

KS. FRANCISZEK DYŁUS

CHRYSTOLOGICZNO-PNEUMATOLOGICZNY ASPEKT EKLEZJOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Wstęp

Myśl eklezjologiczna św. Tomasza jest bardzo bogata. Wyraża się zarówno wielością podjętych zagadnień jak i różnorodnością aspektów wynikających z kontekstu rzeczowego, w jakim dane zagadnienie się pojawia. Akwinata jednak nie stworzył oddzielnego traktatu o Kościele (o czym się dość często zapomina). W jego dziełach na różnych miejscach znajdujemy zasadnicze, choć dyskretnie sformułowane odpowiedzi na istotne pytania z zakresu problematyki eklezjologicznej.

Twierdzi się np., że św. Tomasz jako pierwszy włączył do teologii naukę o nieomyślności papieskiej, a protestancki teolog, Adolf Harnack (+ 1930) czyni go odpowiedzialnym (zauważ szczególną ocenę) za wprowadzenie do teologii koncepcji Kościoła hierarchicznego, zdaniem Harnacka, papieskiego, która to koncepcja utrwaliła się w okresie Reformacji¹.

W dziełach Akwinaty znajdujemy rozproszone wprawdzie, niemniej jednak bardzo wyraźne zręby teologii Kościoła, a z zawartego w nich materiału można by stworzyć obszerny traktat eklezjologiczny.

Myśl św. Tomasza w rzeczowym przedmiocie wpisuje się w stworzoną przezeń wielką syntezę teologiczną otwierającą się w *Summie* problematyką *De Deo et de processu creaturarum a Deo* a zamykającą się szerokim obszarem zagadnień *De redivit creaturae rationalis in Deum*.

Wątek eklezjologiczny jest obecny niemal w całości dociekań teologicznych Tomaszowej syntezy. Dzieje się tak, ponieważ Kościół, co jest niewyraźną supozycją Akwinaty, nie jest pewną, specjalną i odrębną rzeczywistością nadprzyrodzoną, lecz stanowi integralny element planu zbliżenia się Boga do stworzenia i realizacji jego zbawczego zamiaru w Jezusie Chrystusie.

Thomas M. Kaeppli, autor monografii na temat teologii Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa w ujęciu św. Tomasza w dziele zatytułowanym *Zur Lehre des hl Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum* stwierdza, że nauka o Kościele jako Mistycznym Ciele stanowi w pewnym sensie centrum całej teologii Tomaszowej².

Yves Congar, wybitny znawca tomizmu pyta czy aby nie umyślnie św. Tomasz nie napisał oddzielnego traktatu o Kościele (nie było zresztą w tym czasie precedensu, pierwszy traktat o Kościele to: *De regimine Christiano* Jakuba de Viterbo 1302, potem o 150 lat później Jana de Torquemady *Summa de Ecclesia* ok. r. 1450) uznawszy, że o Kościele mówi się we wszystkich dziełach teologii i dodaje Congar, że skłonny jest twierdząco odpowiedzieć na postawione pytanie³.

Wtrącając krótką uwagę historyczną, dotyczącą rozwoju dogmatu eklezjologicznego należy zauważyć, iż główne idee eklezjologiczne wypracowane już w okresie patrystycznym zostają podjęte przez pisarzy wczesnego średniowiecza i są rozważane przez autorów złotego okresu scholastyki XIII-go wieku.

Wiek ten przynosi upowszechnienie i pogłębienie augustyńskiej nauki o Kościele jako ciele Chrystusa, do czego m.in. przyczynia się św. Tomasz, którego eklezjologia z wyjątkiem nieistotnych różnic i odcieni jest identyczna z wykładem tejże przez innych wybitnych przedstawicieli tego okresu jak św. Alberta Wielkiego, Aleksandra z Hales, św. Anzelma czy św. Bonawentury.

W okresie średniowiecza najbardziej rozpowszechnioną, chociaż ciągle dość ogólną definicję Kościoła stanowiła formuła: Kościół jest zgromadzeniem wiernych. U św. Tomasza znajdujemy następujące wersje tego określenia: „*Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium*” (S. th. III q. 8 a 4 ad 2) („Kościół pozostając w sytuacji pielgrzymowania jest zgromadzeniem wiernych”). „*Ecclesia sancta idem est quod congregatio fidelium*”. (*Expositio super Symbolum Apostolicum. Opuscula omnia*, Paryż 1927, t. IV, s. 378).

Kościół jest tym samym, czym zgromadzenie wiernych. Jeszcze jedno bardzo podobne określenie „*Ecclesia congregatio hominum fidelium est*”. (*Expositio super Symbolum*).

Powyższe określenia Kościoła korespondują z całością eklezjologii Tomaszowej, do której czerpie on w znacznym stopniu z nauki św. Augustyna, Hugona ze św. Wiktora i Wilhelma z Auxerre, nie mówiąc o przejęciu dorobku Ojców greckich, których sposób ujmowania rzeczy spotykamy w merytorycznych rozważaniach Akwinaty.

Owo wielkie natchnienie i tradycję Ojców na obszarze eklezjologii charakteryzowały trzy zasadnicze rysy:

1. Ogląd Kościoła w Chrystusie i Chrystusa zawierającego w sobie Kościół;
2. Nieoddzielanie Kościoła wewnętrznego, duchowego, od Kościoła zewnętrznego, społecznego, hierarchiczno-sakramentalnego;
3. Pojmowanie Kościoła jako rzeczywistości pneumatologicznej, czyli jako ciała, którego niejako duszą jest Duch Święty.

Św. Tomasz kontynuując tę tradycję, ujmuje Kościół uwzględniając jego trojaki charakter: chrystologiczny, pneumatologiczny i antropologiczny w aspekcie moralnym.

W możliwie największym skrócie, stosując się do ram czasowych niniejszego wykładu, spróbujemy przybliżyć sobie myślenie Tomaszowe o Kościele w dwu pierwszych wymienionych aspektach.

1. Chrystologiczny aspekt Kościoła

Kościół dla św. Tomasza, o czym już wcześniej wspomnieliśmy, to społeczny nurt ludzkości powracającej do Boga, *motus creaturae rationalis in Deum*, mówi o tym cała druga część *Summy teologicznej*.

Skoro Kościół jest powrotem osób do Boga „reditus creaturae rationalis in Deum”, to powrót ten może się dokonać jedynie „in Christo qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum”⁴. (Jedynie w Chrystusie, który w swym człowieczeństwie staje się drogą naszego podążania ku Bogu).

Święty Tomasz odznacza się niezwykle mocnym wyczuciem wszczęcia Kościoła w Chrystusa oraz immanencji Chrystusa w Kościele. Z chwilą inkarnacji konstytuuje się, jedyny w swej tajemnicy byt bosko-ludzki.

Chrystus jako Bóg-Człowiek przez człowieczeństwo, które jednoczy się w Nim z Bogiem in persona Verbi, staje na czele stworzenia.

Św. Tomasz z niezwykłą głębią ukazuje następstwa tej jedynej tajemnicy i wiążącej się z nią godności Chrystusa⁵. Wyraża się ona pełnią łaski w duszy Chrystusa, pełnią intensywną i ekstensywną obecnością wszelkiej stworzonej łaski Bożej, jaką może posiadać człowiek a także pełnią łaski uświęcającej wraz z cnotami i darami darmo danymi.

Źródłem tego niezwykle stopnia łaski jest fakt zjednoczenia osobowego, mocą którego Chrystus staje się pośrednikiem zbawienia i Głową Kościoła⁶.

W wyniku tego, jeśli jakiegokolwiek inne istoty osobowe otrzymują łaskę, to zyskują ją zawsze w zależności od Chrystusa. W wypadku ludzi, dla których Chrystus został ustanowiony jedynym Zbawicielem, otrzymują oni łaskę od Chrystusa i tytułem uczestnictwa w Jego łasce.

Doktor Anielski w 7 i 8 kwestii III części *Summy teologicznej* szeroko rozwija swoją myśl o łasce Chrystusa Pana i o jej względnej nieskończoności. Ukazuje jej dwojaki wymiar, wskazując na łaskę Chrystusa jako jednostki i na łaskę przysługującą mu jako Głowie Mistycznego Ciała. (*Gratia capitis*)⁷. Jest to zagadnienie fundamentalne dla eklezjologii Akwinaty, której główne idee można sformułować następująco: Chrystus jest głową nowej ludzkości, która w Nim otrzymuje od Boga nowe życie i orientację spełnieniową, zbawczą ku Bogu przez powrót na łono Ojca.

Chrystus staje się głową i zasadą tego nowego porządku życia ludzkości, nieco podobnie jak Adam w wypadku dawnego ładu. W Chrystusie ujawnia się owa pełnia życia i łaski, która będzie się rozwijać i aktualizować w życiu Kościoła mając w Chrystusie swe źródło⁸. „Widzieliśmy chwałę Jego pełnego łaski i prawdy... a z pełności Jego wszyscyśmy otrzymali łaskę po łasce” (J 1, 14-16).

Święty Tomasz posuwa się do stwierdzenia, że Chrystus plus Kościół to nic więcej tylko pełny Chrystus⁹. Podobnie jak świat zawdzięcza swoje istnienie Bogu i uczestniczy w mocy Jego bytu nic Bogu nie dodając, podobnie rzecz się ma w porządku łaski między Kościołem a Chrystusem.

Myśl o Kościele jako jednym, integralnym Chrystusie stała się własnością katolickiej nauki zwłaszcza dzięki św. Augustynowi¹⁰. Myśl tę podejmuje i bogaci św. Tomasz. Później znajduje ona swoje echo w Encyklice *Mystici Corporis Christi* papieża Piusa XII (1943), a następnie w nowy sposób zostaje zinterpretowana ideą Chrystusa Omegi w pismach Piotra Teilharda de Chardin. Akwinata podejmuje również ulubioną myśl Ojców greckich o tym, iż powrót ludzkości do Boga, od którego wyszła ukształtowana na Jego obraz i podobieństwo, dokonuje się dwukrotnie. Po raz pierwszy w Chrystusie, gdy z Bogiem zjednoczyła się natura ludzka in persona Verbi a po raz drugi już nie w samym Wcieleniu lecz w Jego konsekwencjach i owocach czyli w ludzkości przemienionej w Chrystusie i w Kościele jako Jego Ciele.

Jak nie trudno zauważyć, sama tajemnica Chrystusa Boga-Człowieka jest przez Akwinatę ujmowana jako istotowo eklezjologiczna. W Chrystusie bowiem zawiera się cały porządek nowego życia, cała odrodzona ludzkość w swym powrocie do Boga. Kościół zaś jest niczym innym jak rozkwitem tej samej rzeczywistości i rozprzestrzenieniem się tego, co pryncypialnie zostało zrealizowane w Chrystusie.

Dla pełniejszego obrazu Kościoła widzianego światłem Akwinaty, zauważmy, iż omawiane przezeń szeroko w drugiej części *Summy* cnoty teologiczne i moralne prezentowane są jako aktualizacja życia Chrystusa w nas. W ujęciu św. Tomasza całe życie nadprzyrodzone teologiczne i moralne jest w nas chrystyczne i sakramentalne. Konsekwentnie cała teologia moralna jest określeniem drogi umożliwiającej ów *reditus creaturae rationalis in Deum*, poprzez gruntowanie w człowieku podobieństwa Bożego na wzór Jezusa Chrystusa¹¹.

Zdaniem Yves Congara stopnie realizacji Bożego obrazu w wierzącym, o których szeroko rozprawia św. Tomasz w II części *Summy teologicznej*, są zarazem stopniami włączenia wierzącego w Ciało Chrystusa i miarą jego upodobnienia się doń¹².

Powrót zatem człowieka do Boga przez upodobnienie się do Chrystusa i odnowa obrazu Bożego w duszy ludzkiej omówione przez św. Tomasza w części II *Summy* a dopełnione w części III wyrażają jednocześnie pełne realizowanie się Kościoła i rodzenie się w nim „nowego stworzenia”.

Jak cenna i aktualna jest myśl eklezjologiczna św. Tomasza niech świadczy o tym fakt wielokrotnego cytowania jego wypowiedzi przez Sobór Watykański II. Mimo ogromnego jakościowego wzrostu dogmatu o Kościele w ostatnim stuleciu, czego dowodem są dokumenty Soborów, Watykańskiego I i II, w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* ostatniego Soboru, zwanej także *Summą* eklezjologiczną, dzieła świętego Tomasza są cytowane aż 12 razy, nie licząc miejsc paralelnych i bliskich merytorycznie jego rozważaniom.

2. Aspekt pneumatologiczny Kościoła

Pochylając się nad tekstami eklezjologicznymi św. Tomasza wydaje się, iż najbardziej syntetycznym oraz najpełniej wyrażającym jego myśl w zakresie interesującej nas problematyki jest tekst stanowiący komentarz do 9-go artykułu Apostolskiego wyznania wiary, zawarty w *Expositio in Symbolum*. Przytoczmy go w przekładzie na język polski.

„Podobnie jak w jednym człowieku istnieje jedna dusza i jedno ciało, wszakże posiadające różnorakie członki, tak Kościół katolicki jest jednym ciałem i różnorodnością członków. Duszą zaś, która owe ciało ożywia jest Duch Święty. Przepięto po wyznaniu wiary w Ducha Świętego winniśmy wyznać wiarę w Kościół katolicki, stąd w Symbolu wiary wypowiadamy słowa: Sanctam Ecclesiam Catholicam.

Przy tym należy wiedzieć, że Kościół znaczy tyle co zgromadzenie, a zatem Kościół święty jest zgromadzeniem wiernych i każdy chrześcijanin jest członkiem tego Kościoła. Kościół wszakże jest jeden (Una est columba mea, perfecta mea, Cant., VI).

Jedność Kościoła powodowana jest trojako. Po pierwsze jednością wiary. Wszyscy bowiem chrześcijanie, którzy należą do Ciała Kościoła wyznają tę samą wiarę: „Bądźcie jednomyślni i niech nie będzie wśród was rozłamów”, 1 Kor 1, 10. „Jeden jest Bóg, jedna wiara, jeden chrzest”, Ef 4, 5. Po wtóre jedność Kościoła powodowa-

na jest jednością nadziei, ponieważ wszyscy utwierdzeni są w tej samej nadziei dościcia do życia wiecznego. Dlatego Apostoł mówi: „Jedno jest Ciało, jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie” Ef 4, 4. Po trzecie ze względu na jedność miłości, ponieważ wszyscy powiązani są miłością Boga i wzajemną miłością ku sobie. „Chwałę, którą mi dałeś przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak my jedno stanowimy” (J 17, 22). Miłość taka, jeśli jest prawdziwa, ujawnia się gdy członkowie wzajemnie troszczą się o siebie i kiedy wykazują wzajemne współczucie.

Kościół Chrystusowy jest święty... Wierni kościelnej wspólnoty uświęceni są trojako: Po pierwsze, podobnie jak kościół podczas konsekracji jest fizycznie obmywany, tak duchowo wierni obmyci są krwią Chrystusa. „On to umiłował nas, przez swoją krew uwolnił nas od naszych grzechów” (Obj 1, 5). W liście zaś do Hebrajczyków czytamy: „Jezus, aby krwią swoją uświęcić lud, cierpiał poza miastem” (Hbr 13, 12). Po drugie przez namaszczenie. Podobnie bowiem jak świątynia zostaje namaszczo- na, tak wierni zostają duchowo namaszczeni dla uświęcenia, inaczej bowiem nie byłiby chrześcijanami, gdyż Chrystus to ten, który został namaszczony. Namaszcze- niem tym jest łaska Ducha Świętego. Po trzecie, mocą zamieszkiwania w wierzą- cych Przenajświętszej Trójcy... i w końcu przez fakt przyzywania imienia Bożego.

Należy pamiętać, że Kościół jest katolicki, powszechny czyli uniwersalny. Po pierw- sze w aspekcie przestrzennym jako posłany do całego świata. Po drugie jest uniwer- salny, co do stanu ludzi: nie odrzuca bowiem nikogo ani pana ani sługi, mężczyzny ani kobiety. Po trzecie jest uniwersalny w znaczeniu czasowym, gdyż Kościół rozcią- ga się od czasów Abła i trwać będzie do końca wieków.

Należy również zwrócić uwagę, że Kościół Boży jest trwały. Dom nazywamy trwa- łym, gdy nade wszystko posiada dobry fundament. Fundamentem zasadniczym Ko- ściola jest Chrystus, zaś drugorzędnie fundamentem Kościoła są Apostołowie wraz ze swym nauczaniem... I stąd Kościół nazywa się apostołski¹³.

Święty Tomasz, jak zauważamy, definiuje Kościół jako żyjący organizm scalający w sobie wielość członków, ożywionych i rządzonych przez jedną zasadę życia. Zasa- dą tą, bądź duszą, jest Duch Święty. On też jest „...główną i ostateczną doskona- łością całego mistycznego ciała na podobieństwo duszy w naturalnym ciele”¹⁴.

Autor używa sformułowania „quasi anima” zaznaczając różnicę między relacją, w jakiej pozostaje dusza do ciała ludzkiego a relacją bytową Ducha Świętego do ciała Kościoła.

Różnorodność członków owego żyjącego organizmu, jakim jest Kościół, tworzy jedność w sposób bezpośredni mocą nie tylko obecności Trójcy Przenajświętszej, a w myśl zasady apropriacji mocą Ducha Świętego, i nie tylko przez zamieszkiwanie w członkach owej boskiej duszy, co zresztą stanowi zasadniczy tytuł nazywania Ko- ściola świętym, lecz także mocą faktu, że Bóg, a na zasadzie apropriacji Duch Świę- ty, powoduje w członkach Kościoła pewne dyspozycje, które pochodzą od Niego jako dary bądź łaski a są nimi cnoty wiary, nadziei i miłości.

Kościół jest żywą jednością ciała nie tylko dlatego, że go zamieszkuje jedna dusza czyniąc zeń swoją świątynią, lecz dlatego, że dusza ta wewnętrznie ożywia swoje członki mocą cnót teologicznych, które są immanentnym życiem Bożym w wierzących¹⁵.

Korporatywna koncepcja Kościoła w ujęciu św. Tomasza wyrażona jest nade wszystko kategoriami życia a nie socjologii. Znaczy to, iż Kościół jest ciałem, organi-

zmem nie tylko w znaczeniu socjologicznym, lecz także w znaczeniu najbardziej tajemniczym, bliskim biologicznemu znaczeniu tego słowa, rozumiejąc je oczywiście w sensie analogicznym.

W związku z tym spotykamy często w dziełach św. Tomasza porównanie między *corpus Ecclesiae* a ciałem naturalnym¹⁶. Pojęcie ciała Akwinata rozumie jako „wielkość zorganizowaną w jedność przez współdziałanie różnorodnych czynności i koordynację różnych funkcji”¹⁷.

Na pytanie o prawo, które powoduje ów nadprzyrodzony porządek ujawniający się w Kościele św. Tomasz odpowiada, że zasadniczo jest to łaska Ducha Świętego, nie zaś polecenie o charakterze społecznym. Jest nim żywa wewnętrzna, nadprzyrodzona rzeczywistość¹⁸. Tym, co najważniejsze w prawie Nowego Przymierza, w czym tkwi cała moc, jest łaska Ducha Świętego, która jest udzielana dzięki wierze w Chrystusa. Stąd pryncypialnie nowe prawo jest samą łaską Ducha Świętego, który dany jest wierzącym¹⁹.

Należy zaznaczyć, iż życie nadprzyrodzone udzielane człowiekowi mocą Ducha Świętego w żadnej mierze nie zaciera różnicy między człowiekiem a Bogiem.

Jednostka ludzka żyjąc pełnią łaski czyli uczestnicząc w życiu Bożym, zachowuje swoją odrębność osobową i swoją bytową tożsamość. Nasza jedność z Bogiem jest jednością społeczną osób na podobieństwo jedności samej Trójcy Świętej.

Jest rzeczą niemal oczywistą, że tylko Bóg może sprawić byśmy żyli życiem Boga. Moc zorientowania nas i skutecznego doprowadzenia do udziału w życiu Bożym, może posiadać tylko zasada lub czynnik boski. Toteż św. Tomasz konsekwentnie zauważa, iż duszą ożywiającą ciało Kościoła czyli ludzi żyjących życiem Bożym poprzez cnoty teologiczne jest Duch Święty.

Ten klasyczny pogląd właściwy tradycji patrystycznej stanowi istotny wątek myśli eklezjologicznej naszego Autora. Potwierdzają to znane w swej wymowie rozdziały XX-XXII czwartej księgi *Summy przeciw Poganom*.

Święty Tomasz wyjaśnia w nich, w jaki sposób i dlaczego działaniu Ducha Świętego należy przypisywać całe życie nadprzyrodzone w człowieku oraz wszelki „*motus creaturae rationalis ad Deum*”. Wskazuje na to m.in. logika i właściwe rozumienie zasługi, gdyż tylko to, co od Boga pochodzi, może Go skutecznie osiągnąć i do Niego powrócić zgodnie ze słowami św. Jana Ewangelisty... „stanie się w nim źródłem wody tryskającym ku życiu wiecznemu”.

Akwinata upatruje źródło zasługi w następujących korelacjach czynu ludzkiego:

1. Akt zasługujący jest działaniem wolnym, wypływającym z osobowej decyzji człowieka.

2. Akt ten będąc odniesiony do Boga zyskuje swą zasługującą skuteczność.

3. Pochodzi z natchnienia i łaski Ducha Świętego, i mocą tegoż Ducha prowadzi nas do życia wiecznego²⁰.

Podobnie skuteczność sakramentów świętych, udzielających nam łaski Bożej upatruje św. Tomasz w mocy Ducha Świętego. „Wszyscy jednym Duchem zostaliśmy napojeni” - przypomina św. Paweł (1 Kor 12, 13).

Tak się też rzecz ma ze wszystkimi posługami i urzędami w Kościele, których skuteczność bierze się z mocy działania w nim Ducha Świętego. On jest prawdziwie duszą Kościoła i motorem skierującym życie wiernych ku ostatecznemu spełnieniu się w Bogu.

Dwa zarysowane aspekty tajemnicy Kościoła, pneumatologiczny i chrystologiczny, nie wykluczają się lecz wzajemnie uzupełniają w obrazie skreślonym przez św. Tomasza. Cała bowiem rzeczywistość łaski pochodzi od Boga jako przyczyny sprawczej a na zasadzie aropriacji od Ducha Świętego.

Nasze upodobnienie do Boga jest również owocem działania Bożego w nas, przy naszej współpracy. Jest to dzieło miłości Boga ku nam, dlatego jest w specjalny sposób dziełem Ducha Świętego, upodabniającym nas do Jego Osoby. Zapytajmy jak wyjaśnić zatem fakt przysługiwania tego samego dzieła zarówno Chrystusowi jak i Duchowi Świętemu i dlaczego Kościół jest Ciałem Chrystusa a nie Ducha Świętego?

Dzieje się tak gdyż wszystko, co dokonuje się w porządku łaski dla zbawienia ludzkości, dokonuje się w Chrystusie i przez Chrystusa, Boga-Człowieka, który jest drogą naszego zdążania do Boga (*qui est nobis via tendendi in Deum*).

Podczas gdy Duch Święty, zdaniem Akwinaty, nie posiada własnej odrębnej przyczynowości w darzeniu nas łaską lecz uczestniczy w działaniu Bożej natury (*Opera Divinarum Personarum ad extra sunt illis communia*), to Chrystus w swym pełnym łaski człowieczeństwie zjednoczonym in persona z Bogiem posiada rzeczywistą i prawdziwą, choć instrumentalną przyczynowość.

W swej ludzkiej naturze, posiadając jednorodność bytową z nami, staje się głową uświęconej ludzkości a ona mistycznie Jego ciałem²¹.

Oto w jaki sposób Chrystus i Duch Święty, Dwaj Posłani sprawiają rzeczywistość nowego życia w ludzkości i jej powrót do Boga, jaki realizuje się w Kościele.

Trójjedyny Bóg, a z tytułu aropriacji Duch Święty, jest celem i przyczyną sprawczą Bożego życia w ludzkości. Chrystus zaś w swym świętym i pełnym łaski człowieczeństwie jest przyczyną instrumentalną, oczywiście rozumną i wolną.

W trzeciej księdze *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda* św. Tomasz pisze: „Duch Święty jest główną i ostateczną doskonałością całego ciała mistycznego na podobieństwo duszy w naturalnym ciełe.

Podobnie bowiem jak liczne członki naturalnego ciała utrzymywane są w jedności i harmonii mocą ożywiającego je ducha, tak również w ciełe Kościoła zachowana jest zgoda wielu członków mocą Ducha Świętego, który ciało Kościoła ożywia²².

Immanentne pochodzenie Osoby Ducha Świętego w Bogu od Ojca i Syna, ujaśniane pochodzeniem na sposób miłości sprawia, iż nazywamy Ducha Świętego osobową Miłością Ojca i Syna. Konsekwentnie więc zwykło się trzeciej Osobie przypisywać dzieła miłości w jednym wspólnym działaniu Trójcy Świętej ad extra. Zbawcze bowiem posłanie Syna i Ducha Świętego do ludzkości, jak również sam Kościół, jest przejawem miłości Boga do człowieka.

Tak więc Trójca Święta jest przyczyną sprawczą Kościoła, wszakże na zasadzie aropriacji Duchowi Świętemu przypisujemy dynamikę życia nadprzyrodzonego w Kościele nazywając go jakoby duszą Kościoła.

Duch Święty nie jest jednak czynnikiem składowym rzeczywistości Kościoła, a więc jakąś jego formą, tworzącą razem z wiernymi jedną bytowo naturę, jak się to ma z duszą i ciałem w człowieku.

Hipostaza Ducha Świętego zachowuje swą transcendencję. Jako dusza ciała Kościoła nie tworzy substancjalnej jedności z ciałem, chociaż je immanentnie ożywia i przenika²³.

Konkludując, zgodnie z myślą Doktora Anielskiego należy stwierdzić, że Duch Święty spełnia w Kościele podobną rolę, jaką dusza spełnia wobec ciała a nawet więcej, że Duch Święty „idem numero” ten sam i we własnej osobie, jest obecny zarówno w Głowie Kościoła czyli w Chrystusie, jak i w Jego Ciele tj. w Jego członkach, czyli w wiernych.

Tę tradycyjną tezę, jak to uświadczyliśmy wykazać, podziela i uzasadnia św. Tomasz z Akwinu. Podejmuje ją później papież Leon XIII w znanej encyklice o Duchu Świętym *Divinum illud* (1897) a także Pius XII w encyklice *Mystici Corporis Christi* (1943) zaś w naszych czasach Sobór Watykański II w Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*, zwanej Summą eklezjologiczną, Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vindicantem* (1986), a także *Katechizm Kościoła Katolickiego*²⁴.

Sobór Watykański II, korzystając z analogii „dusza, ciało”, określa rolę Ducha Świętego względem Kościoła wyraźnie uściślając, niuansując tę analogię stwierdzeniem:... „działanie Jego porównywać mogli święci Ojcowie z funkcją, jaką spełnia w ciele ludzkim zasada życia, czyli dusza”. (LG 7) (comparari potest cum munere animae).

Natomiast *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyraża się jeszcze zwięźlej: „Duch Święty jest niejako duszą mistycznego ciała” (KKK n. 809). (Spiritus est velut corporis mystici anima).

Ścisłe rozumienie tej istotnej przedmiotowo analogii nie zawsze daje się zauważyć w tekstach Ojców Kościoła i autorów wymienianych w toku wykładu. U świętego Tomasza, jak się wydaje, implicite jest respektowane w całości jego rozważań o roli i działaniu Ducha Świętego w tajemnicy Kościoła.

Przypisy

1. Por. Y. Congar, *L'idée thomiste de l'Église*, w: *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris 1953, s. 60; por. Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III 3, s. 442.
2. Por. T.M. Kaeppeli, *Zur Lehre...* j.w., Freiburg, 1931 s. 2.
3. Y. Congar, *L'idée thomiste de L'Église*, s. 91.
4. *S.th.* I q. 2 prologus; por. *S.th.* III, prol.
5. *S.th.* III, q. 7 i 8, *Com. theol.*, I, 213 in.; *De veritate*, q. 29.
6. *S.th.* III q. 7a 11; a2; III q. 8. a. 5.
7. Gratia Christi potest dici infinita eo quod non limitatur.: *S. th.* III q. 7 a. 11. Eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est iustificata. secundum quam est caput Eeelesiae iustificans alios; *S. th.* III. g. p. a. 51).
8. IV Sent. d 49 q. 4 ad 3 ad 4; *S. th.* II - II q, 183 a. 2.
9. Tamże.
10. In Ps. 58 PL. XXXVI. 693, PL XL. 79, In Ps. PL. XXXVI. 399
11. *S.th.* I² - II²⁰.
12. Por. Y. Congar, *L'idée thomiste de L'Église*, dz. cyt. s. 75 por. *S.th.* III prol.; q. 62, a 5, por. II² - II²⁰, q. 124 a 5, ad 1.
13. Św. Tomasz, *Expositio in Symbolum*, in art. 9. Tłumaczenie własne.
14. In III Sent. d. 13 q. 2 a. 1 ad 2. pln.. *S.th.* II - II, q 183 ad 3.
15. Por. II Sent. d. 13, q. I a 1 ad 3; I-IIq 11⁰ a. I ad. 2a. 2 ad I; q. 111, a. 2 ad 1; II-IIq. 7. a. 3.
16. Por. III Sent. d. 13 q. 2 a. 2 ad 2; II - II, q. 183. a. 2 ad 3 *Exp. in Symb.* art. 10; In Ef c. 4, lect. 1 i 5 etc.

17. *S. th.* III q. 8. a 4, Unum corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. *ibidem*.
18. *S. th.* I - II, q. 106. a. 1; q. 107. a. 1 ad 3.
19. *Zob. S. th.* I - II, q. 106 a. 1.
20. *S. th.* I - II, q. 114, a. 3; III. q. 68. a. 9 ad 2, *por. II - II, q. 183. a. 2 ad 3.*
21. In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra ex quibus constituitur mystice una persona. *S. th.* III. q. 19. a. 4. *Por. Comp. theol.* I, 147, *Contra Gent.* IV. 20; *S. th.* I. q. 45 a. b ad 2. *In Galat.* 5, lect. 4.
22. *In III. Sent.* S. D.13 q. 2. a 1 ad 2; *por. S. th.* II-IIq. 183 ad. 3; *por. S. th.* III q 8 a 1.ad 3.
23. *In III Sent.* D. 13. q. 2 a 1 ad 3; D 2 q. 2; *De veritate.* q, 29 a. 4; *In Joannem* c. 1 lect. 9.
24. *Por. Y. Congar, Wierzę w Ducha Świętego, t. 2, Warszawa 1996 s. 29, por. Lumen gentium, p. 7; Katechizm Kościoła Katolickiego, n. 809.*