

Ignacy Różycki

Zagadnienie wewnętrznej niesprzeczności i przydatności Scheebenowej łaski usynowienia

Studia Theologica Varsaviensia 4/2, 233-267

1966

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.

KS. IGNACY RÓŻYCKI

**ZAGADNIENIE WEWNĘTRZNEJ NIESPRZECZNOŚCI
I PRZYDATNOŚCI SCHEEBENOWEJ ŁASKI
USYNOWIENIA**

Treść: Wstęp. 1. Istota zagadnienia. 2. Źródła. 3. Podstawy teorii. 4. Natura zrodzenia z Boga. 5. Przymioty połączenia substancji Bożej ze stworzeniem. 6. Skutki połączenia substancji Bożej ze stworzeniem. 7. Analogie obrazujące połączenie substancji boskiej Ducha św. ze stworzeniem. 8. Rozwinięcie teorii w szczegółowych tezach. 9. Rozwiązanie zagadnienia

Maciej Józef Scheeben, urodzony w r. 1835 zmarły w r. 1888, uważany jest powszechnie za najgłębszego spośród wszystkich teologów piszących w języku niemieckim. Bezsprzecznie zalicza się go do największych teologów, jakich wydał świat katolicki w XIX w. Uznanie jego wielkości z biegiem lat ustawicznie wzrasta; i tak — zainteresowanie jego poglądami jest obecnie większe niż było do chwili wybuchu pierwszej wojny światowej; mnożą się prace monograficzne o jego teologii; przystąpiono do krytycznego wydania wszystkich jego dzieł¹. Znakiem wzrastającego uznania dla Scheebenowych poglądów jest również to, że do jego teorii uciekają się dzisiaj teologowie po to, by rozwiązać aktualne zagadnienia współczesnej teologii.

Z nazwiskiem Scheebena najściślej związana jest jego teoria istoty łaski usynowienia, *gratiae adoptionis filiorum Dei*. Poczynając od chwili ogłoszenia uważano ją długo za awantur-

¹ Matthias Joseph Scheeben: Gesammelte Schriften. Freiburg/Br. 1941—1957. Dotychczas, w 7 tomach ukazały się wszystkie główne dzieła Scheebena w wydaniu krytycznym, uwzględniającym poprawki autor-skie „*letzter Hand*”, jeśli takie się dochowały.

niczą i Teodor Granderath, insbrucki profesor, zaatakował ją gwałtownie. Ta nieufność utrzymała się aż do ostatniego okresu międzywojennego i zaznaczyła się tym, że wykład tejże teorii w pośmiertnych wydaniach Scheebenowego dzieła DIE MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS zaopatrzone w długi przypis, prostujący poglądy Scheebena, a pochodzący od Arnolda Rademachera. Ta przestroga przed zapatrywaniami Scheebena na łaskę usynowienia zniknęła dopiero w krytycznym wydaniu DIE MYSTERIEN z r. 1941 i została zastąpiona uwagą wydawcy, Józefa Höfera, wskazującą krótko na teologiczną dopuszczalność teorii Scheebena². Usunięcie wspomnianej przestrogi Rademachera zostało poprzedzone i umożliwione zmianą ogólnego nastawienia teologów do wymienionej teorii, a zmiana ogólnego nastawienia teologów została spowodowana upowszechnioną znajomością metody historycznej wśród nich: umiając interpretować znaczenie dekretów soboru trydenckiego w ich historycznym kontekście, nie widzą ani bezpośredniej ani pośredniej sprzeczności między teorią Scheebena a treścią soborowego dekretu o usprawiedliwieniu³.

Równocześnie zaczynają się, zwłaszcza w okresie powojennym, coraz to nowi teologowie zwracać do Scheebenowej teorii, celem teologicznego tłumaczenia zamieszkania Osób Bożych, a przede wszystkim Ducha św., w duszach obdarzonych łaską uświęcającą: albowiem zdają sobie sprawę z tego, że wypracowana przez scholastykę teoria przyporządkowań, czyli apropiacji, nie tłumaczy wystarczająco danych Pisma św. o zamieszkanii osób Bożych⁴. Dlatego albo ogólnie opowiadają się za dopuszczalnością teorii Petaviusa-Scheebena⁵ albo *ex professo* zamieszkanie przedstawiają jako osobową własność Du-

² Die Mysterien des Christentums. Freiburg/Br 1941 str. 144.

³ C. Colombo: Sull' inabitazione della SS. Trinita nell' anima in grazia. *Scuola Cattolica*, 1948, 242—244.

⁴ F. Bourassa: Présence de Dieu et union aux divines personnes. *Sciences Ecclésiastiques*, 1954, str. 6—23.

⁵ H. Ramière: Il Cuore di Gesù e la divinizzazione del cristiano. Roma 1949.

cha św.⁶, albo w istocie łaski widzą stosunki różne i szczególnie do każdej z trzech Osób tak, że zamieszkanie jest w swej istocie trynitaryczne⁷; są to zaś twierdzenia Scheebenowej teorii. Ten krótki przegląd wystarczy do stwierdzenia, że teoria ta nie należy do teologicznej archeologii, ale jest wśród narzędzi, jakimi współczesna dogmatyka katolicka posługuje się do rozwiązania aktualnych zagadnień.

1. Istota zagadnienia

Czy jednak jest narzędziem rokującym widoki na spełnienie pokładanych w nim nadziei? Oto pytanie podstawowe, które każdy teolog musi rozwiązać, zanim zastosuje tę teorię do teologicznego tłumaczenia zagadnień tak doniosłych jak istota stworzonej łaski uświęcającej oraz istota łaski niestworzonej, tj. zamieszkania osób Bożych w duszy obdarzonej łaską.

W świetle nauki Nowego Testamentu usynowienie, adopcja czyli przybranie za dzieci Boże jest najbardziej zasadniczym skutkiem istotowym, formalnym stanu łaski. Św. Paweł wiąże je ściśle z zamieszkaniem Ducha św. w nas, gdy pisze: „A że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze” (Gal, 4,6). Związek zamieszkania Ducha św. z przybraniem za dzieci Boże jest w myśli św. Pawła tak ścisły, że posiadanie daru niestworzonego, tj. Ducha św. tworzy — prawdopodobnie — istotę łaski przybrania za dzieci Boże. Stąd każde teologiczne tłumaczenie istoty łaski usynowienia ma dwie części składowe: *charytologiczną*, z rozprawy o łasce oraz *trynitaryczną*, z rozprawy o Trójcy św. Charytologiczna strona zagadnienia dotyczy pytania, przez co stajemy się przybranymi dziećmi Boga; trynitaryczna zaś rozważa, czy zamieszkanie w duszy obdarzonej łaską może być własnością osobową.

⁶ C. O e m e n: Over het eigene van den Heiligen Geest in de inwooning. Werkgenoschaft van den Theologen in Nederland. Roermond-Romen, 1948, str. 133—140.

⁷ G o n z a l e z R u i z: La semejanza divina de la grazia. 1948.

⁸ Gal 4,6.

Teoria powszechnie przyjmowana w teologii katolickiej, a wypracowana głównie przez teologów okresu wielkiej scholastyki, rozwiązuje zagadnienie charytologiczne w następujący sposób: przybranymi synami Boga stajemy się właściwie przez posiadanie stworzonego przymiotu, *qualitas creata*, który duszę czyni miłą Bogu, a nie przez posiadanie Ducha św. Zamieszkanie Ducha św. jest tylko skutkiem istotowym, formalnym posiadania łaski stworzonej. Po wtóre zamieszkanie nie jest własnością osobową Ducha św., ale jest niepodzielnie wspólne wszystkim trzem osobom Bożym; Duchowi św. zaś jest przypisane metodą tzw. przyporządkowania umownego, czyli apropiacji: oto rozwiązanie części trynitarycznej zagadnienia według teorii scholastycznej.

Scheeben, doskonaląc i rozbudowując teorię Lessiusa⁹ Petaviusa¹⁰, Thomassina¹¹, twierdzi, że przybranymi synami Boga stajemy się właściwie przez posiadanie Ducha św., związanego z duszą naszą za pośrednictwem stworzonej łaski uświęcającej; a nie przez samą stworzoną łaskę uświęcającą. W odróżnieniu od większości teologów twierdzi również, że zamieszkanie Ducha św. w duszy obdarzonej łaską nie jest prostym przyporządkowaniem, apropiacją, ale jest hypostatyczne czyli osobowe. Opiera zaś swoją teorię przede wszystkim na nauce św. Pawła i Ojców greckich Kościoła do tego stopnia, że stale nazywa ją teorią Ojców greckich.

Rozprawa niniejsza pomija z rozmysłem historię teorii Scheebenowej, jej genezę, jej stosunek do poprzedników, jej oddziaływanie na współczesnych i potomnych. Bada wyłącznie jej przedmiotową wartość, tj. jej prawdziwość; należy zatem do teologii systematycznej.

Przedmiotową wartość teorii teologicznej ocenić można na-

⁹ por. Leonardii Lessii: De perfectionibus moribusque divinis. Parisiis 1912 str. 252 nn.

¹⁰ Dionysii Petavii: Opus de theologicis dogmatibus. Parisiis 1867, tom 3, str. 499—587.

¹¹ Ludovicus Thomassinus: Dogmata theologica. Parisiis 1866. T. III: De incarnatione Verbi, rozdz. 10—16, str. 738—811.

przód przez określenie, w jakim stopniu spełnia ona dane dostarczone przez źródła, tj. Pismo św. i tradycję dogmatyczną. Porównanie interpretacji nadanej tekstom Pisma św. przez Scheebena z poglądami dzisiejszych egzegetów byłoby bardzo ciekawym przyczynkiem do teologii biblijnej. Takiego studium ciągle jeszcze brak, a wprowadziłoby ono niejedną istotną poprawkę do Scheebenowej egzegezy. Przeprowadzono natomiast konfrontację Scheebenowej teorii z nauką Ojców greckich, zwłaszcza zaś z nauką Cyryła Aleksandryjskiego: wynik jej okazał się dla Scheebena niekorzystny, albowiem tak Galtier jak Monsegù twierdzą, że zamieszkanie Ducha św. według Ojców greckich jest tylko przyporządkowaniem, apropiacją¹².

Przedmiotową wartość naukowej teorii można także badać pod kątem widzenia jej wewnętrznej niesprzeczności: nie może bowiem być prawdziwa ta teoria, której jedno twierdzenie zaprzecza drugiemu. Jeśli wewnętrzne sprzeczności pojawiają się w drugorzędnych, nieistotnych twierdzeniach, teoria może być jeszcze od nich uwolniona; jeśli natomiast dotyczą tez zasadniczych, jest nie do uratowania, błędna i musi być zarzucona jako narzędzie naukowe. Właściwym przedmiotem dociekań niniejszej rozprawy jest właśnie wewnętrzna niesprzeczność różnych twierdzeń Scheebenowej teorii między sobą. Pośrednio zaś zamiarem autora jest odpowiedzieć na pytanie, czy teoria łaski usynowienia przedstawiona przez Scheebena nadaje się — jako wewnętrznie niesprzeczna — do rozwiązywania tych centralnych zagadnień teologicznych, ze względu na które została wymyślona. Jeśliby bowiem okazało się, że jest wewnętrznie sprzeczna i że sprzeczności są nieusuwalne, gdyż dotyczą tez podstawowych, wówczas byłoby od razu jasne, że tak w rozprawie o łasce jak w rozprawie o Trójcy św. należy z niej nieodwołalnie zrezygnować.

Doświadczenie wielu pokoleń teologów uczy, że obydwie rozprawy teologiczne — o Trójcy św. i o łasce — są najtrud-

¹² P. Galtier: *Le Saint Esprit en nous selon les Pères grecs*. Roma 1946; de B. M. Monsegù: *Unidad e trinidad*, *Revista Esp. de Teol.* 1948, str. 276—325.

niejsze do opanowania. Trudność powiększa jeszcze styl Scheebena, niejednokrotnie niezwykle zawiły. Ta zawiłość stylu ponosi naprzód winę za to, że sam Scheeben nie dostrzegł pod nią sprzeczności, w które popadł; ponosi także winę również za to, że niewielu jest teologów, którzy mieli dość zdolności, sił i wytrwałości, by sumiennie i do końca przeczytać i przeanalizować wywody Scheebena o istocie łaski usynowienia; a nikt nie przeanalizował jej od strony wewnętrznej niesprzeczności. Autor niniejszej rozprawy, postawiony wobec wspomnianych trudności, ma cichą nadzieję, że jej wyniki nie będą niegodnym millenium państwa polskiego przyczynkiem do ogólnego skarbca teologii katolickiej.

2. Źródła

W *NATUR UND GNADE*, pierwszym swoim dziele, ogłoszonym w r. 1861, Scheeben szedł jeszcze za ogólnie przyjmowaną teorią scholastyczną odnośnie istoty łaski usynowienia, ale już w r. 1865, wydając swoje klasyczne *DIE MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS*, opowiedział się za teorią Petaviusa, którą sobie przyswoił. *DIE MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS* były przeznaczone dla szerokich kół czytelników i dlatego ograniczają się do naszkicowania najważniejszych zrębów teorii, tak że na podstawie tego dzieła trudno jest dzisiaj ustalić we wszystkich szczegółach, jak dalece już wówczas Scheeben przetworzył i udoskonalił teorią Petaviusa-Thomasina.

Wykład teorii w postaci w pełni dojrzałej, a w rozmiarze monograficznym, dał Scheeben dopiero w swym głównym dziele, pt. *HANDBUCH DER KATHOLISCHEN DOGMATIK*, tom II, księga III, z roku 1878. Teoria, przedstawiona w tym dziele, osiągnęła taką dojrzałość, że do końca swego życia Scheeben niczego z niej nie odwołał, mimo gwałtownych ataków, ani też niczego, godnego wzmianki, do niej nie dodał, tak że paragraf 169 wspomnianej księgi trzeciej stanowi podstawowe źródło dla poznania myśli Scheebena o istocie łaski usynowienia.

Bardzo szybko, bo już w r. 1881. Teodor Granderath S. J. zaatakował teorię Scheebena w artykule pt.: „Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft und das Tridentinum”, ogłoszonym w insbruckim „*Zeitschrift für katholische Theologie*”. Artykuł Granderatha zapoczątkował spór ze Scheebenem, trwający aż do r. 1884. Granderath występował na kartach „*Zeitschrift für katholische Theologie*”. Scheeben ogłaszał swe repliki w czasopiśmie „*Der Katholik*”, wychodzącym w Moguncji. Granderath ogłosił cztery artykuły: 1) wspomniany już wyżej, pt. „Die Controverse über die Formalursache de Gotteskindschaft und das Tridentinum”¹³; 2) „Die Controverse über den Formalgrund der Gotteskindschaft”¹⁴; 3) „Philosophisch-theologische Erwägungen über den Formalgrund der Gotteskindschaft zum letzten Mal”¹⁵.

Scheeben odpowiedział trzema artykułami. Pierwszy ukazał się pod tytułem „Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum” w r. 1883¹⁷; dalsze następowały w bardzo szybkim rytmie. Najobszerniejszy, drugi, był dwuczęściowy i nosił tytuł: „Die Controverse über die Formalursache unserer Gotteskindschaft — noch einmal. Mit einem Exkurs über die Lehre des h. Thomas vom meritum de condigno”¹⁸. Ostatni, zamykający dyskusję, również dwuczęściowy, z r. 1884, siedł pod tytułem: „Die Controverse über die Formalursache der Kindschaft Gottes — zum letzten Mal”¹⁹.

Hasło do zamknięcia dyskusji dał pierwszy Granderath, nie dawała ona bowiem żadnych widoków na zbliżenie się stanowiska przeciwników; wręcz odwrotnie, w miarę jej przedłużania się, każdy z dyskutujących jedynie usztywniał się w swych poglądach: tak bardzo odmienne były mentalności dyskutan-

¹³ *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1881, str. 283—319.

¹⁴ tamże 1883, str. 491—539.

¹⁵ tamże str. 593—638.

¹⁶ tamże 1884, str. 545—579.

¹⁷ *Der Katholik*. 1883 str. 142—175.

¹⁸ tamże str. 581—603; tamże 1884 str. 18—57.

¹⁹ tamże str. 465—494; 610—621.

tów. Granderath poświęcił dyskusji 163 strony, Scheeben odpowiedział na 154 stronach, podczas gdy monograficzny wykład swej teorii w HANDBUCH DER KATHOLISCHEN DOGMATIK zmieścił na 26 stronach; na polemikę z Granderathem przeznaczył zatem przeszło pięciokrotnie więcej tekstu niż na systematyczny wykład. Polemika z Granderathem, mimo swej obszerności, nie wnosi jednak niczego istotnego do zrozumienia zasadniczych myśli Scheebena, a wzrastające usztywnienie się autora widoczne jest w tym, że — naciskany przez Granderatha — usiłuje swą teorię przedstawić jako logiczne następstwo nauki św. Tomasza o podstawach zasługi de condigno²⁰, podczas gdy w HANDBUCH DER KATHOLISCHEN DOGMATIK uważał ją za obcą teologii łacińskiej.

Przed śmiercią swoją przygotował do druku, celem ponownego wydania, DIE MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS. Ta ostatnia, przez autora przejrzana redakcja dzieła, jako „Ausgabe der letzten Hand”, ukazała się dopiero w r. 1941 jako tom II zbiorowych dzieł Scheebena. Jeśli porównać tekst paragrafu 30 w tym wydaniu z tekstem tego samego paragrafu w wydaniach poprzednich, przez Scheebena nie poprawionych, okaże się, że w tym właśnie paragrafie, rozprawiającym o zamieszkanu Ducha św. przez łaskę uświęcającą, czyli przedstawiającym własną teorię Scheebena, nie zmienił on nawet jednego słowa ograniczając się do poprawienia szyku wyrazów i interpunkcji. Tak bardzo aż do końca swych dni był przekonany o prawdziwości swej teorii!

W tym stanie rzeczy wykład poglądów Scheebena na istotę łaski usynowienia musi się z konieczności oprzeć na HANDBUCH DER KATHOLISCHEN DOGMATIK; polemika z Granderathem oraz DIE MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS mogą jedynie dostarczyć uzupełniających wyjaśnień i naświetleń. Przy tym DIE MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS będą skrótkowo cytowane jako MYSTERIEN, a HANDBUCH będzie znakiem umownym, zastępującym pełny tytuł HANDBUCH DER KATHOLISCHEN DOGMATIK. Celem łatwiejszego odnalezienia

²⁰ Pisze w tym celu osobny „ekskurs”, włączony do drugiej repliki.

nia cytowanych miejsc, HANDBUCH cytowany będzie nie według stron, ale według numerów marginesowych, które są jednostkami podziału znacznie mniejszymi od stron i nie zależnymi od roku i numeru wydania ²¹.

3. Podstawy teorii

Mysterien poruszają zagadnienie łaski usynowienia w paragrafie 30; *Handbuch* rozważa je natomiast w paragrafie 169 księgi trzeciej, poświęconej dogmatycznej nauce o stworzeniu.

Łaska usynowienia, *gratia adoptionis*, oznacza u Scheebena dokładnie to samo, co łaska uświęcająca, *gratia gratum faciens*, tak że czytamy u niego „*gratia adoptionis seu gratum faciens*” ²². Scheeben przyjmuje, jako podstawę do swych rozważań, ogólną katolicką naukę, według której godność przybranych dzieci Bożych, związana z łaską usprawiedliwienia, ma w duszy człowieka sprawiedliwego swą rzeczową podstawę ²³: jest nią dar stworzony, wiany w duszę przez Boga i będący przypadłością, przymiotem i „*habitus*” duszy ²⁴. Za szkołą tomistyczną i razem z większością teologów utrzymuje, że ten stworzony przymiot duszy, zwany łaską usynowienia czyli uświęcającą, nie jest tym samym co miłość, lub jakakolwiek inna cnota wlana, *virtus infusa*: podmiotem, w którym tkwi, *inhaeret*, łaska usynowienia jest substancją duszy; władze duszy, a nie jej substancja, są zaś właściwym podmiotem wszystkich cnót wianych ²⁵.

²¹ W pierwszym wydaniu HANDBUCH wykład teorii Scheebena znajduje się w tomie drugim, podczas gdy wydanie krytyczne dzieł zbiorowych zarzuca oryginalny podział na tomy, a każdy wolumin przeznaczają na jedną z ksiąg HANDBUCH, zachowując jednak oryginalne numery marginesowe. Wskazanie księgi i numeru marginesowe pozwala więc na szybkie odnalezienie cytowanego tekstu w jakimkolwiek wydaniu.

²² *Handbuch*, III Buch nr 799; 882.

²³ *Mysterien*, Freiburg/Br str. 510 n; *Handbuch*, księga III nr 799. Księga *Handbuch* będzie odtąd podawana tylko wtedy, gdy nie będzie chodzić o księgę trzecią.

²⁴ dz. cyt. nr 799.

²⁵ dz. cyt. nr 799 nn.

Ta stworzona łaska usynowienia, zapodmiotowana w substancji duszy — jak Scheeben stale i niezmiennie we wszystkich swych dziełach naucza — podnosi do wyższej, boskiej godności, która polega na upodobnieniu natury stworzonej do natury Boskiej „pod tym właśnie względem, pod którym jest źródłem, *Grund*, boskiego życia, tylko jej z natury przysługującego”²⁶; dzięki temu jest ona uczestnictwem w naturze Bożej, *participatio naturae divinae*.

Razem z całą teologią katolicką przyjmuje on także, iż stworzonemu darowi łaski usynowienia towarzyszą — w stanie łaski — nie tylko inne łaski stworzone, tj. cnoty wlane, ale również i łaska niestworzona: „z podniesieniem do stanu łaski jest związane zamieszkanie Boga, w szczególności Ducha św. w tych, co mają łaskę, tj. trwała, substancjalna obecność Boga w stworzeniu, przez którą On daje się (...) jako dar niestworzonej łaski”²⁷.

Przyjąwszy te wszystkie założenia, Scheeben stawia sobie pytanie: Czy zamieszkanie Ducha św. w duszy mającej łaskę uświęcającą jest — obok stworzonej łaski uświęcającej — również w jakiś sposób przyczyną, dzięki której stajemy się przybranymi dziećmi Boga; czy jest ono w jakiś sposób *causa formalis filiationis divinae*, tak że dziećmi Boga jesteśmy nie tylko przez posiadanie łaski stworzonej, uświęcającej, ale również przez posiadanie łaski niestworzonej, czyli Ducha św.? Cała teoria Scheebena jest właśnie odpowiedzią na to pytanie.

HANDBUCH przedstawia ją jako wyższą syntezę teorii teologów łacińskich z teorią Ojców greckich²⁸; rozwija ją mianowicie w taki sposób, że naprzód podaje odpowiedź całej teologii zachodniej, szczególnie scholastycznej; na drugim miej-

²⁶ dz. cyt. nr 801; „Die Erhöhung... Ponieważ *Handbuch* jest w posiadaniu prawie każdej biblioteki, odnośniki do jego tekstu tylko wyjątkowo będą przytaczane w pełnym brzmieniu; najczęściej zaś wskazane będą jedynie początkowe słowa zdania — a to w tym celu, by — wobec dużej ilości donośników — nie przedłużać zbytnio tekstu.

²⁷ dz. cyt. nr 832.

²⁸ *Mysterien*, bardziej popularne, rezygnują z tak rozbudowanej podbudowy teorii a ograniczają się do przedstawienia wniosków Scheebena.

scu szeroko omawia i analizuje teorię Ojców greckich; a w trzeciej części paragrafu harmonizuje ze sobą obydwie antagoniczne ujęcia przy pomocy własnej teorii.

W ujęciu teologów łacińskich — pisze Scheeben — „zamieszkanie Ducha św. nie jest konstytutywnym składnikiem dziecięstwa Bożego; za taki uważana jest tylko łaska stworzona”²⁹: „Jako *causa formalis*, czyli to, w czym stworzenie posiada godność dzieci Bożych, przez co jest Bogu miłe w sposób odpowiadający tej godności itd. i od czego nosi nazwę dziecka Bożego miłego Bogu itd. podawano wyłącznie *gratia creata animae inhaerens*”³⁰.

Scheeben widzi dwa źródła przypisania stworzonej łasce wyłączonej roli w ukonstytuowaniu naszego dziecięstwa Bożego: U scholastyków była nim opozycja wobec nauki Piotra Lombarda, że Duch św. jest zasadą, *Prinzip*, teologicznej tj. boskiej miłości w nas, z wyłączeniem stworzonego *habitus*. Po soborze trydenckim zaważyła zaś nauka dogmatyczna wydana przezeń, według której *iustitia inhaerens* jest *unica causa formalis iustificationis*: w świetle tej nauki dogmatycznej mogło się wydawać jako niedopuszczalne każde ujęcie, które za konstytutywny składnik stanu łaski uważałoby zamieszkanie Ducha św. obok *gratia inhaerens*.

Po takim zwięzłym scharakteryzowaniu teorii teologów łacińskich Scheeben przygotowuje teren pod rozbudowę własnej teorii:

Zauważa przede wszystkim, że cytowana wyżej nauka dogmatyczna soboru trydenckiego o łasce stworzonej, jako jedynej przyczynie formalnej, istotowej usprawiedliwienia, bynajmniej nie zmusza logicznie do odrzucenia zamieszkania Ducha św. jako składnika współkonstytuującego w jakiś sposób stan łaski. Albowiem soborowi chodziło o wyrażenie tylko tej myśli, że ta sprawiedliwość, jaką sprawia w nas łaska, jest rzeczywista, prawdziwa, a nie tylko z nazwy; że z istoty swej jest przymiotem, *qualitas*, i przypadłością duszy; a nie polega,

²⁹ dz. cyt. nr 827.

³⁰ dz. cyt. nr 832.

ani w całości ani w części, na zaliczeniu nam na własność sprawiedliwości Chrystusa³¹. Natomiast stan łaski, jako wyższy sposób bytowania dzieci Bożych oraz jako podstawa ich wyższej godności i pełnego posiadania wyższego życia, oprócz wewnętrznego przymiotu, *Beschaffenheit*, duszy może obejmować jeszcze coś innego.

Po drugie, sam Kościół, faktycznie i rzeczywiście zaliczył do pojęcia, tj. istoty dziecięstwa Bożego nie tylko *gratiam animae infusam*, ale również *inhabitationem Spiritus adoptionis*: Uczynił to wtedy, gdy przeciwko Baiusowi trzeba było określić już nie sprawiedliwość, ale wyższy stan dzieci Bożych, *status deificus*³². Ta właśnie nauka Kościoła, która — według stałego od-tąd mniemania Scheebena mieści się w potępieniu trzynastego i piętnastego twierdzenia Baiusa³³, będzie jednym z walnych argumentów za jego teorią, albowiem w jego przekonaniu cała ta teoria jest w nim wyrażona faktycznie, choć jeszcze niewyraźnie.

Wobec takiej interpretacji myśli Kościoła nic dziwnego, że tę samą teorię Lessiusa, Petaviusa, Thomassina, którą zwalczał w „Natur und Gnade”³⁴, teraz uważa za zgodną z duchem czasu i duchem Kościoła, „zeitgemäss und dem Geiste der Kirche entsprechend”³⁵. Odpadły trudności, ze względu na które przedtem ta teoria wydawała się nie do przyjęcia. Fakt zaś nieuznawania jej przez teologów Scheeben sprowadza do dwu przyczyn: 1) ani Petavius ani Thomassinus nie zdołali wszechstronnie, *allseitig*, dostosować tej teorii do myśli Ojców; 2) żaden z nich nie uzgodnił jej także z tym, co teoria scholastyczna pozytywnie twierdzi. Z tego jasno widać, co zdaniem Scheebena należy zrobić, by tej teorii zapewnić powszechne przyjęcie: trzeba naprzód wszechstronnie przedstawić naukę

³¹ dz. cyt. nr 838; „Indes die Absicht...

³² dz. cyt. nr 838: „Und in der That...

³³ D 1013, 1015.

³⁴ Gesammelte Schriften, Band I: Natur und Gnade. Freiburg/Br 1941 str. 121.

³⁵ *Handbuch* ks. III nr 839.

Ojców greckich, a potem zharmonizować ją z ujęciem teologii zachodniej.

Jak wobec tego wygląda wszechstronne przedstawienie nauki Ojców greckich o zamieszkanu Ducha św. jako substancjalnej wspólnoty z Bogiem, współkonstytuującej nasze dziecięstwo Boże?

Wśród jednak zasadnicza uwaga metodologiczna o wywodach Scheebena przedstawiających naukę Ojców greckich. Przedstawienie cudzych poglądów jest zadaniem historii nauki i dlatego winno czynić zadość wszystkim wymaganiom metody historycznej: nie może niczego do nich dodawać, w niczym ich przerabiać. Każdy, kto uważnie przeczyta „wszechstronne” przedstawienie nauki Ojców greckich dane przez Scheebena, zauważy, że Scheeben nie przemawia w tych ustępach jako historyk, ograniczający się do zreferowania cudzych poglądów i nie zajmujący wobec nich stanowiska. Wywody zaś jego nie są zgodne z wymogami dzisiejszej metody historycznej z tej prostej przyczyny, że są wypowiedzią teologa i myśliciela, który nie tylko nie ogranicza się do uznania teorii Ojców greckich za swoją, ale ją dalej rozwija, pogłębia i systematyzuje. Na 43 numery marginesowe HANDBUCH poświęcone temu zagadnieniu, tylko 9 wprost zajmuje się wypowiedziami Ojców greckich, 2 Pismem św., a 32 rozwija własne myśli Scheebena osnute na tle patrystycznych tekstów; nie mogło by tak być, gdyby nie przemawiał we własnym imieniu, a tylko referował poglądy drugich.

W tych długich wywodach nie ma także żadnego krytycznego zastrzeżenia pod adresem teorii Greków; przeciwnie, zaznacza się stale uznanie posunięte aż do zachwyty, który wyraża się nagromadzeniem pochlebnych superlatywów.

Również ogólna dyspozycja całości dowodzi, że to, co jest za tytułowane jako wykład teorii Ojców greckich, jest w rzeczywistości wykładem poglądów, stanowiących własne i osobiste przekonanie Scheebena: albowiem tylko w tym założeniu może on w ostatnim ustępie paragrafu mówić o harmonii między teorią Greków a teorią łacinników, nie poddanym żad-

nym poprawkom, jeśli obydwie teorie uważa za prawdziwe i za własne.

Tok wywodów trudno nazwać przejrzystym. Wyróżnić jednak można w nim dwie części: pierwsza omawia podstawy greckiej teorii dziecięstwa Bożego z adopcji — od numeru 841 do 861 — druga zaś stawia tezy dotyczące jego istoty, od numeru 861 do 871.

Podstawą całej teorii jest twierdzenie: jesteśmy dziećmi Boga nie tylko z adopcji, z przybrania, ale również z tego względu, że jesteśmy z Boga, *aus Gott*, zrodzeni. Mianowicie tezę, że „zrodzenie z Boga i to w znaczeniu możliwie najpełniejszym”³⁶ przysługuje przybranym dzieciom Boga, Scheeben uważa za naukę Pisma św. i Ojców greckich, nie ulegającą żadnej wątpliwości. W Piśmie św. dowodem prawdziwości tej tezy jest — jego zdaniem — częste posługiwanie się wyrażeniem „zrodzeni z Boga”, „narodzeni z Ducha bożego”, zwłaszcza w tekście greckim, w którym *gennasthai* jest zawsze na miejscu łacińskiego *nasci*. Wskazuje zaś w szczególności na następujące teksty: J 1,13; J 3,5—6; J 3,21; 1 Piotr 1,23; 1 J 3,9. Spośród Ojców greckich tezę tę — jego zdaniem — przyjmują: Ireneusz, Atanazy i Cyryl Aleksandryjski, który pisze o bytowym pokrewieństwie z Bogiem, jako następstwie zrodzenia dzieci Bożych³⁷.

Co należy naprzód rozumieć przez zrodzenie, a potem przez zrodzenie z Boga? Na podstawie ogólnie scholastycznej definicji zrodzenia jestestw żywych — „*origo viventis de vivente coniuncto in similitudinem naturae*” — buduje Scheeben podstawowe dla swej teorii rozróżnienie między zrodzeniem, *Zeugung*, a odrodzeniem, *Wiedergeburt*. Odrodzenie, *Wiedergeburt*, „jest to udzielenie wyższego sposobu bytowania i życia oraz

³⁶ dz. cyt. nr 844. *Mysterien* nie sięgają aż tak daleko w podstawy całej teorii: nie ma tam ani tej podstawowej tezy ani analizy naszego zrodzenia z Boga. Ten brak może się częściowo tłumaczyć popularnym charakterem dzieła, częściowo zaś tym, że dopiero w *Handbuch* doszedł Scheeben do ostatnich podstaw teorii, czego przedtem jeszcze nie dokonał.

³⁷ dz. cyt. nr 845.

upodobnienie do natury”³⁸ odradzającego; jest to wprawdzie „*orgio viventis de vivente in similitudinem naturae*”, ale z pominięciem istotnego warunku zrodzenia, tj. *coniunctio*, czyli wspólnoty substancji. Natomiast zrodzenie, *Zeugung*, jest „to udzielenie substancji rodzącego, *Mitteilung der Substanz des Zeugenden*”; jest to „*origo viventis de vivento coniuncto*” z położeniem silnego nacisku na *coniunctio*, czyli wspólnocie substancji, *substantielle Einheit und Gemeinschaft*, między rodzącym a zrodzonym³⁹. Chociaż tego wyraźnie nie czytamy, to jednak odnosi się wrażenie, iż ta substancjalna jedność czyli wspólne posiadanie, *Mitbesitz, participatio*, albo współudział w posiadaniu substancji jednego jestestwa przez drugie jestestwo stanowi wyróżniającą, gatunkową, najbardziej charakterystyczną cechę zrodzenia. Należy także zauważyć, że mowa w tym określeniu zawsze o wspólnocie substancji, a nie o wspólnocie natury tego samego gatunku: chodzi zatem o współudział w posiadaniu konkretnej, jednostkowej substancji.

Scheeben twierdzi teraz, że tak sprecyzowane pojęcie zrodzenia, *Zeugung*, Pismo św. stosuje do przybranych dzieci Bożych, czyli naucza, że w usynowieniu tj. adopcji przez Boga „zachodzi udzielenie substancji Bożej, *eine Mitteilung der Substanz Gottes statfindet*”⁴⁰. Myśl Scheebena można jeszcze wyrazić inaczej: według Pisma św. do pojęcia czyli do istoty naszego dzieciństwa Bożego należy nie tylko przebranie nas za dzieci, ale również udzielenie nam substancji Bożej czyli zrodzenie z Boga. Nie ma wprawdzie wyraźnej wypowiedzi Pisma św., ale to jest zaznaczone, *angedeutet*, w następujący sposób: dzieci Boże rodzą się z nasienia Bożego, *semen Dei*, które w nich trwa; następnie św. Jan używa w tym samym kontekście tych samych wyrażen — *Pater in me et ego in Patre* — równocześnie na oznaczenie jedności życia i majestatu Bożego między Ojcem i Synem oraz jedności między ludźmi w stanie łaski a Bogiem.

³⁸ dz. cyt. nr 841: „*Mitteilung höheren Seins...*”

³⁹ dz. cyt. nr 841—843.

⁴⁰ dz. cyt. nr 844.

Ponieważ jest to argument z objawienia za prawdziwością najbardziej podstawowej tezy w całej teorii, należy się przyrzyć bliżej tak podstawowemu sformułowaniu jak argumentom przytoczonym za jego słusnością.

Zasadnicze założenie całej teorii brzmi; jesteśmy nie tylko przybrani za dzieci Boże, ale również z Boga zrodzeni. Otóż w tak wyrażonym założeniu tkwi źródło wszystkich trudności — owszem, nawet sprzeczności — w jakie się Scheeben wikła. Ze swego najogólniejszego bowiem pojęcia zrodzenie do tego stopnia przeciwstawia się adopcji, że kto jest zrodzony nie jest adoptowany; adopcja zasadniczo wyklucza zrodzenie adoptowanego. Jeśli więc równocześnie mamy być przez Boga adoptowani i przez Boga zrodzeni, to albo adopcja nie jest prawdziwą czyli w znaczeniu właściwym adopcją, albo zrodzenie z Boga nie jest prawdziwym tj. w znaczeniu właściwym zrodzeniem.

Scheeben uważa jednak, że fakt zrodzenia nas przez Boga obok adopcji przez Boga jest nam dany w objawieniu. Nie widzi potrzeby dowodzenia faktu adoptowania nas przez Boga, natomiast faktu zrodzenia z Boga jako mniej pewnego musi dowieść. Pytanie, czy udowodnił go w sposób zadawalniający?

Jego argument z Nowego Testamentu zakłada, że *semen Dei* jest równoznaczne z substancją Bożą. Że tak jest rzeczywiście, tego Scheeben nawet nie stara się dowieść rozumowaniem egzegetycznym, ale ogranicza się do powołania się na św. Ireneusza, który *semen Patris omnium* uważa za *Spiritus Dei*. Świadczenie jednego Ojca nie jest nigdy sprawdzianem wystarczającym dla teologicznej pewności wykładni Pisma św. w rzeczach wiary. Druga część argumentu z Pisma św. opiera się na słowach Chrystusa — J 17, 22 — które tylko wtedy mogą być podstawą dla jego założenia, jeśli wyrażają myśl, że między Synem a Ojcem jest ten sam rodzaj jedności co między adoptowanymi dziećmi Boga a Bogiem: bo tylko wtedy można wnosić, że ludziom w stanie łaski Bóg udzielił swej substancji stąd, że udzielił jej swemu rodzonemu Synowi.

Scheeben jednak nigdzie nie wykazał, że słowa Chrystusa

mają takie właśnie znaczenie. Być może, iż takie rozumienie słów Chrystusa nasunęło mu się nie przez ich egzegezę, ale drogą skojarzenia ze słowami św. Cyryla Aleks., które nieco wyżej przytoczył, że mianowicie pokrewieństwo zawsze zakłada posiadanie tej samej natury. Ale znowu pamiętać należy o podstawowej zasadzie metodologicznej, że w rzeczach wiary i obyczajów tylko jednomyślna egzegeza Ojców stanowi pewne kryterium właściwego znaczenia Pisma św. Tak więc okazuje się, że Scheeben nie dostarczył wystarczającego argumentu z Pisma św. za prawdziwością podstawowego założenia całej swej teorii.

Nie lepiej wypada ocena wartości argumentu z Ojców Kościoła. We wprowadzeniu do ustępu ⁴¹, mówi, że Ojcowie greccy wyłożyli tę naukę na wiele sposobów, *vielfach*; że przedstawicielami jej są szczególnie, *besonders*, czyli nie wyłącznie, Ireneusz, Atanazy, Bazyl, Cyryl Aleks. Tymczasem Scheeben nie przytacza żadnego świadectwa poza wymienionymi; a spośród czterech Ojców imiennie wspomnianych nauka Bazylego nie jest zilustrowana żadnym cytatem. Wreszcie żaden z trzech cytowanych Ojców nie używa tych samych słów i pojęć, w jakich Scheeben wypowiada swoje myśli. Metoda naukowa wymagała zatem, by Scheeben wykazał, że mimo odmiennej szaty słownej uczą oni tego samego, co on. Takiego wyводу jednak Scheeben nie przeprowadził i dlatego powstaje wątpliwość, czy Scheeben nie podsuwa Ojcom swych własnych teorii, o których oni nie myśleli. Ta wątpliwość wzrasta, jeśli się zważy, że Cyryl Al., koronny świadek Scheebena, w tym samym, przez Scheebena cytowanym, tekście, w którym pisze o pewnego rodzaju pokrewieństwie z Bogiem ⁴², nasze dziecięstwo Boże tłumaczy nie przez udzielenie nam substancji Bożej, ale przez upodobnienie do Syna Bożego przez łaskę: czyli — w terminologii Scheebena — nie przez zrodzenie, *Zeugung*, ale przez odrodzenie, *Wiedergeburt*. Wniosek, narzucający się zgodnie z wymaganiami metody naukowej, jest wobec tego taki, że

⁴¹ dz. cyt. nr 341.

⁴² dz. cyt. nr 345, 364.

Scheeben nie dostarczył dowodu na to iż teoria, którą on nazywa teorią Ojców greckich, jest rzeczywiście ich teorią.

4. Natura zrodzenia z Boga

Ponieważ jednak Scheeben sądzi, że wystarczająco udowodnił, iż jesteśmy nie tylko adoptowani, ale również z Boga zrodzeni w możliwie najpełniejszym znaczeniu, drugi krok jaki winien zrobić, polega na wyjaśnieniu jaka jest natura i przymioty naszego zrodzenia z Boga czyli udzielenia substancji Bożej przybranych dzieciom Boga.

Naprzód, czym ono nie jest? Zrodzenie z Boga Jego przybranych dzieci — twierdzi Scheeben — nie posiada wszystkich własności naturalnego zrodzenia⁴³. Od zrodzenia naturalnego odwiecznego Syna Bożego różni się ono tym, że dzieci Boże przybrane są wprzód stworzone z niczego, a dopiero potem zrodzone przez dar łaski; że nie pochodzą ze substancji Boga jak odwieczny Syn. To zastrzeżenie oddala od teorii Scheebena niebezpieczeństwo panteizmu. Od zrodzenia zaś, jakie zachodzi w stworzeniach, różni się pod tym względem, że substancja Boża, chociaż prawdziwie dana, nie stapia się jednak ze stworzeniem w jedno rzeczowe jestestwo, *Wesen*, podczas gdy cząstka rodzicielskiej substancji staje się substancją potomstwa stworzonego, zrodzonego ze stworzonych rodziców. Ta druga różnica dodatkowo wyklucza możliwość panteistycznego tłumaczenia teorii Scheebena.

Z tego co powiedziano, wynika, że Scheeben nie uważa zrodzenia przybranych dzieci Bożych za zrodzenia naturalne, *natürliche Zeugung*; Niestety nie wyjaśnia, na czym dokładnie polega naturalne zrodzenie, chociaż wskazuje, które zrodzenie uważa za naturalne: są nim — zrodzenie Syna Bożego i zrodzenie stworzonego potomstwa przez stworzonych rodziców. Z kolei, jeśli „zrodzenie przybranych dzieci Boga nie może posiadać wszystkich własności naturalnego zrodzenia w Bogu lub

⁴³ dz. cyt. nr 842 nn.

w stworzeniu”⁴⁴, powstaje pytanie, czy jest ono jeszcze zrodzeniem w znaczeniu właściwym. Tego zagadnienia jednak Scheeben nie stawia i odpowiedzi na nie nie daje.

Czym z kolei jest udzielenie substancji Bożej przybranym dzieciom Bożym? Ponieważ dziecko Boże przybrane nie jest tą samą rzeczą co substancja Boża, którą otrzymuje przez zrodzenie z Boga, udzielenie substancji Bożej czyli zrodzenie z Boga dokonuje się „przez połączenie, *Vereinigung, kollesis, copulatio*, substancji Bożej ze stworzeniem i dlatego ma charakter wiania, wszczepienia, *Einzeugung, Einsenkung, Eimpflanzung seminis divini* — czyli substancji Bożej w byt już istniejący”⁴⁵. Jeśli stworzenie otrzymało substancję Bożą przez zrodzenie z Boga, posiada ją; czyli bezpośrednim następstwem narodzenia z Boga jest stosunek przynależności substancji Bożej do przybranego dziecka Bożego. Ale pod tym względem Scheeben idzie jeszcze dalej: twierdzi mianowicie, że powstaje obustronna przynależność do siebie, *wexelseitige Angehörigkeit* obydwu substancji, podobna do tej, jaką pociąga za sobą związek małżeński, który z dwojga ludzi czyni *una caro*⁴⁶.

W jaki sposób dokonuje się to połączenie substancji Bożej z substancją przybranych dzieci Boga czyli jej wszczepienie w stworzenie? Wywody Scheebena nie są w tej części ani zwięzłe ani przejrzyste z powodu powtórzeń i nieistotnych dygresji. Dla jaśniejszego zobrazowania jego myśli zostaną one sprowadzone do dwu punktów: naprzód omówione będzie istnienie i natura tego połączenia obydwu substancji, potem zaś jego przymioty.

Istnienie takiego połączenia substancji Bożej ze stworzeniem dostrzega Scheeben w dwu kierunkach: poprzez Ducha św. oraz poprzez Syna. Połączenie Ducha św. ze stworzeniem jest

⁴⁴ dz. cyt. nr 844.

⁴⁵ dz. cyt. nr 846. Wyraz „*Vereinigung*” należy tłumaczyć jako „połączenie”, a nie jako „zjednoczenie”. Wynika to zarówno z wyjaśniających słów — *kollesis, copulatio* — jak i z całości teorii.

⁴⁶ dz. cyt. nr 846. *Mysterien* mówią o obustronnej i wzajemnej przynależności w paragrafie 30,3.

jego zamieszkaniem w duszy uświęconej przez łaskę oraz jej opieczętowaniem przez Ducha św. Połączenie Syna Bożego z duszą jest natomiast duchowym małżeństwem i zaślubinami między duszą a Synem Bożym.

Za najbardziej klasyczny argument, *locus classicus*, z Pisma św. zarówno na to, że istnieje wspomniane połączenie substancji Bożej ze stworzeniem czyli substancjalna wspólnota z Bogiem, *substantielle Gemeinschaft mit Gott*, jak również na to, że ma ono charakter zamieszkania Ducha św. w stworzeniu jako świątyni, uważa Scheeben 1 Kor 6,17—19: św. Paweł bowiem „powiedziawszy o *kollesis* z Bogiem, bezpośrednio potem przechodzi do pojęcia świątyni Ducha św.; przez co to połączenie okazuje się tego rodzaju, że stworzenie jest substancjalnie napełnione przez wyższy, duchowy i święty pierwiastek”⁴⁷. Takie bezpośrednie przejście — sądzi Scheeben — jest możliwe tylko dlatego, że *kollesis* z Bogiem jest w cytowanym miejscu tym samym co zamieszkanie Ducha św. Odwołuje się także do pokrewnych miejsc Pisma św.: 1 Kor 3, 10—17 oraz 2 Kor 6,17.

„Substancjalne zamieszkanie bóstwa w człowieczeństwie względnie w stworzeniu w ogólności, jest w Piśmie św. przedstawione... jako opieczętowanie i namaszczenie ciała Duchem św. albo własnym duchem Boga. Wyrażenia „opieczątowany” i „namaszczenie” określają zamieszkanie jako udzielenie bóstwa i jego połączenie z świątynią, czyli jako pewnego rodzaju przyczynowość formalną, *eine gewisse Information*”⁴⁸. Pismo św. mianowicie „przedstawia Ducha św. jako pieczęć (*sfragis*), która nie tylko się na nas odbija albo pozostawia na nas odcisk ale równocześnie jest nam nałożona jako ozdoba; i jako namaszczenie, *Salbe*, które nie tylko udziela nam swej wonności, ale także samo w nas przenika i nas przepaja”⁴⁹. Taką naukę odnajdują Ojcowie greccy — i Schee-

⁴⁷ dz. cyt. nr 850: „Aus diesem Charakter der Vereinigung... *Mysterien* omawiają zamieszkanie Ducha św. jako podstawę naszego dziecięstwa Bożego w paragrafie 30,2.

⁴⁸ dz. cyt. nr 852.

⁴⁹ dz. cyt. nr 853.

ben — w 2 Kor 1,22; w Ef 1,13—14 oraz w Ef 4,30. Zamieszkanie Ducha św. i opieczętowanie Duchem św. są najważniejszymi i najbardziej zasadniczymi pojęciami, na których Scheeben opiera nie tylko swe tłumaczenie narodzenia z Boga przybranych dzieci Bożych, ale nawet ich zaślubin z Synem Bożym. Albowiem według Ojców greckich — pisze — „Duch św. jest pośrednikiem substancjalnej jedności względnie rzeczowej strony mistycznych zaślubin, *Vermählung*”⁵⁰. „*Communicatio (koinonija) Spiritus Sancti* (2 Kor 13, 13) wspólnota Ducha św.” jest dla niego „najmocniejszym wyrażeniem, *der prägnanteste Ausdruck*” na określenie natury narodzin z Boga oraz zaślubin z Synem Bożym⁵¹: Wszak „mocą substancjalnego zamieszkania Ducha Bożego stworzenie osiąga współposiadanie tego samego ducha, którym żyje Bóg i tą drogą zostaje podniesione do najściślejszej wspólnoty i podobieństwa bytowego, *des Seins*, z Bogiem”⁵².

Mistyczne zaślubiny pełnią podwójną rolę w teorii Scheebena. Służą naprzód do bliższego określenia natury tego udzielenia substancji stworzeniu, na którym polega zrodzenie przybranych dzieci Boga. Do stosunku wzajemnej przynależności, jaki zachodzi między małżonkami, *matrimonium consummatum* ucieka się Scheeben, by określić specyficzny charakter udzielenia substancji Bożej⁵³. „Na skutek ... wprowadzenia i przywłaszczenia substancji, *eine Senkung und Aneignung der Substanz*, substancjalna wspólnota między Bogiem a duszą w łasce posiada całą rzeczywistość i pełne znaczenie *matrimonium consummatum* oraz najściślejszego i najdoskonalszego

⁵⁰ dz. cyt. nr 858.

⁵¹ dz. cyt. nr 852.

⁵² dz. cyt. nr 852. Rolę Ducha św. w zrodzeniu przybranych dzieci Bożych Scheeben w następujący sposób wiąże z własnością osobową trzeciej osoby Bożej; Trzecia osoba Boża jest substancjalnym tchnieniem, *Odem*, Boga Ojca. Dlatego właśnie w niej substancja Boża objawia się jako *semen divinum*, czyli *vehiculum* zrodzenia dzieci adoptowanych, pochodzące od Boga i przekazywalne stworzeniu. Dz. cyt. nr 856.

⁵³ dz. cyt. nr 846.

przyłączenia duszy do Boga jako do jej głowy; chociaż dla zaznaczenia duchowego charakteru tego stosunku używa się zwykle nazw oblubieniec i oblubienica”⁵⁴. Scheeben nie mówi wyraźnie w tym tekście, z kim dusza wchodzi w stosunek małżeńskiej przynależności w następstwie zrodzenia z Boga; z kontekstu wynika, że z tym Bogiem, którego substancję otrzymuje. Wykazano już wyżej, że udzielenie substancji Bożej narodzonym z Boga jest zamieszkaniem Ducha św. Stąd przyjąć trzeba, że małżeństwo mistyczne wiązuje się między duszą w łasce a Duchem św.

Mistyczne zaślubiny i to właśnie z Synem Bożym służą z kolei dla wyjaśnienia „wewnętrznego, organicznego związku dziecięstwa z adopcji z odwiecznym synostwem”⁵⁵. Realizacja naszego przybrania przez Boga obejmuje mianowicie dwa składniki: zrodzenie z Boga oraz zaślubiny z Synem Bożym⁵⁶. Chociaż powiązanie zaślubin ze Synem Bożym z przybraniem za dzieci Boże jest istotnym składnikiem teorii, Scheeben nie przytacza na jego poparcie świadectw Pisma św. ani Ojców; ogranicza się do ogólnego stwierdzenia: „właśnie tak to pojmowali Ojcowie, gdy dziecięstwo stworzenia przedstawiali jako uczestnictwo w synostwie Słowa”,⁵⁷. Przebywanie Syna Bożego w nas, *Inexistenz des Sohnes Gottes in uns*, jest według tychże Ojców właściwą podstawą, *Grund*, tego uczestnictwa.

Logiczny charakter i powiązanie numeru 846 z 847 *Handbuch* wskazuje dowodnie na to, że również przebywanie w nas Syna Bożego posiada całą rzeczywistość i pełne znaczenie *matrimonium consummatum*. Faktu substancjalnego zamieszkania w nas Syna Bożego, Scheeben nie potrzebował dowodzić, jako ogólnie znanej prawdy. Schemat jego rozumowania jest jednak następujący: przebywanie Syna Bożego w nas jest duchowymi zaślubinami; zaślubiny są najdoskonalszą postacią

⁵⁴ dz. cyt. nr 846.

⁵⁵ dz. cyt. nr 847. Na mistyczne małżeństwo duszy z Synem Bożym powołują się także *Mysterien* § 30,3.

⁵⁶ dz. cyt. nr 852.

⁵⁷ dz. cyt. nr 847.

adopcji; dlatego „przez małżeństwo z Synem Bożym również usynowienie nas przez Boga okazuje się w pełnym blasku”⁵⁸. Scheeben dowodzi, i to wnioskowaniem teologicznym, tylko ostatniego etapu przytoczonego rozumowania w następujący sposób: z nazwy i pojęcia dziecięstwa z adopcji wynika, że celem usynowienia nas przez Boga jest wprowadzenie nas na miejsce rodzonego Syna. Najdoskonalsza adopcja dokonuje się wśród ludzi przez małżeństwo: ono bowiem pociąga za sobą nie tylko prawne, ale także substancjalne usynowienie, *substantielle Einkindung*. Usynowienie nas przez Boga jest więc małżeństwem z Synem Boga i zarazem najdoskonalszą postacią adopcji⁵⁹.

Wprawdzie bez wyraźnego dowodu pozostał pierwszy, wyjściowy etap omawianego rozumowania, ale stało się tak widocznie dlatego, że dla Scheebena każde *insertio*, to jest wprowadzenie substancji Bożej w stworzenie — więc nie tylko zamieszkanie Ducha św. ale i Syna Bożego — ma nie tylko podobieństwo, *Analogie*, ale również pełne i całkowite znaczenie *matrimonium consummatum*⁶⁰; o małżeństwie duszy z Synem Bożym rozprawia bowiem w tym samym kontekście, w którym wywodzi, że udzielenie substancji Bożej, a zatem zamieszkanie Ducha św., ma pełne znaczenie takiego małżeństwa. Dowodem z Pisma św. na to jest zaś 1 Kor 6, 16—17 „w którym Apostoł wyraźnie wyjaśnia, że przez *kollesis* stworzenia z Bogiem staje się ono prawdziwie jednym Duchem tak, jak *adhaerens meretrici unum corpus efficitur*”⁶¹

Istnienie dwu zaślubin małżeńskich duszy z Synem Bożym

⁵⁸ dz. cyt. nr 847.

⁵⁹ dz. cyt. nr 847. Scheeben nie wyjaśnia, co należy rozumieć przez substancjalne usynowienie zięcia lub synowej. Pojęcie substancjalnego usynowienia, *substantielle Einkindung*, tak jak brzmi wydaje się pozabawione rozumnego sensu, a nawet wewnętrznie sprzeczne. Znaczyliby bowiem, że na zięcia i synową przechodzi substancjalna, bytowa część stosunku synostwa, a nie tylko prawna: co jest metafizycznie niemożliwe.

⁶⁰ dz. cyt. nr 846.

⁶¹ dz. cyt. nr 846.

oraz duszy z Duchem św. nie ulega żadnej wątpliwości i stanowi jeden z istotnych składników teorii: jedne i drugie zaślubiny są często i wyraźnie w toku wykładu przez Scheebena wymieniane. Napróżno jednak szukalibyśmy jasnego określenia ich roli i wzajemnego stosunku między nimi. Można nawet wątpić czy Scheeben miał całkiem jasny pogląd w tej sprawie: gdyby go miał, byłby chyba wyraźnie postawił zagadnienie i podał rozwiązanie oraz nie byłby bez szczególnego powodu wymieniał obydwu zaślubin obok siebie, jak gdyby ich znaczenie dla teorii było identyczne. Na podstawie tekstów rozrzuconych w różnych ustępach wzajemny stosunek między obydwu zaślubinami mistycznymi jest następujący:

W zaślubinach duszy z Duchem św. dokonuje się udzielenie stworzeniu Bożej substancji Ducha św., czyli zrodzenie przybranych dzieci Bożych, natomiast w zaślubinach duszy z Synem Bożym dokonuje się adopcja, czyli przybranie stworzenia za dziecko przez Boga. Mistyczne małżeństwo z Synem Bożym pełni funkcję tłumaczącą naszą adopcję przez Boga dlatego, że również „między ludźmi najdoskonalsza adopcja dokonuje się przez małżeństwo z synem jakiegoś ojca”⁶². Przy tym mistyczne zaślubiny z Duchem św. są zasadnicze i pierwotne, a zaślubiny mistyczne z Synem Bożym są wtórne i wynikają z zaślubin z Duchem św. albowiem w tym mistycznym małżeństwie Syna Bożego ze stworzeniem Duch św., udzielony stworzeniu, pełni funkcję rękojmi oblubieńczej miłości oraz: „pośrednika substancjalnej jedności względnie rzeczowej strony tego mistycznego małżeństwa”⁶³. Jedne i drugie zaślubiny są dla teorii konieczne, gdyż bez zaślubin z Duchem św. nie można zrozumieć Scheebenowego ujęcia zrodzenia z Boga, a bez zaślubin z Synem Bożym jest wykluczone zrozumienie teorii naszej adopcji przez Boga.

W tym, co dotąd o naturze naszego zrodzenia z Boga powiedziano, należy zauważyć co następuje: Wprawdzie Scheeben stara się z wielkim wysiłkiem wykazać, że zrodzenie z Boga

⁶² dz. cyt. nr 847.

⁶³ dz. cyt. nr 858.

przysługuje nam w możliwie najpełniejszym znaczeniu, okazało dzie Scheeben ograniczył się do stwierdzenia, że nie jest ono się ono jednak zrodzeniem w niewłaściwym znaczeniu. Wprawdzeniem naturalnym, takim jak zrodzenie Syna Bożego z Boga Ojca i zrodzenie nasze z naszych rodziców, ale musi być w rzeczywistości uznane za tak samo niewłaściwe, jak w niewłaściwym znaczeniu udzielenie substancji dokonuje się w małżeństwie.

Z tego, co dotąd powiedziano, widać, że teoria Scheebena opiera się na następujących równaniach: „zrodzenie z Boga” równa się „udzieleniu substancji Bożej”, a to równa się „małżeństwu z Duchem św.”, które z kolei jest zamieszkaniem Ducha św. Ten szereg równań stawia Scheeben w widocznym celu, by wykazać, że jesteśmy nie tylko adoptowani, ale i zrodzeni z Boga. Nie zauważył jednak tkwiącej w nim antynomii, która teorię jego poczynając od samych podstaw wikła w sprzeczności i pozbawia rozumnego sensu. Wszak, mocą przyjętych równań, zrodzenie z Boga jest małżeństwem mistycznym z Duchem św., a małżeństwo jest najdoskonalszą postacią adopcji — według własnego wyznania Scheebena. Wobec tego sprowadzenie zrodzenia z Boga do zaślubin jest równoważne sprowadzeniu go do adopcji; tymczasem cała teoria zmierza do tego, by wykazać, że zrodzenie z Boga jest czymś więcej niż adopcja. Ponieważ nie widać żadnego sposobu usunięcia tej antynomii; ponieważ po wtóre dotyczy ona podstaw teorii — trzeba z koniecznością wnioskować, że Scheebenowa teoria łaski usynowienia jako całość jest pozbawiona rozumnego sensu i nie może służyć za narzędzie do rozwiązywania teologicznych problemów. Klucza do zharmonizowania nauki św. Pawła, podkreślającej naszą adopcję z nauką św. Jana, kładącą nacisk na zrodzenie z Boga, Scheeben niestety nie dostarczył. Klucz ten muszą dopiero teologowie znaleźć.

Aby mieć głębsze i pełniejsze pojęcie o tym, jak sobie właściwie Scheeben przedstawiał nasze zrodzenie z Boga, należy jego teorii postawić kilka pytań które się narzucają szukającemu prawdy czytelnikowi, których jednak Scheeben sam swej teorii nie postawił.

Najpierw, Scheeben ani wyraźnie nie postawił ani wyraźnie nie rozwiązał pytania: Co jest tym darem czyli przedmiotem właściwym, który jest nam udzielony przez Boga w zrodzeniu Jego przybranych dzieci? Kiedy T. Granderath zaatakuje jego teorię i istotę każdego synostwa widział będzie w przekazaniu natury, wówczas Scheeben wyraźnie odetnie się od takiego pojmowania i napisze: „Jako bezpośredni i istotny przedmiot czyli kres zjednoczenia Bóstwa z usprawiedliwionymi podaję stale nie naturę boską w oderwaniu, ale substancję natury Boskiej — substancję Bóstwa, substancję Ducha św., a często po prostu boską osobę Ducha św., względnie Syna⁶⁴. To oświadczenie dowodzi, że wszystkie wymienione sformułowania znaczą jedno i to samo — w przekonaniu Scheebena. W związku z tym oświadczeniem stoimy obecnie przed podwójnym zadaniem: należy naprzód zbadać, czy rzeczywiste sformułowania w *Handbuch* są takie jak je później Scheeben będzie widział; potem zaś trzeba będzie zapytać, czy istotnie posiadają jedno i to samo znaczenie.

W tych miejscach, które nie są odpowiedzią *ex professo* na to pytanie, Scheeben pisze niekiedy o udzieleniu nam Bóstwa, *Mitteilung der Gottheit*, o zamieszkaniu w nas bóstwa, o namaszczeniu nas przez bóstwo; przy czym wyraz „*Gottheit*” wskazuje raz na naturę Bożą i abstrahuje od osób Bożych, nieco dalej zaś oznacza całe konkretne Bóstwo, naturę i osoby razem wzięte. Stawia nawet wyraźnie znak równości między Duchem św. a naturą Bożą jako substancją; czytamy bowiem: Duch św. względnie Boska natura jako substancja, *der hl. Geist, resp. die Göttliche Natur, seiner Substanz nach*⁶⁵. Natomiast

⁶⁴ Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum. *Der Katholik* 1883, s. 148: Als direkten und formellen Gegenstand oder Terminus der Vereinigung der Gottheit mit den Gerechten bezeichne ich konstant nicht abstrakt „die göttliche Natur” sondern die Substanz der göttlichen Natur, die Substanz der Gottheit — die Substanz des hl. Geistes und oft genug auch die göttliche Person des hl. Geistes resp. des Sohnes”.

⁶⁵ dz. cyt. nr 862; por. nr 851 n.

odpowiedź dana *ex professo* jest dwudzielna. Jej pierwsza część mówi, co jest darem *an sich* czyli — przypuszczalnie ⁶⁶ — *per se*, tj. z natury rzeczy. Brzmi ona następująco: Przedmiotem zesłania Ducha św. jest udzielenie substancji Bożej *überhaupt*, czyli — znowu przypuszczalnie — *simpliciter*, tj. bez żadnych dalszych zacieśnień i określeń: zatem bez zacieśnienia jej do natury Bożej lub do poszczególnych osób Bożych. Chodzi zatem o całą konkretną substancję Bożą, z osobami i naturą razem wziętymi. Niestety druga część odpowiedzi przekreśla owo *überhaupt*, a ponieważ jest bardziej rozbudowana i kilkakrotnie się powtarza, musi być uznana za właściwszy wyraz myśli autora. Oto ona:

„Z natury rzeczy wynika i cały sposób mówienia Pisma św. wskazuje na to, że nazwa Duch św. oznacza *in concreto* duchową substancję Bożą jako istniejącą w trzeciej osobie” ⁶⁷. Znowu Scheeben nie wyjaśnia o jaką naturę rzeczy chodzi, ale z następnego zdania, które uzasadnia tę odpowiedź, wnioskować można, że wynika to z natury tj. własności osobowej Ducha św. „Ponieważ — czytamy — ta osoba jest substancjalnym tchnieniem Boga, tzn. wypływającym z substancji Bożej i zawierającym w sobie substancję Bożą; albo inaczej: substancjalnym wpływem duchowej i żywej natury Ojca i Syna i w ten sposób jest współistotnym obrazem obydwu; dlatego właśnie w niej substancja Boża objawia się jako *semen divinum* czyli *vehiculum* zrodzenia przybranych dzieci Boga” ⁶⁸. Substancja Boża jako istniejąca w trzeciej Osobie jest po prostu tym samym co trzecia osoba Boża. Wobec tego udzielenie substancji Bożej jest najwłaściwiej tym samym co udzielenie trzeciej osoby Bożej. Gdyby tak nie było, Scheeben nie mógłby własności osobowej Ducha św. brać za podstawę dla powyższego rozumowania.

Z przytoczonego katalogu i analizy wypowiedzi Scheebena wynika, że jego zdaniem na jedno i to samo wychodzi twier-

⁶⁶ dz. cyt. nr 856; por. nr 852.

⁶⁷ dz. cyt. nr 856; por. nr 849, 850, 862.

⁶⁸ dz. cyt. nr 856.

dzić, że właściwym przedmiotem udzielanym stworzeniu przez Boga jest natura Boża jako substancja względnie po prostu substancja Boża konkretna, jak mówić, że jest nim trzecia osoba Boża. Ponieważ jednak Scheeben nigdzie nie wyjaśnił, jak mogą ze sobą harmonizować te dwie części jego odpowiedzi, należy obecnie przystąpić do roztrząśnienia drugiego pytania: Czy w świetle zasad powszechnie przyjętych tak przez teologów jak przez Scheebena analizowane wyżej wypowiedzi mają jedno i to samo znaczenie?

Naczelna zasada, rządząca całą teologiczną rozprawą o Bogu w Trójcy, orzeka, że w Bogu jest wszystko jednym i tym samym z wyjątkiem przeciwstawnych stosunków. *In Deo sunt omnia unum nisi obviet relationis oppositio*. Dlatego miłosierdzie Boga jest tym samym co Jego sprawiedliwość, a miłość Boga tym samym rzeczowo co jego gniew. Dlatego również Duch św. jako substancja jest tym samym — rzeczowo — co Syn Boży i co Bóg Ojciec. Od Boga Ojca i od Syna Bożego różni się Duch św. wyłącznie przez stosunek pochodzenia, będący jego osobową własnością; Syn Boży różni się od Boga Ojca i od Ducha św. tylko stosunkiem synostwa, jego własnością osobową, a Bóg Ojciec od obydwu pozostałych Osób stosunkiem ojcostwa.

Następstwem przytoczonej reguły ontycznej jest naczelna reguła semantyczna, rządząca całym orzekaniem o Bogu w Trójcy: Tylko wyrazy oznaczające stosunki przeciwstawne mogą być orzekane wyłącznie o jednej z trzech Osób; natomiast wyrazy nie oznaczające stosunków są orzekane o całym Bogu w Trójcy, tj. o wszystkich trzech Osobach. Wobec tego wyrazy „natura Boża”, „substancja Boża” oznaczają konkretnie całego Boga w Trójcy, czyli ich desygnatem jest konkretna natura i substancja Boża istniejąca w trzech osobach: wszak jako natura i jako substancja, osoby Boże nie różnią się od siebie, ale są tym samym. Cokolwiek więc przysługuje Bogu jako konkretnej substancji, jako konkretnej naturze, przysługuje z konieczności, równocześnie i niepodzielnie wszystkim trzem Osobom. Ze względu na tę rzeczową jedność udzielenie

natury Bożej jest udzieleniem substancji Bożej oraz udzieleniem Ducha św.; ze względu na nią prawdą jest także, iż Duch św. jest duchową substancją Bożą i dlatego Scheeben wyraża się poprawnie, gdy bardzo często w wykładzie swej teorii pisze „Duch św. czyli duchowa substancja Boża”. Jest to jednak tylko część prawdy; ta jej część, która dla teorii Scheebena jest wygodniejsza.

Druga część prawdy, przez Scheebena przyjęta wprawdzie, ale pozostawiona w cieniu jako niewygodna, zmusza nas do twierdzenia, iż ta sama substancja Boża jest również Ojcem i Synem, nie tylko Duchem św.; iż udzielenie substancji Bożej jest nie tylko udzieleniem Ducha św., ale również Ojca i Syna; iż prawdziwe jest nie tylko równanie „Duch św. czyli duchowa substancja Boża”, ale także równania „Ojciec czyli duchowa substancja Boża” oraz „Syn czyli duchowa substancja Boża”. Ta sama jedność rzeczowa zmusza nas do twierdzenia, że udzielenie substancji Bożej oraz udzielenie Ducha św. jako substancji jest zarazem udzieleniem Ojca i Syna jako substancji, czyli rzeczowo jest udzieleniem wszystkich trzech osób, równocześnie i nierozłącznie. Stąd posiadanie Ducha św. jako substancji jest posiadaniem wszystkich trzech osób, równocześnie i nierozłącznie. Połączenie substancji Ducha św. z duszą w stanie łaski na sposób mistycznego małżeństwa jest z konieczności zarazem związkiem małżeńskim z Ojcem i Synem, którzy jako substancja są tym samym co Duch św. Jeśli więc zamieszkanie Ducha św. w duszy obdarzonej łaską pojmie się jako udzielenie substancji Bożej na sposób mistycznych zaślubin, wówczas węzeł mistycznego małżeństwa istnieje między duszą a wszystkimi trzema osobami Bożymi; wówczas istnienie węzła małżeńskiej przynależności między duszą a jedną tylko z trzech Osób lub dwiema Osobami jest metafizycznie niemożliwe i wykluczone. Scheeben rzeczywiście pojął zamieszkanie Ducha św. w duszy jako udzielenie substancji Bożej: jest to podstawowe założenie jego teorii. Zgodnie z wyłożonymi zasadami teologicznej nauki o Bogu w Trójcy winien był zatem przyjąć istnienie jednego i tego samego węzła mistycznych zaślubin między duszą w stanie łaski a wszystkimi

trzema osobami Bożymi równocześnie. Tymczasem pisze tylko o zaślubinach między duszą a Synem Bożym względnie Duchem św.; nigdzie nie czytamy o istnieniu mistycznych zaślubin duszy z Bogiem Ojcem. Owszem istnienie tych zaślubin jest w jego teorii wykluczone przez pojęcie adopcji, która jest wówczas najdoskonalsza, gdy dokonuje się przez małżeństwo z synem jakiegoś ojca, a nie z ojcem; nasza zaś adopcja przez Boga jest najdoskonalsza. Nie widać zaś możliwości dostosowania teorii Scheebena do powszechnie przyjętych zasad teologicznej nauki o Bogu w Trójcy: gdybyśmy bowiem przyjęli istnienie tylko jednego i tego samego rzeczowo związku małżeńskiego między duszą a wszystkimi trzema Osobami równocześnie, wówczas z konieczności musielibyśmy odrzucić Scheebenową naukę o osobowym, hipostatycznym charakterze połączenia osób Bożych z duszą, która stanowi bodajże najoryginalniejszą jej część. Wyszędłszy z udzielenia substancji Bożej jako podstawy, teoria Scheebena w dwojaki sposób wykracza przeciw ogólnym zasadom teologii; raz przez to, że przyjmuje związek małżeński duszy tylko z dwoma Osobami; drugi raz przez to, że związkowi z Duchem św. przypisuje inną naturę niż związkowi z Synem Bożym, gdyż stosunek do Ducha św. określa na podobieństwo stosunku ciała do duszy, a związek z Synem Bożym na podobieństwo stosunku ciała do głowy.

Jest jeszcze jedna strona teologicznej nauki o Bogu, która w teorii Scheebena pozostaje w cieniu. Jest nią konieczność stosowania w wypowiedziach o naturze Boga w Trójcy orzekania formalnego, tj. uwzględniania różnic pojęciowych z podstawą w naturze Bożej. Otóż, mimo że sprawiedliwość Boga jest rzeczowo tym samym co Jego miłosierdzie, byłoby absurdalnym fałszem twierdzić, że Pan Bóg dlatego karze iż jest miłosierny. Między miłosierdziem a sprawiedliwością istnieje bowiem różnica pojęciowa z podstawą w naturze miłosierdzia i sprawiedliwości i dlatego w wypowiedziach o Bogu nie możemy dowolnie za miłosierdzie podstawiać sprawiedliwości. Gdybyśmy w twierdzeniach o Bogu za miłosierdzie podstawili

sprawiedliwość, opierając się na tym, że są jedną i tą samą rzeczą, dopuścilibyśmy się bardzo szczególnego błędu, który nazwać trzeba orzekaniem nieformalnym.

Wszystko wskazuje na to, że Scheeben dopuścił się w swej teorii takiego właśnie błędu orzekania nieformalnego, albowiem za udzielenie substancji Bożej stworzeniu podstawił zamieszkanie Ducha św. i połączenie substancji Bożej ze stworzoną duszą w stanie łaski określił jako hipostatyczne, osobowe. Wszak jedną z podstaw jego teorii jest równanie: „udzielenie substancji Bożej jest zamieszkaniem Ducha św.”, a o hipostatycznym połączeniu substancji Bożej z duszą będzie niżej mowa. Scheeben dokonał więc podstawienia osoby Ducha św. za substancję Ducha św. Rzeczowo Duch św. jest tym samym co substancja Boża, ale pojęciowo od niej się różni, albowiem w pojęciu Ducha św. zawarty jest stosunek pochodzenia, którego nie ma w pojęciu substancji. Dlatego nie wszystko, co jest prawdziwe o Duchu św., jest także prawdziwe o substancji Bożej; np. Duch św. pochodzi od Ojca i Syna, gdy tymczasem substancja Boża ani nie pochodzi ani nie jest zrodzona. Dlatego również tylko wówczas wolno w wypowiedziach o Bogu zamiast substancji Bożej podstawić Osoby, gdy o osobach twierdzimy tylko to, co jest zawarte w pojęciu substancji: w przeciwnym razie bowiem dopuścilibyśmy się błędu orzekania nieformalnego. Następstwa tego niedozwolonego podstawienia wyjdą na jaw przy sposobności omawiania hipostatycznego charakteru udzielenia substancji Bożej. Ponieważ zaś ten hipostatyczny charakter jest istotną częścią składową teorii, należy stwierdzić, że od błędu orzekania nieformalnego nie można jej uwolnić.

Scheeben również ani wyraźnie nie sformułował ani wyraźnie nie rozwiązał dwóch innych pytań. Mianowicie: kto właściwie udziela substancji Bożej i komu jej właściwie udziela? Nie ma jednak żadnej wątpliwości, kto według niego jest właściwym podmiotem otrzymującym substancję Bożą: jest nim już istniejące stworzenie, *die Kreatur*, to znaczy ludzie; już istniejące jestestwo, *bereits*

vorhandenes Wesen ⁶⁹. Obydwa wyrażenia oznaczają konkretną substancjalną jednostkę ludzką. Spośród różnych części substancji ludzkiej uprzywilejowaną rolę w odbiorze substancji Bożej odgrywa dusza: bo udzielenie substancji Bożej dokonuje się na sposób małżeństwa — właśnie między duszą w stanie łaski a Bogiem oraz na sposób zamieszkania Ducha św., który „przez swą substancję, *seiner Substanz nach*, w pewnym znaczeniu jest formą *informans animam* ⁷⁰.

Chociaż pytanie „kto właściwie udziela substancji Bożej?” jest jeszcze ważniejsze od poprzednio rozwiązanego, to ani obecnie analizowany paragraf III księgi, ani nauka II księgi *Handbuch* nie dają całkiem jasnego obrazu, jaka była myśl Scheebena w tym względzie.

Synostwo przybranych dzieci Bożych jest organicznie i najściślej związane z odwiecznym synostwem Bożego Syna ⁷¹: wszak celem adopcji jest postawienie syna przybranego na miejscu należnym synowi rodzonemu ⁷². Wynikałoby stąd, że ludzie stają się przybranymi dziećmi tego samego Boga Ojca, którego odwiecznym Synem jest Słowo; wynikało by innymi słowy, że nie jesteśmy przybranymi dziećmi Boga w Trójcy, ale pierwszej osoby Bożej. Znajduje to potwierdzenie w fakcie, że gdy Scheeben pisze ogólnie „Bóg”, z kontekstu wynika, że ma na myśli Boga Ojca, a w księdze II *Handbuch* pisze nawet wyraźnie, że jesteśmy *Adoptivkinder des Vaters*, adoptowanymi dziećmi Ojca ⁷³. Taki też wniosek z wywodów Scheebena wyciągnął T. Granderath, gdy pisał: „wydaje się, że ojcostwo jest *proprium* pierwszej osoby” ⁷⁴.

Ale podstawowym założeniem całej teorii jest, że jesteśmy

⁶⁹ dz. cyt. nr 846, 850, 852.

⁷⁰ dz. cyt. nr 841, 846.

⁷¹ dz. cyt. nr 847, 858.

⁷² dz. cyt. nr 847.

⁷³ dz. cyt. nr 866; *Handbuch* ks. II nr 1071.

⁷⁴ Es scheint, dass die Vaterschaft als ein *proprium* der ersten Person betrachtet wird”, The Granderath: Philosophische — theologische Erwägung über den Formalgrund der Gotteskindschaft. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1883, 631.

nie tylko adoptowani za dzieci przez Boga, ale i z Boga zrodzeni. Zrodzenie — w myśl definicji przejętej przez Scheebena — polega na przekazaniu substancji. Jeśli więc jesteśmy dziećmi Boga Ojca, należy przyjąć, że substancji Bożej udziela nam właśnie Bóg Ojciec, skoro właśnie on jest nam Ojcem. Chociaż jest to konieczny wniosek z założeń przyjętych przez Scheebena, nie został on przez niego przypuszczalnie dostrzeżony, gdyż nigdzie nie został wyraźnie wypowiedziany.

Jeszcze na jedną stronę zagadnienia należy zwrócić uwagę: Przybrane dzieci Boga są stworzeniami i ich zrodzenie dokonuje się w świecie stworzonym, poza substancją Boga. Z tego powodu zachodzi konieczność zharmonizowania pojęcia zrodzenia przybranych dzieci Boga z teologiczną nauką o dziełach Bożych na zewnątrz, *ad extra*. Są one wszystkie niepodzielnie wspólne całej Trójcy św., a poszczególnym osobom mogą być jedynie przypisane metodą przyporządkowania umownego, czyli tzw. *apropriacji*. Otóż okazuje się, że Scheeben w ogóle nie rozpatruje stosunku zrodzenia z Boga przybranych dzieci Bożych do objawionej nauki o dziełach Bożych w świecie stworzonym; jest to niewątpliwy brak w jego teorii. Częściowo można go z tego braku usprawiedliwić przez wskazanie, że wprawdzie pojęciowo zrodzenie z Boga Jego przybranych dzieci należy do nauki o dziełach Bożych w świecie stworzonym, ale ze względu na swoją naturę ma miejsce właściwe w rozprawie o Trójcy św., skoro zrodzenie z Boga sprowadza się do zamieszkania Ducha św. Dlatego zupełnie logicznie postąpił Scheeben, gdy — pisząc swoje *Mysterien* — zagadnienie to omawiał w paragrafie mówiącym o posłaniu osób Bożych na świat. W zakresie zaś rozprawy o Trójcy św. mógł Scheeben silić się na to, by nasze dzieciństwo Boże z przybrania określić jako stosunek do poszczególnych osób Bożych, a nie do całej Trójcy św. Stosunek ojcostwa w odniesieniu do nas może zaś wtedy przysługiwać poszczególnym Osobom, a nie całej Trójcy św., jeśli udzielenie substancji Bożej i połączenie jej ze stworzeniem jest istotnie osobowe, hipostatyczne. Chociaż Scheeben bardzo walczył o ten osobowy charakter udzielenia i połączenia substancji Bożej ze stworzoną, jego rzeczy-

wistą możliwością zasadniczo wykluczył przez to, że za właściwy przedmiot przekazany stworzeniu w akcie zrodzenia z Boga podaje substancję Boga, wspólną wszystkim trzem Osobom i abstrahującą od własności osobowych. Czyniąc to Scheeben zamknął sobie możliwość przejścia od substancji do własności osobowych, nie zawartych w treści pojęcia substancji. Ilekroć zaś czyni próby takiego przejścia popełnia błąd logiczny nieformalnego myślenia.

Scheeben, rozumujący w kontekście nauki u posłaniach osób Bożych, wie doskonale, że nie tylko Bóg Ojciec posyła Ducha św., ale i Syn. Przecież — pisze — „zstąpienie na świat (*temporalis processio*) jest tylko przejawem wsobnego pochodzenia”⁷⁵. Jeśli więc Duch św. odwiecznie pochodzi od Ojca i Syna, zostaje w czasie zesłany na świat i dany stworzeniu nie tylko przez Ojca, ale i przez Syna. Udzielenie Ducha św. stworzeniu zdefiniował Scheeben jako zrodzenie przybranych dzieci Bożych. Zgodnie więc z ogólną nauką o zesłaniu osób Bożych Scheeben wyraźnie przypisuje również Synowi udzielenie nam substancji Bożej jako istniejącej w osobie Ducha św. Zdanie, w którym to czyni jest bardzo zawile i może dlatego jego sens uszedł uwagi badaczy. W kontekście twierdzi Scheeben, że istnieje najściślejszy związek między produktem zrodzenia odwiecznego a produktem zrodzenia przybranych dzieci. Co tak wyjaśnia: „*Dieses Verhältniss besteht darin, dass dasselbe substanzielle göttliche Produkt, in welchem die zweite Person in Gott als dessen Prinzip und Trägerin sich als den natürlichen Sohn Gottes darstellt, von ihr der Creatur durch innigste Vermählung mit derselben mitgeteilt wird, um sie zum Kinde Gottes zu machen, indem dasselbe der Creatur als einem von ihm erfüllten Tempel ebenso wahrhaft und substanziell durch freie Liebe eingesenkt und angeeignet wird, wie es im natürlichen Sohne Gottes, weil substanziell aus ihm hervorgehend und mit ihm identisch, als in seiner Quelle und Wurzel ist.*”⁷⁶. Ponieważ tłumaczenie na język polski przyto-

⁷⁵ *Handbuch* ks. III nr 858.

⁷⁶ dz. cyt. nr 858.

czonego zdania wydaje się niemożliwe, zwięzła parafraza uwi-
doczni jego zasadniczą myśl: ten sam substancjalny, boski pro-
dukt odwiecznego zrodzenia — to jest substancja Boża — któ-
ry w drugiej Osobie Bożej jest rodzonym Synem zostaje udzie-
lony nie tylko Synowi ale i stworzeniom, na sposób najściślejs-
zych zaślubin ze stworzeniem. Przez kogo udzielony? *Von ihr*
czytamy; co gramatycznie może się odnosić jedynie do „*zweite*
Person in Gott”; czyli Osoba Boska Syna udziela przybranym
dzieciom Bożym boskiej substancji Ducha św. Jeśli do tego
twierdzenia zastosować przyjętą definicję zrodzenia przybra-
nych dzieci Bożych, trzeba z koniecznością przyjąć również
ten wniosek, że są zrodzone przez drugą osobę Bożą: zatem
nie tylko Bóg Ojciec, ale i Syn Boży jest Ojcem dla wszyst-
kich przybranych dzieci Bożych. To zaś jest zaprzeczeniem
tego, co Scheeben powiedział wyraźnie o celu adopcji i o sto-
sunku synów z przybrania do Syna rodzonego: że mianowicie
celem adopcji jest udzielenie dzieciom przybranym miejsca na-
leżnego synowi rodzonemu. Jeśli bowiem jesteśmy dziećmi Sy-
na, jesteśmy mu podporządkowani i nie otrzymujemy jego
miejsca.

Fakt istnienia dwu sprzecznych wniosków z teorii Schee-
bena jest doniosły. Scheeben, który nie postawił wyraźnie
obecnego pytania, nie dostarczył także klucza do usunięcia
wymienionej sprzeczności. Czy usunięcie tej sprzeczności jest
po przyjęciu jego założeń w ogóle możliwe, wątpić można.
W każdym razie pewne jest, że teoria w tej postaci, jaką znaj-
dujemy w dziełach Scheebena, nie może być narzędziem zdat-
nym do rozwiązywania aktualnych zagadnień teologicznych:
nigdy przecież z prawdy nie wynika błąd.

W każdym razie jako osobliwość Scheebenowej teorii należy
odnotować, że jesteśmy przybranymi dziećmi tylko Ojca i Sy-
na; nie jesteśmy zaś przybranymi dziećmi ani Ducha św. ani
całej Trójcy św. Tylko w jego teorii spotykamy takie ujęcie.