

Antoni Słomkowski

Nauka św. Tomasza z Akwinu o niewidzialnych posłannictwach Osób boskich

Collectanea Theologica 17/1-2, 94-142

1936

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

NAUKA ŚW. TOMASZA Z AKWINU O NIEWIDZIALNYCH POSŁANNICTWACH OSÓB BOSKICH.

W kwestji dotyczącej posłannictw Osób boskich nie chodzi już o samo wewnętrzne życia Boga w Trójcy jedyne, lecz o przeżycie, że tak się wyrazimy, życia tego na stworzenia. Przez posłannictwo Osób boskich dokonuje się bowiem zamieszkanie Boga w duszy; są one nieodłączne od łaski uświęcającej, gdyż, jak zaznacza Doktor Anielski, posłannictwa dokonują się przez łaskę. Stąd też traktując o posłannictwach boskich, będziemy musieli uwzględnić sposób zamieszkania Boga w duszy, przez co wchodzimy do pewnego stopnia w kwestję dotyczące łaski uświęcającej. Zresztą św. Tomasz traktuje o specjalnem przebywaniu Boga w duszy tak w komentarzu do Sentencyj Piotra Lombarda jak i w Sumie teologicznej właśnie z okazji posłannictw Osób boskich.

Podział niniejszego artykułu narzuca się sam przez się. Musimy bowiem najpierw wyjaśnić i omówić samo pojęcie posłannictw boskich, przyczem stwierdzimy, jakie czynniki wchodzi tutaj w grę; są nimi: posyłający, posłany i kres posłannictwa. Te trzy czynniki omówimy kolejno w następnych częściach. Jak wynika z tytułu, zamierzamy traktować o niewidzialnych posłannictwach Osób boskich, o posłannictwa widzialne potrącamy tylko krótko, mówiąc o pojęciu posłannictwa ¹⁾.

¹⁾ Wyraz łaciński „missio“ oddajemy przez „posłannictwo“. Czasem dla urozmaicenia wyrażen mówimy o misjach boskich. Wogóle tłumaczenie tekstu łacińskiego przedstawiało nieraz dość wielkie trudności i czytelnik łaskawie osądzi sam, czyśmy tłumacząc nie zmienili myśli Tomaszowej.

I.

POJĘCIE POSŁANNICTWA.

Już przy pobieżnym czytaniu rzuca się w oczy różnica pomiędzy św. Tomaszem a Piotrem Lombardem w ujęciu kwestji posłannictw boskich. Aczkolwiek bowiem Lombard nie utożsamia całkowicie pojęć „*mittere*“ „*dare*“ „*procedere temporaliter*“, nie określa ich dokładnie i nie podaje ich różnicy, gdyż nie przeprowadza głębszej ich analizy; czasem nawet je miesza i używa jednego zamiast drugiego. Zaznacza bowiem, że dawanie Ducha Świętego jest jego czasowem pochodzeniem czyli posłannictwem²⁾. I chcąc udowodnić, że Duch Święty pochodzi w czasie sam od siebie i że jest posłany sam przez siebie, opiera się na zdaniu św. Augustyna³⁾, że Duch Święty daje sam siebie⁴⁾.

Traktując o tej samej kwestji, św. Tomasz sięga głębiej; i aczkolwiek w komentarzu do Sentencyj jest jeszcze pod silnym wpływem Piotra Lombarda, posuwa rozwiązanie zagadnień poruszonych znacznie naprzód. Poddaje bowiem dokładnej analizie same pojęcia posyłania, dawania i pochodzenia i dzięki temu stwierdza, w jakiej mierze treść ich z sobą się pokrywa, a w jakiej się różnią. Dokładniej przeprowadza to w Sumie, przyczem daje się zauważyć pewien postęp myśli Tomaszowej.

W posłannictwie należy uwzględnić według św. Tomasza trzy składniki: posyłającego, posłanego i kres, do którego się posłannictwo odbywa. Osoba posyłana jest bowiem w pewnym stosunku tak do posyłającej i do kresu posłannictwa⁵⁾. Przytem nie starczy stosunek jakikolwiek, musi bowiem zachodzić różnica pomiędzy posyłanym a posyłającym oraz pomiędzy posyłanym a kresem posłannictwa. Tej różnicy, podkreślanej w komentarzu

2) Sent. I. I, dist. 15: „Cum Spiritus Sanctus detur hominibus a Patre et Filio, quod est ipsum temporaliter procedere ab utroque vel mitti“. „Nam processio temporalis Spiritus Sancti vel missio, ipsius est donatio“.

3) August., De Trin. 15, 19, 36; P. L. 42, 1086.

4) Sent. I. 1, dist. 15: „Procedit ergo Spiritus Sanctus temporaliter a se et mittitur a se, quia datur a se“.

5) I q. 43, a 1: „In ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Cf. I, dist. 15, q. 1, a. 1.“

do Sentencji⁶⁾), nie uwydatnia już Doktor Anielski w Sumie⁷⁾, zadowolając się tu twierdzeniem, że posyłany musi być w pewnym stosunku tak do posyłającego jak i do kresu. Atoli z tego, co mówi o tymże stosunku, wynika, że ma na myśli różnicę, gdyż zaznacza, że w pojęciu posłannictwa zawarte jest pochodzenie. Osoby posyłanej od posyłającej oraz nowy sposób przebywania w tym, do kogo posłannictwo się odbywa⁸⁾).

Gdy chodzi o dokładniejsze określenie jednego i drugiego stosunku, to zauważamy pewien rozwój myśli Tomaszowej. W komentarzu do Sentencji nie podaje on bowiem tak dokładnej analizy pojęcia posłannictwa, jak to czyni później, lecz zadowala się twierdzeniem, że przy posyłaniu stworzeń mamy odległość lokalną pomiędzy posłanym a posyłającym i posyłany zaczyna przebywać tam, gdzie go poprzednio nie było⁹⁾. Jednakowoż takie posłannictwo zawiera w sobie niedoskonałość, wobec czego nie można go w tem samym znaczeniu stosować do Boga; w Bogu bowiem żadnej niedoskonałości być nie może. Stąd też, o ile chodzi o stosunek posyłanego do posyłającego, może tu być mowa jedynie o wyjściu przez pochodzenie, a co się tyczy stosunku posyłanego do kresu, to oczywiście nie jest możliwe, by Osoba boska dokołkolwiek dopiero przybyła, gdzie jej poprzednio nie było, ani też, by jakaś zmiana zaszła w Osobie posyłanej. Zmiana bowiem może zachodzić jedynie w tym, do kogo Osoba ta jest posyłana; wskutek tego mówimy, że Osoba boska istnieje w takiej jednostce w nowy sposób¹⁰⁾.

⁶⁾ I dist. 15, q. 1, a 1: „Missio ponit distinctionem in misso et ad principium et ad terminum“.

⁷⁾ I q. 43, a 1.

⁸⁾ I q. 43, a 1: „Missio igitur divinae Personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo“.

⁹⁾ I dist. 15, q. 1, a 1: „Iste autem exitus in creaturis est secundum distantiam corporalem missi a mittente, et in comparatione ad terminum ponit in misso esse ubi non fuit prius“.

¹⁰⁾ I dist., 15, q. 1, a 1: „Quia autem omnis imperfectio amovenda est ab his, quae in divinam praedicationem veniunt, ideo missio in divinis intelligitur non secundum exitum localis distantiae, nec secundum aliquam novitatem advenientem ipsi misso, ut sit ubi prius non fuerat; sed secundum exitum originis ab aliquo ut a principio, et secundum novitatem advenientem ei, ad quem fit missio, ut novo modo persona missa in eo esse dicatur“.

W Sumie teologicznej widzimy pogłębienie pojęcia posłannictwa, a nawet można stwierdzić pewną różnicę pomiędzy jednym a drugim dziełem. Zaznacza tu Doktor Anielski, że o ile chodzi o stosunek posyłanego do posyłającego, to przy posyłaniu zachodzi pewnego rodzaju pochodzenie — *processio quaedam*, które może być trojakiemu rodzaju: ktoś może być posłany przez rozkaz — w ten sposób posłany zostaje sługa przez pana — albo też ktoś jest posłany przez kogoś przez radę udzieloną — w ten sposób doradca królewski posyła władcę swego na wojnę; wreszcie można wyjść od kogoś na skutek pochodzenia — tak zostaje kwiat wysłany przez drzewo¹¹⁾. Mamy więc trzy możliwości: wyjście na skutek albo rozkazu, albo rady, albo wreszcie na skutek pochodzenia.

Co się tyczy stosunku posyłanego do kresu, do którego ktoś posłany zostaje, są dwie możliwości: albo ktoś przybywa tam, gdzie go poprzednio nie było, albo był tam już wprawdzie, ale na skutek posłannictwa zaczyna tam przebywać w nowy sposób¹²⁾.

Jak widać z powyższego, mamy w Sumie rozszerzenie pojęcia posłannictwa. W komentarzu do Lombarda podał Doktor Anielski podwójne znaczenie posłannictwa: jedno w zastosowaniu do stworzeń, drugie w zastosowaniu do Boga, w Sumie natomiast podaje jedno ogólne pojęcie posłannictwa, pod które podciąga jedno i drugie znaczenie. Co się tyczy stosunku posyłanego do posyłającego, to do stworzeń można stosować posłannictwo we wszystkich trzech znaczeniach: *secundum imperium*, *secundum consilium* i *secundum originem*, do Boga natomiast tylko w ostatniem znaczeniu. Gdy chodzi o stosunek posyłanego do kresu, to do Boga może mieć zastosowanie posłannictwo, o ile wyraża nowy sposób przebywania w kimś¹³⁾. Nie jest atoli tak jasna myśl św. Tomasza,

¹¹⁾ I q. 43, a 1: „Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium ut si consiliarius mittere dicitur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur, quod flos emittitur ab arbore“.

¹²⁾ I q. 43 a 1: „Ostenditur etiam habitudo ad terminum, ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia prius omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat“.

¹³⁾ Ibid.: „Missio igitur divinae personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo“.

o ile chodzi o stworzenia: czy do nich można stosować pojęcie posłannictwa w obu znaczeniach: być gdzieś, gdzie się poprzednio wogóle nie było, i być gdzieś, gdzie się poprzednio było, ale w inny sposób. Posłannictwa w ostatnim znaczeniu św. Tomasz bowiem do stworzeń nie stosuje, a z art. 6 qu. 43 wynikałoby raczej, że do stworzeń odnosi się tylko pierwsze znaczenie: być gdzieś na skutek posłannictwa, gdzie się wogóle nie było, a drugie tylko do Boga¹⁴⁾.

Z tak określonego posłannictwa wynika jasno różnica pomiędzy tem pojęciem a innymi wyrażeniami i pojęciami, któremi się posługujemy, mówiąc o Trójcy św. Takimi są dawanie i pochodzenie — *datio*, *processio*¹⁵⁾, do czego w Sumie dodaje św. Tomasz jeszcze kilka a mianowicie: wyjście, rodzenie, tchnienie — *exitus*, *generatio*, *spiratio*¹⁶⁾.

Określając w komentarzu do Sentencji różnicę pomiędzy pochodzeniem, daniem i posłannictwem zaznacza Doktor Anielski, że w pojęciu pochodzenia jako takiego wyrażony jest stosunek pochodzącego do swego *principium* i realna różnica pomiędzy jednym a drugim. Inaczej ma się rzecz przy dawaniu, gdzie wspomniana różnica niekoniecznie zachodzi, gdyż ktoś może dać komuś samego siebie. Jest tu natomiast wyrażona różnica pomiędzy darem a tym, któremu się coś daje¹⁷⁾. W pojęciu posłannictwa natomiast wyrażona jest jedna i druga różnica¹⁸⁾.

¹⁴⁾ I q. 43 a 6: „Sicut supra dictum est, missio de sui ratione importat, quod ille mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse, ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis personis“. — Ks. M. Sieniatycki, „Zarys dogmatyki katolickiej“, t. I, Kraków 1933, str. 317, odnosi do stworzeń również posłannictwa w drugim znaczeniu: „Tak np. gdyby ktoś bawił w Rzymie i został przez swe państwo mianowany legatem przy Stolicy Apostolskiej, to byłby rzeczywiście posłany, bo choć tam już był, to jednak od czasu swej nominacji, zaczyna w Rzymie przebywać w nowy sposób, z tytułu swego posłannictwa i jako posłany zaczyna działać“.

¹⁵⁾ I dist. 15, q. 1, a 1.

¹⁶⁾ I q. 43, a 2.

¹⁷⁾ I dist. 15, q. 1, a 1: „Processio enim, in quantum processio, dicit realem distinctionem et respectum ad principium, a quo procedit, et non ad aliquem terminum. Datio autem non importat distinctionem dati a principio a quo datur, quia idem potest dare seipsum; sed tantum ab eo cui datur“.

¹⁸⁾ Ibid. Tekst: patrz wyżej str. 96.

Szerzej i dokładniej omawia św. Tomasz zagadnienie to w Sumie teologicznej, stawiając pytanie, czy posłannictwo boskie jest wieczne czy też czasowe. Rozróżnia tu trzy grupy wyrażań, z których jedne wyrażają jedynie stosunek do *principium*, a mianowicie pochodzenie i wyjście — *processio, exitus*; inne wyrażają prócz tego także kres, i to albo kres wieczny jak rodzenie i tchnienie — *generatio, spiratio*, albo też kres czasowy jak posyłanie i dawanie — *missio, datio*¹⁹⁾.

Przeciwko tak pojętym posłannictwom nie można wysunąć zarzutu, że są one w Bogu niemożliwe, gdyż sprzeciwiają się boskim doskonałościom. Misja tak pojęta nie oznacza bowiem jakiegokolwiek niższości osoby posyłanej w stosunku do posyłającej. Niższość taka istniałaby tylko wówczas, gdyby to było posłanie na skutek rozkazu lub rady. Kto bowiem komuś coś rozkazuje, zajmuje wyższe stanowisko od tego, komu rozkazuje, a kto udziela rady, mędrszy jest od tego, komu jej udziela. W Bogu mamy natomiast misje na skutek pochodzenia, a przy takim posłannictwie zachowana jest całkowita równość Osób boskich²⁰⁾;

¹⁹⁾ I q. 43, a 2: „In his, quae important originem divinarum personarum, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim in sui significatione important solum habitudinem ad principium, ut processio et exitus. Quaedam vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quaedam determinant terminum aeternum, sicut generatio et spiratio... Quaedam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut missio et datio“. Na uwagę zasługuje ewolucja zachodząca u św. Tomasza w określeniu pojęć „processio“ i „generatio“. W Koment. do Lomb. zaznacza, że „processio“ samo z siebie — de ratione sui — wyraża jedynie stosunek do principium, dodaje jednak, że pochodzenie Ducha Świętego, który jest miłością, ma to do siebie, że odnosi się do kresu, i to albo do kresu wiecznego t. j. do Syna, albo do kresu czasowego t. zn. do stworzeń: I dist. 14, q. 1, a. 1. Por. tamże ad 1: „Generatio de ratione sui non dicit respectum nisi ad eum a quo est generatio. Processio autem Spiritus Sancti, ut dictum est, non solum dicit respectum ad principium a quo procedit... sed etiam importat respectum ad eum in quem procedit“. Inaczej uczy w Sumie I, q. 43, a. 2: Patrz tekst powyżej cytowany.

²⁰⁾ I q. 43, a. 1, ad 1: „Missio importat minorationem in eo, qui mittitur secundum quod importat processionem a principio mittente aut secundum imperium aut secundum consilium: quia imperans est maior, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat, nisi processionem originis, quae est secundum aequalitatem“.

wszystkie trzy Osoby posiadają bowiem wspólnie jedną i tę samą Istotę boską²¹⁾.

Bezpodstawny jest też zarzut, jakoby skutkiem posłannictwa musiało być oddalenie się jednej Osoby boskiej od drugiej. Osoba boska jest bowiem co do rzeczy identyczna z Istotą boską²²⁾. I jak Bóg jest wszędzie obecny przez swą istotę, przez swą obecność i przez swą moc — *secundum essentiam, praesentiam et potentiam*²³⁾ — tak też i Osoba boska jest wszędzie w ten sposób; i podobnie jak przychodząc gdzieś na skutek posłannictwa nie rozpoczyna tam dopiero swego istnienia, lecz przebywa tam tylko w nowy sposób, tak też nie przestaje być tam, gdzie była poprzednio. Posłannictwo nie wprowadza więc żadnego podziału Osób boskich²⁴⁾.

Posłannictwo w wyżej podanem znaczeniu: *missio... secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio*, — ma św. Tomasz na myśli, o ile nie jest skrępowany jakimiś ubocznymi względami czy wpływami.

Prócz tego pojęcia misji mamy u Doktora Anielskiego inne, od tamtego cośkolwiek odrębne; dokładniej zapoznamy się z niem jeszcze w dalszym ciągu, mówiąc o Osobach posyłających. Jak widzieliśmy poprzednio, uczy św. Tomasz, że przy posłannictwie Osoba posyłana różni się tak od posyłającej jak i od kresu²⁵⁾. Rozwiązując kwestję dotyczącą posłania Syna Bożego przez Ducha Świętego i posłania Ducha Świętego przez niego samego, opiera się Doktor Anielski na innem pojęciu posłannictwa, przyczem już nie wymaga, by osoba posyłana różniła się od posyłającej, względnie by od niej pochodziła. Kładzie on cały nacisk na skutek posłannictwa i zaznacza, że, by można mówić o misji we właściwym nawet znaczeniu, starczy by skutek pochodził od Osoby posyłającej a nie koniecznie sama Osoba posyłana; koniecznie jest tylko, by Osoba posyłana była jedną z Osób pochodzących, co oczywiście wyklucza możliwość posłania przez jakąkolwiek Osobę

²¹⁾ I q. 39, a 1; I q. 42, a 1; *ibid.* a. 4—6.

²²⁾ I q. 39, a 4.

²³⁾ I q. 8, a 3.

²⁴⁾ I q. 43, a 1 ad 3: „*Persona divina missa, sicut non incipit esse, ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse, ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis*“.

²⁵⁾ I dist. 15, q. 1, a. 1; I q. 43, a. 1; patrz wyżej.

boską Boga Ojca²⁶). Z tem pojęciem posłannictwa spotykamy się nie tylko w Komentarzu do Sentencji, lecz także w późniejszych pismach Doktora Anielskiego²⁷). *Salmaticenses* nazywają je *missio secundum translationem eius secundariam ad divina* w przeciwieństwie do pierwszego, które zwią *missio secundum primariam eius translationem a creatis ad divina*²⁸). Billuart zmieniając terminologię Tomaszową, określa pierwsze jako *missio proprie et adaequate sumpta*, drugie jako *missio improprie et inadaequate sumpta*²⁹). Podobnie wyraża się Galtier³⁰), mówiąc o posłannictwie w tem drugim znaczeniu jako o *missio inadaequate sumpta*³¹).

Św. Tomaszowi bezsprzecznie odpowiada bardziej to pojęcie posłannictwa, które podaje w Sumie na początku kwestji 43, i kiedy przyjmuje również drugie znaczenie jako właściwe, nie czyni tego samorzutnie, lecz ulega, obcym wpływom. Jest on w tym wypadku, jak to już słusznie podkreślił Kajetan³²), pod wpływem św. Augustyna i Piotra Lombarda. I rzeczywiście, gdy św. Tomasz tak pojmuje posłannictwo, powołuje się wyraźnie

²⁶) I dist. 15, q. 3, a. 2: „Non requiritur de necessitate quod in mittente sit auctoritas respectu missi sed tantum efficientia respectu eius secundum quod missus dicitur mitti“.

²⁷) De pot. q. 10, a. 4; C. error. Graec. c. 14; I qu. 43, a. 8.

²⁸) Salmat., De Trinit., disp. 19, dub. 2, § 3.

²⁹) Billuart, Summa S. Thomae, t. II, dis. IV, a. 4.

³⁰) Galtier P., De SS. Trinitate in se et in nobis, Paryż, 1933, str. 277.

³¹) Teologowie z Salamanki chcą i do posłannictwa w drugim znaczeniu zastosować określenie dane przez św. Tomasza I qu. 43, a. 1 i dowodzą, że tutaj również jest pochodzenie posyłanego od posyłającego wprawdzie nie „quoad substantiam“ lecz „quoad novum modum essendi“. Salmat., De Trinit., disp. 19 dub. 2, § 3.

³²) Caietanus, In I qu. 43, a. 8: „Ad evidentiam tamen huius quaestionis scito, quod optima via omnes difficultates solvendi, est dicere quod missio est nomen multiplex, habens multas intentiones... Et quod intentiones eius sunt hae, quae narrantur in littera scilicet: processio missi a mittente secundum se, et secundum novum modum essendi; et rursus, processio missi secundum se ab aliquo, et secundum novum modum essendi a mittente. Et secunda intentio reducitur ad primam, tamquam ad potiore. Et propterea in I articulo huius quaestionis Auctor dixit, quod de ratione missionis est processio missi a mittente: loquebatur enim de primaria intentione missionis. Hic autem non oblitus, distinguit ut secundum intentionem eiusdem adiceret; praesertim ob reverentiam Augustini, Sanctorum et Magistri“.

w *De potentia*³³⁾, w *Sumie*³⁴⁾ i w *Contra errores Graecorum*³⁵⁾ na zdanie św. Augustyna, a w komentarzu do *Sentencyj*³⁶⁾ na zdanie św. Augustyna i Piotra Lombarda.

Z wyżej przedstawionego pojęcia posłannictwa tak w jednym jak i w drugim znaczeniu wynika logicznie, że jest ono czasowe a nie wieczne. Punkt ten podkreśla św. Tomasz tak w *Komentarzu do Sentencyj* jak i w *Sumie*. W pierwszym z dzieł tych wypowiada swe zdanie krótko a dobitnie: „Przy posłannictwie sam posyłany zawsze przebywa w kimś w nowy sposób. A cokolwiek jest nowe, nie jest wieczne. A więc posłannictwo nie jest wieczne lecz dokonuje się w czasie“³⁷⁾.

Takie rozwiązanie wynikało zresztą już z poprzednich wywodów Doktora Anielskiego, gdzie wykazywał, że Duch Święty pochodzi w czasie³⁸⁾ i że w czasie jest dawany³⁹⁾. Jest wprawdzie różnica pomiędzy posłannictwem a pochodzeniem, jak wyżej zaznaczyliśmy, atoli co do rzeczy pochodzenie w czasie — *processio temporalis* — identyczne jest z posłannictwem, albowiem jedno i drugie wyraża stosunek i do principium i do kresu, z tą tylko różnicą, że przy pochodzeniu czasowem główny nacisk położony jest na stosunek pochodzącego do swego principium i że stosunek ten wyrażony jest w pierwszym rzędzie, a w drugim rzędzie stosunek do kresu, podczas gdy przy posłannictwie rzecz ma się odwrotnie. Tutaj na pierwszym miejscu wyrażony jest stosunek do kresu a na drugim dopiero do principium⁴⁰⁾.

W *Sumie* teologicznej rozpatruje św. Tomasz kwestję tę dokładniej i poświęca jej osobny artykuł: *Utrum missio est aeterna*

³³⁾ De pot. q, 10, a. 4, ad 14.

³⁴⁾ I, q. 43, a. 8.

³⁵⁾ C. err. Graec. c. 14.

³⁶⁾ I dist. 15, q. 3, a. 2.

³⁷⁾ I dist. 15, q. 4, a. 3: „Missio semper ponit novum modum existendi in aliquo ipsius missi. Sed nihil novum est aeternum. Ergo non est aeterna sed tantum temporalis“.

³⁸⁾ I dist. 14, qu. 1, a. 1.

³⁹⁾ I dist. 14, qu. 2, a. 1.

⁴⁰⁾ I dist. 15, q. 1, a. 2: „...ex consequenti importatur relatio originis in missione... et principaliter importatur ordo ad effectum missionis. Sed in processione temporalis est e converso: quia processio secundum notionem suam, prout sumitur in divinis, dicit exitum a principio originante, et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti“.

*vel temporalis tantum*⁴¹⁾. Zaznacza tutaj, że tak misja jak i dawanie wyrażają coś czasowego. Na to bowiem coś jest posłane, by gdzieś być, i na to jest dane, by być w czymś posiadaniu. A posiadanie boskiej Osoby przez kogoś i jej przebywanie w kimś w nowy sposób dokonuje się w czasie⁴²⁾.

Zgodnie z powyższym założeniem uczy też św. Tomasz, że posłannictwo wyraża nie tyle znamiona osobowe Osób boskich, ile raczej w pierwszym rzędzie Istotę bożą, aczkolwiek i tamto jest tu zawarte, choć nie na pierwszym miejscu. O ile bowiem w pojęciu tem zawarty jest stosunek do principium, wyrażone jest znamię osobowe, o ile natomiast zawarty jest tam stosunek do kresu, t. zn. skutek będący owocem posłannictwa, wyrażona jest Istota boża. Cała bowiem Istota boża jest sprawczynią skutku tego i wszystkie trzy Osoby równocześnie zamieszkują w duszy. W pierwszym rzędzie atoli przez posłannictwo wyrażona jest Istota boża a znamię osobowe *ex consequenti*, jak się św. Tomasz wyraża. To zdanie uważa Doktor Anielski za prawdopodobniejsze, nie wypowiedzi się tu jednak apodyktycznie⁴³⁾.

Rozważając kwestję tę w ten sposób, opiera się św. Tomasz na analizie posłannictwa i objaśnia myśl swą przykładem. Np. sługa posyłany nie zawdzięcza swego istnienia panu, lecz pan jego jest tylko *principium* pobudzającym go do wykonania pewnego aktu. Mówiąc więc o posłannictwie nie wyrażamy przez to, że posyłany istnienie swe zawdzięcza posyłającemu, lecz jedynie, że posyłający wywiera pewien wpływ, którego celem jest wywołanie jakiegoś skutku. W Bogu pochodzenie jest warunkiem posłannictwa i stąd wyrażone jest ubocznie. Niema bowiem mowy o właściwym wpływie jednej Osoby boskiej na drugą, lecz jest tam jedynie, jak się Tomasz wyraża: *auctoritas secundum originem essendi*.

⁴¹⁾ I qu. 43, a. 3.

⁴²⁾ Ibid. „Mittitur enim aliquid ad hoc, ut sit in aliquo, et datur ad hoc, quod habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale“.

⁴³⁾ I dist. 15, q. 1, a. 2. „Missio est et essentielle et notionale, secundum aliud et aliud. Secundum enim respectum quem importat missio ad suum principium, est notionale; secundum autem respectum quem importat ad effectum in creatura est essentielle“.

Wobec tego w posłannictwie w pierwszym rzędzie wyrażona jest Istota boska a dopiero drugorzędnie znamię osobowe. Zupełnie odwrotnie ma się rzecz przy pochodzeniu czasowem ⁴⁴⁾. Zależnie od tego, jaki jest kres posłannictwa, jest ono widzialne albo niewidzialne. Jest niewidzialne, kiedy Osoba boska przychodzi w sposób niewidzialny przez dar mądrości, jak przychodzi Syn Boży, względnie przez miłość, jak przychodzi Duch Święty ⁴⁵⁾, czy też przez łaskę, jak się wyraża św. Tomasz w innym miejscu ⁴⁶⁾, ujmując rzecz z cośkolwiek innego punktu widzenia. Widzialne jest posłannictwo, kiedy skutek jest widzialny, co miało miejsce przy Wcieleniu Syna Bożego ⁴⁷⁾ i przy posłaniu Ducha Świętego, przychodzącego w postaci ognia i gołębic ⁴⁸⁾.

Na uwagę zasługuje jeszcze zdanie Doktora Anielskiego z pierwszego okresu jego działalności pisarskiej. W miejscu tem jest wprawdzie św. Tomasz nastawiony w pewnym kierunku, daje bowiem odpowiedź na zarzut postawiony, atoli podaje tutaj definicję posłannictwa: *Dicendum, quod ad rationem missionis non requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius sed tantum habitualis, in quantum scilicet in dono collato, quod est habitus repraesentatur proprium divinae personae sicut in similitudine et ita dicitur quod mitti est cognosci quod ab alio sit per modum repraesentationis, sicut aliquid dicitur se manifestare vel facere cognitionem de se, in quantum se repraesentat in sui similitudine* ⁴⁹⁾.

Nie zadowala się więc tutaj św. Tomasz określeniem posłannictwa przez podanie stosunku posyłanego do posyłającego i do kresu, i nie zadowala się powiedzeniem, że o ile chodzi o stosunek do kresu, musi tu być nowy sposób przebywania

⁴⁴⁾ I dist. 15, q. 1, a. 2: „Servus enim qui mittitur a domino, non exit ab ipso secundum suum esse, sed sicut a principio movente ipsum per imperium ad hunc actum. Sed quia in divinis personis non potest esse auctoritas respectu missi, nisi secundum originem essendi, ideo ex consequenti importatur relatio originis in missione, secundum quam est notionale; et principaliter importatur ordo ad effectum missionis secundum quem est essentiale. Sed in processione temporalis est e converso“.

⁴⁵⁾ I dist. 15, q. 4, a. 1, cf. I, q. 43, a. 2.

⁴⁶⁾ I dist. 15, q. 5, a. 2; I q. 43, a. 3.

⁴⁷⁾ I q. 43, a. 2; a. 7.

⁴⁸⁾ I q. 43, a. 7; cf. I dist. 16, q. 1, a. 1.

⁴⁹⁾ I dist. 15, q. 4, a. 1, ad 1; por. I dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3.

w stworzeniu, lecz idzie dalej i, wierny swej często w tem dziele podkreślanej myśli, zaznacza, że przy posłannictwie wytwarza się w duszy pewne podobieństwo Osoby boskiej. Jak coś pozwala się poznać i objawia się przez swoje podobieństwo — ma tu zapewne na myśli Doktor Anielski podobieństwo wyrażone w rzeźbie czy w obrazie — tak też Osoba boska przy posłannictwie jest wyobrażona w darze udzielonym duszy. I na tem wyobrażeniu pochodzenia Osoby boskiej polega samo posłannictwo: *Mitti est cognosci quod ab alio sit per modum repraesentationis*. Przy misji bowiem wyobrażona jest sama relacja Osoby boskiej⁵⁰).

Jakkolwiek św. Tomasz pojmuje posłannictwo, czy twierdzi, że przy posłannictwie sama Osoba posyłana pochodzi od posyłającej czy też tylko skutek, zawsze głosi, że skutkiem jego jest przebywanie Boga w stworzeniu w nowy sposób, że dokonuje się ono w czasie i wyraża w pierwszym rzędzie Istotę boską a dopiero drugorzędnie znamiona osobowe.

II.

OSOBY POSYŁAJĄCE I POSYŁANE.

§ 1. Osoby posyłające.

Doktor Anielski, określając pojęcie posłannictwa Osób boskich, zaznacza, jak widzieliśmy, że zawiera ono w sobie pochodzenie Osoby posyłanej od posyłającej⁵¹). Z tego wynikałoby logicznie, że posyłać mogą tylko te Osoby, które są źródłem Osób posyłanych, czyli te, od których Osoby posyłane pochodzą. A ponieważ Syn pochodzi od Ojca a Duch Święty od Ojca i Syna, Ojciec posyła Syna, a Ojciec i Syn Ducha Świętego. Takie zdanie uważa św. Tomasz za możliwe⁵²). Inaczej jednak rzecz się przedstawia, kiedy bierze posłannictwo w drugim

⁵⁰) I dist. 15, q. 4, a. 1: „Intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, in quantum propria relatio ipsius divinae personae representatur in anima.

⁵¹) Patrz wyżej.

⁵²) I q. 43, a. 8: „Si igitur mittens designetur ut principium personae quae mittitur, sic non quaelibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personae“.

znaczeniu. Sądzi bowiem wówczas, że do posłannictwa w ścisłym znaczeniu wystarczy, by od Osoby posyłającej pochodził skutek, dzięki któremu mówimy o nowym przebywaniu Boga w duszy, a nie koniecznie sama Osoba posyłana. Zagadnienie to nasunięte zostało przez sposób wyrażania się św. Augustyna i Piotra Lombarda.

Objasniając odnośny tekst Lombarda w Komentarzu do Sentencji stawia Doktor Anielski pytanie: *Utrum aliqua persona mittat se vel det*⁵³). Odpowiada, że może sama siebie dać; trudność większa powstaje zdaniem św. Tomasza, gdy chodzi o kwestję, czy Osoba boska może sama siebie posłać, a dowodem trudności jest rozbieżność zdań w tej kwestji. Jedni bowiem twierdzą, że błędne jest zdanie: *Spiritus Sanctus mittit se vel Filius mittit se*. Zdaniem tej grupy autorów, jak podaje Tomasz, racje przytoczone przez Piotra Lombarda, nie są przekonujące⁵⁴).

Inni znowu twierdzą, że posłannictwo może być rozumiane we właściwym i niewłaściwym znaczeniu. Jeżeli rozumiane jest we właściwym znaczeniu, oznacza różnicę pomiędzy posyłającym a posyłanym, i wówczas zdaniem ich nie można mówić, że Duch Święty posyła samego siebie. Ogólnie jednak, jak twierdzą, używa się słowa *missio* w niewłaściwym znaczeniu: wywierając wpływ, dawać, i w tym znaczeniu Duch Święty posyła samego siebie a nie w znaczeniu właściwym⁵⁵).

Trzecia wreszcie grupa zaznacza, że Duch Święty posyła we właściwym znaczeniu. I za tem zdaniem wypowiada się Doktor Anielski, choć nie apodyktycznie, biorąc pod uwagę znaczenie samego wyrazu *mittere*⁵⁶). Albowiem, by Osoba boska

⁵³) I dist. 15, q. 3, a. 1.

⁵⁴) I dist. 15, q. 3, a. 1: „Circa missionem est maior difficultas, quam attestatur opinionum diversitas. Quidam enim dicunt, quod omnes tales sunt falsae: „Spiritus Sanctus mittit se vel Filius mittit se“. Et dicunt rationes Magistri non valere“.

⁵⁵) Ibid.: „Alii dixerunt, quod missio aliquando proprie sumitur, aliquando improprie. Quando missio sumitur proprie, importat distinctionem missi ab eo a quo fit missio; et ideo hoc modo non potest dici quod Spiritus Sanctus mittat se. Communiter autem sumitur et improprie missio pro influenza vel datione; et sic dicunt Spiritum Sanctum mittere se“.

⁵⁶) „Dixerunt alii, quod proprie dicitur Spiritus Sanctus mittere. Et huic consentiendum videtur, si virtus nominis attenditur“.

mogła być posłana, musi pochodzić — niekoniecznie od Osoby posyłającej — i musi być w nowy sposób w jakimś stworzeniu. Dlatego nie można mówić, że Ojciec jest posłany; Ojciec bowiem nie pochodzi. Według tego określenia misji może posyłać Duch Św. Jeżeli bowiem mówimy, że Duch Święty posyła, oznacza to jedynie, że Duch Święty pochodzący od kogoś jest w kimś w nowy sposób. A to, że Duch Święty jest gdzieś w nowy sposób, sprawia każda z Osób boskich i stąd można powiedzieć, że każda Osoba boska posyła Ducha Świętego. Tak więc posyła go cała Trójca Święta i on sam siebie posyła⁵⁷⁾. Cały nacisk jest tu położony, jak widzimy, na skutek posłannictwa, t. zn. na nowy sposób, w jaki Osoba boska przebywa w stworzeniu. Odpowiada to wyżej wyłuszczonemu zdaniu św. Tomasza, że posłannictwo w pierwszym rzędzie wyraża Istotę bożą a dopiero na drugim miejscu, niejako ubocznie, znamię osobowe.

W tym samym duchu rozwiązuje Doktor Anielski kwestję dotyczącą posłania Syna Bożego przez Ducha Świętego. I tutaj podobnie jak poprzednio, gdy chodziło o posłanie Ducha Świętego, podaje różne zdania, tłumaczące rozmaicie posłanie Syna Bożego. Autorzy rozróżniają, zaznacza, trojakiemu rodzaju posłannictwo Syna Bożego. Syn bowiem został posłany, by przyjął ciało ludzkie w chwili Wcielenia, bywa posyłany do duszy, i był posłany, by głosić ewangelję. Zdaniem jednych o posłaniu Syna Bożego przez Ducha Świętego można mówić tylko w trzecim wypadku nie zaś w pierwszych dwóch. Posłanie Syna Bożego w celu głoszenia ewangelji może się bowiem odnosić do Chrystusa jako człowieka. A w pierwszym i drugim wypadku chodzi o posłanie Syna Bożego nie jako człowieka lecz jako Boga.

⁵⁷⁾ *Ibid.*: „Oportet ad hoc ut dicatur missus, quod et sit ab alio, et fiat in aliquo secundum novam habitudinem. Propter quod Pater non potest dici mitti, quia non est ab aliquo. Si autem accipiamus ex parte mittentis, tunc mittere Spiritum Sanctum nihil est aliud quam facere Spiritum Sanctum existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et ideo cuicumque personae convenit facere alterum istorum, scilicet quod sit in aliquo secundum novam habitudinem, dicetur mittere Spiritum Sanctum... Ideo tota Trinitas dicitur mittere Spiritum Sanctum; et ipse seipsum mittit“.

A ponieważ Duch Święty nie jest źródłem Syna Bożego jako Boga, nie może go posyłać⁵⁸⁾.

Temu zdaniu przeciwstawia się Doktor Anielski, opierając się na tych samych przesłankach, na podstawie których głosił, że można mówić we właściwym znaczeniu o posłaniu Ducha Świętego przez niego samego. Mówiąc bowiem, że ktoś posyła, nie oznaczamy przez to koniecznie, że jest on źródłem posyłającego, lecz że jest sprawcą skutku w tym, do którego odbywa się posłannictwo. Stąd dochodzi św. Tomasz do wniosku: *Ideo concedimus quod Spiritus Sanctus et tota Trinitas misit Filium, secundum quamlibet missionem*⁵⁹⁾.

Tak samo rozwiązuje Doktor Anielski kwestję tę w Sumie teologicznej, stawiając pytanie: *Utrum nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit aeternaliter*. Zaznacza tutaj również, że pod tym względem istnieje różnica zdań. Jedni twierdzą, że osoba boska może być posłana tylko przez tę, od której pochodzi, i zdaniem tych autorów, jeżeli jest mowa o posłaniu Syna Bożego przez Ducha Świętego, to należy to rozumieć o ludzkiej naturze Chrystusa. Natomiast Augustyn jest innego zdania. I jakkolwiek Tomasz powinien się wypowiedzieć za pierwszym zdaniem, o ile by chciał być wierny określeniu posłannictwa, jakie dał w pierwszym artykule tej kwestji, uzasadnia on możliwość jednego i drugiego tłumaczenia: *Utrumque autem habet aliquo modo veritatem*, i wyjaśnia je podobnie, jak to uczynił w Komentarzu do Sentencji. Sposób wyrażania się zależy od tego, czy się Osobę posyłającą uważa za źródło Osoby posyłanej czy też jedynie za źródło skutku, wywołanego w tym, do kogo się posłannictwo odbywa. Jeżeli się misję rozumie w pierwszym znaczeniu, to oczywiście posyła tylko ta Osoba, od której Osoba posyłana pochodzi, jeżeli natomiast rozumie się je w drugim znaczeniu, to można mówić, że Syna i Ducha Świętego posyła cała Trójca Święta⁶⁰⁾.

⁵⁸⁾ I dist. 15, q. 3, a. 2: „Quidam distinguunt triplicem missionem Filii: unam qua missus est in carnem; aliam qua mittitur in mentem; tertiam qua mittitur ad praedicandum; et secundum hanc ultimam missionem dicunt Filium missum a Spiritu Sancto, non autem secundum duas primas sed solum a Patre“.

⁵⁹⁾ Ibid.

⁶⁰⁾ I q. 43, a. 8.

§ 2. Osoby posyłane.

Gdziekolwiek jest mowa o posyłaniu zachodzi jakiś wpływ⁶¹⁾ posyłającego na posyłanego. W Bogu jedna Osoba wywiera na drugą wpływ tylko na skutek pochodzenia. Posłana więc może być tylko Osoba, która pochodzi od innej. A ponieważ pochodzą tylko Syn i Duch Święty, oni też tylko mogą być posłani, nigdy zaś Ojciec ani cała Trójca Święta⁶²⁾. Również wtedy, kiedy św. Tomasz, idąc za św. Augustynem, nie wymaga, by Osoba posyłana pochodziła koniecznie od tej, przez którą bywa posłana, uczy zawsze, że musi pochodzić, gdyż to należy do istoty posłannictwa⁶³⁾.

Przeciwko temu nie można wysuwać zarzutu, że Ojciec przecież daje siebie, wobec tego mógłby także być posłany. Zarzut ten jest niesłuszny, gdyż pojęcia dawania i posyłania są wprawdzie pokrewne, jedno i drugie bowiem oznacza stosunek do principium i kres czasowy⁶⁴⁾, jednakowoż, jakżeśmy powyżej widzieli, w pojęciu dawania nie koniecznie jest wyrażona różnica pomiędzy dającym a dawanym, gdyż ktoś może dać samego siebie⁶⁵⁾. Albowiem, by móc mówić o dawaniu, nie potrzeba niczego więcej, jak tylko by dar był w posiadaniu dającego. Dający bynajmniej nie musi być principium daru. Wobec tego może ktoś oddać komuś z miłości samego siebie jako przyjaciela.

⁶¹⁾ Wyraz „auctoritas“, którym się posługuje św. Tomasz jest wprost niemożliwy do przetłumaczenia na język polski. Doktor Anielski używa go tak, gdy chodzi o posyłanie na skutek rozkazu czy rady, jak i kiedy jest mowa o misji na mocy pochodzenia. Tłumaczymy go tutaj przez „wpływ“ czasem przez „principium“, zdając sobie zupełnie sprawę z braków tego tłumaczenia.

⁶²⁾ I dist. 15, q. 2: „In omni missione oportet quod ponatur aliqua auctoritas alicuius ad ipsum missum. In divinis autem personis non est auctoritas nisi secundum originem; et ideo nulli personae divinae convenit mitti, nisi ei quae est ab alio... et ideo Spiritus Sanctus et Filius dicuntur mitti, et non Pater vel Trinitas ipsa. Cf. I q. 43, a. 4; C. error. Graec., c. 14.

⁶³⁾ C. error. Graec. c. 14: „Sic ergo, in persona, quae mittitur, requiritur quod essentialiter ab aliqua persona procedat, sed non est necessarium quod procedat aeternaliter ab illa persona a qua mittitur“.

⁶⁴⁾ I q. 43, a. 2: „Quaedam vero cum habitudine ad principium, important terminum temporalem; sicut missio et datio“.

⁶⁵⁾ I dist. 15, q. 1, a. 1. Cf. I q. 43, a. 4, ad 1.

Stąd też może być dana Istota boża — tak daje Ojciec samego siebie Synowi — dane też mogą być poszczególne Osoby boskie, tak Ojciec jak i Syn i Duch Święty⁶⁶⁾, nie może być jednak Ojciec posłany.

Przeciwnego wniosku nie można też wysnuwać z faktu, iż przez łaskę także Bóg Ojciec przychodzi do duszy i w niej zamieszkuje wraz z Synem i Duchem Świętym. Ojciec jest bowiem także sprawcą łaski, dzięki której mówimy o specjalnym przebywaniu Boga w duszy; z tego jednak nie wynika, że jest posłany. Posłanym bowiem można być tylko przez kogoś. A ponieważ Bóg Ojciec jest źródłem bóstwa, niema nikogo, kto by go mógł posłać. Na potwierdzenie zdania tego przytacza Doktor Anielski słowa św. Augustyna z *De Trinitate*: *Pater, cum in tempore a quodam cognoscitur, non dicitur missus: non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat*⁶⁷⁾. Z tych samych względów nie można też twierdzić, że posyłana bywa cała Trójca Święta, jakkolwiek cała zamieszkuje duszę. Ponieważ bowiem niema źródła, od nikogo nie pochodzi; nie można więc mówić o jej posłaniu⁶⁸⁾. Posłani mogą więc być tylko Syn i Duch Święty.

Posłannictwo drugiej i trzeciej Osoby Trójcy Św. wykazuje pewne wspólne cechy i pewne odrębne. Kwestję różnicy obu misyj omawia św. Tomasz szczegółowo w Komentarzu do Sentencji a krótko wspomina o niej w Sumie. Otóż porównując oba posłannictwa trzeba wziąć zdaniem św. Tomasza pod uwagę: 1) ich różnicę realną, 2) ich charakter specyficzny jako misyj, 3) możliwość rozdzielenia ich⁶⁹⁾.

⁶⁶⁾ I dist. 15, q. 3, a. 1: „Si enim accipianus dationem, de ratione dationis non videtur plus esse nisi quod datum libere a dante habeatur... Unde de ratione dationis non est quod ponatur aliqua auctoritas respectu ipsius dati, potest enim aliquis et seipsum ex amore dare alicui in amicum... Et ideo datio non exigit aliquam rationem principii respectu ipsius dati“.

⁶⁷⁾ Aug., *De Trin.* 4, 20, 28, P. L. 42, 908.

⁶⁸⁾ I dist. 15, q. 2 ad 2: „In missione non tantum est effectus doni creaturae collati, sed etiam, ut dictum est, ponitur auctoritas alicuius principii respectu ipsius missi. Unde in missione personae cognoscitur persona ab alia esse, secundum Augustinum, ut supra. Et quia hoc non convenit toti Trinitati nec ipsi Patri, ideo non potest dici Pater vel Trinitas mitti“. Cf. i *ibid.* ad 4.

⁶⁹⁾ I dist. 15, q. 4, a. 2: „De distinctione missionum Filii et Spiritus Sancti tripliciter contingit loqui, aut quantum ad ipsarum diversitatem realem, aut quantum ad rationem missionis, ad quantum ad earum separationem“.

Gdy bierzemy pod uwagę ich różnicę realną, to ta przejawia się w dwojakim kierunku. W pojęciu posłannictwa zawiera się bowiem pochodzenie Osób boskich oraz skutek, na mocy którego przebywają w nowy sposób w stworzeniu. Tak pod jednym jak i drugim względem różni się jedno posłannictwo od drugiego. Inne jest bowiem pochodzenie Syna, który pochodzi tylko od Ojca, od pochodzenia Ducha Świętego, pochodzącego od Ojca i Syna. Różne są także skutki, na podstawie których mówimy o nowym przebywaniu w stworzeniu Syna i Ducha Świętego. Posłanie Syna odbywa się bowiem przez dar mądrości a posłanie Ducha Św. przez dar miłości; tamta udoskonala umysł, ta zaś wolę, i jedna różni się od drugiej.

Gdy bierzemy natomiast pod uwagę specyficzny charakter misyj jako misyj, możemy je rozważać, o ile posiadają cechy wspólne lub też o ile się różnią. Wspólne jest im pochodzenie — chodzi tutaj o sam fakt pochodzenia a nie o sposób — i przebywanie gdzieś w nowy sposób. Lecz obie misje różnią się swym charakterem specyficznym. Wprawdzie i Syn i Duch Święty pochodzi, atoli różna jest racja ich pochodzenia: jeden bowiem pochodzi jako Słowo a drugi jako Miłość. Różnią się też swym charakterem specyficznym, gdy chodzi o przebywanie w duszy: jeden przebywa tam przez mądrość a drugi przez miłość ⁷⁰⁾.

Lecz pomimo, że istnieje pomiędzy obu posłannictwami różnica realna i aczkolwiek różnią się swym charakterem specyficznym jako misje, są jednak nierozdzielne; jeżeli jest gdziekolwiek jedno posłannictwo, jest też zawsze i drugie. Doskonałe poznanie bowiem — chodzi tu o poznanie Boga — prowadzi zawsze do miłości i stąd też obie misje razem się odbywają i razem wzrastają ⁷¹⁾.

W Sumie teologicznej znajdujemy tę samą naukę, ale wyrażoną znacznie krócej, w zdaniach wprost lapidarnych. Tu jednak nie traktuje jej Tomasz *ex professo*, jak to czynił w komentarzu do Sentencji, gdzie poświęcił jej osobny artykuł, lecz porusza zagadnienie to mimochodem w odpowiedzi na stawiany przez siebie zarzut. Tu również wprowadza różne dystynkcje,

⁷⁰⁾ Ibid.

⁷¹⁾ Ibid.

podobnie jak to czynił w młodzieńczym swym dziele, ujmuje je jednak inaczej i zwięźlej. Otóż mówiąc o posłannictwie można wziąć pod uwagę albo pochodzenie albo skutki; a w skutkach jeszcze należy rozróżnić źródło skutków i skutki same w sobie. Jeżeli chodzi o pierwszy wzgląd, to oczywiście jest, że różnią się od siebie obie misje tak, jak się różni pochodzenie Syna od pochodzenia Ducha Świętego. Co się zaś tyczy skutków obu posłannictw, to wspólne jest ich źródło, różne natomiast są skutki same w sobie; są niemi bowiem w jednym wypadku oświecenie umysłu, w drugim rozgrzanie serca⁷²). Źródło skutków posłannictwa jest wspólne, gdyż działanie nazewnątrż jest wspólne wszystkim trzem Osobom; stąd oczywiście i Ojciec jest źródłem tem i On także przychodzi⁷³). Jakkolwiek skutki misyj same w sobie się różnią, są jednak od siebie nierozdzielne i ilekroć odbywa się jedno posłannictwo zawsze odbywa się też drugie⁷⁴).

Chociaż obie misje odbywają się razem i są od siebie nierozdzielne i chociaż, gdy chodzi o Boga, nie można mówić o następstwie czasowem, można jednak pod pewnym względem mówić o pierwszeństwie jednej z misyj. Omawiając tę kwestję znowu wprowadza Doktor Anielski różne dystynkcje i dzięki temu unika wszelkiej jednostronności a problem przedstawia wszechstronnie i wyczerpująco. Tu znowu wymienia oba składniki zawarte w pojęciu posłannictwa: pochodzenie i przebywanie w nowy sposób w stworzeniu. Co się tyczy pochodzenia, to można mówić pod pewnym względem o pierwszeństwie posłannictwa Syna. Pochodzenie Ducha Świętego opiera się bowiem na pochodzeniu Syna, gdyż Duch Święty pochodzi także od Syna. Takie rozwiązanie uwzględnia atoli tylko specyficzny charakter obu osób posyłanych a nie cechy, wspólne obu posłannictwom⁷⁵).

⁷²) I q. 43, a. 5, ad 3: „Si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus“.

⁷³) I dist. 15, q. 2, ad 4: Cum Pater sit in Filio, et Filius in Patre, et uterque in Spiritu Sancto, quando Filius mittitur, simul et venit Pater et Spiritus Sanctus“. Cf. I, q. 43, a. 4, ad 4.

⁷⁴) I q. 43, a. 5, ad 3.

⁷⁵) I dist. 15, q. 4, a. 2, ad 2.

Jeżeli się bierze pod uwagę skutek obu posłannictw, t. zn. nowy sposób przebywania w duszy, to tutaj znowu trzeba rozróżnić, czy się skutek ten rozpatruje ze strony jego przyczyny sprawczej czy też sam w sobie. Jeżeli się uwzględni to ostatnie, t. zn. same dary, wówczas misja Syna poprzedza misję Ducha Świętego, albowiem poznanie poprzedza miłość⁷⁶⁾. Miłość bowiem płynie z poznania⁷⁷⁾. Inaczej rzecz się ma, jeżeli się bierze pod uwagę przyczynę sprawczą, t. zn. Osoby sprawujące dane skutki. Do dawania bowiem pobudza i nakłania w pierwszym rzędzie miłość i stąd też danie Syna poprzedzone jest przez danie Ducha Świętego⁷⁸⁾.

Posłana może więc być tylko Osoba pochodząca od innej t. zn. Syn i Duch Św.: co zaś się tyczy kwestji, które Osoby boskie mogą posyłać, to odpowiedź zależy od tego jak się pojmuje posłannictwo. Jeżeli się twierdzi, że Osoba posyłana musi pochodzić od posyłającej, to trzeba powiedzieć, że posyłać mogą tylko Ojciec i Syn: Ojciec Syna, a Ojciec wraz Synem Ducha Świętego. Jeżeli natomiast sądzi się, że do posłannictwa starczy, by skutek, dzięki któremu odbywa się posłannictwo pochodził od Osoby posyłającej, to trzeba bronić zdania, że wszystkie Osoby boskie posyłają, a więc że także Duch Święty posyła Syna i że posyła sam siebie .

III.

KRES POSŁANNICTWA.

W pojęciu posłannictwa mieści się z jednej strony stosunek posyłanego do posyłającego, z drugiej stosunek posyłanego do kresu posłannictwa. Powyżej przedstawiliśmy naukę Doktora Anielskiego o posyłających i posyłanych Osobach boskich; pozostaje nam do omówienia punkt ostatni: kres posłannictwa. Jak widzieliśmy powyżej, św. Tomasz zaznacza, że skutkiem posłannictwa jest nowy sposób przebywania Boga w stworzeniu. Skutek

⁷⁶⁾ *Ibid.*

⁷⁷⁾ I dist. 15 q. 4, a. 1, ad 3.

⁷⁸⁾ I dist. 15, q. 4, a. 2, ad 2; Cf. I, q. 38, a. 2: „Manifestum est, quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde cum Spiritus Sanctus procedat, ut Amor... procedit in ratione primi doni“.

ten jest przypisywany posłannictwu, przychodzeniu w czasie i daniu Osób boskich⁷⁹). Kiedy bowiem Syn Boży i Duch Święty przychodzą do człowieka, są posyłani; a przychodzą do duszy po to, by człowiek ich posiadał czyli są dani człowiekowi. Wówczas to Bóg przebywa w nowy sposób w stworzeniu⁸⁰). Zanim przedstawimy naukę św. Tomasza o tym nowym sposobie przebywania Boga w duszy, podany krótko, co św. Tomasz uczy o przebywaniu Boga we wszystkich stworzeniach, by na tem tle lepiej uwidoczniła się myśl Doktora Anielskiego o zamieszkiwaniu Boga w duszy naskutek posłannictw.

§ 1. Obecność boża i podobieństwo boże w stworzeniach wogóle.

Bóg jest wszędzie przez swą istotę, przez swą obecność i przez swą moc — *per essentiam, praesentiam et potentiam*⁸¹). W komentarzu do Lombarda zaznacza św. Tomasz, że obecność ta jest warunkiem każdej innej obecności Boga w stworzeniach, t. zn, obecności w duszy usprawiedliwionej przez łaskę i w Chrystusie przez unję hypostatyczną⁸²). Na prawdę tę słusznie kładzie nacisk O. Gardeil⁸³). Wprawdzie wyjaśnia św. Tomasz cośkolwiek odrębnie znaczenie wyrazów: „Bóg jest wszędzie przez swą istotę, moc i obecność“, w komentarzu do Sentencyj⁸⁴) i w Sumie teologicznej⁸⁵), różnice te są jednak drugorzędne i dotyczą nie samej rzeczy lecz raczej sposobu ujęcia.

⁷⁹) I dist. 15, q. 4, a. 1: „Processio divinae personae quae et missio dicitur... Et ideo utraque processio dicitur datio in quantum est ibi novus modus habendi“.

⁸⁰) I dist. 14, qu. 2, a. 1 sol. 1; I dist. 15, q. 3, a. 1; I, q. 43, a. 1.

⁸¹) I dist. 37, q. 1, a. 2; I q. 8, a. 3; I q. 43, a. 3. In II Cor. cap. 6, lect. 3; In I Cor. cap. 3 lect. 3.

⁸²) I dist. 37, q. 1, a. 2 ad 3: „Ad tertium dicendum, quod illi tres modi non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus: et ideo omnem creaturam consequuntur et praesupponuntur etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem, etiam est per gratiam et in quo est per gratiam, est per essentiam, praesentiam et potentiam“.

⁸³) Gardeil, O. P., La structure de l'âme et l'expérience mystique, t. II, Paryż 1927, str. 67—69.

⁸⁴) I dist. 37 q. 1, a. 2.

⁸⁵) I q. 8, a. 3.

Bóg jest we wszystkich rzeczach, a rzeczy te są odbiciem istoty bożej, są podobieństwem bożem i są do pewnego stopnia uczestnictwem w Bogu. Prawda, że byty stworzone są podobieństwem bożem i uczestnictwem w Bogu jest szczególnie silnie podkreślana u św. Augustyna⁸⁶⁾, ale i u Doktora Anielskiego jest dość mocno uwypuklona; przytem wydaje się, że myśl ta przejawia się silniej w starszych dziełach Akwinaty, gdzie jeszcze jest on w większej mierze pod wpływem Augustyna⁸⁷⁾.

Św. Tomasz wyraża jasno naukę tę w *De potentia*. Wychodzi tam z założenia, że Bóg jest aktem najczystszy i najdoskonalszy. A „każdy akt z natury swej udziela się w miarę możności. Stąd też cokolwiek działa, działa o tyle, o ile jest zaktualizowane. A działać nie oznacza nic innego jak w miarę możności udzielać tego, przez co działający aktualnie istnieje. Natura boska jest aktem najczystszy i jest nim w najwyższym stopniu, wobec tego udziela się w miarę możności. A czyni to nadając stworzeniom swe podobieństwo; wszelkie bowiem stworzenie jest bytem tylko naskutek podobieństwa do natury boskiej“⁸⁸⁾.

Kiedy Bóg stwarza byty, przechodzi na nie niejako dobroć jego, gdyż w stworzeniach znajduje się wyobrazenie i podobieństwo dobroci bożej⁸⁹⁾, a wszelka doskonałość stworzenia w znacznie doskonalszym stopniu jest w Bogu⁹⁰⁾. Bóg stwarza wszystko na swe podobieństwo. Istota jego jest więc idea, według której rzeczy są stworzone; jest nią oczywiście nie jako istota, lecz o ile jest istotą poznana. Jasne jest, że byty stworzone nie naśladowują w sposób

⁸⁶⁾ Patrz: E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paryż 1931, str. 268—292; J. Mausbach, *Wesen und Stufung des Lebens nach dem hl. Augustinus*, Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, Kolonja 1930.

⁸⁷⁾ Św. Tomasz zdawał sobie dobrze sprawę, że jest to myśl specyficznie augustyńska. Cf. II, II, q: 23, a. 2, ad 1: „Sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia, quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae... Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus“.

⁸⁸⁾ *De pot.* q. 2, a. 1.

⁸⁹⁾ I dist. 15, q. 4, a. 1: „In exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, in quantum representatur in creatura per similitudinem bonitatis divinae in ipsa receptam“.

⁹⁰⁾ C. gent. I, 30; cf. I, 31.

doskonały istoty bożej; poszczególne byty naśladowują ją w rozmaity sposób ⁹¹⁾ i stąd są jedne bardziej podobne do Boga niż drugie ⁹²⁾).

Streszczając naukę Doktora Anielskiego o tej kwestji możemy powiedzieć wraz z Danderem: „Najbardziej wewnętrzną istotą, ostateczną treścią wszelkiego bytu jest udział w bogactwie bożem, którego promieniowanie, objawienie i uwielbienie: *Ratio igitur rerum factarum est, ut divina bonitas diffundatur in rebus* ⁹³⁾. Stąd też wszelka doskonałość stworzenia ma swą podstawę i swe źródło w odpowiedniej doskonałości istoty bożej, tak że moglibyśmy powiedzieć: mądrość stworzona jest mądrością z Mądrości bożej, dobroć stworzona dobrocią z Dobroci bożej, bytowanie stworzone bytowaniem z Bytowania bożego ⁹⁴⁾).

Określając istotę podobieństwa zaznacza św. Tomasz, że „podobne komuś jest to, co posiada jego właściwość albo formę“ ⁹⁵⁾. Atoli gdy chodzi o stosunek wzajemny Boga i człowieka, to mamy „podobieństwo bytów niepodobnych do siebie“ — *similitudo dissimilium*; w jednym bowiem z tych bytów forma istnieje prawdziwie, w drugim natomiast tylko na skutek dalekiego uczestnictwa. Stworzenie jest Bogu podobne nie dlatego, że posiada tę samą formę, lecz dlatego, że do tej formy zbliża się przez słabe uczestnictwo. Prócz tego jest jeszcze inne podobieństwo doskonałe, które zachodzi wówczas, kiedy dwa byty posiadają taką samą formę ⁹⁶⁾. Wobec tego pomiędzy Bogiem a stworzeniami istnieje

⁹¹⁾ De ver. q. 3, a. 2: „Dico ergo quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum: non quidem essentia sed ut intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam... Diversae autem res diversimode ipsam imitantur“.

⁹²⁾ I dist. 13, q. 1, a. 1: „Quaedam Deo aliis similia sunt“.

⁹³⁾ C. gent. III. 59.

⁹⁴⁾ F. Dander, S. J., Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Zeitschrift für Kath. Theologie, 53, 1929, str. 17.

⁹⁵⁾ C. gent. I, 29: „Simile enim alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem vel formam“.

⁹⁶⁾ In palm., 34, 7: „Sed est duplex similitudo. Una quae facit similes perfecte: quando scilicet duo participant eandem formam unius rationis. Quaedam vero similitudo dissimilium, quando videlicet forma invenitur in aliquo vere, et in aliquo per remotam participationem: et sic istud est simile illi, non quia habet eandem formam, sed quia accedit ad hoc secundum debilem participationem“.

równocześnie podobieństwo i brak podobieństwa⁹⁷). Wskutek tego, że w stworzeniu jest podobieństwo boże, wytwarza się między niem a Bogiem pewna łączność. Jest to atoli najmniej doskonały stopień łączności ze Stwórcą; znajduje on się we wszystkich bytach, w których Bóg przebywa przez swą istotę, moc i obecność. Stworzenie nie jest tu jeszcze złączone z samą istotą bożą⁹⁸), lecz jedynie z ideą w Bogu istniejącą, będącą racją lub podobieństwem rzeczy⁹⁹).

Wszelkie stworzenie jako takie jest więc podobieństwem bożem, i by pojąć je jako podobieństwo Boże, nie jest bynajmniej konieczne brać pod uwagę powrót stworzeń do Boga. Zdanie to, głoszone przez Rudloffa wydaje się być nie całkiem zgodne z nauką Doktora Anielskiego. Według autora tego tak się przedstawia nauka Akwinaty: „Wszelkie stworzenie jest obrazem Boga, ponieważ, każdy, kto działa, stwarza coś podobnego do siebie. Stąd możemy każdą rzecz pojmować: 1) jako stworzenie, 2) jako obraz boży. Jeżeli bierzemy pod uwagę przedewszystkiem pierwszą formalność, to mówimy o wyjściu stworzeń z swego źródła. Jeżeli natomiast bardziej uwzględniamy drugą formalność, to jest mowa o powrocie stworzeń do ich celu ostatecznego. Tak mamy pewien okrężny bieg rzeczy. Naskutek wyjścia stworzeń od Boga jest tylko jeden sposób obecności bożej w stworzeniu, a mianowicie jest to obecność przyczyny w skutkach. Obecność to jest zwana *per potentiam, per praesentiam et essentiam*, ponieważ umysł nasz rozróżnia w Bogu istotę moc i działalność“.

„Atoli, naskutek powrotu wszystkich rzeczy do Boga w znaczeniu wyżej wspomnianem, istnieją — pomijając przypadłościowe różnice, będące skutkiem różnych stopni doskonałości stworzeń —

⁹⁷) C. gent. I, 29: „Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul“. Cf. In psalm. 34, 7; De verit. q. 3, a. 2. Dander, art. cyt., str. 5—8 podaje dokładne znaczenie wyrażań *imago* i *similitudo* u św. Tomasza.

⁹⁸) I dist. 37, q. 1, a. 2; „Coniungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo secundum similitudinem tantum, in quantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis; non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam: et ista coniunctio invenitur in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam“.

⁹⁹) De verit., q. 3, a. 3: „Idea est ratio rei vel similitudo“. Cf. ibid. q. 3, a. 2: „Ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea eiusque rei“.

dwa istotnie różne sposoby obecności bożej w stworzeniach, z których tylko jeden zasługuje na nazwę obecności. Rzecz bowiem — zawsze pojęta jako powracająca do Boga przez upodobnienie — może być bezpośrednio albo pośrednio z Bogiem złączona. Większość rzeczy jest tylko pośrednio z Bogiem złączona, podczas gdy bezpośrednio rzeczy te są złączone z swą własną istotą, z swą ideą, będącą podobieństwem bożem. Ponieważ istoty stworzone (die geschaffenen Wesenheiten) są nieskończenie odległe od Boga, nie może być tutaj mowy o obecności we właściwym tego słowa znaczeniu; rzeczy są tu raczej nieskończenie od Boga oddalone. Inaczej rzecz się ma, gdy chodzi o drugi sposób. Tutaj jest stworzenie bezpośrednio połączone z substancją bożą, a to dokonuje się przez formalne upodobnienie — przez nadprzyrodzony obraz boży — przez łaskę uświęcającą¹⁰⁰).

Powyższe zdanie Rudloffa nie całkiem jest zgodne z nauką św. Tomasza. Słusznie pisze R., że możemy rozpatrywać stworzenia jako stworzenia i jako obrazy boże¹⁰¹). Lecz by je rozpatrywać jako podobieństwa boże, nie jest bynajmniej konieczne, by „mowa była o powrocie stworzeń do ich celu ostatecznego“. Doktor Anielski bowiem wyraźnie pojmuje rzeczy jako podobieństwo boże, także o ile są stworzeniami, i jako takie wyszły od Boga i posiadają jakąś właściwość boską: *Simili enim alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem vel formam*¹⁰²).

Każdy byt stworzony jest więc do pewnego stopnia uczestnictwem w doskonałościach boskich i odbiciem idei bożych; jest w nim nadto podobieństwo boże i łączność z Bogiem.

¹⁰⁰) L. v. Rudloff, O. S. B., Des hl. Thomas Lehre von der Formalsache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten, Divus Thomas (Freib), VIII, 1930, str. 182.

¹⁰¹) Należałoby tu raczej mówić o podobieństwie. Rudloff niesłusznie oddaje „similitudo“ przez „Bild“, następnie mówi o „Verähnlichung“. R. nie uwzględnia różnicy, jaka jest w dziełach Tomaszowych pomiędzy similitudo i imago. Por. Dander, art. cyt., str. 4—9. Według św. Tomasza tylko istoty rozumne są obrazem Boga, inne natomiast tylko jego podobieństwem. Por. I dist. 3, q. 3, a. 1: „Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei, quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et representant; et ideo in angelo et homine secundum id quod est in ipso nobilissimum. Alia autem... magis accedunt ad rationem imaginis“.

¹⁰²) Cf. gent., I, 29.

§ 2. Nowa obecność Boga w stworzeniach.

a. Fakt nowej obecności Boga w stworzeniach.

Istnieje ściślejsze zespolenie stworzenia z Bogiem. Jest ono skutkiem posłannictw i dokonuje się przez łaskę; wówczas to mieszka Bóg w duszy w nowy sposób. Sam fakt, że Bóg przychodzi do duszy i przebywa w niej w nowy sposób, jest przez św. Tomasza często podkreślany. To przyjście Boga do duszy dokonuje się przez posłannictwo; mając na myśli ten sam skutek mówi św. Tomasz także o dawaniu Osób boskich i o ich pochodzeniu czy raczej przychodzeniu w czasie¹⁰³).

W komentarzu do Sentencji rozważa św. Tomasz specjalnie czasowe pochodzenie Ducha Świętego. Uczy tam, że pochodzenie samo w sobie nie zawiera stosunku do kresu. Inaczej jednak rzecz się ma przy pochodzeniu Ducha Świętego, który pochodzi jako miłość; miłość bowiem z natury swej dąży do jakiegoś przedmiotu. Kiedy przedmiotem miłości tej jest sam Bóg, mamy pochodzenie wieczne, kiedy jest nim stworzenie, mamy pochodzenie czasowe, przy którym pojawia się nowy skutek w stworzeniu, dzięki czemu powstaje w niem nowy stosunek do Boga¹⁰⁴). W pochodzeniu tem nowy stosunek jest realny tylko po stronie stworzenia, co zaś się tyczy stosunku Ducha Świętego do stworzenia to jest on jedynie myślny¹⁰⁵). Również Syn Boży pochodzi w czasie w sposób niewidzialny, by być w człowieku¹⁰⁶). Do myśli tej powraca Doktor Anielski dość często i podkreśla, że do duszy odbywają

¹⁰³) I dist. 15, qu. 4, a. 1.

¹⁰⁴) I dist. 14, q. 1, a. 1: „Poterit ergo processio istius amoris dupliciter considerari: vel secundum quod tendit in obiectum aeternum et sic dicetur aeterna processio, vel secundum quod procedit ut amor in obiectum creatum; in quantum scilicet creaturae per illum amorem aliquid a Deo confertur; et sic dicetur processio temporalis, ex eo quod ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturae ad Deum, ratione cuius oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari“.

¹⁰⁵) Ibid. a. 2: „Alius autem [respecius est] secundum rationem tantum in Spiritu Sancto, et secundum rem in eo in quem procedit“.

¹⁰⁶) I q. 43, a. 2: „Filius... processit... temporaliter... ut sit in homine secundum invisibilem missionem“.

się niewidzialne posłannictwa, wskutek czego Bóg sam przebywa w nowy sposób ¹⁰⁷). Dokonuje się to przez łaskę ¹⁰⁸).

Można powiedzieć, że ilekroć pomnaża się łaska, tylekroć odbywa się nowe posłannictwo Osób boskich do duszy. Szczególnie atoli dokonuje się wtedy, kiedy jest nowy akt lub nowy stan łaski, np. kiedy ktoś otrzymuje łaskę czynienia cudów albo łaskę prorocstwa, lub też pod wpływem gorącej miłości gotów jest na męczeństwo albo wyrzeka się wszystkiego, co posiada ¹⁰⁹). Mamy wówczas prócz stanu łaski pewne odnowienie przez łaskę ¹¹⁰), tak samo jak przy usprawiedliwieniu.

Posłannictwo Osób boskich odbyło się już do sprawiedliwych Starego Zakonu ¹¹¹), dokonuje się też do świętych w niebie; u tych ostatnich ma ono miejsce na początku ich szczęśliwości i tutaj osiąga swą pełnię, później odbywa się tylko o tyle, że świętym zostają objawiane nowe prawdy ¹¹²).

We wszystkich tych wypadkach chodzi o ściślejsze zespolenie stworzenia z Bogiem. To jest bowiem celem posłannictw ¹¹³), gdyż mają one na względzie powrót stworzeń do celu ostatecznego ¹¹⁴).

Prawda więc, że naskutek posłannictw Bóg przebywa w duszy w nowy sposób, jest jasna u św. Tomasza i dowodzić jej niepotrzeba. Trudność powstaje dopiero, gdy chcemy wyjaśnić myśl Doktora Anielskiego odnośnie do sposobu tegoż przebywania. Wprawdzie teksty Tomaszowe są same w sobie napozór jasne, mówimy napozór, gdyż różnica zdań wśród autorów, wyjaśniających odnośnie teksty, świadczy, że zdania napozór jasne mogą być rozmaicie rozumiane. Na św. Tomasza powołują się autorzy, głoszący zdania zupełnie sprzeczne ¹¹⁵).

¹⁰⁷) C. gent., IV, 21; In ev. Joan. c. 14, lect. 6; c. 15, lect. 5; In I Cor. c. 3, lect. 3; In II Cor. c. 6, lect. 3; S. theol. I, q. 8, a. 3; I, q. 43, a. 1—8.

¹⁰⁸) I, q. 43, a. 3.

¹⁰⁹) I, q. 43, a. 6, ad 2; I dist. 15, q. 5, a. 1, sol. 2; cf. Caietanus, In I, q. 43, a. 6.

¹¹⁰) I, q. 43, a. 6.

¹¹¹) I, q. 43, a. 6 ad 1.

¹¹²) Ibid ad 3.

¹¹³) I dist. 15, q. 2, ad 3.

¹¹⁴) I dist. 15, q. 5, a. 1, sol. 1 ad 3.

¹¹⁵) Rudloff, art. cyt. str. 175, przytoczywszy zdanie św. Tomasza, że Bóg jest w duszy „sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante“

By umożliwić lepsze zrozumienie zagadnienia, należałoby najpierw podać choć krótko zdania poszczególnych autorów, tłumaczących odnośną naukę św. Tomasza, by następnie przejść do przedstawienia tejsze nauki. Pierwszy punkt pomijamy, by nie rozsadzać ram artykułu, i ograniczamy się do drugiego¹¹⁶). Chcąc osiągnąć tutaj pewne choćby bardzo skromne wyniki, uważamy za konieczne uwzględnić chronologję dzieł Tomaszowych. Podamy więc najpierw analizę odnośnych ustępów z poszczególnych dzieł, by z nich następnie wysnuć odpowiednie wnioski. Bezwątpienia słuszne jest zdanie Rudloff'a¹¹⁷): „By poznać prawdziwą naukę Akwinaty, nie można zadowolić się znajomością jednego tekstu, lecz trzeba uwzględnić wszystkie teksty, traktujące o jakimś przedmiocie. Zdarza się bowiem często, że wcześniejsze pisma nie zawierają jeszcze nauki wykończonej i głęboko przemyślanej, lecz zato znajdujemy tam cenne wskazówki dla zrozumienia tejsze nauki; pisma te pozwalają nam bowiem niejako wejść do warsztatu pracy, w którym myśliciel pracuje. Odnosi się to w wy-

pisze: „Ohne Zweifel bietet diese Lehre dem Verständnis grosse Schwierigkeit. Das geht schon daraus hervor, dass sie sowohl in älterer als in neuerer Zeit die verschiedensten Erklärungen gefunden hat. Während sich Cajetan (1468—1534) einer Erklärung enthält und Banez (1528—1604) offen gesteht, dass diese Gegenwart Gottes in der begnadigten Kreatur ohne Zweifel schwer zu erklären... und schwer zu verstehen ist, — was aber der Wahrheit keinen Abbruch tut (in I, 43, 3) greifen zum ersten Male Vasquez (1551—1604) und sein Zeitgenosse Suarez (1518—1647) das Problem energisch auf. Ihre Erklärungsversuche sind einander diametral entgegengesetzt, und beide polemisieren gegen gewisse Neuere, denen sie jeweils die entgegengesetzte Lehre in den Mund legen“.

¹¹⁶) Zdania dość licznych autorów o tej kwestji podaje Gardiel, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, Paryż 1927, str. 12—60. G. omawia naukę Vasquez'a. Suarez'a, teologów z Salamanki, Froget'a, Terrien'a, a sam idzie za zdaniem Jana od św. Tomasza. Informację Gardiel'a uzupełnił pod pewnym względem Rudloff, zwracając uwagę na różnicę pomiędzy teologami z Salamanki a Suarez'em. Uzupełniając powyższe należy dodać, że Scheeben nazwany przez Grabmanna (*Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fryburg w Br., 1933, st. 231) „największym dogmatykiem XIX wieku“ zupełnie zbliżony jest do Terrian'a, o ile chodzi o rozumienie średniowiecznych autorów łacińskich. Por. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. II, § 169, n. 834.

¹¹⁷) Rudloff, art. cyt., str. 180.

bitnym stopniu do naszej kwestji“. I dalej zaznacza autor: „Nauka zawarta w komentarzu do Sentencji... różni się uderzająco od nauki podanej w dziełach późniejszych, lecz ona tylko daje nam klucz do zrozumienia późniejszej trudnej nauki. Summa contra gentiles stanowi niejako stadium przejściowe“.

b) Sposób nowego przebywania Boga
w stworzeniach.

a) Nauka w komentarzu do Sentencji.

Szczegółowo omawia św. Tomasz zagadnienie, które nas tu interesuje, w dystynkcjach 14 i 15 pierwszej księgi. W pierwszej z nich mówi o dawaniu Ducha Świętego, w drugiej o posłannictwach drugiej i trzeciej Osoby boskiej. Tak w jednym jak i w drugim wypadku skutkiem jest nowy sposób przebywania Boga w duszy. „Odpowiadam, pisze Doktor Anielski, że sam Duch Święty przychodzi przez pochodzenie czasowe a nietylko dary jego. Jeżeli bowiem uwzględnimy przy pochodzeniu Ducha Świętego stosunek jego do principium, to pod tym względem sam Duch Święty pochodzi. O ile natomiast rozpatrujemy pochodzenie, o ile wyraża stosunek do kresu, do którego przychodzi, wówczas mówi się o istnieniu stosunku takiego w Duchu Świętym nie dlatego, że w nim jest rzeczywiście stosunek do czegoś, lecz dlatego, że coś innego [t. zn. kres] jest do niego w jakimś stosunku¹¹⁸⁾. I kiedy otrzymujemy dary, nietylko powstaje nowy stosunek pomiędzy nami a temi darami lecz także pomiędzy nami a Duchem Świętym, gdyż posiadamy go inaczej niż poprzednio“. Dlatego mówi się, że nietylko dary jego przychodzą do nas, lecz również On sam. Mówimy bowiem, że taki jest stosunek

¹¹⁸⁾ I dist. 14, q. 2, o. 1, sol. 1: „Respondeo dicendum, quod ipsemet Spiritus Sanctus procedit temporaliter processione, vel datur, et non solum dona eius. Si enim consideremus processionem Spiritus Sancti ex parte eius a quo procedit, non est dubium quin secundum illum respectum ipsemet Spiritus Sanctus procedat. Si autem consideremus processionem secundum respectum ad id in quod procedit, tunc., respectus iste in Spiritu Sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum“.

jego do nas jak nasz do niego. I stąd przychodzi on sam do nas i dary jego: otrzymujemy bowiem dary jego i wskutek tego zmienia się nasz stosunek do niego, ponieważ przez dary te złączeni jesteśmy z Duchem Świętym, który nas przez dar do siebie upodabnia¹¹⁹⁾.

Mówimy więc o przyjściu Ducha Świętego do nas wskutek zmiany, jaka się przez dary jego w nas dokonała. Skutkiem tej zmiany powstaje w nas stosunek do niego a nie tylko do darów jego; posiadamy go bowiem w inny sposób. Rację ostateczną nowego stosunku pomiędzy nami a Duchem Świętym znajdujemy w ostatnim zdaniu: „per dona eius ipsi Spiritui Sancto coniungimur, per donum nos sibi assimilanti“.

Myśl swą rozwija św. Tomasz w odpowiedziach na zarzuty: „Ponieważ Bóg jest wszędzie, istnieje pomiędzy Bogiem a człowiekiem pewien stosunek, który jest realnie w stworzeniu a nie w Bogu. Stosunki te są rozmaite zależnie od różnych skutków, dzięki którym stworzenie do Boga jest upodobnione; stąd mówi się, że inny jest stosunek Boga do stworzenia niż poprzednio. Można więc powiedzieć, że Duch Święty, który jest wszędzie obecny, ponieważ stworzenie jest w jakimś stosunku do niego, jest w kimś w nowy sposób, wskutek tego, że powstaje nowy stosunek stworzenia do niego¹²⁰⁾.

Nowa obecność Ducha Świętego w stworzeniu jest więc skutkiem nowego stosunku stworzenia do Ducha Świętego; a podstawą stosunku tego jest doskonalsze upodobnienie do Ducha Świętego. Innymi słowy, by móc mówić o nowej obecności Ducha Świętego w stworzeniach, muszą one otrzymać nowe dary, dzięki którym do Ducha Świętego zostają upodobnione. W ten sposób byty stworzone połączone są węzłem z Duchem Świętym¹²¹⁾.

¹¹⁹⁾ Ibid.: „Cum igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad Spiritum sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius; non tantum dicentur dona ipsius procedere in nos, sed etiam ipsemet; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius: quia et dona eius recipimus, et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, in quantum per dona eius ipsi Spiritui sancto coniungimur, per donum nos sibi assimilanti“.

¹²⁰⁾ Ibid. ad 1. Cf. ibid. ad 2.

¹²¹⁾ Cf. ibid. ad 4.

Cośkolwiek inną myśl znajdujemy w artykule następnym, w którym św. Tomasz chce wykazać, że Ducha Świętego nie otrzymujemy przez wszystkie dary lecz tylko przez łaskę. Jest bowiem, jak zaznacza, pewien okrężny bieg stworzeń, gdyż wracają one do tego samego jako celu, z którego wyszły jako z swego principium. Wobec tego musi się odbywać powrót do celu przez to samo, przez co dokonało się wyjście z principium. Tak więc jak pochodzenie Osób boskich jest racją stworzenia bytów przez Boga, tak jest też racją ich powrotu do celu. Jak przez Syna i Ducha Świętego zostaliśmy stworzeni, tak też przez nich dokonuje się nasze połączenie z celem ostatecznym¹²²⁾.

Pochodzenie Osób boskich w stosunku do stworzeń może więc być rozpatrywane z podwójnego punktu widzenia: 1) O ile jest racją stworzenia — ratio exeundi a principio, 2) o ile jest racją powrotu do celu — ratio redeundi in finem. W pierwszym wypadku chodzi o dary naturalne, w drugim o te, które nas bezpośrednio łączą z Bogiem — celem, t. zn., że chodzi o łaskę uświęcającą¹²³⁾ i chwałę¹²⁴⁾. Bezpośrednio łączą nas bowiem z Bogiem nie pierwsze dary, które od Boga otrzymujemy i dzięki którym jesteśmy ludźmi lecz dopiero ostatnie. Tu bowiem ma się rzecz podobnie jak przy rodzeniu naturalnem: „Sicut enim in generatione naturali generatum non coniungitur generanti in similitudine speciei nisi in ultimo generationis, ita etiam in participationibus divinae bonitatis non est immediata coniunctio ad Deum

¹²²⁾ I dist. 14, q. 2, a. 2: „In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo coniungimur“.

¹²³⁾ Gratia gratum faciens tłumaczymy przez łaskę uświęcającą; należy jednak pamiętać, że pojęcie gratia gratum faciens jest u św. Tomasza szersze niż nasze pojęcie łaski uświęcającej.

¹²⁴⁾ I dist. 14, q. 2, a. 2: „Processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Aut inquantum est ratio exeundi a principio; et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia, in quibus subsistimus... Potest etiam attendi inquantum est ratio redeundi in finem, et secundum illa dona tantum quae proxime coniungunt nos fini ultimo, scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria“.

per primos effectus quibus in esse naturae subsistimus, sed per ultimos quibus fini adhaeremus“¹²⁵).

O rodzaju połączenia z Bogiem poucza nas Doktor Anielski w artykule następnym, z którego wynika, że łączność z Bogiem polega na pewnym podobieństwie do Boga. Odnośna nauka św. Tomasza streszcza się w słowach: „Per gratiam efficimur Deo coniuncti sicut similitudo ipsius“¹²⁶). Znamienne jest, że tutaj znów wraca idea podobieństwa, która jest jeszcze silniej uwypuklona, kiedy św. Tomasz traktuje o niewidzialnem postawnictwie Syna. Podajemy odnośny tekst w całości, jest on bowiem dla naszego zagadnienia nader ważny: „Respondeo dicendum, quod sicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, in quantum repraesentatur in creatura per similitudinem bonitatis divinae in ipsa receptam; ita in reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, in quantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo Spiritus sanctus refertur ad

¹²⁵) Ibid. Rudloff, art. cyt. str. 183 wysnuwa z tekstu tego wnioski, które bynajmniej nie mają uzasadnienia. R. bowiem wychodzi z założenia, że chodzi tutaj Tomaszowi o porównanie sposobu łączności w obu wypadkach, gdy tymczasem jest tu tylko mowa o chwili, w której dokonuje się jedno i drugie połączenie. Nie chce tutaj Doktor Anielski nic powiedzieć o podobieństwie czy tożsamości obu połączeń. Oto zdanie Rudloffa: „Diese Stelle ist schwer verständlich und, kann man sagen, auf den ersten Blick verblüffend. Sieht man doch nicht gleich ein, was der Vergleich zwischen der wirklichen Verbindung mit Gott und der ideellen des Erzeugten mit dem Erzeuger bedeutet. Und doch ist die Stelle von höchster Bedeutung und erschliesst das Verständnis für die Lehre des Sentenzenkommentars. Allerdings stellt Thomas hier hohe Anforderungen an die Abstraktionsfähigkeit und das spekulative Vermögen seiner Jünger. Der tiefe Sinn kann nur der folgende sein: Wie das Gezeugte im Endstadium seines Prozesses mit seinem Wesen, seiner Idee verbunden ist, so ist das mit der heiligmachenden Gnade gezielte Geschöpf mit der Idee Gottes verbunden, ist mit ihr eins, da es an diesem Wesen teil hat. Nun ist aber Gott nicht ein Ding, das nur an einer Idee (einem Wesen) teil hat, sondern Gott ist Idee, seine Idee, die subsistierende Gottesidee. Demzufolge ist die Kreatur, die mit der Gottesidee verbunden, eins ist (wie der gezeugte Mensch eins ist mit der Idee des Menschen, sie in sich realisiert, mit dem lebendigen Gott selber verbunden eins“.

¹²⁶) Cf. I dist. 14, q. 3.

Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. Et quia secundum receptionem horum donorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum; ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur; et secundum hoc utraque processio dicitur missio¹²⁷⁾:

Ideą centralną w tym tekście jest idea podobieństwa — similitudo. Częste powtarzanie tego wyrazu uderza już przy pobieżnym czytaniu i rzeczywiście powtarza się on w tym niezbyt zresztą długim ustępie pięć razy, w tym raz w formie czasownikowej: *assimilari*; przy dokładniejszej analizie zauważamy, że około tej idei obraca się tutaj całe dowodzenie Akwinaty. Jako podobieństwo Boże jest tu pojęte wszelkie stworzenie; lecz Doktor Anielski na tem nie poprzestaje. Chce on bowiem wykazać, w jaki sposób wyobrażane jest w duszy przez podobieństwo pochodzenie Osób boskich. Należy podkreślić, że nie chodzi tu już o podobieństwo z Bogiem pojętym w jedności swej istoty, lecz o podobieństwo z Osobami boskimi — „in quantum propria relatio divinae personae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam“. Wiemy z wiary, że Syn jest Słowem objawiającym Ojca a Duch Święty miłością Ojca. Te właściwości Osób boskich zostają, że tak się wyrazimy, wyciśnięte w duszy¹²⁸⁾. Dlatego też Duch Święty przychodzi do nas przez dar miłości a Syn przez dar mądrości, a w tem jest objawienie samego Ojca.

Dzięki darom miłości i mądrości powstaje więc w nas podobieństwo z samemi Osobami boskimi. Z faktu tego wysnuwa św. Tomasz wniosek odnośnie do specjalnego przebywania Boga w duszy. Otóż dzięki temu, że przez owe dary wytwarza się wspomniane podobieństwo, mówimy, że Osoby boskie są w nas w nowy sposób a mianowicie tak, jak istnieje jakaś rzecz w swem

¹²⁷⁾ I dist. 15, q. 4, a. 1.

¹²⁸⁾ Cf. I dist. 14, q. 2, a. 2, ad. 2: „Ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia“.

podobieństwie; w nowy sposób bowiem zostajemy upodobnieni do Osób boskich. Zatem nowy sposób przebywania Boga w duszy, dokonujący się przez postannictwo, polega na tym, że wskutek darów mądrości i miłości powstaje w nas nowe podobieństwo z Osobami boskimi i tak, jak rzecz jakaś jest w swym podobieństwie, tak też Bóg jest w nowy sposób w duszy.

Z tego wynika logicznie, że Bóg jest naskutek postannictw przedmiotem naszego poznania i naszej miłości. W duszy naszej przebywają bowiem Syn i Duch Święty w swym podobieństwie, Syn jest poznaniem Ojca i całej Trójcy św. wogóle, a Duch święty miłością Trójcy św., Ojciec bowiem, poznając siebie istotę boską wogóle, rodzi Syna a miłując siebie, tchnie wraz Synem Ducha Św.¹²⁹⁾ Przedmiotem poznania i miłości jest więc w jednym i drugim wypadku sam Bóg. Jeżeli owo odwieczne oznanie i tchnienie ma być wyobrażane w duszach naszych, przedmiotem naszego poznania i naszej miłości musi być również sam Bóg w Trójcy jedyny. Tej myśli tu wprowadzie tak wyraźnie św. Tomasz nie wypowiada, wynika ona jednak logicznie z tego co mówi. Jak zobaczymy poniżej myśl tę powtarza częściej w dziełach późniejszych, a nawet znajdujemy ją, choć w innym ujęciu w dalszym ciągu tejże księgi¹³⁰⁾.

Łączność nasza z Osobami boskimi i nowy sposób ich przebywania w nas polega nietylko na naszym upodobnieniu się do nich. Posiadamy bowiem Osoby boskie nietylko przez to, że dzięki darom mądrości i miłości w nowy sposób do nich zostajemy upodobnieni lecz nadto przez to, że są one w nas jako przyczyna sprawcza owych darów. One bowiem prowadzą nas do celu, do którego przez owe dary skierowani jesteśmy i z celem tym nas łączą. Tak powstaje nowy sposób, w jaki posiadamy Osoby boskie¹³¹⁾.

¹²⁹⁾ I, q. 34, a. 3; I, q. 37, a. 2; Cf. L. Janssens, *Summa theologiae*, t. III, Fryburg w Br., 1900, str. 496—510; 618.

¹³⁰⁾ I dist. 37, q. 1, a. 2; patrz niżej.

¹³¹⁾ I dist. 15, q. 4, a. 1: „Ulterius, sicut praedicta originantur ex propriis personarum, ita etiam effectum suum non consequuntur ut coniunguntur illi, nisi virtute divinarum personarum... Unde in receptione huiusmodi morum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem illi coniungentes. Et ideo utraque processio dicitur datio in quantum est in novus modus habendi“.

Powyżej doszliśmy do wniosku, iż nauka o podobieństwie z Osobami boskimi zawiera w sobie myśl, iż Bóg przebywa w nas przez łaskę jako przedmiot naszego poznania i naszej miłości. Tę myśl wypowiada św. Tomasz cośkolwiek dalej w komentarzu do Sentencji. Traktuje tam już nie o posłannictwie Osób boskich lecz o różnych sposobach przebywania Boga w stworzeniach: „Utrum Deus sit in omnibus rebus; per potentiam, praesentiam et essentiam; in sanctis per gratiam, in Christo per esse“. Doktor Anielski stawia tam następującą zasadę, na podstawie której możemy rozróżniać rozmaite sposoby przebywania Boga w stworzeniach: „Cum enim Deus in rebus esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur; oportet ut ubi est diversus coniunctionis vel applicationis modus, ibi sit diversus modus essendi“. Połączenie, o którym tu jest mowa, jest realne, tylko po stronie stworzenia. Otóż stworzenie może być połączone z Bogiem w trojaki sposób: 1) przez podobieństwo; zachodzi to wówczas, kiedy znajdujemy w stworzeniu pewne podobieństwo dobroci bożej. Sposób ten omówiliśmy powyżej. W tem stadium stworzenie nie osiąga samego Boga lecz tylko jest z nim złączone przez podobieństwo. 2) Drugi jest sposób łączności z Bogiem przez łaskę: „Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem: scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et charitate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam“¹³²). Według tego tekstu jest Bóg w nas przez łaskę w sposób specjalny a nie tylko przez podobieństwo, jak jest we wszystkich bytach stworzonych. Jest Bóg w nas jako przedmiot poznania i miłości. Przez wiarę bowiem dochodzimy do Boga jako do pierwszej prawdy a przez miłość jako do najwyższej dobroci, in. słowy osiągamy Boga w jego istocie przez nasze czynności — per operationem. Jest to ta sama myśl, która w dziełach późniejszych zostanie wyrażona przez Tomasza w formule: „Deus est in nobis novo modo sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante“. Teksty wyżej omówione bezsprzecznie upoważniają do wniosku, iż według komentarza do Sentencji Bóg przebywa w nas w spe-

¹³²) I dist. 37, q, 1, a. 2,

cialny sposób, 1) jako przyczyna sprawcza: Osoby boskie prowadzą nas do celu, 2) jako przyczyna wzorcza: Osoby boskie są w nas tak, jak rzecz jakaś jest w swym podobieństwie, 3) jako przedmiot wiary i miłości czyli poznania i miłości: przez wiarę i miłość osiągamy Boga w jego istocie.

β) *Nauka w Sumie „contra gentiles“.*

Chronologicznie zajmuje „Summa contra gentiles“ pośrednie miejsce pomiędzy komentarzem do Sentencji a Sumą teologiczną. Zajmuje ona, jak zobaczymy, także pośrednie miejsce, o ile chodzi o samą treść, przynajmniej w kwestji dotyczącej sposobu przebywania Boga w duszy przez łaskę. Św. Tomasz traktując o skutkach przypisywanych Duchowi Świętemu, najpierw omawia skutki, jakie Duch Święty sprawia we wszelkiem stworzeniu: „De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis respectu totius creaturae“¹³³), następnie traktuje o darach udzielanych przez Boga stworzeniom rozumnym a przypisywanych Duchowi Świętemu: „De effectibus attributis Spiritui Sancto respectu rationalis creaturae, quantum ad ea quae Deus nobis largitur“¹³⁴). Jak wynika z treści tego artykułu, ma tu św. Tomasz na myśli dary nadprzyrodzone a mianowicie miłość, przez którą otrzymujemy Ducha Świętego. Porównując tekst ten z komentarzem, zauważamy pewną zmianę wyrażzeń a nawet pewien postęp idei. Niektóre myśli są te same, choć nie tak silnie uwypuklone jak w tamtem dziele.

Powtarza się tu myśl, że Duch Święty przebywa w nas i przez swe podobieństwo i jako sprawca skutków nadprzyrodzonych. „Ponieważ Duch Święty pochodzi jako miłość, którą Bóg siebie miłuje... Duch Święty, jak mówimy, jest nam dany przez Boga, dzięki temu, że jest w nas podobieństwo owej miłości, kiedy Boga miłujemy“¹³⁵).

¹³³) C. gent. IV, 20.

¹³⁴) Ibid. IV, 21.

¹³⁵) C. gent. IV, 21: „Cum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ...ex hoc quod huic amori assimilamur Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur“, Franciscus de Sylvestris Ferrar. zaznacza co do tego tekstu: „Advertendum quod non

„Należy bowiem wiedzieć, że wszystko, co od Boga mamy, sprowadza się doń jako do przyczyny sprawczej i wzorczej; jako do przyczyny sprawczej, o ile jest w nas jakiś skutek działany przez Boga, jako do przyczyny wzorczej, o ile to, co od Boga mamy, w jakiś sposób go naśladuje“. Przyczyną sprawczą jest cała Trójca Święta, natomiast przyczyną wzorczą Syn i Duch Święty. Mądrość bowiem, przez którą Boga poznajemy, jest wyobrażeniem Syna, a miłość, którą Boga miłujemy, jest wyobrażeniem Ducha Świętego. Miłość jest wprawdzie skutkiem działalności wszystkich trzech Osób boskich, jest atoli specjalnie przypisywana Duchowi Świętemu, czyli jest w nas przez Ducha Świętego.

A jeżeli jest w nas miłość przez Ducha Św., musi być w nas także Duch Święty, ponieważ skutki działane mocą bożą, nie tylko zawdzięczają Bogu swój początek, lecz także swe trwanie; są bowiem przez Boga bezustannie sprawowane. A nic nie może działać tam, gdzie się nie znajduje: „nihil autem operari potest, ubi non est, oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum“. Z tego wypływa logicznie wniosek: „Gdziekolwiek jest jakiś skutek działany przez Boga, tam też jest sam Bóg, sprawca skutku. Ponieważ więc miłość, którą miłujemy Boga, jest w nas wskutek działania Ducha Świętego, musi i sam Duch Święty być w nas tak długo, jak długo trwa w nas miłość“. Powołuje się tu św. Tomasz na zdanie św. Pawła (I Cor. 3, 6): „Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią bożą i Duch Święty mieszka w was?“¹³⁶⁾.

Ze słów powyższych wynika jasno, że Duch Św. mieszka w nas jako sprawca życia nadprzyrodzonego. Jasne bowiem jest, że nie chodzi tu o obecność Boga we wszystkich stworzeniach, lecz o specjalne przebywanie Boga lub raczej Ducha

vult Sanctus Thomas per hoc ostendere ipsam divinam personam in seipsa nobis dari, hoc enim inferius ostendet: sed vult modum loquendi Scripturae cum inquit Spiritum Sanctum nobis dari, manifestare“. Obecność Ducha Św. jako Osoby widzi Ferrar wyrażoną w słowach podanych w uwadze następnej. I on przyjmuje specjalną obecność Boga jako sprawcy życia nadprzyrodzonego. In IV, 21.

¹³⁶⁾ Ibid. „Necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector. Unde, cum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit quandiu caritas in nobis est“. Cf. ibid. IV, 23.

Świętego przez miłość nadprzyrodzoną, t. zn. o zamieszkiwanie Ducha Świętego w duszy jako w świątyni. Jest więc tu wyraźnie mowa o przebywaniu w duszy Ducha Świętego jako przyczyny sprawczej czyli powtarza się tu, choć w innym ujęciu, myśl, którą spotkali w komentarzu do Sentencji.

Udowodniwszy w ten sposób, że Duch Święty mieszka w nas jako sprawcza przyczyna miłości, Doktor Anielski wykazuje w następnym zdaniu, że równocześnie przebywają w nas Ojciec i Syn. Tu się już posługuje innym argumentem, odsłaniającym nam inną myśl, którą spotykamy częściej w późniejszych dziełach Akwinaty. Otóż Tomasz bierze za podstawę fakt, że przez Ducha Świętego miłujemy Boga, jesteśmy „*Dei amatores*“. Dalej opiera się na zasadzie, udowodnionej poprzednio¹³⁷⁾, że cokolwiek jest miłowane, musi być jako takie w miłującym. Ponieważ Bóg jest przez nas miłowany, musi być w nas w całej swej istocie, czyli musi w nas być także Ojciec i Syn¹³⁸⁾.

Mógł tu Doktor Anielski posłużyć się innym argumentem, by wykazać, że przebywają w nas także Ojciec i Syn. Skoro bowiem poprzednio wykazał, że Duch Święty mieszka w nas jako sprawca miłości, mógł albo wskazać, że w rzeczywistości sprawcami jej są wszystkie trzy Osoby boskie, co poprzednio podkreślał, albo też zaznaczyć, że Ojciec i Syn są nierozdzielni od Ducha Świętego. Tomasz wybrał inną drogę. Nasuwa się przypuszczenie, że uczynił to chcąc traktować zagadnienie pod kątem widzenia podanym w temacie. Zamierzał bowiem traktować „*de effectibus attributis Spiritui Sancto in sacra Spiritura respectu rationalis creaturae, quantum ad ea quae Deus nobis largitur*“, a drogą przez siebie obraną doszedł łatwo do wniosku: „*Necesse est, quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent*“.

Na podstawie powyższego tekstu można bezsprzeczne dojść do wniosku, że Duch Święty przebywa w nas przez swe podobieństwo oraz jako przyczyna sprawcza, dalej, że Bóg przebywa w nas jako umiłowany w podmiocie miłującym. I nawet O. Gardeil, który w żaden sposób nie chce uznać, że według św. To-

¹³⁷⁾ Ibid. IV, 19.

¹³⁸⁾ Ibid. IV, 21. „*Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur; omne autem amatum in amante est, inquantum huiusmodi: necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent*“.

masza Bóg przebywa w duszy przez łaskę także jako przyczyna sprawcza, zmuszony jest zgodzić się, że tekst wyżej podany myśli tę w sobie zawiera. Stara się osłabić jego znaczenie uwagą, że do wniosku tego dochodzi się, rozumiejąc słowa powyższe materialnie¹³⁹). Niesłuszne jest też zdanie Rudloffa, który sądzi, że tekst z *Contra gentiles* niema większego znaczenia i który uwzględnia tylko drugą jego część, gdzie jest mowa o przebywaniu w nas Boga jako „amatum in amante“¹⁴⁰). Nie dotykamy narazie kwestji, jak należy rozumieć słowa: „omne autem amatum in amante est, in quantum huiusmodi“. Do tego wrócimy w dalszym ciągu artykułu.

γ) *Nauka w Sumie teologicznej i w komentarzu do Pisma św.*

W *Sumie teologicznej* poświęca Doktor Anielski kwestji tej osobny artykuł: „Utrum missio divinae personae sit solum secundum donum gratiae gratum facientis“. Odpowiedź oczywiście jest twierdząca. Uzasadniając, dlaczego tylko przez łaskę odbywają się posłannictwa boskie, wykazuje, że jedynie przez

¹³⁹) A. Gardeil, op. cit., II, 27: „Dans la première partie de ce texte, je concède, saint Thomas qui, lorsqu'il traite formellement de l'habitation divine l'attribue toujours à la demeure de Dieu en nous par la connaissance et l'amour issus de la grâce, prononce, à propos de l'existence en nous du Saint-Esprit comme cause et conservateur de la charité du juste, Deus effector, les mots d'habitation et du temple. Si donc l'on se fie à la matérialité du texte, en le séparant du ce qui suit, l'opinion du P. Terrien est fondée en saint Thomas“. O. Terrien tu bezwątpienia dobrze rozumiał św. Tomasza.

¹⁴⁰) Rudloff, art. cyt. str. 181: „Bei der Summa contra gentiles (1258—1260) brauchen wir uns nicht länger aufzuhalten. Sowohl im 21 als im 23 Kapitel des vierten Buches spricht Thomas von der Gegenwart des Heiligen Geistes als Ursache in den Wirkungen. Es ist aber zu beachten, dass er dort gar nicht ex professo von unserm Thema handelt, sondern das eine Mal von den Wirkungen des Heiligen Geistes in der vernunftbegabten Kreatur spricht, das andere Mal die Einwände gegen die Gottheit des Heiligen Geistes widerlegt“. Prawdą jest, że tutaj nie traktuje św. Tomasz ex professo o przebywaniu Boga w duszy jako: cognitum in cognoscente et amatum in amante. Atoli znamienne właśnie jest, że traktując „von den Wirkungen des Heiligen Geistes in der vernunftbegabten Kreatur“, św. Tomasz w podtrzymywaniu ciągłości skutków tych widzi zamieszkanie Ducha Świętego w duszy, czyli to, co gdzieindziej przypisuje łasce.

łaskę Bóg zamieszkuje w duszy, i podaje przytem sposób, jak się to odbywa: „Istnieje jeden ogólny sposób, w jaki Bóg jest we wszystkich rzeczach przez swą istotę, moc i obecność. Ponad tym ogólnym sposobem istnieje specjalny, przysługujący tylko stworzeniu rozumnemu; mówimy bowiem, że w nim Bóg jest tak, jak jest rzecz poznana w podmiocie poznającym a rzecz miłowana w podmiocie miłującym“. Twierdzenie powyższe uzasadnia św. Tomasz w sposób następujący: „Ponieważ stworzenie rozumne, poznając i miłując, działalnością swą dosięga samego Boga, mówi się, że w ten specjalny sposób Bóg nie tylko przebywa w niem, lecz zamieszkuje w niem jako w świątyni“¹⁴¹). Istotę tekstu tego stanowi twierdzenie: Bóg mieszka w nas przez łaskę tak, jak jest przedmiot poznany w podmiocie poznającym, a przedmiot miłowany w podmiocie miłującym; poznając i miłując działalnością swą sięgamy bowiem do Boga samego.

Pewne światło na myśl Tomasza rzuca tekst z art. 5 tejże kwestji. Wraca tu Doktor Anielski znowu do idei podobieństwa, tak silnie podkreślanej w komentarzu do Sentencyj. „Dusza przez łaskę zostaje upodobniona do Boga — *conformatur Deo*. Aby więc Osoba boska do kogoś została posłana, musi w nim nastąpić przez łaskę pewne upodobnienie do Osoby posyłanej“. Tę ogólną zasadę o konieczności upodobnienia się duszy do Osoby boskiej aplikuje następnie Tomasz do obu misyj, wykazując, że przy posłaniu Ducha Świętego musi być w duszy upodobnienie się doń przez miłość, a przy posłaniu Syna przez poznanie. Nie może to atoli być poznanie bylejakie, lecz takie, które prowadzi do miłości. Syn bowiem jest Słowem tchnącym Ducha Świętego, który jest Miłością. Jeżeli więc nasze poznanie ma być odbiciem Słowa, i ono musi być połączone z miłością¹⁴²).

¹⁴¹) I, q. 43, a. 3. „Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum secundum istum³ specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo“.

¹⁴²) I q. 43, a. 5 ad 2: „Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc, quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam, quae mittitur per aliquod

Takie poznanie dopiero jest mądrością, jest ono, jak się wyraża Doktor Anielski, pewnego rodzaju poznaniem eksperymentalnym, pewną „słodką wiedzą“¹⁴³).

Pozostaje nam jeszcze do omówienia kilka tekstów z komentarzy św. Tomasza do Pisma św. Naogół powtarzają się w nich te same myśli o obecności Boga w duszy, są tam atoli także pewne ustępy, które nam pozwalają lepiej poznać naukę Doktora Anielskiego. Chodzi tutaj o komentarz do obu listów do Koryntjan i do ewangelji św. Jana.

W komentarzu do drugiego listu do Koryntjan uczy św. Tomasz, że Bóg jest wprawdzie we wszystkich stworzeniach przez swą obecność, moc i istotę, jednakowoż w nich nie mieszka. Zamieszkuje bowiem tylko w świętych przez łaskę. Bóg bowiem jest we wszystkich bytach przez swą działalność, przez którą z niemi jest złączony, dając im i podtrzymując w nich istnienie. W świętych natomiast przebywa Bóg przez ich działalność, którą dosięgają samego Boga i niejako go obejmują; działalnością tą jest poznanie i miłość, albowiem kto miłuje i poznaje ma w sobie niejako to, co miłuje i poznaje¹⁴⁴). Jak widzimy, powtarzają się

gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritas anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est verbum, non quaecumque se spirans Amorem... Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris“. Cf. In I Cor. c. 3, lect. 3; I dist. 15, q. 4, a. 1 ad 3; I dist. 15, q. 4, a. 2: „Notitia perfecta secundum quam est missio Filii semper inducit in amorem“.

¹⁴³) I qu. 43, c. 5 ad 2: „Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur. Perceptio enim experimentalem quamdam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia quasi sapida scientia“.

¹⁴⁴) In II Cor. c. 6, lect. 3: „Licet enim Deus in omnibus rebus dicitur esse per praesentiam, potentiam et essentiam, non tamen dicitur in eis habitare sed in solis sanctis per gratiam. Cuius ratio est, quia Deus est in omnibus rebus per suam actionem in quantum coniungit se eis, ut dans esse et conservans in esse, in sanctis autem est per ipsorum sanctorum operationem, qua attingunt ad ipsum Deum et quodammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere, nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta“. Bezpośrednio od św. Tomasza pochodzi komentarz do pierwszych dziesięciu rozdziałów pierwszego listu do Koryntjan. Według Mandonnet'a jest to już druga niejako redakcja komentarza do listów Pawłowych; pochodzi z r. 1272. Reszta są to *reportata*

tu myśli z komentarza do Sentencji, które również spotykamy w Sumie teologicznej¹⁴⁵).

Podobne zdanie mamy w komentarzu znacznie późniejszym do pierwszego listu do Koryntjan; znajdujemy tu atoli także pewną nową myśl: „Wszystko to, w czym Bóg mieszka, może być nazwane świątynią Boga. Otóż Bóg mieszka w pierwszym rzędzie w samym sobie, gdyż sam się obejmuje... Mieszka Bóg także w ludziach przez wiarę, która działa przez miłość... Należy bowiem wziąć pod uwagę, że Bóg przebywa we wszystkich stworzeniach, w których jest przez swą istotę, moc i obecność... Lecz mówimy, że Bóg zamieszkuje duchowo, jako w swym domu rodzinnym, w świątyniach, których umysł zdolny jest osiąść Boga przez poznanie i miłość, chociaż go aktualnie nie poznawają i nie miłują, byleby tylko przez łaskę mieli stan (habitem) wiary i miłości“¹⁴⁶).

Tutaj jest znamienity zwrot, któregośmy w poprzednio przytoczonych ustępach nie spotykali, że Bóg mieszka w pierwszym rzędzie w samym sobie, a racją tego jest fakt, że Bóg obejmuje się — *comprehendit se*. Jeżeli mówimy, że Bóg mieszka także w świątyniach, to i tutaj mamy pewnego rodzaju objęcie, uchwycenie Boga przez świątynię.

z okresu, kiedy św. Tomasz po raz pierwszy objaśniał te listy; według Mandonneta było to po r. 1259, według Synave'a znacznie później, bo dopiero 1265—1268. Reportata te zostały spisane przez Reginalda de Piperno. Patrz M. Grabmann, „Die Werke des hl. Thomas von Aquin“², Münster i W., 1931, str. 257—259. Komentarz powyższy do drugiego listu do Kor. pochodzi więc mniej więcej z tego samego czasu, co Summa contra gentiles, która według Mandonneta napisana została w latach 1258—1260, według Grabmanna ukończona została później, w każdym razie przed październikiem roku 1264. Patrz: Grabmann, op. cit. str. 255—260. Jak wiadomo komentarz do Sentencji powstał w r. 1254—1256 a Summa theologica po r. 1266. Cf. P. Mandonnet O, P., Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin, Revue thomiste, 33, 1928, str. 235—245. Fr. Pelster S. J. Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin, Biblica, 4, 1923, str. 307—311.

¹⁴⁵ I dist. 37, q. 1, a. 2; I q. 43, a. 3. Patrz wyżej str. 34, 39.

¹⁴⁶ In I Cor. c. 3, lect. 3: „Habitat autem Deus principaliter in seipso, quia ipse solus se comprehendit... Habitat etiam in hominibus per fidem quae per dilectionem operatur... Spiritualiter dicitur Deus inhabitare, tamquam in familiari domo, in sanctis, quorum mens capax est Dei per cognitionem et amorem, etiamsi ipsi in actu non cognoscant et diligant, dummodo habeant per gratiam habitum fidei et caritas“.

Z komentarza do Ewangelji św. Jana specjalnie zasługuje na uwagę tekst, naogół nie uwzględniany. Znajdujemy tu potwierdzenie tego, co można już było wysnuć z wyżej przytoczonych tekstów, a mianowicie, że św. Tomasz, mówiąc o przyjściu Boga do duszy, nie pojmuje sposobu przyjścia tego zbyt ciasno, lecz przyjmuje możliwość wyrażania prawdy tej w kilku pojęciach, które się wzajemnie uzupełniają. Należy dodać, że zdanie to pochodzi z ostatnich lat życia Doktora Anielskiego; są to wprawdzie reportata, ale mogą być uważane za wyraz zdania Tomaszowego¹⁴⁷⁾: *Deus dicitur venire ad nos non quod ipse moveatur ad nos, sed quia nos movemur ad ipsum. Dicitur enim aliquid venire in locum in quem prius non fuit: hoc autem Deo non convenit, cum sit ubique... Dicitur etiam venire in aliquem, in quantum est ibi novo modo, secundum quem prius non fuerat ibi, scilicet per effectum gratiae: et per hunc effectum gratiae facit nos ad se accedere. Sed attendendum est secundum Augustinum, quod tribus modis Deus venit ad nos, et iisdem nos imus ad eum. Primo quidem venit ad nos implendo nos suis effectibus, et nos imus ad eum capiendo ipsos... Secundo illuminando; et nos imus ad eum considerando... Tertio adiuvando; et nos ad eum obediendo: quia nec obedire possumus nisi adiuti a Christo¹⁴⁸⁾. Przychodzi więc do nas Bóg przez skutki, jakie w nas łaska sprawia. Idąc za Augustynem rozróżnia przytem Tomasz trojakiiego rodzaju przyjście Boga do duszy: Bóg przychodzi do nas sprawiając pewne skutki, oświecając nas i wspomagając. Jak wynika z kontekstu, ma tu Doktor Anielski na myśli przyjście Boga do duszy przez łaskę. Niewątpliwie, gdyby Tomasz sam, niezależnie od wszelkich wpływów ubocznych, formułował ową myśl, wyraziłby ją inaczej, znamienne jednak jest, że zdania Augustyńskiego nie zmienia — lecz je całkowicie przyjmuje*

¹⁴⁷⁾ Por. Grabmann, op. cit. str. 254—255. Tylko pierwsze pięć rozdziałów komentarza pochodzi wprost od św. Tomasza, reszta to reportata spisane przez Reginalda de Piperno ale przejrzone przez Świętego. Wobec tego Grabmann dochodzi do wniosku: „Der ganze Kommentar kann deshalb als Werk des hl. Thomas angesehen werden“. — Cf. Mandonnet, art. cyt., str. 150: „Dans sa brièveté l'information du catalogue officiel est très complète et très précise: Item, lecturam super Iohannem, qua non invenitur melior; quam recollegit idem frater Raynaldus, sed correxerat eam frater Thomas“.

¹⁴⁸⁾ In ev. Ioan. c. 14, lect. 6.

za swoje. Wynika z tego bezsprzecznie, iż uważał za możliwe pogodzić swoje ujęcie tej kwestji z ujęciem biskupa Hippony.

δ) *Znaczenie wyrażenia: „sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante“.*

Jak wiedzieliśmy, św. Tomasz w dziełach późniejszych często wyraża się, że Bóg przebywa w nas „sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante“. Bezsprzecznie jest tu zawarta myśl, że Bóg jest w nas jako przedmiot naszego poznania i naszej miłości. W ten sposób tłumaczą naukę św. Tomasza Jan od św. Tomasza i Gardeil. U nich znajdujemy zdanie to szeroko rozwinięte i wyjaśnione¹⁴⁹⁾. Jest to niewątpliwie nauka głoszona przez Doktora Anielskiego, szczególnie w późniejszym okresie jego życia. Inna kwestja, czy taka interpretacja wyczerpuje całą jego naukę a nawet czy uwzględnia wszystko to, co się mieści w słowach: „sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante“. Trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, kiedy się analizuje poszczególne teksty, że jest w słowach powyższych zawarta także myśl, iż Bóg jest w nas przez swe podobieństwo: „Deus secundum quod res est in sua similitudine dicitur esse in nobis“. Według św. Tomasza bowiem, kiedy poznajemy, jest pewne „pojęcie umysłowe rzeczy poznanej w podmiocie poznającym“¹⁵⁰⁾, czyli jest w podmiocie poznającym pewne podobieństwo przedmiotu poznanego¹⁵¹⁾. Ponieważ Bóg przez łaskę przebywa w nas tak, jak przedmiot poznany w poznającym, jest więc w nas jego podobieństwo, którem jest łaska, względnie wiara i miłość czy też poznanie, z którego płynie miłość, zależnie od tego, z jakiego punktu widzenia na rzecz patrzymy;

¹⁴⁹⁾ Joannes a S. Thoma, „Cursus theologicus“, t. 4, disp. 17, a. 3, ed. L. Vivès, Parisiis 1884, p. 466—481; Gardeil, op. cit. II. 60—76.

¹⁵⁰⁾ I, q. 37, a. 1: „Ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit provenit quodam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum“. W ten sposób jest „intellectum in intelligente“.

¹⁵¹⁾ C. gent. IV, 19: „Quod amatur... in intellectu est secundum similitudinem suae speciei“. Cf. I q. 27, a. 4. Cf. Comment. Ferrariensis. In C. gent., IV, 19: „Res intellecta dicitur esse in intelligente per similitudinem suae formae, non quia ipsa res secundum suum esse naturale informat intellectum, sed quia in intellectu est forma quaedam intelligibilis, quae est rei intellectae similitudo, ita quod rem intellectam esse in intellectu nihil aliud est quam in intellectu esse ipsius similitudinem“.

innemi słowy: przez łaskę jest Bóg w duszy przez swe podobieństwo. Tak przebywa w nas Bóg w nowy sposób.

W inny sposób jest Bóg w nas przez miłość: „sicut amatum in amante“. Proces miłości różni się bowiem od procesu poznania i inaczej jest rzecz poznana w poznającym niż rzecz miłowana w miłującym; tamta jest przez swe podobieństwo, ta zaś jako cel, ku któremu skierowany jest i zmierza miłujący: „Quod amator non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter... in voluntate... amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum“¹⁵²). Rzecz umiłowana jest więc w nas jako przedmiot, ku któremu skierowana jest miłość, jako cel naszej dążności; cel ten jest nadto celem odpowiadającym naszej naturze. Jak w każdym bycie posiadającym formę jest dążność ku dobru, które tej formie odpowiada, tak też w woli jest dążność ku temu, co umysł uchwycił jako dobro¹⁵³). Według Doktora Anielskiego jest więc w miłującym zasadnicza tendencja ku przedmiotowi umiłowanemu, a przedmiot umiłowany jest w miłującym jako cel, ku któremu dążność miłującego jest skierowana. Wynika to także z porównania, którem się posługuje św. Tomasz, by myśl swą wyrazić. Rzecz umiłowana jest w miłującym podobnie, jak w ogniu jest miejsce górne; miejsce to odpowiada bowiem ogniowi i ku niemu dąży on z natury swej z racji swej lekkości: „Sicut in igne est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum“¹⁵⁴).

Stosując porównanie to do zagadnienia tu omawianego należy powiedzieć, że Bóg jest w nas tak, jak przedmiot umiłowany w miłującym, ponieważ jest on właściwym celem dążności naszej, t. zn. że jest w nas pewnego rodzaju zwrot ku Bogu

¹⁵²) C. gent. IV, 19, Ferrariensis tak to objaśnia: „...in amante esse aliquam complacentiam et proportionem atque affectionem, per quam in ipsam inclinatur rem amatam; per talem enim connaturalitatem et affectionem sive complacentiam, quae est amor, amans est quodammodo res amata“.

¹⁵³) Ibid.

¹⁵⁴) Ibid. Cf. I, II q. 28, a. 2: „Quantum ad vim appetitivam amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo aut in bonis eius apud eius praesentiam“. Cf. I, q. 37, a. 1: „Ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis“.

i pewne pokrewieństwo z Bogiem. Jeżeli dusza aktualnie Boga miłuje, obejmuje go w sobie obecnego — obecność Boga „per essentiam, praesentiam et potentiam“ jest bowiem warunkiem obecności przez łaskę — i raduje się nim. Atoli nie jest konieczne aktualne poznanie ani aktualna miłość, by Bóg był w duszy obecny przez łaskę. Podkreśla to św. Tomasz kilkakrotnie, zaznaczając, że starczy habitualne poznanie i habitualna miłość¹⁵⁵). Jest to zupełnie zrozumiałe w świetle powyższego. Chociaż bowiem Boga aktualnie nie poznajemy i nie miłujemy, jest on w nas tak, jak rzecz poznana w poznającym czyli przez swe podobieństwo, które wyciśnięte jest przez łaskę w duszy naszej. Jest w nas także jak rzecz umiłowana w miłującym, czyli jako cel odpowiadający naszej naturze, ku któremu zasadniczo dusza jest skierowana.

Z powyższych wywodów możemy bezwątpienia wysnuć wniosek, że Bóg jest w nas w nowy sposób naskutek posłannictw, czyli że zamieszkuje w nas jako sprawca skutków nadprzyrodzonych w duszy, dalej przez swe podobieństwo i wreszcie jako przedmiot naszego poznania i naszej miłości. Takie jest też zdanie Terrien'a i Scheeben'a. Terrien¹⁵⁶) uważa je za naukę św. Jana Damasceńskiego, św. Alberta i Doktora Anielskiego, Scheeben podaje je jako naukę łacińskich autorów scholastycznych¹⁵⁷).

¹⁵⁵) I dist. 15, q. 4, a. 1 ad 1: „Dicendum quod ad rationem missionis non requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius, sed tantum habitualis, in quantum scilicet in dono collato, quod est habitus, repraesentatur proprium divinae personae“. Cf. ibid. ad 2; I dist. 14, q. 2, a. 2, ad 2. In I Cor. c. 3, lect. 3. Patrz wyżej str. 135.

¹⁵⁶) J. B. Terrien, *La grâce et la gloire*, Paryż 1897, t. I, str. 244: „L'habitation de Dieu dans les justes... Il est en eux comme le principe efficient et l'exemplaire de leur être surnaturel; il y demeure parce que son son effet est permanent“. Str. 245: „S'il est en eux d'une manière spéciale, c'est pour y graver son image, et les faire à sa divine ressemblance“. Str. 252: „La grâce... met l'âme en possession de Dieu comme objet de connaissance et d'amour“.

¹⁵⁷) Scheeben, op. cit., t. II, § 169, nr. 834: „Hiernach wird im Allgemeinen die Einwohnung resp. die Selbstmittheilung Gottes formell und ausschliesslich so gedacht, wie sie in der dauernden Einwirkung Gottes auf die begnadigte Creatur und in dem Verhältnisse Gottes zu der auf ihn als Gegenstand gerichteten Thätigkeit der Creatur enthalten und gegeben ist. Einerseits besteht sie also darin, dass Gott in der Mittheilung der ge-

Naukę o posłannictwach boskich znalazł św. Tomasz zawartą w Piśmie św. i w tradycji; genjusz Tomaszowy potrafił jej nadać ścisłość w ujęciu i określić dokładnie, na czym polega posłannictwo. Według nauki Doktora Anielskiego w pojęciu posłannictwa zawarty jest z jednej strony stosunek Osoby posyłanej do posyłającej, z drugiej do kresu posłannictwa, oraz różnica pomiędzy Osobą posyланą a posyłającą, oraz pomiędzy posyланą a kresem posłannictwa. Osoba boska posyлана bywa przez pochodzenie i przebywa w nowy sposób w stworzeniu.

Czasem jednak, ulegając ubocznym wpływom a mianowicie św. Augustyna, nie wymaga Doktor Anielski, by sama Osoba posyлана pochodziła od posyłającej, lecz uważa za wystarczające, by od Osoby posyłającej pochodził skutek, dzięki któremu mówimy o posłannictwie. Zależnie od tego, które pojęcie bierze się za podstawę, różną da się zdaniem Tomasza odpowiedź na pytanie, które Osoby posyłają, czy wszystkie czy też tylko te, od których Osoby posyłane pochodzą. Posłane natomiast mogą być tylko te Osoby boskie, które pochodzą.

Stosunek Osoby posyłanej do kresu posłannictwa polega na tem, że Osoba boska przebywa w nowy sposób w stworzeniu. Nauka św. Tomasza w tej kwestji wykazuje pewną ewolucję, która atoli więcej odnosi się do wyrażen niż do samej rzeczy. W dziełach późniejszych ujmuje on kwestję tę krócej ściślej, i w wyrażeniach ściśle filozoficznych. Naukę św. Tomasza o zamieszkiwaniu Boga w duszy można sprowadzić do trzech punktów: Bóg przebywa w duszy w nowy sposób jako sprawca skutków nadprzyrodzonych, przez swe podobieństwo wyciśnięte w duszy oraz jako przedmiot poznania i miłości.

schaffenen Gnade in höherer Weise, als bei der Erschaffung der Natur, eine der seinigen nachgebildete bleibende Vollkommenheit in der Creatur bewirkt, indem er eine spezifische Aehnlichkeit mit seiner Natur mittheilt und als dauernd wirkendes principium exemplare dieser gottartigen Vollkommenheit auf einen speziellen Titel hin und in besonders inniger Weise auch mit seiner Substanz der begnadigten Creatur nahe treten und dauernd gegenwärtig bleiben muss... Anderseits besteht die Einwohnung und Selbstmittheilung darin, dass er durch die Gnade die Creatur befähigt ihn selbst, wie er in sich ist, zu erkennen und zu lieben, und so als einen ihr innigst gegenwärtigen Gegenstand zum Genusse und zur Huldigung oder als obiectum finale sich ihr darbietet“.

Naukę Doktora Anielskiego cechuje w kwestjach tych ścisła analiza pojęć, głębokie ujęcie problemów i wszechstronne ich omówienie. Niema u niego żadnej ciasnoty ani jednostronności, racje pro i contra są dokładnie rozważone i rozwiązanie zagadnienia przyjęte przez św. Tomasza ściśle jest uzasadnione.

Lublin

Ks. Antoni Słomkowski.

SUMMARIUM.

Antonius Słomkowski: Doctrina s. Thomae Aquinatis de invisibilibus missionibus divinis.

I. NOTIO MISSIONIS.

In ipsa notione missionis quaedam evolutio apud s. Thomam habetur. Etenim dum s. Th. in commentario in Libros Sententiarum Petri Lombardi duas notiones missionis dat, quarum altera pro missione creaturarum altera pro missione divinarum personarum valet, in Summa theologica unam solummodo generalem notionem missionis habet, quae diversimode ad personas divinas et ad creaturas applicatur. Missio importat ex una parte habitudinem missi ad mittentem, ex altera parte habitudinem missi ad terminum missionis. Si s. Thomas ab alieno influxu independens est, exigit, ut persona missa procedat a persona mittente; sed nonnunquam sub influxu s. Augustini aliam notionem missionis dat et non exigit, nisi, ut effectus missionis a mittente procedat. Missio in divinis temporalis est et primo loco essentiam divinam et ex consequenti relationem exprimit.

II. PERSONAE MITTENTES ET PERSONAE MISSAE.

Si s. Thomas semper eam notionem retineret, quam in Summa theologica I, q. 43, a. 1 dat, affirmare deberet non nisi eam personam mittere posse, a qua persona missa procedit; sed, ut diximus, non semper hanc notionem retinet et ideo eam personam mittere posse docet, a qua effectus missionis procedit. Quia vero hic effectus opus totius Trinitatis est, tota Trinitas mittere potest. Attamen mitti nequit nisi persona procedens i. e. Filius et Spiritus Sanctus, quorum missiones sub vario respectu distinguuntur.

III. TERMINUS MISSIONIS.

Missio comportat specialem modum, quo Deus in iustis per gratiam gratum facientem habitat. In doctrina s. Thomae de hac speciali praesentia Dei in iustis quaedam evolutio, saltem quod ad expressionem attinet, ma-

nifesta est. In commentario in Libros Sententiarum Petri Lombardi illa inhabitatio Dei in anima praecipue ut assimilatio animae ad personas divinas consideratur; personae divinae sunt ergo causa exemplaris nostrae vitae spiritualis. Praeterea personae illae ut causa efficiens et ut obiectum nostrarum operationum nos inhabitant. Doctrina expressa in Summa contra gentiles medium locum tenet. In Summa theologica Deus in iustis „ut cognitum in cognoscente et amatum in amante“ habitare dicitur, quae verba explicantur. Ex omnibus textibus s. Thomae concluditur, quod Deus per missionem ut causa efficiens novorum effectuum, ut causa exemplaris, ut obiectum operationum iusti speciali modo in anima habitat.