

## DOŚWIADCZENIE ŁASKI — ŁASKA DOŚWIADCZENIA

Posłannictwo Syna i jego doświadczalne poznanie  
według Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu zaczyna mówić przy końcu swego wykładu o Trójcy Świętej w *Sumie teologicznej* o ubogacającym wielce poznaniu doświadczalnym. Odwieczny Syn zostaje łaskawie posłany ludziom, aby ci mogli Go doświadczyć<sup>1</sup>. Przy tym Tomasz utrzymuje, że w posłannictwie jednej z Osób Boskich, która pochodzi w wieczności ze swojego Źródła i zaczyna bytować w obdarzonym łaską człowieku w nowy sposób, człowiek otrzymuje nie tylko łaskę stworzoną, ale samą Osobę Bożą<sup>2</sup>. W jaki sposób zatem ta nadprzyrodzona bezwzględnie tajemnica, której nie jest w stanie poznać rozum ludzki, może stać się dostępną doświadczeniu ludzkiemu? Doświadczenie jest przecież związane ze zmysłami, wymaga odpowiedniego czasu niezbędnego do tego, by wiele zachowanych w pamięci faktów zespoliło się w wiedzę odpowiadającą doświadczeniu, która pozwala za pomocą porównań wnioskować o podobieństwie. W jaki sposób jednak doświadczenie własnej

<sup>1</sup> Por. *S.Th. I, 43, 5 ad 2*: „Dzięki łasce dusza kształtuje się na modłę Boga. Stąd też posłanie jakiejś Osoby Boskiej przez łaskę do duszy wymaga odpowiedniego ukształtowania i upodobnienia jej do posłanej Osoby, a to sprawia jakiś dar łaski. A ponieważ Duch Święty to Miłość, dlatego tym darem upodabniającym duszę do Ducha Świętego jest dar miłości; stąd też posłannictwo Ducha Świętego wiąże się ściśle z darem miłości. Syn zaś to Słowo; ale niejakielkowiek, lecz Słowo tchnące Miłość. „To Słowo, pisze Augustyn, które teraz chcemy wyróżnić i podsunąć, to jest poznanie związane z miłością” (*De Trin. IX, 10*). A więc jeśli Syn jest posłany, to nie dla zwykłego udoskonalenia myśli, ale dla takiego oświecenia, czyli pouczenia myśli, dzięki któremu by myśl i dusza zapłonęły żarem miłości — w myśl słów: „Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przyjdzie do Mnie” (J 5, 45); „Gdy rozważałem, zapłonął w nim (sercu) ogień” (Ps 38 [39], 4). Augustyn wskazał znacząco na tę myśl, gdy pisał: „Wtedy ziszcza się misja (posłannictwo) Syna, gdy Go umysł poznał, i poznając doświadczył (ujął)” (*De Trin. IV, 20*). Owo „poznając doświadczył (przeżył)” oznacza poznanie z jakimś doświadczalnym doznaniem przeżyć; to właśnie stanowi sedno mądrości, która, jak wiadomo, jest jakimś doznawaniem smaku, czyli rozkoszy w poznawaniu prawdy — w myśl słów: (Mądrość bowiem nauki jest według imienia swego) — (Syr 6, 23)”. *DThA 3 (1939) 326*. Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej* (przeł. O. P. Belch OP), London 1978, s. 218.

<sup>2</sup> Por. *S.Th. I, 43, 3*: „tamen ipsa Persona divina datur”.

duchowości i jej przejawów mogłoby objąć także posłannictwo Syna, skoro nie należy ono do istoty ludzkiej duchowości, lecz jest darem danym darmo człowiekowi? Gdyby bowiem ktoś doświadczający siebie mógł poznać w sobie obecność boskiego, samoistnego, trójjedynego Życia, to powinien by też się zapytać o relację do widzialnego posłannictwa Syna, którego Bóg posłał, gdy czas się wypełnił, a który narodził się z Niewiasty i „pod Prawem” (Ga 4, 4).

Skoro posłannictwo Bożego życia niczego tu nie dodaje ani nie ujmuje, to powinno się je rozważać w jego pochodzeniu. W człowieku usprawiedliwionym Bóg przebywa jako poznany w poznającym i miłowany w miłującym: jest to nowe urzeczywistnienie, łaska, w której człowiek dotyka Boga w sobie obecnego w Jego trójjedynym życiu — *tamen Persona mittitur et datur*. Dla człowieka oznacza to upodobnienie, *assimilatio* lub *conformatio* do Poznanego i Umiłowanego. Przez poznanie i miłość uczestniczy on w rzeczywistości Boga samego.

Opierając się na Piśmie św., zwłaszcza zaś pod wpływem Augustyna, św. Tomasz rozwinął pogląd, że przejawy ludzkiego ducha odzwierciedlają już jako takie jedność i troistość Boga, co w usprawiedliwieniu człowieka osiąga swą pełnię. Pismo św. wskazuje na taki właśnie udział w bóstwie, gdy mówi m.in.: „A to jest życie wieczne: aby znali ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3), albo też: „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). W poznaniu i miłości dosięga się Boga. Słowo i Miłość — oto imiona absolutnie boskiego, bezkresnego Początku, Rzeczywistości pochodzącej wiecznie od Ojca. Osoby pochodzą na sposób poznania i miłości. Podobieństwo ma miejsce w nowym, płynącym z daru łaski poznaniu i miłowaniu.

W *Sumie* (I, 43, 5, ad 2) św. Tomasz argumentuje następująco: przez dar miłości dokonuje się upodobnienie do Ducha. Posłannictwo Ducha staje się zauważalne w ludzkiej nadprzyrodzonej miłości. Również posłannictwo Syna daje się zauważyć w udoskonaleniu intelektu, który zostaje upodobniony do Słowa Bożego. Znak rozpoznawczy tego Bożego Słowa Tomasz określa wyraźnie: jest to Słowo, które tchnie Miłość. W tym zaś zawiera się coś jeszcze: Jest to Słowo, które tchnie Miłość, kiedy odnosi się całkowicie do swego Początku, albowiem w Nim znajduje punkt wyjścia dla swego posłannictwa. Skoro przeto udoskonalenie intelektu wskazuje na tę właściwość, to zaznacza przez to posłannictwo Syna.

Intelekt staje się, dzięki zaistniałym w nim zmianom, nosi-

cielem nowych odniesień. Kieruje się od razu ku miłości. To zaś musi się opierać na *ab alio esse*. Skoro bowiem wie, że zawdzięcza siebie Początkowi, od którego wszystko pochodzi i który wyraża się (na zewnątrz) bez zastrzeżeń, to nie może zatrzymać się na sobie, lecz rozciąga się sam z siebie — i w swym odniesieniu do Początku — na wszystko, co się opiera na tym Początku.

Jak przez upodobnienie miłości w nadprzyrodzonej miłości między ludźmi urzeczywistnia się i ukonkretnia miłość Boga, będąca ich celem i uwarunkowaniem, tak w ludzkim, ziemskim poznaniu znajduje swój początkowy wyraz poznanie całości — poznanie Boga. Myślę o tym nie tylko w sensie pięciu dróg ukazujących konieczność istnienia Pierwszej Przyczyny: ruchu, doskonałości itd. Te drogi pojmuję się bowiem jako najbardziej konsekwentne kroczenie aż do końca naturalną drogą poznania. Kto dochodzi do Absolutu jako do nieodzownie koniecznego do przyjęcia warunku rozumienia siebie samego i podstawy wszelkich uwarunkowań, ten ma z pewnością inne spojrzenie od tego, kto dostrzega nie tylko największe napięcie wobec oddalonego od siebie celu, ale zdaje sobie także sprawę z całkowitego, bezinteresownego samo-otwarcia się i samo-wypowiedzenia się absolutnej Tajemnicy; co więcej: to nowe spojrzenie, ten obdarowany łaską intelekt, który nie ma wiedzy wynikającej z widzenia lecz jest tylko poznaniem wiary i zna siebie wyłącznie koniunkturalnie, zauważa nie tylko — w dystansie do Partnera — tę Jego samowypowiedź i nie tylko dostrzega wychodzące zeń Słowo, ale je także przyjmuje.

Naznaczony tym Słowem człowiek patrzy na dostępną mu rzeczywistość nowymi oczyma, a zarazem bardziej wszechstronnie, spotyka ją także na nowy sposób. Dominuje w nim miłość. *Intellectus* i *amor* nie dają się w łasce oddzielić od siebie. I tu zachowuje swą wartość podana przez Tomasza relacja obrazowa: pouczenie (*Instructio*) intelektu tak wyprzedza uczucie miłości, jak odwieczne rodzenie wyprzedza tchnienie. Jak Logos tchnie Miłość i przez nią realizuje swoją istotę, tak że poznanie określa się na podstawie jego posłannictwa, które zmierza właśnie do miłości. Obydwa są nierozdzielne, ale różne. Wzmiankę o tym nieodwracalnym przyporządkowaniu, podaną w *Sumie*<sup>3</sup>, uzupełniają paralelne miejsca w *Komentarzu do Sentencji*.

<sup>3</sup> Por. S.Th. I, 43, 5, *Odpowiedź*: „Otóż posłanie Osoby Boskiej do kogoś przez niewidzialną łaskę oznacza, że ta Osoba w nowy jakiś sposób w nim mieszka i że pochodzi od drugiej Osoby. A ponieważ Syn i Duch Święty i mieszkają przez łaskę, i pochodzą od innej Osoby, dlatego Jednemu i Drugiemu przysługuje niewidzialne posłannictwo; nie przysługuje ono jednak Ojcu; chociaż bowiem mieszka przez łaskę, to jednak nie pochodzi od nikogo, a więc i nie może być posłanym”. Przekład polski, jak w przyp. 1, s. 217.

Tomasz wskazuje tu na to, że ta nowa kwalifikacja ludzkiego intelektu nie pojawia się sama przez się. Jest to bowiem pouczenie, instrukcja pochodząca z zewnątrz i przekazywana przez słyszenie. W *Komentarzu* do przytoczonego zdania Janowego: „Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przyjdzie do mnie” (J 6, 45), Tomasz akcentuje, że to pouczenie intelektu, w którym otrzymuje się łaskę, pochodzi od Boga samego, a nie od Apostołów czy proroków. To, czego nauczy nas człowiek, jest z Boga, który uczy wewnętrznie<sup>4</sup>. Aby wyjaśnić tę relację: „od człowieka” i „od Boga”, Tomasz zwraca uwagę na różnicę zachodzącą pomiędzy „słuchaniem” a „patrzeniem”. Patrząc, poznaje się wprost i jasno, natomiast w słuchaniu pośrednikiem poznania jest ten, kto widzi. I tak wiedzę o Ojcu otrzymujemy od Syna, który Go widzi<sup>5</sup>.

Jeżeli można tu przytoczyć tę wskazówkę Tomasza, stanie się bardziej jasne to, że poznanie, jakie ma ten, do którego Syn przychodzi, nie jest takie, jak Syna. Kto bowiem słyszy od Ojca, ten Go nie widzi wprost i otwarcie, lecz tylko wie o Nim dzięki Temu, który widzi. Tym bardziej dręczące staje się pytanie o to, jak się mają do siebie *Verbum Incarnatum* i *Magister interior*, zewnętrzne i wewnętrzne posłannictwo Słowa?

Św. Tomasz mówi o *experimentalis quaedam notitia* wówczas, gdy posłannictwo Syna znajduje swój stworzony wyraz; chodzi tu o wewnętrzne przychodzenie Boskiego Słowa do człowieka, na którym wyciska Ono swoje piętno: jest to poznanie Prawdy, czucie Miłości i naśladowanie w czynie, by raz jeszcze się odwołać do wzmiankowanego już *Komentarza do Jana*<sup>6</sup>. Bierne przyjęcie Słowa Bożego przemienia się we własne, osobiste, działanie: własne poznanie przekracza siebie na tej właśnie podstawie i kieruje się ku nowej, a przecież w pełni oczywistej Miłości. Ta nowa kwalifikacja intelektu nie powinna być przy tym rozumiana jako następstwo stanu łaski lub dzieł zasługujących, nie jest także doświadczeniem własnego, możliwego tylko w łasce i przez nią dającego się wytłumaczyć czynu, lecz przeciwnie: jest to poznanie, które się przekształca w afekt Miłości. Skoro zaś ten właśnie wyraz należy do niego istotnie, poznanie to zostało nazwane *perceptio* lub *experimentalis*. Dalej jeszcze Tomasz dodaje, że jest to mą-

<sup>4</sup> Por. *In Jo. 6 lect. V, V, n. 944*, gdzie Tomasz przytacza m. in. słowa Jezusa: „Nie chcecie również, żeby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus” (Mt 23, 10).

<sup>5</sup> Por. tamże, n. 948.

<sup>6</sup> Por. tamże, n. 946, gdzie się stwierdza, że naśladowanie można odnieść wyłącznie do *Verbum Incarnatum*.

drość w ścisłym znaczeniu, wiedza, której się już zasmakowało, a która wynika z obecności Bożego Słowa.

\* \* \*

W dalszym ciągu chciałbym prześledzić rozwój tych godnych uwagi wypowiedzi *Sumy* (I, 45, 5 ad 2), porównując je z podobnymi wypowiedziami Tomasza w jego wcześniejszym dziele, jakim jest *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*. Trzeba mianowicie zbadać, jak się to ma do doświadczalnej wiedzy mającej za przedmiot osobiste posiadanie łaski. O takiej bowiem wiedzy Tomasz mówi także w *Sumie teologicznej*<sup>7</sup>:

Bez specjalnego przywileju żaden człowiek nie może być pewien tego, że ma łaskę, pewność zakłada bowiem zdolność osądzania, znajomość zasady, w tym zaś przypadku samej podstawy łaski. Znamy przecież tylko to faktycznie, czego znamy przyczynę. Źródłem łaski jest natomiast sam Bóg; żadne stworzenie nie może jej udzielić, nawet wtedy, gdy wykonuje funkcję narzędzia. Kładzie się przy tym nacisk na nadprzyrodzoność łaski ze względu na transcendencję osiąganego przez nią Boga. Rzeczywistość tego napięcia cechuje również poznanie Boga. Bóg, do którego prowadzą różne drogi, który warunkuje wszystko i tylko sam jeden jest Konieczny, pozostaje właśnie dlatego całkowicie Inny od wszystkiego, co znamy, pozostaje dla nas całkowicie Nieznany. Dopóki źródło i cel łaski są nieznane, dopóty nie wiemy też niczego z pewnością o łaskawej obecności Boga w nas. Jeżeli jednak ktoś raduje się w Bogu, ma czyste sumienie itd., dostrzega w sobie pewne znaki i następstwa łaski. Za pomocą więc pewnej koniunktury, dzięki prawdopodobieństwu klucza wymagającego trudu i uwagi może ten ktoś dojść do poznania faktu posiadania łaski. Przyjęcie tych zmysłowo dostrzegalnych znaków przekraczających zdolności ich właściciela św. Tomasz może nazwać doświadczeniem. Jest ono tylko następstwem, owocem, a nie doświadczeniem łaski jako takiej, ani tym bardziej tajemnicy Bożego życia w sobie samym. Treścią tego doświadczenia nie jest Bóg, w którym człowiek znajduje wypełnienie swoich dążeń, ani też treść wiary stojącej u początków łaski, lecz nowa rzeczywistość człowieka.

Takie pojęcie doświadczenia łaski leży także u podstaw doświadczenia w kontekście posłania w *Komentarzu do Sentencji* (*In 1 Sent. d. 14, q. 2 a. 2*), gdzie św. Tomasz pyta, czy czasowe pierwszeństwo Ducha we wszystkich darach łaski może być uważalne, czy też tylko w łasce uświęcającej w ścisłym znaczeniu.

<sup>7</sup> Por. *S. Th. I-II, 112, 5*.

W a. 3 wskazuje on na Augustynową sugestię dotyczącą rozumienia posłannictwa: *mitti est cognosci quod ab alio sit*<sup>8</sup>. Dzięki nie ukształtowanej jeszcze (przez miłość), a więc martwej wierze może ktoś również bez ścisłej łaski (*gratum faciens*) poznać, że Duch Święty pochodzi od Innego. Tomasz odpowiada na to, że nie przy każdym poznaniu można już mówić o posłannictwie, wystarczy bowiem do tego takie, ale i tylko takie, które pochodzi od jednej z posyłanych Osób jako dar Jej przypisany (*apropriacja*). Dar ten bowiem w nas sprawia zespolenie z Bogiem w taki sposób, jaki jest właściwy danej Osobie, jak choćby przez miłość, jeżeli się otrzymało Ducha Świętego. Na tej podstawie poznanie to staje się jakby doświadczalne.

Słabe poznanie podobne jest do doświadczenia stworzonego działania, które się przypisuje na podstawie pewnego podobieństwa określonej Osobie Bożej. *Cognitio* nie wiąże się wprost z jedną Osobą, lecz doświadcza się jej jako daru i przypisuje jednej Osobie. W doświadczeniu stworzonego daru poznaje się bowiem, że ta właśnie Osoba została posłana. To jakby doświadczalne poznanie odpowiada przeto koniunkturalnej wiedzy o swym własnym obdarowaniu. W d. 14 św. Tomasz twierdzi z kolei, że czasowy skutek, jakiego doświadczamy, jest zakotwiczony w odwiecznym pochodzeniu. Stwierdza też bez ogródek, że w czasowym pochodzeniu zawiera się odwieczne<sup>9</sup>. Jeżeli więc to doświadczalne poznanie miałoby się odnosić do jednej Osoby Bożej, to musi być Ona wcześniej już znana jako Ta, która na sposób *apropriacji* daje nadprzyrodzoną łaskę z właściwymi dla niej skutkami przekraczającymi zasadniczo zdolności natury. Trzeba przeto z działania łaski wnioskować o jej podstawie, a z *habitus* — o Osobie.

Celem takiego poznania są posyłane Osoby, którym dany dar przypisuje się w sposób uzasadniony. Tym celem może być zatem Syn, równie dobrze jak Duch Święty, albo też Obydwaj naraz. Zespolenie się z Bogiem dokonuje się dzięki poznanemu darowi. Tomasz wymienia tylko *donum appropriatum amoris*, pozostaje więc sprawą otwartą, po czym poznaje się posłannictwo Syna. Poznanie kwalifikuje się wyłącznie poprzez jego przedmiot, jawi się bowiem ono jako zewnętrzny środek, który się dostrzega w darze powodującym zespolenie z Bogiem. O samym poznaniu, w przeciwieństwie do *Sumy teologicznej* (I, 43, 5), Tomasz mówi tu tak, że nie porównuje go z żadną Osobą, ani go Jej nie przypisuje.

Problematyka czystego przypisywania wymaga doprecyzowa-

<sup>8</sup> Por. *De Trin.* IV, 20: „mitti est filio cognosci quod ab alio sit”.

<sup>9</sup> Por. *In 1. Sent. d. 14, q. 1, a. 2 ad 5.*

nia, albowiem to, co przypisuje się danej Osobie, jest dziełem wszystkich Osób Bożych. W 1 Sent. d. 15 q. 2 pojawia się pytanie, czy posłannictwo nie jest dziełem wszystkich Osób na równi? I tutaj Tomasz dwukrotnie przywołuje wypowiedź Augustyna: *Mitti est cognosci quod ab alio sit*. W a. 2 tłumaczy to zdanie w ten sposób, że Osoba objawia się przez swe posłannictwo. Skutek objawia przeto coś dokonanego przez całą Trójcę Świętą jako swą przyczynę. Argumentacja taka nie uwzględnia jednak ani obecności Osoby, ani też relacji Osób.

W odpowiedzi Tomasz mocno jednak podtrzymuje, że określone działanie można bardziej przypisać tej, a nie innej Osobie. Pogłębiając zaś tę myśl, stwierdza, dlaczego nie ujmuje się całościowo rzeczywistości posłania, ograniczając je do łaski stworzonej. Chodzi o autorytet — wpływ usytuowany ponad stworzonym darem w posłannictwie, czyli o źródło — zasadę wobec posydanego<sup>10</sup>. W ten sposób stwierdza się dobitnie, że w czasowym pochodzeniu zawiera się istotowo odwieczne. A wypowiedź Augustyna nabiera wyrazistości: w posłannictwie się poznaje, że Osoba pochodzi od Innej, a nie tylko się objawia.

Chcąc zrozumieć następne zastosowanie cytatu Augustyna, trzeba pamiętać o tym, że łaska stworzona, skutek, o który wciąż chodzi, jest ściśle nadprzyrodzona. Tak jak łaska nie należy do stanu natury, tak też nie może być rozpoznana sama przez się i w sobie, ani też w jej odniesieniach do podtrzymującego ją łaskawie Boga. Tymczasem w poznaniu posłannictwa akcentuje się dar nadprzyrodzony. Przypisuje się go przez apropriację Synowi, Słowu i Mądrości Ojca. Posłannictwa nie wiąże się przeto z wszystkimi Osobami, nawet nie z Duchem, ale tylko z Synem. Być posydanym oznacza bowiem: być poznanym — tak przynajmniej argumentuje Tomasz w odpowiedzi na przytoczony zarzut<sup>11</sup>. Również tutaj rozumie on *cognitio* jako *appropriatio*.

Odpowiedź nie pomija więc tej kwestii, choć pozostawia nadal coś otwartego. Poznanie odnosi się do Syna, ale jakie poznanie? Poznanie może przecież dotyczyć także zła, błędu, albo zostać niewłaściwie wykorzystane. Łaska zaś nie odgrywa przy tym żadnej roli! To prawda, że między ludzkim poznaniem a pochodzącym od przedwiecznego Ojca Słowem istnieje podobieństwo obrazowe. Obraz Trójcy Świętej w ludzkim duchu mógłby co prawda zostać zaciemniony przez grzech, ale jeszcze nie zniszczony. Dla-

<sup>10</sup> Por. tamże d. 15, q. 2 ad 2: „in missione non tantum est effectus doni creati creature collati, sed etiam... ponitur auctoritas alicujus principii respectu ipsius missi”.

<sup>11</sup> Por. tamże: *Sed contra*.

tęgo przy posłannictwie chodzi o szczególne posłanie wynikające wyłącznie z daru łaski, które daje nowe piętno poznajacemu. Stąd też nie poznaje się byle czego, lecz łaskawe pochylenie się Boga czyli posłannictwo Osób. A poznaje się je nie w oderwaniu od urzeczywistnienia, w abstrakcyjności pustego słowa, lecz doświadczając boskości je umożliwiającej jako obecnej w swym własnym działaniu.

Również takie poznanie jest darem. Nie musi być — czytamy w *Odpowiedzi* — przypisane koniecznie Synowi, lecz podobnie jak Miłość — także Duchowi Świętemu. Nie trzeba temu się dziwić, gdyż Duch jest sam zobowiązującym Darem, a Jego siedmiorakie dary, łącznie z intelektualnymi: mądrości, rozumu, rady i bojaźni Bożej (por. Iz 11, 1 nn), wiążą się ściśle z łaską uświęcającą (*gratum faciens*). Dlatego też każdy, kto wraz z łaską otrzymuje dar miłości, ma nadprzyrodzony dar intelektu, dzięki któremu poznaje prawdę nadprzyrodzoną, aby prawą wolą do niej się skierować. Bez tej łaski — według wyraźnej nauki Tomasza — nikt nie ma *donum intellectus*<sup>12</sup>.

Tomasz dostrzega również granice takiej argumentacji<sup>13</sup>. Jeżeli mianowicie traktuje się zdolności poznawcze jako *donum*, to objawiają one Ducha Świętego, który jako Miłość jest pierwszym i właściwym Darem. Z tego faktu jednak Tomasz nie wyciąga wniosku, jakoby sam tylko Duch był posyłany. Skoro bowiem poznanie jest *donum*, odnosi się ono do Ducha; jako poznanie jednak objawia Syna. Nie popada mimo to Tomasz w ogólnikowość i szerokość wspomnianego już wyżej ujmowania apropiacji; odniesienie jest o tyle węższe, na ile odbija się kontrastowo *donum* od poznania jako takiego. Jednak relacja *genus* do *species* mogłaby także oznaczać, że najpierw w pojęciu posłannictwa Ducha znajduje swe miejsce objawienie Syna. Czy posłannictwo Ducha nie uzasadnia tym samym posłannictwa Syna? I czy nie zostają odwrócone w ten sposób pierwotne relacje?<sup>14</sup>

Skoro mówimy tutaj nie o odniesieniach pojęciowych, lecz jedynie o przypisywaniu objawiających się nam skutków, można bez trudu stwierdzić, że Trójca Święta lub sam Duch Święty posyła Syna<sup>15</sup>, albowiem właśnie Jemu przysługuje skuteczność (a przynajmniej bywa przypisywana) odnośnie do tego, na podstawie czego Posyłany nazywa się tak, a nie inaczej. Duchowi przypisuje się każdy dar, albowiem On jest Pierwszym spośród wszystkich

<sup>12</sup> S. Th. II-II, 8, 4 i 5.

<sup>13</sup> Por. In 1. Sent. d. 15, q. 2 ad 6.

<sup>14</sup> Por. S. Th. I, 43, 5 ad 1.

<sup>15</sup> Por. In 1 Sent. d. 15, q. 3, a. 2.



darów Darem i — niezależnie od tych porównań czy wzorów — ponieważ do samej istoty miłości należy odniesienie do kogoś innego, umiłowanego. Synowi przypisuje się specyficzny dar poznania, gdyż On sam pochodzi jako Słowo od Ojca. Tylko podstawa tej przyczynowo-wzorczej relacji uzasadnia to przypisanie <sup>16</sup>.

\* \* \*

Wypada teraz zapytać, czy *Suma* stanowi faktyczny rozwój w pojmowaniu doświadczenia posyłanych Osób Bożych. *Scriptum super Sententias* mówi w jakimś dalszym i ogólnym znaczeniu o *cognitio experimentalis*, albowiem odnosi je tak do Ducha, jak i do Syna, skoro nie doświadcza się Osoby jako takiej, lecz jedynie darów udzielanych wewnątrznie. Tymczasem w naszym pierwszym rozumieniu *Sumy* uwewnętrznia się w poznaniu eksperymentalnym nie dar, lecz sam Syn. Dostrzegamy też tutaj ostatni argument za tym, że dary jako takie przypisuje się Duchowi, a niektóre dary ponadto, jakby w drugim rzucie, Synowi.

Dalszy rozwój myśli o apriopriacjach można dostrzec w ad 3. Także tutaj Tomasz nie przyporządkowuje posłannictwa Syna posłannictwu Ducha, lecz odróżnia je od siebie w ich boskim, nie stworzonym Początku, a zespała ze sobą w łasce, chociaż odróżnia je ponownie w skutkach łaski, jakimi są *illuminatio intellectus* i *inflammatio affectus*. Poznanie nie jest specyfikacją działania miłości, a zwłaszcza uczucia. W ad 1 Tomasz przyporządkował każdy dar miłości. Wspólny dla intelektu i afektu fundament stworzony Tomasz określa tutaj nie tak po prostu jako *donum* łaski; mówi bowiem o *radix gratiae* od strony ją przyjmującego. A jest nim w pierwszym rzędzie nie działanie Ducha, gdyż wynika ona łącznie z posłannictwa Syna i z posłania Ducha; nie może być przeto czymś innym niż *gratia gratum faciens*, która oznacza przyjsie Osób Bożych.

Inaczej kształtuje się tu także odpowiedź na pytanie, co intelekt rozjaśniony na ziemi łaską, ale nie będący jeszcze w chwale, poznaje w sposób doświadczalny. W pierwszym ujęciu odpowiedź była wyraźna: czyste sumienie, radość w Bogu itd. Ale są to przecież owoce miłości, odnoszące się do afektu i nie stanowiące w rzeczy samej treści uprzedniego doświadczenia. Czy doświadczenie chrześcijańskie ma zatem jakąś treść? Można bez trudu powiedzieć, czym ta treść nie jest: nie jest to patrzenie — rozumienie, jakie ma i jakim jest odwieczny Syn; poznanie w łasce jest jedynie następstwem. Nie jest to także patrzenie — rozumie-

<sup>16</sup> Por tamże, q. 4, a. 1 ad 2.

nie, w którym Boża rzeczywistość była jasno oglądana, wyraziście, albowiem wiara czyni ten ogląd zbędny; jest to raczej *instructio*, która patrzy, ale nie sama. Z pewnością także św. Tomasz nie rozumiał swych wywodów w ten sposób, że Chrystus, który „ukazał nam drogę prawdy w sobie samym”<sup>17</sup>, ukazał się w ciele niepotrzebnie lub tylko w sposób zupełnie dowolny.

Treścią tego doświadczenia nie jest także z pewnością uświadomienie sobie własnych ograniczeń i uwarunkowań intelektu, a więc takie doświadczenie intelektu, w którym myśli on „aż do końca”, szukając pierwszego, żywego, otwierającego się przed nim fundamentu i celu, względnie takie doświadczenie intelektu, w którym zajmuje on miejsce miłości. Wówczas bowiem intelektualny wymiar usprawiedliwienia zostałby nie tyle wyniesiony na najwyższy poziom samo-refleksji, co sam raczej wyparowałby. Nie oznacza to jednak, że oświecony intelekt może lepiej rozumieć sam siebie; w każdym bądź razie jego łaskawe obdarowanie nie polega na odniesieniu go do siebie samego.

Treści — w liczbie mnogiej — tego doświadczenia nie są udzielane. Upodobnienie do Syna stanowi pewną treść. Nie jest to jednak przedmiot wśród innych rzeczy, który można by tak czy inaczej uzupełniać, gdyż jest to upodobnienie do Logosu, w którym wszystko zostało wypowiedziane. Na sposób stworzony — przekraczając jednak te możliwości, jakie człowiek ma sam z siebie — realizuje się jego odniesienie do Ojca, a także jego wylew Miłości. Nie dlatego, że poznaje On sam siebie lepiej, lecz z tej racji, że jego poznanie staje się równe boskiej prawdzie, może więc jako stworzony i uwarunkowany realizować także w sobie pełnię, i to na podobieństwo samego Logosu, od którego pochodzi rzeczywistość całego stworzenia i przez którego dochodzi do swego wypełnienia. Nie jest też to nowa, świadoma refleksja Ducha o sobie samym, ani niedoświadczalna roztropność, względnie istotne poznanie wielorakości, ale *scientia sapida*, wiedza, której się kosztuje nie po to, by patrzeć na siebie, ale na kogoś innego, wiedząc, że się jemu zawdzięcza siebie, a w końcu na sam Pra-początek, nieznany, a jest nim objawiający się Bóg, ale także na bliźnich, którym przychodzi się z pomocą. Pojęciowy rozwój *notitia experimentalis* między *Scriptum* a *Sumą* staje się w ten sposób chyba bardziej wyraźny: O ile w pierwszym dziele chodzi w pytaniu o doświadczenie posiadania łaski (pytanie pojawiające się także w *Sumie*), to tutaj pytanie dotyczy doświadczenia trójjedynej Rzeczywistości w zestawieniu z Synem. Albo też można powie-

<sup>17</sup> S. Th. III, prol.

dzieć: trójjedynę Rzeczywistości w jej konkretnej realizacji we własnym istnieniu. Posiadanie prowadzi do realizacji, dar urzeczywistnia się w nadatku, jego treść upodabnia się do obdarowanego<sup>18</sup>. Wewnętrzne rozumienie wypowiedzi wiary o tajemnicy Boga staje się możliwe wtedy, gdy Bóg osobiście jest obecny, a obdarowany zostaje „dopasowany” do tej tajemnicy. W chrzcie odrodził się on na nowo i został wszczepiony w Chrystusa, Człowieka; w Nim zaś są wszystkie skarby mądrości i poznania (por. Kol 2, 3); otrzymane od Niego namaszczenie uczy (por. 1 J 2, 27). Od Niego pochodzi poznanie prawdy oraz instynkt łaski<sup>19</sup>.

Ale przy całym oświeceniu i rozsmakowaniu ważne jest jeszcze to, co Tomasz określa następująco: *Omnis autem creatura participat quidem aliquam similitudinem Dei, se in infinitum distantem a similitudine suae naturae et ideo nulla creatura potest ipsum cognoscere perfecte et totaliter, prout est in sua natura. Filius autem, qui perfecte totam naturam Patris accepit per aeternam generationem, ideo totaliter videt et comprehendit*<sup>20</sup>.

\* \* \*

Uwewnętrznienie takiego rozumienia doświadczenia przebiega paralelnie do nowego ujęcia wpływu, o jakim św. Tomasz mówi w odniesieniu do człowieczeństwa Jezusa i naszego usprawiedliwienia. O ile w swym starszym dziele akcentował on przyczynowość skuteczną, to z biegiem czasu uwzględnia także przyczynowość narzędną<sup>21</sup>. Chrystus wysługuje w swym człowieczeństwie to, że Bóg daje Ducha i łaskę, ludzi zaś tylko dysponuje do przyjęcia. Natomiast w nowszym swym ujęciu św. Tomasz podkreśla, że własne zdolności i działania ożywionego i z Boską Osobą zespolonego organu zostają „wzięte na służbę”, tak że w tej zależności uskuteczniają łaskę, której nie traktuje się już jako czegoś całkowicie nowego, lecz jako wyposażenie i nowy akcydent. Ludzkiemu poznaniu i ludzkiej woli Chrystusa, Jego cierpieniu i śmierci przypada w udziale taka skuteczność, że On w czasie realizuje swoje osobowe odniesienie jako Syn do Ojca. Posłany widzialnie Syn staje się tym samym Sprawcą ludzkiego uświęcenia.

Jeżeli ujmie się to ekskluzywnie, może pojawić się ta trudność, że przyczynowość skuteczna występuje tylko w działaniach, nigdy zaś w niestworzonym momencie niewidzialnego posłannictwa. To-

<sup>18</sup> Por. *In Tebr. 12, lect. IV, II*, gdzie się mówi o „visio experimentalis” pokoju, albowiem nic go nie zakłóci, ani wewnętrznie, ani od zewnątrz.

<sup>19</sup> Por. *S.Th. III, 69, 5*.

<sup>20</sup> *In Jo. 6 lect V, V, n. 947*.

<sup>21</sup> Por. *In 3 Sent. d. 16, q. 1, a. 3* w zestawieniu z *S.Th. III, 8, 1 ad 1*.

masz bierze to pod uwagę i stwierdza, że przyczynowość narzędziowa nie zastępuje wcale merytorycznej, lecz pogłębia ciasno rozumiane zespolenie człowieczeństwa z bóstwem także o wpływ merytoryczny<sup>22</sup>. Przez to zaś nie tylko stworzona, ale i niestworzona łaska zespolona ściśle z obecnością Osób zostaje na podstawie bezpośredniego posłannictwa włączona do zbawczego działania Chrystusowego.

Samo-udzielanie się Boga w łasce zostaje w ten sposób odniesione i uzależnione od widzialnego posłannictwa Syna. Jego zaś obecność oraz obecność Jego Ducha wylanego na krzyżu, który jest *idem numero in omnibus*<sup>23</sup> i jako jeden i ten sam napełnia Kościół, uniemożliwiają, by doświadczalne poznanie mogło być rozumiane jako znajdujące się w istotnej sprzeczności z obowiązującą doktryną, a nie jako pogłębienie wyrażanej przez nią słownie treści. Skoro bowiem upodobnienie do Syna dokonuje się konkretnie w naszym usynowieniu czyli zespoleniu z Tym, który przyjął naszą ludzką naturę i przez nią, aby nas zbawić, dał nam łaskę i prawdę, to także doświadczenie, jakie się wiąże z posłannictwem Syna, przyswaja sobie to znamię przez krzyż: w Tym, w którym wchodzimy dogłębnie w nadchodzącą prawdę Boga, zaczyna się wypełnienie połączone z załamaniem się ludzkich pewności. Doświadczenie wiary ma jako takie charakter doświadczenia krzyża.

W dalszym harmonijnym rozwoju Tomaszowej teologii można by wskazać jeszcze na to, że *Suma* zna także doświadczalną wiedzę Jezusa, nabywaną i wzrastającą. Chrystus doświadcza, podobnie jak ludzie. Ale w sobie tylko właściwy sposób może, jako bosko-ludzki Nauczyciel spożytkować tę wiedzę doświadczalną w swym posługiwaniu na rzecz naszego zbawienia. W Jego doświadczeniu, a zwłaszcza w uczeniu się posłuszeństwa przez cierpienie (por. Hbr 5, 8) ukazuje się wyraźnie Jego synowskie odniesienie do Ojca<sup>24</sup>. Skoro zaś Jego nabywana wiedza jest przejrzysta jedynie

<sup>22</sup> Por. *S.Th. III, 8, 1 ad 1*: „Chrystus jako Bóg udziela łaski lub Ducha Świętego swą własną mocą, jako człowiek zaś spełnia przy tym funkcję narzędzia, „ponieważ człowieczeństwo Jego było narzędziem Jego bóstwa” (3 *De Fide orth.* 15). Tak więc czyni Jego niosły nam zbawienie mocą boską, są one źródłem łaski w nas zarówno przez swoją wartość zasługującą jak i przez pewnego rodzaju działanie sprawcze”. Przekład polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24: *Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego* (przeł. ks. St. Piotrowicz), Londyn 1962, s. 159. Por. E. Naab, *Einige Bemerkungen über das Wirken der Gnade Christi*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale V*, Città del Vaticano 1991, s. 304-317.

<sup>23</sup> *In 3 Sent. d. 13, q. 2, a. 2, qc. 2 ad 1*. Por. *QD de Ver. 29, 4; In Jo. 1 lect. X, 1, n. 202*.

mądrością Boga, może On bez przeszkód przekazywać Boże Objawienie, które w odpowiedni sposób winno być także przez nas przekazywane. Skoro z kolei Jego wiedza, a przez nią On sam wkroczył w naszą wiarę, wiara ta ubogacona spojrzeniem i pogłębiona refleksją prowadzi nas dalej do doświadczenia, a jej przekaz ciągnie się przez wieki w nauczaniu wiary.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>24</sup> Por. E. Naab, *Sich schenkendes Wissen: Überlegungen zum Wissen Christi des Hauptes im Anschluss an Thomas von Aquin*, w: A. Franz (red.), *Glauben, Wissen, Handeln* (FS Ph. Kaiser), Würzburg 1994, s. 105-124. Gdy chodzi o posłannictwo Chrystusa jako człowieka, zob. *In 1 Sent. d. 15, q. 5, a. 1, qc. 4; S. Th. III, 7, 13 resp.*