

Ks. KAMIL DUSZEK*

SACRAMENTUM - ZNAK I TAJEMNICA

Treść: Wstęp; 1. Sakramentalna struktura doświadczenia religijnego; 2. Kształtowanie się terminu sakrament; 3. Sacramentum - znak; 4. Sacramentum - tajemnica; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Sacramentum - sign and mystery; Bibliografia.

Słowa kluczowe: sakramentologia, sakramenty, znak, tajemnica, sacramentum, mysterium, doświadczenie religijne, poznanie Boga, Chrystus.

Key words: sacramentology, sacraments, sign, mystery, sacramentum, mysterium, religious experience, knowing God, Christ.

Wstęp

Miniony wiek był w ocenie wielu ludzi okresem wielkiej odnowy liturgicznej i pogłębienia życia sakramentalnego w Kościele. Misteryjna teologia Odo Casela, ponowne odkrycie bogactwa liturgii starochrześcijańskiej czy reforma Soboru Watykańskiego II są tylko jednymi z wielu licznych przykładów ogromnego rozkwitu, jaki nastąpił na tym polu. Kilkadziesiąt lat temu rozpoczął się trwający do dziś proces intensyfikacji świadomości sakramentalnej wielu chrześcijan¹. Jednak doświadczamy też i to w coraz szerszym zakresie zjawiska, które dla uproszczenia można nazwać *kryzysem życia sakramentalnego*. Joseph Ratzinger zauważa, że w dzisiejszej kulturze, która wyrzeka się głębszej interpretacji rzeczywistości, sakramenty są często

* Autor, ur. 01 sierpnia 1989 roku, jest księdzem diecezji siedleckiej i doktorantem teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

¹ Zob. W. Pałęcki, *Wokół sporu o paschę w teologii misteriów*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” (=RLH) 2010, tom 1 (57), s. 185-204.

odbierane jako ryty magiczne lub puste relikty naiwnej przeszłości². Takie podejście nierzadko charakteryzuje także osoby deklarujące się jako *wierzący w Chrystusa*. Aby ten rodzaj redukcjonizmu nie wkraść się do praktyki wiary, potrzebne jest ustawiczne pogłębianie refleksji nad rzeczywistością sakramentalną. Może bowiem okazać się, że duszpasterski impas jako jedną ze swych przyczyn ma niewłaściwe zrozumienie ludzkiego doświadczenia *sacramentum*. Dlatego pytanie o źródło wspomnianego kryzysu jest nie tylko pytaniem natury pastoralnej, ale nade wszystko dogmatycznej.

Celem niniejszego artykułu jest teologiczna refleksja nad szeroko rozumianą sakramentalnością jako rzeczywistością tajemnicy i znaku w odniesieniu do zbawczego działania i objawiania się Boga. Dokonam analizy pojęcia *sacramentum* pod kątem jego historycznego kształtowania się. Zostanie także przedstawione klasyczne rozumienie sakramentów w ogólności, jak i głębsze spojrzenie na sakramentalność w kontekście myśli patrystycznej oraz współczesnych dociekań teologicznych. Wyciągnięte wnioski pomogą wskazać kierunek dalszej refleksji, który może stać się adekwatną odpowiedzią na sygnalizowany we wstępie „kryzys”.

1. Sakramentalny charakter doświadczenia religijnego

Analiza podstawowego doświadczenia ludzkiego pozwala wyciągnąć pewien ogólny antropologiczny wniosek: człowiek żyje, aby kochać i poznawać³. Wolna wola oraz zdolność do intelektualnej percepcji rzeczywistości stanowią faktory niezaprzeczalnie odróżniające człowieka od zwierząt. Na tej płaszczyźnie dochodzi bowiem do realizacji człowieka jako osoby. Człowiek objawia swoją personalistyczną naturę, gdy dokonuje pozytywnego aktu woli (kocha, pragnie dobra) oraz rozumu (poznaje prawdę). Łatwo dostrzec, że ludzkiej woli i poznaniu nie wystarcza niedoskonałe dobro i częściowa prawda. Wola i rozum są ukierunkowane na absolutne dobro i absolutną prawdę. Już tak prosta analiza fenomenologiczna ukazuje immanentną otwartość natury człowieka na to, co nieskończone i doskonałe. Jest to intuicja biblijnej prawdy o Adamie stworzonym na Boży obraz i podobieństwo, a przez to wezwanym do wyjątkowej relacji ze swym Stwórcą (Rdz 1, 26-31).. J. Ratzinger w iście genialny sposób określił kim jest człowiek: *jest istotą, którą Bóg powołał i która do Niego ma zmierzać. Jako*

² Zob. J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. IX: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, K. Gózdź, M. Górecka (red.), Lublin 2012, s. 185-188.

³ Ciekawe spojrzenie na to zagadnienie prezentuje Bernard Lonergan w uchodzącej już za klasyczną publikacji *„Metoda w dogmatyce”*. Wiele intuicji teologicznych, zaprezentowanych w tym artykule, powstało pod wpływem właśnie tej lektury, zob. B. Lonergan, *Metoda w dogmatyce*, A. Bronk (tłum.), Warszawa 1976.

człowieka konstytuuje go dopiero wezwanie przez Przedwiecznego. Można by go nawet zdefiniować jako istotę zdolną do poznania Boga⁴. Podobnie inny niemiecki teolog, Karl Rahner, dostrzega wewnętrzną zdolność człowieka do przekraczania siebie ku transcendencji. Uważa on tą cechę za konstytutywną dla człowieka i nazywa ją *egzystencjałem nadprzyrodzonym*⁵.

Nasuwa się wniosek następujący: człowiek jest w pełni sobą wtedy, gdy poznaje Boga. Dobrze rozumieli to Ojcowie Kościoła, dla których poznanie Boga często było synonimem terminu zbawienie. Już św. Ireneusz pisał w słynnym dziele *Adversus Haereses*, że życiem człowieka jest oglądanie Boga⁶. Rodzi się tu jednak pewna trudność. Chociaż znajdziemy podobne słowa w Ewangelii św. Jana: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”, to jednak zdawałoby się, że główna idea biblijna oscyluje wokół przeciwstawnej prawdy: kto zobaczy Boga, musi umrzeć. Starotestamentalny Jakub po niezwykłym wydarzeniu nad potokiem Jabbok, gdzie mierzył się z samym Bogiem, stwierdza: *Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocaliłem me życie* (Rdz 32, 31). Mojżesz, który prosi Boga, aby mógł ujrzeć Jego chwałę, słyszy w odpowiedzi: *Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu* (Wj 33, 20). Gedeon zaś po nieoczekiwanym spotkaniu z Aniołem Pańskim jest przerażony i obawia się śmierci, jako konsekwencji doświadczenia tego nadprzyrodzonego zjawiska (zob. Sdz 6, 22-23). Biblia ukazuje więc Boga jako absolutną Tajemnicę, której całkowite zgłębienie (ujrzenie oblicza) jest w ogóle nie do pomyślenia. Tajemnica ta odsłania się i daje się poznać, lecz nie da się jej w pełni ogarnąć, dlatego stale pozostaje Tajemnicą⁷.

Rozważając tę kwestię od strony egzegetycznej, napotykamy zasadniczą trudność i napięcie: człowiek jest powołany do widzenia Boga, a zarazem jest to dla niego niemożliwe. Podobny wniosek rodzi się z analizy ludzkiego doświadczenia. Starożytne ryty pogańskie, mistyczne obrzędy, prawa religijno-rytualne czy nawet poszukiwania filozoficzne przypominają wyciąganie rąk ku rzeczywistości, która jest poza ich zasięgiem. Przywoływany już Ratzinger stwierdza: *los człowieka jest losem Piotra próbującego kroczyć po*

⁴J. Ratzinger, dz. cyt., s. 195.

⁵„Egzystencjał nadprzyrodzony” to jeden z najważniejszych postulatów teologii Rahnera. Więcej na ten temat: I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996.

⁶Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV,20,7.

⁷Zatrzymując się jedynie na poziomie ukazanego impasu, zdaje się, że przed człowiekiem staje zaledwie kilka możliwości: negacja transcendencji lub całej rzeczywistości, podejście magiczno-rytualne, skrajny apofatyzm. Te trzy postawy w uproszczeniu pokazują błędne drogi, w które wpaść może człowiek bez doświadczenia żywego Boga w spotkaniu z Jezusem Chrystusem.

wodach: chce dojść do Pana, a jednak dojść do Niego nie może⁸. Ale właśnie ta przestrzeń, której człowiek sam pokonać nie może, jest zarazem drogą, którą może kroczyć Bóg. Chociaż w biblijnej perykopie Piotr tonie ogarnięty lękiem, to Chrystus nie dość, że kroczy po wodzie, to w dodatku wyciąga do niego swoją rękę. Tak oto wzburzone falami jezioro, jako płaszczyzna niemożliwości, staje się miejscem spotkania. Spotkania, które jest możliwe dzięki inicjatywie Boga i pragnieniu człowieka. Zetknięcie się dłoni Chrystusa i Piotra pośród fal jeziora galilejskiego ukazuje całą prawdę o doświadczeniu religijnym, który zdaje się wypływać z pragnienia człowieka, ale faktycznie jest wynikiem działania Boga, który przychodzi. Tym właśnie jest sakrament: Bóg spotyka się z człowiekiem na sposób ludzki; Bóg pokonuje własną nieskończoność, by wyciągnąć rękę do tego, który choć pragnie kroczyć po wodzie, to sam z siebie jedynie potrafi tonąć⁹.

Każde doświadczenie religijne posiada zatem wpisany w swą strukturę charakter sakramentalny. Dlatego wielu teologów śmiało mówi o *sakramentach przedchrześcijańskich* czy *sakramentach natury*. Zdaje się to być jednak swoistą ekstrapolacją. Termin sakrament jest bowiem zrozumiały tylko w kontekście chrześcijaństwa. Wynika to po pierwsze z procesu jego kształtowania oraz z jego teologicznego usytuowania. Po drugie rzeczywistość sakramentalna jest istotowo konstytuowana przez zasadniczą treść orędzia chrześcijańskiego - przez prawdę o objawieniu się Boga w Człowieku, Jezusie Chrystusie. *Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył* - stwierdza św. Jan Ewangelista (J 1, 18). Przypomina on w ten sposób prawdę o nieprzekraczalnej i absolutnej transcendencji Boga. Bóg jest przecież tym, który stworzył przygodną rzeczywistość naszego bytowania, a zarazem sam znajduje się ponad nią - dlatego *nikt Go nigdy nie widział*. Bóg jednak w swojej miłości i powszechnej woli zbawczej wychodzi człowiekowi naprzeciw, wkraczając w poznawalną rzeczywistość poprzez Objawienie (zob. J 3, 16; 1 Tm 2,4). W sposób pełny dokonało się to w Jezusie Chrystusie. On jako przedwieczny Logos, poprzez inkarnację i wydarzenia paschalne objawił w sposób doskonały tajemnicę Boga¹⁰. W Chrystusie owa przerastająca nas Tajemnica stała się dostępna i bliska. Dlatego sakrament w pełni jest pojęciem tylko chrześcijańskim, bo zależnym od osoby i wydarzenia Jezusa Chrystusa. Vaticanum II uczy, że

⁸ J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 171.

⁹ Zob. J. Ratzinger, *Opera Omnia...*, dz. cyt., s. 191.

¹⁰ „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1-2a). Zob. KL 4; KKK 422-425.

wierzący przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemny (*arcano*) i rzeczywisty (*reali*) z umęczonym i uwielbionym Chrystusem¹¹.

2. Kształtowanie się terminu sakrament

Nie ulega wątpliwości, że rzeczywistość sakramentalna, tak w rozumieniu wąskim jak i szerokim, wyprzedza opisującą ją terminologię oraz teologiczny namysł, który się nad nią dokonał. Wynika to z prostego faktu, że sakramenty zostały ustanowione przez Jezusa, nie zaś przez Kościół, chociaż ich liturgiczny kształt często zmieniał się w historii¹². Pojawienie się sakramentów w życiu Kościoła wyprzedza wszelkie dogmatyczne sformułowania oraz terminy, które mogłyby je wyrażać. Ponadto, zanim samo słowo *sacramentum* znalazło miejsce w języku teologicznym i przyjęło ściśle określone konotacje, musiał zajść pewien proces w myśli i kulturze chrześcijańskiej. Warto przyjrzeć się tym przemianom, gdyż mają one ogromny wpływ na to, jak pojmujemy dziś sakramenty. Pomoże to również odkryć te aspekty, które kiedyś były mocno podkreślane, dzisiaj zaś zostały odsunięte na drugi plan.

Nauka o sakramentach posiada swoje podstawy biblijne¹³. Z oczywistych przyczyn termin sakrament nie pojawia się w Piśmie Świętym. Biblia nie zna też żadnego innego określenia, które w sposób sprecyzowany odnosiłoby się do omawianej rzeczywistości¹⁴. Daje ona jednak pewne podstawy semantyczne, których można się dopatrywać w starotestamentalnej idei tajemnicy. Dotyczy to mianowicie aramejskiego słowa *raz* oraz jego hebrajskiego odpowiednika *sod*. Obydwa terminy oznaczają rzecz tajemną, tajemnicę. Jest to tajemnica, która wiąże się ze zbawczym planem Boga urzeczywistnianym w historii narodu wybranego¹⁵. Stanowi ona również przed-

¹¹ KK 7.

¹² Zob. BF 375.

¹³ Poniższa analiza opierać się będzie głównie na trzech opracowaniach: H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia*, Rak P. (tłum.), Kraków 2001; X. Leon-Dufor, *Słownik teologii biblijnej*, hasło: *tajemnica*, Romaniuk K. (tłum.), Poznań 1994, s. 978-983; S. Naskręt, *Tertulian - u źródeł procesu latynizacji*, AK 92 (1979) z. 3, s. 361-371.

¹⁴ „Tak bardzo ważne dla nas pojęcia, jakimi są sakrament i zbawienie, nie występują w takim brzmieniu w tekstach [biblijnych], które mówią o tajemnicy, ale rzeczywista treść tych tekstów stanowi właśnie to, co my nazywamy sakramentem i zbawieniem, sakramentem zbawienia”. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, T. Mazuś (tłum.), Warszawa 1980, s. 29.

¹⁵ Takie rozumienie historii narodu wybranego sprawi, że E. Schillebeeckx spojrzy na starotestamentalny Izrael jako na sakrament Boga i pierwszą fazę Kościoła. Zob. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, A. Zuberbier (tłum.), Kraków 1966, s. 29-33.

miot przepowiadania prorockiego¹⁶. Dostrzec to można w Księdze Izajasza, gdzie tajemnica oznacza Boży plan objawiony z góry prorokom i realizowany w dziejach Izraela. Jest ona również rękojmią, gwarancją eschatologicznego zbawienia¹⁷. Takie samo znaczenie posiada greckie słowo *mysterion*, które odnajdujemy w Księdze Daniela i w Księdze Mądrości. Słowo to posłużyło w Septuagincie do przetłumaczenia przytoczonych terminów, nadając im dodatkowe konotacje. Pojęcie *mysterion* kojarzy się bowiem z pogańskimi misteriami, które oznaczały pewne obrzędy wtajemniczenia obecne także w innych religiach. Będzie to później powodem, dla którego wczesne chrześcijaństwo z dużą rezerwą podejździe do tego terminu, chcąc uniknąć analogii wobec pogańskich kultów. W samej zresztą Biblii *mysterion* nie ma znaczenia rytualnego, oznacza raczej tajemnicę niż wtajemniczający w nią obrzęd. Nie ma tu jeszcze mowy o liturgicznym uobecnieniu zbawczego działania Boga, chodzi raczej o samo działanie. Trzeba przyznać, że szerokie konotacje terminu *mysterion* uczyniły go niezwykle użytecznym w odnoszeniu go do rzeczywistości sakramentów, co nieśmiało czynić będą jako pierwsi już św. Ignacy Antiocheński i św. Justyn¹⁸.

Nowy Testament jednak nie używa tego terminu w taki sposób. Choć znajdziemy w nim wzmianki o sakramentach, to nigdzie nie są one określone jako *mysterion*. Św. Paweł tajemnicą nazywa natomiast samego Chrystusa¹⁹. Nie chodzi mu przy tym jedynie o to, że Chrystus wyraża tajemnicę Boga. Dla Apostoła Narodów to sam Chrystus jest tą Tajemnicą: *w Nim bowiem wszelkie skarby mądrości i umiejętności są ukryte* (Kol 2,3). Jeśli zatem biblijne terminy *raz*, *sod* oraz *mysterion* oznaczają tajemnicę zbawczego działania Boga, to odnoszą się one przede wszystkim do Jezusa Chrystusa. Zawarta w nich eschatologiczna idea zbawienia odnosi się właśnie do Niego. Biblijnie to Chrystus jest tą Tajemnicą, w której zawierają się i do której zmierzają wszystkie tajemnice zbawczego Bożego działania. W tym sensie Jezus jest Tajemnicą Boga.

Najważniejsze dla prowadzonego wywodu słowo *sacramentum* w teologii pojawia się dosyć późno, bo na przełomie II i III wieku. Ma to miejsce w zlatynizowanej kulturze Afryki Północnej, gdzie wielki inspirator łaciny kościelnej - Tertulian - wprowadził ten termin jako odpowiednik greckiego *mysterion*²⁰. *Sacramentum* nie oznacza jednak w pierwszej kolejności tajemnicy, lecz dosłownie tłumaczyć je należy jako uświęcenie. Był to ter-

¹⁶ „Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli nie objawi swego zamiaru [*sod*] sługom swym, prorokom” (Am 3, 7).

¹⁷ Zob. Iz 41, 21-28.

¹⁸ Zob. H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, dz. cyt., s. 29.

¹⁹ Zob. Kol 2,2; 4,3; Ef 3,4.

²⁰ Zob. H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, dz. cyt., s. 30.

min, który w języku potocznym posiadał pewne sformalizowane znaczenie. Odnosił się bowiem do jakiejś kwoty pieniężnej, kaucji oznaczającej uroczyste zobowiązanie. Był to pewien znak wiążący się z konsekwencjami prawnymi. *Sacramentum* dopiero w szerszym zakresie oznaczało tajemnicę, ale właśnie w tym znaczeniu weszło do języka teologicznego wczesnych pisarzy łacińskich, jak zaobserwować to można u św. Cypriana z Kartaginy. W. Eborowicz dostrzega, że *sacramentum* oznacza u Cypriana coś świętego i tajemniczego, łączącego rzeczy widzialne z niewidzialnymi²¹.

Proces krystalizacji terminu *sacramentum* w jego klasycznym znaczeniu zakończył się dopiero w XI wieku, kiedy słowo to stało się terminem technicznym odnoszonym do sakramentów świętych. Wiązało się to przede wszystkim z ewolucją semantyczną, która od czasu Augustyna zaczęła coraz częściej rozdzielać słowa *sacramentum* i *mysterium*. Obydwa terminy były używane jako odpowiednik greckiego *mysterion*. Jednak *sacramentum* odnosiło się ściśle do rzeczywistości sakramentalnej, *mysterium* zaś wyrażało biblijną ideę tajemnicy²². Powyższe przemiany językowe miały oczywiście miejsce na Zachodzie i trzeba przyznać, że oddaliły znacznie jego myśl teologiczną od duchowości Wschodu. Zachód dokonując precyzyjnych scholastycznych rozróżnień, z jednej strony pogłębił i sprecyzował rozumienie rzeczywistości sakramentów, z drugiej zaś niejako stracił z oczu fakt, iż są one także biblijnymi tajemnicami.

3. Sacramentum - znak

Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że *pojęcie sacramentum wyraża (...) widzialny znak ukrytej rzeczywistości zbawienia, wskazywanej przez pojęcie mysterium - tajemnica*²³. Powyższe stwierdzenie prowadzi do prostej i klasycznej definicji, która mówi, że sakramenty są widzialnymi znakami niewidzialnej łaski. To tradycyjne ujęcie odnajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II. On pouczał, że *sakrament rozumiemy jako znak przenoszący skutecznie w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu - niewidzialną - tajemnicę. Jest to tajemnica prawdy, miłości, tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo*²⁴.

²¹ W. Eborowicz, *Św. Cyprian (ok. 210-258)*, w: *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*, B. Przybylski (red.), Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 349.

²² Zob. Y. Congar, dz. cyt., s. 57-58; zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, hasło: *sakrament*, Mieszkowski T., Pachciarek P. (tłum.), Warszawa 1987, s. 402-405.

²³ Zob. KKK 774.

²⁴ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, T. Styczeń (red.), Lublin 1982, s. 67.

Współcześnie słowo sakrament jest rozumiane przede wszystkim w kategoriach znaku. Jest to jednak znak wyjątkowy, gdyż wprowadza on w niewidzialną tajemnicę zbawienia. Pod jego widzialną strukturą, w której klasycznie wyróżnia się formę i materię, kryje się niewidzialne działanie łaski²⁵. Sakramenty posiadają więc w pierwszej kolejności określoną rolę figurywatywną. Ową funkcję trafnie precyzuje już św. Augustyn: *Znak obok tego, że wyciska swoją formę w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na myśl coś innego*²⁶. Do właściwego odczytania znaku, jakim jest sakrament, potrzebna jest zatem wiara. Bez niej będzie się on jawił jedynie jako pewien ryt, czyli gest i słowo nie tyle odnoszące się do Tajemnicy, co jedynie wprowadzające w jakąś aurę tajemniczości. Mówiąc inaczej - do odczytania każdego znaku potrzebna jest znajomość danego kodu znaczeniowego, w którym został on wyrażony. W przypadku sakramentu tym kodem jest wiara chrześcijańska, rozumiana jednak nie tylko jako znajomość doktryny. Chodzi raczej o rzeczywistość egzystencjalnego doświadczenia Boga, bez którego sakrament nie będzie mógł być owocny.

Trzeba mocno podkreślić, że sakrament jest znakiem wyjątkowym i uprzywilejowanym także na tle innych znaków religijnych czy liturgicznych. Tym, co go odróżnia, jest jego obiektywna skuteczność, która jest czymś innym od subiektywnej kategorii owocności. Sakrament jest znakiem zawierającym rzeczywistość, którą wyraża - stanowi zatem coś na kształt *symbolu realnego*. W oczywisty sposób słowo symbol może wzbudzać negatywne skojarzenia, przywołując na myśl redukcjonistyczną koncepcję znaku sakramentalnego, jaką przyjęli Kalwin i Zwingli²⁷. Dla właściwego ujęcia zagadnienia pomocna jest ważna wypowiedź Kościoła, zawarta w bulli o unii z Ormianami z 1439 r.: *Jest siedem sakramentów Nowego Prawa (...); różnią się one bardzo od sakramentów Starego Prawa. Tamte bowiem nie były przyczyną łaski, lecz tylko wyrażały obrazowo, że będzie ona dana przez mękę Chrystusa; nasze zaś sakramenty i zawierają łaskę, i udzielają jej tym, którzy godnie je przyjmują*²⁸.

W tym stwierdzeniu niezwykle ważne jest użycie kategorii przyczynowości. Rzeczywistość, którą bulla nazywa *sakramentami Starego Prawa*, nie była w żaden sposób przyczyną łaski, lecz jej zapowiedzią. Inaczej jest w przypadku właściwych sakramentów - są one przyczyną Bożej łaski. Ko-

²⁵ Tradycyjnie teologia wiąże z każdym z sakramentów konkretne działanie łaski. Przykład systematycznego opracowania: W. Granat, *Sakramenty Święte*, cz.1, Lublin 1961. Na tej tematyce skupia się także prawie cała druga część KKK 1210-1666.

²⁶ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, 2, 1, 1, J. Sulowski (tłum.), W: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 22*, Warszawa 1969, s. 49.

²⁷ Zob. H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, dz. cyt., s. 133.

²⁸ BF 275.

responduje to z klasycznym sformułowaniem *ex opere operato*, które stwierdza, że sakrament jest skuteczny przez sam fakt jego udzielenia, niezależnie od predyspozycji udzielającego czy przyjmującego. Sakrament jest znakiem, który zawsze obiektywnie sprawia to, co oznacza (pod warunkiem zachowania właściwej formy, materii i intencji). Nie jest to jednak jedyny wniosek płynący z prawdy o sakramencie jako przyczynie łaski. Bulla stwierdza bowiem, że przyczynowość owa polega nie tylko na *udzielaniu* łaski, ale także na jej *zawieraniu*. Właściwe zrozumienie tego aspektu nie jest łatwe i zdaje się być w teologii mało rozwinięte. Historia Kościoła zna wprawdzie subtelne rozważania na temat teologii przyczynowości, jaką prowadził św. Tomasz z Akwinu, Bonawentura czy Duns Szkot. Były to jednak dociekania o charakterze głównie technicznym²⁹. Warto natomiast spojrzeć na to zagadnienie od innej strony, powracając mianowicie do pojęcia *sacramentum* jako tajemnicy.

4. *Sacramentum* - tajemnica

Jednym z pierwszych pisarzy, który używał słowa *sacramentum* w teologicznym znaczeniu, był żyjący w III wieku biskup Kartaginy - św. Cyprian. Termin ten pojawia się w jego pismach 64 razy³⁰. Nie jest to u Kartagińczyka słowo o charakterze technicznym, na co wskazuje fakt, że względnie rzadko pada w kontekście nauki o sakramentach³¹. W Liście 69, Cyprian mówiąc o ważności chrztu, używa niezwykle wymownego sformułowania *salutaribus sacramentis: Gdy konieczność tego wymaga, a Bóg swej łaski udziela, wierzący dzięki zbawiennym sakramentom otrzymują wszystko, pomimo skrócenia obrzędów*³². Jest to bardzo wczesna patrystyczna pamiątka teologii sakramentów. Są tu one rozumiane jako pewien obrzęd, który jeśli jest zachowany w swej istocie, wiąże się z działaniem Boga. Sakramenty są ponadto *zbawienne (salutaribus)* i dzięki nim otrzymuje się *wszystko (totum)*, przy czym określenie to odnosi się do łaski³³.

²⁹ Zob. H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, dz. cyt., s. 107.

³⁰ Zob. W. Eborowicz, dz. cyt., s. 349.

³¹ Dla przykładu, w liście 63, który przez wielu badaczy uważany jest za jeden z pierwszych traktatów o Eucharystii, słowo *sacramentum* nie pada ani razu. Zob. Sancti Thasci Caecili Cypriani, *Epistula* 63, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (=CSEL)*, Wien 1866, vol. 3, pars 2, s. 761.

³² „*In sacramentis salutaribus necessitate cogente et Deo indulgentiam suam largiente totum credentibus conferunt divina compendia*”. Sancti Thasci Caecili Cypriani, *Epistula* 63, CSEL, vol. 3, pars 2, s. 761. Tłumaczenie polskie: św. Cyprian, *List* 69, 12, s. 245.

³³ Trzeba oczywiście zauważyć, że słowo *gratia* nie pada w tekście oryginalnym bezpośrednio w tym zdaniu, lecz dopiero w kolejnym.

Wobec tak dojrzałego spojrzenia na sakramenty u samych początków kształtowania się terminu, trzeba zauważyć, że św. Cyprian jako pierwszy z teologów nazywa Kościół sakramentem. W liście 74 używa sformułowania: *Ecclesia (...), quae ad arcae unius sacramentum dominica unitate fundata est*³⁴. Bliższy kontekst zdania wskazuje, że słowo *sacramentum* jest tu użyte w analogiczny sposób jak w przypadku samych sakramentów świętych, gdyż Cyprian w bezpośrednim wywodzie używa go także w odniesieniu do chrztu. Tak ukazuje nie tylko analogię Kościół - sakramenty, ale także silną więź łączącą te płaszczyzny. Jest znamienne, że owa zależność była tak wyraźnie dostrzegana u samych początków teologii sakramentu³⁵.

Pierwszym zakresem znaczeniowym słowa *sacramentum* u przywołanego autora jest święta tajemnica, nie zaś sam znak. Termin ten użyty w kontekście Kościoła i sakramentów oznacza więź łączącą to co widzialne z niewidzialnym, czy nawet zasadę uobecnienia niewidzialnej rzeczywistości zbawienia.

W wielu współczesnych ujęciach zauważa się powrotu do tych idei. Konstytucja *Lumen gentium* wyraźnie uczy, że *Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem* oraz określa go *jako powszechny sakrament zbawienia*³⁶. Słowa *veluti* oraz *ut* nieco osłabiają te soborowe sformułowania, jednak pozwalają głębiej niż dotychczas spojrzeć na zagadnienie sakramentalności³⁷. Tu należy wspomnieć znaczącą pracę E. Schillebeeckx'a *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, która jeszcze przed Vaticanum II otworzyła w teologii nowe perspektywy³⁸. Nikogo dziś nie dziwi, że także Y. Congar nazywał Kościół sakramentem zbawienia, W. Kasper sakramentem jedności, a na terenie polskim ks. Cz. Bartnik mówił o sakramencie świata³⁹.

W teologii posoborowej próbowano sprecyzować w pewien sposób tę terminologię. W myśl owej systematyzacji, Chrystus jako Bóg-człowiek jest Prasakramentem, to znaczy doskonałym uobecnieniem i realizacją ekonomii zbawienia. Jest On poznawalną konkretyzacją zbawczej miłości Boga i objawieniem Jego samego. Tylko w Chrystusie mamy doskonały i pełny dostęp do transcendencji. Kościół stanowi natomiast sakrament podstawowy dzięki temu, że uczestniczy w Chrystusie Prasakramencie, będąc jego

³⁴ Sancti Thasci Caecili Cypriani, *Epistula* 74, CSEL, vol. 3, pars 2, s. 809.

³⁵ Warto zauważyć, że Cyprian błędnie uzależniał ważność sakramentów, w tym chrztu, od widzialnej przynależności do Kościoła. Uważał, że chrzest udzielany poza Kościołem (przez heretyków) jest nieważny.

³⁶ KK 1 i 48.

³⁷ Chociaż teksty te definiują sakrament klasycznie jako *signum et instrumentum*. Zob. KK 1.

³⁸ Zob. E. Schillebeeckx, dz. cyt.

³⁹ W. Kasper, *Sakrament jedności*, R. Zajączkowski (tłum.), Kielce 2005. Cz. Bartnik, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999.

mistycznym Ciałem. Uobecnia on w historii misterium zbawienia Chrystusa dzięki Duchowi Świętemu, który w nim działa. Kościół jest też pośrednikiem w udzielaniu siedmiu sakramentów świętych, które są jego najważniejszymi czynnościami. W tym rozumieniu Kościół jest szafarzem wszystkich sakramentów⁴⁰.

Rodzi się pytanie, na ile te nowe perspektywy zmieniają samo spojrzenie na naturę sakramentów. Ponad pół wieku temu E. Schillebeeckx zauważył: *Teologia podręcznikowa nie zawsze dość starannie odróżnia szczególnie sposób istnienia właściwy człowiekowi, od bardziej przedmiotowej obecności właściwej rzeczom należącym do świata przyrody. (...) Nieuchronnym następstwem tego rodzaju poglądów było, że zdawaliśmy się być jedynie biernymi odbiorcami łaski sakramentalnej, a ta z kolei była jakby automatycznie wlewana*⁴¹. Ta wypowiedź zdaje się być stale aktualna, chociaż dzieli nas od niej niemalże epoka teologicznego namysłu i przemian kościelnych. Główna idea wypływająca z myśli Schillebeeckx'a postuluje, aby przestać patrzeć na sakramenty w sposób przedmiotowy, a zacząć rozumieć je w kategoriach podmiotowych, czyli osobowych. Skoro Chrystus jest Sakramentem spotkania z Bogiem, to podobnie należy rozumieć siedem sakramentów. Na ich płaszczyźnie dokonuje się zbawcze spotkanie z Chrystusem, a w Nim i przez Niego spotkanie z całą transcendencją Trójcy Świętej. Trzeba przyznać, że współczesna teologia konsekwentnie podąża w kierunku takiego rozumienia sakramentów. Jednak koncepcja ta będzie niekompletna, jeżeli ograniczy rozumienie sakramentu jedynie do kategorii znaku i skupi się tylko na jego funkcjach, jak czyni to chociażby *Sacrosanctum Concilium* 59⁴². Stwierdzenie, że sakrament to jedynie znak, choćby najbardziej uprzywilejowany i rozumiany w precyzyjnych kategoriach⁴³, jest zbyt uproszczone i nie wystarcza do oddania jego dynamizmu i personalistycznej głębi. Może ponadto prowadzić do dwóch zasadniczych redukcjonizmów. W pierwszym przypadku dochodzi do redukcji samego spotkania z Chrystusem. Jeżeli bowiem spotykam Chrystusa w sakramencie rozumianym jedynie jako znak, to rodzi się pytanie o to, na ile jest to spotkanie pełne. Spotkanie jest bowiem aktem osobowym, taki zaś rodzaj relacji nie może być w pełni zre-

⁴⁰ Zob. P. Oskwarek, *Kościół jako Misterium*, w: *Droga Nowego Człowieka według 10 Drogowskazów Ruchu Światło-Życie formą wcielenia eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, praca doktorska pod kierunkiem Bp A. Siemieniowskiego, Wrocław 2009, s. 13-24.

⁴¹ E. Schillebeeckx, dz. cyt., s. 19.

⁴² „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu. Jako znaki, mają one także pouczająco (...)”. KL 59.

⁴³ Św. Tomasz z Akwinu tłumaczył sakrament trojako: *signum rememorative* - znak upamiętniający, *signum demonstrative* - znak zapewniający o łasce, *signum prognosticum* - zadatek eschatologicznego zbawienia, zob. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* III, q. 60, a. 3.

alizowany jedynie przez znak - najpiękniejszy list czy wiadomość tekstowa nie stoi na równi ze spotkaniem z samą osobą.

W drugim przypadku dochodzi do redukcji rozumienia sakramentu. Jeżeli spotykam Chrystusa jedynie przez sakrament rozumiany jako znak, to owe spotkanie dokonuje się gdzieś poza rzeczywistością sakramentu. Nabiera on wtedy znaczenia tylko operatywnego i figuratywnego, a nawet symbolicznego. To prowadzi zaś do zrelatywizowania i spłycenia tego, czym jest sakrament.

Właściwym rozwiązaniem jest stwierdzenie, że spotkanie z Chrystusem dokonuje się zarazem w sakramencie jak i przez sakrament. Do takiego ujęcia kategoria znaku jawi się jako niewystarczająca i potrzebuje uzupełnienia. Tę komplementarność może zapewnić spojrzenie na sakramenty w kategoriach biblijnej tajemnicy, w której i przez którą następuje spotkanie z Chrystusem. Sakrament to nie tylko znak wskazujący na tajemnicę, ale w pewnym sensie on jest tą tajemnicą. Powrót do kategorii *mysterion* może ubogacić zarówno teologię sakramentu oraz wpłynąć pozytywnie na praktykę życia sakramentalnego chrześcijan. Jest to płaszczyzna do dalszych poszukiwań.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza pozwala wyciągnąć wniosek, iż spojrzenie na sakramenty przez pryzmat biblijnej kategorii tajemnicy wskazuje właściwy kierunek rozwoju dla współczesnej sakramentologii. Sakrament jest bowiem nie tylko znakiem. On jest także tajemnicą w sensie biblijnym. Powiedzenie, że *sacramentum* jako znak odnosi się do *misterium* jako tajemnicy zbawienia to zbyt mało. Sakrament nie tylko wskazuje na tajemnicę. On jest tajemnicą, ponieważ w nim konkretyzuje się dla człowieka zbawcze dzieło Chrystusa. Ta konkretyzacja nie jest niczym innym, jak spotkaniem z Chrystusem, przez które na sposób ludzki dokonuje się doświadczenie Boskiej Osoby i Boskiego działania. Jest to możliwe, ponieważ Chrystus w swojej bosko-ludzkiej naturze biblijnie jest tajemnicą Boga, personalistycznie zaś jest spotkaniem z Bogiem. Sakrament zatem nie tylko wskazuje na spotkanie z Bogiem, ale mocą Ducha jest spotkaniem z samym Bogiem w Chrystusie Jezusie. Przy takim ujęciu sakramentalności, stwierdzenie Schillebeeckxa, że Chrystus jest sakramentem spotkania z Bogiem brzmi nieco jak tautologia i domaga się uproszczenia: Chrystus jest sakramentem Boga.

Streszczenie

W artykule zostało przedstawione zagadnienie sakramentu jako rzeczywistości znaku i tajemnicy. Każde doświadczenie religijne posiada strukturę sakramentalną, ponieważ Bóg przychodzi do człowieka na sposób ludzki. W sposób pełny dokonało się to w Jezusie Chrystusie, który stale działa w Kościele, zwłaszcza przez sakramenty. W klasycznej teologii sakrament rozumiany jest jako widzialny znak niewidzialnej łaski, odsyłający do rzeczywistości określanej przez termin *mysterium*. Takie ujęcie jest niewystarczające i potrzebuje pogłębienia. Analiza doświadczenia ludzkiego, proces kształtowania się terminu *sacramentum* i dane egzegetyczne prowadzą do teologicznych wniosków. Sakramenty są nie tylko znakiem, ale też tajemnicą w sensie biblijnym. Nie tylko wskazują, ale także zawierają i wyrażają rzeczywistość *mysterium*. Przez sakramenty i w sakramentach dokonuje się spotkanie z Chrystusem, który jest sakramentem Boga. Zatrzymanie się jedynie na kategorii znaku może prowadzić do redukcjonizmu lub urzeczowienia sakramentów. Aby podkreślić ich personalistyczny charakter potrzeba powrotu do biblijnej kategorii tajemnicy.

Summary

Sacramentum - sign and mystery

The article presents the sacrament issue as the reality of sign and mystery. Every religious experience has sacramental structure, because God comes to humankind on a human way. It has been fulfilled in Jesus Christ, who still continues His work in the Church, especially through sacraments. The classical theology teaches that sacraments are outward signs of inward grace. They emphasize the reality which is indicated by the term *mysterium*. This conception is not sufficient and it needs deeper reflection. The analysis of human experience, the biblical data and the process of emerging the term *sacramentum* has shown the theological conclusion. Sacraments are not only signs, but they are also biblical mysteries - they not only represent, but also contain and indicate the reality of *mysterium*. Into the sacraments and through the sacraments takes place reunion with Christ, who is Sacrament of God. If theology will be confined only to category of sign, it could cause reductionism or understanding sacraments as a things. To emphasize the personalistic character of sacraments, we should be inspired by the biblical category of mystery.

Bibliografia

- Bartnik, Cz. (1999). *Kościół jako sakrament świata*. Lublin: Standruk.
- Bokwa, I. (1996). *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*. Tarnów: Biblos.
- Bokwa, I. (red.) (2007). *Breviarium Fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Bourgeois, H., Sesbüé, B. i Tihon, P. (2001). *Znaki zbawienia*. (tłum. P. Rak). Kraków: Wydawnictwo M.
- Congar, Y. (1980). *Kościół jako sakrament zbawienia*. (tłum. T. Mazuś). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Eborowicz, W. (1970). *Św. Cyprian (ok. 210-258)*. W: B. Przybylski (red.), *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*. Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Granat, W. (1961). *Sakramenty Święte. Cz.1*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Irenaus. (1974). *Adversus haereses*. H. de Lubac et J. Daniélou (red.), vol. III, SCh 210-211. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Jan Paweł II. (1982). *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kasper, W. (2005). *Sakrament jedności*. (tłum. R. Zajączkowski). Kielce: Jedność.
- Kongregacja Nauki Wiary. (2002). *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum.
- Léon-Dufor, X. (1994). *Słownik teologii biblijnej*. (tłum. K. Romaniuk). Poznań: Pallottinum.
- Lonergan, B. (1976). *Metoda w teologii*. (tłum. A. Bronk). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Naskręt, S. (1979). *Tertulian - u źródeł procesu latynizacji*. AK 92 (z. 3), 361-371.
- Oskwarek, P. (2009). *Kościół jako Misterium*. W: P. Oskwarek, A. H. Siemieniowski (promotor). *Droga Nowego Człowieka według 10 Drogowskazów Ruchu Światło-Życie formą wcielenia eklezjologii Soboru Watykańskiego II*. Pobrano z: <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=3757>, Dnia (2017, 05, 08).
- Pałęcki, W. (2010). *Wokół sporu o paschę w teologii misteriów*. RLH 1 (57), 185-204.

- Rahner, K., Vorgrimler, H. (1987). *Mały słownik teologiczny*. (tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ratzinger, J. (1984). *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*. (tłum. M. Wałęcki). Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Ratzinger, J. (2012). *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. K. Gózdź i M. Górecka (red.), *Opera Omnia*, t. IX. (tłum. M. Górecka i W. Szymona). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sancti Thasci Caecili Cypriani (1871). *Opera Omnia*. Hartel G. (red.), CSEL, vol. 3, pars 2. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Przekład polski: Św. Cyprian (1969). *Listy*. (tłum. W. Szoldrski). PSP 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Schillebeeckx, E. (1966). *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*. (tłum. A. Zuberbier). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sobór Watykański II. (2002). *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*. W: M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II: Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II. (2002). *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*. W: M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II: Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań: Pallotinum.
- Augustyn. (1979). *O nauce chrześcijańskiej*. (tłum. J. Sulowski). PSP 22. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Tomasz z Akwinu. (1978). *Suma Teologiczna*. S. Bech (red.), t. 3. London: Veritas.