

ŚW. TOMASZ Z AKWINU JAKO TŁUMACZ ZASIADANIA PO PRAWICY

Gdy chodzi o teologię tajemnic życia Chrystusa, refleksja współczesna nie sięga już do tradycji Średniowiecza. Szkoła tomistyczna, która przekazała nam dziedzictwo chrystologii dającej pierwszeństwo formalnej analizie tożsamości Słowa Wcielonego, połączonej z niebezpieczeństwem ograniczania różnorodności tajemnic Jezusa, występującej we Wcieleniu i Odkupieniu przez Krzyż, nie zachęca do takich badań¹.

1. Ważny traktat św. Tomasza

A przecież Tomasz z Akwinu rozwinął autentyczną teologię tajemnic Chrystusa nie tylko w ramach swych komentarzy biblijnych, ale także systematycznie — w dziełach dogmatycznych. Pod tym względem jego analiza „cierpień Chrystusa, naszego Pana”² jest czymś więcej, aniżeli tylko dodatkiem do refleksji poświęconej tożsamości Jezusa³. Można nawet twierdzić, że traktat ten stanowi samo centrum teologicznego przedsięwzięcia *Summy*, o ile stwórczy akt Boga jednego i troistego (Cz. I) oraz duchowe zbliżenie się grzesznego człowieka do Boga (Cz. II) dokonują się za pośrednictwem działań i męki Chrystusa — Boga, który stał się Człowiekiem (Cz. III)⁴. Na próżno będzie się też szukało w całej tradycji średniowiecznej równego temu traktatu: równie obszernego, ścisłego i wyważonego!

Autor dzieli tu życie Jezusa według czterech etapów przeznaczenia ludzkiego: wejście w świat (q. 27-29), życie wśród ludzi (q. 40-45), męka (q. 46-52) i wywyższenie (q. 53-59). W ten sposób Pośrednik między Bogiem a człowiekiem jawi się faktycznie jako „droga prawdy, którą możemy dojść do szczęścia nieśmiertelnego życia”⁵. Cytat ten, zaczerpnięty z prologu chrystologii, kieruje nas wprost ku *wywyższeniu* Jezusa, mocą którego zbawienie zostaje zapoczątkowane, ale i dopełnione⁶. Wszystkie poprzednie

¹ K. Rahner, *Ecrits théologique*, t. I, Paris 1959, s. 118 n.

² *Summa Teologiczna*, III, q. 27—59. ³ Tamże, q. 1—26.

⁴ Por. M. Corbin, *Le chemin de la Théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974, s. 801; R. Lafontaine, *La résurrection et l'exaltation du Christ chez Thomas d'Aquin*, Romae 1963, 220. ⁵ *Summa Teologiczna*, III, prol.

⁶ Tamże, q. 53, a. 1 ad 3; q. 56, a. 1 ad 4 i a. 2 ad 4.

tajemnice były na nie nastawione i znajdują w tym uwielbieniu swój fundament oraz właściwe sobie kryterium interpretacji.

Aby uchwycić sam nerw argumentacji św. Tomasza w tej dziedzinie, trzeba najpierw przypomnieć, iż jej przedmiotem formalnym jest wykazanie zbawczej skuteczności i wzorczości czynów i cierpień Słowa Wcielonego, zrealizowanych w Jego człowieczeństwie i przez nie — z zachowaniem specyfiki każdej tajemnicy. Ze względu na ten zamiar Autor porządkuje najpierw świadectwa biblijne, aby wyjaśnić je dogmatycznie i ukazać, w jakim znaczeniu dane tajemnice odnoszą się do Chrystusa: jako Boga lub jako człowieka. To ostatnie przedsięwzięcie jest w gruncie rzeczy nieodzowne do ukazania przyczynowości sprawczej i wzorczej każdego czynu, ze względu na fakt, że człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem mocy Bożej. Tak więc na przykład zbawcza przyczynowość faktu zmartwychwstania w odniesieniu do ludzi (q. 56) zakłada uzasadnienie samozmartwychwstania Jezusa nie tylko w tym sensie, iż akt ten winien być przypisany mocy Jego bóstwa, ale także w tym znaczeniu, że Jego ciało i dusza, odłączone od siebie na skutek śmierci, zostały wyposażone Bożą mocą tak dalece, że były w stanie same ze siebie zespolic się wzajemnie: „Mam moc je (życie) oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10, 18).

Jaki zatem aspekt uwielbienia Chrystusa oznacza *zasiadanie po prawicy Ojca*? O ile prawdą jest, że zmartwychwstanie (q. 53-56), wniebowstąpienie (q. 57), zasiadanie (q. 58) i przyobleczenie we władzę sędziowską (q. 59) uwypuklają wspólnie wielkanocne wywyższenie w jego „rozwoju ekonomicznym”, to zasiadanie po prawicy oznacza ponadto boską równość Chrystusa z Ojcem — jako Syna Odwiecznego Ojca. Dokładniej mówiąc, odniesienie tajemnic chwalebnych do boskiej i ludzkiej natury Chrystusa odwraca się z chwilą przejścia od uwielbienia pojętego jako zmartwychwstanie i wniebowstąpienie — do jego kresu naznaczonego zasiadaniem po prawicy. W rzeczy samej bowiem dwie pierwsze tajemnice odnoszą się wyłącznie do ludzkiej kondycji Chrystusa, podczas gdy sam kres uwielbienia wskazuje na przywileje i na moc sędziowską, przysługujące *a fortiori* i w pierwszym rzędzie Chrystusowi jako Synowi Bożemu.

W Średniowieczu stawiano więc problem pogodzenia „ekonomicznej” interpretacji tej tajemnicy z jej interpretacją „teologiczną”: jak zachować „nowość” wydarzenia paschalnego, nie abstrahując przy tym od ontycznej i boskiej godności Chrystusa w Jego człowieczeństwie? I przeciwnie: jak głosić boską równość Chrystusa jako Odwiecznego Syna, nie naruszając przy tym stałości Jego wywyższenia paschalnego w chwale Boga? Refleksja św. Tomasza zmierza do przekroczenia perspektywy wyłącznie „eko-

nomicznej” lub „teologicznej” Augustyna czy Jana Damasceńskiego⁷: jest to właśnie zadanie artykułu 3. kwestii 58, który najpierw przeanalizujemy (w n. 2), by następnie (n. 3) omówić go krytycznie.

2. Zasiadanie Chrystusa jako Boga i jako człowieka

Artykuł 3. nie zamierza ukazywać wyłącznie tajemnicy Chrystusa w Jego ludzkiej naturze, ale ma także na uwadze *odniesienie* wzajemne tego, co się dokonało „według natury Bożej” (a. 2) i tego, co dotyczy Chrystusa w Jego ludzkiej naturze.

a) Wszystkie *zarzuty* mają zresztą na uwadze właśnie to odnośnienie tajemnicy do Jezusa-Człowieka w imię tezy ustalonej w artykule poprzednim; chodzi o cześć i chwałę boską (zarzut 1), udział w królestwie Ojca (zarzut 2) i równość Jezusa z Ojcem (zarzut 3): wszystko to miałyby przysługiwać Chrystusowi właśnie jako Synowi Bożemu, a nie jako człowiekowi. Autorytet św. Augustyna pozwala jednak na osłabienie tych zarzutów: „starajcie się pojmować tę prawicę jako władzę, którą otrzymał ten Człowiek, przyjęty przez Boga, tak dalece, że przyjdzie On sądzić, On, który przyszedł, aby być sądzonym” (*Sed contra*)⁸.

b) Właściwa *odpowiedź* zaczyna się uzupełnieniem Augustynowego pojmowania prawicy poprzez przypomnienie (por. a. 2), że prawica Ojca oznacza bądź to chwałę samego bóstwa, bądź też szczęście wieczne, bądź też wreszcie władzę królewską i sędziowską. Następnie Tomasz zawiesza poniekąd tę treść na przyimku „ad”, który — przejściowy jak każdy przyimek — zawiera jedynie rozróżnienie Osób zgodnie z porządkiem pochodzenia, ale bez wzmianki o stopniu godności czy naturze (a. 2 c). Kiedy jednak przyimek ten odnosi się do prawicy, może on wskazywać nie tylko na to rozróżnienie, ale także, a nawet przede wszystkim na „odpowiedniość”; „... odpowiedniość z pewnym rozróżnieniem” W ten sposób to jedno jedyne określenie „ad dextram” pozwala Tomaszowi rozwinąć potrójny sens chrystologiczny omawianej tajemnicy:

1^o Znaczenie tej tajemnicy dla Chrystusa jako Syna Odwiecznego

W Bogu „odpowiedniość” i rozróżnienie odnoszą się relatywnie: do natury i do osoby. „Stąd Chrystus siedzi po prawicy Ojca jako Syn Boży, albowiem ma z Ojcem tę samą naturę” Obraz „accessus” został w ten sposób poprawiony trojako. Nie tylko

⁷ Por. tamże, qq. 58, a. 1 i 2.

⁸ *De symbolo, Sermo* 1, c. 7; PL 40, 646.

w Bogu nie ma żadnego ruchu, a odniesienie do kresu jest odwrócone, gdyż różnica Osób jest ustalana według porządku pochodzenia, ale Autor ma tu też zasadniczo na uwadze stan równości Syna z Ojcem, bardziej aniżeli równość Bożą, otrzymaną przez Syna dzięki Jego odwiecznemu zrodzeniu. Wypowiedź podkreśla w gruncie rzeczy to, że Chrystus, jako Syn Boży, siedzi po prawicy w tym sensie, iż posiada tę samą Bożą naturę, co Ojciec. To „habere” mniej oznacza nabycie równości w znaczeniu, że Syn ma to, co otrzymuje od Ojca⁹, co sam stan równości, w jakim się znajduje wraz z Ojcem — jako Bóg.

Zakończenie wypowiedzi potwierdza poniekąd takie jej znaczenie. „To, co zostało wyjaśnione, odnosi się z istoty swej do Syna, *jak* i do Ojca. Chodzi zaś o *bycie w równości z Ojcem*”. Wyjaśnia to „*convenientia in natura*” dwóch odrębnych Osób. Zdumiewający jest sposób, w jaki św. Tomasz zastanawia się tutaj nad równością tych Osób¹⁰. Ideę równości można wyrazić za pomocą rzeczowników lub czasowników. W pierwszym przypadku równość Osób jest obopólna; w drugim jednak nie jest taka, albowiem Syn otrzymuje od Ojca to, co daje Mu tę równość, ale nie odwrotnie: „*coaequatur Filius Patri, et non e converso*” Tajemnica zasiadania jest tu rozpatrywana zasadniczo w pierwszym porządku, jako że natura Boża przysługuje Synowi tak „*jak Ojcu*”, równość zaś jest oznaczana *rzeczownikowo*, a przyimek „*ad*”, będący synonimem „*apud*”, zostaje w jakiejś mierze zastąpiony przez „*in*”. *Czytanie z Ewangelii* św. Jana precyzuje znaczenie tych dwóch przyimków: „*przyimek w* oznacza zasadniczo współistotność¹¹ w tym znaczeniu, że implikuje ona wewnętrzne zespolenie, a w konsekwencji rozróżnienie osób w miarę, jak każdy przyimek jest przechodni. Przeciwnie, przyimek „*po*” („*przy*”) oznacza zasadniczo rozróżnienie osobowe; wskazuje zresztą także na konsubstancjalność w miarę jak określa zespolenie, by tak powiedzieć, zewnętrzne”¹². Cała treść tego artykułu zmierza do wykazania, że zasiadanie Chrystusa jako Syna Bożego wskazuje na Jego konsubstancjalność z Ojcem, w ramach której jest On z Nim równy i taki, jak Ojciec.

2⁰ Znaczenie zasiadania dla Chrystusa ze względu na fakt, że Jego człowieczeństwo korzysta z łaski zjednoczenia

W chrystologii jedność i rozróżnienie, stosowane w odniesieniu do natury i Osoby, doznają kolejnego odwrócenia¹³. Chrystus mia-

⁹ *Lect. in Jo.* 16, 4, IV (2107).

¹⁰ Por. *Summa teol.*, I, q. 42, a. 1 ad 3.

¹¹ Por. tamże, III, q. 58, a. 3 ad 1.

¹² *Lect. in Jo.* 1, 1, I (45).

¹³ *Summa teol.*, III, q. 16, a. 10 i 11.

nowicie jako Człowiek jest równy w bóstwie Ojcu nie mniej niż Syn Boży jako taki (1^o), albowiem „zgodnie z jednością podmiotu ten oto człowiek *jest* Synem Bożym”. A równość ta jest tu ujmowana także jako *stan* bytu. Św. Tomasz nie odnosi się tu bowiem do Wcielenia pojmowanego jako akt przyjęcia „in fieri” natury ludzkiej przez Słowo Boże ¹⁴, ale patrzy na tę tajemnicę jako na stan zjednoczenia „in facto esse” ¹⁵; innymi słowy, człowieczeństwo Chrystusa obdarzone zostaje łaską zjednoczenia ¹⁶. Skoro zaś w Bogu (1^o) istotna równość Ojca i Syna była ujmowana jako obopólna i wzajemna, to także tutaj zjednoczenie dwóch natur: boskiej i ludzkiej, Chrystusa implikuje analogiczny stosunek wzajemności: „Relacja, przede wszystkim równości, nie odnosi się bardziej do jednego czynnika niż do drugiego” ¹⁷. Te wyjaśnienia, nie występujące w zasadniczej części artykułu, ukazują, jak dalece „ten oto człowiek” jest jako taki równy w bóstwie Ojcu. Obdarzona mianowicie łaską zjednoczenia ludzka natura Jezusa nie jest wcale mniej zespolona z boską naturą Syna, aniżeli ta boska natura zespolona jest z naturą ludzką, tak że Syn nie jest wcale mniej równy od Ojca, i na odwrót.

3^o *Znaczenie tej tajemnicy dla Chrystusa, który jako człowiek obdarzony jest łaską uświęcającą*

W tej perspektywie ludzką naturę Chrystusa traktuje się zgodnie z właściwym jej położeniem ¹⁸. Łaska uświęcająca podnosi niewątpliwie tę ludzką naturę tak dalece, że może ona osiągnąć Boga własnymi aktami w sposób bardzo bliski ¹⁹; jeżeli jednak Chrystus posiadał nawet pełnię łaski ²⁰, łaska ta nie była nieskończona ze względu na ograniczone możliwości duszy stworzonej ²¹. Stąd też jej wzniosłość mierzy się jej zestawieniem z łaską innych stworzeń.

To ostatnie stwierdzenie tkwi jeszcze (i nadal) w perspektywie stanu doskonałości, bardziej aniżeli w perspektywie aktu, poprzez który nabywa się tę doskonałość. Chrystus cieszy się odpoczynkiem bardziej uszczęśliwiającym od odpoczynku innych stworzeń; w ten sposób wypada tłumaczyć wyrażenia, zgodnie z którymi „ludzka natura *jest* w Chrystusie bardziej szczęśliwa”, lub „Chrystus *jest* w większej szczęśliwości”, jak *jest* „w równości z Ojcem” (2^o). Tym samym też *jest* w posiadaniu władzy królewskiej i sę-

¹⁴ Tamże, q. 2, a. 8.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. tamże, q. 58, a. 3 in c. i ad 1. ¹⁷ III, q. 2, a. 8.

¹⁸ „... zgodnie z łaską uświęcającą, która przewyższa w Chrystusie bezmiernie łaskę wszystkich innych stworzeń”.

¹⁹ Por. III, q. 7, a. 1, c.

²⁰ Tamże, a. 9.

²¹ Tamże, a. 11, c

dziowskiej, wyższej (*super*) od władzy stworzeń; wyższość ta oznacza wyjątkowy stopień władzy, która realizuje się w konsekwencji *nad* stworzeniami.

4^o Ujęcie końcowe, integrujące „cały szacunek”

Na płaszczyźnie refleksji dogmatycznej wniosek nie wnosi nic istotnego, albowiem ogranicza się do uwypuklenia trzech znaczeń tajemnicy (1^o, 2^o, 3^o) zgodnie z kondycją każdej natury: boskiej i ludzkiej, oraz stosownie do jedności podmiotu. Obraz przystępowania i zbliżania się znika, zostawiając miejsce samemu zasiadaniu. Co więcej, gdy się rozważa Chrystusa według kondycji Jego natur, wówczas przyimek „ad” nabiera znaczenia „in”; zgodnie z kondycją boską „Chrystus zasiada jako Bóg po prawicy Ojca, tzn. w równości z Ojcem” (1^o); według kondycji ludzkiej „siedzi jako człowiek po prawicy, czyli w najznakomitszych dobrach Ojca” (3^o). Zgodnie zaś z jednością podmiotu „zasiada również jako człowiek po prawicy Ojca stosownie do równości szacunku” (2^o). To ostatnie wyrażenie ukazuje obopólną równość Ojca i Syna. Kończąca zaś aluzja do ludzkiej natury „przyjętej” pozostaje w ścisłym zespoleniu z perspektywą Wcielenia rozumianego „in factio esse” — jako zjednoczenie: implikuje więc i zakłada formalnie konstytucję natury ludzkiej już ugruntowanej w swej jedności z boską naturą Chrystusa ²². Natura „przyjęta” ma niewątpliwie na uwadze Wcielenie jako przyjęcie już dokonane, a nie „in fieri”

Na rzecz tego rozróżnienia pomiędzy kondycją natur a jednością podmiotu dochodzi tu jeszcze stwierdzenie końcowe, odnoszące całość tych refleksji dogmatycznych do religijnej postawy człowieka ²³. Chrześcijanin, podobnie jak każdy człowiek, jest powołany do wielbienia człowieczeństwa Chrystusa Uwięlbionego na prawicy Ojca — nie wedle kondycji tejże natury jako jedynie uczestniczącej w dobrach ojcowskich w sposób doskonalszy od wszelkiego stworzenia, ale według jedności podmiotu, która winna być czczona na równi z Ojcem. Stosownie do wymogów właściwych takiej postawie religijnej refleksja nad jednością podmiotu bierze zatem górę nad rozważaniem kondycji właściwej naturze, albowiem „cześć winno się, właściwie, oddawać całości samoistniejącej rzeczywistości, gdyż w gruncie rzeczy jest w Chrystusie tylko jedno uwielbienie i jedna cześć” ²⁴. „Tak więc czcimy jednakowo Syna Bożego (samego) *wraz z tą naturą, jaką przyjął*”

²² Tamże, III, q. 17, a. 2.

²³ Tamże, q. 25, a. 1.

²⁴ III, q. 25, a. 1.

3. Teologia i ekonomia tajemnicy

Dobrze będzie rzucić jeszcze spojrzenie krytyczne na omawiany artykuł (a. 3), albowiem gromadzi on większość trudności wysuniętych w całej kwestii 58. *Summy*. To synoptyczne zestawienie trzech sposobów „przystępowania” do prawicy Ojca zdaje się mieć charakter wstępnej refleksji nad ściśle paschalną intronizacją Zmartwychwstałego, gdyż Autor ujmuje tu zasiadanie w ścisłym powiązaniu ze zrodzeniem — doskonałym i odwiecznym — Syna oraz z łaskami, jakimi zostało obdarzone Jego człowieczeństwo od Wcielenia. Brak wyraźnego odniesienia do podstaw zasługi na to paschalne wyniesienie (a. 3) potwierdza ten sąd; jest to luka o tyle wyraźniejsza, że w tezach pokrewnych, poświęconych władzy sędziowskiej (q. 59, a. 1 nn), Autor nie zapomniał zaznaczyć, że władza ta została wysłużona także męką.

Niniejsze zakończenie krytyczne wypełni najpierw tę lukę przypominając, że św. Tomasz już wcześniej twierdził, iż Chrystus cierpiący wysłużył sobie tę intronizację²⁵ (A). Pozwolimy sobie następnie wyjaśnić niektóre szczegóły trzech sposobów „wstępowania na prawicę Ojca”, aby ukazać, w jakim sensie mogą się one włączyć w paschalne wyznawanie zasiadania — zgodnie z myślą Symbolu (B).

A. Chrystus cierpiący wysłużył sobie zasiadanie z Ojcem i powszechne objawienie swego bóstwa

Podobnie jak inne tajemnice wywyższenia, również zasiadanie zostało wysłużone przez Chrystusa cierpiącego²⁶. Precyzując przedmiot tej zasługi, Autor zespala zasiadanie po prawicy (*concessus paternae dexteræ*) z manifestacją bóstwa Chrystusa, ilustrując tę tezę tekstami Iz 52, 13-14 i Flp 2, 8-9. Niech wystarczy tutaj wspomnieć parafrazę hymnu Pawłowego, podaną w omawianym ustępie *Summy* i w odpowiadającym mu *Czytaniu*.

„... stawszy się posłusznym aż do śmierci — i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 8-9), aby był przez wszystkich nazywany „Bogiem” i aby wszyscy oddawali Mu cześć jako Bogu. To właśnie uwypukla werset następny: „aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (Flp 2, 10)²⁷.

Taki komentarz stwierdza przede wszystkim celowość tej tajemnicy, a jest nią powszechne ujawnienie bóstwa Chrystusa —

²⁵ III, q. 49, a. 6.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, c.

poprzez wyznanie i cześć, którymi ludzie winni darzyć Jezusa jako Boga ze względu na Imię dane Mu przez Ojca w wywyższeniu. Czy można jednak tak po prostu zespolić wywyższenie z powszechnym ujawnieniem? *Lectura* wzmiankowanego hymnu chrystologicznego daje już z góry odpowiedź na to pytanie, sytuując wszystko w obliczu zasługi płynącej z męki.

Fotyn utrzymywał, że Chrystus otrzymał w zamian za zasługę nabytą przez „ludzkość cierpienia” jakąś wyższość nad stworzeniami, a także pewne „podobieństwo z Bogiem” Tomasz zwalcza zdecydowanie tę opinię: „Ojciec nadał to Boże imię od wieków Synowi Bożemu poprzez wieczne Jego zrodzenie tak, jak dał je temu człowiekowi wcielonemu jako obdarzonemu łaską zjednoczenia”²⁸. Jak więc uzasadnić to „dlatego też”, występujące w Liście do Filipian (2, 9) po upokorzeniu męki, biorąc pod uwagę fakt, że nagroda nie wyprzedza zasługi i że odwieczne zrodzenie oraz wcielenie nie mogą być, tym samym, uprzednią nagrodą za zasługę cierpienia? Odpowiedź na tę trudność jest prosta: „Pismo św. wyraża w terminach stawania się to, co faktycznie zostało zapowiedziane. Nadanie imienia przez Ojca oznacza zatem ukazanie światu tegoż imienia posiadanego już przez Chrystusa”.

Przedmiotem zasługi męki jest więc *uniwersalizacja* (upowszechnienie) objawienia bóstwa Chrystusa, a nie samo otrzymanie wyższych dóbr od Ojca, choćby takich, jakie zostały powierzone od chwili Wcielenia człowieczeństwu Chrystusa przez łaskę uświęcającą²⁹. Teza ta opiera się na interpretacji Flp 2, 9-10: „Ojciec dał Chrystusowi to boskie imię tzn. objawił światu, że to imię zostało Mu już dane”. W odniesieniu do Syna Wiecznego komentarz przypomina tu słowa J 17, 5, 5: „A teraz Ty, Ojczy, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, zanim świat powstał”³⁰. Zasada hermeneutyczna, zgodnie z którą Pismo św. wyraża w terminach stawania się to, co zostaje jedynie na nowo podane do wiadomości, opiera się tu na fakcie, że Zmartwychwstanie objawiło *w nowy sposób* bóstwo Chrystusa.

B. Relacja między obrazem „wstępowania” na prawicę a jego znaczeniami dogmatycznymi: q. 58, a. 3

1. Tezy tego artykułu mogą być zespolone z paschalnym wyznaniem intronizacji Chrystusa na prawicę Ojca, o ile stosuje się do *obrazu przystępowania* zasadę hermeneutyczną, wzmiankowaną wyżej w odniesieniu do Flp 2, 9. Obraz ten oznacza dosłownie

²⁸ *Lect. in Phil.* 2, 9, III (70).

²⁹ Por. III, q. 58, a. 3 c.

³⁰ *Lect. in Phil.* 2, 9, III (73).

ruch zbliżania się, kończący się zespoleniem z kresem i celem, tzn. daną rzeczywistość w stawaniu się lub raczej osiągniętą wypełnienie. W tym znaczeniu obraz ten nie może być zredukowany do treści przyimka „ad”, zwłaszcza gdy się stwierdzi, że jest on synonimem „apud” w sensie stanu zespolenia czy zbliżenia. Obraz ten może natomiast wywołać różne aspekty tajemnicy będącej w trakcie wypełnienia, aby tym samym oznaczać *nowy sposób* ich ukazywania się dla nas w paschalnym wyznaniu intronizacji Zmartwychwstałego na prawicę Ojca. Zanim jednak określili się bliżej sens tej nowości, postarajmy się sprecyzować, jak narzucająca się moc tego obrazu da się pogodzić z uszczegółowieniem dogmatycznym, zgodnie z którym ustalono trzy sposoby tego „wstępowania”

2. Wobec dosłownego znaczenia obrazu „wstępowania” język dogmatyczny artykułu określił każdy z aspektów tajemnicy, zgodnie z jego końcowym wypełnieniem: od wieków, od Wcielenia i — trzeba to dodać — od momentu zasiadania Chrystusa w ciele uwielbionym po prawicy Ojca. W tym znaczeniu ujęcie to bardziej odpowiada samemu obrazowi zasiadania; niemniej, znaczna odległość dosłownego sensu obrazu „wstępowania” od wypowiedzi dogmatycznej jest tu niewątpliwie mniej istotna, niż się to wydaje, albowiem cały wykład zachowuje czas terażniejszy, nie czyniąc najmniejszej aluzji, narzucającej się przecież sama przez się, do uprzedniości danej tajemnicy. Można zatem odnosić występujące tu znaczenie terażniejsze także do *aktualnej* intronizacji paschalnej. To wieczne „teraz”, w jakim Ojciec stwierdził: „Jam cię zrodził”, obejmuje również czas wielkanocny³¹ tak dalece, że — nie negując doskonałości Jego zrodzenia — można stwierdzić, iż Syn otrzymuje aktualnie boską równość z Ojcem — dzięki swemu znakomitemu zrodzeniu. Podobnie drugi sposób „wzniesienia się” mocą łaski zjednoczenia pozostaje także w terażniejszości; nie negując faktu, że „ten oto człowiek” jest Bogiem na mocy tejże łaski od chwili swego poczęcia, pozostaje prawdą, iż łaska zjednoczenia nie przestaje być przekazywana „temu człowiekowi” wywyższonemu w chwale. W tym wreszcie znaczeniu można także mówić o łasce uświęcającej, określającej trzeci stopień „wstąpie-

³¹ *Lect. in Hebr.* 1, 13, IV (80). Tomasz zespala Hbr 1, 13: „Siądź po mojej prawicy”, z Hbr 1, 5: „Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził”. Następnie wyjaśnia ten ostatni wiersz następująco: „Sam Ojciec powiedział od wieków, a mówiąc zrodził Syna, rodząc zaś Go dał Mu równość z Ojcem. Dlatego powiedział: „dziś”, gdyż wieczność jest miarą rzeczywistości nieruchomej, stale terażniejszej. Powiedział też zresztą: „Jam Cię zrodził”, a nie: „Ja Cię rodzę”; albowiem jest to zrodzenie doskonałe”. *Summa Teol.*, I, q. 42, a. 2 ad 4.

nia” Jedynym, co wobec tej ścisłej terażniejszości tajemnicy paschalnej nie jest tu wprost obecne, jest zatem upokorzenie męki, mocą którego Chrystus zasłużył na swe wywyższenie na prawicę jako na powszechne zamanifestowanie swego bóstwa.

3. Można by zatem odczytać na nowo tezy tego artykułu następująco: To, że Chrystus Zmartwychwstały zasiada w swym cieiele uwielbionym po prawicy Ojca — jako u kresu swego wywyższenia³², zostaje na nowo potwierdzone faktem, iż to właśnie ciało Człowieka-Jezusa korzysta zawsze i jakby na nowo z łaski zjednoczenia, która nie przestaje być mu przekazywana przez Syna. To zaś ustawiczne przekazywanie potwierdza ze swej strony wieczna nowość doskonałego rodzenia tego Syna, w ramach którego to rodzenia otrzymuje On od Ojca w wieczności równość bycia w bóstwie. W rzeczy samej, przekazywanie przez Syna Bożego łaski zjednoczenia zawiera w sobie, aktualnie i teraz, odwieczną równość tegoż Syna z Ojcem³³. W tym znaczeniu zasiadanie po prawicy Ojca jest paschalnym wyznaniem, które odpowiada czci, jaka jest nieodłącznie należna Synowi Bożemu wraz z Jego ludzką naturą przyjętą i wywyższoną — ze względu na jedność podmiotu. W tym ujęciu tej tajemnicy łaska uświęcająca i zasługa męki nie wchodzą już w rachubę, gdyż dwa pierwsze sposoby „dojścia” na prawicę: odwieczne zrodzenie i łaska zjednoczenia, stanowią jego aktualny fundament. Dlatego to, zgodnie z porządkiem wykładu (przyjętym w tym artykule), trzeci sposób dojścia — według łaski uświęcającej — kroczy za poprzednimi. Stąd też Chrystus nie przestaje „wkraczać” do szczęścia i do władzy królewsko-sędziowskiej, przewyższającej stworzenia, albowiem te, otrzymane już przywileje, jako znakomite Jego dobra, nie przestają być Mu miłościwie przekazywane przez Ojca w chwale. I o ile prawdą jest, że zasługa męki pociąga za sobą jako nagrodę uniwersalizację objawienia bóstwa Chrystusa, to jesteśmy przeświadczeni, iż to objawienie może zawierać w sobie wszystkie sposoby zbliżenia i dojścia, o których mówiliśmy wyżej, dając im jednak nową interpretację.

³² *Vado ad Patrem*: q. 57, a. 1, *Sed contra*.

³³ Te dwie tajemnice: „wieczna” i „ekonomiczna” są faktycznie jedną w tym sensie, że człowieczeństwo przyjęte w zjednoczeniu z Synem Bożym otrzymuje równość z Ojcem, która jest identyczna z równością samego Syna Odwiecznego. Wstąpienie Syna Odwiecznego na prawicę Ojca zakłada i wymaga dojścia do tego samego szczęścia: śynowskiego i Bożego, całej ludzkiej natury przyjętej. Synostwo Drugiej Osoby Trójcy Świętej, w ramach którego Syn otrzymuje od Ojca jedyną naturę Bożą, jest „in actu” osobową zasadą apropiacji czyli przypisywania Zmartwychwstałemu Chrystusowi wejścia do chwały Jego ludzkiej natury.

Powyzsze refleksje zmierzaly do ukazania tego, iz paschalne wyznanie „zasiadania po prawicy Ojca” nie jest tylko dodatkiem do odwiecznego zasiadania Syna Bozego i do czasowego zasiadania Chrystusa obdarzonego, od Wcielenia, laską zjednoczenia i laską habitualną. Można bowiem je pojmowac w tych wszystkich znaczeniach jako paschalne wyznanie, gdyz wywyższenie Zmartwychwstałego — w cieie uwielbionym, po prawicy Ojca — ukazuje w nowy sposob Jego bóstwo³⁴. Nie przeciwstawiając się obrazowi zasiadania, obraz dochodzenia (wstępowania) zdobywa w ten sposób nieslychaną i niezastapioną wprost trwałość. Pozwala też usytuowac omawianą tajemnicę u kresu Wniebowstapienia: „*accedens per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis*” (Hbr 7, 25).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

³⁴ Obrazu „*accessus*” nie da się więc usunąć w cień na rzecz jego znaczeń dogmatycznych, które ze swej strony precyzują ostatecznie jego znaczenie. A to z wielu względów. Najpierw chodzi o to, że pozwala on przybliżyć biblijne wyrażenie „*ad dexteram*” do jedności i rozróżnienia między osobą i naturą — w teologii trynitarnej i chrystologii (q. 58, a. 3 c). Następnie, podsuwa on analogie pomiędzy cielesnym dojściem Jezusa, zrealizowanym u kresu Jego wywyższenia na prawicę Ojca, a wszystkimi innymi aspektami tegoż zasiadania po prawicy. Wreszcie, obraz ten pozwala zgłębić te wymiary tajemnicy jako rzeczywistości znajdującej się w momencie wypełnienia, aby dzięki temu określić nowy sposób objawiania się tej tajemnicy w jej spełnionej już doskonałości. Nie można jednak nadużywać tego obrazu, pozbawiając go jego określeń dogmatycznych, albowiem popadłoby się wówczas w niebezpieczeństwo popełnienia np. błędu Fotyna, według którego Chrystus zasłużył na osiągnięcie podobieństwa (Flp 2, 7) z Bogiem dostępując godności, której nie miał uprzednio. W teologii zaś trynitarnej wyrażenie, że Syn „*dochodzi*” do prawicy Ojca nie może już oznaczać tego, iż przywłaszcza sobie tożsamość boską przyjmując akt swego odwiecznego zrodzenia; według Tomasza, cała Boska Osoba pochodząca jest już ukonstytuowana u kresu swego pochodzenia (S. Th., I, q. 40, a. 4), a „*uznanie przez Syna autorytetu Ojca*” (tamże, q. 42, a. 4 ad 1) zakłada ukonstytuowanie Osoby u kresu zrodzenia jej przez Ojca. Ta błędna interpretacja „*dochodzenia*” Syna Odwiecznego nie da się też uzasadnić poprzez „*potentia generandi*” (tamże q. 41, a. 6 ad 1), albowiem moc ta oznacza w Bogu tylko zasadę aktu i odnosi się do istoty boskiej, a nie do relacji. Niemniej jednak „*wejście*” Syna na prawicę Ojca wskazuje na pełnię synostwa Bozego, którego pochodzenie porządkuje wszelkie odniesienia.