

INTERPRETACJA TOMASZOWEJ KONCEPCJI ŁASKI SAKRAMENTALNEJ

W dziełach św. Tomasza spotykamy się z dwojaką koncepcją łaski sakramentalnej.

Pierwsza, oparta głównie na tekstach *Komentarza do Sentencji*¹ oraz *De Veritate*² przedstawia łaskę sakramentalną na sposób pewnego rodzaju dyspozycji do łaski uświęcającej. Według tej koncepcji łaska sakramentalna, jako bezpośredni skutek sakramentów, jest czymś uprzednim (z punktu widzenia przyczynowości materialnej) w stosunku do łaski uświęcającej, będącej ich skutkiem ostatecznym.

Koncepcja ta, wcześniejsza w myśli Tomaszowej, gdyż oparta na jego pierwotnej teorii dyspozytywnego przyczynowania sakramentów, została zaakceptowana i skomentowana przez Kapreola³. Podejmuje ją również Sylwester z Ferrary, który jednak korzystając z późniejszych wypowiedzi Akwinaty w *Sumie teologii* komentuje ją szerzej, twierdząc, że łaska sakramentalna równie dobrze może być uważana za dyspozycję jak i za skutek łaski uświęcającej⁴.

Druga koncepcja Tomaszowa, oparta głównie na tekstach *Sumy teologii*⁶ oraz innych tekstach *Komentarza do Sentencji*⁷ i *De Veritate*⁸, przedstawia łaskę sakramentalną jako pewnego rodzaju modyfikację łaski uświęcającej w perspektywie przyporządkowania jej do specjalnych celów, właściwych poszczególnym sakramentom.

Niniejszy artykuł poświęcony jest interpretacji tej drugiej

¹ Por. IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 1.

² Por. De Verit., q. 27, a. 7.

³ Por. Johannes Capreolus, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, ed. Paban—Pégues, t. 6, s. 4 nn, s. 438 nn.

⁴ Por. III, q. 62, a. 2.

⁵ Por. Franciscus de Silvestris Ferrariensis, *Comm. in Contr. Gent.* l. 4, c. 72, ed. Leon., t. 15, s. 231, n. 17.

⁶ Por. III, q. 62, a. 2.

Por. IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 5; *ibid.* d. 7, q. 2, a. 2, ql. 2, i ql. 3; II Sent., d. 26, q. 1, a. 5, ad 5.

⁸ Por. De Verit., q. 27, a. 5, ad 12.

koncepcji Tomaszowej (powszechnie, od Kajetana począwszy, przyjętej przez tomistów). Koncepcja pierwsza wymaga specjalnego opracowania⁹.

Stosunek łaski sakramentalnej do łaski uświęcającej. Termin: „łaska sakramentalna“ nie jest synonimem terminu: „łaska uświęcająca udzielana przez sakramenty“, ale wyraża specyficzną rzeczywistość łaski, warunkującą specjalne jak gdyby „wydanie“ łaski uświęcającej. Sprecyzowanie stosunku, jaki zachodzi między łaską uświęcającą i sakramentalną będzie drogą do zdeterminowania natury tej ostatniej.

a) Dla wyjaśnienia stosunku, jaki zachodzi między łaską sakramentalną i uświęcającą św. Tomasz posługuje się, w *Komentarzu do Sentencji*, przykładem ustosunkowania łaski uświęcającej z cnotami wlanymi, które z niej wypływają. Z łaski uświęcającej mianowicie, bazującej niejako na istocie duszy, emanują do jej władz cnoty i dary, których rozróżnienie dokonuje się według aktów, do jakich te cnoty usprawniają odpowiednie władze. Podobnie z tejże łaski uświęcającej emanują pewne rzeczywistości, których zadaniem jest usuwanie z duszy człowieka skutków grzechu. Rzeczywistościami tymi są łaski sakramentalne, które podlegają zróżnicowaniu zależnie od rodzaju tych szkód duchowych, spowodowanych przez grzech¹⁰.

Jednakże to porównanie, wprowadzające pewną analogię, nie oddaje wystarczająco rzeczywistości; nie uwzględnia bowiem zasadniczej różnicy, która wyraża się w tym, że łaska uświęcająca ma taką łączność z cnotami i darami, iż nie może bez nich spełniać swego zadania uświęcenia człowieka, podczas gdy nie jest problemem dynamiczne bytowanie łaski uświęcającej w duszy czło-

⁹ Por. E. Neveut, *La grâce sacramentelle*, „Divus Thomas (P)“, 38 (1935) 249—285. Ch. A. Schleck, *St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace*, „The Thomist”, 18 (1955) 1—30. J. H. Nicolas podsuwa myśl wzajemnego uzupełniania się obu koncepcji, por.: *La grâce sacramentelle* „Revue Thomiste”, 61 (1961) 165—192.

¹⁰ *Ab ipsa (gratia) fluunt Virtutes et dona ad perficiendum potentias animae... Et distinguuntur istae virtutes secundum diversos actus, ad quos oportet potentias animae perfici. — Similiter etiam a gratia illa quae est in essentia animae, effluit aliquid ad reparandum defectus qui ex peccato inciderunt; et hoc diversificatur secundum diversitatem defectuum... et dicitur gratia sacramentalis* (IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 5 c).

wieka bez łaski sakramentalnej¹¹. To sprawdza się w wypadku, gdy człowiek znajduje się w stanie łaski uświęcającej, uzyskanej drogą pozasakramentalną.

Mimo to łączność obu rzeczywistości łaski jest bardzo ścisła. Łaski mianowicie sakramentalne różne, zależnie od różnych sakramentów, są pewnego rodzaju emanacjami łaski uświęcającej, stanowiąc jak gdyby jej kontynuację¹². Dlatego to łaska sakramentalna nie może istnieć bez łaski uświęcającej, jakkolwiek odwrotna sytuacja jest możliwa.

Wzajemne ustosunkowanie łaski uświęcającej i sakramentalnej, ujęte według podobieństwa i różnic, streszcza św. Tomasz w ich przyporządkowaniu celowym. Łaska uświęcająca mianowicie doskonali duszę przede wszystkim skierowując ją ku dobru, które jest przedmiotem cnót i darów, łaska natomiast sakramentalna uświęca człowieka w pierwszym rzędzie przez likwidowanie szkód duchowych, spowodowanych przez grzech. I tak łaska męstwa skłania człowieka do dobra, jakie osiąga się aktem cnoty męstwa, natomiast łaska bierzmowania leczy w jego duszy ranę słabości, uzdolniając go przez to do mężniejszego działania pod wpływem cnoty męstwa¹³.

Z tego względu łaska uświęcająca bezpośrednio gładzi sam grzech, jako czyn sprzeciwiający się przyporządkowaniu do dobra, które jest przedmiotem cnót i darów — podczas gdy łaska sakramentalna bezpośrednio gładzi grzech w jego ujemnych skutkach, spowodowanych w duszy przez akt grzechu, lecząc rany zadane przezeń władzom duszy¹⁴.

Jedna jest łaska uświęcająca, która prowadzi człowieka do

¹¹ *Gratia quae est in essentia animae, non potest esse sine virtutibus... Potest autem esse sine gratia sacramentali.* (ibid).

¹² *Illae perfectiones (gratiae sacramentales) quae in diversis sacramentis conferuntur, quaedam emanationes sunt illius gratiae (sanctificantis).* (II Sent., d. 26, q. 1, a. 6, ad 5).

¹³ *Gratia sacramentalis perficit removendo primo et principaliter defectum ex peccato consequentem; sed gratia virtutum et donorum perficit inclinando ad bonum virtutis et doni: sicut gratia confirmationis removendo infirmitatis morbum; fortitudinis autem donum vel virtus inclinando ad bonum quod est proprium virtuti vel dono* (IV Sent., d. 7, q. 2, a. 2, ql. 2, ad 2).

¹⁴ *Gratia virtutum opponitur peccato, secundum quod peccatum continet inordinationem actus; sed gratia sacramentalis opponitur ei secundum quod vulnerat naturale bonum potentiarum* (IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 5, ad 2).

dobra, będącego w rozmaity sposób przedmiotem poszczególnych cnót i darów, liczne natomiast są łaski sakramentalne uzdalniające go do naprawiania różnych szkód duchowych, spowodowanych przez grzech.

Łaski sakramentalne, jak już powiedziano, czerpią swoje zróżnicowanie z przyporządkowania do likwidacji różnych skutków, pozostałych w duszy po grzechu. Ponieważ jednak skutki te nie są tak znane jak akty, do których poszczególne cnoty usprawniają władze duszy i od których otrzymują swe nazwy — dlatego nie mogą dać nazw tym rzeczywistościom, które je likwidują. Stąd to pozostaje im tylko ogólna wspólna nazwa, łask sakramentalnych, zaczerpnięta od ich narzędných przyczyn sprawczych, sakramentów¹⁵.

Poszczególne zaś łaski sakramentalne, biorą swe bliższe określenia od nazw własnych sakramentów. I tak określamy właściwy skutek sakramentu chrztu, łaską sakramentalną chrztu, skutek sakramentu bierzmowania, łaską sakramentalną bierzmowania itd.

Sakramenty nie tylko nadają nazwy łaskom, których udzielają, ale przede wszystkim wywierają na nich specyficzne piętno, nadające im odpowiedni wyraz, proporcjonalny naturze danego sakramentu. Dzięki temu poszczególne łaski sakramentalne różnią się między sobą, posiadając równocześnie jak gdyby wspólny pień, jakim jest jedna i ta sama łaska uświęcająca. Ona bowiem realizuje się w łaskach sakramentalnych, jako w swych kontynuacjach i adaptacjach do specjalnych celów właściwych danym sakramentom.

I tak np. łaska sakramentalna chrztu ma podwójny wyraz: 1. z racji specyficznego piętna swej przyczyny narzędnej, sakramentu chrztu, ma charakter lekarstwa przeciw ranom zadany przez grzech pierworodny, dzięki czemu ma moc odradzania zniszczonego dobra natury ludzkiej; 2. z racji ścisłej łączności i bytowej jedności z łaską uświęcającą, ma moc zgładzenia samego

¹⁵ *Gratia illa quae est in essentia animae, effluit aliquid ad reparandum defectus qui ex peccato inciderunt: et hoc diversificatur secundum diversitatem defectuum. Sed quia huiusmodi defectus non sunt ita noti sicut actus ad quod virtutes perficiunt, inde hic effectus ad reparandum defectum non habet speciale nomen, sicut virtus, sed retinet nomen suae causae, et dicitur gratia sacramentalis ad quam directe sacramenta ordiantur* (IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 5 c).

grzechu pierwotnego, dzięki czemu może łączyć człowieka bezpośrednio z Bogiem, czyniąc go jego dzieckiem i członkiem mistycznego ciała Chrystusa. Rozważana pod pierwszym względem inna jest łaska sakramentalna chrztu niż bierzmowania i łaska sakramentalna bierzmowania wzmacnia i uzdolnia do trudniejszych zadań człowieka, oczyszczonego i odrodzonego łaską sakramentalną chrztu; — pod drugim natomiast względem rozważana łaska sakramentu bierzmowania jest tej samej natury, co łaska sakramentu chrztu i wobec tego u człowieka bierzmowanego powodują tylko wzrost łaski, udzielonej mu przez chrzest¹⁶.

Z doktryny Tomaszowej, zawartej w *Komentarzu do Sentencji* wynika, że istnieje różnica między łaską sakramentalną a uświęcającą. Różnica ta jest porządku realnego, gdyż łaska uświęcająca może istnieć bez łaski sakramentalnej. Owszem różnica ta jest większa, aniżeli między łaską uświęcającą a cnotami i darami z niej wypływającymi, bez których dynamiczna rzeczywistość łaski uświęcającej nie może się zrealizować w duszy człowieka. Łączność jednak łaski sakramentalnej z uświęcającą jest istotną właściwością pierwszej, skoro łaski sakramentalne są pewnego rodzaju emanacjami i kontynuacjami łaski uświęcającej. Łaski sakramentalne różnicują się proporcjonalnie do różnorodności skutków grzechowych, przeciw którym są środkami zbawiennymi.

Powyższe dane jakkolwiek stanowią wystarczającą podstawę do stwierdzenia, że łaska sakramentalna nie jest jakąś nową rzeczywistością habitualną, różną od łaski uświęcającej, nie dają jednak dostatecznych podstaw do określenia natury łaski sakramentalnej i wobec tego do sprecyzowania czy łaska sakramentalna jest czymś wewnętrznym i trwałym, czy też czymś tylko przejściowym i powierzchownym w stosunku do rzeczywistości łaski uświęcającej. Mimo jednak tych zastrzeżeń, łaski sakramentalne jako środki zaradcze przeciw trwałym następstwom grzechu, wskazywałyby także na konieczność własnej trwałości¹⁷.

b) Podobną myśl, jak w *Komentarzu do Sentencji*, podejmuje św. Tomasz w *De Veritate*, podając jednak inne, może bardziej

¹⁶ Por. IV Sent., d. 7, q. 2, a. 2, ql. 3, c; ibid. d. 1, q. 1, a. 4, ql. 5 c.

¹⁷ Por. R. R. Masterson, *Sacramental Graces: Modes of Sanctifying Grace*, „The Thomist“, 18 (1955)322.

podstawowe, z perspektywy skutków grzechu, uzasadnienie wzajemnego ustosunkowania łaski uświęcającej i sakramentalnej¹⁸

W grzechu należy rozróżnić dwa aspekty, mianowicie odwrócenie się od Dobra Najwyższego i równoczesne, powodujące tamto, zwrócenie się do dobra zmiennego. Z racji pierwszego aspektu, grzech zadaje śmiertelną ranę duszy człowieka i obciąża ją karą wieczną, — z racji zaś aspektu drugiego dusza doznaje od grzechu rozmaitych zranień mniej szkodliwych i zaciąga dług kar doczesnych¹⁹.

Otóż łaska uświęcająca przywraca utracone Dobro Najwyższe i uzdrawia śmiertelną ranę, zadaną przez grzech, znosząc równocześnie karę wieczną — łaska natomiast sakramentalna usuwa następstwa grzechu, spowodowane przyłgnięciem do dóbr doczesnych i wpływa na umorzenie długu kar doczesnych, co dokonuje się drogą stopniowego zadośćuczynienia²⁰.

Jedno jest Dobro Najwyższe, od którego każdy grzech w jednakowy sposób odwraca człowieka, jeden więc tylko jest potrzebny środek przywracający i jednoczący go z odzyskanym Najwyższym Dobrem. Liczne natomiast istnieją dobra doczesne, które w rozmaity sposób przykuwają do siebie człowieka, raniąc go w różnorodny sposób, dlatego potrzeba wielu łask sakramentalnych, jako właściwych środków zaradczych na różne schorzenia duszy²¹.

Z chwilą nawrócenia się i pojednania z Bogiem zostaje przywrócony istotny porządek sprawiedliwości i odpuszczona kara wieczna — dzieje się to dzięki łasce uświęcającej. Zwrócenie się jednak do dobra zmiennego pozostawia w duszy ujemne skutki, trwające w niej nawet po nawróceniu, co obarcza ją obowiązkiem zadośćuczynienia w celu wypłacenia się całkowicie z długów zaciągniętych wobec sprawiedliwości boskiej. Uskutecznianie tego jest właśnie zbawienną funkcją łask sakramentalnych.

c) W *Sumie teologii* św. Tomasz nawiązując do omawianej w poprzednich dziełach kwestii, odsłania jeszcze inny aspekt relacji między łaską uświęcającą a sakramentalną w perspektywie ich funkcji zbawczej. Łaska uświęcająca wystarczająco gładzi

¹⁸ Por. De Verit., q. 27, a. 5, ad 8, ad 12, ad 15.

¹⁹ Por. ibid. ad 8; I—II, q. 87, a. 4 c.

²⁰ Por. De Verit., ibid. ad 8, ad 15; I—II, q. 87, a. 3, a. 5, a. 6; ibid. q. 109, a. 7.

²¹ Por. De Verit., ibid. ad 15.

grzechy i wady pod względem ich skutków terażniejszych i przyszłych; dzięki niej bowiem człowiek zostaje oczyszczony z grzechu i zabezpieczony przed nim na przyszłość. Natomiast jeżeli idzie o przeszłe skutki grzechu, jakimi są rany przez grzech zadane duszy oraz obciążanie jej długiem zadośćuczynienia, potrzebne są człowiekowi specjalne środki zbawcze, w celu leczenia ran grzechowych i wywiązywania się ze wzmiankowanego długu. Tych właśnie środków zbawczych udzielają sakramenty w postaci łask sakramentalnych ²².

Zasadnicza jednak myśl Tomaszowa w *Sumie teologii* biegnie innym torem, zmierza mianowicie do bliższego sformułowania istotowej (formalnej) strony rzeczywistości łaski sakramentalnej. Z tego względu nowy aspekt koncepcji Akwinaty wnosi pozytywny wkład do jego nauki na temat łaski sakramentalnej.

Wychodząc z założenia, że łaska sakramentalna jest ściśle związana z rzeczywistością łaski uświęcającej, podobnie jak cnoty i dary, św. Tomasz wypowiada twierdzenie: Jak cnoty i dary wnoszą do rzeczywistości łaski uświęcającej odpowiednie usprawnienia władz duszy w odniesieniu do aktów im właściwych — tak łaski sakramentalne, które są swoistymi skutkami sakramentów, wnoszą coś specjalnego do rzeczywistości łaski uświęcającej, a tym jest „pewna pomoc boska do osiągnięcia celu sakramentu“ ²³.

Powyższy tekst wskazuje na ewolucję myśli Tomaszowej w zagadnieniu łaski sakramentalnej. Tutaj jest bowiem mowa już nie tylko o przyporządkowaniu łaski sakramentalnej do specyficznych celów sakramentu, ale o samej jej naturze, wyrażonej określeniem *divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem*. Z łaską sakramentalną przychodzi zatem łasce uświęcającej jakaś nowa moc, umożliwiająca człowiekowi spełnienie specjalnych zadań, związanych z przyjęciem danego sakramentu.

Doktor Anielski powiedział tutaj dużo więcej niż dotychczas, nie rozwiązał tym jednak jeszcze problemu natury łaski sakramentalnej. Konieczne jest przeto wyjaśnienie sensu terminu *divinum auxilium* w bieżącym kontekście dla odkrycia na-

²² Por. III, q. 62, a. 2, ad 2.

²³ *Gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem* (III, q. 62, a. 2 c).

tury rzeczywistości tutaj przezeń wyrażonej. Wyjaśnienia tego dokonują komentatorzy Tomaszowi z różnymi wynikami.

Wśród klasyków tomistów spotykamy się z zasadniczą różnicą między interpretacją Kajetana a Jana od św. Tomasza.

Kajetan twierdzi, że rzeczywistość określona terminem *divinum auxilium*, nie jest darem habitualnym, trwałym z natury, lecz aktualną boską ingerencją, dzięki której dynamiczność łaski uświęcającej zostaje niejako rozciągnięta na specjalne skutki danego sakramentu²⁴. Zaznacza przy tym, że twierdzenie swoje opiera na konfrontacji bieżącego tekstu z wypowiedziami Akwinaty w traktacie o łasce, gdzie Doktor Anielski odróżnia habitualny dar łaski od darmowej aktualnej pomocy boskiej²⁵.

I dlatego, zdaniem Kajetana, św. Tomasz umieszcza dwa gatunki łaski, tj. dar łaski habitualnej i łaskę aktualnej pomocy, pod wspólnym niejako mianownikiem łaski w ogólnym ujęciu. Wobec tego gdy w omawianym miejscu *Sumy teologii* Akwinata wyraźnie mówi, że łaska sakramentalna wnosi specjalną pomoc Bożą, dodaną rzeczywistości łaski uświęcającej, należy zgodnie z pełnym sensem tekstu sądzić, że łaska sakramentalna różni się gatunkowo od łaski uświęcającej, nie jak jedna rzeczywistość habitualna do drugiej tego samego rzędu, ale jak aktualna ingerencja boska od boskiego daru habitualnego²⁶.

Kajetan powołuje się także na tekst Tomaszowy z traktatu o bierzmowaniu, gdzie jest dokonane porównanie łaski sakramentalnej chrztu i bierzmowania²⁷. Łaska obu sakramentów ma coś wspólnego i coś każdemu z nich właściwego. Wspólną rzeczywistością łaski obu sakramentów jest habitualny dar łaski uświęcającej, któremu przydany jest właściwy, proporcjonalny naturze odpowiedniego skutku (danego sakramentu) wkład

²⁴ *Gratia sacramentalis addat super gratiam donorum et virtutum non habituale aliquod donum, sed actuale divinum auxilium extensivum gratiae virtutum et donorum ad effectum proprium sacramenti* (Thomas de Vio Caietanus, Comm. in III, q. 62, a. 2, n. 2, ed. Leon., t. 12, s. 23).

²⁵ Por. I—II, q. 109, a. 7; *ibid.* q. 110, a. 2; *ibid.* q. 111, a. 2.

²⁶ *Planum litterae sensum sectando, sentiendum est quod gratia sacramentalis distinguitur specie a gratia virtutum et donorum, non sicut habitus ab habitu, sed sicut gratuitum divinum auxilium a gratuito habituali dono* (Comm. Caietani, *ibid.*).

²⁷ Por. III, q. 72, a. 7, ad 3.

chrztu i bierzmowania. Zdaniem Kajetana nie ma tu mowy o dwóch różnych darach habitualnych, ale o jednym jakby rozprzestrzenionym, — dzięki specjalnej boskiej ingerencji, zakomunikowanej w akcji rytu sakramentalnego, — na gatunkowo różne skutki, proporcjonalne danym sakramentom²⁸.

Kajetan utrzymuje, że w *Sumie teologii* mamy do czynienia ze zmianą myśli Doktora Anielskiego, w porównaniu z poprzednimi jego dziełami²⁹, w których zdaniem komentatora Akwinata uważał łaskę sakramentalną za nowy dar habitualny, odrębny od łaski uświęcającej. Co do tekstu *Sumy*, mówi, że należałoby inaczej sądzić, mianowicie, że łaska sakramentalna wnosi do rzeczywistości łaski uświęcającej tylko wpływ aktualnej ingerencji boskiej, rozszerzającej aktywność tej łaski na specjalne skutki poszczególnych sakramentów³⁰.

Inne stanowisko w tej kwestii zajmuje Jan od św. Tomasza zarzucając Kajetanowi, nie bez słuszności, brak konsekwencji w jego rozumowaniu³¹. Jan utrzymuje, że istota łaski sakramentalnej nie jest gatunkowo różna bytowością od łaski uświęcającej, lecz bazując na bytowości tej ostatniej wnosi do jej rzeczywistości pewną właściwość, dzięki której następuje przyporządkowanie łaski uświęcającej do skutków specjalnych. Ta właściwość, jego zdaniem, jest czymś trwałym — aktualna bowiem, przejściowa ingerencja, za jaką opowiada się Kajetan, nie może mieć wspólnej bytowości z habitualnym darem łaski uświęcającej.

Właściwość, jaką wnosi łaska sakramentalna do uświęcającej, określona terminem *divinum auxilium*, determinuje w pewien sposób rzeczywistość łaski uświęcającej w przyporządkowaniu jej do specjalnych skutków sakramentalnych. Łaska sakramentalna występuje w tej funkcji jako pewnego rodzaju modyfikacja łaski uświęcającej, różniąc się od niej rzeczowo wprawdzie, ale tylko modalnie³².

²⁸ Por. Comm. Caietani, in III, q. 62, a. 2, ed. Leon., t. 12, s. 23, n. 2; in III, q. 72, a. 7, *ibid.* s. 133, n. 2.

²⁹ Kajetan cytuje: II Sent., d. 36, a. 6, ad 5; IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 5; *ibid.* d. 7, q. 2, a. 2, ql. 3; De Verit., q. 27, a. 5, ad 12.

³⁰ Por. Comm. Caietani, in III, 62, a. 2, *ibid.*

³¹ Por. Joannes a S. Thoma, *Cursus Theologicus*, ed. Vives Parisiis 1886, t. 9, s. 287, n. 11—12.

³² *Oportet, quod (gratia sacramentalis) sit aliquid permanens, perfi-*

Jan nie zgadza się z Kajetanem, jakoby św. Tomasz miał zmienić naukę dotyczącą natury łaski sakramentalnej w *Sumie teologii*, w porównaniu z poprzednimi jego dziełami — i stwierdza, że sens wszystkich wypowiedzi Akwinaty w tej materii upoważnia do wniosku, iż łaska sakramentalna jest rzeczywistością trwałą w duszy człowieka, który przyjął dany sakrament³³.

Z przytoczonego szeregu dowodów na potwierdzenie tego, godny jest przede wszystkim argument oparty na tych samych tekstach Tomaszowych co dowód Kajetana. Z tego bowiem najlepiej się okazuje jak te same teksty Akwinaty różnie tłumaczą niektórzy komentatorzy.

Powołując się na teksty, przytoczone przez Kajetana³⁴, Jan zauważa, że *divinum auxilium* może być rozumiane równie dobrze jako łaska habitualna, jak i jako łaska aktualna. Dlatego gdy św. Tomasz twierdzi, że łaska sakramentalna wnosi do rzeczywistości łaski uświęcającej *quoddam divinum auxilium*, może tu być mowa zarówno o czymś trwałym jak i przejściowym, o czymś habitualnym jak i aktualnym. W konfrontacji jednak z innymi tekstami Tomaszowymi, zaczerpniętymi z dzieł przytoczonych, bardziej słuszne jest sądzić, że to *divinum auxilium* jest czymś trwałym, na sposób habitualnej modyfikacji³⁵. Teksty te bowiem prowadzą do wniosku, że łaska sakramentalna, jako środek zaradczy przeciw skutkom grzechowym, winna być czymś trwałym, jak i wspomniane skutki są trwałe; na trwałą bowiem ranę potrzebne jest trwałe lekarstwo.

To *divinum auxilium* ponadto wzmacnia i rozszerza niejako aktywność łaski uświęcającej; winno być przeto proporcjonalne do jej natury i dynamiki rzeczywistości w perspektywie jej funkcji zbawczej³⁶.

Tutaj nasuwa się punkt styczny na pozór całkiem przeciw-

ciens ipsam gratiam, non tamquam res seu habitus distinctus, sed ut modus, aut formalitas (ibid. n. 12).

³³ Por. ibid. n. 11; T. Pègues, *Commentaire Français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Toulouse—Paris, 1927, t. 17, s. 88.

³⁴ Por. I—II, q. 109, a. 7; ibid. q. 110, a. 2; ibid. q. 111, a. 2.

³⁵ Por. IV Sent., d. 7, q. 2, a. 2, ql. 2, ad 2; De Verit., q. 27, a. 5, ad 12; III, q. 62, a. 2, ad 1; Joannes a S. Thoma, op. cit. s. 286, n. 9—10.

³⁶ Por. Joannes a S. Thoma, ibid. s. 288, n. 18.

nych twierdzeń Kajetana i Jana od św. Tomasza, bo właśnie i Kajetan także interpretuje rzeczywistość łaski sakramentalnej jako rozszerzenie aktywności łaski uświęcającej na specjalne skutki, właściwe danym sakramentom. Wydaje się więc, że ci dwaj komentatorzy Tomaszowi są zgodni co do istotnych elementów wzajemnego ustosunkowania łaski sakramentalnej do uświęcającej, mimo różnic w określeniu natury tej pierwszej. Ponieważ jednak istotne elementy ustosunkowania łaski sakramentalnej z uświęcającą tłumaczą się właśnie strukturą natury tej pierwszej, zatem wydaje się, że słusznie Jan zarzuca Kajetanowi brak konsekwencji w jego rozumowaniu.

Resumując doktrynę Akwinaty zawartą w *Sumie teologii*, stwierdzamy, że łaska sakramentalna jest pewnego rodzaju „boską pomocą“ (*quoddam divinum auxilium*), przydaną łasce uświęcającej w przyporządkowaniu do specjalnych celów, właściwych danym sakramentom. Różnorodność tych pomocy, odpowiednia specjalnym ich zastosowaniom, uzasadnia wielość sakramentów, które są przyczynami narzędnymi łask sakramentalnych, biorących od nich swe miano. Łaska sakramentalna pozostaje do łaski uświęcającej w takim stosunku, w jaki determinacja modalna do rzeczywistości, którą modyfikuje. Z tego wynika, że łaska sakramentalna jest pewnego rodzaju modyfikacją łaski uświęcającej i jako taka jest rzeczywistością przypadłościową w stosunku do tej ostatniej. Z racji odrębnej formy przypadłościowej, poszczególne modyfikacje tej samej rzeczywistości habitualnej łaski uświęcającej różnią się między sobą gatunkowo³⁷, stąd łaska sakramentalna każdego sakramentu ma swój specyficzny wyraz, gatunkowo różny od łaski innych sakramentów. Łaska sakramentalna, jako determinacja habitualnej rzeczywistości łaski uświęcającej, łączy się z nią wewnętrznie i trwale, proporcjonalnie do trwałości zadań, które jej przypadają.

d) Łaska sakramentalna, jako rzeczywistość trwale związana z bytowością łaski uświęcającej, jest dla człowieka, który ją otrzymuje, podstawą uprawnień do uzyskiwania od Boga łask aktualnych potrzebnych do każdorazowego działania w zakresie

³⁷ Por. *ibid.* s. 293, n. 38.

zadań danego sakramentu. Te łaski aktualne będą już przejściowymi, pozasakramentalnymi ingerencjami Bożymi, które nie wchodzą w strukturę natury łaski sakramentalnej.

Fizycznie są to rzeczywistości zupełnie odrębne. Istnieje jednak między nimi ścisła łączność moralna. Dzięki bowiem łasce sakramentalnej te łaski aktualne są człowiekowi niejako należne. Zależne są też od łaski sakramentalnej w swej realizacji, tak co do ich fizjonomii, jak i odpowiedniego przyporządkowania. Dlatego to różnym łaskom sakramentalnym odpowiadają odmienne, proporcjonalne ich naturze i zadaniom, łaski aktualne ³⁸.

Komentatorzy z Salamanki zwracają uwagę na pewną analogię między sakramentalnym życiem człowieka i naturalnym układem sił w przyrodzie. Jak w naturze Bóg zapobiega, aby każdy byt miał potrzebne i właściwe swej istocie uzdolnienia, środki i odpowiednie pomoce do osiągnięcia własnego celu — tak w porządku nadprzyrodzonym Bóg nie omieszkiał udzielić człowiekowi oprócz łaski uświęcającej, jako koniecznego środka do osiągnięcia celu ostatecznego, także pewnej specyficznej mocy, wiążącej się z łaską uświęcającą wpływem przyczynowania sakramentalnego, która staje się jakby konnaturalnym człowiekowi uzdolnieniem na terenie życia nadprzyrodzonego, do wykonania specjalnych zadań, związanych z przyjęciem danych sakramentów. I ta moc nosi nazwę łaski sakramentalnej.

Dzięki niej znowu, tytułem moralnego powiązania, stają się człowiekowi nie tylko należne, ale też pod pewnym względem konnaturalne aktualne boskie pomoce, pobudzające i wspomagające go w każdorazowym działaniu, prowadzącym do celu ostatecznego ³⁹.

Łaska sakramentalna partycypacją łaski Chrystusa. Wynikiem dotychczasowych rozważań jest zdefiniowanie formalnej strony rzeczywistości łaski sakramentalnej, jako pewnej specyficznej mocy, modyfikującej aktyw-

³⁸ Por. Collegii Salmanticensis, *Cursus Theologicus*, Parisiis—Bruxellis—Genevae 1881, t. 17, s. 401, n. 144; A. Michel, *Sacrement, DTC.*, t. 14 (1), col. 631; D. Bertetto, *La grazia sacramentale*, „Salesianum“, 11 (1949) 412; R. Garrigou-Lagrangé, *De Eucharistia*, Torino—Roma, 1946, s. 5.

³⁹ Por. I—II, q. 110, a. 2; Coll. Salmant., op. cit. s. 400, n. 144.

ność łaski sakramentalnej w przyporządkowaniu do specjalnych celów.

Pozostaje jeszcze do zbadania jakie jest źródło, nadające właściwy wyraz tej mocy oraz co wpływa na zrealizowanie się tej modyfikacji i w jaki sposób różnorodnie ją uskutecznia. Należy zatem zbadać naturę łaski sakramentalnej ze strony jej przyczynowości sprawczej.

Pierwszą i główną przyczyną łaski jest sam Bóg. Ponieważ jednak produkcja łaski nie jest akcją stwórczą, ale ma charakter eduktywny, dlatego Bóg posługuje się w jej sprawianiu przyczynami narzędnymi. Są nimi byty stworzone, współdziałające z Bogiem własną aktywnością, dzięki której działanie boskie staje się dostępne świadomości stworzeń rozumnych korzystających z łaski.

Spośród przyczyn narzędnych, którymi Bóg posługuje się w udzielaniu łaski, pierwsze i naczelne miejsce, o charakterze uniwersalnym, zajmuje Chrystus — ściśle mówiąc jego człowieczeństwo, zjednoczone z Bóstwem w Osobie Słowa. Człowieczeństwo Chrystusowe jest narzędziem połączonym Bóstwa w realizacji dzieła zbawienia ludzkości.

Chrystus z kolei jako pośrednik między Bogiem i ludźmi obiera sobie odpowiednie narzędzia, dzięki którym mógłby w sposób widoczny i pojętny dla zmysłowej natury człowieka skutecznie spełniać swą misję zbawczą. Ustanawia mianowicie sakramenty, widzialne znaki i przyczyny narzędne łaski. Ponieważ sakramenty nie mają substancjalnej jedności z Chrystusem, dlatego noszą nazwę narzędzi odłączonych⁴⁰.

Otóż Bóg udzielając łaski czyni to przez Chrystusa, który znowu posługuje się w tej akcji sakramentami. W ten sposób moc zbawcza spływa z Bóstwa przez człowieczeństwo Chrystusowe na sakramenty, które jako narzędzia bezpośrednio zaaplikowane człowiekowi, dokonują w nim zbawczej przemiany, przyczynując w nim łaskę⁴¹.

Mamy tu do czynienia z podporządkowanym uszeregowaniem

⁴⁰ *Principalis... causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum* (III, q. 62, a. 5 c).

⁴¹ *Oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta* (ibid.).

przyczyn sprawczych łaski. Każda z nich wnosi swój specyficzny wkład do wspólnego skutku — łaski; każda bowiem rzeczywistość wpływa w swoim zakresie na jej realizację i stąd pozostawia na niej swoje własne, specyficzne piętno.

Przyczyna główna, Bóg, do którego przede wszystkim upodabnia się skutek (*cui assimilatur effectus*)⁴², sprawia samą bytowość łaski, konstytuując wewnętrzną strukturę jej natury, która polega na upodobnieniu człowieka do Boga, przez partycypację Jego istoty.

Przyczyny narzędne, tak połączona — Chrystus, jak odłączona — sakramenty, które współuczestniczą w tej akcji, wywierają swoje piętno na pozaistotowych elementach rzeczywistości łaski. O ile przyczyna narzędna połączona Chrystus (Człowieczeństwo Chrystusa) jest doskonalsza w swej naturze i stąd we współdziałaniu z Bogiem, o tyle piętno jego przyczynowania jest znamienitsze i bardziej decydujące na specyficznym kształtowaniu fizjonomii łaski, aniżeli wpływ sakramentów. Ale i sakramenty odgrywają w tym swoją wybitną rolę, skoro ich współdziałanie Chrystus uznał za potrzebne.

Z powyższego widać, że działanie boskie przyczynuje samą istotową rzeczywistość łaski, którą nazywamy łaską uświęcającą, wpływ natomiast sprawczy narzędny Człowieczeństwa Chrystusowego i sakramentów dotyczy jej modyfikacji, którą nazywamy łaską sakramentalną.

Nazywając tę modyfikację łaską sakramentalną, dajemy jej miano narzędzia bezpośredniego, odłączonego, tj. sakramentu, a nie miano Chrystusa z podwójnej racji. Po pierwsze, ponieważ Chrystus jest równocześnie przyczyną główną łaski, mocą swej boskiej natury i jej przyczyną narzędną, pośrednictwem swego Człowieczeństwa — a po wtóre, ponieważ łaska udzielana przez pośrednictwo Chrystusa jest normalnie przydzielana ludziom drogą sakramentalną, a jeżeli nawet inaczej (w braku możliwości przyjęcia sakramentu), to zawsze w jedności z Chrystusem, przynajmniej *in voto sacramenti*⁴³.

Rozpatrzmy obecnie jak Chrystus wpływa na kształtowanie fizjonomii łaski uświęcającej, czyli na formowanie jej mody-

⁴² III, q. 62, a. 1 c.

⁴³ Por. T. Pègues, op. cit., s. 91.

fikacji — łaski sakramentalnej, a w następnym punkcie, jaką rolę odgrywają w tym sakramenty.

Specyficzny wpływ Chrystusa na produkcję łaski wyraża się w tym, że Chrystus kształtuje niejako fizjonomię łaski, której udziela, na wzór swojej własnej, którą posiada. I tego dokonuje normalną drogą przez sakramenty. Chrystus zatem przyczynując w nas łaskę przez sakramenty, nadaje jej postać własnej łaski, tak w bytowaniu jak i w działaniu. W ten sposób Chrystus nadaje tę specyficzną modyfikację łasce uświęcającej, udzielanej przez sakramenty, którą nazwaliśmy łaską sakramentalną⁴⁴.

Łaska sakramentalna zatem jest partycypacją przez sakrament łaski Chrystusa. Czyli, otrzymując łaskę sakramentalną, partycypujemy w łasce Chrystusa.

Przez łaskę uświęcającą partycypujemy w boskiej naturze — przez łaskę sakramentalną partycypujemy w „naturze“ łaski Chrystusa, tzn. w tym sposobie w jaki Chrystus partycypuje w boskiej naturze.

Powyższa koncepcja opiera się na nauce św. Tomasza, który mówi, że specjalnym skutkiem sakramentów jest inkorporacja człowieka w organizm społeczności Chrystusowej⁴⁵. Przez sakramenty mianowicie łączymy się z Chrystusem jako żywe członki wspólnego ciała ze swoją Głową. W ten sposób partycypujemy w ożywczym nurcie mocy płynącej z Głowy do wszystkich członków, związanych z nią w jedno mistyczne ciało. Ten ożywczy wpływ realizuje się właśnie przez partycypację ludzi-członków w łasce Chrystusa — Głowy⁴⁶.

Dlatego łaska, jaką otrzymujemy za pośrednictwem Chrystusa przez sakramenty, ma właściwości łaski Chrystusowej.

⁴⁴ *Si inquiras, in quo consistit iste modus et formalitas, respondetur consistere in quadam derivatione et imitatione gratiae Christi (Joannes a S. Thoma, op. cit., s. 289, n. 20).*

⁴⁵ *Per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur: sicut de baptismo dicit Apostolus (Gal., 3, 27): „Quotquot in Christo baptisati estis, Christum induistis“. Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam (III, q. 62, a. 1 c); por. ibid., a. 2 c.*

⁴⁶ *(Christus) virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae: secundum illud Joannis (1, 16): „De plenitudine eius omnes accepimus“ (III, q. 8, a. 1 c); In anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur. Quod pertinet ad rationem capitis (ibid., a. 5 c).*

Łaska zaś Chrystusa tym się odznacza, że przewyższa wszelką rzeczywistość łaski, gdyż realizuje najdoskonalszy sposób partycypacji boskiej natury; a to z tego powodu, że Człowieczeństwo Chrystusa, które posiada łaskę uświęcającą, złączone jest z boską naturą w Osobie Słowa. Z tego, największego z możliwych, zbliżenia obu natur, boskiej i ludzkiej w Chrystusie, dzięki Unii Hipostatycznej, urzeczywistniony został najbardziej intymny kontakt natury ludzkiej z boską, wyrażający się w najdoskonalszej partycypacji natury boskiej przez ludzką, co realizuje najdoskonalszą rzeczywistość łaski uświęcającej⁴⁷.

Ponadto doskonałość łaski Chrystusa przejawia się w jej skuteczności, która rozciąga się na wszelkie możliwe skutki łaski⁴⁸.

Moc wszechstronnej skuteczności łaski Chrystusa, oprócz tego, że wypływa z samej doskonałości jej natury, tłumaczy się także faktem przeznaczenia Chrystusa na Głowę całej ludzkości. Stąd to Chrystus posiada pełnię łaski, jako uniwersalna przyczyna łaski w stosunku do tych, którzy przez niego ją otrzymają i korzystać będą z jej mocy w działaniu zbawiennym⁴⁹.

Ta właśnie moc łaski Chrystusa, tłumacząca się najwyższym stopniem partycypacji boskiej natury przez Człowieczeństwo Chrystusowe oraz realizująca się w uniwersalnej jego aktywności, jest nam komunikowana przez sakramenty w postaci łaski sakramentalnej. Otrzymujemy ją oczywiście w analogicznym stopniu do tego, jaki realizuje się w Chrystusie, dlatego mówimy, że przez łaskę sakramentalną partycypujemy w mocy łaski Chrystusa.

Chrystus, Głowa ciała mistycznego, jako uniwersalna przyczyna usprawiedliwienia przez łaskę, wpływa przez sakramenty na ludzi — swoje członki, w celu dokonania w nich skutków, które są proporcjonalne do mocy jego łaski. Ona to, przekazywana

⁴⁷ *Anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, recipit maximam influentiam gratiae eius* (III, q. 7, a. 9 c).

⁴⁸ *Quantum ad virtutem gratiae, plene (Christus) habuit gratiam quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae* (ibid.); por. R. Kostecki, *Świętość Chrystusa*, Poznań, 1952, s. 121 n.

⁴⁹ *Conferebatur ei gratia tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratias* (III, q. 7, a. 9 c); *Gratia alterius hominis comparatur ad gratiam christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem* (ibid., a. 11, ad 3).

w postaci łaski sakramentalnej, modyfikuje łaskę uświęcającą, uzdolniając jej aktywność do wykonania skutków specjalnych.

Dzięki zatem łasce sakramentalnej człowiek ma możliwość wykonywania skutków doskonalszych, aniżeli by to było możliwe przy pomocy łaski uzyskanej drogą pozasakramentalną. Chrześcijanin, który prowadzi życie praktykujące, sakramentalne, może wykonywać akty heroiczne w sposób konnaturalny, tak jak Chrystus by je wykonywał (czego przykładem są heroiczne czyny świętych). To, co przewyższa naturalne siły człowieka a może być wykonane przy pomocy łaski uzyskanej drogą pozasakramentalną, staje się niejako konnaturalne człowiekowi, który dzięki łasce sakramentalnej partycypuje w mocy łaski Chrystusa, dla którego życie heroiczne było normalnym sposobem postępowania.

I tak np. człowiek, który wyznaje wiarę, jako członek mistycznego ciała Chrystusowego, w łączności z jego Głową, przez łaskę sakramentalną bierzmowania, czyni to mocno i odważnie w sposób sobie konnaturalny i w pewnym sensie oficjalnie; tym różni się od człowieka nie bierzmowanego.

Konkludując te rozważania, możemy powiedzieć, że w ich świetle rzeczywistość łaski sakramentalnej, określona przez *divinum auxilium*, znajduje swój właściwy wyraz. To *divinum auxilium* bowiem oznacza pewną szczególną moc, zaczerpniętą drogą partycypacji sakramentalnej z łaski Chrystusa, dzięki której łaska w jego członkach mistycznych sprawia, iż pod jej wpływem działają jakby konnaturalnie i *quasi ex officio*⁵⁰.

Ł a s k a s a k r a m e n t a l n a p a r t y c y p a c j ą s k u t e c z n o ś c i m ę k i C h r y s t u s a. Łaska sakramentalna jest partycypacją łaski Głowy mistycznego ciała Chrystusa przez jego członki, uzdolniającą je do spełniania specjalnych skutków.

Należy jeszcze sprecyzować, o jaki zakres aktywności łaski Chrystusa tu chodzi w perspektywie owych specjalnych skutków. Moc bowiem łaski Chrystusa jest nieograniczona, rozciągająca się na wszelkie możliwe skutki łaski, sakramenty zaś mają wykonać zadania specjalne, dotyczące tylko pewnych im

⁵⁰ Por. Joannes a S. Thoma, op. cit., s. 291, n. 28.

właściwych skutków. W tym celu potrzebna jest człowiekowi pomoc, która byłaby partycypacją pewnego szczególnego aspektu aktywności łaski Chrystusa.

Charakter tej pomocy może być rozpoznany ze skutków, do spełnienia których jest przeznaczona. Podwójne zaś są skutki, jakie ma spełniać łaska sakramentalna w człowieku, a tymi są: usuwanie z jego duszy następstw grzechu i uzdolnianie go do wykonywania aktów kultu Bożego, zgodnie z wymogami życia chrześcijańskiego⁵¹.

Te zaś skutki sprawia moc łaski Chrystusa wchodząca w zakres skuteczności jego męki. Chrystus bowiem szczególnie przez swą mękę uwolnił nas od grzechów i ich następstw nie tylko zasługująco i skutecznie, ale i zadośćczyniaco, gładząc winy nasze i biorąc kary za nie na siebie. Ponadto męką swoją zainicjował rytuał życia chrześcijańskiego. Przy tej zatem równoległości celów męki i sakramentów, za pośrednictwem których przydzielane są ludziom jej owoce, sakramenty czerpią swą sprawczość i jej charakter ze skuteczności męki Chrystusowej⁵².

Męka Chrystusowa ma wieloraką skuteczność w stosunku do naszego zbawienia. Przede wszystkim Chrystus przez nią nam je wysłużył. A chociaż wszystkimi czynami swoimi je wysłużywał, to jednak szczególnie przez mękę, gdyż ona z racji swej natury najbardziej odpowiadała temu celowi. Przez mękę również Chrystus wykupił nas z niewoli zła, co dokonało się drogą zadośćuczynienia⁵³.

Człowiek, obciążony winą, ściąga na siebie karę; spada nań obowiązek zadośćuczynienia, które jest niejako ceną na wykupienie z niewoli zła i na wypłacenie się sprawiedliwości boskiej. I otóż tego dokonuje Chrystus w zastępstwie człowieka przez

⁵¹ *Gratia autem sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur: Videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae* (III, q. 62, a. 5 c); por. *ibid.*, q. 65, a. 1 c.

⁵² *Christus liberavit nos a peccatis nostris praecipue per suam passionem, non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum christianae religionis... Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum* (III, q. 62, a. 5 c).

⁵³ Por. III, q. 48, a. 1 c., i ad 3; *ibid.*, a. 4 c.

swą mękę. W niej bowiem daje najwyższą zapłatę: siebie samego, życie swoje.

Ze wszystkich aspektów zbawczej sprawczości męki Chrystusa aspekt zadośćuczynienia jest najbardziej jej właściwy (a w perspektywie naszego zagadnienia szczególnie ważny). Aspekt bowiem zasługujący i sprawczy męki jest wspólny także innym tajemnicom wcielenia, aspekt natomiast zadośćczynny jest właściwy szczególnie męce Chrystusowej⁵⁴.

I otóż ten aspekt właśnie nasuwa koncepcję sprecyzowania specyficznej cechy konstytutywnej rzeczywistości łaski sakramentalnej. Jeżeli bowiem łaska sakramentalna ma funkcję usuwania z duszy ludzkiej skutków grzechowych, przez uskutecznianie zadośćuczynienia za nie należnego — a więc cechuje ją aspekt odkupieńczo-zadośćczynny, zatem ta jej funkcja czerpie swą rację dostateczną z takiejże właśnie funkcji męki Chrystusa. Dlatego łaska sakramentalna, będąc partycypacją łaski Chrystusa, partycypuje w niej właśnie w aspekcie jej sprawczości odkupieńczej przez mękę.

Łaska zatem sakramentalna ma charakter odkupieńczy, zadośćczynny, jako partycypacja łaski Chrystusa Odkupiciela. Jeżeli Chrystus przez swą mękę uwolnił ludzi od grzechu i uleczył z jego następstw, to łaska sakramentalna czerpie, drogą partycypacji, z łaski odkupieńczej Chrystusa ten sam charakter: zbawczy — leczniczy⁵⁵.

Resumując dotychczasowe rozważania możemy stwierdzić, że łaska sakramentalna jest partycypacją łaski Chrystusa w jej aspekcie zbawczo-odkupieńczym. Wydaje się słuszne mniemanie, że męka Chrystusa wprowadza pewną modyfikację do łaski Głowy w perspektywie jej sprawczości odkupieńczej. I ta właśnie modyfikacja, przetransponowana na teren łaski uświęca-

⁵⁴ *Christus liberavit nos per passionem a peccatis, non solum efficienter et meritorie, quod convenit aliis eius mysteriis, sed etiam satisfactorie, quod appropriatur passioni* (Comm. Caietani, in III, q. 62, a. 5. ad Leon., t. 12, s. 27).

⁵⁵ Por. T. Pègues, op. cit., s. 94 i 108; A. Michel, op. cit., col. 631; P. Gounin, *Sur la grâce sacramentelle*, „Revue Apologétique“, 55 (1932) 132 nn, 260 nn; E. Neveut, *La grâce sacramentelle*, „Divus Thomas (P)“, 38 (1935) 272; Ch. B. Crowley, *The Rôle of Sacramental Grace in Christian Life*, „The Thomist“, 2 (1940) 523 nn; Ch. A. Schleck, *St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace*, „The Thomist“, 18 (1955) 23.

jącej w duszy człowieka drogą sakramentalną, stanowi rzeczywistość łaski sakramentalnej.

Rola sakramentów w kształtowaniu struktury łaski sakramentalnej. Wspomnieliśmy wyżej, że każda z zespołu podporządkowanych przyczyn łaski, w przyczynowaniu sakramentalnym, wywiera swoiste piętno na jej fizjonomii. Po uwydatnieniu istotnego wpływu przyczyny głównej, Boga i przedstawieniu roli Człowieczeństwa Chrystusa, pozostaje do rozważenia rola sakramentów w kształtowaniu postaci łaski sakramentalnej.

Natura sakramentu, jego własna rzeczywistość, ma z ustanowienia Chrystusa specjalne znaczenie w przyczynowaniu łaski. Sakramenty są prawdziwymi przyczynami łaski i jako takie biorą czynny udział w produkcji samej jej bytowości⁵⁶. Stąd to wywierają swoisty wpływ na kształtowanie jej postaci i w ten sposób pozostawiają na niej swoje piętno. Gdyby natura narzędzia nie wpływała na formację skutku, artysta na próżno by się nim posługiwał i nie byłoby racji, dlaczego miałby użyć tego raczej niż innego narzędzia⁵⁷.

Jak wiadomo narzędzie w akcji przyczynowania wykonuje dwie czynności: czynność narzędną, która realizuje się w nim pod wpływem poruszenia przyczyny głównej — i ta zmierza do produkcji samej bytowości skutku — oraz czynność własną, która działa dysponująco w stosunku do akcji realizującej skutek, modyfikując jego produkcję na własną modłę; ona to wywiera swoiste piętno na fizjonomii skutku⁵⁸. Tak np. patrząc na jakiś obraz od razu stwierdzamy, że jest wykonany pędzlem, względnie szpachlą (co poznajemy po sposobie rozprowadzania farby) — i podobnie w każdym innym wypadku widoczne jest piętno narzędzia na skutku, do którego produkcji zostało użyte.

W ten sposób i sakramenty, będąc prawdziwymi narzędziami łaski, posiadają, oprócz czynności narzędnej, która realizuje się

⁵⁶ Por. M. Tuyaerts, *Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam umquam docuit*, „*Angelicum*”, 8 (1931) 149—186; por. także mój art., *Próba interpretacji Tomaszowej teorii przyczynowania sakramentów*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 8 (1961) 57—75.

⁵⁷ Por. I, q. 45, a. 5 c.

⁵⁸ Por. *ibid.*, III, q. 62, a. 1, ad 2; por. mój art. cyt. s. 73—74.

w nich pod wpływem poruszenia Bożego w chwili sprawowania sakramentu — także swoją czynność własną, która wyraża się w formie rytu sakramentalnego. Dzięki niej właśnie sakramenty są użyte przez Chrystusa, jako zdadne do wykonania zamierzonego przezeń skutku — i przez nią wywierają swoiste piętno na rzeczywistości łaski, którą przyczynują. Różne sakramenty w różny sposób wyrażają swój wpływ na postać sprawowanej przez się łaski, zależnie od natury własnego rytu sakramentalnego. Tak więc czynność własna rozróżnia istotnie poszczególne sakramenty oraz decyduje o różnicy skutku, właściwego każdemu z nich, tj. łaski sakramentalnej.

Jak z racji czynności narzędnej, wspólnej wszystkim sakramentom, wszystkie na równi uzdolnione są przez Boga do produkcji wspólnego wszystkim skutku, łaski uświęcającej — tak z racji odrębnej każdemu czynności własnej, każdy sakrament przyczynuje skutek sobie właściwy, różny od skutku innego sakramentu, własną łaskę sakramentalną.

Otóż, skoro łaska sakramentalna jest modyfikacją łaski uświęcającej, a przy tym jest właściwym skutkiem danego sakramentu, dzięki jego mocy własnej, to moc własna sakramentu dokonuje tej modyfikacji w chwili przyczynowania łaski i sprawia, że właśnie taka, a nie inna postać łaski zostanie zrealizowana.

Jak o postaci łaski decyduje moc własna sakramentu, tak znowu na moc własną danego sakramentu wskazuje forma jego znaku.

Wiadomo, że sakramenty są zarazem znakami i przyczynami łaski i stąd przyczynują oznaczając⁵⁹. Formą swego znaku sakramentalnego, realizującego się w aktualnie dokonywanym rycie sakramentalnym, oznaczają skutek, który faktycznie przyczynują.

Kiedy forma znaku sakramentalnego okazuje, jaką modyfikację wprowadza dany sakrament do łaski uświęcającej, której Bóg przezeń udziela — wtedy moc własna sakramentu, płynąca

⁵⁹ *Sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant* (De Verit., q. 27, a. 4, ad 13).

z bytowej jego rzeczywistości w chwili sprawowania rytu sakramentalnego, modyfikacji tej faktycznie dokonuje.

Przyczynowanie zatem i oznaczanie mają swój wspólny wyraz w sprawianiu łaski przez sakramenty⁶⁰. Przyczynowanie, determinowane przez oznaczanie sprawia łaskę o specyficznej fizjonomii. Skutkiem przeto tej podwójnej funkcji sakramentów jest łaska uświęcająca o specyficznym wyrazie, jakim jest łaska sakramentalna.

Należy jeszcze rozważyć, w jaki sposób to piętno sakramentu, które wpływa na modyfikację łaski w chwili jej przyczynowania, ma ścisły związek z piętnem, które wywiera na nią równoczesny (a formalnie uprzedni) wpływ przyczynowy Chrystusa i jego męki w sakramentalnej produkcji łaski. Czyli, jak sakramenty współdziałają z Chrystusem w dokonywaniu tej modyfikacji łaski uświęcającej, jaką jest rzeczywistość łaski sakramentalnej.

Otóż jak powiedzieliśmy wyżej, sakramenty zmierzają do sprawienia tego samego skutku, co i Chrystus przez swą mękę. Adaptacja sakramentów do tego celu, została dokonana przez samego Chrystusa w chwili ich ustanawiania. Sam ustanowił takie narzędzia, które mogłyby w sposób najbardziej odpowiedni dla pożytku ludzi spełniać rolę kontynuowania dzieła jego męki i aplikowania ludziom jej owoców. Dlatego to zewnętrzna postać znaku sakramentalnego winna odpowiadać skutkowi męki Chrystusowej, który przez ten sakrament właśnie ma być przydzielony człowiekowi.

Gdy Chrystus przez swą mękę sprawia wiele skutków, to przez dany sakrament aplikuje człowiekowi jeden z nich, wyrażony formą znaku tego sakramentu. Np. jednym z zasadniczych skutków męki Chrystusa jest odrodzenie duchowe człowieka, które indywidualnie realizuje się przez przyjęcie sakramentu chrztu. I oto ryt sakramentalny chrztu tak jest skonstruowany, że zewnętrzne obmycie wodą ciała człowieka

⁶⁰ Por. F. X. Maquart, *De la causalité du signe. Reflexion sur la valeur philosophique d'une explication théologique*, „Revue Thomiste“, 32 (1927) 40—60; R. R. Masterson, op. cit., s. 366 nn; por. również mój art., *Tomistyczna interpretacja intencjonalnego przyczynowania sakramentów*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne“ (w druku).

ochrzczonego, oznacza wewnętrzne obmycie duszy we krwi Chrystusowej, co sakrament chrztu rzeczywiście przyczynuje.

Tak więc oznaczanie wespół z faktycznym przyczynowaniem sakramentów stoi do usług zbawczej funkcji męki Chrystusa.

Widoczne jest tutaj współdziałanie obu przyczyn narzędnych łaski, Człowieczeństwa Chrystusa przez mękę — i sakramentów. Współdziałanie to, mocą impulsu Bożego, nie tylko przyczynia się do zaistnienia bytowości łaski uświęcającej w duszy człowieka, ale też nadaje jej specyficzną fizjonomię, która jest jej szczególną mocą w odniesieniu do specjalnych zadań, a która nosi nazwę łaski sakramentalnej.

W perspektywie całości naszych rozważań na temat łaski sakramentalnej dostrzegamy wielką wartość sakramentów w życiu człowieka wierzącego.

Po pierwsze: łaska otrzymana drogą sakramentalną ma szczególną doniosłość w praktycznym życiu chrześcijanina. Łaska ta bowiem jest nacechowana specyficzną mocą i charakterem wszechstronnej doskonałości łaski Chrystusa. Dzięki niej człowiek zostaje przepojony duchem Chrystusowym i nacechowany stylem jego życia. Ona upodabnia człowieka do Chrystusa i kształtuje na jego modłę, niejako go „uchrystusowując“.

Przez sakramenty łączymy się w szczególniejszy sposób z Chrystusem, Głową mistycznego ciała, którego stajemy się członkami.

Dzięki temu właśnie mamy możliwość korzystać z ożywczego i wzmacniającego wpływu jego łaski, którą partycypujemy pod postacią łaski sakramentalnej. Na mocy tej partycypacji zyskujemy zdolność wykonywania czynów heroicznych w sposób konnaturalny i poniekąd oficjalny.

Z tego tytułu łaska uzyskana drogą sakramentalną przewyższa godnością i skutecznością łaskę otrzymaną pozasakramentalnie i umożliwia człowiekowi prowadzenie życia doskonalszego, które byłoby konnaturalne członkowi mistycznego ciała Chrystusa i proporcjonalne do życia Głowy.

Po drugie: sama natura sakramentu jako znaku i przyczyny łaski uzasadnia jego znaczenie dla praktyki życia chrześcijańskiego. Dzięki bowiem oznaczaniu sakramentu, współdziałającemu z przyczynowaniem w formacji specyficzej fizjonomii

łaski, możemy świadomie i pewnie korzystać z łaski o konkretnej mocy w zastosowaniu do określonych celów.

Kierując się mianowicie oznaczaniem, dostępnym poznaniu zmysłowemu a symbolizującym analogiczną akcją duchową, mamy możliwość świadomego wyboru odpowiedniego sakramentu dla uzyskania takiej łaski sakramentalnej, jakiej właśnie w danej chwili potrzebujemy. Równocześnie zaś wierząc w skuteczność działania sakramentów, mamy pewność, że tę łaskę uzyskamy, przyjmując ważnie i godnie ten sakrament.

L'INTERPRÉTATION DE LA CONCEPTION THOMISTE DE LA GRÂCE SACRAMENTELLE

Selon la doctrine contenue dans les oeuvres fondamentales de S. Thomas (*Comm. sur Sentences, De Veritate, Somme Théologique*), on peut définir la grâce sacramentelle comme une aide divine durablement surajoutée, par les sacrements, à la réalité de la grâce sanctifiante. Elle est une sorte de continuation de la grâce sanctifiante étendant en quelque sorte son activité sur des effets spéciaux, propres aux sacrements. Les commentateurs de S. Thomas (avant tout Jean de S. Thomas) précisent la nature de la grâce sacramentelle en la définissant comme une modification de la grâce sanctifiante. Cette modification est une vertu spécifique visant aux effets spéciaux, proportionnels aux buts des sacrements. Elle provient, par une participation sacramentelle, de la grâce du Christ.

Par les sacrements les hommes sont incorporés au corps mystique du Christ et, à ce titre, la grâce de la Tête est participée par ses membres mystiques. C'est avant tout la vertu redemptrice de la grâce du Christ, réalisée par sa Passion, qui est participée par les hommes sous la forme de la grâce sacramentelle.

Par la signification exprimée par la forme de leur rite, les sacrements montrent que la grâce accordée par eux vise aux effets spéciaux en causant en même temps la grâce par la vertu de Dieu. En vrais instruments de la grâce, par la vertu propre réalisée dans le rite sacramentel, ils impriment sur elle leur cachet. Ce cachet montre quel aspect de la vertu redemptrice de la grâce du Christ est réalisé dans l'âme chrétienne par un sacrement donné sous la forme de la grâce sacramentelle qui lui est propre.