

# Św. Tomasz z Akwinu , Jacek Salij

---

## O formie rozgrzeszenia = De forma absolutionis

---

Collectanea Theologica 50/4, 165-177

---

1980

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.

Święty TOMASZ z AKWINU

## O FORMIE ROZGRZESZENIA (De forma absolutionis)

O autentyczności dziełka *De forma absolutionis* świadczy jego obecność w najstarszych rękopisach *Opuscula fratris Thomae*, dziełko wzmiankowane jest również w najstarszych katalogach dzieł św. Tomasa. Nie jest też bez znaczenia, że jego autentyczność nigdy nie była kwestionowana.

Kategoryczne powołanie się na autorytet mistrzów paryskich (rozd. 2 zarzut 4) każe przypuszczać, że dziełko zostało napisane w okresie paryskiej profesury św. Tomasa. Że zaś było to w okresie jego drugiego pobytu w Paryżu (1269—1272), świadczy wzmianka o kardynale Hugonie a S. Charo jako już nieżyjącym (*tamże*); otóż ten pierwszy dominikański kardynał zmarł w roku 1263. Dziełko zostało napisane w „święto Katedry Piotra”, czyli 22 lutego, jak to w zakończeniu zaznaczył sam autor. Przypuszcza się na ogół, że było to w roku 1269. Mistrz generalny zakonu, bł. Jan z Vercelli, który zlecił św. Tomaszowi tę pracę, mógł wówczas gościć chwilowo w Paryżu, aby wydać polecenia przygotowawcze do kapituły generalnej, jaka miała się tam rozpocząć 12 maja tegoż roku. Nie jest jednakże wykluczone, że dziełko powstało w którymś z lat późniejszych.

Wiele wskazuje na to, że św. Tomasz pisał je w pośpiechu. Najpierw dość ubogie są świadectwa biblijne i patrystyczne, którymi uzasadnia swoje wywody; ponadto Tomaszowi najwyraźniej brakowało czasu, aby sprawdzić autentyczność świadectw anonimowego autora, którego generał zakonu polecił mu ocenić (por. rozdz. 2 zarzut 4, rozdz. 4 zarzut 6)<sup>1</sup>. Natomiast wydawca tekstu krytycznego, H. F. Dondaine, analizując tradycję rękopiśmienną, dochodzi do wniosku, że oryginał tekstu był zapewne trudno czytelny. Czyżby dziełko zostało napisane w ciągu jednego tylko dnia, owego 22 lutego roku zapewne 1269? Być może pośpiech spowodowany był tym, że generał zakonu wykorzystał swój przelotny pobyt w Paryżu, aby zlecić sławnemu mistrzowi napisanie tej wypowiedzi, i opuszczając Paryż chciał ją zabrać ze sobą. Niezależnie jednak od pośpiechu, dziełko wyraża autentyczną myśl św. Tomasa. Doktor Anielski będzie miał jeszcze okazję powtórzyć ją w *Sumie teologicznej* (3 q. 84 a. 3 i 4) i wówczas pełnymi garściami będzie cytował z tego dziełka.

Kim był ów anonimowy autor, którego tak surowo zrecenzował św. Tomasz? Zapewne był to jakiś dominikanin, na co wskazywałoby zainteresowanie się generała zakonu jego pismem. Zakonnik ów niepokoił się dokonującymi się właśnie przemianami w liturgii sakramentu pokuty, mianowicie dawna deprekatorywna forma rozgrzeszenia zanikała na rzecz formy indyka-

<sup>1</sup> Zauważmy, że — jeśli nie liczyć autorytetów cytowanych za Piotrem Lombardem — wszystkie te świadectwa pochodzą od autorytetów poprzedniego pokolenia: Wilhelm z Auxerre (†1237), Wilhelm z Auvergne (†1249), Hugo a S. Charo (†1263).

tywnej. Trzeba nam wiedzieć, że jakkolwiek ta druga forma pojawiła się w liturgii łacińskiej już w wieku X, przecież jeszcze napisana w latach 1263—1267 przez eksgenerała dominikanów, czcigodnego Humberta de Romaniis, książka *De officiis ordinis* (cap. 46) na pierwszym miejscu wymienia właśnie formę deprekatoryną; Humbert na drugim dopiero miejscu wspomina o „innych”, według których należy używać formy indykatywnej<sup>2</sup>. Recenzowany przez św. Tomasza anonimowy autor występował więc w obronie formy starszej, właśnie zanikającej.

Dziełko *De forma absolutiois* jest niezmiernie ważnym świadectwem, pozwalającym wniknąć w istotę ówczesnego sporu o formę rozgrzeszenia. Otóż w swojej istocie był to spór o to, czy w sakramencie pokuty otrzymujemy Boże przebaczenie na pewno, czy też tylko hipotetycznie. Obie spierające się strony zgadzały się co do tego, że forma deprekatoryna łączy się nierozzerwalnie z doktryną o hipotetyczności łaski sakramentalnej. I w tym właśnie żadna ze stron nie miała racji: żadna ze stron nie przypomniała sobie o istnieniu w liturgii modlitw, które zawsze są wysłuchane (jak choćby modlitwa *Quam oblationem* w kanonie rzymskim). Stąd paradoksalna sytuacja, że zwolennicy tradycyjnej formy deprekatorynej bronili jej w imię zupełnie nietradycyjnej i nieortodoksyjnej doktryny o hipotetyczności łaski sakramentalnej; przeciwnicy zaś formy tradycyjnej bronili w ten sposób tradycyjnej doktryny o pewności łaski sakramentalnej. Sam zaś spór powstał — jak widać — na gruncie przemian w rozumieniu języka liturgii; średniowiecze miało skłonność do rozumienia wypowiedzi językowych z materialną, powierzchowną dosłownością.

Nie można więc dziełka *De forma absolutiois* interpretować powierzchownie jako jedynie wypowiedzi w obronie formy indykatywnej. W swojej istocie jest to wypowiedź w obronie pewności łaski sakramentalnej w sakramencie pokuty<sup>3</sup>.

Można by szukać głębszych jeszcze powodów, dlaczego w tradycji liturgicznej Kościoła łacińskiego przyjęły się w końcu powszechnie — z jednym tylko wyjątkiem sakramentu namaszczenia chorych — formy indykatywne. Jak wiadomo, pierwszym sakramentem, co do którego Kościół zachodni jednoznacznie opowiedział się za formą indykatywną, była Eucharystia. Już św. Ambroży († 394) formy konsekuracyjnej dopatrywał się w słowach ustanowienia, a nie w epiklezie: „*Quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quid accipis, Christi sermone conficitur*”<sup>4</sup>. Otóż trudno zaprzeczyć, że rozstrzygnięcia w teologii i praktyce eucharystycznej promieniowały następnie na teologię i praktykę innych sakramentów.

W tym miejscu warto przypomnieć tezę ks. Jerzego Klingera, który historycznych powodów takiej właśnie ewolucji liturgicznej Kościoła zachodniego dopatrywał się w jego zmaganiach z montanizmem: walcząc z montanistycznymi przeciwstawieniami Ducha Świętego i Chrystusa, Kościołowi zachodniemu trudno było rozwijać jakąś głębszą pneumatologię. Teologiczną zaś konsekwencją tej postawy miało być — zdaniem Klingera — zwrócenie

<sup>2</sup> *Opera de vita regulari*, wyd. J. J. Berthier, t. 2, Romae 1889, 367.

<sup>3</sup> Por. P. Castagnoli, *L'Opuscolo „De forma absolutiois” di San Tommaso d'Aquino. Introduzione e testo critico*, Divus Thomas (Piacenza) 36(1933) 360—416; 37(1934) 3—45. Rec.: P. Mandonnet, *Bulletin Thomiste* 4(1934) 13—20. Por. ponadto: L. Ott, *Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin „De forma absolutiois” in dogmengeschichtlicher Betrachtung*, w: *Festschrift Eichmann*, Paderborn 1940, 99—135.

<sup>4</sup> *De mysteriis* 9, 52 (PL 16, 423); tłum. polskie: Św. Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, Poznań 1970, POK t. 16, 48.

głównej swojej uwagi nie tyle w eschatologiczną przyszłość, co na rozpa-  
miętywanie zbawczego dzieła Chrystusa<sup>5</sup>.

Jakie stanowisko zajął ostatecznie Kościół w sporze, którego dokumen-  
tem jest m. in. poniższe dziełko? Autorytatywną wypowiedź na ten temat  
znajdziemy w trydenckim *Dekrecie o sakramencie pokuty*, cap. 3 (r. 1551):  
„Święty Sobór naucza, że forma sakramentu pokuty, w której szczególnie za-  
wiera się jej siła, jest w tych słowach kapłana: Ja ciebie rozgrzeszam itd.  
Dołącza się wprawdzie chwalebnie do tych słów pewne modlitwy według  
zwyczaju świętego Kościoła, jednak nie należą one wcale do istoty samej  
formy ani nie są konieczne do udzielenia sakramentu”<sup>6</sup>. W tym samym du-  
chu, choć z sugestią rozwijania deprekatywnej strony liturgii, wypowiada się  
*Dekret o obrzędach sakramentu pokuty* z 2 grudnia 1973 r.<sup>7</sup>

Zmienia się natomiast, jak się wydaje, stosunek Stolicy Apostolskiej do  
tych liturgii wschodnich, które w liturgii sakramentu pokuty używają de-  
prekatywnej formy rozgrzeszenia. O ile dotychczas dążono do wprowadzenia  
w te liturgie formy indykatywnej<sup>8</sup>, dzisiaj wytyczną postępowania w tym  
względzie zdaje się być deklaracja Soboru Watykańskiego II, zawarta w *De-  
krecie o Kościołach wschodnich katolickich*, nr 12: „Święty Sobór powszech-  
ny potwierdza i pochwała dawne przepisy dotyczące sakramentów świętych,  
przyjęte w Kościołach wschodnich, jak i praktykę w ich sprawowaniu  
i udzielaniu; życzy też sobie, aby w danym wypadku zostały one wzno-  
wione”<sup>9</sup>.

Niniejszy przykład jest, jak się wydaje, pierwszym polskim tłumaczeniem  
*De forma absolutionis*. Oparty jest na krytycznym wydaniu H. F. Don-  
daine'a, opublikowanym w leonijnych *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 40 p. B—C, Romae 1968.

## O FORMIE ROZGRZESZENIA

### I. Lekkoomyślnie jest powiedzieć, jakoby te słowa:

„Ja ciebie rozgrzeszam itd.”  
nie były formą rozgrzeszenia

Czytając przesłaną mi przez Ojca<sup>1</sup> książeczkę, znalazłem w niej czyjeś<sup>2</sup>  
wielce nierozważne twierdzenie, że kapłan rozgrzeszając nie powinien uży-  
wać tej formy: „Ja ciebie rozgrzeszam”. Twierdzenie to uważam za wielce  
nierozważne.

Najpierw ponieważ sprzeciwia się Ewangelii. Powiada bowiem Pan do

<sup>5</sup> J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969. Por. zwłaszcza rozdział pt. *Przyczyny przyjęcia słów ustanowienia jako formy konsekracji w liturgii rzymskiej* (s. 186—198). Rec.: J. Salij, *Collectanea Theologica* 41(1971) z. 4, 208—210.

<sup>6</sup> DS 1673; tłum. polskie: *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalny wypowiedzi Kościoła*, opr. J. M. Szymusiak i S. Głowa, Poznań 1964, 521.

<sup>7</sup> *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, red. E. Sztafrowski, t. 7 z. 2, Warszawa 1977, 175 n. (nr 19).

<sup>8</sup> Por. Sobór Florencki, *Dekret dla Ormian* (DS 1323; *Breviarium fidei*, 515).

<sup>9</sup> *Sobór Watykański II. Konstytucja, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, 185.

<sup>1</sup> Chodzi tu o bł. Jana z Vercelli, mistrza generalnego dominikanów w latach 1264—1283.

<sup>2</sup> Prawdopodobnie było to pismo jakiegoś dominikanina, które zaniepokojony Jan z Vercelli dał do oceny św. Tomasa z Owii.

Piotra: „Cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech”<sup>3</sup>. Należy to do władzy kluczy, albowiem przedtem Pan powiedział: „I tobie dam klucze królestwa niebieskiego”; zaraz potem zaś, jakby wyjaśniając władzę kluczy, powiada: „Cokolwiek rozwiążesz na ziemi”. Ze słów Zbawiciela wynika więc, że mający klucze rozgrzesza. Nierozwagą jest więc (że nie powiem błędem) twierdzić, jakoby kapłan nie mógł mówić: „Rozgrzeszam”<sup>4</sup>, on, o którym Pan to wyznaje.

Ze słów Pana więcej jeszcze wnioskować można o słuszności tej formuły rozgrzeszenia: „Ja ciebie rozgrzeszam”. Słowa: „Cokolwiek rozwiążesz na ziemi” są bowiem analogiczne do słów, jakie powiedział Pan uczniom: „Idąc, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je”<sup>5</sup>. Toteż jak słuszna jest forma chrztu, którą posługujący wypowiada: „Ja ciebie chrzczę”, gdyż Pan uzdolnił posługujących do udzielania chrztu, tak samo słuszna jest forma: „Ja ciebie rozgrzeszam”, gdyż Pan uzdolnił posługującego do udzielania rozgrzeszenia.

Również Dionizy, w trzynastym rozdziale *Niebieskiej hierarchii*, mówi wyraźnie tak oto: „Nie ma w tym nic niewłaściwego, jeśli powiadamy, że serafin oczyszcza teologa, albowiem i tak Bóg wszystkich oczyszcza, gdyż jest przyczyną wszelkiego oczyszczenia. Podobnie — że posłużę się swoim przykładem — o sprawującym wobec nas świętą władzę, czyli o biskupie, który przez diakonów albo kapłanów oczyszcza lub oświeca, powiadamy, że to on sam oczyszcza lub oświeca”<sup>6</sup>. Według autorytetu Dionizego jest więc oczywiste, że chociaż Bóg oczyszcza i oświeca jako sprawca główny, przecież również o posługującym mówi się, że oczyszcza i oświeca.

Dochodzi do tego powszechny zwyczaj posługiwania się taką formą. Wydaje się, że każdy, kto mu się sprzeciwi, dopuszcza się niemalej zuchwałości.

Ponadto Apostoł powiada w Drugim Liście do Koryntian: „Ja to, co darowałem, o ile coś darowałem, uczyniłem to dla was w osobie Chrystusa”<sup>7</sup>. Głosa: „Jeśli więc mistrz na prośbę uczniów darował grzech temu, za którym prosili, tym więcej uczniowie winni uczynić to samo na prośbę nauczyciela. Żeby zaś pokazać, że to, co jemu darował, jest ważne u Boga, dodał: A uczyniłem to w osobie Chrystusa, to znaczy tak jak gdyby sam Chrystus darował”<sup>8</sup>. Otóż darować grzech znaczy rozgrzeszyć; słusznie więc posługujący powiada: „Ja ciebie rozgrzeszam”.

Niemalą jest również autorytet słów, jakie powszechnie śpiewa się w Kościele: „Dobry i łaskawy pasterzu, Piotrze, przyjmij dary błagających i przekazaną ci władzę uwolnij z więzów grzechu”<sup>9</sup>. Otóż władza przekazana Piotrowi jest władzą kluczy: posiadający klucze może więc, mocą udzielonej sobie władzy, powiedzieć: „Ja ciebie rozgrzeszam”.

Otóż nie tylko może to słusznie powiedzieć, lecz wydaje się, że jest to konieczne. Sakramenty nowego prawa sprawiają bowiem to, co przedstawiają, przedstawiają zaś, czyli oznaczają zarówno swoją materią jak słowną formą. Można to pokazać na przykładzie chrztu: albowiem dokonujące się przez wodę obmycie cielesne oznacza obmycie wewnętrzne oraz sakramentalnie je sprawia; to samo znaczą słowa: „Ja ciebie chrzczę”. Tak samo jest w sakramencie bierzmowania, którego forma: „Znaczę ciebie znakiem krzyża i umacniam cię krzyżem zbawienia” oznacza oczywiście skutki sakramen-

<sup>3</sup> Mt 16, 19.

<sup>4</sup> Trudno po polsku oddać pokrewieństwo tych dwóch słów: *solvere* (rozwiązywać) i *absolvere* (rozgrzeszać).

<sup>5</sup> Mt 28, 19.

<sup>6</sup> PG 3, 305.

<sup>7</sup> 2 Kor 2, 10.

<sup>8</sup> Petrus Lombardus, *Glossa* (PL 192, 19 B).

<sup>9</sup> Słowa hymnu, śpiewanego w liturgii dominikańskiej podczas nieszpórów święta Katedry św. Piotra.

tu. Również w sakramencie Eucharystii, kapłan, mówiący w osobie Pana: „To jest ciało moje”, oznacza w ten sposób to, co się w sakramencie dzieje. Analogicznie, również do sakramentu małżeństwa wymaga się słów wyrażających aktualną zgodę na związek małżeński. Natomiast w sakramencie święceń, ponieważ dokonuje się w nim przekazanie władzy, formę wypowiada biskup w trybie rozkazującym: „Przyjmij władzę czynienia tego lub tamtego”.

W jednym tylko sakramencie ostatniego namaszczenia słowna forma ma postać błagalnej modlitwy: „Przez to namaszczenie i nasze wstawiennictwo niech ci odpuści Pan, cokolwiek zgrzeszyłeś wzrokiem itd.”. Stosuje się zaś taką formę w tym sakramencie ze względu na autorytet Pisma. Mianowicie Jakub tak mówi o tym sakramencie: „Modlitwa wiary uzdrowi chorego, a jeśli jest w grzechach, zostaną mu odpuszczone”<sup>10</sup>. Wydaje się, że wskazano tu również powód tego szczególnego postępowania. W innych bowiem sakramentach zewnętrznie nie dokonuje się niczego, co by natychmiast, przez samo działanie posługującego, nie osiągało swego skutku. Na przykład w chrzcie mamy obmycie cielesne, które oznacza obmycie duchowe i natychmiast sakramentalnie je sprawia. Natomiast z namaszczenia nie wynika natychmiast uzdrowienie ciała, lecz prosimy, aby Bóg go udzielił; toteż również błagamy Boga, aby udzielił wewnętrznego uzdrowienia, oznaczanego przez namaszczenie.

Otóż słowa Pisma, dotyczące sakramentu pokuty, których szczególnie trzeba nam się trzymać, nie wspominają o żadnym błaganiu, lecz używają raczej trybu oznajmującego. Pan nie powiedział bowiem: „O cokolwiek prosić będziecie, aby zostało rozwiązane, zostanie rozwiązane”, ale: „Cokolwiek rozwiążecie, zostanie rozwiązane”<sup>11</sup>. Jeśli więc powiada się, że to tylko zostanie rozwiązane w niebie, co rozwiąże posiadający klucze — nie rozwiązuje zaś ten, kto prosi o rozwiązanie z czegoś — dziwię się zuchwałości, z jaką ktoś twierdzi, że jest rozwiązane to, czego posiadający klucze nie oznacza jako rozwiązane, lecz jedynie prosi, aby zostało rozwiązane.

Nie ma więc analogicznej racji, żeby używać w tym sakramencie błagalnej modlitwy, tak jak w sakramencie ostatniego namaszczenia, ponieważ nie oczekuje się tutaj żadnego cielesnego skutku, który nie nastąpiłby natychmiast, jak to ma miejsce w ostatnim namaszczeniu. Owszem, jest ze wszech miar pewne, że w tym sakramencie przez klucze Kościoła udziela się odpuszczenia grzechów, chyba że zdarzy się przeszkoda ze strony spowiadającego się, jak to się zdarza również przy chrzcie. Powiada bowiem Augustyn: „Pojednanie małżeństwa po dokonaniu cudzołóstwa i oczyszczeniu się z niego nie będzie niczym haniebnym ani trudnym tam, gdzie nie wąpi się, iż przez klucze królestwa niebieskiego dokonuje się odpuszczenie grzechów”<sup>12</sup>. Toteż odpuszczenie grzechów należy oznaczać w tym sakramencie nie w niepewnej modlitwie błagalnej, ale w sposób pewny przez modlitwę oznajmującą.

Formą w sakramencie pokuty nie są więc słowa: „Rozgrzeszenia i przebaczenia niech ci udzieli itd.” ale: „Ja cię rozgrzeszam”.

## II. Argumenty przeciwników powyższej formy rozgrzeszenia oraz ich rozwiązanie

Otóż ten, co zuchwale głosi wspomnianą tezę, jest również próznomówny w dowodzeniu, gdyż zamiast argumentów przytacza jakieś niedorzeczności.

Najpierw przytacza pewien komentarz do *Sumy* Raimunda [z Pen-

<sup>10</sup> Jk 5, 15.

<sup>11</sup> Mt 18, 18.

<sup>12</sup> *De coniugiis adulterinis* II c. 9 (PL 40, 476). Cytat to zapewne wzięty z drugiej ręki (por. Petrus Lombardus, *Liber Sententiarum*, IV d. 35 c. 3).

nafort]: „Choć tutaj — mianowicie w absolucji od ekskomuniki — wymagane są słowa, forma słów nie jest przepisana tak, jak w sakramencie chrztu i Eucharystii”<sup>13</sup>. Otóż po pierwsze jest rzeczą niepoważną przytaczać jako autorytet w tak ważnej sprawie komentarz do *Sumy*. Następnie, żeby nie krzywdzić komentatora, zwróćmy uwagę, że czym innym jest absolucja od ekskomuniki, nie jest to bowiem absolucja sakramentalna, lecz raczej sądownicza jako następstwo jurysdykcji, czym innym zaś absolucja od grzechów w sakramencie pokuty, która wynika z władzy kluczy i jest sakramentalna. W pierwszej bowiem słowa biorą skuteczność z postanowienia mówiącego, toteż jest rzeczą mało ważną, jakich użyje on słów dla wyrażenia swojego postanowienia; w sakramentach jednak słowa biorą skuteczność z Bożego ustanowienia, dlatego należy trzymać się słów określonych, zgodnych z Bożym ustanowieniem. Otóż ustanowieniu Tego, który powiedział: „Cokolwiek rozwiązesz”, odpowiadają słowa: „Ja cię rozgrzeszam”, tak jak ustanowieniu zawartemu w słowach: „Idąc nauczać, chrzcząc w imię Ojca itd.” odpowiadają te słowa: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca itd.”. Jak w chrzcie należy się trzymać tych słów: „Ja ciebie chrzczę”, tak w pokucie: „Ja ciebie rozgrzeszam”.

Po wtóre, głosi [ów autor], że mistrz, który jest autorem *Sentencji*<sup>14</sup>, nie zna tej formy, oraz że o żadnym z świętych nie czytamy, żeby tej formy używał. W odpowiedzi należy stwierdzić, że mistrz ów również żadnej innej formy nie przytacza, oraz że nie czytamy o innej formie, jakiej by któryś ze świętych używał; nie czytamy też, żeby któryś tę formę odrzucał. Czytamy natomiast, że sam ustanowiciel sakramentu powiedział: „Cokolwiek rozwiązesz”, a to jest więcej niż wszelki autorytet.

Po trzecie, powołuje się na to, że niektóre absolucje udzielane przez Kościół podczas prymy, komplety, przed mszą i po kazaniu (co jest zwyczajem Kościoła rzymskiego), w Popielec i w Wielki Czwartek nie są udzielane przez modlitwę oznajmującą, ale jedynie przez modlitwę błagalną. Otóż dziwię się, że nie zauważył on, iż nie są to absolucje sakramentalne; są to pewnego rodzaju modlitwy, o których powiada się, że odpuszczają grzechy powszednie, podobnie jak to się dzieje poprzez Modlitwę Pańską, w której modlimy się: „Odpuść nam nasze winy”.

Po czwarte, twierdzi, iż tak nauczali niektórzy sławni mistrzowie, mianowicie mistrz Wilhelm z Auxerre i mistrz Wilhelm z Auvergne, dawny biskup Paryża, oraz dawny kardynał Hugo<sup>15</sup>. Otóż nie jest rzeczą pewną, że oni tak uważali. Jeśli jednak tak uważali, to czyż ich pogląd może przeważać słowa Pana, który powiedział Piotrowi: „Cokolwiek rozwiązesz na ziemi”? Gdyby oni nawet teraz żyli, czyż mogliby przeważać powszechną naukę mistrzów teologii wykładających w Paryżu<sup>16</sup>, którzy uczą przeciwnie, twierdząc, że nie ma absolucji przez samą tylko modlitwę błagalną, bez słów „Ja ciebie rozgrzeszam”?

<sup>13</sup> Wilhelm z Rennes, *Super Summam Raymundi* III tit. 33 par. 3 (Lugduni 1718, s. 395 b).

<sup>14</sup> Piotr Lombard.

<sup>15</sup> Wydawca tekstu krytycznego, H. F. Dondaine, twierdzi, że jedynie u drugiego z tej trójki, Wilhelma z Auvergne, w jego *De sacramento paenitentiae* (cap. 19), istnieje wypowiedź, w której dopatrzeć się można uznania dla deprekatywnej formy rozgrzeszenia. „Dawny kardynał Hugo” — Hugo a S. Charo (†1263), dominikanin, sławny zwłaszcza jako autor pierwszej biblijnej konkordancji oraz jako gorliwy promotor święta Bożego Ciała.

<sup>16</sup> H. F. Dondaine przytacza m.in. pogląd św. Alberta Wielkiego, *Super Sent.* IV d. 17a. 53; Piotra z Tarentazji (bł. Innocentego V), *Super Sent.* IV d. 18 q. 2 a. 1; św. Bonawentury, *Super Sent.* IV d. 17 p. 2 dub. 5.

Po piąte natomiast, powołuje się na obrzędy ostatniego namaszczenia. Ten argument rozwiązaliśmy wyżej.

Szósty zarzut wyjął z ewangelii Mateusza. Kiedy Pan powiedział paralytykowi: „Odpuszczają ci się grzechy twoje”, pomyśleli sobie: „On bluźni”, gdyż tylko Bóg może odpuszczać grzechy<sup>17</sup>, a więc nie kapłan<sup>18</sup>. Również ten zarzut został rozwiązany wyżej, przez słowa Dionizego, gdyż [tylko] Bóg ma władzę odpuszczać grzechy, człowiek zaś spełnia posługę odpuszczenia, kiedy — według słów Apostoła — w osobie Chrystusa daruje grzechy.

Siódmy zarzut oparł na wskrzeszeniu Łazarza, które według Augusta i Grzegorza oznacza wskrzeszenie grzesznika. Otóż Łazarz najpierw został przez Pana przywrócony do życia, a dopiero potem oddany uczniom, aby go rozwiązali<sup>19</sup>. Na tej podstawie zarzuca [ów anonimowy autor], że nie ma znaczenia rozgrzeszenie kapłana, jeśli przedtem Bóg przez swoją łaskę nie przywróci człowieka do życia i nie podniesie z śmierci grzechu: kapłan więc nie ma władzy nad grzechem.

W argumentcie tym jednak są liczne braki. Najpierw, opiera się on na metaforze, która — jak uczą Dionizy i Augustyn — nie może być argumentem. Następnie, argument ten odnosi się do czego innego. Wiadomo bowiem, że Pan oddał wskrzeszonego Łazarza uczniom, aby go rozwiązali, i oni tak uczynili. A więc nie wynika stąd, żeby kapłan nie powinien mówić: „Ja cię rozgrzeszam”; wynika natomiast, że nie powinien rozgrzeszać takiego, w którym nie dostrzega znaków skruchy, przez którą Bóg odpuszcza winę i przywraca człowieka życiu.

Twierdzenie zaś, jakoby kapłan nie miał władzy nad grzechem, może zawierać w sobie obelgę. Jeśli [autor] rozumie je w tym sensie, że kapłan na mocy własnego autorytetu nie ma władzy nad grzechem, to jest prawda; jeśli jednak rozumie je w takim znaczeniu, jakoby sakrament udzielany przez kapłana jako posługującego nie sprawiał odpuszczenia grzechu, to mówi nieprawdę. Jak bowiem przez chrzest zostaje odpuszczona wszelka wina, zarówno pierworodna jak aktualna, tak samo przez sakrament pokuty dostępujemy odpuszczenia winy aktualnej. Zdarza się jednak czasem, że ktoś zanim przyjmie sakrament chrztu, otrzymuje usprawiedliwienie od samego Boga, ze względu na pragnienie tego sakramentu; wszakże, jeśli przedtem nie dostąpił usprawiedliwienia, otrzymuje je przyjmując sakrament, mocą samego sakramentu, chyba że stawia [łascę] przeszkodę. I dokładnie tak samo jest z sakramentem pokuty: nikogo bowiem nie można uznać za skruszonego, jeśli nie ma postanowienia poddania się kluczom Kościoła, i na tym polega pragnienie sakramentu; wszakże niektórzy, co przedtem nie dostąpili usprawiedliwienia, dostępują go niekiedy w samym rozgrzeszeniu.

Ósmy zarzut oparł na twierdzeniu, że takiej samej władzy trzeba, żeby ochrzcić wewnętrznie oraz żeby uwolnić od śmiertelnej winy; otóż Bóg z nikim nie dzieli się władzą udzielania wewnętrznego chrztu, aby nie pokładano nadziei w człowieku: nie dzieli się więc również władzą uwalniania od grzechu śmiertelnego. Wydaje się, że sam autor nie rozumie swojego argumentu, gdyż mówi przeciwko samemu sobie. O ile bowiem wyłącznie Bóg udziela chrztu wewnętrznego, to przecież człowiek, spełniając zewnętrzną posługę, powiada: „Ja ciebie chrzczę”. Tak samo Bóg osobiście<sup>20</sup> uwalnia od grzechu, wszakże człowiek, spełniając zewnętrzną posługę, może powiedzieć: „Ja ciebie rozgrzeszam”.

<sup>17</sup> Mt 9, 2n.

<sup>18</sup> Zarzut ten oraz trzy następne, w prawie identycznym sformułowaniu, znajduje się u św. Bonawentury, *Super Sent.* IV d. 18 p. 1 a. 2 q. 1 sen contra 1—4.

<sup>19</sup> J 11, 43n.

<sup>20</sup> *Per se ipsum.*



Po dziewiąte, zarzuca, że odpuszczenie grzechów dokonuje się przez łaskę, której człowiek nie może udzielać. Na to trzeba mu odpowiedzieć, że chociaż człowiek nie może udzielać łaski, może jednak udzielać sakramentu łaski, przez który dokonuje się odpuszczenie grzechów.

Dziesiąty zarzut wyciągnął ze słów, jakie Pan powiedział do Mojżesza: „Powiedz Aaronowi i jego synom: tak oto macie błogosławić synom Izraela. Powiecie im: Niech cię Pan błogosławi i strzeże”<sup>21</sup>. A następnie: „Tak będą wzywać imienia mego nad synami Izraela, a Ja będę im błogosławił”<sup>22</sup>. Wzór ten zdają się naśladować przełożeni, którzy mówią: „Niech was błogosławi Bóg wszechmogący”, nie mówią zaś: „Ja ciebie błogosławię”.

Jest to argument jawnie nietrafny, albowiem błogosławieństwo to nie jest sakramentalne. Natomiast gdzie chodzi o błogosławieństwo sakramentalne, jak w sakramencie Eucharystii, wówczas kapłani wprost błogosławią. Wspomina o tym Apostoł: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy”<sup>23</sup>. Głosa: „My, kapłani, błogosławimy go codziennie”<sup>24</sup>. Nie jest więc prawdą, że modlitwa: „Rozgrzeszenia i przebaczenia niech ci udzieli itd.” jest formą albo częścią formy; nie zgadza się to bowiem ze słowami Pisma, które powiada: „Cokolwiek rozwiążecie” oraz: „Którym odpuscicie”. Również modlitwa: „Błogosławieństwo Boga wszechmogącego” nie jest częścią formy, gdyż ani nie można wywieść tego z Pisma, ani też nie jest ona używana powszechnie, jakkolwiek niektórzy ją odmawiają.

Jedenasty zarzut: Władzę kluczy piastuje posługujący, gdyby więc rozciągała się ona również na odpuszczenie winy, byłby on sprawcą odpuszczenia, a to jest właściwe samemu Bogu. Rozwiązanie tego zarzutu zawarte jest już w tym, co powiedzieliśmy wyżej. Przecież władza kluczy odnosi się do odpuszczenia grzechów nie jako przyczyna sprawcza główna (bo jest nią Bóg), ale narzędnie, tak jak woda chrztu, o której Augustyn powiada, że „dotyka ciała, a obmywa serce”<sup>25</sup>.

Zarzut dwunasty: Słowa Pana „Cokolwiek rozwiążesz” oraz „Którym odpuscicie” dotyczą tego samego. Tymczasem nikt nie mówi: „Ja tobie odpuszczam grzechy”; nie powinien więc nikt mówić: „Ja ciebie rozwiązuję”<sup>26</sup>. Otóż [autor tego zarzutu] zapomniał o słowach Apostoła, który darował grzech nie własnym autorytetem, ale w osobie Chrystusa<sup>27</sup>; „darować” zaś znaczy tyle samo co „odpuszczać”. Również papież powiada o sobie, że zwalnia z jakiejś części nałożonej pokuty. Jednakże w absolucji<sup>28</sup> sakramentalnej dlatego używamy raczej słowa „rozwiązanie”<sup>28</sup> niż „odpuszczenie”, ażeby forma rozgrzeszenia<sup>28</sup> odpowiadała słowom ustanowienia; Pan bowiem, wyjaśniając władzę kluczy, użył słów: „Cokolwiek rozwiążesz”.

Zarzut trzynasty oparty jest na autorytecie [świętego] Hieronima, który oburza się na takich, co to „ważą się potępiać niewinnych albo uwalniać winnych”<sup>29</sup>. Jednakże kapłan odpuszczający grzechy nie uwalnia win-

<sup>21</sup> Lb 6, 23n.

<sup>22</sup> Lb 6, 27.

<sup>23</sup> 1 Kor 10, 16.

<sup>24</sup> Petrus Lombardus, *Glossa* (PL 191, 1623 D).

<sup>25</sup> *In Ioannis Evangelium* 80, 3 (PL 35, 1830); tłum. polskie: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, t. 2, Warszawa 1977, PSP t. 15, 175.

<sup>26</sup> *Absolvo*. Zwykle słowo *absolvere* tłumaczymy w niniejszym przekładzie jako „rozgrzeszać”.

<sup>27</sup> 2 Kor 2, 10.

<sup>28</sup> We wszystkich trzech przypadkach w oryginale mamy słowo *absolutio*.

<sup>29</sup> *Super Matthaeum* 16, 19 (PL 26, 118). Anonimowy autor zarzutów prawdopodobnie zaczerpnął ten cytat z *Sentencji Piotra Lombarda*, IV d. 18 cap. 6.

nych, którzy rozmyślnie trwają w winie; uwalnia tych, którzy przez pokutę porzucają przestępstwo grzechu.

Czternasty zarzut wydobywa z komentarza Hieronima do słów Księgi Kapłańskiej, nakazujących trędowatym, aby pokazali się kapłanom<sup>30</sup>: „Oni nie czynili ich ani trędowatymi, ani czystymi, tylko orzekali: jest tak albo tak”<sup>31</sup>. Jest to zarzut nietrafny, gdyż dopatrzono się tu zbyt wielkiego podobieństwa. Z sakramentami nowego prawa nie jest bowiem tak, żeby one jedynie oznaczały i niczego nie sprawiały, jak to było z sakramentami starego prawa. Gdyby kapłan przez samo tylko rozpoznanie [skrucy] orzekał absolicję grzesznika, [absolucja] niczego by nie sprawiała, ale jedynie by oznaczała: posługa udzielania absolicji coś więc sprawia. Wszakże nie sprawia tego, aby przystępujących do sakramentu uczynić godnymi, tego bowiem dokonuje sam Bóg, który zwraca ku sobie ludzkie serca; i właśnie o tej postawie grzesznika kapłan jedynie orzeka, tak jak kapłan starozakonnny o trądzie.

Piętnasty zarzut oparł [ów autor] na słowie [świętego] Ambrożego, że „Ten tylko odpuszcza grzechy, który umarł za grzechy”<sup>32</sup>; oraz na tym co powiedział [święty] Augustyn, że „nikt nie gładzi grzechów świata, jedynie sam Chrystus”<sup>33</sup>. Zarzut ten rozwiązał Apostoł, kiedy powiedział, że co darował, darował w osobie Chrystusa<sup>34</sup>, mianowicie jako sługa Chrystusa, który przez swoją mękę wysłużył odpuszczenie grzechów, zaś z Jego męki czerpią skuteczność klucze Kościoła oraz pozostałe sakramenty.

Zarzut szesnasty: Trędowaci oczyszczeni przez Chrystusa, którym nakazał pokazać się kapłanom, zostali oczyszczeni, zanim tam się pokazali<sup>35</sup>. Zarzut ten należy uchylić w podobny sposób, jak to uczyniliśmy z zarzutem opartym na opisie wskrzeszenia Łazarza.

Na siedemnastym miejscu powtarza zarzut oparty na słowach Pana: „Odpuszczają ci się grzechy”, na co Żydzi pomyśleli sobie: „On bluźni”. Zarzut ten uchyliśmy wyżej i nie ma potrzeby tego powtarzać.

### III. Jak niepoważnymi argumentami zwalczą się pewne ujęcie, do którego zresztą również można mieć zastrzeżenia

Przytoczywszy powyższe argumenty, [ów autor] usiłuje podważyć pewne ujęcie<sup>36</sup>, wedle którego modlitwa błagalna o Boże przebaczenie należy do posługi kapłana, wszakże następnie kapłan winien w formie orzekającej powiedzieć: „Rozwiązuję cię ze wszystkich grzechów twoich”, to znaczy: ujawniam cię jako rozwiązanego.

Wprawdzie sam nie zgadzam się z tym ujęciem: jeśli rozumieć je według brzmienia słów. Odpuszczenie grzechów udzielane jest bowiem nie mocą modlitwy kapłana, ale mocą męki Chrystusa: w przeciwnym razie, kapłan, gdyby był w grzechu śmiertelnym, nie mógłby rozgrzeszać. Otóż modlitwę zanosi się na początku, aby spowiadającemu się uprosić zdolność przyjęcia skutku sakramentu. Chociaż modlitwa ta więcej jest warta, kiedy zanosi ją sprawiedliwy niż kiedy grzesznik, jednak nawet zanoszona przez kapłana grzesznika nie jest modlitwą próżną, gdyż przedstawia on ją w imie-

<sup>30</sup> Kpł 14, 2.

<sup>31</sup> *Super Matthaeum* 16, 19 (PL 26, 118).

<sup>32</sup> *Super Lucam* 6, 109 (PL 15, 1698); tłum. polskie: Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, Warszawa 1977, PSP t. 16, 253. Por. P. Lombardus, *Sententiae* IV d. 18 cap. 4.

<sup>33</sup> *Contra Iulianum opus imperfectum* 2, 84 (PL 45, 1176).

<sup>34</sup> 2 Kor 2, 10.

<sup>35</sup> Mt 8, 4; Łk 17, 14.

<sup>36</sup> Chodzi o opinię św. Bonawentury, *Super Sent.* IV d. 17 p. 2 dub. 5, a zwłaszcza d. 18 p. 1 a. 2 q. 1 resp. et ad 1.

niu całego Kościoła<sup>37</sup>. Natomiast, jeśli idzie o formę sakramentalną, słowa wypowiedziane przez sprawiedliwego nie sprawiają więcej niż wypowiedziane przez grzesznika, ponieważ działa tutaj nie zasługa człowieka, ale męka Chrystusa i moc Boża.

Niewystarczające jest też rozumienie słów: „Ja cię rozwiązuję”, że znaczą one: ujawniam cię jako rozwiązanego. Według tego wyjaśnienia, w sakramentach nowego prawa nie byłoby niczego poza ujawnieniem, czyli poza oznaczaniem, bo to do tego się sprowadza. Tymczasem słowa „Ja cię rozwiązuję” znaczą: Udzielam ci sakramentu, czyli posługi rozwiązania. [Zastrzeżenie niniejsze utraciłoby jednak znaczenie], gdyby ktoś w słowie „ujawniać” dopatrywał się nie tylko oznaczania, ale również sprawiania.

O ile jednak z powyższą odpowiedzią można się z biedą zgodzić, warto zauważyć, jak niepoważnymi argumentami jest ona zwalczana.

Zarzut pierwszy bazuje na tym, że Pan udzielił apostołom władzy leczenia chorób cielesnych i duchowych; otóż lecząc choroby cielesne, nie mówili oni: „Ja cię uzdrawiam”, ale: „Niech cię uzdrowi Pan Jezus Chrystus”<sup>38</sup>; a więc również w leczeniu duchowym kapłan nie powinien mówić: „Ja cię rozgrzeszam”. Otóż autor tego zarzutu nie zauważył, że władza leczenia chorób była szczególną łaską daną człowiekowi nie po to, aby uzdrawiał, lecz żeby wypraszał zdrowie. Władza natomiast kluczy nie należy do łask darmo danych, lecz jest mocą sakramentalną, która w sposób podstawowy przebywa w Chrystusie, narzędnie zaś, czyli służebnie — w kapłanach mających klucze. Toteż słowa: „Niech cię uzdrowi Pan” nie uzdrawiały, lecz wypraszały uzdrowienie, natomiast słowa sakramentalne sprawiają to, co oznaczają, jak to powiedzieliśmy.

Po wtóre, zarzuca [ów autor], że wydaje się zuchwałością ogłaszać kogoś rozwiązanym od wszystkich grzechów, wówczas byłby on bowiem jak anioł Boży. Otóż dużo większą zuchwałością jest mówić, że przez klucze Kościoła nie dokonuje się w sposób pewny odpuszczenie grzechów, o czym uczy Augustyn. Czyżby bowiem ręka Pańska była nazbyt krótka<sup>39</sup> i Ten, która na chrzcie oczyszcza z wszystkich grzechów, nie miałby tego uczynić w sakramencie pokuty?

Według trzeciego zarzutu, powiedzieć: „Ja ciebie rozgrzeszam”<sup>40</sup> nie oznacza, że ten oto jest rozgrzeszony, tak jak powiedzieć: „Ja spożywam” nie jest tym samym, co spożywać. Nietrafny to argument; nie wzięto w nim pod uwagę, że formy sakramentalne są to słowa, które nie tylko oznaczają, ale sprawiają.

Po czwarte, zarzuca, że słowa „Ja ciebie chrzczę” nie sprawiają chrztu, jeśli nie nastąpi zanurzenie albo polanie. Lecz bardzo śmieszny to zarzut: w sakramencie chrztu, wraz z formą sakramentu wymagany jest element materialny, natomiast w sakramencie pokuty nie występuje element zewnętrzny.

Zarzut piąty: Jest zuchwałością ze strony kapłana mówić: „Ja ciebie rozgrzeszam”, nie wie on bowiem, czy Bóg rozgrzeszy. Wszakże, w myśl tego argumentu, zuchwałością byłoby również powiedzieć: „Ja ciebie chrzczę”, ponieważ nie wiadomo, czy Bóg udziela chrztu wewnętrznego. Otóż ani jedno, ani drugie nie jest zuchwałością, sakramenty bowiem sprawiają skutki w sposób pewny, jakkolwiek udawanie ze strony przyjmującego może im przeszkodzić. Toteż kapłan mówiący: „Ja ciebie rozgrzeszam” albo „Ja ciebie chrzczę” obwieszcza skutek sakramentu w sposób pewny.

<sup>37</sup> *In persona totius Ecclesiae.*

<sup>38</sup> Dz 9, 34.

<sup>39</sup> Iz 50, 2; 59, 1.

<sup>40</sup> *Ostendo te absolutum* — dosłownie: stwierdzam (ujawniam), że jesteś rozgrzeszony. Recenzowany przez św. Tomasa z Akwinu autor krytykuje bowiem sformułowanie św. Bonawentury.

Analogicznie należy odpowiedzieć na zarzut szósty i siódmy, które głoszą niepewność odpuszczenia winy.

Ośmy zarzut: Kapłan nie może powiedzieć: „Stwierdzam, że jesteś rozgrzeszony”, chyba że komuś zostało to objawione (jak na przykład Janowi Ewangeliście albo Błogosławionej Dziewicy). Oprócz tego, co powiedzieliśmy wyżej, dodajmy [w odpowiedzi na ten zarzut], że sędzia, który po wysłuchaniu świadków ogłasza kogoś niewinnym, nie postępuje zuchwale, nawet jeśli zdarzy się, iż oskarżony jest faktycznie winny; tak samo nie jest zuchwałością ze strony kapłana, że w trybunale pokuty, w którym wierzy się penitentowi świadczącemu zarówno za sobą jak przeciwko sobie, ogłasza kogoś wolnym od grzechu. Jasne więc jest, że kapłani mogą bezpiecznie mówić: „Ja ciebie rozgrzeszam” tym wszystkim, w których dostrzegają znaki skruchy, a znakami tymi są ból z powodu tego co zaszło oraz postanowienie niegrzeszenia na przyszłość; w przeciwnym wypadku kapłan rozgrzeszać nie powinien. Natomiast jest rzeczą niebezpieczną pozostać przy samej tylko modlitwie, gdyż spowiadający się nie jest wówczas rozgrzeszony, lecz pozostawia się go w wątpliwości. Może wszakże kapłan modlić się za kims, aby został uwolniony od grzechów, niezależnie od tego, czy jest skruszony, czy nie.

#### IV. Nałożenie rąk kapłana nie jest konieczne w tym sakramencie

Na koniec, [ów autor] nie mniej zuchwale waży się twierdzić, że włożenie rąk jest konieczne dla tego sakramentu<sup>41</sup>. Powołuje się przy tym na tekst z Dziejów Apostolskich: „Wkładali na nich ręce i otrzymywali Ducha Świętego”<sup>42</sup>. Tymczasem tamto włożenie rąk odpowiada sakramentowi bierzmowania, którego udzielają posługujący wyższego stopnia.

Po wtóre, powołuje się na zakończenie Ewangelii Marka: „Na chorych kłaść będą ręce”<sup>43</sup>. Ale śmieszny to argument, gdyż tekst nie mówi o sakramentalnym włożeniu rąk, lecz o znakach, jakie dział się będą.

Trzeci zarzut opiera się na określeniu Augustyna, że sakrament nowego prawa winien być znakiem rzeczy świętej<sup>44</sup>, na podstawie naturalnego podobieństwa. Ten ostatni człon [ów autor] dodał od siebie, aby w ten sposób uzyskać podstawę dla tezy, że same słowa nie sprawiają sakramentu. Otóż jest rzeczą jasną, że sakrament sprawiają słowa dodane do materii. W sakramencie Eucharystii, same słowa wypowiedziane nad przeznaczoną do konsekracji materią sprawiają sakrament; w chrzcie, słowa wypowiedziane tylko nad wodą nie sprawiają sakramentu, lecz dopiero kiedy się je wypowie nad wodą, która obmywa chrzczonego, co w całości spełnia rolę materii. Otóż w tym sakramencie sam wyznający grzesznik jest jakby materią, dlatego też słowa rozgrzeszenia wypowiedziane nad spowiadającym się sprawiają sakrament pokuty.

Czwarty zarzut: Czytamy u Mateusza, że „przedstawiano Panu małe dzieci, aby położył na nie ręce”<sup>45</sup>. Jednakże słów tych nie można odnosić do sakramentu pokuty, gdyż małym dzieciom nie zwykło się go udzielać.

<sup>41</sup> Obrzęd włożenia rąk (albo prawnej ręki) na pokutującego był dawniej dość powszechny. Ostatecznie zaniknął dopiero w czasach nowożytnych, z chwilą wprowadzenia konfesyjonałów. Obrzęd ten znajdował się również we współczesnej św. Tomaszowi liturgii dominikańskiej (por. napisane w latach 1263—1267 dziełko eksgenerała zakonu, Humberta de Romanis, *De officiis ordinis*, cap. 46, w: *Opera de vita regulari*, t. 2, Romae 1889, 367).

<sup>42</sup> Dz 8, 17.

<sup>43</sup> Mk 16, 18.

<sup>44</sup> *De civitate Dei* X, 5 (PL 41, 282); tłum. polskie: Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 1, Warszawa 1977, 447.

Przedstawiano Mu zaś małe dzieci, aby włożył na nie ręce i pobłogosławił je, jak to było w zwyczaju u Żydów, o czym świadczy Remigiusz<sup>46</sup>.

Po piątę, czytamy w Dziejach Apostolskich: „Kiedy Szymon ujrzał, że apostołowie przez wkładanie rąk itd.<sup>47</sup>. Słowa te dotyczą jednakże włożenia rąk, jakie dokonuje się w bierzmowaniu; mówiliśmy o tym wyżej.

Na szóstym miejscu powołuje się [ów autor] na autorytet Wilhelma z Auvergne. Czy Wilhelm tak nauczał, nie wiem<sup>48</sup>. Wiem natomiast, że nie przedstawia on aż tak wielkiego autorytetu, aby iść za nim w rzeczy tak ważnej, zwłaszcza że Pan, wyjaśniając Piotrowi władzę kluczy, nie powiedział mu: „Na kogokolwiek rękę włożysz”, lecz: „Cokolwiek rozwiązesz”.

#### V. Dalsze niepoważne argumenty przeciwko formie rozgrzeszenia oraz ich rozwiązanie

Wreszcie [autor ów] wraca do swoich pierwszych wywodów, powtarzając argumenty już przytoczone, że kapłan nie powinien mówić: „Ja ciebie rozgrzeszam”, zarówno dlatego, iż należy to do samego Boga, jak dlatego, iż kapłan nie ma pewności, czy grzesznik jest rozgrzeszony. Argumenty te rozwiązaliśmy już wyżej.

Dodaje ponadto, że jeszcze trzydzieści lat temu wszyscy używali wyłącznie formy: „Rozgrzeszenia i przebaczenia niech ci udzieli itd.”<sup>49</sup>. W jaki jednak sposób może dać świadectwo o wszystkich ktoś, kto wszystkich nie widział? Natomiast jest rzeczą pewną, że już z górą tysiąc dwieście lat temu powiedziano Piotrowi: „Cokolwiek rozwiązesz na ziemi”. Dlaczego zaś forma tego sakramentu nie brzmi: „Ja tobie odpuszczam grzechy”, lecz: „Ja cię rozwiązuję”, wyjaśniliśmy wyżej<sup>50</sup>.

Zarzuca następnie [ów autor], że gdyby kapłan mógł uwolnić od grzechów, bardziej by się opłacało otrzymać rozgrzeszenie niż wziąć krzyż i płynąć za morze<sup>51</sup>. Otóż łatwo zauważyć, jak śmieszny to argument. Przecież przyjęcie krzyża na darowanie całej kary należyj za grzechy przynosi owoc jedynie temu, kto został uwolniony od grzechów.

Kolejny zarzut opiera się na Księdze Ezechiela: Biada temu, kto osądza jako żywe dusze, które nie żyją<sup>52</sup>; właśnie kapłan wystawia się na to niebezpieczeństwo, gdyż nie wie, które dusze żyją. Lecz zarzut ten już rozwiązaliśmy: kapłan nie wie wprawdzie, które dusze żyją, wie jednak, że sakrament może je ożywić.

Zarzut następny: Według Ambrożego, „Pan chciał, aby równe było

<sup>45</sup> Mt 19, 13.

<sup>46</sup> Remigiusz z Auxerre, zmarły na początku X wieku uczony benedyktyn. Jego dzieło *Super Matthaenum* (nigdy dotychczas nie drukowane) szeroko wykorzystał św. Tomasz w swojej *Catena aurea*.

<sup>47</sup> Dz 8, 18.

<sup>48</sup> H. F. Dondaine cytuje tutaj słowa Wilhelma z Auvergne, *De sacramento paenitentiae*, cap. 3, w których mistrz ów wyjaśnia, że włożenie ręki kapłana jest znakiem sakramentalnym, oznaczającym rękę czyli moc Bożą, która oto spoczywa na pokutniku, aby go uświęcić.

<sup>49</sup> Orzekające formuły rozgrzeszenia pojawiły się już w X wieku (por. J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, 223n). Świadectwo autora, z którym polemizuje św. Tomasz, dotyczy zapewne tego, że dopiero niedawno zaczęto używać wyłącznie tych formuł.

<sup>50</sup> Rozdz. II zarzut 12.

<sup>51</sup> Chodzi o odpust zupełny, którego papież udzielał uczestnikom wypraw krzyżowych.

<sup>52</sup> Ez 13, 18n.

prawo rozwiązywania i wiązania"<sup>53</sup>; otóż kapłan nie wiąże grzechów, lecz „więzami swoich grzechów każdy jest trzymany”<sup>54</sup>; a więc kapłan nie rozwiązuje też więzów winy. W odpowiedzi stwierdzmy, że kapłan to wiąże i rozwiązuje przez swoją posługę, co Bóg wiąże i rozwiązuje mocą swego majestatu. Otóż Bóg wprawdzie wprost rozwiązuje z grzechu, udzielając mianowicie łaski, jednakże wiąże w grzechu (albo jak mówi List do Rzymian, wydaje grzechowi<sup>55</sup>), odmawiając łaski. Podobnie kapłan jako sługa: rozwiązuje z grzechu, udzielając sakramentu łaski, wiąże zaś, nie udzielając sakramentu; ponadto wiąże do kary, jaką nakłada.

Następnie odwołuje się [ów autor] do autorytetu [świętego] Hilarego: że tylko Bogu należy wierzyć, gdy o kimś mówi, ponieważ tylko On zna człowieka<sup>56</sup>; a więc tylko Bóg albo ktoś, komu Bóg to objawi, może ogłaszać uwolnienie od winy, gdyż dzieje się ono za wiedzą samego tylko Boga; a więc kapłan nie może ogłaszać uwolnienia od winy, które sprawia Bóg. Ponadto Dionizy naucza, że kapłani nie powinni korzystać z władzy hierarchicznej<sup>57</sup> w inny sposób, niż Bóg ich do tego uzdalnia<sup>58</sup>. Lecz zarzuty te wielokrotnie zostały rozwiązane wyżej i nie trzeba tu już do tego wracać.

W końcu zaś wywodzi, że zanim Piotrowi przekazano władzę kluczy, wspomniano o udzielonym mu objawieniu<sup>59</sup>: toteż kapłan, zanim użyje kluczy, powinien jakoby oczekiwać Boskiego objawienia. Nie zauważył [autor tego zarzutu, że objawienie udzielone Piotrowi nie dotyczyło zdatności tych, którzy mają być rozwiązani od grzechów, ale mocy Chrystusa, dzięki której sakramenty łaski z całą pewnością sprawią swoje skutki.

Takie oto racje przytoczył [ów autor] na rzecz swojej tezy. Nie tylko nie są one dowodami, lecz co najwyżej można je uznać za racje pozorne. Było zaś wolą Bożą, abym w obronie władzy przekazanej Piotrowi trudził się, sporządzając z polecenia Ojca<sup>60</sup> to dziełko, w święto Katedry Piotra<sup>61</sup>.

tłumaczył i opracował o. Jacek Salij OP, Warszawa

<sup>53</sup> *De paenitentia* I, 2, 7 (PL 16, 468); tłum. polskie: Św. Ambroży, *Wybór pism*, Warszawa 1971, PSP t. 7, 21.

<sup>54</sup> Prz 5, 22.

<sup>55</sup> Rz 1, 24.

<sup>56</sup> *De Trinitate* I, 8 (PL 10, 38 B). Tekst znany recenzowanemu przez św. Tomasa autorowi prawdopodobnie z *Sentencji Piotra Lombarda*, I d. 32 cap. 6.

<sup>57</sup> *Virtutibus hierarchicis*.

<sup>58</sup> *De ecclesiastica hierarchia*, cap. 6 theoria par. 7 (PG 3, 564 C). Sam św. Tomasz zupełnie inaczej interpretował niniejszą wypowiedź Pseudo-Dionizego (por. *Super Sent.* IV d. 18 q. 1 a. 3 qc 4).

<sup>59</sup> Mt 16, 17.

<sup>60</sup> Por. przypis 1.

<sup>61</sup> 22 lutego, w roku prawdopodobnie 1269.