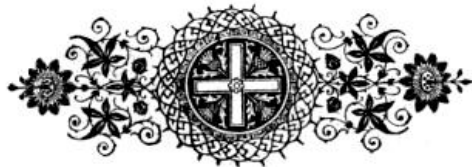


Ks. MACIEJ JÓZEF SCHEEBEN



**TAJEMNICE
CHRZEŚCIJAŃSTWA
—
TAJEMNICA KOŚCIOŁA
I JEGO SAKRAMENTÓW**



KRAKÓW 2018

www.ultramontes.pl

SPIS RZECZY

| | Str. |
|--|------|
| § 77. Ogólne pojęcie tej tajemnicy | 3 |
| § 78. Tajemnica Kościoła w zespoleniu wszystkich jego członków z Chrystusem jako swoją Głową i swoim Oblubieńcem | 7 |
| § 79. Tajemnica Kościoła w jego organizmie, czyli w jego macierzyństwie | 10 |
| § 80. Stosunek macierzyństwa sakramentalnego do macierzyństwa prawnego i do organizacji Kościoła. Jednolitość tego macierzyństwa | 14 |
| § 81. Sakramentalna tajemnica Kościoła | 21 |
| § 82. Tajemnicza istota sakramentów Kościoła | 29 |
| § 83. Wewnętrzna struktura poszczególnych sakramentów i ich wzajemny stosunek do siebie | 34 |
| § 84. Mistyczna natura i znaczenie sakramentalnego charakteru | 43 |
| § 85. Tajemnica czyli sakramentalność chrześcijańskiego małżeństwa | 52 |





TAJEMNICE CHRZEŚCIJAŃSTWA

Ks. MACIEJ JÓZEF SCHEEBEN

Rozdział siódmy

TAJEMNICA KOŚCIOŁA I JEGO SAKRAMENTÓW

Tajemnica to wielka jest, a ja mówię o Chrystusie i o Kościele (Ef. 5, 32).

§ 77. OGÓLNE POJĘCIE TEJ TAJEMNICY

Przez Wcielenie powołał Syn Boży cały rodzaj ludzki do wspólnoty ze swoim ciałem. W swojej osobie przybliżył to wszystko, co było oddalone od Boga i od siebie nawzajem, wszystko to zjednoczył w jednym ciele, tj. w swoim. Na sobie i w sobie założył On wielką wspólnotę i społeczność ludzką, której jest zarazem fundamentem i głową, w której ciągle działa i rządzi i przez którą pragnie zjednoczyć ze sobą i z Ojcem wszystkich ludzi. Społecznością tą jest Kościół.

Również Kościół jest wielką i przedziwną tajemnicą. Jest tajemnicą w swojej naturze i budowie, w swojej mocy i w swoim działaniu. Postarajmy się najpierw ustalić perspektywę, w jakiej będziemy rozważać tę tajemnicę.

Kiedy twierdzimy, że Kościół jest tajemnicą, to czy chcemy przez to wykluczyć jego cechę widzialności? Kościół jest widzialny w swych członkach, w swojej zewnętrznej organizacji, jest widzialny w stosunku, jaki zachodzi między poddanymi i władzą, jest zatem nie mniej widzialny niż każda społeczność ludzka. Co więcej, Kościół jest widzialny nie tylko w swoim faktycznym bytowaniu, ale także w swoich Boskich uprawnieniach i w swoim Boskim założeniu.

Cudowny początek i równie cudowne trwanie i rozwój tej społeczności, niezliczone fizyczne i moralne cuda, którymi poprzez wieki i poprzez wszystkie części ziemskiego globu znaczy ona swoją drogę, dowodzą jasno, że nie jest wyłącznie dziełem ludzkim, wskazują, że jest dziełem Boga, który ją ustanowił i którą ciągle uznaje i potwierdza jako swoje dzieło. Kościół jest widzialny w całkiem podobny sposób, jak widzialny był jego historyczny Założyciel i Głowa, jak widzialny był sam Bóg-Człowiek. Chrystus był widzialny jako prawdziwy człowiek, jako człowiek zesłany od Boga i pozostający do Niego w całkiem wyjątkowym stosunku. Kościół jest widzialny jako społeczność ludzka, jako społeczność, którą Bóg ustanowił i zachowuje.

Ale Kościół podobny jest również do Chrystusa w swojej niewidzialności i w swym tajemniczym charakterze. Mimo bowiem widzialności swego człowieczeństwa i swego osobliwego stosunku do Boga, właściwa istota Chrystusa, Jego Bosko-człowieczy charakter, krył się pod widzialną zasłoną w głębinach Bóstwa. Podobnie też najgłębsze wnętrza Kościoła, cudowna więź, obejmująca jego członki i łącząca je ze sobą, przedziwna moc, która w nim mieszka i działa, niebieski cel, do którego zdąża, mimo widzialności ich zewnętrznej strony, są dla przyrodzonego rozumu ludzkiego zupełnie niedostępne i dlatego niepojęte, niezgłębione. Jak bowiem tylko dzięki wierze w Boże objawienie jesteśmy w stanie poznać prawdziwą istotę Boga-Człowieka, prawdziwą istotę Głowy Kościoła, tak również tylko przez wiarę możemy poznać przedziwną wielkość tego, czym jest właściwie w swojej wewnętrznej naturze Kościół dzięki Bosko-człowieczemu charakterowi swojej Głowy.

Wewnętrzna istota Kościoła jest absolutnie nadprzyrodzona, podobnie jak wewnętrzna natura Boga-Człowieka. Tu właśnie tkwi powód, dla którego istota Kościoła jest tak ukryta i tajemnicza i dlaczego Kościół, chociaż zewnętrznie

podobny jest do innych ludzkich społeczności, mimo wszystko w swej wewnętrznej naturze różni się od nich istotnie i dlatego jego jedność, siła i ustrój są czymś tak dalece osobliwym, wzniosłym i niepojętym.

Czasem można ulec pokusie i pojmować istotę Kościoła zbyt zewnętrznie według analogii do innych ludzkich społeczności, z tą tylko różnicą, że jest on społecznością religijną i ustanowioną przez Boga. I jedno i drugie jest bez wątplenia prawdą, ale to jeszcze nie wystarcza, by Kościół był czymś niesłychanie wzniosłym i dla naszego rozumu niepojętym. Jak bowiem ludzie łączą się dla zrealizowania innych celów, tak samo mogą się łączyć dla praktykowania jakiejś religii – w tym nie byłoby jeszcze niczego nadprzyrodzonego. Owszem, nawet Bóg może pozytywnie wkroczyć i powołać do życia tego rodzaju religijny związek, nadać mu prawa i szczególne przywileje, zobowiązując ludzi, by do niego przynależeli i w nim szukali zaspokojenia swoich religijnych potrzeb, jak to miało miejsce w Starym Zakonie. Bez nadprzyrodzonej interwencji Bożej tego rodzaju religijna społeczność nie mogłaby powstać, ale w swej istocie nie byłaby jeszcze instytucją nadprzyrodzoną i tajemniczą. Cześć oddawana Bogu, choć byłaby unormowana pewnymi przepisami, nie wychodziłaby jednak poza sferę przyrodzoną; gdyby nawet Bóg związał z pewnymi czynnościami kapłańskimi i kierowniczymi tej społeczności jakąś skuteczność, udzielając za ich pośrednictwem odpuszczenia grzechów i innych łask, które by z większą pewnością ułatwiały ludziom praktykę życia religijnego, to byłoby to czymś prawdziwie nadzwyczajnym i stanowiłoby szczególny dowód Bożej Opatrzności, ale nie zawierałoby w sobie jeszcze niczego tajemniczego i nadprzyrodzonego (1). Cała instytucja takiego Kościoła sprowadzałaby się do unormowanego przez Boga wychowania i kierowania ludźmi i do należytego pośrednictwa w ich stosunku do Boga. Ale jedność i działalność członków takiego Kościoła byłyby tylko czymś wyłącznie moralnym na wzór innych ludzkich stowarzyszeń.

Wiara naucza nas, że w Kościele mamy coś nieskończenie więcej. Przy pomocy wiary poznajemy, że Kościół nie jest tylko instytucją, mającą wychowywać człowieka i kierować nim w porządku czysto przyrodzonym; Kościół bowiem użycza człowiekowi nowego bytowania i nowego życia, daje mu całkiem inną nadprzyrodzoną pozycję i przeznaczenie i ma go podtrzymywać, wspierać i pomagać mu w dążeniu do tego przeznaczenia. W oczach wiary Kościół nie jest tylko przez Boga, względnie przez jakiegoś

Bożego posłańca założony i uwierzytelniony, ale wznosi się na Bogu-Człowieku, w którego jest wszczepiony, wyniesiony jest na Jego wyżyny i On go napęła swoją godnością i mocą. Kościół jest Mistycznym Ciałem Boga-Człowieka i wszyscy należący do tego Ciała stają się członkami Chrystusowymi, by związani i zjednoczeni w tym Ciele mogli uczestniczyć w życiu i chwale jego Głowy. Wreszcie według nauki wiary Kościół nie jest tylko sługą Boga względnie Boga-Człowieka, mającym jako narzędzie ułatwić ludziom pewien stosunek z Bogiem, ale będąc Mistycznym Ciałem Chrystusa jest zarazem Jego Oblubienicą, a płodny mocą Bożą ma rodzić Chrystusowi i niebieskiemu Ojcu niebieskich synów, ma ich karmić substancją i światłem swego Boskiego Oblubieńca, i wynosząc ich ponad wszelkie stworzenie, ma ich zaprowadzić aż na łono niebieskiego Ojca.

Jednym słowem Kościół jest najbardziej wewnętrzną i najrealniejszą społecznością ludzi z Bogiem-Człowiekiem, której najwyższym i pełnym wyrazem jest Eucharystia. Skoro Bóg-Człowiek mieszka w tak przedziwny sposób na łonie Kościoła, że tworzy z jego członkami jedno Ciało, to jest chyba rzeczą oczywistą, że ta jedność, do której wszystkich doprowadza, musi być tak dalece wzniosła i tajemnicza, że nie zdoła się jej domyśleć a tym bardziej pojąć żaden rozum ludzki. Jeżeli nadto Chrystus Pan pociąga ku sobie i wszczepia w siebie wszystkie członki Kościoła, by je przepoić swoją mocą i chwałą i złożyć w sobie i razem ze sobą na całopalenie nieskończenie Bogu miłe, to i to stanowi tajemnicę, przekraczającą wszelkie przeczucia i pojęcia ludzkie, oraz zmuszającą nas do wniosku, że istoty i znaczenia Kościoła nie potrafimy nigdy poznać w należyty sposób.

Przypisy:

(1) O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit*, Freiburg i. Br. 1936, ss. 96-123.



§ 78. TAJEMNICA KOŚCIOŁA W ZESPOLENIU WSZYSTKICH JEGO CZŁONKÓW Z CHRYSYTEM JAKO SWOJĄ GŁOWĄ I SWOIM OBLUBIEŃCEM

Jeżeli tajemnica istoty Kościoła jako wspólnoty ludzi z Bogiem-Człowiekiem osiąga swój szczyt i znajduje swój pełny wyraz w Eucharystii, to nie będziemy chyba mogli lepiej rozwinąć tej tajemnicy jak tylko wówczas, gdy popatrzymy na Kościół pod kątem Eucharystii, która jest jego sercem. Najpierw zwróćmy uwagę na to zespolenie z Chrystusem, które jest wspólne wszystkim członkom Kościoła.

Eucharystia i jako sakrament i jako ofiara jest tą przedziwną i tajemniczą więzią obejmującą wszystkich, którzy do Kościoła należą. W rzeczywistym przyjmowaniu Eucharystii i w rzeczywistym udziale w ofierze eucharystycznej kościelna społeczność występuje najdoskonalej. Uprawienie do uczestniczenia w Eucharystii jako ofierze i jako sakramencie stanowi główny czynnik, który decyduje o członkostwie w Kościele. Nawet wiara i chrzest właśnie tylko dlatego wprowadzają do Kościoła, że uzdalniają nas do uczestniczenia w Eucharystii; owszem, z tej racji, że przez nie antycypujemy w sposób duchowy moc Eucharystycznego Chrystusa i dostępujemy godności wszczęcia w Jego ciało, zostajemy dopiero dopuszczeni do ściślejszej i substancjalnej z nim wspólnoty.

Być członkiem Kościoła znaczy więc to samo, co być rzeczywistym członkiem Ciała Chrystusowego. Takim członkiem w najszerszym znaczeniu jest każdy człowiek na mocy przynależności do rodzaju ludzkiego, ale tylko o tyle, o ile jest przez to powołany do rzeczywistego zespolenia się z Chrystusem przez wejście w organizm Jego Ciała.

W tym też celu powinien każdy człowiek ze swej strony przez wiarę w Bóstwo i moc Chrystusa, swojej Głowy, zwrócić się do Niego, a z drugiej strony ma przyjąć Jego pieczęć i zamię jako dowód, że pragnie do Niego należeć w prawdziwym tego słowa znaczeniu, i że pozostając w organicznym już związku ze swoją Głową, pragnie doznawać na sobie Jego wpływu. Pierwszego dokonuje wiara, drugiego chrzest: Wiara zatem i chrzest razem wzięte czynią człowieka członkiem Chrystusowego Ciała w ustanowionym przez Niego organizmie Kościoła.

Jak zatem wielka i nadprzyrodzona jest godność, której człowiek dostępuje, stając się członkiem Kościoła! Jak przedziwny jest związek, który on nawiązuje w Kościele z Chrystusem, przez Chrystusa z Bogiem i tym samym ze swoimi braćmi! Jak wzniosłą jest tajemnicą samo należenie do Kościoła! Jest to tajemnica w tym samym stopniu wielka, jak wielka jest tajemnica Mistycznego Ciała Chrystusowego, jak tajemnica Eucharystii, w której znajduje ona swoje wykończenie, jak tajemnica Wcielenia, na którym się opiera, i tajemnica łaski, która jest jej owocem.

Jeżeli razem z Apostołem patrzeć będziemy na inkorporację członków Kościoła w Chrystusa jako na tajemnicze zaślubiny z Bogiem-Człowiekiem, wówczas ujmijemy to samo zagadnienie tylko w odmienny sposób (Ef. 5, 22-23). Chrystus przez Wcielenie przybrał sobie naszą naturę, by nas w niej sobie poślubić. Ojcowie Kościoła już samo Wcielenie przedstawiają jako zaślubiny Boga z rodzajem ludzkim, gdyż jest ono wirtualnie tym wszystkim, co prowadzi ludzi do pełnego zjednoczenia z Synem Bożym. Jednakowoż stosunek jedności, mający swój fundament we Wcieleniu, realizuje się dopiero w Kościele. Człowiek musi się przez wiarę złączyć ze swoim Oblubieńcem, który ze swej strony pieczętuje ten związek chrztem św. jakby ślubną obrączką. Jedno i drugie jednak do tego tylko zmierza, ażeby w Eucharystii dzięki uczestniczeniu w ciele i krwi Chrystusowej stopić człowieka z Chrystusem w jedno ciało i tak potęgą łaski Chrystusa jako Głowy użyźnić człowieka w sposób najdoskonalszy. Każda więc dusza przez wejście do Kościoła staje się prawdziwą oblubienicą Syna Bożego i to tak prawdziwie, że Syn Boży przez usta Apostoła swoją jedność z Kościołem i z jego członkami oraz swoją miłość do nich nie tylko przyrównywa do jedności małżeńskiej, ale dla tej ostatniej stawia ją za wzór i przykład. A czy taka jedność nie jest znowu niewymowną i przedziwną tajemnicą, przewyższającą nieskończenie wszystkie nasze przyrodzone pojęcia?

Skoro tedy Kościół we wszystkich swoich członkach jest Ciałem Chrystusowym i Chrystusową Oblubienicą, to jest rzeczą zrozumiałą, że Boska moc Jego Głowy i Duch Święty panują w nim w sposób przedziwny. Wówczas będzie on także we wszystkich swoich członkach świątynią Ducha Świętego, który mieszka w nim jak dusza w swoim ciele, by objawić swą Boską i ubóstwiającą potęgę. Działa w nim nie tylko jako Duch odwiecznej mądrości i ładu, który kieruje i rządzi wszystkimi prawowitymi społecznościami, ani też Jego działanie nie ograniczy się wyłącznie do pomocy udzielanej poszczególnym jednostkom i całej społeczności w dążeniu do zrealizowania

religijnych potrzeb, dając im odpuszczenie grzechów i lecząc ich moralne choroby i niemoce. To byłoby za mało. Duch Święty, chcąc pełnością Bóstwa napęłnić mistyczne członki Ciała Chrystusowego, musi być w nich czynny w podobny sposób jak w fizycznym ciele Chrystusowym. Jak kiedyś mocą swą zacienił Najświętszą Dziewicę, tak i teraz musi zacienić Oblubienicę Chrystusową, by się mógł znowu narodzić w niej Syn Boży w swej Boskiej świętości i chwale. Swoim Boskim żarem musi ją przeobrazić w obraz natury Bożej, cały jej byt przemienić "z jasności w jasność", musi ją przeniknąć swym Boskim życiem tak głęboko i potężnie, żeby można było o niej powiedzieć, że już nie żyje ona sama, ale że żyje w niej Bóg; jednym słowem, musi ją upodobnić do jej Oblubieńca, żeby sama zdawała się być Chrystusem.

Kiedy ktoś wstępuje do jakiejś społeczności i staje się jej członkiem, to tylko w słabym znaczeniu można o nim powiedzieć, że został jak roślina przesadzony na inny grunt, albo że został wszczepiony do innego pnia jak gałązka. Grunt czy pień takich ziemskich społeczności może swemu członkowi nadać jedynie inny kierunek i dopomóc mu do rozwoju własnych naturalnych danych, ale nie zdoła nigdy przeobrazić całkowicie wnętrza jego istoty, czyli samego korzenia jego życia. Może być tu miejsce najwyżej na jakieś działanie czy wpływ moralny i nic więcej. Tymczasem kiedy ktoś staje się członkiem Kościoła, to w Chrystusie i przez Chrystusa zostaje przyjęty na łono Boże, posadzony na roli niebieskiej i wszczepiony w Boski pień. Wchodzi on w nową nadprzyrodzoną sferę, gdzie jego natura dostępuje przeobrażenia i uwielbienia, zostaje mu wlane całkiem nowe życie, które rosa i światło nowego nieba będą karmić i pielęgnować. Wprawdzie Duch Święty prowadzi, wspomaga i leczy członki Kościoła, ale tylko w oparciu o przemianę i wyniesienie ich natury ponad poziom przyrodzony, ale tylko by życie Boże, które w naturę ludzką włożył, rozwijać i ażeby świątynię, którą sam buduje, przygotować i wznieść.

Później zobaczymy, jak Duch Święty to swoje dzieło w poszczególnych członkach stopniowo przeprowadza i realizuje. Na razie pragniemy tylko zaznaczyć, że obecność i działalność Ducha Świętego w członkach Kościoła jako członkach Chrystusowych tylko dlatego musi być przedziwnie głęboka i tajemniczo wzniosła, że jest ona wypływem i dalszym ciągiem tej obecności i działalności, jaką rozwijał w człowieczeństwie Chrystusowym. Ponieważ Duch Święty sam pochodzi od Syna Bożego, dlatego też do Niego należy, a więc niejako z konieczności wchodzi w Jego człowieczeństwo oraz w całe Jego Mistyczne Ciało, którego jest również własnością; tym bardziej, że Syn Boży

przez Eucharystię mieszka ze swoim ciałem substancjalnie i z pełnią swego Bóstwa wśród swoich członków i na łonie swego Kościoła. Dzięki więc Chrystusowi i w Chrystusie Duch Święty mieszka osobowo i istotnie w Kościele, by być niejako jego duszą. Tak więc około wielkiej tajemnicy Eucharystycznego Chrystusa grupuje się w przedziwny sposób rzeczywista i wzniosła społeczność wiernych Chrystusowych, którą nazywamy Kościołem. Jest to społeczność, która sama w sobie stanowi wielką tajemnicę, gdyż w tajemniczy sposób sublimuje wszystkie swoje członki i na nie działa.



§ 79. **TAJEMNICA KOŚCIOŁA W JEGO ORGANIZMIE CZYLI W JEGO MACIERZYŃSTWIE**

Jeszcze nie poznaliśmy tajemnicy Kościoła w całym jej ogromie. W Kościele Chrystus nie tylko pragnie członki Kościoła mieć za swoje, by na nie jako Głowa oddziaływać, ale ponadto wybiera niektóre z nich, by były zastępcami i organami Jego własnej działalności, by w ten sposób Jego Mistyczne Ciało, mimo swych rysów zewnętrznych, było także organizmem wewnętrznym. Jako Oblubieniec nie zadowolił się tylko zjednoczeniem się ze wszystkimi ludźmi należącymi do Kościoła, ażeby dla swego osobistego dobra mogli mieć udział w Jego godności i chwale, ale chciał, żeby niektóre członki jako Oblubienica stały się prawdziwie matką rodzącą synów dla Niego jako dla Oblubieńca i by w ten sposób nowe, niebieskie narodziny rodzaju ludzkiego odpowiadały narodzinom ziemskim, a rodzina Boga-Człowieka odpowiadała rodzinie doczesnej. W tym też celu poślubia sobie część członków swego Kościoła w sposób zupełnie szczególny, powierza im wspólny skarb całego Kościoła, wyposaża ich w osobliwy sposób w moc Ducha Świętego, by mogli Mu przysporzyć nowych synów i złączyć ich z Nim jak najściślej.

Na tym polega wielka tajemnica macierzyństwa Kościoła w jego kapłaństwie. Kapłaństwo bowiem pośredniczy w podobny sposób między Chrystusem i Jego dziećmi w Kościele jak matka między dziećmi i ojcem. To jednak podobieństwo należy ująć całkowicie wszechstronnie. Kapłaństwo ma znowu rodzić Chrystusa na łonie Kościoła – w Eucharystii i w sercach wiernych

– mocą Ducha Świętego i kształtować w ten sposób Jego Mistyczne Ciało, jak mocą tegoż samego Ducha Najświętsza Panna Maryja poczęła i ukształtowała w swoim łonie Słowo-Boże w Jego człowieczeństwie. Cudowne zatem poczęcie i narodzenie Chrystusa z łona Dziewicy jest wzorem i zarazem podstawą Jego dalszego duchowego poczynania się i narodzin w Kościele przez kapłaństwo, które pozostaje do Chrystusa w podobnym stosunku, w jakim pozostawała Maryja do zstępującego w Nią i rodzącego się z Niej Syna Bożego. Obie tajemnice sobie odpowiadają, wzajemnie się uwydatniają i rzucają na siebie światło.

Jak Maryja ocieniona mocą Ducha Świętego poczęła w swoim łonie Syna Bożego i swoim zezwoleniem sprowadziła Go z nieba, a Niewidzialnego dała światu w widzialnej postaci, podobnie i kapłan mocą tegoż Ducha pod postaciami eucharystycznymi rodzi Syna Bożego, który stał się człowiekiem, i składa Go na łonie Kościoła. Przez kapłaństwo Chrystus rodzi się na nowo, a narodzenie to jest jakby dalszym ciągiem cudownego narodzenia się z Maryi; dlatego też kapłaństwo jest kopią, i rozszerzeniem tajemniczego macierzyństwa Najświętszej Panny w stosunku do Boga-Człowieka.

Z tą funkcją macierzyństwa, którą Kościół spełnia przez swoje kapłaństwo w odniesieniu do Chrystusa zstępującego na jego łono, łączy się albo raczej wypływa z niej pełne tajemniczy macierzyństwo w odniesieniu do poszczególnych swoich członków. Jeżeli bowiem w Eucharystii Chrystus rzeczywiście zostaje wprowadzony do Kościoła, to tylko dlatego, że Kościół ma w Nim tworzyć jedno ciało, a On ma się odtworzyć w każdym jego członku. Z tej racji kapłaństwo posiada władzę wydawania mocą Ducha Świętego na światłoienne Chrystusa w sercach wiernych, tych ostatnich ma w Chrystusa ukształtować, by ich później zjednoczyć z Nim w Jego substancjalnym cielem i karmić ich nadprzyrodzone życie Jego własnym ciałem i krwią. Jak bowiem Kościół na swym łonie rodzi na nowo Chrystusa, swoją Głowę, tak również ma rodzić i Jego członki.

Uobecnienie prawdziwego ciała Chrystusowego w Eucharystii, by się mogło łączyć ze swoim Ciałem Mistycznym, oraz kształtowanie tego Mistycznego Ciała, oto racja bytu i zasadnicze funkcje wzniesłego macierzyństwa, które należy przypisać Kościołowi w jego kapłaństwie. A macierzyństwo to nie jest tylko próżnym słowem albo słabą jakąś analogią do macierzyństwa naturalnego. Nie polega ono jedynie na tym, że Kościół wobec swoich członków zachowuje się jak czuła matka, która swoje dzieci karmi, pielęgnuje, prowadzi, poucza i wychowuje. Cała ta działalność Kościoła i jego

kapłaństwa na tym się opiera i w tym objawia właściwy swój charakter, że kapłaństwo w nadprzyrodzony sposób pozostaje do dzieci Kościoła w tak samo prawdziwym, rzeczywistym a może jeszcze w rzeczywistszym stosunku, jak matka do swoich dzieci. Stosunek ten jest w swoim rodzaju tak realny i prawdziwy, jak realną i prawdziwą jest obecność Chrystusa w Eucharystii, która się przez kapłaństwo urzeczywistnia, i jak realnym i prawdziwym jest nowe, nadprzyrodzone życie dzieci Bożych, które również za pośrednictwem kapłaństwa dochodzi do skutku. Nic więc dziwnego, że kapłaństwo jest również przedziwne i tajemnicze, jak przedziwnymi i tajemniczymi są jego skutki, z którymi się wiąże. Niewymowna zatem jest godność, która kapłaństwu a przez nie i Kościołowi przypada w udziale, że jest mianowicie matką Boga-Człowieka w Jego sakramentalnym istnieniu, oraz matką ludzi odnośnie do ich wyższego, nadprzyrodzonego i ubóstwionego sposobu bytowania. Cudowna, niepojęta jest płodność, jaką Kościół objawia w tym macierzyństwie; niewymowne jest zjednoczenie Kościoła z Duchem Świętym, który go ocenia i w jego łonie i przezeń czyni podobne cuda, jak niegdyś w przeczystym łonie Maryi.

To nadprzyrodzone macierzyństwo jest centralną tajemnicą Kościoła jako społeczności organicznie utworzonej. Dzięki niemu kościelna społeczność staje się społecznością organiczną, w której dzieci łączą się z ojcem za pośrednictwem matki. Dzięki niemu ciało Kościoła, Ciało Mistyczne Chrystusa, samo ze siebie kształtuje się dalej i rozwija; macierzyństwo to zachowuje również i dopełnia rzeczywistą obecność i zjednoczenie Głowy ze swoimi członkami. Jest ono w końcu podstawą wszystkich stosunków i działalności społecznych, przez które Kościół w swoim istnieniu i rozwoju zachowuje ład i właściwe sobie oblicze, nadając im tajemniczy, nadprzyrodzony charakter, którego by same ze siebie nie posiadały.

Cała działalność kapłaństwa w Kościele – że powtórzmy za Apostołem – zmierza do tego, żeby ukształtować Chrystusa w Jego członkach, z Chrystusem je złączyć, na Jego podobieństwo utworzyć i doprowadzić do pełnego wieku Chrystusowego. Ze względu na ten cel działalność kapłańska w każdej dziedzinie nabiera w większym lub mniejszym stopniu wyższej, nadprzyrodzonej doniosłości i zawsze posiada znamię św. macierzyństwa Kościoła (por. Ef. 1, 4; 3, 14-19; 4, 10-16).

Jako niebieska matka żywi Kościół swe dzieci niebieskim chlebem, tj. ciałem Syna Bożego, a w ciele i krwi Chrystusowej wkłada im w ręce taki dar, który mogą swemu niebieskiemu Ojcu złożyć w najdoskonalszej ofierze; w tym darze mogą również ofiarować samych siebie, by Boga należycie uczcić, za

otrzymane dobrodziejstwa podziękować, za wszystkie swoje grzechy i winy zadośćuczynić i uprosić sobie obfite łaski. Jako niebieska matka wyciska Kościół na czole swych dzieci przez sakrament bierzmowania znamię Ducha Świętego, by je do walki uzbroić i wzmocnić. Obmywa je z grzechowego brudu i po smutnej rozłące prowadzi je z powrotem w ramiona niebieskiego Ojca. Jako matka uzdrawia je i zasila w chorobach duszy i ciała, zwłaszcza w rozstrzygającej godzinie, w której twardą walką trzeba sobie wywalczyć wejście do domu Ojca. Jak matka odradza Kościół samego siebie w swoim kapłaństwie, oraz towarzyszy swoim błogosławieństwem tym swoim dzieciom, które zgodnie z jego wolą i na mocy udzielonego sobie przez Ducha Świętego uświęcenia łączą się razem, by fizycznie pomnażać Kościołowi członki. Z tych wszystkich czynności Kościół wywiązuje się dzięki opisanemu wyżej macierzyństwu, ujawniając coraz bardziej przedziwną swą płodność, którą posiada na mocy swego zjednoczenia z Duchem Świętym. Ale jako matka musi się nie tylko okazywać płodnym w swych dzieciach przez udzielanie im lub odnawianie w nich coraz pełniejszego zjednoczenia z Chrystusem i Jego niebieskim Ojcem; musi nadto kierować ich działaniem, by mogli wejść w zażyłość z Bogiem – oraz zażyłość tę objawiać i rozwijać; i dlatego musi je pouczać i wychowywać. Musi je bowiem pouczać o tych nadprzyrodzonych i tajemniczych prawdach, które Syn Boży przyniósł na ziemię i złożył w Kościele. Musi je wtajemniczać w Boże misteria, w ich rolę i znaczenie. Musi je pouczać nieomylnie z taką powagą, która z jednej strony odpowiada Oblubienicy Chrystusowej, a z drugiej harmonizuje ze świętością wiary, którą ma w sercach swoich dzieci zakorzenić; musi nimi kierować i rządzić tak, by pod jego ręką mogły bezpiecznie i ufnie zmierzać do nadziemskiego celu, którego przez wiarę już zakosztowały w Chrystusie swojej Głowie i wzięły Go poniekąd w posiadanie.

Władza nauczania i wychowywania, połączona nawet z pewną nieomylnością, sama w sobie nie wygląda jeszcze na zbyt wielką tajemnicę. Ale ta sama władza, którą Kościół posiada jako niebieska matka rodzaju ludzkiego i która się łączy z jego macierzyństwem i w tym macierzyństwie się zawiera, stanowi już w każdym razie tajemnicę wielką. Suponuje ona, że Kościół dzięki swemu kapłaństwu jest naprawdę oblubienicą i narzędziem Ducha Świętego, który przecież mocą tej samej obecności w kapłaństwie, która czyni je tak bardzo płodnym, uzdalnia je również, by mogło zachować i pielęgnować w sercach wiernych swe owoce, by owoce te przez posłuszeństwo we wierze i w postępowaniu stały się dla nich pożyteczne i zbawienne.



§ 80. STOSUNEK MACIERZYŃSTWA SAKRAMENTALNEGO DO MACIERZYŃSTWA JURYDYCZNEGO I DO ORGANIZACJI KOŚCIOŁA. JEDNOLITOŚĆ TEGO MACIERZYŃSTWA

Macierzyństwo Kościoła, które pełnią niektóre uprzywilejowane członki w Kościele, jak to już nadmieniliśmy, zawiera dwojaką władzę: jedna szafuje łaski, a druga reguluje sposób ich nabycia i używania. Dokładniejsze zrozumienie stosunku obu tych władz do siebie jest nieodzowne dla głębszego wniknięcia w mistyczną organizację Kościoła.

Rozróżnienie tych władz nakrywa się ze znanym u dawnych teologów rozróżnieniem na *potestas ordinis* i *potestas iurisdictionis* jako na dwie istotnie odmienne władze, dające się nawet rozdzielić w tych samych podmiotach. W nowszych czasach usiłowano już nieraz tę różnicę obalić. Najpierw zarzucano, że to rozróżnienie nie jest pełne, bo nie uwzględnia władzy nauczania; po wtóre, że zanadto obie te władze od siebie oddziela. Być może, że niektórzy teologowie, ujmując zagadnienie zbyt powierzchownie, dali okazję do podobnych zarzutów. Mimo to powyższe rozróżnienie jest głęboko uzasadnione i niesie z sobą doniosłe konsekwencje (1).

Przez władzę jurysdykcyjną nie należy rozumieć tylko zewnętrznej władzy ustawodawczej, jak to ma miejsce w innych społecznościach; jest to przede wszystkim władza, którą Kościół w sposób autorytatywny rządzi i kieruje całym postępowaniem swych poddanych, nadaje mu normy i znaczenie. Nie co innego ale to właśnie ma na celu nauczycielski urząd Kościoła, kiedy w oparciu o Bożą powagę nie tylko kieruje zewnętrznym postępowaniem wiernych, ale ustala także wewnętrzne zasady, podciągając również pod swoje normy wewnętrzne przekonania. Prawdą jest, że kiedy jest mowa o jurysdykcji, to zazwyczaj mamy na myśli władzę dyscyplinarną, czuwającą nad zewnętrznym działaniem i zewnętrznym porządkiem w społeczności; tylko o nich można przecież wydać zewnętrzny sąd, czyli że tylko one mogą stanowić dziedzinę jurysdykcji w ścisłym tego słowa znaczeniu. Mimo to Kościół może wyrokować w sprawach wiary, wprowadzając nie decydując samego faktu istnienia

wewnętrznego aktu wiary, ale zobowiązując do jego obudzenia. Pomijając już to zagadnienie, można ostatecznie zrezygnować z nazwy *potestas iurisdictionis* i zamiast niej używać zwrotu "władza pasterska". Tym bowiem słowem posługiwał się sam Zbawiciel i wyraża ono wszystko, co Kościół ma czynić odnośnie do kierowania i wychowywania swoich synów, których ma karmić prawdami wiary i być ich przewodnikiem w praktycznym postępowaniu. W taki sposób złagodziłoby się pewne przeciwieństwo między *potestas iurisdictionis* i *potestas ordinis* czyli władzą kapłańską i ułatwiłoby się zrozumienie ich wzajemnego stosunku.

W związku z tym nie można jednak zapominać, że władza pasterska nie bywa formalnie udzielana we władzy kapłańskiej, ponieważ są kapłani i biskupi, którzy nie posiadają żadnej właściwej jurysdykcji. Kapłani dzięki otrzymanym święceniom tworzą, że się tak wyrazimy, jakby arystokrację Kościoła, która ze względu na swą wyższą godność i na związane z nią posiadanie nadprzyrodzonych dóbr Kościoła odróżnia ich od innych wiernych. Z racji swego stanowiska są kapłani niejako z natury rzeczy powołani do sprawowania władzy pasterskiej w Kościele w ogóle; stan kapłański jako duchowa matka reszty wiernych sam ze siebie jest już przeznaczony do kierowania wiernymi. Będąc bowiem w sposób szczególny poślubionym Chrystusowi oraz mając w sobie mieszkającego Ducha Świętego z całą płodnością łaski, jest już tym samym organem, przez który Duch Święty wprowadza Kościół we wszelką prawdę i kieruje go do wszelkiego dobra. Z tego jednak nie wynika, jakoby władza pasterska czy to całkowicie czy też częściowo spoczywała na każdym, który posiada godność kapłańską. Ani też nie chcemy powiedzieć, że każdy kapłan może bez reszty korzystać ze swojej władzy i szafować darami łaski, gdyż określenie granic tego szafowania nie należy do władzy kapłańskiej jako takiej ale do władzy pasterskiej. Tylko władza pasterska posiada kompetencję do kierowania religijną działalnością wiernych, a tym bardziej czynnościami tych, przez których Duch Święty rozdaje swoje dary. Jak z jednej strony Duch Święty wiąże zazwyczaj kierownictwo i rządy nad Kościołem z jego organami kapłańskimi, tak z drugiej, żeby Kościół przy wielkiej liczbie kapłanów nie popadł w nieład i chaos, wykonywanie władzy kapłańskiej i udzielanie kapłanom władzy pasterskiej ujmuje w pewien określony porządek i oddaje jednemu zwierzchnictwu. Organizm kościelny zbudowany na podstawie wyróżnienia kapłanów od innych wiernych musi siłą rzeczy uzupełniać i udoskonalać władza kierownicza.

Od jedności władzy pasterskiej zawisła przede wszystkim jedność Kościoła w jego życiu społecznym. Ta jedność władzy wykazuje, że Duch Święty, który posługuje się wieloma organami, jest jeden jedyny, że On wiąże wszystko w jedną całość i poszczególnym kapłanom zezwala na sprawowanie odpowiednich funkcji tylko w jedności, jaką musi posiadać całość. Jedność ta jest dowodem, że członki i organa Kościoła jak stanowią jedno Ciało Chrystusowe i skupiają się wokół Eucharystii jako źródła wspólnego życia, że jak powołani są do tego, by w swym życiu stać się wiernym odbiciem jedności Trójcy Przenajświętszej, tak też w ustroju swego życia i działania są czymś jednym, gdzie jedność i harmonia zewnętrzna są prawdziwym odzwierciedleniem tajemniczej jedności wewnętrznej.

A ta jedność pasterskiej władzy w Kościele według nauki wiary polega na tym, że jej pełnię posiada jeden najwyższy kapłan, któremu są podlegli wszyscy wierni i wszyscy kapłani i biskupi. Dlatego też kapłani i biskupi mogą otrzymywać i sprawować władzę pasterską w Kościele tylko w zależności od niego i w łączności z nim. On jest fundamentem, na którym się wznosi cały gmach Kościoła i od niego rozchodzi się władza pasterska na wszystkich innych pasterzy, stanowiących niejako konary i gałęzie jednego pnia, promienie wychodzące z jednego słońca i strumienie wypływające z jednego źródła. Ponieważ papież posiada całą pełnię władzy pasterskiej i nie ma miejsca w Kościele dla kogoś od papieża niezależnego, dlatego Kościół jest prawdziwie i doskonale jednym Kościołem i to nie tylko na samym szczycie i wierzchołku, ale w swoim fundamencie. O jakiejś innej mniej doskonałej jedności w Kościele nie wolno nawet myśleć, jeżeli się nie chce wprowadzić rozdzwiku między jego zewnętrzną organizacją a wewnętrzną istotą (2).

Jeżeli niektórzy teologowie przed pierwszym Soborem Watykańskim nie mogli się zdobyć na tak właściwe i wzniosłe pojęcie o roli papieża w Kościele, to tylko dlatego, że nie umieli patrzeć na Kościół od jego strony nadprzyrodzonej, która się objawia i wyraża w papieżu. Wprawdzie przyjmowano, że Kościół został założony przez Boga, ale ujmowano go według schematu innych przyrodzonych społeczności, gdzie jedność władzy rządzenia, nawet przy rządach monarchicznych, jest jedynie przedstawicielką zbiorowości. Skupienie władzy w jednym ręku nie należy wcale do istoty tych społeczności, ale jest tylko pewnym sposobem, pewną funkcją ich faktycznego istnienia i ustroju. Monarcha bowiem jest tutaj raczej szczytem niż fundamentem państwowej struktury i bynajmniej nie jest nieodzownym warunkiem jej

istnienia. Kościół natomiast kształtuje się wokół jednego nadprzyrodzonego ośrodka, tj. Chrystusa i Jego Ducha Świętego, który swą władzę wykonuje przez jednego swego przedstawiciela i zastępcę. Tego ośrodka nie wydaje Kościół sam ze siebie, ani też nie dał go Bóg na to tylko, by był szczytem i ukoronowaniem Kościoła; ten ośrodek jako fundament dźwiga na sobie cały Kościół, a sam opiera się na Bogu-Człowieku i na Duchu Świętym, który jedność Kościoła nie tylko w jakiś sposób umożliwia i wieńczy, ale od którego ta jedność w całej swej istocie zależy. Kościół jako społeczność jest w papieżu jak w Chrystusie, a jest w Chrystusie przez papieża, gdyż i Chrystus jako rządząca Kościołem Głowa z całą swą władzą pasterską nie jest inaczej w Kościele jak tylko przez papieża.

Jeżeli tak się przedstawia jedność pasterskiej władzy w Kościele i jedność Kościoła, która od tej władzy zależy, to jest rzeczą zrozumiałą, że związana z tą władzą albo lepiej zawarta w niej nieomyślność musi cechować tego, który piastuje pełną władzę pasterską. Władza ta musi być nieomyślna przynajmniej w rzeczach wiary i obyczajów, bo w przeciwnym razie nie mogłaby całkiem bezpiecznie kierować podwładnymi. I taką też jest ona rzeczywiście, gdyż jej podmiot jest zastępcą Chrystusa i organem Ducha Świętego. Ten, który posiada tę władzę w całej pełni, musi też cieszyć się charyzmatem nieomyślności, o ile, rzecz jasna, działa z jej pełni i stosuje ją w całym zakresie. Przez niego bowiem chce Chrystus doprowadzić wszystkie członki Kościoła do jedności wiary i miłości, oraz przez niego i w nim mają się wszyscy wierni złączyć ze swoją nadprzyrodzoną Głową, tj. Chrystusem i poddać się kierownictwu Ducha Świętego.

Ta nadprzyrodzona nieomyślność pasterskiej władzy w papieżu jak też jej źródłowa jedność w jego osobie, jest tylko refleksem wewnętrznej, nadprzyrodzonej istoty Kościoła i dlatego jest sama w sobie nadprzyrodzoną tajemnicą, która całą Boską wielkość Kościoła w pełni uwydatnia. Nieomyślność całości, tj. całego Kościoła albo całego episkopatu jako wynik powszechnej zgody byłaby z jednej strony niedoskonałym i sztucznym środkiem zaradczym, niegodnym wspaniałej i cudownej działalności, którą Duch Święty rozwija w Kościele; z drugiej zaś usuwałaby jej punkt ciężkości spod wpływu Ducha Świętego, opierając go na podstawie bardziej przyrodzonej. Jeżeli bowiem Duch Święty ma być właśnie tym, który łączy wielu w jedno, dlaczegoż by nie miał ich łączyć organicznie, grupując około jednego ośrodka? Bez wątpienia, że faktyczna jednomyślność we wierze tak wiernych jak i pasterzy dałaby się

jedynie wytłumaczyć powszechnym działaniem Ducha Świętego; lecz podobna nieomyślność miałyby jednak dość silną naturalną podstawę i gwarancję w tym, że stała zgoda tylu ludzi nie może skądinąd wypływać jak tylko z obiektywnej prawdy. To zaś w sposób widoczny osłabia tajemnicę nieomyślności, a ci, co podstawę nieomyślności widzą jedynie we wspólnej zgodzie wszystkich, zdradzają wyraźnie, że lękają się w Kościele czegoś nadprzyrodzonego i tajemniczego i że nie mogą się z tym oswoić. Co więcej, w ten sposób podkopują oni zewnętrzną organizację Kościoła, która z istoty swej spoczywa na podstawach nadprzyrodzonych. Skutkiem tego brakowałoby w Kościele koniecznego organu do stworzenia jednomyślności i zgody tam, gdzie jej jeszcze nie ma. Głos papieża byłby oficjalnym stwierdzeniem zachodzącej jednomyślności, sam papież stałby się tylko ustami całej społeczności i tylko w ten sposób ustami Ducha Świętego mieszkającego w Kościele. Jego wiara nie byłaby zatem ostoją wiary całego Kościoła i w rezultacie, wbrew słowom Zbawiciela, nie papież podtrzymywałby Kościół ale Kościół papieża.

Dlaczego bowiem w takiej budowie, której cała istota stanowi tajemnicę, nie mielibyśmy uznać nadprzyrodzonej podstawy także i dla zewnętrznej organizacji? Dlaczego Duch Święty, który mieszkając z przedziwną swą płodnością w stanie kapłańskim i posługując się nim do rozdzielania łask w Kościele, nie mógłby również zamieszkać w samym sercu Kościoła, tj. w tym, co dzierży w swym ręku całą pełnię władzy pasterskiej, by stąd rozwijać swą działalność, jednocząc całą trzodę we wierze i miłości i dając swemu Kościołowi spoistość i trwałość? Takie związanie się Ducha Świętego z najwyższą głową Kościoła będzie oczywiście cudem i to wielkim cudem, ale właśnie takim cudem musi być. Ostatecznie Kościół jest przedziwną budowlą Bożą i chyba nikogo nie zdziwi, że jej fundament tak bardzo jest niezrównany; jest on przecież Oblubienicą Syna Bożego, a więc nic dziwnego, że głowa Kościoła jest tak ściśle złączona ze swym Oblubieńcem, który właśnie za jej pośrednictwem rządzi swym Kościołem. Jedynie przez tajemnicę pełności władzy pasterskiej, którą posiada głowa biskupów, można pojąć tajemnicę świętego macierzyństwa Kościoła, którą dopiero co pokrótce naszkicowaliśmy.

Macierzyństwo to, ściśle mówiąc, nie przysługuje całej społeczności kościelnej, ale wyłącznie tym, którzy mają władzę pasterską i kapłańską i którzy zdradzają do nowego życia dzieci Kościoła, roztaczają nad nimi opiekę i nimi kierują (3), czyli jednym słowem przysługuje ono Ojcom Kościoła. Zwiemy ich ojcami ze względu na płęć męską, do której należą i której domaga się Chrystus

od tych, co w społeczności kościelnej mają pełnić wzniosłe funkcje. Jeżeli natomiast popatrzymy na ich stanowisko w Kościele od strony nadprzyrodzonej, czyli od strony godności, którą piastują, to raczej posiadają cechę macierzyństwa. Wówczas występują oni jako w sposób szczególny poślubieni Chrystusowi w Duchu Świętym, czyli jako ci, przez których Chrystus, jak ojciec przez matkę, daje życie swym dzieciom i je wychowuje. Nie odgrywa tu, rzecz jasna, istotnej roli ich wielość, ile raczej jedność ich stosunku do Chrystusa i do Ducha Świętego, która to jedność zaznacza się również na zewnątrz w zależności od najwyższego pasterza.

W tym podwójnym zjednoczeniu – z Chrystusem i z Duchem Świętym na wewnątrz, a z papieżem na zewnątrz – są oni jedną Oblubienicą Chrystusową. Chrystus bowiem daje im moc, by mogli pomnażać i karmić dzieci Kościoła, a skronie ich wieńczy władzą pasterską. W ten sposób są oni jedną matką wierzących, ale są nią wszyscy razem i to tak, że jest nią również w swej osobie ich głowa, papież. O ile występują i działają na mocy owego podwójnego zjednoczenia, przymioty ich osobowości indywidualnej nie wchodzą w ogóle w rachubę. Mogą oni być dobrzy lub źli. Chrystus działa przez nich jako przez swoje narzędzia, a działanie to pozostaje zawsze skuteczne i względnie nieomyłne; jest ono skuteczne w wykonywaniu przez nich władzy kapłańskiej, jest nieomyłne, gdy zabierają najwyższy głos w sprawach wiary i obyczajów. Takie jest bowiem konkretne znaczenie owych słów, często nie dość jasno rozumianych, że "Kościół jako taki nie może błędzić". Błędy jego dzieci i jego hierarchii Kościołowi nie uwłaczają. Jego łono pozostaje zawsze nieskalane i święte, bo nie jest ono niczym innym jak tylko siedzibą i przewodem skutecznej i rządzącej mocy Ducha Świętego. Również i synowie Kościoła są nieskalanymi i świętymi, o ile powołuje ich do życia ta sama moc Ducha Świętego, która ich także strzeże i prowadzi – są to bowiem w swoim życiu i istocie synowie Boga. Ponieważ jednak przedstawiciele przedziwnego macierzyństwa Kościoła w swojej osobie nie zawsze odpowiadają godności, jaką piastują i ponieważ dzieci Kościoła nie zawsze postępują tak jak należy, paraliżując płodność swej matki oraz usuwając się spod jej kierownictwa, dlatego też zewnętrzne oblicze Oblubienicy Chrystusowej bywa niejednokrotnie powalane i zniekształcone. Dlatego na jej łonie, chociaż nie z jej łona, rośnie nieraz zielsko, rzucające cień na niebieskie kwiaty. I jakkolwiek często wewnętrzna chwała i wielkość Kościoła przebija się na zewnątrz jasnymi promieniami, to jednak nie zdołają one nigdy odsłonić całej jego piękności. Cała bowiem chwała córki królewskiej jest w jej wnętrzu; zawiera się ona w przedziwnej mocy Ducha Świętego, który

w niej i dla niej działa, a w całym swym blasku okaże się dopiero wówczas, gdy wszyscy wierni jej synowie zostaną oczyszczeni, uświęceni, przemienieni i ubóstwieni. Im mniej da się ona zauważyć i dostrzec na zewnątrz, tym jest większa i wspanialsza wewnątrz; im mniej zewnętrzny brud przylegający do Kościoła zdoła zaciemnić jego wewnętrzną wspaniałość albo jej go pozbawić, tym bardziej musi być ona prawdziwa i boska. Z tych też powodów Kościół przedstawia się jako niewymowna tajemnica, domagająca się całej siły nadprzyrodzonej wiary, mogącej sięgnąć poza granice wszystkiego, co widzialne i przyrodzone, ale też ze swej strony dostarcza on tej wierze nieporównanie wzniosłej treści.

Przypisy:

(1) Scheeben broni swego podziału przeciwko tym, co rozróżniają w Kościele trzy władze: królewską, kapłańską i proroczą. Dogmatycznie uzasadnia to w *Dogmatik* (I, § 10, 109-126). Dieckmann wychodzi również od trzech władz, tj. *potestas sanctificandi, docendi et regendi*, by dojść do wniosku, że podział na władzę *ordinis et iurisdictionis* jest uzasadniony (*De Ecclesia*, II, 220-222). Podobnego zdania jest R. v. Kienitz, *Die Gestalt der Kirche*, Hildesheim 1937, 30-33 i to samo utrzymuje Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*. Podstawę do takiego rozróżnienia, które w wiekach średnich było powszechne, omawia E. Rösser, *Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9 Jahrhunderts*, Paderborn 1934. Cfr. K. Mörsdorf, *Die Rechtssprache des CiC. Eine kritische Untersuchung*, Paderborn 1937, 98 ss.

(2) Cfr. Encyklikę Piusa XII *Summi Pontificatus* (20. X. 1939).

(3) Tylko w znaczeniu analogicznym można je przypisać wszystkim członkom Kościoła; chociaż nie mogą szafować łaskami, wyjednywać ich kapłańską ofiarą, ani rządzić drugimi autorytatywnie, to jednak modlitwą, osobistą ofiarą są w stanie uprosić u Boga potrzebne łaski i własnym oddziaływaniem i dobrym przykładem zachęcać innych do dobrego. Ta ogólna działalność wszystkich członków, nie tylko że nie wyklucza macierzyństwa prawdziwego, ale od tego ostatniego zależy w swym istnieniu, które znowu ze swej strony nie może się obejść bez pomocy macierzyństwa w znaczeniu szerszym. Oba macierzyństwa wiążą się wzajemnie i wzajemnie się podtrzymują.



§ 81. SAKRAMENTALNA TAJEMNICA KOŚCIOŁA

Tajemniczy charakter Kościoła zaznacza się głównie i objawia w jego sakramentach. Przez sakramenty i dzięki nim tworzy się wewnętrzny, nadprzyrodzony organizm Kościoła i przez nie uzewnętrznia Kościół swą nadprzyrodzoną wewnętrzną moc.

Zanim jednak przystąpimy do rozważania sakramentów w ścisłym tego słowa znaczeniu oraz do zapoznania się z ich wewnętrzną istotą, albo lepiej mówiąc, chcąc je rozważyć z wyższej perspektywy, pragniemy przyglądnąć się bliżej wielkiej idei, którą przepojone jest całe chrześcijaństwo i na której opierają się właściwe sakramenty.

1. Wyraz "sakrament" w swym pierwotnym znaczeniu utożsamia się z wyrazem *mysterium*, a przynajmniej oba te wyrazy nie są sobie przeciwstawne. W języku kościelnym używano początkowo tych słów całkiem równolegle. Ojcowie łacińscy posługują się przeważnie wyrazem *sacramentum* jako odpowiednikiem greckiego wyrazu *mysterium*. Wcale nie pojawia się jeszcze przeciwieństwo, że *mysterium* oznacza coś ukrytego i tajemniczego, a *sacramentum* coś widzialnego. Owszem Ojcowie łacińscy rzeczy zupełnie niewidzialne jak np. Tróję Świętą zwą *sacramentum*, i na odwrót Ojcowie greccy rzeczy widzialne jak np. siedem sakramentów ze względu na tajemnicę, jaką w sobie kryją, nazywają po prostu "mysteria".

Jednakowoż z biegiem czasu wyraz *sacramentum* nabrał znaczenia dla określenia rzeczy widzialnej, która mimo swej widzialności kryje w sobie tajemnicę ścisłą. Wówczas misterium czyli to co tajemne łączy się z tym, co jest widzialne, a całość uczestniczy w charakterze obydwu i można ją nazwać sakramentalnym misterium czyli sakramentalną tajemnicą. Znaczenie tych dwóch określeń zilustrujemy wkrótce przykładami, wpierw jednak pragniemy je jeszcze dokładniej omówić.

W sakramentalnej tajemnicy należy rozważyć dwa istotne elementy: najpierw tajemnicę jako taką ukrytą w sakramencie, następnie jej powiązanie z samym sakramentem czyli z samą rzeczą widzialną. Dopiero po wyjaśnieniu obu tych elementów będziemy mogli mówić w pełnym znaczeniu o sakramentalnej tajemnicy.

Jeśli chodzi o pierwszy element, to tylko to możemy uważać za tajemnicę w ścisłym i teologicznym znaczeniu, co jest rzeczywiście nadprzyrodzone i

czego nie możemy poznać ani zmysłami ani nawet samym naszym rozumem. Nikomu np. nie przyjdzie do głowy nazwać człowieka sakramentalną tajemnicą, bo dusza, chociaż jest niewidzialna, to jednak pod względem swego istnienia i natury dostępna jest dla przyrodzonego rozumu.

Co się tyczy elementu drugiego, tj. złączenia nadprzyrodzonej tajemnicy z rzeczą widzialną, należy zaznaczyć, że złączenie to może być dwojakie, realne i idealne. To ostatnie zachodzi wtedy, gdy jakaś widzialna rzecz zawiera w sobie tajemnicę o tyle, o ile jest jej symbolem względnie obrazem, w którym mogę albo sam albo przy pomocy kogoś drugiego daną tajemnicę sobie uprzystępnąć i uzmysłwić. W tym sensie mówią czasem Ojcowie o sakramentach Trójcy Świętej w stworzeniach. Ale przez takie idealne tylko złączenie rzecz niewidzialna nie schodzi się w jedną całość z rzeczą widzialną. Aby sakramentalne misterium posiadało rzeczywistość obiektywną, to jest rzeczą niezbędną, by złączenie to było realne, jakie np. istnieje między osobą Chrystusa a Jego naturą ludzką, między ciałem Chrystusowym a sakramentalnymi postaciami, między łaską poświęcającą a duszą człowieka. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z sakramentem ale sakramentem pustym *sacramentum vacuum*, który tajemnicy naprawdę nie posiada; w drugim natomiast mamy *sacramentum plenum*, mamy już sakrament pełen tajemnicy. Ponieważ w tym drugim wypadku tajemnica jest rzeczywiście obecna w rzeczy zmysłowej, jest tym samym obecna dla każdego, kto widzi rzecz zmysłową, wprowadzie nie w tym znaczeniu, że oczyma dostrzega samą tajemnicę, ale że wiedząc z wiary o połączeniu się tajemnicy z rzeczą widzialną, patrząc na rzecz widzialną, wie również, że ma przed sobą tajemnicę.

Należy bowiem do natury sakramentalnego misterium, ażeby misterium pozostawało misterium także w sakramencie. Nie miałyby to miejsca, gdyby w sakramencie tajemnica stała się po prostu jawna. A zatem także i sakrament musi w swoim wnętrzu posiadać coś tajemniczego i ukrytego. To jednak nie wyklucza, żeby sakrament nie miał nam w jakiś sposób uzmysłwić na zewnątrz swojej tajemnicy i jej znaczenia, jak to np. ma miejsce w Eucharystii, gdzie postacie eucharystyczne chleba i wina unaoczniają nam odżywczą i jednoczącą moc ciała Pańskiego; albo żeby obecność tajemnicy nie zdradziła się jakimś jaśniejszym promieniem jak np. człowieczeństwo Chrystusowe, które ustami dawało znać o unii hipostatycznej. Jedyne tylko sama istota nadprzyrodzonej tajemnicy w sakramencie nie może się ujawnić na zewnątrz, ale zawsze musi pozostać przedmiotem samej wiary, która przyjmuje w głębi sakramentu to,

czego nie mogą dostrzec ani zmysły ani rozum, posługujący się wrażeniami zmysłowymi.

Dzięki realnemu złączeniu się rzeczy ukrytej z rzeczą widzialną prawie wszystkie tajemnice chrześcijaństwa są tajemnicami sakramentalnymi. Nie jest nią tylko tajemnica Trójcy Przenajświętszej przynajmniej bezpośrednio, chociaż pośrednio objawia się nam w Bogu-Człowieku. Ale już pierwszy człowiek tak jak wyszedł z ręki Bożej był sakramentalnym misterium, gdyż nadprzyrodzona, niewidzialna łaska łączyła się z nim z widzialną naturą. Jeszcze w większym stopniu jest nim Bóg-Człowiek; jest On wielkim sakramentem, którego Apostoł nazywa *magnum pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne*, gdzie Wulgata w sposób pełny znaczenia słowo greckie *mysterion* oddaje przez *sacramentum*. Istota w najwyższym stopniu nadprzyrodzona, tj. Boska osoba Słowa, jednoczy się w sposób najściślejszy i najrealniejszy z widzialnym człowieczeństwem, jednoczy się z ciałem i to tak, że, chociaż jest w ciele obecna substancjalnie i osobowo, to jednak pozostaje w nim całkowicie ukryta. A jak dalej unia hipostatyczna ciała Chrystusowego ze Słowem jest sakramentalną tajemnicą Ciała, tak również to samo ciało Chrystusowe, otrzymując nadprzyrodzony sposób istnienia, staje się tajemnicą w sakramencie Ołtarza, gdzie tak ściśle łączy się z widzialnymi postaciami chleba, że zajmuje miejsce ich naturalnej substancji i dzięki tym postaciom jest obecne. W związku z Wcieleniem i Eucharystią staje się dalej i Kościół sakramentalną tajemnicą, bo przedstawiając się na zewnątrz jako społeczność widzialnych ludzi, nosi w swoim wnętrzu tajemnicę przedziwnego zjednoczenia z przebywającym w Kościele Chrystusem oraz z Duchem Świętym, który Kościół użyźnia i prowadzi.

W tym wszystkim urzeczywistnia się pojęcie sakramentalnego misterium jak je wyżej opisaliśmy. Mamy tu zawsze coś widzialnego i przyrodzonego, co w najlepszym razie może nam dać jakieś słabe przeczucie ukrytej tajemnicy, podczas gdy tylko wiara zapewnia nas, że ta tajemnica jest istotnie rzeczywista i w rzeczy widzialnej obecna.

Ale może się ktoś zapytać, jaki cel mają te wszystkie drobiazgowo i subtelne określenia sakramentalnej tajemnicy?

Zdaje się nam, że dla tego samego są już one ciekawe i pożyteczne, że w interesie teologii leży, ażeby pojęcie chrześcijańskiej tajemnicy zostało wszechstronnie wyjaśnione. Są one jeszcze tym ważniejsze, że dzięki nim

możemy pojąć, dlaczego tajemnice nie przestają być tajemnicami mimo swego związku z rzeczami widzialnymi i że dzięki tym rozróżnieniom lepiej występuje na jaw stosunek tajemnic do ich przeciwieństw, tj. do rzeczy widzialnych, a tym samym stosunek wiary do wiedzy. Oprócz tego subiektywnego znaczenia rozważanie sakramentalności różnych tajemnic jest potrzebne do głębszego zrozumienia całego ich systemu.

2. Żeby to wykazać, musimy najpierw odpowiedzieć na pytanie, dlaczego to w wielu członach chrześcijańskiego systemu nadprzyrodzonego, dla rozumu niedostępne tajemnice, wiążą się z przyrodzonymi, widzialnymi elementami, chociaż zachodzi między nimi wielkie przeciwieństwo?

Odpowiedź na to pytanie można dać z podwójnego punktu: można się bowiem zapytać, dlaczego rzecz nadprzyrodzona i niewidzialna wchodzi w związek z przyrodzoną i widzialną, albo podkreślić, że rzeczy nadprzyrodzone i niewidzialne uprzystępniają się nam za pomocą rzeczy widzialnych. Oba te pytania stykają i warunkują się wzajemnie, ale dla większej jasności musimy je potraktować oddzielnie.

Najpierw zapytajmy się, dlaczego Bóg tak zrządził, że rzecz widzialna kryje w sobie nadprzyrodzoną tajemnicę? Pytanie to w pierwszym rzędzie odnosi się do człowieka i do całej natury widzialnej, dla dobra której tajemnice zostały dane. Odpowiedź jest prosta. Oprócz stworzeń duchowych pragnął Bóg uświęcić i uwielbić przede wszystkim człowieka, a ze względu na człowieka całe stworzenie materialne i widzialne, wkładając w nie tajemnicę. Pragnął bowiem zamienić w swoją świątynię nie tylko naturę duchową ale także i materialną, wyposażając ją przez Ducha Świętego w nadprzyrodzoną świętość i piękność. Łącząc w człowieku substancję duchową z materią, świat materii i ducha zjednoczył jak najściślej, dzięki czemu świat materialny może mieć udział w nadprzyrodzonym wyniesieniu, jakiego dostępuje natura czysto duchowa. Mimo to w naturze materialnej owo uwielbienie nie ma nastąpić natychmiast. Tymczasem nadprzyrodzona rzeczywistość mieszka w niej jako wyższe, niebieskie uświęcenie, mające kiedyś rozwinąć całą swą wspaniałość, przebywa w niej jakby boski zarodek drzemiący w jej wnętrzu, który całą swą moc i potęgę wykaże dopiero na końcu czasów. Tak mianowicie w człowieku widzialne ciało jest już uświęcone przez łaskę Ducha Świętego, który w nim mieszka; w łasce tej posiada ono zarodek nadprzyrodzonego uwielbienia i nosi w sobie ukrytą wielką tajemnicę, którą teraz poznajemy tylko przez wiarę.

Ale jeszcze większego znaczenia nabiera tajemnica sakramentalna tam, gdzie nadprzyrodzone misterium nie tylko wstępuje po prostu w rzecz widzialną, ale właśnie w niej i przez nią do nas się przybliża, w niej i przez nią jakby przez prakażnik i narzędzie na nas oddziaływa i nam się udziela. Pierwsze, jak widzieliśmy, dokonuje się w człowieku i w naturze widzialnej, która nadprzyrodzoność może tylko przyjąć. Drugi natomiast wypadek zachodzi w Bogu-Człowieku, który, złączywszy ludzkie ciało hipostatycznie z Boską osobą Słowa, uczynił je narzędziem i prakażnikiem Bożego działania. Na tym opiera się cały sakramentalny organizm chrześcijaństwa, którego istota polega właśnie na tym, że nadprzyrodzona łaska jakby jakaś drogocenna, ukryta perła nie tylko jest złożona w widzialnym świecie, ale w sposobie udzielania się wiąże się z widzialnymi organami i narzędziami.

To związanie tajemnicy i rzeczywistości nadprzyrodzonej z czymś widzialnym, przyrodzonym a zwłaszcza materialnym, na pierwszy rzut oka może się wydawać jakimś zdegradowaniem świętości, którego jedynym chyba usprawiedliwieniem będzie naturalna niedoskonałość człowieka i jego stan spowodowany grzechem. Może się wydawać to czymś nienaturalnym, podyktowanym względami leczniczymi, jak gdyby z jednej strony słaby i pogrążony w zmysłach człowiek potrzebował rzeczy widzialnych jako pośrednika między światem nadprzyrodzonym, a z drugiej jak gdyby tego rodzaju zbawienne pośrednictwo miało się przyczynić do poskromienia jego pychy. Z takim poglądem łączyłaby się jeszcze inna myśl, według której sakramentalny charakter chrześcijaństwa byłby uwarunkowany wyłącznie upadkiem człowieka, a w stanie natury niewinnej charakter sakramentalny nie miałby miejsca. Dowodziłoby to wprawdzie o wielkiej mocy zbawczej chrześcijaństwa, ale nie wykazałoby, że sakramentalność ze swej istoty należy do jakiejś wyższej, przedziwnej ekonomii wszechświata i nadprzyrodzonego porządku.

Nie mamy najmniejszego zamiaru przeczyć, że nadprzyrodzone instytucje chrześcijaństwa posiadają wielką moc leczniczą i zdatne są do uzdrowienia ludzkiej natury. Nie pomijamy również i tego, że Syn Boży przyszedł do nas w ludzkiej naturze i pozostaje między nami pod widzialnymi postaciami, by pośpieszyć nam z pomocą, którzy nie potrafimy pojąć żywo rzeczywistości nadprzyrodzonych, owszem duchowych, bez form zmysłowych. Uważamy jednak, że cała ta Boża ekonomia kryje w sobie coś o wiele głębszego.

Świadczy już o tym choćby to, cośmy powiedzieli o tajemnicy pierwszego człowieka w stanie niewinności i Boga-Człowieku. Już u pierwszego człowieka zauważyliśmy przedziwne i osobliwe powiązanie nadprzyrodzonej łaski z ludzką naturą i do tego z jej materialnym elementem, gdzie przekazywanie łaski było związane z przekazywaniem samej natury. Ponieważ rozmnażanie się natury ludzkiej jako uwarunkowane jej materialnością dokonuje się przez akt materialny i podpadający pod zmysły, a więc z tym aktem związana była łaska, czyli w sposób sakramentalny miała przechodzić na Adamowe potomstwo, chociaż odbywałoby się to wszystko inaczej niż w chrześcijańskich sakramentach.

Powodem tego rodzaju sakramentalnego powiązania nie było uprzytomnienie łaski potomkom Adama i danie im świadomości o jej otrzymaniu, przynajmniej rzecz ta odgrywała rolę całkiem podrzędną. Powód bowiem leżał gdzie indziej. Bóg potraktował łaskę jako wspólne dobro całego rodzaju ludzkiego i dlatego nadprzyrodzoną płodność połączył z płodnością przyrodzoną w jedną harmonijną całość, dając pierwszej naturalną podstawę a drugiej nadprzyrodzone uświęcenie. Jak materialna część natury ludzkiej miała kiedyś mieć udział w nadprzyrodzonym uwielbieniu wypływającym z łaski, które także i w ludzkim ciele miało się objawić, tak samo i ciało miało stać się przewodem, umożliwiającym całej ludzkości wspólny udział w łasce. Było to wspaniałe naprawdę zrządzenie Opatrzności Bożej, pozwalające nam poznać, jak mądrość Boża umiała łączyć najwyższe z najniższym, aby w ich tajemniczej jedności i we wzajemnym stosunku okazać nam harmonię wszechświata. Pragnęła ona, ażeby to co wzniosłe, przenikając to co niskie, objawiło całą swą moc; i ażeby to co niskie, uczestnicząc w tej mocy, wzniosło się ponad poziom swej pospolitości. Na tym polegał sakramentalny charakter pierwszego człowieka i na tym polegało jego wzniosłe znaczenie.

Porządek rzeczy zaprowadzony przez Boga-Człowieka, ten sakramentalny charakter musiał posiadać w stopniu jeszcze wyższym i z powodów o wiele głębszych.

Powodem, dla którego Syn Boży w swej własnej osobie zstąpił w ludzką widzialną naturę i w niej oraz przez nią przybliżył się do ludzi, nie było wyłącznie to, by człowiekowi ułatwić poznanie i ukochanie Boga w widzialnej postaci; powodem raczej było co innego: w ten sposób ta Boska Osoba chciała się objawić na zewnątrz w najpełniejszej mierze i w najbardziej intymny i powszechny sposób wejść w zjednoczenie z całym rodzajem ludzkim. Tylko

przez przyjęcie ludzkiej widzialnej i cielesnej natury mógł sobie Syn Boży utworzyć Mistyczne Ciało, jednocząc się z całym ludzkim plemieniem, którego jedność zależy istotnie od jego cielesności i całe to plemię przyjmując w siebie. I jak dalej ludzka natura przyjęta przez Syna Bożego jest nieodzownym warunkiem Jego zjednoczenia się z rodzajem ludzkim, a od tego zjednoczenia zależy znowu wyniesienie całego rodzaju ludzkiego i dopuszczenie go do uczestniczenia w życiu Chrystusa jako Głowy; tak jest czymś samo przez się zrozumiałym, żeby tajemnicza moc łaski Syna Bożego udzielała się całej ludzkiej rodzinie za pośrednictwem Jego ludzkiego ciała. Co więcej, trzeba jeszcze dorzucić, że takie związanie łaski z ciałem Chrystusowym nie tylko nie przynosi żadnej ujemy ani samej łasce ani jej odbiorcom, lecz przeciwnie dodaje im dużo czci i chwały. Albowiem wówczas łaska bywa w najwyższym stopniu uwielbiona, kiedy się udziela w oparciu o nader bliski i osobowy związek z Bogiem; również i ten, co ją odbiera, nigdy nie dostępuje tak wielkiego zaszczytu, jak kiedy zostaje obsypany darami i przywilejami Syna Bożego nie jako obca Mu osoba ale jako przynależąca do Jego Mistycznego Ciała.

Tak więc związanie się Boga i mocy Jego nadprzyrodzonej łaski z naturą widzialną i materialną, jakie realizuje się przez sakramentalny charakter Boga-Człowieka, tylko dlatego dochodzi do skutku, że w Jego ciele mieszka prawdziwie i substancjalnie cała pełność Bóstwa, dzięki czemu jest ono ciałem ożywiającym – *caro vivificans*, tryskającym dla nas życiem nadprzyrodzonym. Nic dziwnego, że i to ciało, występując jako narzędzie i organ nadprzyrodzonej siły, okrywa się przedziwną chwałą nieskończenie wyższą w Chrystusie niż w Adamie. W Adamie było ono zwykłym tylko przewodem łaski, z którą nie było zjednoczone substancjalnie; natomiast w Chrystusie, należąc hipostatycznie do Boskiej osoby Słowa, jest ono prawdziwym narzędziem nadprzyrodzonego działania.

Jeżeli tedy chrześcijaństwo u samej swojej podstawy jest na wskroś sakramentalne i jeżeli ta sakramentalność przedstawia je nam w całej jego nadprzyrodzonej, tajemniczej istocie, wówczas także i gmach wznoszący się na tej podstawie musi posiadać charakter sakramentalny. Skoro Syn Boży raz zbliżył się w widzialnym ciele do ludzkości i w tym ciele złożył swą przedziwną moc, to również i Jego pobyt między nami, Jego tak ściśle złączenie się z ludzkością, jak również Jego nadprzyrodzone oddziaływanie na nią musi się odbywać w sposób sakramentalny; w przeciwnym razie budowla odbiegałaby od swego fundamentu, a drzewo nie odpowiadałoby idei tkwiącej w korzeniu i rozwijałoby się niehomogenicznie.

Jak Syn Boży przez Wcielenie fizyczno-cielesną jedność z rodzajem ludzkim uczynił podstawą jedności duchowej, tak również, chcąc uwieńczyć jedność duchową, doprowadził do szczytu jedność cielesną. Dokonał zaś tego, zastępując pokarm doczesny, który przemienia w swoje ciało i w swoją krew. A jak udzielił swemu ciału tak przedziwnej skuteczności, tak samo musiał ją przelać również na Ciało Mistyczne, tj. na Kościół i na elementy materialne, którymi się Kościół posługuje. W ten sposób nadprzyrodzona i ubóstwiająca moc Boga-Człowieka, chcąc podźwignąć i uwielbić ciało i duszę człowieka, zstąpiła aż do wnętrza materialnej natury, ażeby także stąd, tzn. nie tylko odgórnie, ale także oddolnie duszę ludzką objąć, przeniknąć i uwielbić. I właśnie ta materialna natura, która skądinąd ściąga człowieka z właściwej mu wyżyny, została tak wysoko wyniesiona przez Wcielenie, że pod wpływem mocy Bożej może współdziałać w nadprzyrodzonym wywyższeniu ludzkiego ducha. Przez swoje Wcielenie wylał Syn Boży tak obficie błogosławieństwo na ciało, że staje się ono narzędziem i przewodem Ducha Świętego. A ziemia, której ciało ludzkie zawdzięcza swój początek i swoje pożywienie, staje się dla człowieka duchową matką i przemienia się w jego nadprzyrodzony pokarm.

Jeśli się nie mylimy, to tak się przedstawia idea, jaką możemy sobie urobić o sakramentalnym organizmie chrześcijaństwa i o istocie oraz znaczeniu jego sakramentalnych tajemnic. Na podstawie tego łatwiej już sobie zdajemy sprawę, że właśnie sakramentalność, tj. realne złączenie nadprzyrodzonego z przyrodzonym i cielesnym jest samo w sobie wielką tajemnicą, która nie uwłacza w niczym tajemniczości poszczególnych prawd i instytucji chrześcijaństwa. Uwydatni się to jeszcze lepiej, gdy w następnych paragrafach mówić będziemy o sakramentach Kościoła w prawdziwym tego słowa znaczeniu.



§ 82. TAJEMNICZA ISTOTA SAKRAMENTÓW KOŚCIOŁA

Przez sakramenty w prawdziwym i właściwym tego słowa znaczeniu rozumiemy takie znaki zmysłowe, które oznaczają łaskę Chrystusową i jej udzielają. Tym samym wyrażamy przez to, że zawierają one w sobie zasadniczo wielką tajemnicę, a zatem jako sakramenty są one wielkimi tajemnicami.

Gdyby sakramenty były tylko symbolicznymi czynnościami, przedstawiającymi rzeczy niewidzialne, albo gdyby były prostymi znakami, przy pomocy których wyrażano by przyjęcie do Kościoła albo wydelegowanie do jakichś urzędów, jak ma to miejsce w innych społecznościach, to sakramenty w żaden sposób nie miałyby charakteru tajemniczego. Nie byłyby również żadną tajemnicą także i sam Kościół, gdybyśmy nań patrzyli jako na społeczność religijną założoną wprawdzie przez Boga, ale nie uwzględniali wyniesienia jego członków do uczestniczenia w naturze Bożej. W podobnym wypadku taka społeczność miałaby prawo przez jakiś zewnętrzny i oficjalny znak odpuszczać w imieniu Boga grzechy, swoich członków z Bogiem jednać i przyznawać im niezawodne prawo do Bożej pomocy. Ale któż by się doszukiwał w tym czegoś tajemniczego? Przecież także i między ludźmi używa się zewnętrznych znaków przy darowaniu długów, udzielaniu praw i przywilejów.

Wówczas sakramenty stałyby na jednym poziomie, np. z namaszczeniem Dawida, przez które z Bożego polecenia otrzymał on godność królewską i zapewnienie o Bożej pomocy w rządach. Nawet gdyby przez sakramenty dokonywało się przydzielanie zasług Chrystusowych, nie nadawałoby im to jeszcze charakteru tajemnicy; tajemnica ich nie byłaby niczym innym jak tylko użyczeniem nam praw wysłużonych przez Chrystusa i jedynie te zasługi stanowiłyby tajemnicę, których ze względu na ich wielkość i bogactwo nie dałoby się sprowadzić do samego tylko odpuszczenia winy i do odnowienia moralno-religijnego życia w dziedzinie czysto przyrodzonej.

Tak pojęte sakramenty nie byłyby wprawdzie samymi tylko znakami rzeczy niewidzialnej, ale cieszyłyby się prawdziwą skutecznością, lecz skutecznością wyłącznie moralną, i to tak ze względu na swój skutek, który pozostawałby w sferze zewnętrznego i prawnego stosunku ludzi do Boga, jak i ze względu na sam sposób działania, który w podobnym wypadku mógłby być tylko moralny. Czegoś cudownego, wielkiego i tajemniczego trudno się tutaj doszukać.

Jakkolwiek podobne wyeliminowanie cudowności może być bardzo na rękę jakiemuś racjonalistcie, to jednak w myśl nauki katolickiej cudowność trzeba uznać przynajmniej w tym, że skutek, jaki sakramenty sprawiają, tj. łaska uświęcająca, nie polega na jakimś tylko moralnym stosunku do Boga, ale jest czymś na wskroś rzeczywistym i tajemniczym, gdyż jest ona uczestniczeniem człowieka w Bożej naturze i w Bożym życiu; tego zaś nie można dostąpić na drodze prostego tylko uprawnienia ze strony Boga, ale jest tutaj konieczna interwencja i nadprzyrodzony wpływ właściwy Duchowi Świętemu, działającemu z całą swą przedziwną mocą Bożą.

Obojętne jak się pojmie związek znaków sakramentalnych i ich szafarza z udzieleniem łaski, czy się przyjmie, że moc Ducha Świętego przez te znaki przechodzi, czy też że sakramenty jako zadatki zasług Chrystusowych tej mocy się domagają, jedno jest pewne: przy udzielaniu łaski przez sakramenty Duch Święty rozwija swą przedziwną, w najwyższym stopniu realną Boską działalność, a z sakramentami czyli z zewnętrznymi znakami w jakiś sposób wiąże się nie jakaś moralna tylko, ale hiperfizyczna i przedziwna moc i skuteczność.

Wobec tego sakramentalne czynności musimy przynajmniej tak rozumieć, jak owe zewnętrzne akty, słowa, dotknięcia itp., przez które Święci mocą Bożą działali cuda w zewnętrznym świecie, np. uzdrowienia, wskrzeszenia itd. Czy i jaki udział mieli ci Święci oraz ich zewnętrzne czynności w działaniu tych cudów, czy oni tylko wysługiwali łaskę Bożą, która przypadła w udziale każdemu na kogo swą zewnętrzną czynnością wskazali, czy może Boża moc przez nich i ich czynności przechodziła na ludzi i rzeczy, w których miał się dokonać cud, jest to pytanie dotyczące sposobu, w jaki cuda czynili. Rzeczywistość cudu zależy zasadniczo od tego, że może go dokonać jedynie moc Boża, a czynności Świętych posiadały rzeczywiście jakąś cudowną skuteczność, bo zaistnienie cudu i moc, która tego cudu dokonała, wiązały się z nimi w taki czy inny sposób.

Przedziwna zaś moc związana z sakramentami jest tym większa, że dzięki niej dokonuje się nie jakiś widzialny skutek w świecie materialnym, lecz niewidzialny skutek w duszy ludzkiej i to skutek absolutnie nadprzyrodzony, bo przynoszący człowiekowi udział w naturze i w życiu samego Boga. Przy cudach, jak się je zazwyczaj rozumie, nadprzyrodzona moc objawia się w jakimś widzialnym skutku; tutaj natomiast pozostaje ona pod każdym względem

głębką i wzniosłą tajemnicą, stąd też i sam sakrament dzięki związanej z sobą tajemniczej mocy jest również na wskroś tajemnicą wzniosłą i nadprzyrodzoną.

Podstawy tego związania się nadprzyrodzonej mocy ze znakiem widzialnym zostały już poprzednio dostatecznie omówione; dlatego też tym łatwiej możemy przystąpić obecnie do rozważenia jego natury i sposobu.

Powiązanie nadprzyrodzonej mocy Ducha Świętego z organami Kościoła z istoty swej opiera się na Wcieleniu Syna Bożego i na Jego zjednoczeniu z członkami rodzaju ludzkiego. Jako głowa tego rodzaju wysłużył mu Chrystus swą Boską godnością wszystkie dary i łaski. Lecz poszczególni ludzie muszą najpierw zostać dopuszczeni do udziału w tych zasługach, by w ten sposób wejść w posiadanie prawa do łaski, które obiektywnie zostało już dla nich nabyte. Urzeczywistnia to Zbawiciel przez zewnętrzne znaki, których Kościół dokonuje i z którymi Chrystus związał rozdzielanie swoich zasług. Ponieważ Chrystus jako Głowa Mistycznego wprowadzie, ale zarazem widzialnego Ciała, chciał wszystkich ludzi dopuścić do udziału w swojej godności i prawach, ale pod warunkiem, że staną się Jego członkami, dlatego też normalne udzielanie tej godności i praw uzależnił od przynależenia do swego Mistycznego Ciała, czyli od wejścia z Nim w szczególny kontakt i stosunek przez sakramenty. Stąd też za pośrednictwem sakramentów objawia się w nas moc Ducha Świętego, one aplikują nam zasługi Chrystusowe i sprowadzają na nas nadprzyrodzoną łaskę.

Na tym polega tzw. moralne działanie a raczej współdziałanie sakramentów przy udzielaniu łaski; przynoszą nam łaskę mocą swej moralnej wartości, którą posiadają dzięki temu, że są sprawowane w imieniu Chrystusa i przydzielają nam Jego zasługi. Gdyby tego rodzaju moralne pośrednictwo było jedyną formą ich skuteczności, to i tak mielibyśmy już do czynienia z dużą tajemnicą; nie w tym znaczeniu, rzecz jasna, żeby aplikowanie zasług za pomocą materialnego znaku było samo w sobie czymś nader cudownym, ale że w naszym wypadku same zasługi, a zatem także i czynności, które je nam aplikują, są rzeczą niewymownie wielką i wzniosłą, skoro sprowadzają na nas samego Ducha Świętego i umożliwiają nam posiadanie najwyższego dobra Bożego, tj. łaski przybranego synostwa.

Mimo wszystko sądzimy, że to nie wyczerpuje jeszcze całej istoty sakramentalnej skuteczności. Sakramenty bowiem rozważane jedynie pod tym względem nie byłyby jeszcze narzędziami tej mocy, którą Chrystus i Duch Święty wytwarzają w duszy łaskę, ale stałyby się narzędziami samego

Chrystusa, wskazującymi na podmiot mający łaskę otrzymać. Tutaj nie można powiedzieć, że Duch Święty działa przez sakramenty; ściśle rzecz biorąc należałoby twierdzić, że sakramenty wywierają wpływ na Ducha Świętego i zniewalają Go do rozwinięcia swej uświęcającej mocy. Tymczasem pierwsze rozwiązanie jest tak silnie uwydatnione w Piśmie św. i u Ojców, że nie podobna nie brać go w rachubę albo tłumaczyć jedynie moralnie. Nadto rola Boga-Człowieka, jak ją przedtem wyłożyliśmy, bardzo za tym przemawia i zda się dostatecznie wyjaśniać całe zagadnienie.

Bóg-Człowiek przyniósł w swoim człowieczeństwie rodzajowi ludzkiemu pełność Bóstwa, a razem ze swoją osobą pochodzącego również od siebie Ducha Świętego. A zatem moc Bożą nie tylko nam wyjednał zasługami swego człowieczeństwa, ale samego Ducha Świętego przyniósł nam na ziemię przez hipostatyczne zjednoczenie człowieczeństwa ze swoim Bóstwem. Tak więc moc Boża przybliżyła się do nas w człowieczeństwie Chrystusowym, posługując się nim jako narzędziem. A jak przybliżyła się ona do nas w człowieczeństwie Chrystusowym jako w organie złączonym hipostatycznie ze Słowem, tak również może objąć i rzeczywiście obejmuje przy pomocy innych organów związanych z nim cały rodzaj ludzki i może osiągnąć każdego z nas. Zewnętrzne zatem czynności tych organów, z którymi związana jest skuteczność sakramentów, nie są jedynie jej gwarancją ale są zarazem rzeczywistymi przekąźnikami tej mocy, która z Chrystusa jako Bosko-ludzkiej Głowy spływa na członki Jego Mistycznego Ciała i dlatego działają w podobny sposób, w jaki Chrystus poprzez swoje zewnętrzne czyny, słowa i dotknięcia wylewał swą cudotwórczą moc. Jest to naprawdę przedziwne i niepojęte, lecz takim pozostać musi; musi pozostać tajemnicą, gdyż Wcielenie, na którym się to opiera, jest tajemnicą wszystkich tajemnic.

Tego rodzaju narzędziowa i pośrednicząca rola sakramentów przy udzielaniu łaski zwie się zazwyczaj fizyczną ich skutecznością, nie jakoby zewnętrzny znak mocą swej struktury przyczyniał się do powstania sakramentalnego skutku, ale że jest prawdziwym przewodem nadprzyrodzonej mocy, która mu towarzyszy lub w nim przebywa. Skuteczność tę zwiemy fizyczną tylko dla przeciwstawienia jej skuteczności moralnej, jaką wywiera zasługa; samą w sobie powinno się ją raczej określić mianem skuteczności hiperfizycznej.

Podobnej skuteczności nie można odmówić Eucharystii, jeżeli realne złączenie się Chrystusowego człowieczeństwa z nami ma mieć w ogóle jakieś

znaczenie. Ale właśnie dlatego, jak długo to będzie możliwe, należy ją także przyznać pozostałym sakramentom, ponieważ i one uczestniczą w sakramentalnym charakterze Eucharystii i razem z nią tworzą jeden wielki sakramentalny organizm. Nie ulega wątpliwości, że uświęcająca moc Ducha Świętego przebywa całkiem inaczej w Eucharystii niż w innych sakramentach; w Eucharystii mieszka ona osobowo i substancjalnie w ożywiającym Ciele Słowa; w innych natomiast sakramentach, które są tylko czynnościami, w ten sposób mieszkać nie może, ale jedynie poprzez te czynności w chwili ich sprawowania kieruje się do przyjmującego sakrament. I właśnie tej wirtualnej i przechodniej mocy nie można odmówić innym sakramentom, jeżeli się nie chce wprowadzać całkowitej dysharmonii między nimi i Eucharystią (por. §§ 68 i 77).

Zresztą jakkolwiek się będzie cała ta sprawa przedstawiać, musimy przyjąć jedno, że z sakramentami Kościoła związana jest w taki czy inny sposób nadprzyrodzona łaska Ducha Świętego spływająca na nas z Boga-Człowieka; a związana jest dlatego, że każdy przez przyjęcie sakramentu nawiązuje szczególny stosunek z Chrystusem jako swoją Głową i dzięki temu jako członek Mistycznego Ciała uczestniczy w życiodajnej mocy Głowy.

Tak się ogólnie przedstawia mistyczna natura chrześcijańskich sakramentów, od której zależy zarówno wewnętrzna struktura każdego z nich, jak ich harmonia i wzajemny stosunek do siebie, jak wreszcie sama mistyczna organizacja Kościoła.



§ 83. WEWNĘTRZNA STRUKTURA POSZCZEGÓLNYCH SAKRAMENTÓW I ICH WZAJEMNY STOSUNEK DO SIEBIE

Tajemnicza natura sakramentów, którą dopiero co opisaliśmy, nie przedstawia się w ten sam sposób w poszczególnych sakramentach. Jeżeli weźmiemy pod uwagę ich wspólny skutek, który sprawiają, tj. nadprzyrodzoną łaskę, zwaną przez teologów *res sacramenti*, czyli tajemnicę ukrytą w widzialnym znaku, to rzecz jasna, nie może między nimi zachodzić jakaś istotna różnica. Ale stosunek, jakiego nabieramy przez poszczególne sakramenty do wielkiego Sakramentu Boga-Człowieka, oraz wspólna łaska, jakiej udzielają, nie są jednakowe. Ze względu bowiem na ten różny stosunek sama łaska nabiera zarazem odmiennych cech i odmiennego znaczenia.

Pozostawiając na boku Eucharystię, możemy sześć innych sakramentów podzielić na dwie klasy: jedne z nich będą mieć charakter konsekuracyjny a drugie leczniczy. Do pierwszych należą chrzest, bierzmowanie, kapłaństwo i małżeństwo, do drugich sakrament pokuty i ostatniego namaszczenia.

1. Pierwszą klasę sakramentów nazywamy sakramentami konsekuracyjnymi, bo poświęcają nas do wykonywania jakiegoś nadprzyrodzonego zadania i dzięki nim otrzymujemy w Ciele Mistycznym jakąś specjalną i stałą pozycję (1).

Przez chrzest zostajemy przyjęci do Mistycznego Ciała i stajemy się świętymi członkami Chrystusowymi. Dostępujemy udziału w Jego nadprzyrodzonym życiu, rodzimy się jako dzieci Boże, przeznaczeni i zobowiązani do tego, ażeby jako członki Chrystusa razem z Nim uwielbiać niebieskiego Ojca w sposób nadprzyrodzony.

Abyśmy zaś mogli być mężnymi synami Bożymi oraz aktywnymi i pełnymi tężyzny członkami Mistycznego Ciała, otrzymujemy sakrament bierzmowania jako dopełnienie chrztu. Stąd też łączymy się z Chrystusem jeszcze ściślej i mocniej, powiększamy nasze uświęcenie i otrzymujemy od Chrystusa jeszcze obfitszą i bogatszą łaskę nadprzyrodzoną. Przez sakrament bierzmowania poświęcenie i stanowisko poszczególnego i zwyczajnego członka w Ciele Mistycznym stają się definitywne i całkowite.

Muszą jednak istnieć w Kościele i tacy, którzy zastępują Chrystusa i pełnią Jego funkcje, czyli ci, co z Chrystusem i w Jego imieniu występują w charakterze nadprzyrodzonych pośredników między Bogiem i ludźmi. Ci

złączeni są z Chrystusem w sposób całkiem osobliwy, posiadają specjalną konsekrację i szczególną nadprzyrodzoną łaskę. Dokonuje tego sakrament kapłaństwa, który jest poświęceniem *per excellentiam*, gdyż przyjmującemu go przekazuje najwyższą i najświętszą funkcję, jaka może na ziemi istnieć.

Wreszcie całkiem wyjątkowe miejsce w Kościele zajmują także ci, którzy łączą się między sobą, by przez rodzenie przysparzać Chrystusowi nowych członków. Jakkolwiek Chrystus zastrzegł dla siebie i dla swego Kościoła moc odradzania do życia dzieci Bożych, to jednak istotnym celem małżeństwa chrześcijańskiego jest danie doczesnego życia dzieciom po to, by stały się członkami tego samego ciała, do którego należą małżonkowie, czyli by stały się święte, czyli przeznaczone do świętości (1 Kor. 7, 14). Dlatego też związek małżeński między chrześcijanami nie tylko z istoty swej jest obrazem tajemniczych zaślubin Chrystusa z Kościołem, ale jest również organem Kościoła, mającym z nim współdziałać w realizowaniu tego nadprzyrodzonego zadania, tj. w rozmnażaniu synów Bożych. Z tej też racji chrześcijańskie małżeństwo z natury swej jest nadprzyrodzoną konsekracją, poświęcającą Bogu w sposób szczególny małżonków i łączącą ich z Chrystusem oraz Jego życiem i łaską.

To poświęcenie, którego udzielają sakramenty konsekracyjne, nie mówiąc już o łasce, którą dają, nie polega przeważnie na jakimś moralnym zjednoczeniu z Chrystusem, ale na realnym znamieniu, które sakrament wyciska, i które w sposób nadprzyrodzony upodabnia nas do Zbawiciela. Takim znamieniem przy sakramentach chrztu, bierzmowania i kapłaństwa jest charakter Chrystusowy, wyciśnięty na duszy jakby Chrystusowa pieczęć. Tylko w małżeństwie tego rodzaju znamię wyciśnięte na duszy nie jest wskazane ze względu na samą naturę tego sakramentu. Z jednej strony sakrament małżeństwa nie jest konsekracją poszczególnych osób jako takich, ale samego ich związku, który – jak to niżej zobaczymy – bywa uświęcony samym charakterem osób zawierających małżeństwo; z drugiej strony nie brak temu związkowi pieczęci mu właściwej, polegającej na dopełnieniu małżeństwa. W fizycznym zjednoczeniu ciał według nauki Apostoła staje się małżeństwo rzeczywistym obrazem swego ideału, tj. związku Chrystusa z Kościołem i dzięki temu też otrzymuje małżeństwo pełną nierozzerwalność swojej świętości, którą posiadają inne sakramenty przez niezatarty charakter.

Wszystkie konsekracyjne sakramenty udzielają nadprzyrodzonej łaski i udziału w Bożym życiu w sposób sobie właściwy, zależnie od tego w jakim

stosunku stawiają nas do Boga i Kościoła. Jak bowiem łaska Boża związana z Chrystusem i Kościołem jest zasadniczo jedna, tak tu na ziemi dostaje się nam ona w udziale w rozmaity sposób, odpowiednio do naszego uczestniczenia w godności i urzędach Chrystusa naszej Głowy. Nic więc dziwnego, że zależnie od naszego stanowiska w Ciele Mistycznym jesteśmy powołani do brania z pełni Chrystusowej w większej lub mniejszej mierze. Różne bowiem rodzaje konsekracji są z jednej strony tytułami do łaski, której się domagają, z drugiej zaś łaska otrzymuje przez nie swoje przeznaczenie, byśmy dzięki niej mogli się wywiązać z tych celów, jakie na nas nakłada dana konsekracja. Na podstawie tej podwójnej odnośni do konsekracji, z którą łaska jest związana, każdy sakrament udziela specjalnej łaski zwanej sakramentalną.

2. Poświęcenie, jakim jest charakter względnie węzeł małżeński, stanowi tych sakramentów cechą specyficzną. Jest ono także bezpośrednim ich skutkiem, bez którego sakrament nie może istnieć, chociaż może istnieć ważnie, kiedy wskutek jakiejś przeszkody nie udzieli łaski. Poświęcenie zatem będzie czymś pośrednim między zewnętrznym znakiem sakramentalnym a jego łaską (*res sacramenti*) i dlatego teologowie nazywają je *res simul et sacramentum*. Jest *res* w stosunku do zewnętrznego znaku, który ją oznacza i sprawuje, a *sacramentum* w stosunku do łaski, która od niego zależy i którą jako realna pieczęć w pewnej mierze oznacza.

Rozróżnienie między *sacramentum*, *sacramentum simul et res* i *res sacramenti* teologowie średniowieczni stosowali pierwotnie do Eucharystii i dopiero później mocą analogii przeniesiono je na inne sakramenty. W Eucharystii bowiem występuje ono najjaśniej i nasuwa je sama natura rzeczy. Zewnętrzny znak Eucharystii, tj. postaci chleba i wina, nie zawierają i nie oznaczają na pierwszym miejscu łaski, ale ciało i krew Chrystusową, podobnie jak pożywanie sakramentalnych postaci oznacza i daje nam pożywanie Jego ciała i sprawia nasze zjednoczenie z Nim. Dopiero przez to ciało Chrystusowe i nasze z nim zjednoczenie w jedno Ciało Mistyczne otrzymujemy z pełności Jego łaski oraz uczestniczymy w Jego Bożym życiu. Ciało Chrystusowe jest tutaj *sacramentum simul et res*, dzięki czemu możemy poznać sakramentalny charakter Eucharystii i sposób, w jaki nam ten sakrament sakramentów – *sacramentum sacramentorum* udziela łaski. A ponieważ w innych sakramentach udzielanie łaski odbywa się podobnie, stąd też, chcąc je głębiej zrozumieć, musimy powyższe rozróżnienie zastosować także i do nich. Postąpiło tak wielu teologów. Ponieważ jednak nie wnikano dostatecznie w głębokie i ogólne

znaczenie tego rozróżnienia, dlatego trudno było dojść do zgody, na czym polega w poszczególnych sakramentach tzw. *sacramentum simul et res*. Z tego, cośmy wyżej powiedzieli, wynika jasno, że *sacramentum simul et res* będzie szczególnym połączeniem z Bogiem-Człowiekiem jako Głową Mistycznego Ciała, dzięki czemu ze względu na jakiś tytuł i cel nadprzyrodzony mamy udział w Bóstwie i w Boskim życiu Boga-Człowieka.

Jak w Eucharystii otrzymujemy łaskę przez realne złączenie z ukrytym pod postaciami ciałem Chrystusowym, tak we chrzcie św. przez członkostwo w Mistycznym Ciele wyrażone przez charakter chrztu św.; w bierzmowaniu przez umocnienie tego członkostwa zobowiązującego nas do mężnej walki o Chrystusa; w kapłaństwie przez wyrażone w jego charakterze wybranie i wyniesienie nas do roli organu kapłańskich funkcji Chrystusowych, a wreszcie w małżeństwie przez małżeński węzeł, który zespała małżonków między sobą i z Chrystusem i ma na celu rozmnażanie mistycznego Ciała. Tak więc w sakramentach konsekuracyjnych charakter względnie święty węzeł będzie w podobny sposób *sacramentum simul et res*, jak w Eucharystii jest nim ukryta pod zewnętrznymi postaciami substancja Ciała i Krwi Pańskiej.

Sakramenty zatem konsekuracyjne będą w dwojaki sposób czymś prawdziwie nadprzyrodzonym i dlatego tajemniczym w swym działaniu i skutkach: Najpierw dlatego, że udzielają nam łaski i skutecznie ją w sobie zawierają, a zarazem dają nam z nią pierwiastek życia nadprzyrodzonej konsekracji, która w Mistycznym Ciele Chrystusowym wynosi człowieka ponad jego naturę.

3. Cała rzecz przedstawia się nieco inaczej w tych sakramentach, które nazwaliśmy wyżej sakramentami leczniczymi. Nie dają one człowiekowi jakiegoś nowego nadprzyrodzonego stanowiska i przeznaczenia w Mistycznym Ciele, ale ich bezpośrednim i szczególnym celem jest uwolnienie duszy od zła i od tego co się z tym złem łączy. Lecz sposób, w jaki to czynią, wskazuje, że w swej specyficznej naturze są czymś naprawdę nadprzyrodzonym. Usuwają bowiem grzech i jego następstwa, o ile jest on przeszkodą do nadprzyrodzonej łaski i jej przeciwieństwem, a więc o ile jest złem nie człowieka jako takiego, ale jako członka Mistycznego Ciała, przeszkadzając mu w spełnianiu swoich funkcji i w osiągnięciu własnego celu. Z natury swej zakładają one w podmiocie, który je przyjmuje, nadprzyrodzone stanowisko w Mistycznym Ciele Chrystusowym i działają nań w oparciu o organiczne zjednoczenie z Chrystusem, swoją Głową. Uzdrawiają go jako komórkę Mistycznego Ciała,

kiedy przywracają mu żywotną więź z Chrystusem, albo istniejącą więź lecz grzechami lekkimi nadwyrężoną oczyszczają, względnie chronią zagrożoną, albo wreszcie zapewniają mu przejście do wieczności w stoczeniu ostatniej decydującej walki.

Sakrament pokuty sprawia głównie dwa pierwsze skutki, sakrament namaszczenia chorych dwa ostatnie. Specyficzny i nadprzyrodzony charakter obu, oraz ich wewnętrzną strukturę, podobnie jak w sakramentach konsekuracyjnych, można określić przez coś, co będzie zarazem *sacramentum* i *res sacramenti*.

W sakramencie pokuty będzie to zwolnieniem sędziowskim od niespłaconej winy w sensie *debitum satisfaciendi* jako przeszkody do uzyskania łaski; dokonuje się to zjednoczenie z jednej strony przez skruchę a z drugiej przez przypisanie zadośćuczynienia Chrystusa jako Głowy. Dlatego grzesznik otrzymuje uprawnienie do odzyskania utraconej łaski, które nie jest jakimś nowym tytułem, ale jedynie usunięciem tego, co stanowiło do niej przeszkodę. Odpuszczenie winy i powrót do łaski opiera się tutaj na charakterze członka Mistycznego Ciała, dzięki czemu i sam człowiek może za swój grzech zadośćuczynić, albo też dostąpić udziału w zasługach i łasce Chrystusowej.

W ostatnim namaszczeniu trudniej jest określić ten centralny punkt, jakim jest *res et sacramentum*, a to dlatego, że ma ono coś w sobie i z natury sakramentu pokuty i z natury sakramentów konsekuracyjnych. Jest ono bowiem zarazem dopełnieniem względnie zastępczą formą sakramentu pokuty, gładzącą czy to resztki grzechów i ich skutki, czy ewentualnie grzechy ciężkie. Jest też dopełnieniem bierzmowania, bo umacnia do ostatniej walki i ostatecznego zwycięstwa. Jeżeli więc, co się nam zdaje słuszniejszym, owo umocnienie uważa się za rzecz główną, a odpuszczenie pozostałości grzechowych weźmie się jako uzbrojenie do ostatecznego zwycięstwa nad grzechem i śmiercią, to *sacramentum simul et res* będzie polegać mniej więcej na konsekracji do tego zwycięstwa (2). Byłoby więc podobnie jak w sakramencie chrztu św. z jednej strony oczyszczeniem z winy, a z drugiej łaską i siłą potrzebną do końcowego zwycięstwa. Zresztą odpuszczenie grzechów nie odbywa się tutaj jak w sakramencie pokuty przez sądowe orzeczenie, ale przez łaskawe obmycie, chociaż nie tylko sponuje ono, podobnie jak przy chrzcie św., szczerzy żal za grzechy, ale także w miarę możliwości prawdziwą wolę przyjęcia sakramentu pokuty. Lecz ta konsekracja nie polega na tym, że Chrystus udziela człowiekowi jakiegoś nowego stanowiska czy jakiejś nowej funkcji w swoim Ciele

Mistycznym; będzie ona raczej nawiązaniem z tym człowiekiem na czas potrzeby i niebezpieczeństwa szczególnego kontaktu, by zdołał on zachować swoje stanowisko w Ciele Mistycznym i pokonać wszystkie trudności. Dlatego też ostatnie namaszczenie, podobnie jak sakrament małżeństwa i pokuty, nie wyciska na duszy sakramentalnego charakteru, ale tylko nawiązuje, choć w różny sposób, do charakteru chrztu i bierzmowania (3).

Tak więc i sakramenty lecznicze, nie tylko ze względu na swój ostateczny skutek, jakim jest łaska, ale także ze względu na sposób w jaki tej łaski udzielają, oraz w swojej wewnętrznej strukturze są czymś z istoty swej nadprzyrodzonym i tajemniczym. Chociaż nie wyciskają one charakteru i nie dają nowego organicznego powiązania z Chrystusem, to jednak cała ich skuteczność opiera się na charakterze czy to tego, który je przyjmuje, czy też tego, który ich udziela. Przeto zależy ona od mistycznej organizacji Mistycznego Ciała, jaką wyrażają charaktery i zmierza do uzdrowienia życia, które w tym Ciele tętni.

Skoro tedy i małżeństwo, jakkolwiek wprowadza w nowy i święty stan, nie wyciska nowego charakteru, ale z istniejącego już charakteru czerpie swoje nadprzyrodzone znaczenie i swoją skuteczność, dlatego na mocy swej wewnętrznej natury będzie się zaliczało do sakramentów leczniczych. Ponieważ nadto nie konsekruje ono osób ale sam węzeł łączący te osoby, stąd też i stan, w który wprowadza, nie będzie jakimś konstytutywnym członem Mistycznego Ciała, ale jedynie jego rozgałęzieniem.

4. Chcąc lepiej poznać wewnętrzną budowę sakramentów oraz różne jej przejawy, musimy rozróżnić – pomijając Eucharystię – dwa rodzaje sakramentów: jedne dające charakter czyli hierarchiczne, drugie niehierarchiczne. Hierarchicznymi są te, które przez charakter jaki wyciskają, tworzą z jednej strony wewnętrzne ukształtowanie Mistycznego Ciała, a z drugiej strony dzięki temu ukształtowaniu sprawiają, że na odpowiednie członki spływa łaska od Chrystusa jako ich Głowy. Sakramentami tymi są: chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo. Niehierarchicznymi są zaś te, które w oparciu o włączenie w Mistyczne Ciało i dzięki charakterowi udzielają łaski Chrystusowej, czy to przez specjalną deputację do wypełnienia odpowiednich obowiązków, jak sakrament małżeństwa, czy też przez usunięcie odnośnych przeszkód, jak sakrament pokuty i ostatniego namaszczenia. Pierwsze trzy wynoszą człowieka do nadprzyrodzonego i organicznego zjednoczenia z Chrystusem a przez to do udziału w Jego życiu; pozostałe zaś na podstawie

wspomnianego już zjednoczenia sprawiają, że człowiek pozostając w Mistycznym Ciele tym czym jest, w różnych okolicznościach życia, w jakich się może znaleźć, wchodzi w specjalny kontakt z Chrystusem jako swoją Głową i otrzymuje nadprzyrodzoną łaskę potrzebną do wykazania, zachowania względnie odzyskania swojej wielkiej godności członka Mistycznego Ciała.

O ile się nie mylimy, to na podstawie tego możemy sobie urobić głębsze pojęcie o tzw. fizycznej skuteczności sakramentów, o której mówiliśmy już poprzednio. Zazwyczaj zwalcza się ją dlatego, że trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób materialna i do tego płynna czynność, nawet jako narzędzie, może być przyczyną duchowego i absolutnie nadprzyrodzonego skutku, który powstaje w jednym momencie.

Przez ogólny skutek sakramentów rozumiemy w pierwszym rzędzie łaskę czyli *res tantum*. Jednakowoż ten skutek nie zależy tylko od zewnętrznego znaku czyli od *sacramentum tantum*, ale również od *sacramentum simul et res*, dzięki któremu sakrament zewnętrzny staje się sakramentem ważnym. W sakramentach hierarchicznych owym *sacramentum simul et res* jest prawdziwe i realne znamię czyli wewnętrzny znak wyciśnięty na duszy. Otóż jak te sakramenty przez zewnętrzny znak widzialny wchodzi w związek z zewnętrznym i widzialnym Źródłem wszystkich sakramentów, tj. z *magnum pietatis sacramentum* czyli z Bogiem-Człowiekiem, tak przez znak wewnętrzny łączą się z hipostatycznym zjednoczeniem człowieczeństwa Chrystusowego z Boską osobą Słowa, z którego jak same człowieczeństwo Chrystusowe tak też i wszystkie sakramenty czerpią swą uświęcającą moc. Znak zewnętrzny jest niejako duszą znaku wewnętrznego, który wynosi go do wyższej, duchowej sfery, by mógł udzielić łaski, oraz sprawia, że pozostaje on skuteczny, nawet kiedy przestaje istnieć. Ale jak wewnętrzny sakrament przez swoje trwanie podtrzymuje skuteczność sakramentu zewnętrznego, z którym rozpoczął istnienie, tak też nawet dla tych sakramentów zewnętrznych, które podobnego wewnętrznego znaku nie wyciskają, może stanowić punkt zaczepienia, uzdolniając je do udzielania łaski. *Sacramentum simul et res* odpowiadający tym sakramentom nie jest w ścisłym znaczeniu ani *sacramentum* ani *res*; polega on na moralnej odnośni, jaką są uwolnienie od długu, związek małżeński i przeznaczenie do ostatniej walki. A zatem jeżeli i w tych sakramentach ma istnieć realny związek między zewnętrznym sakramentem (*sacramentum tantum*) i łaską (*res tantum*), to musi on leżeć w charakterze, jakiego udzielają sakramenty hierarchiczne.

Zakładając to, skuteczna działalność Boga-Człowieka wytwarzająca łaskę dosięga przyjmującego sakrament w pierwszym rzędzie i przede wszystkim przez charakter, natomiast przez sakrament zewnętrzny tylko o tyle, o ile stoi on w związku z charakterem i przez charakter i w charakterze działa jako jedna całość. Wobec tego, rzecz jasna, wyciśnięcia charakteru nie można uważać za owoc sakramentu już ukonstytuowanego, lecz będzie on skutkiem dokonany przez Chrystusa jako współszafarza zewnętrznego sakramentu, jako dopełnienie zewnętrznego znaku i zrealizowanie z nim organicznego związku.

Od razu widać, że ta struktura poszczególnych sakramentów i konsekwentnie cały ich wzajemny organizm zależą jak najściślej od struktury wewnętrznej i od organizmu wielkiej tajemnicy, jaką jest Kościół. Jak w sakramentach odbija się sakramentalna istota Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusowego, tak znów organizm Kościoła i krążenie jego żywotnych sił zależy od sakramentów i przez nie dochodzi do skutku. Jak substancjalny sakrament Eucharystii jest sercem Kościoła, tak inne sakramenty są życionośnymi jego żyłami i narządami, dzięki którym powstają członki Mistycznego Ciała i pozostają w różnych związkach ze swoją Boską Głową.

Nie ulega również wątpliwości, że wszystkie sakramenty, jak i zresztą sam Kościół, posiadają naturę absolutnie nadprzyrodzoną i zadanie mistyczne. Jak sam Kościół nie jest tylko odnowionym i uzdrowionym ciałem pierwszego Adama, ale Adama nowego i niebieskiego, które przez zjednoczenie z Synem Bożym zostało wyniesione nie tylko ponad stan naturalny ale nawet ponad stan natury niewinnej; tak również i sakramenty, które ród Adamowy wynoszą do jedności z Ciałem Chrystusowym i w tym Mistycznym Ciele służą za wewnętrzne narządy do przekazywania nadprzyrodzonego życia, muszą być absolutnie nadprzyrodzonymi i tajemniczymi i rozwijać działalność nie tylko uzdrawiającą, ale nade wszystko uwielbiającą i przeobrażającą.

Nie powinno zatem nikogo zdziwić, że, mówiąc o sakramentach, kładziemy tak wielki nacisk na ich wynoszące i nadprzyrodzone działanie, a mniej uwydatniamy ich rolę leczniczą, którą przyznajemy zaledwie dwom sakramentom. Nie sprzeciwia się to bynajmniej powszechnie przyjętemu zapatrywaniu, że wszystkie sakramenty są środkami uzdrawiającymi chorą ludzkość. O ile bowiem tak odbudowa nadprzyrodzonego życia na nowym fundamencie jak i wzmocnienie ducha do walki z pożądliwością przeciwdziałają owemu stanowi rozkładu i zepsucia, jaki na rodzaj ludzki ściągnęły grzechy osobiste i grzech pierworodny, o tyle wszystkie sakramenty, nie wyłączając

magnum pietatis sacramentum – Jezusa Chrystusa, od którego się wywodzą, są antidotum przeciw truciznie grzechowej, która swym zakaźnym tchnieniem zdławiła życie nadprzyrodzone, a przyrodzone nadwyrężyła. A ponieważ choroba ta nie tylko niesie z sobą osłabienie życia wyższego, ale prawdziwą duchową śmierć, która może ustąpić wyłącznie przed nowym narodzeniem; ponieważ dalej Chrystus nie tylko chciał nam przywrócić to, cośmy utracili, ale także pragnął posiadanie utraconych i nabytych darów umocnić i doprowadzić do doskonałości, i dlatego postanowił wznieść na sobie jako na węgielnym kamieniu całkiem nowy porządek rzeczy – stąd też i sakramenty nie mogą nas inaczej leczyć, jak wszczepiając w nas ten wyższy porządek i pozwalając nam czerpać z niego nowe, niebieskie życie. Wynosząc nas zatem i uwielbiając, muszą nas tym samym leczyć i uzdrawiać. Tylko te sakramenty, które usuwają anomalie zakłócające ten nowy, wyższy porządek odpowiadają pojęciu środków leczniczych, a to dlatego, że w sferze nadprzyrodzoności sprawiają to samo i w podobny sposób jak lekarstwo w sferze przyrodzonej.

Przypisy:

(1) Naucza tego św. Augustyn w polemice z donatystami, cfr. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (München 1933) str. 388; Pohle-Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 57. Sakrament małżeństwa zalicza Scheeben do pierwszej klasy. Podobnie czyni H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Breslau 1935).

(2) Mimo to ostatnie namaszczenie jest raczej sakramentem leczniczym, gdyż jego celem jest uleczenie duchowej i fizycznej słabości.

(3) Owo *sacramentum simul et res* ma także w sakramentach leczniczych tak silny związek z łaską (*res tantum*), że chociaż sakrament z powodu jakichś przeszkód nie udziela łaski, to jednak według określenia teologów mogą być one *rata (valida)*, jakkolwiek *informia*. Teologowie na ogół zgadzają się, że ma to miejsce w sakramencie ostatniego namaszczenia. Jeżeli chodzi o sakrament pokuty, to Scheeben, idąc za niektórymi, twierdzi to samo; inni natomiast tego nie przyjmują.



§ 84. MISTYCZNA NATURA I ZNACZENIE SAKRAMENTALNEGO CHARAKTERU

Zgodnie z tym, cośmy powiedzieli, charakter sakramentalny posiada w organizmie Kościoła bardzo wielkie i szerokie znaczenie. Kiedy nazywamy go sakramentalnym, to nie tylko myślimy o tym, że jest on skutkiem niektórych sakramentów, ale również i o tym, że jest on newralgicznym punktem skuteczności i znaczenia dla tych sakramentów, które go udzielają, a dla pozostałych jest podstawą i punktem zaczepienia całej ich działalności. Jest on niejako duchowym łączącym ogniwem, wciągającym zewnętrzne znaki sakramentalne w porządek nadprzyrodzony. Jako *sacramentum simul et res* jest on duszą zewnętrznego sakramentu, ale też i dlatego jest równie wielką tajemnicą jak *res* czyli łaska, do wytworzenia której się przyczynia. Warto więc podjąć trud i przypatrzeć się dokładniej mistycznej naturze i znaczeniu sakramentalnego charakteru.

1. Cała natura i znaczenie charakteru zdają się polegać na tym, że w członkach Mistycznego Ciała jest on jakby sygnaturą, która wyraża naszą przynależność do Chrystusa, naszej Bosko-ludzkiej Głowy, przez upodobnienie się do Niego i przez wejście z Nim w organiczne zjednoczenie. Charakter członków Mistycznego Ciała Chrystusowego musi być przecież odbiciem i odtworzeniem charakteru ich Głowy, czyli, chcąc być Chrześcijanami, muszą członki Mistycznego Ciała uczestniczyć w Bosko-ludzkim charakterze, dzięki któremu ich Głowa jest Chrystusem (1). Sygnaturą człowieczeństwa Chrystusowego, przez którą otrzymuje ono swoją konsekrację i Boską godność, nie jest nic innego jak tylko hipostatyczne zjednoczenie ze Słowem; a zatem także i w członkach Mistycznego Ciała charakter będzie polegał na pewnej pieczęci, która urzeczywistnia i wyraża ich stosunek do Słowa, czyli będzie pewną analogią do unii hipostatycznej i na tej unii będzie się opierał.

Przekonamy się, że ta idea nie tylko zgadza się ze wszystkim, czego o charakterze sakramentalnym nauczał Kościół i wybitni teologowie, ale że raczej ona jedyna ujmuje wszystko w harmonijną całość. Niejasności, które zwykły mieć miejsce w pojmowaniu charakteru, pochodzą przeważnie stąd, że nie dość jasno określa się stosunek charakteru do łaski poświęcającej i do życia z łaski. A przecież nigdy nie zrozumiemy należycie mistycznej natury charakteru, jeżeli jego stosunku do łaski nie poddamy gruntownej analizie. Zacznijmy więc od tego nasze studium.

Charakter i łaski mają ze sobą to wspólne, że jedno i drugie jest łaską, czyli nadprzyrodzonym dowodem łaskawości Bożej i że nas uświęcają. Ale łaska przybranego synostwa jest dowodem łaskawości Bożej, której od ojcowskiej łaskawości Bożej nie można odłączyć, zawiera się w tej ostatniej formalnie i to właśnie dlatego, że czyni nas uczestnikami natury Bożej i nadprzyrodzonym obrazem Boga – jest po prostu *gratia gratum faciens*. Uświęca nas dalej w ten sposób, że daje nam wewnętrzne usposobienie (2) i wspólnotę w życiu Bożym – krótko jest "łaską poświęcającą".

Charakter natomiast czyni nas o tyle miłymi Bogu, że jest znamię naszej przynależności do Syna Bożego, a uświęca nas w tym znaczeniu, że ze względu na Syna daje nam udział w Jego świętej godności, dzięki której uczestniczymy w dostojności Zbawiciela i jesteśmy przeznaczeni do wzniosłych i świętych funkcji; innymi słowy, charakter uświęca nas i czyni Bogu miłymi mocą konsekracji, jakiej nam udziela. Różni się on od łaski poświęcającej w podobny sposób, jak w Chrystusie różniła się świętość polegająca formalnie na hipostatycznym zjednoczeniu od tej świętości, jaką było upodobnienie Jego ludzkiej natury do Bożej i żywotne z nią zjednoczenie.

Można by powiedzieć, że łaska dzięki uwielbieniu i przeobrażeniu, jakiego udziela, jest uszlachetnieniem i wyniesieniem naszej natury i jej działalności; podczas gdy charakter jest uszlachetnieniem i wyniesieniem naszej osoby do pewnego rodzaju jedności z osobą Chrystusa oraz do uczestniczenia w tej konsekracji, która jej przysługuje z racji Boskiej godności Słowa. Chociaż, ściśle biorąc, nie jest charakter identyczny z łaską *gratum faciens*, nie można go jednak zaliczyć do łask *gratis datae*, ponieważ zawsze zmierza nie tyle do dobra drugich, ile raczej do dobra tego, który go posiada, udzielając mu przynajmniej wyższej godności.

Ale pomimo tych różnic, między łaską i charakterem zachodzi wielkie pokrewieństwo i jak największy związek podobny do tego, jaki zachodzi między łaską poświęcającą natury ludzkiej Zbawiciela a łaską unii hipostatycznej. Unia hipostatyczna była w Chrystusie korzeniem, z którego wyrastała Jego łaska poświęcająca i od którego otrzymywała ona nieskończoną godność i gwarancję wiekuistej trwałości. Również i nasza łaska poświęcająca wypływa z charakteru, nie w tym znaczeniu, rzecz jasna, jakoby charakter był jej twórcą (3), rozwijającym się automatycznie w łaskę po usunięciu pewnych przeszkód; ale że łączy nas z Chrystusem jako źródłem łaski, jako z niebieskim szczepem winnym, którego jesteśmy latoroślami, dając nam prawo do jej posiadania, o ile

nie będziemy tej łasce stawiać przeszkód. Nadto posiadanie łaski i sama łaska na mocy zależności od charakteru nabierają większej wartości: posiadanie dlatego, że dopiero przez charakter dostępujemy łaski jako należącej się z prawa członkom Chrystusowym; łaska zaś z tej racji, że jej czyste złoto nabiera wartości przez drogocenny kamień, które mu służy za oprawę, a szata przybranego dziecka Bożego w połączeniu z pieczęcią, wszechpajającą nas w Chrystusa Syna Bożego, przedstawia się o wiele wspanialej. A jak następnie charakter przez to, że daje nam organiczny związek ze samym źródłem łaski, udziela tym samym łasce mocniejszego oparcia i ją wynosi, tak też musi się przyczyniać do jej zachowania i poręczać jej wieczne posiadanie. Charakter daje nam również prawo do tego i gwarancję, że, jak długo pozostaniemy członkami Chrystusowymi i przez złe życie nie zmarnujemy naszych uprawnień, będziemy mieć również udział w życiu Chrystusowym. On wiąże niejako miłość Bożą z nami, że nawet po zawinionej utracie łaski, Bóg jest gotów zawsze ją nam przywrócić.

Różnica między naszym charakterem a charakterem Chrystusowym, zawartym w unii hipostatycznej, byłaby w tym, że unia hipostatyczna wprowadza do duszy Chrystusowej całą pełnię łaski, udziela jej wartości nieskończonej i utrwała ją w duszy Chrystusowej z absolutną niewzruszalnością. Natomiast nasz charakter wylewa na nas taki stopień łaski, jaki odpowiada stopniowi naszej zdolności przyjęcia, otacza ją taką godnością, która jest tylko słabym cieniem nieskończonej godności Tego, z którym nas łączy, a nadto w rozwinięciu swojej skuteczności może ulec udaremnieniu ze strony naszej woli. Mimo wszystko pozostaje rzeczą oczywistą, że charakter z natury swojej nie jest do pogodzenia z utratą łaski. Charakter domaga się, byśmy przez łaskę pozostawali zawsze żywymi członkami Chrystusowymi, a jeżeli tę łaskę tracimy, to profanujemy pieczęć naszej przynależności do Chrystusa, ograbiając ją z blasku, jakim ma promieniować.

2. W ten sposób przystępujemy do innego zagadnienia, na które musimy zwrócić uwagę, jeżeli chcemy lepiej wyjaśnić stosunek charakteru do łaski poświęcającej. Musimy mianowicie rozważyć przeznaczenie, jakie nam daje i jakie na nas nakłada przypieczętowana przezeń godność i złączenie z Chrystusem. Jako członki Bosko-ludzkiej Głowy jesteśmy ipso facto powołani do brania udziału w Jego czynnościach, do których On jest powołany na mocy swego Bosko-ludzkiego charakteru. Powołanie to zawiera w sobie upoważnienie czyli zdolność do udziału w tych czynnościach, a także i obowiązek, by włożyć w nie także i nasz wkład. Działalność Boga-Człowieka skupia się w Jego

kapłaństwie (por. r. 5, § 62), dzięki któremu Słowo z jednej strony przez swoje człowieczeństwo udziela stworzeniom łask, z drugiej zaś strony człowieczeństwo przyjęte przez Słowo może i powinno oddawać Bogu najwyższą cześć.

Jeżeli chodzi o pierwsze, to charakter członka Mistycznego Ciała Chrystusowego w dwojaki sposób uzdalnia i zobowiązuje do udziału w kapłańskich funkcjach. Najpierw uzdalnia nas i zobowiązuje do przyjęcia owoców działalności Boga-Człowieka, rozdającego łaski przez sakramenty. Z wyjątkiem sakramentu chrztu inne sakramenty tylko wtedy mogą na nas działać, kiedy jesteśmy wszczepieni w organizm Chrystusowy, którego sakramenty są arteriami. Po wtóre, charakter kapłański uzdalnia i zobowiązuje każdego, kto go posiada, by czynnie współdziałał z czynnościami Chrystusa rozdzielającego łaski i był tych czynności narzędziem. Udział bierny w rozdawaniu łask w porównaniu z udziałem czynnym z natury swej schodzi całkowicie na plan drugi; nie jest on właściwą funkcją, ani też władzą sprawowania jakiegoś urzędu w znaczeniu potocznym. Mimo to wymaga prawdziwego upoważnienia, jak również zjednoczenia z Chrystusem i upodobnienia się do Niego z tej prostej racji, że każdy członek ciała musi posiadać tę samą homogeniczną naturę co i głowa i musi być z nią złączony, jeżeli ma mieć udział w jej życiu.

Jeżeli zaś chodzi o cześć, którą trzeba Bogu oddawać, to przeznaczenie i konsekracja, jakiej udziela charakter, występują pod tym względem o wiele piękniej i wszechstronniej. Tutaj bowiem w większej lub mniejszej mierze wszystkie sakramenty upoważniają nas i zobowiązują do brania udziału w aktach kultowych Chrystusa. Przede wszystkim przez swój charakter kształtuje się kapłan na modłę Chrystusową do tego stopnia, że staje się zdolny do składania ofiary Chrystusowej, do wykonywania owej *actio per excellentiam*, która jest najwyższym wyrazem nadprzyrodzonego kultu Bożego. Ale i na mocy charakteru chrztu wszyscy inni zdobywają także możliwość, wprowadzić nie do sprawowania, ale do złożenia tej ofiary Bogu jako ofiary własnej z racji swego członkostwa w Mistycznym Ciele. Ci, w których są te dwa charaktery, stają się przez nie uzdolnieni i powołani do tego, by ożywieni życiem łaski, jakie z sobą charakter niesie, mogli złożyć samych siebie jako żywą ofiarę Bogu. Pod tym względem należy uważać bierzmowanie za zwykłe dopełnienie chrztu, względnie za normalną podstawę święceń kapłańskich. Sakrament bowiem bierzmowania sam ze siebie nie upoważnia do sprawowania jakichś czynności zewnętrznych albo do udziału w nich, lecz jedynie wzmacnia istniejące już

uzdolnienia względnie zobowiązania do zewnętrznych i wewnętrznych aktów kultu. Każdy więc charakter namaszcza nas i konsekruje pod tym względem do czynnego udziału w kapłaństwie Chrystusowym, tj. w tym boskim kapłaństwie, do którego zostało konsekrowane człowieczeństwo Chrystusowe przez unię hipostatyczną.

Ponieważ charakter Chrystusowy oprócz kapłaństwa zawiera w sobie także urząd proroka i króla, dlatego też musimy jeszcze dodać, że przez sakramentalny charakter jesteśmy nadto powołani do uczestniczenia w proroczym i królewskim namaszczeniu Chrystusa Pana. Nie należy jednakowoż tego tak rozumieć, jakoby już sam charakter chrztu czy kapłaństwa upoważniał do występowania w roli nauczyciela czy przełożonego w sprawach duchowych z władzą autorytatywną. Tym mniej, że przekazanie czysto społecznej władzy, która nie dotyczy bezpośrednio nadprzyrodzonego stosunku człowieka do Boga, nie może wiązać się z jakimś specjalnym charakterem; ono tylko suponuje z koniecznością charakter chrztu a według normalnego biegu rzeczy także i charakter kapłański. Dlatego św. Tomasz ma zupełną rację, kiedy na pierwszym miejscu widzi w charakterze udział w kapłaństwie Chrystusowym. Ponieważ charakter jest przede wszystkim pewną konsekracją, dlatego odnosi się bezpośrednio do sprawowania i przyjmowania rzeczy świętych, podczas gdy władza nauczania i rządzenia ma na celu kierowanie innymi, stąd też nie wymaga u tego, który ją sprawuje, jakiejś osobnej konsekracji (4).

Zawsze więc sprawdza się idea, którą na początku wyraziliśmy, że charakter, przez który chrześcijanie zostają namaszczeni na chrześcijan, jest u nich analogicznie tym, co czyni Chrystusa "Chrystusem" czyli Pomazańcem, tzn. hipostatyczna unia Jego człowieczeństwa ze Słowem. Jeżeli zatem teologowie mówią, że charakter jest *signum configurativum cum Christo*, nie trzeba tego rozumieć w sensie podobieństwa do Jego Boskiej natury – to daje nam łaska poświęcająca – ale raczej jako upodobnienie i związek z tą pieczęcią, jaką na Jego ludzkiej naturze wyciska Boska osoba Słowa.

3. Prawdą jest, że pod tym kątem widzenia, charakter występuje jako nadzwyczaj wielka i niepojęta tajemnica. Dziwić się temu nie można, bo w Ciele, którego Głowa nosi na sobie tak przedziwną i niepojętą sygnaturę, musi być czymś bardzo wzniosłym i jej cień padający na członki. Myśl ta powinna nas uchronić przed wtlaczaniem idei charakteru w ciasne granice naszej wyobraźni i przed jakimś jednostronnym jej ujmowaniem.

a) Jeżeli po pierwsze Jezus Chrystus, nasza Głowa, otrzymuje swą Boską godność i swoje Boskie kapłaństwo, czyli cały swój Boski charakter przez tak realną sygnaturę, jaką jest hipostatyczne zjednoczenie Słowa z człowieczeństwem, to i my naszą wysoką godność i nasze powołanie kapłańskie, które nam przysługują jako mistycznym członkom Chrystusowym, musimy otrzymywać nie na mocy jakiejś tylko zewnętrznej deputacji, ale za pośrednictwem wewnętrznego i realnego odbicia i odtworzenia sygnatury naszej Głowy. Można by przyjąć wyłącznie moralną tylko deputację, gdyby i Chrystus został powołany do swojej wysokiej godności i do swego kapłaństwa jedynie na mocy moralnego zjednoczenia z Bogiem i pozytywnego tylko zrządzenia Bożego. Zwiążanie naszej godności i naszego powołania z realnym znakiem czy pieczęcią ma swój najgłębszy powód nie w tym, żeby nas po niej poznawali Bóg, Aniołowie czy ludzie, ale żeby nasza godność i powołanie były w nas wewnątrz wyryte i głęboko umocnione dla Bożej i naszej chwały. Podobnie też i łaska, którą na nas owa godność sprowadza, nie jest tylko zewnętrzną Bożą życzliwością dla nas, ale prawdziwie Boskim życiem, a eucharystyczne zjednoczenie, do którego nas charakter uprawnia, nie jest tylko obrazowym, ale i realnym i substancjalnym pożywaniem ciała Chrystusowego.

b) Po wtóre mamy prawo wnioskować, że charakter nie może być jakimś arbitralnym i sztucznym znakiem naszej godności i powołania, jak to ma miejsce przy nadawaniu jakimś znakiem godności ludzkich; ale musi on być pieczęcią z natury swej wskazującą na godność, której odpowiada, owszem jest taką pieczęcią, mocą której dana godność staje się prawdziwą własnością osoby i osobę tę do tej godności wynosi. Dopóki będzie się uważać charakter tylko za znak przeznaczenia człowieka do pewnych funkcji, nie da się należycie zrozumieć wewnętrznego pokrewieństwa względnie łączności między znakiem a rzeczą oznaczoną. Jeżeli natomiast pojmie się go, że z istoty swej jest on znakiem godności i to realnym odbiciem tego, dzięki czemu Chrystus, Głowa nasza, posiada swą Boską godność, wówczas takie postawienie zagadnienia będzie najtrafniejsze. Wtedy bowiem sama godność i związane z nią uprawnienia do wykonywania pewnych funkcji nie będą tylko przez charakter oznaczane, ale będą się w charakterze zawierać i będą jego owocem. Tylko dlatego charakter oznacza nasze uprawnienia do tych funkcji, że zostały nam udzielone na mocy zawierającego się w charakterze upodobnienia do Jezusa Chrystusa i zjednoczenia z Nim.

c) Tym mniej dopuszczalne jest pojęcie, jakoby charakter był tylko modyfikacją naszej świadomości, tj. wyrażonym w tej świadomości przekonaniem o naszej godności i o naszym powołaniu. Chociażby charakter był nam dany bezpośrednio po to, by w nas tego rodzaju świadomość obudzić, to jednak w myśl Kościoła należałoby go uważać nie za jakieś subiektywne uzdolnienie ze strony władzy poznawczej, ale za obiektywny znak, mogący to nasze poznanie ożywić. W rzeczywistości charakter nie wpływa na naszą świadomość, bo jest niedostrzegalny. O jego istnieniu dowiadujemy się na tej samej drodze, na jakiej dochodzimy do poznania naszej godności, tj. przez wiarę, która poucza nas, że na naszej duszy został on wyciśnięty i że przez przyjęcie sakramentu zadośćuczyniliśmy koniecznym wymaganiom do jego otrzymania. Jest rzeczą zrozumiałą, że przypominając sobie, w jak głęboki i niezatarty sposób zostały na naszej duszy wyryte nasza godność i nasze powołanie i jak lśnią one w swych jasnych konturach w oczach Boga i Aniołów, powinniśmy sobie zdać z nich żywo sprawę i otoczyć je jak największą i trwałą czcią.

d) W ogóle uważamy za jednostronne wszystkie te poglądy na charakter, które pojmują go jako pewnego rodzaju jakość naszych duchowych władz, tj. rozumu i woli względnie obu razem (5). Pierwszą bowiem i zasadniczą funkcją charakteru jest uczestniczenie w godności, której nam udziela Chrystus; tymczasem godność ta wyraża i uwielbia cały podmiot, całą substancję, podobnie jak łaska, która według zdania większości teologów poza wyniesieniem władz wynosi i uwielbia całą substancję duszy, udzielając jej godności przybranego dziecka Bożego. Zwłaszcza że charakter ma być punktem oparcia dla całej łaski i pośredniczyć w jej otrzymaniu, a więc nie tylko dla cnót, którymi obdarza władze, ale także i dla przeobrażenia, jakiego dostępuje cała substancja duszy. Jeżeli z charakterem łączy się uzdolnienie do jakichś funkcji, to uzdolnienie to, o ile jest czymś charakterowi właściwym i o ile je charakter daje, nie może polegać na możliwości czy sprawności wewnętrznej władz duszy do wykonywania życiowych aktów wyższego rzędu; będzie ono polegać na tym, że cały podmiot staje się zdolny działać na zewnątrz jako narzędzie Chrystusa, względnie będzie mógł przyjąć tego rodzaju działanie. Charakter niesie ze sobą zdolność wykonywania aktów życiowych wyższego rzędu, ale jedynie dzięki łasce, która się z nim łączy.

4. Jednym słowem, nie można sobie wyobrażać charakteru jako jakiejś żywotnej władzy czy żywotnej formy, upodabniającej nas do Chrystusa. Jest on raczej w Mistycznym Ciele Chrystusowym tym, czym w członkach ludzkiego

ciała będzie ich charakterystyczna cecha, tj. ich kształt i budowa, dzięki którym zorganizowane odpowiednio do swej głowy, stają się zdolne, by na mocy organicznego z nią związku ulegać jej wpływowi, odbierać od niej życie i służyć jej za narządy. Homogeniczność struktury jest nieodzownym warunkiem połączenia z głową, a przez to nadaje ona pewną jednorodność i jedność tak wewnętrznemu życiu jak i zewnętrznemu działaniu. Organicznie dostrojone i ożywione ciało jest w ogóle najlepszym obrazem istoty i znaczenia mistycznej działalności i struktury Mistycznego Ciała Chrystusowego. Wpatrzenie się w ten obraz uprzytomni nam raz jeszcze to wszystko, cośmy dotąd powiedzieli o mistycznej naturze sakramentalnego charakteru.

Tajemnica Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusowego odznacza się następującymi cechami: 1) Członki Kościoła nie są zjednoczone ze swoją Głową na wzór zewnętrznej społeczności, ale są wedle Jej modły ukształtowane i z Nią związane na wzór żywego organizmu przez wewnętrzne i realne znamię i posiadają wewnętrzny udział w Jej życiu. 2) Podobnie jak w fizycznym ciele tak i w Ciele Mistycznym wewnętrzny organizm i hierarchiczne ukształtowanie zależą od tego znamienia. 3) Jak tam wszystkie członki posiadają jakieś wspólne podobieństwo do głowy i są z nią zjednoczone, a jednak podobieństwo to i łączność posiadają różne stopnie; tak też i sakramentalny charakter jest różnokształtny. Zależy to od tego, czy dopuszcza on tylko zwykłe członki do wspólnoty z Głową, czy też czyni je aktywnymi, by w nich Głowa walczyła i wzmagala się, czy też robi je specjalnymi organami, mającymi realizować i zachowywać związek Chrystusa-Głowy z członkami. 4) Jak w fizycznym ciele dzięki homogeniczności i podobieństwu budowy a tym samym i połączeniu z głową stają się członki zdolne, by żyć tym samym życiem co i głowa; tak i my dzięki ukształtowaniu na modłę Chrystusową i zjednoczeniu z Nim, czego nam właśnie udziela charakter, zostajemy wyniesieni do podobieństwa Jego Bożej natury i do udziału w Jego życiu. 5) I jak w ludzkim ciele ta sama dusza swą żywotną siłą kształtuje i urabia członki, używając im równocześnie swego życia, podobnie i w Ciele Mistycznym ten sam Duch Święty wyciska na członkach kształt czyli znamię Głowy i za jego pośrednictwem obdarza je życiem łaski.

Jakkolwiek charakter ze względu na swój pierwowzór nazywa się charakterem Chrystusowym, nosi on też miano pieczęci Ducha Świętego, który ją wyciska. Właściwą pieczęcią Ducha Świętego wypadaloby raczej nazywać łaskę albo miłość, gdyż wyrażają one lepiej Jego istotę, tj. żar Jego życia i miłości. Ale te dwie pieczęcie, charakter i łaska, które Duch Święty wyciska,

pozostają w tak ścisłym wzajemnym stosunku do siebie, że niejako spontanicznie do siebie przynależą i odnoszą się do siebie tak dalece, że występują razem jako jedna pieczęć i jedno namaszczenie Duchem Świętym. Charakter bowiem, o ile nie zajdą jakieś przeszkody, niesie z sobą łaskę, owszem opieczętowanie samym Duchem Świętym (6), który przychodzi do nas w łasce i łaską dopełnia w nas swą obecność. I na odwrót, łaska Ducha Świętego i sam Duch Święty dopiero przez charakter łączą się z duszą w sposób bardziej wewnętrzny i stały i ją pieczętują.

Na koniec jeszcze jedna analogia: jak przez utratę życia zmienia się kształt członka i następuje zgnilizna, tak po utracie życia łaski, przynajmniej utracie ostatecznej, również i charakter, jakkolwiek nigdy nie ginie, to jednak traci cały blask swej piękności i pociąga za sobą tak nienaturalne zniekształcenie i ruinę tego, który go posiada, o jakiej bez charakteru nie byłoby mowy.

Tajemnica sakramentalnego charakteru związana jest najistotniej z tajemnicą Wcielenia i z jej rozszerzeniem się w tajemnicy Kościoła. On bowiem jest tym, co Kościół jako Mistyczne Ciało charakteryzuje i wewnętrznie wytwarza, oraz pokazuje nam ową przedziwną, nadprzyrodzoną wzniosłość tego sakramentalnego porządku, który łączy nas z wielkim sakramentem Boga-Człowieka.

Wzniosła konsekracja i niebywale stanowisko, jakie nam przez charakter przypadają w udziale, są zarazem podstawą nadprzyrodzonego znaczenia nawet tych sakramentów, które charakteru nie wyciskają. Zwłaszcza w czwartym konsekracyjnym, choć już nie hierarchicznym, sakramencie małżeństwa jest charakter źródłem, z którego związek dwojga ludzi czerpie całą swą nadprzyrodzoną świętość i przez który wplata się w Mistyczne małżeństwo Chrystusa z Kościołem, i to nie tylko jako jego obraz ale jako organiczne odgałęzienie. W małżeństwie okazuje nadto charakter w sposób znakomity całą swą moc i znaczenie, dając chrześcijańskim małżonkom możliwość najpełniejszego należenia do Chrystusa w charakterze członków tak co do duszy jak co do ciała.

Nie możemy jednak tych myśli szerzej rozwinąć bez rozważenia sakramentalnej natury małżeństwa, które dzisiaj jest zagadnieniem pierwszorzędnej wagi. Najpierw zajmiemy się tym ostatnim, by w trakcie rozważania powrócić do myśli poruszonych wyżej.

Przypisy:

(1) Por. § 51, n. 5.

(2) Nowy sposób bytowania, czyli nowa realność metafizyczna, nie jakiś stan uczuciowy.

(3) Pomysł Oswalda (*Die Lehre von den Sakramenten*, 1. Aufl. 1856/7), porównującego charakter z utajonym a łaskę z aktualnym *Caloricum*, nie wydaje się być trafnym. Najpierw dlatego, że każdy, kto posiada łaskę, musiałby posiadać charakter; po wtóre dlatego, że ten, co ma "materiał łaski", musiałby go mieć także na wypadek swego potępienia. Nie jest zgodne z wiarą, żeby nadprzyrodzony pierwiastek życia, choćby utajony, mógł istnieć w potępionym.

(4) *S. Th.* III, qu. 83, a 3. Zresztą w podanym miejscu św. Tomasz pojmuje charakter tylko z jednej strony, uważając go za znak pewnej władzy, a nie zaznacza wyraźnie, że jest pieczęcią pewnej godności. Być może, że drugie zawiera się milcząco w pierwszym.

(5) Por. Pohle-Gierens III, 61.

(6) Por. § 30, n. 3.



§ 85. TAJEMNICA CZYLI SAKRAMENTALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MAŁŻEŃSTWA

Jak ci, którzy przyjmują sakramenty wyciskające charakter, wchodzą w nowy nadprzyrodzony stan, tak też w nowy stan wstępują narzeczeni przez zawarcie małżeństwa. Nie otrzymują oni wprawdzie jakiejś nowej konsekracji, ale powstaje między nimi nadprzyrodzony węzeł, łączący ich ze sobą, by wspólnie dążyli do wzniosłego i świętego celu. Jak tam przyjęcie charakteru niesie z sobą łaskę uświęcającą, tak tu niesie ją ze sobą wejście w ten święty związek. Ażeby jednak ten związek mógł istotnie łaskę sprowadzić, to musi posiadać charakter nadprzyrodzony, tj. musi wyznaczyć związanym małżeńskim węzłem jakieś stanowisko w Mistycznym Ciele, domagające się od Chrystusa-Głowy szczególnego przyływu żywotnej siły. Nadprzyrodzona skuteczność aktów, którymi zawiera się małżeńską umowę, zależy właśnie od tego, że sama ta umowa czyli sam kontrakt małżeński jako taki posiada charakter nadprzyrodzony, mistyczny i sakramentalny.

Pod tym względem brak było często należytej jasności. Niektórzy teologowie nie widzieli w sakramentalności małżeństwa jakiejś nowej, osobliwej i mistycznej rzeczywistości, która by wyróżniała sakramentalne małżeństwo i na której opierałaby się jego skuteczność w udzielaniu łaski. Sądono bowiem, że małżeństwo między ochrzczone, czyli sakrament małżeństwa, tylko tym się różni od małżeństwa zawartego przez osoby nieochrzczone, że Chrystus pozytywnym zrządzeniem, nie zmieniając w niczym natury małżeństwa, złączył z nimi szczególne łaski dla łatwiejszego osiągnięcia celów małżeństwa. W podobnym wypadku nadprzyrodzona świętość małżeństwa ograniczałaby się wyłącznie do łaski udzielonej małżonkom w chwili zawierania małżeństwa. Nie miałyby ona korzeni w samym małżeństwie jako takim, byłaby jedynie jakimś zewnętrznym dodatkiem, którego ewentualnie mogłoby nawet brakować, a małżeństwo samo w sobie nie byłoby czymś nadprzyrodzonym. Zawierający związek małżeński nie wykonywaliby jakiejś sakramentalnej czynności i dlatego nie sam małżeński kontrakt byłby w swojej istocie i wewnętrznie sakramentem, tylko dochodzące doń błogosławieństwo, którego Kościół udziela w imię Chrystusa. Chcąc postawić całe zagadnienie we właściwym świetle, musimy sięgnąć nieco dalej.

1. Jeżeli popatrzymy na małżeństwo z punktu czysto naturalnego, czyli jeżeli będziemy abstrahować od pozytywnego Bożego ustanowienia, to nie będzie ono niczym innym jak tylko związkiem mężczyzny i kobiety, mającym na celu rozmnażanie ludzkiego rodzaju (1). Jedynym, co może nam tutaj określić istotę małżeństwa, to charakter i wymagania celu, do którego ono zmierza. Wzniosłość celu stawia małżeński kontrakt ponad wszystkie inne kontrakty; wymagania celu nie pozwalają małżonkom na dowolne wysuwanie warunków ich wzajemnego związku, a w założeniu, że się na ten cel zdecydowali, postępowanie ich musi być takie, jakiego domaga się osiągnięcie celu. Jedność i nierozzerwalność małżeńskiego związku są zasadniczo konieczne, ale nie w tym stopniu, żeby się ich Bóg zawsze domagał bezwzględnie a ostatecznie opierają się one na pozytywnym prawie Zbawiciela. Ono bowiem sankcjonuje te dwie właściwości małżeństwa, które w gruncie rzeczy wypływają z jego celu i są konieczne dla jego doskonałości. Odtąd ludzie już nie mogą zawierać innego związku małżeńskiego jak tylko związek dwuosobowy i nierozzerwalny, cokolwiek dyktowałyby im jakieś indywidualne cele i warunki życia.

Już bowiem sam naturalny cel małżeństwa wskazuje na jego religijny charakter. Bo czy nie chodzi tutaj o rodzenie nowych istot na obraz i podobieństwo Boże, mających Bogu oddawać na ziemi cześć i chwałę?

Wszystkie bowiem warunki konieczne do osiągnięcia tego celu i sam małżeński związek opierają się na tej świętej zasadzie, a zobowiązania, jakie ten związek nakłada, ze względu na swą bezpośrednią odnośnię do Boga są czymś o wiele świętszym i czcigodniejszym niż wszystkie inne ludzkie zobowiązania naturalne czy umowne. Kiedy mężczyzna i kobieta łączą się razem dla rozmnażania rodzaju ludzkiego, nie tylko zaciągają zobowiązania wobec samych siebie i swego potomstwa, ale oddają się Bogu na świętą służbę, by powiększyć Jego królestwo w świecie rozumnych istot. A ta konsekracja dla Bożej służby jest tym wznioślejsza, że rodzice wchodzą w bliższy stosunek do Boga jako Stwórcy dusz ich dzieci, jako do Tego, który, w nich i za ich pośrednictwem pragnie rozszerzać swoje królestwo. A zatem leży to już w samym związku małżeńskim, nawet o ile zależy on od woli małżonków, że tak sam związek jak i umowa, której jest on owocem, są rzeczą świętą – *res sacra*, w znaczeniu rozumie się szerszym a nie ściśle sakramentalnym. Z tej też racji, pomijając już wszystkie inne, nie podlega on władzy cywilnej i politycznej jako takiej (2).

I właśnie z powodu tego religijnego i świętego celu małżeństwa i ze względu na to, że Bóg jest w nim i celem i współdziałającym, otoczył je Bóg taką opieką swego pozytywnego prawa, jakiej nie udzielił żadnej innej ludzkiej społeczności i nadał małżeńskiemu związkowi taką sankcję, że uświęcił go w samej jego wewnętrznej istocie, albo lepiej, świętość, która już z jego celu wypływała, pozytywnie uzupełnił i przypieczętował (Rodz. 1).

Jak bowiem przy realizowaniu celu małżeństwa, którym jest rodzenie potomstwa, Bóg musi bezpośrednio interweniować, by uzupełniać płodność małżonków; tak w samym kontrakcie ze względu na jego cel raczy mieć bezpośredni udział, nie tylko zezwalając małżonkom poświęcić się dla tego celu i poświęcenie to przyjmując, ale pozytywnym aktem swej woli udziela im świętości i w ten sposób pieczętuje ich wzajemną umowę. Powiedzmy jeszcze lepiej: jak przez akt małżeński mogą małżonkowie osiągnąć cel małżeństwa ale jedynie jako narzędzia Boże, tak też według Bożej woli przy zawieraniu małżeństwa mają występować nie tylko we własnym ale także i w Bożym imieniu.

Dzięki temu sama umowa małżeńska i małżeński związek nabierają całkiem innego znaczenia i treści istotnie różnej. Dobro, przedmiot małżeńskiej ugody, czyli ciało małżonków, będące przyczyną rodzenia, Bóg sobie zastrzega jako swoje narzędzie, jako rzecz świętą, którą zawierający małżeństwo mogą rozporządzać tylko w imieniu Bożym. Jeżeli zatem po zawarciu małżeństwa

małżonkowie dysponowali swoim ciałem i oddawali je sobie nawzajem, to mogli i powinni to czynić również w imieniu Bożym i obustronnie działać wyłącznie na podstawie Bożego upoważnienia; odtąd już nie tyle sami łączą się między sobą, ile raczej Bóg ich łączy, posługując się przy tym ich wolą. Wskutek tej specjalnej zależności od Boga, mocą której małżonkowie zawierają małżeńską ugodę, węzeł małżeński będący jej owocem, nawet niezależnie od samych wymagań celu małżeństwa, z istoty swej zostaje wyjęty spod ich woli, gdyż w jego zerwaniu względnie rozszerzeniu zainteresowany jest sam Bóg. Dlatego właśnie wkracza On tutaj, ażeby małżonków jeszcze ściślej złączyć niżby to oni sami potrafili uczynić, ażeby ich wzajemną jedność jeszcze bardziej wzmocnić oraz udzielić jej niepodzielności i nierozzerwalności. Bóg, rzecz jasna, zawsze może pozwolić na separację czy nawet w pewnych okolicznościach na rozwiązanie małżeńskiego węzła, ale bez Bożego upoważnienia nie może nigdy człowiek na własną rękę rozrywać względnie modyfikować związku, który zawarł w imię Boże, *quod Deus coniunxit, homo non separet* (Mt. 19, 6). A jak małżonkowie, tak samo i żadna władza ziemská nie ma jakiegokolwiek jurysdykcji nad substancją małżeństwa, zważywszy, że może ona ingerować w sprawy ludzkie a nie Boskie (3).

Tego rodzaju struktura i znaczenie małżeństwa, jak każdy widzi, różni się istotnie od tego, w którym węzeł małżeński wynikał wyłącznie z umowy, jaką we własnym imieniu zawierali mężczyzna i kobieta w oparciu o myśl Bożą wyrażoną w różnicy obu płci i według norm, dających się łatwo wyprowadzić z samej natury rzeczy. Jakkolwiek z jednej strony małżeństwo w tej nowej postaci nosi na sobie cechę zupełnie pozytywnej instytucji nie wyrastającej z porządku czysto przyrodzonego, ale ustanowionej pozytywnie przez Boga, to jednak z drugiej strony ta tak wzniosła instytucja jest tak bardzo zgodna z naturą, że bez niej trudno jest myśleć o jakimś godnym obcowaniu płciowym między mężczyzną i kobietą. Trudno sobie wyobrazić, żeby Bóg nie podkreślił pełnego prawa, jakie posiada do ludzkiego ciała, jako narzędzia służącego do rozmnażania rodzaju ludzkiego, ale pozostawił człowiekowi całkowitą swobodę pod tym względem, choćby zresztą w granicach oznaczonych przez samą naturę. Nadto sama godność człowieka zda się wymagać, że, jak w celu fizycznego połączenia nawiązuje on wpierw z drugą stroną jedność moralną, tak też żeby zawarł umowę z Bogiem i dopiero za Bożym pośrednictwem łączył się małżeńskim węzłem. W każdym razie w tak pojętym małżeństwie zawiera się ów ideał połączenia dwu płci, przemawiający tak bardzo do zdrowego rozumu, że nie trudno jest odgadnąć, iż jest on faktycznie przez Boga zamierzony i

ustanowiony. Owszem jest tak bliski rozumowi, że zazwyczaj zapoznaje się tę różnicę i stawia się go na tej samej płaszczyźnie co i małżeństwo, dające się bezpośrednio i z koniecznością wyprowadzić z samej natury ludzkiej. A pomieszanie obu ideałów małżeństwa przychodzi tym łatwiej, że ideał oparty na pozytywnym prawie Bożym został dany człowiekowi od samego początku w chwili stworzenia i zachował swą moc prawną u wszystkich ludzi i to nawet tam, gdzie poszły w niepamięć po największej części inne pozytywne Boże instytucje. Mimo to sądzymy, że przynajmniej pojęciowo trzeba go odróżnić od ideału małżeńskiego, dającego się wyprowadzić z samej natury ludzkiej, czyli z prawa naturalnego, gdyż opiera się on na pozytywnej woli Bożej i jest udoskonaleniem i wyniesieniem małżeństwa czysto naturalnego.

Tak więc małżeństwo, pomijając już nadprzyrodzony stan i cel kontrahentów, z podwójnego tytułu cieszyło się charakterem religijnym i świętym: najpierw zmierza ono do Boga jako swego ostatecznego celu, a po wtóre Bóg wkracza faktycznie w chwili jego zawierania. Ale ten rodzaj świętości nie wychodzi poza granice świętości czysto przyrodzonej. Tutaj bowiem występuje Bóg wyłącznie jako Stwórca natury i jako przyrodzony ostateczny cel człowieka, a jeżeli ingeruje pozytywnie, to tylko dlatego, że pragnie potwierdzić porządek naturalny (4).

W każdym razie dzięki świętości aktów, przez które małżeńska umowa dochodzi do skutku, można się w nich dopatrzeć wyższego znaczenia i w pewnej mierze jakiejś sakramentalności; stwarzają bowiem i wyrażają coś więcej niż zwykłe umowne zobowiązanie, tj. oznaczają wspólnotę i zobowiązania święte i religijne. Jest to sakramentalność podobna do tej, która jest właściwa przysiędze, a którą klasyczna łacina określa mianem *sacramentum*. Jak bowiem przysięga obowiązuje nie tylko w stosunku do tego, któremu się coś przyrzeka, ale i w stosunku do Boga i w Bogu w stosunku do człowieka, a naruszenie przysięgi jest świętokradztwem; podobnie i małżonkowie przez swą umowę zobowiązują się nie tylko wobec siebie, ale i wobec Boga i przez Boga. Dalsza analogia małżeństwa do sakramentów polega na tym, że dokonuje się przez nie jakaś konsekracja małżonków na służbę Bożą i wiąże się z nim Boże błogosławieństwo, mające być dla nich gwarancją Bożej pomocy w wypełnianiu małżeńskich obowiązków. Mimo wszystko nie znajdujemy jeszcze w nim elementu prawdziwie sakramentalnego, bo brakuje mu charakteru nadprzyrodzonego.

2. Małżeńska umowa nabiera nadprzyrodzonego charakteru dopiero wtedy, gdy strony zawierające małżeństwo znajdują się w stanie nadprzyrodzonym i gdy łączą się między sobą dla celu nadprzyrodzonego.

Miało to miejsce u naszych prarodzców w raju, którzy byli złączeni węzłem małżeńskim jako dzieci Boże i dla szerzenia nadprzyrodzonego królestwa Bożego. Ich związek nie był tylko religijnym, ale w sposób nadprzyrodzony świętym, tak ze względu na osoby, które obejmował, jak ze względu na cel, do którego zmierzał, jak wreszcie ze względu na sankcję daną mu przez Boga, który nie wkraczał dla umocnienia przyrodzonego, ale dla założenia porządku nadprzyrodzonego.

Nie będzie rzeczą bezpodstawną, jeśli się przyjmie, że przy zawieraniu przez naszych prarodzców tego tajemniczego związku towarzyszył wzrost łaski; nie chodziłoby tu o udzielenie im łaski Chrystusowej *ex opere operato*, ale jedynie o jej powiększenie *ex opere operantis*, mniej więcej w podobny sposób, jak to obecnie ma miejsce przy wstąpieniu do zakonu. Mimo wszystko pod innym względem z małżeństwem Adama i Ewy związane było większe błogosławieństwo niż z małżeństwem chrześcijańskim; jak długo pozostawali w stanie łaski, mieszkali w nich Duch Święty z taką nadprzyrodzoną płodnością, że potomstwo, które by zrodzili, przychodziłoby na świat nie tylko jako potomstwo ludzkie, ale jako potomstwo Boże. Zawierając między sobą małżeński związek, zawierali go także z Duchem Świętym, jako ze źródłem nadprzyrodzonej łaski, ażeby z nimi współdziałał nie tylko swoją mocą stwórczą, ale także mocą Bożego rodzenia. W ten sposób był Duch Święty nie tylko źródłem nadprzyrodzonego błogosławieństwa w dopełnieniu przez nich małżeństwa, ale zarazem pieczęcią i gwarancją ich wzajemnej jedności.

W małżeństwie chrześcijańskim potomstwo nie przychodzi na świat z łaską Ducha Świętego. Stąd też mogłoby się komuś zdawać, że posiada ono mniejszą nadprzyrodzoną godność niż małżeństwo Edenu. Jednakowoż dokładniejsze rozważanie wykaże nam wręcz coś przeciwnego. O ile bowiem chrześcijanin jako taki stoi wyżej niż Adam w raju, o tyle też małżeństwo chrześcijańskie przewyższa małżeństwo prarodzców.

Kimże właściwie jest chrześcijanin? Przez chrzest św. na mocy wyciśniętego mu charakteru Chrystusowego zostaje przyjęty do Mistycznego Ciała Boga-Człowieka, do którego należy z duszą i ciałem. Kiedy więc dwoje ochrzczonych wstępuje w związki małżeńskie, to nie wstępują oni jako zwykli

tylko ludzie, ani też nie jako ozdobieni tylko łaską poświęcającą, ale jako dwa członki Mistycznego Ciała Chrystusowego, łączące się po to, by się poświęcić wzrostowi tego Ciała. Gdy ich związek jest prawowity, nie może on mieć innego wewnętrznego celu jak rodzenie dzieci dla Chrystusa, do którego przynależą zresztą sami małżonkowie; również i dzieci zrodzone przez nich w tym związku są przeznaczone, by do tego Ciała przynależały i uczestniczyły w jego Boskim życiu. Stąd też przy zawieraniu małżeństwa mogą występować wyłącznie w imieniu Chrystusa, swojej Boskiej Głowy, której są członkami i dla której działają; konkretnie, nie mogą dysponować swoim ciałem jako narzędziem rodzenia jak tylko za zgodą Chrystusa i po Jego myśli, gdyż ciało ich nie należy do nich, ale do Chrystusa (1 Kor. 6, 15-20). Mogą się łączyć ze sobą tylko na podstawie zjednoczenia z Chrystusem a ich obopólne zjednoczenie z Boską Głową wchodzi także jako element ich wzajemnej jedności, by ją uwielbić i wzmocnić (Ef. 5, 21-33).

Zatem związek małżeński między chrześcijanami jest pod każdym względem święty i nadprzyrodzony: jest takim z powodu nadprzyrodzonego charakteru małżonków, z powodu nadprzyrodzonego celu i z powodu nader świętej interwencji Boga, z którym małżonkowie wchodzi w bardzo ścisły stosunek. Stąd też świętość małżeństwa chrześcijańskiego jest proporcjonalnie tym większa i wspanialsza, im większa jest godność członka Mistycznego Ciała Chrystusowego od godności człowieka obdarzonego samą tylko łaską, im wzrost tego Mistycznego Ciała jest czymś znakomitszym od wzrostu samego tylko królestwa łaski, a zjednoczenie się Syna Bożego z nami przez Wcielenie od zwykłego zamieszkania Ducha Świętego.

Tę osobliwie wzniosłą naturę chrześcijańskiego małżeństwa tłumaczy się zazwyczaj w odniesieniu do słów Apostoła, który mówi, że jest ono "sakramentem" jedności Chrystusa z Kościołem. I w rzeczy samej trudno jest o określenie głębsze i wspanialsze, chociaż z drugiej strony należy jego pełny sens dobrze zrozumieć.

"Tajemnica to wielka jest", naucza Apostoł, "a ja mówię o Chrystusie i o Kościele" (Ef. 5, 32). Twierdzi zatem, że mąż ma miłować własną żonę jak swoje ciało. Dlatego niech opuszcza mąż nawet ojca i matkę, od których otrzymał życie, a przystanie do żony swej, by się w ciele stać z nią czymś jednym – jak to wyraził Adam w raju. Potem Apostoł ciągnie dalej: Ta tajemnica, czyli to złączenie i jedność ciała z żoną jest czymś wielkim, ale

wielkim w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła, jak to wynika z tekstu greckiego – *eis Christon kai Ecclesiam*.

W jakim znaczeniu małżeństwo ma być tak wielką tajemnicą, zależy oczywiście od tego, jak się ujmie jego stosunek do Chrystusa i Kościoła. Stosunek ten bowiem można brać albo wyłącznie symbolicznie albo realnie. W pierwszym wypadku przedstawiałby Apostoł małżeństwo w jego przyrodzonej istocie jako symbol nadprzyrodzonej jedności zachodzącej między Chrystusem i Kościołem. W takim razie samo małżeństwo nie byłoby tajemnicą ale jedynie pustym obrazem, uzmysławiającym nam tajemnicę znajdującą się poza nim, tj. zjednoczenie Chrystusa z Kościołem; a więc nie byłoby ono tajemnicą ile raczej sakramentem tajemnicy i to sakramentem beztreściwym. I w rzeczy samej takim jest jeszcze małżeństwo nieochrzczonych, takim było wszędzie małżeństwo przed Chrystusem nawet u Żydów, które ze względu na Boże ustanowienie można by uważać nie za czczy symbol, ile raczej za wybraną przez Boga proroczą figurę przyszłych związków Chrystusa z Kościołem i dlatego mające do nich bliższą odnośnię. Nawet małżeństwo Adama nie byłoby niczym więcej jak tylko doskonałym obrazem tej tajemnicy, jakkolwiek nosiło już na sobie charakter tajemnicy, którego wprawdzie nie miało ze względu na Chrystusa i Kościół, albo przynajmniej nie w tej mierze co małżeństwo chrześcijańskie.

Natomiast małżeństwo chrześcijańskie stoi w rzeczywistej, wewnętrznej i istotnej relacji do tajemnicy, jaką jest jedność Chrystusa z Kościołem; w tej jedności zapuszcza ono swoje korzenie, wiąże się z nią organicznie i dlatego uczestniczy w jej naturze i nadprzyrodzonym charakterze. Nie jest ono prostym symbolem tej tajemnicy, ani też wzorem czegoś sobie zewnętrznego, ale odbiciem wyrastającym ze złączenia Chrystusa z Kościołem, na tym złączeniu się opiera i jest nim przeniknięte. Nie tylko tajemnicę tę uprzytamnia ale ją rzeczywiście w sobie wyraża, a wyraża dlatego, że występuje w nim ona czynnie i skutecznie.

I w ten sposób pragnie Apostoł na nią się zapatrywać. Nie chce on przy pomocy małżeństwa objaśniać zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, ale przeciwnie, z tego zjednoczenia jako z ideału i źródła wyprowadza on tak naturę jak i obowiązki chrześcijańskiego małżonka. Wprawdzie dałoby się to przeprowadzić i wówczas, gdyby między jednym i drugim nie było żadnego wewnętrznego związku, ale czysta analogia. Lecz wtedy słowa Apostoła, pełne wymowy i emfazy, straciłyby swój charakter, a zwłaszcza stałoby się niezrozumiałym, dlaczego Apostoł zapewnia uroczyście na końcu, że mamy tu

do czynienia z "wielką tajemnicą". Przez samo bowiem porównanie z jakąś tajemnicą małżeństwo jedynie w sposób sztuczny mogłoby się stać tajemnicą i to wielką tajemnicą. Może nią być jedynie wówczas, kiedy wielka tajemnica Chrystusa w nim żyje, działa i objawia się w sposób okazały.

Jak to się dzieje? Według słów św. Pawła chrześcijańscy małżonkowie mocą chrztu św. są członkami Mistycznego Ciała Chrystusowego, są ciałem z Jego ciała i kością z Jego kości. Oni są już przyjęci do tajemniczego zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, gdyż jako członki Oblubienicy Chrystusowej są Chrystusowi poślubieni, a więc tajemnicza jedność Chrystusa z Kościołem odnosi się także i do nich. Jeżeli zatem łączą się ze sobą, to mogą to prawowicie czynić tylko w tym celu, dla którego Chrystus jednoczy się z Kościołem, tj. w celu powiększenia Mistycznego Ciała Chrystusowego. Nie mogą inaczej postępować jak tylko w duchu zjednoczenia Chrystusa z Kościołem i tylko w imieniu Chrystusa i Kościoła, ponieważ ciała ich są w pierwszym rzędzie własnością Chrystusa i Kościoła. Dlatego też prawo dysponowania sobą nie przysługuje najpierw małżonkom ziemskim, ale temu niebieskiemu związkowi. Ich tedy jedność sponuje jedność Chrystusa z Kościołem, do tej jedności się dołącza i musi współpracować w realizowaniu tego samego nadprzyrodzonego celu. Do osiągnięcia zaś tego celu muszą się przyczyniać w Kościele właśnie dlatego, że są członkami Mistycznego Ciała Chrystusowego, a więc jako organy całości; stąd też łączą się mają między sobą jako organy Mistycznego Ciała, czyli jako organy tego organizmu, który powstaje przez zjednoczenie się Chrystusa z Kościołem. W ten sposób ich jedność i wzajemny związek stają się organicznym narządem w tej wspaniałej i należycie ukształtowanej jedności zachodzącej między Chrystusem i Kościołem; ta jedność go obejmuje, przenika i podtrzymuje, uczestniczy on w nadprzyrodzonym charakterze całości, którą w swej wewnętrznej istocie przedstawia i wyraża.

Najtrafniej określiłoby się stanowisko chrześcijańskiego małżeństwa w związku Chrystusa z Kościołem, gdyby się je uważało za rozgałęzienie tego związku. Oznaczałoby to, że małżonkowie na podstawie zaślubin Chrystusa z Kościołem, zawierając małżeństwo, zaślubialiby się równocześnie z Chrystusem i w ten sposób w pewnym znaczeniu i w pewnym określonym celu poszerzaliby związek Chrystusa z Kościołem, związek ten by odtwarzali, dostarczając mu nowego organu dla osiągnięcia owego celu. Ponieważ dalej związek małżeński tkwi swymi korzeniami w zjednoczeniu się obu małżonków z Chrystusem i z

tego zjednoczenia wyrasta jak gałąź z drzewa, dlatego jest jego rozszerzeniem, dalszym ciągiem, jego odbiciem i organem.

Z racji tej nadprzyrodzonej jedności małżonków jako członków i organów Mistycznego Ciała Chrystusowego jest małżeństwo chrześcijańskie wielką tajemnicą w swej najbardziej wewnętrznej istocie. Ponieważ dalej w tej swojej wewnętrznej istocie wyraża ono zarazem najwznioślejszą tajemnicę zaślubin Chrystusa z Kościołem, dlatego zwie się również ich sakramentem. Ponieważ jeszcze z tych zaślubin, będąc ich odbiciem i organem, bierze własną swoją naturę, słusznie można powiedzieć, że jego tajemnicza istota polega właśnie na tej sakramentalności. Tylko wtedy pojęcie sakramentu należy brać w pełnym znaczeniu, tj. takim, żeby sakrament nie był samym symbolem tajemnicy, ale żeby go tajemnica wewnętrznie przenikała i przeobrażała i ażeby się w niej niejako rozpląwał.

Gdy się tak ujmie stosunek chrześcijańskiego małżeństwa do zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, wtedy dopiero wystąpi na jaw cała jego osobliwa wielkość, którą przewyższa nawet małżeństwo Adamowe. Przewyższa zaś je większą godnością łączących się osób, będących członkami Chrystusowymi, wznioślejszym celem i bardziej wewnętrznym i realnym stosunkiem do mistycznych godów Chrystusa z Kościołem, które żywo odzwierciedla. A godności tej nie uwłacza nawet fakt, że owoc chrześcijańskiego małżeństwa nie przychodzi na świat równocześnie w stanie łaski, jakby to miało miejsce w małżeństwie Adama i Ewy. Chociaż bowiem chrześcijańskie małżeństwo nie daje bezpośrednio swemu potomstwu łaski, mimo to udziela mu jej jako organ Mistycznego Ciała, do którego należy, rodząc dzieci w tym celu, ażeby zjednoczenie Chrystusa z Kościołem żyjące w chrześcijańskim małżeństwie wykazało w nim swą niebieską płodność, odradzając potomstwo do życia nadprzyrodzonego. Małżeństwo chrześcijańskie samo w sobie byłoby bez wątpienia zdatniejsze do udzielania łaski niż małżeństwo naszych prarodziców; z tym ostatnim łaska nie była związana w sposób niezawodny, podczas gdy w małżeństwie chrześcijańskim owoc ciała należącego już do Mistycznego Ciała Boga-Człowieka z natury swej stoi już bliżej Syna Bożego i Jego łaski. Można by powiedzieć, że owoc ten wyszedł ze związku Chrystusa z Kościołem, o ile małżonkowie łączyli się ze sobą dla jego zrodzenia jako organ Chrystusowy i w Jego imieniu. Jeżeli mimo to dzieci chrześcijańskich rodziców nie przychodzą na świat w stanie łaski, pochodzi to stąd, że Bóg-Człowiek każdego ze swych mistycznych członków pragnie

uświęcić z osobna, nie chce mieszać nadprzyrodzonej płodności Kościoła z płodnością naturalną, a odrodzenie owocu ciała nie chce dokonać w ciele ale w dziewiczym łonie Kościoła (5).

Jednakowoż im w mniejszym stopniu chrześcijańskie małżeństwo zaznacza swą sakramentalną moc w przekazywaniu łaski potomstwu, w tym większym wykazuje ją w osobach małżonków. W raju Adam i Ewa, zawierając małżeństwo jako rzecz Bogu miłą, mogli dostąpić łaski, ale nie *ex opere operato*. Natomiast małżonkowie chrześcijańscy zawierając małżeńską ugodę, wchodzą w nader bliski związek z Bogiem-Człowiekiem jako z nieskończone bogatym w łaski Oblubieńcem Kościoła i zostają uświęceni i przyjęci jako czynne organy w Mistycznym Ciele. Stąd też ze źródła swej Głowy musi spłynąć na nich nowa łaska i nowe życie, najpierw powiększenie łaski poświęcającej, a następnie prawo do łask uczynkowych, które w nowym stanie są im potrzebne do wywiązania się ze swych obowiązków.

Małżonkowie otrzymują te łaski nie *ex opere operantis*, ale *ex opere operato*. A otrzymują je dlatego, że przy zawarciu małżeństwa występują jako organy i jako stojący na usługach Chrystusa i Kościoła, a przez zawarcie małżeństwa stają się nimi rzeczywiście (6). Otrzymują je, kiedy we wzajemnym związku dołączają się do związku Chrystusa z Kościołem, który w swym małżeństwie odtwarzają i dopełniają. Na podstawie tego wszystkiego trzeba powiedzieć, że zaślubiny Chrystusa z Kościołem, na których opiera się cały obiektywny porządek udzielania łaski, musi wykazać swą skuteczność w małżeństwie chrześcijańskim, jako w swym nowym odgałęzieniu (7).

Z natury chrześcijańskiego małżeństwa wynika nadto, że małżonkowie mają się wzajemnie miłować nie tylko w sposób przyrodzony ale nadprzyrodzony. Są przecież członkami Chrystusowymi i wyrazicielami Jego mistycznego związku z Kościołem. Również i dzieci powinni kochać nie tylko jako swoje ale także jako owoc Mistycznego Ciała i dzieci Boże oraz z należną czcią urabiać je i wychowywać. Spełniają wobec nich obowiązki nauczycieli i wychowawców, oraz będąc dla nich wzorem, zastępują im Chrystusa i Kościół. – Oto wzniosłe i nadprzyrodzone powołanie, domagające się tym większych łask, że sami rodzice podlegają jeszcze słabościom ciała a ich dzieci, obciążone tymi samymi słabościami, tylko z wielkim trudem można doprowadzić do miary pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej. Nie ulega jednak wątpliwości, że tych łask im nie zabraknie, bo spływają one na nich z pełnego łask mistycznego

związku Chrystusa z Kościołem, a temu związkowi oni się poświęcili, związek ten w swym małżeństwie wyrazili, odnowili i uzupełnili.

Skuteczność w udzielaniu łaski stanowi w ścisłym tego słowa znaczeniu sakramentalność chrześcijańskiego małżeństwa. Opiera się ona na czymś wewnętrznym i tajemniczym, tj. na sakramentalności związku małżeństwa Chrystusa z Kościołem i dlatego z tego punktu należy ową skuteczność określać i wyjaśnić (8).

Zatem udowodniliśmy to, cośmy sobie na samym początku postawili jako cel naszych rozważań. Zechciejmy obecnie wyciągnąć z tego ważne wnioski.

Jest rzeczą z gruntu fałszywą sądzić, że łaska sakramentu małżeństwa jest owocem jakiegoś błogosławieństwa, a nie samego kontraktu małżeńskiego. Jest to równie fałszywe jak twierdzenie, że łaskę sakramentu kapłaństwa otrzymuje się nie przez same święcenia, ale przez jakieś dodatkowe błogosławieństwo. Umowa małżeńska między chrześcijanami, o ile jest ważna, z istoty swej i w każdym wypadku stanowi na wskroś święty i mistyczny związek, którym się narzeczeni łączą w imię Chrystusa dla rozszerzenia Jego Mistycznego Ciała. Dzięki temu, jakkolwiek nie przez nowy charakter, ale na podstawie charakteru chrztu, zostają konsekrowani do pełnienia świętych funkcji, a tym samym, po usunięciu ewentualnych przeszkód, dostępują również łaski sakramentalnej.

Błogosławieństwo kapłana mogłoby tylko wtedy być formą sakramentu małżeństwa, a kapłan jego szafarzem, gdyby pozytywne współdziałanie kapłana było nieodzowne dla ważności małżeńskiej umowy. W rzeczy samej nie jest to niemożliwe. Skoro bowiem narzeczeni nie mogą zawrzeć prawdziwego małżeństwa jak tylko w imię Boga, skoro ich związek nie opiera się wyłącznie na umownym zobowiązaniu ale także i na dochodzącym do niego Bożym usankcjonowaniu, to byłoby to rzeczą możliwą a nawet pod pewnym względem wskazaną, ażeby tę Bożą sankcję wyraził zewnętrznie zastępca Boga i ażeby od tego zależała ważność małżeństwa. W tym wypadku ratyfikacja udzielona przez kapłana – nie tylko samo błogosławieństwo – stanowiłaby dopełnienie samej umowy a zarazem formę sakramentu.

De facto jednak ani Chrystus ani Kościół nie uzależnili ważności małżeństwa od ratyfikacji czy błogosławieństwa kapłana. Kościół zawsze, małżeństwa zawarte bez udziału kapłana, o ile nie było jakiejś przeszkody, uważał za ważne a więc za sakrament. A więc w podobnych wypadkach przez samo zawarcie umowy małżeńskiej udzielają sobie małżonkowie sakramentu małżeństwa. Jeżeli tedy umowa małżeńska posiada tę samą moc, niezależnie od

togo czy kapłan jest obecny czy też nie, a trudno przyjąć, że ten sakrament ma aż dwie formy, to jest rzeczą niemożliwą, by ratyfikacja względnie błogosławieństwo kapłana stanowiły formę tego sakramentu i by kapłan był jego szafarzem. Dlatego to małżonkowie są tymi, którzy jako mistyczne członki Chrystusowe, działając w imieniu Chrystusa i Kościoła, przez obopólne wyrażenie swej zgody zawierają sakramentalny związek i otrzymują przezeń łaskę. Sam kontrakt małżeński jest tu zewnętrznym znakiem, oznaczającym i stwarzającym najpierw *sacramentum simul et res*, tj. małżeński węzeł jako taki, a następnie oznaczającym i udzielającym także *res tantum*, czyli łaskę (9).

Jak sam węzeł małżeński tak też i jego zawarcie są czymś z istoty swej świętym; gdyby zaś kontrakt małżeński był tylko materią sakramentu, to mógłby być rzeczą czysto świecką, jak czysto świecką rzeczą może być także polanie wodą przy chrzcie świętym (10). W podobnym ujęciu oddzielałoby się świętość od istoty małżeństwa, a udzielałoby mu się jej tylko z zewnątrz. Zwolennicy tej teorii, choć pozornie pragną podkreślić godność sakramentu, uzależniając go od współdziałania kapłana i wiążąc go bliżej z Kościołem, w rzeczy samej odzierają małżeństwo z jego zasadniczej godności i rozrywają jego stosunek do Kościoła. Istotna godność małżeństwa tylko wtedy da się uratować, kiedy sam kontrakt małżeński jest sakramentem i tylko wtedy samo małżeństwo i małżeńska umowa pozostają w wewnętrznym, naturalnym i żywym stosunku do Kościoła. Umowa małżeńska jako czynność z istoty swej sakramentalna musi podlegać nadzorowi, jurysdykcji i władzy Kościoła (11). Ze względu na wielką godność, jaką posiada małżeństwo, powinno się je zawierać w miejscu świętym oraz przy udziale kapłana, ażeby i w ten sposób zaznaczyła się na zewnątrz jego wewnętrzna świętość i jego wewnętrzny stosunek do Chrystusa i Kościoła. Obecność kapłana dlatego jest potrzebna, że kontrakt małżeński jest już święty, a nie dlatego, żeby się stał święty; w przeciwnym razie umowa małżeńska, przy której bez słusznego powodu pominięto błogosławieństwo Kościoła, stanowiłaby tylko prosty grzech opuszczenia, tymczasem ma ona charakter świętokradztwa (12).

Jest rzeczą znamioną, że teorii, według której małżeństwo otrzymuje swój święty charakter dopiero przez błogosławieństwo kapłańskie, najbardziej bronili i najbardziej się przy niej upierali właśnie ci, co czynili wszystko możliwe, by z życia społecznego usunąć wszelki nadprzyrodzony czynnik. Kiedy w dawnych czasach tego rodzaju poglądy przyjmowało tylko paru teologów, to gallikanizm, józefinizm a w przymierzu z nimi jansenizm uchwycili się ich nader gorliwie. A ponieważ pozornie chodziło tu o obronę

świętości, dołączyli się do nich wprawdzie w dobrej wierze ale mniej wykształceni teologowie, nie domyślając się, że w ten sposób dostarczali wrogom Kościoła bardzo niebezpiecznej broni.

Chrześcijańskie małżeństwo w sposób przedziwny zrosło się z nadprzyrodzoną istotą Kościoła i nic chyba nie zraniłoby tak boleśnie jednego i drugiego jak ich wzajemne rozdzielenie. Małżeństwo utraciłoby w samych korzeniach swój mistyczny charakter, a Kościół pozbawiony jednego z najpiękniejszych kwiatów, objawiającego wspaniale jego nadprzyrodzoną moc, która wszystko przenika i przeobraża. Nigdzie nadprzyrodzone i mistyczne życie Kościoła nie wkracza tak głęboko w rzeczywistość przyrodzoną jak tu, gdzie za swój uważa ten związek, który jest podstawą istnienia i rozmnażania się rodzaju ludzkiego. Kościół jako Oblubienica Syna Bożego, który będąc Głową rodzaju ludzkiego, rodzaj ten wziął w swoje posiadanie, podporządkowuje sobie także siłę rozrodczą, domagając się, by prawowite jej używanie zmierzało wyłącznie do celów wyższych i niebieskich. Nigdzie jak tutaj nie występuje z taką jasnością owa prawda, że cała natura ludzka nawet w najgłębszych swych korzeniach uczestniczy w świętości Boga-Człowieka, który ją sobie przybrał i że Chrystus stał się kamieniem węgielnym, na którym Bóg oparł jej istnienie i rozwój.

Jeżeli chrześcijańskie małżeństwo jako sakrament zjednoczenia Chrystusa z Kościołem i jako obraz i odgałęzienie tego zjednoczenia jest według Apostoła tak wielką tajemnicą, to samo to zjednoczenie i Kościół w tym zjednoczeniu z Chrystusem będą jeszcze większą tajemnicą. Będą taką tajemnicą, która z jednej strony może mieć swoją podstawę jedynie w niewymownym dziele Wcielenia i w Eucharystii, a z drugiej strony tylko ona potrafi uwydatnić ogromną wagę i znaczenie tych dwóch tajemnic. Tę mistyczną stronę Kościoła poznamy jeszcze lepiej, gdy rozważymy owoce i cel jego nadprzyrodzonej działalności.

Przypisy:

(1) "Natura dąży do zachowania gatunku, to zaś domaga się rodzenia i wychowania dzieci. Oto cel, do którego przeznaczony jest związek mężczyzny i kobiety" (G. H. Joyce, *Matrimonio Cristiano. Studio storico-dottrinale*, Alba 1954, str. 25). Wzajemna pomoc w życiu (*mutuum adiutorium*) nie wpływa w jednakowo bezpośredni sposób z natury małżeństwa, bo dobro rodziców dochodzi do dobra potomstwa jako cel małżeństwa drugorzędny. Ocenę nieco odmiennej teorii H. Domsa znajdziemy: A. Lanza, *Su i fini del matrimonio*, "La Scuola Cattolica", LXXI, 1943, 153-163; dekret Św. Oficjum 1. IV. 1943; A. Boschi, *Nuove questioni matrimoniali*, 3 wyd., Torino 1950, 1-21.

(2) Mówimy "jako takiej": gdyby nie było żadnej, ustanowionej przez Boga władzy religijnej i kościelnej, należałoby suponować, że prawo czuwania nad ładem w rodzinie przeniósł Bóg milcząco wyłącznie na władzę cywilną.

(3) *Casti connubii*, n. 34-37.

(4) Stąd też zachowuje małżeństwo ową świętość i po utracie stanu pierwotnej niewinności, jak to można zauważyć u pogan i Żydów.

(5) Nie ma niczego takiego, co by można było przyjąć jako środek zastępujący chrzest dzieci. Por. Denz. 712.

(6) W tym wypadku przez zawarcie małżeństwa należy rozumieć pożycie małżeńskie (przyp. wyd.).

(7) Istotna różnica między zakonnymi ślubami a zawarciem związku małżeńskiego polega na tym, że nowożeńcy działają w imieniu Chrystusa i Kościoła. Wprawdzie przez zakonne śluby łączymy się jeszcze ściślej i bardziej bezpośrednio z Chrystusem niż przez małżeństwo, ale śluby nie są sakramentem; są tylko subiektywnym, osobistym poświęceniem, które przysparza łaski *ex opere operantis*. Nie inny charakter mają śluby uroczyste.

(8) Z tego cośmy powiedzieli wynika, jak można z rozdziału piątego listu do Efezjan wykazać, że małżeństwo jest jednym z siedmiu sakramentów. Jakkolwiek nie jest wyraźnie powiedziane, że małżeństwo udziela łaski, to jednak nie brak na to dowodów tkwiących w samej naturze małżeństwa jako tajemnicy. Egzegeza argumentuje *ex visceribus causae*.

(9) Niektórych to razi, że sami kontrahenci są szafarzami sakramentu małżeństwa, podczas gdy wszystkich innych sakramentów, przynajmniej zwyczajnym szafarzem jest kapłan. W rzeczy samej nie można ściśle twierdzić, że sami nowożeńcy są szafarzami. Skoro bowiem pierwsza *res sacramenti* tj. sam związek nie jest udzielany ale zawiązywany, dlatego nie można powiedzieć, że małżonkowie udzielają sobie łaski, ale przez zawarcie związku otrzymują łaskę z tym związkiem złączoną. Działając bowiem w imieniu Chrystusa i Kościoła, wykonywują *sacrum ministerium*; którego owocem jest *res sacra*, tj. małżeńska umowa, uświęcająca obiektywnie małżonków i niosąca z sobą łaskę.

(10) Sama umowa małżeńska i małżeński węzeł posiadałby pewną świętość ale nie specyficznie sakramentalną.

(11) Wszyscy, którzy substancję małżeństwa, ustalanie przeszkód itp. wyjmowali spod władzy Kościoła, twierdzili, że umowa małżeńska sama przez się nie jest sakramentem, ale najwyżej *materia proxima* sakramentu w podobny sposób jak są nią przy spowiedzi akty penitenta a przy chrzcie polanie wodą. Niektórzy nawet utrzymywali, że jest ona jedynie *materia remota*, która dopiero w sakramencie staje się czymś świętym. Z drugiej strony papież, zwłaszcza Pius IX, broniąc władzy Kościoła nad małżeństwem, powołują się na to, że małżeństwo samo w sobie jest sakramentem. I gdyby istotnie umowa małżeńska była tylko materią sakramentu, to z władzy Kościoła nad sakramentami dałoby się tylko to wyprowadzić, że Kościół ma jedynie prawo określić, jaka umowa może być tą materią. W każdym razie bardzo trudno byłoby wówczas bronić wyłącznego prawa Kościoła do

małżeństw chrześcijańskich. Można by się wprawdzie powoływać na to, że małżeństwo z natury swej posiada charakter religijny – *quod Deus coniunxit, homo non separet*. Ale ta ogólnoreligijna świętość w małżeństwie chrześcijan jest świętością sakramentalną, i jeżeli się tej ostatniej nie obroni, to powoływanie się na pierwszą na niewiele się przyda.

(12) Dziś nie można już wątpić, że małżeństwo przez to samo staje się sakramentem, przez co jest ważnym małżeństwem. Pius IX niejednokrotnie nauczał, że sakrament nie jest czymś dochodzącym do małżeństwa, że nie można go od małżeństwa oddzielać, że nie polega na błogosławieństwie kapłana. Sakrament małżeństwa utożsamia się istotnie z samym kontraktem małżeńskim, jaki zawierają ochrzczeni, do tego stopnia, że chrześcijanie nie mogą zawrzeć ważnego małżeństwa, które by nie było tym samym sakramentem. Por. Denz. 1766, 1773, 1640; CIC can. 1012; *Casti connubii* 39-40.



Maciej Józef Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*. Kraków 1970, ss. 425-482. (1)

Tytuł oryginału: *Die Mysterien des Christentums*. Verlag Herder. Freiburg 1951.

Tłumaczenie: Ks. Jan Rostworowski SI, Ks. Ignacy Bieda SI.

Przypisy:

- (1) Por. 1) Ks. Maciej Józef Scheeben, O. Euzebiusz Nieremberg SI, [Uwielbienia łaski Bożej](#).
- 2) Ks. Jan Rosiak SI, a) [Chrystus mistyczny](#). b) [Idąc nauczajcie](#). c) [Tu es Petrus](#). d) [Wiara i "doświadczenie religijne"](#). e) [Suarez. 1548 – 1617](#).
- 3) Akta i dekrety świętego powszechnego Soboru Watykańskiego (1870), [Pierwszy projekt Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym przedłożony Ojcom do rozpatrzenia \(Primum Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi Patrum examini propositum\)](#).
- 4) Ks. Jacek Tylka SI, [Dogmatyka katolicka](#). a) [Traktat o Kościele Chrystusowym](#). b) [O obojętności, czyli indyferentyzmie w rzeczach religii](#). c) [O własnościach religii](#).
- 5) Papież Pius XII, a) [Encyklika "Mystici Corporis Christi". O Mistycznym Ciele Chrystusa \(Litterae encyclicae "Mystici Corporis Christi"\)](#). b) [Encyklika "Sacra Virginitas" o Świętym Dziewictwie \(Litterae encyclicae "Sacra virginitas" de sacra virginitate\)](#).
- 6) Ks. Włodzimierz Piątkiewicz SI, [Mistyczne Ciało Chrystusa a charaktery sakramentalne. Studium dogmatyczne](#).

- 7) a) [Mały katechizm o Nieomyślności Najwyższego Pasterza](#). b) [Mały katechizm o Syllabusie](#).
- 8) Ks. Michał Ignacy Wichert, [Nauki katechizmowe o Składzie Apostolskim, Przykazaniach Boskich i Kościelnych, o Modlitwie Pańskiej i Sakramentach](#).
- 9) Ks. J. B. Delert, [Teologia dla użytku wiernych pragnących gruntowniejszej nauki w rzeczach zbawienia](#). Tom I. [Teologia dogmatyczna](#). Tom II. [Teologia moralna i liturgika](#).
- 10) O. Jan Jakub Scheffmacher SI, [Katechizm polemiczny czyli Wykład nauk wiary chrześcijańskiej przez zwolenników Lutra, Kalwina i innych z nimi spokrewnionych, zaprzeczanych lub przekształcanych](#).
- 11) Ks. Ludwik Kösters SI, [Kościół wiary naszej](#).
- 12) Ks. Jan Domaszewicz, [O Kościele. Nieomyślność. Papież. Poza Kościołem nie ma zbawienia. Nieprzyjaciele Kościoła. \(De Ecclesia Christi\)](#).
- 13) Ks. Franciszek Perriot, [Poza Kościołem nie ma zbawienia](#).
- 14) Ks. Piotr Skarga SI, a) [O świętej monarchii Kościoła Bożego i o pasterzach i owcach. Kazanie na wtórą Niedzielę po Wielkiejnocy. \(De Sancta Ecclesiae Dei Monarchia et de Pastoribus et Ovibus. Concio pro Dominica secunda post Pascha\)](#). b) [O kłakolu heretyckim i diabelskiej wolności religijnej \(De haeretica zizania et diabolica libertate religiosa\)](#). c) [O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstąpieniu, oraz Synod Brzeski i Obrona Synodu Brzeskiego](#).
- 15) Sac. Albertus Nègre, Sacrae Theologiae Doctor, [Cursus Theologiae Dogmaticae. De Romani Pontificis infallibili magisterio](#).
- 16) Ks. Walenty Gadowski, [Nauka Kościoła. Wybór orzeczeń dogmatycznych Kościoła katolickiego i jego praw kanonicznych](#).
- 17) Bp Kacper Borowski, Doktor św. Teologii, [O Kościele, Tradycji i Piśmie świętym w świetle nauczania Ojców Apostolskich](#).
- 18) Ks. dr Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna](#). b) [Zarys dogmatyki katolickiej](#). c) [System modernistów](#). d) [Modernistyczny Neokościół](#). e) [Problem istnienia Boga](#). f) [Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny](#). g) [Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska](#). h) [Modernizm w książce polskiej](#).
- 19) Alfred Władysław Garapich, [Kościół święty to dzieło Boże i czemu świat go prześladowuje?](#)
- 20) Abp Romuald Jałbrzykowski, [U źródeł sakramentalnych łaski i miłości Bożej](#).
- (Przyp. red. *Ultra montes*).



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)
Cracovia MMXVIII, Kraków 2018