

Michał Golubiewski OP

Instytut Tomistyczny, Warszawa

„KONIECZNOŚĆ SAKRAMENTÓW” U ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Można powiedzieć, że myśl św. Tomasza o potrzebie sakramentów w historii zbawienia jest rozpięta pomiędzy jego stwierdzeniem, że „moc Boża nie jest związana sakramentami”¹, a licznymi fragmentami, w których mówi, iż sakramenty są w pewien sposób „konieczne”.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest próba wyjaśnienia, jak Tomasz rozumiał tę konieczność, oraz uporządkowania rozróżnień, które czynił w jej obrębie. Dla pełniejszego obrazu zasygnalizujemy także pewne dodatkowe odniesienia do tej kwestii w ramach teologii i nauczania Kościoła. Gdy chodzi o dzieło św. Tomasza, to pytając o konieczność sakramentów, sięgać będziemy przede wszystkim do jego syntez, gdzie zajmuje się sakramentologią w sposób systematyczny, tzn. do *Komentarza do Sentencji*, *Summy przeciw poganom* oraz *Summy teologii*².

WOKÓŁ POJĘCIA KONIECZNOŚCI

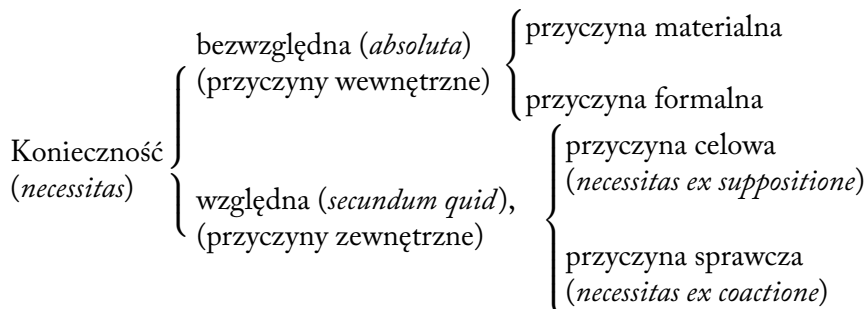
Święty Tomasz porusza zagadnienie konieczności w różnych dziełach, odnosząc się przy tym często do Arystotelesa³. Wprowadza szereg rozróżnień, wychodząc

¹ „Virtus divina non est alligata sacramentis” (*STh*, III, q. 72, a. 6, ad 1; zob. też *STh*, III, q. 68, a. 2, co).

² W *Summie teologii* Tomasz poświęca „konieczności sakramentów” całą kwestię 61. trzeciej części (zob. *Super IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2 i *SCG*, IV, 56). Czyni to w ramach wstępnych rozważań „o sakramentach w ogólności”, zanim przejdzie do poszczególnych sakramentów. Do tematu konieczności sakramentów powraca w artykule 4. kwestii 65. (o liczbie sakramentów), pytając, czy wszystkie sakramenty są konieczne do zbawienia. Temat konieczności sakramentów pojawia się także przy rozważaniach dotyczących niektórych z nich z osobna, zwłaszcza gdy chodzi o chrzest (zob. *STh*, III, q. 68, a. 1 i 2), lecz także Eucharystię (zob. *STh*, III, q. 73, a. 3) i sakrament pokuty (*STh*, III, q. 84, a. 5).

³ W naszej prezentacji tego tematu korzystamy z artykułu: M. PALUCH OP, *Note sur les distinctions entre les nécessités chez Thomas d’Aquin*, „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du

od ogólnego stwierdzenia, że „konieczność ma wiele znaczeń, konieczne bowiem jest to, co nie może nie być”⁴. Postaramy się przedstawić syntetycznie najważniejsze z nich. Z jego komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa możemy odczytać następujący podział konieczności⁵:



Mamy zatem podział na konieczność bezwzględną, wynikającą z „przyczyn wewnętrznych” bytu (materialnej i formalnej), oraz na konieczność względną (*secundum quid*), związaną z „przyczynami zewnętrznymi” (celową i sprawczą). Gdy chodzi o przyczyny materialną i formalną, to można powiedzieć na przykład, że w sposób konieczny zwierzęta są ze względu na materię zniszczalne, a człowiek jest bytem rozumnym ze względu na formę, którą jest jego dusza. W przypadku przyczyn zewnętrznych mamy do czynienia z koniecznością, która zachodzi tylko niekiedy, jest względna — i tak, skutek następuje z konieczności, gdy działa jego przyczyna sprawcza (konieczność przymusu, *ex coactione*), a określone środki stają się konieczne, jeśli założymy dążenie do pewnego celu (przyczyna celowa). W tym ostatnim wypadku konieczności warunkowej (*ex suppositione*) rozróżnić jeszcze należy te środki, które są konieczne, bo bez nich niemożliwe jest osiągnięcie celu (*necessitas ad esse*), i te, o których można powiedzieć, że są „konieczne” w tym sensie, iż umożliwiają jego łatwiejsze osiągnięcie (*necessitas ad melius esse*)⁶. Tomasz posługuje się chętnie przykładem konia, który jest konieczny do podróży właśnie w tym sensie, że ją ułatwia⁷.

Niekiedy Akwinata dokonuje nieco innego podziału, ze względu na porządek czasowy przyczyn. Wtedy mówi o „konieczności bezwzględnej” (*necessitas abso-*

Moyen Age”, 70 (2003), s. 219–231. Zob. też: S. MAZIERSKI, *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1958 (Rozprawy Wydziału Filozoficznego, 8).

⁴ „Necessitas dicitur multipliciter. Necessesse est enim quod non potest non esse” (*STh*, I, q. 82, a. 1, co.).

⁵ Zob. *In Metaphysic.*, V, l. 6; zob. M. PALUCH OP, *Note*, s. 221–222.

⁶ Zob. tamże, s. 228, przyp. 16, tak m.in. w *Super II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 1, co.

⁷ Zob. *Super IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, qc. 1, co.

luta), związanej z przyczynami wcześniejszymi od działania, tzn. materialną, formalną i sprawczą, oraz o „konieczności warunkowej” (*necessitas ex suppositione*) w przypadku przyczyny późniejszej od działania, tj. celowej⁸.

Podziały te w dość jasny sposób stosują się do bytów stworzonych, inaczej jest jednak, gdy pytanie o konieczność odniesie się do Boga. Święty Tomasz wyróżnia w tym wypadku dwa rodzaje konieczności. Pierwsza z nich to „konieczność bezwzględna” czy „absolutna” (*absoluta*) związana z samą naturą Boga, która nie może być inna. W ten sposób na przykład zachodzi konieczność, by Bóg istniał i by był dobry. Drugi rodzaj konieczności to konieczność warunkowa (*ex suppositione*), w tym wypadku jednak tym, co „zakładane”, nie jest cel, do którego Bóg potrzebowałby jakichś środków, ale Jego opatrność i wola. Innymi słowy, Bóg mógłby czegoś nie chcieć i w tym sensie nie jest to absolutnie konieczne, jednak skoro tego chce, to jest konieczne, by tego chciał. Ten rodzaj konieczności bywa także nazywany „koniecznością niezmienności” (*necessitas immutabilitatis*)⁹.

Michał Paluch OP zwraca uwagę, że generalnie w swoich rozróżnieniach św. Tomasz idzie dość ściśle za Arystotelesem, natomiast są też miejsca, gdzie przedstawia w nawiązaniu do Stagiryty swoją własną koncepcję konieczności. Możemy ją znaleźć w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*:

Koniecznym nazywamy coś dwojako: w pierwszym znaczeniu bezwzględnie (*absolute*), w drugim zaś warunkowo (*ex suppositione*). Bezwzględnie koniecznym nazywamy coś z powodu konieczności wzajemnego odniesienia terminów, które występują w jakimś twierdzeniu, np. człowiek jest zwierzęciem albo każda całość jest większa od swojej części. Natomiast warunkowo konieczne jest to, co nie jest konieczne samo przez się, ale tylko pod jakimś warunkiem, na przykład stwierdzenie, że Sokrates biegnie, Sokrates bowiem sam z siebie nie skłania się bardziej do tej czynności niż do jej przeciwieństwa, ale przy założeniu, że biegnie, niemożliwym jest dla niego, żeby nie biegł. W związku z tym twierdzę, że chcenie przez Boga czegoś spośród rzeczy stworzonych, np. zbawienia Piotra, nie jest bezwzględnie konieczne, gdyż boska wola nie ma do tego koniecznego odniesienia, jak to zostało wykazane. Jednak pod warunkiem, że Bóg chce lub chciał tego, niemożliwym dla Niego się staje, żeby tego nie chciał, gdyż Jego wola jest niezmienna. Toteż tego typu konieczność nazywana jest przez teologów koniecznością niezmienności¹⁰.

⁸Zob. *In Physic.* II, l. 15 i M. PALUCH OP, *Note*, s. 227.

⁹Zob. *In III Sent.*, d. 20, a. 1, qu. 3, co. i M. PALUCH OP, *Note*, s. 220–221.

¹⁰„Aliquid dicitur necessarium dupliciter: uno modo absolute, alio modo ex suppositione. Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur, sicut hominem esse animal, vel omne totum esse maius sua parte, aut aliqua huiusmodi. Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se sed solummodo posito alio, sicut Socratem cucurrisse: Socrates enim quantum est de se non se habet magis ad hoc quam ad huius oppositum; sed facta suppositione quod cu-

Nie chodzi tu przy tym, jak zauważa Paluch, jedynie o konieczność „analityczną” czy logiczną określającą relację między dwoma terminami, ale także o jej zakorzenienie w rzeczywistości, do której te terminy się odnoszą. Innymi słowy, konieczność zdaniowa ma swoje oparcie w konieczności ontycznej. Jednocześnie można powiedzieć, że „konieczność absolutna” w Bogu jest w pewien sposób wzorcza dla wszelkiej konieczności bezwzględnej wśród stworzeń, zaś „konieczność warunkowa” w Bogu ma pewne swe odzwierciedlenie w konieczności warunkowej w stworzeniach, opartej na celowości¹¹.

„RODZAJE KONIECZNOŚCI” SAKRAMENTÓW

Myśl o konieczności sakramentów ma oczywiście swoje źródło w Piśmie Świętym, a zwłaszcza w dwu fragmentach Ewangelii św. Jana, dotyczących chrztu i Eucharystii. W rozmowie z Nikodemem Chrystus mówi: „jeśli się kto nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5). Kościół odczytuje te słowa jako mówiące o chrzcie¹². Zaś w Mowie eucharystycznej Jezusa czytamy: „Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego ani pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6,53). Tomasz cytuje ten fragment, rozważając konieczność Eucharystii¹³.

Jak już wspomnieliśmy, św. Tomasz rozważa ogólnie wszystkie sakramenty, zanim przejdzie do poszczególnych z nich. Zaś te ogólne rozważania o sakramentach należy odczytywać w kontekście jeszcze szerszego pytania o zbawienie, do którego mają prowadzić ryty sakramentalne. W tej właśnie perspektywie, a dokładniej pytając o konieczność naprawy ludzkiej natury, Tomasz dokonuje ważnego dla nas rozróżnienia, które pojawi się także, gdy będzie rozważał

currerit, impossibile est eum non cucurrisse. Sic igitur dico quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem, ut ex dictis patet; sed facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle, eo quod voluntas eius est immutabilis. Unde huiusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis” (*De veritate*, q. 23, a. 4, ad. 1, tłumaczenie polskie: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Antyk, 1998, s. 265). Jest to odpowiedź na pytanie: „Czy Bóg wszystkiego, czego chce, chce z konieczności?”; zob. *STh*, I, q. 19, a. 3, co.

¹¹ „Il faudrait constater que la relation nécessaire, voire proportionnelle, entre Dieu et sa bonté est pour l’Aquinat un *exemplar* de toute nécessité absolue que nous retrouvons dans le monde créé. En revanche, la relation entre l’univers et Dieu trouve son reflet créé dans la nécessité *ex suppositione*” (M. PALUCH OP, *Note*, s. 230).

¹² Zob. KKK 1257 i Sobór Trydencki, Sesja 6, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 4, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków: WAM, 2005, s. 292–293; a także św. TOMASZ z AKWINU, *Super Io.*, cap. 3, l. 1 (wyd. polskie: *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś OP, Kęty: Antyk, 2001, n. 440–446) oraz *STh*, III, q. 68, a. 1, s.c.

¹³ *STh*, III, q. 73, a. 3, arg. 1.

sakramenty. Mówi mianowicie o „konieczności” rozpatrywanej „od strony Boga” (*ex parte Dei*) i „od strony człowieka” (*ex parte hominis*).

Patrząc „od strony Boga”, naprawa ludzkiej natury nie jest czymś koniecznym bezwzględnie (*absolute*) ani nie jest „koniecznością przymusu” (*necessitas coactionis*)¹⁴, lecz można tu mówić o pewnej „konieczności warunkowej” (*ex suppositione*):

Trzecia konieczność jest warunkowa, nie ze względu na założenie celu, ponieważ nie ma wątpliwości, że Bóg mógłby doprowadzić do jakiegoś celu na wiele innych sposobów niż te, które teraz są wyznaczone do jakiegoś celu, ale warunkowo ze względu na założenie czegoś, co jest w Nim samym, to znaczy przedwiedzy lub woli, których nie można zmienić. W ten sposób mówi się, że konieczne jest, by przeznaczeni byli zbawieni, i niektórzy nazywają tę konieczność koniecznością niezmienności, i w ten sposób konieczne było ze strony Boga, aby naprawił ludzką naturę, bo przewidział i postanowił, by została naprawiona¹⁵.

Rozpatrując to samo pytanie „od strony człowieka”, Tomasz również rozważa trzy różne rodzaje konieczności i także wskazuje na „konieczność warunkową” jako właściwą, ale, inaczej niż w przypadku Boga, ze względu na założony cel (*necessitas ex suppositione finis*):

Podobnie też ze strony człowieka można rozważyć trojaką konieczność. Jedna to konieczność bezwzględna (*absoluta*), która dotyczy tych rzeczy, które są w człowieku naturalne, tak jak konieczne jest, by człowiek był zdolny do śmiechu i inne rzeczy tego rodzaju. W ten sposób nie jest konieczne, by ludzka natura została naprawiona, ponieważ naprawa nie wynika z zasad naturalnych. Inną jest konieczność przymusu (*necessitas coactionis*), ta zaś dotyczy tych rzeczy, przez które człowiek jest wyższą siłą przymuszony [...] i takiej konieczności nie było w ludzkiej naturze w stosunku do jej naprawy, ponieważ Bóg nie przymusza do cnoty.

¹⁴ „Ad tertiam quaestionem dicendum, quod reparatio humanae naturae a Deo facta est; unde potest dupliciter considerari: scilicet ex parte Dei — et ex parte ipsius naturae reparandae. Ex parte autem Dei potest attendi triplex necessitas. — Una est necessitas coactionis; et haec respectu nullius potest Deo attribui, quia non potest in eo aliquid violentum esse, neque extra naturam, cum sit immutabilis, ut Philosophus dicit. Alia necessitas est absoluta; et haec quidem cadit in Deo respectu ipsorum quae in ipso sunt, quae scilicet naturam suam consequuntur, quia impossibile est ea aliter se habere, sicut necessarium est Deum esse, vel esse bonum, et alia hujusmodi. Sed haec necessitas non est Dei respectu alicujus effectus, quia non agit ex necessitate naturae, sed ex libertate voluntatis” (*Super III Sent.*, d. 20, q. 1, a. 1, qc. 3, co.).

¹⁵ „Tertia necessitas est ex suppositione, non quidem finis, quia non est dubium quin Deus ad aliquem finem posset inducere multis aliis viis etiam quam illis quae modo determinatae sunt ad finem aliquem; sed ex suppositione alicujus quod est in ipso, scilicet praescientiae vel voluntatis, quae mutari non possunt: secundum quem modum dicitur quod necessarium est praedestinatum salvari; et haec dicitur necessitas immutabilitatis a quibusdam. Et per hunc modum necessarium fuit ex parte Dei humanam naturam reparari, quia ipse praeviderat et ordinaverat reparandam” (tamże; jeśli nie zaznaczono inaczej — tłum. M.G.).

Trzecia zaś jest konieczność warunkowa ze względu na cel (*ex suppositione finis*), tak jak konieczne jest dla człowieka, by miał statek, jeśli ma udać się za morze, i tą koniecznością było konieczne, by ludzka natura została naprawiona, jeśli oczywiście miała być dopuszczona do oglądania Boga¹⁶.

Widzimy więc, że zarówno *ex parte Dei*, jak *ex parte hominis* „naprawa ludzkiej natury” jest według Tomasza konieczna w sposób względny czy warunkowy. W pierwszym przypadku (od strony Boga) „założonym warunkiem” jest Boża wola i opatrność, w drugim (z perspektywy człowieka) — cel, do którego dotarcie naprawa ludzkiej natury umożliwia, tzn. oglądanie Boga przez zbawionych. To samo rozróżnienie możemy odnaleźć w tekstach, gdzie Tomasz rozważa konieczność sakramentów — na nie również patrzy niekiedy „od strony Boga”, kiedy indziej zaś „od strony człowieka” (choć dystynkcja ta nie jest tak jasna, jak w przytoczonym powyżej fragmencie).

KONIECZNOŚĆ A ODPOWIEDNIOŚĆ SAKRAMENTÓW

W *Komentarzu do Sentencji*, pytając, czy sakramenty były konieczne po upadku człowieka przez grzech pierworodny, Tomasz odpowiada:

Sakramenty nie były konieczne koniecznością absolutną (*necessitate absoluta*), jak konieczne jest, by Bóg istniał, gdyż zostały ustanowione wyłącznie z Bożej dobroci, lecz [były konieczne] koniecznością, która [wynika] z założenia celu (*ex suppositione finis*); nie tak jednak, by bez nich Bóg nie mógł uzdrowić człowieka, ponieważ nie ograniczył [działania] swej mocy do sakramentów, jak o tym mowa w tekście (jak pokarm jest konieczny do życia ludzkiego), lecz ponieważ przez sakramenty bardziej odpowiednio dokonuje się odnowienie człowieka; tak jak mówi się, że koń jest konieczny do podróży, dlatego że konno człowiekowi podróżuje się łatwiej¹⁷.

¹⁶ „Et similiter ex parte hominis potest considerari triplex necessitas. — Una necessitas absoluta quae est respectu eorum quae naturaliter homini insunt; sicut hominem necessarium est esse risibilem et alia hujusmodi. Et sic non est necessarium humanam naturam reparari, quia reparatio non consequitur ex principiis naturalibus. — Alia est necessitas coactionis; et haec quidem est respectu illorum quae homo majori virtute coactus facit [...] Et talis necessitas non fuit in natura humana respectu reparationis, quia Deus ad virtutem non cogit. — Tertia vero necessitas est ex suppositione finis, sicut necessarium est homini habere navem, si debet ire ultra mare. Et hac necessitate necessarium fuit humanam naturam reparari, si scilicet ad visionem Dei admitti debuit” (tamże).

¹⁷ „Sacramenta non erant necessaria necessitate absoluta, sicut necessarium est Deum esse, cum ex sola divina benignitate instituta sint, sed de necessitate quae est ex suppositione finis; non ita tamen quod sine his Deus hominem sanare non posset, quia sacramentis virtutem suam non alligavit, ut in Littera dicitur: sicut cibus necessarius est ad vitam humanam; sed quia per sacramenta magis congrue fit hominis reparatio: sicut equus dicitur necessarius ad iter, quia in equo facilius homo vadit” (*Super IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, qc. 1, co.).

Odnajdujemy tu konieczność rozważaną „od strony Boga” — nie jest ona absolutna, ale chodzi o „konieczność” zakładającą Bożą decyzję, płynącą z Jego dobroci. Można powiedzieć, że „zakładając, że Bóg w swojej dobroci zechciał zbawić człowieka, czymś (warunkowo) koniecznym było zaistnienie sakramentów”. Nie była to jednak jedyna możliwa droga, moc Boża nie jest ograniczona do tego sposobu zbawienia człowieka.

W tym miejscu Tomasz wprowadza nowy element, mówi mianowicie, że także w tej perspektywie *ex parte Dei* (a nie tylko *ex parte hominis*) ma znaczenie ukierunkowanie na cel, jakim jest „odnowienie człowieka” (swoista *necessitas ex suppositione finis*). Przy założeniu Bożej dobroci i celu, jakim jest dojście człowieka do zbawienia, przez sakramenty dokonuje się to w sposób „bardziej odpowiedni” (*magis congrue*).

Michał Paluch zwraca uwagę, że ten argument „z odpowiedniości” (*ex convenientia*) pojawia się u autorów średniowiecznych i u św. Tomasza m.in. właśnie tam, gdzie mowa jest o „warunkowej konieczności” płynącej z Bożej decyzji. Decyzja ta, konieczna i niezmienna, gdy została raz podjęta, nie była jedyną możliwą, a jednocześnie odkrywana *post factum* przez człowieka odznacza się budzącą zachwyt sensownością, spójnością i harmonią w odniesieniu do tego, czego dotyczy — jest „odpowiednia” (*congruens, conveniens*). Dlatego to w wielu miejscach, gdzie można mówić o takiej „konieczności”, Akwinata woli używać zamiast tego właśnie wspomnianego terminu „odpowiedniość”, „stosowność”¹⁸. W tym sensie, zamiast mówić o konieczności, należałoby powiedzieć: „zakładając, że Bóg w swojej dobroci zechciał zbawić człowieka, czymś odpowiednim było zaistnienie sakramentów”.

Przed wszystkim taką właśnie konieczność-odpowiedniość widzimy, gdy Tomasz zajmuje się „koniecznością sakramentów”. Może to początkowo nieco dezorientować czytelnika, ponieważ na początku tekstów o niej traktujących w *Summie teologii* czy *Summie przeciw poganom* padają pytania o „konieczność sakramentów”, w dalszej ich treści zaś dość konsekwentnie mowa jest nie o „konieczności”, ale o „odpowiedniości” właśnie i wyjaśniane są jej racje.

Zwróćmy także uwagę, że chociaż rozumowanie *ex convenientia* zaczęliśmy rozważać, mając na myśli perspektywę „od strony Boga”, to przecież dotyczy ono najpierw i przede wszystkim świata stworzonego. W przypadku sakramentów ta odpowiedniość dotyczy w dużym stopniu człowieka. Ponieważ to dla człowieka są one odpowiednie (z powodów, które za chwilę zobaczymy), to

¹⁸ M. PALUCH zwraca uwagę na taką rolę argumentacji *ex convenientia* u autorów średniowiecznych i Tomasza w kontekście chrystologii: *Czy Doktor Anielski nie doceniał Chrystusa?*, „Teologia w Polsce”, 3/1 (2009), s. 97–103; ten sam temat relacji między koniecznością a odpowiedniością w kontekście trynitologii rozważa M. PRZANOWSKI OP w artykule *Rabnerowska krytyka trynitologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum”, 3 (2011), s. 61–65.

Bóg je wybrał jako środki zbawienia i ich istnienie w pewnym sensie jest konieczne (tj. odpowiednie, w wyjaśnionym powyżej znaczeniu). Mamy więc do czynienia z jednoczesnym rozważaniem z jednej strony ludzkiej potrzeby i celu, ku któremu człowiek dąży, a z drugiej — Bożej mądrości, która na tę potrzebę odpowiada i do tego celu prowadzi¹⁹.

RACJE ODPOWIEDNIOŚCI SAKRAMENTÓW

Tomasz syntetycznie przedstawia zasadnicze racje tak rozumianej „konieczności-odpowiedniości” sakramentów w *Summie przeciw poganom*. Po pierwsze, wynika ona z potrzeby odniesienia zbawczych skutków śmierci Chrystusa do poszczególnych osób (w nawiasach umieszczamy terminy łacińskie, które raz podkreślają bardziej konieczność — *necesse fuit* — raz stosowność — *oportet*):

[...] śmierć Chrystusa jest powszechną przyczyną ludzkiego zbawienia — przyczyna powszechna musi (*oportet*) zaś wywierać wpływ na każdy skutek — ludziom trzeba było (*necesse fuit*) dać jakieś lekarstwo, dzięki któremu dobrodziejstwa śmierci Chrystusa stałyby się dla nich w pewien sposób dostępne. Za takie lekarstwo uważa się sakramenty Kościoła²⁰.

Związek sakramentów z Chrystusem Tomasz widzi także w tym, że ich cielesno-duchowy charakter nosi w sobie pewne podobieństwo do wcielenia Chrystusa, sytuuje się w tej samej inkarnacyjnej logice:

narzędzia powinny (*oportet*) być dostosowane do pierwszej przyczyny. Otóż pierwszą i powszechną przyczyną zbawienia człowieka jest Słowo Wcielone, jak wiadomo z wcześniejszych rozważań. Było więc czymś odpowiednim (*congruum*), by lekarstwo, przez które moc przyczyny powszechnej dosięga ludzi, było

¹⁹J.Ph. REVEL, starając się odczytać plan leżący u podstaw fragmentu *Summy* poświęconego sakramentom w ogólności (III, q. 60–64), twierdzi, że św. Tomasz chce tu przedstawić rodzaj rozbudowanej definicji sakramentu według jego przyczyn. Zatem w kwestii 60. przedstawia definicję „metafizyczną” czy „istotową” sakramentu przez najbliższy rodzaj i różnicę gatunkową (a. 1–3), a następnie definicję „fizyczną” przez części składowe czy przyczyny wewnętrzne, tj. materię i formę (a. 4–8). W kwestiach 61–64 omawia przyczyny zewnętrzne, tj. celową i sprawczą. Kwestia 61., mówiąca o konieczności-odpowiedniości sakramentów, poświęcona jest przyczynie celowej, jaką jest zbawienie człowieka, kwestie 62–63 celom wcześniejszym, jakimi są łaska sakramentalna (q. 62) i charakter sakramentalny (q. 63), natomiast kwestia 64. mówi o przyczynie sprawczej (*Traité des sacrements, I. Baptême et sacramentalité. 1. Origine et signification du baptême*, Paris: Cerf, s. 29–30).

²⁰„Mors Christi est quasi universalis causa humanae salutis; universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum: necessarium fuit exhiberi hominibus quaedam remedia per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo coniungeretur. Huiusmodi autem esse dicuntur Ecclesiae sacramenta” (*SCG*, IV, 56; tłum. polskie: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. III, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze, 2009, s. 237).

podobne do tej przyczyny, tak mianowicie, by moc Boża działała w nich niewidzialnie przy użyciu znaków widzialnych²¹.

Dwa kolejne powody wiążą się z właściwościami ludzkiej natury. Pierwszy z nich mówi o naturze ludzkiej ujętej ogólnie:

jak o inne rzeczy, tak i o człowieka Bóg troszczy się stosownie do jego naturalnych właściwości. Jest zaś właściwością człowieka, że do poznania rzeczy duchowych i umysłowych prowadzą go z natury rzeczy zmysłowe. Zatem ludziom należało (*oportuit*) dać lekarstwo duchowe, używając znaków postrzegalnych zmysłowo²².

Nieco dalej zaś Tomasz pisze o stanie człowieka po grzechu pierwotnym:

człowiek popadł w grzech, przywiązując się w niewłaściwy sposób do rzeczy widzialnych. Żeby więc nie sądzono, iż rzeczy widzialne są złe ze swej natury, i z tego względu, że wiązanie się z nimi jest grzechem, było rzeczą odpowiednią (*congruum*) aby właśnie przez rzeczy widzialne ludzie otrzymali lekarstwo zbawienia, by w ten sposób stało się jasne, iż rzeczy widzialne, jako stworzone przez Boga, są dobre ze swej natury; stają się jednak szkodliwe dla ludzi, o ile się do nich przywiązują w sposób nieuporządkowany, zbawienne zaś, gdy korzystają z nich w sposób uporządkowany²³.

W *Summie teologii* odnaleźć można podobną argumentację²⁴. Tomasz przytacza tam ponadto powszechnie przyjętą w jego czasach opinię św. Augustyna,

²¹ „Instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Prima autem et universalis causa humanae salutis est Verbum incarnatum, ut ex praemissis apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis causae virtus pertingit ad homines, illius causae similitudinem haberent: ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis” (tamże).

²² „Sicut ceteris rebus ita etiam homini Deus providet secundum eius conditionem. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari” (tamże).

²³ „Homo in peccatum lapsus erat rebus visibilibus indebite inhaerendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, et propter hoc eis inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur: ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri secundum quod eis inordinate inhaerent, salutifera vero secundum quod ordinate eis utuntur” (tamże, por. *SCG*, III, 119).

²⁴ Zob. *STb*, III, q. 61, a. 1. Temat uwikłania w rzeczy cielesne jest tam bardziej rozwinięty, a Tomasz, mówiąc, że sakramenty służą wychowaniu, pokorze i ćwiczeniu, układa argumenty wg triady przejętej przez niego z dawniejszej tradycji, która głosiła, że sakramenty są ustanowione właśnie *ad eruditionem, ad humiliationem, ad exercitationem* (jak wyjaśnia A.M. ROGUET OP w swych *notes explicatives* do *Summy: Somme théologique. Les sacrements. 3a, Questions 60–65*, Paris: Editions de la Revue des Jeunes – Cerf, 1999, s. 214). Natomiast związek sakramentów z Chrystusem jest omawiany szerzej w poprzedniej, 60. kwestii.

że sakramenty są koniecznie potrzebne ludziom ze względu na ludzką naturę dla sprawowania kultu Bożego, oddawania Bogu czci²⁵. W *Summie teologii* i w *Komentarzu do Sentencji* omówiona zostaje szerzej potrzeba sakramentów na poszczególnych etapach historii zbawienia²⁶. Tomasz pisze, że po grzechu pierworodnym, a przed przyjściem Chrystusa były potrzebne pewne znaki wyrażające wiarę w przyszłe nadejście Zbawiciela (tradycyjnie nazywane „sakramentami Starego Prawa”)²⁷. Po nadejściu Chrystusa natomiast sakramenty Nowego Prawa także wyrażają wiarę w Niego, jednak nie tylko, jak starotestamentalne, służą temu, by zapowiadać łaskę, ale też „są odpowiednie, by łaskę ukazywać, uobecniając ją”²⁸.

Pewna trudność pojawia się, gdy Akwinata zastanawia się nad koniecznością sakramentów przed upadkiem człowieka. Twierdzi mianowicie, że nie były one potrzebne, ponieważ pomiędzy człowiekiem a Bogiem i w samym człowieku panowała harmonia:

Jak bowiem umysł był poddany Bogu, tak umysłowi podlegały niższe władze duszy, a samej duszy ciało. Byłoby zaś wbrew temu porządkowi, gdyby dusza była udoskonalana, czy co do wiedzy, czy gdy chodzi o łaskę, przez coś cielesnego, co dzieje się w sakramentach²⁹.

Łaskę, która także wtedy była człowiekowi potrzebna, otrzymywał on „duchowo i niewidzialnie”³⁰. Wydaje się to stać w sprzeczności z tym, co zostało powiedziane zaledwie artykuł wcześniej (i co już wspomnieliśmy), mianowicie, że cechą ludzkiej natury jest dochodzenie do rzeczy duchowych przez postrzegalne zmysłami³¹.

Można to rozumieć w ten sposób, że w artykule 1. Tomasz mówi o naturze człowieka ujętej w sposób ogólny i abstrakcyjny, natomiast gdy w artykule 2. pyta o sakramenty przed grzechem pierworodnym, to chodzi o konkretny stan natury, jakim była pierwotna sprawiedliwość, integralność natury, której towarzyszyła łaska (*status naturae integrae*). Charles Journet, komentując tę kwestię,

²⁵ Zob. *STb*, III, q. 61, s.c. i A.M. CIAPPI OP, *De sacramentis in communi. Commentarius in Tertium Partem S. Thomae (qq. LX–LXV)*, Torino: L.I.C.E – R. Berruti & c., 1957, s. 52.

²⁶ Zob. *Super IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2; *STb*, III, q. 61, a. 2–4.

²⁷ Zob. *STb*, III, q. 61, a. 3, co. i *Super IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2. O różnicy między „sakramentami Starego i Nowego Prawa” zob. *STb*, III, q. 62, a. 5–6.

²⁸ Czy też „ukazywać jako obecną” („sunt congrua gratiae praesentialiter demonstrandae”, *STb*, III, q. 61, a. 4, ad. 3); chodzi tu oczywiście o ich sprawczość.

²⁹ „Sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires, et ipsi animae corpus. Contra hunc autem ordinem esset si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam vel quantum ad gratiam, per aliquid corporale: quod fit in sacramentis” (*STb*, III, q. 61, a. 2, co.).

³⁰ „Spiritualiter et invisibiliter” (*STb*, III, q. 61, a. 2, ad. 1).

³¹ Zob. *STb*, III, q. 61, a. 1, co.

idzie za Kajetanem i wskazuje, że podobnie jak Bóg udzielił od początku łaski pierwszemu człowiekowi, tak „gdyby Adam nie zgrzeszył, jego potomkowie rozdiliby się w łasce; ani ona, ani nadprzyrodzone poznanie, które za sobą pociąga, nie przychodziłyby poprzez sakramenty”³².

KONIECZNOŚĆ SAKRAMENTÓW DLA CZŁOWIEKA

Punktem wyjścia do rozważań o odpowiedniości sakramentów była perspektywa konieczności warunkowej „od strony Boga”. Konieczność sakramentów już nie *ex parte Dei*, ale „od strony człowieka” czy „dla człowieka” odnajdujemy w innych tekstach Tomaszowych, mniej licznych. Jest to konieczność zakładająca cel, jakim jest zbawienie:

Konieczność ze względu na cel, o której tu mówimy, można o czymś orzec na dwa sposoby.

Po pierwsze, [to uważa się za konieczne], bez czego nie można osiągać celu: tak jak pokarm jest konieczny do życia ludzkiego. I to jest po prostu (*simpliciter*) konieczne do celu.

W inny sposób mówi się, że konieczne jest coś, bez czego nie można tak dogodnie (*convenienter*) osiągnąć celu: tak jak koń jest konieczny do podróży. I to nie jest istotnie (*simpliciter*) konieczne do celu. Według pierwszego sposobu konieczności trzy sakramenty są konieczne do zbawienia. Dwa są konieczne dla poszczególnej osoby: chrzest z pewnością jest istotnie (*simpliciter*) i bezwzględnie (*absolute*) konieczny, zaś pokuta, jeśli założy się zaistnienie grzechu śmiertelnego [popelnionego] po chrzcie. Sakrament zaś święceń jest konieczny Kościołowi, gdyż, jak mówi Księga Przysłów, „Z braku rządów naród upada” (Prz 11, [14]). Inne sakramenty są zaś konieczne według drugiego sposobu. Bierzmowanie bowiem doskonalą w jakiś sposób chrzest, a ostatnie namaszczenie — pokutę. Małżeństwo zaś zachowuje społeczność Kościoła przez rozmnażanie³³.

³² „Si Adam n'avait pas péché, ses descendants seraient nés avec la grâce; nie elle, nie la *connaissance surnaturelle* qu'elle comporte ne seraient venues par les sacrements” (CH. JOURNET, *Questions détachées sur la sacramentalité*, „La Vie Spirituelle. Supplément”, 19 (1928), s. [126]). Na temat stanu pierwotnej sprawiedliwości wg św. Tomasza zob. M. MROZEK OP, *Święty Tomasz o sprawiedliwości pierwotnej Adama i Ewy*, „Przegląd Tomistyczny”, 19 (2013), s. 339–366.

³³ „Necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, sine quo non potest esse finis: sicut cibus est necessarius vitae humanae. Et hoc est simpliciter necessarium ad finem. — Alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter: sicut equus necessarius est ad iter. Hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. Primo igitur modo necessitatis sunt tria sacramenta necessaria. Duo quidem personae singulari: baptismus quidem simpliciter et absolute; poenitentia autem, supposito peccato mortali post baptismum. Sacramentum autem ordinis est necessarium Ecclesiae: quia, *ubi non est gubernator, populus corrue*t, ut dicitur *Proverb. XI*. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta. Nam confirmatio perficit baptismum quodammodo; extrema unctio poenitentiam; matrimonium vero

W tekście paralelnym w *Komentarzu do Sentencji* Tomasz wyraźnie odrzuca inne rodzaje konieczności sakramentów, tzn. „konieczność bezwzględna, jak konieczne jest, by Bóg istniał”, i „konieczność przymusu”. Jako cel obrzędów sakramentalnych wskazuje „życie duchowe”, a konieczność „istotną” lub niemającą takiej istotności ujmuje jako konieczność „dla zaistnienia” życia duchowego (*ad esse*) i dla jego „dogodności” (*ad bene esse*)³⁴.

Widzimy zatem różnicowaną konieczność sakramentów ze względu na cel, którą można przedstawić za pomocą następującej tabeli:

Sakramenty konieczne dla zbawienia człowieka

ISTOTNIE (<i>simpliciter</i>)	WZGLĘDNIE (<i>ad bene esse</i>)
chrzest (bezwzględnie, <i>absolute</i>)	bierzmowanie
pokuta (zakładając zaistnienie grzechu)	ostatnie namaszczenie
święcenia (dla społeczności Kościoła)	małżeństwo

Zauważmy, że kiedy mowa tutaj o „konieczności istotnej” (czy nawet „bezwzględnej” w wypadku chrztu), to chodzi jednak, by tak rzec, o „względną bezwzględność”, jak wynika to z przywołanego powyżej fragmentu *Komentarza do Sentencji* i z tego, co powiedzieliśmy wcześniej o odpowiedności sakramentów w perspektywie zamysłu Bożego. Innymi słowy, sakramenty są dla człowieka istotnie konieczne niejako „w obrębie” czy przy założeniu stosowności ich powołania do istnienia przez Boga. Zresztą, w pewnym miejscu św. Tomasz podkreśla także generalnie „nieabsolutny” charakter konieczności ze względu na cel, gdy mówi, że czasem jest ona nazywana *utilitas*, czyli „użytecznością”, „przydatnością” czy „pożytecznością”³⁵.

Ecclesiae multitudinem per propagationem conservat” (*STb* III, q. 65, a. 4, co.). Święty Tomasz powraca w *Summie* do tematu konieczności lub potrzeby sakramentów, rozważając poszczególne z nich (bierzmowanie — *STb* III, q. 72, a. 8; pokuta — *STb* III, q. 84, a. 5; poniżej poświęcimy nieco uwagi chrztowi i Eucharystii).

³⁴„Ad secundam quaestionem dicendum, quod est triplex necessitas. Una est necessitas absoluta, sicut necessarium est Deum esse vel triangulum habere tres angulos. Alia est necessitas ex causa efficiente, quae dicitur necessitas coactionis. Tertia est necessitas ex suppositione finis; et est duplex. Quia uno modo dicitur necessarium sine quo aliquis non potest conservari in esse, sicut nutrimentum animali. Alio modo sine quo non potest haberi quod pertinet ad bene esse, sicut equus dicitur necessarius ambulare volenti, et medicina ad hoc quod homo sane vivat. — Primis ergo duobus modis non dicitur aliquod sacramentum esse necessitatis, sed tertia necessitate; quaedam quidem quantum ad primum modum, illa scilicet sine quibus non potest homo in spirituali vita vivere, sicut est baptismus et poenitentia; — quaedam autem sine quibus non potest consequi aliquem effectum qui est ad bene esse spiritualis vitae; et hoc modo confirmatio et omnia alia sunt necessaria” (*Super IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, qc. 2, co.).

³⁵Zob. *STb*, I, q. 82, a. 1, co.

Podobnie warto zwrócić uwagę na to, że „założeń” czy „warunków” konieczności może być więcej niż tylko cel — widać to na przykładzie spowiedzi, która jest konieczna „przy założeniu zaistnienia grzechu”.

Spośród wymienionych sakramentów szczególną wagę pod względem konieczności ma chrzest. Tak jak w tym miejscu Tomasz pisze, że jest on konieczny *absolute*, tak w innych również podkreśla jego znaczenie, stwierdzając, że jest on „najważniejszym sakramentem pod względem konieczności”³⁶, czy używając podobnych określeń³⁷. Z tego względu do zbawienia zawsze potrzebny jest „jakiś chrzest” — jeśli nie ma samego obrzędu sakramentalnego, potrzebny jest „chrzest pragnienia” lub „chrzest krwi” (tj. męczeństwo). Oba prowadzą (choć w zróżnicowany sposób) do osiągnięcia duchowych owoców właściwego chrztu³⁸.

Jak możemy zauważyć, w przedstawionym powyżej tekście i tabeli nie ma sakramentu Eucharystii. Święty Tomasz pyta o jej konieczność osobno w kwestii jej poświęconej (punktem wyjścia są słowa J 6,53). Pisząc o tym, zestawia Eucharystię z chrztem:

[...] przyjęcie chrztu jest konieczne do rozpoczęcia życia duchowego, przyjęcie zaś Eucharystii jest konieczne do jego wypełnienia. Nie jest konieczne, by przyjmując ją bezpośrednio, lecz wystarczy przyjmując ją w pragnieniu, podobnie do celu, który posiada się w pragnieniu i zamierzeniu. Inna różnica polega na tym, że przez chrzest człowiek jest przyporządkowany do Eucharystii. Dlatego też przez sam fakt udzielenia chrztu dzieci zostają przez Kościół przyporządkowane do Eucharystii. Przeto, tak jak wierzą z wiary Kościoła, tak pragną Eucharystii z zamierzenia Kościoła i co za tym idzie przyjmują samą rzeczywistość (*res*). Lecz dzieci nie zostają przyporządkowane do chrztu przez żaden poprzedzający sakrament. Toteż przed przyjęciem chrztu dzieci w żaden sposób nie przyjmują chrztu w pragnieniu, lecz jedynie dorośli. Stąd dzieci nie mogą przyjmując rzeczywistości sakramentu (*res sacramenti*) bez przyjęcia sakramentu. Z tej właśnie racji Eucharystia nie jest konieczna do zbawienia w taki sposób jak chrzest³⁹.

³⁶ „In via necessitatis, baptismus est potissimum sacramentorum” (*STh*, III, q. 65, a. 3, co.).

³⁷ Chrzest jest *de necessitate salutis* (np. *Super IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 5, qc. 4, ad 2), *maximae necessitatis* (*STh* III, q. 65, a. 3, ad 4) albo po prostu *sacramentum necessitatis* (np. *STh*, III, q. 67, a. 1, ad 3).

³⁸ Zob. *STh*, III, q. 66, a. 11–12; *STh*, III, q. 68, a. 2.

³⁹ „Perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spirituales vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam: non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est, quia per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam. Et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam: et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum. Et ideo, ante susceptionem baptismi, non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti. Un-

Zarówno chrzest, jak i Eucharystia mogą zostać przyjęte „w pragnieniu” (*in voto*), by otrzymać „rzeczywistość sakramentu” (*res sacramenti*), czyli duchowy skutek oznaczany i sprawiany przez dany sakrament. Dzieci przed osiągnięciem „wieku rozeznania” nie są zdolne do takiego pragnienia, dlatego też obrzęd chrztu jest dla nich konieczny. Co do Eucharystii jednak, otrzymują jej owoc przez to, że chrzest człowieka „przyporządkowuje”, „ukierunkowuje” czy w pewien sposób „odnosi” do Eucharystii (łac. *ordinare*), a potrzebna intencja przyjęcia tego sakramentu jest w tym wypadku „uzupełniona” przez intencję Kościoła, w który dziecko zostało włączone⁴⁰.

ELEMENTY KONTEKSTU

Tomaszowe spojrzenie na konieczność sakramentów miało oczywiście swoją historię, której pewne drobne elementy już wspomnieliśmy, a której nie będziemy omawiali szerzej. Zwłaszcza przeświadczenie o konieczności chrztu było trwałe obecne w wierze i nauczaniu Kościoła⁴¹. Z kolei inne, mniej jasne kwestie — jak potrzeba sakramentów przed grzechem człowieka, a nie tylko w związku z ekonomią zbawienia — były przedmiotem dyskusji⁴². Chcąc zasygnalizować miejsce doktryny o konieczności sakramentów w późniejszym okresie, należy zwrócić uwagę na orzeczenia Soboru Trydenckiego, który najpierw potwierdza ją ogólnie w słowach: „Gdyby ktoś mówił, że sakramenty Nowego Prawa nie są konieczne do zbawienia, ale zbytuczne, i bez nich lub bez ich pragnienia ludzie otrzymują od Boga łaskę usprawiedliwienia przez samą wiarę, chociaż nie wszystkie są konieczne dla każdego człowieka — niech będzie wyklęty”⁴³. Następnie zaś mówi z osobna o konieczności chrztu⁴⁴ oraz sakramentu pokuty⁴⁵.

de rem sacramenti percipere non possunt sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus” (*STh*, III, q. 73, a. 3, co., tłum. M. Przanowski, <http://www.szkolateologii.dominikanie.pl/jubileusz/kwestia-73-art-3-czy-ten-sakrament-jest-konieczny-do-zbawienia/>; 8.6.2017).

⁴⁰ Dlatego w innym miejscu Tomasz pisze, że Eucharystia (przyjęta sakramentalnie lub przez pragnienie) jest konieczna jedynie dla dorosłych (*Super Io.*, cap. 6, l. 7, wyd. polskie n. 968–969); przez „dorosłych” należy tu rozumieć osoby mające wystarczające używanie rozumu.

⁴¹ O konieczności chrztu wg ojców Kościoła zob. hasło *Baptême* w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 2.1, Paris: Letouzey et Ané, 1923, kol. 208–212.

⁴² Zob. A.M. CIAPPI OP, *De sacramentis*, s. 54.

⁴³ Sesja 7. *Kanony o sakramentach*, kan. 4, w: *Dokumenty soborów*, s. 359.

⁴⁴ „Gdyby ktoś mówił, że chrzest jest dowolny, a więc nie jest konieczny do zbawienia — niech będzie wyklęty” (Sesja 7, *Kanony o sakramencie chrztu*, kan. 5, w: *Dokumenty soborów*, s. 361).

⁴⁵ „Sakrament pokuty jest tak konieczny do zbawienia dla upadłych po chrzcie, jak chrzest dla jeszcze [w nim] nie odrodzonych” (Sesja 14, *Nauka o sakramencie pokuty*, rozdz. 2, [e], w: *Dokumenty soborów*, s. 487; zob. też: Sesja 14, *Kanony o najświętszym sakramencie pokuty*, kan. 6, w: *Dokumenty soborów*, s. 509).

W teologii potrydenckiej w rozważaniach dotyczących zajmującego nas tematu utrwaliło się rozróżnienie na „konieczność środka” (*necessitas medii*) i „konieczność nakazu” (*necessitas praecepti*). Pierwszy rodzaj oznacza konieczność w zasadzie pokrywającą się z tym, co u św. Tomasza, jak widzieliśmy w tabeli powyżej, określane było jako „konieczność istotna” ze względu na cel, przy czym chodzi tu o konieczność „wewnętrzzną”, wynikającą z samej natury rzeczy. Niektórzy mówią także o „względnej” lub „moralnej konieczności środka”, która odpowiada Tomaszowej „względnej konieczności” ze względu na cel. Z kolei „konieczność nakazu” (*necessitas praecepti*) wynika z woli prawodawcy (z polecenia Bożego lub z ustanowienia Kościoła). Również ją można podzielić na tę, która wynika ściśle rzecz biorąc z nakazu, i na konieczność względną, tzn. na opartą na radzie⁴⁶.

Współcześnie na dojrzewanie refleksji Kościoła w tej kwestii wpłynęły szczególnie dyskusje dotyczące zbawienia niechrześcijan⁴⁷ oraz losu dzieci zmarłych bez chrztu⁴⁸. Ożywiły one nadzieję na zbawienie jednych i drugich. Gdy chodzi o nauczanie Kościoła, wydaje się, że jako dotychczasowy punkt dojścia należy traktować wypowiedzi *Katechizmu Kościoła Katolickiego* o „najkonieczniejszym z sakramentów”, tzn. o chrzcie:

Sam Pan potwierdza, że chrzest jest konieczny do zbawienia [por. J 3, 5]. Dlatego też polecił On swoim uczniom głosić Ewangelię i chrzcić wszystkie narody

⁴⁶ Rozróżnienie na *necessitas medii* i *necessitas praecepti* ma swoje początki u Dominga de Soto i Melchiora Cano. W kontekście pytania o konieczność wiary oba terminy wyjaśnia szerzej J.M. RAMIREZ OP, *Opera omnia*, t. X, *De fide divina*. In *II-II Summae Theologiae Divi Thomae Expositio (QQ. I–VII)*, Editio preparata a V. Rodríguez OP, Salamanca: Editorial San Esteban, 1994, s. 210–214. Rozróżnienie to stosowano także w odniesieniu do pytania o konieczność przynależności do Kościoła. A.M. CIAPPI, chcąc przedstawić w tych kategoriach nauczanie Tomasza o sakramentach, mówi, że „konieczność środka” zachodzi w przypadku chrztu, Eucharystii, pokuty i święceń (z dalszymi rozróżnieniami ze względu na możliwość przyjęcia owocu sakramentu przez jego pragnienie), natomiast „konieczność nakazu” dotyczy Eucharystii, pokuty, bierzmowania i namaszczenia chorych (zob. *De sacramentis*, s. 210).

⁴⁷ Zob. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Chrześcijaństwo i religie (1996)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. ks. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”, 2000, s. 393–434; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. Dominus Iesus (6.08.2000)*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. ks. J. Królikowski, ks. Z. Zimowski, Tarnów: BIBLOS, 2002, s. 74–94. Spojrzenie z perspektywy teologii św. Tomasza wraz z elementami dalszej bibliografii: M. PALUCH OP, *Czy Tomasz miał pomysł na teologię religii? Jacques Dupuis versus Tomasz z Akwinu*, w: tenże, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012, (Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i Studia, 5), s. 215–219.

⁴⁸ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* [2007], Radom: Polwen, 2008, w przypisie 55. na s. 37. przeglądowa bibliografia dotycząca dwudziestowiecznej debaty na ten temat.

[por. Mt 28,19–20; Sobór Trydencki: DS 1618; Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 14; dekret *Ad gentes*, 5]. Chrzest jest konieczny do zbawienia dla tych, którym była głoszona Ewangelia i którzy mieli możliwość proszenia o ten sakrament [por. Mk 16,16]. Kościół nie zna oprócz chrztu innego środka, by zapewnić wejście do szczęścia wiecznego. Stara się więc nie zaniedbywać otrzymanego od Pana nakazu, by „odradzać z wody i z Ducha Świętego” wszystkim, którzy mogą być ochrzczeni. *Bóg związał zbawienie z sakramentem chrztu, ale sam nie jest związany swoimi sakramentami*⁴⁹.

Mowa tu jest o konieczności chrztu do zbawienia z pewnym zawężeniem, tzn. wobec tych, „którym głoszona była Ewangelia i którzy mieli możliwość proszenia o ten sakrament”, co wyjaśnia się nieco dalej. W kolejnych numerach *Katechizm* przypomina naukę o chrzcie pragnienia, następnie powraca do kwestii konieczności:

Ponieważ „za wszystkich umarł Chrystus i... ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie Boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej Paschalnej Tajemnicy” [Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 22; por. konst. *Lumen gentium*, 16; dekret *Ad gentes*, 7]. Każdy człowiek, który nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szuka prawdy i pełni wolę Bożą, na tyle, na ile ją zna, może być zbawiony. Można przypuszczać, że te osoby *zapragnęłyby wyraźnie chrztu*, gdyby wiedziały o jego konieczności⁵⁰.

W tekście tym widzimy zestawienie dwu poniekąd „krańcowych” prawd wiary — o powszechnej woli zbawczej Boga oraz o konieczności chrztu (który nie wszyscy przyjmują). Słowa o jego potencjalnym „wyraźnym pragnieniu” są z jednej strony oparciem się na doktrynie o „chrzcie pragnienia”, a z drugiej pewnym nawiązaniem do dawniejszego nauczania o „pragnieniu nieświadomym” czy „pragnieniu *implicite*” wystarczającym do zbawienia⁵¹. Chrzest jest zatem

⁴⁹ KKK 1257, w nawiasach kwadratowych przypisy zawarte w *Katechizmie*.

⁵⁰ KKK 1260.

⁵¹ Pius XII pisze w encyklice *Mystici Corporis Christi* o jakimś nieświadomym pragnieniu i życzeniu („inscio quodam desiderio ac voto”) przynależności do Kościoła katolickiego (tekst polski, n. 87: *Encyklika Ojca Św. Piusa XII Mystici Corporis z dnia 29 czerwca 1943 r. O Kościele Mistycznym Ciele Chrystusa*, Otwock: Te Deum, 1997; tekst łaciński: „Acta Apostolicae Sedis”, 35, 1943, s. 193–248). Sobór Watykański II nie posługiwał się już tym określeniem, sytuując tę kwestię raczej w perspektywie „przyporządkowania” do Kościoła (zob. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Chrześcijaństwo i religie* (1996), 68 i *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, 16, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie, Poznań: Pallottinum, 2008, s. 170–171). Ks. W. GRANAT wyjaśnia, że gdy mowa o „niewyraźnym pragnieniu chrztu”, to chodzi o pragnienie „zawarte w ogólnym akcie wiary i miłości Boga. Kto wierzy w Boga i kocha go miłością bezinteresowną, na pewno pragnie zachować czy przyjąć wszystko, co on nakazał jako środek konieczny do zbawienia” (*Dogmatyka katolicka*,

konieczny dla tych, którzy usłyszeli Ewangelię, wiedzą o jego konieczności i mogli o niego prosić. Dla pozostałych, którzy z natchnienia Ducha Świętego szukają prawdy i pełnią wolę Bożą, odniesieniem do chrztu jest jego „pragnienie potencjalne”.

* * *

Nauczanie św. Tomasza o konieczności sakramentów należy rozumieć na tle jego zróżnicowanego rozumienia konieczności oraz w szerszej perspektywie dziejów zbawienia. Tomasz rozważa tę konieczność w dwu zasadniczych ujęciach, „od strony Boga” i „od strony człowieka”. W pierwszym z nich chodzi oczywiście o konieczność warunkową, zakładającą Boży wybór zbawienia człowieka i takich właśnie, a nie innych środków do tego celu. Środki te jako wypływające z Bożej mądrości są w najwyższym stopniu „odpowiednie” do tego celu i Tomasz częściej mówi w tym ujęciu właśnie o ich konweniencji czy stosowności niż o konieczności. Ten wątek zostaje u niego rozwinięty stosunkowo szeroko z odniesieniem do sytuacji człowieka na poszczególnych etapach historii zbawienia, przy czym Tomasz opowiada się za ścisłym związkiem sakramentów z ekonomią zbawienia, tzn. uważa, że nie były potrzebne przed grzechem pierworodnym.

Perspektywa „od strony człowieka” zajmuje mniej miejsca w jego dziele. Konieczność sakramentów rozważana pod tym kątem również jest warunkowa, jest „koniecznością ze względu na cel”, którym jest zbawienie. Tutaj pierwsze miejsce zajmuje chrzest jako „sakrament konieczny” *par excellence*, często w nawiązaniu do słów Chrystusa o „odrodzeniu z wody i Ducha Świętego” (J 3,5). Dopiero za chrztem idą „w porządku konieczności” pozostałe sakramenty.

W obu tych ujęciach mamy do czynienia ze swoistą relatywnością konieczności sakramentów (ze chrztem włącznie). Współczesne nauczanie Kościoła posuwa tę względność dalej niż Akwinata (jak widzieliśmy w przytoczonych fragmentach *Katechizmu*), zachowując przy tym samo twierdzenie o konieczności, która jednak, jak mówił Tomasz — *multipliciter dicitur* — ma wiele znaczeń.

BIBLIOGRAFIA

- CIAPPI, A.M., *De sacramentis in communi. Commentarius in Tertiam Partem S. Thomae* (qq. LX–LXV), Torino: L.I.C.E – R. Berruti & c., 1957.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków: WAM, 2005.

t. VII, *Sakramenty święte*, cz. II: *Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1966, s. 104).

- GRANAT, W., *Dogmatyka katolicka*, t. VII: *Sakramenty święte*, cz. II: *Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1966.
- JOURNET, CH., *Questions détachées sur la sacramentalité*, „La Vie Spirituelle. Supplément”, 19 (1928), s. [121]–[150].
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, ²2002.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. Dominus Iesus (6.08.2000)*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. ks. J. Królikowski, ks. Z. Zimowski, Tarnów: Biblos, 2002, s. 74–94.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Chrześcijaństwo i religie (1996)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. ks. J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”, 2000, s. 393–434.
- , *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* [2007], Radom: Polwen, 2008.
- MAZIERSKI, S., *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1958 (Rozprawy Wydziału Filozoficznego, 8).
- MROZEK, M., *Święty Tomasz o sprawiedliwości pierwotnej Adama i Ewy*, „Przegląd Tomistyczny”, 19 (2013), s. 339–366.
- PALUCH, M., *Czy Doktor Anielski nie doceniał Chrystusa?*, „Teologia w Polsce”, 3/1 (2009), s. 97–109.
- , *Czy Tomasz miał pomysł na teologię religii? Jacques Dupuis versus Tomasz z Akwinu*, w: tenże, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012, (Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i Studia, 5), s. 219–197.
- , *Note sur les distinctions entre les nécessités chez Thomas d’Aquin*, „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age”, 70 (2003), s. 219–231; https://www.academia.edu/26608470/NOTE_SUR_LES_DISTINCTIONS_ENTRE_LES_NECESSITES_CHEZ_THOMAS_DAQUIN.
- PIUS XII, *Mystici Corporis Christi*, „Acta Apostolicae Sedis”, 35 (1943), s. 193–248; tekst polski: *Encyklika Ojca Św. Piusa XII Mystici Corporis z dnia 29 czerwca 1943 r. O Kościele Mistycznym Ciele Chrystusa*, Otwock: Te Deum, 1997; http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html#m3-3.
- PRZANOWSKI, M., *Rabnerowska krytyka trynitologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum”, 3 (2011), s. 53–75.
- RAMIREZ, J.M., *Opera omnia*, t. X, *De fide divina. In II-II Summae Theologiae Divi Thomae Expositio (QQ. I-VII)*, Editio preparata a V. Rodríguez OP, Salamanca: Editorial San Esteban, 1994.
- REVEL, J.P.H., *Traité des sacrements, I. Baptême et sacramentalité. 1. Origine et signification du baptême*, Paris: Cerf, 2004.

ROGUET, A.M., *Notes explicatives*, w: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Somme théologique. Les sacrements. 3^a, Questions 60–65*, Paris: Éditions de la Revue des Jeunes – Cerf, 1999.

Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje, Tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie, Poznań: Pallottinum, 2008.

TOMASZ Z AKWINU, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*.

—, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*.

—, *Quaestiones disputatae de veritate* (tłum. polskie: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Antyk, 1998).

—, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*.

—, *Summa contra gentiles* (tłum. polskie: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. III, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze, 2009, s. 237).

—, *Summa theologiae*.

—, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* (tłum. polskie: *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś OP, Kęty: Antyk, 2001).

THE “NECESSITY OF SACRAMENTS” IN ST. THOMAS AQUINAS

S U M M A R Y

The article provides a summary of St. Thomas' views on necessity in general and presents their application to the sacraments. Aquinas considers the necessity of the sacraments either “from the side of God” (*ex parte Dei*) or “from the side of human beings” (*ex parte hominis*). In the first case, there is a conditional necessity presupposing God's choice and wisdom (which is why the word “suitability” (*convenientia*) is often preferred). In the case of human beings, the necessity of sacraments is also conditional, presupposing their aim, which is human salvation. The article also presents the differences between sacraments in this regard (underlining the special status of baptism) and contains some remarks about posterior theology and the teachings of the Church on the topic.

KEYWORDS: St. Thomas Aquinas, sacrament, sacramentology, necessity of sacraments, baptism

SŁOWA KLUCZE: św. Tomasz z Akwinu, sakrament, sakramentologia, konieczność sakramentów, chrzest