

Alfons Skowronek

Kościelnotwórcza rola sakramentów

Collectanea Theologica 38/4, 7-23

1968

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ALFONS SKOWRONEK, KATOWICE—KRAKÓW

KOŚCIELNOTWÓRCZA ROLA SAKRAMENTÓW¹**1. SYTUACJA OGÓLNA W DZISIEJSZEJ TEOLOGII
SAKRAMENTALNEJ**

Prądy religijnej odnowy we współczesnym Kościele, których wyrazem ostatnim i najdobitniejszym był II Sobór Watykański, zorientowane są zasadniczo w kierunku spotęgowania i upowszechnienia życia sakramentalnego. Z uwagą odnotować należy fakt, że jako pierwszy spośród kilkudziesięciu schematów mających stanowić przedmiot obrad soborowych wypłynął schemat o Liturgii św., w dyskusji nad którym sugestia i propozycje zmierzały ku pogłębieniu życia sakramentalnego wiernych. II Sobór Watykański uniknął wprawdzie określenia Kościoła jako kontynuacji Wcielenia; mimo to posłużył się jednak ostrożnie paralełą „Wcielenie-Kościół” dla podkreślenia, że Kościół wywiązuje się ze swej istotnej dla siebie misji poprzez głoszenie słowa i szafarstwo sakramentów świętych (*Konst. o Kościele*, nr 8).

Pierwszą rzeczą, która frapuje przy lekturze dokumentów soborowych, jest odkrycie, że nieomal wszystkie uchwały soborowe zawierają wzmianki o Eucharystii. Z dokumentów nie czyniących żadnej aluzji do Eucharystii wymienić możemy tylko trzy i to bardzo krótkie: *Dekret o środkach przekazu myśli*, *Deklarację o religiach niechrześcijańskich* i *Deklarację o wolności religijnej*.

¹ Uwagi te wiążą się z innymi moimi artykułami poświęconymi problematyce sakramentów i Kościoła: *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła*, *Ateneum Kapłańskie* 67(1964)276—286; *Kościół jako prasakrament*, *Ateneum Kapłańskie* 68(1965)1—10; *Wokół eklezjalnego aspektu Chrztu i Bierzmowania*, *Ateneum Kapłańskie* 69(1966)1—9; *Eklezjalna struktura sakramentu Pokuty*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 14(1967)143—156; *Sakramentologia odnowiona*, *Więź* 10(1967)114—120; *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako prasakramentu*, *Śląskie Studia Teologiczne* 1(1968); *Eklezjalny charakter Wspólnot odłączonych od Rzymu*, *Collectanea Theologica* 37(1967).

Wszystkie pozostałe dokumenty mówią o Eucharystii, często zawierając o niej wzmianki bardzo obfite. Tematem rozwijamy w sposób szczególny jest eklezjalny aspekt Najświętszego Sakramentu².

Dziwić może fakt, że stosunek sakramentów do Kościoła, czyli eklezjalny ich sens i aspekt, był w teologii prawie niedostrzegany, mimo że patrystyka wiązała praktykę sakramentów z problematyką Kościoła. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że Kościół pierwszych wieków chrześcijaństwa rozwijał się silniej na płaszczyźnie społecznej³, podczas gdy w czasach nowożytnych linia jego rozwoju przesunęła się wyraźnie w kierunku życia religijnego pojętego indywidualistycznie, życia mniej świadomego swych związków z całością chrześcijańskiej społeczności. Słuszne skądinąd zdanie *sacramenta propter homines* interpretować zaczęto na wskroś indywidualistycznie; sakramenty zeszyły do roli środków w prywatnej, odizolowanej od Kościoła-Ciała Mistycznego pobożności.

Nawet na sesjach Soboru Trydenckiego zasadniczym przedmiotem obrad był indywidualny aspekt sakramentów jako środków w indywidualnym procesie usprawiedliwienia. Schematowi kanonu o konieczności sakramentów *in Ecclesia* sprzeciwiła się większość ojców soborowych domagających się skreślenia tych słów. Powoływali się oni na konieczność wyraźnego sprecyzowania nieodzowności sakramentów dla jednostkowego podmiotu w akcji usprawiedliwienia⁴.

W stosunku do problematyki „sakramenty—Kościół” teologia współczesna znajduje się *in statu intentionis*, a przecież struktura

² Por. L. Renwart, *L'Eucharistie à la lumière des documents récents*, Nouvelle Revue Théologique 89(1967)226.

³ Myśl tę niech zilustruje bodaj kilka następujących tekstów. „Nemo erret: nisi quis intra altare sit, privatur pane Dei. Si enim unius atque alterius precatio tantas vires habet; quanto magis illa, quae episcopi est et totius Ecclesiae? Qui igitur in conventum non venit, hic iam superbia elatus est, et seipsum separavit atque iudicavit” (S. Ignatius, Ep. ad Eph. 5, 2 (PG 5, 650 A)). „An Ecclesia enim posuit Deus apostolos... et universam reliquam operationem Spiritus: cuius non sunt participes omnes, qui non currant ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita... Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ibi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participat eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem; sed effodunt sibi lacus detritos de fossis terrenis” (S. Irenaeus, Adv. haer. 3, 24, 1 (PG 7, 966 BC)). „Quisquis ab Ecclesia segregatur, adulterae iungitur... nec perveniet ad Christi praemia, qui relinquit Ecclesiam Christi... Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem... Qui alibi praeter Ecclesiam colligit, Christi Ecclesiam spargit... Hanc unitatem qui non tenet, non tenet Patris, et Filii fidem, vitam non tenet et salutem” (S. Cyprianus, De unitate Ecclesiae 6 (PL 4, 503—504 A)).

⁴ Por. L. Kruse, *Der Sakramentsbegriff des Konzils von Trient und die heutige Sakramentstheologie*, Theologie und Glaube 45(1955)410.

sakramentów świętych jest wyrazem działalności Kościoła, więcej — sakramenty stanowią „wypływ z ontologicznej struktury Kościoła”⁵. Studiując teologiczne traktaty o sakramentach trudno czasem oprzeć się wrażeniu, że dokonano tu jakiejś rozbiórki tajemniczego mechanizmu na jego części składowe. W gąszczu analitycznie rozpatrywanych części elementarnych, jak materia i forma, intencja, ustanowienie przez Chrystusa, sposoby sprawczości itd. zamglony i przesłonięty został widok cudownej i jedynej w swoim rodzaju całości.

Dziś istnieją już coraz poważniejsze próby ustawienia całej sakramentologii w perspektywie eklezjologicznej. Wyrazem takiego podejścia jest dzieło E. H. Schillebeeckxa⁶. Myśl przewodnią tego teologa oddać można w następujących kilku zdaniach. Celem sakramentów jest umożliwienie przyjmującemu je podmiotowi osobowego spotkania z Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa. W swej cielesnej postaci ludzkiej jest Chrystus sakramentem podstawowym. W Nim schodzą się dwie drogi — droga Boga do nas z drogą, jaką otwiera Chrystus nam, ludziom, do Ojca. Obydwie te drogi udostępnione zostały nam przez Kościół, który jako Duchem przepromienione ciało nosi na sobie znamię sakramentalnej struktury samego Chrystusa. Takie jest — najogólniej mówiąc — tło, na którym wszystkie szczegółowe problemy sakramentologii zyskują nowe perspektywy, niezauważane lub dotąd mało dostrzegane punkty odniesienia. Autor, znakomity znawca tradycji teologicznej⁷, materiał dla swych spekulacji czerpie z patrystyki i z dzieł św. Tomasza. Te ścisłe założenia doktrynalne chronią go przed popadnięciem w manieryzm, któremu nietrudno ulec pisząc na modne dziś tematy personalizmu i eklezjologii; przeciwnie, Schillebeeckx umie w swej metodzie pogodzić teoretyczny sposób rozwiązywania problemów z kerygmatycznością ich ujęcia.

Koncepcję uwypuklania eklezjalnych momentów w sakramentach podejmuje — niezależnie i nie po linii Schillebeeckxa — K. Rahner⁸. I tu udaje się autorowi wydobyć nowych aspektów w problematyce widzianej w pryzmacie sakramentologii i eklezjologii jednocześnie. Obrany przez Rahnera punkt wyj-

⁵ Por. P. Smulders, *Sacramenten en Kerk: Kerkelijk rechtcultus — Pneuma*, Bijdragen. Tijdschrift voor Philosophie en Theologie 19(1956)392.

⁶ E. H. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*. Tł. ks. A. Zuberbier, Kraków 1966.

⁷ Dał tego dowód w historycznie szczegółowo udokumentowanym tomie: *De sacramentele Heilseconomie*, Antwerpen-Bilthoven 1952.

⁸ *Kirche und Sakramente*, Freiburg Br. 1961. Jest to poszerzone opracowanie artykułu pod tym samym tytułem w *Geist und Leben* 28(1955)434—453.

ścia rzuca m. in. oryginalne i korzystne światło na ważne i trudne zagadnienie ustanowienia sakramentów przez Chrystusa⁹.

O ile koncepcja Schillebeeckxa stanowi systematyczną próbę naświetlenia problematyki „sakramenty i Kościół”, o tyle rozważania Rahnera nie wychodzą poza ramy wysuwania sugestii, propozycji roboczych. Wystarczy zauważyć, że Rahner dwie trzecie swej książki poświęca jednemu tylko zagadnieniu szczegółowemu: kwestii ustanowienia sakramentów przez Chrystusa. Publikacji jednego i drugiego autora nie należy również traktować jako posunięć absolutnie pionierskich na odcinku problematyki „sakramenty—Kościół”. Skoro już użyto tego przymiotnika, należałoby go raczej odnieść w najogólniejszym sensie do wielkiej encykliki o Kościele Piusa XII, „O Mistycznym Ciele Chrystusa”. Jest ona pionierska w tym znaczeniu, że skierowuje specjalnie uwagę na wzajemne, istotne powiązania zachodzące między sakramentami z jednej a Kościołem z drugiej strony. Oto odnośny ważny wyjątek wymienionej encykliki: „Podobnie jak ciało ludzkie jest obdarzone z natury swej we właściwe narządy, za pomocą których zaopatruje się ono we wszystko, co jest potrzebne do rozwoju jego samego i jego poszczególnych członków, tak też Zbawiciel rodzaju ludzkiego, z nieskończonej swej dobroci zaopatrzył swe Ciało Mistyczne w sposób cudowny, obdarzając je mianowicie sakramentami, którymi członkowie Ciała czerpią wzmagające się nieustannie energie Łaski, dające mu siły życia nadprzyrodzonego od kolebki aż do ostatniego tchnienia. Ich obfitością również są zaopatrywane w pełni społeczne potrzeby całego Ciała...”¹⁰.

Od roku 1943, znacznie częściej niż przed tą datą¹¹, teologowie zaczynają łączyć sakramentologię z eklezjologią. Otwiera się w sakramentologii okres, kiedy to już nie mówi się o sakramentach nie poruszając zarazem problemu Kościoła. „Sakramenty — wspólnie z depozytem wiary i władzą jurysdykcji — stanowią trzy fundamentalne filary Kościoła, zasadnicze źródła życia Bożego”¹². W sakramentach tkwi moc kościelno-twórcza; stanowią one zarazem

⁹ Por. mój artykuł: *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła*, *Ateneum Kapłańskie* 67(1964)276—286.

¹⁰ *Encyklika o Ciele Mistycznym Chrystusa*. Z łac. oryginału przełożył, wstępem i uwagami zaopatrzył ks. St. B., Londyn 1945, 28.

¹¹ Z autorów starszych poruszających zagadnienie stosunku sakramentów do Kościoła wymienić można: M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg Br^g. 1932, 483 n., J. A. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, t. I, Münster 1894, 12., E. Commer, *Die Kirche in ihren Wesen und Leben dargestellt*, t. I: *Vom Wesen der Kirche*, Wien 1904, 76.

¹² J. Eguren, *El valor pastoral de la liturgia*, *Ecclesiastica Xaveriana* 10(1960)191.

wyraz społeczności kościelnej, jej manifestację¹³. Pojawia się postulat, że traktat o sakramentach winien być poprzedzony traktatem o Kościele jako znaku zamykającym w sobie wszystkie znaki, a więc i sakramenty święte¹⁴. Zdrowe życie sakramentalne przeświecone być musi wnikliwym zrozumieniem istoty Kościoła. Tak pojęta teologia naszego wieku stanie się rzeczywiście teologią Kościoła¹⁵, w której muszą dojść do głosu dogmaty należące do istoty Kościoła, a więc i nauka o sakramentach. Słuszne jest stwierdzenie F. Malmberga, że dopóki wszystkie inne dogmaty, a więc i nauka o sakramentach, nie będą naświetlane eklezjologicznie, ich teologiczne opracowanie pozostanie z gruntu niepełne. Jeżeli za braknie powiązania dogmatów z dogmatem o Kościele, wówczas — głosi z przesadną emfazą Malmberg — w polu badania teologia nie pozostaje już absolutnie nic, nawet nie ma ruin¹⁶.

Pod kątem interesującej nas tu problematyki sytuację panującą na odcinku sakramentologii z jednej, a eklezjologii z drugiej strony scharakteryzować by można najogólniej przez wskazanie na dwie wyraźne tendencje: w eklezjologii — pogłębienie idei Kościoła poprzez pojęcie sakramentu; w sakramentologii pogłębienie pojęcia sakramentu poprzez ideę Kościoła.

Najbardziej symptomatycznym wyrazem tego stanu rzeczy jest układ szeroko zaplanowanego kompendium teologii dogmatycznej, *Mysterium salutis*, którego dwa pierwsze tomy już się ukazały. Nowy ten podręcznik, wyrastający z potrzeb teologii posoborowej, nie przewiduje w ogóle traktatu o sakramentach. Sakramentologia ogólna integralnie zostanie związana z eklezjologią, konkretnie z tą jej częścią, która będzie omawiała poszczególne momenty ustanawiania Kościoła. Traktat *De sacramentis in specie* wejdzie natomiast w skład tomu IV i V, czyli tomów poświęconych tematyce ogólniejszej (tom IV w zasadzie eklezjologiczny, V poświęcony antropologii teologicznej w życiu ziemskim człowieka, eschatologii i normom życia etycznego)¹⁷.

2. WSPÓŁCZESNE DEFINICJE SAKRAMENTU

Problematyka wyżej zarysowana wystąpi wyraźniej na tle związanego przeglądu definicji sakramentu. Współczesne kształtowanie

¹³ Por. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg Br³ 1955, 678.

¹⁴ Por. H. Stirnimann, *Die Kirche und der Geist Christi*, Divus Thomas (Fr.) 31(1953)16.

¹⁵ Por. P. Dacquino, *La Chiesa segno vivo di Cristo*, La Scuola Cattolica 27(1959)126.

¹⁶ *Ein Leib — ein Geist*, Freiburg/Br. 1960, 15 n.

¹⁷ *Mysterium salutis. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln 1965, t. I, XLIII.

się definicji sakramentu, szukanie możliwie najpełniejszego wyrazu dla oddania istoty świętych znaków Bożego miłosierdzia oraz wyrażenie podwójnym nurtem. Jedni teologowie nie odstępują od sformułowań tradycyjnych przyoblekając je jedynie w różną, nie zmieniającą istoty szatę słowną. Inni natomiast próbują definicje dotychczasowe uzupełnić momentami eklezjologicznymi i personalistycznymi. Swoboda i możliwości dociekań są w tym punkcie bardzo szerokie. Sobór Trydencki nie podał bowiem definicji sakramentu. Potępił tylko pewne błędy, określił te elementy, które formalnie wymierzone są przeciwko szerzącym się wówczas pojęciom błędnym. Szereg szczegółowych w tej kwestii kanonów to raczej tylko część nauki o usprawiedliwieniu. Uderzający jest fakt, że kanony o sakramentach w ogólności zawieszono są niejako w próżni: brak im wprowadzającego dekretu, jakim poprzedzono na przykład kanony o usprawiedliwieniu, pokucie czy Eucharystii.

Pomijając teologów trzymających się sformułowań tradycyjnych¹⁸ skierujemy uwagę na teologów grupy drugiej, wprowadzających w definicję sakramentu pierwiastki eklezjalne i personalistyczne.

M. Schmaus, który w swym podręczniku dogmatyki poświęca stosunkowo sporo miejsca pierwiastkom eklezjalnym i personalistycznym sakramentów, nie decyduje się jednak na skonstruowanie w oparciu o te elementy szerszej definicji sakramentu. Określa go jako znak zbawienia ustanowiony przez Chrystusa i powierzony Kościołowi, znak czerpiący swą zbawczą moc z faktu ustanowienia go przez Chrystusa¹⁹. Pierwiastek eklezjalny uwypukla wyraźniej określenie J. Ponsioena, według którego „teologicznie... mówiąc sakramenty są ustanowionym przez Chrystusa a Kościołowi powierzonymi inkarnacjami Bożego dzieła zbawienia. Kościół reguluje ich posługiwanie i formę. Kościół stanowi także ich *milieu*”²⁰. Moment dynamiczny, działania Kościoła wplata w swą definicję sakramentu Vermeulen: „Sakramenty są religijnymi aktami Kościoła stanowiącymi zarówno znaki wiary w zbawcze działania Chrystusa, jak również znaki łaski, mocą której dochodzi do skutku faktyczne uczestnictwo w tych dziełach zbawczych”²¹. Podobny rys, ukazujący sakramenty w pryzmacie funkcji istoty Kościoła, zaznacza L. Bright, w ujęciu którego „sakramenty

¹⁸ Krótki przegląd definicji sakramentu od Starego Testamentu po okres współczesny podaje ks. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VII: *Sakramenty święte*, cz. I, Lublin 1961, 15—30.

¹⁹ *Katholische Dogmatik*, t. IV/1: *Die Lehre von den Sakramenten*, München⁵ 1957, 11.

²⁰ Por. J. Ponsioen, *Het symbol in het menselijk leven en zijn toepasbaarheid op de sacramentenleer*, *Studia Catholica* 34(1959)290.

²¹ *Encyclopedie van het Katholicisme*, t. III, Bussum 1956, kol. 665.

są znakami wiary i łaski... stanowią znaki Kościoła wskazujące na to, że Kościół jest żyjącym Chrystusem”²².

Przytoczone przykładowo definicje okazują się sformułowaniami niedostatecznymi, nie stanowią pełnych definicji. Podkreślają ten czy inny aspekt elementów dla pojęcia sakramentu istotnych. Niedostatkim obciążającym wszystkie cztery definicje jest brak w zwróceniu uwagi na moment personalistyczny, na akcent konieczności osobistego włączenia się podmiotu przyjmującego sakrament, o ile stanowi on znak wiary. Nie wszystkie z podanych definicji uwzględniają nawet moment ustanowienia przez Chrystusa.

Wymagania, jakie spełnić winna poprawna definicja sakramentu, precyzuje B. Leeming²³. Sugestie te zasługują na odnotowanie jako swego rodzaju probierz w procesie wartościowania konkretnych definicji sakramentu. Według Leeminga poprawna definicja sakramentu sprostać winna następującym pięciu warunkom, a raczej uwypuklić następujące skutki sakramentu:

- a. skutek pierwszorzędny, jakim jest łaska, czyli ontologiczny związek z Bogiem;
- b. charakter w trzech sakramentach, „Najświętszy Sakrament” w Eucharystii, więź małżeństwa, ostatnią konsekrację w namaszczeniu chorych oraz wartość skruchy w sakramencie pokuty (chodzi zatem o rzeczywistość określaną technicznie terminem *res et sacramentum*);
- c. skutek społeczny względnie inkorporatywny; każdy bowiem sakrament wciela jednostkę w organizm Ciała Mistycznego w sposób sobie właściwy;
- d. różny skutek stanowiący o odrębności poszczególnego sakramentu;
- e. skutki zwane „kontraktowymi”, wypływające z zawartego czy zaistniałego między Chrystusem a podmiotem kontraktu; każdy bowiem sakrament nadaje odrębne uprawnienia i nakłada różnicowane obowiązki.

Czy definicja Leeminga wyrasta z wytypowanych przezeń postulatów? Spośród kilku jego definicji²⁴ zwrócimy uwagę na jedną, poszerzoną dla zweryfikowania jej w świetle wyliczonych przez

²² *The Sacraments: I — Baptism, The Life of the Spirit* 11(1956)159.

²³ *Principles of Sacramental Theology*, London² 1957, 346.

²⁴ Np.: „A sacrament is an outward sign of particular union with the Church of Christ, instituted by Christ to give grace to those who receive it rightly”. *Dz. cyt.*, 355. Podobną definicję podaje autor na str. 377 tegoż dzieła oraz w artykule *Recent Trends in Sacramental Theology*, *The Irish Theological Quarterly* 23(1956)214.

przez tego autora warunków. „Sakrament jest stałym i sprawczym znakiem Chrystusa, jednoczącym przyjmujący go podmiot w sposób specjalny z Ciałem Mistycznym i wyrażającym w ten sposób Jego wolę udzielenia zjednoczenia przez łaskę tym, którzy nie stawiają przeszkód”²⁵.

Definicja powyższa czyni, według Leeminga, zadość postulowanym elementom. Uwydatnia skutek pierwszorzędny, ontologiczny związek człowieka z Bogiem ukonstytuowany przez łaskę. W przymiotnikach znaku jako symbolu stałego i sprawczego widzi Leeming odnośnię do charakterów w trzech sakramentach oraz istotowych odrębności pozostałych sakramentów, choć nam trudno przychodzi wykrycie wszystkich tych licznych elementów. W sposób oczywisty spełnia definicja Leeminga warunek trzeci, gdy mówi o skutku jednoczącym podmiot z Ciałem Mistycznym. W wyrażeniu, że znak sakramentalny zespala człowieka z Ciałem Mistycznym „w sposób specjalny”, zrealizowany zostaje warunek czwarty, postulujący zaakcentowanie w definicji różnorodnych skutków właściwych poszczególnym sakramentom. Skutki kontraktowe oddaje wreszcie ostatni człon definicji, który kładzie nacisk na udzielaniu w sakramentach uprawnień z równoczesnym zaciąganiem obowiązków; zaznaczony został więc także moment personalistyczny.

W sumie zaznaczyć należy, że Leeming stosunkowo szczególnie wyeksponował w swej definicji rolę Kościoła-Ciała Mistycznego. Można by jednak w kontekście tych uwag podnieść pod adresem autora mimo wszystko zarzut dość zasadniczej wagi, że wysuniętego przez siebie aspektu eklezjalnego sakramentów nie wyzyskał dla nadania jednolitego, organicznie eklezjalno-personalistycznego charakteru całości swego pokaznego podręcznika. Wystarczy zauważyć, że interesujący nas aspekt zagadnienia Leeming formułuje dopiero w jedenastym rozdziale swej książki, a więc gdzieś w środku swej „summy” o sakramentach²⁶.

Na przykładzie tej definicji widać wyraźnie, że zadowalające bez reszty określenie pojęcia sakramentu w jednym zdaniu okazuje się przedsięwzięciem wręcz niemożliwym. Nie podobna wyliczyć w jednym zdaniu — w sposób nie budzący zastrzeżeń — wszystkich elementów konstytuujących rzeczywistość sakramentalną. Schillebeekx jest zdania, że wymogom prawdziwego, w miarę adekwatnego opisu odpowiedzieć może tylko definicja analityczna. Sam rozwija ją na dwu nieomal stronicach. Definicja ta ujęta we

²⁵ „A sacrament is a permanent and effective sign of Christ uniting the recipient in a special way to his Mystical Body, and thereby expressing his will to give the union of grace to those who place no obstacle”. *Principles*, 349.

²⁶ Por. moją recenzję dzieła Leeminga, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 11(1964)173—174.

współczesne kategorie eklezjalne i personalistyczne składa się z czterech części. Sakrament Kościoła jest:

- a. osobistym (kultycznym i uświęcającym) czynem zbawczym uwielbionego Chrystusa;
- b. dzieło to dokonuje się w Kościele i przez Kościół, który niebiański i niewidzialny zbawczy czyn Chrystusa na mocy zleconego mu urzędu „sakramentalizuje w uświęcającym misterium kultycznym”. Misję tę spełnia Kościół poprzez swego szafarza, który z tej właśnie racji musi mieć zawsze intencję czynienia tego, co czyni Kościół;
- c. kultyczna czynność uwielbionego Kapłana-Chrystusa, sakramentalizowana przez Kościół, skierowana jest zawsze do konkretnego człowieka i to do tego stopnia, że owa odnośnia do konkretnej osoby stanowi integralną część istoty kościelnego sakramentu;
- d. uświęcająca czynność uwielbionego Chrystusa w pełni owocować może jednak tylko wówczas, o ile przyjmująca sakrament jednostka włączy się aktywnie w te czynności Chrystusa z wiarą i tęsknotą za łaską.

Trzy pierwsze człony definicji analitycznej należą do istoty sakramentu, człon czwarty decyduje o jego pełnej owocności²⁷.

W sposób syntetyczny podaje Schillebeeckx powyższą definicję na innym miejscu: „Sakrament jest... osobistym czynem Chrystusa za pośrednictwem urzędowego dzieła Kościoła, który pod tym właśnie względem, tzn. w swoim działaniu sakramentalnym, jest przedłużeniem zwycięskiej łaski”²⁸.

Tok myślowy Schillebeeckxa koncentruje się więc wokół pojęcia sakramentu jako organu-znaku Bożej woli zbawczej za pośrednictwem Chrystusa i Kościoła będącego przedłużeniem Chrystusa uwielbionego. Schillebeeckx oczyszcza niejako w ten sposób pojęcie sakramentu z wyobrażeń realizmu fizycznego upatrującego w sakramencie wyłącznie rzecz, narzędzie łaski.

Po linii najnowszych prac teologicznych idzie wysunięta po raz pierwszy na gruncie polskim definicja ks. W. Grana: „Sakramenty Nowego Testamentu są liturgicznymi, kościelnymi znakami

²⁷ Por. *Sakramente als Organe der Gottbegegnung*, w: *Fragen der Theologie heute*, wyd. Feiner-Trütsch-Böckle, Zürich-Köln³ 1960, 399 n.

²⁸ *De sacramentele heilseconomie*, 276. W oparciu o Schillebeeckxa definicję sakramentu podaje ks. bp J. Stroba, *Sakramenty święte w perspektywie personalistycznej*, Katecheta 6(1962)262.

działającego Chrystusa, który przez te sprawcze narzędzia łaski, posługując się upoważnionymi szafarzami, jednoczy usposobionych dobrze ludzi z sobą i Kościołem”²⁹. Określenie to operuje elementem eklezjalnym i personalistycznym; na jednym poziomie ustawia Kościół i Jego Głowę, Chrystusa. Wirtualnie w definicji tej uwzględnione są warunki wysunięte przez L e e m i n g a. W wyjaśnieniu tej definicji wyraża autor pierwszego po II wojnie światowej polskiego podręcznika sakramentologii myśl, iż miano sakramentów społecznych przyznawane kapłaństwu i małżeństwu staje się dzisiaj zagadnieniem dyskusyjnym. Albowiem „nawet tak indywidualne sakramenty, jak pokuta i ostatnie namaszczenie, jednoczą człowieka z całym mistycznym organizmem Chrystusa”³⁰.

Przed zamknięciem tego szkicu o sytuacji na odcinku definiowania sakramentu chwilę uwagi poświęcić należy jeszcze sposobowi widzenia tej kwestii przez K. R a h n e r a. W swej definicji teolog ten uwydatnia tylko jeden aspekt — rys eklezjalny sakramentu. Jest to według niego cecha dla sakramentu istotna do tego stopnia, że właściwe wyodrębnienie roli Kościoła w sakramencie kryje w sobie rozwiązanie wszystkich pozostałych elementów uwzględnianych w definicjach. Oto jeden z wariantów myśli wyrażanej przez R a h n e r a niejednokrotnie w różnym wyrazie słownym: z sakramentami do czynienia mamy wszędzie tam, gdzie Kościół jako *medium* zbawcze łaski napotyka na jednostkę „w ostatecznej aktualizacji swej istoty”, przy czym Kościół wystąpić musi w całym charakterze swej zewnętrznej, społecznie zorganizowanej struktury. Sakramenty są elementarnymi, podstawowymi sposobami aktualizowania się Kościoła. Spełniając szafarstwo sakramentów Kościół wznosi się na najwyższy „stopień swej aktualizacji”, daje dowód tego, czym jest w swej najgłębszej istocie: obecnością zbawienia dla ludzkości w historycznie widzialnej postaci będącej znakiem eschatologicznie zwycięskiej łaski Bożej w świecie³¹.

Te spostrzeżenia R a h n e r a przeciwstawiają się mniemaniom narzucającym się przy studium podręczników sakramentologii, że Kościół jest tylko szafarzem, administratorem sakramentów, iż Kościół mógłby istnieć obywając się bez sakramentów albo też, zawiadywanie tym ostatnimi mogłoby zostać powierzone innej instytucji. Od tego rodzaju niebezpiecznych wniosków w sposób kategoryczny R a h n e r się odcina traktując sakramenty jako podstawowe realizacje Kościoła (*Grundvollzüge*).

²⁹ *Dogmatyka katolicka*, VII, 30.

³⁰ *Tamże*.

³¹ Por. *Kirche und Sakramente*, 20 n.

3. KOŚCIELNE SKUTKI SAKRAMENTÓW W OGÓLNOŚCI

Jeżeli samo istnienie sakramentów wiąże się nierozdzielnie z istnieniem i istotą Kościoła, wówczas i w skutkach sakramentów musi przejawiać się wyraźnie wykrywalny sens eklezjologiczny. Co raz dobitniej podkreśla się dziś tezę, że skutkiem pierwszorzędym każdego sakramentu jest przede wszystkim jakiś element kościelny. Każde spotkanie w sakramencie z Chrystusem jest wpieryw spotkaniem z Kościołem, czyli: spotkanie człowieka w sakramencie z Kościołem jest z kolei sakramentem (znakiem) spotkania z Chrystusem. Każdy sakrament wszczepia jednostkę w sposób sobie właściwy w organizm Ciała Mistycznego. Tym samym nasuwa się wniosek, że sakramenty budują i tworzą Kościół.

Myśl o kościelnych skutkach sakramentów ożywiło w pewnym sensie zjawisko charakteryzujące ducha naszej współczesności. Jest nim fakt niezwykłego zainteresowania się dzisiejszego człowieka wartościami społecznymi. „Dzisiaj, kiedy to wartości społeczne wywierają na dusze tak potężny wpływ i siłę przyciągania, kiedy to wszystkie problemy kulturalne, gospodarcze i religijne dyskutuje się i rozwiązuje na szczeblu organów międzynarodowych, rzeczą najwyższej wagi jest uwypuklenie tegoż rysu społecznego ... właściwego sakramentom”, które „w Bożej rzeczywistości Kościoła odznaczają się celowością na wskroś społeczną”³².

Podjęte i podkreślone zostaje — graniczące z truizmem, a jednak należące do prawd zapomnianych — „odkrycie”, że nawet przy pojętym rozejrzeniu się w świecie sakramentalnym „rzeczą pierwszą, jaka nam podpada, jest publiczny charakter tego świata. Kościół nie robi tajemnicy ze swych sakramentów”³³. Już stąd wolno zatem wnosić, że sakramenty wiążą się z najgłębszym, wewnętrznym bytem Kościoła i stanowią w ogóle *articulus Ecclesiae stantis et cadentis*. I właśnie dlatego, że sakramenty sprawowane są w pełnej jawności, w ich historycznej uchwytności, ponieważ wierzących w Chrystusa w jakiś sposób odróżniają i wyróżniają, dlatego przysługuje im w ich funkcji odkupieńczo-historycznej wyraźny sens eklezjalny. Rys wyróżniający sakramentów doskonale widział Zwingli popadając jednak w błędną skrajność; owszem sakramenty to *signa distinctiva*, ale nie *signa pure distinctiva*, jak uczył szwajcarski reformator.

Akcentowana przez współczesnych teologów jedność sprawiana przez sakramenty jest ich skutkiem społeczno-kościelnym. Fundament i cel wszystkich sakramentów stanowi jedność Ciała Mistycz-

³² J. Eguren, dz. cyt., 191.

³³ J. Barbel, *Der soziale Charakter der Eucharistie*, Trierer Theologische Zeitschrift 60(1951)406.

nego. Wytworzenie i zabezpieczenie tej jedności było motywem, którym powodował się Chrystus ustanawiając siedem znaków łaski. I dlatego też miejscem, w którym rozłączeni chrześcijanie w sposób specjalny powinni odczuwać ból rozdarcia, jest uczestnictwo w Najświętszej Eucharystii, sakramencie jedności. Ogłoszona w ub. roku *Instrukcja o kulcie Tajemnicy Eucharystycznej* mówi o tym w następujących słowach: „Szczególnie w sprawowaniu tajemnicy jedności powinni wszyscy chrześcijanie doznać bólu z racji podziałów, które ich wzajem rozgradzają. Niech przeto ślą modlitwy do Boga, by wszyscy uczniowie Chrystusa coraz głębiej pojmowali tajemnicę Eucharystii wedle Jego prawdziwej myśli i tak ją sprawowali, by stawszy się uczestnikami Chrystusowego Ciała, tworzyli jedne Ciało” (nr 8).

Jednocząc z Chrystusem sakramenty zespalają człowieka tym samym z całością chrześcijańskiej społeczności. Momentowi eklezjalnemu przyznaje się nawet priorytet. „Ten drugi aspekt, aspekt społeczny, łączy się z pierwszym tak głęboko, że niekiedy można powiedzieć, a w niektórych wypadkach nawet powiedzieć trzeba raczej, że to właśnie dzięki swemu zjednoczeniu ze społecznością chrześcijanin jednoczy się z Chrystusem”³⁴. Tylko w Kościele sakramenty wytwarzają pełnię swych skutków. Skutek eklezjalny byłby zatem skutkiem naczelnym niektórych przynajmniej sakramentów.

Pominać można tu całkowicie zagadnienie uzasadniania skutków eklezjalnych w oparciu o fakt, że urzędowym szafarzem sakramentów jest Kościół; to jest rzecz oczywista. Jeżeli współcześni teologowie poruszają kwestię kościelnych skutków sakramentów, to pragną wykazać, że sakramenty posiadają aspekt eklezjalny właśnie jako zdarzenia w indywidualnej historii zbawienia. Chodzi zatem o spojrzenia na skutki eklezjalne sakramentów od strony przyjmującego sakrament podmiotu.

Przemyślenie tych eklezjalnych implikacji posiada duże znaczenie dla pastoralistyki. Ramy niniejszego szkicu nie pozwalają na rozwinięcie tego zagadnienia. Ograniczmy się do jednego szczegółowego zagadnienia z sakramentologii pokuty. Ludzie stale mają wątpliwości i żywią opory wobec konieczności wyznawania swych grzechów człowiekowi, mimo że jest on wyświęconym kapłanem. Skoro swymi grzechami obrazili Boga, nie widzą racji, dla której nie mogliby swoich porachunków załatwić z Bogiem sami, bez pośrednictwa kapłana. Trudność powiększa się szczególnie, gdy grzesznik ujmuje swój grzech w kategoriach teologicznych jako proces rozgrywający się między jego „ja” i „Ty” boskim, gdy nie dostrzega

³⁴ H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris⁵ 1952, 57.

żadnych związków swego grzechu ze społecznością, która przez jego grzech rzekomo została poszkodowana. Człowiekowi takiemu trudno pojąć, dlaczego to on ze swoim grzechem ma się stawić przed urzędową społecznością Kościoła. Nie przekonamy takiej jednostki argumentacją, że kapłan jako przedstawiciel Boga przyjmuje wyznanie grzechów czyniąc to na Boże zlecenie. Od razu bowiem pojawi się pytanie: dlaczego to Bóg potrzebuje tego przedstawiciela, skoro jako wszytkowiedzący wnika w najskrytsze pokłady ludzkiego serca, ludzkiej osobowości, tak że nie ukryje się przed Nim żaden najtajniejszy grzech? Można próbować, oczywiście, i następującej argumentacji, która sięga głębiej. Ażeby odwrócić się od swego grzechu, musi go sobie człowiek uświadomić. Rzeczy nie uświadomione jasno nie są wstanie wpłynąć na zmianę postępowania, na nawrócenie (*metanoia*). Tej potrzebie służy wokalizacja uświadomionego stanu w konfesjonale, przed kapłanem. Ale i ten sposób dowodzenia nie wystarcza; wyznanie takie mógłby bowiem człowiek złożyć np. w poradni psychologicznej, gdzie panuje doskonały klimat higieny psychicznej. Konieczność wyznania grzechu w społeczności kościelnej wytłumaczymy tylko wtedy, o ile penitentowi otworzymy oczy na właściwą wizję Kościoła. Kościół i jego duchowni urzędnicy nie mogą być pojmowani jedynie jurydycznie, jako mniej lub bardziej sprawnie działający aparat zastępczy Boga. Kościół i funkcje ministerialne jego kapłanów stanowią z n a k s a k r a m e n t a l n y, są uchwytnym historycznie ucieleśnieniem łaski Bożej, Bożego panowania. Kościół jest sakramentem, czyli znakiem pojednania z Bogiem. Konstytucja *Lumen gentium* wyraźnie to uwypukla, że przystępujący do sakramentu pokuty nie tylko otrzymują łaskę przebaczenia od Boga, ale równocześnie (*simul*) pojednani zostają z Kościołem (nr 11). Związek grzechu z Kościołem dowodzi najdobitniej fakt, że grzech ciężki wyłącza człowieka z centralnej funkcji Kościoła, jaką jest sprawowanie Uczty Pańskiej³⁵.

Rola, jaką spełnia Kościół przy sprawowaniu sakramentów, nie polega na asystencji podobnej do tej, która jest udziałem kapłana przy zawieraniu małżeństwa. Kościół jest nie tylko „przy tym: nie tylko administruje sakramentalne czynności... W poszczególnych czynnościach sakramentalnych sakramentalny Kościół raczej sięga po człowieka i wprowadza go w siebie, w Kościół, jako we właściwy prasakrament”³⁶.

³⁵ Por. O. Semmelroth, *Strukturen und Perspektiven im Bussakrament*, w: L. Bertsch, *Busse und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen*, Frankfurt a.M. 1967, 73 n.

³⁶ O. Semmelroth, *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt a.M. 1960, 90.

Powyższe stwierdzenie stanowi przejście do następującej tezy: Wszystkie sakramenty posiadają najpierw i bezpośrednio ten skutek, że wprowadzają człowieka po raz pierwszy lub na nowo w życiowy związek samego Kościoła. Innymi słowy, wyraźniej mówiąc: Przyjmując poszczególne sakramenty wchodzi człowiek najpierw w kontakt z prasakramentem Kościołem³⁷.

W sakramentach, w których dochodzi do skutku spotkanie z Chrystusem, Schillebeeckx widzi podwójny rezultat każdego sakramentu: „rezultat w odniesieniu do Kościoła widzialnego (skutek eklezjalny) i rezultat dotyczący stosunku do Chrystusa i Boga (religijny skutek łaski). A mianowicie tak, że pierwszy rezultat jest, w swej jedności ze znakiem zewnętrznym czynności kościelnej, sakramentem drugiego rezultatu”³⁸.

Opinia o jakimś czynnikiem eklezjalnym jako pierwszym skutku każdego sakramentu nasuwa pytanie na temat miejsca takiego skutku w scholastycznym schemacie *sacramentum-res*. Otóż *res*, czyli rzeczywistość uczestnictwa przez łaskę w życiu trynitarnym Boga, nie jest skutkiem sprawianym przez sakrament bezpośrednio, lecz jest skutkiem sprzęgniętym z pierwszym rezultatem sakramentu noszącym nazwę *res et sacramentum*. Rezultat ten stanowi *res* zewnętrznego znaku sakramentalnego będąc z kolei znakiem i zadatkami końcowego działania w sferze łaski. I oto ten właśnie skutek pośredni (*Zwischenwirkung*), zakładany jako oczywisty sam przez się (choć przy poszczególnych sakramentach dawniej nie uświadamiano sobie jasno, na czym on polega), zaczyna się dzisiaj rozważać eklezjologicznie formułując tezę, że pierwszym skutkiem każdego sakramentu jest ten właśnie „jakiś” element eklezjalny³⁹.

Na omówienie zasługuje w tym miejscu jeden istotny problem mający związek z wszystkimi sakramentami i każdym z osobna — zagadnienie łaski sakramentalnej. Zagadnienie łaski sakramentalnej jest jednym z tych, które teologia najmniej wyjaśniła — tak wiele jest opinii rozbieżnych. Studiując podręczniki sakramentologii można poczuć się zaskoczonym skąpymi i niesprecyzowanymi notatkami o naturze łaski sakramentalnej. Schmaus poświęca tej kwestii półtoorej stronicy nie wychodząc w zasadzie poza sformułowanie, że łaska uświęcająca i łaska sakramentalna stanowią jedno oraz że łaska sakramentalna daje prawo do łask uczynkowych⁴⁰. Zagadnienie eklezjologicznego charakteru tej łaski omawia Schille-

³⁷ Tamże, 91. Tenże, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a.M.² 1955, 56. Leeming, *Principles*, 377. Schillebeeckx, *Le Christ sacrament de la rencontre de Dieu*, Paris 1960, 175, 179, 210.

³⁸ Schillebeeckx, *Le Christ*, 185.

³⁹ Por. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, 56 n.

⁴⁰ *Katholische Dogmatik*, IV, 65—66.

beeckx. Teolog ten stawia znak równości między sakramentalnym spotkaniem Boga a łaską sakramentalną. Spotkanie to jest po prostu łaską sakramentalną. Cały sens eklezjologii sakramentalnej opiera się na właściwym zrozumieniu tej łaski. „Szczytem eklezjalnego sakramentalizmu jest oczywiście samo spotkanie Boga w i poprzez spotkanie sakramentalne z Chrystusem w Jego Kościele: łaska sakramentalna”⁴¹.

A oto, jak wygląda analiza tego skutku, odrębnego dla każdego sakramentu. W łasce sakramentalnej należy wyróżnić trzy elementy konstytutywne. Pierwszym jest jej widzialność. Jeżeli bowiem udzielana jest przez sakrament, będący znakiem widzialnym, siłą rzeczy w widzialności tej partycypuje także łaska sakramentalna. Widzialność ta jest zaś z natury swej eklezjalna, co wynika zresztą z wszystkich rozważań eklezjologicznych sakramentów. Ów rys eklezjalny widzialności pozbawia łaskę sakramentalną tej „anonimowości”, w jakiej pozostają łaski, których dostępuje człowiek pozasakramentalnie.

Po wtóre, łaska sakramentalna jest samą łaską odkupieńczą. Najgłębszy sens sakramentów Kościoła uzależniony jest od Chrystusowego wiecznie aktualnego odkupienia, z którym to dziełem zespalają nas sakramenty. W oparciu o ten aspekt chrystologiczny łaski sakramentalnej ukazane zostają jej związki z całą Trójcą św. (sakramenty wprowadzają nas w Chrystusowe misterium Paschy i Zesłania Ducha św.). Jeżeli łaska sakramentalna jest osobistym spotkaniem z Bogiem, stanowi ona tym samym spotkanie z całą Trójcą św., albowiem uczestnictwo w Bożej naturze nie może dojść do skutku w oderwaniu od Trzech Osób, które są Bogiem.

Trzecią cechą charakterystyczną łaski sakramentalnej to fakt jej specyficznej orientacji i przeznaczenia — jako łaski odkupieńczej — do siedmiu zróżnicowanych sytuacji chrześcijanina w Kościele. Łaska sakramentalna jest odpowiednikiem siedmiorakich szczegółowych okoliczności życiowych Kościoła i ludzkich potrzeb chrześcijanina żyjącego w Kościele.

W kontekście tych uwag Schillebeeckx przeprowadza porównanie między Kościołem wschodnim i zachodnim w zapatrywaniu na istotę łaski sakramentalnej. Podczas gdy teologia Wschodu kładzie nacisk na łaskę przeobstwienia związaną z sakramentalnym spotkaniem z Chrystusem, Zachód przesuwa punkt ciężkości na łaskę leczącą i upatruje w sakramentach zadania dla przywrócenia ludzkiego piękna moralnego zniekształconego przez grzech pierwotny. Schillebeeckx postuluje, by tych dwu aspektów nie rozłączać w nauczaniu o istocie łaski sakramentalnej. „Znaczy to, że samozaparcie i ofiara tworzą podstawę dla naszego

⁴¹ Schillebeeckx, *Le Christ*, 215.

zjednoczenia z Bogiem, oraz, że poprzez upokorzenie życia dochodzimy do wywyższenia z Chrystusem. Tym samym uleczone zostają „rany natury”... Cały proces leczenia trzeba scalić z dążeniem do zjednoczenia z Ojcem. W ten sposób, dzięki życiu sakramentalnemu, zrodzi się nowy człowiek: człowiek zreintegrovaný”⁴².

W świetle wszystkich powyższych rozróżnień definicja łaski sakramentalnej brzmi: „Łaska sakramentalna jest więc samą łaską uświęcającą; lecz, z powodu eklezjalnej widzialności, poprzez którą do nas przychodzi, łaska ta rozwinięta i podniesiona w swej mocy jest specyficznje skierowana do szczegółowych potrzeb Kościoła i posłannictw chrześcijanina”⁴³.

Przytoczone wyżej wywody Schillebeeckxa tworzą tylko ogólne zręby dla eklezjologicznych refleksji nad naturą łaski sakramentalnej, wytyczają tym rozważaniom kierunek. Przedmiotem dalszych pogłębień winno być najpierw zagadnienie owych szczegółowych potrzeb Kościoła pod kątem widzenia siedmiu rytów sakramentalnych. Analiza tych potrzeb pozwoli w konsekwencji na dogłębnjsze doprecyzowanie natury łaski sakramentalnej, odrębnie dla każdego z siedmiu sakramentów.

Dodać jeszcze trzeba, że pole dla podejmowania różnych prób rozwiązań w zakresie tematyki łaski sakramentalnej jest bardzo szerokie. Sobór Trydencki zdaje się wspominać o łasce sakramentalnej tylko dwa razy i to nie wprost: raz, gdy mówi, że sakramenty nie są sobie równe (D 846) i po wtóre, gdy orzeka o Eucharystii jako o sakramencie, w którym — w odróżnieniu od pozostałych — obecny jest sam Twórca świętości ante usum (D 876).

Do traktatów teologicznych, do tych zwłaszcza, które omawiają sakramenty wyciskające charakter, koniecznje wprowadzić trzeba nieco eklezjologii. Sytuację podręcznikową na odcinku charytologii, a więc dyscypliny mającej „coś” wspólnego z sakramentologią, dosadnie charakteryzuje Rahner: „Istnieją całe traktaty *De gratia Christi*, gdzie praktycznie słowo Chrystus pojawia się tylko w nagłówku i to właśnie jako założenie zrozumiałe samo przez się lub też w formie krótkiej wzmianki, że Chrystus wysłużył łaskę. Słowo Kościół nie występuje w tych traktatach w ogóle”⁴⁴. A tymczasem każda łaska podobna jest w swej strukturze do Tego, od którego pochodzi. Skoro Jezus Chrystus jest Głową Ciała Mistycznego czyli Kościoła, konsekwentnie i każda łaska jest z natury swej strukturalnie eklezjalna.

⁴² *Tamże*, 217.

⁴³ *Tamże*, 218 n.

⁴⁴ *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, w: *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1955, 120.

KIRCHENBILDENDE FUNKTION DER SAKRAMENTE

In seinem Artikel, der vor allem informativen Charakter hat, schildert der Verfasser die heutige Situation in der allgemeinen Sakramentenlehre. Bezeichnend ist die Grundtendenz zur starken Aufweisung der ekklesiologischen und personalistischen Dimensionen der Sakramente im Gegensatz zu früheren Zeiten, in denen man grundsätzlich ihren individuellen Aspekt hervorhob und die Sakramente als Mittel im individuellen Rechtfertigungsprozess betrachtete. Diese neue Sicht der Sakramente trägt zu einer mehr zusammenfassenden und dynamischen Konzeption der sakramentalen Wirklichkeit als Begegnungen Christi mit dem Menschen bei (es wird einer Gefahr der Versachlichung der Sakramente entgegengesteuert). Diese Problematik tritt schärfer in den zeitgenössischen Versuchen einer Definition des Sakramentes hervor. Es sind weniger Definitionen im strengen Sinn (*per genus et differentiam specificam*), als vielmehr analytische Beschreibungen des Sakramentes, in welche man die ganze vielschichtige sakramentale Wirklichkeit einschliessen möchte. Besonderen Augenmerk widmet der Verfasser zwei analytischen Definitionen dieser Kategorie (es sind die Definitionen von Leeming und Schillebeeckx). Der dritte Teil des Artikels zeigt mehrere ekklesiologisch-personalistische Momente auf, die in der allgemeinen Sakramentenlehre berücksichtigt werden müssten. Die erste Wirkung der Sakramente ist ihrem Wesen nach immer kirchlicher Natur (*res et sacramentum*); diese Wirkung ist wiederum Zeichen und Unterpand einer letzten Wirklichkeit in der Gnadensphäre. Eine spezifisch ekklesiale Struktur kommt der sakramentalen Gnade zu.