Studia Oecumenica 11
Opole 2011

KRZYSZTOF GĄSECKI
Pelplin

EKUMENICZNA PERSPEKTYWA ROZUMIENIA SAKRAMENTU JAKO WYDARZENIA KOMUNIJNO-KOMUNIKACYJNEGO

Współczesny komunijno-komunikacyjny(-tywny) model rozumienia sakramentów zawiera w sobie ważną perspektywę ekumeniczną. Wychodzi naprzeciw oczekiwaniom m.in. teologii reformacyjnej, która aby zaznaczyć niepochodność sakramentalności (*die Unableitbarkeit des Sakramentalen*) wyraźnie akcentuje chrystologiczną dominantę eschatonu, charakter obietnicy Słowa Bożego, a w szczególny sposób podkreśla wiarę uczestniczącego w wydarzeniu sakramentalnym człowieka[1].

Komunijno-komunikacyjna sakramentologia próbuje przezwyciężyć fałszywą alternatywę między pewnym ontologizującym «zawłaszczeniem» sakramentu a jego spirytualizacją, całkowicie wyłączoną z ontologii. Bóg w tym modelu interpretacyjnym jawi się jako ten, który w swojej absolutnej wolności z miłości przekazuje siebie światu, przyjmując jednocześnie wyznaczone możliwości stworzenia i zanurzając się w jego kategorie pośredniczenia, aby człowieka – w jego duchowej otwartości i działaniu wypływającym z wiary – wprowadzić w «przestrzeń» spotkania, w którym Bóg, bez rezygnacji bycia-Bogiem, i człowiek, bez zniwelowania kategorii stworzoności, mogą wejść we wzajemną relację. Ta «przestrzeń spotkania» (*signum-res*) potwierdza zarówno trwałą ważność spełniającej się obietnicy Słowa Bożego, jak i czynu wiary człowieka, który nie tylko otrzymuje obiektywny dar, lecz musi zaangażować się w to spotkanie. Słowo i symbol przejmują w tej dynamice spotkania niezastępowalną funkcję na skrzyżowaniu immanencji z transcendencją, tak że obiektywna rze-

[1] R. HEMPELMANN, *Sakramente als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog*, w: H.-M. BARTH, R. FRIELING (red.), *Kirche und Konfession*, t. 32, Göttingen 1992, 120–121; 205; 208–210.

czywistość zbawienia musi być zrozumiana jako wydarzenie, które obejmuje wszystkie wymiary bosko-ludzkiej relacji i więzi.

1. Podstawowa zasada: dogmatyka jako forma teologii komunijnej

Kiedy dzisiaj zadaje się pytanie o krótkie formuły czy krótką formułę wiary chrześcijańskiej, natrafia się często na pojęcie komunii. Uważa się je za pojęcie kluczowe dogmatyki i rozumie przez nie „ujęty w postaci szyfru, najdalej idący skrót treści wiary chrześcijańskiej”[2]. Ma to oznaczać nie tylko «najkrótsze ujęcie wiary» w sensie treściowym – Tomasz z Akwinu wymienia jako takie Trójcę i Wcielenie[3] – lecz także formalnym. Wiara chrześcijańska ma w tym pojęciu swoją jedność.

Komunia – to wyartykułowanie tej rzeczywistości, która w Bogu jest najbardziej fundamentalną; jest tym, w czym urzeczywistniają się jedność i różność Osób Boskich. I nie idzie w tym przypadku po prostu o jakąś wspólnotę, lecz o bardzo intensywną i ścisłą formę współistnienia, o znalezienie tożsamości w czymś wspólnym, o wzajemne udzielanie tego, co każdego własne, o wymianę życia. Wydarzenie Chrystusa wyraźnie ujawnia, że Bóg nie jest w sobie zamkniętą substancją, jedną niezmienną monadą; Bóg jest udzielającym się życiem, relacją, komunią[4]. Teologia mówi zatem o Bogu jako o «międzyosobowo-wspólnotowej jedności», «wzajemnie obdarowującej się komunii», «byciu w dialogu miłości». Boski byt jest wspólnotą miłości trzech Osób, tzn. jest taką komunią, w której trzy Boskie Osoby prowadzą w trialogicznej dynamice miłości jedno Boskie życie jako wzajemne samoudzielanie się. Boski zamysł obdarowania stworzenia wspólnotą z Bogiem i między sobą zostaje w sposób ostateczny zrealizowany w Chrystusie. Przez posłanie Syna i Ducha ukształtował Bóg w Jezusie Chrystusie doskonałą i nierozerwalną wspólnotę bosko-ludzką. W ten sposób nam stworzeniom otworzył całkowicie i raz na zawsze wewnątrztrynitarne życie. „Bóg urzeczywistnia odtąd swoje własne, wewnętrzne życie pośród nas i z nami, ponieważ w i przez wcielonego Syna oraz w i przez wypełniającego świat Ducha całkowicie «uwikłał się» w stworzenie”[5].

„Communio – podkreśla Gisbert Greshake – daje hermeneutyczną perspektywę, niejako nadającą sens i puentę, z jakiej należy rozumieć i spełniać prawdy wiary, praktyki Kościoła, religijne formy wyrazu i działania. Ale rozu-

---

[2] G. GRESHAKE, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, w: G. BIEMER I IN. (red.), *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio*, Freiburg 1992, 90–121, cytat 91.

[3] Por. STh II/III, 1,6 ad 1.

[4] Por. G. GRESHAKE, *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg – Basel – Wien 1998, 15; 28.

[5] *Tamże* 73.

mienie kieruje się nie tylko na immanentne prawdy wiary, lecz w ogóle na wszystko, co jest dane. Jeśli determinującą wszystko mocą jest Bóg, to dopiero dzięki Jego samoobjawieniu rzeczywistość staje się jasna, przejrzysta, zrozumiała. Bóg zaś jest dla człowieka wierzącego pełnym komunijnym życiem, miłością, która urzeczywistnia się w jedności tożsamości z różnością"[6]. Dogmatyka komunijna, która uważa komunię za podstawową zasadę i kluczowe pojęcie całej wiary chrześcijańskiej, nie idzie w swym rozwoju jakąś «szczególną drogą», lecz podkreśla, łączy i systematyzuje szeroko akceptowany materiał dzisiejszej dogmatyki, aby poprzez teologiczną ideę przewodnią, jaką jest komunia, ukazać swój własny profil.

2. Eklezjalne urzeczywistnienie komunii między Bogiem i światem

Komunia w Bogu znajduje odzwierciedlenie w komunijnym wymiarze całego dzieła zbawienia. W aspekcie działania można mówić o communicare; autentyczna postać Boga (communio) zaznacza się bowiem również w zewnętrznym dziele zbawienia; historia zbawienia jest Bożą wolą komunikacji.

Chrystologia, pneumatologia, soteriologia i nauka o łasce wskazują na ruch Boga ku światu. Jezus Chrystus wypowiada na krzyżu nowe «tak» wobec komunii między Bogiem i światem. «Poszerzenie» wydarzenia Chrystusa zostaje urzeczywistnione w Kościele, w owej wspólnocie, w której cały świat ma być sprowadzony do jedności – jedności z Bogiem i jedności wzajemnej[7]. Aby Kościół mógł tego dokonać, musi sam być jednością z różnorodności i w niej. Ową komunię Kościół powinien wprawdzie ustanawiać i realizować, ale urzeczywistniona zostaje ona nie przez ludzi, lecz przez Boga. W szczególny sposób tworzy ją Eucharystia: „Stańcie się tym, co widzicie, i przyjmijcie to, czym jesteście: Ciało Chrystusa"[8].

Kościół jest urzeczywistnieniem wspólnoty komunikacyjnej Boga i człowieka. Nosi przecież w sobie archetypiczną komunię, tajemnicę trynitarną. W swojej sakramentalnej strukturze i egzystencji, jak i w widzialnej postaci, winien starać się urzeczywistniać tę wewnętrzną komunię. Pod względem strukturalnym realizuje się ona m.in. we wzajemnej więzi sprawujących Eucharystię, w episkopalnym ustroju Kościołów lokalnych. Model ten jest zresztą dzisiaj eklezjologicznym i ekumenicznym modelem przewodnim różnych wspólnot chrześcijańskich.

Owo posiadanie udziału w trynitarnej komunii jest dla Kościoła wielkim darem Trójjedynego. I o tym nie można zapomnieć. Chodzi tu o trynitarną genezę

---

[6] G. GRESHAKE, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, 114.
[7] H. WAGNER, *Dogmatyka*, Kraków 2007, 285–286.
[8] AUGUSTYN, *Serm*. 272, w: PL 38, 1247.

Kościoła, która stanowi jedno z głównych założeń soborowej eklezjologii. Eklezjalne posiadanie udziału w życiu Boga nie jest owocem ludzkiej aktywności; stanowi raczej dar udziału, oznacza Boskie obdarowanie udziałem. Walter Kasper podkreśla: „(…) misterium Kościoła polega na tym, że przez Chrystusa w Duchu mamy przystęp do Ojca, aby w ten sposób stać się uczestnikami boskiej natury”[9].

W wyjaśnianiu owego otrzymania przez nas udziału w trynitarnej komunii, teologia posługuje się bardzo chętnie Rahnerowską kategorią samoudzielania się Boga. Wspólnota Kościoła otrzymała i nieustannie otrzymuje udział w boskiej komunii w procesie historiozbawczego samoudzielania się Trójjedynego całemu rodzajowi ludzkiemu.

3. Jezus Chrystus: *Perfectus Communicator*

Na sakramenty można patrzeć i rozumieć je z różnych punktów widzenia, w zależności od tego, jaki aspekt ich symbolicznego działania i oznaczania zostanie wysunięty na pierwszy plan[10]. Josef Finkenzeller na początku swojego monumentalnego dzieła z historii sakramentologii stwierdza: „Słowo sakrament (…) określa ustanowione przez Chrystusa zewnętrzne znaki, które wskazują na pewną wewnętrzną łaskę i tę pod ściśle określonymi warunkami udzielają w czasie sprawowania świętej liturgii”[11].

Ten opis, choć teologicznie poprawny, nie jest jednak wystarczający, gdyż zbyt statycznie i reistycznie wyraża tajemnicę znaków bliskości Boga i nie próbuje ująć i opisać w sakramentalnym wydarzeniu rzeczywistości dynamiczno-osobowej między Bogiem a człowiekiem.

Wychodząc z pojęcia prasakramentu, którym jest Jezus Chrystus, można istotę sakramentu za Eberhardem Jüngelem określić jako „człowieczeństwo Boga” (*Menschlichkeit Gottes*), które jako takie (w sobie) objawia i przekazuje

---

[9] W. KASPER, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzil*, w: TENŻE, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 276.

[10] Tradycyjna nauka Kościoła (przeciętne zrozumienie) definiowała sakramenty jako środki łaski, które w znaku zawierają łaskę; które jako „causa instrumentalis“ sprawiają łaskę i ją udzielają. Znaczny wpływ na to rozumienie miała teologia Tomasza z Akwinu, która rozumiała sakramenty (w ich hylemorficznej strukturze: materia-forma) prawie jako fizyczne instrumenty Boga. W ten sposób udało się podkreślić przyczynowość zbawczą Boga i – w przeciwieństwie do augustyńskiego platonizmu – rzeczywistość zbawienia we wszystkich wymiarach życia, łącznie z materialnym. Ale za cenę zaniedbania charakteru znakowego i charakteru wezwania, wypływającego z sakramentów, jak i za cenę niedowartościowania reakcji wiary człowieka przyjmującego sakrament. Ta średniowieczna pozycja opanowała sposób myślenia wielu ludzi, jak i teologii, aż do naszych czasów.

[11] J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen: Von der Schrift bis zur Scholastik*, w: HDG 4/1a, Freiburg 1980, 3.

boskość Boga w taki sposób, że wierzący człowiek dzięki partycypacji w człowieczeństwie Boga doświadcza i rozpoznaje: że Bóg w swojej boskości jest na wskroś ludzki[12].

Skoro wszelka ludzka komunikacja odbywa się zawsze za pośrednictwem cielesności, materialności, dotyczy to również spotkania człowieka z Bogiem: warunkiem tego spotkania jest naoczność. Człowiek spotyka się z Bogiem w naoczności znaku, którym jest sam Jezus. Stąd Jezus jest sakramentem par excellence (prasakramentem) – Komunią, która stała się człowiekiem. W Jezusie bowiem «przybył» do człowieka w dostrzegalnej i naocznej postaci sam Bóg. Tym samym dany jest w swojej zasadniczej postaci element sakramentalny. Jezus Chrystus jest po prostu sakramentem, gdyż czyny człowieka Jezusa są spełniane przez osobę pozostającą w egzystencjalno-osobowej więzi z Bogiem, więc przez czyny te przychodzi do człowieka sam Bóg.

Człowieczeństwa Jezusa, sakramentalnego znaku, nie należy jednak rozumieć statycznie, lecz obejmuje ono (dynamicznie) wcielenie w ścisłym znaczeniu, śmierć, zmartwychwstanie wywyższenie i zesłanie Ducha. W tym sensie można połączyć sakramenty z tajemnicami życia Jezusa. W obiektywnym fakcie i wydarzeniu inkarnacji (z jej wewnętrzną konsekwencją unii hipostatycznej) dokonuje się zatem między Bogiem a człowiekiem – zachowując analogię – cielesne pośredniczenie i spotkanie – spotkanie przez Boga zainicjowane, osobowe (i przez to dialogowe), a więc rzeczywiste wydarzenie *agape*, które jest nie tylko kluczem hermeneutycznym istoty Boga, lecz ponadto manifestuje się ono konkretnie i uchwytnie w człowieczeństwie Boga i w człowieczeństwie człowieka, jak również sprawia nową strukturę relacji między Stwórcą a stworzeniem.

Tak pojęte prasakramentalne wydarzenie objawia i zachowuje istotę miłości trynitarnego Boga, który jest *Agape*, i przemawia do człowieka w jego najprawdziwszej istocie (odniesionej do transcendencji) wewnątrz jego konkretnie-dziejowej sytuacji życia[13]. W tym prasakramentalnym wydarzeniu człowieczeństwo Boga, które objawia Jego boskość, komunikuje się w pełni i całkowicie z człowieczeństwem człowieka. Owa komunia i komunikacja między Stwórcą a stworzeniem jest i może stawać się bardzo intensywna, ponieważ wraz z tajemnicą wcielenia człowiek stał się najintymniejszym, najbardziej wewnętrznym centrum Boga samego.

---

[12] E. JÜNGEL, *Das Sakrament – was ist das? Versuch einer Antwort*, w: TENŻE, *Karl Rahner, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Freiburg – Basel – Wien 1971, 11–63; 55.

[13] Por. L. LIES, *Sakramente als Kommunikationsmittel. Pastoraltheologische Erwägungen*, w: G. KOCH, L. LIES, J. SCHREINER, K. WITTSTADT, *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre*, Freiburg – Basel – Wien 1976, 127; 136; 140.

Jeśli wypowiedziana myśl się zgadza, mianowicie, iż Jezus Chrystus w swoim człowieczeństwie nie pozostaje jakimś *extra* i odrębnym pośrednictwem Boga – odseparowanym od rzeczywistości naszego świata jako takiej, jeśli On – prasakrament – nie jest koniecznym, lecz faktycznym składnikiem tego świata, wówczas niezwykle potrzebne jest, aby ten szczególny Byt ze swej strony rozprzestrzeniał swą obecność i udzielał się światu. Według naszej katolickiej nauki dokonuje się ta transpozycja z pomocą Kościoła, który jako Kościół Jezusa Chrystusa i w mocy Ducha Świętego, w sposób niezmieszany i nierozdzielnie przekazuje ludziom następnych pokoleń w sposób trwały znakową i inkarnacyjną obecność daru Bożego zbawienia[14]. Wspólnota wierzących w swoim podstawowym posłaniu jest sakramentalnie ukonstytuowana i urzeczywistnia centrum siebie samej właśnie wtedy, gdy aktualizuje i konkretyzuje *Agape*-pośrednictwo Chrystusa w poszczególnych sakramentach. W tym sensie – pisze Edward Schillebeeckx – „ziemski Kościół jest najpierw kontynuacją wywyższonego Chrystusa, i z tego względu kontynuuje on funkcję ziemskiego ciała Jezusa”[15].

Przedpaschalna inkarnacyjna struktura wydarzenia zbawczego znajduje zatem swoją dalszą realizację w popaschalnym czynie Kościoła za pomocą słowa i symbolu (*verbum et materia*), kiedy to wierzący w sposób czynny świętują liturgię, rozważają i opowiadają słowa Przymierza oraz działając symbolicznie, nasłuchują prowadzącego Ducha Bożego, który z kolei obiera ludzki czyn i aktywność jako środek i drogę, aby na sposób żywej Pamiątki, aktualnie i realnie, móc uobecnić osobę Jezusa Chrystusa – wraz z Jego historycznie jedynym i niepowtarzalnym wydarzeniem i działaniem zbawczym.

4. Sakrament i symbol

Próbując w sakramentach bardziej zaakcentować charakter dialogowy, komunikacyjny, wydarzenie spotkania, jak i chcąc podkreślić całościową strukturę sakramentów, szczególnie pomocną wydaje się w tym zadaniu współczesna teoria symbolu. Sakramentolog Franz-Josef Nocke twierdzi wręcz: „Dla dzisiejszej teologii sakramentów myślenie symboliczne mogłoby mieć podobnie kluczową rolę jak kategoria przyczynowości dla arystotelesowsko zorientowanej sakramentologii w okresie scholastyki średniowiecza”[16]. Do tego postulatu można się przyłączyć, jeśli symbole będą rozumiane jako elementy całościowej komunikacji, obejmujące nie tylko zewnętrzny znak, lecz także słowo i bosko-ludzkie spotkanie życia.

---

[14] Por. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Freiburg – Basel – Wien 1960, 22.

[15] E. SCHILLEBEECKX, *Christus – Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1965², 73.

[16] F.-J. NOCKE, *Allgemeine Sakramentenlehre*, w: T. SCHNEIDER (red.), *Handbuch der Dogmatik*, t. 2, Düsseldorf 1992, 188–225, tu: 210.

Jakie więc możliwości oferuje symbol, aby przezwyciężyć urzeczowione, indywidualizujące, *causal*-instrumentalne pojmowanie sakramentu?[17] Ogólne pojęcie symbolu, którym chce posługiwać się współczesna sakramentologia, wywodzi się ze starogreckiego znaczenia tego słowa: znak rozpoznawczy, zawierający w sobie pewne wewnętrzne zobowiązanie, pewną umowę, pewien sposób spotkania i wspólnoty. Dlatego przedmioty tego świata poznajemy dopiero wtedy, gdy postrzegamy je pod kątem ich znaczenia dla człowieka; nie znamy ich jeszcze, kiedy na przykład wiemy coś o ich składzie chemicznym czy fizycznym. Rzeczy mają bowiem wyraźne odniesienie wyprowadzające poza nie same. Są niejako „obrazami i znakami, w których człowiek poznaje i poddaje refleksji siebie"[18].

Pod względem antropologicznym pojęcie symbolu pokazuje zatem przede wszystkim wzajemną przynależność dwóch części składowych, odniesienie jednej do drugiej – nie w sensie paralelnej równowartościowości, lecz w tym, że to, co jest na przednim planie odsyła do tego, co jest na tylnym planie. Widzialny chleb staje się symbolem realnym ludzkiego pożywienia; uczta, do której ludzie zasiadają, może być symbolem na przykład łączącej ludzi wspólnoty czy innych ważnych życiowo sytuacji. Ściśle biorąc, symbole nie są istotnościami, które reprezentują coś innego. Nie idzie tu też tylko o odniesienia myślowe, ale raczej o wzajemne relacje, które rodzą i określają ludzką egzystencję. Symbole są «między», a nie «od czegoś». Tworzą relacje, wspólnotę, i dopiero w ten sposób w ogóle konstytuuje się byt. Symbole przekazują relacyjność, są relacyjnością w sensie intencjonalności, są wydarzeniem odniesienia; mają charakter komunijny[19].

Człowiek jest również rzeczywistością symboliczną, ponieważ człowieczeństwo we wszystkich swoich płaszczyznach i aspektach nie wyraża siebie nigdy inaczej, jak tylko w sposób czasowo-przestrzenny, cielesno-dziejowy.

---

[17] Najpierw jednak trudność wyrażenia „rzeczywistość symboliczna", gdyż jest ono dla wielu problematyczne. Wydaje się, że jeden jego człon musi wykluczać drugi; że symbol jest czymś, co właśnie nie jest tożsame z rzeczywistością, na którą wskazuje; że symbol (znak) wskazuje na rzeczywistość znajdującą się poza znakiem. Dzisiejszy człowiek, zarażony materialistycznym sposobem myślenia, uważa za rzeczywistość przede wszystkim to, co rzeczywiste fizycznie, przedmiotowo, czyli absolutyzuje normy matematyczno-ilościowe (scjentyzm). Postępujące przecenianie rzeczywistości materialnej było także w historii rozwoju dogmatu przyczyną coraz większego podziału między symbolem a rzeczywistością, właściwie poczynając już od kontrowersji na temat sakramentu Eucharystii w XI wieku i wcześniej. Człowiek starożytny (biblijny) myślał jednak inaczej. Woda to dla niego nie H_2O, lecz życiodajna moc. Także pierwotny Kościół miał zdolność odczytywania realności symbolu – np. na symbolicznej rzeczywistości wody opierał sakramentalną rzeczywistość chrztu.

[18] W. KASPER, *Wort und Symbol im sakramentalen Leben – eine anthropologische Begründung*, w: W. HEINEN (red.), *Bild – Wort – Symbol in der Theologie*, Würzburg 1969, 157–175, tu: 160.

[19] Za: H. WAGNER, *Dogmatyka*, Kraków 2007, 258.

Widać to szczególnie na przykładzie tego podstawowego prasymbolu, jakim jest ciało człowieka. Jest ono przecież niczym innym jak fragmentem świata, który w szczególnie ścisły i nierozerwalny sposób jest światem człowieka. Jest to tak bardzo świat człowieka, że jest samym człowiekiem. „Ciało jest niczym innym jak owym «między», w którym człowiek jest samym sobą, w którym jest w świecie i w którym świat jest całkowicie i radykalnie u człowieka, oddziałuje na niego, określa go i zagraża mu. W ciele świat i człowiek są więc w jedyny w swoim rodzaju sposób i maksymalnie do siebie odniesieni. Ciało jest prasymbolem człowieka i świata”[20].

Cielesność więc nie jest czymś statycznym, lecz umożliwia komunikację z drugim człowiekiem w czasowej rozciągłości i w tym sensie oznacza dziejowość. Żyjemy życiem, które jest następowaniem po sobie poszczególnych momentów, sytuacji i okresów pewnego procesu. Ciało jest zawsze realizującym (nie tylko informującym) symbolem. W nim urzeczywistnia się osoba, jest ono urzeczywistniającym znakiem dla mnie, dla mojej samorealizacji, dla moich zachowań i myśli.

Karl Rahner, nawiązując do Tomasza z Akwinu, starał się ukazać analizę bytu człowieka, mówiąc: Nasz duch może się spełniać tylko cieleśnie, a więc za pomocą spostrzegania zmysłowego. Człowiek jest właśnie «duchem w świecie»[21]. Człowieka nie można w żadnym razie postrzegać dualistycznie. Istnieje w nim tylko jedna zasada rzeczywistości: dusza duchowa (*anima est unica forma corporis*), i spełnia się ona w zasadzie możliwości, w materii, mocą ludzkiej zmysłowości tak, że zostaje ukonstytuowany jeden i cały człowiek.

Rahner wykazał (a jego śladem poszło wielu innych), że człowiek jako «duch w świecie» rozpoznaje dane biologiczne swego bytu, poznaje siebie jako coś włączonego w większy kontekst. Jest istotą, która przekracza siebie ku szeroko pojętej całości i poznaje to w akcie samorealizacji. „Ludzka duchowość i refleksyjność, spełniająca się jako taka w powiązaniu z ciałem i tylko tak właśnie, otwiera (…) biologiczne punkty węzłowe, czyni je specyficznie ludzkimi doświadczeniami, ale właśnie przez to sprawia, że prześwituje przez nie wyraźnie Bóg. Świadome zachowanie w tych sytuacjach uwzględnia jednocześnie relację wobec całości, wobec prapodstawy, wobec celu (…). Swoisty sposób bycia człowiekiem, który umożliwia duchową, wolnościową i transcendentalną samorealizację w cielesności – dziejowości – współistnieniu z innymi ludźmi, jest najbardziej rzeczywistą podstawą tego, co nazywamy sakramentem”[22].

---

[20] W. KASPER, *Wort und Symbol im sakramentalen Leben*, 162.

[21] K. RAHNER, *Geist in Welt*, München 1964.

[22] T. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes, Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz 1998, 28.

5. Sakramenty – jako akty komunijno-komunikacyjne

Jedną ze szczególnych form komunikacji liturgicznej jest spotkanie Boga z człowiekiem w sakramentach. Jest to niezwykle istotna forma komunikacji mająca wpływ na wiarę i uświęcenie człowieka. Współczesna sakramentologia akcentuje zbawczo-komunikatywny charakter sakramentów i rozpoznaje w nich system słownej i niewerbalnej komunikacji, poprzez który wierzący partycypują w samoudzielaniu się Boga w Chrystusie i Jego Duchu, dojrzewając przez to w swoim człowieczeństwie.

Komunikacja sakramentalna, opierająca się na Boskiej Komunii, ma swój fundament także w zrozumieniu Kościoła jako jednego Ciała z wieloma członkami, które są ze sobą złączone przez Chrystusa i wiedzą o swojej zależności od siebie. Charakteryzując istotę sprawowania sakramentów, koniecznym wydaje się podobne komunikacyjno-interaktywne pojęcie: gdyż przyjęcie sakramentu nie jest przebiegiem zdarzenia, w którym się tylko «coś» otrzymuje, jakąś rzecz – lecz to są czynności, w których Bóg spotyka człowieka.

Zaczątki rozumienia sakramentów pod kątem komunikacji występują już u Otto Semmelrotha, *w* latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia[23]. Stara się on całe wydarzenie zbawcze ujmować *dialogicznie i osobowo i* postuluje odnowę rozumienia sakramentów przez przezwyciężenie jednostronnego spojrzenia apersonalno-przedmiotowego, instrumentalnego. Właśnie sakramenty są przecież wyrazem wszechstronnego spotkania Boga z człowiekiem – stanowią jego znak. Sakramenty definiuje jako odpowiedź dawaną w zbawczym dialogu. Semmelroth dokonuje teologicznej rewizji zwłaszcza w odniesieniu do nauki o przyczynowości sakramentów: *ex opere operato*. Sakramenty nie są instrumentami łaski. Urzeczowienie łaski wypływa z magicznego opanowania i podporządkowania sobie Boga. Nowe pojęcie sakramentu miało przezwyciężyć wyizolowane spojrzenie na sakramentalny znak i zauważyć w sakramentalnym wydarzeniu osobowy podmiot działania, gdyż to jego działanie jest sakramentalnym znakiem (personalizm zamiast sakramentalizmu). Ponieważ zasadniczym pozostaje osobowe działanie i skuteczność Chrystusa, Jego czyn ofiarny, także w sakramentalnym uobecnieniu czyn Chrystusa jest osobowym czynem przed Ojcem i takim pozostaje. Dlatego właściwą przyczynowością sakramentalnego czynu, przyczynowością, która swoje sformułowanie znalazła w nauce *ex opere operato*, jest to osobowo-podmiotowe działanie Chrystusa. Takie ujęcie oddala zarzut magiczności. Stąd Semmelroth pojmuje efekt sakramentów, sakramentalny dar łaski, jako pośredniczenie w intersubiektywnym dialogu między Bogiem a człowiekiem.

---

[23] O. SEMMELROTH, *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, Frankfurt a.M. 1956.

Heinz Robert Schlette opublikował w 1960 roku studium *Kommunikation und Sakrament*[24]. Idzie mu w nim szczególnie o problem tak zwanej «komunii duchowej», ważniejsze jednak jest w tym kontekście to, że podejmuje on próbę ukazania komunii między człowiekiem i Chrystusem jako wydarzenia o charakterze spotkania i komunikacji[25].

W połowie lat sześćdziesiątych Paul Tillich w trzecim tomie swojej *Systematycznej Teologii* określa słowo i sakrament jako dwie płaszczyzny pośredniczenia Ducha Świętego, które włączają w siebie wszystkie osobiste i historyczne wydarzenia, przy czym całą rzeczywistość doświadcza się „albo przez cichą obecność obiektów jako obiektów lub przez językowe samoudzielenie się podmiotu drugiemu podmiotowi. W obydwóch sposobach jest zainicjowana komunikacja w obszarach psychiki i ducha"[26]. Przy tym według Tillicha bezsłowny znak (*das wortlose Zeichen*), a więc sakrament, jest starszy od świadomego słowa. Ten w podwójny sposób otwierający się fenomen spotkania lub komunikacji odpowiada „wielowymiarowej jedności człowieka, który jest nie tylko intelektualnym duchem, lecz także jest zmysłową cielesnością.

Refleksja nad wypowiedziami Soboru Watykańskiego II także pozwala zrozumieć sakramenty jako komunikacyjne czynności symboliczne czy jako symboliczną komunikację lub jako symboliczno-komunikującą interakcję (wydarzenie spotkania).

Pomocą w takim ich odczytaniu jest np. posoborowa instrukcja pastoralna *Communio et Progressio* o środkach, instrumentach społecznej komunikacji. Refleksja teologiczna w tej instrukcji pozwala wybrać własne drogi dojścia do fenomenu komunikacji. W dokumencie obecna jest wyraźnie teologia przekazu, podkreślająca iż najważniejszym celem komunikacji jest Communio w Bogu: ostateczna wspólnota z trójjedynym Bogiem, w którym każda komunikacja ma swoje źródło. Najważniejsze punkty tej instrukcji można streścić następująco:

1. „Chrześcijańska komunikacja opiera się na Boskiej *Communio*" (por. CP 8).
2. „Historię zbawienia należy rozumieć jako wolę Boga do komunikacji" (CP 9.10).
3. „Jezus Chrystus jest definitywnym i wszechmocnym komunikatorem – *Perfectus Communicator*" (CP 11).
4. „Jezusa wola komunikacji wypełnia się w darze Ducha Świętego – przyjście Jezusa jest nowym początkiem wspólnoty człowieka z Bo-

[24] H.R. SCHLETTE, *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion*, Freiburg 1960.

[25] Por. P. HÜNERMANN, *Sakrament – Figur des Lebens*, w: R. SCHAEFFLER, P. HÜNERMANN (red.), *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Freiburg 1977, 51–87.

[26] P. TILLICH, *Systematische Theologie*, t. 3, Stuttgart 1966, 144.

giem i jednocześnie zapowiedzią wiecznietrwającego istnienia takiej komunikacji" (CP 11).

5. „Kościół jest urzeczywistnieniem wspólnoty komunikacji między Bogiem a człowiekiem na ziemi" (CP 11).
6. „Eucharystia jest najskuteczniejszym znakiem chcianej przez Boga Communio i Communicatio" (CP 11).
7. „W ludzie Bożym wypełnia się każdy rodzaj ludzkiej wspólnoty komunikacji" (CP 18).

Również Alexandre Ganoczy daje spośród innych teorii pierwszeństwo teologicznemu podejściu do sakramentów jako do wydarzenia komunikacji[27]. Szczególnym argumentem przemawiającym za tym podejściem jest dla niego to, że liturgiczne celebracje udzielania sakramentów można przecież interpretować jako komunikacyjne interakcje. „Mając swoje źródło w samoudzielaniu się Boga w wydarzeniu Chrystusa, sakramenty są pod względem swej formy zewnętrznej aktami symbolicznymi i językowymi, które w czynnościach kultowych, mających formę obrzędów, przyjmują człowieka wierzącego do międzyludzko-wspólnotowej społeczności, gdzie jednostce zostaje – dla jej sytuacji życiowej i stawania się sobą – udzielona Boża *Agape* przez Chrystusa w Duchu Świętym, tak że w zewnętrznym, wspólnotowo-kościelnym działaniu odbywa się inicjowany przez Boga istotowy (odpowiadający istocie) dialog i wymiana życia między Bogiem i człowiekiem"[28]. W swoich teologicznych rozważaniach, wspierających się na wynikach nauk z teorii komunikacji, würzburski dogmatyk stawia jednak dwa wymagania i zastrzeżenia:

1. Przejęcie humanistycznych form myślenia musi ostatecznie zmierzać ku konkretnej ontologii osoby w jej subiektywno-indywidualnej i wspólnotowej formie istnienia. Chrystologia może stać się tu pomocą, gdyż wyjątkowość i jedyność osoby Jezusa i Jego losu rozwija całkiem nową komunikację między Bogiem a człowiekiem.
2. Żadna jednostronna technicyzacja nie może określać pojęcia komunikacji, lecz musi być w nim wzięty pod uwagę aspekt tajemnicy. Tajemnica oznacza zarówno misterium Boga w Chrystusie, jak i także egzystencjalną głębię grup i osób chrześcijańskich Kościołów, którym sakramenty są powierzone.

Współcześni teologowie? Dla przykładu Lothar Lies określa sakramenty jako sposoby spotkania ludzi z Bogiem i między sobą. Sakrament jest wyprowadzony poza rzeczowe odniesienia – i osadzony w symbolach jako przestrzeń

[27] Por. A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979.

[28] H.O. MEUFFELS, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995, 65. W książce Meuffelsa komunijno-komunikacyjny model sakramentologii przedstawiony jest najobszerniej.

i początek osobowego spotkania Boga i człowieka, jako przedłużenie cielesno-duchowej konstytucji człowieka, w jedności słowa i symbolu[29].

Rozwija on teologię sakramentów, która konsekwentnie próbuje połączyć aspekt obiektywnej skuteczności sakramentów z osobowym wydarzeniem między Bogiem a człowiekiem, włączając również historię tego spotkania[30]. W perychorezie, we wzajemnym przenikaniu spotykających się osób, wolność i miłość są gwarantami na to, że każdorazowo drugiemu, innemu Ty, otwiera się przestrzeń życia i działania. Celem w sakramentalnym wydarzeniu dla człowieka jest ukończenie procesu stawania się osobą (*die vollendete Personwerdung*) w osobowości Boga, konkretnie nam przekazanej w osobowości Chrystusa. Teologicznym założeniem tutaj jest trójjedyność Boga. W sakramentach jako symbolach posłanie Syna i posłanie Ducha osiągają osobową strukturę człowieka w jego cielesności, tak że trójjedyny Bóg spotyka człowieka w jego całości bytowania. Symboliczność sakramentów należy tutaj w dwojaki sposób zinterpretować: Z jednej strony – z antropologicznego punktu widzenia – czynności i materialne rzeczywistości zostają wprowadzone na poziom ludzkiej osobowości; z drugiej strony – z teologicznego punktu widzenia – owe symbole wznoszą całość wydarzenia na poziom osobowości Syna. Osoba Ducha Świętego pełni tutaj rolę medium: Osobowa właściwość Ducha umożliwia bowiem Bogu wyjście poza siebie, a nam udział w Jego chwale. W Nim i przez Niego – Bóg od wieczności – jest samo siebie udzielającą miłością i kenotyczną egzystencją wieczności, w czym my dzięki Niemu możemy partycypować[31].

Owoce działania Ducha Świętego można ująć słowami: „zjednoczenie" i „bycie w". Jako członkowie Ciała Chrystusa i napełnieni Jego Duchem jesteśmy na zawsze przyjęci w międzyosobowe życie Boga; stoimy «w samym środku» intymnej wymiany Boskiego życia. Wkład Ojca polega na tym, że posyła Syna i Ducha Świętego, aby zagubionego człowieka na nowo włączyć w swoje życie. Jezus Chrystus urzeczywistnia w sobie doskonałą, nierozerwalną jedność człowieka z Bogiem. Natomiast Duch Święty tę Boską ofertę jedności wprowadza w nas i czyni ją naszym życiem. On jest Tym, który bezpośrednio zapośredniczа nasz udział w Boskim życiu.

Lothar Lies bardzo wyraźnie dynamizuje wydarzenie Chrystusa, osadzając teologię Jego Osoby i czynu w kontekście pneumatologiczno-trynitarnym. Za Josephem Ratzingerem podkreśla, że po zmartwychwstaniu Duch Święty stanowi sposób egzystencji uwielbionego Chrystusa, jest formą cielesności wywyż-

[29] L. LIES, *Sakramente als Kommunikationsmittel*, 119; 110; 120; 121.

[30] TENŻE, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz 1995.

[31] Por. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 373: Zamieszkanie w nas Ducha Świętego i udział w Boskiej naturze (por. 2 P 1, 4) oznacza zatem uczestnictwo w trynitarnej communio-jedności, która jest wręcz „nadmiarem bezinteresownego dawania, obdarowywania, (…) która nie wyklucza, lecz implikuje ożywiające miłościwe bycie ze sobą nawzajem i dla siebie nawzajem".

szonego Pana[32]. Kiedy więc nas wszczepia w Chrystusa, włącza równocześnie w siebie, we własną komunijną egzystencję[33]. Dając udział w sobie, zapośredniczа nasz udział w Boskiej komunii i jej komunikacji, a przez to urzeczywistnia komunię Kościoła, jej trwanie w analogicznym dialogu miłości. Buduje jedno Ciało Chrystusa, dając nam udział w trynitarnej komunii, którą uosabia. Ciało to jest przeciwieństwem wewnątrzhistorycznej cielesności, jest otwartą dynamiką komunikacji, czystym byciem dla innych, właśnie dlatego, że rozwija je Ten, który jest umożliwieniem i «siłą napędową» osobowego dialogu[34]. Analogicznie jak w Trójcy, Duch Święty urzeczywistnia w nas, uczestniczących w sakramentalnym posługiwaniu Kościoła, «miłość jednoczącą aż po trwanie»; sprawia, że «Kościół jest miłością»[35].

6. Eucharystia w wymiarze *Communio*[36]

Joseph Ratzinger napisał w rozprawie na temat transsubstancjacji: „Pan nie jest obecny jak naturalna rzecz, lecz na sposób osobowy i w ukierunkowaniu na osobę... To, że to bycie-tu nie posiada żadnego oczywistego, naturalnego charakteru, oznacza pozytywnie, iż powinno się je rozumieć w sposób, iż może być obecne tylko w miłości, jako wolne udzielanie się i darowywanie się Ja-Tobie”[37].

Św. Tomasz z Akwinu też podkreśla, że Pan nie jest obecny przestrzennie (*localiter*), lecz osobowo (*personaliter*), *a* zatem obecny, jak osoby sobie bliskie nawzajem. Nie chodzi o naturalną zwykłą obecność, nie o przestrzenną obecność ludzkiego ciała, idzie o wyrażone w znaku osobowe udzielanie się[38]. Taka osobowa relacja musi się uzewnętrznić w znakach i działaniach, aby w ogóle mogła być zauważona, w darze, w uścisku dłoni, w czułym geście, serdecznym objęciu.

Eucharystia jest sakramentalną pamiątką samoofiarowania się (śmierci krzyżowej) Jezusa; jest uwyraźnieniem Jego proegzystencji. Tę proegzystencję Jezusa, uzyskującą kształt w Eucharystii (m.in. w geście podania), trzeba inter-

---

[32] Por. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 276.

[33] Por. także: J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, w: C. HEITMANN, H. MÜHLEN (red.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg – München 1974, 223–238, tu: 232.

[34] *Tamże* 226.

[35] *Tamże* 232; 235. Por. A. CZAJA, *Kościół jako komunia w Duchu Świętym. Koncepcja Józefa kardynała Ratzingera*, w: J. CICHOŃ (red.), *Ratio et relevatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych*, Opole 1998, 351–368.

[36] Za: T. SCHNEIDER, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1995, 175–177; 184–186.

[37] J. RATZINGER, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, ThQ 147 (1967), 129–176, tu: 154.

[38] Por. STh III, q. 76, a. 5.

pretować jednak w relacjach osobowych i w strukturze komunikacji interaktywnej, bo przecież owa proegzystencja spełniła się w rzeczywistości relacyjnej – w «byciu dla». Jezus w swojej *komunikacji* ukierunkowanej na wspólnotę (*communio*) włącza uczestników Eucharystii w tę *dynamikę*. W splocie relacji, jakim jest Uczta Pańska, cała sprawująca ją wspólnota doznaje przeobrażenia. Staje się «Ciałem Chrystusa», sama jest jednak również podmiotem celebracji Eucharystii[39]. Jednostka w owej komunii spotyka się osobowo z całym Chrystusem. Jest ona wezwana do tego, by wstąpić w ową podarowaną przez Boga komunię i poszerzać ją na braci i siostry.

Św. Paweł przestrzegał niegdyś Koryntian (por. 1 Kor 11, 21), którzy skłócając zgromadzenie całkowicie fałszywie pojmowali obecność Pana i jej sens, by nie spożywali Eucharystii na potępienie. Koryntianie nie odróżniali bowiem Ciała Pańskiego i nie uznali Go w Jego niezwykłości, mianowicie w Jego jednoznacznym ukierunkowaniu na egzystencjalne bycie dla innych, na „bycie-dla-Niego" i „bycie-dla-siebie" nawzajem. Upomnienie Pawła wydaje się i dziś aktualne i pozostaje ważnym postulatem: kto sprzeniewierza się bezpośredniemu ukierunkowaniu sakramentalnego pokarmu na wspólnotę, kto pragnie sakramentalnego ciała Pana bez rzeczywistego ciała Pana, tzn. konkretnej wspólnoty Kościoła z ludzi, ten usuwa obecność Pana z kontekstu *koinonia*, ten kończy na egoistycznym sakramentalizmie.

7. Podsumowanie

Komunikacyjno-teologiczne założenia sakramentów są pomocnym modelem interpretacyjnym, gdyż oferują wysoką siłę integracyjną i gwarantują wykorzystanie niewyczerpanych dotąd możliwości zbliżenia między chrześcijańskim pojęciem sakramentu a ogólnymi teoriami symbolu. Właśnie dlatego, że poszczególne sakramenty w ich właściwej istocie i rzeczywistości mogą być opisane jako komunikujące czynności, może ta próba – po uwzględnieniu teorii symbolu i mając na uwadze liturgiczną *praxis* – wyznaczać kierunek teologicznej refleksji nad sakramentami. Choć wymiar kultyczny ukazuje znacznie głębiej zachodzące związki niż to czynią sugestie teoretycznych nauk komunikacji, to jednak bezsprzecznie należy stwierdzić, że nie ma kultu bez komunikacji, jakiejkolwiek natury by ona nie była.

Agape Boga, będąca aktualno-dynamicznym wydarzeniem relacyjności, wymaga stałego tłumaczenia i interpretacji rdzenia tradycji (owego *specificum christianum*), jak i akomodacji w socjalnym i intelektualnym świecie współczesnego człowieka. Pojęcie komunikacji wydaje się być właściwym, gdyż komunikacja jako wydarzenie przekazu jest pewnym *constitutivum* Boga i także czło-

[39] Por. SC 7, 3.4; 14; 26–29; LG 7.

wieka, choć w analogiczny sposób. Komunikacja, będąc podstawowym faktem antropologicznym i teologicznym, treścią swego terminu umożliwia wyrażenie sedna pojęcia sakramentu, jeśli sakramentalność pojmie się jako przekaz treści i wydarzenie spotkania między Bogiem a człowiekiem.

Definicja sakramentu jako widocznej pełni osobowego wydarzenia wzajemnej komunikacji między Bogiem a człowiekiem nie może jednak być postawiona alternatywnie do dotychczasowego (czy tradycyjnego) pojęcia sakramentu, które wyraża bardziej samą znakowość czy czynność znakowo-symboliczną. Znak, symbol jest bowiem zawsze częścią komunikacji, która w osobowym byciu razem osiąga swą pełnię. Zadaniem sakramentologii pozostaje więc umiejętne włączanie słowa i znaku (pojętego w szerokim znaczeniu jako symbol) do całościowej struktury komunikacyjnego wydarzenia spotkania między Bogiem a człowiekiem.

Konieczność podkreślenia pneumatologicznej siły sprawczej – ukazanie że Duch Święty jest medium sakramentalnego spotkania człowieka z trójjedynym Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa – wydaje się być sprawą oczywistą, gdyż Duch Święty z natury swej pośredniczy w wymianie miłości jako *Agape-Communio* i *Agape-Communicatio*. To on bowiem umożliwia dialog między Bogiem a człowiekiem, dialog sprawiający wspólnotę życia i utrzymujący komunikację życia.

Jeśli kategoria osobowego spotkania i wzajemnej komunikacji próbuje określić istotę wydarzenia sakramentalnego, ma to naturalnie konsekwencje na teologiczną mowę o łasce Bożej, która przecież jako «stworzona łaska» jest relacyjną wielkością Boga, który sam w swojej Agape i przez to w swojej łasce niestworzonej chce człowieka upoważnić do wolnej odpowiedzi. Łaskawemu zaangażowaniu Boga koresponduje zatem życiowa odpowiedź człowieka. Dlatego sakramenty nie są punktowymi statycznymi symbolami jakiegoś przedmiotu, lecz czynnościami symbolicznymi, które odzwierciedlają żywą historię i dziejowość uczestniczących podmiotów. Jako dynamiczne akty wyrażają przede wszystkim dynamikę i ruch życia: są dla człowieka wyrazem boskiej Agape – tego niezasłużonego daru uczestniczenia w intymności życia samego Boga, a zarazem – od strony człowieka – dowodem otwartości na transcendencję i dowodem niespełnienia bytu stworzonego, oczekującego swego dopełnienia. Forma wyrazu tej dynamiki życia wydaje się być raczej sprawą drugorzędną.

Ökumenische Perspektive im Sakramentsverständnis als *communio*-kommunikatives Ereignis

Zusammenfassung

Die Feier der Sakramente ist in der Funktion der Signifikation auf personale Kommunikation ausgerichtet, damit der Mensch und die Gemeinschaft neue Lebensperspektiven erhalten – aus Christi Botschaft und Existenz. Deswegen will die *communio*-kommunikative Sakramentstheologie das Ganze des sakramentalen Geschehens in die interpersonale Gott-Mensch-Begegnung einordnen. Dieser Ansatz stellt die sakramental-gegenwärtige Agape, die Gott selbst ist, als Lebens-, Beziehungs- und Kommunikationswirklichkeit in den Mittelpunkt.

Ein solches Verständnismodell enthält allerdings auch etliche ökumenische Perspektiven. Es nähert sich den Anliegen reformatorischer Theologie, die das christologisch geprägte Eschaton, das Verheißungswort Gottes sowie den Glauben des Menschen in besonderer Weise akzentuiert, um die Unableitbarkeit des Sakramentalen zu betonen. Gerade eine kommunikative Sakramentslehre vermag die falsche Alternative zwischen einer ontologischen Einebnung des Sakramentes und einer ontologiefreien Spiritualisierung desselben zu überwinden. Gott in seiner absoluter Freiheit ist es, der sich in seiner *Agape* in die Kategorien der Welt hinein vermittelt, um durch ihre Medialität den Menschen in seinem geisthaft-glaubenden Handeln zu einer Ebene (*signum-res*) zu führen, auf welcher Gott und der Mensch miteinander in Beziehung treten können.