

Znaki Tajemnicy

red.

Krzysztof Porosło
Robert J. Woźniak

Znaki Tajemniczy

Sakramenty
w teorii
i praktyce
Kościoła

© Wydawnictwo WAM, 2018

Recenzja

ks. dr hab. Piotr Roszak (UMK Toruń – Uniwersytet Nawarry, Pampeluna)

ks. dr hab. Cezary Smuniewski, prof. ASzW (ASzW Warszawa)

Opieka redakcyjna: Klaudia Adamus

Korekta: Marek Gurba, Dariusz Godoś

Projekt okładki: Studio Graficzne Punkt Widzenia

Skład: Katarzyna Mróz-Jaskuła

ISBN 978-83-277-2043-6

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

Druk: Grafarti • Łódź

Spis treści

| | |
|-------------------------------|----|
| Wykaz skrótów | 13 |
| Wstęp | 15 |
| Podstawowa bibliografia | 19 |

Sekcja I. Sakramentologia fundamentalna

| | |
|---|-----------|
| Rozdział 1. Historia sakramentologii (Mariusz Uniżycki OFM) | 23 |
| 1. <i>Mysterion – sacramentum</i> – sakrament | 24 |
| 1.1. <i>Mysterion – sacramentum</i> w Nowym Testamencie | 24 |
| 1.2. <i>Mysterion – sacramentum</i> w nauce ojców Kościoła | 26 |
| 1.2.1. Ojcowie greccy | 26 |
| 1.2.2. Ojcowie łacińscy | 27 |
| 2. Początki teologii sakramentów | 29 |
| 3. Scholastyka | 35 |
| 3.1. Sobory i synody | 35 |
| 3.2. Papieże | 39 |
| 3.3. Teologowie | 39 |
| 3.3.1. Berengariusz z Tours | 39 |
| 3.3.2. Hugo od św. Wiktora | 41 |
| 3.3.3. Piotr Lombard | 42 |
| 3.3.4. Tomasz z Akwinu | 42 |
| 4. Sobór Trydencki | 49 |
| 5. Teologia nowożytna | 53 |
| Rozdział 2. Znak, osoba, tajemnica: zarys ogólnej teorii sakramentów (ks. Robert J. Woźniak) ... | 57 |
| 1. Klasyczna wizja traktatu i drogi jego odnowy | 58 |
| 2. Sakramentalna dynamika historii świętej | 62 |
| 3. Sakramenty w nauczaniu Kościoła | 66 |
| 4. Czym jest sakrament? | 70 |
| 4.1. Definicja sakramentu | 70 |
| 4.2. Geneza sakramentów | 71 |
| 4.3. Materialno-formalna struktura sakramentów | 72 |
| 5. Znak sakramentalny w potrójnej orientacji: misterium – celebracja – życie | 74 |
| 6. Jak działa sakrament? | 77 |
| 7. Sakramentalna istota chrześcijaństwa: związek tajemnic w dogmatyce i egzystencji | 84 |
| 8. „Sakramentalność postmodernistyczna”? | 87 |
| 9. Zakończenie | 94 |

| | |
|--|-----|
| Rozdział 3. Nowe kierunki sakramentologii (ks. Bogusław Migut) | 95 |
| 1. Początki współczesnej sakramentologii w nauczaniu Kościoła | 96 |
| 2. Początki współczesnej sakramentologii w teologii Odo Casela..... | 99 |
| 3. Rozwój teologii sakramentów po Caselu | 101 |
| 3.1. Chrystus sakramentem spotkania z Bogiem w ujęciu Edwarda Schillebeeckxa | 101 |
| 3.2. Kościół jako podstawowy sakrament w ujęciu Otto Semmelrotha i Karla Rahnera..... | 102 |
| 3.2.1. Teologia sakramentów Otto Semmelrotha | 102 |
| 3.2.2. Karla Rahnera sakrament jako <i>Realsymbol</i> | 104 |
| 3.3. Słowo Boże i sakrament w ujęciu Louisa Bouyera..... | 106 |
| 4. Historiozbawcze ujęcie sakramentów przez Sobór Watykański II | 108 |
| 5. Nowe nurty w posoborowej teologii sakramentów | 111 |
| 5.1. Sakramenty w służbie cielesnej, historycznej i wspólnotowej relacji człowieka do Boga w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI..... | 111 |
| 5.2. Sakrament jako postać (<i>Gestalt</i>) piękna Boga w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara | 115 |
| 5.3. Sakramenty jako jedność zbawczego misterium jego celebracji i życia chrześcijańskiego w ujęciu teologii liturgicznej | 116 |
| 5.4. Padewska szkoła badań nad sakramentami i liturgią..... | 119 |
| 5.5. Posoborowa polska teologia sakramentów..... | 120 |
| 6. Postmodernistyczna teologia sakramentów i liturgii Louisa-Marie Chauveta i Jeana-Luca Mariona..... | 122 |
| Rozdział 4. Ciało i sakrament (Jarosław Kupczak OP) | 123 |
| 1. Matthias Scheeben: sakramentalne misterium..... | 124 |
| 2. Johannes Pinski: sakramentalny świat..... | 128 |
| 3. Jan Paweł II: sakrament stworzenia | 133 |
| 4. Podsumowanie..... | 136 |
| Rozdział 5. Filozofia znaku. Wprowadzenie do semiotyki liturgii (Paweł Rojek) | 139 |
| 1. Syntaktyka liturgii | 143 |
| 1.1. Struktura narracji..... | 144 |
| 1.2. Strukturalne badania liturgii | 148 |
| 1.3. Model aktantowy Eucharystii..... | 150 |
| 2. Semantyka liturgii | 152 |
| 2.1. Teorie metafory | 153 |
| 2.2. Sakramenty jako metafory | 156 |
| 2.3. Metafory i metonimie..... | 158 |
| 3. Pragmatyka liturgii..... | 159 |
| 3.1. Teoria aktów mowy..... | 160 |
| 3.2. Sakramenty jako akty mowy..... | 162 |
| 3.3. Akty mowy i transsubstancjacja..... | 164 |
| 4. Semiotyka liturgii i teologia liturgiczna | 165 |
| Rozdział 6. Filozofia rytuału. Problemy podejścia racjonalistycznego (Tomasz Dekert) | 167 |
| 1. Rytuał jako problem..... | 169 |
| 2. Rytuał sakramentalny w perspektywie kartezjańskiego racjonalizmu..... | 172 |
| 3. Kartezjanizm w katolickim rozumieniu rytuału sakramentalnego – przykłady | 178 |
| 4. Jaka filozofia rytuału sakramentalnego?..... | 184 |
| 5. Zakończenie | 189 |
| Rozdział 7. Prawo Kościoła a rzeczywistość sakramentalna (ks. Andrzej Wójcik) | 191 |
| 1. Prawo i tajemnica w rzeczywistości Kościoła..... | 192 |
| 2. Społeczność a prawo | 193 |

| | |
|--|------------|
| 3. Sakrament a prawo..... | 194 |
| 4. Eucharystia a prawo..... | 196 |
| 5. Sakrament święceń biskupich a więzy jedności i wypływające z nich prawo..... | 198 |
| 6. Historyczne rozejście się rzeczywistości sakramentu i prawa. Powrót do jedności w XX w. | 201 |
| 7. Zakończenie: Paradygmatyczne dla prawa Kościoła znaczenie sakramentu małżeństwa..... | 203 |
| Rozdział 8. Modele klasyfikacji sakramentów i ich znaczenie teologiczne (ks. Krzysztof Porosło) ... | 205 |
| 1. Principium analogii sakramentalnej..... | 206 |
| 2. Różne modele klasyfikacji sakramentów..... | 207 |
| 2.1. Sakramenty większe..... | 208 |
| 2.2. Modele grupowania sakramentów..... | 209 |
| 3. Związek Eucharystii z pozostałymi sakramentami..... | 212 |
| 3.1. Eucharystia – sakrament sakramentów..... | 212 |
| 3.2. Różnorodność epiklez sakramentalnych..... | 214 |
| 4. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego..... | 215 |
| 4.1. Inicjacja jako włączenie w misterium/misteria życia Jezusa..... | 216 |
| 4.2. Inicjacja jako włączenie w życie Boga..... | 219 |
| 4.3. Inicjacja chrześcijańska i inicjacja eschatologiczna..... | 223 |
| 4.4. Kolejność udzielania sakramentów inicjacji..... | 224 |
| 5. Sakramenty uzdrowienia..... | 228 |
| 5.1. Jezus Boski Lekarz..... | 228 |
| 5.2. Sakramenty jako lekarstwa na choroby..... | 230 |
| 6. Sakramenty w służbie komunii i posłania wiernych..... | 233 |
| 6.1. Sakramenty jako realizacja kapłańskiego posłannictwa Jezusa..... | 234 |
| 6.2. Gmach Kościoła zbudowany na siedmiu sakramentalnych filarach..... | 237 |
| 6.2.1. Pomiędzy eklezjologią sakramentalną a sakramentologią eklezjalną..... | 237 |
| 6.2.2. Sakramenty budujące Ciało Chrystusa..... | 240 |
| 7. Zakończenie..... | 242 |

Sekcja II. Sakramentologia szczegółowa

| | |
|---|------------|
| Rozdział 9. Sakrament chrztu (Maciej Zachara MIC) | 245 |
| 1. Misterium..... | 246 |
| 1.1. Ekonomia zbawienia..... | 246 |
| 1.1.1. Typologia starotestamentalna..... | 246 |
| 1.1.2. Wydarzenie zbawcze w Jezusie..... | 248 |
| 1.1.2.1. Chrzt w misji Jezusa..... | 248 |
| 1.1.2.2. Chrzt w Kościele czasów apostoelskich..... | 249 |
| 1.2. Ekonomia sakramentalna. Prezentacja historyczna rozwoju sakramentu chrztu, jego teologii i wypowiedzi Magisterium Kościoła..... | 250 |
| 1.2.1. Katechumenat i chrzt dorosłych (II–V w.)..... | 251 |
| 1.2.1.1. Liturgia..... | 251 |
| 1.2.1.2. Teologia i Magisterium..... | 254 |
| 1.2.2. Obrzędy katechumenatu i chrztu sprawowane wobec dzieci (VI–VIII w.)..... | 256 |
| 1.2.3. Obrzędy chrztu dorosłych i dzieci zredukowane do jednej celebracji (IX–XVII w.)..... | 259 |
| 1.2.3.1. Liturgia..... | 259 |
| 1.2.3.2. Teologia i Magisterium..... | 261 |
| 1.2.4. Próby przywracania katechumenatu (XVI–XX w.)..... | 263 |
| 1.2.5. Sobór Watykański II i odnowienie liturgii chrzcielnej (XX–XXI w.)..... | 264 |

| | |
|--|-----|
| 1.2.5.1. Inicjacja chrześcijańska dorosłych..... | 265 |
| 1.2.5.2. Chrzest dzieci | 267 |
| 1.2.5.3. Kwestia katechumenatu pochrzcielnego..... | 268 |
| 2. Celebracja..... | 269 |
| 2.1. Celebracja sakramentu..... | 269 |
| 2.1.1. Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych..... | 269 |
| 2.1.1.1. Okres pierwszy: ewangelizacja..... | 270 |
| 2.1.1.2. Przyjęcie do katechumenatu..... | 270 |
| 2.1.1.3. Okres drugi: katechumenat | 271 |
| 2.1.1.4. Obrzęd wybrania..... | 272 |
| 2.1.1.5. Okres trzeci: czas oczyszczenia i oświecenia..... | 273 |
| 2.1.1.6. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego | 274 |
| 2.1.1.7. Okres czwarty: mistagogia..... | 275 |
| 2.1.2. Obrzęd chrztu dzieci..... | 275 |
| 2.1.2.1. Obrzędy wstępne..... | 275 |
| 2.1.2.2. Liturgia słowa | 276 |
| 2.1.2.3. Liturgia sakramentu | 276 |
| 2.1.2.4. Obrzędy zakończenia | 277 |
| 2.1.3. Materia, forma, szafarz, czas i miejsce chrztu | 277 |
| 2.2. Znak sakramentalny | 279 |
| 2.2.1. Woda..... | 279 |
| 2.2.2. Obrzędy dodatkowe..... | 280 |
| 2.2.2.1. Namaszczenie krzyżem..... | 280 |
| 2.2.2.2. Włożenie białej szaty | 281 |
| 2.2.2.3. Przekazanie zapalonej świecy..... | 281 |
| 2.3. Teologia celebracji sakramentu | 282 |
| 2.3.1. Wymiar paschalny..... | 282 |
| 2.3.2. Wymiar eschatologiczny | 282 |
| 2.3.3. Wymiar eklezjalny..... | 283 |
| 2.3.4. Związek chrztu z innymi sakramentami | 284 |
| 2.3.5. Chrzest jako sakrament wiary..... | 284 |
| 2.3.6. Znaczenie formacji wiary..... | 285 |
| 3. Życie | 286 |
| 3.1. Uświęcające działanie sakramentu..... | 286 |
| 3.1.1. Wszczępienie w Chrystusa | 286 |
| 3.1.2. Udział w życiu Trójcy Świętej..... | 287 |
| 3.1.3. Włączenie w Kościół..... | 288 |
| 3.2. Owoce sakramentu | 289 |
| 3.2.1. Odpuszczenie grzechów..... | 289 |
| 3.2.2. Synostwo Boże..... | 290 |
| 3.2.3. Charakter sakramentalny..... | 291 |
| 3.2.4. Udział w kapłaństwie Chrystusa | 292 |
| 3.2.5. Zadatek życia wiecznego..... | 293 |
| 3.3. Egzystencjalny wymiar sakramentu | 295 |
| 3.3.1. Brama do innych sakramentów..... | 295 |
| 3.3.2. Potrójny filar stałej formacji wiary: słowo Boże – liturgia – wspólnota | 296 |
| 3.3.3. Modlitwa | 298 |
| 3.3.4. Realizacja przykazania miłości..... | 299 |
| 3.3.5. Wyrzekanie się szatana oraz idoli świata | 301 |
| 3.3.6. Noszenie we własnym ciele konania Jezusa..... | 303 |

| | |
|--|-----|
| Rozdział 10. Sakrament bierzmowania (Tomasz Grabowski OP) | 305 |
| 1. Misterium | 306 |
| 1.1. Ekonomia zbawienia..... | 306 |
| 1.1.1. Typologia starotestamentalna..... | 307 |
| 1.1.2. Wydarzenie zbawcze w Jezusie..... | 313 |
| 1.2. Ekonomia sakramentalna | 317 |
| 1.2.1. Celebracja bierzmowania w okresie od I do IV w. | 317 |
| 1.2.2. Celebracja bierzmowania w okresie od V do X w. | 321 |
| 1.2.3. Celebracja bierzmowania w wiekach średnich | 326 |
| 1.3. Rozwój teologii sakramentu w wiekach średnich..... | 327 |
| 1.3.1. Nauczanie św. Tomasza z Akwinu | 328 |
| 1.3.2. Rozwój teologii sakramentu w dobie nowożytnej | 333 |
| 2. Celebracja | 335 |
| 2.1. Forma i materia sakramentu w dobie Soboru Watykańskiego II | 335 |
| 2.2. Obrzęd sakramentu | 338 |
| 2.3. Szafarz sakramentu | 341 |
| 3. Życie | 343 |
| 3.1. Uświęcające działanie i owoce sakramentu | 343 |
| 3.2. Egzystencjalny wymiar sakramentu | 345 |
| Rozdział 11. Sakrament Eucharystii (ks. Grzegorz Strzelczyk) | 347 |
| 1. Misterium | 349 |
| 1.1. Słowo Boże o Eucharystii..... | 349 |
| 1.1.1. Ostatnia Wieczerza i ustanowienie Eucharystii..... | 349 |
| 1.1.2. Znaczenie Eucharystii w Janowej Ewangelii..... | 352 |
| 1.1.3. Nowe w świetle starego..... | 354 |
| 1.1.4. Nowotestamentalna teologia ofiary i przymierza – szeroki kontekst teologii Eucharystii..... | 357 |
| 1.2. Rozwój kościelnej refleksji o Eucharystii..... | 358 |
| 1.2.1. Okres patrystyczny | 358 |
| 1.2.2. Średniowiecze (łacińskie)..... | 361 |
| 1.2.3. Sobór Florencki (1431–1435) | 364 |
| 1.2.4. Reformacja | 365 |
| 1.2.5. Sobór Trydencki (1545–1563)..... | 365 |
| 1.2.6. Konsekwencje Soboru | 368 |
| 1.2.7. Od Trydentu do współczesności | 369 |
| 2. Celebracja | 371 |
| 2.1. Dwuetapowość celebracji Najświętszego Sakramentu..... | 371 |
| 2.2. Etap pierwszy: Chrystus staje się obecny pośród swego ludu..... | 373 |
| 2.2.1. Anamneza i epikleza..... | 373 |
| 2.2.2. Przeistoczenie (transsubstancjacja) | 374 |
| 2.3. Elementy konstytutywne celebracji Najświętszego Sakramentu | 378 |
| 2.3.1. Materia Eucharystii..... | 378 |
| 2.3.2. Forma Eucharystii..... | 378 |
| 2.3.3. Szafarz Eucharystii..... | 379 |
| 2.3.4. Intencja szafarza..... | 379 |
| 2.3.5. Intencja przyjmującego | 380 |
| 3. Życie | 380 |
| 3.1. Sakrament i jego skutki: Chrystus daje nam siebie na pokarm (etap drugi celebracji).... | 380 |
| 3.2. Konsekwencja uobecnienia: przechowywanie i adoracja Ciała Pańskiego | 383 |
| 3.3. Przyjmujący i jego intencja | 384 |

| | |
|---|------------|
| 3.4. Komunia duchowa | 385 |
| 3.5. Ofiarowanie mszy i komunii..... | 386 |
| 3.6. Eucharystyczny rys życia chrześcijańskiego..... | 387 |
| Rozdział 12. Sakrament pokuty i pojednania (ks. Tomasz Bać) | 389 |
| 1. Misterium | 390 |
| 1.1. Ekonomia zbawienia..... | 390 |
| 1.1.1. Typologia starotestamentalna..... | 390 |
| 1.1.2. Wydarzenie zbawcze w Jezusie..... | 391 |
| 1.2. Ekonomia sakramentalna | 392 |
| 1.2.1. Pokuta w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa..... | 393 |
| 1.2.2. System pokuty kanonicznej | 394 |
| 1.2.3. System pokuty taryfowej | 396 |
| 1.2.4. Pokuta od czasów scholastyki do Soboru Trydenckiego | 399 |
| 1.2.5. Sobór Watykański II i <i>Ordo paenitentiae</i> (1974)..... | 402 |
| 2. Celebracja | 402 |
| 2.1. Celebracja sakramentu | 402 |
| 2.1.1. Obrzęd | 403 |
| 2.1.2. Akty penitenta | 406 |
| 2.1.3. Formuły rozgrzeszenia | 409 |
| 2.1.4. Szafarz..... | 410 |
| 2.2. Teologia celebracji..... | 412 |
| 2.2.1. Wymiar trynitarny i historiozbawczy..... | 412 |
| 2.2.2. Wymiar eklezjalny..... | 412 |
| 2.2.3. Wymiar eschatologiczny | 413 |
| 2.2.4. Wymiar społeczny..... | 413 |
| 3. Życie | 414 |
| 3.1. Skutki sakramentu | 414 |
| 3.2. Egzystencjalny wymiar sakramentu | 415 |
| 3.3. Odpusty i ich charakter | 417 |
| Rozdział 13. Sakrament namaszczenia chorych (Paweł Sambor OFM) | 419 |
| 1. Misterium | 420 |
| 1.1. Ekonomia zbawienia..... | 420 |
| 1.1.1. Choroba i uzdrowienie w Biblii..... | 420 |
| 1.1.2. Namaszczenie chorych w Liście św. Jakuba..... | 421 |
| 1.2. Ekonomia sakramentalna | 424 |
| 1.2.1. Sakrament namaszczenia do reformy karolińskiej..... | 424 |
| 1.2.2. Od oleju chorych do namaszczenia <i>in extremis</i> (VIII–XII w.)..... | 431 |
| 1.2.3. Namaszczenie chorych w myśli scholastycznej..... | 435 |
| 1.2.4. Namaszczenie chorych w orzeczeniach soborów powszechnych..... | 442 |
| 2. Celebracja..... | 447 |
| 2.1. Formuła i miejsce namaszczenia..... | 448 |
| 2.2. Materia sakramentu | 449 |
| 2.3. Podmiot namaszczenia..... | 449 |
| 2.4. Szafarz sakramentu | 450 |
| 3. Życie | 451 |
| 3.1. Doświadczenie choroby | 451 |
| 3.2. Owoce sakramentu | 452 |

| | |
|---|-----|
| Rozdział 14. Sakrament święceń (ks. Jan D. Szczurek) | 457 |
| 1. Misterium | 458 |
| 1.1. Natura i skutki sakramentu święceń..... | 458 |
| 1.2. Kapłaństwo Chrystusa..... | 459 |
| 1.3. Ustanowienie sakramentu święceń..... | 462 |
| 1.4. Stopnie sakramentu święceń..... | 463 |
| 1.4.1. Świecenia niższe albo posługi..... | 463 |
| 1.4.2. Świecenia wyższe..... | 465 |
| 2. Celebracja | 475 |
| 2.1. Forma sakramentu święceń | 475 |
| 2.1.1. Szafarz i przyjmujący sakrament..... | 475 |
| 2.1.2. Znak zewnętrzny..... | 477 |
| 2.2. Celebracja sakramentu święceń | 479 |
| 3. Życie | 486 |
| 3.1. Skutki sakramentu święceń..... | 486 |
| 3.2. Szafowanie darami miłości | 490 |
| 3.2.1. Sprawowanie sakramentów | 491 |
| 3.2.2. Posługa zbawieniu..... | 493 |
| 3.2.3. Funkcja nauczycielsko-prorocka..... | 494 |
| 3.2.4. Funkcja uświęcająco-kultyczna..... | 496 |
| 3.2.5. Funkcja pastersko-królewska | 498 |
| Zakończenie | 500 |
| Rozdział 15. Sakrament małżeństwa (ks. Robert Skrzypczak) | 501 |
| 1. Misterium | 503 |
| 1.1. Stary Testament | 503 |
| 1.1.1. Zróżnicowanie seksualne | 504 |
| 1.1.2. Doświadczenie miłości małżeńskiej | 507 |
| 1.1.3. Prawna instytucja małżeńska | 509 |
| 1.2. Nowy Testament..... | 510 |
| 1.2.1. Przepowiadanie Jezusa | 510 |
| 1.2.2. Listy Pawłowe | 511 |
| 1.3. Tradycja i Magisterium Kościoła | 515 |
| 1.3.1. Pierwsze trzy wieki | 515 |
| 1.3.2. Od IV do IX w. | 517 |
| 1.3.3. Drugie tysiąclecie do Soboru Trydenckiego..... | 519 |
| 1.3.4. Sobór Trydencki i epoka potrydencka | 520 |
| 1.3.5. Epoka Soboru Watykańskiego II..... | 522 |
| 2. Celebracja | 526 |
| 3. Życie | 527 |
| 3.1. Osoba i komunია | 528 |
| 3.2. Dar przeżywania sakramentu..... | 529 |
| 3.3. Teologia ciała Jana Pawła II (suplement) | 531 |
| Rozdział 16. Sakramentologia prawosławna (ks. Henryk Paprocki) | 537 |
| 1. Sakrament Ewangelii: Chrzest | 542 |
| 2. Sakrament Ewangelii: Eucharystia | 546 |
| 3. Sakrament Kościoła: Małżeństwo | 551 |
| Noty biograficzne o autorach | 557 |
| Indeks | 561 |

Wykaz skrótów

- AAS – *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*, Vatican Press, Watykan, 1909–.
- BF – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007.
- CCL – *Corpus Christianorum Latinorum*, Brepols, Turnhout 1954–.
- CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Arbeitsgruppe CSEL, Vindobonae 1886–1986.
- DA – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam Actuositatem”*, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- DFK – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- DH – *Enchiridion Symbolorum*, red. H. Denzinger, Friburgi/Br. 1961 (do 31 wyd.).
- DK – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- DM – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes”*, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- DS – *Enchiridion symbolorum*, red. H. Denzinger, A. Schonmetzer, Herder, Freiburg im Breisgau 1973.
- DSP – *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1–4, Kraków 2001–2004.
- EK – *Encyklopedia katolicka*, KUL, Lublin 1985.
- KDK – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- KK – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002².
- KL – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum, Poznań 1983.
- LG – *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, Pallottinum, Poznań 1984–2006.
- LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1–10, Freiburg 1957–1968.
- MGH – *Monumenta Germaniae Historica*, Hanover 1826.
- MRpol – *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Pallottinum, Poznań 2009².
- OB – *Rytuał rzymski. Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2005².
- OCD – *Rytuał rzymski. Obrzędy chrztu dzieci*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2005³.
- OCWD – *Rytuał rzymski. Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009².

- ONCh – *Rytuał rzymski, Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2004².
- OP – *Rytuał rzymski. Obrzędy sakramentu pokuty*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002².
- OŚBPD – *Pontyfikał rzymski. Obrzędy Święceń Biskupa, Prezbiterów i Diakonów*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999².
- PG – *Patrologia Graeca*, wyd. J.-P. Migne, Garnier et Migne, Paris 1857–1866.
- PL – *Patrologia Latina*, wyd. J.-P. Migne, Garnier et Migne, Paris 1844–1864.
- SCh – *Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris 1941–.
- STh – TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, przeł. S. Bełch, Londyn 1962–1986.

Wstęp

Problematyka, jaką podejmujemy w niniejszej wieloautorskiej monografii poświęconej sakramentom, dotyka samej głębi istnienia Kościoła, jego genezy i natury. Kościół jest rzeczywistością sakramentalną, rodzi się i wypływa z sakramentów, w szczególności zaś, o czym przypomniał w *Ecclesia de Eucharistia* Jan Paweł II, z Eucharystii. Nie sposób zrozumieć jego prawdy bez uwzględnienia sakramentów. W jego wnętrzu za pomocą i za pośrednictwem świętych znaków dokonuje się rzeczywista przemiana i uświęcenie ludzi. Jednocześnie same sakramenty pozostałyby bez znaczenia, jeśli nie byłyby ukierunkowane na budowę wspólnoty Kościoła w jego byciu w drodze ku ostatecznemu spełnieniu w Trójjedynym Bogu¹.

Osadzone w perspektywie tajemnicy Kościoła myślenie o sakramentach streszcza wszystkie istotne wątki chrześcijańskiej wiary: od stworzenia, przez antropologię, chrystologię i soteriologię, aż do tajemnicy trynitarniej, która jest źródłem i celem ostatecznym całej historii świętej. Tylko w tym znaczeniu wypada stwierdzić za K.-H. Menke, iż sakramenty należą do istoty chrześcijaństwa. Właśnie z tego powodu, również dla samej teologii, ich rola jest nie do przecenienia: wyznaczają one, aby posłużyć się wyrażeniem H. Boersmy, pewnego typu sposób myślenia (*mindset*) dla refleksji świętej doktryny². Jako takie wymagają stałego wysiłku myślenia.

Celem tego wysiłku jest przede wszystkim owocna praktyka i życie sakramentalne: pragnienie, aby życie chrześcijańskie rozkwitało w całym swym atrakcyjnym pięknie i bogactwie, także tym kultycznym. Ostatecznie chodzi o zbawienie i jego namacalne, wręcz zmysłowe doświadczenie. Książka, którą czytelnik trzyma w ręce, chce służyć temu zbawieniu sprawczo świętowanemu w sakramentach.

Przyświeca nam jeszcze jeden istotny motyw. Jako że zanurzone w liturgicznych celebracjach sakramenty stanowią wyzwanie dla ludzkiego myślenia, chcielibyśmy, aby niniejsza publikacja przyczyniła się do odnowy nie tylko sakramentalnej praktyki i refleksji teologicznej, ale także i filozofii. Jak przekonująco dowodzi C. Picstocke, liturgia, w naszym przypadku sakramenty, mają znaczenie dla dopełniania się dróg ludzkiego myślenia³. W paradoksalny sposób filozofia – „miłość do myślenia” – spełnia się

¹ Zob. C. MARTÍNEZ OLIVARES, *Los sacramentos de la Iglesia*, [w:] red. Á. Cordovilla, *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, s. 520.

² H. BOERSMA, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*, Eerdmans, Grand Rapids 2011, s. 170nn.

³ C. PICKSTOCK, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, (Radical Orthodoxy), Willey-Blackwell, Oxford 1997.

w liturgii celebrującej znaki łaski. Ta bowiem opiera się na intuicji swoistego realizmu teologicznego, którego sednem jest odkrywana w wierze obecność Trójjedynego Boga w świecie. Na ile sakramentologia myśli o owej obecności, poznawczo ją tematyzuje, na tyle staje się zdolna do inspirowania pogłębionych koncepcji metafizycznych. Jej atrakcyjność w tym względzie polega na tym, że wizja istnienia, jaka z nich się wyłania, przekracza myślowe i praktyczne mielizny zarówno klasycznych ujęć, które zagadkę istnienia zamykały w więzieniu przedmiotowości (byt jako rzecz), jak i tych nowoczesnych, które z istnienia czynią nieznośnie lekką i efemeryczną zjawę. Jak przekonuje J.-L. Marion, koncepcja istnienia, jaka rodzi się z tajemnicy sakramentów, zakłada pierwotność daru. Istnienie jest darem, międzyosobowym spotkaniem, jest – ostatecznie – współ-istnieniem. Sakramenty wskazują na to, że usprawiedliwienie istnienia nie znajduje się w nim samym, ale we wspólnocie, w otwartości na przyjęcie daru, w przyzwoleniu na bycie radykalnie obdarowanym. Takie istnienie staje się świętem, celebracją: Ojciec, Syn i Duch Święty podarowują się osobowo człowiekowi, a ten – przyjmując Ich dar – żyje, kwitnie, staje się podobny do Boga. Dar, święto, istnienie jako wspólnota, relacja – czyż nie są to składowe pojęcia nowej metafizycznej wizji istnienia? W dużej mierze zebrane w niniejszej monografii teksty podzielają intuicję wspomnianego już H. Boersmy o istnieniu pewnego typu ontologii sakramentalnej, sakramentalnej wizji świata. Dzielią tym samym także najbardziej fundamentalne przekonania nurtu *Radykalnej ortodoksji*, wedle których teologia ma wiele do zaoferowania myśleniu jako takiemu. Niewykluczone, że wyjście z obecnego kryzysu kulturowego i filozoficznego związane będzie z akceptacją podstawowych założeń sakramentalnej wizji świata, którą tutaj chcemy przedstawić.

Sakramenty i ich liturgia mają szczególne znaczenie dla budowy Kościoła, a refleksja nad nimi może okazać się fascynującą przygodą dla każdego człowieka, który poszukuje nie tylko prawdy wiary, ale również prawdy o sensie istnienia. Bez popadania w kulturowo-obrzędowe „bezstocie religii” (B. Welte) proponujemy tutaj refleksję nad sakramentami, będąc przekonani, iż od niej zależy w dużej mierze przyszłość chrześcijaństwa. Taka refleksja jest dzisiaj szczególnie konieczna: bez większego trudu można bowiem zaobserwować prądy myślowe, które nie tylko dekonstruują chrześcijaństwo, ale chcą z niego uczynić jałowy w istocie rzeczy zbiór etycznych sentencji mądrościowych. W dziejowym sporze Kościoł będzie mógł ocalić swoją istotę, a zarazem pogłębić jej rozumienie jedynie w procesie integralnie przeżytego wymiaru sakramentalnego.

Chcielibyśmy niniejszą publikacją przyczynić się do ożywienia osobistej wiary, jak i teologicznej świadomości tych wszystkich, którzy sakramenty celebrują i je przyjmują. Oczywiście skuteczność sakramentów nie zależy jedynie ani nawet przede wszystkim od świadomości i rozumienia. Pogłębiona refleksja jest jednak istotna dla ich owocnego sprawowania w wierze. Tak bowiem jak nie istnieje wiara bez myślenia, tak też celebracja sakramentów zostałaby zagrożona, jeśli miałyby być one jedynie do celebrowania, a nie medytowania. Ten, kto sakramenty sprawuje, i ten, kto je

przyjmuje, doświadcza działania Trójjedynego Boga. Jest wręcz niemożliwe, aby celebrowanie i przyjmowanie sakramentów w wierze Kościoła nie prowadziły do stałej zadumy nad wielkością boskiej ekonomii zbawienia, nad sposobami Jego przychodzenia do człowieka na przestrzeni dziejów. Sakramenty są tymi miejscami, tymi wydarzeniami, które w życiu i praktyce Kościoła dają najwięcej do myślenia, aby posłużyć się sformułowanym stwierdzeniem P. Ricouera.

Niniejsza monografia składa się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej autorzy proponują ogólne wprowadzenie do teologii sakramentów. W naszym przypadku ta teoretyczna, wprowadzająca część jest podzielona na kilka szczegółowych artykułów obejmujących zarówno ogólną historię sakramentologii (M. Uniżycki), ze szczególnym uwzględnieniem najnowszych trendów (B. Migut), prezentację ogólnej teorii teologicznej kultycznych znaków łaski (R.J. Woźniak). Pewnego rodzaju nowością tej części są dwa artykuły zajmujące się umiejscowieniem sakramentów chrześcijańskich w perspektywie filozoficznej (P. Rojek i T. Dekert), zgodnie z tym, co już powiedziano wcześniej. Oryginalną refleksję zawiera tekst J. Kupczaka poświęcony związkowi sakramentalności z cielesnością. Przyczynek K. Porosły zawiera istotne uwagi na temat rzadko podejmowanego zagadnienia klasyfikacji sakramentów w kluczu analogii sakramentalnej. Tę część dopełnia refleksja A. Wójcika na temat sakramentów i prawa kanonicznego.

Druga część zawiera to, co zwykle określa się mianem sakramentologii szczegółowej. Siedmiu autorów prezentuje poszczególne sakramenty od strony ich zaplecza teologicznego i kultycznego: chrzest (M. Zachara), bierzmowanie (T. Grabowski), Eucharystię (G. Strzelczyk), pokutę i pojednanie (T. Bać), sakrament chorych (P. Sambor), święcenia (J. Szczurek) i małżeństwo (R. Skrzypczak). Jeśli chodzi o strukturę formalną tej części, to jest ona wyznaczona przez trzy podstawowe punkty myślenia o sakramentach w perspektywie historiozbowczej, czyli misterium, ryt/celebrację i w końcu kształtowane sakramentalnie życie (*Mysterium – Actio – Vita*). Te punkty, w zasugerowanym porządku, orientują kształt prezentacji materiału w części drugiej monografii. Struktura prezentacji nie jest przypadkowa. Naszym zamierzeniem jest przekroczyć mielizny takiego rozumienia chrześcijaństwa, w którym jego istotne elementy (dogmat, liturgia, życie) orbitują względem siebie bez ścisłego i wyraźnego połączenia między sobą. Teologia, która rozłącza poszczególne elementy zasugerowane powyżej, ryzykuje stale tworzenie hybrydowej, sfragmentaryzowanej wizji chrześcijaństwa. Naszym zamiarem jest integralna prezentacja chrześcijaństwa z głębi jego sakramentalnego wymiaru. Wydaje się, że właśnie sakramenty mogą stanowić dobrą przestrzeń pozwalającą na odpowiednią prezentację integralnego charakteru prawdy chrześcijaństwa. W nich ogniskują się wszystkie wymiary chrześcijańskiego istnienia: prawda wiary staje się celebracją prowadzącą do życia. Tym samym omawiana formalna struktura drugiej części monografii zawiera w sobie istotną prawdę, do której chcemy przekonać czytelnika: prawdę o jedności tajemnicy chrześcijańskiej, tak jak opisał ją *Katechizm Kościoła katolickiego* we wprowadzeniu do swojej czwartej i ostatniej części:

„Oto wielka tajemnica wiary”. Kościół wyznaje ją w Symbolu Apostolskim i celebryje w liturgii sakramentalnej, aby życie wiernych upodobniło się do Chrystusa w Duchu Świętym na chwałę Boga Ojca⁴.

Tę drugą część monografii dopełnia artykuł H. Paprockiego syntetycznie przedstawiający sakramentologię prawosławną.

Z punktu widzenia metodologicznego warto jeszcze odnotować, że przy każdym artykule podajemy literaturę rozszerzającą omawiany temat. Nie rości sobie jednak ona prawa do nazwania jej pełną bibliografią. Ponadto, żeby nie robić niepotrzebnych powtórzeń, nie podajemy już tam odnośników do najpopularniejszych podręczników sakramentologii, z których korzystali wszyscy autorzy. Te zamieszczamy w *Podstawowej bibliografii* na początku monografii.

Na koniec jeszcze jedna myśl. Niniejsza monografia łączy się ideowo i stanowi pewnego rodzaju przedłużenie krakowskich rekolekcji liturgicznych *Mysterium fascinans*. W ubiegłym roku obchodziliśmy już ich dziesiąte, jubileuszowe wydanie. Już wcześniej zrodziła się myśl, aby ów skromny jubileusz upamiętnić większą publikacją, która byłaby swego rodzaju podsumowaniem całości refleksji o sakramentach, jaka stanowiła lwią część naszych rekolekcyjno-formacyjnych spotkań. Naszym zamiarem było również poprowadzenie tej refleksji dalej, prezentacja całości materiału dotyczącego sakramentów w bardziej systematyczny sposób, tak aby stanowił on podstawę do dalszego zgłębiania owych fascynujących tajemnic Trójjedyniej obecności między nami. Spora część autorów niniejszej monografii albo jest związana z rekolekcjami *Mysterium fascinans* od samego początku, albo przynajmniej gościła na nich z referatem. Mamy wielką nadzieję, że czytelnicy niniejszej pozycji doświadczą czegoś istotnego z klimatu rekolekcji i zostaną porwani w wir myślenia i miłowania Boga działającego w naszym ludzkim świecie na sposób sakramentalny. Będziemy ogromnie radzi, jeśli niniejsza książka przyczyni się do teologicznej i duchowej formacji wszystkich zainteresowanych tematyką sakramentów. A jeśli uda się jej wzniecić jakąś teologiczną dysputę bądź wyzwolić twórcze perspektywy wśród specjalistów, nasze zamiary zostaną więcej niż spełnione.

kp, rw

Kraków, Uroczystość św. Bożej Rodzicielki 2018

⁴ KKK 2558.

Podstawowa bibliografia

- BARTNIK Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, KUL, Lublin 2003.
- BLAZA M., KOWALCZYK D., *Dogmatyka. Traktat o sakramentach*, t. 5, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007.
- BOURGEOIS H., SESBOÛÉ B., TIHON P., *Znaki zbawienia*, [w:] *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 22–293.
- CHAUVET L.-M., *Symbole et sacrement: Un relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987.
- GRANADOS GARCÍA J., *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Madrid 2017.
- KOCH G., *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 1999.
- Leksykon liturgii*, red. B. Nadolski, Pallottinum, Poznań 2006.
- MÜLLER G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2015.
- NADOLSKI B., *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Pallottinum, Poznań 2012.
- NAPIÓRKOWSKI S.C., *Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2006.
- ROCCHETTA C., *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica dei sacramenti come „eventi di salvezza” nel tempo della Chiesa*, t. 1: *Sacramentaria fondamentale*, Dehoniane, Bologna 1998.
- ROCCHETTA C., *Sacramentaria fondamentale. Dal „Mysterion” al „Sacramentum”*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1999.
- ROMANIUK K., *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1991.
- ROSATO PH.J., *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, tłum. A. Baron, WAM, Kraków 1998.
- SCHILLEBEECKX E., *Chrystus. Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Znak, Kraków 1966.
- SCHNEIDER T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1990.
- SKOWRONEK A., *Sakramenty wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele*, t. 1–5, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 1995–1998.
- TESTA B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Pallottinum, Poznań 1998.
- The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, red. H. Boersma, M. Levering, Oxford University Press, Oxford 2015.

Sekcja I

Sakramentologia fundamentalna

Rozdział 1

Historia sakramentologii

Mariusz Uniżycki OFM

WYBÓR BIBLIOGRAFII:

BEINERT W., KÜHN U., *Ökumenische Dogmatik*, Evangelische Verlagsanstalt – Verlag Friedrich Pustet, Leipzig–Regensburg 2013, s. 634–753; FABER E.-M., *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft WBG, Darmstadt 2009, s. 19–71; PELIKAN J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1. tłum. M. Höffner, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 169–178; PELIKAN J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 3, tłum. J. Pocij, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 227–265; *Sakrament*, [w:] LThK, t. 8, s. 1437–1451; KELLY J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988; WOŹNIAK R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, W drodze, Poznań 2012, s. 19–156.

Od czasu pierwszych liturgicznych zgromadzeń wyznawców Chrystusa, podczas których słuchali Ewangelii Apostołów i „łamali chleb”, minęło blisko dwadzieścia stuleci. Kościół, powołany do istnienia przez Pana, przekazuje kolejnym pokoleniom depozyt wiary, którego fundamentem jest nauczanie apostoelskie i sakramentalne znaki spotkania ze Zbawicielem. Historia sakramentologii jest w istocie historią pogłębiania rozumienia liturgii Kościoła. Proces ten odbywał się z różnym nasileniem w poszczególnych epokach historycznych, czasem będąc również motywowany niewłaściwym rozumieniem istoty poszczególnych sakramentów.

1. *Mysterion* – *sacramentum* – sakrament

1.1. *Mysterion* – *sacramentum* w Nowym Testamencie

W pismach Nowego Testamentu nie występuje pojęcie „sakrament”. Łaciński termin *sacramentum* nie miał swojego źródła ani w tradycji chrześcijańskiej, ani żydowskiej. Pochodził z kręgu kultury rzymskiej i oznaczał gest uświęcający wydarzenie, miejsce, czyn lub stan życia. Dotyczyło to np. przysięgi wojskowej, w której żołnierze odwoływali się do bogów, przysięgając wierność temu, kto ich zwerbował. Używany był także w procesie cywilnym i oznaczał zastaw składany przez obie strony sporu, który przegrający tracił na rzecz skarbu publicznego¹. W terminologii chrześcijańskiej *sacramentum* pojawiło się w pierwszych przekładach Pisma św. na język łaciński. Słowem tym oddawany był grecki wyraz *μυστήριον*, który występuje zarówno w Ewangeliach, jak i w pismach apostoelskich. Używany był jednak w znaczeniu niezwiązanym bezpośrednio z liturgią wspólnoty chrześcijańskiej. Nie ulega wątpliwości, że przekaz nowotestamentalny dokumentuje sakramentalną wolę Jezusa oraz praktykę i świadomość sakramentalną pierwotnego Kościoła. Jednak termin *mysterion*, używany w tekstach biblijnych, został znacznie później powiązany z aktami celebracyjnymi zwanymi sakramentami.

W Ewangeliach synoptycznych pojęcie *mysterion* występuje jeden raz u św. Marka (4,11), w dwóch tekstach paralelnych u św. Mateusza (13,11) i u św. Łukasza (8,10) i jest odniesiony do tajemnicy przyjścia królestwa Bożego w Jezusie². W Ewangeliu św. Jana słowo *mysterion* nie występuje³.

W pismach św. Pawła kategoria *mysterion* występuje w różnych, choć powiązanych ze sobą znaczeniach aż 21 razy⁴: od klasycznego znaczenia „ukrytej rzeczywistości” (1 Kor 2,7; Rz 16,25; Kol 1,26; Ef 3,9) poprzez powiązanie go ze słowem Objawienia (Rz 16,26a; Kol 1,26b; Ef 3,5–10; Ef 1,10; Ga 4,4; 2 Tm 1,10 i in.) i wolą Boga proklamującą boży *mysterion* w czasie Kościoła (Rz 16,26; Ef 3,9) do eschatologicznego wypełnienia (Kol 1,26–27)⁵. Joseph Ratzinger zauważa, że *mysterion* w tych tekstach „nie jest jeszcze własnym słowem Pawła i że do posługiwania się nim sprowokował go dialog z adresatami, że przyswoił je sobie dopiero, słuchając innych. Znaczy to, że znajduje się

¹ Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, red. M. Pezia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 5.

² Por. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal „Mysterion” al „Sacramentum”*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1999, s. 195–196.

³ Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990, s. 979–980.

⁴ Na temat egzegezy poszczególnych tekstów zob.: C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale...*, s. 196–202.

⁵ Por. tamże, s. 203–205; *Słownik teologii biblijnej...*, s. 980–982.

ono jeszcze w otwartym procesie ewolucji i w konsekwencji możemy tylko obserwować kontury tej ewolucji, na ile stają się one widoczne w Nowym Testamencie⁶.

W Apokalipsie św. Jana termin *mysterion* występuje w dwóch znaczeniach. Pierwsze jest zbliżone do myśli św. Pawła (17,5) i odnosi się do tajemnicy nieprawości, natomiast drugie oznacza „tajemnicę symboli, wyjaśnianych przez tego, który jest w stanie rozpoznać nawet tajemnice (1,20)”⁷.

Carlo Rocchetta wyodrębnia i opisuje pięć wymiarów teologicznych pojęcia *mysterion*⁸:

1. Wymiar boski. *Mysterion* jest w pierwszej kolejności *Mysterion tou Theu*. W Nim ma swoje źródło i przez Niego jest definitywnie realizowany. Jest to „tajemnica Jego woli” (Ef 1,9). Mimo że objawia się i aktualizuje za pośrednictwem wydarzeń i form ludzkich, ma charakter ściśle transcendentny.

2. Wymiar chrystologiczny. *Mysterion* Boga jest w ściślejszej relacji z *Mysterion tou Christou*. Związek ten widoczny jest na poziomie Wydarzenia Krzyża, które objawiło tajemniczą mądrość Boga (1 Kor 2,1.7), a także na poziomie panowania Zmartwychwstałego nad światem (Ef 1,9–10.20–22; Kol 1,19–20) i na poziomie samej osoby Jezusa jako tajemnicy Boga, która uobecniła się w czasie (Kol 2,2–3; 4,3; Ef 3,4). Należy również zauważyć, że istnieje ścisły związek pomiędzy proklamowanym przez Jezusa królestwem Bożym a *mysterion* zrealizowanym w Jego osobie.

3. Wymiar eklezjologiczny. Święty Paweł w Ef 2,11–3,13 przedstawia Kościół jako komponent konstytutywny *Mysterion tou Theu*. Widać to zwłaszcza w Ef 3,10: „[...] wieloraka w przejawach mądrość Boga poprzez Kościół stanie się jawna Zwierzchnościom i Władzom na wyżynach niebieskich – zgodnie z planem wieków, jaki powziął [Bóg] w Chrystusie Jezusie, Panu naszym”. Nawet jeśli w przywołanym tekście nie pojawia się określenie *mysterion*, to cały wywód pokazuje, jak Kościół wydobywa z *mysterion tou Theu* i *mysterion tou Christou* swoją egzystencję i misję. Kościół narodził się z ofiary paschalnej Chrystusa w taki sam sposób, w jaki poprzez chrzest rodzą się nowe stworzenia, które go tworzą (por. Ef 5,22–33). Stąd wynika wiele komponentów Kościoła, a zwłaszcza jego charakter chrystyczno-paschalny (por. Ef 2,15–16), powszechna misja zbawcza (por. Ef 3,4–6; Kol 1,27) i związek oblubieńczy z Założycielem (por. Ef 5,32).

4. Wymiar antropologiczny. *Mysterion* ma także istotną treść antropologiczną, gdyż objaśnia człowiekowi tajemnicę jego historii i egzystencji, a także jest dla niego wydarzeniem zbawczym. W Kol 1,26–27 św. Paweł proklamuje obecność *mysterion tou Theu* w ochrzczonych i wskazuje, do jakich głębi egzystencjalnych dochodzi aktualizacja owego *mysterion* w człowieku: „Tajemnica ta, ukryta od wieków i pokoleń, została teraz objawiona Jego świętym, którym Bóg zechciał oznajmić, jakie jest bogactwo chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią Chrystus pośród was – nadzieja chwały”.

⁶ J. RATZINGER, *Opera omnia*, t. 11, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 207.

⁷ *Słownik teologii biblijnej...*, s. 982.

⁸ Zob. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fundamentale...*, s. 206–208.

5. Wymiar eschatologiczny. *Mysterion* nie jest jedynie wydarzeniem historycznym, lecz jest ciągle aktualizowanym „dzisiaj”. W Chrystusie *mysterion* zrealizował się w pełni i nie przestaje on oddziaływać na teraźniejszość jako *mysterion* pomiędzy pierwszym a drugim przyjściem Pana. Ostatecznym jego celem jest rekapitulacja wszystkiego w Chrystusie wraz z pełnym zbawieniem ludzkości i Wszechświata oraz oddaniem ich Ojcu w Duchu Świętym.

Chociaż termin *mysterion* nie występuje w Nowym Testamencie w znaczeniu *znaku sakramentalnego*, nie oznacza to jednak, że uformowana później praktyka liturgiczna Kościoła nie ma swego źródła w przekazie biblijnym. Przede wszystkim autorzy biblijni ukazują zbawcze dzieło Boga zrealizowane w Chrystusie, którego jednym z podstawowych elementów są ustanowione w logice zbawienia sakramenty.

1.2. *Mysterion* – *sacramentum* w nauce ojców Kościoła

1.2.1. Ojcowie greccy

Święty Ignacy Antiocheński wymieniał trzy misteria Boga: dziewictwo Maryi, zrodzenie Jezusa i śmierć Zbawiciela na krzyżu. *Mysterion* zatem to przede wszystkim zbawcze akty Boga w historii ludzkości. Święty Justyn Męczennik używał pojęcia *mysterion* również w odniesieniu do najważniejszych wydarzeń zbawczych – narodzenia i śmierci Jezusa. Święty Ireneusz z Lyonu użył terminu *mysterion* 63 razy. Tam, gdzie odnosił się do tajemnic chrześcijańskich, opisywał on ekonomię zbawienia bądź poszczególne wydarzenia zbawcze. Święty Klemens Aleksandryjski użył terminu *mysterion* ponad 90 razy. Odnosił je do misterii pogańskich i uwydatnienia przeciwieństwa rytów chrześcijańskich wobec kultów misteryjnych. Orygenes podkreślał filozoficzno-mistyczny sens pojęcia *mysterion*. Cała rzeczywistość była dla niego *mysterion* – widzialnym wyrażeniem tego, co niewidzialne. Przede wszystkim w Chrystusie widział ikonę Ojca. „Chrystus jako osoba, oddaje w sobie ikonicznie osobę swojego Ojca, zaś Jego prawda zawarta jest w Biblii, objawieniu tajemnic, dokonany przez Ducha. [...] Najgłębsza z tajemnic odsłoniętych w Chrystusie dotyczy wewnętrznego życia Boga⁹”. Orygenes w kontekście misteryjno-symbolicznym widzi chrzest i Eucharystię, a także, choć bardziej ogólnie, rytury liturgiczne wspólnoty chrześcijańskiej¹⁰.

Dla wczesnych Ojców greckich (II–III w.) *mysterion* (a także *mysteriony*) oznaczał zbawcze działanie Boga zarówno w odniesieniu do wydarzeń związanych z osobą Jezusa Chrystusa, jak i w odniesieniu do Kościoła i jego służebnej roli wobec misterii zbawczych. W szkole aleksandryjskiej *mysterion* stał się synonimem poznania oraz

⁹ R. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, W drodze, Poznań 2012, s. 43.

¹⁰ Por. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale...*, s. 251.

nauki i choć nie wprost, był odnoszony po raz pierwszy do terminologii związanej z celebracją sakramentalną, zwłaszcza chrztu i Eucharystii¹¹.

Dla św. Atanazego *mysterion* w sensie ogólnym oznaczał rzeczywistość ukrytą, natomiast w znaczeniu precyzyjnym odnosił się do Wcielenia, głoszenia Ewangelii, prawdy wiary oraz celebracji liturgicznych, szczególnie chrztu i Eucharystii¹².

Według Ojców kapadockich – św. Bazylego, św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Grzegorza z Nyssy – cała ekonomia zbawienia miała charakter misteryjno-symboliczny i była wkroczeniem rzeczywistości boskiej w rzeczywistość tego świata, w wyniku czego ta ostatnia została wyniesiona do rzeczywistości niebiańskiej. Opierała się na trzech misteriach: Wcieleniu, objawieniu „w ciełe” życzliwości Boga oraz działaniu Ducha Świętego. Celebracja chrześcijańska jest wewnątrz tej ekonomii wyrażeniem zbawczej mocy Ducha działającego w Kościele i przedłużeniem *mysterionu*¹³. Święty Grzegorz z Nyssy wyróżnił cztery wymiary terminu *mysterion*: pierwszy (ekonomiczny), podobnie jak u św. Pawła, odnosił się do planu zbawienia ukrytego w Bogu i objawionego w czasie przez Jezusa; drugi (kulturowy) oznaczał sakramenty, zwłaszcza chrzest, pokutę i Eucharystię; trzeci był związany z egzegezą biblijną i oznaczał ukryty sens, sens duchowy Pisma; w czwartym (mistycznym) *mysterion* utożsamiał z przedmiotem najwyższego poznania duchowego¹⁴.

Święty Jan Chryzostom użył pojęcia *mysterion* ok. 200 razy. W ok. 160 przypadkach odnosiło się ono do kultu chrześcijańskiego, zarówno do chrztu, jak i znacznie częściej – do Eucharystii¹⁵.

Dla św. Cyryla Jerozolimskiego tajemnica, w którą się wierzy, która jest głoszona i celebrowana, stanowiła jedność. Katechumen był wprowadzany w *mysterion* w sposób typologiczny poprzez ukazanie wielkich postaci biblijnych, przez które Bóg realizował swój plan zbawienia, oraz w sposób mistagogiczny, w którym wkraczał w pełne zrozumienie i przyjęcie sakramentów, nie tyle poprzez ich intelektualne zrozumienie, ile przez wejście w celebrowane misterium sakramentalne¹⁶.

1.2.2. Ojcowie łacińscy

Tertulian, jako pierwszy pisarz chrześcijański, oddał pojęcie tajemnicy, *mysterion*, łacińskim słowem *sacramentum*. Jak wyżej wspomniano, oznaczało ono przysięgę wojskową (*sacramentum militare*) lub zastaw sądowy (*sacramentum civile*). Prawdopodobnie Tertulianowi wydawało się ono właściwe do oddania znaczenia *mysterion*, ponieważ zawierało w sobie znaczenie aktu inicjacji, w tym również sakralnej. Wiązało

¹¹ Por. tamże, s. 251.

¹² Por. tamże, s. 254.

¹³ Por. tamże, s. 254–255.

¹⁴ Por. R. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica...*, s. 44.

¹⁵ Por. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale...*, s. 255.

¹⁶ Por. tamże, s. 257–258.

się to jednak z przesunięciem akcentu z teologiczno-misteryjnego w kierunku bardziej jurydycznym¹⁷. Termin *sacramentum* użyty został w jego pismach ponad 130 razy w różnych kontekstach i znaczeniach: jako określenie nauk tajemnych, niedostępnych; tam, gdzie wskazywał na teksty biblijne, w których *mysterion* został przetłumaczony jako *sacramentum*; określał mesjańskie zbawienie i ekonomię zbawienia; tam, gdzie mowa o Chrystusie w jego ziemskim życiu i wydarzeniu Paschy; do nazwania religii chrześcijańskiej, reguły wiary i rytów chrześcijańskich; w znaczeniu uroczystego zobowiązania, a także w znaczeniu doktryny, symbolu. Kategoria *sacramentum* w znaczeniu rytualnym miała u Tertuliana podwójną wartość semantyczną. Była synonimem *mysterion*, rzeczywistości zakrytej, symbolu, alegorii, dyspozycji, planu i dekretu Boga itd. oraz *obligo*, zobowiązania w sensie prawnym, przysięgi itp. Tertulian tym samym utożsamiał *mysterion* z *sacramentum*¹⁸.

Pomimo świadomości istnienia związku *mysterion*–*sacramentum* Tertulian modyfikuje znacznie rozumienie tajemnicy. Nie oznacza to jednak, że dokonuje odłączenia jej porządku od porządku sakramentalnego. Niemniej jednak rozumienie nadane terminowi *sacramentum* przez Tertuliana zdominuje dalsze losy patrystycznej teologii tajemnicy, otwierając pośrednio drogę do zaniku związku pomiędzy *mysterium* a *sacramentum* jako czynnością rytualną z jednej strony, z drugiej zaś do oddzielenia *sacramentum* od *mysterion* i jego usamodzielnienia¹⁹.

Święty Cyprian z Kartaginy użył terminu *sacramentum* ok. 60 razy. Eucharystię nazywał *dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum*. W tym stwierdzeniu *sacramentum* użyte zostało jako *mysterion*. Jednak i w jego teologii przeważało myślenie jurydyczne, zwłaszcza w trakcie sporu o ważność chrztu, udzielanego przez heretyków, któremu tej ważności odmówił²⁰.

Laktancjusz najczęściej używał terminu *sacramentum* w odniesieniu do prawdy objawionej przez Boga. Prawdziwą naukę wiary (*sacramentum veritatis*) można poznać tylko przez wiarę (*misterium sacramenti*). Jako *sacramentum Dei* opisywał tajemnicę Boga, a relację Syna do Ojca jako *sacramentum nativitatis sue*. Przeznaczenie człowieka określał *sacramentum hominis*. Używał również słowa *sacramentum* przy opisie symbolu rytualnego²¹.

Użycie terminu *sacramentum* w odniesieniu do rytów liturgicznych stało się bardziej powszechne dzięki Hilaremu z Poitiers.

Święty Augustyn z Hippony terminu *sacramentum* używał w trzech znaczeniach: jako *rytu*, jako *symbolu* i jako *prawdy*. W znaczeniu rytualnym *sacramenta* to

¹⁷ Por. R. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica...*, s. 40.

¹⁸ Por. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale...*, s. 262–262; R. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica...*, s. 51.

¹⁹ R. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica...*, s. 52.

²⁰ Por. tamże, s. 52.

²¹ Por. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale...*, s. 265.

rzeczywistości święte zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Do starotestamentalnych zaliczył: szabat, obrzezanie, ofiary, świątynię, liturgię, paschę, chleby ofiarne, święta, kapłaństwo, namaszczenia, ograniczenia odnośnie do pokarmów. Natomiast *sacramenta* Nowego Przymierza to m.in.: chrzest, Eucharystia, Pascha, święcenia, namaszczenie, nałożenie rąk, symbol wiary, Pismo św., wspólnota małżeńska. W znaczeniu symbolicznym co do osób, gestów i działań, odnoszących się do Chrystusa i Kościoła, termin *sacramentum* w szeroko rozumianej egzegezie alegorycznej i alegoryzującej jest obecny w całym Piśmie św. *Sacramentum* jako *prawda* oznacza tajemnice Trójcy Świętej i Wcielenia, a także całe wydarzenie zbawcze Chrystusa²².

Święty Leon Wielki sytuował znaczenie pojęć *mysterium* i *sacramentum*, rozumianych synonimicznie, na trzech płaszczyznach: pierwsza odnosiła się do tajemnic wiary chrześcijańskiej ukrytej w znakach i poprzez niedostępną człowiekowi, druga – do zbawczego planu Boga i jego realizacji w czasie, a ostatnia odnosiła się do liturgicznej celebracji świąt chrześcijańskich i wydarzeń zbawczych²³.

2. Początki teologii sakramentów

W pierwszych wiekach Kościoła chrzest, Eucharystię i inne misteria chrześcijańskie celebrowano zgodnie z przekazywaną tradycją. I choć w pismach różnych autorów, zwłaszcza mistagogicznych, znajdują się informacje odnoszące się do sposobu celebracji sakramentów²⁴, to jednak niemal do końca V w. nie odnotowujemy prób wypracowania systematycznej teologii sakramentów²⁵. Pojawiła się ona dopiero w kontekście sporów z heretykami i pierwotnie dotyczyła ważności udzielanych przez nich sakramentów. W wyniku sporów na ten temat zaczęto głębiej analizować nie tylko samo rozumienie pojęcia „sakrament”, lecz także kwestie bardziej szczegółowe z nim związane, które utorały drogę do wypowiedzi i orzeczeń na temat sakramentów w przyszłości.

Zagadnienie sprawczości sakramentów od początku było kwestią oczywistą. Wielu ojców Kościoła twierdziło, że źródłem mocy sprawczej sakramentu jest Bóg, a nie kapłan sprawujący sakrament. Dla przykładu na Wschodzie św. Jan Chryzostom pisał odnośnie do sprawczości sakramentalnej chrztu i Eucharystii:

Wiercie zatem, że i teraz trwa owa wieczerza, w czasie której On był obecny. W niczym nie różni się od tamtej. Gdyż nie [jest tak, że] tamtą odprawia On, a tę człowiek, lecz jedną

²² Por. tamże, s. 270.

²³ Tamże, s. 274–275.

²⁴ Zob. np. *Didache* 7; CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catechesis mystagogica* II,4, PG 33,1079; wyd. pol. *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000, s. 326.

²⁵ Por. J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 313.

i drugą sprawuje On. Gdy widzisz, że kapłan cię komunikuje, nie myśl, że czyni to kapłan, ale że wyciągnięta ręka należy do Chrystusa. Tak samo, gdy chrzci, nie on cię chrzci, lecz Bóg jest tym, który trzyma twą głowę niewidzialną mocą [...]. Kiedy Bóg odradza, jest to wyłącznie Jego darem²⁶.

W Kościele zachodnim zagadnienie sprawczości sakramentów pojawiło się w sporze z donatystami. Optat z Milewy przekonywał ich, że „szafarz, który udziela chrztu, niczego nie może dać od siebie bez działania Trójcy! [...] Ktokolwiek chrzcilby w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, wypełnił dzieło Apostołów”²⁷. Święty Augustyn nauczał, że o ważności sprawowanego sakramentu nie decyduje osobista świętość kapłana, ponieważ źródłem sakramentu jest sam Bóg²⁸.

Zagadnieniem bezpośrednio związanym ze sprawczością była kwestia skuteczności sakramentu. Święty Cyryl Jerozolimski twierdził, że samo wezwanie Trójcy Świętej nad wodą powoduje jej zjednoczenie z Duchem Świętym, który w niej i przez nią działa. Święty Grzegorz z Nazjanzu, św. Bazyl, św. Ambroży głosili podobne poglądy, stwierdzając, że chrzest jest skuteczny dzięki działaniu i obecności Ducha Świętego. Święty Ambroży z Mediolanu zastrzegał konieczność formuły trynitarniej, gdyż dopóki katechumen „nie zostanie ochrzczony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, nie może otrzymać odpuszczenia grzechów ani zaczerpnąć daru duchowej łaski”²⁹. Jako przyczynę skuteczności konsekracji eucharystycznej uznawano wypowiedzenie słów użytych przez Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. Taki pogląd głosili św. Jan Chryzostom, św. Grzegorz z Nyssy i św. Ambroży z Mediolanu.

Z chwilą, gdy dochodzi do sprawowania czcigodnego sakramentu, wtedy już kapłan nie posługuje się własnymi zwrotami, lecz używa słów Chrystusa. A więc sakramentu dokonują słowa Chrystusa³⁰.

Sakrament [...] sprawiają słowa Chrystusa [...] Pan Jezus sam zapewniał: *To jest Ciało moje*. Przed wypowiedzeniem słów niebiańskiego błogosławieństwa oznacza to inną rzecz, po konsekracji – to już Ciało... On sam wskazał na własną krew. Przed konsekracją nazywa się inaczej, po konsekracji jest to Krew³¹.

Święty Jan Chryzostom, św. Cyryl Jerozolimski skuteczność celebracji sakramentalnej przypisywali działaniu Ducha Świętego. Te dwie koncepcje w harmonijny sposób połączył Teodor z Mopsuestii, który twierdził, że w momencie, kiedy kapłan wypowiada

²⁶ JAN CHRYZOSTOM, *In Matthaëum* 50,3 [w:] ŚW. JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, t. 2, tłum. A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 106.

²⁷ OPTAT Z MILEWY, *De schismate donatistarum*, 5,7, PL 11,1057–1060; tłum. pol. *Traktat przeciw donatystom*, tłum. A. Gołda, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 109.

²⁸ Por. J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej...*, s. 315.

²⁹ AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De Mysteriis*, 20, PL 16,394, tłum. pol. *Wybór pism dogmatycznych*, tłum. L. Gładyszewski, S. Pieszczoł, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 40.

³⁰ Tamże, IV,4,14, PL 16,440, tłum. pol., s. 74.

³¹ Tamże, 52,54, PL 16,440, tłum. pol., s. 48–49.

słowa konsekracji, jasno również wypowiada przekonanie, że dokonała się ona dzięki działaniu Ducha Świętego³².

Z zagadnieniem sprawczości i skuteczności sakramentów ściśle powiązane są kontrowersje wokół ważności sakramentów udzielanych przez heretyków i schizmatyków. Ojcowie wschodni zasadniczo odrzucają możliwość ważnej celebracji dokonywanej przez heretyków. W opinii św. Atanazego Wielkiego chrzest udzielany przez nich był nieważny, gdyż mimo że wykonali sam obrzęd, to jednak przez błędną wiarę nadali wypowiedzanym formułom odmienne znaczenie:

Ci ludzie narażają na ryzyko pełnię tajemnicy, czyli chrzest. Jeśli bowiem udziela się doskonałości w imię Ojca i Syna, a oni nie mówią o prawdziwym Ojcu, skoro negują Tego, który jest z Niego i który jest podobnej istoty, negują tym samym prawdziwego Syna i mówią o jakimś innym i stworzonym, lepiąc Go sobie z niczego, to czy nie jest zupełnie jałowe i bezużyteczne to, czego oni udzielają? Arianie nie udzielają zanurzenia w Ojca i Syna, ale w Stwórcę i stworzenie oraz Tego, który czyni i w uczynionego. Jak bowiem różni się stworzenie od Syna, tak inne jest to, czego oni, jak im się wydaje, udzielają, od chrztu prawdziwego, nawet jeśli pilnują, aby wypowiedzieć imiona Ojca i Syna³³.

Ważność chrztu udzielanego przez heretyków kwestionowali również św. Cyryl Jerozolimski i św. Bazyl Wielki. Ten ostatni nie wypowiadał się jednak kategorycznie odnośnie do ważności chrztu udzielanego przez schizmatyków³⁴.

Na Zachodzie kwestia ważności chrztu udzielanego przez heretyków i schizmatyków pojawiła się dużo wcześniej. Odbywający się w kontekście schizmy nowacjan spór św. Cypriana z Kartaginy z papieżem św. Stefanem I zakończył się tu jednak uznaniem ważności takiego chrztu. Przeciwno takiej możliwości wypowiadał się św. Cyprian. Tok jego rozumowania był następujący: istnieje ścisła jedność między wiarą i Kościołem, a więc tylko będąc w komunii z Kościołem, można mieć prawdziwą wiarę i w konsekwencji udzielać ważne sakramentów:

Jeżeli zaś heretykowi ani chrzest publicznego wyznania i [przelanej] krwi nie może pomóc do zbawienia, bo nie ma poza Kościołem zbawienia, to o ileż bardziej, jeśli w jakiejś kryjówce lub jaskini rozbójników został obłany niegodziwą wodą, nie tylko nie pozbył się dawnych grzechów, lecz owszem, zebrał jeszcze nowe i większe. Toteż nie możemy mieć wspólnego chrztu z heretykami, z którymi ani Bóg Ojciec, ani Syn, Chrystus, ani Duch Święty, ani wiara, ani Kościół nie mają nic wspólnego. A więc należy chrzcić tych, którzy z herezji przychodzą do Kościoła³⁵.

³² Por. J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej...*, s. 315–316.

³³ ATANAZY WIELKI, *Orationes adversus Arianos*, 2,42, PG 26,235–237; wyd. pol. *Mowy przeciw arianom I–III*, tłum. P.M. Szewczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 128.

³⁴ Por. J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej...*, s. 316–317.

³⁵ CYPRIAN Z KARTAGINY, *Epistola* 73,21, PL 3,1171–1172; wyd. pol. *Listy*, tłum. W. Szolędrski, Warszawa 1969, s. 270.

W kontekście schizmy donatystów, którzy nauczali, że ważność sakramentów zależy od kondycji szafarza, św. Augustyn wprowadził rozróżnienie między ważnością a skutecznością sakramentów. Sakramenty udzielane przez schizmatyków są formalnie ważne, choć nie skutkują otrzymaniem przypisywanej im łaski, gdyż jest to możliwe tylko w jedności z Kościołem, stąd aby człowiek ochrzczony poza Kościołem dostąpił skutków chrztu, musi stać się w pełni członkiem Kościoła³⁶. Święty Augustyn rozróżnił *sacramentum* od *res sacramenti*. *Sacramentum* rozumiał jako *znak zewnętrzny*, natomiast *res sacramenti* jako *dar wewnętrzny*, a ponieważ donatyści posiadają *sacramentum*, a nie mają *res* (czyli łaski Chrystusa), nie są Kościołem Bożym³⁷.

Widzialne sakramenty pobożności mogą stać się również udziałem bezbożnych [...], stają się oni takimi, o jakich mówi Apostoł: *Będą okazywać pozór pobożności, ale wyrzekający się jej mocy [...]* I żeby nie sądzili, że wystarczy im sakrament widzialny, dzięki któremu zdobywają formę pobożności, skutkiem zaś złych obyczajów, żyjąc przewrotnie, zaprzeczają jego mocy, zaraz dodaje: *nie przez obmycie brudu cielesnego, ale przez prośbę o dobre sumienie*³⁸.

Res sacramenti jest tym, co dzieje się w duszy w wyniku przyjęcia *sacramentum*: wiara, wydarzenie paschalne, łaska. Konsekwencją *res sacramenti* jest nadanie niepowtarzalnej i niezmywalnej pieczęci, *sigillum, consignatio*. Pieczęć ta jest różna od łaski, stąd wynika brak możliwości jej powtarzania³⁹.

Święty Augustyn był pierwszym z Ojców, który tak dogłębnie i obszernie zajął się tematyką sakramentalną. Według niego *sacramenta* Starego Przymierza były zapowiedziami nowotestamentalnych.

Pierwotne sakramenty, jakich przestrzegano i jakie zachowywano w oparciu o Prawo, były zapowiedziami Chrystusa mającego przyjść. Skoro przez przyjście swoje Chrystus to spełnił, zostały zniesione, a zniesione dlatego, że wypełnione. Wszak nie przyszedł znieść Prawa, ale wypełnić. Na ich miejsce zostały ustanowione inne, mające większą moc, bardziej pożyteczne, łatwiejsze do spełnienia, nie tak liczne⁴⁰.

Według biskupa Hippony sakrament jest *signum sacrum, znakiem świętym i signalum*, czyli *znamieniem, pieczęcią* jak *visibile verbum, widzialne słowo*. Sakrament jest *signum sacrum*, ponieważ znaki „wskazują na coś innego. Znak, obok tego, że własną formę wyciska w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na myśl coś innego”⁴¹. Sakramenty więc są znakami, które wskazują na sprawy boskie. W rycie sakramentalnym

³⁶ Por. J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej...*, s. 317.

³⁷ Por. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fundamentale...*, s. 271.

³⁸ AUGUSTYN, *Contra Faustum Manicheum libri XXXIII*, 19,12, PL 42,355, tłum. pol. *Przeciw Faustusowi. Księgi I–XXI*, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991, s. 196.

³⁹ Por. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fundamentale...*, s. 272–273.

⁴⁰ AUGUSTYN, *Contra Faustum libri XXXIII*, 19,13, PL 42,355, tłum. pol. *Przeciw Faustusowi...*, s. 196–197.

⁴¹ AUGUSTYN, *De doctrina christiana*, 2,1,1, PL 34,35, tłum. pol. *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, tłum. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 51.

celebrowana akcja jest postrzegana jako działanie oznaczające rzeczywistość świętą. Widzialną formę (*forma visibile*) sakramentu stanowią *res* i *verbum*. „Usuń słowo, a czymże jest woda, czyż nie wodą tylko? Przystąpiło słowo do żywiołu, a stał się sakrament i on sam jest jakby widzialnym słowem”⁴². Augustyńskie *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* wskazuje na dwa pryncypia konstytutywne sakramentu: *elementum*, czyli *res et gesta*, i *verbum*, czyli słowo wiary Kościoła (*verbum fidei*)⁴³. Działanie aktu sakramentalnego św. Augustyn ujął w trzech następujących po sobie akcjach: celebrowanie aktualizowane przez słowo Boże; działanie Chrystusa, który jest ostatecznym szafarzem sakramentu oraz następująca natychmiast po nich akcja Kościoła. Spowodowane słowem działanie Chrystusa, a nie predyspozycja szafarza, jest gwarantem obiektywności sprawczej sakramentu, a ponieważ w sakramencie działa *Christus totus*, działa również Jego Ciało – Kościół. Dlatego heretycy, którzy nie są w komunii z Kościołem, nie mogą być również w komunii z Chrystusem, Jego słowem i łaską⁴⁴.

Święty Izydor z Sewilli w encyklopedyczny sposób skonstruował definicję sakramentu w dziele *Etymologiae*:

Sakrament polega na sprawowaniu jakiegoś obrzędu, gdyż rzecz jest tak wykonywana, abyśmy zrozumieli, że to, co on oznacza, powinniśmy święcie przyjąć. Istnieją sakramenty: chrzest i chryzma, ciało i krew. Nazywają się one sakramentami, gdyż pod zasłoną rzeczy cielesnych moc Boża w sposób tajemniczy daje zbawienie przez te sakramenty, dlatego od tajemnic owej mocy, albo od świętych rzeczy nazywają się sakramentami; są one dlatego w Kościele owocnie sprawowane, albowiem przebywający w nich Duch Święty jest przyczyną takiego skutku owych sakramentów. Z tej racji są w Kościele rozdawane przez dobrych i złych szafarzy⁴⁵.

Carlo Rocchetta wskazuje na istotne elementy tej definicji, przede wszystkim na kontekst celebrowania liturgicznej, która odsyła do innej rzeczywistości. Celebrowanie musi mieć formę widzialną, jednak różną od tego, co oznacza. *Ratio formalis* sakramentu znajduje się w jego *virtus invisibile*, który jest dziełem Ducha Świętego. Przyczyną

⁴² *Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum*, AUGUSTYN, *In Evangelium Joannis Tractatus*, 80,3; PL 35,1840; tłum. pol. *Homilie na Ewangelię św. Jana*, t. 2, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, ATK, Warszawa 1977, s. 175.

⁴³ Por. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fundamentale...*, s. 419.

⁴⁴ Por. tamże, s. 273.

⁴⁵ *Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est. Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretis salutem eorumdem sacramentorum operatur; unde et secretis virtutibus, vel a sacri sacramenta dicuntur. Quae ideo fructuose penes ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum. Unde seu per bonos seu per malos ministros intra Dei ecclesiam dispensatur*, IZYDOR Z SEWILLI, *Etymologiae*, VI,19,39–42, PL 82,255 CD; tłum. pol. za: W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, t. 7: *Sakramenty święte*, cz. 1: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1961, s. 20.

sprawczą sakramentu jest Duch Święty, który działa w Kościele, stąd skuteczność jego udzielenia nie zależy od kondycji moralnej szafarza⁴⁶.

Definicja św. Izydora była rozpowszechniona we wczesnej scholastyce i wpłynęła w dużym stopniu na sakramentologię średniowieczną. Do wystąpienia Berengariusza z Tours tematyka sakramentalna było poruszana śladowo w twórczości teologicznej.

Na soborach odbytych w pierwszym tysiącleciu tematyka sakramentalna była zasadniczo prawie nieobecna. Sobór Nicejski I postanowił, aby nikomu nie odmawiać wiatyku, oraz ustalił kolejność przyjmowania komunii św. przez duchownych uczestniczących w celebracji⁴⁷. Sobór Konstantynopoliński I (381) wspominał jedynie, w jaki sposób ma wyglądać przygotowanie do chrztu pogan lub nieprawidłowo ochrzczonych heretyków:

Pierwszego dnia czynimy ich chrześcijanami [czyli naznaczamy znakiem Krzyża], a drugiego dnia katechumenami, następnie, trzeciego dnia, egzorcyzmujemy ich przez trzykrotne tchnienie na twarz i uszy. Potem zaś nauczymy ich i każemy im przez dłuższy czas przychodzić do kościoła, aby słuchali Pisma świętego, dopiero potem udzielamy im chrztu⁴⁸.

W Trzecim Liście Cyryla do Nestoriusza, odczytanym podczas Soboru Efeskiego (431), czytamy odnośnie do Eucharystii:

[...] kiedy głosimy śmierć według ciała Jednorodzonego Syna Bożego, to jest Jezusa Chrystusa, wyznajemy powstanie z martwych i wstąpienie do nieba, sprawując w kościołach bezkrwawą ofiarę, to zbliżamy się jakby do mistycznych błogosławieństw i uświęcamy się, stając się uczestnikami w świętym ciełe i drogocennej krwi Chrystusa, Zbawiciela nas wszystkich⁴⁹,

a także na temat małżeństwa, które Bóg „w swej zbawczej ekonomii pobłogosławił [...], kiedy zaproszony na wesele przybył do Kany Galilejskiej wraz ze swoimi świętymi Apostołami”⁵⁰.

W liście papieża Leona do Flawiana, który został włączony do akt Soboru Chalcedońskiego (451), znalazła się wzmianka o źródłach sakramentu chrztu i Eucharystii: „niech zrozumie, patrząc na przebity włócznią żołnierza bok Ukrzyżowanego, skąd wypłynęła krew i woda, aby Kościół mógł się obmyć i miał napój do picia”⁵¹.

Najwięcej wypowiedzi soborów pierwszego tysiąclecia odnoszących się do sakramentów dotyczy święceń, jednak w większości mają one charakter prawny, a nie teologiczny. Są jednak ważnym świadectwem istnienia we wczesnym Kościele trzech stopni święceń, o czym wspominał już Sobór Nicejski I⁵².

⁴⁶ Por. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fundamentale...*, s. 278.

⁴⁷ Zob. SOBÓR NICEJSKI I, *Kanon 13 i 18*, [w:] DSP, t. 1, s. 39, 43.

⁴⁸ SOBÓR KONSTANTYNOPOLIŃSKI I, *Kanon 7*, [w:] DSP, t. 1, s. 95.

⁴⁹ SOBÓR EFESKI, *Trzeci List Cyryla do Nestoriusza 12*, [w:] DSP, t. 1, s. 143.

⁵⁰ SOBÓR EFESKI, *Trzeci List Cyryla do Nestoriusza 25*, [w:] DSP, t. 1, s. 151.

⁵¹ SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *List papieża Leona do Flawiana 5*, [w:] DSP, t. 1, s. 209.

⁵² Zob. SOBÓR NICEJSKI I, *Kanon 16*, [w:] DSP, t. 1, s. 41.

3. Scholastyka

3.1. Sobory i synody

W dokumentach średniowiecznych soborów i synodów Kościoła znajdują się wzmianki o sakramentach. Nie miały one jednak charakteru spójnego wykładu nauki wiary; zwłaszcza w przypadku soborów, w przeważającej większości miały charakter prawny.

Synod Rzymski (862) wiązał przyjęcie sakramentu chrztu ze zgładzeniem grzechu pierworodnego⁵³. Sobór Laterański IV (1215) potwierdził praktykę chrztu dzieci⁵⁴. Sobór w Vienne (1311–1312) wypowiedział się na temat doniosłości chrztu: „Wierzymy, że chrzest udzielany w wodzie w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego jest doskonałym środkiem do zbawienia zarówno dla dorosłych, jak i dla dzieci”⁵⁵, którego skutkiem jest nie tylko odpuszczenie grzechów, lecz także „udzielona zostaje łaska kształtująca i cnoty”⁵⁶.

Sobór Laterański II (1139) potępił tych, którzy odrzucają sakramenty „Ciała i Krwi Pańskiej, chrzest dzieci, kapłaństwo oraz inne święcenia kościelne, a także prawowite związki małżeńskie”⁵⁷. W kontekście sporu o realizm eucharystyczny Sobór Laterański IV potwierdził naukę o transsubstancjacji oraz ważność chrztu zarówno dzieci, jak i dorosłych, udzielonego przez kogokolwiek zgodnie z formą Kościoła⁵⁸; równocześnie odrzucił praktykę powtórnego chrztu⁵⁹, a także nałożył obowiązek spowiedzi i komunii św. wielkanocnej.

W wyznaniu wiary Michała VIII Paleologa, odczytanym w czasie Soboru Lyonńskiego II (1274), znajduje się wykaz siedmiu sakramentów Kościoła oraz nauka o transsubstancjacji i możliwości zawierania kolejnych małżeństw po śmierci jednego z małżonków⁶⁰. Sobór w Konstancji (1414–1418) zabronił udzielania świeckim komunii św. pod postaciami chleba i wina i nakazał udzielać jej jedynie pod postacią chleba⁶¹.

Sobór Laterański II w kanonie *O podpalaczach* uwarunkował otrzymanie rozgrzeszenia wcześniejszym zadośćuczynieniem materialnym za wyrządzone szkody⁶². Pozostałe wypowiedzi na temat sakramentu pokuty mają charakter prawny i dotyczą

⁵³ Zob. BF 215.

⁵⁴ Zob. BF 247.

⁵⁵ SOBÓR W VIENNE, *Dekret 1*, [w:] DSP, t. 2, s. 535.

⁵⁶ Tamże, s. 537.

⁵⁷ SOBÓR LATERAŃSKI II, *Kanon 23*, [w:] DSP, t. 2, s. 159.

⁵⁸ Zob. SOBÓR LATERAŃSKI IV, *Kanon 1*, [w:] DSP, t. 2, s. 223–225; *Definicja przeciw albigensom i katarom*, BF 247.

⁵⁹ Zob. SOBÓR LATERAŃSKI IV, *Konstytucja „O zuchwałości Greków wobec Łacinników”*, [w:] DSP, t. 2, s. 237.

⁶⁰ Zob. BF 255.

⁶¹ Zob. SOBÓR W KONSTANCJI, *Sesja 13*, [w:] DSP, t. 3, s. 109–111.

⁶² Zob. SOBÓR LATERAŃSKI II, *Kanon 18*, [w:] DSP, t. 2, s. 155.

spowiedników z zakonów żebraczych⁶³ oraz obowiązkowej przynajmniej raz w miesiącu spowiedzi dla mnichów⁶⁴.

Na temat namaszczenia chorych wypowiedział się Synod w Pawii (850). Jego skutkiem jest odpuszczenie grzechów i przywrócenie zdrowia⁶⁵.

Sobór Konstantynopoliński IV (869–870) nakazał odpowiednio długie odstępy czasu pomiędzy przyjmowaniem kolejnych stopni święceń, mianowicie: rok należy pełnić posługę lektora, dwa lata subdiakona, trzy lata diakona, natomiast na biskupa można wyświęcić po czterech latach od święceń kapłańskich⁶⁶. Synod w Benewencie (1091) potwierdził sakramentalny charakter diakonatu⁶⁷. Sobór Laterański I (1123) warunkował udzielenie sakry biskupiej kanonicznym wyborem kandydata⁶⁸. Sobór Laterański II stwierdził nieważność święceń udzielanych przez schizmatyków i heretyków⁶⁹. Natomiast w przedłożonym waldensom przez papieża Innocentego III wyznaniu wiary znajduje się wzmianka o ważności sakramentów udzielanych przez grzesznych kapłanów⁷⁰.

Sobory Laterańskie I i II zakazały zawierania związków małżeńskich pomiędzy krewnymi⁷¹.

W interesującym nas okresie najwięcej miejsca tematyce sakramentów poświęcił unijny Sobór, który odbył się w latach 1439–1442 we Florencji. W *Dekrecie unii z Ormianami* znajduje się pierwszy w historii kompletny i całościowy wykład ówczesnej nauki Kościoła o sakramentach. Zasadniczo sobór oparł swój wykład na teologii sakramentalnej św. Tomasza z Akwinu.

Sobór wymienił i omówił siedem sakramentów Kościoła, które „różnią się bardzo od sakramentów Starego Prawa”⁷²:

Przez chrzest odradzamy się duchowo; przez bierzmowanie wzrastamy w łasce i umacniamy się w wierze. Odrodzeni zaś i wzmocnieni karmimy się pokarmem Bożej Eucharystii. Jeśli przez grzech popadamy w chorobę duszy, przez pokutę odzyskujemy duchowe zdrowie. Duchowo – a także cieleśnie, jeśli jest to pożyteczne dla duszy – [zdrowiejemy] przez ostatnie namaszczenie. Przez święcenia Kościół jest kierowany i pomnaża się duchowo, przez małżeństwo zaś wzrasta cieleśnie⁷³.

⁶³ Zob. SOBÓR W VIENNE, *Dekret 10*, [w:] DSP, t. 2, s. 551.

⁶⁴ Zob. SOBÓR W VIENNE, *Dekret 14*, [w:] DSP, t. 2, s. 561.

⁶⁵ BF 213.

⁶⁶ Zob. SOBÓR KONSTANTYNOPOLIŃSKI IV, *Kanon 5*, [w:] DSP, t. 2, s. 61–63.

⁶⁷ Zob. BF 223.

⁶⁸ Zob. SOBÓR LATERAŃSKI I, *Kanon 3*, [w:] DSP, t. 2, s. 121.

⁶⁹ Zob. SOBÓR LATERAŃSKI II, *Kanon 30*, [w:] DSP, t. 2, s. 161.

⁷⁰ Zob. BF VII, 201.

⁷¹ Zob. SOBÓR LATERAŃSKI I, *Kanon 9*, [w:] DSP, t. 2, s. 125; por. SOBÓR LATERAŃSKI II, *Kanon 17*, [w:] DSP, t. 2, s. 155.

⁷² SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 10, [w:] DSP, t. 3, s. 507.

⁷³ SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 11, [w:] DSP, t. 3, s. 507.

Następnie opisana jest struktura znaku sakramentalnego:

Wszystkie sakramenty dokonują się dzięki trzem czynnikom, mianowicie: rzeczom jako materii, słowom jako formie i osobie szafarza udzielającego sakramentu z intencją czynienia tego, co czyni Kościół. Jeśli brakuje któregoś z nich, sakrament się nie dokonuje⁷⁴.

Sobór nauczał również o charakterze sakramentalnym wyciskanym przez niepowtarzalne sakramenty: chrzest, bierzmowanie i święcenia⁷⁵. Następnie, stosunkowo obszernie w porównaniu do wypowiedzi poprzednich soborów, omówione zostały poszczególne sakramenty.

Chrzest jest „bramą życia duchowego”⁷⁶. Jego skutkiem jest wcielenie w Chrystusa i w Kościół, a także zgładzenie grzechu pierworodnego i grzechów popełnionych przed jego przyjęciem. Materią sakramentu jest woda, natomiast jego formą są słowa wyrażające działanie chrzcielne i następująca po nich inwokacja trynitarna. Szafarzem jest kapłan (lub diakon), a w razie jego nieobecności i konieczności – osoba świecka, również niebędąca w jedności z Kościołem lub nawet nieochrzczona. W tym wypadku do ważności sakramentu konieczne jest zachowanie odpowiedniej materii i formy oraz posiadanie intencji czynienia tego, co czyni Kościół. Ochrzczonym nie należy nakładać żadnej pokuty⁷⁷.

Skutkiem sakramentu bierzmowania jest uzdolnienie chrześcijanina do odważnego wyznawania wiary. Materią jest krzyżmo sporządzone z oliwy i pobłogosławione przez biskupa. Formę stanowią słowa: „Znacę cię znakiem krzyża i umacniam cię krzyżem zbawienia w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Szafarzem bierzmowania jest biskup, jednak w sytuacjach nadzwyczajnych może udzielić go kapłan wyposażony w pozwolenie Stolicy Apostolskiej⁷⁸.

Symbolicznym oznaczeniem skutku sakramentu Eucharystii jest zjednoczenie chrześcijańskiego ludu i poszczególnego chrześcijanina z Chrystusem⁷⁹, gdyż „przez łaskę człowiek zostaje włączony w Chrystusa i jednoczy się z Jego członkami [...], przez ten sakrament u godnie przyjmujących wzrasta łaska”⁸⁰. Eucharystia odżywia, powoduje wzrost i odnowę życia duchowego, a także powoduje odnowę relacji z Chrystusem, oderwanie się od zła, umocnienie w dobru i wzrastanie w cnotach i łaskach. Chleb pszenny i wino gronowe z domieszką niewielkiej ilości wody stanowi materię sakramentu. „Formą tego sakramentu są słowa Zbawiciela, którymi go dokonał”⁸¹. Kapłan

⁷⁴ SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 12, [w:] DSP, t. 3, s. 507.

⁷⁵ Zob. SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 13, [w:] DSP, t. 3, s. 507–509.

⁷⁶ SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 14a, [w:] DSP, t. 3, s. 509.

⁷⁷ Zob. SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 14a–d, [w:] DSP, t. 3, s. 509–511.

⁷⁸ Zob. SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 15a–d, [w:] DSP, t. 3, s. 511–513.

⁷⁹ Zob. SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 16a, d, [w:] DSP, t. 3, s. 515, 519.

⁸⁰ SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 16d, [w:] DSP, t. 3, s. 519.

⁸¹ SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 116bc, [w:] DSP, t. 3, s. 517.

sprawuje Eucharystię *in persona Christi*. Przemiana eucharystyczna dokonuje się przez transsubstancjację, po której w obydwu postaciach eucharystycznych jest *cały Chrystus*.

Skutkiem sakramentu pokuty jest odpuszczenie grzechów. Jego *jakby* materią są akty pokutującego: skrucha serca, wyznanie grzechów kapłanowi, zadośćuczynienie nałożone przez kapłana. Formą sakramentu, wypowiedaną przez kapłana, gdyż tylko on może być jego szafarzem, są słowa: „Ja ciebie rozgrzeszam”⁸².

Ostatnie namaszczenie jest sakramentem, który powoduje uzdrowienie ducha, a niekiedy i ciała. Materią sakramentu jest olej z oliwek pobłogosławiony przez biskupa. Formę tego sakramentu stanowią słowa: „Przez to namaszczenie i swe najłaskawsze miłosierdzie niech Pan odpuści tobie, cokolwiek zawiniłeś przez wzrok”. Powtarza się ją kolejno na innych namaszczanych częściach ciała (uszach, nozdrzach, ustach, rękach, nogach, nerkach) z odpowiednią modyfikacją ostatniego słowa formuły, wyrażającego czynności tych części ciała. Sakramentu można udzielić wyłącznie chorym w zagrożeniu życia. Szafarzem sakramentu może być tylko kapłan⁸³.

Skutkiem sakramentu święceń jest „wzrost łaski, aby ktoś stał się godnym sługą Chrystusa”⁸⁴. Materia jest zróżnicowana dla poszczególnych stopni święceń. Dla prezbiteratu materię stanowi przekazanie pateny z chlebem i kielicha z winem; dla diakonatu – podanie księgi Ewangelii; dla subdiakonatu – podanie pustego kielicha i pustej pateny; przy innych święceń podawany jest przedmiot odnoszący się do danej posługi⁸⁵. Formą prezbiteratu są słowa: „Przyjmij władzę składania ofiary w Kościele za żywych i umarłych w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Formuły używanych do pozostałych święceń Sobór nie podaje, odsyłając do *Pontyfykału rzymskiego*. Szafarzem zwyczajnym sakramentu jest biskup⁸⁶.

Małżeństwo jest sakramentalnym, nierozzerwalnym węzłem, którego przyczyną sprawczą jest zgoda małżonków *wyrażona słowami w czasie teraźniejszym*. Jest ono obrazem związku Chrystusa z Kościołem. Sobór widzi trojaki dobro w tym sakramencie: „Pierwszym jest przyjęcie potomstwa i jego wychowanie dla oddania czci Bogu. Drugim jest wierność, którą jeden z małżonków winien dochować drugiemu. Trzecim jest nierozzerwalność małżeństwa, gdyż oznacza ono nierozzerwalny związek Chrystusa i Kościoła”⁸⁷.

⁸² SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 17a–d, [w:] DSP, t. 3, s. 519–521.

⁸³ Zob. SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 18a–d, [w:] DSP, t. 3, s. 521.

⁸⁴ SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 19d, [w:] DSP, t. 3, s. 523.

⁸⁵ Jest to dosyć problematyczne stwierdzenie. Nie ulega wątpliwości, że do IX w. za materię sakramentu święceń uznawano nałożenie rąk na głowę kandydata. Za takim stanowiskiem opowiadali się później papieże: Klemens VIII, Urban VIII, Benedykt XIV, Leon XIII oraz Pius XII, który w 1947 r. definitywnie potwierdził tę doktrynę. Por. *Wprowadzenie do Dekretu unii z Ormianami*, [w:] BF, s. 162.

⁸⁶ Zob. SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 19a–d, [w:] DSP, t. 3, s. 523.

⁸⁷ SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Ormianami*, 20a–d, [w:] DSP, t. 3, s. 523–525.

W *Bulli unii z Koptami* Sobór Florencki uszczegółowił kwestie związane z chrztem dzieci⁸⁸ oraz sprawowaniem Eucharystii. Podał formułę konsekracji eucharystycznej w następującym brzmieniu: „Oto jest zaprawdę Ciało moje” i „Oto jest zaprawdę kielich Krwi mojej, tajemnica wiary, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”⁸⁹.

3.2. Papieże

Papież Innocenty III potwierdził praktykę chrztu dzieci oraz znamię sakramentalne jako skutek chrztu, a także możliwość *chrztu pragnienia*⁹⁰. Powołuje się również na sakramentalną doktrynę św. Augustyna odnośnie do „słowa i elementu”, które czynią sakrament⁹¹.

W bulli wprowadzającej Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej z 1264 r. papież Urban IV przypomniał, że w „sakramentalnym wspomnieniu Jezus Chrystus obecny wprawdzie w innej postaci, jest zaś z nami we własnej substancji”⁹². Papież Klemens IV zdefiniował obecność Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina jako prawdziwą, rzeczywistą i istotową⁹³.

3.3. Teologowie

3.3.1. Berengariusz z Tours

Pierwsza znacząca kontrowersja sakramentologiczna związana była z poglądami Berengariusza z Tours. Dotyczyła rozumienia sakramentu jako znaku i realnej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii. Berengariusz, wychodząc od augustyńskiego pojęcia *signum sacrum*, dowodził, że w Eucharystii nie dokonuje się rzeczywista przemiana chleba w ciało i wina w krew, ponieważ Chrystus posiada już ciało i nie może przyjmować nowego ciała. Ciało Chrystusa znajduje się w niebie, więc nie może być obecne na ziemi, i to w wielu różnych miejscach w tym samym czasie⁹⁴.

⁸⁸ Zob. SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Koptami*, 14, [w:] DSP, t. 3, s. 599.

⁸⁹ SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Koptami*, 18, [w:] DSP, t. 3, s. 615.

⁹⁰ Zob. BF 237–238; 244.

⁹¹ Zob. BF 244.

⁹² „In hac vero sacramentali Christi commemoratione Iesus Christus praesens sub alia quidem forma, in propria vero substantia est nobiscum”, DH 846; URBAN IV, *Bulla Transitorius de hoc mundo*, BF, s. 250.

⁹³ „Vere, realiter et essentialiter”, DH 849. KLEMENS IV, *Quanto sincerius*, BF, s. 252.

⁹⁴ Por. *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 27. Zob. także: G.L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2015, s. 706.

Wychodząc od przesłanki realizmu esencji, stanął na stanowisku radykalnego spirytualizmu eucharystycznego. Twierdził, że nie można oddzielić przypadłości chleba i wina od ich substancji, a więc Eucharystia nie zawiera ciała i krwi w sposób realny, a jedynie duchowo łączy chrześcijan z Chrystusem zmartwychwstałym.

Rozumowanie Berengariusza, dowodzące konieczności symboliczno-spirytualistycznej interpretacji Eucharystii, w zwięzły sposób przedstawia G. D'Onofrio:

Ponieważ w świecie bytów materialnych nie jest możliwa żadna zmiana bez stawania się substancji, albo – w tym specyficznym przypadku – bez utraty istnienia przez substancje chleba i wina i pojawienia się w ich miejsce substancji ciała i krwi Chrystusa, nie można przyjąć, że w tej tajemnicy dokonuje się przemiana substancjalna i należy stanąć na stanowisku radykalnego *spirytualizmu eucharystycznego*. Ponieważ prawdą jest, że obecne na ołtarzu ciało i krew należą do zmartwychwstałego Chrystusa, z tej właśnie racji należy je uważać za wolne od jakiegokolwiek zmienności i za obdarzone wieczną doskonałością esencji – taką samą, jaką na końcu czasów będą posiadały wszystkie zmartwychwstałe ciała. I na odwrót: na ołtarzu Boskiej Ofiary, także po konsekracji, zmysłom ukazują się w dalszym ciągu widzialne substancje chleba i wina. Realna obecność ciała i krwi Chrystusa jest więc dla filozofa platonizującego najprawdziwsza i najbardziej rzeczywista: jest to obecność wiecznej esencji, niewidzialnej i nieziennej, i ona właśnie stanowi *res* sakramentu, rzeczywistość, której chleb i wino stanowią po celebracji *sacrum signum*, święty symbol⁹⁵.

Przeciwnicy Berengariusza zarzucali mu herezję, ponieważ esencjom tworzonym przez umysł przypisywał realność substancjalną. Jego tezie spirytualizmu eucharystycznego przeciwstawili skrajnie realistyczną doktrynę – realizm eucharystyczny. Tezy Berengariusza wielokrotnie potępiano na synodach i on sam musiał je odwoływać, składając przy tym wyznania wiary w formuły eucharystyczne, które radykalnie realistycznie przedstawiały doktrynę w tej kwestii. Podczas Synodu Rzymskiego w 1079 r. Berengariusz podpisał ostania deklarację, która wyraża wiarę w realną obecność ciała Chrystusa w Eucharystii i tożsamość ciała historycznego z ciałem eucharystycznym Chrystusa:

Ja, Berengariusz, sercem wierzę i ustami wyznaję, że chleb i wino, które są na ołtarzu, przez tajemnicę świętej modlitwy i przez słowa Zbawiciela naszego substancjalnie zostają przemienione w prawdziwe, właściwe i ożywiające ciało oraz krew Jezusa Chrystusa Pana naszego, i że po konsekracji są tym prawdziwym ciałem Chrystusowym, które – zrodzone z Dziewicy i ofiarowane dla zbawienia świata – wisiało na krzyżu oraz zajmuje miejsce po prawicy Ojca, i jest prawdziwą krwią Chrystusową, która z boku Jego wypłynęła. Ta obecność jest nie tylko symboliczna i przez moc sakramentu, ale we właściwościach natury i prawdziwości substancji, jak zawiera ten krótki wykład, który i ja odczytałem, i wy rozumiecie⁹⁶.

⁹⁵ G. D'ONOFRIO, *Historia teologii*, t. 2: *Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2005, s. 146–147.

⁹⁶ BF 279.

W pierwszy tak zagorzały od czasów patrystycznych spór sakramentologiczny włączył się Lanfrank z Pawii. Przede wszystkim zarzucił Berengariuszowi, że dokonał on najpierw racjonalnej analizy natury sakramentu i wyniki tej analizy narzucił Objawieniu.

Tak postępując, odwrócił właściwe relacje zachodzące między rozumem a wiarą: tajemnica właśnie dlatego jest tajemnicą, że nie daje się pogodzić z oczekiwaniami ludzkiej wiedzy, w następstwie czego akt *credere* ma być wolny od wszelkich założeń logiki i filozofii. Z chwilą jednak, gdy człowiek uwierzył i umocnił się w swej wierze, wtedy jest rzeczą nie tylko słuszną, ale nawet konieczną posługiwanie się narzędziami rozumu dla dokładnego i spójnego opisanego nie *jak* jest możliwe to, o czym mówi dogmat, lecz *co* dokładnie oznacza jego sformułowanie⁹⁷.

Lanfrank tajemnicę eucharystycznej przemiany opisał terminologią zaczerpniętą od Arystotelesa. Odróżniając substancję od przypadłości, stwierdził, że w sakramencie działa wszechmocna łaska Boga i to ona dokonuje przemiany substancji chleba i wina w substancję ciała i krwi, pozostawiając niezmiennione przypadłości. Doktryna o *transsubstancjacji* została później uściślona przez św. Tomasza z Akwinu i została przyjęta przez Sobór Laterański IV w 1215 r.

Ciało i krew prawdziwie zawarte są w sakramencie ołtarza pod postaciami chleba i wina, przeistoczonymi mocą Bożą: chleb w Ciało, wino w Krew, abyśmy dla dokonania się tajemnicy jedności przyjęli od niego to, co On przyjął od nas⁹⁸.

3.3.2. Hugo od św. Wiktora

Według Hugona od św. Wiktora istnieją trzy rodzaje sakramentów. Sakramenty, od których zależy zbawienie, to chrzest i Eucharystia. Sakramentami, które pomagają w uświęceniu, określa używanie wody święconej i posypanie popiołem, są również sakramenty, które przygotowują do wykonania sakramentów. Hugo nie wyodrębnia jeszcze siedmiu sakramentów, natomiast samo pojęcie sakramentu stosuje w sposób szeroki i ogólny⁹⁹. „Sakrament jest cielesnym lub materialnym elementem danym w sposób zewnętrzny i spostrzegalny, który przez swoje podobieństwo coś prezentuje, na mocy ustanowienia oznacza, a z racji uświęcenia zawiera jakąś niewidzialną i duchową łaskę”¹⁰⁰.

⁹⁷ G. D'ONOFRIO, *Historia teologii...*, s. 148.

⁹⁸ SOBÓR LATERAŃSKI IV, *Konstytucja o wierze katolickiej* 1, 9, [w:] DSP, t. 2, s. 223.

⁹⁹ Por. W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka...*, s. 21–22.

¹⁰⁰ *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam*, HUGO OD ŚW. WIKTORA, *De sacramentis christianae fidei*, 9,2–3, PL 176,317–318.

3.3.3. Piotr Lombard

Do XII w. nawet kilkadziesiąt rytów uważano za sakramenty. Sprzyjała temu augustyńska definicja sakramentu jako *signum sacrum*. Za sakramenty uznawano np. profesję zakonną, konsekrację dziewic, poświęcenie kościoła, pogrzeb, jałmużnę, namaszczenie króla czy obmycie nóg w Wielki Czwartek.

Piotr Lombard w IV Księdze *Sentencji* sformułował definicję sakramentu, do której wprowadził pojęcie przyczynowości (*causa gratiae*). Zasadnicze elementy tej definicji zostały przyjęte przez całą teologię średniowieczną i późniejszą. „Sakramentem we właściwym tego słowa znaczeniu nazywa się to, co jest takim znakiem łaski Bożej i widzialną formą łaski niewidzialnej, że ją wyobraża i jest jej przyczyną”¹⁰¹. Wprowadzenie pojęcia *causa gratiae* zmieniło definicję św. Augustyna. Sakrament nie jest jedynie znakiem łaski, ale jest przyczyną łaski, czyli jej skutecznym znakiem. To doprowadziło do wniosku, że spośród rytów nazywanych dotąd sakramentami *skutecznych znaków łaski*, czyli sakramentów w sensie ścisłym, jest tylko siedem¹⁰². Lombard jako jeden z pierwszych określił liczbę sakramentów i podał ich wykaz: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, ostatnie namaszczenie, święcenia i małżeństwo¹⁰³. Potwierdził to w 1439 r. Sobór Florencki i w 1547 r. Sobór Trydencki. Pierwsza część czwartej Księgi *Sentencji* (rozdziały 1–243) stanowi swoisty, pierwszy w historii podręcznik sakramentologii. Jej początkowe rozdziały (1–11) traktują o sakramentach w sposób ogólny, m.in. podając definicję sakramentu i znaku, z wyjaśnieniem, jaka jest między nimi różnica. Dalej Lombard w sposób kazuistyczny omówił poszczególne sakramenty, wskazując na ich istotne elementy. W sakramencie wyróżnić można rzecz (*res*), wypowiedane słowo (*dictum*), dokonanie (*factum*). Istotną kwestią jest również intencja szafarza sakramentu, która powinna być „intencją czynienia tego, co czyni Kościół”¹⁰⁴.

3.3.4. Tomasz z Akwinu

Tematyką sakramentalną św. Tomasz z Akwinu zajął się w *Summie teologicznej*. Traktaty poświęcone sakramentom są kompendium średniowiecznej sakramentologii, stąd przyjrzymy się im dokładniej.

Sakramentom w ogólności poświęcił osobny traktat. Najpierw postawił pytanie o definicję sakramentu. Pojęcie *sakramentu* może oznaczać świętą tajemnicę mającą

¹⁰¹ *Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat*, PIOTR LOMBARD, *Sententiae in IV libros distinctae*, Quaracchi, Grottaferrata 1971/1981, L. 4, d. 1, c. 2, tłum. pol. za: E. WÓJCIK, *Piotr Lombard*, [w:] EK, t. 15, s. 681.

¹⁰² Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2006, s. 38–39.

¹⁰³ „Iam ad sacramenta Novae Legis accedamus, quae sunt: baptismus, confirmatio, panis benedictionis id est eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, coniugium”, PIOTR LOMBARD, *Sententiae in IV libros distinctae I–III*, Quaracchi, Grottaferrata 1971/1981, L. IV, d. 2, c. 1.

¹⁰⁴ „Intentio faciendi quod facit Ecclesia”.

w sobie *ukrytą świętość* lub być *przyczyną* bądź *znakiem* tej świętości¹⁰⁵. „To właściwie zowie się sakramentem, co jest znakiem jakiejś rzeczy służącej ludziom”¹⁰⁶. Zadaniem sakramentu jest uświęcenie ludzi. Święty Tomasz wyodrębnił trzy czynniki uświęcenia: jego przyczyną jest męka Chrystusa, jego istotę stanowią łaska Boża i cnoty, natomiast jego celem jest życie wieczne¹⁰⁷. Sakrament jako *znak* rzeczy świętych wymaga elementu materialnego: „oznaczanie sakramentu powinno dokonywać się za pomocą jakichś rzeczy postrzegalnych”¹⁰⁸, a ściśle tych „określonych Bożym ustawodawstwem”¹⁰⁹ oraz słowa, które dodane do elementu materialnego sprawia sakrament. Święty Tomasz połączenie słowa i elementu materialnego wyjaśniał analogicznie do Wcielenia, w którym „Słowo jest złączone z Ciałem postrzegalnym”¹¹⁰. Słowo, zgodne z Bożym ustanowieniem, jest więc *formą* sakramentu, natomiast rzecz postrzegalna – jego *materia*¹¹¹. Odnośnie do formy sakramentów Akwinata nauczał, że „gdy się opuści coś z tego, co stanowi istotną treść formy sakramentalnej (*substantia formae sacramentalis*), ginie należyta treść znaczeniowa słów i w następstwie sakrament nie dokonuje się”¹¹². Natomiast stosowanie odmiennie brzmiących form sakramentalnych, przy zachowaniu ich istotnej treści, nie wpływa na ważność celebracji.

Chociaż „łaska Boga jest wystarczającą przyczyną zbawienia”, to jednak „Bóg daje ludziom łaskę w sposób im odpowiadający”¹¹³. Konieczność sakramentów do zbawienia człowieka św. Tomasz uzasadniał naturą cielesną człowieka, „której właściwością jest to, że daje się prowadzić do spraw duchowych i umysłowych poprzez rzeczy cielesne i postrzegalne”, a ponieważ „rzeczą Bożej opatrności jest zaopatrywać potrzeby każdej rzeczy zgodnie ze sposobem jej bytowania”, dlatego „mądrość Boża udziela człowiekowi pomocy do zbawienia pod jakimiś cielesnymi i postrzegalnymi znakami, które zwą się sakramentami”¹¹⁴. Sakramenty nie były konieczne przed upadkiem, ponieważ „sfera wyższa w człowieku panowała nad niższą i w żaden sposób od niej nie zależała”, a sakramenty są to „duchowe lekarstwa, które stosuje się przeciw ranom zadany przez grzech”¹¹⁵. Natomiast stały się konieczne po upadku człowieka, gdyż „musiały być przed Chrystusem jakieś widzialne znaki, którymi człowiek wyznawał swoją wiarę w przyszłe przyjście Zbawiciela. I te właśnie znaki

¹⁰⁵ Zob. STh III, 60, 1.

¹⁰⁶ STh III, 60, 2.

¹⁰⁷ Zob. STh III, 60, 3.

¹⁰⁸ STh III, 60, 4.

¹⁰⁹ STh III, 60, 5.

¹¹⁰ STh III, 60, 6.

¹¹¹ STh III, 60, 7.

¹¹² STh III, 60, 8.

¹¹³ STh III, 61, 1.

¹¹⁴ STh III, 61, 1.

¹¹⁵ STh III, 61, 2.

zwą się sakramentami”¹¹⁶. Jako przykład sakramentu czasów starotestamentalnych św. Tomasz podawał baranka wielkanocnego. Nie budziła natomiast żadnych wątpliwości konieczność istnienia sakramentów Nowego Przymierza, które oznaczają to, co się dokonało w Chrystusie¹¹⁷.

Głównym skutkiem sakramentów jest łaska, którą one zawierają w sobie¹¹⁸ i dzięki nim człowiek staje się częścią Ciała Chrystusa¹¹⁹. „Łaska według swej natury doskonali istotę duszy przez to, że udziela jej jakiejś podobizny Bożego bytu”¹²⁰. Sakramenty swoją moc biorą z męki Chrystusa, która jest rozumiana „nie tylko jako przyczyna sprawiąca i zasługująca, lecz także zadośćczyniąca”¹²¹. Sakramenty Starego Przymierza tak rozumianej łaski nie udzielały¹²². Drugim skutkiem sakramentów jest niezatarte znamię, które św. Tomasz zdefiniował ogólnie jako „jakąś władzę duchową, która ma na uwadze to, co dotyczy czci Boga”¹²³, a następnie doprecyzował, powtarzając za św. Albertem Wielkim i św. Bonawenturą:

Jest to znak wyodrębniający i rozpoznawczy wyciśnięty w duszy rozumnej przez Znamię Wieczne, pieczętujący i upostacający trójcę stworzoną według obrazu Trójcy stwarzającej i odradzającej oraz wyodrębniający od nieopieczutowanych i nie upostaconych według wymogów wiary¹²⁴,

przy czym Znamieniem Wiecznym jest Chrystus. Niezatarte znamię wyciskają w człowieku sakramenty chrztu, bierzmowania i kapłaństwa¹²⁵.

Wewnętrzny skutek sakramentu jest dziełem samego Boga, który jest główną przyczyną działającą w sakramentach, natomiast szafarz sakramentu jest *rozumnym narzędziem*¹²⁶. Wszystkie sakramenty są ustanowione przez Boga¹²⁷, natomiast Chrystus przekazał władzę nad nimi szafarzom Kościoła¹²⁸. Kondycja moralna szafarza nie ma wpływu na ważność sprawowanych przez niego sakramentów, jednak zaciąga on moralną winę, gdy je sprawuje w stanie grzechu¹²⁹. Istotną rzeczą do ważności celebracji sakramentalnej jest intencja (zamiar) szafarza¹³⁰, natomiast jego osobista wiara

¹¹⁶ STh III, 61, 3.

¹¹⁷ Zob. STh III, 61, 4.

¹¹⁸ Zob. STh III, 62, 3.

¹¹⁹ Zob. STh III, 62, 1.

¹²⁰ STh III, 62, 2.

¹²¹ STh III, 62, 5.

¹²² Zob. STh III, 62, 6.

¹²³ STh III, 63, 1–2.

¹²⁴ STh III, 63, 3.

¹²⁵ Zob. STh III, 63, 6.

¹²⁶ STh III, 64, 1.

¹²⁷ Zob. STh III, 64, 2.

¹²⁸ Zob. STh III, 64, 4.

¹²⁹ Zob. STh III, 64, 5–6.

¹³⁰ Zob. STh III, 64, 7.

i kondycja moralna nie ma wpływu na tę ważność¹³¹, gdyż sakrament jest skuteczny *ex opere operato*¹³².

Święty Tomasz, idąc za Piotrem Lombardem, wymienił siedem sakramentów Kościoła, z których za najważniejszy uznał Eucharystię, gdyż „zawiera w sobie istotowo samego Chrystusa, zaś inne sakramenty, [...] zawierają tylko jakąś moc narzędziową udzieloną im przez Chrystusa”¹³³. Nie wszystkie sakramenty są konieczne do zbawienia. Akwinata rozróżnił sakramenty konieczne do osiągnięcia tego celu od tych, które go ułatwiają osiągnąć. Konieczne dla poszczególnej osoby są chrzest i pokuta w przypadku popełnienia grzechu śmiertelnego. Kapłaństwo jest sakramentem koniecznym Kościołowi. Pozostałe mają za zadanie ułatwiać drogę do zbawienia. Mimo tego rozróżnienia „pogarda dla wszystkich sakramentów jest przeciwna zbawieniu. Nie świadczy jednak o pogardzie dla sakramentu, gdy ktoś nie stara się przyjmować sakramentu, który nie jest konieczny do zbawienia”¹³⁴.

W sakramencie chrztu św. Tomasz wyodrębnił trzy składniki: to, co jest tylko *sakramentem* (polanie wodą chrzcielną); to, co jest *rzeczą i sakramentem* (znamię chrzcielne) i to, co jest *rzeczą tylko* sakramentu (wewnętrzne usprawiedliwienie). Chrzest został ustanowiony przez Chrystusa w czasie jego chrztu w Jordanie, natomiast „obowiązek stosowania tego sakramentu został ludziom nałożony po męce i zmartwychwstaniu”¹³⁵. Materią chrztu jest zwykła woda, natomiast jego formą słowa: „Ja ciebie chrzczę w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”¹³⁶. Chrtu można udzielić przez polanie lub nawet pokropienie wodą, nie jest konieczne zanurzenie¹³⁷. Można go przyjąć raz w życiu¹³⁸. Istnieją trzy rodzaje chrztu: wody, krwi i pragnienia, z których chrzest krwi ma największą wartość ze względu na skutek sakramentu, ponieważ „męka Chrystusa działa w chrzcie wody przez to, że on jakoś symbolicznie ją przedstawia; w chrzcie pragnienia lub pokuty działa przez wewnętrzne pociągnięcie serca; zaś w chrzcie krwi przez naśladowanie jej”¹³⁹. Szafarzem chrztu może być biskup lub kapłan, natomiast diakon może udzielać chrztu jedynie w sytuacjach nadzwyczajnych¹⁴⁰. W podobnych okolicznościach szafarzem chrztu może być osoba świecka, nawet jeśli sama nie jest ochrzczona¹⁴¹. Do chrztu potrzebny jest chrzestny, który ma obowiązek troszczyć się o chrześcijańskie

¹³¹ Zob. STh III, 64, 8.

¹³² Zob. E. SCHILLEBEECKX, *Chrystus. Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966, s. 113–121.

¹³³ STh III, 65, 3.

¹³⁴ STh III, 65, 4.

¹³⁵ STh III, 66, 2.

¹³⁶ STh III, 66, 3–5.

¹³⁷ Zob. STh III, 66, 7.

¹³⁸ Zob. STh III, 66, 9.

¹³⁹ STh III, 66, 12.

¹⁴⁰ Zob. STh III, 67, 1–2.

¹⁴¹ Zob. STh III, 67, 3–5.

wychowanie ochrzczonego¹⁴². Święty Tomasz, chociaż uważał, że wszyscy mają obowiązek przyjąć chrzest, to jednak nie zamykał drogi do zbawienia tym, którzy pragnęli przyjąć sakrament, ale z różnych przyczyn tego nie zrobili. Stąd też zachęcał, aby chrztu nie odkładać w czasie¹⁴³. Chrzest jest sakramentem zmywającym grzechy popełnione przed jego przyjęciem oraz zakładającym wolę nawrócenia i wyrzeczenia się zła, jednak od nowo ochrzczonego nie należy przyjmować wyznania grzechów i nakładać mu za nie pokuty¹⁴⁴. Kandydat do przyjęcia chrztu powinien mieć intencję przyjęcia tego sakramentu¹⁴⁵, natomiast „należyta wiara nie jest koniecznie wymagana do chrztu ze strony ochrzczonego, podobnie jak i ze strony udzielającego chrztu: byleby tylko zaistniało wszystko inne konieczne do ważności sakramentu”¹⁴⁶. Chrtu należy udzielać również dzieciom¹⁴⁷. Nie powinno się chrzczyć dzieci wbrew woli ich rodziców, jeśli są oni Żydami lub niewierzącymi¹⁴⁸. Niedopuszczalny jest również chrzest dziecka w łonie matki¹⁴⁹. Święty Tomasz wskazał następujące skutki chrztu: wszczępienie w Chrystusa, oświecenie i płodność duchowa, otwarcie bram królestwa niebieskiego, zgładzenie wszystkich grzechów, uwolnienie od wszelkich kar za grzechy, otrzymanie łaski i cnoty¹⁵⁰. Zapowiedzią, przygotowaniem i figurą chrztu było starotestamentalne obrzezanie¹⁵¹. Według Akwinaty chrzest powinna poprzedzać stosowna katecheza i modlitwa egzorcyzmu¹⁵².

Bierzmowanie jest sakramentem, w którym chrześcijanin otrzymuje pełną dojrzałość życia duchowego¹⁵³. Materią sakramentu jest krzyżmo konsekrowane przez biskupa, którym namaszcza się czoło kandydata¹⁵⁴, natomiast formą – słowa: „znacę cię znakiem krzyża i umacnam cię krzyżmem zbawienia w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen”¹⁵⁵. Wyciska on niezatarte znamię na duszy chrześcijanina, udziela łaski uświęcającej, którą „otrzymujemy nie tylko dla odpuszczenia winy, lecz także dla wzrostu i utrwalenia sprawiedliwości”¹⁵⁶. Zadaniem świadka bierzmowania jest wsparcie duchowe i przedstawienie kandydata szafarzowi sakramentu, którym jest biskup¹⁵⁷.

¹⁴² Zob. STh III, 67, 7–8.

¹⁴³ Zob. STh III, 68, 1–3.

¹⁴⁴ Zob. STh III, 68, 4–6.

¹⁴⁵ Zob. STh III, 68, 7.

¹⁴⁶ STh III, 68, 8.

¹⁴⁷ Zob. STh III, 68, 9.

¹⁴⁸ Zob. STh III, 68, 10.

¹⁴⁹ Zob. STh III, 68, 11.

¹⁵⁰ Zob. STh III, 69, 1–10.

¹⁵¹ Zob. STh III, 70, 1–3.

¹⁵² Zob. STh III, 71, 1–4.

¹⁵³ Zob. STh III, 72, 1.

¹⁵⁴ Zob. STh III, 72, 2–3; 9.

¹⁵⁵ STh III, 72, 4.

¹⁵⁶ STh III, 72, 7.

¹⁵⁷ Zob. STh III, 72, 10–11.

Eucharystia, choć według św. Tomasza nie jest sakramentem koniecznym do zbawienia jak chrzest¹⁵⁸, to jednak jest sakramentem wyjątkowym, gdyż „realizuje się przez samą konsekrację materii, pozostałe [sakramenty] – przez działanie materii na człowieka, zmierzające do jego uświęcenia”¹⁵⁹. Starotestamentalną figurą tego sakramentu był baranek paschalny¹⁶⁰. Materią sakramentalną jest praśny chleb pszenny i wino gronowe z niewielką domieszką wody¹⁶¹. W Eucharystii dokonuje się przemiana substancji chleba w substancję Ciała i przemiana substancji wina w substancję Krwi Chrystusa, niezmienione natomiast pozostają akcydensy chleba i wina¹⁶². W każdej postaci eucharystycznej obecny jest cały Chrystus. Formą sakramentu są słowa Chrystusa: „To jest Ciało moje” i „To jest kielich Krwi mojej, nowego i wiecznego testamentu, tajemnica wiary, która będzie wylana za was i za wielu na odpuszczenie grzechów”¹⁶³. Eucharystia jest nośnikiem łaski i prowadzi do osiągnięcia chwały w życiu wiecznym¹⁶⁴. Skutkiem Eucharystii jest przebaczenie grzechów powszednich. Nie należy jej przyjmować w stanie grzechu ciężkiego¹⁶⁵. Konieczny jest również post eucharystyczny¹⁶⁶. Szafarzem sakramentu może być tylko kapłan. Święty Tomasz wspominał również o możliwości koncelebracji mszy św., podczas której udzielane są święcenia kapłańskie¹⁶⁷.

Sakrament pokuty, „podobnie jak chrzest, służy do oczyszczenia nas z grzechów”¹⁶⁸, które stanowią materię dalszą tego sakramentu. Materią bliższą są akty samego penitenta¹⁶⁹, natomiast jego formą – słowa: „Ja ciebie rozgrzeszam”¹⁷⁰. Ministrem sakramentu pokuty jest kapłan, który do formuły sakramentalnej może dodać inwokację trynitarną¹⁷¹. Skutkiem sakramentu jest odpuszczenie wszystkich grzechów¹⁷², natomiast „pozostaje jeszcze, po odpuszczeniu winy, jakiś dług należnej za nią kary”¹⁷³.

Sakrament chorych w terminologii św. Tomasza nosi nazwę *Ostatnie Namaszczenie*. Materią tego sakramentu jest poświęcona przez biskupa oliwa z oliwek¹⁷⁴, natomiast formą słowa: „Niech przez to święte namaszczenie i przez swe najłaskawsze zmiłowanie

¹⁵⁸ Zob. STh III, 73, 2.

¹⁵⁹ STh III, 73, 1.

¹⁶⁰ Zob. STh III, 73, 6.

¹⁶¹ Zob. STh III, 74, 1–8.

¹⁶² Zob. STh III, 75.

¹⁶³ STh III, 78, 1–3.

¹⁶⁴ Zob. STh III, 79, 1–2.

¹⁶⁵ Zob. STh III, 80, 4.

¹⁶⁶ Zob. STh III, 80, 8.

¹⁶⁷ Zob. STh III, 82, 2.

¹⁶⁸ STh III, 84, 1.

¹⁶⁹ Zob. STh III, 84, 2.

¹⁷⁰ STh III, 84, 3.

¹⁷¹ Zob. STh III, 84, 3.

¹⁷² Zob. STh III, 86, 1.

¹⁷³ STh III, 86, 4.

¹⁷⁴ Zob. STh, Suppl., 29, 1.4.

odpuści ci Pan grzechy, które popełniłeś wzrokiem¹⁷⁵. Namaszcza się oczy, nozdrza, uszy, wargi, ręce i nogi¹⁷⁶. Skutki tego sakramentu to: odpuszczenie grzechów oraz przywrócenie zdrowia duszy i ciała¹⁷⁷. Szafarzem ostatniego namaszczenia może być biskup i kapłan, ponieważ jednym z jego skutków jest odpuszczenie grzechów¹⁷⁸, natomiast przyjąć je może człowiek w bezpośrednim zagrożeniu życia. Nie należy go udzielać osobom chorym psychicznie i dzieciom¹⁷⁹.

Za Piotrem Lombardem św. Tomasz powtórzył definicję sakramentu kapłaństwa: jest on „znakiem, mocą którego Kościół udziela władzy duchowej temu, kto zostaje wyswięcony”¹⁸⁰. Materią sakramentu jest podanie kandydatowi określonych przedmiotów, które nie są wymienione¹⁸¹, a formą słowa biskupa przekazujące kandydatowi władzę kapłańską, również nieokreślona w dziele Akwinaty¹⁸². Skutki sakramentu to otrzymanie łaski uświęcającej, która daje władzę do udzielania sakramentów oraz znamię sakramentalne. Odnośnie do znamienia, św. Tomasz zreferował trzy opinie: 1. tylko święcenia kapłańskie wyciskają znamię, 2. tylko święcenia wyższe mają taki skutek, 3. wyciskają je wszystkie stopnie święceń, zarówno wyższe, jak i niższe. Ostatnia opinia była najbardziej rozpowszechniona¹⁸³. Znamię zostaje wyciśnięte w momencie podania kapłanowi kielicha z winem¹⁸⁴. Wśród koniecznych przymiotów kandydatów do święceń na pierwszym miejscu wymienił świętość życia. Istnienie różnych stopni sakramentu kapłaństwa uzasadniał „w ustosunkowaniu tych stopni do Eucharystii”¹⁸⁵.

¹⁷⁵ STh, Suppl., 29, 8. Święty Tomasz podaje w STh jedynie fragment formuły sakramentalnej. Jej pełny tekst brzmiał: *Per istam sanctam Unctiōnem, et suam piūssimam misericōrdiam, indūlgeat tibi Dōminus quidquid per visum deliquisti. Amen. Per istam sanctam Unctiōnem, et suam piūssimam misericōrdiam, indūlgeat tibi Dōminus quidquid per auditum deliquisti. Amen. Per istam sanctam Unctiōnem, et suam piūssimam misericōrdiam, indūlgeat tibi Dōminus quidquid per odoratum deliquisti. Amen. Per istam sanctam Unctiōnem, et suam piūssimam misericōrdiam, indūlgeat tibi Dōminus quidquid per gustum et locutiōnem deliquisti. Amen. Per istam sanctam Unctiōnem, et suam piūssimam misericōrdiam, indūlgeat tibi Dōminus quidquid per tactum deliquisti. Amen. Per istam sanctam Unctiōnem, et suam piūssimam misericōrdiam, indūlgeat tibi Dōminus quidquid per gressum deliquisti. Amen.*

¹⁷⁶ Zob. STh, Suppl., 32, 6.

¹⁷⁷ Zob. STh, Suppl., 30, 1–2.

¹⁷⁸ Zob. STh, Suppl., 31, 1–3.

¹⁷⁹ Zob. STh, Suppl., 32, 2–4.

¹⁸⁰ STh, Suppl., 34, 2.

¹⁸¹ W Kościele zachodnim od IX w. stosowało się w liturgii święceń namaszczenie olejem głowy biskupowi oraz namaszczenie rąk prezbiterom. Od X w. dodano powierzenie księgi Ewangelii diakonom, a także kielicha z winem i pateny z chlebem prezbiterom. Biskup otrzymywał, oprócz księgi Ewangelii, pierścień i pastorał. Por. J. AUER, *I sacramenti della Chiesa*, Cittadella Editrice, Assisi 1989, s. 444–445.

¹⁸² Zob. STh, Suppl., 34, 4–5.

¹⁸³ Zob. STh, Suppl., 35, 2.

¹⁸⁴ Zob. STh, Suppl., 37, 5.

¹⁸⁵ STh, Suppl., 37, 2.

Szafarzem wszystkich stopni kapłaństwa może być biskup, jednak św. Tomasz dopuszczał możliwość udzielania niższych święceń przez delegowanych przez papieża kapłanów¹⁸⁶.

Sakramentalność małżeństwa św. Tomasz uzasadniał tym, że jest ono „środkiem uświęcenia ludzi przeciw grzechowi”¹⁸⁷. Udzielają go sobie nawzajem małżonkowie. „Sakrament ten zawiera w sobie te trzy czynniki: obrządek sakramentalny, który ujawnia się w czynnościach zewnętrznych (*sacramentum tantum*); zniamię duchowe (*res et sacramentum*), jakim jest zobowiązanie rodzące się z powyższych czynności męczyzny i kobiety, oraz rzeczywistość zawarta w tym sakramencie; jest nią to, co ów sakrament skutecznie”¹⁸⁸. Sakrament ten udziela łaski, dzięki której w należyty sposób realizują oni prawo przekazywania życia¹⁸⁹. Materią sakramentu są czynności zewnętrzne, jego formą – słowa ślubowania¹⁹⁰. Znaczna część traktatu jest poświęcona kwestiom jurydycznym.

4. Sobór Trydencki

Historycy umownie przyjmują datę 31 X 1517 r. – kiedy Marcin Luter, augustianin i profesor Pisma św. w Wittenberdze, przybił do drzwi kościoła zamkowego słynne 95 tez – jako początek reformacji. Kiedy w końcu udało się po blisko trzydziestu latach zwołać Sobór do Trydentu, poszczególne nurty reformatorskie zdołały już dobrze się wykrystalizować¹⁹¹.

Marcin Luter zakwestionował sporą część dotychczasowej nauki Kościoła o sakramentach, zwłaszcza tej, którą skodyfikowano w średniowieczu. Sakrament definiuje jako „świętą, boską rzecz i znak”¹⁹². Przyjmował jednak augustyńską koncepcję sakramentu, wyrażoną w formule: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Przyjął, że Chrystus ustanowił jedynie dwa sakramenty: chrzest i Wieczerzę Pańską, stąd pozostałe należało odrzucić, gdyż nie są sakramentami. W *Dużym Katechizmie* czytamy, że chrzest „jest wodą objętą Słowem Bożym i przykazaniem i przez nie uświęconą, tak iż

¹⁸⁶ Zob. STh, Suppl., 38, 1.

¹⁸⁷ STh, Suppl., 42, 1.

¹⁸⁸ STh, Suppl., 42, 1.

¹⁸⁹ Zob. STh, Suppl., 42, 3.

¹⁹⁰ Zob. STh, Suppl., 42, 3.

¹⁹¹ Por. R. MINNERATH, *Sobory*, tłum. A. Kuryś, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004, s. 98–100; J. DYL, *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*, Biblos, Tarnów 1997, s. 116–120.

¹⁹² M. LUTER, *Duży Katechizm*, tłum. A. Wantuła, [w:] *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2011, s. 115. Ciekawą analizę sakramentologicznych poglądów Lutra zob. O.H. PESCH, *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, W drodze, Poznań 2008, s. 203–232.

jest niczym innym, jak wodą Bożą, [...] w tym znaczeniu, że dołącza się do niej Słowo Boże i przykazanie”¹⁹³, natomiast Sakrament Ołtarza „to prawdziwe Ciało i prawdziwa Krew Chrystusa Pana, w chlebie i winie i pod postacią chleba i wina przez Słowo Chrystusa nam, chrześcijanom, ku spożywaniu i picciu ustanowione”¹⁹⁴. Przyjmował naukę m.in. Wilhelma Ockhama o konsubstancjacji, zakładającą współistnienie zarówno substancji Ciała i Krwi, jak i chleba i wina w konsekrowanych darach.

Sobór Trydencki, zwołany z jednej strony dla podjęcia niezbędnej reformy w Kościele, z drugiej – „dla usunięcia błędów i wykorzenia herezji dotyczących sakramentów świętych”¹⁹⁵, choć imiennie nie wymienia reformatorów, w *Dekrecie o sakramentach*, przyjętym podczas siódmej sesji soborowej 3 III 1547 r., przedstawił naukę Kościoła o sakramentach w kwestiach, które uznał za ich błędy.

Sobór przywołał klasyczną definicję sakramentu: „jest znakiem rzeczy świętej i widzialną formą niewidzialnej łaski”¹⁹⁶. W *Kanonach o sakramentach* stwierdził¹⁹⁷, że wszystkie sakramenty zostały ustanowione przez Chrystusa, są odrębne od siebie, różne od sakramentów Starego Prawa i jest ich siedem: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, ostatnie namaszczenie, święcenia i małżeństwo. Sakramenty, choć nie wszystkie dla każdego człowieka, są konieczne do zbawienia i bez nich nie można otrzymać od Boga łaski usprawiedliwienia przez samą wiarę. Sakramenty zawierają łaskę, którą oznaczają i udzielają jej tym, którzy nie stawiają jej przeszkody (*non ponentibus obicem*) na mocy samego działania (*ex opere operato*). Chrzest, bierzmowanie i święcenia wyciskają na duszy znamię (*character*), czyli duchowy i nieusuwalny znak. Od szafarza sakramentu wymagane jest wzbudzenie intencji czynienia przynajmniej tego, co czyni Kościół, natomiast jego kondycja moralna nie ma wpływu na ważność udzielanego sakramentu.

W *Kanonach o sakramencie chrztu*¹⁹⁸ Sobór stwierdził, że prawdziwa nauka o tym sakramencie zachowana jest w Kościele rzymskim. Rozróżnił pomiędzy mocą chrztu Janowego i chrztu Chrystusa. Chrzest jest sakramentem koniecznym do zbawienia. Powinien być udzielany naturalną wodą i nie można go powtarzać, nawet w przypadku wyparcia się wiary przez ochrzczonego. Wprost przeciw twierdzeniom reformatorów Sobór nauczał, że ochrzczoney, grzesząc, traci łaskę. Ochrzczeni są zobowiązani nie tylko do samej wiary, ale również do zachowania prawa Chrystusowego i przykazań Kościoła. Samo wspomnienie chrztu nie powoduje odpuszczenia grzechów popełnionych po jego przyjęciu. Chrtu można udzielać niezależnie od wieku kandydata. Dorosłych, ochrzczoneych jako dzieci, nie należy chrzczyć powtórnie.

¹⁹³ M. LUTER, *Duży Katechizm...*, s. 115.

¹⁹⁴ Tamże, s. 122.

¹⁹⁵ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o sakramentach*, I/A, [w:] DSP, t. 4, s. 357.

¹⁹⁶ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, 3a, [w:] DSP, t. 4, s. 449.

¹⁹⁷ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o sakramentach*, I/B, [w:] DSP, t. 4, s. 357–361.

¹⁹⁸ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o sakramentach*, I/C, [w:] DSP, t. 4, s. 361–363.

W *Kanonach o sakramencie bierzmowania*¹⁹⁹ Sobór potwierdził, że bierzmowanie jest prawdziwym i odrębnym sakramentem, w którym poprzez moc krzyżma działa Duch Święty. Zwyczajnym szafarzem może być biskup.

W *Dekrecie o Najświętszym Sakramencie Eucharystii* potwierdzona została nauka o prawdziwej, rzeczowej i substancjalnej (*vere, realiter et substantialiter*) obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Chrystus jest obecny w niebie „wedle naturalnego sposobu istnienia”²⁰⁰, natomiast w Eucharystii jest obecny sakramentalnie i jest to możliwe w wielu różnych miejscach jednocześnie. Sakrament został ustanowiony podczas Ostatniej Wieczerzy, co zawsze wyznawał Kościół. Jest duchowym pokarmem, który umacnia, oraz środkiem leczniczym, który gładzi grzechy powszednie i chroni przed śmiertelnymi, a zarazem jest zadatkiem chwały i życia wiecznego²⁰¹. „Przewyższające i wyjątkowe jest w niej to, że pozostałe sakramenty posiadają moc uświęcania dopiero wtedy, gdy ktoś je przyjmuje, w Eucharystii zaś obecny jest Sprawca świętości jeszcze przed jej przyjęciem”²⁰². Jest to obecność całościowa i integralna. Przeistoczenie (*transsubstantatio*) polega na przemianie poprzez konsekrację całej substancji chleba w substancję Ciała i całej substancji wina w substancję Krwi²⁰³. Mimo że Eucharystia została ustanowiona w celu jej spożywania, Sobór przypomniał, że wierzący w Chrystusa „winni oddawać Najświętszemu Sakramentowi kult uwielbienia należny prawdziwemu Bogu”²⁰⁴. Potwierdził również zwyczaj jej przechowywania w świątyniach i kaplicach oraz jej zanoszenie chorym²⁰⁵. Chrześcijanin będący w stanie grzechu śmiertelnego powinien przed przyjęciem komunii św. przystąpić do sakramentu pokuty. Dotyczy to również kapłanów sprawujących mszę św., z wyjątkiem sytuacji nagłych, kiedy nie ma możliwości spowiedzi²⁰⁶. Osobom świeckim komunii św. udzielać mogą tylko kapłani, celebrans udziela jej sobie sam²⁰⁷. W następujących po *Dekrecie* kanonach nauka Soboru odnośnie do Eucharystii wyrażona została w sposób negatywny w *anatemach*²⁰⁸. W *Nauce i kanonach o Najświętszej ofierze mszy świętej* Sobór potwierdził praktykę sprawowania Eucharystii w różnych intencjach, „nie tylko za grzechy, kary, zadość-

¹⁹⁹ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o sakramentach*, I/D, [w:] DSP, t. 4, s. 365.

²⁰⁰ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, 1a, [w:] DSP, t. 4, s. 447.

²⁰¹ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, 2bc, [w:] DSP, t. 4, s. 447.

²⁰² SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, 3a, [w:] DSP, t. 4, s. 449.

²⁰³ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, 4c, [w:] DSP, t. 4, s. 449–451.

²⁰⁴ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, 5a, [w:] DSP, t. 4, s. 451.

²⁰⁵ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, 6, [w:] DSP, t. 4, s. 453.

²⁰⁶ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, 7c, [w:] DSP, t. 4, s. 453.

²⁰⁷ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, 8b, [w:] DSP, t. 4, s. 455.

²⁰⁸ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, [w:] DSP, t. 4, s. 457–459.

uczynienie i inne potrzeby żyjących wiernych, ale zgodnie z tradycją apostołów, również za zmarłych w Chrystusie, jeszcze nie w pełni oczyszczonych²⁰⁹.

Podczas 14. sesji Soboru, 25 XI 1551 r., przyjęta została *Nauka o świętych sakramentach pokuty i ostatniego namaszczenia*²¹⁰.

Pokuta jest ustanowionym przez Chrystusa prawdziwym i odrębnym sakramentem, dzięki któremu ludzie upadli po chrzcie dostępują przebaczenia grzechów śmiertelnych²¹¹. „Sakrament pokuty jest tak konieczny do zbawienia dla upadłych po chrzcie, jak chrzest dla jeszcze w nim nie odrodzonych”²¹². Do pełnej integralności sakramentu pokuty i osiągnięcia jego podstawowego skutku – pojednania z Bogiem, wymagane są trzy akty penitenta: skrucha, spowiedź i zadośćuczynienie, które stanowią *jakby* materię tego sakramentu²¹³. Podczas spowiedzi należy wyznać wszystkie grzechy śmiertelne, jak również opisać okoliczności popełnienia grzechu²¹⁴. Szafarzem sakramentu może być tylko biskup lub kapłan, który „jako sędzia ogłasza wyrok”²¹⁵. Udzielenie absencji z niektórych grzechów może być zastrzeżone dla biskupa lub papieża. Wyjątek stanowi rozgrzeszenie udzielone w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci, kiedy każdy kapłan może to uczynić²¹⁶.

Sobór potwierdził ustanowienie przez Chrystusa sakramentu *ostatniego namaszczenia*, powołując się na Mk 6,13. Tekst Jk 5,14–15 wskazuje materię, formę, szafarza i skutki sakramentu. Skutkiem sakramentu jest

łaska Ducha Świętego, którego namaszczenie gładzi winy [...] i pozostałości grzechu, przynosi ulgę duszy chorego i umacnia go, pobudzając w nim wielką ufność w miłosierdzie Boże; pocieszony nią chory lepiej znosi dolegliwości i trudy choroby, łatwiej opiera się pokusom diabła [...] i czasem, gdy jest to pożyteczne dla zbawienia duszy, odzyskuje zdrowie ciała²¹⁷.

²⁰⁹ SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej* IA,2b, [w:] DSP, t. 4, s. 641.

²¹⁰ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka o świętych sakramentach pokuty i ostatniego namaszczenia*, [w:] DSP, t. 4, s. 482–513.

²¹¹ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka o świętych sakramentach pokuty i ostatniego namaszczenia*, IA,1a, [w:] DSP, t. 4, s. 485.

²¹² SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka o świętych sakramentach pokuty i ostatniego namaszczenia*, IA,2e, [w:] DSP, t. 4, s. 487.

²¹³ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka o świętych sakramentach pokuty i ostatniego namaszczenia*, IA,3b, [w:] DSP, t. 4, s. 487.

²¹⁴ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka o świętych sakramentach pokuty i ostatniego namaszczenia*, IA,5bg, [w:] DSP, t. 4, s. 487.

²¹⁵ SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka o świętych sakramentach pokuty i ostatniego namaszczenia*, IA,6c, [w:] DSP, t. 4, s. 495.

²¹⁶ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka o świętych sakramentach pokuty i ostatniego namaszczenia*, IA,7bcd, [w:] DSP, t. 4, s. 497.

²¹⁷ SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka o świętych sakramentach pokuty i ostatniego namaszczenia*, IB,2, [w:] DSP, t. 4, s. 503–505.

Kapłaństwo Nowego Prawa zostało ustanowione przez Chrystusa, „apostołom i ich następcom w kapłaństwie została przekazana władza konsekrowania, ofiarowania i szafowania Jego Ciałem i Krwią, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów”²¹⁸. Sobór wymienił siedem stopni święceń: prezbiter, diakon, subdiakon, akolita, egzorcysta, lektor i ostiariusz; „do tego hierarchicznego porządku, oprócz innych stopni kościelnych, należą zwłaszcza biskupi, którzy weszli w miejsce po apostołach, ustanowieni przez Ducha Świętego [...], wyżsi są od prezbiterów”²¹⁹.

Sobór podkreślił znaczenie posługi *diakonów*, którzy odgrywają ważną rolę podczas czynności liturgicznych: „podają na ołtarz przejęte od subdiakona dary, zastawiają stół Pański, głoszą ludowi Ewangelię, asystują ofiarującym kapłanom, pouczają lud o sprawowaniu uroczystych obrzędów w kościele”²²⁰. Na polecenie biskupa mogą udzielać chrztu oraz głosić kazania.

Sobór potwierdził sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego, jego chrystyczne pochodzenie oraz nierozzerwalność²²¹.

5. Teologia nowożytna

Trudno przecenić wkład Soboru Trydenckiego w rozwój katolickiej nauki o sakramentach. Z drugiej jednak strony, w wyniku oplombowania twierdzeń soborowych precyzyjnymi anatematyzmami, przez kilka następujących po Soborze stuleci teologia sakramentalna zasadniczo jedynie powtarzała i w niewielkim stopniu rozbudowywała naukę soborową. Teologia szkolna powtarzała definicje św. Tomasza z Akwinu, czasem nieznacznie je poszerzając, bez zmiany istotnej treści. Przykładem może być twórczość takich teologów jak F. Suárez, J. De Lugo, L. Lercher czy H. Lennerer²²². Johann A. Möhler podkreślał znaczenie dyspozycji przyjmującego sakrament. Mattias J. Scheeben akcentował działanie Ducha Świętego w sakramentach.

Z ostrą reakcją Magisterium Kościoła spotkała się teoria ewolucji sakramentów, której nauczali m.in. Alfred Loisy i George Tyrrel. W zatwierdzonym 3 VII 1907 r. Dekrecie Świętego Oficjum *Lamentabili* uznano za błędne niżej przytoczone główne tezy tej teorii:

²¹⁸ SOBÓR TRYDENCKI, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, IA,1a, [w:] DSP, t. 4, s. 679.

²¹⁹ SOBÓR TRYDENCKI, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, IA,2c,4c, [w:] DSP, t. 4, s. 681, 683.

²²⁰ SOBÓR TRYDENCKI, *Dokumenty po sesji 22, Posługa poszczególnych święceń*, IIIF, [w:] DSP, t. 4, s. 675.

²²¹ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka o sakramencie małżeństwa*, [w:] DSP, t. 4, s. 715–717.

²²² Zob. W. GRANAT, *Sakramenty święte...*, s. 25–26.

Pojęcia o początku sakramentów, jakie mieli Ojcowie Trydenccy i które bez wątpienia wywarły wpływ na ich dogmatyczne kanony, dalekie są od [teorii], które dzisiaj słusznie utrzymują historycy i badacze chrześcijaństwa²²³. [...] sakramenty stąd wzięły początek, że Apostołowie lub ich następcy zinterpretowali jakąś myśl albo zamiar Chrystusa pod wpływem i zachętą okoliczności i wydarzeń²²⁴. Sakramenty mają na celu tylko to, by przypominać człowiekowi o obecności zawsze dobroczynnego Stwórcy²²⁵.

Święte Oficjum odrzuciło także inne tezy modernistów opisujące w kluczu teorii ewolucji konstytuowanie się poszczególnych sakramentów²²⁶. Z kolei św. Pius X w 1907 r. odrzucił błąd teologów modernistycznych polegający na redukcji sakramentów do symboli i znaków²²⁷.

W *Konstytucji apostolskiej „Sacramentum ordinis”* z 30 XI 1947 r. Pius XII wypowiedział się w kwestii władzy Kościoła nad sakramentami i ich chrystycznemu pochodzeniu:

W ciągu wieków poza sakramentami ustanowionymi przez Chrystusa Pana Kościół nie ustanowił innych sakramentów ani też ustanowić nie mógł, gdyż jak poucza Sobór Trydencki, siedem sakramentów Nowego Przymierza pokrywa się całkowicie z liczbą siedmiu sakramentów ustanowionych przez Chrystusa Pana, a władza Kościoła nie sięga „istoty sakramentów”, tj. tego, co w znaku sakramentalnym w świetle źródeł boskiego objawienia pochodzi z ustanowienia Chrystusa²²⁸.

W rozwoju współczesnej teologii sakramentów ważną rolę odegrał dwudziestowieczny ruch liturgiczny. Odo Casel wypracował teorię misteryjną w sakramentologii. Ujmowała ona liturgię jako celebrację misterium zbawienia i akt zbawczy Chrystusa, który ona uobecnia.

Za istotę liturgii uznawał obecność obiektywną Chrystusa i jego zbawczego aktu pod postacią symboli chrześcijańskiego kultu; w nich zaś w sposób sakramentalny i duchowy (bez uwarunkowań historycznych) dokonuje się uobecnienie obiektywne historycznego aktu Chrystusa [...], nadto dokonuje się w nich obecność obiektywna zbawczego aktu Chrystusa, a nie tylko tego, kto go dokonał, i nie tylko jego zbawczej woli [...] oraz obecność całego aktu zbawczego, a nie tylko męki i śmierci Chrystusa i obecność obiektywna, a nie tylko udzielenie łaski jako skutku dokonanego w przeszłości²²⁹.

Luterański teolog Eberhard Jüngel w myśl zasady *sola Scriptura* zakwestionował poprawność korelacji między greckim (i biblijnym) *mysterion* a łacińskim (i będącym częścią Tradycji) *sacramentum*. Punktem wyjścia dla niemieckiego teologa był

²²³ BF 860.

²²⁴ BF 861.

²²⁵ BF 862.

²²⁶ Zob. BF 863–872.

²²⁷ Zob. Pius X, *Encyklika „Pascendi Dominici Gregis”*, BF 901.

²²⁸ Pius XII, *Konstytucja apostolska „Sacramentum ordinis”*, BF 1053.

²²⁹ R. GOCZOŁ, *Odo Casel*, EK, t. 2, s. 1350–1360.

fakt, że u łacińskich ojców Kościoła termin *sacramentum* jest tłumaczeniem greckiego *mysterion*, dlatego aby poprawnie zrozumieć znaczenie pojęcia sakramentu, konieczna jest analiza pojęcia *mysterion*. W jej wyniku doszedł do wniosku, że termin *mysterion* w Nowym Testamencie nie ma jakiegokolwiek odniesienia do liturgii i odnosi się do chrystologii i eschatologii. Nie pojawia się on w kontekście liturgicznym: chrztu czy Eucharystii. Stąd sformułował tezę, że to Kościół pierwotny powiązał *mysterion* z *sacramentum*, ustanawiając sakramenty jako analogię do misteriów pogańskich. Jako konieczną uznał, dokonaną przez Marcina Lutra, reinterpretację starożytnego katolickiego pojęcia sakramentu²³⁰. Z twierdzeniami Jüngela polemizował m.in. Joseph Ratzinger²³¹.

Według Edwarda Schillebeeckxa sakramenty są przede wszystkim narzędziami spotkania z Bogiem w Chrystusie. Nawiązując do definicji sakramentu jako widzialnego znaku niewidzialnej łaski Bożej, uważał, że zbawcze czyny Jezusa mają charakter sakramentalny, ponieważ w widzialny sposób ukazują jego zbawczą niewidzialną moc. Sakrament „oznacza boski dar zbawienia, udzielony w zewnętrznie dostrzegalnej formie, która ujawnia ten dar – oznacza dar zbawienia uwidoczniony w historii”²³². Sakramentem podstawowym jest Jezus w swoim człowieczeństwie jako „widzialna realizacja boskiej łaski odkupienia” oraz „jedyna droga do rzeczywistości odkupienia”²³³. Natomiast Kościół jest sakramentem Chrystusa Zmartwychwstałego, gdyż „jest widzialnym ukazaniem [...] rzeczywistości zbawienia w historii”²³⁴. Sakramenty sprawowane w Kościele są „ścisłą konsekwencją trwałości pośrednictwa łaski sprawowanego przez Jezusa-człowieka [...] jako następstwo i przedłużenie wcielenia”²³⁵.

Sakrament – to działanie tego podstawowego sakramentu, jakim jest Kościół, to działanie widzialne, dokonane przez Kościół jako instytucję zbawczą, to funkcja kościelna spełniana na mocy charakteru kapłaństwa albo charakteru udzielonego przez chrzest i bierzmowanie. W tym znaczeniu sakrament jest czymś więcej niż tym, co zwykle rozumiemy przez pojęcie *siedmiu sakramentów*, ale jednocześnie posiada zakres węższy od tego, co nazywamy w ogóle widzialnością łaski, to znaczy sakramentalnością, która nie jest wyrazem funkcji, lecz bezpośrednio wyrazem wewnętrznej wspólnoty w łasce (widzialność życia świętych w Kościele). Trzeba jednak dokładniej umieścić siedem sakramentów w tej szerszej pojętej sakramentalności całego Kościoła. Sakrament jest więc przede wszystkim i zasadniczo osobistym aktem samego Chrystusa, który dosięga nas i obejmuje poprzez akt instytucjonalny, ten akt instytucjonalny spełnia w Kościele *ex officio* osoba uprawniona do tego przez samego Chrystusa, który udzielił jej charakteru sakramentalnego²³⁶.

²³⁰ Por. J. RATZINGER, *Opera omnia...*, t. 11, s. 204–205.

²³¹ Zob. tamże, s. 204–218.

²³² E. SCHILLEBEECKX, *Chrystus. Sakrament spotkania...*, s. 34.

²³³ Tamże, s. 35.

²³⁴ Tamże, s. 72.

²³⁵ Tamże, s. 69.

²³⁶ Tamże, s. 78.

Karl Rahner określał Chrystusa historycznym Prasakramentem, „w którym obietnica samego Boga jako przebaczenie i przebóstwienie objawia się w historii i dochodzi do swojej nieodwołalnej pełni”²³⁷. Kościół opisywał jako sakrament podstawowy, gdyż jest on skutecznym znakiem zbawienia.

Jeżeli Kościół jako podstawowy sakrament, jako podstawowa i zwycięska obietnica Boga udzielona światu i indywidualnym osobom, z pełnym oddaniem angażuje się w egzystencjalnie rozstrzygające sytuacje człowieka, to mamy do czynienia z tym, co w chrześcijańskiej terminologii nazywamy sakramentami – poszczególnymi sakramentami – w zwykłym znaczeniu tego słowa²³⁸.

Poszczególne sakramenty są znakami przypominającymi, ukazującymi i zapowiadającymi zbawienie²³⁹.

Sobór Watykański II nazwał Kościół „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”²⁴⁰ i podkreślił obecność Chrystusa w czynnościach liturgicznych Kościoła. Celebracja liturgiczna jest działaniem Chrystusa Kapłana i Jego Ciała – Kościoła – oraz stanowi zapowiedź liturgii niebiańskiej. Liturgia „jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc”²⁴¹.

Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu. Jako znaki mają one także pouczać. Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy ją podtrzymują, umacniają i wyrażają. Dlatego nazywają się sakramentami wiary. One udzielają łaski, a ich sprawowanie najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjmowania łaski, do właściwego oddawania czci Bogu i do pełnienia dzieł miłości²⁴².

W *Konstytucji o liturgii świętej* Sobór omówił obszernie Misterium Eucharystii oraz pozostałe sakramenty i sakramentalia. Zalecił m.in. przywrócenie wielostopniowego katechumenatu dorosłych i odnowienie liturgii sakramentów²⁴³.

W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* Sobór określił, że biskupstwo stanowi „pełnię sakramentu kapłaństwa”²⁴⁴.

²³⁷ K. RAHNER, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. G. Bubel, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 293.

²³⁸ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 333. Więcej zob. KARL RAHNER, *Pisma wybrane...*, t. 2, s. 293–295.

²³⁹ Zob. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary...*, s. 345.

²⁴⁰ KK 1.

²⁴¹ KL10.

²⁴² KL 59.

²⁴³ Zob. KL 47–82.

²⁴⁴ KK 26.