

31. Zgodnie z zasadą podaną we Wstępie ogólnym nr 34 szafarz ma prawo wprowadzać do obrzędu pewne adaptacje, których domagają się same okoliczności np.:

1) Jeśli matka dziecka zmarła przy porodzie, należy to uwzględnić w przemówieniu wstępnym (nr 36), w modlitwie powszechnej (nr 97—101) i w końcowym błogosławieństwie (nr 123—129). Celebrans powinien również dokonać adaptacji tekstów, gdy chrzci dziecko porzucone, lub gdy ojciec dziecka nie jest znany.

2) W dialogu z rodzicami dziecka (nr 37—38, 88—89) trzeba uważać na ich odpowiedź. Jeśli nie powiedzieli O chrzest, lecz O wiarę, albo O łaskę Chrystusową, albo O wprowadzenie do Kościoła, albo O życie wieczne, szafarz nie będzie zaczynał następującego przemówienia od słów: Prosząc o chrzest, lecz odpowiednio: Prosząc o wiarę, albo prosząc o Łaskę Chrystusową itd.

3) Obrzęd przyniesienia do kościoła dziecka już ochrzczonego (nr 139—159) został ułożony jedynie na wypadek, gdy dziecko zostało ochrzczone z powodu niebezpieczeństwa śmierci. Można go jednak dostosować i do innych sytuacji, np. gdy dzieci zostały ochrzczone w czasie prześladowania religii, albo czasowej niezgody między ich rodzicami.

**Ks. Franciszek Wawrzyniak**

## **DOKTRYNALNE I TEOLOGICZNE PODSTAWY KATOLICKIEJ SAKRAMENTOLOGII**

Nakładem Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie wydana została książka z dziedziny teologii dogmatycznej, poświęcona studiom monograficznym, dotyczącym podstaw katolickiej sakramentologii<sup>1</sup>. Autorem dzieła jest ks. profesor Ignacy Różycki, który dał się poznać jako jedyny polski faktyczny ekspert — teolog Soboru Watykańskiego II, a obecnie jako rzeczywisty i stały członek Grupy Mieszanej Kościoła Katolickiego i Ekumenicznej Rady Kościołów.

Charakterystycznymi cechami naukowej bogatej twórczości pisarskiej teologa krakowskiego w dziedzinie teologii dogmatycznej jest bogactwo treści, dokładna i wnikliwa analiza, ścisłość głębokiego wykładu dowodzenia i wnioskowania, gruntowne, wszechstronne, rzeczowe przedstawienie poruszonej problematyki, przekonywujące ostateczne sformułowania.

<sup>1</sup> Ks. Ignacy Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, stron 260.

Wszystkie powyższe walory są w pełni widoczne w książce: *Podstawy sakramentologii*; niemniej dodać tu jeszcze należy walory inne, właściwe dla recenzowanej publikacji.

W *Podstawach sakramentologii* ujęte są wszechstronnie, zwięźle lecz względnie wyczerpująco, wszystkie zagadnienia należące istotnie i integralnie do katolickiej nauki wiary, oraz do katolickiej teologii w odniesieniu do doktrynalnych i teologicznych podstaw katolickiej sakramentologii. Wszystkie rozdziały należą treściowo do jednej problematyki, a równocześnie każdy rozdział stanowi integralną całość treściową i ma własny problem teologiczny.

Książka krakowskiego uczonego jest jedyną w dotychczasowym piśmiennictwie teologicznym w Polsce rozprawą ściśle naukową, omawiającą i uzasadniającą całą problematykę teologiczną w swoim przedmiocie.

Największa wartość, dzięki której całą rozprawę trzeba uznać za twórczą i oryginalną, leży w tym, że tak pod względem treści jak i pod względem ujęcia treści, całe dzieło przedstawia naukową nowość teologiczną. Także każdy rozdział rozprawy ze wstępem włącznie (poza ostatnim rozdziałem VII) zawiera własne, złączone z poruszonym zagadnieniem, nowe teologiczne koncepcje Autora. Z tego względu wydaje się, że można w sposób uzasadniony każdemu rozdziałowi poświęcić więcej miejsca, by w bardziej szczegółowym i syntetycznym skrócie wyakcentować zawarte w rozdziałach nowe sformułowania i nowe myśli.

To co w dziele Różyckiego jest teologicznie nowe, odnosi się do trzech ważnych dziedzin. Są to:

nowe wyjaśnienia zagadnień teologicznych;  
umotywowane rozstrzygnięcia kontrowersyjnych zdań i stanowisk teologicznych;

nowy punkt widzenia na szczegółowe punkty nauki tradycyjnej, mimo że Autor nie ukrywa swego zasadniczego z pełnym szacunkiem przyjęcia *patrimonium theologorum*.

Widoczna jest jeszcze dalsza ważna właściwość, która sprawia, że dzieło Różyckiego jest teologicznie nowe i wyjątkowe we współczesnej teologicznej literaturze posoborowej. Bowiern jest ono jedyną polską książkową pozycją specjalistyczną, która w swoim naukowym przedmiocie czyni zadość wymaganiom Soboru Watykańskiego II tak co do samej nauki o sakramentach, jak i co do metodycznych wskazań odnośnie sposobu przekazywania treści tej nauki.

Autor, precyzując swe twierdzenia teologiczne, włączył do ich treści odnośną naukę Soboru Watykańskiego II, jak np. o stałym przez Boga objawianiu w Kościele boskiej tajemnicy odkupienia za pośrednictwem znaków sakramentalnych (s. 123); o *patrimonium perenne* jako ogólnoludzkim, wspólnym i niezmiennym dorobku całej ludzkości (s. 127); o Kościele jako o sakramencie (s. 142 ns); o obec-

ności zbawczych skutków czynów Chrystusa w sakramentach (s. 158 ns).

Ważniejsze wydają się wskazania Soboru Watykańskiego II, dotyczące naukowego i metodycznie poprawnego wykładu treści katolickiej nauki wiary w dostosowaniu do wymagań intelektualnych współczesnego człowieka, które teolog krakowski przejął i z pewnymi modyfikacjami i uzupełnieniami zastosował w przedstawieniu zagadnień teologicznych.

W oparciu o postanowienie dekretu soborowego w sprawie wychowania do kapłaństwa<sup>2</sup>, oraz respektując wymagania metody naukowej, Autor prowadzi wykład nauki katolickiej z zakresu podstaw sakramentologii w kontekście historycznym, z wszystkimi elementami historycznego jej rozwoju, poczynając od źródeł aż do definitywnego doktrynalnego zdefiniowania kościelnego. Zatem w wykładzie każdego zagadnienia zachowane są trzy stopnie metodyczne:

1. słowne sformułowania Pisma św.;

2. historia dogmatu od najdawniejszych czasów chrześcijaństwa aż do dogmatycznego określenia Kościoła. Chodzi tu nie tylko o całą Tradycję patrystyczną, lecz również o Tradycję dogmatyczną po okresie patrystycznym. Bowiem Tradycja dogmatyczna nie ogranicza się do pozbawionego niezmienności okresu patrystycznego, lecz jest stale dziś i do końca świata rozwijającym się i doskonalającym się żywym nauczaniem Kościoła;

3. dogmatyczne określenie Kościoła, podające doktrynę kościelną obowiązującą.

Do podanego w trzech punktach porządku wykładu doktrynalnego, czyli do przedstawienia i zasadniczego rozwiązania twierdzenia dogmatycznego, dodane są w rozprawie i wyjaśnione uzupełnienia i wnioski, logicznie powiązane z podstawowymi zagadnieniami.

Właściwością współczesnego człowieka jest także powszechnie głoszona i przez ostatni Sobór Powszechny niedwuznacznie poparta szerokość poglądów, oraz dobrze pojęty liberalizm, niezasklepiony i otwarty na wszelkie idee tryskające z twórczego ducha ludzkiego. U profesora krakowskiego dostrzega się, rzecz można, teologiczny humanizm. Różycki jest jednoznaczny, mocno trzyma się zasad, a mimo to nie jest rygorystyczny. Twierdzenia swe udowadnia, ale ich nie narzuca. Często odwołuje się do słusznych pytań rozumu, dotyczących katolickiej wiary, oraz do odpowiedzi dla rozumu zadawalających ze strony teologii. Nieomylnie tak właściwą dla pewnego zakresu prawd w teologii dogmatycznej, widzi i przyjmuje tylko tam, gdzie ona naprawdę istnieje. Z naukową szczerością przyznaje, że „prawdopodobieństwo błędu w zakresie czysto naukowych twierdzeń dogmatyki katolickiej jest takie, że aktualny błąd nie jest zda-

<sup>2</sup> Por. *Optatam totius*, r. 5, nr 16.

rzeniem wyjątkowym” (s. 41). Stąd czysto naukowe twierdzenia teologii dogmatycznej mają omylną naukową pewność teologiczną, mimo, że „w sposób konieczny i w pełni oczywisty wynikają z przesłanek objawionych, względnie są zawarte w treści objawienia Bożego” (tamże).

Przechodząc pokrótce do zagadnień bardziej szczegółowych, poruszonych w każdym poszczególnym rozdziale, chcę nasamprzód poświęcić kilka słów wstępowi. Wstęp ten jest bardzo celowy, gdyż, o ile wiem, nie ma go w tak względnie pełnych wymiarach w żadnej polskiej pozycji teologicznej. Wprawdzie inny polski teolog, ks. profesor Wincenty Kwiatkowski, specjalista między innymi również w metodologii naukowej, umieścił wiele bardzo cennych wskazań metodycznych w obu wydaniach swej *Apologetyki Totalnej*, a w jednym z czasopism teologicznych napisał artykuł<sup>3</sup>, w którym na 28 stronach wyłuszczył w sposób głęboki i precyzyjny zasady myślenia naukowego; jednak Różycki poświęcił metodologii teologii dogmatycznej dzieło, w którym na 412 stronicach przedstawił całościowo bardzo obfity materiał, dotyczący zagadnień metodycznych<sup>4</sup>. O wartości naukowej tej pozycji specjalistycznej niech świadczą słowa samego Autora: „oddaje polskim teologom do rąk dzieło, pierwsze tego rodzaju w światowej literaturze teologicznej”<sup>5</sup>. Zaś wartość wskazań metodologicznych w *Podstawach sakramentologii* na tym polega, że w stosunkowo długim (s. 9—42) oraz wystarczająco dokładnym wstępie Autor podaje zasadnicze, bardzo ważne, ujęte w dojrzały sposób konieczne wiadomości, odnoszące się do każdej dyscypliny naukowej, następnie wiadomości obszerniejsze, które w pełni mają zastosowanie w teologii dogmatycznej oraz w sakramentologii.

Zachętą do napisania wstępu metodologicznego był dla teologa krakowskiego dekret Soboru Watykańskiego II, który kandydatom do kapłaństwa każe wyjaśniać tajemnice wiary przez głębsze dedukcyjne wnikanie w nie i przez dostrzeganie ścisłego między nimi związku<sup>6</sup>, by naukowe badanie i opracowanie zawierało rozumowania i poszukiwania, konieczne do poznania badanego przedmiotu. W ten sposób teologia dogmatyczna odpowiada na pytania rozumu odnośnie całej treści katolickiej nauki wiary, zaś sakramentologia odpowiada na tenże sposób na pytania odnośnie katolickiej nauki wiary o sakramentach. Cała ta praca myślowa jest możliwa dzięki znajomości i stosowaniu metody w pracy naukowej.

<sup>3</sup> Ks. Wincenty Kwiatkowski, *Metoda myślenia naukowego*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1963) 5—32.

<sup>4</sup> Ks. Ignacy Różycki, *Metodologia teologii dogmatycznej*. W: *Dogmatyka*, t. I, ks. 1, Kraków 1947.

<sup>5</sup> Tamże w druku od Autora.

<sup>6</sup> Por. Dekret *Optatam totius*, r. 5, nr 16.

Stosunkowo mniej miejsca (s. 43—49) przeznaczają Autor w rozdziale I biblijnym podstawom pojęcia sakramentów i stwierdza, że aczkolwiek Pismo św. nie podaje nigdzie wyraźnej definicji sakramentu, niemniej znajdujemy w nim wszystkie składniki dla sformułowania tej definicji. W szczególności Stary Testament przyznawał osobom, rzeczom, zdarzeniom i obrzędom religijnym znaczenie dosłowne i przede wszystkim znaczenie symboliczne. Nowy Testament nie tylko przejął dawne symboliczne znaczenia, ale z wyraźnym naciskiem znaczenia starotestamentowych osób, rzeczy, zdarzeń i obrzędów wyjaśnił i ustalił ostateczną rzeczywistość ich treść. Stary Testament jest jedynie cieniem, odbiciem, typem, figurą pełnej rzeczywistości Chrystusowej w nowej epoce ziemskiej i niebieskiej.

Rozdział II (s. 50—102) przedstawia rozwój pojęcia sakramentów w historii dogmatów. Jest to rozdział znakomity. Zawarta jest w nim cała jedenaście wieków trwająca historia formowania się pojęcia i definicji sakramentu. Cały rozdział stanowi nowe, oryginalne opracowanie całego odnośnego materiału naukowego z licznymi własnymi sformułowaniami i własnymi wnioskami do tego materiału się odnoszącymi. Różycki wykazuje dokładnie, jak ścierały i jak wiązały się u Ojców Kościoła i u teologów formowania pojęcia sakramentu, jak starożytni i średniowieczni autorzy stopniowo po kolei dorzucali nowe idee i nowe elementy do określenia pojęcia poszczególnych sakramentów, a następnie do sfinalizowania pojęcia sakramentu w ogóle, jak tą drogą coraz bardziej do wiadomości teologów dochodziły istotne składniki pojęcia sakramentu i jak coraz ściślej definicja sakramentu była podawana.

Teolog krakowski rozróżnia i rozpracowuje trzy wyraźne okresy w historycznym rozwoju pojęcia sakramentów. W okresie pierwszym, który obejmuje czas od początków chrześcijaństwa aż do św. Augustyna, nie istniała żadna definicja sakramentu. Niemniej w tym okresie Ojcowie Kościoła na Wschodzie i na Zachodzie zdołali wy dobyć i ustalić trzy cechy, wspólne w obrzędach i w składnikach sakramentów. Były nimi: przedmiotowa moc uświęcająca, funkcja znaczeniowa, świętość. Do utworzenia definicji sakramentów zabrakło: syntetycznego scalenia trzech cech w jedno pojęcie, objęcia tym jednym pojęciem wszystkich obrzędów, wyakcentowania przedmiotowej mocy uświęcającej przez pojęcie przyczynowości.

Okres drugi, trwający od czasu św. Augustyna do Hugona od św. Wiktora (od r. 410 do 1136), znany jest z panowania za szerokiej definicji św. Augustyna, sformułowanej przez cechę rodzajową. Definicja jest syntezą dwóch pojęć: znaczenia i świętości. Zatem brzmi ona: Sakrament jest świętym znakiem.

Pierwsza w historii dogmatu augustyńska rodzajowa definicja sakramentu, ma następujące właściwości: jest naukowo teologiczna; odnosi się do sakramentów Starego i Nowego Testamentu, oraz do

sakramentów wszystkich religii w ogóle; łączy się z ogólną teorią Augustyna o sakramentalnej ekonomii zbawienia; dokonuje zasadniczego rozgraniczenia między sakramentami starotestamentowymi, oznaczającymi i wskazującymi łaskę, a sakramentami ewangelicznymi, udzielającymi łaski.

Koncepcja Augustyna odnośnie sakramentu jako „znaku”, była „w dziejach pojęcia sakramentu zdobyczą epokową” (s. 81). Należy zaznaczyć, że Augustyn do istoty sakramentów włączył jeszcze element przedmiotowej mocy uświęcającej; stąd w rzeczy samej nauka biskupa Hippony miała wszystkie składniki potrzebne do utworzenia rodzajowej i gatunkowej definicji sakramentów właściwych. Jednak formalnie takiej definicji w V wieku nie sfinalizowano.

W trzecim okresie od Sentencji Piotra Lombarda do dogmatycznej decyzji Soboru Trydenckiego (od r. 1152 do 1547) została ostatecznie ustalona właściwa definicja pojęcia sakramentu przez rodzaj i różnicę gatunkową. Dokonał tego Piotr Lombard, który, opierając się na myślowym wysiłku swych poprzedników, zwłaszcza św. Augustyna, jako pierwszy utworzył ścisłą właściwą definicję sakramentu, będącego znakiem łaski i przyczyną łaski. Następnie ostatecznie odróżnił sakramenty Starego od Nowego Testamentu, sporządził pełną listę właściwych sakramentów ewangelicznych, wreszcie skuteczność sakramentów określił przez pojęcie przyczyny. Nauka ta została ostatecznie i powszechnie przyjęta przez teologów i przez Kościół. Rozwijająca się scholastyka dążyła jedynie do naukowego ustalenia i pogłębienia odnośnych pojęć; przede wszystkim zaś, odróżniając w znakach sakramentalnych dwa składniki, tj. rzeczy i słowa, określiła wzajemny stosunek obu składników przez filozoficzny hilemorfizm.

W rozdziale III (s. 103—123) podaje Autor cechy rodzajowe sakramentów, czy istotę sakramentów przez ich cechy rodzajowe. Rozdział ten łączy w sposób ogólny sakramenty z historią zbawienia ludzkości.

We wszystkich religiach naturalnych, chrześcijańskich i w religii Starego Testamentu, są pewne obrzędy, wydarzenia i rzeczy, które wykazują dwie wspólne cechy, tj. „znak” i „świętość bytowa”. Ponieważ „święte znaki” są sakramentami, dlatego obrzędy, wydarzenia i rzeczy wszystkich religii, posiadające „znaczenie” i „świętość”, są sakramentami we wszystkich religiach (np. kapłaństwo i ofiary kapiańskie w religiach naturalnych). Skoro w każdej religii istnieją „święte znaki”, stąd „świętość” i „znaczenie” nie są gatunkowymi, lecz rodzajowymi wspólnymi cechami wszystkich sakramentów we wszystkich religiach.

Osobliwością Autora jest punkt widzenia na definicję sakramentu Augustyna i Tomasza z Akwinu, oraz na stosunek definicji jednej do drugiej. Różyci przyznaje wyższość definicji sakramentu

Augustyna jako „świętego znaku” nad definicją Tomasza jako „znaku rzeczy świętej uświęcającej ludzi”. Bowiem *mysterion* względnie *sacramentum* zawsze mocą etymologii oznaczało rzeczy święte związane ze służbą bożą. Definicja Augustyna jest zgodna z etymologicznym znaczeniem i z całą tradycją dogmatyczną w stosowaniu słowa sakrament. Zaś definicja Tomasza, odnosząca się również tak jak augustyńska do sakramentów Starego i Nowego Testamentu oraz do sakramentów wszystkich innych religii, jest za szeroka, wychodzi poza ramy etymologicznego i tradycyjnego pojmowania nazwy sakrament. I w rzeczywistości nie jest święty każdy znak, który uświęca i który jest znakiem rzeczy świętej. Takim może być znak czysto świecki, jak np. naukowa definicja łaski uświęcającej. Zatem znak czysto świecki, nie święty, mógłby zgodnie z definicją św. Tomasza być nazwany sakramentem.

W rozdziale IV (s. 124—156) omawia się cechę gatunkową sakramentu, czyli istotę sakramentu określoną przez cechę gatunkową, oraz miejsce i rolę najdoskonalszych sakramentów ewangelicznych w ekonomii zbawienia.

Autor udowadnia twierdzenie, że istnieje jedna wspólna cecha sakramentów ewangelicznych, przez którą tworzą one jeden gatunek wyłączny. Tą zasadniczą cechą gatunkową, wspólną sakramentom Nowego Testamentu i wyróżniającą je od wszystkich innych sakramentów, jest ich sprawczość (skuteczność) związana nierozzerwalnie ze znaczeniem tychże sakramentów<sup>7</sup>. Zatem tylko sakramenta ewangeliczne są sakramentami właściwymi, wykazującymi i cechę rodzajową (święte znaki) i różnicę gatunkową (sprawianie łaski jaką oznaczają), czyli funkcję znaczeniową i sprawczość; zaś wszystkie sakramenty Starego Testamentu i sakramenty religii naturalnych są sakramentami niewłaściwymi, posiadającymi jedynie cechy rodzajowe, czyli funkcję znaczeniową.

Różycki podaje dwa szeregi definicji sakramentów właściwych, tj. definicje istotne określające sakramenty „jako zjawiskowe znaki, które sprawiają to co oznaczają” (s. 153), oraz definicje metafizyczne czyli najistotniejsze, określające to, czym sakramenty „najbardziej zasadniczo są” (s. 153). Zatem definicja metafizyczna, podając najbardziej zasadniczą istotę każdego sakramentu, podkreśla przede wszystkim pozazjawiskowe aktualne działanie Boga w sakramentach w sposób nowy i szczególny.

W szeregu istotnych definicji Różyckiego należy wymienić dwie definicje, słabą i mocną, odnoszące się ogólnie do wszystkich

---

<sup>7</sup> Kościół na Soborze Trydenckim ogłosił w r. 1547 dogmat wiary, definiując, że sakramenty Nowego Prawa udzielają tej łaski, jaką oznaczają. Por. Denz. 849.

sakramentów (s. 140 i 145), oraz dziewięć definicji<sup>8</sup> odnośnie każdego sakramentu (s. 143 ns). Zaś w szeregu definicji metafizycznych teolog krakowski podaje jedną definicję ogólną dotyczącą wszystkich sakramentów (s. 151 i 153), oraz siedem definicji określających każdy sakrament z osobna (s. 150 ns).

Nowe oryginalne własne definicje R ó ż y c k i e g o są w stosunku do definicji tradycyjnych bez wątpienia pełniejsze i bogatsze w treść, sformułowane według wszechstronnego i najgłębszego spojrzenia na istotę sakramentów. Ale tym samym są trudniejsze do uchwycenia i wymagają gruntownego przemyślenia.

Z dwu szeregów definicji sakramentów teolog krakowski wyprowadza i objaśnia cztery istotne ontologiczne (czyli bytowe) części każdego sakramentu, jakimi są: zjawiskowy znak, świętość, znaczenie, sprawczość (s. 146 i 149). Następnie dowodzi, że sakrament posiada dwojaką świętość: niesamoistną świętość stworzoną, płynącą z konsekracji znaku sakramentalnego, oraz samoistną niestworzoną świętość Boga, wynikającą z aktualnego działania Boga (s. 155).

W rozdziale tym Autor porusza i rozstrzyga dwa ciekawe szczegółowe punkty, należące z istoty swej do nauki teologicznej, tj. Chrystus jako sakrament, oraz Kościół jako sakrament. Szczególnie wyjaśnienie twierdzenia o Kościele jako o sakramencie jest bardzo wnikliwe i przekonujące, oraz stanowi twórczy wkład Autora do nowego spojrzenia na ten problem.

R ó ż y c k i dowodzi, że ani Chrystus ani Kościół nie są i nie mogą być sakramentami ani właściwymi ani niewłaściwymi, ponieważ nie odnoszą się do nich definicje obu rodzajów sakramentów.

Chrystus jest ponad sakramentami jako ich źródło i cel. Świętość i sprawczość Chrystusa jest z istoty swej boża (*per essentiam*), zaś świętość i sprawczość sakramentów jest tylko przez uczestnictwo (*per participationem*). Dlatego Chrystus nie jest znakiem spotkania ludzi z Bogiem, gdyż jest samym Bogiem, którego spotykamy.

Wprawdzie eklezjologia sakramentalna określa Kościół jako „prasakrament”, zaś Sobór Watykański II nazywa Kościół „niejako sakramentem (*veluti sacramentum*) czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem”<sup>9</sup>, — jednak obie te nazwy nie mówią o Kościele jako o sakramencie, lecz wyrażają podobieństwo Kościoła do sakramentu. Kościół w pierwszym rzędzie sprawia to wszystko co sprawiają sakramenty jako publiczne akty tegoż Kościoła. Funkcja znaczeniowa i sprawczość Kościoła są daleko doskonalsze i bogatsze niż znaczenie i sprawczość sakramentów. Bowiem Duch Święty działa w sakramencie przejściowo, a znakami i narzędziami zjednoczenia z Bogiem są sakramenty tylko w chwili ich dokonania (*in statu*

<sup>8</sup> Dziewięć, ponieważ Eucharystię i bierzmowanie określa Autor przez dwie definicje. (s. 143 ns).

<sup>9</sup> *Lumen gentium* 1, 1.



fieri). Zaś w Kościele Duch Święty działa nieprzerwanie tak przez sakramenty jak i poza sakramentami i tenże Kościół jest znakiem i narzędziem stałego zjednoczenia z Bogiem (*in actu esse*). Ostatecznie Kościół, nie należąc do żadnego ani rodzaju ani gatunku sakramentu, jest sam dla siebie swoistym sakramentem na podstawie swej własnej swoistej rzeczywistości.

Rozdział V (s. 157—194) dotyczy zagadnienia obecności w sakramentach zbawczych czynów Chrystusa. Niektórzy teologowie współcześni usiłują nowym spojrzeniem zgłębić i nowym sformułowaniem teologicznym sprecyzować objawioną prawdę, dotyczącą dogmatycznych podstaw skuteczności sakramentów i to w oparciu o Pismo św. W szczególności z nowymi poglądami teologicznymi w tym przedmiocie wystąpili dwaj teologowie: Odo Casel i Edward Schillebeeckx. Obaj zgodnie twierdzą, że:

1. We wszystkich sakramentach są obecne zbawcze czyny Chrystusa.

2. Zbawcze czyny Chrystusa dlatego aktualnie działają we wszystkich sakramentach, ponieważ są w nich aktualnie obecne.

3. Sprawczość sakramentów jest sprawczością obecnych w sakramentach czynów zbawczych.

Jest to tzw. teoria o misteryjnej czyli przedmiotowej i sakramentalnej obecności czynów zbawczych Chrystusa we wszystkich sakramentach. Zatem razem z wszystkimi zbawczymi czynami Chrystusa jest obecna we wszystkich sakramentach także ofiara krzyżowa czyli śmierć Chrystusa. Podstawą dla twierdzeń Casela są dane biblijne i patrystyczne, zaś Schillebeeckx opiera swój pogląd na własnej interpretacji danych chrystologicznych. Zbawcze ziemskie czyny Chrystusa są ponadhistoryczne, ponadczasowe, niezniszczalne, wiecznotrwałe i to: według Casela na mocy pozytywnego ustanowienia Chrystusa, a według Schillebeeckxa dlatego, że zbawcze czyny Chrystusa są czynami wiekuistego Syna Bożego, względnie boskimi czynami zbawczymi.

Różyci, po przedstawieniu nowych opinii obu uczonych, podaje je dokładnej i rzeczowej analizie i krytyce, wykazuje ich niezgodność z przekazami biblijnymi oraz błędną interpretację odnośnych prawd objawionych i teologicznych. Udowadnia więc, że żaden tekst Pisma św. nie może być oparciem dla misteryjnej teorii sakramentalnej, gdyż liczne teksty Pisma św., mówiąc wprawdzie o aktualnym działaniu zbawczych czynów Chrystusa, nie mówią nigdy o aktualnej obecności tychże zbawczych czynów w sakramentach. Nowy Testament zna wiecznotrwałe działanie ofiary krzyżowej i zmartwychwstania, ale nie zna wiecznotrwałego aktu ofiary krzyżowej i zmartwychwstania. Jedynym wyjątkiem jest ofiara eucharystyczna, w której śmierć Chrystusa jest rzeczywiście obecna i aktualnie działa. Teologicznie błędne jest zastosowanie podstawy

chrystologicznej i soteriologicznej w ujęciu Schillebeeckxa. Bowiem Syn Boży odkupił ludzkość czynami ludzkimi. Zatem boski czyn zbawczy, względnie „boski osobowy czyn zbawczy jest wewnętrznie sprzeczny: jeżeli bowiem boski w znaczeniu właściwym, to nie ludzki, a przez to również nie zbawczy” (s. 178) Schillebeeckx winien mówić jedynie o ludzkich zbawczych czynach Chrystusa. Obaj teologowie popełniają też wyraźny błąd teologiczny przez to, że, przyjmując obecność ofiary krzyżowej i śmierci Chrystusa we wszystkich sakramentach, konsekwentnie prowadzą do wniosku, że sprawowanie każdego sakramentu powinno być prawdziwą ofiarą kapłańską tak jak sprawowanie Eucharystii (s. 169 ns. 180).

W zasadniczym dla sakramentologii problemie, w którym chodzi o dogmatyczną podstawę działania i skuteczności sakramentów, Różycki odrzuca zdania Casela i Schillebeeckxa jako opinie pozbawione dowodu. Następnie przedstawia własne oryginalne ujęcia i teologiczne opracowania zagadnienia, udowadniając przekonująco dwa następujące twierdzenia teologiczne:

1. We wszystkich sakramentach działają aktualnie sprawczo wszystkie przeszłe, aktualnie nieobecne, zbawcze czyny Chrystusa. Jedynie w Eucharystii śmierć Chrystusa aktualnie działa i jest aktualnie w nadprzyrodzony sposób rzeczywiście obecna.

2. Sprawczość narzędna człowieczeństwa Chrystusowego i jego czynów zbawczych, oraz sprawczość sakramentów, są uczestnictwem w sprawczości Boga.

W twierdzeniu pierwszym Autor jako element istotny akcentuje aktualne działanie czynów zbawczych Chrystusa w sakramentach, a nie aktualną obecność tychże czynów zbawczych (poza Eucharystią).

Twierdzenie drugie zawiera nową teorię teologiczną, sformułowaną przez uczonego krakowskiego, dotyczącą sprawczości bosko-ludzkiej przez uczestnictwo. Teoria ta jest udowodniona ściśle, głęboko, finezyjnie. Zasługuje na szczegółowe omówienie. Tu krótko wspomnę, że według Autora łaskę sakramentalną sprawiają trzy istotnie różne czynniki działające: czyny zbawcze człowieczeństwa Chrystusowego, sakramenty, oraz osoby boskie Trójcy Świętej. Mimo to jedna jest tylko niepodzielna sprawczość, która powoduje łaskę, tj. wszechmoc boża, czyli działanie Trójcy św. Sprawczość czynów zbawczych Chrystusa i sakramentów jest sprawczością narzędną, działającą mocą boską, czyli jest uczestnictwem sprawczości boskiej, gdyż Bóg posługuje się czynami i zbawczymi Chrystusa i sakramentami. W ten sposób przynależą do siebie obustronnie wszechmoc boża oraz zbawcze czyny Chrystusa i sakramenty. Wszechmoc boża i działanie boże jest mocą i działaniem zbawczych czynów człowieczeństwa Chrystusowego i sakramentów, a te są z kolei własnością Boga, własnością wszechmocy bożej. „Stąd człowieczeństwo Chrystusa, jego zbawcze czyny oraz sakramenty razem z osobami Trójcy św. współposiadają —

choć na różny sposób — tę samą wszechmoc bożą” (s. 190). Skutkiem tego współposiadania „wszechmocy bożej istnieje „dynamiczna jedność” (s. 190) w zbawczym działaniu wszystkich trzech czynników.

W rozdziale VI (s. 195—228) Autor dowodzi, jak, w jakim czasie i w jakich okolicznościach rozwijały i kształtowały się poglądy na sformułowanie istotnych zjawiskowych składników znaku sakramentalnego (rzecz, obrzęd, słowo) we wszystkich poszczególnych siedmiu sakramentach. I to począwszy od wyliczenia składników znaków sakramentalnych przez Pismo św., od refleksji teologów starożytnych, następnie teologów średniowiecznych, aż do zanalizowania doktrynalnych orzeczeń Kościoła.

Różycki szczegółowo udowadnia, dlaczego teologowie średniowieczni wprowadził schemat hilemorficzny do wyjaśnienia istotnych składników wszystkich sakramentów. Niemniej, poddając ten schemat dokładnej analizie i refleksji krytycznej, wysnuwa on własne oryginalne zastrzeżenia, uzupełnienia i wnioski w tym przedmiocie, tak co do prawdziwości jak i co do aktualnej użyteczności schematu hilemorficznego w zastosowaniu do sakramentów.

Co do prawdziwości schematu hilemorficznego teolog krakowski przyznaje, że schemat ten był użyteczną nauką „hipotezą roboczą” (s. 219) dla wyrażenia istotnych zjawiskowych składników znaków sakramentalnych i to na mocy podobieństwa tychże zjawiskowych składników do materii pierwszej i formy substancjalnej w substancjach materialnych. Jednak teorii hilemorficznej nie można stosować do sakramentów pokuty i małżeństwa. Bowiernie do istoty sakramentu pokuty należy tylko rozgrzeszenie jako forma sakramentalna; materia w tym sakramencie nie istnieje. Zaś istotą sakramentu małżeństwa jest umowa małżeńska. Zatem to co jest konieczne do ważności umowy małżeńskiej jest także konieczne do ważności sakramentu. A do ważności umowy i tym samym do ważności sakramentu są konieczne jedynie zewnętrznie uchwytne jednoznaczne znaki, a więc słowa, gesty, czy znaki pisane. Schemat hilemorficzny nie ma tu żadnego zastosowania. Twierdzenie Różyckiego jest równocześnie krytyką Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu i teologów potrydenckich, którzy zgodnie upatrywali materię i formę w sakramencie małżeństwa, a co Autor nazywa „pozbawieniem rozumnego sensu” (s. 217) i zagubieniem podobieństwa, wynikającego z przyjęcia schematu hilemorficznego.

Kościół na soborach we Florencji i w Trydencie uczył ogólnie, że sakramenty składają się z rzeczy jako materii i ze słów jako formy i w ten sposób uznał schemat hilemorficzny za pożyteczny i bezpieczny dla nauki o sakramentach; niemniej Kościół nigdy nie włączył tego schematu do żadnej definicji dogmatycznej. Również Kościół nigdy nie odniósł tego schematu do sakramentu małżeństwa,

a akty penitenta w sakramencie pokuty nazwał nie „materia”. lecz „quasi materia”.

Ostatecznie Różycki twierdzi, że „hilemorficzny opis struktury sakramentów nie pomnaża znajomości treści objawienia” (s. 200); bowiem nie prowadzi on do odkrycia nowych twierdzeń objawionych, lecz tylko do porównania znanych zdań objawionych z teorią hilemorficzną. Zatem poznanie i wyjaśnianie treści objawienia można osiągnąć niezależnie od schematu hilemorficznego i bez tego schematu. Ponadto w wypadku, gdy znak sakramentalny składa się z trzech elementów jak przy chrzcie (obrządek, rzecz, słowa), wtedy schemat hilemorficzny, akcentujący dwa zjawiskowe składniki sakramentalne (rzecz i słowo), prowadzi do „zgubienia istotnych obrzędów sakramentalnych” (s. 221).

Odnośnie aktualnej użyteczności schematu hilemorficznego Autor uważa, że we współczesnym katechizmowym i duszpasterskim nauczaniu wiary posługiwanie się językiem tego schematu w wykładzie nauki o sakramentach jest niebezpieczne i dlatego niepożądane i to ze względu na niezrozumienie teorii hilemorficznej lub ze względu na fałszywe jej zrozumienie. Bowiem w XX w. hilemorfizm jest powszechnie nieznanym nawet ludziom wykształconym w dyscyplinie filozoficznej (co, sądzę, trudno przyjąć). A ponadto dziś terminem „materia” oznacza się całą cielesną substancję, a nie jak w hilemorfizmie, jedną istotną jej część. Teolog krakowski opowiada się za analizą i wyjaśnieniem sakramentalnych znaków, oraz za wyszczególnieniem wszystkich ich składników bez uciekania się do hilemorfizmu.

W końcu rozdziału Różycki wyjaśnia i rozstrzyga problem poświęcenia czyli konsekrowania sakramentów. Odstępuje zdecydowanie od interpretacji Tomasza z Akwinu, całej scholastyki i teologów potrydenckich, którzy przyjmując schemat hilemorficzny, zgodnie twierdzili, że słowa formy sakramentalnej poświęcają materię (obrządy i rzeczy) i istotę sakramentów. Autor wyżej ceni najstarszą tradycyjną naukę katolicką, która jedynie słowom eucharystycznej konsekracji przypisuje moc poświęcającą Najśw. Sakrament; zaś to, że obrządy i rzeczy innych sakramentów są święte czyli konsekrowane, przypisuje obecności Boga, Ducha Świętego, Trójcy Świętej.

Dla uczonego krakowskiego oczywiste jest zdanie o poświęceniu sakramentu Eucharystii przez słowa sakramentalne; zaś odnośnie konsekracji wszystkich innych sakramentów przedstawia on własne nowe twierdzenie teologiczne. I tak przyjmuje poświęcenie sakramentów w porządku przyczynowości istotowej i w porządku przyczynowości sprawczej. W porządku przyczynowości istotowej znaki sakramentalne są konsekrowane czyli są bytowo święte przez to, że należą do Boga jako własność Boga. W porządku przyczynowości sprawczej sakramenty są konsekrowane przez to, że są narzędziami

Boga, narzędziami wszechmocy bożej. Historycznym w przeszłości sprawcą poświęcenia sakramentów jest Chrystus przez akt ustanowienia ich; zaś w terażniejszości konsekracja sakramentów jest dokonywana przez ludzi szafarzy i to w chwili spełniania obrzędu sakramentalnego. Wynika stąd, że ustanowienie w przeszłości sakramentów przez Chrystusa, działa zawsze aktualnie w terażniejszości w momencie położenia znaku sakramentalnego.

Treść ostatniego rozdziału VII (229—239) obejmuje krótki pogląd tak na historie pojęcia sakramentów jak i na współczesne sformułowania pojęcia sakramentu w odłączonych chrześcijańskich Kościołach wschodnich i zachodnich. Racją zamieszczania w dziele rozdziału o takiej problematyce jest spełnianie wskazań dekretu Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie.

Rozprawa w całości jest ściśle naukowa o charakterze specjalistycznym. Jest pracą trudną w trudnym przedmiocie, ściśle i wszechstronnie podanym i udokumentowanym<sup>10</sup>. Książki tej nie można czytać szybko i pobieżnie; trzeba ją studiować z wyostrzoną świadomością i w ciągłym myśleniu refleksyjnym. Tym bardziej, że język Autora posługuje się wieloma brzemiennymi w treść terminami, które w swej ściśłości i jasności wyrażają bogactwo myśli w passusach i w zdaniach.

Z tych względów *Podstawy sakramentologii* są książkową pozycją naukową dla ludzi obeznanych w problematyce teologicznej i zdolnych do logicznego głębokiego myślenia. Ale równocześnie są też dla nich teologiczną pozycją specjalistyczną o wartości współcześnie wyjątkowej, twórczej, nowatorskiej.

Poznań

Ks. FRANCISZEK WAWRZYŃIAK

Ks. Stanisław Szamota

## ODNOWIONE OBRZĘDY SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

Konstytucja soborowa o liturgii, w odniesieniu do sakramentu małżeństwa, powtarza słowa Soboru Trydenckiego: — „jeżeli jakie kraje używają innych chwalebnych zwyczajów i ceremonii, Sobór święty bardzo pragnie, aby je zachowano” (art. 77). Ponadto kompetentnej kościelnej władzy terytorialnej zostawia się możliwość opracowania własnego obrzędu dostosowanego do zwyczajów miejsco-

<sup>10</sup> Wskazane byłyby: ocena dorobku teologów w trzecim okresie rozwoju pojęcia sakramentów tak, jak podany jest ogólny dorobek Ojców i teologów w pierwszym i w drugim okresie w tym przedmiocie; oraz karta z erratą, gdyż nigdy nie da się uniknąć usterek, przeoczeń, błędów drukarskich.