

KS. BP BOLESŁAW PYŁAK

EUCHARYSTIA I MISTYCZNE CIAŁO CHRYS-TUSA W TOMASZOWEJ KONCEPCJI SAKRAMENTU

Objawienie Boże głosi nam, że Eucharystię i Mistyczne Ciało Chrystusa łączy jakaś więź przyczynowej zależności. Mówi o niej św. Paweł w znanych słowach skierowanych w 1 Liście do Koryntian (10, 17): „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba”. Ową więź dostrzegali świadkowie tradycji starochrześcijańskiej, poczynając od autora *Didache*; znali ją św. Cyprian, św. Jan Chryzostom; była ulubioną ideą wielkiego Augustyna. Wraz z jego spuścizną literacką stała się własnością całego średniowiecza.

Św. Tomasz z Akwinu również przyjmował ową prawdę wiary o przyczynowej zależności Mistycznego Ciała Chrystusa od Jego ciała eucharystycznego. Jako teolog patrzył na nią oczyma teologa i usiłował ją rozpracować teologicznie. W oparciu o dorobek myślowy swoich poprzedników stworzył syntezę teologiczną, w ramach której Eucharystię traktuje jako znak i przyczynę Mistycznego Ciała. Analiza więzów łączących owe powyższe rzeczywistości dostarczyła mu materiału do skonstruowania znanego w całej późniejszej scholastyce schematu sakramentalnego o trzech składowych elementach, określanym mianem „sacramentum tantum”, „res et sacramentum” i „res tantum”. Za pomocą tego schematu św. Tomasz usiłował wniknąć w tajemnicę sakramentu poprzez widzialny jego element. Biorąc za punkt wyjścia analizę znaku sakramentalnego starał się dotrzeć do tego, co kryje się pod tym znakiem i co głównie powoduje sprawczo łaskę.

Trójczłonowej struktury sakramentu doszukuje się Akwinata we wszystkich sakramentach. W Eucharystii dostrzega jej najbardziej dojrzałą i wyrazistą formę. Najpełniej wypowiada się na powyższy temat w *Sumie teologicznej*, dziele ostatnich lat życia. W pismach wcześniejszych możemy śledzić rozwój jego poglądów od stanu wiedzy przejętej

od poprzedników aż po pełny jej wyraz w *Sumie teologicznej*. Odtworzenie tej drogi jest celem niniejszego artykułu. Śledząc jej poszczególne etapy zapoznamy się równocześnie z Tomaszową koncepcją Eucharystii jako znaku i przyczyny Mistycznego Ciała.

I. NAUKA O „SACRAMENTUM” I „RES” W TEOLOGII DO CZASÓW ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Kościół od początków swego istnienia rozporządzał pewnym zespołem znaków i czynności sakralnych, którymi darzył swoich wyznawców, zapewniając im w ten sposób stały dopływ łaski. Wierni przyjmowali je w duchu wiary, żyli nimi na co dzień, nie troszcząc się o ich teologiczne wyjaśnianie. Dopiero z biegiem lat zaczęto się zastanawiać nad naturą owych znaków, które przynosiły zbawienie; zaczęto analizować ich strukturę, rozszczepiać je na poszczególne elementy składowe, określać bliżej ich skutki. W ten sposób zrodziła się teologia sakramentalna, która ustawicznie się rozwija i posiada już dość długą historię.

W języku greckim owe znaki uświęcania oznaczano terminem „mysterion”. Słowo to nie posiadało początkowo ściśle określonej treści pojęciowej. Było synonimem czegoś ukrytego, tajemniczego, sakralnego; oznaczało obok znaków uświęcania także tajemnice Boże, a nawet tajemnicze obrzędy pogańskie¹. W języku łacińskim istniały dwa terminy odpowiadające treści greckiemu słowu „mysterion”, mianowicie „mysterium” i „sacramentum”. Pierwszy termin bardziej odpowiadał treści greckiego słowa „mysterion” w sensie niedostępnej ludzkiemu poznaniu tajemnicy; drugi natomiast okazał się lepszym narzędziem do oznaczania znaków uświęcania. Do czasów św. Augustyna posługiwano się nimi zamiennie jako synonimami, z pewną jednak predylekcją u poszczególnych autorów do jednego lub drugiego terminu². Na oznaczenie np. znaku sakramentalnego Tertulian czy św. Cyprian wolą użyć słowa „sacramentum”, św. Ambroży natomiast posługuje się w tym wypadku częściej słowem „mysterium”³. Św. Hilary z Poitiers, świadek tradycji Wschodu i Zachodu chrześcijańskiego, używa 84-krotnie słowa „mysterium” i aż 537-krotnie słowa „sacramentum”. Tą ostatnią nazwą oznacza najczęściej tajemnice wiary, znaki sakramentalne lub tajemniczą rzeczywistość nadprzyrodzoną powodowaną przez te znaki⁴.

¹ Por. B. Piault. *Qu'est-ce qu'un sacrement?* Paris 1963 s. 32 n.

² Tamże s. 34 n.

³ Por. H. M. Féret OP. *Sacramentum. Res dans la langue théologique de s. Augustin.* „Rev. Sc. Phil. et Théol.” T.29:1940 s. 219 n.

⁴ Por. L. Małunowicz. *De voce „sacramenti” apud S. Hilarium Pictaviensem.* Lublin 1956 s. 199-204.

Dla św. Augustyna sakrament jest już zdarzeniem czy rytem tajemniczym i symbolicznym, który poza swą wartością materialną i historyczną oznacza równocześnie coś innego, niewidzialnego i duchowego. Oznaczanie to nie jest czymś dowolnym; wyrasta zwykle z realnego podobieństwa rzeczy-znaku (*sacramentum*) do rzeczywistości nią oznaczanej (*res*)⁵. Sakrament-znak prowadzi wiernych ku poznaniu tajemnicy Boga-Człowieka lub poszczególnych tajemnic Jego życia ukrytych pod szatą znaku. Odtwarzając w pewien sposób ową tajemnicę, sakrament powoduje zaistnienie łaski u tych, którzy przyjmują go w duchu wiary⁶.

Jest rzeczą ciekawą, że dla św. Augustyna łaska nie jest bezpośrednią rzeczywistością oznaczaną i powodowaną przez znak sakramentalny. Znak ten — jego zdaniem — wskazuje najpierw na inną rzeczywistość, mianowicie na tajemnicę Chrystusa. Dopiero z tej rzeczywistości jako ze źródła wyrasta łaska Boża. Św. Augustyn nie wyodrębnia jeszcze owej pośredniej rzeczywistości jako trzeciego elementu składowego sakramentu. Traktuje ją łącznie ze skutkiem-łaską jako jedną „*res*” sakramentu. Zaznacza się jednak w jego koncepcji załączek tego, co później scholastyka wyodrębniła i nazwała treścią sakramentu (*res et sacramentum*)⁷.

Wprowadzenie definicji sakramentu jako znaku okazało się bardzo korzystne dla dalszego rozwoju sakramentologii. Znak bowiem, jako bardziej uchwytne w poznaniu zmysłowym, stanowi dogodniejszy punkt wyjścia w analizowaniu złożonej struktury sakramentu niż tajemnicza rzeczywistość reprezentowana i powodowana przez ten znak. Oczywiście punktem wyjścia w określaniu istoty sakramentu może być także ta właśnie tajemnicza rzeczywistość oznaczana przez znak sakramentalny. Taki sposób patrzenia na sakrament przyjął się głównie na Wschodzie chrześcijańskim. Po stwierdzeniu jednak faktu tajemnicy nie ma w takim ujęciu punktu oparcia dla dalszej analizy sakramentu. Ujęcie św. Augustyna nawiązujące do tego, co jest zmysłowo dostrzegalne w sakramencie, 'jest bardziej psychologiczne, dostosowane do ludzkiego sposobu poznania. Wychodząc z tego, co jest bardziej znane, prowadzi do poznania tego, co jest mniej znane. Taki sposób patrzenia na sakrament przyjął się powszechnie na Zachodzie chrześcijańskim.

Wczesna scholastyka przejęła od św. Augustyna jego terminologię sakramentalną; przyswoiła sobie jego rozróżnienie znaku i łaski (*sacra-*

⁵ Por. P. Th. Camelot OP. *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin*. „*Rev. Sc. Phil. et Théol.*” T.31:1947 s. 398-400.

⁶ Por. Féret, jw. s. 242.

⁷ Por. E. Doronzo OMI. *Originis et evolutionis doctrinae de „re et sacramento” brevis delineatio*. „*Revue de l'Université d'Ottawa*” T.4:1934 s. 214; Féret, jw. s. 232 n., 242 n.; Camelot, jw. s. 400-410.

mentum, res) w zbawczych obrzędach Kościoła oraz ideę sakramentu jako znaku. Wprowadziła ponadto w strukturę sakramentu trzeci człon w postaci „res et sacramentum”, który łączy wzmiankowany wyżej znak (sacramentum-signum) i łaskę (res). Od XII w. trójczłonowa struktura sakramentu jest już powszechnie znana i przyjmowana przez większość teologów. Rozróżnia się w nim znak sakramentalny (sacramentum tantum), treść sakramentu (res et sacramentum) oraz jego skutek (res tantum).

Okazją do sformułowania takiej właśnie, pełnej, trójczłonowej koncepcji sakramentu stała się swoista natura Eucharystii. W skład bowiem tego sakramentu wchodzi prawdziwe ciało i krew Chrystusa. W myśl koncepcji augustyńskiej istotę sakramentu stanowi „signum” i „res”. Do której z tych rzeczywistości należało zaliczyć ciało i krew Chrystusa? Nie są one znakiem sakramentalnym, gdyż stanowią go postaci eucharystyczne. Nie są także „res” sakramentu, czyli łaską stworzoną. Są więc czymś odrębnym, co nazwano „res significata et contenta” w przeciwieństwie do ostatecznego skutku sakramentu, który nazwano „res significata sed non contenta”⁸.

Po raz pierwszy wyodrębniono wyraźnie ów człon pośredni „res et sacramentum” w szkole Anzelma z Laon († 1117) przy omawianiu sakramentu Eucharystii. Utożsamiono go z rzeczywistością ciała i krwi Chrystusa. W ten sposób chciano przeciwstawić się symbolizmowi Berengariusza, negującemu realną obecność Chrystusa w Eucharystii. Ciało i krew Chrystusa nazwano „res” w stosunku do postaci eucharystycznych jako znaku sakramentalnego. Równocześnie to „res” nabrało charakteru znaku w stosunku do ostatecznego skutku Eucharystii w postaci łaski (res tantum). Z łaską tą związanej inną jeszcze rzeczywistość nadprzyrodzoną jako ostateczne „res tantum” sakramentu Eucharystii. Początkowo nie umiano dokładnie określić, czym ono jest. Lanfrank († 1089) sądził, że jest nim uwielbione ciało Chrystusa w niebie. Anzelm z Laon był zdania, że jest nim chleb spożywany przez aniołów. Dopiero Guitmundowi z Aversa († 1095) zawdzięczamy rozwiązanie, przyjęte później przez większość wczesnych scholastyków, które wiąże wyraźnie „res tantum” sakramentu Eucharystii z rzeczywistością Mistycznego Ciała Chrystusa⁹. Łaskę sakramentalną, czyli „res tantum” sakramentu Eucharystii, którą

⁸ Doronzo, jw. s. 216.

⁹ Por. F. Holböck. *Der eucharistische und mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*. Rom 1941 s. 118-221; B. Neunheuser OSB. *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*. W: M. Schmaus, A. Grillmeier [Hrsg.]. *Handbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 4. Fasz. 4b. Freiburg 1963 s.22.

Hugo ze Św. Wiktora († 1141) nazywa w sposób bliżej nie określony „virtus” lub „spiritualis caro Christi” (ML 176, 140), traktuje się od czasów *Sumy Sentencji* i Stefana z Autun († 1139/40) jako zasadę twórczą Mistycznego Ciała. Powyższy pogląd przejął i spopularyzował w teologii średniowiecznej uczeń szkoły wiktoryńskiej Piotr Lombard († 1160). Od jego czasów nauka ta stała się powszechną własnością teologów¹⁰.

Teologowie wczesnego średniowiecza interesują się również naturą więzów łączących Eucharystię z Mistycznym Ciałem. Jedni z nich akcentują głównie jej jednoczące pośrednictwo między Chrystusem a Kościołem; inni kładą większy nacisk na więzy łączące wiernych z Chrystusem i wzajemnie między sobą. Jeszcze inni poprzestają na ogólnym stwierdzeniu, że skutkiem Eucharystii jest „caro spiritualis Christi” lub „caro mistica Christi”. U podłoża tych wszystkich poglądów leży przekonanie, że łaska sakramentalna, która staje się udziałem przyjmujących Eucharystię, pogłębia ich zjednoczenie z Chrystusem, Kościołem i poszczególnymi jego członkami¹¹.

Podsumowując naukę wczesnej scholastyki o wzajemnych powiązaniach eucharystycznego i Mistycznego Ciała Chrystusa, należy stwierdzić, że wielu teologów XII w. dostrzega między obu powyższymi rzeczywistościami więzy nie tylko symbolicznego podobieństwa, lecz także relację ścisłej zależności rzeczowej. Postacie eucharystyczne i treść sakramentu symbolizują — ich zdaniem — rzeczywistość Mistycznego Ciała. Równocześnie realna obecność ciała Chrystusowego w Eucharystii zapewnia jej specjalną skuteczność w stosunku do tegoż Mistycznego Ciała; jest bowiem jego skutecznym znakiem, który realizuje to, co oznacza. Prawdę powyższą wyraził w sposób lapidarny pap. Innocenty III († 1216) w liście do arcybiskupa Lyonu Jana podkreślając, że „corpus Christi verum efficit corpus Christi mysticum”¹².

Ponieważ trójczłonowy schemat sakramentalny okazał się dogodnym narzędziem w zgłębieniu tajemnicy Eucharystii, dlatego zastosowano go także w wyjaśnianiu sakramentu pokuty. Analogicznie do sakramentu Eucharystii wyróżniono w nim dwojakie „res”: pokutę wewnętrzną, którą ujawniają widzialne przejawy pokuty zewnętrznej, oraz odpuszczenie grzechów, które ta właśnie wewnętrzna pokuta oznacza i równocześnie powoduje. Hugo ze Św. Wiktora dostrzega w tymże sakramencie więzy symbolizmu między pierwszym jego elementem a dwoma pozostałymi, więzy zaś przyczynowej zależności — między drugim a trzecim. Piotr

¹⁰ Por. Holböck, jw. s. 221 n.

¹¹ Tamże s. 222 n.

¹² Tamże s. 223 n.

Lombard i Innocenty III mówią głównie o więzach symbolizmu, łączących poszczególne elementy sakramentu pokuty, nie zwracają natomiast uwagi na ich powiązania przyczynowe¹³.

W innych sakramentach wyróżnia się nadal tylko dwa elementy: „signum” i „res”, ryt zewnętrzny i łaskę. W sakramencie chrztu, bierzmowania i kapłaństwa dostrzega się już wówczas realność charakteru sakramentalnego, jednak nie przypisuje się mu jeszcze roli i nazwy „res et sacramentum”¹⁴. Dopiero w końcu XII i na początku XIII w. zwrócono baczniejszą uwagę na powiązania charakteru sakramentalnego z rytym sakramentalnym oraz na jego przyczynową relację w stosunku do łaski sakramentalnej. Umożliwiło to w przyszłości rozciągnięcie trójczłonowego schematu sakramentalnego również na owe trzy sakramenty, tj. sakrament chrztu, bierzmowania i kapłaństwa. Mocą analogii schemat ten przeniesiono później także na sakrament chorych i sakrament małżeństwa.

Św. Tomasz znał doskonale dorobek teologiczny swoich poprzedników. W dziełach swoich traktujących o sakramentach powołuje się często na św. Augustyna. Cytuje także Hugona ze Św. Wiktora, Innocentego III, komentuje Piotra Lombarda. Im to głównie zawdzięcza koncepcję sakramentu jako skutecznego znaku Bożej łaski i od nich zapożycza terminologię w postaci określeń: „sacramentum tantum”, „res et sacramentum” i „res tantum”. Podsumowuje w pewnym sensie to, co na temat wewnętrznej struktury sakramentu powiedziała patrystyka i średnio-wieczna scholastyka. Dorobek jego myśli w tej dziedzinie świadczy z jednej strony o wielkiej jego skrzętności w zbieraniu świadectw tradycji, której chce być wierny; z drugiej strony jest dowodem samodzielności w korzystaniu ze zgromadzonego materiału i umiejętności w budowaniu własnej syntezy teologicznej.

Naukę swoją na temat trójczłonowej struktury sakramentu rozwija Akwinata najpierw w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda; wraca do niej w *Sumie teologicznej*. Okres kilkunastu lat, dzielących powstanie obu dzieł, wraz ze wzrostem dojrzałości teologicznej przynosi pewne zmiany w poglądach Akwinaty na interesującą nas kwestię wewnętrznej struktury sakramentów, zwłaszcza sakramentu Eucharystii. Dlatego zwrócimy najpierw uwagę na Tomaszową naukę o wewnętrznej strukturze sakramentu, zawartą w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda; następnie rzucimy okiem na jej fragmenty rozrzucone po innych jego dziełach, by w końcu przedstawić najbardziej dojrzały jej wyraz w *Sumie teologicznej*.

¹³ Por. Doronzo, jw. s. 217.

¹⁴ Tamże s. 218.

II. NAUKA TOMASZA O TRÓJCZŁONOWEJ STRUKTURZE SAKRAMENTU W KOMENTARZU DO *SENTENCJI* PIOTRA LOMBARDA

1. WYRÓŻNIENIE TRZECH ELEMENTÓW STRUKTURALNYCH WE WSZYSTKICH SAKRAMENTACH

Lektura komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda dostarcza dostatecznej ilości materiału uzasadniającego twierdzenie, że św. Tomasz korzystał pełną ręką z dorobku teologicznego swoich poprzedników. W interesującej nas nauce o sakramentach przejął od nich koncepcję złożoności sakramentu z trzech wewnętrznie powiązanych z sobą elementów: znaku, treści sakramentu i jego skutku. Piotr Lombard — jak wiemy — wyróżnił powyższe elementy tylko w dwu sakramentach: w Eucharystii i sakramencie pokuty. Przy analizie innych sakramentów poprzestał na dawnym, augustyńskim dwuczłonowym podziale na „sacramentum” i „res”¹⁵. Św. Tomasz w komentarzu do jego *Sentencji* aprobeuje poglądy ich autora na temat wewnętrznej struktury Eucharystii i pokuty; rozciąga ponadto trójczłonową koncepcję sakramentu także na inne sakramenty. Wprawdzie układ *Sentencji* pozwala mu mówić wyraźnie tylko o chrzcie i bierzmowaniu, wydaje się jednak, że Akwinata traktuje ową trójczłonową koncepcję sakramentu jako zasadę ogólną, odnosząc ją również do wszystkich pozostałych sakramentów, a więc także do sakramentu kapłaństwa, małżeństwa i sakramentu chorych¹⁶.

W sakramencie chrztu znakiem sakramentalnym jest oczywiście sam obrzęd chrztu, a więc polanie wodą łącznie ze słowami, które nadają tejże czynności głębsze, sakramentalne znaczenie. Treścią sakramentu chrztu jest charakter sakramentalny; jest to pewnego rodzaju znak (potentia) duchowej natury, który upodabnia nas do Trójcy Św. Akwinata nazywa go charakterem wiary, gdyż upodabnia on nas do mądrości Bożej¹⁷. Ostatecznym skutkiem chrztu jest łaska i cnoty jej towarzyszące¹⁸.

W sakramencie bierzmowania znakiem sakramentalnym jest namaszczenie olejem świętym i słowa nadające tejże czynności znaczenie sakramentu¹⁹. Treścią tegoż sakramentu jest niezniszczalny charakter, który św. Tomasz określa jako „aliqua forma in suscipiente recepta”, upodab-

¹⁵ Tamże s. 216-218.

¹⁶ W księdze IV poświęca św. Tomasz sakramentowi chrztu d. 3-6, bierzmowaniu d. 7, Eucharystii d. 8-13, pokucie d. 14-22. O sakramencie kapłaństwa wypowiada szereg uwag na marginesie innych kwestii.

¹⁷ IV *Sent.* 7, 2, 1, q1a 1, nr 95.

¹⁸ Tamże 4, 3, 2, q1a1, nr 225.

¹⁹ Tamże 7, 1, 1, q1a 1, sed c., nr 9.

niająca nas do Bożej dobroci²⁰. Skutkiem sakramentu bierzmowania jest łaska prowadząca do pełni świętości²¹.

W sakramencie Eucharystii znak sakramentalny stanowią postacie chleba i wina. Treścią tegoż sakramentu jest prawdziwe ciało i krew Chrystusa, czyli sam Chrystus, który ofiarował się Bogu za nas²². Natomiast skutkiem sakramentu Eucharystii jest łaska, która jednoczy przyjmujących ją z Chrystusem i innymi członkami Mistycznego Ciała²³.

W sakramencie pokuty znakiem sakramentalnym są zewnętrzne przejawy pokuty ze strony penitenta (exterior poenitentia) łącznie z absolucją spowiednika²⁴. Treścią tegoż sakramentu jest wewnętrzny duch pokuty penitenta²⁵. Ostatecznym skutkiem sakramentu pokuty jest odpuszczenie grzechów tak pod względem winy jak i kary²⁶.

Innych sakramentów św. Tomasz nie omawia szerzej, gdyż komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda nie daje ku temu stosownej okazji. Przypadnie wspomina tylko o charakterze sakramentu kapłaństwa jako czynniku upodabniającym do Trójcy Św. pod względem władzy Bożej²⁷. Podobnie przy omawianiu przyczynowości sakramentów wypowiada się na temat treści sakramentalnej dwu dalszych sakramentów, tj. małżeństwa i sakramentu chorych. Jest nią bliżej nieokreślony „ornatus animae”²⁸. Czym jest ów „ornatus animae” w powyższych sakramentach? Św. Tomasz nie daje na to pytanie wyraźnej odpowiedzi²⁹.

2. WEWNĘTRZNA STRUKTURA SAKRAMENTÓW

Odnosząc trójczłonowy schemat do wszystkich sakramentów, św. Tomasz uzupełnia w ten sposób braki swoich poprzedników, kompletuje ich dorobek i tworzy w pewnym sensie ogólną naukę o sakramentach. W każdym z sakramentów, pojmowanych w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, wyróżnia owe trzy elementy: znak, treść i skutek sakramentalny. Elementy te stanowią pewną całość, nie tracąc jednak swoistej swej odrębności. Inaczej mówiąc, pełny sakrament nie powstaje drogą

²⁰ Tamże 7, 2, 1, qła 3, ad 2, nr 121; por. 7, 3, 3, qła 3, ad 1, nr 207.

²¹ Tamże 7, 1, 1, qła 1, sed c., nr 9.

²² Tamże 8, 1, 2, qła 2, ad 6, nr 62; 8, 1, 2, qła 3, nr 64.

²³ Tamże 8, 1, 2, qła 2, nr 53; 9, 3, qła 1, nr 92.

²⁴ Tamże 22, 2, 1, qła 2, nr 108 n.

²⁵ Tamże 22, 2, 1, qła 2, ad 1, nr 110 n.

²⁶ Tamże 22, 2, 1, qła 3, nr 114.

²⁷ Tamże 7, 2, 1, qła 1, sed c., nr 95.

²⁸ Tamże 1, 1, 4, qła 5, nr 123.

²⁹ Por.: I. Bonetti CPS. „Res et Sacramentum” nella concezione tomista dei Sacramenti. „Div. Th.” (Piac.) T. 55:1952 s. 232-235.

jakiegoś zmieszania owych trzech elementów; nie powstaje z nich jakaś nowa rzeczywistość o jednorodnej strukturze wewnętrznej. Wprost przeciwnie, wchodzi one w skład sakramentu z zachowaniem przymiotów własnej natury, tworząc nową rzeczywistość o wyraźnie zarysowanej trójwarstwowej strukturze. Poszczególne jej elementy, zespolone więzami oznaczania i przyczynowej zależności, zajmują w całości sakramentu określone miejsce i spełniają właściwą sobie funkcję.

Pierwszy element — znak sakramentalny — pełni najpierw funkcję nocjonalną. Będąc sam pewną rzeczywistością dostępną poznaniu zmysłowemu, wskazuje on równocześnie na obecność innej jeszcze rzeczywistości, zwanej treścią sakramentu. Jest nią w pewnych sakramentach charakter sakramentalny, ciało i krew Chrystusa, pokuta wewnętrzna lub bliżej nie określony „ornatus animae”. Na tym jednak nie kończy się funkcja oznaczania znaku sakramentalnego. Znak ten sięga jeszcze głębiej i wskazuje na ostateczny skutek sakramentu w postaci łaski sakramentalnej. W ten sposób znak sakramentalny symbolizuje równocześnie dwojakie „res” sakramentu: jego treść („res et sacramentum”) i skutek („res tantum”).

Nasuwa się pytanie, czy ów znak sakramentalny w swej funkcji oznaczania odnosi się do obu „res” w jednakowy sposób, tzn. bezpośrednio, czy może w stosunku do łaski pozostaje on w relacji tylko pośredniej, poprzez treść sakramentu. Wydaje się, że — zdaniem św. Tomasza — znak sakramentalny wskazuje równocześnie w sposób bezpośredni na obie rzeczywistości³⁰.

Drugi element składowy sakramentu, „res et sacramentum”, jest w stosunku do znaku sakramentalnego oznaczaną rzeczywistością i zasadniczo niedostępną poznaniu zmysłowemu. Jednak w stosunku do trzeciego elementu, tj. łaski, pełni on funkcję znaku. Jako rzeczywistość niedostępna poznaniu zmysłowemu pełni tę funkcję łącznie ze znakiem sakramentalnym i w ścisłej zależności od niego³¹. Znak sakramentalny jest więc pierwszym źródłem poznania, które rzuca snop światła na rzeczywistość pośrednią w sakramencie w postaci treści sakramentu. Jest on równocześnie znakiem ostatecznej rzeczywistości sakramentu w postaci łaski. Podobnie funkcję znaku w stosunku do łaski pełni treść sakramentu. Przez znak wnikamy w naturę treści sakramentu i jego skutku. On nam ułatwia poznanie tego, co dzieje się pod zasłoną znaku. Poznanie to umożliwia nam podobieństwo, jakie zachodzi między nim oraz drugim i trzecim elementem sakramentu. Podobieństwo to wyrasta z pewnej analogii, jaka istnieje między zjawiskami świata natury i łaski. Znaki te są tak

³⁰ IV *Sent.* 21, 3, 1, q1a 1, nr 135.

³¹ Tamże 1, 1, 1, q1a 1, ad 3, nr 41.

dobrane, że z natury swej wskazują na analogiczną rzeczywistość ze świata łaski.

W samym znaku sakramentalnym rozróżnia św. Tomasz materię i formę. Elementem materialnym jest zwykle jakaś rzecz lub jej użycie, np. polanie wodą, namaszczenie krzyżem, chleb i wino, zewnętrzny akt pokuty. W nim tkwi zasadnicza racja podobieństwa do treści sakramentu oraz ostatecznego jego skutku. Natomiast sprawczą skuteczność zapewnia sakramentowi przede wszystkim forma sakramentu w postaci słów wypowiedzianych przez jego szafarza. Uściśla ona wieloznaczność oznaczeniową materii, nadaje jej sens sakramentalny i wraz z nią stanowi znak oraz, jak zobaczymy później — także przyczynę dwojakiej rzeczywistości: treści i skutku sakramentu³². W sakramencie pokuty forma, którą stanowią słowa rozgrzeszenia, nie odnosi się do materii — aktu spowiedzi, lecz wprost do penitenta, powodując w nim skutek uświęcenia³³. Należy zaznaczyć, że znak sakramentalny nie jest źródłem mocy w nim tkwiącej ani samodzielną przyczyną skutku duchowego. Mocą własną powoduje on skutki właściwe jego naturze materialnej i proporcjonalne do jej doskonałości, np. woda chrzcielna obmywa, krzyżmo namaszcza, postacie chleba i wina odżywiają ciało. Dopiero łącznie z mocą udzieloną sakramentowi przez Boga czy też w oparciu o prawdziwe ciało Chrystusowe w Eucharystii staje się sakramentem zdolnym do powodowania skutków nadprzyrodzonych³⁴.

Trzeci człon sakramentu, czyli łaska sakramentalna (*res tantum*), nie jest już znakiem żadnej innej rzeczywistości. Jest ostatecznym celem, ku któremu zmierza znak sakramentalny wraz z jego treścią.

Funkcja oznaczania nie stanowi jedynej więzi łączącej znak sakramentalny z treścią i skutkiem sakramentu. Sakrament w czasach Nowego Testamentu nie jest tylko czymś, co ułatwia nam poznanie tego, co się dzieje pod zasłoną znaku. Jest on równocześnie przyczyną sprawczą, czyli znakiem skutecznym tego, co oznacza. Taką właściwość posiadają tylko sakramenty Nowego Testamentu. W Starym Testamencie także istniały znaki, zwane przez Tomasza sakramentami, nie miały one jednak mocy powodowania łaski³⁵. Cała ich moc wyczerpywała się w funkcji oznaczania przyszłego zbawienia. Dopiero sakramenty Nowego Testamentu powodują to, co oznaczają: „*efficiunt significando*”³⁶, „*efficiunt quod fi-*

³² Tamże 14, 1, 1, q1a 1, ad 1, nr 41; 22, 2, 2, q1a 2, nr 129.

³³ Tamże 22, 2, 1, q1a 1, ad 3, nr 107.

³⁴ Tamże 8, 1, 1, q1a 1, ad 2, nr 20; por. także 7, 1, 2, q1a 2, ad 4, ad 5, nr 62 n.; 12, 1, 2, q1a 5, nr 108-110.

³⁵ I *Sent.* 1, wstęp.

³⁶ IV *Sent.* 22, 2, 2, q1a 1, nr 125.

gurant”³⁷. Funkcja przyczynowego wpływu znaku sakramentalnego na powstanie łaski pokrywa się zasadniczo pod względem zakresu i kierunku działania z funkcją oznaczania. Znak powoduje przyczynowo zaistnienie czegoś nowego w tym zakresie i wymiarze, w jakich to coś uprzednio oznacza³⁸.

Przyczynowość sakramentu traktuje św. Tomasz jako przyczynowość narzędnią. Skuteczność jego uzależnia od trzech czynników: od mocy Bożej jako przyczyny głównej, od męki Chrystusa jako przyczyny zasługującej i od współdziałania Kościoła, który swoją wiarą wiąże sakrament-narzędzie z przyczyną pierwszą, sam zaś znak sakramentalny łączy z rzeczywistością oznaczaną³⁹.

Wpływ sakramentu na zaistnienie łaski, aczkolwiek jest tylko wpływem narzędziowym, jest niemniej wpływem realnym. Biorą w nim oczywiście udział pierwszy i drugi element składowy sakramentu, czyli znak i treść sakramentalna. Przyczynowe oddziaływanie znaku sakramentalnego przybiera, zdaniem Akwinaty, inną formę w odniesieniu do treści sakramentu, a inną w stosunku do łaski. W odniesieniu do treści sakramentu przyczynowość tę można określić mianem przyczynowości sprawczej bezpośredniej⁴⁰. Natomiast w stosunku do łaski znak sakramentalny jest przyczyną tylko dysponującą do jej przyjęcia⁴¹. Mianowicie powodując przyczynowo zaistnienie treści sakramentalnej, znak stwarza w duszy ludzkiej odpowiednią dyspozycję do przyjęcia łaski. Dyspozycję tę określa św. Tomasz mianem konieczności, o ile przyjmujący sakrament nie stawia przeszkody zaistnieniu łaski. Zdanie powyższe uważa Akwinata za zgodne z wypowiedziami teologów i tekstami świętych⁴².

O wpływie treści sakramentu na zaistnienie łaski mówi św. Tomasz jako o wpływie bezpośrednim. Wpływ tego rodzaju przypisuje wyraźnie charakterowi sakramentalnemu i pokucie wewnętrznej⁴³. Można jednak sądzić, że traktuje powyższą zasadę jako ogólną dla wszystkich sakramentów. Należy jednak zaznaczyć, że jest to wpływ nadal tylko na miarę przyczynowości dysponującej.

W poglądach Akwinaty na przyczynowość sakramentów uderza znaczny postęp w porównaniu do twierdzeń jego poprzedników, zwłaszcza z XII w. Rozróżniali oni wprawdzie w strukturze sakramentu, przynajmniej w Eucharystii i pokucie, owe trzy składowe elementy: znak, treść

³⁷ Tamże 1, 1, 4, q1a 1, nr 130.

³⁸ Tamże 1, 1, 4, q1a 1, nr 129.

³⁹ Tamże 1, 1, 4, q1a 3, nr 151.

⁴⁰ Tamże 7, 2, 1, q1a 2, sed c., nr 98.

⁴¹ Tamże 1, 1, 4, q1a 4, nr 160 i ad 1, nr 161.

⁴² Tamże 1, 1, 4, q1a 1, nr 123, 128.

⁴³ Tamże 22, 2, 1, q1a 2, sed c., nr 92.

sakramentu i jego ostateczny skutek w postaci łaski; nie dali jednak jasnej odpowiedzi na pytanie, jakie to więzy łączą owe elementy wzajemnie z sobą, a one to właśnie decydują o zaistnieniu sakramentu i jego skuteczności. Hugo ze Św. Wiktora sprowadza owe więzy łączące pierwszy element z dwoma pozostałymi tylko do więzi oznaczania. Więzy przyczynowej zależności dostrzega tylko między drugim a trzecim elementem. Podobnie Piotr Lombard i Innocenty III kładą nacisk głównie na więzy oznaczania. Nie dostrzegają jeszcze w całej pełni więzów przyczynowej zależności łączących poszczególne elementy sakramentu. O przyczynowym wpływie drugiego elementu na trzeci wspominają dosyć ogólnikowo i niewyraźnie. W sakramencie chrztu i w sakramencie chorych nie wyróżnili jeszcze poza znakiem i łaską owego trzeciego elementu w postaci „res et sacramentum” Wprawdzie mają już sporo wzmianek na temat charakteru sakramentalnego, związanego z sakramentem chrztu, bierzmowania i kapłaństwa, nie potrafią go jednak wbudować w wewnętrzną strukturę sakramentu na wzór Eucharystii i pokuty⁴⁴. Dopiero w końcu XII w. i w XIII w. notujemy znaczny postęp w poglądach teologicznych na rolę charakteru w ramach sakramentu. Traktuje się go już jako „res et sacramentum” i dostrzega się więzy przyczynowej zależności, łączące znak, treść sakramentu i jego skutek. Panuje jednak duża rozbieżność w poglądach na jakość owej przyczynowej zależności. Ponieważ zaistnienie łaski przypisuje się wyłącznie mocy stwórczej Boga, dlatego wyłoniła się trudność, w jaki sposób znak sakramentalny może wpływać przyczynowo na jej powstanie. Część teologów rozwiązywała powyższą trudność przyjmując teorię przyczynowości tzw. okazyjnej. Znak sakramentalny stanowi — ich zdaniem — tylko okazję do udzielania łaski przez Boga.

Św. Tomasz referując powyższe rozwiązanie ocenia je jako niewystarczające. Przyczynowy wpływ na miarę okazji byłby — jego zdaniem — czymś tylko przypadłościowym. O takim wpływie nie mogłaby zatem mówić definicja sakramentu. Należałoby wówczas uwzględnić w niej wyłącznie więzy oznaczania⁴⁵. Jeśli natomiast sakrament faktycznie wpływa na zaistnienie łaski, to wpływ ten musi być bardziej realny. Sprowadza go zatem do ram przyczynowości dysponującej podmiot do przyjęcia łaski. Charakter sakramentalny lub pewnego rodzaju „ornatus animae”, oznaczane i powodowane przyczynowo przez znak sakramentalny, stanowią ową dyspozycję umożliwiającą przyjęcie łaski.

Św. Tomasz w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda bogaci więc dorobek teologiczny swoich poprzedników z XII w. Przyjmuje nie tylko

⁴⁴ Por. *Doronzio*, jw. s. 217 n.

⁴⁵ *IV Sent.* 1, 1, 4, sol. 1, nr 121.

więzy oznaczania łączące poszczególne elementy składowe sakramentu, ale także więzy przyczynowej ich zależności. W ocenie jednak jakości przyczynowego wpływu sakramentów na zaistnienie łaski nie wychodzi na ogół poza poglądy niektórych scholastyków z XIII w. Głosi bowiem, podobnie jak np. Aleksander z Hales († 1245), teorię przyczynowości tylko dysponującej. Pod tym względem jest jeszcze dzieckiem swego wieku i rzecznikiem jego poglądów. Dopiero w następnych dziełach, zwłaszcza w *Sumie teologicznej*, zdobędzie się na inny, bardziej samodzielny pogląd na powyższą sprawę⁴⁶. Przypisze wówczas sakramentom przyczynowość sprawczą w pełnym tego słowa znaczeniu.

3. WEWNĘTRZNA STRUKTURA SAKRAMENTU EUCHARYSTII

Eucharystia jest dla św. Tomasza sakramentem par excellence. W niej istota sakramentu realizuje się najpełniej, tak pod względem oznaczania, jak i przyczynowania. Postacie eucharystyczne nie tylko oznaczają Chrystusa, lecz Go po prostu zawierają, czego nie spotykamy w pozostałych sakramentach, które jedynie partycypują w mocy Chrystusowej. Ponadto w innych sakramentach treść sakramentalna jest zwykle czymś, co powstaje w człowieku przyjmującym sakrament i co wyróżnia go spośród innych wiernych. Eucharystia natomiast posiada „res et sacramentum” sama w sobie. Dlatego brak odpowiedniej dyspozycji u przyjmującego ją nie przekreśla jej realności⁴⁷.

Postacie eucharystyczne oznaczają i równocześnie zawierają Chrystusa jako hostię ofiarną (*Christum passum*); wskazują także na rzeczywistość Mistycznego Ciała jako „res tantum” sakramentu Eucharystii⁴⁸. Nie są one jednak przyczyną sprawczą eucharystycznego ciała Chrystusa. Zaistnienie jego powodują słowa szafarza sakramentu. Łącznie jednak z realnością tegoż ciała stanowią one znak i przyczynę łaski⁴⁹.

Fakt realnej obecności Chrystusa w Eucharystii gwarantuje jej specjalną skuteczność. Chrystus jest w niej obecny nie tylko przez swoją moc, jak w innych sakramentach, ale z całą swoją osobowością, Boską i ludzką naturą jako głowa Mistycznego Ciała; uobecnia się w niej jako źródło łaski dla wszystkich członków swego mistycznego organizmu⁵⁰. Postacie eucharystyczne rozważane same w sobie nie są przyczyną ciała Chrystusowego ani żadnego skutku duchowego w człowieku. Mocą włas-

⁴⁶ Por. Doronzo, jw. s. 218 n.

⁴⁷ IV *Sent.* 7, 2, 1, q1a 3, ad 2, nr 121; por. także 7, 3, 1, q1a 2, ad 2, nr 166.

⁴⁸ Tamże 10, 2, q1a 2, sed c., nr 30; 8, 1, 2, sol. 2, nr 53.

⁴⁹ Tamże 22, 2, 1, sol. 2, nr 109.

⁵⁰ Tamże 7, 3, 1, sol. 3, nr 171; 17, 3, 3, sol. 1, nr 431.

ną mogą powodować jedynie skutki proporcjonalne do ich natury, a więc mogą stać się pokarmem dla ciała ludzkiego. Natomiast skutki nadprzyrodzone powodują tylko w łączności z prawdziwym ciałem Chrystusa i jego mocą, tworząc z nim jeden sakrament ⁵¹.

W wyjaśnianiu przeistoczenia św. Tomasz nie wychodzi jeszcze poza poglądy współczesnych sobie teologów i opowiada się wyraźnie za teorią przyczynowości sakramentu tylko dysponującej. W odpowiedzi na zarzut, że słowa sakramentalne nie posiadają stosownej mocy do przeistoczenia cheba i wina w ciało i krew Chrystusa, wyjaśnia, iż słowa te oddziałują w sposób narzędny na proces przeistoczenia w jego punkcie wyjścia (terminus a quo). Natomiast w jego punkcie dojścia (terminus ad quem) działają tak, jak w innych sakramentach, tzn. na miarę przyczynowości tylko dysponującej ⁵².

Skutkiem działania Eucharystii, czyli jej „res tantum”, jest łaska ⁵³. Częściej jednak wymienia św. Tomasz jako ostateczny skutek tegoż sakramentu jedność Mistycznego Ciała lub wprost Ciało Mistyczne Chrystusa ⁵⁴. Wydaje się, że Ciało Mistyczne należy w tym wypadku pojmować jako skutek działania łaski sakramentalnej łączącej nas z Chrystusem i wszystkimi innymi członkami Kościoła.

Realna obecność Chrystusa w Eucharystii wynosi ten sakrament ponad inne. Dlatego nazywa ją Akwinata sakramentem „nobilissimum”. „dignissimum”. Co więcej, wszystkie inne sakramenty są jej w jakiś sposób podporządkowane ⁵⁵. Na czym to podporządkowanie polega? Św. Tomasz nie odpowiada na powyższe pytanie wprost. Możemy jednak ustalić jego pogląd na tę sprawę w oparciu o jego wypowiedzi na inne tematy. I tak, kiedy uzasadnia potrzebę 7 sakramentów, stwierdza, że Eucharystia jednoczy ludzi z głową Mistycznego Ciała. Zjednoczenie to traktuje jako ostateczny cel naszego uświęcenia. Ku niemu zmierzają także wszelkie inne środki uświęcenia tak, że „i otrzymujący święcenia kapłańskie i ochrzczeni przyjmują Eucharystię”. Na zarzut, że wszystkie inne sakramenty są zbyteczne, gdyż wystarczy sama Eucharystia, jako zawierająca Chrystusa i reprezentująca Jego mękę, odpowiada następująco: wprawdzie Eucharystia zawiera w sobie niejako skuteczność wszystkich sakramentów, gdyż posiada w pełni skuteczność męki Chrystusowej, to jednak inne sakramenty są także potrzebne, gdyż przygotowują i uzdalniają człowieka do przyjęcia tak wielkiej tajemnicy. Podobnie rzecz się

⁵¹ Tamże 8, 1, 1, q1a 1, ad 2, nr 20.

⁵² Tamże 1, 1, 4, q1a 1, ad 6, nr 137.

⁵³ Tamże 8, 1, 2, sol. 2, nr 53.

⁵⁴ Tamże 10, 2 q1a 2, sed c., nr 30; 9, 3, sol. 1, nr 92.

⁵⁵ Tamże 7, 1, 1, sol. 3, nr 31 n.; por. także 2, 1, 2, nr 37.

przedstawia w zjawiskach przyrody, gdzie ostateczna forma udzielana jest bytowi po zrealizowaniu wszystkich poprzedzających ją dyspozycji⁵⁶.

Z powyższych wypowiedzi możemy wyprowadzić wniosek, że Akwinata traktuje wszystkie sakramenty jako szczeble przygotowujące i prowadzące nas do ostatecznego celu w postaci najściślejszego zjednoczenia z Chrystusem w Eucharystii. Wszystko zmierza ostatecznie do tego celu i w przyjęciu każdego innego sakramentu tkwi implicite pragnienie tego najpełniejszego zjednoczenia się z Bogiem-Człowiekiem uobecnionym sakramentalnie w Eucharystii.

III. NAUKA O TRÓJCZŁONOWEJ STRUKTURZE SAKRAMENTÓW W DZIEŁACH TOMASZA DO CZASU OPRACOWANIA *SUMY TEOLOGICZNEJ*

Komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda i *Suma teologiczna* stanowią dwa czasowe krańce naukowej i pisarskiej działalności Akwinaty. Dzieli je okres kilkunastu lat intensywnej pracy. Pierwsze dzieło odtwarza nam stan Tomaszowej wiedzy, z jaką wszedł on na arenę ówczesnej teologii. Posługując się terminologią scholastyczną stanowi ono dla nas „terminus a quo” w badaniach Tomaszowej myśli teologicznej. Odpowiadającym mu krańcem „ad quem” jest *Suma teologiczna*, dzieło dojrzałości teologicznej. W pracach na temat teologii św. Tomasza niektórzy z autorów ograniczają się do przebadania tych dwu podstawowych dzieł, wypuklając na podstawie ich danych stan początkowy i końcowy w poglądach Akwinaty. Dane tego rodzaju sygnalizują fakt rozwoju Tomaszowej myśli teologicznej, nie dają jednak obrazu poszczególnych jego etapów. Dlatego będzie chyba rzeczą pożyteczną po przedstawieniu Tomaszowej nauki o wewnętrznej strukturze sakramentów, zamieszczonej w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda, poświęcić trochę uwagi jego wypowiedziom na ten temat zawartym w dalszych jego dziełach do czasów *Sumy teologicznej*.

W komentarzu do Ewangelii św. Mateusza Akwinata nie wnosi nic nowego w interesującą nas kwestię wewnętrznej struktury sakramentów. Afirmuje dotychczasowe swoje poglądy na temat znaku, treści i skutku sakramentu⁵⁷. Podobne myśli odnajdujemy w dziełku *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*. Św. Tomasz zwraca w nim specjalną uwagę na „res” sakramentu Eucharystii. Stanowi ją jedność Mistycznego Ciała, czyli Kościoła, którą ten sakrament oznacza i powoduje. Jedność ta powstaje mocą łaski, która zespała przyjmujących Eucharystię z Chrystusem,

⁵⁶ Tamże 2, 1, 2, ad 1, nr 42.

⁵⁷ *In Matth.* XXVI, IV, nr 2191.

wciela ich w Niego i jednoczy z innymi członkami Jego Mistycznego Ciała⁵⁸.

Owym „res” sakramentu interesuje się Tomasz nadal w komentarzu do 1 Listu do Koryntian. Wyróżnia w nim dwojakie „res” sakramentu: jedno oznaczane i zawarte w sakramencie (*res significata et contenta*) w postaci łaski nadprzyrodzonej, oraz drugie oznaczane, ale nie zawarte w nim (*res significata et non contenta*)⁵⁹; pierwsze „res” stanowią łaski udzielane dla dobra innych, jak dar prorocstwa, dar czynienia cudów oraz łaska uświęcająca (*gratia gratum faciens*) z naczelną łaską miłości. Chrystus-Głowa posiada je w pełni; inni członkowie Kościoła otrzymują je w różnym wymiarze jako owoc przyjmowanych sakramentów⁶⁰. Drugiego „res” sakramentu, czyli łaski chwalebego zmartwychwstania, nie otrzymujemy w momencie przyjmowania sakramentu. Sakrament tego „res” nie zawiera; zapowiada go jednak i oznacza, powodując sprawczo łaskę uświęcającą, która prowadzi do chwały przyszłego zmartwychwstania⁶¹.

Wyróżnienie drugiego „res” sakramentu w postaci chwały przyszłego zmartwychwstania nie narusza w niczym pierwotnej koncepcji sakramentu, nakreślonej w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda. Stanowi jedynie jej znaczne ubogacenie i rozwinięcie o nowy, bardzo istotny element. Dzięki tej innowacji sakrament otrzymał niejako trzeci — brakujący dotychczas — wymiar czasowy. W komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda omówił św. Tomasz dość szeroko powiązanie sakramentu z terażniejszością i przeszłością. Z przeszłością wiąże go właściwość reprezentowania dawnej męki Chrystusa, z której czerpie swą moc uświęcającą. Z terażniejszością łączy go fakt uobecniania owoców tejże męki w postaci aktualnie czynnej łaski zbawczej. O trzecim aspekcie czasowym sakramentu, o jego powiązaniu z przyszłością, Akwinata w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda wyraźnie nie mówił. Dopiero w komentarzu do 1 Listu do Koryntian, pisany w kilka lat później, uzupełnia ów brakujący moment. Od tego czasu mamy już do czynienia z pełną koncepcją sakramentu jako rzeczywistości łączącej terażniejszość z przeszłością i przyszłością.

Godna uwagi w komentarzu do 1 Listu do Koryntian jest także krótka wzmianka św. Tomasza na temat formy sakramentu. Poprzednio, w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda, funkcję oznaczania przypisywał głównie materii znaku sakramentalnego. Formie, czyli słowom sakramentu, przyznawał raczej właściwość przyczyny sprawczej. Obecnie funk-

⁵⁸ *De art. fid. et Eccl. sacr., pars altera* nr 620.

⁵⁹ *I ad Cor.* XII, 1, 1, nr 709.

⁶⁰ Tamże i nr 721.

⁶¹ Tamże XV, 1, 1, nr 888.

cję oznaczania przypisuje także formie. Oświadcza, że „formy bowiem sakramentów oznaczając, sprawiają sprawczo”⁶². Całemu więc znakowi sakramentalnemu przysługuje funkcja oznaczania.

W poglądach na naturę przyczynowości sakramentów ulegał Akwinata początkowo wpływom wielkich scholastyków, zwłaszcza Aleksandra z Hales. W komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda przyjął — jak wiemy — jego teorię przyczynowości sprawczej na miarę przyczynowości dysponującej do przyjęcia łaski. W dalszych jednak dziełach św. Tomasza zmienia powoli swój pogląd i daje własne rozwiązanie. W *De Veritate*, w kwestii 27, poświęconej zagadnieniu łaski, nie wspomina o przyczynowości dysponującej; nie mówi także o bliżej nie określonym „ornatus animae” — ozdobie sposobiącej duszę do przyjęcia daru Bożego. Sakrament jest już dla niego więcej niż „causa disponens” do otrzymania łaski; jego wpływ na zaistnienie łaski jest bardziej realny; jest on rzeczywistą, aczkolwiek tylko narzędnią przyczyną łaski. „Sakramenty Nowego Prawa są nie tylko znakami łaski, lecz równocześnie jej przyczynami” — głosi Akwinata; są bowiem narzędziami działającej przez nie mocy Bożej⁶³.

Obecność łaski w sakramencie pojmuje św. Tomasz na sposób obecności skutku, który istnieje w przyczynie głównej, mającej do swej dyspozycji narzędzie — sakrament. Moc przyczyny głównej niejako przepływa przez narzędzie i powoduje skutki na miarę własnej doskonałości. Narzędzie zaś współdziała w aktywności przyczyny głównej i wyciska na jej skutkach swoiste piętno zgodne z jego naturalną doskonałością⁶⁴. Piętno to widoczne jest specjalnie w łaskach sakramentalnych związanych z poszczególnymi sakramentami, mniej zaś ujawnia się w łasce uświęcającej jako skutku wszystkich sakramentów.

Nowa koncepcja narzędziowego współdziałania sakramentu w tworzeniu łaski, którą odnajdujemy na kartach *De Veritate*, stanowi duży krok naprzód w poglądach Akwinaty na naturę przyczynowości sakramentów. Odtąd staje się ona trwałą jego własnością. W *De Veritate* brak jeszcze bliższych wyjaśnień, jaką rolę w powyższym procesie przyczynowania łaski spełniają poszczególne elementy składowe sakramentu. Na ten temat wypowie się Doktor Anielski dopiero w *Sumie teologicznej*.

W *De Veritate* zamieszcza św. Tomasz interesującą wzmiankę na temat Eucharystii i jej roli w stosunku do innych sakramentów. Nazywa ją „najdoskonalszym sakramentem” z racji realnej obecności w niej ciała Chrystusowego. Co więcej, jest ona dopełnieniem wszystkich innych sakramentów, gdyż posiada w pełni uświęcającą moc Chrystusową, podczas

⁶² Tamże XI, 1, 5, nr 666, 669.

⁶³ *De Ver.* q. 27, a. 4, nr 233.

⁶⁴ Tamże a. 7, nr 236.

gdy inne sakramenty tylko w niej uczestniczą⁶⁵. Do powyższego tematu wróci Akwinata jeszcze w *Sumie teologicznej*.

Godny podkreślenia jest również fakt wiązania przez autora *De Veritate* uświęcającej mocy sakramentów ze zbawczym działaniem ludzkiej natury Chrystusa. Narzędna rola ludzkiej natury Zbawiciela w dziele uświęcania świata znajduje swoje naturalne przedłużenie w działaniu sakramentów. Sakramenty uczestniczą w jej zbawczej mocy, przenosząc ją do duszy poszczególnych ludzi⁶⁶. Powyższy szczegół świadczy o bliskiej więzi łączącej tajemnicę Chrystusa z tajemnicą sakramentów. W obu zresztą tajemnicach spotykamy się z analogicznym zjawiskiem uobecniania tego, co jest Boskie, w tym, co jest ludzkie i dostępne ludzkiemu poznaniu. Podobieństwo strukturalne świadczy o bliskości obu tajemnic i sugeruje myśl o ich przyczynowym powiązaniu w ramach jednej Chrystusowej ekonomii zbawienia.

IV. NAUKA O TRÓJCZŁONOWEJ STRUKTURZE SAKRAMENTÓW W SUMIE TEOLOGICZNEJ

1. TRÓJCZŁONOWA KONCEPCJA SAKRAMENTU ZASADĄ OGÓLNĄ SAKRAMENTOLOGII

Trzecią część *Sumy teologicznej* poświęca św. Tomasz tajemnicy Wcielenia i Odkupienia oraz nauce o sakramentach. Traktuje więc sakramentologię jako przedłużenie chrystologii. Świadczy to o pewnym pokrewieństwie i powiązaniu rzeczowym obu tych działów teologii. Niestety, nie dane było Akwinacie ukończyć rozpoczętego dzieła. Omówił zaledwie sakrament chrztu, bierzmowania, bardzo obszernie sakrament Eucharystii i częściowo sakrament pokuty. Brakującą część o pokucie i dalsze sakramenty oraz eschatologię opracował w duchu Mistrza i w oparciu o dawniejsze jego dzieła „socius carissimus” i następca św. Tomasza na katedrze profesorskiej w Neapolu Reginald z Piperno. Ponieważ korzystał on przy uzupełnianiu brakujących kwestii z poprzednich dzieł Tomasza oraz był jego najbliższym i najwierniejszym uczniem, dlatego możemy traktować myśli zawarte w *Supplementum* do *Sumy* jako myśli Akwinaty.

W *Sumie teologicznej* odnajdujemy najbardziej dojrzały pogląd Tomasza na trójczłonową strukturę sakramentów. Składowe jego elementy: znak, treść i skutek dostrzega obecnie bardzo wyraźnie i zdecydowanie we wszystkich sakramentach. Głosi, że „w każdym sakramencie jest coś, co

⁶⁵ Tamże a. 4, resp., nr 233.

⁶⁶ Tamże.

jest »res tantum«, coś, co jest »sacramentum tantum« i coś, co jest »res et sacramentum«⁶⁷.

W sakramencie chrztu znakiem jest polanie wodą z równocześnie wypowiedzianą formą słowną. Treścią sakramentu jest charakter, który upoważnia do przyjmowania innych sakramentów, skutkiem zaś jego, czyli „res tantum”, jest łaska gładząca grzechy⁶⁸.

W bierzmowaniu znakiem sakramentalnym jest namaszczenie krzyżem ze stosowną formą słowną. Treść tego sakramentu stanowi charakter sakramentalny. Skutkiem zaś jego jest pełnia łask Ducha Świętego⁶⁹.

W *Sumie teologicznej* podobnie jak w poprzednich dziełach, św. Tomasz wyróżnia w Eucharystii „sacramentum tantum”, którym są postacie chleba i wina, „res et sacramentum”, tj. prawdziwe ciało i krew Chrystusa, oraz „res tantum”, czyli łaskę, którą pojmuje w różny sposób. Raz mówi tylko tyle, że jest to łaska udzielana przyjmującemu Eucharystię⁷⁰; w innym miejscu podkreśla, że „res” tego sakramentu stanowi cnota miłości prowadząca do jej aktów⁷¹. Często zaś stwierdza, że owym „res” Eucharystii jest jedność Mistycznego Ciała. Wcielenia do grona członków Chrystusa dokonuje wiara łącznie z miłością. Przyjmowanie Eucharystii ujawnia i afirmuje istniejący już uprzednio fakt duchowego zjednoczenia z Chrystusem i innymi członkami Jego mistycznego organizmu⁷².

Powyższe wypowiedzi mogą w pierwszej chwili nasuwać wrażenie pewnej rozbieżności zawartych w nich twierdzeń. Rodzi się bowiem pytanie, czym ostatecznie jest owo „res” sakramentu Eucharystii, skoro znajdujemy u Tomasza na jej temat tyle różnych sądów. Szukając odpowiedzi na powyższe pytanie, należy zwrócić uwagę na możliwość wielości form, w jakich ten najdoskonalszy — zdaniem Akwinaty — z sakramentów może ujawniać swoją sakramentalną skuteczność. O fakcie tej wielości świadczy różnorodność desygnatów rzeczowych terminu „res tantum” w sakramencie Eucharystii. Wielość tę warunkuje przeznaczenie tego sakramentu. Służy on bowiem zarówno dobru jednostek godnie go przyjmujących, jak i dobru nadprzyrodzonemu społeczeństwu, w której one żyją i której są członkami. Nadprzyrodzone dobro jednostek jest w tym wypadku nierozdzielnie związane z dobrem całości. Eucharystia, wnosząc łaskę do duszy ludzkiej z naczelną cnotą miłości, doskonali ją wewnętrznie; równocześnie pogłębiając nadprzyrodzone więzy jednoczące ją z Chrystusem wzmacnia także więzy łączące ją z innymi członkami Mi-

⁶⁷ *Suppl.* 30, 3, ob. 3.

⁶⁸ *S. th.* III, 84, 1, ad. 1; 73, 1, ad 3; *Suppl.* 34, 2, ad 2.

⁶⁹ *S. th.* III, 84, 1, ad 1; 72, 2, ad 1.

⁷⁰ Tamże 73, 1, ad 3.

⁷¹ Tamże 79, 4c.

⁷² Tamże 80, 4c.

stycznego Ciała. W ten sposób Eucharystia, uświęcając poszczególnych ludzi, przyczynia się zarazem do pogłębienia jedności całego Mistycznego Ciała; udzielając łaski, tworzy Mistyczne Ciało. Jest to właściwie jedno działanie, jedno „res” — skutek Eucharystii, którego przedmiotem jest człowiek jako odrębna, samodzielna jednostka i równocześnie część nadprzyrodzonej społeczności Kościoła. Moment osobistego uświęcenia mocą Eucharystii splata się w tym wypadku nierozdzielnie z uświęceniem i dobrem całej społeczności. O obu tych momentach mówi św. Tomasz i tym należy tłumaczyć różnorodność jego wypowiedzi na temat „res” sakramentu Eucharystii.

Obok powyższej myśli odnajdujemy w *Sumie teologicznej* powiązanie „res” sakramentu Eucharystii z przyszłością. Mianowicie św. Tomasz zaznacza, że moc duchowego pokarmu, jaką odznacza się Eucharystia, i jedność oznaczana przez postacie chleba i wina, realizują się w obecnym, ziemskim życiu w sposób niedoskonały. W całej pełni ujawnią swą doskonałość w stanie chwały⁷³. Jest rzeczą widoczną, że powiązanie Eucharystii z przyszłością, na które natrafiliśmy już w komentarzu do 1 Listu do Koryntian, stało się już trwałą zdobyczą sakramentologii Tomasza i przeszło nawet do podręcznikowego jej wykładu w *Sumie*.

W *Sumie teologicznej*, podobnie jak w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda, w sakramencie pokuty rozróżnia Doktor Anielski znak sakramentalny w postaci pokutnego aktu penitenta i rozgrzeszającego aktu kapłana, następnie wewnętrzną pokutę jako treść sakramentu oraz odpuszczenie grzechów jako jego skutek⁷⁴.

W sakramencie chorych znakiem sakramentalnym jest namaszczenie olejem świętym z odpowiednią formułą słowną. Treścią tegoż sakramentu jest pewnego rodzaju duchowe namaszczenie (*spiritualis unctio*)⁷⁵. Najbliższym jego skutkiem jest duchowe zdrowie chorego⁷⁶, skutkiem zaś dalszym (*res non contenta*) jest „*incompactio gloriae*” — niezniszczalność przyszłej chwały w niebie⁷⁷.

W sakramencie kapłaństwa znakiem jest akt biskupa udzielającego święceń. Treść tegoż sakramentu utożsamia się z charakterem kapłańskim jako duchową władzą uprawniającą do spełniania określonych funkcji liturgicznych. Sam znak sakramentalny jest aktem czasowym, przechodnim. Trwały jest tylko charakter. On jest najbardziej stabilnym

⁷³ Tamże 79, 2c.

⁷⁴ Tamże 84, 1, ad 3.

⁷⁵ *Suppl.* 30, 3, ad 3.

⁷⁶ *S. th.* III, 84, 1, ad 1.

⁷⁷ *Suppl.* 29, 4, ad 1.

elementem w sakramencie kapłaństwa⁷⁸. Ostatecznym skutkiem tego sakramentu są łaski potrzebne do godnego spełniania funkcji kapłańskich.

W sakramencie małżeństwa znakiem sakramentalnym są słowa zgody współmałżonków na zawarcie małżeństwa; „res et sacramentum” są wzajemne prawa małżonków do siebie (*coniunctio, vinculum coniugale*); skutkiem zaś tego sakramentu (*res significata et contenta*) są łaski potrzebne do należytego spełniania obowiązków wynikających z zawartego małżeństwa. Ponadto sakrament małżeństwa wskazuje i oznacza zjednoczenie Chrystusa z Kościołem (*res significata et non contenta*)⁷⁹.

2. WIĘZY OZNACZANIA I PRZYCZYNOWEJ ZALEŻNOŚCI SPOIDŁEM SAKRAMENTÓW

Stwierdzając fakt istnienia trójczłonowej struktury we wszystkich sakramentach i wyszczególniając składowe elementy każdego z nich, św. Tomasz równocześnie pogłębia niektóre szczegóły swej dotychczasowej sakramentologii.

Omawiając moment znakowości sakramentów Akwinata podkreśla, że „każdy sakrament jest znakiem zmysłowym”⁸⁰. Dlatego nazwa „sakrament” przysługuje przede wszystkim widzialnemu rytowi sakramentalnemu. Drugiemu elementowi składowemu sakramentu, mianowicie jego treści, może również przysługiwać miano sakramentu, ale tylko w znaczeniu pochodnym, o ile ujawnia ją i oznacza reprezentujący ją znak zmysłowy. Ryt sakramentalny jest znakiem treści sakramentu i równocześnie jego skutku. Treść sakramentu jest podobnie znakiem w stosunku do skutku sakramentu, czyli łaski, dzięki swej zależności i podporządkowaniu widzialnemu rytowi⁸¹.

Przy okazji omawiania znaku sakramentalnego św. Tomasz wyjaśnia, dlaczego Bóg posługuje się znakami w udzielaniu łaski. Główną przyczyną takiego sposobu działania Bożego są cielesno-duchowe właściwości ludzkiej natury i jej specyficzny sposób poznawania. Punktem wyjścia w ludzkim procesie poznania jest zwykle świat rzeczy materialnych. Dopiero poprzez jego szatę zjawiskową umysł ludzki zmierza do poznania istoty bytów. Podobnie świat rzeczywistości nadprzyrodzonej, sam w sobie niewyobrażalny, człowiek poznaje dopiero przy pomocy znaków zaczerpniętych z obserwacji świata natury. Mocą zasady analogii znaki te,

⁷⁸ Tamże 34, 2, ad 1 i 2.

⁷⁹ Tamże 42, 1, ad 5; 42, 3; 34, 1 ad 2; 42, 1, ad 4; 44, 1, ad 2.

⁸⁰ *Suppl.* 44, 1, ob. 2.

⁸¹ *S. th.* III, 60, 4, ad 1.

jako bardziej znane, prowadzą do prawdziwego, aczkolwiek tylko analogicznego i niewyczerpującego poznania świata Bożych tajemnic⁸².

W *Sumie teologicznej* Doktor Anielski wypowiada się ponadto na temat ważności poszczególnych elementów składowych sakramentu. Do zasadniczych elementów warunkujących zaistnienie sakramentu zalicza znak sakramentalny i treść sakramentu. O łasce, czyli „res tantum” sakramentu, powiada, że nie należy ona do istoty sakramentu, stanowiąc tylko jego skutek⁸³. Dlatego może zaistnieć ważny sakrament bez jego faktycznego skutku w postaci łaski⁸⁴, gdy przyjmujący sakrament nie wykazuje odpowiednich dyspozycji warunkujących jego skuteczność. Taka możliwość staje się faktem u heretyków oddzielonych od Kościoła. Mogą oni — zdaniem Tomasza — posiadać ważne sakramenty bez towarzyszącej im normalnie łaski⁸⁵. Równocześnie przyjmuje Akwinata także ewentualność odwrotną; możliwy jest skutek- łaska bez widzialnego sakramentu. Chrystus bowiem mocą swej pełnej władzy, jaką posiada nad sakramentami (potestas excellentiae), może udzielać skutku sakramentalnego bez posługiwania się sakramentami. W ten sposób np. udzielił pełni łask Ducha Świętego Apostołom⁸⁶. Ponadto skutek sakramentu można osiągnąć także wówczas, gdy sakrament przyjmuje się tylko „in voto”, mocą pragnienia, z powodu niemożliwości przyjęcia go w rzeczywistości (in re). Jednak faktyczne przyjęcie sakramentu przynosi jego pełniejszy skutek⁸⁷. Św. Tomasz nie wyjaśnia, na czym ta większa pełność skutku polega. Znak sakramentalny jest rzeczywistością przejściową, przemijającą. Jego działanie związane jest z pewnym momentem czasu; jest zdarzeniem czasowym, które później nie istnieje. Bardziej trwałym elementem składowym sakramentu jest jego treść. Na jej temat mówi Akwinata, że w sakramencie kapłaństwa jest ona „essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis”⁸⁸. Sam znak sakramentalny, mimo swej czasowej przemijalności, odgrywa w sakramencie ważną rolę. Bóg posługuje się nim, by ułatwić człowiekowi poznanie rzeczywistości nadprzyrodzonej, która przynosi zbawienie. Poprzez znak prowadzi Bóg człowieka do poznania treści i skutku sakramentu⁸⁹. Ponadto znak jest równocześnie narzędziem mocy Bożej w powodowaniu skutku, który oznacza. Jest on w pewnym sensie

⁸² Tamże 60, 2; 60, 4.

⁸³ *Suppl.* 34, 2, ad 1.

⁸⁴ *S. th.* III, 80, 1, ad 1.

⁸⁵ Tamże 64, 9, ad 2.

⁸⁶ Tamże 72, 2, ad 1.

⁸⁷ Tamże 80, 1, ad 3.

⁸⁸ *Suppl.* 34, 2, ad 1.

⁸⁹ Por. *S. th.* III, 60, 2, 4 (przyp. 82)

przedłużeniem narzędniej mocy ludzkiej natury Chrystusa i inkarnacją zbawczej Jego woli w stosunku do konkretnego człowieka.

Więzom przyczynowej zależności, które obok więzów oznaczania spajają poszczególne elementy sakramentu w jedną całość, poświęca św. Tomasz sporo miejsca w *Sumie teologicznej*. Na ich temat wypowiedział się po raz pierwszy w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda. Przyznawał wówczas sakramentom moc przyczynowości tylko dysponującej do przyjęcia łaski. W *De Veritate* zmienił swe zdanie i opowiedział się zdecydowanie za realnym wpływem sakramentu na zaistnienie łaski. Obecnie, w *Sumie teologicznej*, podtrzymuje w całej pełni poglądy wyłożone w *De Veritate*, podając je w szerszym kontekście i wyprowadzając z nich dalsze wnioski.

Sakramenty w Nowym Testamencie są dla Akwinaty nadal nie tylko znakami łaski; równocześnie są jej przyczynami sprawczymi. Wkład ich w powstanie skutku jest naprawdę realny, aczkolwiek tylko narzędziowy⁹⁰. W działaniu narzędzia dostrzegamy — zdaniem Tomasza — dwa składowe wektory: czynność własną narzędzia oraz moc przyczyny głównej. Czynność narzędzia, dostrzegana zmysłami, powoduje skutki natury materialnej, np. woda chrzcielna obmywa ciało. Równoczesne działanie przyczyny głównej sprawia skutek natury duchowej i nadprzyrodzonej⁹¹. Skutek ten przerasta swą doskonałością możliwości twórcze narzędzia. Miarą doskonałości jego działania jest doskonałość przyczyny głównej. Bóg jednak działa zgodnie z naturą narzędzia. Moc Boża przepływa przez nie, wiąże się z jego własnym działaniem i powoduje skutki analogiczne do skutków jego naturalnego przyczynowania⁹².

W powodowaniu skutków nadprzyrodzonych bierze udział cały sakrament jako narzędzie działającego Boga. Poszczególnym jednak jego elementom składowym przypisuje św. Tomasz trochę odmienną rolę i zadanie. I tak element pierwszy, tzn. znak sakramentalny, jest narzędziową przyczyną sprawczą elementu drugiego, tj. treści sakramentu. Element zaś drugi łącznie z pierwszym działają przyczynowo na powstanie elementu trzeciego, czyli łaski⁹³. Moc Boża — zdaniem Akwinaty — uaktywnia przyczynowo najpierw sam znak sakramentalny, rozumiany jako całość złożona z materii i formy⁹⁴. Włącza go następnie w nurt swego przyczynowego działania, powodując zaistnienie treści sakramentalnej; łącznie zaś z treścią wpływa sprawczo na powstanie łaski.

⁹⁰ Tamże 62, 1; 62, 3; 62, 4.

⁹¹ Tamże 62, 1, ad 2.

⁹² Tamże 62, 4.

⁹³ Tamże 84, 1, ad 3.

⁹⁴ Tamże 62, 4, ad 4.

Na temat roli znaku wypowiedzi Doktor Anielski następujące słowa: „w każdym sakramencie Nowego Prawa to, co jest poznawalne zmysłami, sprawia niewidzialny skutek sakramentu, jak obmycie wodą powoduje przyczynowo charakter sakramentalny i obmycie duchowe”⁹⁵. Znak sakramentalny jest więc przyczyną sprawczą zarówno treści sakramentu, jak i samej łaski. Podobną myśl odnajdujemy także w takich stwierdzeniach, że pewne sakramenty wyciskają w duszach wiernych charakter natury duchowej⁹⁶; sakrament chrztu, bierzmowania i Eucharystia powodują duchowe odrodzenie, podtrzymują i rozwijają życie nadprzyrodzone⁹⁷; słowa zaś wyrażające zgodę na zawarcie małżeństwa są przyczyną wzajemnych praw do siebie obojga współmałżonków⁹⁸. Powyższe teksty i im podobne świadczą ponad wszelką wątpliwość, że św. Tomasz patrzy na rytę sakramentalną jako na bezpośrednie przyczyny sprawcze charakteru i nadprzyrodzonej łaski.

Element drugi w sakramencie, tzn. jego treść, również oddziałuje przyczynowo na powstanie łaski, zawsze jednak w zależności od znaku sakramentalnego. Treść ta nie jest więc przyczyną samodzielną łaski ani też ogniwnem pośrednim przenoszącym działanie sprawcze znaku na skutek. Jest natomiast przyczyną równoległe współdziałającą z działaniem znaku sakramentalnego, jemu podporządkowaną. Taki sam układ znaku i treści sakramentu stwierdziliśmy na płaszczyźnie oznaczania. Charakter na przykład, aczkolwiek sam w sobie nie jest rzeczywistością podlegającą poznaniu zmysłowemu, zwany jest znakiem z racji oznaczania łaski i pewnego podporządkowania się widzialnemu rytowi sakramentalnemu⁹⁹. Ponieważ — zdaniem Tomasza — sakramenty działają na miarę oznaczania, dlatego także na płaszczyźnie przyczynowania treść sakramentu jest przyczyną sprawczą łaski, w pewnej jednak zależności od znaku sakramentalnego. Inaczej mówiąc, podporządkowanie drugiego elementu w sakramencie pierwszemu na płaszczyźnie oznaczania pokrywa się z takim samym stosunkiem obu tych elementów na płaszczyźnie przyczynowego działania. Podporządkowanie zaś świadczy o pewnej zależności drugiego elementu od pierwszego, w wyniku czego oba te elementy działając łącznie powodują jeden skutek.

Porównując poglądy Doktora Anielskiego zawarte w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda i w *Sumie teologicznej*, stwierdzamy w tym ostatnim dziele znaczny postęp w kierunku ściślejszego wiązania poszcze-

⁹⁵ Tamże 73, 1, ob. 2.

⁹⁶ Tamże 63, 1.

⁹⁷ Tamże 73, 1.

⁹⁸ *Suppl.* 44, 1, ad 2.

⁹⁹ *S. th.* III, 60, 4, ad 1.

gólnych elementów sakramentu nie tylko relacją oznaczania, ale także przyczynowej zależności. Zyskał na tym przede wszystkim pierwszy element strukturalny sakramentu, tzn. ryt zewnętrzny. Oddziałuje on bezpośrednio mocą oznaczania i przyczynowego wpływu sprawczego na zaistnienie treści sakramentu i powstanie łaski. Podobnie zyskał na tym także element drugi sakramentu, czyli „res et sacramentum”, zakorzeniony przyczynowo w znaku i włączający się w jego przyczynowe działanie w stosunku do łaski. Sposób jednak oddziaływania treści sakramentu na zaistnienie łaski jest trochę inny niż znaku sakramentalnego. Wydaje się, że Akwinata ma w tym wypadku na myśli oddziaływanie na miarę przyczyny zasługującej. „Res et sacramentum” — jego zdaniem — reprezentuje bowiem pewną wartość, ze względu na którą Bóg obdarza przyjmującego sakrament łaską zbawczą. Powyższa myśl przebija z Tomaszowej wypowiedzi na temat charakteru sakramentalnego. Mówi o nim, że Bóg zaszczenia go we władzach duszy, aby uzdalniać ludzi do spełniania funkcji liturgicznych. Ponieważ do takich aktów konieczna jest łaska, dlatego Bóg udziela jej, „by dzięki niej godnie wypełniali to, do czego są uprawnieni”¹⁰⁰.

O charakterze sakramentalnym mówi św. Tomasz także jako o quasi-formie łaski¹⁰¹. W określeniu tym jest z pewnością coś więcej niż przyznawanie charakterowi mocy przyczynowania tylko dysponującego. Forma zwykle domaga się materii, którą kształtuje i tworzy z nią jeden byt. Zatem i quasi-forma nie tylko dysponuje człowiekiem do przyjęcia łaski, lecz po prostu domaga się jej jako pewnego rodzaju dopełnienia swojej natury¹⁰². Akwinata odwołuje się do tej quasi-formy tłumacząc sposób odżywiania skutków sakramentu. Jeśli mianowicie jakaś przeszkoda uniemożliwia chwilowo zaistnienie łaski, łaska ta zjawia się natychmiast po usunięciu przeszkody dzięki owej formie¹⁰³.

Wypowiedzi św. Tomasza na temat przyczynowego oddziaływania treści sakramentu na zaistnienie łaski są stosunkowo nieliczne i dotyczą głównie charakteru sakramentalnego. Można jednak w oparciu o nie sformułować ogólne twierdzenie, że ryt zewnętrzny, czyli znak sakramentalny, wpływa najpierw na zaistnienie nadprzyrodzonej rzeczywistości, zwanej „res et sacramentum”, która mocą własnej wartości oddziałuje na powstanie łaski jako jej przyczyna sprawcza zasługująca. Działanie owej rzeczywistości sprzęga się z działaniem sprawczym znaku sakramentalnego, tworząc z nim jedną przyczynę sprawczą o dwu zharmonizowanych i pod-

¹⁰⁰ Tamże 63, 4, ad 1.

¹⁰¹ Tamże 69, 10.

¹⁰² Por. D o r o n z o, jw. s. 228.

¹⁰³ S. th. III, 69, 10; por. przyp. 101.

porządkowanych sobie wektorach działania. W ten sposób treść sakramentu, czyli jego „res et sacramentum”, rozpatrywana łącznie z łaską jest skutkiem znaku sakramentalnego; rozpatrywana zaś łącznie ze znakiem jest przyczyną łaski; oddziałuje na jej zaistnienie mocą własnej wartości, włączając się w sprawczą przyczynowość znaku i tworząc z nim jeden sakrament, czyli znak i przyczynę łaski.

3. WEWNĘTRZNA STRUKTURA SAKRAMENTU EUCHARYSTII

Wypowiedzi Akwinaty na temat sakramentu Eucharystii, zamieszczone w różnych jego dziełach, można porównać do obrazu, na który artysta kolejnymi pociągnięciami pędzla nanosi coraz to nowe szczegóły. Początkowy obraz, zarysowany w ogólnych konturach w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda, staje się w dalszych dziełach Tomasza coraz bardziej pełny, wyrazisty.

W *Sumie teologicznej* odnajdujemy najpełniejszą wypowiedź Tomasza na temat tego sakramentu. Dziesięć kwestii (III q. 73-82) poświęconych Eucharystii jako sakramentowi stanowi dość obszerny traktat teologiczny. Obraz Eucharystii, jaki ten traktat stawia nam przed oczy, pokrywa się zasadniczo z jego prawzorem nakreślonym w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda. W jej wewnętrznej strukturze wyróżnia św. Tomasz nadal trzy składowe elementy: „sacramentum tantum” — postacię chleba i wina, „res et sacramentum” — ciało i krew Chrystusa, oraz „res tantum”, czyli skutek sakramentu — łaskę¹⁰⁴.

Podobnie jak w innych sakramentach „sacramentum tantum” jest znakiem tego, co scholastyka określiła mianem „res et sacramentum”. W Eucharystii tym „res et sacramentum” jest Chrystus obecny pod postaciami chleba i wina oraz Jego męka uobecniona sakramentalnie w tymże sakramencie. Ponadto postaci eucharystyczne wskazują oznaczająco na Mistyczne Ciało Chrystusa jako na ostateczny skutek Eucharystii. Zatem więzy oznaczania łączą — zdaniem Akwinaty — pierwszy człon strukturalny Eucharystii z drugim i trzecim. Postacie eucharystyczne rzutują mocą swego oznaczania na obie rzeczywistości, tzn. wskazują na eucharystyczne i Mistyczne Ciało Chrystusa¹⁰⁵.

W wypowiedziach Akwinaty na temat więzów oznaczania nie dostrzegamy w *Sumie teologicznej* poważniejszych zmian w porównaniu do twierdzeń dawniejszych. Natomiast w poglądach na naturę więzów przyczynowej zależności notujemy w niej dalszy rozwój. Ewolucja ta uwarunkowana jest ogólną zmianą poglądu Akwinaty na przyczynowość sakra-

¹⁰⁴ Tamże 73, 6.

¹⁰⁵ Tamże 83, 5.

mentów. Doktor Anielski — jak wiemy — przechylił się pod koniec swego życia ku teorii przyczynowości sprawczej sakramentów na miarę przyczynowania bezpośredniego. Ponadto pewne różnice w wyjaśnianiu przyczynowych więzów Eucharystii tłumaczą się specjalną naturą tegoż sakramentu.

Akwinata bardzo mocno podkreśla specyficzność natury Eucharystii i jej wyjątkową pozycję w porównaniu z innymi sakramentami. Istota jej polega na konsekracji samej materii¹⁰⁶. „Res et sacramentum”, czyli treść sakramentu Eucharystii, jest czymś trwałym, związanym nierozdzielnie z postaciami eucharystycznymi. Jedynie skutek, „res tantum”, rodzi się w duszy przyjmującego sakrament. Natomiast w innych sakramentach zarówno treść sakramentu, jak i jego skutek jawią się w duszach ludzkich w momencie użycia materii jako uświęcającego narzędzia¹⁰⁷. Inne sakramenty mają w sobie coś sakralnego, ale tylko z racji działającej przez nie uświęcającej mocy Chrystusa. Eucharystia zaś zawiera samą świętość — Chrystusa. Dlatego działanie przyczynowo-sprawcze w Eucharystii przybiera swoistą formę. W pozostałych sakramentach działanie to, jako moc Boża, przechodzi poprzez znak sakramentalny powodując sprawcze w duszy ludzkiej pewną rzeczywistość, która domaga się łaski, oraz samą łaskę. W Eucharystii natomiast moc Boża przy czynnym udziale narzędzia-kapłana powoduje najpierw „res et sacramentum”, czyli realną obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi. Następnie to „res”, czyli ciało i krew Chrystusa, staje się źródłem mocy Bożej działającej poprzez postacie eucharystyczne w duszach tych, którzy przyjmują ten sakrament. W Eucharystii treść sakramentu, czyli „res et sacramentum”, nie jest więc, jak w innych sakramentach, tylko przyczyną domagającą się łaski; jest natomiast samym źródłem mocy Bożej i zasadniczą przyczyną sprawczą łaski. Inaczej mówiąc, przyczyna sprawcza w sakramencie Eucharystii utożsamia się najpierw z działaniem mocy Bożej ujawnionej w słowach Chrystusa, wypowiedzianych przez narzędzie-kapłana. Moc ta dokonuje przeistoczenia materii chleba i wina w ciało i krew Chrystusa. Od tej chwili źródłem mocy Bożej staje się Chrystus realnie obecny w Eucharystii. Postacie eucharystyczne pełnią odtąd funkcję narzędzia, poprzez które Chrystus eucharystyczny powoduje sprawczo to, co scholastyka określała mianem „res tantum”, czyli łaskę¹⁰⁸.

Dzięki realnej obecności ciała i krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina Eucharystia realizuje w najwyższym stopniu pierwszą właściwość każdego sakramentu, mianowicie jego zdolność oznaczania. Postacie eu-

¹⁰⁶ Tamże 78, 1.

¹⁰⁷ Tamże 73, 1, ad 3.

¹⁰⁸ Tamże ad 2.

charystyczne oznaczają nie tylko czasowe, przemijające działanie Boże i jego nadprzyrodzone skutki, lecz samo źródło uświęcenia, Chrystusa-Zbawcę z Jego dziełem odkupienia. Równocześnie w Eucharystii w najwyższym stopniu realizuje się ważna właściwość każdego sakramentu, mianowicie jego zdolność do powodowania skutków nadprzyrodzonych. Eucharystia, zawierając Chrystusa-Zbawcę, zapewnia znakowi sakramentalnemu, który go reprezentuje, najwyższą skuteczność nadprzyrodzoną. W ten sposób Eucharystia bardziej niż inne sakramenty jest znakiem Bożej obecności wśród ludzi i narzędziem działania Bożego w duszach ludzkich.

W *Sumie teologicznej* św. Tomasz omawia dość obszernie skutki Eucharystii. Eucharystia jako ofiara ogarnia swą skutecznością tych, którzy ofiarowują i za których jest ofiarowana. Natomiast jako sakrament bogaci wewnątrznie tych, którzy ją przyjmują jako pokarm. Ta ostatnia skuteczność zmierza przede wszystkim ku pełniejszemu zjednoczeniu człowieka z Chrystusem i członkami Jego Mistycznego Ciała. Jest to skutek zasadniczy Eucharystii, o którym św. Tomasz mówi, że jest powodowany „directe et ex vi sacramenti”¹⁰⁹. Skutek ten utożsamia się z jednością Mistycznego Ciała. „Unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti”¹¹⁰, „Eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticae unitatis” głosi Akwinata na wielu miejscach¹¹¹. Podkreśla, że jedność ta, obecnie niedoskonała, stanie się doskonałą w życiu przyszłym, uwielbionym¹¹². Tworzywem tej jedności jest oczywiście łaska z naczelną cnotą miłości, jednoczącą nas z Chrystusem i innymi członkami Mistycznego Ciała¹¹³. Z tejże łaski wyrasta cały szereg dalszych skutków¹¹⁴.

Obraz Eucharystii jako sakramentu nakreślony przez św. Tomasza w *Sumie teologicznej* jest naprawdę bogaty, wieloaspektowy. Akwinata uzupełnia w nim i wyjaśnia naukę swoich poprzedników oraz dawne swoje poglądy. Podkreśla bardzo mocno te momenty, dzięki którym Eucharystia jest sakramentem par excellence, ujawniając w większym stopniu niż inne sakramenty właściwości oznaczania i przyczynowania sprawczego.

Jest rzeczą charakterystyczną, że Akwinata główną uwagę zwraca na Eucharystię jako sakrament. Mniej natomiast mówi o Eucharystii jako ofierze, poświęcając tej prawdzie tylko jedną kwestię (III 83) i trochę luźnych myśli wypowiedzianych na marginesie innych kwestii. Warto również podkreślić, że i tę prawdę rozpatruje św. Tomasz w kategoriach

¹⁰⁹ Tamże 79, 5.

¹¹⁰ Tamże 82, 9, ad 2.

¹¹¹ Tamże 83, 4, ad 3; por. także 82, 2, ad 3 i 80, 5, ad 2.

¹¹² Tamże 79, 2.

¹¹³ Tamże 79, 5; por. także 79, 4.

¹¹⁴ Tamże 79, 6 i 8.

sakramentu, posługując się pojęciem znaku i przyczyny. Eucharystia jest ofiarą, o ile odtwarza (repraesentat) mękę Chrystusa¹¹⁵. Jest więc w pewnym sensie jej znakiem i z niej czerpie swą moc sprawczego powodowania łaski.

*

Tomaszowa definicja sakramentu, że jest to „znak rzeczy świętej, o ile uświęca ludzi”¹¹⁶, uwzględnia i akcentuje dwie jego zasadnicze właściwości, mianowicie to, że jest on równocześnie znakiem i przyczyną sprawczą łaski uświęcającej. Oznaczaniu sakramentalnemu przyznaje Akwinata pierwszeństwo w stosunku do przyczynowania, mimo że w hierarchii wartości znak jest tylko relacją, a więc odniesieniem jednej rzeczywistości do drugiej. Pełni on rolę narzędzia umożliwiającego poznanie; wskazuje na przedmiot i w pewnym sensie jest jego miarą. Natomiast przyczynowanie jest dziełem bytu realnego, który należy do innej kategorii bytów niż byt znaku. W sakramencie obie te kategorie bytu, tj. znak i przyczyna, współistnieją w jednej rzeczywistości i współdziałają w powodowaniu jednego skutku. Zespolenie ich w jednym bycie, mimo różnicy ich natur, jest czymś, co czyni z sakramentu rzeczywistość *sui generis*.

Pierwszeństwo przyznane przez Tomasza funkcji oznaczania w wewnętrznej strukturze sakramentu nie było dziełem przypadku. Gdyby Akwinata dokonał innego wyboru i na pierwsze miejsce wysunął przyczynowość sprawczą, wówczas sakrament stawałby się środkiem magicznym, który powoduje skutek przerastający doskonałością możliwości przyczyny. Prymat znaku zabezpiecza sakrament przed tego rodzaju pozorami magii. Sakrament bowiem jako znak wskazuje najpierw na rzeczywistość pośrednią (*res et sacramentum*) i ta dopiero rzeczywistość przyczynia się do zaistnienia łaski. Akwinata łączy szczęśliwie obie powyższe funkcje sakramentu; oznaczanie i przyczynowanie zespała w jedną zharmonizowaną całość. Przyczynowanie wiąże ze zbawczą zasługą Chrystusa i w ten sposób dobrze tłumaczy skuteczność sakramentu, określaną mianem skuteczności *ex opere operato*. Skuteczność tego rodzaju ma swe obiektywne uzasadnienie w zbawczym dziele Chrystusa, z którym łączą nas poszczególne sakramenty, każdy na swój sposób.

Prymat znaku w Tomaszowej koncepcji sakramentu harmonizuje w całej pełni z psychologią natury ludzkiej, w której działaniu władze poznawcze torują drogę władzom wykonawczym. W działaniu sakramentalnym człowiek angażuje się najpierw poprzez poznanie w formie aktu

¹¹⁵ Tamże 79, 7.

¹¹⁶ Tamże 60, 2.

wiary. Poznanie to informuje go o jakości skutku, który staje się jego udziałem mocą sakramentu. Dzięki temu sakrament jest aktem w całej pełni personalnym, nie tracąc nic ze swej obiektywnej skuteczności, wspartej działającą poprzez znak sakramentalny mocą Bożą.

W sakramencie Eucharystii idea znaku i przyczyny realizuje się w sposób najpełniejszy. Poprzez postacie eucharystyczne sięgamy wiarą do treści tegoż sakramentu. Jest nią — jak wiemy — ciało i krew Chrystusa-Odkupiciela. Obecność Chrystusa zapewnia temu sakramentowi wyjątkową skuteczność. Skuteczność ta ujawnia się w formie łaski udzielanej tym, którzy przyjmują ten sakrament w sposób godny tak wielkiego daru.

Łaska płynąca z Eucharystii zmierza przede wszystkim do zjednoczenia nas z Chrystusem, a następnie wzajemnie między sobą. Posiada więc niejako dwa kierunki działania: pionowy i poziomy. Przede wszystkim przyczynia się do pogłębienia i ożywienia naszej inkorporacji w Chrystusa. Równolegle zaś do tej pryncypialnej skuteczności powoduje naszą równoczesną konkorporację w stosunku do wszystkich innych członków Mistycznego Ciała.

Sam pomysł wiązania Eucharystii z Mistycznym Ciałem przy pomocy trójczłonowej struktury sakramentu nie jest zasadniczo dziełem Tomasa. Spotykamy bowiem już u jego poprzedników wypowiedzi, że „res tantum” sakramentu Eucharystii jest jedność Mistycznego Ciała. Wydaje się jednak, że dopiero Tomasz jasno uwypuklił powiązanie tego „res” z łaską sakramentalną, a przez nią z ciałem i krwią Chrystusa. Poza tym dopiero Tomasz przez jasne sformułowanie pojęcia sakramentu rzucił snop światła na rodzaj więzów, jakie łączą owo „res”-Kościół ze znakiem sakramentalnym. Zawdzięczamy mu więc stworzenie pewnej całości, nie negując, że poszczególne jej elementy składowe zostały już wcześniej przygotowane przez jego poprzedników.

Nasuwa się jeszcze pytanie, w jakim stosunku do wyżej omówionej Tomaszowej koncepcji sakramentu pozostają najnowsze próby teologicznego tłumaczenia tajemnicy Eucharystii, podejmowane przez współczesnych teologów. Teologowie ci również akcentują znakowość Eucharystii i jej relację do członków Mistycznego Ciała. Czy istnieje zatem jakaś zbieżność ich poglądów z twierdzeniami św. Tomasza?

W odpowiedzi na powyższe pytanie należy stwierdzić, że Akwinata zgodnie z duchem swoich czasów interesował się głównie ontyczną treścią tajemnicy Eucharystii. Całość jego teologicznych wywodów odnosi się do rzeczywistości, która uobecnia się pod postaciami chleba i wina w momencie konsekracji. Z tejże rzeczywistości wyprowadza moc zbawczą, tzn. łaskę, która jednoczy przyjmujących Eucharystię z Chrystusem i wzajemnie między sobą. Św. Tomasz analizuje więc rzeczywistość Bożą sa-

mą w sobie, bez jej odnośni do przyjmującego ją człowieka; dostrzega w sakramencie Eucharystii obok źródła łaski także relację oznaczania i określa jej kierunek. Postacie eucharystyczne — jego zdaniem — wskazują na uobecnione sakramentalnie ciało i krew Chrystusa oraz ostateczny skutek Eucharystii w postaci jedności Mistycznego Ciała.

Współczesna teologia, reprezentowana głównie przez teologów holenderskich, docenia i aprobuje Tomaszowe wywody na temat Eucharystii, stara się ponadto je ubogacić prawdą o faktycznej relacji postaci eucharystycznych także do człowieka, dla którego Chrystus ustanowił ten sakrament. Chleb i wino mocą konsekracji zmieniają się nie tylko obiektywnie, stając się ciałem i krwią Chrystusa. Równocześnie z tą zmianą dokonuje się pewnego rodzaju przemiana w ich subiektywnym wymiarze. Przemienione dary otrzymują nowe znaczenie dla człowieka (*transsignificatio*) i nowy cel (*transfinalisatio*). Stają się one pokarmem zapraszającym do spożywania, które umożliwia najściślejsze zjednoczenie z Chrystusem i Jego zbawczą ofiarą. Zatem postacie eucharystyczne rzutują nie tylko na rzeczywistość w nich ukrytą i skutek jej działania. Wskazują one także i przemawiają do człowieka, dla którego uobecnia się Chrystus; są ustawicznym znakiem zaproszenia do spożywania ich i zjednoczenia się z Nim. Chrystus poprzez ten znak pokarmu pragnie udzielać nam swego życia. Otrzymujemy je uczestnicząc w ofierze eucharystycznej, do której pełni należy spożywanie pokarmu-Eucharystii. Dlatego postacie eucharystyczne nie tylko uobecniają nam Chrystusa; jako znak pokarmu i spożywania odsłaniają nam coś z dynamizmu nadprzyrodzonego Eucharystii; są trwałą zachętą i apelem do czynnego udziału w posiłku i pełnego uczestnictwa w zbawczym dziele Chrystusa.

Przeistoczenie — zdaniem współczesnych teologów — nie tylko przemienia chleb i wino w inną rzeczywistość. Równocześnie rodzi ono inną relację przemienionego chleba i wina do człowieka. Przemienione dary nabierają innego znaczenia i służą innemu, nadprzyrodzonemu celowi. Te nowe relacje przemienionych darów eucharystycznych określono mianem *transsignifikacji* i *transfinalizacji*. Terminy te głoszą, że tajemnica przeistoczenia dokonuje się dla człowieka i jego zbawienia; informują o potrzebie przyjmowania Chrystusa eucharystycznego; zachęcają do zjednoczenia się z Nim; wprowadzają w dotychczasową teologię o charakterze statycznym moment dynamizmu, którego nie znajdujemy u św. Tomasa. W ten sposób bogacą naszą wiedzę o Eucharystii, która jest nam dana nie tylko po to, aby ją uwielbiać i czcić, lecz także po to, by ją przyjmować i czerpać z niej życie Boże ¹¹⁷.

¹¹⁷ Zob. O. Semmelroth SJ. *Eucharistische Wandlung, Transsubstantiation-Transfinalisation-Transsignifikation*. Kevelaer 1967 s. 14-28.

Nowe pojęcia i terminy w postaci transsignifikacji i transfinalizacji, które dopełniają pojęcie przeistoczenia (transsubstancjacji), nie wypowiedają adekwatnie całej tajemnicy Eucharystii. Są tylko wyrazem aktualnej naszej wiedzy teologicznej o tymże sakramencie. Wiedza ta, jak każda inna, podlega procesowi rozwoju. Z biegiem czasu wzrasta ilość sądów, które możemy wypowiedzieć o rzeczywistości objawionej przez Boga; wzrasta jej poznanie, rozwija się dogmat i jego intelektualna interpretacja w postaci teologii.

EUCCHARISTIE UND MYSTISCHER LEIB CHRISTI IM THOMASISCHEN SAKRAMENTSBEGRIFF

Zusammenfassung

Aus der Offenbarung wissen wir um irgendwelche kausale Abhängigkeit zwischen der Eucharistie und dem Mystischen Leib. Von ihr handelt Paulus (1 Kor 10, 17); festgestellt hat sie der Verfasser von *Didache*, Cyprianus, Johannes Chrysostomus, Augustinus. Thomas von Aquin war bemüht, aufgrund der Errungenschaften seiner Vorgänger, beide Grössen durch die Klammer des Sakraments zu verbinden.

Im Sakrament unterscheidet er drei Elemente: das sakramentale Zeichen (*sacramentum tantum*), den Inhalt des Sakraments (*res et sacramentum*) und seine Wirkung (*res tantum*). Diese Elemente verhalten sich zueinander in der Bedeutungsrelation und kausaler Abhängigkeit. Im *Sentenzenkommentar* umschreibt Thomas diese Abhängigkeit mit dem Begriff der nur dispositiven Kausalität. In *De Veritate* und später in der *Theol. Summa* steigert er diese Kausalität bis zur unmittelbaren effizienten Ursächlichkeit. In der Eucharistie bilden — nach Thomas — die eucharistischen Gestalten das sakramentale Zeichen. Sie deuten auf den Inhalt dieses Sakraments hin d.h. auf Christus den Erlöser und sein Erlösungswerk, sowie auf die Einheit des Mystischen Leibes als endgültige Wirkung der Eucharistie. Den „Stoff“ dieser Einheit bildet die Gnade mit der Liebe als der Haupttugend, die jenem von Gott erteilt wird, der das Sakrament würdig empfängt. Das vermittle der Eucharistie sakramental vergegenwärtigte Leiden Christi ist die Verdienstursache jener Gnade.

Thomas' Verdienst ist eine klare Verbindung der Realität des Mystischen Leibes mit der sakramentalen Gnade, und durch sie — mit Christi Leib und Blut. Ferner hob erst er die Art und Weise der Verbindungen, welche die Kirche mit dem sakramentalen Zeichen in Zusammenhang bringen, hervor. Wir verdanken ihm somit eine ganzheitliche theologische Synthese, wobei keineswegs verschwiegen sein soll, dass ihre einzelnen Elemente schon früher von seinen Vorgängern vorbereitet wurden.