

KS. KRZYSZTOF GAŚECKI

PROFIL DUCHA ŚWIĘTEGO W SAKRAMENTALNEJ RZECZYWISTOŚCI KOŚCIOŁA

1. WPROWADZENIE: TZW. ZAPOMNIENIE O DUCHU W TEOLOGII ZACHODU

Wielokrotnie już podejmowano w naukowych publikacjach aspekt chrystologiczny sakramentalnej ekonomii Kościoła, podkreślając centralną – niezmiennie – rolę Jezusa Chrystusa w sprawowaniu sakramentów, Tego, który je ustanowił¹. Przez długi czas nie pamiętano jednak na Zachodzie, że także Duchowi Świętemu przysługuje w wydarzeniach sakramentalnych podobnie

Ks. dr KRZYSZTOF GAŚECKI – wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie; studia doktoranckie w Münster; adres do korespondencji: 83-200 Starogard Gdański, ul. Pomorska 4a; e-mail: kgasecki@gmail.com

¹ Por. E. S c h i l l e b e e c k x. *Christus – Sakrament der Gottbegegnung*. Mainz 1960; K. R a h n e r. *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*. (Schriften zur Theologie IV). Einsiedeln 1960 s. 357-385; A. C u v a. *La presenza di Cristo nella liturgia*. Roma 1973; t e n z e. *La presenza di Cristo nelle celebrazioni liturgiche*. Roma 1997; L. S c h e f f c z y k. *Jesus Christus – Ursakrament der Erlösung. Die Kirche das Ganzsakrament Jesu Christi*; P. K u h n. *Die Sakramente der Kirche – siebenfältige Einheit*. Obydwa w: *Christusbegegnung in den Sakramenten*. Red. H. Luthé. Kevelaer 1981 s. 9-120, 121-199; F. E i s e n b a c h. *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Mainz 1982; H. W a g n e r. „Einsetzung“ der Sakramente durch Christus; *Sprach- und Handlungssymbole Jesu als historischer Ort der Sakramentenentstehung; Christus, Sakrament der Gottesbegegnung*. W: t e n z e. *Dogmatik*. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 18). Stuttgart 2003 s. 280-287; D. S a t t l e r, T. S c h n e i d e r. „Einsetzung“ der Sakramente durch Jesus Christus. *Eine Zwischenbilanz im ökumenischen Gespräch*. W: *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*. Red. B. Fraling, H. Hoping, J. C. Scannone. Freiburg 1994 s. 392-415; G. L. M ü l l e r. *Der Ursprung der Sakramente in Wirken und Schicksal Jesu Christi*. W: t e n z e. *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg–Basel–Wien 2005 s. 654-656.

ważna rola i wielkie znaczenie. Sobór Watykański II uświadomił sobie ten deficyt, a rozwój posoborowej refleksji teologicznej stał się wyraźną próbą odpowiedzi na niewystarczająco zauważaną kwestię pneumatologiczną w teologii zachodniej. Jedną ze stron teologicznego *aggiornamento* Soboru – to właśnie odkrycie dynamiki postannictwa i działania Ducha Świętego. Z powodu często diagnozowanego „zapomnienia o Duchu” w chrześcijańskim rozumieniu wiary, zaczęto szukać na nowo odpowiedzi na pytanie: jak obecnie w Kościele, jako wspólnocie wiernych, i w poszczególnym chrześcijaństwie można odkryć i doświadczyć działającą moc obecności Ducha Świętego – także ją przedstawić i teologicznie określić (np. w antropologii, pneumatologii, nauce o łasce, eklezjologii i sakramentologii)?²

Rehabilitacja myślenia o Duchu Świętym na Soborze była dlatego tak znacząca, gdyż wraz z tą decyzją i refleksją doszło do pewnej teologicznej zmiany paradygmatów³. Szczególnie w eklezjologii wymiar pneumatologiczny jest odtąd bardziej widoczny, gdyż temat „Duch Święty i Kościół” stał się centralnym obszarem badawczym⁴. Sobór dał ważne sygnały do pneumatologicznego zreformułowania nauki o Kościele. W teologii posoborowej można zauważyć pewną reakcję na chrystologiczną i inkarnacyjną emfazę w dotychczasowych modelach eklezjologicznych i w przedstawianej przez nie charakterystyce sakramentalnej rzeczywistości i posługi Kościoła. (Stąd obecność tematów: Kościół jako stworzenie Ducha, jako sakrament Ducha dla świata, jako duchowa wspólnota w różnorodności darów Ducha).

² B. N i t s c h e. *Geistvergessenheit und die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Zweiten Vatikanischen Konzil*. W: *Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*. Red. B. Nitsche. Regensburg 2003 s. 109-110. Francuski teolog R. Laurentin stwierdza, że „napędzająca” siła Ducha Świętego była zawsze obecna w Kościele – nie dopiero po Vaticanum II. Mówi raczej o „pneumatologicznym niedorozwoju” w katolickiej nauce i *praxis*, zamiast o „zapomnieniu o Duchu”. W pracy: *La redécouverte de l'Esprit Saint et des charismes dans l'Eglise actuelle* zawarł omówienie współczesnych teologicznych opracowań o Duchu Świętym. W: *L'Esprit Saint*. Red. R. Laurentin. Bruxelles 1978 s. 11-37.

³ Poza Kościołem katolickim, mianowicie w Ekumenicznej Radzie Kościołów, doszło do owej zmiany paradygmatów jeszcze przed Soborem Watykańskim II. Rada w 1961 r. rozszerzyła trynitarnie swoją definicyjną formułę – dotychczas ekskluzywnie chrystologicznie zorientowaną – i określiła następująco: „Ekumeniczna Rada Kościołów jest wspólnotą Kościołów, które nie tylko uznają Jezusa Chrystusa Zbawiciela, lecz wypełniają swoje posłanie także dla chwały Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego”. O rozwoju tej formuły, od chrystologiczno-soteriologicznego scentrowania do trynitarno-doksologicznego ukierunkowania zob.: W. T h e u r e r. *Die trinitarische Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Bergen-Enkheim 1967.

⁴ Por. B. J. H i l b e r a t h. *Pneumatologie*. W: *Handbuch der Dogmatik*. T 1. Red. tenże. Düsseldorf 2002 s. 528.

Sobór Watykański II podjął zarazem próbę ponownego odkrycia charakteru pneumatologicznego i epikletycznego sakramentów Kościoła⁵. Nie tylko w ramach teologii sakramentu bierzmowania, lecz przede wszystkim w nauce o Eucharystii (podkreślenie epiklezy w rzymskiej liturgii) i w sakramencie święceń (określenie stosunku między charyzmatem a urzędem) bardziej odtąd obecny jest wymiar pneumatologiczny i uwydatnione zostało znaczenie Ducha Świętego⁶. Sakramenty posiadają mianowicie pewną „notę epikletyczną”, która się przekłada na całe chrześcijańskie życie. Indykatywne spojrzenie na sakramenty i ich działanie, naznaczone pewną oznajmującą formą oczywistości, poddano pewnej korekturze. Wydarzenia sakramentalne zostały włączone w epikletyczno-pneumatologiczne ramy, aby wydobyć i wyraźniej ukazać ich głębsze tło: „Sakramentalny *indikativ* [...] jest [teraz] zakotwiczony w prośbie o przyjście Ducha Świętego. W sakramentach bowiem prośba o przyjście Ducha Świętego przybiera niejako najwyższą oficjalną formę. Tu angażuje się *ecclesia orans* [...]. Każde sakramentalne działanie Kościoła wypływa z Ducha, jest przez Niego prowadzone i inspirowane. Duch Święty jest jednocześnie źródłem, medium i celem sakramentalnego wydarzenia”⁷. W takiej perspektywie także cały Kościół objawia się w zupełnie innym świetle: już nie jako stróż i zarządca Ducha Świętego, lecz o wiele bardziej jako podmiot przyjmujący Jego moc.

Połączenie chrystologii z pneumatologią stawia w pewien nowy horyzont, jednak nie tylko epikletyczny moment sakramentalnego zdarzenia, lecz rewiduje także tradycyjne zagadnienia teologii sakramentów, np. problematykę ustanowienia sakramentów, rolę i miejsce szafarza czy przyjmującego sakrament, charakter/niezatarte znamię poszczególnych sakramentów. „Chrytologiczna i eklezjologiczna perspektywa w zagadnieniu konieczności, ustanowienia, liczby siedmiu sakramentów albo ich szafarza mają z pewnością swoje słuszne prawo, ale potrzebują też pneumatologicznego wypełnienia, jeśli nie

⁵ Odnośnie do chrystocentrycznego i pneumatologicznego ujmowania sakramentów zob.: A. T r i a c c a. *Spirito Santo*. W: *Nuovo dizionario di liturgia*. Red. D. Sartore, A. M. Triacca. Roma 1984 s. 1405-1419.

⁶ Hilberath wskazuje na konieczność pneumatologicznie ukierunkowanego opracowania ogólnej sakramentologii, ponieważ ten wymiar w badaniach teologów jest jeszcze zbyt mało brany pod uwagę. Jeśli chodzi o ogólny rozwój pneumatologii, autor konstatuje: „Z powodu wciąż jeszcze sporej konieczności nadrobienia zaległości w wielu płaszczyznach tematycznych teologii Ducha Świętego, nie może dziwić fakt, że pneumatologicznie zorientowane, całościowe opracowania teologii proponuje się obecnie jedynie – w najlepszym wypadku – jako szkice projektów, a systematycznie wypracowane teologie Ducha Świętego prezentowane są tylko przez nielicznych teologów”. H i l b e r a t h. *Pneumatologie* s. 528. [Tłum. własne].

⁷ C. S c h ü t z. *Einführung in die Pneumatologie*. Darmstadt 1985 s. 289-290. [Tłum. własne].

chę paść ofiarą pewnych monistycznych skrótów. Duch Święty przedstawia nieodzowne połączenie między Chrystusem a Kościołem, między Kościołem początków i późniejszych czasów, między tym, co kiedyś, a tym, co dziś, między Pismem a tradycją, między tradycjami a życiem”⁸.

Współczesne „pneumatologizowanie” teologii (zarówno ewangelickiej, jak i katolickiej – zwłaszcza po Soborze Watykańskim II) jest w gruncie rzeczy próbą przewyciężenia dotychczas panującego chrystomonizmu w zachodnim myśleniu eklezjologicznym jakoby Kościół był „ziemskim Chrystusem” – wydarzeniem będącym wyraźnym „przedłużeniem inkarnacji Chrystusa”. Pneumatologiczny zwrot jest podjętym wysiłkiem w celu przewyciężenia abstrakcyjno-spekulatywnego charakteru nauki o Trójcy Świętej i docenienia działania Ducha Świętego w życiu wiary wszystkich członków Kościoła⁹.

Krótko po Soborze Watykańskim II Joseph Ratzinger wskazywał, że zbyt abstrakcyjno-spekulatywny charakter nauki o Trójcy Świętej, jak i daleko idące identyfikowanie Ducha Świętego z urzędem, w końcu doprowadziło także do tzw. zapomnienia o Duchu. Duch Święty bowiem nie miał u wierzących swego zakotwiczonego miejsca – w ich świecie doświadczenia i przeżywania wiary, a w teologii tracił coraz bardziej swoją funkcję. W świadomości modlących się wyznawanie Ducha łączyło się z wyznawaniem Kościoła¹⁰.

Nauka o Kościele i o Duchu Świętym, jako darze Boga dla historii we wspólnotach wierzących w Chrystusa, musi – według Ratzingera – ukierunkować nowy rozwój chrystologii: „nie należy jej traktować jako nauki o zakorzenieniu się Boga w świecie, która wychodząc od człowieczeństwa Jezusowego, tłumaczy Kościół w sposób zbyt ziemski. Chrystus pozostaje obecny przez Ducha Świętego w swym otwarciu, wielkości i wolności, która wprawdzie nie wyklucza formy instytucjonalnej, ale ogranicza jej roszczenia i nie dozwala, by stała się podobna do instytucji świeckich”¹¹.

⁸ Tamże s. 290.

⁹ W świadomości wielu chrześcijan Duch Święty nie jest wyraźnie obecny. Niemalże teologów przypuszcza wręcz, że istnieje związek między wzmacniającym się ateizmem we współczesnym świecie a brakiem żywej teologii Ducha Świętego. Patrz np. J. C o m b l i n. *Der Heilige Geist*. Düsseldorf 1988 s. 82.

¹⁰ „Nauka o Duchu Świętym straciła swe miejsce; o ile nie pędziła nędznego żywota w budujących pismach nabożnych, wsiąkła w ogólną spekulację nauki o Trójcy Świętej i przez to w praktyce była bez znaczenia dla świadomości chrześcijańskiej” – puentuje J. Ratzinger. Zob. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Przeł. Z. Włodkowa. Kraków 1996 s. 329.

¹¹ Tamże s. 329-330.

2. CHRYSATOMONIZM EKLEZJOLOGII ZACHODNIEJ

Dla rozwoju teologii – i to dla wszystkich jej dziedzin – ogromne konsekwencje miał podstawowy fakt z historii rozwoju dogmatów o Bogu Trójjedynym, mianowicie to, że Wschód bardziej akcentował wspólnotowość Boskich Osób, podczas gdy Zachód mocniej podkreślał ich nierozdzielność i jedność. Zachodnia teologia, łącznie z eklezjologią, określona została w znacznej mierze, niemalże w sposób ekskluzywny, przez myślenie monoteistyczne (czy „monoteizujące”).

Myślenie w Kościele zachodnim zdominował m.in. chrystomonizm, który definiował i rozumiał rzeczywistość Kościoła jako przedłużoną inkarnację Chrystusa albo jak ziemskiego Chrystusa. Chrystomonizm lansował taki model Kościoła, w którym przestrzeń Ducha Świętego była wyraźnie określona (i ograniczona) przez teologię urzędu kapłańskiego, natomiast posługiwanie wynikające z sakramentu święceń wykonywane z ich ontologicznej identyfikacji z Jezusem Chrystusem. Hermann J. Pottmeyer charakteryzuje ów chrystomonizm przez pięciokrotne pierwszeństwo: 1. Kościoła powszechnego przed Kościołem lokalnym; 2. prezbitera (biskupa, diakona) przed wspólnotą wiernych; 3. monarszej struktury urzędu kapłańskiego przed kolegialną; 4. posługi wynikającej ze święceń przed charyzmatami oraz 5. jedności przed różnorodnością¹².

W encyklice Piusa XII *Mystici corporis* znajdujemy taki właśnie chrystomonistyczny obraz Kościoła: Kościół jawi się jako hierarchicznie zrestrukturyzowana społeczność (*societas perfecta*), w której decydującą rolę odgrywają urzędowo-instytucyjni pośrednicy między Bogiem a ludźmi; papież, jako zastępca Chrystusa i książe apostołów, jest pierwszorzędnym podmiotem ziemskiego Kościoła; zaś Duch Święty nie spełnia większej roli przy owej identyfikacji między niebiańskim Jezusem Chrystusem a ziemskim Jego zastępcą, gdyż działanie Chrystusa otrzymuje swoją obiektywność w postanowieniach kierującego Kościoła – stąd obecność Ducha Świętego sprowadza się jedynie do subiektywnego i spontanicznego działania w sercach wiernych.

W wypowiedziach tego dokumentu odnajdujemy teologiczną figurę tzw. analogii pośredniczącego przydzielenia (*Attributionsanalogie*)¹³. „Pośredniczące przydzielenie” sygnalizuje, że Boska instancja udziela się wiernym ludu Bożego zasadniczo przez urząd kapłański i że dokonuje się to na niższym,

¹² Por. H. J. P o t t m e y e r. *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*. „Pastoraltheologische Informationen” 1985 nr 5 s. 253-284.

¹³ N i t s c h e. *Geistvergessenheit* s. 114.

niż kapłański, poziomie ontologicznym. Wierni – partycypując w urzędowym pośredniczeniu łaski i prawdy – mają udział w rzeczywistości Boga nade wszystko przez pośredników, a w mniejszym stopniu sami z siebie.

Sobór Watykański II zrewidował ten obraz Kościoła; w jego dokumentach dostrzegamy wyraźny zwrot pneumatologiczny. Owo przejście od wizji chrystomonistycznej do bardziej pneumatologicznej nastąpiło na skutek pneumatologiczno-trynitarnej zmiany paradygmatu eklezjologicznego, akcentującego odtąd przede wszystkim myśl o wspólnym wybraniu w Duchu Świętym wszystkich wiernych należących do Ludu Bożego – gdyż cały Lud Boży posiada jedną wspólną godność i jedno wspólne powołanie w Duchu Świętym: by być jedną rodziną Bożą, partycypującą w życiu i komunii Trójjedynego Boga¹⁴. To, co jest wspólne wszystkim, powinno odtąd wyprzedzać specyfikacje i zróżnicowania wynikające z przyjętych zadań, obowiązków czy funkcji.

Dla bliższego określenia tego, co oznacza komunია w Trójjedynym Bogu i w Kościele, będącego niejako sakramentalnym odzwierciedleniem wewnątrztrynitarnej komunijności, współczesna teologia wprowadziła pojęcie komunikacji¹⁵. Jeśli autentyczna postać Boga (*communio*) zaznacza się również

¹⁴ Owo posiadanie udziału w trynitarnej komunii jest dla Kościoła wielkim darem Trójjedynego. I o tym nie można zapomnieć. Chodzi tu o trynitarą genezę Kościoła, która stanowi jedno z głównych założeń soborowej eklezjologii. Eklezjalne posiadanie udziału „Teilhaber” nie jest owocem ludzkiej aktywności; stanowi dar udziału („Teilgabe”), oznacza Boskie obdarowanie udziałem. „[...] misterium Kościoła – wyjaśnia W. Kasper – polega na tym, że przez Chrystusa w Duchu mamy przystęp do Ojca, aby w ten sposób stać się uczestnikami Boskiej natury”. W. K a s p e r. *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*. W: *Theologie und Kirche*. Red. tenże. Mainz 1987 s. 276. 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.

¹⁵ Teologia i komunikacja, komunikowanie się – to bardzo owocne skrzyżowanie dróg odkrywczego dialogu dwóch odrębnych dziedzin badań i refleksji (zob. P. A. S o u k u p. *Komunikowanie i teologia: rozmyślenia oparte na źródłach chrześcijańskich*. W: *Kościół a środki społecznego przekazu*. Red. J. Chrapek. Warszawa 1990 s. 41-53). Ich związek nie jest wprawdzie zjawiskiem nowym, ponieważ najważniejsze prawdy wiary zawsze były analizowane w świetle komunikacji interpersonalnej, jednakże na uwagę zasługują współczesne wypowiedzi teologów dotyczące sakramentów i ich roli komunikacyjnej, będących niejako próbą odpowiedzi na zaistniałą potrzebę przyswojenia sobie cech języka i symboliki obecnego pokolenia, które żyje w symbiozie z technikami komunikowania się. Zaczątki rozumienia sakramentalnej posługi Kościoła pod kątem komunikacji występują już u O. Semmelrotha, w latach 50-tych ubiegłego stulecia. Stara się on całe wydarzenie zbawcze ujmować dialogicznie i osobowo oraz postuluje odnowę rozumienia sakramentów przez przewyżczenie jednostronnego spojrzenia personalno-przedmiotowego, instrumentalnego. Właśnie liturgia i sprawowane sakramenty są

w zewnętrznym Bożym dziele zbawienia, to w aspekcie Bożego działania można mówić o *communicatio*. Historia zbawienia jest zatem Bożą wolą komunikacji, a Kościół urzeczywistnieniem wspólnoty komunikacyjnej Boga i człowieka – gdyż nosi w sobie archetypiczną komunię, tajemnicę trynitarną. Stąd w swojej sakramentalnej strukturze i egzystencji, jak i w widzialnej postaci, winien on starać się urzeczywistniać tę wewnętrzną komunię.

Można by właściwie mówić o częściowym kościelnym zbliżeniu między Zachodem a Wschodem, skoro Sobór Watykański II w centralnym miejscu swych wypowiedzi nie określa Kościoła już ze ścisłej perspektywy mono-teistycznej, lecz opisuje jego tajemnicę trynitarnie – jako bycie ikoną komunii Boga. Tak mówi KK I, 4 (w nawiązaniu do Cypriana): „Tak to cały Kościół okazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego»”. To jest właściwie początkowy punkt rozwojowy współczesnej eklezjologii komunii.

Wprawdzie wiodącym nadal pozostaje chrystologiczny kontekst eklezjologicznego dyskursu: „w Chrystusie Kościół jest niejako sakramentem” (KK 1), lecz owo „w Chrystusie” jest jednocześnie pneumatologicznie zinterpretowane i trynitarnie uwarunkowane. W numerach 2-4, nawiązujących do św. Pawła i jego eklezjologicznych obrazów, jest mowa najpierw o „ludzie Bożym” Boga Ojca, potem o „Ciele Chrystusa” i w końcu o „świątyni Ducha Świętego”.

Pierwszy rozdział Konstytucji o Kościele pozwala zatem na następujące trynitarnie sprecyzowanie pojęcia sakramentalności Kościoła: „Kościół jako lud Boży, naśladujący mocą Ducha Świętego drogę Chrystusa, jest «sakramentem wspólnoty Trójjedynego Boga»”¹⁶.

Duch Święty jawi się teraz znacznie wyraźniej jako ożywcza siła Kościoła i podstawa jego jedności: „Tenże Duch, sam przez się, mocą swoją i wewnętrznym spojeniem członków jednocząc ciało, tworzy i nakazuje miłość

przecież wyrazem wszechstronnego spotkania Boga z człowiekiem – stanowią jego znak. Sakramenty są przez niego rozumiane jako odpowiedź dawana w zbawczym dialogu (O. S e m e l r o t h. *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*. Frankfurt a.M. 1956). H. R. Schlette opublikował w 1960 roku studium: *Kommunikation und Sakrament*. Chodzi 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 (H. R. S c h l e t t e. *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion*. Freiburg 1960).

¹⁶ B. N i t s c h e. *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*. W: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation*. Red. B. J. Hilberath. Freiburg 1999 s. 81-114; por. M. K e h l. *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg 1992 s. 138: „Sakrament der Communio Gottes”.

wzajemną między wiernymi” (KK 7). Sobór zachowuje wyraźną ostrożność co do prób utożsamiania tajemnicy Wcielonego Słowa z tajemnicą powstania Kościoła („non dissimili modo”); z pewnym dystansem mówi o analogii strukturalnej między inkarnacją Logosu w Jezusie a powstaniem Kościoła w Duchu (KK 8). Przyjmuje uprawnioną różnorodność odmiennych, wzajemnie uzupełniających się obrazów biblijnych Kościoła, przez co konsekwentnie zastępuje przedsoborowo-chrystomonistyczne uzasadnienie Kościoła argumentacją pneumatologiczno-trynitarną.

Duch Święty jest nade wszystko warunkiem możliwości istnienia Kościoła. Według wielowiekowego teologicznego przekonania jest On osobową *unio* czy *communio* rozdarowującej siebie miłości w samym Bogu. Kiedy Duch rozdarowuje siebie istotom stworzonym, przychodzi jako dar, podobnie jak darem jest w Trójcy. Cechą tego daru jest to, że ustanawia on wspólnotę ludzi między sobą i z Bogiem. On umożliwia zatem nie tylko osobistą wiarę poszczególnych osób, ale także doprowadza ich do bycia Kościołem, gdyż wydarzenie przyjętego „daru Boga” właśnie nazywamy Kościołem¹⁷.

Mówiąc o Kościele, jako sakramencie Jezusa Chrystusa, szukamy odpowiedzi na pytanie: „skąd” pochodzi zbawienie. Nazywając go sakramentem Ducha¹⁸, wskazuje się na sposób realizacji wydarzenia zbawczego. Podobnie jak Duch Święty jest osobową przestrzenią miłości między Ojcem i Synem, tak też reprezentuje on w pewnym sensie Kościół jako przestrzeń zbawienia. M. Kehl nazywa Kościół konkretną wolnością wiary, ponieważ Duch Święty, który według świadectwa Nowego Testamentu jest Duchem wolności Kościoła Bożego, posługuje się jego widzialną strukturą społeczną. Dlatego można powiedzieć o Kościele, że jest sakramentem wyzwalającego i konkretyzującego działania Ducha.

Naturalnie Kościół jest (i pozostaje) również dziełem i sakramentem Syna. Samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie ma na celu komunie ludzi między sobą i z Bogiem. Dlatego Kościół na zasadzie swej struktury pozostaje w relacji do Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Byłoby rzeczą niewłaściwą, mówiąc o Kościele, przeciwstawiać sobie chrystologiczny i pneumatologiczny punkt widzenia. „Kościół jest sakramentem Ducha, bowiem jako wspólnota opiera się na Duchu Świętym i w swoim sposobie is-

¹⁷ K e h l. *Die Kirche* s. 72.

¹⁸ W. K a s p e r. *Kirche als Sakrament des Geistes*. W: *Die Kirche – Ort des Geistes* (Kleine ökumenische Schriften 8). Red. G. Sauter, W. Kasper. Freiburg 1976 s. 13-55; M. K e h l. *Kirche – Sakrament des Geistes*. W: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*. Red. W. Kasper. Freiburg 1979 s. 155-180, zwł. 160 n.

tnienia uobecnia komuniją Boga, którą jest sam Duch Boży. Duch ten jest zawsze również Duchem Chrystusa”¹⁹.

Strukturalną ważność i kontrowersyjność tego pneumatologiczno-trynitarnego podejścia trafnie formułują następujące wypowiedzi Waltera Kaspra. O związku między obrazem Boga a rozumieniem istoty Kościoła pisał: Nauka o Trójcy Świętej „jest końcem pewnej politycznej teologii, zmierzającej w sposób ideologiczny do usankcjonowania stosunków panowania, w których jednostka bądź grupa próbuje przeforsować swoje wyobrażenia o jedności i porządku Kościoła oraz związane z tym swoje interesy. Inspiruje ona pewien porządek, w którym jedność powstaje przez zaangażowanie wszystkich, gdzie każdy przekazuje swój własny udział i czyni z tego coś wspólnego”. W związku z powyższym, *communio* nie dąży do zniwelowania „indywidualności i prawnej podmiotowości osoby ludzkiej, lecz ją gwarantuje w procesie wzajemnego przekazywania tego, co własne i przyjmowania inności od drugich. *Communio* jest więc wspólnotą na wskroś osobową i strzeże prymatu każdej poszczególniej osoby. Osoba nie znajdzie jednak swojego spełnienia w indywidualistycznej postawie «mieć», lecz w «darowaniu siebie», przez co umożliwi innym uczestniczenie w tym, co własne”²⁰.

Ta trynitarne analogia wymaga nade wszystko myślenia i działania w wielobiegowych, wzajemnie się nachodzących, strukturach pomiędzy statutowo równo postawionymi członkami wspólnoty (godność wynikająca z chrztu św.). Zgłasza swoisty postulat do wzajemnego otwarcia się członków wspólnoty dla siebie – do takiego realizowania swojej własnej obecności i zadania, aby stawały się one podarowaną i umożliwioną partycypacją dla innych. O różnicach i specyfikacjach kapłaństwa służebnego można tutaj mówić pod warunkiem zachowania fundamentalnej równości wszystkich wierzących w godności wspólnego wybrania i powołania jako Ludu Bożego oraz kierując się logiką osobistej partycypacji każdego wiernego w życiu i posłannictwie Kościoła.

3. PNEUMATOLOGIA A SAKRAMENTOLOGIA

Pneumatologia, a właściwie pneumatologicznie ukierunkowana cała teologia, pragnie przezwyciężyć owo „zapomnienie o Duchu”, owo zepchnięcie Jego roli i działania na peryferie życia Kościoła. Czyni to m.in. poprzez mocniejsze zaakcentowanie właściwego profilu każdej z Osób Trójcy Świętej. W posoborowej twórczości uwidacznia się to staranie – jak wskazano po-

¹⁹ H. W a g n e r. *Dogmatyka*. Tł. J. Zychowicz. Kraków 2007 s. 82.

²⁰ W. K a s p e r. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982 s. 374.

wyżej – w zainicjowanym rozwoju teologicznej myśli wokół eklezjologii *communio*. Relacja współczesnej teologii do tradycji starożytnego Kościoła z trynitarnym dogmatem nie jest jednakże bezproblemowa. Jak wskazują badania, Oświecenie i teologia XIX wieku podważyła naukę o Trójcy Świętej jako punktu wyjściowego dla całej teologii²¹. Wycofywanie nauki o Trójcy Świętej z całościowej struktury teologii spowodowało jednocześnie złamanie istniejącego ścisłego połączenia między trynitarnym dogmatem a sakramentologią – szczególnie po stronie ewangelickiej²²; w tradycji prawosławnej natomiast ta relacja między sakramentami a teologią trynitarną zachowała się.

Zapytać jednak trzeba: jak sakramentologia czy eklezjologia, w swojej refleksji nad misterium sakramentalnym, może uściślić działanie Ducha Świętego albo trudne do uchwycenia rozróżnienie w działaniu zbawczym Ojca, Syna i Ducha? Na jaką rzeczywistość wskazuje właściwie pneumatologiczny wymiar sakramentalnego wydarzenia w Kościele? Dlaczego to takie ważne, aby teologiczne rozważania o sakramentach oprzeć także na perspektywie Trójosobowego Boga i rozpoznać je jako miejsca wzajemnego spotkania i komunikacji między Bogiem a człowiekiem, jak również ludzi pomiędzy sobą?

Pneumatologicznie ukierunkowana sakramentologia chce się przyjrzeć tym pytaniom. Jest to refleksja wychodząca z wewnątrztrynitarnego zróżnicowania jednego i jedyne Boga, próbująca przede wszystkim rozwinąć osobowe rozumienie sakramentów. Dynamika życia Boga, pulsująca w komunii miłujących się Osób, naprowadza bowiem na dynamiczne, osobowe ujęcie misteriów sakramentalnych jako realnych symboli Boskiej *agape*, jako zbawczych wydarzeń, które otwierają i wprowadzają człowieka oraz liturgiczne zgromadzenie modlącego się Kościoła na tę komunikującą się wspólnotę życia i miłości, istniejącą w Trójosobowym Bogu. Sprawowanie sakramentów i uczestniczenie w nich otwierają zatem dynamiczny proces partycypacji w osobowej miłości Boga; liturgiczna celebrowanie może być zinterpretowana jako *przyjęcie w ruch życia i w relację Jezusa do Ojca w Duchu Świętym*.

²¹ W. Pannenberg mówi o pewnej zmianie paradygmatu w podstawach dogmatyki, który wydarzył się wraz ze Schleiermacherem na przełomie XIX wieku – zob. W. P a n n e n b e r g. *Systematische Theologie*. T. 1. Göttingen 1988 s. 55-56. E. Martikainen wskazuje natomiast, opierając się na badaniach luteran w XIX wieku, że użycie transcendentalnej metody w teologii doprowadziło do wyłączenia klasycznego dogmatu o Trójcy Świętej – zob. *Doctrina. Studien zu Luthers Begriff der Lehre*. „Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft”. [Helsinki] 1992 nr 26 s. 9-25.

²² M. K o t i r a n t a. *Das Trinitarische Dogma als verbindender Faktor für das liturgische Erbe der Kirchen*. „Kerygma und Dogma” 1994 nr 40 s. 115-142. Por. U. K e r n. *Sakramente in trinitarischer Perspektive*. „Lutherische Kirche in der Welt” [Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes] 53:2006 nr 987 s. 68-100.

Dla tak ukierunkowanej teologii sakramentów brzmią w związku z tym dalsze pytania: Jakie znaczenie dla dotychczasowej, zbyt jednostronnie na modelu inkarnacyjnym, chrystomonistycznie rozwiniętej nauki o sakramentach, ma obecna pneumatologiczna refleksja w ramach zorientowanej na życie Trójjedynego Boga teologii *communio*? Które niepowodzenia w sakramentologicznej teorii i praktyce powstały w teologii (przede wszystkim zachodniej) na skutek pneumatologicznego deficytu i tzw. zapomnienia o Trójcy? Czy przeakcentowanie jedności natury Boga w zachodniej nauce o Trójcy Świętej nie przyćmiło za bardzo relacyjnej odrębności i „niezależności” Osób w Trójcy Świętej?²³ Które impulsy ze wschodniej tradycji o Duchu Świętym zachodnia sakramentologia może, powinna czy też wręcz musi przejąć i zintegrować w sobie?²⁴

Kwestia profilu Ducha Świętego w sakramentach nie wyczerpuje naturalnie całej kwestii sakramentalnej ekonomii Kościoła. Ten temat jest raczej próbą silniejszego niż dotychczas uplasowania sakramentologii w kontekście pneumatologii, określającej i przenikającej cały system teologiczny, tzn. chce przede wszystkim odzyskać trynitarną rzeczywistość Ducha Świętego, Jego osobową osobliwość i niezależne współdziałanie w sakramentalnej i pozasakramentalnej rzeczywistości zbawienia oraz pragnie odbudować społeczną tożsamość wiary. Ten temat oczywiście nie niweluje czy kwestionuje chrystologiczno-inkarnacyjnej podstawy sakramentalności Kościoła (w Kościele), choć w sprawie pochodzenia i ustanowienia sakramentów teologia Ducha Świętego jest pewną krytyczną korektą wobec chrystomonistycznego wyprawdzania wniosków i pewnego historyzującego nieporozumienia w tej kwestii.

²³ Por. J. R a t z i n g e r. *Gott und die Welt*. Stuttgart–München 2000 s. 95: „Zum Menschen gehört, dass er ein relationales Wesen ist [...]. Er ist kein autarkes, in sich allein gerundetes Wesen, keine Insel des Seins, sondern seinem Wesen nach Beziehung. Und gerade in dieser Grundstruktur ist Gott abgebildet. Denn es ist ein Gott, der in seinem Wesen ebenfalls Beziehung ist, wie uns der Dreifaltigkeitsglaube lehrt”. [Tłum. własne: „Być człowiekiem znaczy, że jest on istotą relacyjną [...]. Nie jest w żadnym razie istotą samowystarczalną, w sobie wyłącznie zamkniętą, nie jest wyspą bytu, lecz z natury swej relacją. I właśnie w tej podstawowej strukturze ujawnia się Bóg. Bowiem jest on takim Bogiem, który w swej istocie również jest relacją, jak nas uczy wiara w Trójcę Świętą”.]

²⁴ Szczegółowe przedstawienie rozwoju historii rozumienia sakramentów w teologii prawosławnej, zarówno to, co łączy, jak i to, co dzieli ujęcie Orientu i Okcydentu, proponuje praca R. Hotza: *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*. Zürich–Köln–Gütersloh 1979. Autor wskazuje nie tylko na rozdzielne drogi Wschodu i Zachodu w sferze użycia pojęć i istotnych cech sakramentalnego wydarzenia, lecz także na możliwości wzajemnego wpływu i zbliżenia (szczególnie po stronie katolickiej – przez otwarcie się na wschodnie tradycje teologii chrześcijańskiej).

Pneumatologiczne pytanie nie jest w pierwszej kolejności pytaniem o treść, a więc pytaniem o to, gdzie tradycyjna teologia chciała widzieć miejsce Ducha Świętego (jako łaskę, jako cnotę, jako coś w rodzaju habitualnego podmiotu usprawiedliwienia i uświęcenia), lecz jest kwestią i pytaniem o działanie (precyzyjniej: o współdziałanie) Ducha Świętego w sakramentalnym wydarzeniu zbawczym. Profil Ducha Świętego jest w związku z tym do odkrycia bardziej (choć nie tylko) po stronie subiektywnego współdziałania tych, którzy otrzymują sakrament. Działanie trzeciej Osoby Boskiej jest mianowicie w gruncie rzeczy rozpoznawalne i widoczne w postawie wiary otrzymującego sakrament, gdyż ona jest Jego darem i Jego dziełem. Sam Duch jest tym, który uzdalnia wierzących, aby przyjąć sakramenty. Pneumatologiczny akcent jest widoczny także po stronie szafarza sakramentów, gdyż jego eklezjologiczne przyporządkowanie do *communio in Spiritu Sancto* wydaje się mieć istotne znaczenie.

W teologicznym dialogu między Kościołem katolickim i prawosławnym sakrament – w ogólnie uznanej epikletycznej strukturze – postrzegany jest jako „umożliwiony przez Ducha Świętego i przez Niego podtrzymywany sakramentalny sposób bytowania Chrystusa, jako konkretnie urzeczywistniająca się w Kościele postać łącznego i wzajemnego działania Syna i Ducha Świętego”²⁵.

Dla sakramentologii pozostaje więc trudne zmaganie: Czy Duch Święty jako dar jest tylko treścią sakramentów, czy jest on właściwym i rzeczywistym ich szafarzem, przynajmniej współszafarzem i współdziałającym w wydarzeniu sakramentalnym?

Odrębna ekonomia Ducha Świętego w sakramentalnej posłudze Kościoła w zachodniej teologii długi czas nie była wypracowana, gdyż odnowa teologii sakramentów ogniskowała swe cele wyłącznie wokół tajemnicy Chrystusa. Dlatego pneumatologicznie ukierunkowana sakramentologia pyta na nowo o odrębny profil działania Ducha Świętego w sakramentach. Owa „odrębność” ekonomii Ducha Świętego nie może być postrzegana jednak ani jako kompletna niezależność od ekonomii Chrystusa, ani jako całkowita paralelność do niej; zgłoszona kwestia pneumatologiczna próbuje jedynie uchronić posłannictwo Ducha Świętego i Jego działanie przed funkcjonalizacją i bezrefleksyjnym podporządkowaniem dziełu Chrystusa. Pewną możliwość – dla tak podjętej drogi – znajduje w zaakcentowaniu osobowego charakteru działania Ducha Świętego²⁶.

²⁵ J. F r e i t a g. *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie*. Würzburg 1995 s. 301. [Tłum. własne].

²⁶ Szerzej o personalności Ducha Świętego, jako medium i osobowego komunikatora

4. „STAWANIE SIĘ OSOBĄ W OSOBIE SYNA BOŻEGO” – DZIAŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO W SAKRAMENTACH

Sakramenty są osobowymi spotkaniami między człowiekiem a Bogiem, tzn. między człowiekiem i konkretnym Bogiem, który jest Ojcem, i który w Synu i w Duchu Świętym przekazał siebie ludziom i dał im przestrzeń w swoim trynitarnym życiu. Współczesna teologia sakramentów, aby nie zagubić siły i dynamiki kształtującej życie wiary człowieka, powinna ująć i przemawiać do niego na płaszczyźnie najgłębszych pokładów jego osobowości – a mianowicie adresować swoje postulaty i treści do człowieka w jego sferze wolnościowej²⁷. W takim kontekście można by zdefiniować sakramenty jako „przestrzenie spotkania z Trójjedynym Bogiem, stwarzające osobę w człowieku”²⁸.

Ta osobowa wizja chce podkreślić, że osoba jest „archetypem wszelkiej sakramentalności” [*das Urbild alles Sakramentalen*]²⁹. Spotkanie międzyosobowe jest takim wydarzeniem, w którym we własnej osobie możemy zaproponować komuś drugiemu przestrzeń dla stawania się sobą i tak stworzoną osobową przestrzeń wolności przeżyć także w sobie i dla siebie – w procesie samoodnajdywania i samourzeczywistniania siebie. Przestrzeń osobowa jest pewnym szyfrem: „by w kimś drugim odnaleźć samego siebie i przez to móc być/trwać przy sobie”³⁰. Poszczególne osoby rozpoznaje więc swoją rzeczy-

wsakramentach, o nowych punktach wyjścia sakramentologii w świetle teologii Ducha Świętego, jak i pneumatologiczno-trynitarną analizę wybranych współczesnych opracowań sakramentologicznych – zob. K. G a s e c k i. *Das Profil des Geistes in den Sakramenten. Pneumatologische Grundlagen der Sakramententheologie. Darstellung und Reflexion ausgewählter römisch-katholischer Entwürfe*. Münster 2008.

²⁷ Tę tezę lansuje wybitny austriacki sakramentolog L. Lies. Zob. *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*. Graz–Wien–Köln 1990.

²⁸ Zob. L i e s. *Sakramententheologie* s. 171-227; t e n z e. *Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott*. Innsbruck 2004 s. 27-33: *Der trinitarische Gott als Urbild sakramentaler Begegnung* [Trynitarny Bóg jako prawzór sakramentalnego spotkania].

²⁹ Naturalnie konieczne jest przypomnienie o ścisłej analogii między sakramentalnością Osób Boskich a sakramentalną rzeczywistością osób ludzkich. Pozostając w wymiarze wewnątrztrynitarnym, można by jednak powiedzieć, że w Bogu – na podstawie wzajemnego przenikania się Ojca, Syna i Ducha Świętego – istnieje pewna niematerialna, niecielesna, duchowa i niespotykana sakramentalność osób. Por. L i e s. *Die Sakramente der Kirche* s. 27-29.

³⁰ Por. L i e s. *Sakramententheologie* s. 37. Dla autora przestrzeń osobowego spotkania jest antropologiczną podstawą każdego ludzkiego spotkania i antropologicznym fundamentem wszelkiej sakramentalności. Doświadczenie osobowego spotkania jest dla niego równocześnie pewnym doświadczeniem transcendencji. Każda bowiem osoba, gdy przekazuje swoją osobową

wistość w spotkaniu z inną osobą; ona staje się dla niej realnym symbolem, symbolem rzeczywistniającym jej byt i wewnętrzną konstytucję³¹. Takie spotkanie może się wydarzyć jedynie w wolności i manifestuje się jako prawdziwe wyzwolenie zawsze wtedy, gdy ktoś we własnym centrum osobowym pozostawi drugiemu przestrzeń życia, nie zagłuszy jego głosu i nie oszczerbi jego siły do samoartykulacji. Poszukiwanie przez człowieka przestrzeni życia jest poszukiwaniem niezniszczalnej integracji i tożsamości swojej osoby; jest pragnieniem odnalezienia takiej wolności w innej osobie, która byłaby tak wielka, iż umożliwiłaby przyszłość. Taką wolność kogoś drugiego albo w kimś drugim znajduje człowiek ostatecznie tylko w Osobie Boga, która pozostaje dla drugich wiecznie otwarta.

Pierwowzorem i pierwotnym modelem spotkania osób – w tej koncepcji – jest trynitarna perychoreza (*perichóresis*, łac. *circumincessio* lub *circuminsessio*): owo wzajemne przenikanie się Osób Boskich i wzajemne zamieszkiwanie w sobie³². W tej wyjątkowej strukturze spotkania, we wzajemnym byciu w sobie (*circuminsessio*) Boskich Osób, nie tylko pozostaje zachowana realna, ich nie-dzieląca różnorodność i odmienność, lecz także przestrzeń do odnalezienia siebie, swojej tożsamości, w osobowym centrum innej osoby³³.

W sakramentologicznym modelu *spotkania* perychoreza uwydatnia, że sakramenty uczestniczą we wzajemnym przekazywaniu sobie przez Boga i człowieka przestrzeni życia i miłości. Bóg chce znaleźć przestrzeń przy człowieku, aby jemu ofiarować przy sobie swoją przestrzeń. A przez uczestni-

przezeń i zdolna jest przyjąć czyjaś wolność, jest transcendentna wobec samej siebie. Osoba jest zatem „najpierwotniejszą formą transcendencji”. Skończona, odwzorowana personalność człowieka – w swojej transcendentności – wskazuje w sposób symboliczny na rzeczywistość, pierwotną personalność Boga. Człowiek jest poniekąd „symbolem Osoby Boga”. Por. L i e s. *Sakramententheologie* s. 54; t e n ż e. *Die Sakramente der Kirche* s. 10-26.

³¹ Por. L i e s. *Die Sakramente der Kirche* s. 15.

³² Pojęcie perychorezy – w kontekście trynitarnym – wypowiada prawdę, że spotkanie z jedną Osobą Boską zawsze jest spotkaniem z wszystkimi trzema Osobami i wprowadza w relację tej Osoby do dwóch pozostałych, jak i w ich wzajemne oddziaływanie na siebie. Zachowanie wzajemnej odrębności „bycia w sobie,” jest gwarancją, że poszczególne Osoby Boskie istnieją w sposób „niezmieszany i nierozdzielny”, stąd w pewien sposób są niezależne, ale jednocześnie także zdane na inne osoby, ponieważ osoba nie może być osobą bez innych osób. Por. M. S c h m a u s. Art. *Perichorese*. W: LThK². T. 8. Freiburg 1963 s. 274-276; G. G r e s h a k e. Art. *Perichorese*. W: LThK³. T. 8. Freiburg 2006 s. 31-33; J. W o h l m u t h. *Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität*. „Zeitschrift für Kirche und Theologie” 1988 nr 110 s. 139-162.

³³ Por. L i e s. *Sakramententheologie* s. 51-52; t e n ż e. *Die Sakramente der Kirche* s. 15, 27-29: *Gott ist trinitarisch-perichoretische Begegnung; inner-trinitarische Begegnung als Urbild sakramentaler Begegnung* [„Bóg jest trynitarno-perichoretycznym spotkaniem”; „wewnątrztrynitarno-perichoretycznym spotkaniem”; „wewnątrztrynitarno-perichoretycznym spotkaniem”. Tłum. własne].

czenie w sakramentach człowiek zobowiązuje się, aby przekazać Bogu swoją przestrzeń osobową. Teologiczny model perychorezy, jako najbardziej osobowy sposób i wyobrażenie spotkania, powinien według niektórych teologów pozostać – naprzeciw wszystkich reistyczno-instrumentalnych teorii – najpierwotniejszą i podstawową postacią sakramentu oraz tkwić u podstaw całej sakramentologii³⁴.

Sakramentalne spotkania Boga z człowiekiem chcą bazować zatem bardziej na wymiarze personalnym aniżeli na cielesności czy materialności – te ujawniają swą przynależność do wydarzenia sakramentalnego niejako w konsekwencji rozpoznania najpierw osobowego charakteru wydarzenia zbawczego. Sakramenty wynikają bowiem nie tyle z odniesienia natury do łaski, ciała do ducha, lecz z interpersonalnej więzi i relacji. Sakramenty powinny więc uczestniczyć w rzeczywistości osobowej i w przestrzeni wolności spotykających się osób, gdyż teologicznym punktem wyjściowym – w tej wizji – jest pierwotna sakramentalność [*Ursakramentalität*] Chrystusa w Jego osobowej relacji do Ojca i do Ducha Świętego, a nie Jego rola Pośrednika, wynikająca z hipostatycznej jedności dwóch natur: Boskiej i ludzkiej rzeczywistości i działania. Dzięki temu unikniemy wszelkiego instrumentalizowania Osoby Jezusa Chrystusa.

Trynitaro-perychoretyczne spotkanie w Bogu jest w związku z tym źródłem i modelem Bosko-ludzkiego spotkania w sakramentach³⁵. W perspektywie trynitarnej można by za współczesnym sakramentologiem Lotharem Liesem określić osobowe wydarzenie sakramentalne w sposób następujący: „Osoba jest [...] ową wolnością i wielkością, którą ktoś może innej osobie i jej wolności użyczyć, podarowując w sobie przestrzeń życia i głos w taki sposób, aby się wzajemnie nie niszczyć. Sakramenty wymagają takiego ujęcia osoby, gdyż wtenczas pozwalają zrealizować osobowe życie człowieka w Chrystusie, w Duchu Świętym, w Trójjedynym Bogu. Albo inaczej: Trójosobowy Bóg daje w sakramentach człowiekowi przestrzeń, aby on w Kościele, w Chrystusie, w trójosobowym życiu [Boga] mógł uzyskiwać ludzką wolność i tożsamość na wieczność”³⁶.

Duch Święty jest zaś tym, który jednoczy Syna Bożego i ludzi z Kościołem. On otwiera dla ludzi przestrzeń życia i miłości w Chrystusie³⁷. Spotka-

³⁴ Zob. m.in. L i e s. *Sakramententheologie* s. 49-52.

³⁵ Por. F r e i t a g. *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern* s. 294.

³⁶ L i e s. *Sakramententheologie* s. 11 [tłum. własne]; por. t e n Ź e. *Die Sakramente der Kirche* s. 14.

³⁷ O Duchu Świętym, jako komunikującej i jednoczącej komunii miłości, traktuje doskonałe studium H. O. Meuffelsa: *Kommunikative Sakramententheologie*, będące sakramentologiczną

nie z Bogiem znaczy dla człowieka w tym kontekście osobowe zbawienie. Człowiek, jako ograniczona/skończona osoba, może w trójosobowej rzeczywistości Boga znaleźć przestrzeń wiecznego życia i wolności, i w ten sposób odnaleźć także swoją osobową tożsamość. Chrystus, który w Duchu Świętym przenika człowieka, nie „zniewala” człowieka, lecz w *perychoretycznym spotkaniu* daje poszczególnemu człowiekowi wolność i pozwala mu rozwinąć owe siły, które umożliwiają, aby w sposób wolny i z oddaniem mógł temu wzajemnemu *przenikaniu się* odpowiedzieć.

BIBLIOGRAFIA

- F r e i t a g J.: Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie. Würzburg: Verlag Echter 1995.
- G a ś e c k i K.: Das Profil des Geistes in den Sakramenten. Pneumatologische Grundlagen der Sakramententheologie. Darstellung und Reflexion ausgewählter römisch-katholischer Entwürfe. Münster: Aschendorff Verlag 2008.
- G a ś e c k i K.: Prezbiter w świetle eklezjologii *communio*. „Studia Gdańskie” 2010 t. 26 s. 9-25.
- K e r n U.: Sakramente in trinitarischer Perspektive. „Lutherische Kirche in der Welt” [Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes] 53:2006 nr 987 s. 68-100.
- L i e s L.: Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott. Innsbruck: Tyrolia 2004.
- M e u f f e l s H. O.: Kommunikative Sakramententheologie. Freiburg–Basel–Wien: Verlag Herder 1995.
- N i t s c h e B.: Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie. W: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation*. Red. B. J. Hilberath. Freiburg: Verlag Herder 1999 s. 81-114.
- N i t s c h e B.: Geistvergeessenheit und die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Zweiten Vatikanischen Konzil. W: *Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*. Red. tenże. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2003 s. 102-144.

THE PROFILE OF THE HOLY SPIRIT
IN THE SACRAMENTAL REALITY OF THE CHURCH

S u m m a r y

The profile of the Holy Spirit in the sacramental reality of the Church – undertaking this subject is an attempt of placing sacramentology more strongly in the context of pneumatology than it has been done up till now.

Pneumatologically directed sacramentology is a reflection issuing from the intra-Trinitarian distinguishing between the one and the only God, which first of all tries to develop the personal understanding of the sacraments. This is because the dynamics of God's life, pulsating in the communion of the Persons loving each other, leads to a dynamic, personal approach to the sacramental mysteries as real symbols of God's agape, as salutary events, opening this community of life and love that is contained in the three-Person God, and introducing man and the liturgical congregation of the praying Church to it. Hence, administering sacraments and receiving them opens the dynamic process of participation in God's personal love; liturgical celebration may be interpreted as *acceptance into the movement of life and the relation of Jesus to Father in the Holy Spirit*.

Contemporary theology of sacraments, in order not to lose strength and dynamics shaping the life of man's faith, should approach him and talk to him on the plane of the deepest layers of his personality – that is, it should address its postulates to man in his sphere of freedom. In such a context sacraments may be defined as „spaces of encountering the triune God creating a person in a man”.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: pneumatologia, *communio*, *communicatio*, perichoreza, „zapomnienie o Duchu” [Geistvergessenheit], chrystomonizm, partycypacja/pośredniczenie, stawanie się osobą [Personwerdung].

Key words: pneumatology, *communio*, *communicatio*, perichoresis, ‘forgetting about the Spirit’ [Geistvergessenheit], Christomonism, participation/mediation, becoming a person [Personwerdung].