KS. IGNACY RÓŻYCKI

TEOLOGICZNE NASTĘPSTWA SOBOROWEJ KONSTYTUCJI LITURGICZNEJ:

ZMIANY W POJĘCIU SAKRAMENTU NAMASZCZENIA CHORYCH

Sobór Trydencki, podając spis sakramentów ustanowionych przez Chrystusa, na piątym miejscu wymienił ostatnie namaszczenie, extrema unctio (D 844). Pod taką właśnie nazwą ten sakrament był do dnia dzisiejszego wiernym udzielany i przez teologię omawiany. Konstytucja liturgiczna II Soboru Watykańskiego zajmuje się nim w rozdziale 3, w punktach 73—75, i postanawia co następuje:

„73. „Ostatnie namaszczenie", które również — i lepiej — można nazwać „namaszczeniem chorych", nie jest sakramentem przeznaczonym dla tych tylko, którzy znajdują się w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia, in extremo vitae periculo. Dlatego czas odpowiedni do przyjęcia tego sakramentu z pewnością zachodzi, certe habetur, gdy wierny zaczyna być, incipit esse, w niebezpieczeństwie śmierci z powodu choroby lub starości.

74. Oprócz obrzędu osobno udzielanego Namaszczenia chorych i Wiatyku należy sporządzić obrzęd ciągły, w którym Namaszczenia udziela się choremu po spowiedzi, a przed przyjęciem Wiatyku.

75. Liczbę namaszczeń należy dostosować do okoliczności, a modlitwy należące do obrzędu Namaszczenia chorych tak przerobić, by odpowiadały różnym kategoriom chorych, którzy Sakrament przyjmują" [1].

---

[1] 73. „Extrema Unctio", quae etiam et melius „Unctio Infirmorum" vocari potest, non est Sacramentum eorum tantum qui in extremo vi-

W punktach 74 i 75 odnajdujemy wyłącznie postanowienia praktyczne, natomiast zdanie pierwsze punktu 73 podaje zasadę doktrynalną, uzasadniającą postanowienia praktyczne, które zaczynają się już od zdania drugiego punktu 73. Przy tym zasada doktrynalna i postanowienia praktyczne punktu 73 wzajemnie się uzupełniają i wyjaśniają: zasada doktrynalna określa nazwę i właściwy podmiot sakramentu; postanowienie praktyczne mówi zaś o porze odpowiedniej dla udzielenia tego sakramentu.

Z teologicznej nauki o sakramentach wiadomo, że cel właściwy posiada zasadnicze znaczenie dla struktury każdego sakramentu: jemu podporządkowana jest natura łaski sakramentalnej, a ta rozstrzyga o rodzaju sakramentalnego znaku i nawet o osobie szafarza. Każda zmiana dokonana zatem w określeniu celu sakramentu maże pociągnąć daleko idące następstwa. Jeśliby więc soborowa konstytucja liturgiczna, bezpośrednio lub pośrednio, podawała określenie celu właściwego sakramentowi namaszczenia chorych inne niż przyjmowane przez uznane dotychczas teorie teologiczne, jej postanowienie posiadałoby nie tylko podstawowe, ale nawet może przełomowe znaczenie dla teologii sakramentu namaszczenia chorych. Zadaniem niniejszej rozprawy jest właśnie zbadanie, w jakim zakresie i w stosunku do których teoryj teologicznych konstytucja liturgiczna wprowadza zmiany, w pojęciu piątego sakramentu. Aby spełnić tak określony zamysł, ustali naprzód bezpośrednią treść dekretu soborowego, potem zaś rozważy, jakie wnioski konieczne czyli dedukcyjne z niego wypływają.

Nie jest natomiast celem tej rozprawy — co zaznaczyć na-

---

tae discrimine versantur. Proinde tempus opportunum eam recipiendi iam certe habetur cum fidelis incipit esse in periculo mortis propter infirmitatem vel senium.

74. Praeter ritus seiunctos Unctionis infirmorum et Viatici, conficiatur Ordo continuus secundum quem Unctio aegroto conferatur post confessionem et ante receptionem Viatici.

75. Unctionum numerus pro oportunitate accommodetur, et orationes ad ritum Unctionis pertinentes ita recognoscantur, ut respondeant variis condicionibus infirmorum, qui Sacramentum suscipiunt.

leży — przedstawienie całości nauki teologicznej o piątym sakramencie. Wszak nie jest ona systematycznym, podręcznikowym ujęciem, którego znajomość zakłada, a mówi jedynie o tym, co — w następstwie soborowego dekretu — należy odtąd w podręcznikowym wykładzie dogmatycznym zmienić.

Jakaż więc jest — naprzód — właściwa i bezpośrednia treść punktu 73 konstytucji liturgicznej, najważniejszego dla teologicznej nauki o sakramencie namaszczenia chorych? Rozpoczyna on od wprowadzenia nowej nazwy „namaszczenie chorych", ale nie odrzuca nazwy „ostatnie namaszczenie", będącej w powszechnym użyciu od w. XIII, oraz przez Sobór Trydencki wprowadzonej do dekretu dogmatycznego o liczbie sakramentów ustanowionych przez Chrystusa. Ani nie odrzuca, za złą nie uważa dotychczasowej nazwy „ostatnie namaszczenie", albowiem nazwę „namaszczenie chorych" jedynie za lepszą od tamtej uznaje i powiada, że ostatnie namaszczenie można r ó w n i e ż, etiam et melius, nazywać namaszczeniem chorych. Pozostawienie dotychczasowej nazwy jako zasadniczo dopuszczalnej tłumaczy się nie tylko historycznie tym, że posłużył się nią Sobór Trydencki, którego Sobór Watykański Drugi nie chce stawiać pod pręgierzem, ale ma także swoje uzasadnienie teoretyczne w tym, że nazwa „ostatnie namaszczenie" nie jest nierozerwalnie związana ze średniowiecznym pojęciem tego sakramentu i dlatego nie jest w sprzeczności z ujęciem nowym, zapoczątkowanym przez 73 punkt konstytucji liturgicznej. Mianowicie w średniowieczu nazwano ten sakrament pierwotnie i właściwie ostatnim namaszczeniem ze względu na porę, w jakiej go udzielano, a nie ze względu na rodzaj łaski sakramentalnej do niego przywiązanej; czyli dlatego, że udzielano go na końcu, po przyjęciu innych sakramentów, tak był to ostatni czasowo sakrament przyjęty za życia. Ten zwyczaj, jak i nazwa „ostatnie namaszczenie" istniały już w wiekach X i XI, czyli zanim jeszcze przedstawiciele wielkiej scholastyki podbudowali ją swoimi teoriami, z którymi konstytucja liturgiczna bierze rozbrat: jeśli nazwa istniała już, zanim powstały te teorie, może zasadniczo pozostać nadal po ich odrzuceniu.

Skoro zaś w nazwie „ostatnie namaszczenie" przymiotnik

„ostatnie" ma właściwie znaczenie czasowe, konieczny jest wniosek następujący: nazwa „ostatnie namaszczenie" nie jest zła, tj. jej znaczenie nie jest sprzeczne z objawioną nauką o właściwym celu i skutkach sakramentu chorych. Jeśli zaś nie jest zła, sobór nie miał podstawy do jej odrzucenia.

Nazwa „namaszczenie chorych" jest jednakże lepsza bezpośrednio dlatego, że nie zacieśnia pory jego udzielania do ostatnich chwil życia, tj. nie czyni z niego ani w praktyce ani w teorii sakramentu umierających; pośrednio zaś jest lepsza dlatego, że uwalnia ten sakrament od wszystkich tych powiązań historycznych i teologicznych, z którymi sobór w dalszej części dekretu zrywa. Z porównawczej oceny dwu nazw sakramentu dokonanej przez sobór wyłania się jasno praktyczny zamysł: sobór pragnie, by na przyszłość tak w podręcznikach teologicznych jak w nauczaniu katechizmowym nazwa „namaszczenie chorych" zajęła miejsce dotychczasowej nazwy „ostatnie namaszczenie" Aby zachęcić do tego swym przykładem, sobór w dalszej części dekretu posługuje się nazwą namaszczenie chorych.

Najważniejsze, doktrynalne postanowienie punktu 3 dotyczy właściwie i bezpośrednio podmiotu przyjmującego ten sakrament i wyrażone jest w zdaniu przeczącym: sakramentalne namaszczenie przeznaczone jest nie tylko dla tych, którzy znajdują się w najbliższym niebezpieczeństwie śmierci. To postanowienie odrzuca te przesądy wiernych i te teorie teologiczne, które z sakramentu chorych uczyniły w teorii i praktyce sakrament umierających. Jego bezpośrednia treść godzi nawet w najgłębsze teorie teologii sakramentalnej, jakie wielka scholastyka średniowieczna zdołała wypracować. Nie do pogodzenia z nim jest m. in. zdanie św. Tomasza z Akwinu, który twierdził, że sakrament namaszczenia chorych przeznaczony jest dla tych, którzy odchodzą z tego świata, czyli umierających, pro statu exeuntium[2]; sprzeczne z dekretem jest także twierdzenie św. Bonawentury, że sakramentalnego namaszczenia należy udzielać chorym tylko wtedy, gdy są umierający albo

[2] IV dist 23 quo 2

jest pewne, że umrą; gdyby zaś było pewne, że się z choroby podźwigną, nie można by ich sakramentalnie namaszczać [3]. Tym bardziej sprzeczna jest z nim skrajna teoria Jana Dunsa Szkota, według której sakramentalne namaszczenie chorych swój pełny skutek osiąga dopiero wtedy, gdy jest udzielone wówczas, gdy chory z powodu zapaści — nie może już grzeszyć [4]. Ponieważ wspomniane poglądy wielkich doktorów scholastycznych są wnioskami z przyjętego przez nich określenia właściwego celu i łaski sakramentu namaszczenia chorych, to doktrynalne postanowienie konstytucji liturgicznej musi pośrednio zaciążyć nad całością ich teorii: część druga rozprawy wyjaśni w jakim rozmiarze.

Drugie zdanie punktu 3 konstytucji rozpoczyna się od skutkowego spójnika proinde, „dlatego", co wskazuje, że myśl wyrażona w nim jest następstwem i wnioskiem z zasady wypowiedzianej w zdaniu poprzedzającym. W rzeczywistości jest ona tylko częściowo wnioskiem; częściowo zaś jest uzupełnieniem zasady wyrażonej uprzednio w formie przeczącej: powiedziawszy w zdaniu poprzednim, jak nie można zacieśniać podmiotu sakramentu namaszczenia chorych, sobór wskazuje teraz, kto właściwie jest jego podmiotem. Z określeniem podmiotu wiąże się nierozerwalnie ustalenie pory udzielania sakramentu. Twierdzi więc sobór — po pierwsze — że podmiotem sakramentu jest każdy wierny, któremu z powodu choroby lub starości zagraża niebezpieczeństwo śmierci; po wtóre zaś — jest podmiotem tego sakramentu od tej pierwszej chwili, w której z wymienionych dwu powodów zaczyna być, incipit esse, w niebezpieczeństwie śmierci. Od tej pierwszej chwili zaczyna się także pora odpowiednia do udzielenia tego sakramentu. Jest rzeczą jasną, że sobór ma na myśli jedynie prawdziwe czyli poważne niebezpieczeństwo śmierci. Wreszcie w tym samym zdaniu sobór wskazuje na stopień pewności przyjętego przez siebie określenia podmiotu i pory przyjmowania sakramentalnego namaszczenia chorych: jedno i drugie uważa mianowicie za pewne, certe habetur.

[3] IV dist 23 art 1 quo 1 ad 1.

[4] Opus Oxon. IV dist 23 nr 3

Określenie podmiotu sakramentalnego namaszczenia chorych przyjęte przez sobór uwypukla wielkość przeciwieństwa między stanowiskiem soboru a tezami doktorów wielkiej scholastyki; gdy ci głosili: „tylko ostatnie chwile życia są porą na przyjęcie tego sakramentu", sobór postanawia: „pora przyjęcia namaszczenia sakramentalnego zaczyna się od pierwszej chwili zaistnienia poważnego niebezpieczeństwa utraty życia z powodu choroby lub starości".

Pewność przypisuje konstytucja liturgiczna wyraźnie tylko określeniu podmiotu i pory przyjęcia sakramentu chorych, certe hebetur. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że nie tylko to, ale wszystkie doktrynalne postanowienia punktu 3 konstytucji są teologicznie pewne i byłyby pewne nawet wówczas, gdyby sobór w ogóle, nawet jednym słowem na tę pewność nie wskazał. Są zaś pewne dlatego, że spełniają wszystkie warunki konieczne do pewności. Wprawdzie nie posiadają nieomylnej pewności dogmatów, gdyż w całej konstytucji liturgicznej brak najmniejszych nawet wskazówek, że sobór zamierza w niej ogłosić jakiś nowy dogmat. Co więcej, sobór do tego stopnia wytyczył sobie cel duszpasterski, że z góry wykluczył zamiar ogłaszania nowych dogmatów. Postanowienia doktrynalne punktu 3 konstytucji mają jednakże prawdziwą, choć omylną pewność teologiczną. Taka bowiem pewność przysługuje w świetle metodologii teologicznej[5] tym wszystkim orzeczeniom soborów i papieży, które — chociaż nie zostały powzięte jako ostateczne i nieomylne — wyjaśniają jednakże naukę objawioną przez dokonanie wyboru między dwiema sprzecznymi ze sobą opiniami: wówczas bowiem Kościół rozstrzyga już spór doktrynalny i dokonuje tym samym pierwszego kroku na drodze do ostatecznego czyli nieomylnego wyjaśnienia nauki objawionej. Historia tekstu konstytucji liturgicznej mówi zaś bardzo dobitnie, jak dalece postanowienia punktu 3 były aktem wyboru między dwiema przeciwnymi tezami. Pierwotne brzmienie schematu było

[5] Por. I. Różycki, Metodologia teologii dogmatycznej. Kraków 1947, nr 290 nn.

próbą wyjścia poza ogólne sformułowanie kodeksu prawa kanonicznego przez przyjęcie scholastycznego pojęcia piątego sakramentu: Mówiło, że „tego namaszczenia należy udzielać wyłącznie chorym, i to nie wszystkim, jak nas poucza tradycja Kościoła, ale tylko tym, którzy są tak poważnie chorzy, że uznać można, iż kończą życie" [6]. Gdyby sobór zgodził się na takie określenie podmiotu tego sakramentu, uczyniłby z niego sakrament umierających i odstraszył od jego przyjęcia wielu wiernych. Soborowi chodziło o to, by jak największa liczba poważnie chorych chrześcijan korzystała z łaski tego sakramentu i dlatego postanowił rozproszyć uprzedzenia otaczające niesłusznie ten sakrament, m. in. to, że jest to sakrament umierających. Ten wzgląd duszpasterski skłonił sobór do całkowitego odrzucenia pierwotnego brzmienia schematu i spowodował, że precyzje wniesione przez postanowienia punktu 3 do ogólnych przepisów prawa kanonicznego są zaprzeczeniem scholastycznego pojmowania podmiotu tego sakramentu.

Postanowienia doktrynalne punktu 3 konstytucji są wyraźnym krokiem naprzód w wyjaśnianiu nauki objawionej, nawet w porównaniu z kanonem 940 Kodeksu Prawa Kanonicznego: „Ostatniego namaszczenia udzielać można jedynie wiernemu, który po dojściu do używania rozumu znajduje się w niebezpieczeństwie życia z powodu choroby lub starości" Chociaż przytoczony kanon każde poważne zagrożenie życia przez chorobę lub starość uważa za warunek konieczny i wystarczający do udzielenia sakramentalnego namaszczenia, można by się jeszcze upierać przy scholastycznym pojmowaniu przez zastosowanie następującej wykładni: w każdym poważnym niebezpieczeństwie życia, ale nie na jego początku, lecz wówczas gdy zagrożenie życia zbliża się ku swemu fatalnemu końcowi. Podobną wykładnię musieli, przynajmniej milcząco, przeprowadzać wszyscy ci teologowie, którzy teorie swych mistrzów scholastycznych aż do ostatnich dni bez najmniejszych zmian

[6] „Non esse hanc unctionem nisi infirmis adhibendam nec illis quidem omnibus, ut Ecclesiae traditio nos docet, sed illis dumtaxat qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur".

podtrzymywali. Taki wybieg jest po konstytucji liturgicznej w ogóle niemożliwy.

Postanowienia dokrynalne punktu 3 konstytucji zostały poprzedzone i przygotowane badaniami egzegetów oraz historyków dogmatów i teologii katolickiej, takich jak M. Meinerz, K. Lübeck, P. Browe, H. Weisweiler, A. Chavasse, G. Davanze [7]. Na podstawie ich prac już przed uchwaleniem konstytucji liturgicznej było oczywiste i naukowo pewne, że zacieśnienie udzielania sakramentalnego namaszczenia chorych do wypadków beznadziejnych i do ostatnich chwil życia nie posiada wystarczającego uzasadnienia ani w Piśmie św. ani w tradycji starożytnego i wczesnośredniowiecznego Kościoła, którego przepisy prawne wymagały do przyjęcia tego sakramentu jedynie poważnej, a nie beznadziejnej, choroby. Także i list św. Jakuba 5, 14 — dodawali bibliści — nie mówi o beznadziejnie chorych, a. jedynie o obłożnie czyli poważnie chorych. Dogmatycy, zajmujący się spekulacją teologiczną, mogli do czasu uchwalenia konstytucji liturgicznej nie znać wspomnianych stwierdzeń biblistyki i historii dogmatów i dlatego w dobrej wierze mogli bez żadnej zmiany powtarzać tezy swych wielkich mistrzów z okresu scholastyki. Obecnie, po uchwaleniu konstytucji liturgicznej, sytuacja uległa zasadniczej zmianie: sobór odrzucił jedno z istotnych twierdzeń teoryj scholastycznych jako wprost błędne, co zmusza do dokonania daleko idących zmian we wspomnianych teoriach. Ponieważ postanowienia soborowe są powszechnie znane, tylko ci teologowie będą odtąd powtarzać bez większych zmian naukę mistrzów scholastycznych o piątym sakramencie, którzy nie zadadzą sobie trudu,

---

M. Meinertz, Theologie des Neuen Testamentes. Bonn 1950. — K. Lübeck, Die heilige Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche. Theologie und Glaube, 1916, 318—341. — P. Browe, Die letzte Ölung in der abendländischer Kirche des Mittelalters. Zeitschrift für katholische Theologie. 1931, 515—561. — H. Weisweiler, Das Sakrament der letzten Ölung in den systematischen Werkender ersten Frühscholastik. Scholastik, 1932, 331—353; 554—560. — A. Chavasse, Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine du IIIe au XIe siècle. Lyon 1942. — G. Davanzo, L'unzione sacra degli infermi. Torino, 1958.

by zastanowić się nad koniecznymi następstwami postanowień doktrynalnych punktu 3 konstytucji liturgicznej.

Aby ujawnić konieczne następstwa postanowień punktu 3, należy posłużyć się wnioskowaniem dedukcyjnym, albowiem najbardziej istotną jego cechą jest właśnie to, że wniosek wypływa z przyjętych przesłanek w sposób konieczny. Jedną z najbardziej znanych postaci dedukcyjnego wnioskowania jest sylogizm warunkowy, który można stosować na dwa różne sposoby: modus ponendo ponens polega na tym, że z prawdziwości poprzednika wnioskujemy o prawdziwości następnika; natomiast modus tollendo tollens leży w tym, że z fałszywości następnika wnioskujemy o fałszywości poprzednika czyli założenia. W sylogizmie „Jeżeli deszcz pada, ziemia jest mokra", poprzednikiem jest „deszcz pada", a następnikiem „ziemia jest mokra" Jeżeli prawdą jest, że deszcz pada, z konieczności jest prawdą również i to, że ziemia jest mokra; jeżeli fałszem jest, jakoby ziemia była mokra, z konieczności fałszem jest również, jakoby deszcz padał. Sylogizm warunkowy dopuszcza tylko te dwa sposoby dedukcyjnego, tj. koniecznego wynikania. Nie można zaś niczego wnioskować z fałszywości poprzednika o następniku ani z prawdziwości następnika o poprzedniku. Jeśli więc deszcz nie pada, ziemia może być zarówno sucha jak i mokra — np. dlatego, że jest skropiona przez człowieka. Zastosowanie obydwu sposobów sylogizmu warunkowego do twierdzeń teoryj scholastycznych piątego sakramentu ujawni, do jakich koniecznych zmian w tych teoriach zmusza konstytucja liturgiczna.

Aby jednak możliwe było stosowanie wspomnianych reguł wnioskowania warunkowego do teorii scholastycznych, należy ją wprzód rozłożyć na twierdzenia najprostsze i dopiero te niezłożone tezy powiązać sylogizmami warunkowymi z postanowieniami doktrynalnymi punktu 3 konstytucji oraz między sobą.

Wszystkie teorie scholastyczne pojmują sakramentalne namaszczenie chorych jako ostatnie i bezpośrednie przygotowanie duszy do otrzymania szczęścia niebieskiego. Ostatnim i bezpośrednim przygotowaniem jest zaś według nich w dwo-

jakim znaczeniu: ze względu na czas udzielania oraz ze względu na naturę łaski sakramentu.

Biorąc naprzód pod uwagę pojęcie sakramentalnego namaszczenia jako czasowo ostatniego przygotowania duszy na otrzymanie szczęścia wiecznego, otrzymujemy sylogizm warunkowy: Jeżeli namaszczenie chorych czasowo jest ostatnim i bezpośrednim przygotowaniem duszy do otrzymania szczęścia niebieskiego, to należy go udzielać tylko w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia, tj. tylko umierającym i w wypadkach beznadziejnych. Mocą postanowienia konstytucji liturgicznej w punkcie 3, jak wyżej wykazano, następnik tego sylogizmu warunkowego jest z pewnością fałszywy: wobec czego fałszywy jest również i poprzednik. Należy zatem postawić następujące:

twierdzenie pierwsze: namaszczenie chorych nie jest czasowo ostatnim i bezpośrednim przygotowaniem duszy na otrzymanie szczęścia niebieskiego, tj. nie jest sakramentem umierających.

Scholastyczne pojęcie „ostatniego namaszczenia" jako ostatniego i bezpośredniego przygotowania duszy na przyjęcie szczęścia niebieskiego ze względu na naturę łaski sakramentu wyraża się w sylogizmie warunkowym: Jeżeli namaszczenie chorych ze względu na naturę łaski jest ostatnim i bezpośrednim przygotowaniem duszy na przyjęcie szczęścia niebieskiego, to należy go udzielać tylko w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia, tj. tylko umierającym i w ostatnich chwilach życia. Ponieważ następnik sylogizmu jest w świetle punktu 3 konstytucji wyraźnie fałszywy, fałszywy musi być również jego poprzednik. Jako wynik otrzymujemy:

twierdzenie drugie: ze względu na rodzaj udzielanej łaski namaszczenie chorych nie jest ostatnim i bezpośrednim przygotowaniem duszy do przyjęcia szczęścia niebieskiego. Obydwu twierdzeniom należy przyznać całkowitą pewność teologiczną, dlatego że w sposób konieczny i w pełni oczywisty wynikają z postanowienia soborowego teologicznie pewnego.

To samo podstawowe pojęcie scholastyczne „ostatniego namaszczenia" jest także podstawą trzeciego sylogizmu warunkowego: Jeżeli namaszczenie chorych jest ze względu na rodzaj

łaski ostatnim i bezpośrednim przygotowaniem duszy do przyjęcia szczęścia niebieskiego, wolno je ponawiać tylko wówczas jeśli się ponawia ostateczne niebezpieczeństwo utraty życia. Następnik jest równoważny z twierdzeniem: w jednej chorobie wolno udzielić tylko jeden raz sakramentalnego namaszczenia, nawet wówczas, jeśli choroba jest długotrwała; chyba, że w długotrwałej chorobie okresy łagodniejsze przeplatane są gwałtownymi a bardzo niebezpiecznymi atakami — wtedy bowiem wolno powtórzyć sakrament w każdym ponownym ataku. Taka jest właśnie nauka św. Tomasza, która stała się później wspólnym dobrem teologii katolickiej. Niestety poprzednik sylogizmu warunkowego, na którym się opiera, okazał się w świetle konstytucji liturgicznej fałszywy. Zgodnie z regułami sylogizmu warunkowego

twierdzenie trzecie brzmi: natura łaski sakramentu namaszczenia chorych nie uzasadnia niemożliwości wielokrotnego przyjęcia tego sakramentu w ciągu jednej i tej samej choroby.

Namaszczenie chorych ma tylko jeden właściwy skutek, tj. łaskę; nie powoduje ani znamienia niezniszczalnego ani węzła nierozerwalnego jak małżeństwo, kapłaństwo, bierzmowanie, chrzest. Jeśli więc natura łaski namaszczenia chorych nie wyklucza możności powtarzania tego sakramentu w ciągu jednej i tej samej choroby, dalszy wniosek i

twierdzenie czwarte opiewa: w ciągu jednego i tego samego niebezpieczeństwa śmierci wielokrotne przyjęcie sakramentalnego namaszczenia jest ważne. Nieważność powtórnego przyjęcia namaszczenia chorych mogłaby być uzasadniona tylko rodzajem łaski sakramentalnej; jeśli zatem łaska nie wyklucza możności powtarzania, wielokrotne udzielenie tego sakramentu w ciągu jednej choroby jest na pewno ważne. Twierdzenie to poucza, że przepis kanonu 940 zakazujący powtarzania tego sakramentu w ciągu jednego niebezpieczeństwa śmierci jest wyłącznie dyscyplinarny; dotyczy wyłącznie godziwości powtarzania. Wniosek teologiczny stanowiący twierdzenie czwarte znajduje potwierdzenie dodatkowe w historii sakramentu namaszczenia chorych, którego powtarzalność przewidywały dochowane do naszych czasów rytuały IX—XII wieku. Konsty-

tucja liturgiczna nie postanawia niczego w sprawie powtarzalności namaszczenia chorych. Ponieważ jednak zasadnicza możliwość powtarzania tego sakramentu w ciągu jednej choroby nie ulega wątpliwości, należy oczekiwać, że Kościół zniesie zakaz powtarzania sakramentalnego namaszczania chorych, zwłaszcza w chorobach długotrwałych.

Chociaż ujęcie św. Tomasza jest spośród wszystkich scholastycznych teorii „ostatniego" namaszczenia logicznie najbardziej zwarte, postanowienia doktrynalne 3 punktu konstytucji zmuszają do porzucenia jego najważniejszych twierdzeń. Akwinata rozumował bowiem: jeżeli namaszczenie chorych jest ze względu na rodzaj udzielanej łaski ostatnim i bezpośrednim przygotowaniem duszy do otrzymania szczęścia niebieskiego, to łaską tego sakramentu jest uleczenie duchowe tak doskonałe, gratia perfectae sanationis spiritualis, że umierający zaraz po przyjęciu tego sakramentu idą wprost do nieba. Niestety, w myśl twierdzenia drugiego, poprzednik Tomaszowego sylogizmu warunkowego okazał się fałszywy. Wobec tego

twierdzenie piąte orzeka: natura łaski sakramentu namaszczenia chorych nie uzasadnia twierdzenia św. Tomasza, że właściwym skutkiem tego sakramentu jest doskonałe duchowe uleczenie, gratia perfectae sanationis spiritualis.

Obydwie scholastyczne teorie, tomistyczna i franciszkańska, wspólnie zakładają, jako przesłankę wyjściową swych rozumowań, że namaszczenie chorych jest ze względu na rodzaj łaski sobie właściwej, ostatnim bezpośrednim przygotowaniem duszy do otrzymania szczęścia niebieskiego, tzn. usuwa ostatnie przeszkody mogące opóźnić otrzymanie szczęścia; czyli te, których jeszcze nie zgładziła łaska sakramentów uprzednio przyjętych. Różnią się zaś między sobą w odpowiedzi na pytanie, czym są te przeszkody nie usunięte przez łaskę sakramentów uprzednio przyjętych przez chorego. Szkoła franciszkańska twierdzi, że są grzechami powszednimi; według św. Tomasza nie są to grzechy, ale pozostałości po grzechach, reliquiae peccatorum. Szczegółowe określenie właściwego skutku

piątego sakramentu dokonało się w obydwu teoriach w oparciu o następujące wnioskowanie: jeżeli piąty sakrament jest ze względu na rodzaj łaski ostatnim i bezpośrednim przygotowaniem duszy do otrzymania szczęścia niebieskiego, to właściwym jego skutkiem jest albo odpuszczenie grzechów lekkich — według szkoły franciszkańskiej — albo usunięcie pozostałości po grzechach, reliquiae peccatorum. Również ten sylogizm warunkowy nie posiada żadnej mocy dowodowej, gdyż poprzednik jego jest fałszywy. Czyli należy postawić następujące

twierdzenie szóste: z natury łaski piątego sakramentu nie wynika ani twierdzenie tomistyczne, że właściwym jego skutkiem jest usunięcie pozostałości po grzechach, ani teza franciszkańska, że właściwym jego skutkiem jest odpuszczenie grzechów lekkich.

Obydwa ostatnie twierdzenia, piąte i szóste, należy rozumieć ściśle: nie dowodzą one fałszywości tezy franciszkańskiej i tomistycznej, ale jedynie wykazują, że wspomniane tezy zostały przez konstytucję liturgiczną pozbawione swego uzasadnienia; zawisły w próżni. Ktokolwiek jeszcze teraz, po konstytucji liturgicznej, chciałby je nadal podtrzymać, zmuszony jest do znalezienia dla nich nowego uzasadnienia w źródłach objawienia.

Pojęcie bezpośredniego przygotowania do otrzymania szczęścia niebieskiego związane jest nierozerwalnie z pojęciem przygotowania pośredniego. Według obydwu teoryj scholastycznych pośrednio przygotowuje duszę do otrzymania szczęścia niebieskiego łaska uświęcająca, zdobyta w usprawiedliwieniu i powiększona albo przez osobistą zasługę albo przez przyjęcie innych sakramentów. Między obydwu przygotowaniami zachodzi związek konieczny, wynikający z natury każdego z nich: dokonanie przygotowania bezpośredniego jest niemożliwe, jeśli przygotowanie pośrednie nie zostało jeszcze dopełnione, czyli dokonanie przygotowania bezpośredniego wskazuje zawsze i z koniecznością na to, że dokonane zostało również przygotowanie pośrednie. Omówiony stosunek między obydwu przygotowaniami, bezpośrednim i pośrednim, dostarczył obydwu

szkołom teologicznym średniowiecza podstawy do następującego wnioskowania dedukcyjnego: jeśli sakrament namaszczenia chorych jest — ze względu na naturę udzielanej łaski — bezpośrednim przygotowaniem duszy do otrzymania szczęścia niebieskiego, to zakłada pośrednie przygotowanie duszy przez posiadanie łaski uświęcającej, czyli jest sakramentem żywych. Ten właśnie sylogizm warunkowy stanowił właściwą podstawę zaliczenia piątego sakramentu do grupy sakramentów żywych. Niestety poprzednik tego sylogizmu okazał się fałszywy w świetle konstytucji liturgicznej, a wobec tego należy postawić następujące

twierdzenie siódme: natura łaski sakramentu namaszczenia chorych nie uzasadnia zaliczenia go do kategorii sakramentów żywych.

Chociaż zaliczenie namaszczenia chorych do sakramentów żywych przyjęło się powszechnie wśród teologów, to jednak nie stało się nauką katolicką, albowiem Kościół chciał się wznieść ponad szkoły teologiczne i dlatego wyłożył naukę o skutkach tego sakramentu w sposób tak ogólny, że dopuszcza zarówno zaliczenie go do sakramentów żywych jak i umarłych. Sakrament ten — mówi sobór trydencki (D 927) — sprawia udzielenie łaski, odpuszczenie grzechów, ulgę chorym. Takie rozmyślne ogólne określenie skutków tego sakramentu jest bezsprzecznie bliższe temu, co o nim przekazało nam Pismo św. i tradycja dogmatyczna.

Zaliczenie piątego sakramentu do grupy sakramentów żywych doprowadziło do sztucznych komplikacyj w nauce o jego skutkach. Jeśli bowiem jest on prawdziwie sakramentem żywych, to z ustanowienia Chrystusa tylko pokuta sakramentalna odpuszcza grzechy śmiertelne popełnione po chrzcie wprost i bezpośrednio; namaszczenie chorych może je odpuścić jedynie ubocznie i pośrednio, concomitanter et ex consequenti, tylko wówczas, gdy chory nie jest zdolny do wyznania grzechów lub grzechów tych w ogóle nie pamięta. Jeśli jednak odzyska pamięć i siły potrzebne do wyznania, jest zobowiązany do przedłożenia kościelnej władzy wiązania i rozwiązywania

tych grzechów, które zostały już odpuszczone przez sakramentalne namaszczenie.

Obecnie, po soborowej konstytucji liturgicznej, nie można już podtrzymywać tego przekonania, albowiem zaliczenie namaszczenia chorych do sakramentów żywych prowadzi w świetle konstytucji liturgicznej do zaprzeczenia ogólnej zasady, na której sakramentologia opiera podział na sakramenty żywych i umarłych. O zaliczeniu do jednej z tych dwu grup rozstrzyga mianowicie natura łaski sprawionej przez sakrament, a przydział do nich opiera się na następujących sylogizmach warunkowych :jeśli natura łaski przyjmowanego sakramentu zakłada u przyjmującego posiadanie łaski uświęcającej, jest on sakramentem żywych; jeśli natura łaski sakramentalnej nie zakłada u przyjmującego posiadania łaski uświęcającej, jest sakramentem umarłych. Wnioskowanie uzasadniające twierdzenie siódme wykazało, że natura łaski sakramentu namaszczenia chorych nie domaga się u przyjmujących posiadania łaski uświęcającej. Przyjąwszy zatem ogólną zasadę podziału sakramentów na omawiane dwie klasy, należy z koniecznością przyjąć również następujące

twierdzenie ósme: namaszczenie chorych nie jest sakramentem żywych, ale umarłych.

Twierdzenie ósme znajduje swe dodatkowe bardzo prawdopodobne uzasadnienie również w Piśmie św.

O skutkach sakramentalnego namaszczenia chorych mówi Jak 5, 15 w słowach: „modlitwa wiary zbawi chorego i podźwignie go Pan, a jeśliby był w grzechach, będą mu odpuszczone". Otóż w Nowym Testamencie wyraz „grzech" użyty bez zacieśniającego dalszego określenia, oznacza przede wszystkim grzech śmiertelny, ciężki, czyli pełny w rodzaju grzechu. Mówiąc np. o następstwach grzechu w ogólności, wskazuje na skutki grzechów śmiertelnych: grzech pozbawia łaski uświęcającej — „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i wyzuci są z wspaniałości Bożej" (Rzym 3, 23); wiadomo zaś, że wspaniałości łaski uświęcającej pozbawia człowieka tylko grzech śmiertelny. Podobnie na grzech śmiertelny wskazuje św. Jakub, autor natchniony katolickiego listu, gdy Jak 1, 15 przedstawia genezę i skutek

grzechu: „Pożądliwość, gdy pocznie, rodzi grzech, a grzech dokonany rodzi śmierć". Śmierć duchowa i fizyczna jest następstwem jedynie grzechu ciężkiego. Wobec tego kontekst dalszy listu wskazuje na to, że „być w grzechach" należy rozumieć przede wszystkim o grzechach śmiertelnych. W bezpośrednim kontekście Jak 5, 15 nic nie wskazuje na to, że zwrot „jeśliby był w grzechach" należy rozumieć tylko o grzechach lekkich: czyli wszystko wskazuje na to, że odpuszczenie grzechów śmiertelnych jest według Jak 5, 15 właściwym i bezpośrednim skutkiem piątego sakramentu.

Tradycja dogmatyczna nie dostarcza żadnego pewnego dowodu za żadnym z dwu twierdzeń rozstrząsanej alternatywy. Wszak tradycja, jako źródło nauki objawionej, utożsamia się z nauką Kościoła, a nie ma żadnego dokumentu kościelnego urzędu nauczycielskiego, który by wyraźnie zaliczył piąty sakrament do jednej z dwóch klas sakramentów: żywych względnie umarłych. Natomiast odległych, prawdopodobnych podstaw dostarcza tradycja dla obydwu twierdzeń. Zwolennicy zaliczenia do klasy sakramentów żywych powołać się mogą na dekret papieża Innocentego I, zakazujący namaszczenia olejem chorych pokutników z tego względu, że jest to rodzaj sakramentu, a pokutnicy nie są dopuszczani do udziału w sakramentach (D 99); dopiero po zakończeniu publicznej pokuty i po pojednaniu z Kościołem mogą chorzy otrzymać sakramentalne namaszczenia. Rozporządzenie Innocentego I stało się miarodajne dla schyłku starożytności. Natomiast za zaliczeniem namaszczenia chorych do sakramentów umarłych przemawia to, że we wczesnym średniowieczu, poczynając od w. X., uważano namaszczenie chorych za składnik pokuty chorych, co — wobec przykrych społecznych następstw, jakie pociągała za sobą pokuta publiczna — doprowadziło do tego, że sakramentalne namaszczenie chorych stało się ostatnim namaszczeniem [8], również wówczas gdy pokuta publiczna ustąpiła miejsca prywatnej.

[8] Por. B. Poschmann, Buße und letzte Ölung. Freiburg i. Br. 1951, s. 131.

Namaszczenie chorych, jako sakrament umarłych, odpuszcza wprost i bezpośrednio grzechy nie tylko lekkie, ale i śmiertelne, pod warunkiem że chory nie stawia przeszkody odpuszczeniu grzechów, czyli ma żal za grzechy przynajmniej niedoskonały, attritio. Odpuszczenie grzechów, zarówno śmiertelnych jak i lekkich, jest tak samo właściwym i bliskim celem piątego sakramentu jak łaska uleczenia z duchowych słabości będących następstwem fizycznej słabości wynikłej z choroby. Tę teologicznie pewną poprawkę należy odtąd wprowadzić na stałe do rozpraw o piątym sakramencie.

Nauka o skutkach namaszczenia chorych przedstawia się zatem po konstytucji liturgicznej następująco: Sakramenty sprawiają to, co oznaczają. Widzialnym znakiem piątego sakramentu jest namaszczenie oliwą, czyli zabieg leczniczy nie tylko ludowej ale i naukowej medycyny. Wobec tego skutkiem tego sakramentu jest uleczenie: niekiedy fizyczne z choroby ciała, zawsze zaś z duchowej choroby duszy; oczywiście pod warunkiem, że przyjmujący sakrament nie stawia przeszkody. Chorobą duszy są naprzód grzechy tak lekkie jak i śmiertelne. Pojęcie grzechu jako choroby znajduje się u św. Jana, który I Jan 5, 16—17 dzieli grzechy, nawet śmiertelne, na grzechy „do śmierci", tj. przeciw Duchowi świętemu, i na grzechy nie do śmierci[9]. .Chorobą duchową jest również duchowa słabość mająca swą podstawę w słabości ciała. Na istnienie tej słabości i na konieczność łaski Bożej do jej przezwyciężenia wskazują słowa Chrystusa, wypowiedziane do uczniów w ogrójcu: „Czuwajcie a módlcie się, byście nie weszli w pokuszenie. Duch wprawdzie ochoczy, ale ciało mdłe" (Mk 14, 38—39). Jeśli posiadanie ciała, nawet zdrowego, jest już źródłem duchowej niemocy i niebezpieczeństw, do których przezwyciężenia jest konieczna pomoc łaski, źródłem szczególnej niemocy duchowej i szczególnych niebezpieczeństw dla życia duchowego jest także poważna choroba ciała. Do przezwyciężenia

[9] Por. M. Meinertz, Theologie des Neuen Testamentes. Bonn 1950, Band II s. 305; R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe. Freiburg i. Br. 1953 s. 247 nn.

tej szczególnej niemocy i wynikających z niej niebezpieczeństw służy właśnie łaska sakramentu namaszczenia chorych, tj. łaska duchowego uleczenia czyli łaska uleczenia z duchowej niemocy, związanej z fizyczną niemocą poważnie chorego ciała. Ponieważ stopień łaski, jaką otrzymuje moralnie dorosły przez przyjęcie sakramentu zależy od doskonałości usposobienia, z jakim sakrament przyjmuje, odpuszczenie grzechów i usunięcie duchowej niemocy jest w sakramencie namaszczenia chorych tym pełniejsze, im większa jest gorliwość, z jaką chory sakrament przyjmuje.

Jeśli namaszczenie chorych jest sakramentem żywych, wówczas do odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie służy z ustanowienia Chrystusa tylko sakrament pokuty. Lecz z ustanowienia tego samego Chrystusa do odpuszczenia grzechów w sakramencie pokuty konieczna jest spowiedź, a obowiązek i przedmiot zarazem spowiedzi kanon 901 Kodeksu Prawa określa następująco: „Kto po chrzcie popełnił grzechy śmiertelne, które nie zostały jeszcze przez klucze Kościoła wprost odpuszczone, winien na spowiedzi wyznać wszystkie te, których ma świadomość po starannym rachunku sumienia, jak również wyjawić okoliczności, zmieniające gatunek grzechu" Przytoczony kanon nie pozostawia najmniejszej wątpliwości: mimo uzyskania odpuszczenia grzechów śmiertelnych w sakramencie namaszczenia chorych, pozostaje nadal poważny obowiązek przedłożenia ich kościelnej władzy kluczy w sakramentalnej spowiedzi. Do wyjaśnienia pozostaje jedynie natura tego obowiązku: Czy obowiązek wyznania na spowiedzi grzechów śmiertelnych, odpuszczonych w sakramencie namaszczenia chorych, pochodzi z prawa Bożego czy tylko z prawa kościelnego?

Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy namaszczenie chorych jest sakramentem żywych, czy umarłych; bo tak jak moralne prawo naturalne opiera się na naturze ludzkiej, prawo Boże w odniesieniu do sakramentów zasadza się na naturze sakramentów, czyli przede wszystkim na naturze łaski sakramentalnej. Z natury łaski namaszczenia chorych wynika zaś, że jest to sakrament umarłych, czyli ustanowiony przez Chry-

stusa w tym celu, by wprost i bezpośrednio odpuszczał grzechy tym, którzy odpuszczenia potrzebują. Lecz spowiedź z ustanowienia Chrystusa nie jest częścią sakramentu namaszczenia chorych, czyli ani aktualne ani zamierzone, in voto, wyznanie grzechów nie jest konieczne do uzyskania ich odpuszczenia w sakramentalnym namaszczeniu chorych. Innymi słowy żadna konieczność wyznania grzechów nie jest mocą ustanowienia Chrystusowego — związana z aktem ich odpuszczenia przez piąty sakrament. Zatem

twierdzenie dziewiąte opiewa: przykazanie wyznania na spowiedzi sakramentalnej grzechów śmiertelnych odpuszczonych przez namaszczeniem chorych nie pochodzi z prawa Bożego, ale z prawa kościelnego.

Wydanie tego przykazania przez Kościół tłumaczy się społeczną doniosłością działalności każdego człowieka: tak jak życie moralnie dobre przyczynia się do wzrostu społecznego dobra, podobnie życie złe — przez krzywdy materialne i moralne, przez zgorszenia — przynosi społeczeństwu szkodę. Kościół, jako społeczność, ma obowiązek dopilnowania, by usunięte zostały zagrożenia dobra społecznego. Z tego obowiązku wywiązuje się zaś w ten sposób, że w akcie sakramentalnej spowiedzi osądza nawet te czyny złe, które już zostały odpuszczone przez sakramentalne namaszczenie chorych. Przykazanie tłumaczy się także troską Kościoła o dobro zbawienne grzeszącego: po to mianowicie chce mieć wgląd w grzechy śmiertelne już odpuszczone, by wyprostować sumienie jego.

Jeśli zaś taki obowiązek istnieje, jest rzeczą zrozumiałą, że Kościół chce, by chory dopełnił go równocześnie z przyjęciem sakramentalnego namaszczenia, jeśli jest zdolny do odbycia sakramentalnej spowiedzi. Z tego względu przewiduje normalnie łączne udzielanie chorym obydwu sakramentów: pokuty i namaszczenia; chociaż dopuszcza udzielenie samego tylko namaszczenia tym chorym, którzy nie są zdolni do odbycia spowiedzi.

W dotychczasowym rytuale łącznego udzielania trzech sakramentów obowiązywała następująca kolejność: spowiedź; wiatyk; ostatnie namaszczenie. Punkt 74 konstytucji liturgicz-

nej wprowadza na jej miejsce kolejność: spowiedź; namaszczenie; wiatyk. Przesunięcie komunii sakramentalnej, jako tzw. wiatyku, na koniec ma swe teologiczne uzasadnienie w tym, że sakrament Eucharystii jest z ustanowienia Chrystusa normalnym środkiem do zabezpieczenia nam wytrwania w dobrym i dlatego winniśmy go przyjmować w tych wszystkich chwilach, w których łaska wytrwania w dobrym jest nam szczególnie potrzebna. Ponieważ zaś od sposobu przetrwania ostatnich chwil życia zależy cała wieczność pośmiertna, dlatego winniśmy się wzmocnić łaską Eucharystii na ich szczęśliwe i zbożne przeżycie. Ze względu na naturę swej łaski jest Eucharystia środkiem przysposabiającym duszę do zbożnego przeżycia ostatnich chwil życia. Namaszczenie chorych zaś, jak już udowodniono nie jest ze względu na naturę swej łaski ani ostatnim środkiem przygotowującym duszę na otrzymanie szczęścia niebieskiego ani środkiem przygotowującym ją wprost i bezpośrednio do zbożnego przeżycia ostatnich chwil życia — bo to jest zadaniem Eucharystii: dlatego słusznie należy go udzielać przed wiatykiem.

Kolejność udzielania „pokuta — namaszczenie — wiatyk", nakazana na przyszłość przez konstytucję liturgiczną, nie jest nowością, ale przywróceniem następstwa trzech sakramentów udzielanych chorym, jakie było rozpowszechnione we wczesnym średniowieczu aż do wieku XII. Oprócz uzasadnienia teologicznego ma zatem również podstawy historyczne.

W scholastycznym pojmowaniu piątego sakramentu jako środka bezpośrednio przygotowującego duszę na otrzymanie szczęścia niebieskiego zachodziło następujące wynikanie dedukcyjne: Jeżeli namaszczenie chorych jest ze względu na rodzaj swej łaski środkiem bezpośrednio przygotowującym duszę do otrzymania szczęścia niebieskiego, to może być udzielone tylko tyle razy, ile razy zachodzi ostateczne niebezpieczeństwo utraty życia. Innymi słowy piątego sakramentu nie można ważnie ponawiać, chyba że po ozdrowieniu choroba ponownie nabierze na sile i bardzo poważnie zagrozi utratą życia. Ten konieczny wniosek scholastycznego pojmowania piątego sakramentu znalazł złagodzony — i zgodny z tradycją

ustawodawstwa kościelnego w sprawie tego sakramentu — wyraz w przepisie obowiązującego nadal kanonu 940 paragrafu drugiego: „Tego sakramentu nie można ponawiać w tej samej chorobie, chyba że chory po przyjęciu tego sakramentu ozdrowieje i popadnie w nowe niebezpieczeństwo utraty życia" W świetle twierdzenia trzeciego i czwartego ten zakaz ponawiania namaszczenia chorych w ciągu jednej i tej samej choroby jest pochodzenia czysto kościelnego i dlatego może być przez Kościół zmieniony. Można oczekiwać, że Kościół zezwoli na ponawianie sakramentalnego namaszczenia przede wszystkim w wypadkach długotrwałych chorób.

Zmiana określenia podmiotu oraz pory właściwej dla przyjęcią piątego sakramentu, dokonana przez konstytucję liturgiczną przede wszystkim ze względów duszpasterskich, dotyczy zagadnienia drugorzędnego w całości nauki o namaszczeniu chorych. Jeśli jednak drogą koniecznego, dedukcyjnego wnioskowania można było wykryć aż 9 twierdzeń nierozerwalnie związanych z tą zmianą; jeśli są to twierdzenia nowe w rozprawie teologicznej o piątym sakramencie, jeśli wreszcie niektóre z nich dotyczą zagadnienia najbardziej istotnego w nauce o sakramentach, mianowicie natury łaski sakramentu namaszczenia chorych — to przedstawione wyżej rozważania stanowią wymowny przykład na to, jak bardzo ściśle powiązane są między sobą różne twierdzenia teologii katolickiej oraz jak bardzo skutecznym narzędziem rozwoju teologii jest ścisłe, dedukcyjne myślenie.

SUMMARIUM

De consequentiis theologicis constitutionis liturgicae seu de mutationibus in conceptione unctionis infirmorum.

Fuse exponitur 73 punctum constitutionis liturgicae concilii Vaticani II, in quo subiectum proprium sacramenti unctionis infirmorum a concilio noviter definitur. Deinde methodo deductiva consequentiae inferuntur, quae in tractatum dogmaticum de quinto hoc sacramento in posterum introducendae erunt. Quae 10 propositionibus enuntiantur: 1) Infirmorum unctio non est temporaliter ultima praeparatio animae ad aeternam gloriam suscipiendam, seu non est sacramentum morientium.

2) Infirmorum unctio non est, vi gratiae sacramenti, ultima et immediata praeparatio animae ad aeternam gloriam suscipiendam.

3) Natura gratiae huius sacramenti non fundat impossibilitatem iteratae eiusdem susceptionis durante eadem infirmitate.

4) Iterata susceptio unctionis infirmorum durante eadem infirmitate valida est.

5) Natura gratiae huius sacramenti non fundat s. Thomae doctrinam secundum quam perfecta sanatio spiritualis est eiusdem effectus proprius.

6) Natura gratiae huius sacramenti non fundat annumerationem eiusdem inter sacramenta vivorum.

7) E natura gratiae huius sacramenti neque sequitur ablationem reliquiarum peccatorum neque remissionem peccatorum venialium esse eiusdem effectum proprium.

8) Infirmorum unctio est sacramentum mortuorum.

9) Praeceptum confitendi peccata mortalia per infirmorum unctionem dimissa non est de lege divina, sed ecclesiastica dumtaxat.