

*Michał Golubiewski OP*

Instytut Tomistyczny, Warszawa

## „SKUTECZNOŚCIOWY” I „RELACYJNY” ASPEKT ODŻYWANIA SAKRAMENTÓW

Termin „odżywanie sakramentu” opisuje szczególną sytuację. Niekiedy sakrament zostaje przyjęty w sposób ważny (prawdziwie zaistniał), lecz bezowocny (nie została otrzymana łaska sakramentalna) ze względu na brak właściwej dyspozycji ze strony osoby przyjmującej go. Jeśli następnie osoba ta nawróci się ku Bogu i w tym procesie zmieni się jej wewnętrzne nastawienie, to może otrzymać łaskę, której w momencie, kiedy sakrament był sprawowany, nie mogła przyjąć. Dzieje się to w pewnym, rozmaicie interpretowanym, powiązaniu z przyjętym wcześniej sakramentem i na tym właśnie polega jego „odżycie”.

Wśród teologów panuje zgoda co do możliwości odżywiania sakramentu chrztu<sup>1</sup>. Podobnie jest z dwoma pozostałymi sakramentami niepowtarzalnymi i odciskającymi charakter sakramentalny, tzn. z bierzmowaniem i święceniami. W opinii większości teologów, ze względu na miłosierdzie Boga, który nie chce pozbawiać człowieka potrzebnych mu łask, odżywanie dotyczy również dwu innych sakramentów względnie niepowtarzalnych — namaszczenia chorych oraz małżeństwa. W przypadku Eucharystii oraz sakramentu pokuty i pojednania opinie są bardziej rozbieżne. Większość, słusznie, jak sądzę, wyklucza możliwość ich odżywiania, wskazując, że po pierwsze — są powtarzalne, a po drugie — nie zachodzi w ich wypadku możliwość przyjęcia sakramentu ważnie, lecz bezowocnie. W niniejszym artykule chciałbym przedstawić dwa aspekty czy dwie perspektywy możliwe w patrzeniu na odżywanie sakramentów. Pierwszy z tych aspektów, który nazywam umownie „skutecznościowym”, jest kluczowy

---

<sup>1</sup> Pisał o nim już św. AUGUSTYN (zob. np. *O chrzcie*, VII, 54, 103, tłum. A. Żurek, Kraków: WAM, 2006, *Źródła Myśli Teologicznej*, 38), wzmiankę wskazującą na odżywanie chrztu znaleźć można też w jednym z listów św. GRZEGORZA WIELKIEGO (zob. list *Quia caritati nihil* (601), w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007, nr 159; CCSL 140A, s. 952–953).

dla tradycyjnego sposobu opisu odżywiania sakramentów, kiedy to stawia się pytanie, w jaki sposób sakrament dzięki odżywianiu osiąga swój skutek, którym jest udzielenie łaski przyjmującemu go. Aspekt „relacyjny” jest poniekąd zawarty *implicite* w klasycznym opisie odżywiania. Proponuję wydobyć i rozwinąć tę perspektywę relacyjnej, w której chodzi o opis całej sytuacji w kategoriach wzajemnej relacji między Bogiem i człowiekiem<sup>2</sup>.

## I. KLASYCZNE KONCEPCJE ODŻYWIANIA SAKRAMENTÓW

Święty Augustyn jest pierwszym, który porusza temat odżywiania sakramentów, a dokładniej — chrztu. Wskazuje w swych pismach antydonatystycznych, że chrztu udzielonego poza Kościołem katolickim nie należy powtarzać, ponieważ już naprawdę zaistniał<sup>3</sup>, chociaż nie przynosi pożytku<sup>4</sup> przyjmującym go, podobnie jak przyjęcie chrztu nie przynosi pożytku tym, którzy przyjmują go w Kościele, lecz bez prawdziwego nawrócenia<sup>5</sup>. Dopiero nawrócenie sprawia, że sakrament zaczyna „być dla nich pożyteczny”, czyli owocny, udziela im bowiem łaski<sup>6</sup>. Dla wyrażenia tej rzeczywistości św. Augustyn posługuje się również obrazami. Szczególnie ważne dla późniejszego rozwoju teologii okazało się porównanie skutku chrztu do znaku, którym właściciel znaczył owce należące do jego stada. Inny, pokrewny obraz, dotyczył znaku na skórze, który otrzymywali żołnierze, wstępując do rzymskiej armii. Augustyn, rozwijając te porównania, zwracał uwagę na to, że nawet kiedy owce opuszczają stado lub żołnierze porzucają wojsko, znak pozostaje. Kiedy powracają — sprawia, że mogą

<sup>2</sup>Tematyką tą zajmuję się w szerszej perspektywie w swojej pracy doktorskiej: *«Ravive en toi le don» cf. 2 Tm 1, 6. La dimension relationnelle de la reviviscence sacramentelle*, Fribourg: Academic Press Fribourg, 2015 (Studia Friburgensia, 120).

<sup>3</sup>Zob. św. AUGUSTYN, *O chrzcie*, III, 14, 19; IV, 15, 22; V, 18, 24; VI, 44, 86.

<sup>4</sup>Pojęcia ważności i owocności sakramentu są dużo późniejsze, św. Augustyn myśli w kategoriach „prawdziwości” sakramentu oraz jego „pożytku” dla przyjmującego go (zob. np. *O chrzcie*, I, 3, 4; I, 5, 7; I, 12, 18; I, 1, 2; IV, 17, 24; VII, 52, 100). Ten pożytek jest opisywany m.in. terminami *prodesse* czy *utile esse* (korzystałem z następującego wydania tekstu oryginalnego: *Traité anti-donatistes*, t. 2, *De baptismo libri VII*, Paris: Desclée de Brouwer, Bibliothèque Augustinienne, 29).

<sup>5</sup>Augustyn rozważa chrzest osób dorosłych, a jako podstawowe elementy wymaganego nawrócenia wymienia prawdziwą wiarę i wolę zmiany swojego życia.

<sup>6</sup>„A jak w grzesznikach, gdy się poprawią, chrzest nie zaczyna istnieć, ale tylko zaczyna pomagać to, co wcześniej było bezużyteczne, tak w heretykach zachodzi to samo, co w grzesznikach” (*O chrzcie*, VII, 54, 103). Należy zaznaczyć, że eklezjologia Augustyna była surowsza od dzisiaj wyznawanej przez Kościół. Inaczej niż to rozumiemy dzisiaj, dla biskupa Hippony chrzest poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego praktycznie zawsze był bezowocny.

być rozpoznani jako swoi i zostać ponownie przyjęci (do stada lub do armii). Odnajdujemy tu oczywiście początki teologii charakteru sakramentalnego<sup>7</sup>.

Bezpośrednio po Augustynie niewiele zajmowano się tematyką odżywiania sakramentów. Zainteresowanie nią wzrosło ponownie w okresie wczesnej scholastyki, kiedy również wiele innych kwestii z dziedziny teologii sakramentów zostało na nowo przemyślanych i pogłębianych<sup>8</sup>. Szczególnie zaważyły na rozumieniu odżywiania sakramentów rozważania św. Tomasza z Akwinu, który w następujący sposób pisał o odżywianiu chrztu:

[...] chrzest jest pewnym duchowym odrodzeniem (*regeneratio*). Gdy zaś coś powstaje (*generatur*), wraz z formą otrzymuje skutek formy, chyba że jest coś, co [temu] przeszkadza. Po usunięciu tej [przeszkody] forma powstałej rzeczy osiąga swój skutek; tak jak gdy powstaje ciało ciężkie, zaraz porusza się w dół, chyba że jest coś, co [na to] nie pozwala. Po usunięciu tej [przeszkody], natychmiast zaczyna poruszać się w dół. Podobnie, gdy ktoś jest chrzczony, otrzymuje charakter, jakby formę, i osiąga właściwy skutek, którym jest łaska odpuszczająca wszystkie grzechy. Niekiedy jednak na przeszkodzie staje mu obłuda (*fictio*). Dlatego jest właściwe, że po jej usunięciu przez pokutę chrzest zaraz osiąga swój skutek<sup>9</sup>.

Mamy tu więc wyjaśnienie działania sakramentu chrztu przez porównanie do spadającego przedmiotu, który napotyka przeszkodę. Kiedy ta zostanie usunięta, właściwości przedmiotu (jego ciężar) sprawiają, że kontynuuje ruch w dół; w przypadku chrztu „kontynuacją ruchu” jest udzielenie łaski, gdy zniknie to, co było dla niej przeszkodą<sup>10</sup>. To nieco mechaniczne na pierwszy rzut oka wyjaśnienie może zostać zniuansowane przez inne fragmenty dzieła Tomasza, gdzie

<sup>7</sup>Zob. N.M. HÄRING, *St. Augustine's Use of the Word Character*, „Medieval Studies”, 14 (1952), s. 79–97; B.M. PEPPER, *On the Mark: Augustine's Baptismal Analogy of the Nota Militaris*, „Augustinian Studies”, 38 (2007), s. 353–363. Na temat późniejszego rozwoju teologii charakteru sakramentalnego zob. J. GALOT, *La nature du Caractère Sacramentel. Étude de théologie médiévale*, Paris: Desclée de Brouwer, 1956 (Museum Lessianum – Section Théologique, 52).

<sup>8</sup>Zob. A. LANDGRAF, *Die Wirkung der Taufe im fictus und im contritus nach der Lehre der Früh-scholastik*, w: D. Busnelli i in., *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae*, vol. VIII (nova series), Taurini – Romae, 1943, s. 237–348.

<sup>9</sup>„[...] baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens; quo remoto, forma rei generatae perficit suum effectum: sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens; quo remoto, statim incipit moveri deorsum. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem, quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod, ea remota per poenitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum” (*ST*, III, q. 69, a. 10, co.).

<sup>10</sup>Przeszkodą tą może być jakikolwiek rodzaj grzechu, który w tym wypadku ogólnie określały jest mianem „pozorowania” czy „obłudy” (*fictio*), fałszującej prawą intencję człowieka (zob. *ST*, III, q. 69, a. 9, ad 3). Termin ten nawiązuje do Mdr 1,5 („Święty Duch karności ujdzie przed obłudą”) oraz do tradycji teologicznej przed Tomaszem. Cytaty z Pisma Świętego wg 4 wydania Biblii Tysiąclecia.

wyjaśnia on, że przeszkoda ze strony człowieka i Boża odpowiedź na nią powinny być zawsze rozumiane nie mechanicznie, lecz przez pryzmat Bożej i ludzkiej wolności<sup>11</sup>. Takie przedstawienie odżywiania wpłynęło decydująco na późniejszą refleksję na jego temat. Widziano je przede wszystkim jako nastąpienie skutku po usunięciu przeszkody.

W pierwszej połowie XX wieku (a zwłaszcza w latach dwudziestych) ponownie wzrosło zainteresowanie teologów kwestią odżywiania sakramentów i z tego okresu pochodzą najobszerniejsze prace na ten temat<sup>12</sup>. Wiązało się to z dyskusjami na temat przyczynowości sakramentalnej, w których „argument z odżywiania” zajmował istotne miejsce.

Sakramenty są znakami sprawiającymi łaskę, co zostało ujęte w klasycznej formule mówiącej, że są jednocześnie znakami i przyczynami, że „oznaczając, przyczynują” (*significando causant*). Dyskusje dotyczyły tego, jak rozumieć to powiązanie między byciem znakiem łaski i jej przyczyną oraz jaki rodzaj przyczynowości może tu wchodzić w grę<sup>13</sup>. Odżywianie sakramentu służyło za argument, ponieważ w tym nietypowym wypadku działanie sakramentu zostaje odsunięte w czasie w stosunku do samego obrzędu sakramentalnego. Można powiedzieć, że sakrament staje się w tym wypadku przyczyną łaski w momencie, kiedy już nie istnieje, bo obrzęd miał miejsce w przeszłości. Jak to możliwe? Trudność tę starano się rozwiązać w rozmaity sposób, lecz zwykle przez odwołanie się do teorii trójczłonowej budowy sakramentu, w myśl której składa się on z obrzędu sakramentalnego (*sacramentum tantum*), elementu pośredniego będącego pierwszym skutkiem obrzędu (*res et sacramentum*, w przypadku chrztu,

<sup>11</sup>Zob. *ST*, I-II, q. 79, a. 3, co.

<sup>12</sup>Najpoważniejsze opracowania to: P.A. HAYNAL OP, *De reviviscentia sacramentorum fitione recedente*, „*Angelicum*”, 4 (1927), s. 51–80, 203–223, 384–405; F. MARÍN-SOLA OP, *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia*, „*Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie*”, 3 (1925), s. 49–63; C.M. CIPRIANI OSB, *De reviviscentia sacramentorum apud principales Thomistas O.P.*, Siena: Edizioni Cantagalli, 1945; W.O. BRADY, *De sacramentis fide susceptis et de reviviscentia gratiae obice remoto*, mps, Romae, 1926. Zob. też: P.P. MCKENNA OP, *Sacramental Efficacy and the Reviviscence of Grace*, „*The Irish Ecclesiastical Record*”, 28 (1926), s. 65–74; D.M. PRÜMMER OP, *The Reviviscence of Sacraments*, „*Homiletic and Pastoral Review*”, 25 (1925), s. 869–874; I.B. UMBERG, *De reviviscentia sacramentorum ratione „rei et sacramenti”*, „*Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica*”, 17 (1928), s. 17\*–34\*. Najszersze, o ile mi wiadomo, omówienie tematu w języku polskim znaleźć można w pracy A. BOROWSKIEGO, *Warunkowe szafarstwo sakramentalne*, Londyn: Veritas, 1962, s. 22–46 (wcześniejsze wydanie: Włocławek 1936). Zwięźle, lecz trafnie pisze o odżywianiu ks. W. GRANAT w swym podręczniku: *Dogmatyka katolicka*, t. 7: *Sakramenty święte*, cz. 1: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin: TN KUL, 1961, s. 124–125.

<sup>13</sup>Kwestia wyjaśnienia przyczynowości sakramentalnej była przedmiotem żywych dyskusji wśród autorów, zajmujących się teologią sakramentów (zob. np. W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, s. 128–135).

bierzmowania i święceń jest to charakter sakramentalny) oraz łaski jako trzeciego elementu, będącego głównym skutkiem sakramentu (*res tantum*)<sup>14</sup>.

Na początku XX wieku kard. Louis Billot zaproponował nowy sposób rozumienia przyczynowości sakramentalnej, tzw. przyczynowość intencjonalną (*causalitas intentionalis*). Według tej koncepcji sakrament jako znak należy do sfery intencjonalnej. Pierwszy skutek, który wywołuje — *res et sacramentum* — również należy rozumieć jako byt intencjonalny, a mianowicie jako pewien tytuł (*titulus*) czy dyspozycję (*dispositio*) „wymagającą” udzielenia łaski przez Boga. Ze względu na nią Pan Bóg udziela łaski i jest tak zarówno przy zwyczajnym owocnym przyjęciu sakramentu, jak i w przypadku jego odżywiania. Koncepcja ta była odnowioną i zmodyfikowaną wersją teorii „przyczynowości dyspozytywnej” sakramentów. Według tej teorii sakramenty sprawiają w człowieku pewną dyspozycję, ze względu na którą Bóg udziela łaski<sup>15</sup>. W swojej argumentacji Billot wskazywał na odżywianie sakramentu jako na przypadek podważający, jego zdaniem, najbardziej rozpowszechnioną w odniesieniu do sakramentów teorię przyczynowości instrumentalnej sprawczej dokonującej (*causalitas instrumentalis efficiens perfectiva*). W zarzucie tym wskazywał na wspomnianą już trudność, tzn. nierównoczesność znaku sakramentalnego oraz otrzymanej dzięki niemu łaski, i twierdził, że dlatego właśnie należy przyjąć przyczynowość intencjonalną, w której ten problem nie występuje. Jeśli przyjmujemy tę teorię, uznajemy, że w każdym wypadku Bóg udziela łaski ze względu na istniejący u człowieka „tytuł” do jej otrzymania, tylko w różnym czasie — od razu lub z opóźnieniem. Teoria przyczynowości intencjonalnej została skrytykowana i odrzucona z przyczyn, których przedstawienie przekraczałoby ramy tego tekstu<sup>16</sup>.

Tego samego argumentu z odżywiania używali także zwolennicy teorii „przyczynowości moralnej” (*causalitas moralis*) w sakramentach. W myśl tej teorii sakramenty działają w ten sposób, że przedstawiają Bogu nieskończone zasługi Chrystusa i ze względu na nie skłaniają Go do działania i udzielenia łaski człowiekowi. Również w tej sytuacji wskazywano na to, że omawiana propozycja unika trudności wynikającej z opóźnienia skutku sakramentalnego, ponieważ i w zwyczajnym wypadku, i przy odżywianiu sakramentu Pan Bóg udziela łaski

<sup>14</sup>Na temat trójczłonowej budowy sakramentu zob.: R.F. KING CM, *The Origin and Evolution of a Sacramental Formula: Sacramentum Tantum, Res et Sacramentum, Res Tantum*, „The Thomist”, 31 (1967), s. 21–82.

<sup>15</sup>Na temat teorii przyczynowości intencjonalnej zob.: L. BILLOT SJ, *De Ecclesiae sacramentis. Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, t. 1, editio sexta aucta et emendata, Romae 1924, s. 64–67 i 116–144 oraz G. VERGANO, *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot*, Assisi: Cittadella Editrice, 2008 (Studi e Ricerche).

<sup>16</sup>Zob. m.in.: I. ŁUCZYŃSKI OP, *Tomistyczna interpretacja intencjonalnego przyczynowania sakramentów*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 9 (1962), s. 5–20.

w ten sam sposób, tzn. z powodu „moralnego tytułu” do niej, który człowiek nabył przez przyjęcie sakramentu<sup>17</sup>.

Te zarzuty, a zwłaszcza teoria kard. Billota, spowodowały reakcję zwolenników przyczynowości „instrumentalnej dokonującej”, zwanej też, niezbyt fortunnie, „przyczynowością fizyczną”<sup>18</sup>. W swoich odpowiedziach starali się oni wykazać, że odżywianie sakramentów jest do pogodzenia z rozumieniem przyczynowania sakramentalnego mocniejszym niż to, które zakłada jedynie udzielenie tytułu czy dyspozycji do łaski. Idąc za św. Tomaszem, można powiedzieć, że sakramenty uczestniczą instrumentalnie w udzielaniu łaski przez Boga w ten sposób, że oznaczają to Boże działanie i realnie je odnoszą, „aplikują”, do konkretnej osoby przyjmującej sakrament<sup>19</sup>. W przypadku odżywiania znaczenie sakramentu zostaje utrwalone i „przedłużone” w jego pierwszym skutku, *res et sacramentum*, zwanym niekiedy „sakramentem pozostającym”. Dlatego właśnie *res et sacramentum* jako znak może się stać podstawą odłożonego w czasie oddziaływania sakramentu przy jego odżywianiu, tak jak zwykle podstawą tą jest bezpośrednio sam obrzęd sakramentalny<sup>20</sup>.

Wspólną cechą rozumienia odżywiania sakramentalnego przez zwolenników tych teorii jest patrzenie w perspektywie przyczynowości i skuteczności sakramentu. Według nich w odżywianiu chodzi o to, by sakrament doszedł do swego głównego skutku, którym jest udzielenie człowiekowi łaski, po usunięciu ewentualnych przeszkód, gdy chodzi o dyspozycję przyjmującego. Koncentrowanie się na tym aspekcie sprawia, że do pewnego stopnia zostaje usunięty w cień

<sup>17</sup>Przedstawienie tej teorii i zarzutu dotyczącego odżywiania sakramentów można znaleźć w: P. POURRAT, *Studium pozytywno-teologiczne o sakramentach*, tłum. ks. J. Piotrowski, Warszawa, 1912, s. 184–187.

<sup>18</sup>Przymiotnik „fizyczny” łatwo tu zrozumieć opacznie, w istocie chodzi o podkreślenie realności wpływu i związku, jaki zachodzi między sakramentem a łaską. Trudności terminologiczne nie kończą się na tym. Druga używana nazwa, którą już przytoczyliśmy, to „przyczynowość instrumentalna sprawcza dokonująca” (*causalitas instrumentalis efficiens perfectiva*). W tym rozbudowanym określeniu przymiotnik „instrumentalna” podkreśla, że pierwszym działającym jest sam Bóg, a sakrament odgrywa rolę narzędną; „sprawczość” odróżnia ten rodzaj przyczynowości od przyczynowości jedynie „moralnej”; dookreślenie, że jest „dokonująca”, ma na celu zaznaczenie różnicy z przyczynowością „dyspozytywną”.

<sup>19</sup>Zob. m.in.: *ST*, III, q. 40, a. 2, co. oraz q. 62, a. 5, co.

<sup>20</sup>Na taką rolę *res et sacramentum* wskazuje E. DORONZO OMI, *De sacramentis in genere*, Milwaukee, 1946, s. 210–212. Najbardziej oryginalna propozycja w obronie przyczynowości sprawczej sakramentów została wysunięta przez dominikanina Francisca Marín-Solę. Wychodząc od rozumienia charakteru chrzcielnego jako pewnej „władzy duchowej” pozwalającej przyjmować inne sakramenty (zob. *ST*, III, q. 63, a. 2, co.), przedstawił on hipotezę, że każdorazowe przyjęcie jakiegoś sakramentu modyfikuje charakter chrzcielny. Trwałość tej modyfikacji zależy od rodzaju przyjętego sakramentu i może być podstawą jego późniejszego odzicia (zob. F. MARÍN-SOLA OP, *Proponitur nova solutio*; jego poglądy można znaleźć zreferowane w: P.P. MCKENNA OP, *Sacramental Efficacy and the Reviviscence of Grace*).

międzyosobowy charakter wydarzenia, jakim jest sakrament. W tej perspektywie nie dość wyraźnie rysuje się prawda, że sakramenty są pełnym miłości działaniem Boga wobec człowieka, przedłużającym i konkretyzującym wobec poszczególnych osób prasadament, którym było przyjście na świat Chrystusa, zgodnie ze słynnymi słowami św. Leona Wielkiego: „co było widzialne w naszym Zbawicielu, przeszło do sakramentów”<sup>21</sup>.

## 2. PERSONALISTYCZNY CHARAKTER TEOLOGII SAKRAMENTÓW

W drugiej połowie XX wieku w sakramentologii dokonał się w pewnej mierze „zwrot antropologiczny” pociągający za sobą bardziej personalistyczne i egzystencjalne rozumienie sakramentów. Za emblematyczną dla tej przemiany można uznać książkę Edwarda Schillebeeckxa: *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*<sup>22</sup>. To odnowione spojrzenie na sakramenty wyrażało się m.in. w próbie opisanego na nowo ich oddziaływania w sposób dystansujący się od dawniejszych „systemów przyczynowości”. Opis działania sakramentów u autorów takich jak Schillebeeckx, Karl Rahner czy Louis-Marie Chauvet można nazwać „przyczynowością symboliczną”.

Dla Schillebeeckxa sakramenty podobne są do ludzkich gestów, które mogą wyrażać miłość i jednocześnie ją wywoływać jako reakcję (jak uśmiech czy uścisk dłoni). To, co w ludzkich gestach dzieje się na poziomie czysto naturalnym i w ograniczonym zakresie, w sakramencie ma wymiar nadprzyrodzony, ponieważ w tym wypadku

gest ludzkiej miłości Chrystusa właśnie dlatego, że jest osobowym aktem Syna Bożego, dociera do głębi naszej osobistej wolności, o ile tylko chcemy się nań otworzyć. Gest ludzkiej miłości Chrystusa jest rzeczywiście zdolny do wzbudzenia w odpowiedzi miłości. Jego charakter wezwania, które nie chce ograniczać naszej wolności, pozostaje nienaruszony. Ale jest to, w formie ludzkiej, wezwania Boże, które u człowieka dobrej woli osiąga niezawodnie zamierzony cel<sup>23</sup>.

W tym ujęciu sakramenty są „kościelnym wcieleniem” pełnych miłości gestów Chrystusa, które w nadprzyrodzony sposób uzdalniają i pociągają człowieka do udzielenia na nie również inspirowanej miłością odpowiedzi.

Nieco podobnie, choć z większym akcentem na słowo niż na gest, przedstawia tę kwestię Karl Rahner. Rozumie on sakramenty jako symbole łaski Bożej,

<sup>21</sup> Cytowane przez *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1115.

<sup>22</sup> E. SCHILLEBEECKX OP, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. ks. A. Zuberbier, Kraków: Znak, 1966; pracę doktorską poświęcił temu tematowi S. MOSKWA, *Personalistyczna koncepcja sakramentów we współczesnej teologii katolickiej (po encyklice Mediator Dei)*, mps, Lublin 1965.

<sup>23</sup> E. SCHILLEBEECKX OP, *Chrystus, Sakrament*, s. 108.

przez które łaska ta uobecnia się dla człowieka<sup>24</sup>. Są one jednocześnie „dotykającymi słowami”, to „najbardziej radykalny i intensywny przypadek słowa Bożego jako słowa Kościoła, kiedy to słowo reprezentując absolutne zaangażowanie Kościoła jest tym, co nazywa się *opus operatum*”<sup>25</sup>. Jako takie sakramenty są dla człowieka pewnymi obietnicami: „[...] znaki łaski, zawarte w Nowym Przymierzu, są zawsze i na wieki obietnicami, które Bóg złożył nam ze swej łaski. Człowiek jako taki może je odrzucić, lecz pozostają one propozycją zbawienia wyrażoną przez Boga”<sup>26</sup>.

Louis-Marie Chauvet również wychodzi od mocy słowa Bożego, działającego w sakramentach: „»Dabar Jahwe«, które jest słowem-czynem, dociera do ludzi ze swym oddziaływaniem w wydarzeniu zbawczym poprzez rytualne słowoczyn wiary Kościoła”<sup>27</sup>. Dzieje się to w procesie komunikacji, który autor ten nazywa wymianą symboliczną. Każdy dar — także słowo rozumiane w tym sensie — jest w sposób konieczny związany z darem wzajemnym danym w odpowiedzi. Jest tak do tego stopnia, że według Chauveta o darze można mówić dopiero wtedy, gdy napotka on swą odpowiedź (choćby były nią tylko podziękowanie lub gest aprobaty). W podobny sposób sakrament jest darem, w który wpisana zostaje ludzka odpowiedź na niego<sup>28</sup>.

Jeśli chcemy opisać sakrament bezowocny w kategoriach zaproponowanych przez tych autorów, należałoby przedstawić go jako gest, który oczekuje jakiegoś odwzajemnienia (Schillebeeckx), jako słowo obietnicy, która czeka na swe spełnienie, ponieważ nie została pozytywnie przyjęta przez adresata (Rahner), jako słowo-dar, które nie stało się jeszcze darem w pełni, bo nie napotkało swej odpowiedzi (Chauvet). Odżywianie sakramentu byłoby w tej perspektywie

<sup>24</sup>Wpisuje się to w koncepcję Rahnera, wg której byt jako taki jest pierwotnie „symboliczny”, tzn. wyrażając się, jednocześnie się urzeczywistnia, a ma to miejsce już na poziomie metafizycznym, gdzie forma wyraża się i urzeczywistnia w materii. Ta ostatnia staje się w ten sposób „realnym symbolem” tej pierwszej (zob. K. RAHNER, *Teologia symbolu*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. G. Bubel, Kraków: WAM, 2007, s. 249–284).

<sup>25</sup>K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa: Pax, 1987, s. 344–345.

<sup>26</sup>„[...] les signes de grâce que comporte la nouvelle Alliance sont toujours et à jamais des promesses que Dieu nous a faites de sa grâce. Un individu comme tel peut les récuser. Mais ils restent l'offre du salut exprimée par Dieu” (K. RAHNER, *Église et sacrements*, Paris: Desclée de Brouwer, 1970, *Quaestiones Disputatae*, 5, s. 44; oryginał niemiecki: *Kirche und Sakramente*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1968, *Quaestiones Disputatae*, 10).

<sup>27</sup>„[...] le »Debar Yahweh«, qui est parole-action, vient se déployer jusqu'aux hommes en événement de salut à travers la parole-action rituelle de la foi de l'Église” (L.-M. CHAUVET, *Sacrements*, w: *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie*, t. 13, red. G. Mathon, G.-H. Baudry, Paris: Letouzey et Ané, 1991, kol. 355).

<sup>28</sup>Zob. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Cerf, 2008 [pierwsze wydanie 1987 r.], (*Cogitatio Fidei*, 144), s. 273–323.



momentem, kiedy ta odpowiedź zostaje dana, obietnica przyjęta, a gest miłości odwzajemniony w relacji między Bogiem i człowiekiem.

Mamy tu do czynienia z niewątpliwym docenieniem międzyosobowego wymiaru sakramentów. Jednak bezpośrednio tematem odżywiania sakramentów autorzy ci zajmują się rzadko lub nie zajmują wcale<sup>29</sup>. Ponadto ich propozycja (czy raczej propozycje) „przyczynowości symbolicznej” jest w pewnym napięciu z bardziej klasycznym ujęciem sakramentów. Tak jest zwłaszcza w wypadku koncepcji łaski implikowanej w tekstach Rahnera czy sposobu opisywania łaski przez Chauveta, który wprost odrzuca bardziej klasyczne jej rozumienie jako błędne z uwagi na swój metafizyczny czy „ontoteologiczny” charakter<sup>30</sup>.

Sądzę, że można podjąć próbę opisu odżywiania sakramentalnego, sytuując się w personalistycznej perspektywie tak obecnej w sakramentologii w XX wieku, a jednocześnie nawiązując wyraźniej do klasycznej teologii sakramentów. Jak słusznie zauważają autorzy dwudziestowieczni, sakrament jest wyrazem miłości Boga do człowieka, oczekującym na ludzką odpowiedź. To, co dzieje się w sakramentach, dotyczy relacji Boga i człowieka i w ten sposób może być rozpatrywane<sup>31</sup>.

### 3. ASPEKT RELACYJNY ODŻYWANIA SAKRAMENTÓW

Prawda o odżywianiu sakramentów nie ma wyraźnych i bezpośrednich podstaw w Piśmie Świętym. Zasadniczo jedyne miejsce Pisma, które można do niej odnieść, to fragment z Drugiego Listu do Tymoteusza, gdzie czytamy: „przypominam ci, abyś rozpałił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez włożenie moich rąk” (1,6). To wezwanie skierowane do Tymoteusza Kościół interpretuje jako mówiące o sakramencie święceń<sup>32</sup>. Ponieważ jednak trudno przypuszczać, by św. Tymoteusz przyjął święcenia ważnie, lecz bezowocnie, należałoby tu raczej widzieć coś, co można nazwać odżywianiem sakramentu w sensie szerokim, tzn. wzrostem jego owocności w miarę upływu czasu i wraz z postępowaniem duchowym człowieka<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> E. SCHILLEBEECKX porusza temat odżywiania, ale w bardziej tradycyjnej perspektywie — zob. *Chrystus, Sakrament*, s. 181–187.

<sup>30</sup> Zob. np.: L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, s. 454–456; zob. też tamże, s. 13–87.

<sup>31</sup> Zachęca do tego także wezwanie Benedykta XVI do „pogłębienia kategorii relacji” (zob. encyklika *Caritas in veritate*, 53).

<sup>32</sup> Zob. Sobór Trydencki, sesja 23, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, rozdz. 3 oraz Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21. Jest to interpretacja kanoniczna tych słów, wśród egzegetów, zwłaszcza protestanckich, zdarzają się inne opinie na ten temat.

<sup>33</sup> S. CORRÀ nazywa je „drugim odżywianiem” — zob. *Teoria della seconda reviviscenza*, „La scuola cattolica: periodico mensile”, 81 (1953), s. 375–384.

Wydaje się, że innym fragmentem Pisma, który można w pewien sposób odnieść do odżywiania sakramentów, a zwłaszcza chrztu świętego, jest przypowieść o synu marnotrawnym (czy o miłosiernym ojcu i dwu synach — Łk 15,11–32), jeśli oprzemy się na jej interpretacji alegorycznej, wyraźnie obecnej w Tradycji. Jednym z głównych kierunków alegorycznej interpretacji tej przypowieści jest odczytywanie jej w perspektywie pokuty lub wprost sakramentu pokuty i pojednania. Dwa ważne przykłady takiego odczytania znaleźć możemy u św. Ambrozego i św. Bonawentury<sup>34</sup>.

W myśl tej interpretacji odejście młodszego syna z domu ojca może oznaczać oddalenie się od Kościoła i Eucharystii<sup>35</sup>. Roztrwonienie ojcowskich dóbr to utrata życia łaski<sup>36</sup>. Namysł marnotrawnego syna prowadzi do nawrócenia, a moment, kiedy wstaje, by wrócić do ojca, jest tego wyrazem<sup>37</sup>. Święty Bonawentura idzie w swej interpretacji bardzo daleko i poszczególne gesty odczytuje jako związane z różnymi rodzajami łaski udzielanej grzesznikowi przez Boga<sup>38</sup>. Wyznanie uczynione przez powracającego syna ojcu może być obrazem wyznania grzechów w spowiedzi; jeśli zaś uznamy je za podszyte wyrachowaniem (syn zauważa, że najemnicy w domu ojca mają co jeść, w przeciwieństwie

<sup>34</sup>Zob. św. AMBROŻY z MEDIOLANU, *La Pénitence*, tłum. R. Gryson, Paris: Cerf, 1971 (Sources Chrétiennes, 179) i *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, t. 2, tłum. G. Tissot, Paris: Cerf, 1958 (Sources Chrétiennes, 52) oraz św. BONAWENTURA, *Commentarius in Evangelium s. Lucae, Opera Omnia*, t. 7, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1895. Dobrą systematyzację dawniejszych interpretacji przypowieści o synu marnotrawnym można znaleźć u E. CATTANEO, *L'interpretazione di Lc 15, 11–32 nei Padri della Chiesa*, w: *Interpretazione e Invenzione. La parabola del Figliol Prodigio tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche. Atti dell'Ottavo Colloquio sulla Interpretazione (Macerata, 17–19 Marzo 1986)*, red. G. Galli, Genova: Marietti, Università degli Studi di Macerata, 1987 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 37), s. 69–96. Przegląd nowszych ujęć przedstawia V. FUSCO, *Narrazione e dialogo nella parabola detta del figliol prodigo (Lc 15, 11–32)*, w: *Interpretazione e Invenzione*, s. 17–67.

<sup>35</sup>Zob. św. AMBROŻY z MEDIOLANU, *La Pénitence* (II, III, 14), s. 143 oraz tenże, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, vol. II, (VII, 213), s. 89.

<sup>36</sup>Warto zwrócić uwagę, że użyte na określenie przekazanych przez ojca synowi dóbr słowo to dosłownie „życie” (βίος), co może oznaczać środki utrzymania, ale może też być zinterpretowane jako coś więcej — zob. R. BRACCHI, *Divise fra loro la vita. Rivisitazione della parabola de Figlio prodigo sul testo originale*, „Salesianum”, 68 (2006), s. 631–656.

<sup>37</sup>Użyte tu słowo „wstać” (ἀνίσταμαι) jest niekiedy używane dla oznaczania zmartwychwstania (1 Tes 4,14) i tym bardziej otwarte jest na taką duchową interpretację. Sugeruje to J.B. GREEN: „The son's words »I will arise«, the central verbal form of this chapter, mark the onset of a new series of actions through which his lost status will be restored; in the metaphorical field of the parable, these words begin to signal his return to life from death” (*The Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, The New International Commentary on the New Testament, s. 582).

<sup>38</sup>Ojciec „ujrzał go i wzruszył się” (*gratia praeveniens*), „wybiegł i rzucił mu się na szyję” (*gratia concomitans*), „ucałował go” (*gratia subsequens*) (*Commentarius in Evangelium s. Lucae* (c. XV, 34), s. 395).

do niego w obcym kraju), możemy sobie przypomnieć tradycyjne nauczanie, że niedoskonały żal jest w sakramencie pokuty przemieniany w doskonały. W przypowieści także — trudno sobie wyobrazić, by wzruszenie ojca i jego wielkoduszna radość pozostawiły syna obojętnym, nawet jeśli jego początkowe intencje nie były bez zarzutu. Całość zwieńczona jest ponownym uznaniem w powracającym synu jego synowskiej godności, tak jak w sakramencie pokuty i pojednania odnowiona zostaje łaska synostwa Bożego.

Starszemu synowi z przypowieści poświęcano zwykle niewiele miejsca. Współcześnie zwrócono na niego więcej uwagi, m.in. przez analizę paralelizmów między obiema postaciami<sup>39</sup>. Jeśli postać młodszego syna odczytamy tak, jak to starałem się ukazać powyżej, to można także drugiego z braci wpisać w podobną interpretację, już nie tylko „penitencjalną”, ale „sakramentalną”.

Relacja obu synów z ojcem jest naznaczona niedoskonałością<sup>40</sup>. Młodszy trwoni ojcowskie dobra, starszy wydaje się nie rozumieć, że „to, co należy do ojca, jest także jego” (por. Łk 15,31). Młodszy, myśląc o powrocie, marzy o roli najemnika w domu ojca; starszy już zdaje się przeżywać swoje życie jak najemnik, skoro wyrzuca ojcu, że za jego pracę „nie dał mu nigdy koźlęcia, żeby się zabawił z przyjaciółmi” (w. 29). Syn marnotrawny na znak odzyskanej godności otrzymuje szatę syna; starszy nosi swą synowską szatę, lecz pozostaje ona znakiem zewnętrznym, który nie przekłada się w pełni na jego postawę wobec ojca. Obaj synowie należą do rodziny, lecz starszy wydaje się wewnętrznie nie dorastać do tej przynależności, podczas gdy nawrócenie młodszego daje taką nadzieję. Oddzielenie starszego syna od jedności z ojcem jest podkreślone przez jego odmowę wejścia do wnętrza domu, gdzie trwa radość z powrotu młodszego brata. Paradoksalnie ten, który, wydawało się, jest „wewnątrz”, okazuje się „na zewnątrz”. Ojciec jednak w obu wypadkach wychodzi z miłością naprzeciw swoim synom — witając z radością młodszego i tłumacząc cierpliwie starszemu.

Niedoskonałość relacji starszego syna do ojca odpowiada temu, co dzieje się w przypadku ważnego, lecz bezowocnego chrztu<sup>41</sup>. Tak ochrzczona osoba realnie zostaje przyjęta do rodziny — Kościoła. Przyjmuje białą szatę,

<sup>39</sup>Na temat roli paralelizmu u Łukasza i w tej przypowieści zob. J.-N. ALETTI, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Paris: Cerf, 1998 (Lire la Bible, 115).

<sup>40</sup>Jak to dobitnie ujmuje T. GEDDERT, chodzi nie tyle o pytanie, jakie reguły zostały przez nich złamane, ile o kształt relacji z ojcem: „[...] instead of asking, »Which laws were technically broken?« let us ask, »Which relationships were abused?« If that is the question, then the whole parable looks differently. Then neither of the sons can come up with much to defend themselves. [...] The issue is not obeying commands. The issue is relationships, and the relationship to their father was disdained by both of the sons” (*The Parable of the Prodigal: Priorities (Luke 15:11-32)*, „Direction”, 1 (1995), s. 32; [www.directionjournal.org/issues/gen/art\\_868\\_.html](http://www.directionjournal.org/issues/gen/art_868_.html), 09.04.2013).

<sup>41</sup>Mówimy tutaj oczywiście o chrzcie osoby dorosłej, chrzest dzieci jest zawsze owocny, ponieważ „nie stawiają łasce przeszkody” (zob. Sobór Trydencki, sesja 7, *Dekret o sakramentach*,

symbolizującą synostwo i przyobleczenie w Chrystusa, lecz to przyobleczenie pozostaje jedynie zewnętrzne, bez przemiany serca przez łaskę<sup>42</sup>. Przez grzech relacja tej osoby, zarówno z ojcem, jak i z braćmi, jest zakłócona, jak to ma miejsce w przypowieści, gdzie starszy syn odmawia przyjęcia swego brata i unika nawet używania słowa „brat”, mówiąc o nim do ojca „twój syn”. Takie osoby sprawiają wrażenie, że są w domu — Kościele, wewnątrz niego, ale w istocie dopiero przyjęcie miłości Ojca i pojednanie z braćmi może sprawić, że naprawdę „wejdą do wnętrza”. Interpretując postać starszego brata w ten sposób, widzimy, że jego potencjalne wejście do wnętrza (przypowieść nie mówi, czy to nastąpiło) może być obrazem odżywiania sakramentu chrztu.

Niewątpliwie, interpretacja taka ma swoje ograniczenia i wydobywa jedynie pewien aspekt z przypowieści o miłosiernym ojcu i jego synach. Jest to odczytanie alegoryczne, co zawsze wiąże się z pewną swobodą interpretatora. Nie bierze w równym stopniu pod uwagę wszystkich elementów sygnalizowanych przez tekst, a zwłaszcza podkreślanego posłuszeństwa starszego syna. Sądzę jednak, że mimo to jest wyraźnie osadzona w obrębie odniesień wewnątrztekstualnych, a jej wartość polega na podkreśleniu relacyjnego aspektu sakramentów — pokuty i pojednania oraz chrztu. Oba służą odbudowaniu relacji z Ojcem. Do odnowienia tej relacji prowadzi także odżywianie sakramentów.

Oczywiście, mówiąc o relacji między Bogiem i człowiekiem, nie można do niej odnosić po prostu psychologicznego pojęcia relacji<sup>43</sup>. Jeśli za przewodnika po klasycznej koncepcji relacji wziąć św. Tomasza, to należałoby zacząć od przypomnienia, że dla niego relacja nie jest w pierwszym rzędzie kategorią

---

kan. 6, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków: WAM, 2005, s. 359).

<sup>42</sup> Św. AUGUSTYN, komentując fragment Listu do Galatów o przyobleczeniu w Chrystusa przez chrzest (zob. Ga 3,23), mówi, że niekiedy oznacza to jedynie przyjęcie sakramentu bez uświęcenia życia (zob. *O chrzcie*, V, 24, 34). Wskazuje tym samym jakby dwa stopnie tego przyobleczenia.

<sup>43</sup> Sama psychologiczna definicja relacji nie jest sprawą oczywistą (zob. E. BERSCHIED, *Help Wanted: a Grand Theorist of Interpersonal Relationships, Sociologist or Anthropologist Preferred*, „Journal of Social and Personal Relationships”, 12 (1995), s. 529–533). Zwykle psychologowie wyróżniają następujące elementy, potrzebne, by mówić o relacji międzyosobowej: 1) Między dwiema osobami muszą zachodzić interakcje wpływające na ich wzajemne zachowanie, tak że można mówić o pewnym systemie, który te osoby tworzą. 2) Interakcje między osobami muszą być spersonalizowane, tzn. różnić się od interakcji z innymi osobami i tych osób między sobą (wyklucza to relacje oparte wyłącznie na rolach społecznych). 3) Każdy z partnerów w relacji musi być świadomy istnienia tej relacji, mieć jej wewnętrzne przedstawienie, wpływające na przyszłe interakcje. 4) Niekiedy wymienia się także „samo odniesienie” (*bare relation*) jako leżące u podstaw relacji międzyosobowej (zob. E. BERSCHIED, P. REGAN, *The Psychology of Interpersonal Relationships*, Upper Saddle River, New Jersey: Pearson Prentice Hall – Pearson Education, 2005, s. 96–98 oraz R.F. VERNON, *The Therapy Relationship: Developing a Sound Metaphysical Description of Personal Relations*, mps, University of Southern California, 2002, s. 113).

psychologiczną, lecz metafizyczną. Ponadto nie stanowi ona zasadniczo rzeczywistości pomiędzy dwoma bytami, lecz jest jedną z przypadłości samego bytu, choć nietypową, bo polega właśnie na odniesieniu do czegoś innego (*ad aliquid*).

Możemy zastosować metafizyczne pojęcie relacji do synostwa jako jej konkretnego przykładu związanego z przedmiotem tych rozważań. W tym wypadku podmiotem relacji jest syn, jej fundamentem (czyli tym, co sprawia jej pojawienie się) jest zrodzenie; kresem tej relacji (czyli bytem, do którego dany podmiot jest odniesiony) jest ojciec; samo zaś odniesienie, sama właściwa relacja to synostwo<sup>44</sup>.

Kolejnym krokiem w doprecyzowywaniu pojęcia relacji Bóg — człowiek jest dostrzeżenie jej specyfiki polegającej na tym, że ze strony człowieka jest to relacja „realna”, mająca realny fundament i wiążąca się z prawdziwą zmianą w człowieku. Ze strony Boga zaś relacja ta jest „myślna”, tzn. niczego nie dodaje w Bogu do Jego pełni i niezmienności. Nie neguje to jednak w żaden sposób realności Bożej miłości i Jego działania wobec człowieka<sup>45</sup>.

Warto też zauważyć, że to, co dziś jest przedmiotem rozważań psychologów, niegdyś, przynajmniej częściowo, wchodziło nie w zakres „teorii relacji w ogólności”, ale bardziej skonkretyzowanej refleksji m.in. o przyjaźni i o miłości. Jednocześnie relacja jako pewne odniesienie jest od początku wpisana w przyjaźń czy miłość. Można powiedzieć, że istnienie w relacji jest dla człowieka czymś fundamentalnym:

Sposób istnienia samodzielnego właściwy substancji funduje i umożliwia sposób działania samodzielnego, przez które osoba ludzka aktualizuje swe naturalne możliwości przez swe czynne i świadome zwrócenie do jakiegoś celu (spełnienie siebie w duchowym projekcie, który realizuje się poprzez wolne działanie), w czym ostatecznie osoba ta się ujawnia. Osoba ludzka jako taka żyje z natury w relacji<sup>46</sup>.

<sup>44</sup>Zob. G. EMERY OP, „*Ad aliquid*”: la relation chez Thomas d’Aquin, w: *Saint Thomas d’Aquin*, red. Th.-D. Humbrecht, Paris: Cerf, 2010 (Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie), s. 113–135. Fundamentalną pracą na temat relacji w dziele św. Tomasza jest: A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Paris: Librairie philosophique Vrin, 1952.

<sup>45</sup>Dobrą analizę relacji Boga i człowieka na przykładzie stworzenia przedstawia G. EMERY OP, *La relation de création*, „*Nova et vetera*”, 78 (2013), s. 9–43.

<sup>46</sup>„Le mode d’être par soi, propre à la substance, fonde et rend possible un mode d’agir par soi suivant lequel la personne humaine actualise ses potentialités naturelles par son orientation active et consentie vers une fin (accomplissement de soi dans un projet spirituel qui se réalise par l’agir libre), en quoi se manifeste ultimement cette personne. La personne humaine est « en soi » vivant par nature en relation” (G. EMERY OP, *La Trinité, le Christ et l’homme. Théologie et métaphysique de la personne*, w: *L’humain et la personne*, red. F.-X. Putallaz, B.N. Schumacher, Paris: Cerf, 2008, s. 189–190; podkreślenie — M.G.).

Poczyniwszy tych kilka uwag o naturze relacji, możemy spróbować odnieść synostwo, o którym mowa w przypowieści o miłosiernym ojcu i dwu synach, do usynowienia przez łaskę, które ma miejsce w sakramentach, a zwłaszcza w chrzcie<sup>47</sup>.

Święty Tomasz z Akwinu, którego czynimy tu naszym przewodnikiem, wyróżnia kilka możliwych znaczeń czy poziomów synostwa stworzenia wobec Boga. Jak powiedzieliśmy, „fundamentem” synostwa jest zrodzenie, czy szerzej, pochodzenie. Dla Tomasza doskonałym wzorem synostwa jest to, które ma miejsce w Bogu, gdzie zrodzeniu Syna towarzyszy doskonała jedność natury z Ojcem<sup>48</sup>. W przypadku stworzeń pochodzeniu od Boga towarzyszyć może różny stopień podobieństwa do Niego, który wyznacza kolejne „stopnie synostwa”.

Istnieje pewne synostwo wszystkich stworzeń oparte na „podobieństwie śladu” (*similitudo vestigii*) oraz synostwo stworzeń rozumnych, któremu towarzyszy „podobieństwo obrazu” (*similitudo imaginis*). Człowiek, uczestnicząc w tych dwu rodzajach bycia dzieckiem Bożym, w nowy sposób staje się nim przez łaskę i podobieństwo do Boga, którego ona udziela (*similitudo gratiae*). Dopełnienie usynowienia nastąpi w chwale, kiedy otrzymamy nowe upodobnienie do Boga (*similitudo gloriae*)<sup>49</sup>.

Odzycie sakramentu chrztu polega na otrzymaniu usynowienia opartego na łasce. Pojawia się jednak pytanie, czy człowiek przyjmujący chrzest nieważnie (obraz takiego człowieka widzimy w starszym synu z przypowieści) już nie otrzymuje pewnego podobieństwa, skoro coś w nim się zmieniło i w pewien sposób zaczął należeć do „Bożej rodziny” — Kościoła. Sądzę, że odpowiedzieć należy twierdząco i za „stopień pośredni” usynowienia uznać charakter chrzcielny, który już jest pewnym upodobnieniem do Chrystusa<sup>50</sup>. Człowiek

<sup>47</sup> „*Hic est Filius meus dilectus. Ad cuius filiationis similitudinem per baptismalem gratiam in filios adoptionis regeneramur*” (*I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 3, co.; zob. Mt 17,5). L.-T. SOMME OP w swym doktoracie przedstawia obszernie temat przybranego synostwa u św. Tomasza: *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ. La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1997. O chrzcie, zob. tamże, s. 349–363.

<sup>48</sup> „[...] perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio: quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem” (*ST*, I, q. 33, a. 3, co.).

<sup>49</sup> Zob. tamże.

<sup>50</sup> Dla św. Tomasza to upodobnienie jest stosunkowo niewielkie, bo dotyczy jakiegoś udziału w mocy Chrystusa jako kapłana (charakter sakramentalny jest rozumiany jako pewna nadprzyrodzona władza pozwalająca przyjmować lub sprawować sakramenty, zob. *ST*, III, q. 63, a. 5, co.). Niektórzy jednak autorzy, jak M.J. SCHEEBEN, idą dalej i widzą w charakterze upodobnienia do Chrystusa nadające już w pewien sposób godność synowską, choć nie opartą jeszcze na łasce

zostaje w nowy sposób usynowiony przez podobieństwo płynące z charakteru chrzcielnego (*similitudo characteris*). Podobną myśl można znaleźć u François Taymansa d’Eypernona:

Sakramenty mają za zadanie zapoczątkowanie, rozwój i rozkwit przybranego synostwa człowieka. To synostwo zawiera w sobie dwie rzeczy: upodobnienie do Chrystusa i życie miłości w Duchu. [...] Potrzeba jeszcze, by upodobniony do Chrystusa, przybrany syn zgodził się żyć w miłości. [...] Lecz jeśli człowiek postawi przeszkodę przyjęciu Ducha Świętego, pozostaje w nim, przez samą moc sakramentu, to znamię, to podobieństwo do Syna, dzieło trzech Osób Bożych, które jednak nie zostały przyjęte w duszy. W takim wypadku przybrany syn byłby jakby martwo urodzony<sup>51</sup>.

Taymans d’Eypernon wiąże więc otrzymanie charakteru chrzcielnego z pojawieniem się w człowieku pewnego podobieństwa do Boga, które jednak powinno zostać dopełnione przez życie w Duchu Świętym, Jego miłości i łasce. W obrazie martwo urodzonego możemy rozpoznać cechy starszego brata z przypowieści, który nosi pewne podobieństwo do ojca, lecz nie działa według niego i nim nie żyje.

W takim ujęciu odżycie sakramentu chrztu polegałoby na przejściu między dwoma etapami relacji z Bogiem — między synostwem zapoczątkowanym przez charakter sakramentalny i synostwem dopełnionym przez łaskę. Synostwo przez łaskę oznacza życie w przyjaźni z Ojcem, w którą wprowadza nas łaska<sup>52</sup>. Do tej przyjaźni właśnie zachęca starszego syna ojciec w przypowieści, kiedy wymienia dwie istotne cechy przyjaźni — wspólne życie (*convivium*)

---

(zob. *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. ks. J. Rostworowski SJ, ks. I. Bieda SJ, Kraków: WAM, 1970, § 57 i 84).

<sup>51</sup> „Les sacrements ont pour fonction d’inaugurer, de développer, d’épanouir la filiation adoptive de l’homme. Cette filiation comporte deux choses : une conformité au Christ, une vie d’amour dans l’Esprit. [...] Encore faut-il que rendu conforme au Christ, le fils d’adoption consente à vivre dans la dilection. [...] Mais si l’homme met l’obstacle à la venue de l’Esprit Saint, il reste en lui, par la vertu même du sacrement, cette empreinte, cette ressemblance avec le Fils, œuvre des trois personnes divines qui ne sont néanmoins pas accueillies dans l’âme. En ce cas, le fils d’adoption serait comme mort-né” (*La Sainte Trinité et les sacrements*, Bruxelles – Paris: L’Édition Universelle – Desclée de Brouwer, 1949, Museum Lessianum — Section théologique, 46, s. 26). Autor kontynuuje: „L’enfant mort-né, bien qu’il ne soit pas vivant, est pourtant une réalité authentique, le terme d’une génération, et l’on peut sur ses traits retrouver l’image de ses parents, la ressemblance avec ses frères et sœurs. Ainsi pour le chrétien qui a refusé les conditions de la vie divine, après avoir reçu de quoi vivre en fils de Dieu : il ressemble toujours au Christ, mais il ne vit pas dans le Christ : c’est un chrétien mort-né” (tamże, s. 26–27).

<sup>52</sup> „Non ergo homo potest a peccato mortali resurgere nisi per gratiam, per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem” (*SCG*, III, cap. 157, n. 3).

i dzielenie dóbr (*communicatio*)<sup>53</sup> — mówiąc: „dziecko, ty zawsze jesteś przy mnie i wszystko moje do ciebie należy” (Łk 15,31).

\* \* \*

Takie podejście do kwestii odżywiania sakramentu, wydobywające aspekt relacyjny, unika zbytniego skupienia na „skuteczności”, zachowując jednocześnie ważne elementy klasycznych koncepcji odżywiania. Można to ujęcie powiązać z przyczynowością „instrumentalną sprawczą dokonującą” oraz z tradycyjnym rozumieniem łaski. Podobnie jak wcześniejsze propozycje, również i ta odwołuje się do trwałego elementu, który sakrament po sobie pozostawia (*res et sacramentum*; w przypadku chrztu jest to charakter chrzcielny). Jednocześnie uwypuklony zostaje międzyosobowy wymiar odżywiania chrztu.

Ponieważ mówiliśmy tu głównie o chrzcie, nasuwa się pytanie, na ile ta propozycja może mieć zastosowanie również do innych sakramentów. Widzę dwie możliwości takiego odniesienia. Pierwszą i prostszą jest potraktowanie relacji ustanawianej między Bogiem i człowiekiem w poszczególnych sakramentach jako pewnej modalizacji pierwotnej i podstawowej relacji synowskiej zapoczątkowanej w chrzcie. Wszystko, co człowiek robi po nim, czyni jako ochrzczony, tzn. pozostający w pewnej relacji synowskiej do Boga, która następnie może być dodatkowo zmodyfikowana przez kolejne sakramenty. Drugą, trudniejszą możliwością, byłby osobny namysł nad charakterem relacji ustanawianej między Bogiem i człowiekiem w poszczególnych sakramentach.

Należy również zaznaczyć, że pamięć o odżywianiu sakramentów ma swe znaczenie duszpasterskie. O ile bowiem stosunkowo rzadko spotykamy się dziś z chrztem dorosłych, a więc nieczęsto zachodzi obawa jego bezowocności, to w przypadku innych sakramentów niestety taka sytuacja wydaje się zdarzać o wiele powszechniej. Na myśl przychodzi tu zwłaszcza bierzmowanie i sakrament małżeństwa, w wypadku których duszpasterz może mieć nierzadko uzasadnione wątpliwości co do właściwej dyspozycji przyjmujących je osób. Nadzieja na odzyskanie łaski sakramentu i odnowienie relacji z Bogiem staje się wtedy konkretyzacją naszej podstawowej nadziei, którą pokładamy w Chrystusie.

---

<sup>53</sup>Zob. Św. TOMASZ, *In decem libros Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum expositio*, red. R.M. Spiazzi, Taurini – Romae: Marietti, 1949, lib. 8, l. 5, n. 1596.



THE “EFFICACIAL” AND “RELATIONAL” ASPECT  
OF THE REVIVISCENCE OF THE SACRAMENTS

## S U M M A R Y

The reviviscence of a sacrament denotes a situation when a valid but unfruitful sacrament becomes fruitful (confers grace) after some time. The classic understanding of the reviviscence of sacraments was focused on the question of their “efficacy,” that is, on the question how a sacrament in this atypical situation attains its main effect (that is, confers grace). This understanding was crystallized particularly during discussions about the type of causality at work in the sacraments (instrumental efficient perfective causality, moral or dispositive, intentional or symbolic, for example). The truth about the interpersonal character of the sacraments as an expression of God’s love for man received relatively little attention in this approach. In the twentieth century, there was a “personalist turn” in sacramentology that enabled a new look at the reviviscence of the sacraments. At the same time, this “turn” meant questioning some elements of classic sacramentology, and especially the metaphysics it involved. This article proposes a renewed conception of the reviviscence of the sacraments. Using the reviviscence of baptism as the point of departure, it underlines the interpersonal and relational dimension of the sacraments without losing reference to more classic conceptions. It presents the reviviscence of baptism in light of the parable of the merciful father and his two sons (Lk 15:11–32). According to the “sacramental” interpretation of this parable proposed in the text, the older son represents somebody who has received baptism in a valid way (so that he has become, in a way, a member of the family – the Church) but without fruit of grace (meaning that he does not live his sonship fully). This interpretation is further deepened using some notions of the philosophical theory of relation and its psychological theories. The reviviscence of baptism shown in this perspective is a passage from a less perfect relationship of sonship (between man and God) initiated by the valid sacrament and the character it has imprinted to a more perfect relation of sonship (founded by grace) in the fruitful sacrament.

KEYWORDS: sacramentology, reviviscence of the sacraments, baptism, relation, sonship

SŁOWA KLUCZE: sakramentologia, odżywianie sakramentów, chrzest, relacja, synostwo