

ŁASKA GŁOWY CIAŁA MISTYCZNEGO
JAKO ŹRÓDŁO ŁASKI
WEDŁUG ŚW. TOMASZA ¹

Łaskę Głowy według św. Tomasza stanowi łaska osobista Jezusa Chrystusa, która nosi nazwę łaski Głowy albo dzięki temu, że ma moc spływania na innych, albo dzięki temu, że człowieczeństwu Chrystusowemu daje moc wlewania łaski członkom Ciała Mistycznego. Powstaje pytanie w jaki sposób — według św. Tomasza — łaska z Człowieczeństwa Chrystusowego spływa na innych, czyli jaki jest jej sposób działania.

Ponieważ sposób działania zależy od jakości mocy działającego, jak to stwierdza św. Tomasz ², dlatego w rozdziale niniejszym zostanie omówione zagadnienie nie tylko sposobu działania łaski Głowy, lecz także zagadnienia jej jakości i mocy, jako źródła działania; dlatego też rozdział ten nosi tytuł: Łaska Głowy Ciała Mistycznego jako źródło łaski. Zagadnienie łaski Głowy jako źródła łaski wiąże się u św. Tomasza z Akwinu ściśle z zagadnieniami innych źródeł łaski, jakimi są Bóg i Duch Święty, dlatego w artykule pierwszym niniejszego rozdziału zostanie omówiony pogląd św. Tomasza na rolę Boga w udzielaniu łaski, w artykule drugim pogląd na rolę Ducha Świętego w tej dziedzinie, w artykule zaś trzecim rozwój poglądu św. Tomasza na łaskę Głowy, jako źródło łaski w poszczególnych jego dziełach.

I. BÓG — ŹRÓDŁEM ŁASKI

Przystępując do omówienia zagadnienia źródeł łaski w swym pierwszym dziele teologicznym, św. Tomasz stawia zasadę, że

¹ Artykuł jest częścią pracy doktorskiej pt. *Łaska Głowy Ciała Mistycznego według św. Tomasza*.

² *Quaelibet actio commensuratur virtuti agentis*. S. T. II. II. q. 130. a. 1.

łaska ma swe jedyne źródło w Bogu.³ Zasadę powyższą udowadnia Doktor Anielski trzema argumentami; pierwszy opiera się na niewystarczalności przyczyny stworzonej do wytworzenia skutku, który by nie był wyprowadzony z możliwości materii. Ponieważ łaska miłym czyniąca wynosi człowieka ponad wszelkie bytowanie naturalne, nie jest ona doskonałością wyprowadzoną z możliwości materii; dlatego należy wyprowadzić wniosek, że łaska ta jest udzielana jedynie przez Boga.⁴

Drugi dowód opiera się na zasadzie, że skutek jest podobny do swej przyczyny. Jeśli więc jakaś doskonałość nabyta przez kogoś łączy go bezpośrednio z bytem, którego jest podobieństwem, należy wyprowadzić wniosek, że doskonałość ta powstała dzięki działaniu bezpośredniemu. A ponieważ dzięki łasce miłym czyniącej łączymy się z Bogiem bezpośrednio, a nie za pośrednictwem jakiegoś stworzenia, konsekwentnie należy wyprowadzić wniosek, że łaska pochodzi bezpośrednio od Boga.⁵

Trzeci dowód wyprowadzony jest ze skuteczności samej łaski. Łaska bowiem uzdalnia naturę do czynów zasługujących, prowadzących do dobra nieskończonego; dzięki temu ma moc w pewnym znaczeniu nieskończoną, łączy nas bowiem z Bogiem, który jest nieskończonym. Ponieważ zaś moc wszelkiej stworzonej istoty jest skończona, łaska nie może pochodzić od stworzenia.⁶

Z tą zasadą niedopuszczającą wyjątków stara się św. Tomasz pogodzić fakt, że słudzy Kościoła odpuszczają grzechy, co według niego jest równoznaczne z udzielaniem Ducha Świętego, a więc i łaski, rozróżniając autorytatywne udzielanie źró-

³ In I Sent. dist. 14, q. 3. sol.; por. Geiselm ann, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, „Theologische Quartalschrift”, 107 (1926) 214.

⁴ In I Sent. dist. 14, q. 3 sol.

⁵ Tamże.

⁶ *Tertia ratio potest etiam ex virtute ipsius gratiae, ex qua eliciuntur in nobis actus meritorii, qui in infinitum bonum, sicut obiectio tangit.* Tamże. W tej samej kwestii św. Tomasz tak rozumuje: *Gratia autem habet quamdam virtutem infinitam, in quantum scilicet ipsi Deo, qui est infinitus coniungit. Ergo cum omnis potentia creatura sit finita, gratia gratum faciens a nulla creatura conferri potest.* Por. Geiselm ann, l. c., s. 215.

dła łaski, przysługujące tylko Bogu i posługiwanie, które mogą wykonywać i stworzenia.⁷

Naukę św. Tomasza w *Komentarzu na Sentencje* można więc streścić w sposób następujący: Sam Bóg jest autorytatywnym dawcą źródła łaski, jakim jest Duch Święty, stworzenie zaś rozumne może przy tej czynności tylko posługiwać⁸; jeśli chodzi o samą łaskę, Bóg jej udziela bezpośrednio, stworzenie zaś może tylko dysponować podmiot na przyjęcie łaski.⁹ Z tego wynika, że akt udzielania łaski jest wyłącznym dziełem Boga; stworzenie w samym akcie udzielenia łaski nie bierze żadnego udziału.

Tę samą zasadę, choć w innych terminach, wyraźnie stawia św. Tomasz w następnym swym dziele teologicznym, w *De Veritate*. Twierdzi w nim, że należy bez zastrzeżeń przyjąć zasadę, iż stworzenie nie może być przyczyną sprawczą łaski.¹⁰ Wraz ze zmianą terminologii nastąpiła zmiana i pogłębienie argumentacji. Wprawdzie na pierwszym miejscu jest wymieniona niedostateczność sił naturalnych do wytworzenia skutków nadprzyrodzonych, do których należy łaska, lecz wyjaśnienie tego argumentu zostało zmienione i podane w podwójny sposób.¹¹ Pierwszy sposób wyjaśnienia opiera się na konieczności tej samej przyczyny do wyniesienia do porządku nadprzyrodzonego, która ustaliła porządek naturalny; a ponieważ Twórcą porządku naturalnego jest Bóg, należy twierdzić, że

⁷ In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 1. Por. In I Sent. dist. 14, q. 3, a. 1.

⁸ Por. tekst wyżej cytowany.

⁹ *Similiter dico quod Deus immediate informat mentem nostram quantum ad ipsam perfectionem gratiae, tamen potest ibi cadere medicum disponens.* In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1, ad 3; Geiselmanna l. c., s. 214 (na podstawie wyżej wymienionych tekstów (In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1. ad 1 i ad 3) wprowadza różnicę między powstawaniem łaski (*die Ursprung der Gnade*), a jej udzielaniem (*die Begnadung*) twierdząc, że w odpowiedzi na zarzut pierwszy w cytowanym artykule jest mowa o powstawaniu łaski, a w odpowiedzi na zarzut trzeci o jej udzielaniu. Wydaje się, że treść tych tekstów nie daje podstawy do takiego rozróżniania; raczej można powiedzieć, że treść tych tekstów wskazuje na to, że św. Tomasz w tekście pierwszym mówi o udzielaniu źródła łaski, jakim jest Duch Święty, w drugim natomiast — o udzielaniu samej łaski.

¹⁰ De Verit. q. 27, a. 3; por. Geiselmanna, l. c., s. 234.

¹¹ De Verit. q. 27, a. 3.

i porządek nadprzyrodzony wymaga Boga jako swego Stwórcy.¹² Drugie wyjaśnienie jest powtórzeniem argumentu z *Komentarza na Sentencje*, opartego na niewystarczalności przyczyny stworzonej do wytworzenia skutku, który by nie był wyprowadzony z możliwości materii.¹³

Analiza działania łaski dostarczyła św. Tomaszowi drugiego argumentu na to, że stworzenie nie może być przyczyną sprawczą łaski. Działanie łaski zmienia wolę ludzką, a ponieważ stworzenie nie może zmienić woli ludzkiej, nie może też udzielić łaski.¹⁴

Podstawę trzeciego argumentu stanowi cel łaski. Cel bowiem jest proporcjonalny do przyczyny działającej, ponieważ cel i przyczyna wszechświata jest jedna. Dlatego też jak pierwsza czynność, jaką jest stworzenie, od Boga tylko pochodzi, tak i akt udzielania łaski, dzięki której istota rozumna z Bogiem bezpośrednio się łączy, od Boga tylko pochodzić może.¹⁵

A więc w kwestii 27 *De Veritate* św. Tomasz, opierając się na zasadzie, że moc udzielania łaski może przysługiwać tylko bytowi o mocy nieskończonej¹⁶, powołując się też na autorytet św. Augustyna¹⁷, który powiedział, że większą jest rzeczą zbawić grzesznika niż stworzyć niebo i ziemię, utrzymuje, że jedynym i wyłącznym sprawcą łaski jest Bóg, dochodząc konsekwentnie do wniosku, że gdyby stworzenie otrzymało moc udzielania łaski, zrównałoby się z Bogiem.¹⁸

Jednak w tej samej kwestii 27 *De Veritate* został dokonany wyłom, który pozwala przypuszczać, że pogląd św. Tomasza ulegnie zmianie; zostało bowiem osłabione zrównanie aktu udzielania łaski z czynnością stwórczą, będące podstawą twierdzenia, że przyczyną sprawczą łaski może być tylko byt o mocy nieskończonej, jakim jest Bóg. Doktor Anielski zaczyna wpro-

¹² Tamże.

¹³ De Verit. l. c.; por. In I Sent. dist. 14, q. 3.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ De Verit. q. 27, a. 3, ad 10; por. corpus tego artykułu.

¹⁷ De Verit. a. 27, a. 3 w sed contra; por. św. Augustyn, *Tract. 62 in Joann. Ev. P. L.*, 35 1764.

¹⁸ De Verit. q. 27, a. 3 ad 11.

wadzać różnice między czynnością stwórczą a czynnością udzielania łaski. Przez czynność stwórczą powstają właściwie tylko byty istniejące same w sobie; o nich tylko można mówić, że istnieją i stają się we właściwym znaczeniu; formy zaś nie istniejące same w sobie, niezależnie od tego czy to będą substancje, czy też przypadłości, właściwie nie są stwarzane lecz współstwarzane; podobnie jak istnieją nie same lecz w innych bytach. A chociaż nie powstają z materii *ex qua*, która by była ich częścią, jednak powstają z materii *in qua*, od której zależą i przez zmianę, na skutek której powoływane są do istnienia; dlatego też ich powstanie nie jest właściwie stawaniem się, lecz zmianą w ich podmiotach.¹⁹ Rozróżnienie pomiędzy stwarzaniem a współstwarzaniem nie zostało na ogół w kwestii 27 a. 3 zastosowane do zwiększenia roli czynnika stworzonego w udzielaniu łaski: stworzenie bowiem może być użyte do posługiwania, mającego na celu przyjęcie łaski²⁰; w dalszym ciągu

¹⁹ *Nam creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri; formae autem non subsistentes, sive substantiales, non proprie creantur sed concreantur; sicut nec esse habent per se, sed in alio: et quamvis non habeant ex qua, quae sit pars eorum; habent tamen materiam in qua, a qua dependent, et per cuius nudationem in esse educuntur; et sic eorum fieri sit proprie subiecta eorum transmutari.* De Verit. q. 27, a. 3 ad 9; Geiselmann (l. c., s. 236) tekst ten tłumaczy o udzielaniu łaski różnym od jej powstania. U św. Tomasza jednak śladów takiego rozróżnienia trudno się dopatrzeć i z kontekstu wynika, że św. Tomasz w tekście cytowanym mówi raczej o powstawaniu łaski (*concreantur, in esse educuntur, eorum fieri*). Zresztą wydaje się, że św. Tomasz uważa powstanie łaski i jej udzielanie za jedną i tę samą czynność. Por. In I Sent. dist. 14, q. 3; De Verit. q. 27, a. 3. Nie da się więc utrzymać interpretacja Geiselmanna, według której św. Tomasz trzyma się w q. 27 *De Veritate* bez zastrzeżeń zasady, że powstanie łaski pochodzi tylko od Boga, pojęcie zaś współstwarzania odnosi się do udzielania łaski. Raczej można powiedzieć, że św. Tomasz w corpus art. 3 q. 27 i w odpowiedzi na zarzuty 10 i 11 referuje stanowisko zgodne z poglądami ówczesnych teologów, (takie były poglądy ówczesnych teologów — stwierdza to sam Geiselmann pisząc: *Die zeitgenossische Theologie meint, dass ein Geschöpf die Gnade nicht verursachen könne, weil die Gnade nicht aktualisiert werde aus der Potenz einer Materia und daher nur durch Schöpfungsakt wirklich werden könne*, l. c., s. 237), w odpowiedzi zaś na zarzut 9, podaje samodzielną myśl, którą rozwinie w następnych dziełach.

św. Tomasz twierdzi, że tylko Bóg może odpuścić grzechy czynnie, o ludziach zaś mówi się, że odpuszczają grzechy ze względu na ich posługiwanie²¹; *ministri Dei* mogą łaskę wyjednać grzesznikowi, zanosząc modlitwy, a nie przez czynność sprawczą²²; pośrednicy w sprawie zbawienia mogą tylko dysponować przez oświecenie lub innego rodzaju posługiwania.²³ Jednak twierdzenie, że akt udzielania łaski jest współstworzeniem a nie stworzeniem we właściwym tego słowa znaczeniu, było pierwszym etapem do podważenia zasady, że tylko Bóg może być przyczyną sprawczą łaski. Jeśli bowiem udzielenie łaski nie pokrywa się ze stwarzaniem z niczego, ale jest stwarzaniem w czymś już istniejącym, nie ma konieczności twierdzić, że tylko Bóg jest przyczyną sprawczą łaski z wykluczeniem wszelkiego pośrednictwa.²⁴ Choć tego wniosku nie wyprowadza św. Tomasz w art. 3 q. 27 *De Veritate*, to jednak przygotowuje grunt do tego, że w artykule następnym tej samej kwestii zaczyna mówić o możliwości użycia narzędzia w działalności sprawczej w porządku łaski. W artykule tym akt udzielania łaski nazywa św. Tomasz czynnością wtórnie stwórczą (*re-creatio*) i twierdzi, że choć w działaniu ściśle stwórczym nie ma nic takiego, do czego mogłaby się odnieść czynność narzędna, to w czynności wtórnie stwórczej przypuszcza się już podmiot, który może być terenem działania przyczyny narzędnej.²⁵ Doktor Anielski nie może już swych myśli wyrazić w terminologii, poprzednio używanej, więc sięga po nowe terminy. Zaczyna mówić o Bogu już nie jako o przyczynie autorytatywnie udzielającej łaski, ale jako o przyczynie sprawczej głównej; o stworzeniu zaś nie jako o przyczynie posługującej i dysponującej, ale jako o przyczynie narzędnej.²⁶ Jednak pomimo

²⁰ De Verit. q. 27, a. 3.

²¹ Tamże, ad 1.

²² Tamże, ad 15.

²³ Tamże, ad 18.

²⁴ Por. Geiselm ann, l. c., s. 238.

²⁵ De Verit. q. 27, a. 4 ad 15.

²⁶ Por. De Verit. q. 27, a. 4 corpus; por. ad 2, ad 6, ad 9. W odpowiedzi na zarzut 19 Doktor Anielski przyznaje, że dawanie Ducha Świętego należy wyłącznie do Boga, jednak wyjaśnia, że chodzi tu o działanie Boga jako przyczyny głównej.

wprowadzenia nowego pojęcia, pojęcia przyczyny narzędnej, działalność tej przyczyny w kwestii 27 ogranicza św. Tomasza do dysponowania.²⁷

W kwestii 29 *De Veritate* św. Tomasz posuwa się jeszcze dalej: nie wspomina już o przyczynie, która by dysponowała do przyjęcia łaski, ale twierdzi, że Bóg w udzielaniu łaski jest głównym działającym (*principale agens*); oraz, że działanie Boże dopuszcza działanie przyczyny narzędnej, działającej mocą przyczyny głównej.²⁸

Pogląd ten utrzymuje się bez większych zmian i w *Sumie teologicznej*.²⁹ Wprawdzie św. Tomasz i w *Sumie teologicznej* utrzymuje, że niemożliwym jest, by jakieś stworzenie było przyczyną łaski, jak niemożliwym jest, by coś było przyczyną ognia poza ogniem; przyczyna bowiem musi być doskonalsza od skutku, łaska zaś jako uczestnictwo w naturze Bożej przewyższa wszelkie siły natury; nie może więc od sił natury pochodzić.³⁰

Z treści jednak wynika, że nie chodzi tu Doktorowi Anielskiemu o wykluczenie wszelkiego wpływu przyczyny stworzonej w udzielaniu łaski, ale jedynie o stwierdzenie, że stworzenie nie może spowodować łaski własną mocą; w odpowiedzi bowiem na zarzuty św. Tomasz przypisuje przyczynowość narzędną w udzielaniu łaski i Człowieczeństwu Chrystusowemu³¹ i sakramentom Nowego Prawa³², zastrzegając się jednak, że narzędzie działa nie mocą własną, ale mocą przyczyny głównej.³³

²⁷ De Verit. q. 27, a. 4 ad 9; por. ad 3.

²⁸ De Verit. q. 29, a. 5 c; por. ad 1.

²⁹ Por. I—II q. 112, a. 1. ad 1 i ad 2; III q. 62, a. 1 c i ad 2; q. 62, a. 5.

³⁰ S. Th. I—II q. 112, a. 1 c.

³¹ S. Th. I—II q. 112, a. 1 ad 1; por. III q. 162, a. 5; por. E. Mura, *Le corps mystique du Christ*, Paris 1934, t. II, s. 68; Geiselmann, l.c., s. 244.

³² S. Th. I—II q. 112, a. 1 ad 2; por. III q. 62, a. 1; a. 5. por. A. Michel, *Sacraments*, W: DTC t. 14, col 620 i nn.

³³ *Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis*. S. Th. I—II q. 112, a. 1 ad 2. Bliższe wyjaśnienie poglądu św. Tomasza na działanie przyczyny narzędnej zostanie podane w punkcie III niniejszego artykułu, gdy będzie mowa o roli, jaką Człowieczeństwo Chrystusowe wykonuje dzięki łasce Głowy w udzielaniu łaski.

Widzimy więc, że choć św. Tomasz zawsze twierdzi, że podstawowym źródłem łaski jest zawsze Bóg, to jednak jest różnica między ujęciem omawianego zagadnienia w *Komentarzu na Sentencje*, a ujęciem w *Sumie teologicznej*; w pierwszym swym dziele teologicznym Doktor Anielski uważa, że źródłem łaski bezpośrednim we właściwym tego słowa znaczeniu jest jedynie Bóg, a stworzenie nie może mieć żadnego udziału w akcie udzielania łaski; według poglądu wyrażonego w *Sumie teologicznej* Bóg jest głównym działającym, stworzenie zaś może w akcie udzielania łaski służyć za narzędzie. Przejście od jednego do drugiego ujęcia można zaobserwować, analizując kwestie 27 i 29 *De Veritate*.

II. DUCH ŚWIĘTY — ŹRÓDŁEM ŁASKI

1. Rola Ducha świętego w udzielaniu łaski

Chociaż według św. Tomasza Duch Święty nie posiada w udzielaniu łaski żadnej roli sobie tylko właściwej, udzielanie łaski bowiem, jako działanie Boże na zewnątrz, jest wspólne całej Trójcy Świętej, jednak udzielanie to przypisuje się szczególnie Duchowi Świętemu na podstawie zasad apriopriacji, czyli przywłaszczenia.³⁴

Przywłaszczenie według św. Tomasza polega na tym, że to, co jest wspólne, czyni się czyjąś własnością; odnośnie zaś do Trójcy Świętej przywłaszczenie oznacza przypisanie jednej Osobie Boskiej atrybutu lub czynności wspólnej wszystkim trzem Osobom Boskim. Podstawą przywłaszczenia jest podobieństwo zachodzące między cechą lub czynnością przywłaszczoną, a cechą lub czynnością własną danej Osoby.³⁵

³⁴ Por. In III Sent. dist. 25, q. 1, a. 2; De Verit. q. 7, a. 3; Comp. theol. c. 147; C. gent. 1. 4 c. 21; S. Th. I. q. 45, a. 6 ad 2; por. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1941, s. 76; Mura, op. cit., t. I, s. 137; J. Anger, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris 1929, s. 114, 122 i nn.; B. Frogest, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1900,⁴ s. 195 i nn.

³⁵ De Verit. q. 7, a. 3.

O tym, co Duchowi Świętemu przypisuje się na podstawie zasad przywłaszczenia, św. Tomasz obszernie pisze w *Sumie przeciw poganom*.³⁶ Ponieważ Duch Święty pochodzi na sposób miłości, miłość zaś posiada pewną siłę impulsywną i ruchową, wszelki ruch stworzeń pochodzący od Boga, przypisuje się na podstawie przywłaszczenia Duchowi Świętemu. Pierwszą taką zmianą pochodzącą od Boga, a przypisywaną Duchowi Świętemu, według Doktora Anielskiego było wytworzenie różnych gatunków ze stworzonej bezkształtnej materii; następną — rządzenie stworzeniami, ponieważ dokonuje się ona przez pewien ruch; Bóg bowiem wszystkim rządzi, o ile, wszystko skierowuje i porusza do właściwych celów.³⁷ Wreszcie Duchowi Świętemu jako Osobie, która pochodzi z miłości i której właściwością jest ruch i pobudzanie do ruchu, przypisuje się życie, gdyż ono uzewnętrznia się najbardziej w ruchu.³⁸ Szczególne zaś podobieństwo zachodzi między Duchem Świętym, pochodzącym na sposób miłości, którą się Bóg miłuje, a życiem nadprzyrodzonym, którego zasadniczą właściwością jest upodobnienie się do miłości Bożej przez miłość Boga.³⁹

Podstawę tego przypisywania przez przywłaszczanie wyjaśnia bliżej św. Tomasz, rozróżniając przyczynę sprawczą i przyczynę wzorczą. Wszystko cokolwiek w stworzeniach jest od Boga pochodzi, według Doktora Anielskiego, od Boga jako od przyczyny sprawczej i jako od przyczyny wzorczej. Bóg jest przyczyną sprawczą w tym wypadku, jeśli mocą Bożą coś się w nas dokonuje; przyczyną zaś wzorczą, o ile to, co w nas od Boga jest, w jakikolwiek sposób Boga naśladuje. Ponieważ jedna i ta sama jest moc Boża, wspólna Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, podobnie jak jedna i ta sama jest Ich natura, wszystko, cokolwiek w nas od Boga jest, pochodzi od Ojca i od Syna i od Ducha Świętego. Jeśli zaś chodzi o przyczynę wzorczą, pewne skutki działania Bożego, choć wspólne wszystkim trzem Osobom Boskim, w szczególniejszy sposób odzwierciedlają to, co jest właściwe tej lub innej Osobie; tak np. miłość, którą Boga

³⁶ Contra Gent. 1. 4, cc. 20—22; por. Congar, op. cit., s. 66.

³⁷ Contra Gent. 1. 4, c. 20.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. Contra Gent. 1. 4. c. 21.

miłujemy, w szczególniejszy sposób odzwierciedla Ducha Świętego i dlatego też o miłości, która w nas jest, chociaż jest skutkiem wspólnym Ojcu, Synowi Duchowi Świętemu, mówi się, że jest w nas przez Ducha Świętego.⁴⁰

Analizując pojęcie miłości św. Tomasz dochodzi do wniosku, że wszystkie dary nadprzyrodzone przypisuje się na podstawie apriopriacji Duchowi Świętemu. Miłość według św. Tomasza wymaga pewnej wymiany posiadanych dóbr, ponieważ człowiek uważa przyjaciela za drugie swoje ja i dlatego troszczy się o niego jak o siebie samego, udzielając mu swoich dóbr. Na tej podstawie za cechę właściwą przyjaźni uważa się życzenie i czynienie dobrze przyjacielowi. Ma to miejsce szczególnie u Boga, którego chcenie jest skuteczne i dlatego słusznie się mówi, że wszystkie dary Boże udzielone są przez Ducha Świętego, będącego źródłem miłości w stworzeniach. Szczególnie przypisywane są Duchowi Świętemu dary, dzięki którym stworzenie rozumne upodabnia się do Boga, staje się zdolnym czynić dobrze i dzięki temu przygotowuje sobie drogę do szczęścia, czyli dary nadprzyrodzone.⁴¹

Z tego wynika, że wszystkie dary nadprzyrodzone przypisuje się Duchowi Świętemu w tym znaczeniu, że choć Duch Święty nie jest ich źródłem wyłącznym jako przyczyna sprawcza, jest jednak ich przyczyną wzorcą.

W innych dziełach św. Tomasz prostszą i krótszą drogą dochodzi do wniosku, że dary nadprzyrodzone przypisywane są Duchowi Świętemu na podstawie zasad przywłaszczenia; rozumie bowiem w sposób następujący: Duch Święty pochodzi na sposób miłości, a więc na podstawie zasad przywłaszczenia przypisuje Mu się dobroć; ponieważ udzielenie łaski jest dziełem dobroci, przypisuje się je Duchowi Świętemu.⁴²

Widzimy więc, że Doktor Anielski, choć różnymi drogami, we wszystkich dziełach dochodzi do wniosku, że udzielenie łaski na podstawie zasad przywłaszczenia przypisuje się Duchowi Świętemu.

⁴⁰ Contra Gent. I. 4, c. 21.

⁴¹ Contra Gent. I. 4, c. 21.

⁴² De Verit. q. 7, a. 3; por. Comp. theol. c. 147; S. Th. I q. 45, a. 6 ad 2; por. Anger, op. cit., s. 123; Congar, op. cit., s. 76.

Ta rola Ducha Świętego według św. Tomasza obejmuje zasięgiem swoim i Głowę i członki Ciała mistycznego.⁴³ Duch Święty jest bowiem darem niestworzonym, który spoczął w duszy Chrystusowej.⁴⁴ Duch Święty był dany Duszy Chrystusowej w łasce habitualnej.⁴⁵ Duch Święty jest dawany członkom Ciała mistycznego.⁴⁶ Doktor Anielski nie waha się twierdzić, że podobnie jak nie ma członka w organizmie naturalnym, który by w pewien sposób nie otrzymał w udziale umysłu i ruchu, tak w Kościele nie ma nikogo, kto by nie uczestniczył w jakiejś mierze w łaskach Ducha Świętego.⁴⁷

Duch Święty, jako źródło łaski, działalnością swoją obejmuje nie tylko Głowę Ciała mistycznego i jego członki, ale i Ciało mistyczne jako całość. Działalność Ducha Świętego przyrównuje św. Tomasz już to do roli duszy, już to do roli serca w ciele ludzkim i dlatego nadaje Duchowi Świętemu miano już to duszy Ciała mistycznego⁴⁸, już to jego serca.⁴⁹ Wyjaśnieniu, w jakim znaczeniu św. Tomasz używa tych wyrażen, zostaną poświęcone paragrafy drugi i trzeci niniejszego artykułu.

2. Duch Święty — duszą Ciała mistycznego

Naukę o Duchu Św. jako o tajemniczej duszy Ciała mistycznego przejął św. Tomasz od Ojców Kościoła, przede wszystkim od św. Augustyna.⁵⁰ Już w *Komentarzu na Sentencje* omawia-

⁴³ Por. M u r a, op. cit., t. I, s. 146.

⁴⁴ In III Sent: dist. 13, q. 1, a. 2, sol. 2.

⁴⁵ De Verit. q. 29, a. 3.

⁴⁶ Por. In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 1; De Verit. q. 27, a. 4 ad 19; S. Th. III q. 8, a. 1 ad 1.

⁴⁷ In I Cor. c. 12, 1—2.

⁴⁸ Comp. theol. c. 147; Exposit. in Symb. in. art. 9.

⁴⁹ De Verit. q. 29, a. 4 ad 7; S. Th. III q. 8, a. 1 ad 3.

⁵⁰ Św. Tomasz cytuje mowy św. Augustyna: *De verbis Apostoli* (sermo 161 c. 6; P.L., t. 38. col 880 i sermo 180 c. 7; P.L., t. 38. col. 975) w *Komentarzu na I ks. Sentencji* (dist. 17, q. 1, a. 1 ob. 2.); por. C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934, s. 180; Kaeppli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, Paderborn 1931, s. 103, cyt. za Jürgensmeierem, *Mistyczne Ciało Chrystusowe*, Lublin 1939, s. 61.

jąc różne rodzaje jedności, jakie zachodzą między członkami Ciała mistycznego, św. Tomasz jako czwartą wśród tych jedności wymienia jedność, powstającą dzięki temu, że w członkach Ciała mistycznego przebywa Duch Święty, który jest najwyższą i pierwszą doskonałością w Ciele mistycznym tak, jak dusza w ciele naturalnym.⁵¹ Doktor Anielski w tym tekście porównuje Ducha Św. w Ciele mistycznym do stanowiska duszy w ciele naturalnym, nie ośmiela się jednak nazwać Ducha Św. duszą Ciała mistycznego. Powodem tego zdaje się być różnica, jaką zauważył św. Tomasz między rolą Ducha Św. a rolą duszy w ciele naturalnym. Dusza bowiem według św. Tomasza w stosunku do ciała jest nie tylko źródłem działania ciała, ale i jego formą, ponieważ formalnie sprawia, że ciało żyje; Bóg zaś nie jest formą duszy, dzięki której dusza mogłaby formalnie żyć, lecz nazwany jest życiem duszy z tego względu, że jest przyczyną sprawczą, wlewającą duszy życie łaski.⁵²

Poza *Komentarzem na Sentencje w De Veritate* wspomina Doktor Anielski o roli jednoczącej Ducha Świętego⁵³, nic jednak w *De Veritate* nie mówi o Duchu Świętym jako duszy Ciała mistycznego. W dalszych dziełach św. Tomasz zwraca uwagę na inny rodzaj działania Ducha Świętego w Kościele: na ożywianie i uświęcanie. W *Compendium theologiae*⁵⁴, komentując słowa wyznania wiary: „Wierzę w Ducha Św. ...i Ożywiciela”, Doktor Anielski wyjaśnia, że jest tu mowa o udzielaniu łaski i odpuszczaniu grzechów. Te dwie czynności przypisuje się na zasadzie apriopriacji Duchowi Świętemu i dzięki tej roli Ducha Św. można porównać do duszy, działającej w organizmie cielesnym.

⁵¹ *Quarta est, secundum quod in eis est Spiritus Sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali.* In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 2 sol. 2. Naturę tej jedności bliżej określa Doktor Anielski, gdy pisze: *Spiritus Sanctus unus numero omnes replet, tamże i omnia membra corporis mystici habent pro ultimo complemento Spiritum Sanctum qui est unus numero in omnibus, tamże, ad 1; por. In III Sent. dist. 25, q. 1, a. 2 sol. i ad 5; por. Żychliński, Tajemnica Słowa Wcielonego, Poznań 1935, s. 99 i nn.*

⁵² In I Sent. dist. 17, q. 1 a. 1.

⁵³ De Verit. q. 29, a. 4.

⁵⁴ Comp. theol. c. 147.

Wyraźniej występuje porównanie Ducha św. Ożywiciela do duszy ożywiającej ciało w *Komentarzu na list św. Pawła do Galatów*, gdy św. Tomasz pisze: „Jak bowiem w życiu cielesnym ciało porusza się tylko dzięki duszy, przez którą żyje, tak w życiu duchowym wszelki czyn powinien pochodzić od Ducha Świętego.⁵⁵ W *Sumie teologicznej* choć jest mowa o roli uświęcającej Ducha Świętego⁵⁶, jednak tylko moc ożywiająca, dzięki której zachowuje się pokój między różnymi członkami Ciała mistycznego jest porównana do siły ożywiającej ducha, sprawiającej, że różne członki w ciele naturalnym trwają w jedności.⁵⁷ Jedynie tylko w wyjaśnieniu symbolu wiary św. Tomasz nazywa Ducha Świętego duszą Ciała mistycznego dla Jego roli ożywiającej⁵⁸; we wszystkich innych tekstach porzestaje tylko na porównaniach.

Z tego wynika, że św. Tomasz niechętnie nazywa Ducha Św. duszą Ciała mistycznego; ogranicza się raczej do porównywania roli, jaką spełnia Duch Święty w Ciele mistycznym do roli, jaką wykonuje dusza w organizmie naturalnym, we wcześniejszych dziełach podkreślając rolę jednoczącą Ducha Świętego, w dziełach późniejszych kładąc nacisk przede wszystkim na Jego rolę ożywiającą⁵⁹; w *Sumie teologicznej* zaś wspomina św. Tomasz równocześnie o roli ożywiającej i jednoczącej.⁶⁰

3. Duch Święty — sercem Ciała mistycznego

Nadanie Duchowi Świętemu miana serca Ciała mistycznego jest wynikiem rozpatrywania kwestii, czy Chrystusowi Panu jako człowiekowi nie należałoby przypisać raczej roli serca niż głowy ze względu na Jego niezależność od członków Ciała

⁵⁵ In Gal. c. 5, l. 7; por. In I Cor. c. 12, l. 2.

⁵⁶ II—II q. 1, a. 9 ad 5.

II—II q. 183, a. 2 ad 3.

⁵⁸ *Expositio in Symbolum*, in art. 9.

⁵⁹ Por. Anger, op. cit., s. 118 i nn.; Mura, op. cit., t. I, s. 146 i nn. i t. II, s. 237; O. K. Marmion, *Chrystus życiem duszy*, s. 127; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Romae 1937, s. 169.

⁶⁰ S. Th. III q. 8, a. 1 ad por. II—II q. 183, a. 2 ad 3.

mistycznego i wpływ wewnętrzny, jaki na członków tych wywiera.⁶¹ Rozstrzygając to zagadnienie w *Komentarzu na Sentencje*, św. Tomasz rozróżnia wpływ, jaki wywiera serce i wpływ, jakiego dokonuje głowa w organizmie ludzkim. Serce jest według św. Tomasza źródłem sił życiowych należących do porządku bytowania, głowa zaś jest źródłem sił innych, mianowicie sił zmysłowych i ruchowych. Ponieważ mówiąc o Chrystusie jako o źródle dla członków nie mamy na myśli źródła sił w porządku bytowania, sił naturalnych, ale wiarę i miłość, stosowniej jest według św. Tomasza nazywać Chrystusa Pana jako człowieka głową Ciała mistycznego niż nadawać Mu miano Serca tego Ciała.⁶²

Choć św. Tomasz nie przyznaje Chrystusowi Panu w *Komentarzu na Sentencje*, miana Serca Ciała mistycznego, w dziele tym nie wskazuje, komu to miano można by nadać; czyni to dopiero w następnym dziele, w *Kwestiach dyskutowanych: De Veritate*.⁶³ W dziele tym Doktor Anielski rozszerza zakres działalności serca w organizmie ludzkim — serce bowiem to nie tylko źródło sił życiowych, ale i sił zmysłowych i ruchowych. Jednak i w *De Veritate* nie przyznaje św. Tomasz Chrystusowi Panu miana Serca Ciała mistycznego, chociaż przemawia za tym szczególne podobieństwo Chrystusa Pana do serca; podobnie bowiem jak serce nic nie przyjmuje od członków organizmu, Chrystus Pan nic nie otrzymuje od członków Kościoła.⁶⁴

Chcąc obronić miano Głowy Ciała mistycznego dla człowieczeństwa Chrystusowego św. Tomasz w *De Veritate* rozszerza zakres działania głowy z wpływu wewnętrznego i na

⁶¹ Por. In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 5; De Verit. q. 29, a. 4 ad 7; S. Th. III q. 8, a. 1 ad 3; por. Feckes, op. cit., s. 180; Anger, op. cit., s. 123.

⁶² In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 5.

⁶³ De Verit. q. 29, a. 4 ad 7.

⁶⁴ *Cor est principium sensuum et motus et vitae. Si igitur ratione spiritualis influentiae Christo aliquod nomen debetur, magis debetur ei nomen cordis quam capitis; praecipue cum caput a corde recipiat, Christus autem a nullo Ecclesiae membro.* De Verit. q. 29, a. 4, ad 7. Należy zwrócić uwagę, że tekst cytowany stanowi u św. Tomasza zarzut, podający racje za przypisywaniem Chrystusowi Panu raczej roli serca niż Głowy w Ciele mistycznym.

zewnątrzną rolę kierowniczą. Ponieważ Chrystus Pan poza wewnętrznym wpływem sprawuje widzialną władzę nad członkami Ciała mistycznego, dlatego nosi miano Głowy, która w organizmie jest członkiem widocznym. Serce zaś jest członkiem ukrytym, dlatego św. Tomasz uważa, że bliższą roli serca jest rola Bóstwa Chrystusowego lub rola Ducha Świętego, jako niewidoczna. Poza tym Doktor Anielski twierdzi, że porównanie roli Bóstwa Chrystusowego do roli serca bardziej odpowiada też wzajemnemu stosunkowi Bóstwa i Człowieczeństwa Chrystusowego, analogicznemu do stosunku serca do głowy w organizmie ludzkim. Głowa bowiem od serca otrzymuje siły życiowe, a nawet zmysł i ruch, by je udzielać innym członkom; podobnie i Człowieczeństwo Chrystusowe otrzymuje siły nadprzyrodzone od niewidzialnej natury Bożej, by je przelać na inne członki.⁶⁵

Widocznym jest więc, że w *De Veritate* porównanie roli Ducha Świętego do roli serca w organizmie ludzkim św. Tomasz uważa tylko za jedno z możliwych obok porównania serca z Bóstwem Chrystusowym i można wywnioskować, że raczej odpowiada mu to drugie porównanie, gdyż opiera się na szerszej podstawie.

Ostatecznie jednak św. Tomasz ustala w *Sumie teologicznej*, że miano serca Ciała mistycznego przysługuje nie Chrystusowi Panu, a Duchowi Świętemu ze względu na Jego rolę niewidoczną, dzięki której Kościół ożywia i jednoczy; miano zaś Głowy — Chrystusowi Panu ze względu na Jego naturę widzialną.⁶⁶

III. ŁASKA GŁOWY CIAŁA MISTYCZNEGO — ŹRÓDŁEM ŁASKI

Ponieważ łaska Głowy w ujęciu św. Tomasza stanowi łaskę, dzięki której Człowieczeństwo Chrystusowe może udzielać łaski innym, albo też, co w rzeczywistości na jedno wychodzi, łaskę

⁶⁵ *Cor est membrum latens, caput autem apparens; unde per cor potest significari Divinitas Christi vel Spiritus Sancti; per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura Divinitatis invisibilis influit.* De Verit. q. 29, a. 4 ad 7.

⁶⁶ S. Th. III q. 8, a. 1 ad 3; por. Cajetanus in III c. 8, a. 1; Feckes, op. cit., s. 180.

udzieloną Człowieczeństwu Chrystusowemu, a spływającą na innych, zagadnienie łaski Głowy jako źródła łaski sprowadza się do kwestii roli Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski. Pogląd zaś św. Tomasza na tę kwestię zależy od tego, jaką rolę przypisuje on czynnikom stworzonym w udzielaniu łaski. Wprawdzie Człowieczeństwu Chrystusowemu będzie przypisywana rola możliwie największa, jaką stworzenie sprawować może, jednak zawsze to będzie rola stworzenia, rola czynnika podporządkowanego głównemu sprawcy łaski, jakim jest Bóg. Ponieważ, jak to było wykazane w artykule pierwszym, pogląd św. Tomasza na rolę stworzeń w udzielaniu łaski ulega zmianie i różny jest w *Komentarzu na Sentencje*, w *Kwestiach dyskutowanych* o prawdzie i w *Sumie teologicznej*, artykuł ten, którego celem jest przedstawienie poglądu św. Tomasza na rolę Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski, jest podzielony na trzy paragrafy: w pierwszym jest przedstawiony pogląd na to zagadnienie w *Komentarzu na Sentencje*, w drugim — w *De Veritate*, a w trzecim — w *Sumie teologicznej*.

1. Pogląd św. Tomasza w *Komentarzu na Sentencje*

Rozpatrując w *Komentarzu na Sentencje* rolę Człowieczeństwa Chrystusowego w porządku nadprzyrodzonym, św. Tomasz rozróżnia udzielanie źródła łaski, jakim jest Duch Święty, od udzielania samej łaski, mówi bowiem o udzielaniu Ducha Świętego i o bezpośrednim doskonaleniu duszy przez łaskę.⁶⁷ Stosownie do terminologii, używanej w *Komentarzu na Sentencje*,

⁶⁷ In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 1; *Deus immediate informat mentem nostram quantum ad ipsam perfectionem gratiae... gratia fluit a Deo mediante Christo homine*; tamże, ad 3. Nieściśle więc komentuje myśl św. Tomasza J. Geiselmanna, (l.c., s. 243) gdy pisze: *Hatte er in seinem Sentenzenkommentare Joh 1, 16 dahin erklärt, dass wir von Jesus durch seine dienende Vermittlung das Gnadenprinzip (den hl. Geist) erhielten, nicht aber die Gnade selbst*. Doktor Anielski bowiem, pisząc o tym, co otrzymujemy wszyscy z pełności Chrystusowej, wymienia i Ducha Św. i dar, przez który Duch Święty w nas mieszka, rozumiejąc przez dar ten łaskę miłą czyniącą; por. In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 2; por. In I Sent. dist. 14, q. 3.

św. Tomasz twierdzi, że tylko Bogu przysługuje udzielanie Ducha Świętego w sposób autorytatywny; Chrystus zaś jako człowiek może tylko posługiwać przy udzielaniu łaski Ducha Świętego, podobnie jak to mogą czynić i inni ludzie.⁶⁸ Na czym ta rola Człowieczeństwa Chrystusowego polega, św. Tomasz bliżej nie wyjaśnia; twierdzi tylko, że Duch Święty w jakiś sposób schodzi z Głowy na członki, nie dzieląc się i pozostając jednym.⁶⁹

Jeśli chodzi o udzielanie łaski, Bóg bezpośrednio udoskołała łaską stworzenie rozumne. Człowieczeństwo Chrystusowe może być tylko pośrednikiem dysponującym na przyjęcie łaski. W tym tylko znaczeniu można według św. Tomasza mówić, że łaska płynie od Boga za pośrednictwem Chrystusa jako człowieka.⁷⁰ To pośrednictwo dysponujące Człowieczeństwa Chrystusowego jest potrójne. W pierwszym rzędzie Chrystus Pan jako przedmiot wiary przygotował rodzaj ludzki na przyjęcie łaski, dzięki temu bowiem, iż wierzymy, że Chrystus Pan jest Bogiem i Człowiekiem, jesteśmy usprawiedliwieni.⁷¹ Należy zwrócić uwagę, że Doktor Anielski nie mówi tu o udzielaniu łaski wiary, nie o czymś wychodzącym od Chrystusa i dokonywającym skutku w członkach mistycznego Ciała, ale o czynności, mającej kierunek odwrotny, a mianowicie o czynności, wychodzącej od członków, a znajdującej swój podmiot w Chrystusie Panu, o wierze w Chrystusa Pana jako Boga i człowieka.⁷² A więc dzięki temu, że członkowie Kościoła wierzą w Chrystusa Pana, jest On czynnikiem przygotowującym na przyjęcie łaski.

Na drugim miejscu Doktor Anielski wymienia czynności Chrystusa Pana, przygotowujące rodzaj ludzki na przyjęcie ła-

⁶⁸ In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 1.

⁶⁹ Tamże, ad 2.

⁷⁰ Tamże, ad 3; por. F e c k e s, op. cit., s. 60.

⁷¹ Tamże.

⁷² Słusznie zauważa Geiselm ann, że św. Tomasz mówi o podwójnym ruchu, jaki ma miejsce między Chrystusem - Głową a członkami Ciała mistycznego: o udzielaniu łaski płynącej z Chrystusa na członków i o wierze członków Ciała mistycznego w Chrystusa Boga-Człowieka (por. l.c., s. 208 nn).

ski. Są to: przede wszystkim usunięcie przeszkody na przyjęcie łaski, jaką jest grzech przez ułożenie zadośćuczynienia za grzechy całego świata; następnie wysłużenie łaski i chwały, wreszcie wstawiennictwo do Boga.⁷³

W trzeci sposób Chrystus Pan wypełnił rolę przygotowawczą dzięki temu, że przyjął naturę ludzką i przez fakt ten rodzaj ludzki znalazł się w powinowactwie w stosunku do Chrystusa Pana, a przez to stał się Bogu miłym i bardziej przygotowanym na przyjęcie łaski.⁷⁴

Jeśli więc chodzi o rolę, jaką wykonuje Człowieczeństwo Chrystusowe w udzielaniu łaski, według poglądu św. Tomasza przedstawionego w *Komentarzu na Sentencje*, rola ta ogranicza się do przygotowania, w którym można rozróżnić przygotowanie dalsze przez wiarę i powinowactwo z rodzajem ludzkim i przygotowanie bliższe przez zadośćuczynienie, zasługę i wstawiennictwo.⁷⁵ W samym akcie udzielania łaski Człowieczeństwo Chrystusowe nie odgrywa żadnej roli. W ten sposób św. Tomasz w *Komentarzu na Sentencje* stara się utrzymać i wyjaśnić zasadę przyjętą od św. Augustyna, że łaski udziela Bóg bezpośrednio.⁷⁶ Poza autorytetem św. Augustyna, Doktorem Anielskim, przy zajmowaniu stanowiska w kwestii roli Człowieczeństwa Chrystusowego, powodowało porównanie między udzielaniem łaski a czynnością stwórczą. Jak przy stwarzaniu duszy rozumnej, tak i przy udzielaniu łaski stworzenie może tylko przygotowywać, a nie bierze udziału w samej czynności.⁷⁷

Jeśli Człowieczeństwo Chrystusowe nie bierze udziału w samym akcie udzielania łaski, nie może też brać udziału według św. Tomasza w udzielaniu źródła łaski, jakim jest Duch

⁷³ In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 3.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tomiści i nowsi teologowie tej przygotowawczej roli Człowieczeństwa Chrystusowego w ujęciu św. Tomasza nadają nazwę przyczynowości moralnej. Por. Joannes a Sancto Toma, *Opera omnia*, t. 8, q. 8; Billuart, *Tractatus de Incarnatione*, dissert. 9, art. 4; Fecke's, op. cit., s. 59 i nn. Geiselmann, l. c., s. 217 i nn.; Zychliński, op. cit., s. 212.

⁷⁶ Por. św. Augustyn, *Sermo 83*, q. 51, n. 4. P.L., 40, col. 33.

⁷⁷ In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 3.

Święty; może tylko przy tej czynności posługiwać, podobnie jak to czynią inni ludzie.⁷⁸

2. Pogląd św. Tomasza w *De Veritate*

O udzielaniu źródła łaski, Ducha Świętego, Doktor Anielski w *De Veritate* wspomina krótko, zaznaczając, że tylko o Bogu można powiedzieć, że daje Ducha Świętego, gdyż tylko Bóg jest w tym czynnością działającą, przyczyną główną.⁷⁹ W ujęciu tego zagadnienia nastąpiła więc zmiana terminologii: w *Komentarzu na Sentencje* Bóg udziela Ducha Świętego *auctoritate*⁸⁰, w *De Veritate sicut, principale agens*.⁸¹

Jeśli chodzi o udzielanie łaski, w kwestii 27 *De Veritate* Doktor Anielski w dalszym ciągu podtrzymuje twierdzenie, iż w samym akcie udzielania łaski stworzenie nie może brać udziału, rolę zaś stworzenia przy udzielaniu łaski określa jako posługiwanie.⁸² Należy zwrócić uwagę na zmianę terminologii, jaka zaszła w kwestii 27 *De Veritate* w porównaniu z *Komentarzem na Sentencje*. W pierwszym swym dziele św. Tomasz informuje, że Bóg udziela łaski bezpośrednio, a stworzenie może być przy tej czynności pośrednikiem dysponującym⁸³; w *De Veritate* wykluczony jest udział stworzenia w udzielaniu łaski w charakterze przyczyny sprawczej; przyczynowość bowiem

⁷⁸ Wprawdzie już w *Komentarzu na Sentencje* przy omawianiu kwestii działania Chrystusowego, interpretując tekst św. Jana Damasceńskiego: *caro est instrumentum Divinitatis* (Exp. fidei orthod, ks. 3. r. 19 P.G., t. 94, col 1079), św. Tomasz przyznaje Człowieczeństwu Chrystusowemu rolę narzędzia Bóstwa (*ipsa humanitas est instrumentum Divinitatis*; In III Sent. dist. 18, art. 1. ad 4; por. ad 5), jednak pojęcia tego nie stosuje przy omawianiu zagadnienia źródeł łaski.

⁷⁹ De Verit. q. 27, a. 4 ad 19.

⁸⁰ In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 1.

⁸¹ De Verit. q. 27, a. 4 ad 19. Trudno na podstawie tekstów *Komentarza na Sentencje* i q. 27 *De Veritate* wyjaśnić, czy ze zmianą terminologii nastąpiła też zmiana rzeczowa w ujęciu roli Boga w dawaniu Ducha Świętego, ponieważ św. Tomasz pojęć użytych na określenie tej roli w wyżej wymienionych dziełach nie wyjaśnia.

⁸² De Verit. q. 27, a. 3.

⁸³ III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 3.

sprawcza jest tylko Bogu przypisywana; na określenie zaś roli stworzenia w udzielaniu łaski zostaje użyty termin: posługiwanie, używany w *Komentarzu na Sentencje* na określenie roli stworzenia w udzielaniu źródła łaski, jakim jest Duch Święty.⁸⁴

W *Komentarzu na Sentencje* posługiwanie Człowieczeństwa Chrystusowego nie jest wyodrębnione od posługiwanie innych ludzi.⁸⁵ Inaczej jest w *De Veritate*. W kwestii 27 tego dzieła św. Tomasz wyraźnie zaznacza, że posługiwanie Człowieczeństwa Chrystusowego w dziedzinie udzielania łaski wybitnie przewyższa posługiwanie innych ludzi, ponieważ w Chrystusie ludzie są usprawiedliwieni, przez używanie Jego Imienia bywają sakramentami napełnieni, dzięki męce Chrystusowej natura ludzka została oczyszczona z grzechu pierworodnego oraz ponieważ Chrystusowi Panu szczególnie przysługuje wiele jeszcze właściwości podobnych do tych, które zostały wymienione.⁸⁶

Chociaż w *corpus articuli* 3 kwestii 27 *De Veritate* św. Tomasz na oznaczenie roli Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski używa terminu „posługiwanie”, *ministerium*, w odpowiedzi na jeden z zarzutów w tym samym artykule pod wpływem św. Jana Damasceńskiego⁸⁷. Człowieczeństwo Chrystusowe nazywa narzędziem Bóstwa, a nawet uważa za możliwe niektórym czynnościom tego Człowieczeństwa przyznać godność i rolę narzędzia w wytwarzaniu skutków, pochodzących od Bóstwa. Jako przykład podaje Zmartwychwstanie Chrystusa Pana, które chociaż nie jest przyczyną głównie działającą w samym zmartwychwstaniu duchowym, jest jednak tego zmartwychwstania przyczyną narzędną.⁸⁸

W tekście omawianym św. Tomasz wyjaśnia bliżej na czym polega rola narzędzia Bóstwa, dane rozwiązanie uwa-

⁸⁴ Por. *De Verit.* q. 27, a. 3. corp. i ad 5.

⁸⁵ Por. *In III Sent. dist.* 13, q. 2, a. 1 ad 1.

⁸⁶ *De Verit.* q. 27, a. 3 ad 6. Doktor Anielski pomija pokrewieństwo rodzaju ludzkiego ze Słowem Wcielonym, które wymieniał w *Komentarzu na Sentencje* jako jeden ze sposobów, jakimi Chrystus Pan przygotowuje nas na przyjęcie łaski.

⁸⁷ *Expositio fidei orthodoxae*, ks. 3. s. 13 P.G., t. 94 col. 1079.

⁸⁸ *De Verit.* q. 27, a. 3 ad 7; por. Geiselmänn, l.c., s. 236.

za za nowe i odbiegające od poprzednich, gdyż uważa je za jedno z możliwych rozwiązań zagadnienia przyczynowości zmartwychwstania Chrystusowego w stosunku do samego zmartwychwstania duchowego; przypuszcza bowiem, że zagadnienie to można rozwiązać, przyznając zmartwychwstaniu Chrystusowemu rolę pośrednika przygotowującego, o ile zmartwychwstanie duchowe dokonuje się przez wiarę w zmartwychwstanie Chrystusowe, lub też przyznając zmartwychwstaniu Chrystusowemu rolę przyczyny wzorczej zmartwychwstania duchowego, o ile zmartwychwstanie duchowe dokonuje się na podobieństwo zmartwychwstania Chrystusowego.⁸⁹

Powstaje pytanie, czy ze zmianą terminologii, użytej na określenie roli Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski, nastąpiła też zmiana w poglądzie na to zagadnienie. Odpowiedź na to pytanie można dać analizując następny artykuł tej samej 27 kwestii *De Veritate*, w którym św. Tomasz, rozpatrując zagadnienie, czy sakramenty są przyczyną łaski, przeprowadza analizę czynności, w której biorą udział dwie przyczyny: główna i narzędna. Przyczyna główna działa mocą swej natury; przyczyna narzędna, o tyle działa, o ile jest pobudzona do działania przez przyczynę główną. Przyczyna narzędna może spowodować jakiś skutek bądź mocą, jaką posiada z natury swojej, bądź też mocą otrzymaną od przyczyny głównej. Dlatego przyczynie narzędnej można przypisać dwa różne działania: działanie wykonywane mocą własną i działanie mocą przyczyny głównej; oraz skutki dwojakiego rodzaju: skutki spowodowane mocą własną i skutki spowodowane mocą przyczyny głównej. Jako przykład Doktor Anielski podaje siekiere, która mocą własną może dzielić, a użyta jako narzędzie przez rzemieślnika ma moc dokonywania cięć stosownych i celowych.⁹⁰

Stosując powyższe pojęcia do przyczyn działających w udzielaniu łaski, św. Tomasz twierdzi, że przyczyną główną łaski, przyczyną działającą mocą własną może być tylko Bóg; Człowieczeństwo zaś Chrystusowe i sakramenty mogą być

⁸⁹ De Verit. q. 27, a. 3 ad 7.

⁹⁰ De Verit. q. 27, a. 4.

tylko przyczynami narzędnymi w udzielaniu łaski.⁹¹ W uzasadnieniu drugiej części wygłoszonego twierdzenia Doktor Anielski za punkt wyjścia bierze zasadę, wygłoszoną przez św. Jana Damasceńskiego⁹², że ludzka natura Chrystusa Pana była jakby organem Bóstwa. Człowieczeństwo Chrystusowe miało więc pewien udział w działaniu mocy Bożej, np. przy uzdrowieniu trędowatego, dotknięcie Chrystusowe było przyczyną narzędną tego uzdrowienia. Św. Tomasz z tego, że natura ludzka Chrystusa Pana miała udział jako przyczyna narzędna w dokonywaniu mocą Bożą skutków, dotyczących ciała, wnioskuje, że podobny udział miała natura tu i w dokonywaniu skutków duchowych. Przykład na to widzi Doktor Anielski w tekstach natchnionych św. Jana⁹³ i św. Pawła.⁹⁴ Interpretując je, św. Tomasz stwierdza, że Krew Chrystusowa za nas wylana ma moc obmywania z grzechów.⁹⁵ Rozumowanie swoje kończy św. Tomasz wnioskiem, że Człowieczeństwo Chrystusowe jest przyczyną narzędną usprawiedliwienia, działającą duchowo przez wiarę, a w sposób zmysłowy przez sakramenty.⁹⁶

Chociaż św. Tomasz określa udział Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski jako udział przyczyny narzędnej, jednak w kwestii 27 *De Veritate* działalność Człowieczeństwa Chrystusowego, a nawet wszelkiej przyczyny stworzonej ogranicza do pośrednictwa dysponującego.⁹⁷ W ten sposób św. Tomasz stara się utrzymać zasadę św. Augustyna, że akt udzie-

⁹¹ Tamże.

⁹² *Expositio fidei orthodoxae*, ks. III r. 13. P. G., t. 94, col. 1078.

⁹³ „Obmył nas z grzechów naszych we krwi swojej”. Obj 1, 5.

⁹⁴ „A usprawiedliwienia dostępują... przez krew jego” Rz 3,24, 25.

⁹⁵ *De Verit.* q. 27, a. 4.

⁹⁶ *Et sic humanitas Christi est instrumentalis causa justificationis; quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem et corporaliter per sacramenta.* Tamże. Zwróciwszy uwagę na wniosek, w którym św. Tomasz zakończył swe rozumowanie, trudno się zgodzić z J. Geiselmanem, który, artykuł cytowany interpretując, pisze: *Nach dem Thomas der q. 27 dagegen ist sie nicht bloss moralischer Anlass für Gottes Gnadenwirken. Sie hat vielmehr realen Anteil am göttlichen Gnadenwirken. Das Blut Christi selbst hat eine reinigende Kraft mit Bezug auf die Sünden.* L.c., s. 239, 240.

⁹⁷ *De Verit.* q. 27, a. 4, ad 13; por. corpus tego artykułu.

lania łaski jest wyłącznym dziełem Boga i uzgodnić ją z konsekwencjami, płynącymi z zasady wygłoszonej przez Jana Damasceńskiego, że Człowieczeństwo Chrystusowe jest jakby pewnym organem Bóstwa.

W tym kompromisowym rozwiązaniu mieści się jednak pewna niekonsekwencja: z analizy bowiem działania za pomocą przyczyny wynikało, że przyczyna narzędna ma pewien udział w samym dokonywaniu skutku; w odniesieniu do Człowieczeństwa Chrystusowego jako narzędzia Bóstwa należałoby przyjąć, że Człowieczeństwo to posiadało udział w samym akcie łaski, gdy tymczasem św. Tomasz ze względu na poszanowanie dla zasady, że łaski udziela wyłącznie Bóg, udział Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski ogranicza do roli czynnika dysponującego przez wiarę i przez sakramenty. Chcąc rozwiązać omawiane zagadnienie konsekwentnie należałoby albo wykluczyć przyczynowość narzędną Człowieczeństwa Chrystusowego w znaczeniu wyjaśnionym w q. 27 artykuł 4, albo też odstąpić od zasady głoszącej, że Bóg jest wyłącznym sprawcą łaski.

Z tego wynika, że pomimo zmiany terminologii w ujęciu roli Człowieczeństwa Chrystusowego w kwestii 27 *De Veritate* nie nastąpiła zmiana rzeczowa w porównaniu z ujęciem w *Komentarzu na Sentencje*. Pojęcie udzielania autorytatywnego, używane w *Komentarzu*, pokrywa się z pojęciami działania jako przyczyna sprawcza główna, działania *per se* lub *principaliter*, używanymi w *De Veritate* q. 27 na oznaczenie roli Boga w udzielaniu łaski, używane w *Komentarzu* na oznaczenie roli Człowieczeństwa Chrystusowego jest równoczesne z przyczynowością narzędną tego Człowieczeństwa w znaczeniu wyjściowym w kwestii 27 *De Veritate*.

Jednak już w kwestii 27 *De Veritate* znajdują się teksty, które osłabiają zasadę głoszącą, że bezpośrednim i jedynym sprawcą łaski jest tylko Bóg. Złagodzone zostało zrównanie aktu udzielania łaski z czynnością stwórczą, stanowiącą podstawę wyżej wymienionej zasady, przez wprowadzenie pojęć współstworzenia (*concreatio*) i stworzenia wtórnego

(*recreatio*)⁹⁸, na oznaczenie czynności udzielania łaski. Zmartwychwstaniu Chrystusowemu zostaje przyznana bliżej nieokreślona przyczynowość narzędna, różna od przyczynowości dysponującej przez wiarę i od przyczynowości wzorczej. Podkreślona została zasada św. Jana Damasceńskiego głosząca, że Człowieczeństwo Chrystusowe jest jakby pewnym narzędziem Bóstwa. Przy analizie działania przy pomocy przyczyny narzędnej, przyczynie tej został przyznany realny udział w czynności powodującej skutek. Wszystko to pozwala przypuszczać, że św. Tomasz skłania się ku przyznaniu Człowieczeństwu Chrystusowemu pewnego udziału w samym akcie udzielania łaski członkom Ciała mistycznego.

Pierwsze teksty, w których św. Tomasz przyznaje ludzkiej naturze Chrystusa Pana pewien udział w samym akcie udzielania łaski, spotyka się już w *De Veritate* w kwestii 29. W artykule 4 tej kwestii św. Tomasz uważa, że można o kimś powiedzieć, że wywiera wpływ w znaczeniu duchowym i w duchowy sposób, w podwójny sposób to rozumując: albo, że wywiera wpływ jako przyczyna główna i w tym znaczeniu jedynie o Bogu można powiedzieć, że wlewa łaskę członkom Kościoła; albo też, że wywiera wpływ jako przyczyna narzędna i w tym znaczeniu można powiedzieć o Człowieczeństwie Chrystusowym, że jest przyczyną wyżej wymienionego wlewania łaski.⁹⁹

Samo jednak użycie wyrażenia, że Człowieczeństwo Chrystusowe wywiera wpływ jako przyczyna narzędna nie oznacza, że św. Tomasz przyznaje temu Człowieczeństwu udział w samym akcie udzielania łaski, gdyż rola przyczyny narzędnej została w kwestii 27 *De Veritate* wyjaśniona jako rola czynnika dysponującego na przyjęcie łaski. W tym wypadku jednak rolę przyczyny narzędnej wyjaśnia św. Tomasz jako rolę czynnika, mającego realny udział w samym akcie powodowania skutku, gdyż za św. Janem Damasceńskim¹⁰⁰ porównuje rolę

⁹⁸ For. De Verit. q. 27, a. 4 ad 15.

⁹⁹ De Verit. q. 29, a. 4.

¹⁰⁰ *Expositio fidei orthodoxae*, ks. III r. 19 P. G., t. 94, col. 1079.

Człowieczeństwa Chrystusowego, jaką Ono może wykonywać dzięki zjednoczeniu z Bóstwem, do rozpalonego żelaza, grzejącego z powodu połączenia z ogniem.¹⁰¹ W artykule zaś następnym rolę Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski porównuje Doktor Anielski do roli przedmiotu świecącego, przekazującego światło słoneczne.¹⁰² Za tym, że nastąpiła zmiana poglądu św. Tomasza na sposób udzielania łaski przemawia i to, że w *Komentarzu na Sentencje* uważał on, iż udzielanie łaski nie dokonuje się drogą przekazywania¹⁰³; w *De Veritate* zaś w kwestii 29 twierdzi, że udzielanie łaski dokonuje się przez przelewanie łaski z Człowieczeństwa Chrystusowego na członków mistycznego Ciała.¹⁰⁴ W kwestii 27 św. Tomasz uważał, że roli Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski nie można porównać do przedmiotu świecącego, przekazującego światło słoneczne¹⁰⁵, w kwestii zaś 29 tego samego dzieła porównanie to stosuje do wyjaśnienia roli Człowieczeństwa Chrystusowego właśnie w udzielaniu łaski.¹⁰⁶

Nie wyklucza jednak św. Tomasz roli Człowieczeństwa Chrystusowego jako czynnika dysponującego na przyjęcie łaski, omawiając bowiem różnicę między rolą Człowieczeństwa Chrystusowego a rolą innych ludzi w udzielaniu łaski, stwierdza, że Chrystus Pan dysponuje i działa w dziedzinie życia duchowego mocą własną, służy zaś Kościoła mocą obcą; Chrystus Pan bowiem może mocą własną dokonać wszystkich skutków, jakie powodują sakramenty, ponieważ w Nim jako w źródle znajduje się wszelka moc udzielona sakramentom;

¹⁰¹ De Verit. q. 29, a. 4.

¹⁰² De Verit. q. 29, a. 5.

¹⁰³ In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 2.

¹⁰⁴ De Verit. q. 29, a. 5.

¹⁰⁵ *Dionysius dicit... quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt, et in alia corpora transtundunt, ita substantiae Deo appropinquantes eius lumen plenius recipiunt et aliis tradunt.* De Verit. q. 27, a. 3 ob. 2. Św. Tomasz w odpowiedzi na zarzut, z którego zaczerpnięty jest tekst cytowany, pisze *Dionysius loquitur de transfusione divini luminis per modum doctrinae.*

¹⁰⁶ Por. De Verit. q. 29, a. 5. corpus; por. Geiselmänn, l.c., s. 241; Congar, op. cit., s. 71

nie mogą zaś tego dokonać słudzy Kościoła.¹⁰⁷ Poza tym w kwestii 29 *De Veritate* umieścił św. Tomasz specjalny artykuł, omawiający zagadnienie zasługi Chrystusa Pana dla innych.¹⁰⁸

3. Pogląd św. Tomasza w *Sumie teologicznej*

W dziełach napisanych pomiędzy *Kwestiami dysputowanymi* a *Sumą teologiczną* św. Tomasz czyni tylko pewne wzmianki, zwykle krótkie i ogólne, o roli Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski, z których trudno wywnioskować, czy przyznaje temu Człowieczeństwu udział w samym akcie udzielania łaski czy też nie.¹⁰⁹ Ciekawą jest tylko wzmianka o tym, że akt udzielania łaski może być porównany do czynności stwórczej dzięki temu, że usprawiedliwienie przez łaskę dokonuje się bez uprzednich zasług, a więc jakby z nicości.¹¹⁰ Poza tym w *Sumie przeciw poganom* św. Tomasz wyodrębnia coraz bardziej rolę Człowieczeństwa Chrystusowego spośród innych czynników, spełniających rolę przyczyn narzędnych w udzielaniu łaski wprowadzając pojęcie narzędzia złączonego.¹¹¹ Pojęcie to jest objaśnione spostrzeżeniami zaczerpniętymi z działania ciała naturalnego: Dusza ludzka inaczej się posługuje ciałem i jego członkami, a inaczej narzędziami zewnętrznymi. Ręką bowiem może się posługiwać tylko dusza, z którą ręka jest organicznie złączona, podczas gdy narzędziem zewnętrznym, np. siekierą mogą się posługiwać i inni. Z tego względu ręka otrzymała nazwę narzędzia złączonego i własnego, siekiera zaś nazwę narzędzia zewnętrznego i wspólnego.¹¹²

Pojęcia te stosuje św. Tomasz do Boga. Bóg posługuje się ludźmi jako narzędziami zewnętrznymi wspólnymi, używając ich do działania nie sobie tylko właściwego ale do działań wspólnych wszelkiej rozumnej naturze, jak poznanie prawdy,

¹⁰⁷ De Verit. q. 29, a. 5 ad 12.

¹⁰⁸ De Verit. q. 29, a. 7.

¹⁰⁹ Por. Comp. Theol. c. 214; In I Cor. c. 11, l. 1; In Coless. c. 1; l. 5; In. Eph. c. 1, l. 8, c. 2. l. 3.

¹¹⁰ In Eph. c. 2. l. 3.

¹¹¹ Contra Gent. ks. 4, r. 41.

¹¹² Contra Gent l. 4, c. 41.

umiłowanie dobra lub wykonanie dobrych uczynków.¹¹³ Ludzkiej zaś natury Chrystusa Pana używa Bóg jako narzędzia do działania właściwego sobie, jak np. do oczyszczania z grzechów, oświecenia duszy przez łaskę i wprowadzanie do doskonałości życia wiecznego. Dlatego stosując porównanie oparte na stosunku duszy do ręki, ludzka natura Chrystusa Pana ze względu na swój stosunek do Boga może być nazwana narzędziem złączonym i własnym.¹¹⁴

Pojęciem narzędzia złączonego św. Tomasz posługuje się i w *Sumie teologicznej* na określenie stosunku ludzkiej natury Chrystusa Pana do Bóstwa, z którym natura ta została osobowo zjednoczona¹¹⁵, chociaż samego wyrażenia: narzędzie złączone używa rzadko¹¹⁶, a Człowieczeństwo Chrystusowe nazywa narzędziem Bóstwa bez dalszych określeń.¹¹⁷

Celem bliższego wyjaśnienia, na czym według *Sumy teologicznej* polega rola Człowieczeństwa Chrystusowego jako narzędzia w udzielaniu łaski, należy przedstawić pogląd św. Tomasza na rolę narzędzia w ogóle. Podobnie jak w poprzednich dziełach¹¹⁸, tak i w *Sumie* św. Tomasz twierdzi, że rzecz użyta jako narzędzie, posiada podwójną czynność: jedną, do której jest zdolna z natury swojej i czynność drugą, o ile jest poruszana do działania przez przyczynę główną. Tak np. czynnością siekiery, do której jest ona zdolna z natury swojej, jest dokonywanie cięć, o ile zaś siekiera jest użyta przez rzemieślnika, czynnością jej jest budować ławkę. Czynność, do której rzecz jest zdolna z natury swojej i którą wykonuje własnymi siłami, jest własnością danej rzeczy; może zaś należeć do przyczyny głównej tylko wtedy, jeśli jest przez przyczynę tę użyta w działaniu własnym tej przyczyny, np. ogrzewanie jest czynnością własną ognia; może zaś być też i czynnością rzemieślnika, o ile on używa ognia do ogrzania żelaza. Działanie rzeczy użytej jako narzędzia nie jest różne

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże, por. Feckes, op. cit., s. 63.

¹¹⁵ Por. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Louvain 1933, t. II, s. 206; Congar, op. cit., s. 77; Mura, op. cit. t. I, s. 136 nn.

¹¹⁶ S. Th. III q. 62, a. 5.

¹¹⁷ Por. S. Th. I—II q. 112, a. 1 ad 1; III q. 8, a. 1; q. 19, a. 1; q. 49, a. 1.

¹¹⁸ De Verit. q. 27, a. 4; Contra Gent. l. 4, c. 41.

od działania przyczyny głównej, np. budowanie ławki nie jest działaniem siekiery różnym od działania rzemieślnika; lecz siekiera jako narzędzie ma udział w działaniu rzemieślnika.¹¹⁹

W tym właśnie punkcie nastąpiła zmiana w poglądzie św. Tomasza na rolę przyczyny narzędziej. W *Komentarzu na Sentencje Piotra Lombarda* Doktor Anielski twierdzi, że czynność, pochodząca od przyczyny głównej i od przyczyny narzędziej nie może być liczbowo jedną co do istoty, ponieważ ta sama przypadłość nie może istnieć w różnych podmiotach;¹²⁰ oraz że ten sam akt może być spowodowany przez różne działania, kiedy dwa działania pochodzą od dwóch różnych przyczyn działających, sobie podporządkowanych, z których jedna pobudza drugą do działania, czyli jedna z nich jest narzędziem drugiej.¹²¹ W *Sumie teologicznej* zaś Doktor Anielski twierdzi, że działanie narzędzia jako narzędzia nie jest różne od działania przyczyny głównej.¹²²

Nic więc dziwnego, że św. Tomasz, chociaż i w *Komentarzu na Sentencje* i w *Sumie teologicznej* Człowieczeństwo Chrystusowe nazywa narzędziem Bóstwa, jednak inaczej ujmuje rolę Człowieczeństwa Chrystusowego w *Komentarzu na Sentencje* a inaczej w *Sumie teologicznej*. W *Komentarzu na Sentencje* działanie Człowieczeństwa Chrystusowego, choć jest narzędziem Bóstwa, jest zupełnie różnym od działania Bóstwa, choć obydwa te działania zmierzają do jednego kresu.¹²³ W *Sumie teologicznej* zaś św. Tomasz twierdzi, że chociaż natura ludzka Chrystusa Pana jako natura posiada działanie odrębne od działania Bożego, to jednak działanie tej natury, o ile ona jest narzędziem Bóstwa, nie jest różne od działania natury Bożej, nie różni się bowiem zbawienie dokonane przez Człowieczeństwo Chrystusowe od zbawienia, dokonanego przez Jego Bóstwo¹²⁴; twierdzenie to wyjaśnia Doktor w ten sposób, że natura ludzka Chrystusa Pana uczestniczy (bierze

¹¹⁹ S. Th. III q. 19, a. 1; q. 62, a. 1 ad 2; por. Cajetanus, in III q. 13, a. 2, n. V.

¹²⁰ In III Sent. dist. 18, a. 1 ad 4.

¹²¹ Tamże ad 5; por. Geiselmann, l. c., s. 246.

¹²² S. Th. III q. 19, a. 1 ad 2.

¹²³ In III Sent. dist. 18, a. 1 ad 5.

¹²⁴ S. Th. III q. 19, a. 1 ad 1.

udział) w działaniu natury Bożej, podobnie jak narzędzie uczestniczy w działaniu przyczyny głównej.¹²⁵

Dlatego św. Tomasz w *Sumie teologicznej*, wyjaśniając rolę Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski, ośmiela się twierdzić, że Człowieczeństwo to jest przyczyną zbawienia naszego przez łaskę, podczas gdy moc Boża działa jako przyczyna główna¹²⁶, albo że Człowieczeństwu Chrystusowemu przysługuje udzielanie łaski, a nawet źródła łaski, jakim jest Duch Święty, w sposób instrumentalny, ponieważ Człowieczeństwo to było narzędziem Bóstwa i dlatego czynności Jego ze względu na moc Bożą były dla nas zbawienne, gdyż były przyczyną łaski i przez zasługę i przez pewne działanie sprawcze.¹²⁷ Zmiana w poglądzie jest widoczna, gdy się zwróci uwagę, że w *De Veritate*, w kwestii 27, św. Tomasz postawił jako zasadę, że stworzenie nie może być przyczyną sprawczą łaski.¹²⁸ Istota tej zmiany polega na tym, że w pierwszych swych dziełach św. Tomasz twierdzi, że tylko Bóg może być przyczyną sprawczą łaski. Człowieczeństwo zaś Chrystusowe może mieć tylko rolę narzędzia posługującego i przygotowującego¹²⁹, a w *Sumie teologicznej* św. Tomasz uważa, że i Człowieczeństwo Chrystusowe ma udział w udzielaniu łaski jako przyczyna sprawcza, choć tylko jako narzędna¹³⁰, a więc przyznaje Człowieczeństwu Chrystusowemu udział w udzielaniu łaski na linii tej samej przyczynowości, jaką posiada Bóg. Zastrzega się jednak Doktor Anielski, że Człowieczeństwo Chrystusowe działa w udzielaniu łaski nie mocą własną, ale mocą Bóstwa, z którym zostało hipostatycznie zjednoczone.¹³¹

¹²⁵ S. Th. III q. 19, a. 1.

¹²⁶ S. Th. I—II q. 112, a. 1 ad 2.

¹²⁷ S. Th. III q. 8, a. 1 ad 1.

¹²⁸ De Verit. q. 27, a. 3.

¹²⁹ Por. In III Sent. dist. 13, q. 2, a. 1 ad 1; De Verit. q. 27, a. 4.

¹³⁰ S. Th. III q. 8, a. 1 ad 1; q. 48, a. 6, q. 49, a. 1, por. Joannes a S. Thoma, *Cursus Theol.*, t. 8, disp. 10, art. 1; Congar, l. c., s. 76 i nn. Grabmann, op. cit., s. 248; Feckes, op. cit., s. 62 i nn; A. Michel, *Sacraments*, W: DTC, t. 14, col. 621; Mersch, op. cit., t. II, s. 176; Mura, op. cit. t. II, s. 61.

¹³¹ S. Th. I—II q. 112, a. 1 ad 1; por. III q. 8, a. 1 ad 1; III q. 48, a. 6; q. 62, a. 1.

Z faktu, że Człowieczeństwo Chrystusowe było narzędziem Bóstwa, Doktor Anielski wyprowadza wniosek, że czynności tego Człowieczeństwa ze względu na moc Bożą były dla nas zbawienne, ponieważ były przyczyną łaski i przez zasługę i przez pewne działanie sprawcze.¹³² Tę zasadę ogólną stosuje św. Tomasz do poszczególnych czynności i w serii artykułów i kwestii wykazuje, w jaki sposób te poszczególne czynności są źródłami łaski.¹³³ Mękę Chrystusową np. uważa za przyczynę naszego zbawienia w wieloraki sposób: przez Mękę swoją bowiem Chrystus Pan wysłużył wszystkim członkom swoim łaski potrzebne do zbawienia¹³⁴, w sposób doskonały zadośćuczynił za grzechy rodzaju ludzkiego¹³⁵, złożył ofiarę, przez którą pojednał ludzi z Bogiem¹³⁶, odkupił rodzaj ludzki, składając zadośćuczynienie za grzechy ludzkie¹³⁷, wreszcie męka Chrystusowa była przyczyną sprawczą ludzkiego zbawienia.¹³⁸ Śmierć Chrystusowa według św. Tomasza była przyczyną naszego zbawienia nie przez zasługę, lecz ze względu na swą działalność sprawczą.¹³⁹

Zmartwychwstaniu Chrystusowemu, któremu w *De Veritate* przyznawał Doktor Anielski bliżej nieokreśloną przyczy-

¹³² S. Th. III q. 1, a. 1 ad 1; por. S. Th. I—II q. 112, a. 1 ad 1; III q. 56, a. 1.

¹³³ Por. Mura, op. cit., t. I, s. 5, 133 i nn., t. II, s. 233 i nn.; Mersch, op. cit., s. 176; Anger, op. cit., s. 72 i nn.

¹³⁴ S. Th. III q. 48, a. 1.

¹³⁵ S. Th. III q. 48, a. 2.

¹³⁶ Tamże, a. 3.

¹³⁷ Tamże, a. 4.

¹³⁸ *Passio Christi efficienter causat salutem humanam*, tamże, art. 6. Wszystkie rodzaje skuteczności Męki Chrystusowej zbiera krótko św. Tomasz w odpowiedzi na zarzut 3, w art. 6, kwestii 49, cz. III *Sumy teologicznej*, pisząc: *Passio Christi secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae; inquantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpae: per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo.*

¹³⁹ S. Th. III q. 50, a. 6.

nowość narzędną wzorcą i rolę pośrednika dysponującego¹⁴⁰, w *Sumie teologicznej* przypisuje oprócz przyczynowości wzorczej, przyczynowość sprawczą w zmartwychwstaniu naszym, o ile ono działa mocą Bożą, której czynnością własną jest przywracanie umarłych do życia.¹⁴¹

Widzimy więc, że w *Sumie teologicznej* św. Tomasz powiększył rolę Człowieczeństwa Chrystusowego w udzielaniu łaski. W pierwszych bowiem swoich dziełach rolę tego Człowieczeństwa ograniczał do posługiwania i pośrednictwa dysponującego na udzielenie łaski bezpośrednio przez Boga, w *Sumie teologicznej* zaś nie przeczy, że Człowieczeństwo Chrystusowe spełnia tę rolę, wysługując łaskę, zadośćczyniąc za grzechy ludzkie, ale poza tym przyznaje Człowieczeństwu Chrystusowemu przyczynowość sprawczą, choć tylko narzędną, a w następstwie i udział w samym akcie udzielania łaski.¹⁴²

¹⁴⁰ De Verit. q. 27, a. 3, ad 7.

¹⁴¹ S. Th. III q. 56, a. 1 ad 3; por. Geiselmann, l. c., s. 244.

¹⁴² Por. Cajetanus, in III q. 13, a. 2; Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, Paris 1907, s. 118 i nn.; Geiselmann, l. c., s. 233 i nn.; Čobnigar, op. cit. s. 71, przyp. 1; Feckes, op. cit., s. 62 i nn.; Grabmann, op. cit., s. 240 i nn. U Geiselmanna, l. c., s. 234. Kaeppli, op. cit., s. 78 i nn.; cyt. u Feckesa, op. cit., s. 62. Tomaszową przyczynowość sprawczą narzędną tomiści i nowsi teologowie zwykle nazywają przyczynowością narzędną fizyczną; por. Joannes a Sancto Thoma, *Opera omnia*, t. 8, q. 8; Billuart, op. cit. *Tractatus de Incarnatione*, dissert. 9. art. 4; Feckes, op. cit., s. 59 i nn.; Mersch, op. cit., t. II, s. 176; Zychliński, op. cit., s. 212. Niektórzy jednak nie używają tego terminu, np. E. Mura pozostaje przy terminologii św. Tomasa, mówiąc, że *Le Christ Rédempteur par son Humanité sainte et par sa Passion exerce une causalité véritable, efficace, quoique instrumentale* (por. op. cit., t. II, s. 61 i nn.). Geiselmann zaś mówi o organiczno-dynamicznej roli Człowieczeństwa Chrystusowego (*die organisch-dynamische Wertung der Menschheit Christi*; por. l. c., s. 248 nn.).