

Wiesław Dąbrowski

Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy wcielenia

Studia Theologica Varsaviensia 32/2, 237-264

1994

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.

WIESŁAW DĄBROWSKI

CHRYSOLOGIA ŚW. TOMASZA Z AKWINU W ŚWIETLE JEGO ODPOWIEDZI NA PYTANIE O MOTYWY WCIELENIA

W zalewie ogromnej ilości chrystologii, które powstały na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci¹, początkujący teolog może poczuć się zagubiony. Ta wielość szkół teologicznych stanowi bogactwo dające możliwość różnorodnych i uzupełniających się podejść w powiązaniu z różnymi metodami, opcjami i perspektywami. Jednocześnie jest też niebezpieczeństwem rozdrobnienia oraz pomieszania języków i pojęć.

Teologia jako nauka o Objawieniu ma w działalności Kościoła specyficzne zadanie: pozostaje w służbie wiary, życia duchowego, budowania Ciała Chrystusa, ewangelizacji, ekumenizmu, wartości humanistycznych. Pomimo stałego zainteresowania problemami czasów obecnych, nie może zapominać o *spuściznie wiecznie trwałej* stanowiącej wyraz ciągłości życia wiary w Kościele².

Teologiczna dyskusja ostatnich dziesięcioleci w poważnym stopniu była poświęcona postawionemu przez Drugi Sobór Watykański zadaniu odnowy Kościoła. *Lecz sens i racja Kościoła – to nie jakaś idea, zasada czy jakiś program (...) Racją i sensem Kościoła jest natomiast osoba, posiadająca konkretne imię: Jezus Chrystus (...) Dlatego nierozwiązane problemy eklezjologiczne można rozwiązać jedynie w ramach odnowionej chrystologii. Tylko bowiem chrystologia potrafi pomóc Kościołowi odzyskać jego uniwersalność i jego (w pierwotnym znaczeniu tego słowa) katolickość (...) Refleksja chrystologiczna – oto czego wymaga dzisiaj służba, jaką teologia (która z pewnością nie jest wszystkim w Kościele) pełnić może na rzecz dzisiejszego społeczeństwa i Kościoła, by mogły odnaleźć swą tożsamość³.*

Jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że wielkość teologii na tym polega, że ma ona w swoich dla siebie sposób prowadzić ludzi do Chrystusa żyjącego

¹ Zob. np. W. Granati E. Kopeć (red.), *Jezus Chrystus – historia i tajemnica*, Wyd. KUL, Lublin 1982, ss. 42-62;

A. Amato, *Gesù il Signore*, Ed. Dehoniane, Bologna 1991, ss. 9-35; W. Kasper, *Jezus Chrystus* (tłum. B. Białecki), Wyd. PAX, Warszawa 1983, ss. 9-19.

² Zob. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980* (tłum. K. Kisielewska - Sławińska), Wyd. Znak, Kraków 1990, ss. 456-466.

³ W. Kasper, *dz. cyt.*, ss. 9-11.

w Kościele, czyli brać udział; w Jego zbawczym posłannictwie, i jako taka jest nauką kościelną⁴, to o wiele jaśniej jawi się nam posłannictwo teologa w Kościele.

Raport końcowy Synodu Biskupów, który odbył się w Rzymie od 29 września do 29 października 1967 roku, mówi, że dla wypełnienia swojego posłannictwa teologowie mają prawo do usprawiedliwionej swobody we wkraczaniu na nowe drogi i w aktualizowaniu dawniejszych osiągnięć⁵.

Z drugiej strony zaś sam Drugi Sobór Watykański w Dekrecie o Formacji Kapłańskiej *Opiatam totius* zaleca, aby dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic zbawienia uczono głębiej w nie wnikać i wykrywać między nimi związek za pomocą spekulacji, mając tu za mistrza św. Tomasza⁶.

Spotykamy się jednak dzisiaj dość często z poglądem, że nauka św. Tomasa z Akwinu była odpowiednia dla XIII wieku, a dziś jest już zupełnie przestarzała, nie przedstawia już żadnej wartości i nikogo nie interesuje. Skoro jednak Kościół zaleca filozofię i teologię św. Tomasza, to zaleca je nie jako barierę, przy której należy się zatrzymać, ale jako światło, jako latarnię, które powinny oświetlać nieustanny rozwój, dokonujący się na drodze integracji wszelkich osiągnięć ludzkiej myśli⁷. Należy przy tym pamiętać, że wiedza filozoficzna i teologiczna nie zatrzymała się w momencie śmierci św. Tomasza i nie ogranicza się ona do tego, co on nauczał (...) Nauka św. Tomasza z Akwinu ma uniwersalną zdolność przyjęcia do siebie wszystkiego, co myśl ludzka może odkryć jako prawdziwa, niezależnie od tego, skąd to pochodzi. Ta uniwersalna zdolność asymilacyjna sprawia, że doktryna św. Tomasza jest prawdziwie „katolicka”, co znaczy właśnie „uniwersalna” (...) Teologia św. Tomasza jest naprawdę teologią, ponieważ opiera się nie na filozofii, która służy jej tylko za narzędzie, lecz na samej wierze i jej źródłach, to znaczy na słowie Bożym. Tak powinna postępować wszelka teologia, która tylko w tej mierze będzie teologią, w jakiej opiera się na słowie Bożym i z niego czerpie swoje treści. Taka jest właśnie teologia św. Tomasza. Kiedy studiuje się jego dzieła teologiczne, nietrudno zauważyć, że nie ma tam ani jednego artykułu, który nie byłby oparty na jakimś tekście biblijnym. A kiedy widzimy jego dzieła ustawione na półkach biblioteki, okazuje się, że najwięcej miejsca zajmują komentarze do Nowego Testamentu⁸.

Początkujący teolog może więc śmiało oprzeć się na doktrynie św. Tomasa. Przede wszystkim dlatego, że może mieć pewność poprawności

⁴ W. Grana t, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie (Zarys dogmatyki katolickiej, t.1)*, Wyd. KUL, Lublin 1972, s.37.

⁵ Zob. R. Winling, *dz. cyt.*, s.459.

⁶ *Sobór Watykański II. Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Wyd. Pallottinum, Poznań 1986, s. 296, tamże przyp. Nr 36.

⁷ J. Duja t, w: A. A. V. V., *Aktualność świętego Tomasza* (tłum. L. R u t k o w - s k a), Wyd. PAX, Warszawa 1975, s. 15.

⁸ *Tamże*, ss. 10-12.

i prawowierności jego nauki, uznanej powszechnie w całym Kościele. A przy tym pozostaje także miejsce na własne przemyślenia i koncepcje.

Chrystologie dzisiejsze są prawie wszystkie *oddolne* albo *funkcjonalne*, co sprawia, że Wcielenie Słowa Bożego jest widziane często tylko jako *zdarzenie*, a nie jako *absolutne wkroczenie Boga w historię człowieka* po to, aby tego człowieka zbawić. Trudne jest w tych chrystologiach przejście od człowieczeństwa Chrystusa do Jego Bóstwa⁹. Chrystologie zaś *odgórne* nie tylko takie przejście umożliwiają, ale wręcz się na nim opierają, gdyż inicjatywa zbawienia wychodzi od Boga. Nie chodzi tu o to, aby uważać chrystologie *odgórne* za jedyne poprawne¹⁰. Nie można jednak głosić, że chrystologie *od góry głoszą zwykły inkarnacjonizm. Poza tym należałoby pamiętać, że spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie, ujawnić nam tajemnicę swej woli (Ef 1,9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (Ef 2,18; 2P 1,4)*¹¹. Stwierdzenie więc, że *Jezus Chrystus jest Synem Bożym, jest Słowem Bożym Wcielonym*, odsyła nas natychmiast do Wcielenia, a tu równie szybko nasuwa się pytanie: *Dlaczego Bóg się wcielił?* I teraz, w zależności od odpowiedzi na to pytanie, konstruowana jest dana chrystologia. Chrystologia *odgórna* łatwo przechodzi do soteriologii – bo przecież Bóg wcielił się dla zbawienia ludzi – i ukazuje zbawcze dzieło Chrystusa, Wcielonego Słowa Bożego.

Św. T o m a s z z Akwinu często jest oskarżany o ontologizm. Bierze się to zapewne stąd, że niektórzy, zniechęceni ontologiczną partią trzeciej części *Summy Teologii*, nie przechodzą do traktatu soteriologicznego, nie mogą więc odkryć całego bogactwa tych jego rozważań¹².

Niniejszy artykuł, powstały po soteriologicznej relekturze trzeciej części *Summy* (nie tylko, gdyż uwzględniono również inne Tomaszowe wypowiedzi chrystologiczne, rozrzucone po różnych jego dziełach), nie został pomyślany jako tomistyczna polemika z innymi chrystologiami – to zrobili już inni¹³

⁹ Np. chrystologia Christiana D u q u o c a; zob. tegoż: *Cristologia. Saggio teologico*, Queriniana, Brescia 1972.

¹⁰ D. O ł s uważa, że chrystologie „oddolne” nie są teologią, gdyż, i tu powołuje się na św. T o m a s z a, wychodzą z innych przesłanek-pryncypiów (nie z wiary, lecz z historii) i chociaż mają z chrystologią „odgórnią” ten sam przedmiot formalny – Jezusa Chrystusa – to jednak wychodzą poza obręb teologii; zob. D. O ł s, *Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, ss. 141-151. Wydaje się jednak, że jego stanowisko jest zbyt skrajne i nie do przyjęcia w dzisiejszej teologii.

¹¹ *Konstytucja o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, nr 2, tekst wg *Sobór Watykański II* ..., s. 350.

¹² K. R a h n e r napisał: *Tym, co najbardziej oddala dzisiejszego człowieka od doktryny o wcieleniu, jest chyba niechęć, jaką czuje do metafizycznego języka religijnego w ogóle*, w: *Podstawowy wykład wiary* (tłum. T. Mieszkowski), Wyd. PAX, Warszawa 1987, s. 151, Wydaje się, że chyba miał rację.

¹³ Zob. np. D. O ł s, *Le cristologie contemporanee... dz. cyt.*

– ale jako przedstawienie, szeroko rozumianej (a więc w sensie nie tylko ontologicznym i soteriologicznym, ale również eklezjologicznym i sakramentalnym), chrystologii św. Tomasa z Akwinu w świetle jego soteriologicznej odpowiedzi na pytanie: *Dlaczego Bóg się wcielił?*

I w tym duchu należy go odczytywać.

I. TOMASZOWA NAUKA O MOTYWACH WCIELEŃ

Pytanie o motywy czy też cele Wcielenia należy do tzw. *quaestiones disputatae*. W teologii zostało ono po raz pierwszy wyraźnie postawione przez św. Anzelm z Canterbury w dziele *Cur Deus homo?*, w którym starał się wykazać, że Wcielenie Słowa Bożego było konieczne dla odkupienia grzechów i zbawienia ludzi. Wyraźnie hamartiologiczna i soteriologiczna odpowiedź anzelmiańska miała znaczący wpływ na soteriologię średniowiecza. W wyniku dyskusji teologicznych ukształtowały się zasadniczo dwa przeciwstawne sobie stanowiska: szkotystyczne i tomistyczne.

Dla Jana Duns Szkota celem Wcielenia nie było wybawienie człowieka z grzechu, ale prymat Chrytusa w stosunku do wszystkich stworzeń i Jego chwała. Wcielenie – największe dzieło Boże – nie jest w żaden sposób zależne od upadku człowieka i jego odkupienia, ale jest przedmiotem woli Bożej i dlatego było zamierzone bezwarunkowo, a więc dokonałoby się niezależnie od tego, czy pierwszy człowiek by zgrzeszył, czy też nie. Założenie, że Bóg nie wcieliłby się, gdyby Adam nie był zgrzeszył, było dla Doktora Subtelnego nieracjonalne¹⁴.

1. Stanowisko św. Tomasza z Akwinu.

Św. Tomasz z Akwinu w swojej *Summie Teologii* przechodzi do studium nad Wcieleniem dopiero po bardzo obszernym i pogłębionym traktacie o Bogu i o człowieku. A robi tak nie bez powodu, gdyż *tylko wiedząc coś o Bogu i coś o człowieku, możemy w jakiś sposób zrozumieć, jak wspaniałe jest zjednoczenie dwóch natur, boskiej i ludzkiej, w Słowie Wcielonym*¹⁵.

a) Konieczność Wcielenia?

To prawda, że św. Tomasz z Akwinu prawie na samym początku części trzeciej *Summy* zapytuje: *Czy było konieczne, aby Bóg się wcielił dla odkupienia rodzaju ludzkiego?* i odpowiada: *To, co chroni rodzaj ludzki przed zatraceniem,*

¹⁴ J. Duns Scot, *Repartatio Parisiensis* III, d.7, q.4.

¹⁵ E.J. Gratsch, *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, Casale Monferrato 1988, s. 255; por. *Summa Theologica* (dalej: S.Th.), III, Prolog.

jest dla zbawienia ludzi konieczne. Tajemnica Wcielenia jest właśnie takim środkiem, powiedziano bowiem: *'Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne' (J 3,16)*. Więc dla zbawienia ludzi Wcielenie Boga było konieczne¹⁶.

Ale Doctor Angelicus rozróżnia dwa rodzaje konieczności: *Po pierwsze: konieczne jest to, bez czego rzecz nie może istnieć. Konieczny w drugim znaczeniu jest też środek, który umożliwia lepiej i w sposób bardziej odpowiedni osiągnięcie celu*¹⁷.

Jest więc oczywiste, że Wcielenie – jako środek dla naprawy natury ludzkiej – nie było konieczne, gdyż *Bóg przez swoją wszechpotężną moc mógł uzdrowić ludzką naturę na wiele innych sposobów*¹⁸. Było zaś ono konieczne w drugim znaczeniu.

Nie można zatem mówić o absolutnej konieczności Wcielenia. Można natomiast mówić o jego stosowności.

b) Stosowność Wcielenia

Św. T o m a s z rozpatruje stosowność Wcielenia na wielu płaszczyznach. Przede wszystkim już sam fakt Wcielenia jest dla Akwinaty stosowny, gdyż wypływa z dobroci, mądrości, sprawiedliwości i potęgi Boga¹⁹. Stosowny był również czas Wcielenia²⁰. Najbardziej jednak interesujące są racje, dla których to wcieliło się Słowo, a nie inna z Osób Trójcy.

Akwinata nie odrzuca, samego w sobie, wcielenia się Ojca lub Ducha Św. Ale było najbardziej stosowne, aby wcielił się Syn. Po pierwsze: istnieje pewna ogólna odpowiedniość między światem stworzonym i Osobą Syna, czyli Słowem, *przez które wszystko się stało (J 1,3)*. Wcielenie zaś jest odnowieniem stworzenia: *zjednoczenie Słowa ze stworzeniem, nie przez uczestnictwo, lecz w unii osobowej, naprawiło stworzenie ku wiecznej i nieprzemijającej doskonałości*²¹. Po drugie: człowiek, jako stworzenie rozumne, osiąga swoją doskonałość w mądrości, która pochodzi od Słowa: *Słowo jest wyrazem Przedwiecznej Mądrości, od której pochodzi wszelka mądrość ludzka. Mądrość ta doskonałością właściwą człowiekowi jako istocie rozumnej i człowiek wzrasta w mądrości przez uczestnictwo w Słowie Bożym, podobnie jak uczeń kształci się przez udzielone mu słowo mistrza. Dlatego powiedziano: 'źródłem mądrości jest Słowo Boże na wysokości' (Syr 1,5)*. Przeto dla osiągnięcia doskonałości człowieka było czymś właściwym i stosownym *zjednoczenie samego Słowa Bożego z naturą ludzką*²². Po trzecie: zbawienie

¹⁶ S.Th., III, q.1, a.2, sed contra.

¹⁷ Tamże, resp.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, a.1.

²⁰ Tamże, aa. 5-6.

²¹ Tamże, s. 8.

²² Tamże, q. 3, a.8.

człowieka jest w ponadnaturalnym przybranym synostwie, które jest odbiciem naturalnego synostwa Bożego właściwego Słowu: *Stosowne więc było, aby ludzie otrzymali udział w podobieństwie synostwa Bożego przez usynowienie za pośrednictwem Tego, który jest Synem Bożym z natury, jak mówi Apostoł: Tych, których przewidział, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego' (Rz 8,29)*²³. Po czwarte: Wcielenie jest lekarstwem na grzech pierwszego człowieka: *Zgrzeszył bowiem pierwszy człowiek przez żądzę wiedzy, jak to wynika ze słów węża obiecującego mu wiedzę dobra i zła. Wypadalo przeto, aby człowiek, który odszedł od Boga przez nieuporządkowaną żądzę wiedzy, wrócił do Niego przez Słowo prawdziwej Mądrości*²⁴.

Natura ludzka ze swej strony nie miała żadnego prawa do dobrodziejstwa Wcielenia, ale – według racji tzw. możliwości uległości (*potentia oboedientialis*) – ona, bardziej niż jakakolwiek inna natura, mogła stosownie być przyjęta przez Słowo: *Tę odpowiedniość zauważa się w naturze ludzkiej według dwóch czynników: dostojęstwa (dignitas) i konieczności (necessitas). Według dostojęstwa właśnie, bo natura ludzka, jako rozumna i umysłowa (rationalis et intellectualis), zdolna jest dotrzeć w jakiś sposób do samego Słowa przez swoje działanie, poznając Je i, oczywiście, kochając; według konieczności zaś, ponieważ potrzebowała naprawy (reparatio), odkąd podlegała grzechowi pierworodnemu. Te zaś dwa czynniki schodzą się tylko w naturze ludzkiej. W naturze nierozumnej nie ma bowiem odpowiedniości dostojęstwa; w naturze zaś anielskiej nie ma wspomnianej odpowiedniości konieczności. Stąd wynika, że tylko natura ludzka nadawała się do przyjęcia*²⁵.

e) Główny motyw i cel Wcielenia

Już w Prologu do trzeciej części *Summy Teologii* św. T o m a s z stwierdza bardzo jasno, iż tajemnica Wcielenia polega na tym, że Bóg dla naszego zbawienia stał się człowiekiem. A więc już na początku swojego traktatu chrystologicznego Akwinata zajmuje zdecydowanie stanowisko soteriologiczne.

Doktor Anielski podaje wiele motywów i celów Wcielenia. Ale na pierwszy plan – i to we wszystkich dziełach – wysuwa jeden: wybawienie ludzi z grzechu.

Dla św. T o m a s z a Wcielenie jest ściśle powiązane z grzechem człowieka. Znana jest jego słynna odpowiedź na pytanie: Czy Bóg by się wcielił, gdyby człowiek nie był zgrzeszył?: *Są w tej sprawie różne opinie. Niektórzy zatem twierdzą, że gdyby człowiek nie zgrzeszył, Syn Boży i tak by się wcielił. Inni twierdzą przeciwnie. I tym należałoby przyznać więcej słuszności. Te bowiem rzeczy, które tylko od samej woli Bożej pochodzą, a które są ponad tym, co jest*

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, q.4, a.1; zob. *S.Th.*, I, q.93, a.4.

należne wszystkim stworzeniom, nie mogą być znane inaczej, jak tylko przez Pismo Święte, przez które wola Boża staje się nam wiadoma. Dlatego, ponieważ w Piśmie Świętym wszędzie wskazuje się, że motyw Wcielenia wynika z grzechu pierwszego człowieka (*ratio incarnationis ex peccato primi hominis assignetur*), bardziej stosowne jest powiedzieć, że dzieło Wcielenia zostało zamierzone przez Boga jako lekarstwo przeciwko grzechowi (*incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccatum*); tak że gdyby nie było grzechu, nie byłoby też Wcielenia. Nie ograniczałoby to jednak potęgi Boga; Bóg mógłby wcielić się także, gdyby nie było grzechu²⁶.

Należy zwrócić tu uwagę na to, jak rozważnie św. T o m a s z prowadzi swój wykład. Nie ma tutaj stwierdzeń kategoriycznych, ale: *należałoby przyznać, bardziej stosowne jest powiedzieć*. Jest jednak jasne, że odpowiedź Akwinaty jest hamartiologiczna, podobnie jak św. A n z e l m a. Bóg mógłby zbawić grzeszną ludzkość także bez Wcielenia. Ale w porządku zbawienia zaistniałym konkretnie i faktycznie, istnieje obiektywny związek pomiędzy grzechem człowieka i Wcieleniem Słowa Bożego, taki, że Wcielenie zaistniało dla odkupienia ludzkości i w jego funkcji.

Warto też zauważyć, że odpowiedź św. T o m a s z a nie jest wcale przeciwna odpowiedzi Jana D u n s a S z k o t a. Doktor Anielski wyraźnie stwierdza, że Bóg mógłby wcielić się także wówczas, gdyby człowiek nie zgrzeszył. Opinia św. T o m a s z a nie jest więc zamknięta ani apodyktycznie związana z upadkiem człowieka. Dopiero późniejsze spory tomistów ze szkotystami doprowadziły do usztywnienie stanowisk, co – ze szkodą dla teologii – nie wyszło na dobre żadnej ze stron.

Innym celem, dla którego Bóg zamierzył Wcielenie, a który św. T o m a s z zawsze starannie podkreślał, było wywyższenie natury ludzkiej i dopełnienie całego wszechświata²⁷. A więc nie tylko wyzwolenie z grzechu, ale i coś równie wielkiego i ważnego – ubóstwienie człowieka: Wcielenie daje w Bóstwie pełny udział, który jest prawdziwym szczęściem człowieka i celem ludzkiego życia. *I jest to nam dane dzięki człowieczeństwu Chrystusa; mówi bowiem Augustyn w dyspucie De Nativitate Domini, 13: 'Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem (Factus est Deus homo ut homo fieret Deus)*²⁸. Na innym miejscu Akwinata mówi: *Bóg przyjął od nas ciało i duszę. (...) a nam w zamian za to dał uczestnictwo w swoim Bóstwie. Stał się człowiekiem, aby człowieka uczynić Bogiem, jak to czytamy w Rz 5,2: 'Dzięki Chrystusowi uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej'*²⁹. Współbrzmi to doskonale z jeszcze innymi słowami autora *Summy*: *Tak, jak jedynie ogień może sprawić, aby*

²⁶ *S. Th.*, III, q.1, s.3; zob. *Compendium Theologiae* (dalej: *C.Th.*), I, cc. 185.200; *De rationibus fidei*, c. 5.

²⁷ *In III Sent.*, d.1, q.1, a.3; zob. *C.Th.*, I, 201.

²⁸ *S.Th.*, III, q.1, a.2

²⁹ *Exposito in Symbolum* (dalej: *E.S.*), a.3, n.47.

*jakaś rzecz zapaliła się, tak też jest konieczne, aby Bóg nas ubóstwił, przyjmując nas do współudziału (consortium) w swojej Boskiej naturze*³⁰. Tak więc Bóg uzupełnia ten wielki cykl, który rozpoczął przez dzieło stworzenia: *Wypełnia się w ten sposób powszechność całego Bożego dzieła, skoro człowiek, który został stworzony na końcu, wraca, jakby zakreślając okrąg, do swojego początku, jednocząc się przez dzieło Wcielenia z samym Początkiem rzeczy*³¹.

d) Dobroć Boga – przyczyną Wcielenia

Św. Tomasz z Akwinu uznaje, że Słowo Boże wcieliło się, jak naucza nas tego Objawienie, dla wybawienia ludzkości z grzechu. Ale jednocześnie wyjaśnia, że ani grzech, ani konieczność zbawienia ludzkości, nie są przyczyną (*causa*) Wcielenia. Jedyną przyczyną Wcielenia, jak i każdego działania Boga *ad extra*, jest Dobroć Boga.

Opierając się na nauce *Dionizego i Augustyna*, św. Tomasz powiada: *Samą naturą Boga jest Dobro (...) Istotną zaś cechą dobra jest udzielanie się innym. Przeto Najwyższe Dobro charakteryzuje udzielanie się stworzeniom w sposób najwyższy. Spełniło się to najdoskonalej przez Jego połączenie z naturą stworzoną tak, iż to troje: Słowo, dusza i ciało, stały się jedną Osobą*³².

To, że Bóg zjednoczył się z ludzką naturą w jedności osoby Słowa Bożego, *harmonizuje z nieskończoną, wyższą ponad wszystko, dobrocią Boga*³³. *Tak więc zależało od Dobroci Bożej, czy odnowi naturę ludzką przez swojego Syna*³⁴.

Zasada *samoudzielania się dobra (bonum diffusivum sui)* realizuje się najdoskonalej w samej Trójcy Św.. Stąd też absolutna darmowość zarówno stworzenia, jak i Wcielenia. Więcej – Wcielenie jest jeszcze bardziej czymś darmowym, ponieważ Słowo jest najdoskonalszym tym Słowem, w którym zostało powiedziane wszystko i o Trójcy Św., i o stworzeniu.

Wcielenie jest więc tym *momentem silnym*, w którym z największą oczywistością ukazuje się darmowa i bezwarunkowa miłość Boga ku ludzkości: Bóg tak umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał (J 3,16). Powołując się na Pismo Św., Ojców Kościoła i Magisterium Kościoła, św. Tomasz z bezcienia dwuznaczności naucza, że przyczyną Wcielenia nie jest grzech, ale Dobroć Boga, któremu spodobało się pojednać ze sobą świat przez Chrystusa (por. 2 Kor 5,19). Dlatego też Akwinata nigdy by nie powiedział, że *przyczyną Wcielenia był grzech człowieka*.

³⁰ *S. Th.*, I-II, q. 112, a.1.

³¹ *C. Th.*, I, c., 201.

³² *S. Th.*, III, q. 1, a.1.

³³ *Tamże*, ad 2; zob. *C.Th.*, I, c.199.

³⁴ *De rationibus fidei*, n.5.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że Tomaszowa odpowiedź na pytanie o motywy i cele Wcielenia jest wyraźnie hamartiologiczna i soteriologiczna. I to ma ogromny wpływ na cały jego traktat chrystologiczny.

II. CZŁOWIECZEŃSTWO CHRYSTUSA W ODNIESIENIU DO JEGO ZBAWCZEJ MISJI

Dzięki przejściu od koncepcji *osoby złożonej* (*persona composita*) w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* do koncepcji ludzkiej natury Chrystusa jako *narzędzia złączonego* (*instrumentem coniunctum*) Jego natury Boskiej w *Summie Teologii*, Doktorowi Anielskiemu udało się nie tylko wyjaśnić dogmat chalcedoński, ale przede wszystkim przedstawić zbawcze działanie Chrystusa jako *jedno działanie*, w którym biorą udział obie natury, każda według swoich właściwości. Dało to zachodniej teologii chrześcijańskiej lepsze zrozumienie teologiczne bardziej pogłębionej soteriologii i tajemnic ziemskiego życia Zbawiciela.

1. Unia hipostatyczna

Wszelkie trudności w rozumieniu unii hipostatycznej wypływają z koncepcji *esse* (bycie, istnienie) i jego funkcji w stosunku do *natury* i *osoby*.

Natura – wyjaśnia św. Tomasz za Boecjuszem – odnosi się do istoty jakiejś rzeczy (rzeczywistości) i jest tym, co określa gatunek i stanowi o jego odrębności (*natura est unumquodque rem informans specifica differentia*)³⁵. Natura również – zgodnie z nauką Arystotelesa – jest istotową, a nie przypadłościową, zasadą ruchu, na mocy której działa sprawca (*natura est principium motus in eo in quo est per se, et non secundum accidens*)³⁶.

Termin *osoba* zaś – również za Boecjuszem – Akwinata odnosi do bytu obdarzonego rozumem lub intelektem: *Osoba nie jest niczym innym jak podmiotem natury rozumnej* (*persona nihil aliud est quam suppositum rationalis naturae*)³⁷; *osoba jest jednostkową substancją natury rozumnej* (*persona est rationalis naturae individua substantia*)³⁸; *każdy (byt) istniejący w naturze rozumnej lub umysłowej jest osobą* (*omne subsistens in natura rationalis vel intellectuali est persona*)³⁹. Dzięki naturze rozumnej osoba jest podmiotem odpowiedzialnym za swoje działanie i posiada *panowania nad swoimi czynami* (*dominum sui actus*)⁴⁰.

³⁵ *S. Th.*, III, q.2, a.1; De unione Verbi Incarnati, a.1.

³⁶ *Tamże*.

³⁷ *De unione...*, a.1.

³⁸ *S. Th.*, III, q.2, a.2; I, q.29, aa.1-4.

³⁹ *Summa contra Gentiles* (dalej: C.G.) IV, c. 35.

⁴⁰ *S. Th.*, III, 1.2, a.2.

W pełni i doskonale osobą jest tylko Bóg, natomiast stworzenie myślące (*creaturae intellectuales*) są osobami częściowo i niedoskonale. Dzieje się tak dlatego, że Bóg jest *Bytem istniejącym przez siebie* (*Esse ipsum subsistens*), jedynie On jest *samym istnieniem*⁴¹. Inne byty „mają” istnienie, czyli *uczestniczą w istnieniu*, które „otrzymują” od Boga. Istnienie (*esse*) w *bytach jawi się więc jako „przyjęte”* (*receptum* przez ich istotę, czyli jako coś „uczestniczonego” (*participatum*) i dlatego „spowodowanego” (*causatum*). Bóg „jest” swoim „aktem bycia” (*actus essendi*) i ma „istnienie bezwzględne” (*subsistentia absoluta*), natomiast stworzenia „mają” swój „akt bycia” i posiadają jedynie istnienie względne (*subsistentia relativa*).

Można więc powiedzieć, że wg św. T o m a s z a z Akwinu osobę stanowi akt istnienia urealnijający rozumną formę substancji jednostkowej. Tak rozumiana osoba jest odrębną substancją, obdarzona właściwym sobie istnieniem, które jest substancją, obdarzoną właściwym sobie istnieniem, które jest nieprzekazywalne.

Zjednoczenie natury ludzkiej i boskiej w Chrystusie jest zjednoczeniem osobowym za pośrednictwem Osoby Słowa Bożego *które w naturze ludzkiej bytuje samoistnie* (*subsistet*) *tak, że natura Słowa nie doznaje żadnego przerostu ani nie zmienia się w nic innego*⁴², natomiast *natura ludzka w Chrystusie jest szlachetniejsza niż u nas, ponieważ bytując w nas samoistnie, ma własną osobowość, zaś w Chrystusie istnieje w Osobie Słowa*⁴³. I chociaż w Chrystusie *natura ludzka jest pewnym konkretem substancjalnym* (*individuum in genere substantiae*), *to jednak nie istnieje jako taka oddzielnie* (*per se*), *lecz w kimś doskonalszym, a mianowicie w Osobie Słowa Bożego, a to w konsekwencji powoduje, że nie ma własnej osobowości*⁴⁴.

Unia Słowa Bożego z naturą ludzką jest unią osobową, to znaczy, że jej „kresem” (*terminus*) jest tylko jedna, jedyna osoba, czyli hipostaza, czyli *suppositum*. I tą osobą jest Osoba samego Słowa Bożego, która samoistnie odwiecznie w naturze Boskiej i rozpoczyna samoistnie przez Wcielenie w naturze ludzkiej, która staje się dla Niego *narzędziem własnym i połączonym* (*instrumentum proprium et coniunctum*).

Aby lepiej zrozumieć tajemnicę zjednoczenia osobowego obu natur w Chrystusie, A k w i n a t a posługuje się analogią jedności duszy i ciała: *Nie da się znaleźć właściwszego modelu* (*exemplum*) tego cudownego zjednoczenia, niż zjednoczenie ciała i rozumnej duszy; właściwy model można wziąć również stąd, że słowo, które trwa ukryte w sercu, staje się dostępne dla zmysłów przez przyjęcie głosu i pisma. Jednakże modele te bardzo słabo oddają omawiane tu zjednoczenie, podobnie jak inne porównania ludzkie stosowane do Boskiej rzeczywistości. *Albowiem ani Bóstwo nie zespała się*

⁴¹ *S. Th.*, I, q.75, a.5.

⁴² *S. Th.*, III, q.2, a.2, ad 1.

⁴³ *Tamże*, ad. 2.

⁴⁴ *Tamże*, ad 3; zob. *De unione*.... a.2

w taki sposób, żeby było częścią jakiejś natury złożonej, tak jak dusza jest częścią natury ludzkiej; ani nie jednoczy się z naturą ludzką w ten sposób, żeby było przez nią jedynie oznaczane, tak jak słowo duszy jest oznaczane głosem lub pismem. Lecz Bóstwo jednoczy się w taki sposób, że Syn Boży prawdziwie ma ludzką naturę i jest człowiekiem⁴⁵.

2. Natura ludzka jako „narzędzie połączone” z naturą boską Słowa Wcielonego

Porównanie unii hipostatycznej do unii duszy i ciała pozwoliło św. Tomaszowi na wprowadzenie ciekawej koncepcji, według której ludzka natura Chrystusa jest *narzędziem połączonym (instrumentem coniunctum)* Jego natury boskiej.

Stosunek między ciałem a duszą – wyjaśnia Doktor Anielski – może być rozumiany na dwa sposoby: ciało służy duszy jako materia, dusza zaś jest formą substancjalną ciała; albo też ciało staje się narzędziem duszy w pełnieniu jej działalności. Z tych dwóch sposobów tylko ten drugi można zastosować do unii hipostatycznej, gdyż natura ludzka nie może funkcjonować jako materia w stosunku do natury boskiej, ani też natura boska nie gra roli formy w stosunku do natury ludzkiej. W unii osobowej natura ludzka jest złączona (coniuncta) z naturą boską jako jej narzędzie (*instrumentum*): *Ludzka natura w Chrystusie jest przyjęta po to, aby spełniała te działania, które są działaniami właściwymi tylko samemu Bogu (humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt propriae solius Dei) (...). Stąd można rzeczywiście porównać naturę ludzką w Chrystusie do narzędzia własnego i połączonego z Bogiem, tak jak ręka jest złączona z człowiekiem*⁴⁶.

Jednakże, zauważa św. Tomasz, są dwa rodzaje narzędzi: złączone i rozdzielone; zewnętrzne i wewnętrzne (własne). Na przykład ręka jest narzędziem własnym i życiowo złączonym z ciałem, natomiast siekiera jest narzędziem oddzielnym i zewnętrznym. W zjednoczeniu osobowym natura ludzka funkcjonuje jako narzędzie złączone i własne natury boskiej⁴⁷.

Pożytki płynące z wzorca psycho-somatycznego są ogromne. Tu ograniczymy się tylko do jednego, ale za to bardzo ważnego.

Analogia ciało-dusza, odniesiona do zjednoczenia osobowego, pozwala św. Tomaszowi na przedstawienie pewnej głębokiej i trwałej jedności unii natury ludzkiej Chrystusa z Jego naturą boską. Ale nie tylko. Akwinata wyjaśnia dzięki temu specyficzne role dwóch natur: naturze boskiej przypada rola zasady głównej (*causa principalis*) całego działania Chrystusa, a naturze

⁴⁵ *De rationibus fidei*, c.6.

⁴⁶ *C.G.*, IV, c.41.

⁴⁷ *Tamże*.

ludzkiej przypada funkcja przyczyny narzędziowej (*causa instrumentalis*) tego samego działania. Jako *narzędziowa przyczyna działająca* (*causa agens instrumentalis*) natura ludzka Chrystusa ma swoje własne (właściwe) cechy (jakości) i prerogatywy⁴⁸.

3. Konsekwencje soteriologiczne koncepcji „instrumentum coniunctum”

Spojrzenie na człowieczeństwo Jezusa Chrystusa jako narzędzie Słowa Bożego pozwala Doktorowi Anielskiemu dostrzec w zbawczym działaniu Chrystusa pewną jedność. Działanie to jest jednym i jedynym dziełem, w którym współdziałają obie natury, boska i ludzka, każda według tego, co jest jej właściwe.

Chrystologiczna myśl Akwinaty w jego widzeniu *od góry* tajemnicy Wcielenia, inspirowana przez teologię grecką, szczególnie aleksandryjską, wcale nie dewaluuje, a wręcz przeciwnie – wzbogaca teologiczną refleksję wiary nad tajemnicami ziemskiego życia Chrystusa. I to właśnie dzięki wprowadzeniu koncepcji narzędziowości.

W teologii *assumptus homo* podkreślano *bardziej znaczenie przykładu* (*efficacia imitativa*) oraz *moc zasługi* tych tajemnic, stąd też uwaga wokół faktu zbawienia była skierowana wybitnie ku tajemnicom ziemskiego życia Chrystusa, gdyż tylko te były *zasługujące*. Trzeba tu koniecznie powiedzieć, że i myśl teologiczna św. Tomasa w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* była związana z łacińską teologią *zasługi*, wg której nieskończoność skuteczności działania Chrystusa realizowała się właśnie w *zasłudze*. Tę nieskończoność *zasługi zawdzięcza się współdziałaniu Osoby Słowa z naturą ludzką w czynach Chrystusa*⁴⁹. Natomiast w *Summie Teologii*, przez wprowadzenie koncepcji narzędziowości, św. Tomasz buduje chrystologię, która pozwala na zauważenie zbawczej skuteczności wszystkich tajemnic życia Chrystusa, zarówno ziemskich, jak i chwalebnych, oraz ożywiającej wartości Jego człowieczeństwa⁵⁰.

Ta „synergia” działania boskiego i ludzkiego Chrystusa pozwala Akwinacie na rozwinięcie koncepcji wiecznotrwalej aktualności tajemnic życia Zbawiciela i ich mocy narzędziowej: *czyny, które zostały spełnione przez człowieczeństwo Chrystusa, były zdziałane nie tylko dzięki naturze ludzkiej, ale na mocy natury boskiej z nią zjednoczonej*⁵¹. Oznacza to, że *działanie ludzkie uczestniczy w mocy działania Bożego*⁵².

⁴⁸ Zob. *S. Th.*, III, q.19, a.1.

⁴⁹ Zob. In *III Sent.*, d.13, q.1, a.2, sol.2, ad 4.

⁵⁰ Zob. *C. Th.*, I, c. 239.

⁵¹ In *Epist. 1 ad Thess.*, c.4, lect. 13.

⁵² *S.Th.*, III, q.19, a.1, ad 1.

Konsekwencje takiej koncepcji teologicznej są wymowne: *Wszystko bowiem, co w ciele Chrystusa zostało dla nas uczynione, stało się dla nas zbawienne mocą jedności z Bóstwem*⁵³. Gdzie indziej Doctor Angelicus mówi: *Wszystkie czyny i cierpienia Chrystusa działają instrumentalnie mocą Bóstwa na korzyść zbawienia ludzkiego*⁵⁴. W ten sposób tajemnice życia Chrystusa od narodzenia aż po śmierć, zmartwychwstanie i wniebostąpienie mają moc zbawczą, zdolne osiągnąć każde miejsce i każdy czas (*atingit omnia loca et tempora*)⁵⁵. Męka Chrystusa – mówi św. T o m a s z – *nie miała mocy czasowej i przejściowej, lecz wiecznotrwałą (...) I tak okazuje się, że Męka Chrystusa nie miała wówczas skuteczności większej, niż ma ją teraz (Passio autem eius (Christi) non habet temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternam (...) et sic patet quod habuit tunc maiorem efficaciam passio Christi quam habeat nunc)*⁵⁶.

Widzimy więc jasno, że myśl chrystologiczna św. T o m a s z a z Akwinu, dzięki jego teologii Wcielenia i koncepcji instrumentalności ludzkiego działania Chrystusa, nadaje tajemnicom cielesnym (*mysteria carnis*) Zbawiciela wielkie znaczenie soteriologiczne, przez co ujawnia pewną głęboką chrystocentryczność. Ta teologia tajemnic życia Chrystusa daje też solidną podstawę soteriologiczną pobożności skierowanej ku *świętemu człowieczeństwu Jezusa*. Rzeczywiście, dzięki uobecnianiu się mocy zbawczej tajemnic historycznych i metafizycznych życia Zbawiciela w każdym momencie czasu i w każdym miejscu, staje się możliwym spotkanie życia i komunii między ludźmi i Chrystusem. *Imitatio Christi* nie jest więc tylko faktem moralnym, ale prawdziwą i realną wspólnotą z czynami zbawczymi Chrystusa, w pewnej jednoczesności, a nie – współczesności, życia ze Zbawicielem.

III. DZIAŁANIA ZBAWCZE WCIELONEGO SŁOWA BOŻEGO

Jak już powiedzieliśmy, wszystkie czyny Chrystusa mają moc zbawczą. Ze względu na szczupłość miejsca przenieśliśmy tu tylko tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

1. Męka i śmierć Chrystusa

Rozważaniu tego misterium św. T o m a s z a z Akwinu poświęca qq. 46-52 *Summary Teologii*, w których daje swoją głęboką analizę teologiczną, będącą rzeczywistie szczytem jego chrystologii.

⁵³ *C. Th.*, I, c. 239; zob. C.G., IV, c.36.

⁵⁴ *S. Th.*, III, q.48, a.6.

⁵⁵ *Tamże*, q.56, a.1, ad 3.

⁵⁶ *Tamże*, q.52, a.8; zob. M. B o r d o n i, *La strumentalità dell'azione umana di Cristo*, w: *Il tempo, valore filosofico e mistero teologico*, Roma 1956, ss. 161nn wraz z przytoczoną tam bibliografią tomistyczną.

*Z wiarą we Wcielenie Syna Bożego musi iść w parze wiara w Jego mękę i śmierć, bo jak powiada św. Grzegorz: 'Na nic by się nam nie przydało Jego narodzenie, gdybyśmy nie zostali odkupieni'. To, że Chrystus za nas umarł, jest jednak tak trudną do pojęcia prawdą, że nie mieści się w naszym ludzkim rozumie. Daje temu wyraz św. Paweł w *Dziejach Apostolskich*, cytując proroka Habakuka (13,41): 'Za dni waszych dokonuję dzieła, któremu byście nie uwierzyli, gdyby wam ktoś o nim mówił'. Taka wielka jest bowiem Boża łaska i miłość wobec nas, że przerasta nasze pojęcia*⁵⁷.

Męka Chrystusa jest więc drugą, po Wcieleniu, wielką tajemnicą, na której św. Tomasz z Akwinu koncentruje swoją uwagę. I jeśli przy rozważaniu tajemnicy Wcielenia szukał odpowiedzi na pytania *dlaczego?* i *jak*, to teraz poszukuje wyjaśnienia zagadnień *kto cierpiał?* i *dlaczego cierpiał?*

Odpowiedź na pierwsze pytanie zawarta jest już w Tomaszowej doktrynie unii hipostatycznej: podmiotem bezpośrednim męki jest natura ludzka Chrystusa, bo tylko ta natura może być potępiona, torturowana, biczowana, wyszydzana i ukrzyżowana. Ale podmiotem ostatecznym męki, czyli osobą, która tę mękę cierpi, jest Osoba Słowa Bożego, gdyż osoba Jezusa to Druga Osoba Trójcy Św. *Jak już zostało powiedziane, q.2, aa.2-3, zjednoczenie natury ludzkiej i boskiej dokonało się w osobie, w hipostazie i w podmiocie (suppositum), zachowując jednak rozróżnienie natur, aby identyczna była osoba i hipostaza natury boskiej i ludzkiej, przy zachowaniu właściwości obu natur. Tak więc, jak to zostało wyżej powiedziane w q. 16, a.5, podmiotowi boskiej natury przypisuje się mękę nie ze względu na boską naturę, która nie podlega cierpieniu, ale ze względu na ludzką naturę. Stąd w liście synodalnym (akta Soboru Efeckiego, cz.1, roz.26) Cyryl mówi: 'Gdyby ktoś nie wyznawał, że Słowo Boże cierpiało w ciele i że zostało ukrzyżowane w ciele, niech będzie potępiony'. Zatem męka Chrystusa dotyczy podmiotu boskiej natury ze względu na przyjętą naturę podlegającą cierpieniu (passibilis), nie zaś ze względu na boską naturę nie podlegającą cierpieniu (impassibilis)*⁵⁸.

W Wykładzie Składu Apostolskiego Doktor Anielski mówi wyraźnie: *Niech nikt jednak nie sądzi, że śmierć Chrystusa dotknęła także Jego Bóstwo. Umrzeć w Nim mogła tylko ludzka natura. To znaczy, że Chrystus umarł nie jako Bóg, ale jako człowiek*⁵⁹. *Wiadomo, że gdy człowiek umiera, to znaczy gdy jego dusza odłącza się od ciała, nie mówimy, że umiera dusza, ale jedynie ciało. Podobnie w Chrystusie nie umarło Bóstwo, lecz jedynie ludzka natura*⁶⁰.

Dla św. Tomasa z Akwinu jest więc jasne, że cierpiało, zostało ukrzyżowane i umarło Wcielone Słowo Boże w swej naturze ludzkiej.

Odpowiedź na pytanie: *dlaczego cierpiał?* autor *Summy Teologicznej* poprzedza długą listę motywów stosowności Chrystusowego cierpienia.

⁵⁷ E.S., a.4, n.51.

⁵⁸ S. Th., III, q.46, a.12

⁵⁹ E.S., a.4, n.52.

⁶⁰ Tamże, n.53.

Wszystkie te motywy można zredukować do dwóch tylko: Chrystus cierpiał przede wszystkim po to, aby zadośćuczynić za nasze grzechy i w ten sposób naprawić nasze winy i nas odkupić, oraz, aby dać dobry przykład ludziom, szczególnie tym, którzy cierpią.

Zobaczymy, jak to ujmują św. T o m a s z: *Wyzwolenie człowieka przez mękę Chrystusa odpowiadało (conveniens fuit) i miłosierdziu, i sprawiedliwości (Bożej). Sprawiedliwości – gdyż przez swoją mękę Chrystus zadośćuczynił za grzech rodzaju ludzkiego; i tak oto człowiek został wyzwolony dzięki sprawiedliwości Chrystusa. Odpowiadało prawdziwie miłosierdziu, ponieważ skoro człowiek nie mógł sam z siebie zadośćuczynić za grzech całej natury ludzkiej (...) to Bóg na sprawcę zadośćuczynienia (satisfactor) dał swego Syna, jak to jest powiedziane w Rz 3,24: 'Usprawiedliwieni darmo przez łaskę Chrystusa, przez odkupienie, które jest w Jezusie Chrystusie, którego Bóg postanowił (uczynić) ofiarą przebłagalną (propitiatorem) przez wiarę we krwi Jego'; i to był akt większego miłosierdzia, niż gdyby grzechy zostały podarowane bez żadnego zadośćuczynienia. Stąd powiedziane jest w Ef 2,4: 'Bóg, który jest bogaty w miłosierdzie, ze względu na wielką miłość, którą nas umiłował, gdy byliśmy umarłymi przez grzechy, ożywił nas w Chrystusie'⁶¹.*

Trzeba tu koniecznie podkreślić, że Akwinata odrzuca zdecydowanie ideę, jakoby ze strony Boga istniała jakakolwiek konieczność męki Chrystusa, szczególnie gdy chodzi o aspekt zadośćuczynienia: nie było żadnej konieczności męki Chrystusa ani ze strony Boga, który by Mu narzucił cierpienie (przymus, konieczność zewnętrzna), ani nie było też konieczności w samym Chrystusie (przymus, konieczność wewnętrzna). Cierpienie Chrystusa było dobrowolne. Było jednak ono konieczne ze względu na cel, i to z trzech powodów: dla naszego zbawienia, które zostało osiągnięte przez mękę Chrystusa (por. J 3, 14); przez wzgląd na samego Chrystusa, który przez poniżenie męki zasłużył na wywyższenie w chwale (por. Łk. 24,26); ze względu na Boga, który przewidział w swej Opatrzności mękę Chrystusa i ją zapowiedział (por. Łk 22,22; 24,44)⁶².

Należy zwrócić uwagę na fakt, że aspekt zadośćuczynienia w męce Chrystusa – i tak to widzi św. T o m a s z z Akwinu – jest dwugorzędnej wagi i stawiany dopiero po aspekcie *zasługi*, uzupełnionym przez pojęcia *ofiary* i *wykupu*, którym daje odnowione definicje, opierając się na najlepszych źródłach Tradycji. Dlatego też przed rozpoczęciem szczegółowego studium męki Chrystusa jako przyczyny naszego zbawienia, Akwinata daje analizę męki jako cierpienia odkupieńczego i zbawczego, podjętego przez Chrystusa kierującego się postulatem miłości⁶³.

Dla św. T o m a s z a najważniejszym aspektem męki Chrystusa, jako przyczyny naszego zbawienia, jest ofiarniczy charakter tej męki. Pojawia się

⁶¹ *S.Th.*, III, q.46, a.1, ad 3.

⁶² Zob. *tamże*; *C.Th.*, I, c. 230.

⁶³ *S. Th.*, III, q.46, a.3.

też tu kwestia *okupu*, którą Akwinata wyjaśnia następująco: grzech nakłada na człowieka podwójne więzy: więzy niewoli szatana, gdyż on zwyciężył człowieka, doprowadzając go do upadku, a *komu się uległo, tego się jest niewolnikiem* (2 Pt 2,19), oraz więzy kary, obciążającej człowieka ze względu na Bożą sprawiedliwość. A ponieważ męka Chrystusa wystarczała z nadmiarem na zadośćuczynienie za grzech rodzaju ludzkiego i wyrównanie należnej zań kary, to stanowiła ona jakby *okup* za nasze wyzwolenie z tych podwójnych więzów. I dlatego *mękę Chrystusa nazywa się naszym Odkupieniem*⁶⁴. A chociaż szatan popełnił bezprawie oszukując podstępnie człowieka, którego trzyma w niewoli z powodu winy i kary za nią, to jednak człowiek cierpi sprawiedliwie na skutek winy dopuszczonej przez Boga i kary za nią wymierzonej. Dlatego odkupienia człowieka domagała się sprawiedliwość względem Boga, a nie diabła. Okup za wyzwolenie człowieka należał się więc Bogu, a nie szatanowi i został on zapłacony Bogu, a nie szatanowi. Dlatego Chrystus ofiarował swoją krew jako okup za nasze odkupienie Bogu, a nie diabłu⁶⁵. I taka jest Tomaszowa teologia okupu należnego Bogu i zapłaconego za nas przez Chrystusa.

Męka Jezusa Chrystusa, wg myśli teologicznej św. T o m a s z a, jest więc zasługą, gdyż wysługuje nam zbawienie; jest zadośćuczynieniem za nasze grzechy; jest ofiarą złożoną za nas przez Tego, który jest jednocześnie i Ofiarą, i Ofiarnikiem; jest też okupem należnym Bogu i właśnie Bogu złożonym za nasze wyzwolenie z niewoli szatana.

Skutki tak rozumianego Odkupienia są zbawienne i św. T o m a s z przedstawia je w q.49 trzeciej części *Summy Teologii*. Dzięki swej męce, która ożywia w nas miłość, Chrystus wyzwolił nas z grzechu. Jego męka powoduje odpuszczenie grzechów, gdyż jest Odkupieniem; jest przyczyną sprawczą narzędziową naszego Odkupienia, gdyż przedmiot męki – ciało Chrystusa – jest *narzędziem złączonym* Bóstwa Odkupiciela.

Św. T o m a s z z Akwinu, mówiąc o odpuszczeniu grzechów, wskazuje na wspólnotowy, eklezjalny charakter Odkupienia: *Męka Chrystusa powoduje odpuszczenie grzechów przez to, że jest Odkupieniem. Skoro Chrystus jest naszą Głową, to, przez swą mękę podjętą z miłości i posłuszeństwa, uwolnił od grzechów nas jako swoje członki, płacąc swą męką, która była czymś w rodzaju okupu (...)* Tak, jak ciało naturalne składa się z różnych członków, będąc jednym, tak i cały Kościół, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, stanowi jakby jedną osobę ze swoją Głową, którą jest Chrystus⁶⁶.

Męka Chrystusa stanowi centralny punkt chrystologii Tomaszowej, dlatego też śmiało możemy powiedzieć, że jego chrystologia jest stauologicz-

⁶⁴ *Tamże*, q. 48, a.4.

⁶⁵ *Tamże*, ad 2 i ad 3.

⁶⁶ *Tamże*, q. 49, a.1; zob. B. P r z y b y l s k i, *Plan zbawienia w nauce św. Tomasza z Akwinu*, w: A A . V V ., *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Księg. Św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, ss. 410-411.

na i staurocentryczna: Krzyż jest centrum i punktem odniesienia całego jego studium chrystologicznego, ukierunkowanego już w odpowiedzi na pytanie o motywy Wcielenia: *dla ludzkiego Odkupienia*.

Śmierć Chrystusa – mówi Doktor Anielski – przyczynia się wprawdzie do naszego zbawienia, ale nie jest ona przyczyną naszego zbawienia na sposób zasługi, którą jest Męka Chrystusa; przyczynia się ona przez działanie sprawcze narzędziowe, gdyż ciało Chrystusa było narzędziem zjednoczonym z Bóstwem i Jego mocą działało także po śmierci⁶⁷. Tak więc główną przyczyną sprawczą (*causa efficiens principalis*) naszego zbawienia jest Bóstwo Chrystusa.

2. Zmartwychwstanie Chrystusa

Św. T o m a s z z Akwinu nie widzi żadnej potrzeby weryfikacji historycznej tego wydarzenia. Jednakż., gdy się rozważa tajemnicę, która jest „kluczem” wiary chrześcijańskiej, to żadna wątpliwość nie może się nawet pojawić w myśli teologa.

Jest rzeczą ciekawą, że Doktor Anielski, mówiąc o Wcieleniu czy męce Chrystusa, mówi o ich *stosowności*, natomiast przy omwianiu Zmartwychwstania mówi o jego konieczności (!) i przytacza pięć racji: *Było konieczne, aby Chrystus zmartwychwstał, dla pięciu (powodów). Po pierwsze – dla potwierdzenia Bożej sprawiedliwości, do której należy wywyższanie tych, którzy się dla Boga unізją (por. Łk 1,52). Skoro zaś Chrystus z powodu miłości i posłuszeństwa Bogu unізł samego siebie aż do śmierci krzyżowej, trzeba było, aby został wywyższony przez Boga aż do chwalebego zmartwychwstania (por. Ps 138,1) (...) Po drugie – ku budowaniu naszej wiary w Bóstwo Chrystusa (por. 1 Kor 15,12; 2 Kor 13,4; Ps 29,10) (...) Po trzecie – dla podtrzymania naszej nadziei, ponieważ widząc zmartwychwstałego Chrystusa, który jest naszą Głową, mamy nadzieję, że i my zmartwychwstaniemy (por. 1 Kor 15,12; Hi 19,25) (...) Po czwarte – dla ukształtowania życia wiernych, jak czytamy w Rz 6,4: 'Jak Chrystus powstał z martwych przez chwałę Ojca, tak i my postępujemy w nowości życia' i dalej: 'Chrystus powstawszy z martwych już nie umiera... tak i wy uważajcie się za umarłych dla grzechu, a za żyjących dla Boga! Po piąte – dla dopełnienia naszego zbawienia, gdyż jak przez to, że wzięwszy na siebie zło, został unізony w śmierci, tak został uwielbiony w zmartwychwstaniu, aby nas wynieść ku dobrom (ad bona), według tego, co czytamy w Rz 4,25 'Wydany został z powodu naszych przewinień, a zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia'⁶⁸.*

Zmartwychwstanie Chrystusa – mówi Akwinata – różni się istotowo od wszystkich innych zmartwychwstań: w innych przypadkach było ono zawsze

⁶⁷ S.Th. III, q. 50, a.6, szczególnie ad 1-3.

⁶⁸ Tamże, q. 53, a.1.

powodowane z zewnątrz, sprawcą zaś zmartwychwstania Chrystusa jest On sam na mocy swojego Bóstwa. To Słowo Boże odbiera swoje ciało i oddaje je duszy, ponieważ śmierć nie oddziela Bóstwa Chrystusa ani od Jego ciała, ani od Jego duszy: *Na mocy więc zjednoczonego ze sobą Bóstwa, ciało wzięło na powrót oddzieloną od siebie duszę, a dusza wzięła z powrotem opuszczone przez siebie ciało*⁶⁹.

Zmartwychwstanie Chrystusa dokonało się w ciele i św. Tomasz podkreśla bardzo mocno, że chociaż było to ciało chwalebne, to było ono rzeczywiste i posiadało tę samą naturę, co przedtem, gdyż, gdyby było zjawą, to Zmartwychwstanie Chrystusa nie byłoby prawdziwe, lecz pozorne⁷⁰.

To, co jest pierwsze – naucza Doktor Anielski, powołując się na *A r y s t o t e l e s a* – jest przyczyną tego, co za nim. Pierwszym w rodzaju naszego zmartwychwstania było Zmartwychwstanie Chrystusa, więc jest ono przyczyną naszego zmartwychwstania (por. I Kor 15,20), na mocy zjednoczonego z Nim Bóstwa – Słowa. Jednakże nie jest ono przyczyną zasługującą naszego zmartwychwstania, lecz jego przyczyną sprawczą i wzorem. Przyczyną zasługującą jest męka Chrystusa⁷¹.

Zmartwychwstanie Chrystusa działa zbawczo mocą Bóstwa, które wskrzesza zarówno ciała, jak i dusze. *Toteż Zmartwychwstanie Chrystusa posiada narzędziowo moc skuteczną (habet instrumentaliter virtutem effectivam), nie tylko w stosunku do zmartwychwstania ciał, ale także w stosunku do zmartwychwstania dusz*⁷².

Jest też Zmartwychwstanie Chrystusa przyczyną naszego usprawiedliwienia, gdyż jak czytamy w Rz 4,25: *(Chrystus) został wydany za nasze grzechy, aby je zgładzić, i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia, męka zaś Chrystusa była przyczyną wysługującą nasze zbawienie*⁷³.

IV. ZBAWCZE DZIAŁANIE CHRYSTUSA W KOŚCIELE

Zdawałoby się, że zbawcze działanie Chrystusa, Wcielonego Słowa Bożego, kończy się wraz z Jego Wniebowstąpieniem. Jednakże tajemnice Wcielenia i Odkupienia, dokonane przez zjednoczenie Boga z człowiekiem, zrealizowane w Chrystusie, urzeczywistniają się nadal wraz z biegiem historii. Instrumentem oraz znakiem uwielokrotniającym i aktualizującym zbawczą obecność Chrystusa w świecie po Wniebowstąpieniu jest Kościół, będący Mistycznym Ciałem Chrystusa i narzędziem realizującym związek każdego człowieka ze Zbawicielem oraz znakiem widzialnej kontynuacji Jego zbawczej obecności wśród nas⁷⁴.

⁶⁹ *Tamże*, a.4; por. *tamże*, s.3; E.S., a.5, nn. 77-80.

⁷⁰ *Zob. S.Th.*, III, q.54.

⁷¹ *Tamże*, q.56, a.1.

⁷² *Tamże*, a.2.

⁷³ *Tamże*, ad 4; zob. B. P r z y b y l s k i, *dz. cyt.*, s.408.

⁷⁴ *Zob. A. N o s s o l*, *Teologia na usługach wiary*, Wyd. Św. Krzyża, Opole 1978, ss. 190-191.

Pamiętajmy, że zbawcze działanie Chrystusa ma moc *osiągnąć każde miejsce i każdy czas*. A więc, wg św. T o m a s z a z Akwinu, Chrystus działa zbawczo zawsze i wszędzie: przede wszystkim działa w swoim Mistycznym Ciele – Kościele, którego jest Głową, a działa w nim zbawczo przez sakramenty.

1. Chrystus i Jego Mistyczne Ciało – Kościół

Św. T o m a s z z Akwinu nie napisał oddzielnego traktatu eklezjologicznego, gdyż teologowie średniowieczni nie tworzyli takich dzieł, a kwestie dotyczące Kościoła umieszczali przeważnie w partiach chrystologicznych lub sakramentologicznych. Większość uczonych uważa, że q.8 trzeciej części *Summy Teologii* św. T o m a s z a poświęcił swej myśli eklezjologicznej. I choć sam Doctor Angelicus mówi, że kwestia ta dotyczy łaski Chrystusa jako Głowy Ciała Mistycznego, to nie sposób pominąć zawartych tam zagadnień wyraźnie eklezjologicznych.

Łaska usprawniająca-habitualna w Chrystusie była znacząca nie tylko dla Niego samego, ale też i dla innych, ponieważ wszyscy otrzymaliśmy łaskę z Jego pełni (por. J 1,16). Łaska Chrystusa, będąca łaską dla innych, jest nazywana *łaską Głowy*, na mocy której jest On Głową Kościoła, i, jako taki, wpływa na inne członki Ciała Mistycznego, tak jak głowa wpływa na członki ciała fizycznego. Chrystus jest Głową Kościoła ze względu na bliskość z Bogiem, która sprawia, że łaska Chrystusa góruje nad każdą inną łaską i poprzedza ją. Ze względu na swoją doskonałość, Chrystus, mający pełnię wszystkich łask, posiada moc przelania łaski na wszystkie członki Kościoła⁷⁵.

Warto tu zauważyć rzecz szczególną: św. T o m a s z, mówiąc o łasce Chrystusa-Głowy, mówi o udzielaniu ludziom zbawienia: *Zbawiać zaś ludzi i być przeblaganiem za ich grzechy, przysługuje Chrystusowi jako Głowie*⁷⁶. Akwinata mówi więc o zbawieniu, zanim powie o Krzyżu i o zbawczym dziele Chrystusa, i nie czyni tu nawet najmniejszej wzmianki o tym. Dopiero później, i tylko w q.46, a.1, wyjaśni, dlaczego było stosowne, aby Chrystus cierpiał na Krzyżu, i wówczas nie wspomni nawet o łasce Głowy⁷⁷.

Chrystus jest Głową wszystkich ludzi wszystkich czasów: przede wszystkim tych, którzy są a Nim złączeni aktualnie przez chwałę; tych, którzy są z Nim złączeni przez miłość i wiarę; tych, którzy są z Nim złączeni w możliwości jeszcze nie zaktualizowanej, ale mającej się urzeczywistnić; i tych, którzy są z Nim złączeni potencjalnie, ale nigdy nie osiągną zaktualizowanej jedności⁷⁸.

⁷⁵ S. Th. III, q. 8, a.1.

⁷⁶ Tamże, a. 3, sed contra.

⁷⁷ Zob. D. O l s, dz. cyt., ss.124-128.136-138.

⁷⁸ S. Th., III, q.8, a.3.

Należy tutaj koniecznie uwypuklić, że św. T o m a s z uważał, iż *niewierni, choć nie należą do Kościoła w akcie, to jednak należą do niego w możności*⁷⁹. Początki Kościoła, wg. Akwinaty, sięgają Patriarchów: *A zatem Patriarchowie (antiqui patres) zachowując legalnie sakramenty, byli w Chrystusie przez tę samą wiarę i umiłowanie, przez które i my w Nim jesteśmy: i dlatego Patriarchowie należeli do tego samego Ciała Kościoła, do którego i my należymy*⁸⁰. Są to słowa bardzo znaczące i, co najciekawsze, zgodne z eklezjologią Drugiego Soboru Watykańskiego⁸¹.

Ponieważ Kościół – mówi św. T o m a s z – składa się nie tylko z ludzi, ale i z aniołów, jest więc On Głową nie tylko ludzi, ale i aniołów⁸². Jednakże Chrystus nie jest, w swoim człowieczeństwie, przyczyną zasługującą (*causa meritoria*) łaski aniołów⁸³, gdyż *nie dla aniołów Chrystus był umarł*⁸⁴.

Doktryna o Kościele jako Ciele Mistycznym Chrystusa została zarysowana już u synoptyków i św. Jana, a swój pełny rozwój osiągnęła u św. Pawła Apostoła. *Principium fundamentale* całej tej doktryny jest idea *solidarność* między Chrystusem i ludzkością, ustalona na bazie Wcielenia; tak jak rodzaj ludzki jest solidarny z Adamem w upadku, tak też jest solidarny z Chrystusem przez *odnowienie*. Św. Paweł dochodzi do stwierdzenia: *Wszyscy jesteście dziećmi Bożymi przez wiarę w Jezusie Chrystusie (...) gdyż wszyscy jesteście kimś jednym (eis = unus) w Jezusie Chrystusie.* (Gal 3,26.28). A więc jesteśmy nie tylko członkami jednego ciała mistycznego, ale jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem jakby w jednym podmiocie⁸⁵.

Św. T o m a s z z Akwinu idzie jeszcze dalej i mówi, że wierni tworzą wraz z Chrystusem *jakby jedną osobę mistyczną (quasi una persona mystica)*⁸⁶. Mowa jest więc o solidarności bardziej mistycznej, nie-fizycznej (choć i z pewnością realnej), niż moralnej. Na mocy tej solidarności dzieło dokonane przez Chrystusa staje się naszym: nasza jest Jego męka i śmierć, nasze Jego zmartwychwstanie i nieskończone zasługi stąd wypływające.

Chrystus, w którym jest obecny upadły rodzaj ludzki, ofiarowuje swoje życie, składa siebie dobrowolnie na Ofiarę Krzyża za grzechy wszystkich i w ten sposób triumfuje nad szatanem, otwierając wszystkim drogę uświęcenia i zbawienia. Jego męka i Jego zwycięstwo są naszymi, ponieważ my jesteśmy w Nim, a On w pewien sposób kontynuuje swoje życie w nas, powołanych do odtwarzania Jego dramatycznych przeżyć zbawczych.

⁷⁹ *Tamże*, ad 1.

⁸⁰ *Tamże*, ad 3; zob. G. P h i l i p s, *La Chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1982, s.81.

⁸¹ *Konst. dogmat. o Kościele „Lumen gentium*, n.2.

⁸² *S. Th.*, III, q.8, a.4.

⁸³ *Quest Delib. De Veritate*, q.29, a.7, ad 5; zob. D. O l s, *dz. cyt.*, ss. 128-129.

⁸⁴ *In Epist. ad Eph. c. 1*, lect. 1 i 3; zob. D. O l s, *dz. cyt.*, ss. 129-136.

⁸⁵ Zob. P. P a r e n t e, *Elaborazione scolastica*, w: P. P a r e n t e (red.), *Cristo vivente nel mondo*, Ed. Coletti, Roma 1956, s. 495; G. F h i l i p s, *dz. cyt.* ss. 99-101.

⁸⁶ *S. Th.*, III, q. 48, a.2, ad 1.

W tym tkwi cały przekształcający dynamizm chrześcijaństwa. Mówi o tym św. Paweł, gdy woła, że miłość Chrystusa pożera go, że razem z Chrystusem jest przybity do krzyża i że dopełnia w swoim ciele mękę Chrystusa. Św. Tomasz przepisuje te płomienne słowa w swoim powolnym systematycznym stylu scholastycznym, w schemacie soteriologicznym, w którym główna myśl Pawłowa jest ciągle obecna.

Chrystus działa więc zbawczo w swoim Ciele Mistycznym – Kościele, nie tylko sam, ale i przez jego członki.

2. Zbawcze działanie Chrystusa w sakramentach

Traktat o sakramentach św. Tomasz z Akwinu umieszcza w swojej *Summie Teologii* zaraz po kwestiach dotyczących dzieła zbawczego Chrystusa, z którego to sakramenty czerpią swoją zbawczą skuteczność.

Dla Doktora Anielskiego, który powołuje się na św. Augustyna, sakrament jest przede wszystkim znakiem świętej rzeczywistości w tym sensie, że uświęca ludzi (*proprie dicatur sacramentum est 'signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines'*)⁸⁷.

Taka definicja sakramentu odnosi się do wszystkich sakramentów, także i do tych w Starym Testamencie, chociaż w inny sposób, gdyż są one w innej relacji do paschalnego dzieła zbawienia Chrystusa. A właśnie to zbawcze dzieło Chrystusa stanowi właściwą treść sakramentów: *Sakrament, mówiąc właściwie, jest tym, co jest ukierunkowane na oznaczanie naszego uświęcenia, i w czym mogą być rozważane trzy rzeczywistości: przyczyna sprawcza (causa efficiens) naszego uświęcenia, którą jest Męka Chrystusa; przyczyna formalna (causa formalis) naszego uświęcenia, która polega na łasce i cnotach; i przyczyna celowa ostateczna (causa finalis) naszego uświęcenia, którą jest życie wieczne. I wszystkie te trzy rzeczywistości są oznaczane przez sakramenty. Dlatego sakrament jest i znakiem wspomnieniowym (signum rememorativum) tego, co dokonało się, mianowicie Męki Chrystusa; i znakiem wskazującym (signum demonstrativum) na to, czego dokonała w nas Męka Chrystusa, mianowicie na łaskę; i znakiem przewidyującym (signum prognosticum), to jest zapowiadającym przyszłą chwałę*⁸⁸.

Powiązanie z motywem Wcielenia jest tu bardzo widoczne: Słowo Boże wcieliło się dla naszego zbawienia, tego zbawienia dokonało przez swoją Mękę na Krzyżu i nadal nas zbawia poprzez sakramenty, które jako *sakramenty męki i śmierci Chrystusa* ze zbawczego dzieła Chrystusa czerpie swoją zbawczą skuteczność.

Sakramenty, wg Akwinaty, są *tajemnicami zbawienia*, gdyż – nie tylko jako znaki, ale i przyczyny instrumentalne, przedstawiają łaskę Chrystusa i jej

⁸⁷ *Tamże*, q. 60, a.2.

⁸⁸ *Tamże*, a.3.

udzielają. Ich skuteczność zbawcza wypływa z dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa, czyli z Jego Męki, śmierci krzyżowej i Zmartwychwstania. Stąd też wynika różnica między sakramentami Starego i Nowego Przymierza: te pierwsze oznaczały wiarę w przyszłą Mękę zbawczą Chrystusa i tylko jako takie były zbawcze; te drugie zaś oznaczają wiarę w Zbawiciela, który przyszedł, i udzielają łaski zbawienia, które On wysłużył⁸⁹.

Jednakże sakramenty *nie produkują automatycznie zbawienia*, nie działają magicznie. Po to, aby stały się skutecznymi narzędziami łaski, potrzebna jest wiara: *Przez wiarę Chrystus w nas mieszka (Ef 3,17). I dlatego moc Chrystusa wiąże się z nami przez wiarę. Moc zatem odpuszczająca grzechy odnosi się szczególnie do męki samego Chrystusa. Przez wiarę w Jego mękę ludzie zostają uwolnieni od grzechów (Rz 3,25) (...) A więc moc sakramentów, która jest ukierunkowana na usunięcie grzechów, wypływa szczególnie z wiary w mękę Chrystusa*⁹⁰.

Św. Tomasz z Akwinu naucza, że główną przyczyną sprawczą sakramentów jest Bóg, a przyczyną sprawczą narzędziową jest człowieczeństwo Chrystusa, i zależny od tego człowieczeństwa ludzki szafarz sakramentów: *Główną przyczyną sprawczą naszego zbawienia jest Bóg. Ponieważ człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Jego Bóstwa, to wynika stąd, że wszystkie czyny i cierpienia Chrystusa działały narzędziowo mocą Bóstwa dla zbawienia ludzi. W tym sensie więc męka Chrystusa jest skutecznie przyczyną zbawienia ludzkiego (passio Christi efficienter causat salutem humanam)*⁹¹.

Jeśli chodzi o moc Chrystusa w sakramentach, to Akwinata rozróżnia: jako Bóg działa On w sakramentach jako przyczyna główna, a jako człowiek powoduje skutki sakramentów jako przyczyna zasługująca i sprawcza narzędziowa: *Powiedziane zostało w qq. 48 i 49, że męka Chrystusa, która dotyczy Go według Jego natury ludzkiej, jest przyczyną zasługującą i skuteczną naszego usprawiedliwienia, lecz nie na sposób sprawcy głównego lub przez autorytet, ale na sposób narzędzia, gdyż człowieczeństwo jest narzędziem Jego Bóstwa (...) Jednakże ludzka natura Chrystusa, będąc narzędziem złączonym z Bóstwem w Osobie (Słowa Bożego), ma pewne pierwszeństwo i przyczynowość (większą) w stosunku do narzędzi zewnętrznych, jakimi są służby Kościoła (...) I tak Chrystus jako Bóg posiada w sakramentach moc autorytetu, a jako człowiek posiada moc główną posługi (habet potestatem ministerii principalis), czyli moc najwyższą (potestas excelentiae)*⁹².

Można więc śmiało powiedzieć, że Słowo Boże, które wcieliło się dla ludzkiego zbawienia, działa w sakramentach jako główna przyczyna sprawcza na mocy swego Bóstwa, natomiast jako ich przyczyna narzędziowa działa

⁸⁹ Tamże, q. 61, a.3.

⁹⁰ Tamże, q. 62, a.5, ad 2; zob. II-II, q. 124, a.5; *In IV Sent.*, d. 17, q.3, a.1, ad 2.

⁹¹ *S. Th.*, III, q. 48, a.6.

⁹² Tamże, q. 64, a.3.

przez człowieczeństwo, w którym dokonało na Krzyżu dzieła Odkupienia ludzkości.

Doctor Angelicus, opierając się na Ojcach Kościoła, łączy zbawcze działanie sakramentów z czynami odkupieńczymi Jezusa Chrystusa. *Tajemnice ciała Chrystusa* od Wcielenia aż do męki, śmierci i Zmartwychwstanie, są dla niego fundamentem i źródłem sakramentów Kościoła i łask przez nie udzielanych. Tajemnica Krzyża, w której skupia się całe zbawcze dzieło Chrystusa, jest podstawą skuteczności zbawczej sakramentów: *Chrystus wyzwolił nas z naszych grzechów szczególnie przez swoją mękę, nie tylko wystarczając i zasługując, ale i zadośćczyniaco. Podobnie także przez swoją mękę rozpoczął ryt religii chrześcijańskiej, ofiarując samego siebie na ofiarę Bogu* (Ef 5,2)⁹³.

To, co Chrystus zrealizował w swoim ciele raz na zawsze dla wszystkich ludzi (por. Hbr 10,10), rozciąga się w czasie i przestrzeni i udziela się ludziom w sakramentach: to one sprawiają, że zbawcze czyny Chrystusa aktualizują się dla nas obecnie i pozwalają nam uczestniczyć w ich zbawczej mocy. To Pascha Chrystusa jest podstawą sakramentów i ich treścią, i z niej czerpią one swoją specjalną zbawczą moc. W Tomaszowej myśli teologicznej sakramenty nie są zwykłymi rytami, ale są przyczynami narzędziowymi, które urzeczywistniają – w każdym czasie i przestrzeni – zbawczą tajemnicę Paschy Jezusa Chrystusa. Są one obiektywnymi znakami wykluczającymi subiektywizm sakramentalny i odnoszą swoją przyczynowość zbawczą główną do działania Boga, a dopiero potem do działania ludzkiego szafarza sakramentów, jako do ich sprawczej przyczyny narzędziowej⁹⁴.

Ze względu na szczupłość miejsca, ograniczymy się do przedstawienia zbawczego działania Chrystusa w dwóch sakramentach: Chrzcie i Eucharystii.

3. Zbawcze działanie Chrystusa w Chrzcie

Chrzest jest pierwszym i podstawowym sakramentem. Kościół, wierny nakazowi Chrystusa: *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* (Mt 28, 18-19)., spełnia swoją zbawczą misję w świecie.

Św. T o m a s z z Akwinu uważa, że sakrament chrztu został ustanowiony przez Chrystusa w czasie Jego chrztu w Jordanie, udzielonego Mu przez św. Jana Chrzciela, ale konieczność przyjmowania tego sakramentu *została nakazana ludziom po męce i zmartwychwstaniu (Chrystusa)*⁹⁵, gdyż z nich czerpie on swoją moc zbawczą.

⁹³ Tamże, q. 62, a.5.

⁹⁴ Zob. E.J. G r a t s c h, *Manuale introduttivo...* ss. 282-283.

⁹⁵ *S. Th.*, III, q. 66, a.2.

Człowiekowi w Chrzcie udzielana jest męka Chrystusa jako lekarstwo, tak jakby on sam (przyjmujący Chrzest) cierpiał i umarł. Męka zaś Chrystusa jest wystarczającym zadośćuczynieniem za wszystkie grzechy wszystkich ludzi⁹⁶. Ochrzczony umiera z Chrystusem, aby mieć nowe życie i to właśnie sprawia, że chrzest staje się *udzieleniem śmierci Chrystusa*. Ten, kto przyjmuje Chrzest, jest *wcielony w Chrystusa jako Jego członek*⁹⁷, i to nie tylko *myślowo (mentaliter)*, ale *jakby cieleśnie (corporaliter)*⁹⁸. W ten sposób otrzymuje się nieodwracalny charakter Chrztu: on upodabnia ochrzczonego do Chrystusa i uzdalnia do przyjmowania innych sakramentów. *Udzielanie śmierci Chrystusa* wymazuje grzech pierworodny i wszystkie inne grzechy, łącznie z karą za nie⁹⁹.

Od Chrystusa – Głowy Ciała Kościoła – wypływa ku Jego członkom pełnia łaski i cnót, jednakże *pożądliwość* nie zostaje całkowicie wymazana, lecz tylko zredukowana¹⁰⁰.

Św. Tomasz z Akwinu naucza więc, że Syn Boży wcielił się dla odkupienia rodzaju ludzkiego z grzechu, przede wszystkim pierworodnego, a dokonał tego na drzewie Krzyża. Sakrament Chrztu z Męki Chrystusa czerpie swoją moc zbawczą. W Chrzcie Chrystus działa jako przyczyna główna mocą swojego Bóstwa i wszczepia ochrzczonego w swoją śmierć i Zmartwychwstanie, udzielając mu łaski uświęcenia – usprawiedliwienia. Chrześcijanin może więc powiedzieć za św. Pawłem Apostołem: *Teraz już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus* (Gal 2, 20).

4. Działanie Chrystusa w Eucharystii

Jak Chrzest, który jest pierwszym sakramentem, wciela nas w Chrystusa i w Jego Kościół, a przez to w Jego zbawcze dzieło, tak Eucharystia, nazwana przez św. Tomasa *praecipuum sacramentum*¹⁰¹, jest działaniem Chrystusa i Kościoła, które upamiętnia i urzeczywistnia paschalną tajemnicę zbawienia w uczcie ofiarnej, w której Chrystus staje się obecny rzeczywiście pod postaciami chleba i wina i udziela się swoim wiernym. W Eucharystii sam nasz Zbawiciel ofiarowuje siebie Ojcu, a *będąc zawsze żywym, wstawia się za nami* (Hbr 10,10), uwiecznia i urzeczywistnia, w sposób sakramentalny, swoją jedyną Ofiarę, którą złożył Ojcu *raz na zawsze* (Hbr 10,10) dla naszego zbawienia, przez pośrednictwo Kościoła, swojego Mistycznego Ciała. Głównym Celebransem Eucharystii jest sam Chrystus, a sługa Chrystusa i Jego

⁹⁶ *Tamże*, q. 69, a.2.

⁹⁷ *Tamże*, s. 5.

⁹⁸ *Tamże*, ad 1.

⁹⁹ *Tamże*, aa. 1.2.9.10.

¹⁰⁰ *Tamże*, aa.4-5.

¹⁰¹ *S. Th.*, II-II, q. 83, a.9.

Kościół, ważnie wyświęcony kapłan, mówi i działa *in persona Christi* i w ten sposób dokonuje się zbawcze działanie Chrystusa.

W sakramencie tym obecny jest Chrystus, który przychodząc widzialnie na świat, przyniósł światu życie łaski (...) (sakrament ten) reprezentuje mękę Chrystusa (...) Przynosi skutek, jaki męka Chrystusa dała (fecit) światu, ten sakrament daje człowiekowi¹⁰².

Ponieważ pożytek z tego sakramentu wielki jest i powszechny¹⁰³, to oprócz przyjmujących Eucharystię także i inni ludzie odnoszą z niej korzyści, gdyż Eucharystia jest ofiarą złożoną za zbawienie ludzi¹⁰⁴. Inne sakramenty mają skutki indywidualne, natomiast w ofierze Eucharystii skutek jest uniwersalny: osiąga go nie tylko kapłan, ale także ci, za których on się modli, jak również i cały Kościół, zarówno żywi, jak i umarli. Wynika stąd, że w Eucharystii zawarta jest przyczyna powszechna wszystkich sakramentów, to jest Jezus Chrystus¹⁰⁵.

Św. Tomasz z Akwinu ciągle podkreśla, że przyczyną wszystkich sakramentów jest Chrystus: to On jest ich główną przyczyną sprawczą. Eucharystia, która jest sakramentem Męki Pańskiej, zawiera w sobie Jezusa Chrystusa, który za nas cierpiał. Dlatego wszystko to, co jest skutkiem Męki naszego Pana, jest też skutkiem tego sakramentu, gdyż sakrament ten nie jest niczym innym, jak udzieleniem nam Męki Pańskiej¹⁰⁶. I jak wszystkie sakramenty czerpią swoją moc zbawczą z Męki Chrystusa, tak też i Eucharystia, która jest ofiarą Chrystusa¹⁰⁷, ponieważ w niej zawarty jest cały Chrystus (*totus Christus*)¹⁰⁸.

Chrystus działa więc zbawczo w Eucharystii mocą swojego Bóstwa, posługując się narzędziowo sługą-kapłanem, który działa *in persona Christi* na mocy ważnie przyjętego sakramentu święceń¹⁰⁹.

Powołując się na E u z e b i u s z a, Doktor Anielski powiada: Skoro ciało przyjęte we Wcieleniu miało zniknąć przed oczu i wznieść się ku gwiazdom, powstała konieczność, aby Chrystus w dniu Wieczery ustanowił dla nas sakrament swego Ciała i Krwi, tak, aby przez misterium nieustannie czczono to, co raz zostało złożone w wynagradzającej ofierze¹¹⁰. I dalej tłumaczy: Niemożliwe było osiągnięcie zbawienia bez wiary w Mękę Chrystusa, którego, jak mówi Apostoł 'Bóg ustanowił narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi' (Rz 3,25). To też było rzeczą wskazaną, aby po wszystkie czasy ludzie posiadali znak uobecniający mękę Chrystusa¹¹¹. A w nawiązaniu do

¹⁰² S. Th., III, q. 79, a.1.

¹⁰³ In Ioan, c.6, lect.6.

¹⁰⁴ S. Th., III, q. 79, a.7.

¹⁰⁵ In Ioan., c.6, lect. 6.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ S. Th., III, q. 83, a.1.

¹⁰⁸ Tamże, q. 76, a.1.

¹⁰⁹ Tamże, q. 82, a.1.

¹¹⁰ Tamże, q. 73, a.5.

¹¹¹ Tamże; por. tekst soborowej konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, n. 47.

Chrzta mówi tak: *Życie otrzymujemy przez narodzenie się, lecz podtrzymujemy je przez spożywanie pokarmu. Podobnie przez Chrzest otrzymujemy nowe życie w Chrystusie, przez Eucharystię – Chrystusa spożywamy*¹¹².

Należy dodać, że dla św. Tomasa z Eucharystia oznacza także Ciało Mistyczne Chrystusa, to jest – zjednoczenie i jedność wiernych: ten, kto przyjmuje Eucharystię, wyznaje jedność z Chrystusem i z Jego Kościołem, a kto przyjmuje ten sakrament w stanie grzechu śmiertelnego, grzeszy nie tylko przeciwko Chrystusowi, ale i przeciw Jego Mistycznemu Ciału – Kościołowi¹¹³.

Traktat św. Tomasa z Akwinu o Eucharystii, choć *należy do najwznioślejszych i najdoskonalszych traktatów napisanych w wiekach średnich*¹¹⁴ jest jednak bardzo statyczny. Brak w nim dynamiki, którą tak łatwo było dostrzec, gdy mówił on o Chrzcie. Tutaj cała uwaga jest skupiona raczej na realnej obecności Ciała i Krwi Chrystusa, niż na Jego zbawczym działaniu w tym sakramencie.

Zbawcze dzieło Chrystusa, dokonane *raz na zawsze* przez Jego Mękę na Krzyżu, trwa nadal i działa zbawczo w Kościele i w sakramentach. Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa przez sprawowanie sakramentów, które swoją zbawczą moc i skuteczność czerpią z męki Chrystusa, działa zbawczo w świecie. Chrystus, Głowa Ciała – Kościoła, działa nadal zbawczo nie tylko sam, ale i przez swoje członki – ochrzczonych, którzy dzięki sakramentowi chrztu zostają wcieleni w Chrystusa i w Jego zbawcze dzieło. Eucharystia, która jest pamiątką i uobecnieniem męki Chrystusa, jest zbawczą ofiarą, która jednoczy z Nim, i między sobą jako Kościół, wszystkich w niej uczestniczących, udziela łaski zbawienia i jest pokarmem duchowym wiernych. Przez ten sakrament w Ofierze Mszy św. obecny jest Chrystus, który umarł na Krzyżu, *Christus passus*. Dlatego aspekt sakramentalny Eucharystii jest, wg św. Tomasa z Akwinu, identyczny z aspektem ofiarniczym: sakramentalną Ofiarą Ołtarza uobecnia w sposób bezkrwawy Ofiarę Krzyża. A więc: Słowo Boże, które wcieliło się dla zbawienia ludzi i dokonało Odkupienia przez swoją Mękę na Krzyżu, nadal zbawia ludzkość przez swoje Mistyczne Ciało – Kościół i przez sprawowane w nim sakramenty, które swoją skuteczną moc zbawczą czerpią z odkupieńczej Męki Zbawiciela.

Chrystologia św. Tomasa z Akwinu jest chrystologią *od góry*, a więc taką, która koncentruje się wokół wychodzącej od Boga inicjatywy zbawienia grzesznej ludzkości. Dlatego też rozpoczyna on swoje studium chrystologiczne od Wcielenia, a konkretnie od pytania: *Dlaczego Bóg się wcielił?* Soteriologiczna i hamartiologiczna odpowiedź dana przez Akwinatę wpływa znacząco na całą jego prezentację chrystologiczną.

¹¹² *S. Th.*, III, q. 73, a.5, ad 1.

¹¹³ *Tamże*, q.80, aa.3-4.

¹¹⁴ J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło* (tłum. Cz. Wesołowski), Wyd. „W drodze”, Poznań 1985, s.392.

Przyczyną (*causa*) Wcielenia była – tak jak i każdego działania Boga *ad extra* – nieskończona Dobroć Boga, ale motywem Wcielenia był grzech pierwszych rodziców. Stąd celem Wcielenia było wybawienie ludzkości od grzechu oraz naprawa i wywyższenie ludzkiej natury skażonej grzechem. Jednakże Wcielenie nie było bezwzględnie konieczne, gdyż Bóg w swojej Wszchemocy mógł zbawić grzeszną ludzkość na wiele innych sposobów. Było jednak konieczne w tym sensie, że lepiej prowadziło do celu – do zbawienia ludzi.

Ponieważ Słowo Boże przyjęło do swego bytowania ludzką naturę – dzięki *potentia oboedientialis* tkwiącej w niej, oraz dlatego, że to ona wymagała naprawy – to staje się zrozumiałe, dlaczego Doktor Anielski tak wiele miejsca poświęcił unii hipostatycznej i człowieczeństwu Chrystusa. Opierając się na udoskonalonej przez siebie definicji osoby św. T o m a s z wyjaśnia, że zjednoczenie dwóch natur, boskiej i ludzkiej, w Chrystusie było zjednoczeniem osobowym, dzięki czemu udało mu się tylko zachować wierność wobec dogmatu chalcedońskiego, ale i wyjaśnić tożsamość osobową Boga-człowieka. Opierając się na swojej filozofii bytu, a szczególnie na koncepcji *actus essendi*, oraz uciekając się do analogii dusza-ciało, Akwinata wprowadza do swej chrystologii koncepcję człowieczeństwa Chrystusa jako *instrumentum coniunctum Verbi*, co pozwala mu wyjaśnić rolę ludzkiej natury Chrystusa w Jego zbawczym działaniu. Jest to przede wszystkim działanie jedno, w którym podmiotem jest Słowo Boże, a wszystkie czyny Chrystusa, dzięki unii hipostatycznej dwóch natur w Osobie Syna Bożego, są działaniami o wiecznotrwalej wartości zbawczej.

Św. T o m a s z rzeczywiście bardzo dużo miejsca poświęcił kwestiom ontologicznym. Jest to dzisiaj bardzo ważne: nie wystarczy przecież uznać, że Chrystus jest *Panem dla mnie* (B u l t m a n n) trzeba jeszcze wiedzieć – na ile jest to możliwe – Kim i jaki jest ten *mój Pan*. Przecież Chrystus jest *Panem dla mnie* tylko dlatego, że JEST PANEM, że jest Bogiem, że jest Wcielonym Słowem Bożym: jedną Osobą w dwóch naturach.

Dzięki człowieczeństwu Chrystusa, które jest *narzędziem zjednoczonym* z Boską Osobą Słowa, wszystkie *tajemnice ziemskiego życia* Zbawiciela mają wartość zbawczą. Ale najważniejsza jest zbawcza, wysługująca ludziom odkupienie, męka na Krzyżu. Krzyż stanowi centrum chrystologii św. T o m a s z z Akwinu, dlatego można powiedzieć, że Jego chrystologia jest staurologiczna i staurocentryczna. Na Krzyżu dokonuje się ludzkie zbawienie, tu spełnia się cel Wcielenia – grzechy ludzkie zostają odkupione. Chrystus płaci należny Bogu „okup” naszego zbawienia, okup za wybawienie nas z niewoli grzechu i szatana. Przez swoją mękę Chrystus nie tylko nas wyzwolił, ale również pojednał nas z Bogiem. Przyczyną główną naszego zbawienia jest Bóg, natomiast przyczyną narzędziową jest człowieczeństwo Chrystusa. On zbawia nas na mocy swojej Boskości, której narzędziem jest Męka.

Przez swoją mękę na krzyżu Chrystus wysłużył nam zbawienie, a sobie wywyższenie. W ten sposób spełnia się inny cel Wcielenia: wywyższenie ludzkiej natury. Wywyższenie Chrystusa jest zapowiedzią i zadatkiem naszego wywyższenia.

Ale zbawcze dzieło Chrystusa nie kończy się wraz z Jego Wniebowstąpieniem. Działa On nadal zbawczo w swoim Mistycznym Ciele – Kościele i w sakramentach przez ten Kościół sprawowanych. Chrzest „wciela” nas w Chrystusa i w Jego zbawcze dzieło, wszczepia nas w Kościół. Eucharystia, sakrament Męki Chrystusa. uobecnia i urzeczywistnia tę Mękę. W Eucharystii obecny jest *cały Chrystus*. Tak więc Słowo Boże, które wcieliło się dla ludzkiego zbawienia i tego zbawienia dokonało przez Mękę na drzewie Krzyża, zbawia nadal, szczególnie w sakramencie Chrztu i Eucharystii, których zbawcza moc płynie właśnie z tej odkupieńczej Męki Syna Bożego.

W niniejszym opracowaniu pominięty został całkowicie aspekt pedagogiczny chrystologii św. Tomasa z Akwinu. *Mysteria carnis Christi* nigdy nie są w niej widziane jako zwykłe „miejsca” zbawienia, które jakby automatycznie dokonują odkupienia ludzkości, lecz zawsze są rozważane pod kątem „egzemplarnym” oraz pod kątem ich skuteczności pedagogicznej. Są to tajemnice, które doprowadzają wierzącego do stania się autentycznym uczniem Chrystusa, który nie zadowala się tylko podziwem dla słów swego Boskiego Mistrza, ale pragnie wprowadzać je w życie.

W chrystologii św. Tomasa z Akwinu widać wyraźnie pewną równowagę i głęboki realizm, pewną *odpowiedniość* między *chrystologią* i *soteriologią*, między Wcieleniem i Odkupieniem, między *ontologią* i jej *egzystencjalnym wydzwiekiem*. Dlatego też chrystologiczna refleksja Doktora Anielskiego może stanowić dla współczesnej chrystologii, w powiązaniu z eklezjologią i sakramentologią, niewątpliwie ważny i znaczący punkt odniesienia.