



WOLFGANG BEINERT

## JEZUS CHRYSYTUS — PRASAKRAMENT BOGA

### KATEGORIA SAKRAMENTALNOŚCI

Mądre niemieckie przysłowie radzi, by nie chwalić dnia przed nastaniem wieczoru. Lecz zbliżamy się tak szybko do końca wieku, który tworzy zarazem epilog bardzo burzliwego tysiąclecia ludzkich dziejów, że dozwolone jest poczynienie bilansu nawet wtedy, jeśli trzeba się liczyć z niespodziankami tych lat. Oczywiście wszyscy wiemy dobrze, że dziejowe wydarzenia nie troszczą się o dziesięciolecia i millennia, jednakże odpowiadają one naszemu zmysłowi porządkowania i systematyzowania. Z wszelkimi zastrzeżeniami więc, i ze świadomością względności tego rodzaju twierdzeń warto jednak powiedzieć, że także i dla chrześcijańskiej teologii przejście w nowe tysiąclecie stanowi epokowe wydarzenie.

Jeśli chrześcijańska myśl pierwszego tysiąclecia skoncentrowała się na rozwijaniu ewangelijnego orędzia, to drugie tysiąclecie usiłuje precyzować to, co zostało rozwinięte. Oznacza to zarówno pewną intensyfikację jak i pewną redukcję. Draży się poniekąd usilnie w głąb, ale jest się w stanie rozpracować tylko stosunkowo wąską płaszczyznę. Wiele wydobywa się w ten sposób na światło dzienne i to wiele staje się przedmiotem wnikliwej refleksji. Jest to nieprzemijający tytuł do sławy scholastyki. Tylko że niekiedy własne podwórko zostaje pomieszane z całą rzeczywistością.

Dzisiaj mamy raczej tendencję zwracania się do całego pola pracy — i tym samym nawiązywania do tradycji pierwszego tysiąclecia — lecz zarazem do unikania niedostatków przesadnego precyzowania przez dążenie do wytężonej koncentracji. Nie jest to dziełem przypadku: problematyka ateizmu zmusza poważnie do refleksji nad tym co istotne. Lecz winno nam tu chodzić nie o przyczyny, ale o fakty. Można je wielokrotnie wyklądać. Można je wykazywać w odniesieniu do historii dogmatów mariologii, która prowadziła od funkcjonalnego traktowania Matki Bożej w starożytnym Kościele, do zintensyfikowanej aż do samowyczerpania się nauki o Maryi w średniowieczu i w czasach nowożytnych. Dzisiaj dominuje paradygmat doskonałego uczniostwa w odniesieniu do Jej Syna. Szczególnie wyraziście da się jednak tę tezę zademonstrować na przykładzie nauki o sakramentach. Teologowie aż do XII wieku mieli dosyć bezstronny (obiektywny) pogląd na temat transcendentnego od-

niesienia (*Transzendenzbezug*) rzeczywistości ziemskich. Następnie systematyzują je tak, że pojęcie sakramentu zostaje zacieśnione do siedmiu znaków, które początkowo pełniły jeszcze funkcję symbolu zbawczej pełni; zostają one następnie pojęte ekskluzywnie, jak to określili Sobór Trydencki w zwrocie *nec plura, nec pauciora*<sup>1</sup>. Do znaczących rezultatów współczesnej (nowoczesnej) katolickiej teologii, przyjętych urzędowo na Vaticanum II, należy skoncentrowanie kategorii sakramentu na podstawową strukturę Bożego działania zbawczego w ogóle, która dotyczy wszystkich wchodzących w grę ważnych stanów rzeczy, a nie tylko nielicznych wybranych. Rzeczywistość pierwiastka sakramentalnego zostaje przez to uwolniona od perspektywicznych skrótów. W sensie starochrześcijańskiej teologii sakrament jawi się tedy jako fundamentalny i uniwersalny aspekt wizji świata.

Nowe to pojęcie można wyrazić w formule: Sakrament jest transparencją transcendencji w immanencji<sup>2</sup>. W ten sposób okazuje się ono podstawowym teologicznym pojęciem w ogóle. Leżące u podstaw chrześcijańskiej religii boskie objawienie polega przecież w istocie rzeczy na głoszeniu, że podnadświatowy Bóg tak wdał się w świat, że odtąd Jego zbawienie darowane zostaje w tym świecie i poprzez struktury tego świata. Koncentracja polega tedy na tym, że uwaga zostaje skierowana na wyraźną strukturyzację i ukazywanie wymiarów tej powszechnej sakramentalności. Kształt pierwiastka sakramentalnego jest identyczny z postacią wydarzenia zbawczego, która jawi się jako posłanie. Bóg posłał swojego Syna, Syn — Ducha, który przez Kościół i z Kościołem udziela światu zbawienia jako wspólnoty z Bogiem. Pojęcie posłania związane jest ściśle z pojęciem sakramentu. Podobnie jak szereg posłań otrzymuje swą orientację poprzez wydarzenie, jakim jest Chrystus, tak też ma się rzecz i ze strukturą sakramentalności. W ten sposób Chrystus jawi się jednak po prostu jako „sakrament spotkania z Bogiem”<sup>3</sup> lub jako prasakrament Boży, od strony którego mogą być pojmowane: Kościół jako podstawowy sakrament i trydencka siódemka jako rozczłonkowanie się w poszczególne sakramenty.

W następujących dociekaniach trzeba trochę intensywniej rozważyć, jak można uzasadnić sakramentalność Jezusa. Będziemy usiłowali uczynić to dwiema drogami, które są komplementarne z tego względu, że prowadzą do jednego i tego samego celu, ale w toku postępowania przemierzają coraz to inne krajobrazy rzeczywistości i obiecują w ten sposób szerszą perspektywę. Żywimy nadzieję, że padnie stąd pewne świa-

<sup>1</sup> DS 1601.

<sup>2</sup> Formuła została rozwinięta przez L. Boffa, por. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, s. 123—147.

<sup>3</sup> E. Schillebeeckx, *Christus. Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1965.

tło na duchowe i eklezjologiczne znaczenie tego teologumenu. Scisłe czasowe ramy tego referatu zmuszają do największego zagęszczenia myśli. Nie da się zaoferować czegoś więcej niż szkicu, do którego należałoby wnieść jeszcze wiele szczegółowych informacji i precyzacji<sup>4</sup>.

#### ZBAWCZE DZIEŁA JEZUSA JAKO DOWÓD JEGO SAKRAMENTALNOŚCI

Spostrzeżenie, z którego winna wychodzić pierwsza droga przysporzyła nowożytnej teologii wiele łamania sobie głowy. Nabiera ono jednak dzisiaj w sposób widoczny zaskakującego znaczenia. Według Nowego Testamentu Jezus spełniał nadzwyczajne czyny, m. in. uzdrowienie cieleśnie i psychicznie chorych. „Nawet po krytycznym przebadaniu tradycji dotyczącej cudów ewangelijnych okazuje się, że nie można negować historycznego rdzenia Tradycji o cudach”<sup>5</sup>. W tych uderzających relacjach (doniesieniach) rzuca się z kolei w oczy, że Jezus spełnia swe czyny wciąż w powiązaniu ze swym posłannictwem. Są one dla Niego dowodem Jego mesjańskości. Gdy uczniowie Jezusa domagali się jej legitymacji, wskazuje On na to, że „Niewidomi znów widzą, sparaliżowani chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają” (Łk 7, 27). Rozumie On więc swe terapeutyczne działanie — tak również czyni to odpowiednia nowotestamentalna terminologia — jako znaki owego zbawienia, które w Nim, z Nim i przez Niego przyszło na świat. Wtedy dostaje się ktoś w zasięg zbawienia Bożego, gdy On zbawia; dlatego musi chcieć wyzbyć się swego stanu niezbawienności, co widoczne staje się w tym, że musi wyznać swą wiarę, zanim da na sobie doświadczyć zbawiennego działania Jezusa. Jezus nie jest jakimś lekarzem, lecz lekarzem grzeszników, który przez pojednanie z Bogiem leczy całego człowieka (Mt 9, 1—8).

Jeśli wystarczająco zwraca to naszą uwagę, to nasze zainteresowanie wzrasta jeszcze przez to, że Jezus nie rości sobie wyłącznej pretensji do leczącej mocy zbawczej, lecz moc ta zostaje przekazana uczniom. Oto świadectwo, które starczy za wiele: Rozsyłając siedemdziesięciu dwu udziela im polecenia: „Uzdrowiajcie chorych, którzy tam są i mówcie ludziom: przybliżyło się Królestwo Boże” (Łk 10, 9). Nadzwyczajna terapia jest znakiem nadzwyczajnego wydarzenia. Królestwo Boże nastaje! Nastaje wraz z Jezusem i w Nim już jest urzeczywistnione. Lecz Królestwo Boże i władztwo muszą być dalej rozszerzane, wprowadzane,

<sup>4</sup> Kilka jest przedstawionych w moich opracowaniach: *Die Heilende Sorge der Kirche in den Sakramenten*, w: *Heil und Heilung als pastorale Sorge* (praca zbiorowa pod red. W. Beinerta), Regensburg 1984; *Jesus — der vollkommene Mensch*, w: *Menschwerden Menschsein*, Kevelaer u. a. 1983, s. 371—424.

<sup>5</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, s. 106 i n.

urzeczywistniane, aż napełnią się nimi całe dzieje. To co nowe rozpoczęło się, ale musi być urzeczywistniane głębiej. Dzieje się to przez posłanie tych, którzy należą do Niego. Potrzeba dlatego także zawsze wyraźnych dowodów, wyraźnego następowania uświęcająco-zbawczego działania. Od momentu późnego Markowego zakończenia (Mk 16, 17 n), odzwierciedlającego życie gminy w czasach poapostolskich nie zniknęła właściwie także nigdy całkowicie świadomość tych powiązań. Kościół wie, że „dar leczenia chorób” należy do stanu posiadania jego charyzmatów (1 Kor 12, 9). W teologicznej Tradycji tkwiło zawsze odczucie, że także i sakramenty posiadają takie obszerne działanie zbawcze.

Pozwolę sobie tutaj na małą dygresję. To, że moc uzdrawiania Jezusa należy do danych przekazywanych (*Tradendum*) uczniom jest obecnie szczególnie godne uwagi na horyzoncie osiągnięć psychosomatycznej medycyny. Wielkie plagi dzisiejszej ludzkości, jak choroby wieńcowe serca (Koronar- und Kreislaufkrankheiten) i krążenia, rak i inne mają nie na ostatnim miejscu za powód tak wielkiej siły rażenia to, że towarzyszy im coraz większa liczba przypadków poczucia beznadziejności i utraty sensu<sup>6</sup>. Zbawcza troskliwość Kościoła nie może obok tego przechodzić obojętnie: musi się więc ona także sprawdzać na nowo w odniesieniu do mandatu leczenia. Ten krótki przykład musi nam obecnie wystarczyć, wskazuje on jednak dobitnie praktyczne wymiary naszych rozważań.

Krytyczny teolog ma w każdym razie postawić pytanie: dlaczego Jezus z Nazaretu posiadał takie uzdolnienia i w jaki sposób należą one do dalszych owocnych w skutki mocy. Drugą część tego pytania utrudnia zbyt pospieszna odpowiedź na pierwszą część w tym kierunku, że jest On Bogiem, a zatem wszechmocnym. Nie odpowiadałoby to nie tylko biblijnym relacjom, sprawozdaniom, lecz także nie pozwoliłoby uwzględnić cechy przekazywalności. Owe relacje, jak to już podkreśliliśmy, rozumieją nadzwyczajne czyny Pana jako pieczęć, jako znak władztwa Bożego, które nastąpiło w Nim i z Nim. Musimy więc postawić pytanie: Co dzieje się konkretnie, gdy Bóg zostaje uznany jako Pan? Jeśli nic się nie dzieje, jeśli innymi słowy panuje grzech, jak to najpierw opowiada Paweł (Rz 1, 18—5, 24), to rezultatem jest samoalienacja (*Selbstfremdung*) człowieka przez Prawo i przez śmierć. W jakiej mierze każda choroba jest ze swej strony pieczęcią śmierci, w takiej mierze ma więc ona do czynienia z samoalienacją. Zostaje przez to wywołany stan będący negacją zbawienia (*Unheil*) i niezbawienności włącznie z patologicznymi skutkami. Wynika stąd z żelazną logiką: jeśli Bóg dochodzi (znowu) w pełni i całkowicie do władztwa, to człowiek oddaje się (na nowo)

---

<sup>6</sup> G. Overbeck, *Krankheit als Anpassung. Der sozio-psychomatische Zirkel* Frankfurt 1984.

w zasięg Jego władztwa, dokonuje nawrócenia się, jakie zakłada *Basi-leia* (Mk 1, 15), następnie osiąga zbawienie, zawierające w sobie także zdrowie<sup>7</sup>. Warunkiem tego wszystkiego jest wiara, gdyż wiara nie jest niczym innym jak aktem bezwarunkowego uznania władztwa Bożego.

Otóż władztwo Boże według ewangelii jest związane z osobą Jezusa z Nazaretu. Jest On człowiekiem, który w jedyny w swoim rodzaju sposób żyje w świętej wspólnocie z Bogiem, którego w jedyny w swoim rodzaju sposób nazywa Ojcem. Żyje On od pierwszego (Hbr 10, 7) do ostatniego momentu swego bytowania (Mk 14, 36 par.), jedyny i sam by Jego wolę wypełnić oddaje Mu się bez reszty do dyspozycji; jest On posłusznym, który wdaje się w posłanie bez zastrzeżeń. Tak więc staje się On formą jawienia się i postacią rzeczywistą władztwa Bożego. Jest On, jak to wyraża udany termin Orygenes, *αὐτοβασιλεία τοῦ Θεοῦ*<sup>8</sup>. Ponieważ jednak tam, gdzie Bóg panuje, urzeczywistniane jest zbawienie, Jezus jest świętym, zbawczym (zdrowym) człowiekiem. W Nim nie ma alienacji, braku, grzechu. Ukazuje On w pełni to, co nazywa się „być człowiekiem” i jakie siły tkwią w prawdziwym człowieczeństwie. W ten sposób w ludzkim bytowaniu Jezusa promieniuje absolutna świętość, lecz nie tylko tak, że inni mogą doświadczyć tak, jak poznaje się błysk, światła, lecz tego rodzaju, że we wspólnocie z Jezusem mogą oni sami doświadczyć zbawienia, w sposób życiodajny, tzn. aż do głębi ludzkiej konstytucji.

W ten sposób daliśmy odpowiedź na nasze pytanie. Jezus może zbawiać, ponieważ jest On transparencją transcendencji w immanencji swego człowieczeństwa. Według naszej terminologii jest więc On prasakramentem Bożym. To odnośnie do pierwszej części podwójnego pytania. Co się zaś dotyczy drugiej części. Jeśli i ponieważ siła lecząca wypływa z posłannictwa Jezusa, postępuje ona tam, gdzie przekazywane jest posłannictwo. Kto tedy da się wciągnąć w posługę Jezusową i w mierze, w jakiej to czyni, ten uczestniczy także w zbawczej mocy Jezusa. Jego sakramentalność jest więc przyczyną wszelkiego dalszego zbawczego uzdolnienia w posłudze i w mocy Pana. On jest także w tym sensie prasakramentem.

<sup>7</sup> W związku z tym definicja zdrowia dopracowana została przez Komisję Rady Ekumenicznej Kościołów: „zdrowie jest stanem dobrego samopoczucia jednostki i zbiorowości; jest zdrowiem cielesnym, umysłowym, duchowym, gospodarczym, politycznym i socjalnym; jest stanem harmonii wszystkich razem, a więc harmonii z materialnymi środowiskiem i z Bogiem. *Bericht aus Vancouver* 83 (praca zbiorowa pod red. W. Mühlner Röhheld), Frankfurt 1983, s. 222.

<sup>8</sup> O r i g e n e s, *in Mt* tom XIV, 7 (GCS 40, 289).

## OSOBOWE ZJEDNOCZENIE JAKO PODSTAWA SAKRAMENTALNOŚCI JEZUSA

Pierwsza z dwu dróg, jaką chcemy iść, miała swój punkt wyjścia w świadectwie Nowego Testamentu o Jezusie. Druga ma polegać na postępowaniu dogmatyczno-spekulatywnym. Chce ono wyjaśnić, jak bardzo sakramentalność Jezusa Chrystusa odpowiada najbardziej wewnętrznym intencjom człowieka i bierze je pod uwagę. To, że istnieje Zbawiciel i że Jego struktura jest taka, jak to relacjonuje o Jezusie Nowy Testament, nie jest czymś zewnętrznym i naniesionym z zewnątrz na człowieka, lecz jest czymś w najgłębszy sposób ludzkim. Właśnie dlatego jest On zbawieniem ludzi; zbawienie bowiem oznacza integralność, pełne wypełnienie i całkowitość. Zbawienie człowieka jest więc samourzeczywistnieniem, szczęściem każdego człowieka.

Jeśli zbawienie przychodzi od Boga, a jednak ma być całkowicie ludzkie, muszą być spełnione dwa warunki: człowiek musi być Bogiem i Bóg musi być człowiekiem. Innymi słowy obydwaj muszą pozostawać do siebie w ustalonym i trwałym stosunku. Dla pierwszego warunku nie jest to trudne do wykazania. Jeśli słowo „Bóg” jest sensowne i jeśli pokryte jest rzeczywistym istnieniem Boga, to Bóg ten musi być podstawą wszelkiej rzeczywistości i tym samym także i człowieka. Tym samym Bóg pozostaje w nierozwiązywalnym odniesieniu do człowieka. Wyraźmy to teologicznie: jest On Stwórcą i Zachowawcą człowieka, nadto Panem przymierza, jakie zawarł z ludźmi. Istotnie problematyczny jest drugi warunek. Czy Bóg jest Bogiem człowieka? Ateizm neguje to lub interpretuje w sensie Feuerbachowskiej teorii projekcji. Odpada oczywiście przez to także pierwsza część argumentacji: hipoteza „Bóg” nie okazuje się tedy słuszną, a zatem i Bóg nie pozostaje w odniesieniu do człowieka. W ten sposób wszystko zależy faktycznie od drugiego warunku. Czy więc człowiek jest skierowany na Boga? Dopiero w tym wypadku Bóg należy do szczęścia człowieka.

Jest zadziwiającą rzeczą, że przynajmniej jedna idea utrzymała się od klasycznej metafizyki aż do nowoczesnej empirycznej antropologii, mianowicie idea, że człowiek stanowi nieograniczoną i nieograniczoną otwartość bytową i rzeczywistościową. Dla Arystotelesa i Tomasza człowiek był *quodammodo omnia*<sup>9</sup>; dzisiejsi antropologowie od Arnolda Gehlena, poprzez Konrada Lorenza, aż do Helmuta Plessnera mówią — przy zmieniającej się terminologii — o konstytucjonalnej ekscentrycz-

<sup>9</sup> Arystoteles, *De anima* III, 8 (431 b 28); Tomasz z Akwinu, *De verit.* 1, 1 c; 2, 2 c.

ności człowieka<sup>10</sup>. Zgodność jest imponująca<sup>11</sup>. Tylko dlatego, że jest on tak ukonstytuowany — brzmi dalszy rezultat tych dociekań — jest on we właściwym znaczeniu człowiekiem i jako taki jest on czymś różnym od wszystkich innych jestestw: „Ponieważ dusza 'zrodzona' jest do tego, by być 'wszystkim', istnieje duchowe poznanie. Ponieważ żaden przedmiot naszego świata doświadczeń nie wypełnia uniwersalnego horyzontu dobra, istnieje wolność”<sup>12</sup>. Wprawdzie ta człowiecza otwartość na świat może być zacieśniana lub zanegowana — jest bowiem ona otwartością przygodną — to jednak nie może być wyłączana. A tam gdzie takie zawężenie ma miejsce, jest ono odczuwane jako przekreślenie człowieczeństwa, jako niedopisanie czy jako wina. Tam i wtedy, gdzie człowiek dochodzi do siebie samego, jest świadom i doświadcza siebie jako transcendujące jestestwo (*transzendierendes Wesen*). Implikuje to jednak, że dąży on po prostu wciąż do transcendencji, że we wszelkiej względności poszukuje on absolutu. Ten transcendent i ten absolut może jednak ostatecznie być transcendentem transcendentów i ab-absolutem absolutów: zdolność do miłowania u człowieka nie może być zaspokojona przez żadną rzecz, tzn. coś co stanowi tylko rzecz, lecz przez osobowe Ty. Dopiero jeśli ono rzeczywiście istnieje, jeśli — inaczej mówiąc — rzeczywiście Bóg istnieje, doszłoby owo ludzkie *extra se* do siebie. Tylko wobec absolutnego i transcendentnego osobowego Boga nie jest już człowiek poza sobą, lecz u siebie; byłby on ostatecznie zbawiony.

Tym samym jednak obydwie nasze warunki zostają spełnione na hipotetycznej płaszczyźnie: jeśli istnieje Bóg i jeśli istnieje człowiek skierowany konstytutywnie na Boga, to tylko Bóg jest zbawieniem człowieka i jest On nim wtedy, gdy Bóg i człowiek pozostają w najwyższej możliwie wspólnocie. O hipotetyczności takiej argumentacji nie wolno oczywiście zapominać: że tak jest rzeczywiście, nie wynika z niej. Jak nie ma zniewalającego argumentu kosmologicznego za Bogiem, tak nie ma też bezspornego argumentu antropologicznego. Nasze dociekania mogą i powinny zwrócić tylko uwagę na to, że ramy teologicznych badań są zgodne (*in sich stimmig*) i spójne. Narzucają się one — nie więcej jednakże i nie mniej.

Jednakże nie ma potrzeby byśmy pozostawali na płaszczyźnie filo-

<sup>10</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1965; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in dem Welt*, Bonn 1963; K. Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre*, 2 z., München 1965.

<sup>11</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 71—83.

<sup>12</sup> O. H. Pesch, *Freisein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983, s. 53.

zoficznej, lecz możemy postępować teologicznie. Otóż chrześcijańska dogmatyka stwierdza na podstawie danych Objawienia zawartych w Piśmie świętym, że Bóg jest Bogiem ludzi, a stąd człowiek jest odbiciem Boga i że ponadto pełna wspólnota między Bogiem a człowiekiem jest faktem dziejowym. Do podstawowych danych, treści wiary należy wyznanie chalcedońskie<sup>13</sup>: „Idąc za świętymi Ojcami wszyscy jednogłośnie uczynimy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, współistotny Ojcu co do bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa, we wszystkim nam podobny oprócz grzechu”.

To co możliwe-nieemożliwe w antropologicznej spekulacji — staje się w Jezusie Chrystusie niewyobrażalną uprzednio rzeczywistością. Została ona sprowadzona do teologicznego pojęcia *unio hypostatica*.

Bóg stał się człowiekiem, stając się współczłowiekiem i jako taki wdał się w pełną solidarność z wszystkimi ludźmi. Symbol formułuje to przez *ex Maria Virgine* jak i przez *descendit ad inferos*. Jest On tedy jednak w jedyny sposób także człowiekiem dla wszystkich ludzi. Należy On tak dalece do kontekstu człowieczeństwa, że człowiek nie może być już bez Niego zdefiniowany. Człowiek nie może bez wspólnoty z Bogiem znaleźć swego zbawienia. Nie jest jednak ona osiągalna własnymi siłami, ani na dowolnej drodze, lecz mocą Bożego postanowienia *per Dominum nostrum Jesum Christum*. Lecz *omnia*, do którego człowiek wciąż *quodammodo* dąży, to jednym słowem: zbawcze spełnienie bytowania ludzkiego, które jest możliwe tylko *in Christo Jesu*. Jest On więc konkretnym zbawieniem. Za Ireneuszem z Lionu należy wyznać, że On „z powodu nieskończonej Jego miłości stał się tym, czym my jesteśmy, aby nas doskonale uczynić tym, czym On jest”<sup>14</sup>. Ten stan rzeczy da się jednak dokładnie przełożyć na język sakramentalnego myślenia: w Jezusie Chrystusie faktycznie Transcendencja Boga stała się przejrzysta w immanencji Jego człowieczeństwa. Jest On tedy po prostu Sakramentem Boga. A ponieważ jest nim pierwotnie i bez skreśleń, można Go określić jako prasakrament. Tylko przez Niego i w Nim doświadcza człowiek swego zbawienia: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12).

<sup>13</sup> DS 301.

<sup>14</sup> Irenaeus, *Adv. haer. V praef.* (Harvey II, s. 313 i n.).



## ZNACZENIE SAKRAMENTALNOŚCI JEZUSA

Terminologicznie rzeczą względnie nową jest to, że przedłożony stan rzeczy pod względem rzeczowym stanowi podstawową ideę chrystologii. Nie znaczy to, że wyciągano stąd wciąż daleko idące konsekwencje. Nie nastąpi to też na tym miejscu; tutaj dlatego nie, że ściśle mówiąc, należałoby wtedy napisać pełną naukę o duchowym życiu i dogmatykę przynajmniej od eklezjologii po eschatologię. Można by zaryzykować zdanie: **powiedz mi jaką masz chrystologię, a ja ci powiem jakim jesteś chrześcijaninem i teologiem.**

Pozwolę sobie jednak na zakończenie na kilka wskazówek. Uwzględniają one zresztą nie tyle dogmatyczne co praktyczne implikacje: jak ma się właściwie sprawa z wyobrażeniami o Chrystusie, które dzisiaj kształtują Kościół?

Można by przede wszystkim wymienić pięć modeli<sup>15</sup>. Odpowiadają one wszystkim danym chrystologicznym, jednakże tam gdzie są one przeaccentowane, wyzwalają z siebie fałszywe postawy chrześcijańskie, które można znów skorygować tylko chrystologicznie. Jedno i drugie trzeba wyrazić w bardzo zwięzłych słowach. Przy tym pierwsze trzy wyobrażenia odpowiadają bardziej konserwatywnemu, zaś dwa ostatnie raczej liberalnemu rozumieniu.

1. Jezusa Chrystusa należy szczególnie uważać za nauczyciela. Nowotestamentalnymi danymi zatem są liczne teksty, które podkreślają Jego władzę nauczycielską<sup>16</sup>. Jeśli jednak podkreśla się to emfaticznie, dochodzi się łatwo do rozumienia Kościoła i chrześcijaństwa, w którym rozstrzygająca jest formalna ortodoksja. Istota religii jawi się wtedy w całości abstrakcyjnych orzeczeń, które należy przyjąć i wiernie recytować. Wtedy jednak nie można prawie uniknąć, że przed horyzontem każdorazowej obecności jawi się ona jako absolutna.

2. Pan jawi się w pierwszej linii jako władca. Jest On czczony jako Król, Sędzia, Prawodawca — także i tutaj na wskroś w obrębie ram biblijnych<sup>17</sup>. Jednakże tam, gdzie panuje taki obraz Chrystusa są prawie nie do uniknięcia: eklezjologiczny triumfalizm, socjologiczny klerykalizm i strukturalny jurydyzm. O tym, jakie fatalne następstwa ma to dla zadań Kościoła w dziejach, pisano często wystarczająco.

3. Dalszy obraz widzi Jezusa przede wszystkim jako Wywyższonego. Króluje On w nieskończonej wyniosłości po prawicy Boga jako Święty w prawie nieprzystępnej dali. Słuszne w tym jest to, że jest On wywyższony i że *κατ' ἐξοχήν* jest świętym Boga (Mk 1,24) — lecz Jego wy-

<sup>15</sup> R. P. McBrien, *Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme*, Graz-Wien-Köln 1982, I, s. 296—302.

<sup>16</sup> Por. np. Mt 4, 23; 7, 29; Łk 10, 25; J 7, 16; 8, 28.

wyższenie nie jest usunięciem, lecz pozostaniem (w Duchu) blisko (Mt 18, 20). W ten sposób okazuje nam się On nie jako bohater obdarzony cnotami, lecz jako miłosierny Zbawiciel, który kocha grzeszników. Lecz w tym zawiera się założenie, że także i my możemy Go kochać.

4. W czasach obecnych Chrystus jawi się często jako Oswobodziciel. To przedstawienie nie jest pozbawione ewangelijnej podstawy<sup>18</sup>. Ale tam, gdzie jest ono nadmierne i wyklucza wszelkie inne obrazy, gdzie Jezus jest pojmowany jako wielki emancypator i uszczęśliwiacz świata, pozbawia się ono tej podstawy i zawęża nowotestamentową chrystologię.

5. Fascynująco działa bardzo często wyobrażenie Chrystusa jako naszego brata. Jest nim On bez wątpienia<sup>19</sup>, i podkreślanie tego w coraz to bardziej komunizującym się świecie jest niezbędne. Mimo to, sam ten obraz nie uwzględnia całej rzeczywistości. Jest On naszym bratem, ale jest nim jako wywyższony; jest On człowiekiem wśród ludzi, lecz jako Sędzia i Pan. Nie wolno o tym zapominać, gdyż jest to poświadczone w Piśmie świętym.

Wyraźniejsze zastanowienie się nad podstawową sakramentalnością Jezusa Chrystusa mogłoby przyczynić się do tego, by jednostronności i wątpliwości wymienionych przedstawień Chrystusa doprowadzić w załączkach do równowagi i przez to także uniknąć budzących wątpliwości konsekwencji. Do istoty sakramentu należy na pierwszym miejscu transcendencja. Jezus jako prasakrament Boga jest stąd przede wszystkim momentem zwrócenia się Boga do ludzi. Nasze zbawienie nie jest produktem osiągnięć (nie osiągnięć naszych i nie osiągnięć innych), lecz darem łaski. Sakrament oznacza dalej, że łaska ta jawi się w sposób immanentny. Jeśli więc Jezus jest prasakramentem Boga, to nasze spojrzenie zostanie w nowy sposób skierowane na człowieczeństwo Pana, pozostające nierzadko trochę w cieniu w dotychczasowej chrystologii. Człowiek Jezus jest krytycznym momentem przyjęcia naszego zbawienia. Tylko ten, kto wchodzi w Jego naśladowanie, nie będące dreptaniem za Nim, lecz czynną i żywą wspólnotą z Nim, Jego braćmi i siostrami, dochodzi do pełnego człowieczeństwa, które należy integralnie do zbawienia, owszem jest nim w pełnym tego słowa znaczeniu. Z sakramentalności Jezusa wynika tedy jedność miłości Boga i człowieka. Wreszcie należy wspomnieć o *proprium* pierwiastka sakramentalnego, jakim jest połączenie Transcendencji i immanencji. Jeśli Pan jest więc prasakramentem Bożym, to tym samym jest powiedziane, że zbawienie spełnia się

<sup>17</sup> Por. np. odnośnie do Króla Mt 2, 2; 27, 11; J 18, 33—39; odnośnie do Sędziego J 9, 39; odnośnie do Prawodawcy Mt 5, 17—48.

<sup>18</sup> Podstawę stanowią m. in. teksty Mt 19, 16—30 oraz jasno wyrażona troska Jezusa odnosząca się do tzw. skrajnych grup społecznych (celnicy, kobiety, grzesznicy).

<sup>19</sup> Mt 12, 50. Por. też mowa o chrześcijaninach jako *fili* in *Filio*.

w dziejach — i to nie tylko tak, że nadeszło w jakimś określonym momencie dziejów raz na zawsze — lecz także w tym znaczeniu, że wydarzenie, jakim jest Chrystus, jest trwałym czynnikiem w dziejach. W ten sposób mają swą podstawę chystologiczną: Kościół, łaska, poszczególne sakramenty i eschatologiczne przeznaczenie świata. Na tym miejscu trzeba przynajmniej napomknąć, że te odniesienia są aktualizowane w każdym momencie przez Ducha Jezusa Chrystusa. Kategorię sakramentalności — z tego względu, że jest ukierunkowana chystologicznie — należy tłumaczyć pneumatologicznie.

Wszystkie te myśli nie są niczym więcej, jak bodźcami. Domagają się one dalszych przemyśleń, które tutaj nie mogą być już wyrażone. Byłoby warte trudu ukazanie, że zastosowanie kategorii sakramentu do Jezusa Chrystusa nie tylko jest niezwykle owocne teologicznie, lecz — i to byłoby czymś więcej — oferuje nadto punkty zaczepienia dla dostosowanego do czasu i rzeczywistości głoszenia Ewangelii, która jest zapowiedzią zbawienia spełnionego w Jezusie Chrystusie.

Przekład: Ks. K. Hoła