

# Ignacy Bieda

---

"Podstawy sakramentologii", ks.  
Ignacy Różycki, Kraków 1970 :  
[recenzja]

---

Collectanea Theologica 41/4, 195-198

---

1971

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Pewne zastrzeżenia natury bardziej zasadniczej budzą inne wywody autora. Dlaczego człowiek nie może osiągnąć świadomości samego siebie jako osoby jak tylko w relacji do drugich ludzi? Rzecz ma się chyba odwrotnie: nie dlatego jesteśmy świadomymi samych siebie osobami, że zajmujemy stanowisko wobec innych, ale dlatego jesteśmy w stanie tego rodzaju stanowisko zająć, ponieważ jesteśmy osobami. Trochę szokująco brzmi twierdzenie autora, że powstawanie świadomości samego siebie (*Bewusswerdung seiner selbst*) może się urzeczywistnić tylko w ramach stosunku pciowego (*im Rahmen einer geschlechtlichen Beziehung*, s. 103).

Autor przyjmując teorię ewolucji w odniesieniu do człowieka odrzuca istnienie przed upadkiem jakiegoś stanu pierwotnej sprawiedliwości w dotychczasowym ujęciu. Jest on bowiem najpierw nie do przyjęcia z punktu naukowego (s. 113): człowiek jest owocem ewolucji, zatem jego somatyczna strona musi zachować ciągłość ze światem zwierzęcym, z którego wyszedł; nadto dary pierwotnej sprawiedliwości wymagałyby jakiejś „cudownej” interwencji Bożej, czego przyjąć nie można. Zresztą relacja Księgi Rodzaju jest opisem konwencjonalnym, a symbolika „raju” nosi charakter mityczny. Z tej też racji zdrowa krytyka nie zezwala na przyoblekanie go w kształty historyczne. Mimo wszystko posiada on pewne znaczenie, o ile jest „proroczym obrazem” (s. 127) projektującym w przeszłość to, co ma dopiero nastąpić w przyszłości, kiedy Bóg uczyni „nowe niebo i nową ziemię”. Nieśmiertelność, jaką miał się cieszyć pierwszy człowiek, nie polegała na niepodпадaniu pod prawo śmierci biologicznej, ale jedynie na innym jej sposobie — byłaby to śmierć wolna od lęku i udreń, jakie jej teraz wskutek grzechu towarzyszą. Czy tego rodzaju pojmowanie pierwotnej sprawiedliwości zgodne jest z tradycją chrześcijańską i z nauką Kościoła? Czy można sprawiedliwość tę ograniczyć wyłącznie do tego, że pierwszą swą decyzję podejmował człowiek bez żadnych dziedzicznych obciążeń?

Wszyscy przyjmują zgodnie, że egzegeza początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju jest nader trudna. Dlatego też poza arsenalem niezbędnej erudycji trzeba się do niej zabierać z uwzględnianiem depozytu objawienia, do którego należy także tradycja (Ojców Kościoła traktuje autor pobłażliwie współpracując ich naiwności). Trzeba mieć stale przed oczyma kryteria niezawodne poprawnej egzegezy, do których należą również doktrynalne orzeczenia Kościoła, któremu Zbawiciel powierzył swą Ewangelię i któremu zapewnił charyzmat nieomyślności. Autor wprawdzie podaje swoją opinię jako dyskusyjną hipotezę (w tym wypadku należało zachować większą skromność w stawianiu swoich twierdzeń, gdyż zbyt często mają one charakter apodyktyczny), nie łudząc się, że zawiera ona wiele sprzeczności i słabych punktów (s. 130). Czy nie byłoby rzeczą wskazaną przedstawić tak swoje wywody, by przynajmniej wolne były od owych sprzeczności?

Ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa

Ks. Ignacy RÓŻYCKI, *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, Polskie Towarzystwo Teologiczne, s. 260.

Zadaniem książki jest przedstawić podstawowe zagadnienia katolickiej sakramentologii, którą autor określa jako „naukowe opracowanie treści katolickiej wiary, której przedmiotem jest istnienie, pochodzenie, składniki, działanie i skutki sakramentów” (s. 9). Wykład owych podstaw poprzedza wstęp, w którym autor wyjaśnia niektóre pojęcia posiadające niemałą wagę nie tylko w sakramentologii, ale w ogóle w teologii, jak pojęcie i rodzaje dowodzenia teologicznego, sposób zawierania się prawd wiary w depozycie objawienia i różne rodzaje pewności, jakie w teologii możemy uzyskać. Dwa pierwsze rozdziały mają charakter studium historycznego. Wychodząc od danych Pisma św. tak Starego, jak i Nowego Testamentu (czy Nowy Testament nie został zbyt krótko potraktowany?), śledzi autor powolne kształtowanie

się pojęcia i definicji sakramentów, począwszy od *Didaché* aż po Sobór Trydencki. Cały ten okres dzieli na trzy stadia: 1. do w. V, w którym nie było żadnej definicji sakramentów; 2. do Hugona od św. Wiktora, kiedy panowała definicja sakramentów przez cechę rodzajową; 3. od Piotra Lombarda, kiedy sakramenty określano przez rodzaj i różnicę gatunkową. Odnosi się wrażenie, że jest to podział nieco dowolny, bo poczynając od Orygenes a występuje już dość jasno koncepcja sakramentu jako symbolicznego i skutecznego obrzędu uświęcenia. Jakkolwiek jest prawdą, że przed w. XII nie stworzono takiego określenia sakramentów, które by przysługiwało wyłącznie sakramentom ściśle wziętym. Przyczyną był choćby ten fakt, że tak greckie słowo *mysterion* jak łacińskie *sacramentum* zachowywały ciągle dość szeroką skalę znaczeniową.

W rozdziale III i IV, które są chyba najważniejszymi w książce, pyta się autor, czym są sakramenty w swej istocie. Poświęciwszy kilka uwag samemu pojęciu istoty czegoś, określa sakramenty przez ich rodzajową i gatunkową cechę, opowiadając się za tzw. „mocną” definicją sakramentów jako świętych znaków, które sprawiają to, co oznaczają (s. 145). W r. V mamy poruszone zagadnienie obecności Chrystusa Pana w sakramentach i przy tej okazji ocenia autor krytycznie wywody Odo Casela i Edwarda Schillebeeckxa. W r. VI omawia autor zjawiskowe składniki sakramentów czyli tzw. rzeczy i słowa, uwydatniając plusy i minusy zastosowania do nich terminologii hylemorficznej. R. VII i ostatni poświęca autor krótkiemu tylko zreferowaniu sakramentologii chrześcijańskich wspólnot odłączonych. Książka zaopatrzona jest w indeks imienny i bardzo dokładny indeks rzeczowy. Szkoda, że pominięto problem ustanowienia sakramentów przez Chrystusa Pana, mimo że tej kwestii poświęcają teologowie nieco więcej uwagi.

Autor stawia na ogół zagadnienia bardzo precyzyjnie, podchodzi do nich z dokładnością, daje jasne odpowiedzi, unikając przy tym niepotrzebnych słów. Jest to pewna zaleta książki, która jednak nie jest lekturą łatwą.

Mimo wszystko nasuwają się czytelnikowi pewne uwagi. Oto niektóre z nich: Czy rzeczywiste wnioski teologiczne, które wyprowadzamy z depozytu wiary za pomocą przesłanek nieobjawionych, mogą być dogmatami wiary (s. 35)? Chyba większość teologów jest odmiennego zdania, a przykłady podane przez Marin-Sola dotyczą prawd objawionych formalnie (istotowo), ale niewyraźnie (*implicite*). Konieczność należytej intencji u szafarza do ważności sakramentu, którą autor przytacza, jest wprawdzie dogmatem wiary, ale dogmat ten wyprowadzamy z Bożego objawienia przy pomocy rozumowania wyjaśniającego (*ratiocinium explicativum*), a nie ściśle dedukcyjnego (*ratiocinium deductivum*).

Autor mówiąc o „twierdzeniach katolickiej nauki wiary”, zaznacza, że pewność tych twierdzeń jest teologiczna i że „ta teologiczna pewność ma trzy stopnie” (s. 38). Należałoby chyba wyjaśnić, co należy rozumieć przez „katolicką naukę wiary”, ponieważ „katolicka wiara” oznacza potocznie takie prawdy, które trzeba przyjąć aktem wiary (*ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo*, DS 1510) i tu mowy nie ma o jakichś różnych stopniach pewności. Może byłoby rzeczą bardziej stosowną użyć np. wyrażenia *katolicka nauka* albo *nauka Kościoła*; nadto czy wolno mówić o „różnych stopniach pewności”? Pewność jest albo jej nie ma (*certitudo stat in indivisibili*); istnieje natomiast różne rodzaje pewności, zależnie od tego, czy będzie się ona opierać bezpośrednio na Bożym autorytecie (*certitudo ratione divinae testificationis*), czy na autorytecie Kościoła (*ratione divinae assistentiae non autem testificationis*), czy też na oczywistości wynikania.

Trochę zaskakująco brzmi twierdzenie autora, że „naukowa pewność teologiczna jest pewnością omylną i dopuszcza możliwość oraz prawdopodobieństwo błędu” (s. 40), chociaż już na stronie następnej czytamy, że „naukową pewność teologiczną posiadają twierdzenia, które w sposób oczywisty i w pełni konieczny wynikają z przesłanek objawionych...” Pewność dopuszczająca

możliwość i prawdopodobieństwo błędu nie jest już naukową pewnością, ale zwyczajną opinią. Jeżeli następnie jakiś wniosek wynika ze swych przesłanek „w sposób oczywisty i w pełni konieczny”, to czy może on nie być pewny? Chyba *necessaria evidentia consequentiae* jest dla naszego umysłu kryterium poprawności naszego rozumowania?

Na s. 112 zarzuca autor definicji sakramentu podanej przez św. Tomasa (S. Th. III, 60,2) — której zresztą nie cytuje wiernie — że nie uwydatnia ona świętości znaku. Św. Tomasz nie określa sakramentu jako *signum rei sacrae sanctificantis nos* (w przeciwnym razie — jak to zauważył autor — także definicja łaski byłaby sakramentem), ale mówi, że sakrament *est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines*. Owo *in quantum*, które autor opuścił, jest wielkiej wagi, bo oznacza aktualne uświęcenie nas rzeczą świętą, której sakrament jest znakiem. Sakrament dla św. Tomasa jest zawsze skutecznym znakiem praktycznym, który sprawia to co oznacza. Ież to razy podkreśla św. Tomasz, że sakrament jest *signum demonstrativum eius, quod in nobis efficitur* (S. Th. III, 60,3)! Natomiast definicja łaski jest jej znakiem teoretycznym, mówiącym nam czym łaska jest, a nie wskazującym na aktualne dostąpienie naszego uświęcenia przez nią.

Na stronie 120 autor twierdzi, że „sakramenty dlatego że są święte, oznaczają również rzeczy święte” i że „oznaczenie rzeczy świętych wynika dopiero z konsekracji sakramentów”. Na stronie zaś 149 czytamy, że „są one święte przede wszystkim dlatego że służą... uświęceniu człowieka — przez łaskę którą sprawują”. Jak to właściwie jest? Czy dlatego sakramenty są święte, że *natura prius* poświęcone, stały się zdadne oznaczać rzeczy święte, czy też dlatego są święte, że oznaczają rzeczy święte? Chyba to ostatnie: Sakramenty są znakami i — pomijając już ich ustanowienie przez Chrystusa — dzięki swemu znaczeniu są świętymi. Z tej też racji szafarz, chcąc dokonać ważnie sakramentu, musi przynajmniej *implicite* mieć zamiar nadać obrzędowi sakramentalnemu to znaczenie, jakie mu nadaje Kościół, a czyni to, gdy chce sprawować obrzęd jako obrzęd religijny. Św. Tomasz nie pomylił się tak bardzo, kiedy definiując sakrament powiedział po prostu, że jest on *signum*, a nie *sacrum signum*.

Na stronie 141 autor twierdzi, że zjawiskowe składniki ontologiczne sakramentu mogą ulegać zmianie, a mimo to pozostanie on tym samym sakramentem, byleby zachował tę samą sprawczość. Trzeba raczej powiedzieć, byleby zachował to samo znaczenie: sakramenty bowiem dokonują tego, co oznaczają (*significando efficiunt*, DS 3315); jeżeli zatem zjawiskowe składniki jakiegoś sakramentu ulegną takiej modyfikacji, że już tracą zdolność oznaczania tej łaski, jaką oznaczać powinny, wówczas przestają być danym sakramentem, konsekwentnie nie mają także żadnej sprawczości.

Nasuwa się również wątpliwość, czy świętość sakramentów można nazwać świętością bytową (*sanctitas entitativa*), gdyż świętość ta polega na obdarowaniu stworzenia rozumnego jakimś nadprzyrodzonym darem, dokonującym w nim wewnętrznej przemiany, co nie może mieć zastosowania do takich rzeczy, jakimi są np. sakramenty, obrzędy religijne, przedmioty kultu. W tym wypadku może lepiej jest mówić o świętości przedmiotowej, która abstrahuje od tego, czy poświęcenie Bogu dokonuje się mocą jakiegoś wewnętrzznego daru (np. charakter), czy polega na przeznaczeniu czegoś do funkcji wyłącznie kultycznych. Przez poświęcenie woda nie ulega żadnej zmianie bytowej, chociaż przedmiotowo stała się czymś świętym.

Trudno przyjąć twierdzenie autora, że „metafizyczną istotą każdego sakramentu jest aktualna — dokonana w czasie sprawowania sakramentów — czynność mocy Bożej powodująca duchowe skutki za pośrednictwem znaków widzialnych” (s. 151, 153). Metafizyczną istotą czegoś jest to, czym coś jest i bez czego nie da się ono ani pomyśleć, ani istnieć, a najdoskonalszym urzeczywistnieniem definicji istotnej, jak to sam autor zaznacza, jest „definicja przez rodzaj i różnicę gatunkową” (s. 104). Sakramenty w swej meta-

fizycznej istocie są widzialnymi i skutecznymi znakami uświęcenia. Tymczasem moc Boża, względnie działanie tej mocy, nie jest widzialna i w żaden sposób nie orzeka o sakramentach przez tożsamość. Moc Boża posługuje się sakramentami i dzięki niej sprawiają sakramenty duchowe skutki, ale nigdy nie może stanowić ich „metafizycznej istoty”! Zresztą Boże działanie nie może być metafizyczną istotą czegokolwiek. Czy z faktu, że bez Bożego współdziałania nie mogą ruszyć palcem, wynika że metafizyczną istotą mego palca jest Boże działanie? Z tym wiąże się zagadnienie kultu latrii, który autor przyznaje wszystkim sakramentom, a którego uzasadnienie może wzbudzać poważne zastrzeżenia.

Podobnie nie dość jasno wyraża się autor o sakramencie Eucharystii, twierdząc, że jej metafizyczną istotą jest Ciało Pańskie. Eucharystia jest bardzo bogatą tajemnicą i można ją rozważać bądź to jako sakrament *in fieri*, bądź *in facto esse*. Jeżeli patrzmy na nią jako na sakrament *in facto esse*, to jeszcze można ją brać jako *sacramentum tantum*, jako *res simul et sacramentum* i jako *res tantum*. Można powiedzieć, że metafizyczną istotą sakramentu Eucharystii jest Ciało Pańskie, pod warunkiem jednak, że pytamy się o tzw. *res simul et sacramentum* i że dodamy *jako obecne pod postaciami chleba* — ale słowo „sakrament” posiada w tym wypadku nieco odmienne znaczenie. Natomiast trudno jest twierdzić, że metafizyczną istotą sakramentu Eucharystii jest Ciało Pańskie (s. 152), ponieważ bez postaci eucharystycznych sakrament Eucharystii nie da się pomyśleć: *Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem* (DS 1639).

Na stronie 219 mówi autor, że ani Kościół, ani teologia katolicka nie twierdziły nigdy, że słowa rozgrzeszenia determinują znaczenie aktów penitenta, gdyż to byłoby sprzeczne z ich naturą. Prawdą jest, że rozgrzeszenie nie może sprawić, by akty penitenta były aktami żalu, wyznania grzechów i zaśluszczenia, bo to zależy wyłącznie od intencji penitenta. Nie to jednak mają na myśli teologowie utrzymując, że rozgrzeszenie determinuje akty penitenta: zakładając istnienie tych aktów rozgrzeszenie determinuje je *in ordine ad efformandum unum signum sacramentale* i dlatego można powiedzieć, że rozgrzeszenie jest niejako formą sakramentu pokuty, a akty penitenta będą niejako jego materią. Odnosi się również wrażenie, że pojęcie sprawczości sakramentów związała autor z jedną tylko próbą jej wyjaśnienia i siłą faktu cała problematyka związana z tą teorią będzie osłabiająco rzutować na wywody autora.

Ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa

Klaus REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, München-Paderborn-Wien 1970, Verlag Ferdinand Schöningh, s. 534.

Dzieło omawia posługiwanie się Pismem św. przez teologię katolicką i protestancką na przestrzeni ostatnich dwóch wieków. Autor ogranicza swe badania do chrystologii i zajmuje się wyłącznie teologią niemiecką. Celowo wybiera słowo „posługiwanie się Pismem św.”, a nie „dowody z Pisma św.”, ponieważ dowody zawężyłyby zbyt zagadnienie. Interesuje go nadto posługiwanie się Pismem św. tylko przez dogmatyków, a nie przez egzegetów czy historyków; nie chodzi mu zatem o kwestie egzegetyczne, o biblijną chrystologię ani o związane z nią problemy hermeneutyczne, ale jedynie o systematyczną dogmatykę, z jaką spotykamy się w podręcznikach, artykułach czy monograficznych opracowaniach. Warto jeszcze i to podkreślić, że autor zwraca uwagę nie tyle na zasady posługiwania się Pismem św., ile raczej na samo posługiwanie się. Wybór chrystologii nie jest przypadkowy. Chrystologia zajmuje centralne miejsce w teologii, a kontrowersję na temat stosowania Pisma św. rozpoczęły się właśnie w chrystologii. Studium