

Tom 24

TAJEMNICA WCIELENI SŁOWA BOŻEGO

(3, qu. 1 – 15)

Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył:
X. St. Piotrowicz

PROLOG

Pan nasz. Zbawiciel, Jezus Chrystus, ten, który zgodnie ze świadectwem anioła przyniósł zbawienie ludowi swemu od grzechów ich¹), w sobie samym ukazał nam drogę prawdy. Podążając nią, poprzez zmartwychwstanie możemy osiągnąć szczęście nieśmiertelnego życia. Konieczne jest przeto, byśmy po rozpatrzeniu ostatecznego celu życia oraz cnót i wad, dla całkowitego wypełnienia zadań teologii przeszli do rozważań nad samym Zbawicielem wszystkich ludzi a także nad dobrami, których udzielił On rodzajowi ludzkiemu²).

W związku z tym zastanowimy się przede wszystkim nad samym Zbawicielem; po drugie: nad Jego sakramentami, przez które osiągamy zbawienie³); wreszcie, nad życiem nieśmiertelnym jako celem, który mamy zmartwychwstając osiągnąć za Jego sprawą⁴).

Rozważanie o Zbawicielu składa się z dwóch części: pierwsza dotyczy samej tajemnicy Wcielenia, polegającej na tym, że Bóg stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Druga zaś dotyczy tego, co uczynił i wycierpiał sam Zbawiciel, czyli Bóg Wcielony⁵).

ZAWARTOŚĆ TOMU 24

1. Prolog
2. Traktat: TAJEMNICA WCIELENI SŁOWA BOŻEGO
3. Odnośniki do tekstu
4. Objasnienia tłumacza

ZAGADNIENIE 1.

STOSOWNOŚĆ WCIELENIA (1)

W związku z tajemnicą Wcielenia nasuwają się trzy tematy:

1. Stosowność Wcielenia Boga.
2. Sposób zjednoczenia w Słowie Wcielonym⁶).
3. Skutki tego zjednoczenia⁷).

Pierwszy temat ujmijmy w sześciu pytaniach:

1. Czy to było stosowne, że Bóg się wcielił?
2. Czy Wcielenie było konieczne dla naprawy ludzkości?
3. Czy było uwarunkowane przez grzech?
4. Czy Wcielenie miało na celu przede wszystkim zgładzenie grzechu pierworodnego, a dopiero w drugim rzędzie uczynkowego?
5. Czy właściwe byłoby dokonanie się wcielenia Boga na początku świata?
6. Czy Wcielenia Jego nie należało przesunąć aż ku końcowi świata?

Artykuł 1.

CZY TO BYŁO STOSOWNE, ŻE BÓG SIĘ WCIELIŁ?

Na pozór nie, ponieważ:

1. Bóg od wieków jest samą istotą dobra, byłoby więc najlepiej, gdyby pozostał takim, jakim był od wieków. A ponieważ przed wiekami Bóg wcale nie miał ciała, byłoby najstosowniejsze dla Boga nie łączyć się z ciałem. Więc to, że Bóg się wcielił, nie było stosowne.

2. Rzeczy nieskończenie od siebie oddalone nie łączą się stosownie. Nie byłoby na przykład właściwe połączenie na obrazie ludzkiej głowy z szyją konia¹). Lecz Bóg i ciało są to rzeczy nieskończenie różne. Bóg jest niezłożony w najwyższym stopniu, ciało zaś, zwłaszcza ciało ludzkie, jest złożone. Połączenie więc Boga z ludzkim ciałem było niestosowne.

3. Między ciałem a Duchem najwyższym jest taka dysproporcja, jak między złem a największym Dobrem. Byłoby zaś najzupełniej niewłaściwe przybranie sobie zła przez Boga, Dobro największe. Nie jest więc stosowne i to, że Najwyższy Duch Niestworzony przybrał sobie ciało.

4. Nie godzi się komuś, kto przewyższa ogromy, zamykać się w okruszynie, ani też przerzucać się do drobiazgów temu, kto ma sobie powierzone ważne sprawy. Otóż Bóg ma cały świat w swej pieczy i wszechświat nie zdoła Go ogarnąć. Wydaje się więc niestosowne, że Ten, dla którego, „jak sądzimy, wszechświat jest za mały, ukrył się w kwilającej dziecinie, i że Władca ów tak długo przebywał z dala od swoich stolic, pieczę należną całemu światu przenosząc na okruszynę”, jak pisze Woluzjan do Augustyna²).

A JEDNAK wydaje się czymś najbardziej stosownym ujawnienie niewidzialnych przymiotów Bożych przez to co widzialne. Bo to był cel stworzenia świata, jak wynika

ze słów Apostoła³): Niewidzialne przymioty Boga są oglądane przez dzieła Jego rozumem. Otóż, zgodnie ze słowami Damasceńczyka⁴), w tajemnicy Wcielenia „przejawia się jednocześnie Boża dobroć, mądrość, sprawiedliwość i potęga”, czyli moc. „Dobroć — gdyż Bóg nie pogardził słabością swego stworzenia; sprawiedliwość — bo człowieka, a nie kogoś Innego uczynił zwycięzcą nad tyranem i nie przemocą wyrwał człowieka ze śmierci; mądrość — ponieważ znalazł najlepsze rozwiązanie najtrudniejszej sprawy; potęga zaś, czyli wszechmoc — bo nie ma nic większego nad to, iż Bóg stał się człowiekiem”. Więc Wcielenie Boga było czymś stosownym.

WYKŁAD. Każdej rzeczy odpowiada czynność wynikająca z Jej własnej natury. Człowiekowi na przykład odpowiada myślenie, jako czynność, w której się przejawia jego natura rozumna. Samą naturą Boga jest dobro, jak to wykazał Dionizy⁵). Więc wszystko co należy do Istoty dobra odpowiada Bogu.

Istotną zaś cechą dobra jest udzielanie się innym (Dionizy)⁶). Przeto Dobro Najwyższe charakteryzuje udzielanie się stworzeniom (2) 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” (Augustyn)⁷). Jasne więc, że Wcielenie Boga było czymś stosownym.

Ad 1. Tajemnica Wcielenia nie dokonała się przez jakąś zmianę w Bogu, spowodowaną nowym Jego stanem, odmiennym od tego, który był przed wiekami, lecz przez to, że Bóg zjednoczył się ze stworzeniem w nowy sposób, albo raczej stworzenie Bóg zjednoczył ze sobą. Zmiennemu z natury stworzeniu odpowiada zmiana stosunku do innych rzeczy. Przeto, jak było stosowne powołanie do bytu nie istniejącego przedtem stworzenia, tak też stosowne było zjednoczenie jego z Bogiem, choć przedtem nie było z Nim zjednoczone.

Ad 2. Zjednoczenie ciała ludzkiego z Bogiem w jedności Osoby, jako fakt przewyższający godność ciała, nie tłumaczy się jego stanem przyrodzonym. Lecz to, że Bóg zjednoczył to ciało ze sobą dla ludzkiego zbawienia, harmonizuje z nieskończoną, wyższą ponad wszystko, dobrocią Boga.

Ad 3. Wszystko, co odróżnia każde stworzenie od Stwórcy, ustanowiła mądrość Boga i podporządkowała swej dobroci. Bo dla tej dobroci Bóg, sam niestworzony, niezmienny, bezcielesny, powołał do bytu stworzenia zmienne i cielesne. I podobnie dla bożej chwały sprawiedliwość boża wprowadziła zło, mające charakter kary. Natomiast zło grzechu zostaje spełnione przez odstępstwo od pierwowzoru bożej mądrości i od porządku dobroci bożej. Dlatego to przyjęcie przez Boga natury stworzonej, zmiennej, cielesnej i podlegającej karze mogło być stosowne. Niewłaściwe natomiast byłoby przyjęcie zła mającego charakter grzechu.

Ad 4. Augustyn odpowiada Woluzjanowi, że „nauka chrześcijańska nie twierdzi, iż Bóg tak się złączył z ludzkim ciałem, by przestał się troszczyć o rządy nad światem lub swoją troskę ograniczył do owego Małżeństwa. Pojęcie takie to wytwór ludzi niezdolnych do widzenia czegokolwiek prócz rzeczy materialnych. O wielkości Boga stanowi nie masa, lecz moc. Wielkiej Jego mocy nie krępują ciasne granice. Skoro więc przemijające słowo ludzkie dociera do wielu słuchaczy naraz i każdy słyszy je w całości, wolno wierzyć, że wiekuiste Słowo Boże w całości jest wszędzie naraz”. Przeto Wcielenie Boga nie pociąga za sobą żadnej niestosowności.

Artykuł 2.

CZY WCIELENIENIE SŁOWA BOŻEGO BYŁO KONIECZNE DLA NAPRAWY RODZAJU LUDZKIEGO?

Na pozór nie, ponieważ:

1. Jak już stwierdzono¹⁾. Słowo Boże jest Bogiem w pełni; przyjmując więc ciało nie powiększyło swej mocy. Przeto, jeśli po Wcieleniu naprawiło naturę ludzką, mogło to uczynić również nie przyjmując ciała.

2. Zdawałoby się, że dla naprawy natury ludzkiej skażonej przez grzech potrzeba tylko tego, by człowiek za grzech wynagrodził. Bóg przecież nie może stawiać wymagań przekraczających ludzkie możliwości; a ponieważ chętniej lituje się niż karze, skoro czyni człowieka odpowiedzialnym za grzech, mógłby chyba również uznać wartość wynagradzającą czynu przeciwnego grzechowi. Wcielenie Słowa Bożego nie było więc konieczne dla naprawy rodzaju ludzkiego.

3. Do zbawienia człowieka przyczynia się przede wszystkim cześć Boga. Toteż powiedziano²⁾: Jeśli jestem Panem, gdzie jest bojaźń moja? Jeśli Ojcem, gdzie jest moja cześć? Lecz przez to samo, że ludzie widzą Boga w Jego górującej nad wszystkim wzniosłości i niedostępności dla zmysłów, potęguje się Jego cześć. Toteż powiedziano³⁾: Wywyższony nad wszystkie narody jest Pan, i nad niebiosą chwała Jego, a dalej⁴⁾: Któż jako Pan Bóg nasz? Chodzi tu o cześć bożą. Wydaje się więc, że upodobnienie się Boga do nas przez przyjęcie ciała nie sprzyja zbawieniu ludzi.

A JEDNAK to, co chroni rodzaj ludzki przed zatraceniem, jest dla zbawienia ludzi konieczne. Tajemnica Wcielenia jest właśnie takim środkiem, powiedziano bowiem⁵⁾: Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto wierzy weń, nie zginął, ale miał żywot wieczny. Więc dla zbawienia ludzi Wcielenie Boga było konieczne.

WYKŁAD. Mówiąc, że coś jest konieczne dla osiągnięcia celu możemy mieć na myśli dwojakiego rodzaju konieczność. Po pierwsze konieczne jest to, bez czego dana rzecz nie może istnieć, jak pokarm jest konieczny dla utrzymania człowieka przy życiu. Konieczny w drugim znaczeniu jest ten środek, który umożliwia lepiej i w sposób bardziej odpowiedni osiągnięcie celu. W tym znaczeniu koń jest konieczny do podróży. Wcielenie Boga nie było konieczne w pierwszym znaczeniu, środka koniecznego dla naprawy natury ludzkiej, gdyż Bóg w swej nieograniczonej mocy rozporządzał wielu innymi środkami dla naprawy tej natury. Natomiast było ono konieczne w drugim znaczeniu. Dlatego Augustyn mówi⁶⁾: „Nie zamierzamy dowodzić, że Bóg, którego mocy wszystko jednako podlega, nie rozporządzał innym sposobem, lecz że nie było Odpowiedniejszego sposobu dla uleczenia naszej nędzy.”

Można to rozważać pod kątem postępu człowieka w dobrem.

Po pierwsze — wcielenie daje wierze większą pewność; bo wierzy się słowom samego Boga. Toteż Augustyn mówi⁷⁾: „Aby człowiek mógł bezpieczniej kroczyć ku prawdzie, sama Prawda, Syn Boży, kładzie podwaliny wiary”.

Po drugie — najskuteczniej budzi nadzieję. Augustyn mówi⁶⁾, że „nie było rzeczy tak potrzebnej dla obudzenia w nas nadziei, jak dowód, że Bóg nas bardzo miłuje, a

czyż jest dowód bardziej oczywisty niż fakt, że Syn Boży zechciał stać się uczestnikiem naszej natury?”

Po trzecie — najmocniej rozpała miłość. „Cóż ważniejszego skłoniło Pana do przyjścia niż okazanie swej miłości ku nam” — mówi Augustyn⁸), a dalej dodaje: „Jeśli pokochać było trudno, nie ociągajmyz się przynajmniej z odwzajemnieniem się miłością za miłość.

Po czwarte — co do należytego postępowania, w którym sam Chrystus stał się nam wzorem. Augustyn mówi⁹): „Można było widzieć człowieka, ale nie należało go naśladować; należało naśladować Boga, ale nie można Go było widzieć. Więc Bóg stał się człowiekiem, by ukazać się człowiekowi i być przezeń widzianym i być dlań wzorem, na którym by polegał”.

Po piąte — daje pełny udział w Bóstwie, istotnym szczęściu człowieka i celu ludzkiego życia. Urzeczywistnia się on przez człowieczeństwo Chrystusa, gdyż, jak mówi Augustyn¹⁰): „Na to Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stawał się Bogiem”.

Wcielenie było potrzebne również do usunięcia zła:

Po pierwsze — uczy człowieka nie ulegać szatanowi i nie czcić sprawcy grzechu. Toteż Augustyn mówi¹¹): „Skoro ludzka natura mogła tak połączyć się z Bogiem, iż stała się jedną z Nim Osobą, niech już się nie wazą te pyszne złe duchy wynosić ponad człowieka z powodu swej bezcielesności”.

Po drugie — przez uświadomienie nas o wielkiej godności natury ludzkiej Wcielenie powstrzymuje od brukania jej grzechem. Toteż Augustyn mówi¹²): „Objawiając się ludziom w prawdziwym człowieku Bóg pokazał nam, jak poczesne miejsce zajmuje ludzka natura wśród stworzeń”. A papież Leon mówi¹³): „Poznaj, chrześcijaninie, godność twoją, a stawszy się uczestnikiem boskiej natury nie wracaj do pierwotnej nędzy przez nieczne postępowanie”.

Po trzecie — by usunąć ludzką zarozumiałość przez to że, jak mówi Augustyn¹⁴): „W Chrystusie-Człowieku powierzono nam łaskę bez żadnych uprzednich zasług”.

Po czwarte, jak stwierdza Augustyn¹⁵), — „tak wielka pokora Boga może ukrócić ludzką pychę, największą przeszkodę do zjednoczenia się z Bogiem, i może człowieka wyleczyć z niej”.

Po piąte — by wyswobodzić człowieka z niewoli. „Miało się to dokonać w ten sposób, iż sprawiedliwość Człowieka, Jezusa Chrystusa, odniosła zwycięstwo nad szatanem” (Augustyn)¹⁴). Dokonał tego Chrystus wynagradzając za nas. Jako tylko człowiek, nie mógł dać zadośćuczynienia za całą ludzkość, Bóg zaś nie był do tego zobowiązany. Toteż trzeba było, by Jezus Chrystus był Bogiem i człowiekiem. Przeto papież Leon mówi¹⁵): „Moc oblekła się w słabość, Majestat w pokorę, aby, jak tego wymagał nasz ratunek, jeden i ten sam Pośrednik między Bogiem a ludźmi mógł i umrzeć ze względu na jedno i zmartwychwstać dzięki drugiemu. Gdyby bowiem nie był On prawdziwym Bogiem, nie zaradziłby złu, gdyby nie był prawdziwym człowiekiem nie stałby się wzorem”.

Są jeszcze inne liczne korzyści wynikające z Wcielenia, a niedostępne dla ludzkiego pojęcia.

Ad 1. Podstawą tego rozumowania jest pierwsze znaczenie wyrazu „konieczny”, kiedy chodzi o taki środek, bez którego nie można osiągnąć celu.

Ad 2. Zadośćuczynienie można nazwać wystarczającym dwojako: po pierwsze,

doskonale wystarczające jest zadośćuczynienie wyrównujące popełnioną winę, daje ono bowiem pełne wyrównanie szkody wyrządzonej przez grzech. Zwykły człowiek nie mógł zadośćuczynić w ten sposób, grzech bowiem skaził całą ludzką naturę i ani dobro jednostki ani też większej liczby osób nie wystarczało do wyrównania szkody poniesionej przez tę naturę. Dobro to nie mogło być pełnym zadośćuczynieniem również i dlatego, że grzech, jako zniewaga wyrządzona Bogu, posiada pewną nieskończoność ze względu na nieskończoność Bożego Majestatu. Wielkość zniewagi bowiem mierzy się godnością znieważonego. Toteż zadośćuczynieniem współmiernym z winą może być tylko działanie wynagradzające o mocy nieskończonej, takie jak działanie Boga-Człowieka.

Po drugie, ludzkie zadośćuczynienie może być wystarczające niedoskonale, jeśli jest wprawdzie niewspółmierne do zniewagi, lecz przyjęte dzięki łaskowości tego, kto się nim zadowala. Zadośćuczynienie człowieka będącego tylko człowiekiem jest wystarczające w tym znaczeniu. A ponieważ wszystko, co niedoskonale, jest uwarunkowane istnieniem jakiejś pełni stanowiącej jego podstawę, to i wszelkie zadośćuczynienie zwykłego człowieka czerpie swą skuteczność z zadośćuczynienia Chrystusa.

Ad 3. Bóg nie pomniejszył swojego Majestatu przez to, że przyjął ciało, nie doznała wlec uszczerbku podstawa czci bożej. Cześć ta rośnie w miarę lepszego poznania Boga. Zbliżając się ku nam przez przyjęcie ciała. Bóg raczej zachęcił nas do tego poznania.

Artykuł 3.

CZY BÓG STAŁBY SIĘ CZŁOWIEKIEM, GDYBY CZŁOWIEK NIE POPEŁNIŁ GRZECHU ?

Na pozór tak.

1. Jeśli bowiem trwa przyczyna, trwa również skutek. A za Augustynem¹⁾, prócz uwolnienia od grzechu, „należy wziąć pod uwagę wiele innych przyczyn Wcielenia Chrystusa, wymienionych poprzednio”²⁾). Więc Bóg stałby się człowiekiem, nawet gdyby człowiek nie był zgrzeszył.

2. Wszchemoc boską cechuje to. Iż doprowadza do końca swoje dzieła, oraz to, że się objawia w jakimś dziele nieskończenie wielkim. O żadnym zwykłym stworzeniu nie można powiedzieć, że jest dziełem nieskończenie wielkim, bo każde ma granice wyznaczone przez swoją Istotę. Nieskończenie wielkim przejawem wszchemocy boskiej jest, jak się zdaje, tylko dzieło Wcielenia, gdyż Bóg, stając się człowiekiem, łączy w jedno dwa byty nieskończenie różne. Widzimy w nim też najdoskonalsze uwieńczenie wszechrzeczy, gdyż człowiek, szczyt stworzenia, łączy się z Bogiem, Przyczyną pierwszą. Więc nawet gdyby człowiek nie zgrzeszył, Bóg stałby się człowiekiem.

3. Natura ludzka nie stała się bardziej zdolna do przyjęcia łaski na skutek grzechu. Skoro więc po upadku mogła przyjąć największą z łask, łaskę Zjednoczenia, mogłaby ją przyjąć także pozostając wolną od grzechu. Bóg zaś nie odmówiłby ludzkiej naturze tego dobra, które ona mogła przyjąć, wcieliłby się więc również, gdyby człowiek nie

był popełnił grzechu.

4. Przeznaczenie boże jest wieczne. O Chrystusie zaś powiedziano³⁾, że przeznaczony został jako Syn Boży w mocy. Więc już przed grzechem Istniała konieczność Wcielenia Syna Bożego, bo wymagało tego spełnienie boskiego przeznaczenia.

5. Tajemnica Wcielenia, którą Apostoł nazywa wielką w Chrystusie i w Kościele⁴⁾, została objawiona pierwszemu człowiekowi, jak wynika ze słów: To teraz kość z kości moich itd.⁵⁾. Człowiek zaś, jak dowodzi Augustyn⁶⁾, nie mógł przewidzieć swojego upadku dla tej samej przyczyny, co i anioł. Więc Bóg stałby się człowiekiem, choćby nawet człowiek nie był zgrzeszył.

A JEDNAK Augustyn komentując słowa⁷⁾: Przyszedł bowiem Syn Człowieczy szukać i zbawiać to, co było zginęło, mówi⁸⁾: „Gdyby człowiek nie zgrzeszył. Syn Człowieczy nie byłby przyszedł”. Słowa zaś⁹⁾: Chrystus przyszedł na ten świat zbawić grzeszników, zostały opatrzone glosą¹⁰⁾: „Zbawienie grzeszników było jedyna racją przyjscia Chrystusa Pana. Usuń choroby, usuń rany, a lekarstwo stanie się zbędne”.

WYKŁAD. (3) W tej sprawie są różne zdania. Jedni pisarze twierdzą, że Wcielenie Boga nie było uwarunkowane przez grzech człowieka, inni temu przeczą. Należy raczej przyjąć twierdzenie tych ostatnich. To bowiem co pochodzi od samej tylko woli Bożej a przerasta prawa natury stworzonej, możemy poznać jedynie w oparciu o Pismo św., które wolę tę objawia. Toteż skoro Pismo św. jako motyw Wcielenia podaje wszędzie grzech pierwszego człowieka, należałoby raczej twierdzić, że dzieło Wcielenia przeznaczył Bóg jako lekarstwo na grzech. Gdyby więc grzechu nie było, nie byłoby Wcielenia. Nie ograniczałoby to jednak potęgi boskiej, gdyż możliwość Wcielenia Boga Istniała także i w tym wypadku, gdyby grzechu nie było.

Ad 1. Wszystkie Inne motywy Wcielenia, przytoczone poprzednio określają je jako środek przeciwko grzechowi. Gdyby człowiek nie popełnił grzechu, napełniłby go Bóg światłem boskie) mądrości i umocnił w nim prawość świętości pierwotnej, tak by on mógł poznać wszystkie byty konieczne. Ponieważ jednak porzucając Boga człowiek ugrzązł w sprawach ciała, Bóg uznał za właściwe — przyjmując ciało — dać człowiekowi środek potrzebny do zbawienia przez to co cielesne. Toteż nawiązując do tekstu¹¹⁾: Słowo ciałem się stało, Augustyn mówi¹²⁾: „Zaślepiło ciele ciało, Ciało cię leczy, Chrystus bowiem tak przyszedł, by skażenie ciała przez Ciało usunąć”.

Ad 2. Nieskończoną moc bożą ujawnia sam rodzaj działania, polegający na wyprowadzeniu rzeczy z nicości. A wykończenie wszechświata wykazuje dostatecznie porządek przyrodzony, dzięki któremu wszystko zmierza do Boga, Jako do celu. Zjednoczenie zaś stworzenia z Bogiem w jednej] osobie przekracza granice doskonałości natury.

Ad 3. W ludzkiej naturze można stwierdzić dwojakiego rodzaju zdolność do przyjęcia czegoś. Jedna wynika z układu możliwości przyrodzonych. Zdolność tę Bóg zawsze realizuje, dając każdej rzeczy to, czego potrzeba stosownie do chłonności jej natury. Druga, polegająca na bezwarunkowej uległości stworzenia wobec Boga, zależy wyłącznie od nakazu Jego woli w danym momencie. Chodzi tu o tę ostatnią. Bóg nie zawsze Ją realizuje, w przeciwnym bowiem razie nie mógłby w świecie stworzonym uczynić nic poza tym, co uczynił. A takie przypuszczenie, jak już stwierdzono¹³⁾, jest błędne.

Natomiast nic nie stoi na przeszkodzie do wzniesienia się ludzkiej natury po grzechu na wyższy szczebel. Bóg przecież dopuszcza zło, aby wyłonić stąd większe dobro. Toteż powiedziano⁴⁾: Tam gdzie obfitowało przestępstwo, łaska zlała się nadobficie. Dlatego poświęceniu paschału towarzyszą słowa: „Szczęśliwa wina, która zasłużyła na takiego i tak wielkiego Odkupiciela”.

Ad 4. Przeznaczenie zakłada wiedzę o przyszłości. Bóg przeto, jak przeznacza kogoś do zbawienia, warunkując je wysłuchanymi modlitwami innych ludzi, tak też przeznaczył dzieło Wcielenia, by stało się lekarstwem na ludzki grzech.

Ad 5. Nie ma powodu, by ktoś, komu objawiono skutek, musiał otrzymać objawienie przyczyny. Mógł więc pierwszy człowiek otrzymać objawienie tajemnicy Wcielenia, choć nie wiedział zawczasu o swoim upadku, bo nie każdy poznaje skutek wraz z przyczyną.

Artykuł 4.

CZY WCIELENIENIE BOGA MIAŁO BYĆ ŚRODKIEM GŁÓWNIEM PRZECIW GRZECHOM UCZYNKOWYM, A DOPIERO W DRUGIM RZĘDZIE PRZECIW GRZECHOWI PIERWORODNEMU ?

Na pozór tak.

1. Cięższy bowiem grzech stanowi większą przeszkodę do zbawienia, które jest celem Wcielenia. Grzech zaś uczynkowy jest cięższy od pierworodnego, który, jak stwierdza Augustyn¹⁾ zasługuje na karę najmniejszą. Głównym więc celem Wcielenia Chrystusa jest zgładzenie grzechów uczynkowych.

2. Jak stwierdzono poprzednio²⁾, grzech pierworodny zasługuje tylko na karę potępienia, a nie na karę zmysłów. Chrystus zaś, aby dać zadośćuczynienie za grzechy, przyszedł ponieść na krzyżu karę zmysłów, nie karę potępienia, bo krzyż nie pozbawił go uszczęśliwiającego widzenia Boga. Głównym więc celem Jego przyścia było raczej zgładzenie grzechu uczynkowego niż pierworodnego.

3. „Dobrodziejstwa, wyświadczone przez swego pana w ogóle wszystkim, wierny sługa uważa za dobra udzielone wyłącznie jemu”. Stwierdza to Chryzostom³⁾ w związku z następującymi słowami Pawła⁴⁾: Umiłował mnie i siebie samego za mnie wydał, gdzie Paweł mówi jak gdyby tylko o sobie. Własne zaś nasze grzechy, to grzechy uczynkowe, bo grzech pierworodny jest grzechem ogólnym. Taką więc powinniśmy mlec miłość, iżbyśmy czuli, że Pan przyszedł głównie dla zgładzenia naszych grzechów uczynkowych.

A JEDNAK powiedziano⁵⁾: Oto Baranek Boży, oto który gładzi grzech świata.

WYKŁAD. Chrystus na pewno przyszedł na ten świat nie tylko dla zgładzenia tego grzechu, który potomstwu został przekazany przez pierwszych rodziców, lecz także dla zgładzenia wszystkich grzechów późniejszych. Nie wynika stąd, że zostaną zgładzone wszystkie grzechy; przeszkadza temu ułomność ludzi, którzy nie poszli za Chrystusem, jak powiedziano w Ewangelii⁶⁾: światłość przyszła na świat, a ludzie bardziej umiłowali ciemności niż światłość — ale to, co Chrystus dał, wystarczy na zgładzenie wszystkich grzechów. Toteż powiedziano⁷⁾: Nie taki dar jak przestępstwo, sąd bowiem z jednego na potępienie, łaska zaś na usprawiedliwienie z wielu

występków.

Im większy zaś jest grzech, tym ważniejszy motyw przyjścia Chrystusa stanowi jego zgładzenie. Wyraz „większy” ma dwa znaczenia. Może być coś większe pod względem natężenia, na przykład większa jest biel o mocniejszym nasyceniu. Pod tym względem grzech uczynkowy jest większy od pierworodnego, gdyż, jak poprzednio stwierdzono⁸⁾, więcej zależy od woli. Po drugie może być coś większe pod względem wymiarów, tak na przykład większa jest biel powierzchni o większych wymiarach. Grzech pierworodny, zatruwający cały rodzaj ludzki, w tym znaczeniu jest większy od każdego grzechu uczynkowego, obarczającego wyłącznie daną jednostkę. Z tego względu Chrystus przyszedł przede wszystkim dla zgładzenia grzechu pierworodnego, ponieważ, jak powiedziano w Etykach⁹⁾: „Dobro społeczności jest bardziej boskie, niż dobro pojedynczego człowieka”.

Ad 1. Argument ten ma za punkt wyjścia wielkość w znaczeniu intensywności grzechu. Ad 2. W przyszłym rozrachunku kara zmysłów nie będzie stanowiła odpłaty za grzech pierworodny, lecz grzech ten jest źródłem dolegliwości odczuwanych w życiu obecnym, takich jak głód, pragnienie, śmierć itp. I dlatego, aby dać doskonałe zadośćuczynienie za grzech pierworodny, Chrystus chciał odczuwać ból fizyczny, by w sobie zniszczyć śmierć oraz inne dolegliwości.

Ad 3. Chryzostom wyjaśnia³⁾, że Apostoł wypowiedział przytoczone słowa „bez zamiaru pomniejszania przeogromnych darów Chrystusa, napelniających cały okrąg ziemi, lecz chciał zamiast wszystkich oskarżyć tylko siebie. Bo i cóż z tego, że udzielił ich także innym, jeśli twój udział jest tak nieuszczerplony i pełny, jak gdyby nikt nic z niego nie dostał?” Obowiązek uświadomienia sobie otrzymanych dobrodziejstw Chrystusa nie powinien wykluczać świadomości, że otrzymali je także inni ludzie. Toteż nie wyklucza to faktu, że Chrystus przyszedł raczej dla zgładzenia grzechu całej natury niż grzechu pojedynczej osoby. Lecz w każdym człowieku ten grzech ogólny został poddany tak doskonałemu leczeniu, jak gdyby był leczony tylko w nim samym.

A nadto więź miłości sprawia, że całość udzieloną ogółowi każdy winien traktować jako swoją własną.

Artykuł 5.

CZY BYŁOBY WŁAŚCIWE DOKONANIE SIĘ WCIELEŃIA U KOLEBKI RODZAJU LUDZKIEGO ?

Na pozór tak, ponieważ

1. Źródłem Wcielenia jest nieskończona miłość boża stosownie do słów¹⁾: Bóg, który Jest bogaty w miłosierdzie, dla przeogromnej miłości swojej, którą nas umiłował, gdy byliśmy umarłymi przez grzechy, ożywił nas w Chrystusie. Miłość zaś nie zwleka z przyjściem przyjacielowi z pomocą w potrzebie. Powiedziano bowiem²⁾: Nie mów przyjacielowi twemu: „Idź, a wróc się, a jutro ci dam”, gdy możesz zaraz dać. Więc Bóg nie powinien był odkładać dzieła Wcielenia, lecz przez swoje Wcielenie powinien był wesprzeć rodzaj ludzki zaraz, na początku.

2. Powiedziano³⁾: Chrystus przyszedł na ten świat zbawić grzeszników. Gdyby zaś Bóg wcielił się od początku Istnienia rodzaju ludzkiego, byłoby więcej zbawionych, wielu bowiem w różnym czasie umarło w grzechu, nie znając Boga.

Więc bardziej stosowne byłoby Wcielenie Boga na początku Istnienia rodzaju ludzkiego.

3. W dziełach łaski jest ład nie mniejszy niż w dziełach natury. „Natura zaś rozpoczyna od rzeczy doskonałych”, jak pisze Boecjusz⁴). Więc i dzieło łaski powinno być doskonałe od początku. W dziele Wcielenia zaś widzimy pełnię łaski, według tego, co powiedziano⁵): Słowo ciałem się stało, i dalej: Pełne łaski i prawdy. Chrystus więc powinien był się wcielić na początku istnienia rodzaju ludzkiego.

A JEDNAK do słów⁶): Gdy przyszła pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego uczynionego z niewiasty, odnosi się glosa, że: „pełność czasu, to moment uprzednio określony przez Boga Ojca na zesłanie Syna”. Bóg zaś wszystko określił swoją mądrością, wcielił się więc w czasie najwłaściwszym i nie byłoby stosowne Wcielenie Boga na początku Istnienia rodzaju ludzkiego.

WYKŁAD. Ponieważ dzieło Wcielenia ma na celu przede wszystkim naprawę natury ludzkiej przez zgładzenie grzechu, oczywiste jest, iż nie byłoby stosowne dokonanie się Wcielenia u kolebki rodzaju ludzkiego przed upadkiem człowieka. Lekarstwo bowiem daje się tylko chorym. Sam Pan mówi⁷): Nie potrzeba zdrowym lekarza, ale źle się mającym, bom nie przyszedł sprawiedliwych wzywać, ale grzesznych.

Nie byłoby też stosowne, gdyby Bóg się wcielił natychmiast po upadku człowieka. Po pierwsze ze względu na charakter grzechu wypływającego z pychy. Człowiek musiał osiągnąć wybawienie w taki sposób, aby przechodząc przez upokorzenie uznał potrzebę wybawcy. Przeto do słów⁸): Ogłoszony został przez aniołów za sprawą Pośrednika, glosa dodaje: „Było to zgodne ze wspaniałym planem bożym, że Syn Boży nie został posłany natychmiast po upadku człowieka. Bóg pozostawił bowiem człowieka najpierw jego wolnej woli, aby w oparciu o prawo naturalne spróbował swych sił przyrodzonych. Gdy to zawiodło, człowiek otrzymał Zakon. Ale choroba jeszcze bardziej się wzmogła tak, by człowiek poznawszy swą niemoc wzywał lekarza i szukał pomocy łaski”.

Po drugie, uporządkowany postęp w dobru polega na przechodzeniu od tego, co niedoskonałe, do doskonałości. Toteż Apostoł mówi⁹): Nie pierwej to, co duchowe, ale najpierw to, co zwierzęce, potem to, co duchowe. Pierwszy człowiek z ziemi — ziemski, drugi człowiek z nieba — niebieski.

Po trzecie: Nie pozwalała na to godność samego Słowa Wcielonego, gdyż, jak mówi glosa do słów¹⁰): Gdy przyszła pełność czasu, „im większy sędzia miał przyjść, tym dłuższy musiał być szereg poprzedzających go heroldów”.

Po czwarte: by wiary nie wyziębził zbyt wielki okres czasu. Bo przy końcu świata oziębnie miłość wielu¹¹), a także powiedziano¹²): Gdy przyjdzie Syn Człowieczy, czy sądzisz, że znajdzie jeszcze wiarę na ziemi?

Ad 1. Miłość nie zwleka z niesieniem pomocy przyjacielowi, bierze jednak pod uwagę stan osób oraz okoliczności sprzyjające załatwieniu spraw. Gdyby lekarz zastosował dany środek na początku choroby, skutek byłby mniejszy albo środek mógłby więcej zaszkodzić niż pomóc. Dlatego i Pan nie od razu dał rodzajowi ludzkiemu lekarstwo w postaci Wcielenia, by człowiek nie wzgardził nim pod wpływem pychy, spowodowanej niewiedzą o swojej słabości.

Ad 2. W odpowiedzi na zarzut przytaczamy słowa Augustyna¹³), że „Chrystus chciał objawić się ludziom i głosić im swoją naukę w tym miejscu i czasie, w którym,

jak wiedział, spotka się ona z wiarą. Wiedział On bowiem, że kiedy Indziej wobec Jego nauk ludzie zajmą taką postawę, jaką zajęli, wprawdzie nie wszyscy, lecz liczni, współcześni Mu, ci, którzy nie chcieli weń wierzyć nawet wtedy, kiedy wskrzeszał zmarłych".

Ale tenże Augustyn prostuje tę odpowiedź mówiąc¹⁴): „Czyż możemy twierdzić, że mieszkańcy Tyru i Sydonu nie chcieliby uwierzyć, albo że nie uwierzyliby na widok takich cudów, skoro Pan sam oświadcza, że wobec tych znaków boskiej mocy czyniliby oni pokutę w wielkiej pokorze?”

„A zatem”, cytując słowa Apostoła¹⁵): nie jest tego, co chce albo biegnie, ale litującego się Boga, dopowiada Augustyn w konkluzji¹⁶), „Pan widział zawczasu tych, którzy mieli uwierzyć będąc świadkami Jego cudów. Udziela pomocy tym, którym chce, nie innym, o których Inaczej postanowił w swoich ukrytych, ale sprawiedliwych wyrokach. Tak więc wierzmy bez wahania w miłosierdzie Jego nad tymi, którzy zostają uwolnieni, i w sprawiedliwość wobec tych, którzy podlegają karze”.

Ad 3. (4) Doskonałość jednej rzeczy wyprzedza niedoskonałość innej co do czasu i góruje nad nią co do natury, musi bowiem przodować pod względem doskonałości to, co inne rzeczy udoskonala. Lecz w jednej i tej samej rzeczy niedoskonałość, choć jest czymś niższym od doskonałości, poprzedza ją w czasie. Tak oto przedwieczna doskonałość boża poprzedza niedoskonałość natury ludzkiej, po czym przychodzi pełna doskonałość tej natury osiągnięta w zjednoczeniu z Bogiem.

Artykuł 6.

CZY NALEŻAŁO ODŁOŻYĆ DZIEŁO WCIELENIA AŻ KU KOŃCOWI ŚWIATA ?

Na pozór tak.

1. Powiedziano bowiem w Psalmie¹): Starość moja obfitym miłosierdziem cieszyć się będzie, w dniach ostatnich, jak mówi glosa. Moment zaś Wcielenia jest czasem miłosierdzia w najwyższym stopniu, zgodnie ze słowami Psalmu²): Bo przyszedł czas zmiłować się nad nim. Wcielenie więc należało przesunąć aż ku końcowi świata.

2. Jak stwierdzono wyżej, doskonałość w jednej i tej samej rzeczy występuje po niedoskonałości, więc to, co najdoskonalsze, powinno być przy końcu czasów. Ludzka natura zaś osiąga szczyt doskonałości w zjednoczeniu ze Słowem, bo jak mówi Apostoł³): Spodobało się Bogu, aby w Chrystusie mieszkała wszelka zupełność Bóstwa. Wcielenie należało więc przenieść ku końcowi świata.

3. Tam, gdzie dla dokonania czegoś wystarczy jedna rzecz, zbędne są dwie. Dla zbawienia natury ludzkiej mogłoby wystarczyć jedno przyjście Chrystusa — to, które nastąpi przy końcu świata. Więc nie potrzebował On przedtem przychodzić przez Wcielenie. Przeto Wcielenie należało odłożyć aż na koniec świata.

A JEDNAK powiedziano⁴): W pośrodku lat oznajmisz. Więc tajemnicy Wcielenia, przez którą Chrystus dał się poznać światu, nie należało odkładać aż ku końcowi świata.

WYKŁAD. Ani początek świata, ani jego koniec nie był momentem odpowiednim dla dokonania bożego Wcielenia.

Wskazuje na to przede wszystkim fakt zjednoczenia natury boskiej z naturą ludzką. Bo, jak stwierdzono wyżej⁵), doskonałość wzięta w pewien sposób, w kolejności czasowej jest poprzedzona niedoskonałością. Jako rezultat procesu doskonalenia się, doskonałość występuje po niedoskonałości, lecz tam, gdzie jest przyczyną sprawczą tego procesu, występuje przed nią. W dziele Wcielenia oba momenty się zbiegły. Natura ludzka bowiem osiągnęła szczyt doskonałości w samym Wcieleniu, nie byłoby więc stosowne dokonanie się Wcielenia u kolebki rodzaju ludzkiego. Samo zaś Słowo Wcielone, zgodnie z tekstem⁶): Z pełności Jego wszyscyśmy wzięli, jest sprawcą doskonałości człowieka i dlatego dzieła Wcielenia nie należało odkładać aż do końca świata. Natomiast pełnia chwały, do której Słowo Wcielone ma doprowadzić ludzką naturę, zostanie osiągnięta przy końcu świata.

Po drugie — wskazuje na to skutek Wcielenia: zbawienie ludzi. W dziele, „de Quest. Nov. et Vet. Test.” powiedziano⁷): „W jakim czasie i w jakiej mierze ma okazać miłosierdzie dawca, zależy to od jego woli. Otóż Chrystus przyszedł w takim momencie, o którym wiedział, że ludzie potrzebują pomocy, i że przyjmą ją z wdzięcznością, jako dobrodziejstwo. Gdy pod wpływem duchowego marazmu zaczęła wśród ludzi zanikać znajomość Boga i skarłały obyczaje. Bóg wybrał Abrahama, aby przez niego dać nowe poznanie Boga i obyczaje odnowić. Kiedy zaś zaczęto zaniebyszać cześć Boga, dał On przez Mojżesza Prawo pisane. Ponieważ poganie wzgardzili Prawem, nie chcąc mu się poddać, ci zaś, co je przyjęli, nie przestrzegali go. Pan poruszony miłosierdziem posłał swego Syna, aby On, po udzieleniu wszystkim ludziom odpuszczenia grzechów złożył usprawiedliwionych w darze Bogu Ojcu”. Otóż gdyby ta pomoc została odłożona aż do końca świata, z powierzchni ziemi zniknęłoby zupełnie: poznanie Boga, cześć dla Niego i dobre obyczaje.

Po trzecie — wskazuje na to fakt, iż nie sprzyjałoby Wcielenie, dokonane na początku albo przy końcu świata, objawieniu mocy bożej, której ludzie zawdzięczają zbawienie. Zbawienie to dokonało się w sposób wieloraki, nie tylko przez wiarę u tych, którzy oczekiwali na przyjście Chrystusa, lecz także u współczesnych Mu i u potomnych.

Ad 1. (5) Słowa glosy wskazują na miłosierdzie, polegające na wprowadzeniu do wiecznej chwały. Odnosząc je do miłosierdzia okazanego rodzajowi ludzkiemu przez Wcielenie Chrystusa musimy pamiętać o słowach Augustyna⁸), że czas Wcielenia można porównać z okresem młodości rodu ludzkiego „ze względu na zapał i żarliwość wiary czynnej przez miłość”, a ze starością, czyli ze schyłkiem żyda „ze względu na moment w dziejach, bo Chrystus przyszedł w szóstym okresie” istnienia świata. A „choć ciało nie może być jednocześnie młode i stare, dusza może być zarazem młoda — gorliwością i stara — powagą”. Przeto raz mówi Augustyn⁹), że Boski Nauczyciel, który miał ukształtować nowe obyczaje ludzkości służąc jako wzór do naśladowania musiał przyjść w okresie jej młodości, to znowu innym razem mówi¹⁰), że Chrystus przyszedł do ludzi w szóstym okresie rodzaju ludzkiego, czyli poniekąd u jego schyłku.

Ad 2. Jak już stwierdzono, należy patrzeć na dzieło Wcielenia nie tylko jako na kres procesu doskonalenia się, lecz również jako na źródło doskonałości w naturze ludzkiej.

Ad 3. Jak mówi Chryzostom¹¹) w związku ze słowami: Nie posłał Bóg Syna swego na świat, aby sądził świat¹²), „są dwa przyjścia Chrystusa: pierwsze — na

odpuszczenie grzechów, drugie — na sąd. Gdyby nie było pierwszego, zginęliby wszyscy i nie osiągnęliby chwały bożej, wszyscy bowiem zgrzeszyli”. Jasne jest przeto, że nie należało odwracać przybycia miłosierdzia aż do końca świata.

ZAGADNIENIE 2.

SPOSÓB ZJEDNOCZENIA SŁOWA WCIELONEGO PRZY SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIU ISTOTY ZJEDNOCZENIA. (6)

W dalszym ciągu należy rozpatrzeć sposób zjednoczenia w Słowie Wcielonym mając na względzie:

1. Samo zjednoczenie,
2. Osobę przyjmującą.
3. Naturę przyjętą.

Pierwszy temat ujmijmy w dwunastu pytaniach:

1. Czy zjednoczenie Słowa wcielonego dokonało się w naturze?
2. Czy w osobie?
3. W hipostazie, czyli osobniku?
4. Czy hipostaza lub osoba Chrystusa po Wcieleniu jest złożona?
5. Czy w Chrystusie dokonało się jakieś zjednoczenie duszy z ciałem?
6. Czy między ludzką naturą a Słowem był związek przypadłościowy?
7. Czy dane zjednoczenie jest czymś stworzonym?
8. Czy jest jednoznaczne z przyjęciem?
9. Czy jest ono zjednoczeniem najściślejszym?
10. Czy zjednoczenie dwóch natur w Chrystusie dokonało się przez łaskę?
11. Czy poprzedziły je jakieś zasługi?
12. Czy łaska w Chrystusie-Człowieku była czymś przyrodzonym?

Artykuł 1.

CZY SŁOWO WCIELONE ZJEDNOCZYŁO SIĘ W NATURZE ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Cyryl, jak to przytoczono w aktach soboru Chalcedońskiego¹⁾: „Nie należy rozumieć, że są dwie natury, lecz że jest jedna natura wcielona Słowa Bożego”. To zaś jest możliwe tylko przy zjednoczeniu dokonanym w naturze. Więc zjednoczenie Słowa Wcielonego dokonało się w naturze.

2. Atanazy mówi²⁾: „Podobnie jak dusza rozumna łączy się z ciałem tworząc jedną naturę ludzką, tak Bóg łączy się z człowiekiem tworząc jakąś jedną naturę”. Zjednoczenie dokonało się więc w naturze.

3. Wymiana nazw między dwiema naturami może zachodzić tylko wtedy, gdy one w pewien sposób przekształciły się jedna w drugą. W Chrystusie zaś dokonywa się wymiana nazw między naturą boską i ludzką, mówi bowiem Cyryl³⁾ o „wcielonej”

naturze boskiej, a Grzegorz z Nazjanzu⁴), jak podaje Damascenczyk⁵), mówi o „przebóstwionej” naturze ludzkiej. Z dwóch więc natur, jak się wydaje, powstała jedna.

A JEDNAK czytamy w orzeczeniu soboru Chalcedońskiego⁶): Wyznajemy, że należy uznać jednorodzonego Syna Bożego w dniach ostatnich bez pomieszania, bez zmiany, bez dzielenia i bez rozdzielania natur, bez zacierania różnic między nimi z powodu zjednoczenia ich. Więc nie w naturze dokonało się zjednoczenie.

WYKŁAD. By naświetlić zagadnienie, trzeba uświadomić sobie, co to jest natura. Wyraz „natura” pochodzi, jak wiadomo, od (łacińskiego) „naści”, toteż pierwotnie oznacza rozmnażanie się żywych istot, czyli rodzenie się, bądź rozmnożenie. Następnie termin ten zastosowano na oznaczenie zasady rozmnażania się. A ponieważ zasada rozmnażania się u istot żyjących jest czymś wewnętrznym, terminu natura zaczęto używać na oznaczenie w ogóle wewnętrznej zasady ruchu, zgodnie ze słowami Filozofa⁷), iż „natura jest zasadą ruchu w tym, w czym jest istotnie a nie przypadłościowo.”

Tą zasadą jest bądź forma bądź materia. (7) Dlatego naturą nazywamy niekiedy formę, a niekiedy materię. A ponieważ w tym, co zostaje zrodzone, naturalne rozmnażanie się ma na celu „Istotę gatunku określoną przez definicję”, tego rodzaju istota gatunku również nosi nazwę natury. Tak naturę określa Boecjusz⁸), mówiąc, że „natura jest różnicą gatunkową, która tworzy formę jakiejś rzeczy”, tj. określa gatunek. Tu przeto używamy wyrazu natura na oznaczenie Istoty lub tego, czym coś jest, czyli tego, co stanowi o odrębności gatunku.

Jeżeli wyraz natura bierzemy w tym znaczeniu, zjednoczenie Słowa Wcielonego nie mogło się dokonać w naturze. Trzy są bowiem sposoby, w jaki z dwu lub wielu rzeczy tworzy się jedna. Pierwszy, jeśli powstaje ona z dwu bytów doskonale całkowitych nie tracących swej zupełności w połączeniu. W tym wypadku formą zjednoczenia może być tylko zbiór, porządek lub kształt. Podobnie z licznych kamieni nagromadzonych bezładnie powstaje stos, a z kamieni i drzewa ułożonych według pewnego porządku i tworzących kształt powstaje dom. Niektórzy pisarze twierdzą, że omawiane tu zjednoczenie dokonało się w powyższy sposób, mianowicie: drogą bądź bezładnego połączenia, bądź też uporządkowanego układu.

Ale to jest niemożliwe. Po pierwsze, zbiór, porządek lub kształt nie jest formą substancjalną, lecz przypadłościową. (8) Wynikałoby więc z powyższego, że zjednoczenie we Wcieleniu jest przypadłościowe, a nie zasadnicza. Ta hipoteza zostanie obalona w późniejszych rozważaniach⁹). Po drugie, z takich składników nie powstaje jedność zasadnicza, lecz tylko jedność pod pewnym względem, bo wielość składników pozostaje. Po trzecie, formą tutaj nie jest natura, lecz raczej sztuka, np. forma domu. W taki sposób nie powstałaby w Chrystusie jedna natura jak chcą tego wspomniani pisarze.

W inny sposób powstaje coś z substancji zupełnych, (9) zmieniających się przy tym. W ten sposób z pierwiastków chemicznych powstaje związek. Niektórzy pisarze twierdzą, że zjednoczenie we Wcieleniu powstało drogą takiej właśnie syntezy.

Lecz to nie jest możliwe. Bo po pierwsze — Natura boska, jak już stwierdzono¹⁰), jest najzupełniej niezmienna. Jako niezniszczalna, nie może stać się czymś innym, ani też nie może powstać z czegoś innego, jako nie mogąca się zrodzić. Po drugie, związek nie należy do tego samego gatunku (10), co jego składniki. Między ciałem a

pierwiastkami, z których się ono składa, jest różnica istotna. Chrystus wobec tego nie byłby tej samej natury ani co Ojciec, ani co matka. Po trzecie, zbyt wielka różnica między składnikami uniemożliwia syntezę. Przy połączeniu bowiem składników ginie postać jednego z nich, tak jak kropla wody ginie przy wpuszczeniu jej do miary wina. Zgodnie z powyższym, skoro boska natura nieskończenie przewyższa ludzką, nie może z nich powstać synteza, mogłaby pozostać jedynie sama natura boska. Wreszcie w trzeci sposób powstaje coś z substancji nie zmieniających się przy połączeniu, lecz niezpełnych, tak jak z duszy i ciała powstaje człowiek, a także z różnych członków — ciało.*) (* / wyraz „ciało” dodał tłumacz opierając się na wydaniu Sumy z 1698 r.

Lecz przy tajemnicy Wcielenia nie może być mowy o tym sposobie. Po pierwsze, każda z dwóch natur, mianowicie: natura boska i natura ludzka, jest w swoim rodzaju zupełną. Po drugie, natury te nie mogą łączyć się ze sobą tak, jak się łączą ze sobą rozciągnięte części składowe, tworzące całość, lub jak członki składające się na ciało, gdyż natura boska jest niematerialna. Nie mogą się one również łączyć na modłę formy i materii (7), ponieważ natura boska nie może być formą czegokolwiek, zwłaszcza formą cielesną. Ponadto gatunek (10) utworzony przez takie połączenie obejmowałby liczne jednostki i w ten sposób byłoby liczni Chrystusowie. Po trzecie, Chrystus nie byłby ani człowiekiem ani Bogiem, ponieważ dodanie różnicy gatunkowej zmienia gatunek, podobnie jak dodanie jednostki zmienia liczbę (Arystoteles)¹¹).

Ad 1. Na temat słów Cyryla V sobór powszechny wydał następujące orzeczenie¹²): „Gdyby ktoś głosząc jedną naturę wcieloną Słowa Bożego nie pojmował tego zgodnie z nauką Ojców (11) tak, że natura boska i natura ludzka połączyły się ze sobą w zjednoczeniu hipostatycznym (12), lecz opierając się na cytowanych słowach usiłował twierdzić, że bóstwo i ciało Chrystusa stanowią jedną naturę bądź jedną substancję, AS.” (13). A więc przytoczone słowa nie znaczą tego, że we Wcieleniu z dwóch natur powstała jedna, lecz że jedna natura Słowa Bożego połączyła się z ciałem w Osobie.

Ad 2. Dusza i ciało w każdym z nas tworzą jedność dwojaką: jedność natury i jedność osoby. Tworzą jedność natury jako jej części składowe. Dusza nadaje ciału pełny, określony byt, tworząc wraz z nim jedną naturę, tak jak akt z potencją (14) lub forma z materią. Pod tym względem nie może być podobieństwa, bo natura boska, jak dowiedziono¹³), nie może być formą ciała. Dusza i ciało tworzą też jedność osoby, gdyż razem stanowią one podmiot jakiegoś bytu samoistnego (15). A pod tym względem jest podobieństwo z tajemnicą Wcielenia, jeden bowiem Chrystus bytuje samoistnie w naturze boskiej i ludzkiej.

Ad 3. Jak mówi Damasceńczyk, nazywanie boskiej natury naturą wcieloną wynika z jej osobowego zjednoczenia z ciałem i nie oznacza przemiany w naturę ciała. Podobnie też mówi się o ciele „przebóstwionym”, jak stwierdza tenże pisarz, nie z powodu jego przemiany, lecz ze względu na zjednoczenie ze Słowem, przy zachowaniu właściwości ciała. Mówiąc o ciele przebóstwionym mamy więc na myśli, iż stało się ono ciałem Słowa Bożego, a nie to, że stało się Bogiem.

Artykuł 2.

CZY ZJEDNOCZENIE SŁOWA WCIELONEGO DOKONAŁO SIĘ W OSOBIE ?

Na pozór nie.

1. Jak bowiem zostało stwierdzone¹⁾, osoba nie różni się w Bogu od natury. Skoro więc nie ma zjednoczenia w naturze, wnioskujemy, że nie dokonało się ono i w osobie.

2. Posiadanie przez naturę własnej osobowości stanowi o szlachetności natury, jak wyżej stwierdzono²⁾. W Chrystusie zaś natura ludzka nie jest mniej szlachetna od naszej. Skoro więc natura ludzka w nas ma własną osobowość, tym bardziej musiała ją mieć w Chrystusie.

3. Jak twierdzi Boecjusz³⁾, „Osoba jest to substancja jednostkowa natury rozumnej”. Skoro zaś natura powszechna nie jest samoistna, Istnieje tylko jako przedmiot rozważań (Damasceńczyk⁴⁾), Słowo Boże przyjęło ludzką naturę jednostkową. Natura ta więc posiada własną osobowość, i, jak widzimy, zjednoczenie nie dokonało się w osobie.

A JEDNAK czytamy w aktach soboru Chalcedońskiego⁵⁾: „Wyznajemy jednego i tego samego jednorodzonego Syna, Pana naszego, Jezusa Chrystusa, nie podzielonego ani nie rozdzielonego pomiędzy dwie osoby”. Przeto zjednoczenie Słowa dokonało się w osobie.

WYKŁAD. Znaczenie wyrazów „osoba” i „natura” jest różne. Natura bowiem oznacza „Istotę gatunku określoną przez definicję”⁶⁾. Gdybyśmy w osobie nie mogli odnaleźć nic poza tym, co charakteryzuje gatunek, nie byłoby konieczne odróżnianie natury od konkretnego osobnika, czyli od jednostki bytującej samoistnie w danej naturze, byłaby ona bowiem identyczna ze swoją naturą. Wszakże prócz tego, co należy do Istoty gatunku, niejednokrotnie spotykamy w rzeczach samoistnych inne składniki, mianowicie przypadłości oraz czynniki ujednostkowania. Widzimy to przede wszystkim w bytach złożonych z materii i formy. Między naturą a konkretnym osobnikiem istnieje w nich także różnica realna. Nie polega ona na całkowitym oddzieleniu natury od podmiotu czynności, lecz na tym, że oprócz samej natury gatunku jest w osobniku coś, co dla danego gatunku nie jest istotne. Określamy więc osobnika jako pewną całość, w skład której wchodzi natura, jako część istotna i doskonaląca go. Dlatego to w bytach złożonych z materii i formy nie orzeka się natury o osobniku, nie mówimy bowiem, że ten oto człowiek jest swoim człowieczeństwem. Jeżeli zaś w jakimś bycie nie ma niczego poza cechami istotnymi danego gatunku lub natury, tak łąk jest w Bogu, to wówczas między osobnikiem a naturą nie ma różnicy rzeczowej, a może być tylko myślna. Ta sama rzecz bowiem ujęta pod kątem istoty nazywa się naturą, a pod kątem samoistności — osobnikiem. To, co tu powiedziano o osobniku, należy u istot rozumnych odnieść do osoby, gdyż osoba, zgodnie z definicją Boecjusza³⁾, to nic innego, tylko „substancja jednostkowa natury rozumnej”.

Wszystko więc, co jest w jakiejś osobie — zarówno to, co należy, jak i to, co nie należy do natury — łączy się z nią w osobie. Gdyby przeto natura ludzka nie była zjednoczona ze Słowem Bożym w osobie, nie łączyłaby się z Nim wcale. Zanikłaby wówczas całkowicie wiara we Wcielenie, to zaś z kolei pociągnęłoby za sobą

podkopanie całej wiary chrześcijańskiej. Skoro więc Słowo posiada zjednoczoną ze sobą naturę ludzką, która jednak nie należy do jego natury boskiej, zjednoczenie dokonało się nie w naturze, lecz w Osobie Słowa.

Ad 1. Chociaż w Bogu natura nie różni się rzeczowo od osoby, różne jest jednak znaczenie tych terminów, jak to poprzednio zostało stwierdzone, gdyż przez termin „osoba” akcentujemy samoistność. Skoro zaś zjednoczenie ludzkiej natury ze Słowem dokonuje się w ten sposób, że Słowo bytuje w niej samoistnie, przy czym natura Słowa nie doznaje żadnego przyrostu ani się nie zmienia w nic innego, zjednoczenie to dokonało się w Osobie, nie w naturze.

Ad 2. Miarą nierozłącznego związku między szlachetnością i doskonałością jakiegoś bytu a jego osobowością jest szlachetność i doskonałość samoistności, określanej właśnie terminem „osoba”. Szlachetniejsze zaś jest istnienie w kimś godniejszym od siebie niż samoistne bytowanie w sobie (16). I dlatego natura ludzka jest szlachetniejsza w Chrystusie niż w nas. Bytując samoistnie w nas ma ona osobowość własną, w Chrystusie zaś ma istnienie w Osobie Słowa. Podobnie o szlachetności jakiejś formy świadczy fakt, że jest ona formą szczytową gatunku. A jednak nad zmysłowością u zwierząt, w których stanowi formę szczytową gatunku, góruje szlachetnością sfera zmysłowa u człowieka, tu bowiem łączy się z formą szczytową szlachetniejszą.

Ad 3. „Słowo Boże” — jak twierdzi Damasceńczyk⁴) — „przybrało sobie naturę ludzką wziętą nie w ogólności, lecz w najmniejszym niepodzielnym konkretnie”, czyli w jednostce. W przeciwnym razie każdy człowiek, tak jak Chrystus, musiałby być Słowem Bożym.

Wiadomo jednak, że nie każdy konkretny, należący do rodzaju substancji, jest osobą, nawet jeśli się zalicza do natury rozumnej. Jest nią tylko ten, który bytuje samoistnie, nie jest zaś ten, który istnieje w kimś doskonalszym. Przeto ręka Sokratesa, chociaż jest konkretnym, nie jest jednak osobą, bo nie bytuje samoistnie, lecz istnieje w bycie doskonalszym, stanowiąc jego składnik. Wskazuje na to również określenie osoby, jako substancji jednostkowej. Ręka bowiem nie jest substancją zupełną, lecz częścią substancji. Otóż choć natura ludzka jest tu pewnym konkretnym należącym do rodzaju substancji, nie posiada jednak własnej osobowości, ponieważ nie istnieje jako taka oddzielnie, lecz w kimś doskonalszym, a mianowicie w Osobie Słowa Bożego. Przeto zjednoczenie dokonało się w Osobie.

Artykuł 3.

CZY ZJEDNOCZENIE SŁOWA WCIELONEGO DOKONAŁO SIĘ W HIPOSTAZIE, CZYLI OSOBNIKU? (17)

Na pozór nie.

1. Augustyn bowiem mówi¹): „Obie substancje, boska i ludzka, są jednym Synem Bożym, lecz różnią się między sobą, gdyż jedna jest Słowem, a druga — człowiekiem”. Papież Leon zaś mówi²), że „jedna z nich olśniewa cudami, a druga podlega zniewagom”. Lecz różne substancje stanowią o różnicy osobników. Zjednoczenie więc Słowa Wcielonego nie dokonało się w osobniku.

2. Hipostaza, według Boecjusza³), to nic innego, jak substancja szczegółowa.

Jasne zaś jest, że w Chrystusie prócz hipostazy Słowa są inne substancje szczegółowe, mianowicie: ciało i dusza oraz złożona z nich całość. Jest więc w Nim inna hipostaza oprócz hipostazy Słowa Bożego.

3. Hipostaza Słowa, jak wynika z poprzednich wywodów⁴), nie mieści się w żadnym rodzaju ani gatunku. Chrystus zaś należy do rodzaju ludzkiego, ponieważ stał się człowiekiem, „Wyniesiony w zaświatach ponad wszelką naturę, stał się w naturze naszej” (Dionizy⁵.) A nie należałby do rodzaju ludzkiego, gdyby nie był jakąś hipostazą gatunku „człowiek”. W Chrystusie więc prócz hipostazy Słowa Bożego jest inna hipostaza. Tą drogą dochodzimy do poprzedniego wniosku.

A JEDNAK przeciwstawiają się temu słowa Damasceńczyka⁶): „W Panu naszym, Jezusie Chrystusie, uznajemy dwie natury, jedną zaś hipostazę”.

WYKŁAD (18). Niektórzy teologowie, nie rozumiejąc związku między hipostazą a osobą, godzą się wprawdzie na istnienie w Chrystusie jednej tylko osoby, twierdzą jednak, że jest w Nim hipostazą Boga i różna od niej hipostazą człowieka tak, jak gdyby zjednoczenie dokonało się w osobie, lecz nie w hipostazie. W trojaki sposób występuje na jaw mylność powyższego twierdzenia. Po pierwsze — osoba to nic innego, jak hipostaza o określonej naturze, mianowicie: naturze rozumnej. Wynika to ze słów Boecjusza⁷), że „osoba jest substancją jednostkową natury rozumnej”. Przypisywać więc ludzkiej naturze Chrystusa własną hipostazę, to znaczy przypisywać jej własną osobowość. Rozumiejąc to Ojcowie, zgromadzeni na V soborze powszechnym w Konstantynopolu, potępiли obie tezy w następującym orzeczeniu⁸): „Gdyby ktoś usiłował wprowadzić do tajemnicy Chrystusa dwie hipostazy albo dwie osoby, AS. Przy Wcieleniu bowiem jednej z osób Trójcy Przenajświętszej, Boga Słowa, nie powiększyła się w Niej ilość osób, ani też nie przybyło żadne samoistnienie”. „Samoistnienie” zaś to tyle co rzecz bytująca samoistnie, a bytowanie samoistne, jak wynika z wywodów Boecjusza³), jest właściwością hipostazy.

Po drugie — przy założeniu, że osoba jest czymś więcej niż hipostazą, i że zjednoczenie może się dokonać w tym, co jest w osobie, a czego nie ma w hipostazie, to „coś” może być tylko właściwością związaną z dostojnością. W ten sposób niektórzy teologowie⁹) określali osobę jako „hipostazę wyróżniającą się dostojnością”. Gdyby zjednoczenie dokonało się w osobie, a nie w hipostazie, wynikałoby stąd, że podstawą zjednoczenia jest tylko jakieś dostojństwo. Twierdzenie takie właśnie było przedmiotem potępienia sformułowanego przez Cyryla a zatwierdzonego przez sobór Efezki¹⁰) w następujących słowach:

„Gdyby ktoś w jednym Chrystusie rozdzielał hipostazy po ich zjednoczeniu, łącząc je tylko więzią dostojństwa, wpływu lub potęgi, zamiast przyjąć raczej połączenie we współbytowaniu, AS”.

Po trzecie — Czyny, właściwości natury oraz jej istotowe składniki (19) wzięte konkretnie przypisujemy wyłącznie osobnikowi. Powiadamy bowiem, że ten oto człowiek myśli, posiada zdolność do śmiechu, jest istotą zmysłowo-rozumną. I na tej zasadzie stwierdzamy, że ten oto człowiek jest hipostazą (z greckiego = podstawa), stanowi bowiem konkretne podłoże wszystkiego co ludzkie i podmiot odnośnych orzeczeń. Gdyby w Chrystusie była jakaś inna hipostaza prócz hipostazy Słowa, wynikałoby stąd, że to co w Nim ludzkie, mianowicie: że się narodził z Dziewicy, że został ukrzyżowany, umęczony, i złożony do grobu, jest prawdziwe w odniesieniu do kogoś innego niż Słowo. Także i to twierdzenie zostało potępione w następującym

orzeczeniu soboru Efezkiego:

„Gdyby ktoś dzielił pomiędzy dwie osoby lub hipostazy wyrażenia użyte przez świętych bądź przez samego Chrystusa a odnoszące się do Niego samego oraz zapisane w pismach ewangelistów i apostołów, gdyby dzielił je tak, że niektóre spośród nich stosował jak gdyby do człowieka przedstawianego w sposób szczególny, z pominięciem Słowa z Boga, inne zaś, jako godne Boga, przypisywał jedynie Słowu z Boga Ojca, AS.”

Tak więc występuje na jaw heretyckość twierdzenia potępionego od dawna, że w Chrystusie są dwie hipostazy lub dwa osobniki, bądź też, że zjednoczenie nie dokonało się w hipostazie lub osobniku. Czytamy przeto w aktach tegoż soboru: „Gdyby ktoś. nie wyznawał, że Słowo z Boga jest hipostatycznie połączone z ciałem, i że wraz ze swym ciałem jest jednym Chrystusem, tymże Bogiem i Człowiekiem zarazem, AS”.

Ad 1. Jak różnica przypadłościowa powoduje odmienność, tak różnica istotowa powoduje różność. Jasne zaś jest, że odmienność wynikająca z różnicy przypadłościowej w świecie stworzeń może dotyczyć tej samej hipostazy lub osobnika, różne bowiem przypadłości mogą mieć to samo podłoże. Nie zdarza się natomiast, by w świecie tym ta sama jednostka mogła bytować samoistnie w różnych naturach bądź jestestwach. Jak odmienność nie dowodzi u stworzeń różności osobników, jest tylko przejawem różnych form przypadłościowych, analogicznie różność nie oznacza w Chrystusie odrębności osobników czyli hipostaz, a jedynie różnicę natur. Toteż Grzegorz z Nazjanzu mówił 1): „Różne jest to, z czego powstał Zbawiciel, różne — powiadam — nie różni, jak w Trójcy Przenajświętszej. Tam bowiem, by nie mieszać Samoistnień, mówimy o różnych Osobach, nie rzeczach”. (20)

Ad 2. Substancja szczegółowa nie zawsze nosi nazwę hipostazy, lecz tylko wtedy, kiedy stanowi wykończoną całość. Nie nazywamy jej hipostazą, jeśli wchodzi w skład jakiejś wyższej całości, jak np. ręka lub noga. Podobnie natura ludzka w Chrystusie, chociaż jest substancją szczegółową, nie może być nazywana hipostazą, czyli osobnikiem, wchodzi bowiem w skład pewnego rodzaju całości wykończonej, mianowicie należy do Chrystusa, jako Boga-Człowieka. Ową Pełnię, w skład której wchodzi natura ludzka Chrystusa, określamy jako hipostazę, czyli osobnika.

Ad 3; Także i w świecie stworzonym o przynależności poszczególnej rzeczy do jakiegoś rodzaju lub gatunku decyduje natura tej rzeczy, określona przez jej formę (21), nie zaś to, co stanowi o jej odrębności jednostkowej; bo podstawą ujednostkowania w rzeczach złożonych z materii i formy jest raczej materia. Toteż trzeba powiedzieć, że Chrystus należy do rodzaju ludzkiego nie przez wzgląd na hipostazę, lecz na przybraną naturę.

Artykuł 4.

CZY OSOBA CHRYSTUSA JEST ZŁOŻONA ?

Na pozór nie.

1. Osobą Chrystusa bowiem, jak wynika z poprzednich wywodów¹⁾, jest osoba czyli hipostaza Słowa. W Słowie zaś, jak mówiliśmy²⁾, osoba nie jest czymś innym

niż natura. A ponieważ natura Słowa, jak już dowiedziono³), jest niezłożona, osoba Chrystusa nie może być złożona.

2. Wydaje się, że każda rzecz złożona składa się chyba z części. A przecież jest niemożliwe, żeby natura boska stanowiła część czegoś, bo każda część jest czymś niepełnym. Niemożliwe więc jest, by osoba Chrystusa składała się z dwóch natur. (22)

3. To, co złożone, należy — jak się zdaje — do tego samego rodzaju co składniki. Z brył można złożyć tylko bryłę. Więc jeśli w Chrystusie jest coś złożonego z dwóch natur, to coś będzie w rezultacie nie osobą, lecz naturą. Wobec tego zjednoczenie w Chrystusie dokonałoby się w naturze. Przeczyłoby to wywodom poprzednim⁴).

A JEDNAK Damasceńczyk mówi⁵): „W Panu Jezusie Chrystusie uznajemy dwie natury, lecz jedną osobę, złożoną z nich obu”.

WYKŁAD. Rozpatrując osobę, czyli hipostazę Chrystusa możemy uwzględnić dwa aspekty. Po pierwsze, możemy rozważać osobę jako taką. Nie może być tu żadnej złożoności, podobnie jak i w naturze Słowa. Po drugie, możemy wziąć pod rozwagę to, że osoba, czyli hipostaza jest bytem samoistnym w jakiejś naturze. Osoba Chrystusa bytuje samoistnie w dwóch naturach. Jest ona wprawdzie jednym bytem samoistnym, ale dwojaki jest sposób bytowania. Mówimy przeto o osobie złożonej, mając na względzie jedną samoistość w dwóch naturach.

Powyższy wywód zawiera w sobie odpowiedź na zarzut 1.

Ad 2. Mówimy o złożoności osoby Chrystusa ze względu na liczbę natur, nie ze względu na charakter elementów składowych. Możemy bowiem nazwać złożoną każdą rzecz, która łączy w sobie dwa składniki.

Ad 3. Nie zawsze sprawdza się zasada, że całość złożona należy do tego samego rodzaju, co jej części składowe. Ma ona zastosowanie tylko w odniesieniu do części tworzących Jakaś całość rozciągłą przestrzennie, bo taka całość powstaje tylko z części rozciągłych. Istota zaś obdarzona zmysłami składa się z duszy i ciała, a żadna z tych części składowych nie jest istotą obdarzoną zmysłami.

Artykuł 5.

CZY W CHRYSZTUSIE DUSZA I CIAŁO BYŁY ZJEDNOCZONE ZE SOBĄ ?

Na pozór nie.

1. Połączenie bowiem duszy z ciałem w nas tworzy osobę, czyli hipostazę człowieka. Gdyby więc dusza w Chrystusie była połączona z ciałem, wskutek tego połączenia powstałaby w Nim jakaś hipostaza. Wszakże nie przedwieczna hipostaza Sowa. Istniałaby więc w Chrystusie prócz hipostazy Słowa jakaś inna hipostaza lub osoba. A to jest sprzeczne z poprzednimi wywodami¹).

2. Z połączenia duszy i ciała powstaje natura gatunku „człowiek”. Natomiast Damasceńczyk mówi²), że „Panu naszemu, Jezusowi Chrystusowi nie należy przypisywać żadnego gatunku wspólnego”. Więc nie było w Nim połączenia duszy z ciałem.

3. Dusza łączy się z ciałem tylko po to, by uczynić je żywym ciałem. A przecież samo Słowo Boże, źródło i początek życia, mogło ożywić ciało Chrystusa. W

Chryście przeto nie było połączenia duszy z ciałem.

A JEDNAK tylko ciało połączone z duszą nazywamy żywym ciałem. Ciało zaś Chrystusa nazywamy żywym, jak to Kościół głosi śpiewając: „Przyjmując żywe ciało raczył się narodzić z Dziewicy”. W Chrystusie więc ciało było połączone z duszą.

WYKŁAD. Nazwa „człowiek” przysługuje Chrystusowi w tym samym znaczeniu co innym ludziom; Chrystus bowiem należy do tego samego rodzaju ludzkiego, stosownie do słów Apostoła: Stał się podobnym do ludzi³). Do istoty człowieka należy zjednoczenie duszy z ciałem, dana forma bowiem stanowi o gatunku tylko przez to, że jest aktem materii. Ku temu też zmierza rodzenie, którego naturalnym celem jest dobro gatunku. Musimy przeto stwierdzić, że w Chrystusie dusza była złączona z ciałem, i że teza przeciwna jest tezą heretycką, przeczy bowiem prawdzie o człowieczeństwie Chrystusa.

Ad 1. Przytoczoną racją kierowali się ci, którzy przeczyli połączeniu duszy i ciała w Chrystusie, by uniknąć wprowadzenia do Niego nowej osoby, czy hipostazy; widzieli bowiem, że u zwykłych ludzi połączenie duszy z ciałem tworzy osobę. Tak jest ze zwykłymi ludźmi, gdyż dusza i ciało łączą się w nich dla bytowania samoistnego. Ale w Chrystusie jednoczą się ze sobą, by połączyć się ściśle z czymś wyższym, bytującym samoistnie w utworzonej z nich naturze. Dlatego w Chrystusie związek duszy z ciałem nie tworzy nowej hipostazy, czyli osoby, lecz dołącza się do hipostazy istniejącej poprzednio.

Nie wynika stąd, że w Chrystusie związek między ciałem i duszą jest słabszy niż w nas. Nie pozbawia go mocy i szlachetności samo zespolenie z bytem szlachetniejszym, przeciwnie: powiększa. Podobnie, jak wiemy⁴), dusza zmysłowa w zwierzęciu, jako forma szczytowa, stanowi gatunek; w człowieku zaś, mimo że nie jest formą szczytową, wskutek zespolenia się ze szlachetniejszą i doskonalszą duszą rozumną, sama doskonalili się i szlachetnieje.

Ad 2. Dwojako można rozumieć słowa Damasceńczyka²). Można je odnieść przede wszystkim do natury ludzkiej. Jako natura zrealizowana w określonej jednostce, nie jest ona wspólną całemu gatunkowi. Charakter „natury wspólnej” posiada bądź natura ludzka wzięta w oderwaniu od wszystkich jednostek, tak jak ją rozpatrujemy w czystej kontemplacji, bądź też wzięta jako coś Istniejącego we wszystkich jednostkach. Syn Boży nie przyjął natury ludzkiej wziętej tak jak istnieje w samym tylko umysłowym oglądzie. Nie byłoby to równoznaczne z przyjęciem rzeczywistym, chyba że się za platonikami przyjmie, iż natura ludzka to jakaś idea oderwana: człowiek istniejący bez materii. Lecz w tym wypadku Syn Boży nie przyjąłby ciała, a to stałoby w sprzeczności ze słowami przytoczonymi przez Łukasza⁵): Duch nie ma ciała i kości, jako widzicie, że ja mam. Podobnie też nie można twierdzić, że Syn Boży przyjął naturę ludzką zrealizowaną we wszystkich jednostkach gatunku „człowiek”, przyjąłby tym samym wszystkich ludzi. Pozostaje więc wniosek, zgodny z dalszymi wywodami Damasceńczyka, że Syn Boży przyjął naturę ludzką, w najmniejszej części niepodzielnej”, czyli że przyjął naturę jednostkową, wszakże nie w osobniku czyli hipostacie tejże natury ludzkiej, lecz w Osobie Syna Bożego.

Można jeszcze Inaczej pojmować słowa Damasceńczyka. Przez wyrażenie: „wspólna natura” nie będziemy rozumieli wówczas natury ludzkiej, jako wyniku połączenia duszy z ciałem, lecz coś trzeciego, jakąś naturę wspólną powstałą z

połączenia dwóch natur: boskiej i ludzkiej, która by siłą rzeczy była orzekana o wielu osobnikach, że natura taka nie powstaje, to chce tu wyrazić Damasceńczyk. Mówi on dalej: „Nie było bowiem ani nie będzie drugiego Chrystusa z bóstwa i człowieczeństwa, w bóstwie i człowieczeństwie Boga doskonałego i doskonałego Człowieka zarazem”.

Ad 3. Podwójne jest źródło życia cielesnego: pierwsze to przyczyna sprawcza. W tym znaczeniu Słowo Boże jest źródłem wszelkiego życia. Drugim. jest formalna (istotnościowa) przyczyna życia. Skoro zaś według Filozofa⁶) „dla istot żyjących życie jest bytem”, jak każda rzecz jest przez swoją formę, tak ciało żyje przez duszę. W tym znaczeniu ciało nie może żyć przez Słowo, ponieważ Słowo nie może być formą ciała.

Artykuł 6.

CZY LUDZKA NATURA BYŁA POŁĄCZONA ZE SŁOWEM BOŻYM W SPOSÓB PRZYPADŁOŚCIOWY ?

Na pozór tak.

1. Apostoł¹) mówi bowiem o Synu Bożym, że jest postawą znaleziony jako człowiek. Postawa zaś — niezależnie od tego czy rozumiemy przez nią coś zewnętrznego, co stanowi jedną z dziesięciu kategorii, czy też utrwaloną dyspozycję duchową, jedną z odmian jakości — jest przypadłościową cechą osoby, która ją posiada. Natura ludzka przeto jest zjednoczona z Synem Bożym przypadłościowe. (23)

2. Wszystko, co się dołącza do jakiegoś jestestwa posiadającego pełny byt, jest przypadłością. Przypadłością bowiem nazywamy to, co nie wpływa na istnienie danego jestestwa przez swoją obecność lub nieobecność. Ludzka natura zaś została dołączona do Syna Bożego, posiadającego byt doskonały od wieków. Doszła więc doń, jako przypadłość.

3. To co nie wchodzi w skład natury, bądź istoty jakiejś rzeczy, jest jej przypadłością. Istnieją bowiem tylko substancje albo przypadłości. Ludzka natura Chrystusa nie wchodzi w skład istoty, czyli natury boskiej Syna Bożego, ponieważ, jak już wiemy²) zjednoczenie nie dokonało się w naturze. Musiała więc ona dołączyć się do Syna Bożego, jako przypadłość.

4. Narzędzie jest przypadłością tego, kto się nim posługuje. Natura ludzka w Chrystusie była narzędziem Bóstwa, zgodnie z następującymi słowami Damasceńczyka³): „Ciało Chrystusa istniało jako narzędzie Bóstwa”. Widzimy więc, że ludzka natura była połączona z Synem Bożym więzią przypadłościową.

A JEDNAK przez przypadłość niczego nie orzekamy o istocie rzeczy, lecz tylko mówimy o jej ilości, jakości, okolicznościach istnienia. Gdyby przeto ludzka natura Chrystusa była przypadłością, to zdanie: „Chrystus jest człowiekiem” nic by nie mówiło o Jego Istocie, określałoby jedynie cechy jakościowe, ilościowe i Jego postawę w najogólniejszym tego słowa znaczeniu. Przypuszczenie to przeciwstawiałoby się następującym słowom dekretu papieża Aleksandra: „Skoro

Chrystus jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, jak śmie ktoś podawać w wątpliwość, że jest On człowiekiem w swej istocie?”

WYKŁAD. Dla wyjaśnienia tej sprawy należy uświadomić sobie istnienie dwóch herezji dotyczących tajemnicy połączenia natur w Chrystusie. Jedna z nich — to pogląd Eutychesa (24) i Dioskora (25), dowodzących pomieszania natur. Przyznając istnienie różnicy natur przed zjednoczeniem, twierdzą oni, że z dwóch natur powstała jedna natura. Wyznają, że Chrystus istnieje „z dwóch natur”, zaznaczając pośrednio ich różnicę przed zjednoczeniem, lecz nie „w dwóch naturach”, znosząc ją po zjednoczeniu.

Inna zaś herezja, pogląd Nestoriusza (26) i Teodora (27) z Mopsuestii, mówi o dwóch oddzielnych osobach. Twierdzili oni bowiem, że inna jest osoba Syna Bożego, a inna Syna Człowieczego. Powiadali, że osoby te jednoczą się ze sobą: Po pierwsze, „przez zamieszkanie”, ponieważ Słowo Boże zamieszkało w Chrystusie-Człowieku, jak w świątyni. Po drugie, „przez jedność moralną”, tak iż wola Chrystusa-Człowieka była zawsze zgodna z wolą Boga. Po trzecie, „przez jedność działania”, gdyż, jak powiadali, Człowiek ów jest narzędziem Słowa Bożego. Po czwarte, „przez jedność godności i czci”, wszelka cześć bowiem oddawana Synowi Bożemu była udziałem Syna Człowieczego, ze względu na jego łączność z Synem Bożym. Wreszcie, „przez jednoimienność”, czyli wspólność nazw: Człowieka tego nazywamy Bogiem i Synem Bożym. Wszystkie wyżej wymienione sposoby określają oczywiście związek przypadłościowy.

Niektórzy późniejsi mistrzowie, mniemając, że uniknęli powyższych herezji, popadli w nie przez brak wiedzy. Tak oto niektórzy z nich przyznawali wprowadzić Chrystusowi jedną osobę, lecz mówili o dwóch hipostazach, czyli dwóch osobnikach, twierdząc, że człowiek, złożony z duszy i ciała, w pierwszej chwili swego poczęcia został przyjęty przez Słowo Boże. To jest pierwszy pogląd spośród przedstawionych przez Magistra⁴). (28) Inni zaś, chcąc utrzymać jedność osoby, twierdzili, że dusza Chrystusa nie jest połączona z ciałem, lecz że oddzielnie dusza a oddzielnie ciało łączy się ze Słowem przypadłościowe, tak iż unika się w ten sposób mnożenia liczby osób. To jest trzeci z poglądów przedstawionych tamże przez Magistra.

Oba mniemania sprowadzają się do herezji Nestoriusza. Pierwsze dlatego, że twierdzenie o dwóch hipostazach w Chrystusie, czyli o dwóch osobnikach, jest równoznaczne z twierdzeniem o dwóch osobach, jak to poprzednio zostało dowiedzione⁵). A jeśli uwypuklimy znaczenie wyrazu „osoba”, zważmy, że i Nestoriusz używał zwrotu o jedności osoby, opartej na zjednoczeniu w godności i czci. Dlatego to V sobór powszechny orzekł wyłączenie z Kościoła każdego, kto by głosił „jedność osoby, opartą na wspólnej godności, kulcie i czci, jak w swoim szaleństwie pisali Teodor i Nestoriusz”. Druga zaś popada w błąd Nestoriusza przez twierdzenie o zjednoczeniu przypadłościowym. Powiedzenie bowiem Nestoriusza, że Słowo Boże jest zjednoczone z Człowiekiem-Chrystusem przez zamieszkanie w nim, jak w swojej świątyni, jest równoznaczne z tym, co mówi trzeci pogląd, że Słowo połączyło się z Człowiekiem przez przyobleczenie się w niego, jak w szatę. Gorsze niż u Nestoriusza jest zawarte w tym poglądzie wyrażenie, że dusza nie jest zjednoczona z ciałem.

Wiara katolicka, zajmując miejsce pośrednie między poważnymi teoriami, mówi, że zjednoczenie między Bogiem a człowiekiem dokonało się nie przez utworzenie

jednej istoty lub natury, ani przez zjednoczenie przypadłościowe, lecz przez coś pośredniego, mianowicie przez połączenie się w jednej hipostazie, czyli samoistności. Przeto czytamy w aktach V soboru powszechnego: „Ponieważ jedność rozmaicie jest pojmowana: zwolennicy błędów Apolinarisa i Eutychesa mówią o unii przez zmieszanie, dążąc do usunięcia składników” (tj. niszcząc obie natury), „a ci, którzy chętniej widzą ich rozdzielenie, następcy Teodora i Nestoriusza, wprowadzają jedność moralną; święty Kościół boży odrzucając przewrotną bezbożność obu poglądów wyznaje zjednoczenie Słowa Bożego z ciałem przez połączenie w samoistności”.

Widzimy więc, że drugi spośród trzech poglądów przedstawionych przez Magistra, który stwierdza jedność hipostazy Boga i człowieka, jest prawdą wiary katolickiej. Widzimy też, że pogląd pierwszy, zakładający istnienie dwóch hipostaz, oraz pogląd trzeci, który zawiera tezę o zjednoczeniu przypadłościowym, należy nazwać herezją, potępioną przez Kościół na soborach, a nie przysługuje im nazwa hipotez teologicznych.

Ad 1. Jak mówi Damasceńczyk⁶), „Nie ma konieczności dobierania przykładów odtwarzających wszechstronnie i ściśle to co mają przedstawić. Podobieństwo pod każdym względem stanowi identyczność, nie przykład. Dotyczy to przede wszystkim prawd bożych, nie można bowiem znaleźć takich przykładów ani w ‚Theologia’, tj. w nauce o osobach boskich, ani w ‚Dispensatio’, czyli nauce o Wcieleniu. Więc nie to pozwala użyć wspomnianego porównania w odniesieniu do ludzkiej natury Chrystusa, że między postawą lub szatą a ciałem jest związek przypadłościowy, lecz to, że Słowo widzimy poprzez człowieczeństwo, jak człowieka poprzez szatę. Jest też i to podobieństwo, że wygląd szaty zmienia się zależnie od figury tego, kto ją nosi, podczas gdy figura nie zmienia się pod wpływem szaty. Podobnie ludzka natura uszlachetnia się przez to, iż zostaje przyjęta przez Słowo, samo zaś Słowo Boże, jak tłumaczy Augustyn⁷), pozostaje bez zmiany.

Ad 2. To, co się łączy z pełnym bytem, jest przypadłością tylko wtedy, jeśli nie zostaje włączone dla współtworzenia tej pełni. W zmartwychwstaniu np. ciało zostanie przyłączone do duszy istniejącej poprzednio, lecz zjednoczy się z nią nie jako przypadłość, zostanie bowiem przyjęte przez duszę do jedności bytu, tak mianowicie, by przez nią stało się ciałem żywym. Inaczej np. ma się rzecz z siwizną, gdyż Istnienie siwizny jest czymś różnym od istnienia człowieka, który osiwiiał. Słowo Boże zaś posiada od wieków zupełny byt osobowy. W pewnym momencie łączy się z Nim ludzka natura, przyjęta nie do współbywania ze Słowem w naturze Słowa, tak jak ciało jest przyjmowane przez duszę, lecz do jedności w bycie Osoby. Przeto nie przypadłościowa więź łączy naturę ludzką z Synem Bożym.

Ad 3. Przypadłość przeciwstawia się substancji. Substancja zaś, jak wynika z Metafizyki⁸), oznacza dwie rzeczy: istotę, czyli naturę, oraz hipostazę, czyli osobnika. Choć zjednoczenie dokonało się nie w naturze, ale wystarczy stwierdzić, że dokonało się w hipostazie, by wykazać, że nie jest przypadłością.

Ad 4. Nie wszystko to, co służy jako narzędzie, należy do hipostazy posługującego się nim; nie należy do niej np. siekiera ani miecz. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by służyło jako narzędzie coś, co zostało przyjęte do hipostazy. Nestoriusz zaś twierdził, że natura ludzka nie została zjednoczona ze Słowem w hipostazie, a tylko przyjęta przez Nie, jako narzędzie. Dowodząc, że Człowiek ów jest tylko narzędziem, nie uznawał w Nim prawdziwego Syna Bożego. Stąd słowa Cyryla⁹): „Pismo św. nie

nazywa tego Emanuela”, tj. Chrystusa, „narzędziem służącym do pracy, lecz Bogiem uczłowieczonym prawdziwie”, czyli takim, który stał się człowiekiem. Damasceńczyk zaś twierdzi, że natura ludzka w Chrystusie jest jak gdyby narzędziem należącym do jedności hipostazy.

Artykuł 7.

CZY ZJEDNOCZENIE NATURY BOSKIEJ Z NATURĄ LUDZKĄ JEST CZYMŚ STWORZONYM ?

Na pozór nie, ponieważ

1. W Bogu nie może być nic stworzonego, gdyż wszystko, co jest w Nim, Bogiem jest. Zjednoczenie zaś jest w Bogu, ponieważ sam Bóg jest z ludzką naturą zjednoczony. Wydaje się więc, że zjednoczenie nie jest czymś stworzonym.

2. W każdej rzeczy cel jest najważniejszy. Celem (zaś zjednoczenia jest boska hipostaza, czyli Osoba, w której realizuje się zjednoczenie. Wydaje się więc, że najważniejszą przesłanką do wydania sądu o danym zjednoczeniu musi być charakter hipostazy boskiej, która przecież nie jest stworzeniem. Więc i samo zjednoczenie nie jest czymś stworzonym.

3. To, co jest racją danej rzeczy, musi ją przewyższać). A przecież racją, dla której tego Człowieka nazywamy Stwórcą, jest zjednoczenie. Więc tym bardziej zjednoczenie jest Stwórcą nie stworzeniem.

A JEDNAK wszystko, co zaczyna istnieć w pewnym momencie czasu, zostało stworzone. Omawianego zaś zjednoczenia nie było przed wiekami, zaczęło ono Istnieć w pewnym momencie. Zjednoczenie jest więc czymś stworzonym.

WYKŁAD. Omawiane tu zjednoczenie jest pewną relacją między naturą boską i ludzką, rozpatrywaną pod kątem ich spotkania się w jednej osobie Syna Bożego. Jak zaś zostało stwierdzone poprzednio²⁾, wszystkie rozważane relacje między Bogiem a stworzeniem są realnie w stworzeniu, powstając w nim na skutek zmiany, jaka się w stworzeniu dokonała: w Bogu zaś nie są realnie, lecz mają charakter pojęciowy, bo przy ich powstaniu nie zachodzi w Bogu żadna przemiana. Należy więc stwierdzić, że omawiane zjednoczenie nie jest jakąś rzeczą w Bogu, a tylko pojęciowo wyraża pewien stosunek, który realnie zaistniał w ludzkiej naturze Chrystusa, a więc w stworzeniu. Słusznie przeto mówimy, że jest on czymś stworzonym.

Ad 1. Zjednoczenie nie jest w Bogu realnie, lecz jest tylko relacją pojęciową. Dlatego bowiem mówimy o zjednoczeniu Boga ze stworzeniem, że stworzenie zostało połączone z Bogiem, nie powodując w Bogu żadnej zmiany.

Ad 2. Charakter relacji, podobnie jak charakter ruchu, zależy od celu, czy kresu, lecz jego Istnienie zależy od podstawy. A ponieważ takie zjednoczenie — jak wiemy³⁾ — ma byt realny tylko w naturze stworzonej, jest ono bytem stworzonym.

Ad 3. Człowiek-Chrystus nazywa się Bogiem i jest Nim ze względu na zjednoczenie osiągające swój kres w hipostazie bożej. Stąd jednak nie wynika, że samo zjednoczenie jest Stwórcą lub Bogiem. Mówiąc bowiem, że coś jest stworzone, uwypuklamy nie tyle relację. Ile sam takt istnienia danej rzeczy (29).

Artykuł 8.

CZY ZJEDNOCZENIE JEST TYM SAMYM CO „PRZYJĘCIE”? (30)

Na pozór tak.

1. Charakter relacji bowiem, podobnie jak charakter ruchu, zależy od jej kresu. Przyjęcie zaś i zjednoczenie zmierzają ku temu samemu, kresem ich jest boska hipostaza. Wydaje się więc, że między „zjednoczeniem” a „przyjęciem” nie ma różnicy.

2. W tajemnicy Wcielenia, „Jednoczący”, jak się zdaje, jest identyczny z „Przyjmującym”, a „zjednoczony” z „przyjętym”. Zjednoczenie zaś i przyjęcie jest najwidoczniej następstwem działania ze strony „Jednoczącego”, bądź „Przyjmującego” i podlegania działaniu ze strony „zjednoczonego”, bądź „przyjmowanego”. Wydaje się więc, że zjednoczenie jest jednoznaczne z przyjęciem.

3. Damasceńczyk mówił), że „Czym innym jest zjednoczenie, a czym innym wcielenie. Zjednoczenie bowiem wskazuje tylko na Istnienie związku, nie określając przy tym dołączanego składnika”. Wcielenie zaś i ucłowieczenie określa ten składnik. A ponieważ przyjęcie również go nie określa, wydaje się więc, że jest tym samym co zjednoczenie.

A JEDNAK mówi się, że natura boska została zjednoczona, nie mówimy zaś, że została przyjęta.

WYKŁAD. Jak już stwierdzono²⁾, zjednoczenie oznacza relację między naturą boską i naturą ludzką, wziętymi w jedności Osoby łączącej te natury. Wszelka zaś relacja powstająca w określonym czasie jest wynikiem przemiany, tj. czynności i bierności. Otóż należy stwierdzić, że zjednoczenie różni się od przyjęcia zasadniczo i przede wszystkim tym, iż jest relacją, przyjęcie zaś jest czynnością przyjmującego i biernością tego, co przyjęte. Wynika stąd druga różnica, a mianowicie: Zjednoczeniem nazywamy proces ukończony, natomiast termin „przyjęcie” uwypukla charakter tego procesu. Jednoczący coś ze sobą, jest zarazem zjednoczony z tym czymś, ale nie powiemy, że przyjmujący jest zarazem przyjmowany. Naturę ludzką bowiem, jako należącą u kresu przyjęcia do hipostazy boskiej, określamy wy-razem „Człowiek”. Toteż słusznie mówimy, że Syn Boży, jednoczący ze Sobą ludzką naturę, jest Człowiekiem. Natomiast, jeśli naturę ludzką bierzemy absolutnie, czyli w oderwaniu od hipostazy, określamy ją jako naturę przyjętą, lecz nie powiemy, że Syn Boży jest ludzką naturą.

Powoduje to i trzecią różnicę. Mianowicie relacja, zwłaszcza relacja równości, łączy oba człony nie wyróżniając żadnego. Natomiast stosunek czynności i bierności do podmiotu i przedmiotu działania (31) oraz do punktu wyjścia i do kresu działania jest różny. W „przyjęciu” zostaje uwypuklony zarówno punkt wyjścia jak i punkt dojścia, przyjąć bowiem to tyle, co przybrać coś sobie. Zjednoczenie zaś nie określa żadnego z tych punktów. Toteż mówimy nie robiąc różnicy, że ludzka natura została zjednoczona z boską lub też odwrotnie: boska z ludzką. Natomiast nie można powiedzieć, że boska natura została przyjęta przez ludzką, lecz odwrotnie ludzka przez boską, została ona bowiem związana z osobowością boską w taki sposób, iż w ludzkiej naturze bytuje samoistnie Osoba boska.

Ad 1. Jak mówiliśmy³⁾, inaczej ma się do swego kresu zjednoczenie, a inaczej

przyjęcie.

Ad 2. „Jednoczący” nie jest identyczny z „przyjmującym”. Ten bowiem, kto przyjmuje — jednoczy, lecz nie na odwrót. Mówi się, że Osoba Ojca jednoczy naturę ludzką z Synem, lecz nie powiemy, że przyjmuje ją. Analogicznie „to, co zjednoczone” różni się od „tego, co przyjęte”, mówimy bowiem, że natura boska jest zjednoczona, a nie powiemy, że jest przyjęta.

Ad 3. Wyraz „przyjęcie” uwypukla osobę przyjmującego, oznacza bowiem przybranie sobie. „Wcielenie” zaś i „uczłowieczenie” podkreślają to, co zostało przyjęte, więc ciało, bądź też naturę ludzką. I dlatego między pojęciem „przyjęcie” a pojęciem „zjednoczenie” z jednej strony, oraz pojęciem „przyjęcie” a pojęciami „wcielenie” i „uczłowieczenie” z drugiej istnieje różnica myślna.

Artykuł 9.

CZY OMAWIANE ZJEDNOCZENIE DWÓCH NATUR STANOWI NAJDOSKONALSZĄ JEDNOŚĆ?

Na pozór nie.

1. Jedność w zjednoczeniu nie dorównuje bowiem temu, co jest jednym z natury, czyli od tej jedności, która należy do cech istotnych danej rzeczy, słabsza jest jedność przez uczestniczenie. Istnieje zaś w świecie stworzonym coś, co nazywamy jednym po prostu, przede wszystkim jest to jednostka, element liczby. Przeto omawiane zjednoczenie nie stanowi jedności najdoskonalszej.

2. Zjednoczenie jest tym słabsze, im większa jest różnica między jego składnikami. W zjednoczeniu zaś tym łączą się nieskończenie różniące się między sobą natura boska i natura ludzka. Przeto i zjednoczenie to jest najslabsze.

3. Zjednoczenie łączy w jedno jakieś składniki. Zjednoczenie duszy z ciałem w nas tworzy jedność w osobie i jedność w naturze. Natomiast zjednoczenie natury boskiej i natury ludzkiej daje tylko jedność w osobie. Doskonalsze więc jest zjednoczenie duszy z ciałem niż zjednoczenie natury boskiej z ludzką. A wobec tego omawiane tu zjednoczenie nie stanowi jedności najdoskonalszej.

A JEDNAK Augustyn mówi1), „że człowiek jest bardziej w Synu niż Syn w Ojcu”. Otóż Syn jest w Ojcu (32) stanowiąc z Nim jedność istotową, Człowiek zaś w Synu — przez zjednoczenie we Wcieleniu. Więc ta ostatnia jedność jest doskonalsza od jedności Istoty boskiej, a jedność Istoty boskiej jest ściślejsza od każdej innej jedności. A więc wynika stąd, że zjednoczenie dokonane we Wcieleniu stanowi jedność najściślejszą.

WYKŁAD. Zjednoczenie oznacza połączenie jakichś rzeczy w czymś jednym. Dwojako więc można rozpatrywać zjednoczenie we Wcieleniu. Po pierwsze, biorąc pod uwagę jego składniki, po drugie, to, w czym się łączą. Rozpatrywane z tego drugiego punktu widzenia zjednoczenie to jest bez porównania doskonalsze od innych, bo jedność Osoby boskiej, w której się łączą obie natury, jest najdoskonalszą. Nie góruje ona jednak nad każdą Inną jednością ze względu na składniki.

Ad 1. Większa jest jedność Osoby boskiej niż jednostki stanowiącej podstawę

liczb. (33) Jedność bowiem Osoby boskiej jest jednością samoistną i niepowtarzalną. Jest ona jednością doskonałą w swej pełni i zawierającą w sobie wszystko, co należy do pojęcia jedności. Nie stosuje się więc do niej pojęcie części, które stosuje się do jednostki będącej częścią liczby i należącej do liczb. Ten przeto wzgląd, mianowicie na jedność Osoby, a nie na naturę ludzką, sprawia, że zjednoczenie we Wcieleniu jest bez porównania doskonalszą jednością niż jedność jednostki matematycznej, podczas gdy natura ludzka nie jest jednością Osoby boskiej, lecz pozostaje z Nią w związku.

Ad 2. Zarzut bierze pod uwagę jedność rozpatrywaną z punktu widzenia składników, a nie Osoby, w której dokonano się zjednoczenie.

Ad 3. Jedność Osoby boskiej jest doskonalsza niż jedność osoby i natury w nas. I dlatego zjednoczenie we Wcieleniu jest bardziej ściśle niż zjednoczenie w nas duszy z ciałem.

A ponieważ w kontrargumencie²⁾ zawiera się twierdzenie błędne, mianowicie, że zjednoczenie we Wcieleniu jest bardziej ściśle od tej jedności, która łączy Osoby boskie w istocie bożej, należy stwierdzić w związku z tezą Augustyna, że ludzka natura nie jest ściślej związana z Synem niż Syn z Ojcem, lecz przeciwnie o wiele mniej. Natomiast „Człowiek” jest poniekąd więcej w Synu niż Syn w Ojcu, jeśli wyrazu „Człowiek” użyjemy na oznaczenie tej samej hipostazy w Chrystusie, co wyrazu „Syn Boży”; hipostaza Ojca bowiem nie jest Identyfikacyjna z hipostazą Syna.

Artykuł 10.

CZY ZJEDNOCZENIE DWÓCH NATUR W CHRYSZTUSIE JEST DZIEŁEM ŁASKI?

Na pozór nie.

1. Łaska bowiem, jak stwierdzono poprzednio¹⁾, jest pewną przypadłością. Zjednoczenie zaś natury ludzkiej z boską nie jest związkiem przypadłościowym, jak to już dowiedziono²⁾. Widocznie więc zjednoczenie we Wcieleniu nie dokonało się przez łaskę.

2. Łaska działa w duszy. Powiedziano zaś³⁾, że: w Chrystusie pełność bóstwa zamieszkała cieleśnie. Więc to zjednoczenie, jak widzimy, nie dokonało się przez łaskę.

3. Każdy święty łączy się z Bogiem przez łaskę. Gdyby więc łaska była tym, co jednoczy w tajemnicy Wcielenia, wydaje się, że przysługująca Chrystusowi nazwa „Bóg”, byłaby równie uzasadniona w odniesieniu do innych świętych.

A JEDNAK Augustyn mówi⁴⁾: „Każdy człowiek, z chwilą kiedy uwierzył, staje się przez łaskę chrześcijaninem, przez też łaskę ów Człowiek, z chwilą swego poczęcia, stał się Chrystusem”. Człowiek ów zaś stał się Chrystusem przez zjednoczenie z naturą boską. Więc zjednoczenie było dziełem łaski.

WYKŁAD. Zgodnie z poprzednimi wywodami⁵⁾, wyrazem „łaska” oznaczamy dwie rzeczy. Po pierwsze, łaską jest sama wola Boga udzielającego darmo jakiejś rzeczy. Po drugie, jest nią sam dar Boga udzielony w ten sposób. Ponieważ wzniesienie się ku Bogu przewyższa własne możliwości natury ludzkiej, musi ona otrzymać na to pomoc woli boskiej. Otóż natura ta wznosi się ku Bogu w dwojaki sposób: Pierwszy — przez działanie, jak u świętych w akcie poznania i miłowania

Boga. Drugi sposób — przez istnienie w Osobie boskiej. Jest on właściwy wyłącznie Chrystusowi, w Nim bowiem została przyjęta ludzka natura, by stać się naturą Osoby Syna Bożego. Jasne jest zaś, że dla doskonałego działania potrzebne jest usprawnienie zdolności, natomiast żadna sprawność nie pośredniczy między naturą a osobnikiem, w którym ona istnieje.

Należy więc stwierdzić, że jeśli użyjemy wyrazu „łaska” na określenie woli Boga, łaskawie czyniącego coś darmo, bądź też sprawiającego, iż ktoś staje się miły Bogu, zjednoczenie Wcielenia dokonało się przez łaskę, zarówno jak przez łaskę dokonało się zjednoczenie świętych z Bogiem w akcie poznania a i miłości. Jeśli zaś łaską nazwiemy sam dar Boży, wówczas można poniekąd uważać za łaskę sam fakt zjednoczenia natury ludzkiej z Osobą boską, nie był on bowiem poprzedzony żadnymi zasługami; zjednoczenie to jednak dokonało się bez pośredniczącego udziału jakiegokolwiek łaski usprawniającej. (34)

Ad 1. Łaska, jako przypadłość, jest pewnego rodzaju podobieństwem bóstwa udzielonym człowiekowi. Natomiast nie można twierdzić, że przez Wcielenie ludzka natura stała się podobną do natury boskiej, lecz mówimy, że się połączyła z samą naturą boską w Osobie Syna. Sama rzecz jest czymś więcej niż jej podobieństwo, w którym uczestniczymy.

Ad 2. Siedzibą łaski usprawniającej jest wyłącznie dusza. Lecz łaska, która jest darem Boga polegającym na zjednoczeniu z Osobą boską, obejmuje całą ludzką naturę, złożoną z duszy i ciała. I w tym znaczeniu mówimy, że pełność bóstwa zamieszkała w Chrystusie cieleśnie, bo natura boska zjednoczyła się nie tylko, z duszą, lecz także z ciałem.

Można także utrzymywać, że zamieszkiwała w Chrystusie cieleśnie, to znaczy nie tylko symbolicznie tak, jak w tajemnicach starotestamentowych, o których w tymże liście powiedziano niżej, iż są cieniem rzeczy przyszłych, ciałem zaś jest Chrystus⁸), ciało bowiem przeciwstawia się tu cieniowi.

Niektórzy pisarze nawet twierdzą, że słowa: „Bóstwo zamieszkało w Chrystusie cieleśnie”, oznaczają trzy sposoby zamieszkiwania, jak są trzy wymiary ciała. Po pierwsze, zamieszkało Ono, jak w innych stworzeniach, przez istotę, obecność i moc; po drugie, jak w świętych, przez łaskę uświęcającą; po trzecie, w sposób właściwy wyłącznie Chrystusowi, przez zjednoczenie osobowe.

Wynika stąd odpowiedź ad 3., że zjednoczenie we Wcieleniu nie dokonało się przez samą tylko łaskę usprawniającą, taką, jaka łączy świętych z Bogiem, lecz dokonało się w bytowaniu samoistnym, czyli w osobie.

Artykuł 11.

CZY WCIELENIEM BYŁO NASTĘPSTWEM JAKICHŚ ZASŁUG ?

Na pozór tak.

1. Słowa psalmu bowiem¹): Niech będzie miłosierdzie Twoje, Panie, nad nami, jakieśmy nadzieję mieli w Tobie, glosa wyjaśnia: „Przypisuje się tu prorokowi pragnienie Wcielenia i to, że on zasłużył na spełnienie tego pragnienia”. Więc Wcielenie wynikało z zasługi.

2. Ktokolwiek zasłużył na coś, musiał zasłużyć również na spełnienie warunku

koniecznego do zrealizowania nagrody. Patriarchowie zaś zasłużyli na życie wieczne, możliwe do osiągnięcia tylko dzięki Wcieleniu. Mówi bowiem Grzegorz²), że „Ci, którzy byli na tym świecie przed przyjściem Chrystusa, chociażby nawet mieli wybitną cnotę sprawiedliwości, nie mogliby zostać przyjęci na łono ojczyzny niebieskiej natychmiast po opuszczeniu ciała, jeszcze bowiem nie przyszedł Ten, który miał dusze sprawiedliwych wprowadzić do wiecznych przybytków”. Wydaje się więc, że patriarchowie zasłużyli na Wcielenie.

3. O Najświętszej Pannie śpiewamy, że „zasłużyła nosić Pana wszechrzeczy”, a dokonało się to przez Wcielenie. Więc Wcielenie było zasłużone.

A JEDNAK Augustyn mówi³): „Ktokolwiek w Głowie naszej odnajduje zasługi poprzedzające to szczególne narodzenie, ten w nas, Jego członkach, szuka zasług poprzedzających odrodzenie uwielokrotnione”. (35) żadne zaś zasługi nie poprzedziły naszego odrodzenia, zgodnie ze słowami⁴): Nie z uczynków sprawiedliwości dokonanych przez nas, lecz stosownie do swojego miłosierdzia zbawił nas przez obmycie odrodzenia. Przeto i narodzenia Chrystusa nie poprzedziły żadne zasługi.

WYKŁAD. Z poprzednich artykułów⁵) jasno wynika, że żadne zasługi samego Chrystusa nie mogły poprzedzać omawianego zjednoczenia. Nie zgadzamy się bowiem z twierdzeniem Fotyna, że Chrystus był najpierw zwykłym człowiekiem, a potem przez dobre życie wysłużył sobie synostwo boże, lecz twierdzimy, że Człowiek ów prawdziwie był Synem Bożym od pierwszej chwili swojego poczęcia, tak iż nie miał żadnej innej hipostazy prócz hipostazy Syna Bożego. Mówią to słowa⁶): Co się z Ciebie narodzi święte, będzie nazwane Synem Bożym. Wszelkie przeto działanie owego Człowieka nastąpiło po zjednoczeniu, a więc żaden Jego czyn nie mógł wysłużyć zjednoczenia.

Nie mogły go także wysłużyć w ścisłym znaczeniu czyny żadnego Innego człowieka. Bo po pierwsze, właściwym celem zasługujących czynów człowieka jest szczęśliwość, która jest nagrodą cnoty i polega na doskonałym rozkoszowaniu się Bogiem. W Chrystusie zaś, ponieważ zjednoczenie dokonało się w bycie Osoby, przewyższa ono zjednoczenie z Bogiem ubłogosławionego ducha, które się dokonuje przez akt uszczęśliwiający. (36). Nie można więc na nie zasłużyć. Po drugie, nie można wysłużyć łaski, jest ona bowiem źródłem zasługiwania. Tym bardziej nie można wysłużyć Wcielenia, które jest źródłem łaski, według słów⁷): Łaska i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa. Po trzecie, Wcielenie Chrystusa dokonało odnowienia całej natury ludzkiej, żaden więc poszczególny człowiek nie mógł go wysłużyć, gdyż dobro zwykłego człowieka nie może być źródłem dobra całej natury.

Istnieje jednak pewna odpowiedniość między Wcieleniem a modlitwami i pragnieniem patriarchów, toteż w pewnym szerszym znaczeniu można mówić, że zasłużyli oni na Wcielenie. Słusznie bowiem Bóg wysłuchuje tych, którzy są Mu posłuszni.

Mieści się tu odpowiedź Ad 1.

Ad 2. Mylnie jest twierdzenie, że wszystko co umożliwia realizację nagrody, samo musi być zasłużone. Są bowiem rzeczy, które nie tylko warunkują otrzymanie nagrody, ale są konieczne do uzyskania zasługi. Należą do nich: dobroć Boga, Jego łaska, wreszcie sama natura ludzka. Podobnie też tajemnica Wcielenia jest źródłem wszelkiego zasługiwania, powiedziano bowiem⁸); Z pełni Jego wszystkośmy otrzymali.

Ad 3. Powiedziano, że Najświętsza Panna zasłużyła na noszenie Pana Jezusa Chrystusa nie w tym znaczeniu, iż wysłużyła Wcielenie Boga, lecz że przez udzieloną Jej łaskę osiągnęła tak wysoki stopień czystości i świętości, że odpowiadał on godności Matki Boga.

Artykuł 12.

CZY ŁASKA ZJEDNOCZENIA BYŁA W CHRYSZTUSIE, JAKO CZŁOWIEKU, CZYMŚ NATURALNYM ?

Na pozór nie.

1. Zjednoczenie przez Wcielenie dokonało się bowiem nie w naturze, lecz w osobie, jak już zostało dowiedzione¹⁾. Skoro zaś wszystko otrzymuje swą nazwę od swego szczytowego osiągnięcia, więc i łaska zjednoczenia powinna się nazywać raczej łaską osobową niż naturalną.

2. Łaska przeciwstawia się naturze, tak jak wszystko, co uczynione przez Boga z czystej łaskowości, przeciwstawia się temu, co, jako przyrodzone, wynika ze struktury wewnętrznej. (37) Spośród zaś dwóch, przeciwstawnych sobie rzeczy jedna z nich nie może nosić nazwy drugiej. Więc łaska Chrystusa nie jest dlań czymś naturalnym.

3. Naturalnym nazywamy to, co wypływa z natury. Łaska zjednoczenia zaś nie wypływa w Chrystusie z natury boskiej, odpowiadałaby bowiem również innym Osobom. Nie wypływa też z natury ludzkiej, gdyż przysługiwałaby wszystkim ludziom, bo wszyscy mają wspólną z Nim naturę. Wydaje się więc, że łaska zjednoczenia w żaden sposób nie Jest w Chrystusie naturalna.

A JEDNAK Augustyn mówi²⁾: „W chwili przyjęcia natury ludzkiej stała się poniekąd naturalną łaska owego Człowieka, która nie dopuszczała w Nim żadnego grzechu”.

WYKŁAD. Według Filozofa³⁾ wyraz „natura” oznacza bądź samo narodzenie rzeczy, bądź też jej istotę. Można przeto nazwać coś naturalnym w dwojakim znaczeniu: po pierwsze naturalnym jest to, co wynika z pierwiastków stanowiących o Istocie danej rzeczy, jak np. powiadamy, że naturalną właściwością ognia jest wznoszenie się ku górze. Naturalne w innym znaczeniu jest w człowieku to, co on posiada od urodzenia. W tym sensie powiedziano⁴⁾: Byliśmy z natury synami gniewu, oraz⁵⁾: Zły jest naród Ich, a złość jest w ich naturze.

Łaski Chrystusa przeto, łaski zjednoczenia, ani łaski uświęcającej, nie można nazwać naturalną w tym znaczeniu jakoby ona wynikała w Nim z podstaw natury ludzkiej. Można jednak nazwać ją naturalną z tego względu, że ona jak gdyby rodzi się w ludzkiej naturze Chrystusa pod wpływem Jego boskiej natury. A ponieważ oba rodzaje łaski posiadał Chrystus od urodzenia, mówimy, że miał je z natury; od pierwszej bowiem chwili Jego poczęcia ludzka natura była w Nim zjednoczona z boską Osobą, dusza Jego zaś obfitowała w dary łaski.

Ad 1. Zjednoczenie wprawdzie nie dokonało się w naturze, lecz zostało urzeczywistnione mocą natury boskiej, która w samej rzeczy jest naturą Chrystusa. A także od początku narodzin Chrystusa przysługiwała Mu ta łaska.

Ad 2. Wyrazy: „łaska” i „naturalne” określają zjednoczenie z różnych punktów

widzenia. Nazywa się ono łaską, bo nie wynika z zasługi; naturalnym zaś, bo w człowieczeństwie Chrystusa Istnieje mocą Jego natury boskiej, oraz dlatego, że jest w Nim od urodzenia.

Ad 3. Łaska zjednoczenia w Chrystusie nie jest naturalna' w taki sposób jak coś, co wynika z podstaw natury ludzkiej, i dlatego nie ma konieczności, by przysługiwała wszystkim ludziom. Jest ona jednak naturalną dla Jego natury ludzkiej, zrodzonej w sposób swoisty. Poczęty bowiem z Ducha świętego Chrystus jest zarazem rodzonym Synem Boga i człowieka. Ze względu zaś na Jego boską naturę łaska zjednoczenia jest naturalna, ponieważ boska natura jest twórczą zasadą tej łaski. Jest nią cała Trójca Przenajświętsza.

ZAGADNIENIE 3.

ZJEDNOCZENIE A OSOBA PRZYJMUJĄCA. (38)

Rozpatrzmy z kolei zjednoczenie pod kątem Osoby, która dokonała przyjęcia natury. Zagadnienie to ujmijmy w ośmiu pytaniach, a mianowicie:

1. Czy przyjęcie natury stworzonej jest odpowiednie dla Osoby boskiej?
2. Czy odpowiada ono boskiej naturze?
3. Czy natura oderwana od Osoby mogłaby przyjąć naturę ludzką?
4. Czy mogłaby ją przyjąć jedna Osoba bez udziału innych?
5. Czy każda Osoba mogłaby ją przyjąć?
6. Czy naturę pojedynczą mogłoby przyjąć parę Osób?
7. Czy jedna Osoba mogłaby przyjąć dwie pojedyncze natury?
8. Czy spośród Osób boskich przyjęcie natury ludzkiej najbardziej odpowiednie było dla Osoby Syna?

Artykuł 1.

CZY PRZYJĘCIE NATURY STWORZONEJ BYŁO ODPOWIEDNIE OSOBIE BOSKIEJ ?

Na pozór nie, ponieważ

1. Osoba boska wyraża byt najdoskonalszy, doskonałym zaś jest taki byt, do którego nic dodać nie można. Skoro zaś przyjęcie oznacza dodanie czegoś do przyjmującego, wobec tego Osobie Boskiej nie wypadało przyjąć natury stworzonej.

2. Przyjęty do czegoś zostaje w pewien sposób dopuszczony do udziału w tym czymś. Tak np. przyjęty do godności ma w niej udział. Do pojęcia zaś osoby, jak to już stwierdzono¹⁾, należy nieudzielność. (39) Wobec tego przyjęcie, czyli przybranie sobie czegokolwiek, nie jest czymś dla Osoby Boskiej odpowiednim.

3. Natura stanowi o osobie. Nie podobna zaś, by to, co zostało ustanowione, przyjęło coś, co je stanowi, jako że skutek nie działa na przyczynę. Nie jest więc podobne, by osoba przybrała naturę.

A JEDNAK Augustyn mówi²): „Ten Bóg”, czyli Bóg Jednorodzony, „przybrał postać, to jest naturę sługi”. Bóg Jednorodzony zaś jest osobą. A więc osoba może przyjąć naturę.

WYKŁAD. Wyraz „przyjęcie” oznacza dwie rzeczy: źródło czynności i jej kres. Przyjąć bowiem to znaczy wziąć coś do siebie. W przyjęciu omawianym, zarówno źródłem jak i kresem czynności jest Osoba. Jest Ona jej źródłem, bo czynność jest funkcją właściwą osoby, a tego rodzaju. przybranie sobie ciała dokonało się przez działanie Boga. Osoba jest także kresem przyjęcia, bo, jak stwierdzono wyżej³), zjednoczenie dokonało się nie w naturze, lecz w Osobie. Jasne więc, że przyjęcie natury przysługuje Osobie w sposób najbardziej właściwy.

Ad 1. Wobec nieskończoności Osoby boskiej nie można do Niej niczego dodać. Dlatego Cyryl mówi⁴): „Nie pojmujemy zjednoczenia, jako dodania czegoś”. Nie dodaje Bogu niczego również zjednoczenie z człowiekiem, dokonane przez łaskę usynowienia, natomiast człowiek otrzymuje coś z Boga. Udoskonala się więc przy tym nie Bóg, lecz człowiek.

Ad 2. Nieudzielność osoby wyraża się w tym, że nie można Osoby orzekać o wielu osobnikach, ale to nie wyklucza możliwości kilku orzeczeń o jednej osobie. Nie jest więc sprzeczne z pojęciem osoby udzielanie się polegające na samoistnym bytowaniu w kilku naturach. Bo nawet w osobie stworzonej mogą się przypadłościowe łączyć liczne natury, tak np. w osobie” jednego człowieka spotyka się ilość z jakością. Właściwością wyłączną Osoby boskiej jest to, że dzięki Jej nieskończoności zbiegły się w Niej natury nie przypadłościowe, lecz w bytowaniu samoistnym.

Ad 3. Jak już wiemy⁵), natura ludzka nie stanowi podstawy określającej absolutny byt Osoby boskiej, lecz taki byt, jaki odpowiada nazwie tej natury. Syn Boży nie zawdzięcza naturze ludzkiej tego, że po prostu jest; był On bowiem od wieków, naturze ludzkiej zawdzięcza On tylko to, że jest człowiekiem. Zaś zasadniczo natura boska stanowi o boskiej osobie Syna Bożego. Toteż nie mówimy o przyjęciu natury boskiej, lecz ludzkiej.

Artykuł 2.

CZY DLA NATURY BOSKIEJ JEST RZECZĄ STOSOWNĄ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ ?

Na pozór nie.

1. Jak powiedziano bowiem¹), przyjąć to tyle co przybrać sobie. Natura boska zaś. nie przyjmuje natury ludzkiej do siebie; zjednoczenie bowiem nie dokonało się w naturze, lecz w Osobie, jak stwierdzono wyżej²). Więc przyjęcie natury ludzkiej — boskiej naturze nie odpowiada.

2. Natura boska wspólna jest trzem Osobom. Gdyby więc przyjęcie przysługiwało naturze, wynikałoby stąd, że przysługuje ono trzem Osobom, i znaczyłoby, że Ojciec przyjął ludzką naturę podobnie jak Syn. A to jest błąd.

3. Przyjęcie jest czynnością. Czynność zaś przysługuje osobie, nie naturze, ta ostatnia oznacza raczej źródło i zasadę czynności w działającym. Zatem przyjęcie nie jest dla natury czymś stosownym.

A JEDNAK Augustyn mówi³): „Owa natura, zrodzona z Ojca, która trwa

zawsze”, czyli natura wzięta od Ojca w przedwiecznym rodzeniu, „przyjęła naszą naturę wolną od grzechu”.

WYKŁAD. Jak wiemy⁴), wyraz „przyjąć” wskazuje na dwie rzeczy, mianowicie: na źródło i kres czynności. Otóż być źródłem tego przyjęcia jest zgodne z naturą bożą, jej to bowiem mocą ono się dokonało. Ale natura boska, jako taka, nie może być uważana za kres przyjęcia. Jest ona kresem tylko ze względu na Osobę, w której ją rozpatrujemy. I dlatego przede wszystkim i w sensie najwłaściwszym mówimy, że przyjmuje Osoba, wtórnie zaś można także powiedzieć, iż natura przyjmuje inną naturę do swej Osoby.

W tym to znaczeniu mówimy o „naturze wcielonej”, nie mając przy tym na myśli tego, że przemieniła się w ciało, lecz że przyjęła naturę ciała. Mówi przeto Damasceńczyk⁵): „Powiadamy, że natura boska jest wcielona zgodnie z ujęciem świętych Atanazego i Cyryla”.

Ad 1. To „siebie” jest zaimkiem zwrotnym i wskazuje na czynność zwrotną, której podmiotem jest hipostaza działająca. Natura boska zaś co do hipostazy nie różni się od Osoby Słowa. Ponieważ zaś natura boska wzięła ludzką naturę do Osoby Słowa, mówi się, że przybrała ją sobie. Lecz chociaż Ojciec wziął ludzką naturę do Osoby Słowa, nie wziął jej przez to do siebie, gdyż hipostaza Ojca nie jest hipostaza Słowa. I dlatego nie można mówić w ścisłym znaczeniu, że Ojciec przyjął naturę ludzką.

Ad 2. To, co przysługuje naturze Boskiej, jako naturze, np. dobroć, mądrość itp., właściwe jest wszystkim trzem Osobom. Lecz przyjęcie przysługuje jej, jak powiedziano⁸), ze względu na Osobę Słowa. Przeto stosuje się tylko do tej Osoby.

Ad 3. W Bogu „To, co jest”, jest identyczne z „Tym, przez co ono jest”. Podobnie również „To, co działa” i „To, przez co ono działa” jest tym samym, każda bowiem rzecz działa dlatego i o tyle, na ile jest bytem. Natura boska więc jest i „Tym przez co Bóg działa” i samym działającym Bogiem.

Artykuł 3.

CZY NATURA WZIĘTA ABSTRAKCYJNIE, W ODERWANIU OD OSOBOWOŚCI, MOGŁABY PRZYJĄĆ ?

Na pozór nie.

1. Wiemy już bowiem¹), że racją przyjęcia natury ludzkiej przez naturę boską jest osoba. Z usunięciem racji zaś ustaje możliwość przyjęcia. Podobnie bryła, widziana dzięki swej barwie, gdy stanie się bezbarwna, staje się niewidoczna. Więc natura boska wzięta abstrakcyjnie, w oderwaniu od osobowości, nie mogłaby niczego przyjąć.

2. Wyraz „przyjęcie”, jak była mowa²), wskazuje na kres, w którym zjednoczenie się dokonało. Nie może zaś ono dokonać się w naturze, a jedynie w osobie. Przeto po oderwaniu osobowości natura boska nie może przyjmować.

3. Jak stwierdzono poprzednio³), w Bogu po oderwaniu osobowości nie pozostanie nic. Przyjąć zaś może tylko coś istniejącego. Boska natura więc wzięta abstrakcyjnie po oderwaniu osobowości nie może przyjąć.

A JEDNAK tym, co się nazywa osobowością Boga są, jak wiemy⁴), trzy właściwości osobowe, mianowicie: ojcostwo, synostwo i pochodzenie. Otóż gdy je w

myśli pominiemy pozostanie jeszcze wszechmoc boża, przez którą dokonało się Wcielenie, zgodnie ze słowami anioła⁵): U Boga nie będzie żadne słowo niemożliwe. Wydaje się więc, że natura boska mogłaby przyjąć nawet po oderwaniu osobowości.

WYKŁAD. Są dwie postawy intelektu wobec bóstwa. Jedna zmierzająca do poznania Boga takim, jakim On jest. Przy tym nie możemy umysłem niczego wyodrębnić w Bogu tak, by coś jeszcze w Nim pozostało. Bo wszystko to, co jest w Bogu, stanowi jedność, przy zachowaniu różnicy Osób. Nie możemy jednak pominąć żadne! z Nich nie pomijając pozostałych, gdyż różnią się one tylko relacjami, które muszą współistnieć.

Inna postawa Intelaktu wobec tego, co w Bogu, zmierza do poznania Boga w sposób dostosowany nie do rzeczywistego Istnienia Boga, lecz do natury poznającego intelektu, mianowicie przez analizę i wyodrębnianie aspektów tego, co w Bogu stanowi jedność. Intelekt nasz może w ten sposób poznawać Bożą dobroć, mądrość oraz inne istotowe atrybuty, noszące nazwę przymiotów Bożych, nie biorąc przy tym pod uwagę ojcostwa lub synostwa, zwanych właściwościami osobowymi. Przy zastosowaniu tej metody możemy — abstrahując od właściwości osobowych — pojmować naturę, jako przyjmującą.

Ad 1. Ponieważ istnienie Boga jest tym samym, co Jego istota, każdy przedmiot rozpatrywany w Nim abstrakcyjnie, jako taki, po wyodrębnieniu innych byłby czymś samoistnym, i jako byt samoistny w naturze duchowej byłby osobą. Jak tedy po stwierdzeniu właściwości osobowych w Bogu wymieniamy trzy Osoby, podobnie pomijając je w myśli, zatrzymamy jednak jeszcze pojęcie natury boskiej jako bytu samoistnego, czyli osoby. W ten sposób można pojmować przyjęcie człowieczeństwa przez naturę boską ze względu na jej samoistność, czyli osobowość.

Ad 2. Nawet po wyłączeniu myślowym właściwości osobowych trzech Osób, pozostaje w naszym intelekcie Bóg jako jedna osobowość, tak jak Go rozumieli żydzi. Przyjęcie mogłoby mlec w niej swój kres, jak aktualnie ma go w Osobie Słowa.

Ad 3. Po myślowym oderwaniu osobowości, dokonany w taki sposób, jak gdyby czymś innym była relacja, a czym innym człony służące za jej podstawę, mówimy, że w Bogu nie pozostałoby nic; cokolwiek bowiem w Nim widzimy, ukazuje się nam jako samoistny podmiot czynności. Wszakże można w myśli wyodrębnić poszczególne przymioty Boże nie oddzielając ich całkowicie, w sposób już omówiony⁶).

Artykuł 4.

CZY JEDNA Z OSÓB BOSKICH BEZ UDZIAŁU INNYCH MOGŁABY PRZYJĄĆ NATURĘ STWORZONĄ ?

Na pozór nie, ponieważ

1. „Nierozłączne są dzieła Trójcy” (Augustyn)¹). Jak bowiem jedna jest istota trzech Osób boskich, tak i jedno działanie. Skoro zaś przyjęcie jest jakimś działaniem, nie może odpowiadać jednej Osobie boskiej nie przysługując pozostałym.

2. Jak mówimy o wcielonej Osobie Syna, równie dobrze możemy mówić o wcielonej Jego naturze, „bo cała natura boska w jednej ze swoich hipostaz stała się ciałem”, jak mówi Damascenczyk²). Skoro zaś wszystkie trzy Osoby mają wspólną

naturę, więc wszystkie wspólnie dokonują przyjęcia.

3. Słowa³⁾: Bóg go przyjął, mówią o przyjęciu człowieka przez łaskę, które się dokonuje podobnie do przyjęcia ludzkiej natury w Chrystusie. Przyjęcie zaś przez łaskę jest wspólnym dziełem wszystkich Osób, więc i omawiane przyjęcie — również.

A JEDNAK Dionizy⁴⁾ zalicza tajemnicę Wcielenia do „Teologii rozróżniającej”, która omawia różnice między Osobami.

WYKŁAD. Jak wiadomo⁵⁾, wyraz „przyjęcie” oznacza czynność przyjmującego i jej kres. Źródłem czynności jest moc boża — wspólna wszystkim trzem Osobom. Kresem zaś przyjęcia, jak wiemy⁶⁾, jest Osoba. W przyjęciu więc to, co stanowi samą czynność, jest wspólne trzem Osobom; to zaś, co ma charakter kresu, przysługuje wyłącznie jednej Osobie. Trzy Osoby przeto sprawiły to, iż natura ludzka została połączona z jedną Osobą Syna. (40)

Ad 1. Wspomniana racja uwzględnia działanie. Wniosek byłby słuszny, gdyby dotyczył tylko działania, nie uwzględniając jego kresu, którym jest Osoba.

Ad 2. „Wcielenie” i „przyjęcie” odnosimy do natury boskiej nie ze względu na wspólność tej natury u wszystkich trzech Osób, lecz, jak wiemy⁷⁾, ze względu na boską naturę tej Osoby, w której zjednoczenie osiągnęło swój kres. Powiedzenie zaś, że wcielona jest cała natura boska, nie oznacza, że natura ta stała się ciałem we wszystkich trzech Osobach, lecz że Osobie wcielonej nie brak niczego do pełni doskonałości Bożej natury.

Ad 3. Łaska usynowienia poprzez upodobnienie do Bożej dobroci doprowadza nas do uczestnictwa w boskiej naturze, stosownie do słów⁸⁾: Abyście się stali uczestnikami boskiej natury etc. Toteż zarówno ze względu na źródło jak i ze względu na kres działania przyjęcie to jest dziełem wspólnym trzech Osób boskich. Przyjęcie zaś dokonujące się w łasce zjednoczenia jest wspólne, jak wiemy⁹⁾, ze względu na źródło, lecz nie ze względu na kres.

Artykuł 5.

CZY INNA OSOBA BOSKA, PRÓCZ SYNA, MOGŁABY PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ?

Na pozór nie.

1. Omawiane bowiem przyjęcie czyni Boga Synem Człowieczym. Gdyby zaś Ojcu lub Duchowi Świętemu wypadło być synem, byłaby w tym jakaś niestosowność, prowadziłoby to bowiem do pomieszania Osób boskich. Więc ani Ojciec, ani Duch święty nie mógł przyjąć ciała.

2. Dzięki Wcieleniu Boga ludzie stali się jego przybranymi synami, stosownie do słów¹⁾: Nie otrzymaliście ducha niewoli znów ku bojaźni, lecz otrzymaliście ducha przybrania za synów. Synostwo przybrane zaś jest udzielonym podobieństwem synostwa przyrodzonego, które nie przysługuje ani Ojcu, ani Duchowi świętemu. Toteż powiedziano²⁾: Tych, których uprzednio znał, tych i przeznaczył, aby się stali podobni obrazowi Syna Jego. Wydaje się więc, że żadna inna osoba nie mogła się wcielić, mógł to uczynić tylko Syn.

3. Ze względu na Wcielenie Syna mówi się, że został On posłany, i że się narodził w określonym czasie. Ojciec zaś, jak wiemy³⁾, jest niezrodzony i nie może być

posłany. Przynajmniej więc Osoba Ojca nie mogła się wcielić.

A JEDNAK Ojciec może czynić wszystko to, co może Syn, w przeciwnym razie moc trzech Osób byłaby różna. A ponieważ Syn mógł się stać człowiekiem, mógł to uczynić także Ojciec i Duch święty.

WYKŁAD. Wyraz „przyjęcie”, jak wiemy⁴), oznacza samą czynność przyjmującego i kres tej czynności, źródłem czynności jest moc Boża, kresem jej — Osoba. Moc Boża jest bez różnicy wspólna wszystkim trzem Osobom. Również wszystkie trzy jednakowo są Osobami, choć ich właściwości osobowe są różne. Ilekroć zaś moc jakaś nie jest zdeterminowana, działanie jej może zmierzać ku jednemu z wielu kresów, czyli szczytowych osiągnięć, jak to widzimy w dziedzinie władz duchowych, można tam wybierać między celami przeciwstawnymi sobie i działać w obranym kierunku. Mogła więc potęga Boga zjednoczyć naturę ludzką z Osobą Ojca, bądź też z Osobą Ducha świętego, tak jak ją zjednoczyła z Osobą Syna. Mówimy przeto, iż Ojciec i Duch święty mogli, podobnie jak Syn, przyjąć ciało.

Ad 1. Synostwo doczesne Chrystusa wyrażone w nazwie „Syna Człowieczego” nie tworzy Jego Osoby na wzór Synostwa przedwiecznego, lecz jest następstwem doczesnych narodzin. Gdybyśmy termin „synostwo”, wzięty w tym znaczeniu, odnieśli do Osoby Ojca lub Ducha Świętego, nie spowodowałoby to żadnego pomieszania Osób.

Ad 2. Synostwo przybrane jest pewnego rodzaju podobieństwem udzielonym synostwa rodzonego, lecz otrzymując je przypisujemy jako Sprawcy — Ojcu, z Niego bowiem płynie synostwo rodzone, a jako Dawcy przypisujemy Duchowi Świętemu, jest On bowiem Miłością Ojca i Syna, stosownie do słów⁵): Zesłał Bóg Ducha Syna swego w serca nasze wołającego Abba, Ojcze. Tak przeto Wcielenie Syna daje nam łaskę usynowienia na wzór Jego synostwa rodzonego, podobnie wcielenie Ojca dałoby łaskę przybrania za synów od Ojca, jako od źródła synostwa rodzonego, a od Ducha Świętego, jako więzi łączącej Ojca z Synem.

Ad 3. Przedwieczna niezrodzoność nie wyklucza u Ojca możliwości narodzin doczesnych. Natomiast posłanie Syna we Wcieleniu jest uwarunkowane Jego rodzeniem się z Ojca, bez tego Wcielenie nie miałyby charakteru posłannictwa.

Artykuł 6.

CZY DWIE OSOBY BOSKIE MOGŁYBY PRZYJĄĆ JEDNĄ I TĘ SAMĄ JEDNOSTKOWĄ NATURĘ LUDZKĄ ?

Na pozór nie.

1. Przyjmując tezę przeciwną stanęlibyśmy albo wobec jednego człowieka albo wobec paru ludzi. Nie mogłoby być paru, bo jak jedna natura w paru Osobach nie dopuszcza istnienia paru bogów, podobnie pojedyncza natura ludzka nie może być paru ludźmi w wielu osobach. Nie mógłby też to być jeden człowiek, byłby on bowiem „tym oto człowiekiem”, określającym jedną osobę, i zniknęłaby wówczas różnica trzech Osób Boskich, a to jest niewłaściwe. Więc ani dwie, ani trzy Osoby nie mogłyby przyjąć jednej natury ludzkiej.

2. Przyjęcie natury ludzkiej dokonuje się, jak wiemy¹), w jedności Osoby. Nie

stanowią zaś jednej Osoby: Ojciec i Syn i Duch święty. Trzy Osoby przeto nie mogą przyjąć jednej natury ludzkiej.

3. Według Damasceńczyka²⁾ i Augustyna³⁾ z Tajemnicy Wcielenia wynika, że cokolwiek mówimy o Synu Bożym, odnosi się do Syna Człowieczego i odwrotnie. Gdyby więc trzy Osoby boskie przyjęły jedną naturę ludzką, wynikałoby stąd, że powiedzenia dotyczące którejkolwiek z trzech Osób odnosiłyby się do człowieka zjednoczonego z Nimi i na odwrót — powiedzenia dotyczące tego człowieka mogłyby się odnosić do którejkolwiek z trzech Osób. W ten sposób to, co jest właściwe Ojcu, mianowicie: przedwieczne rodzenie Syna, orzekano by o tym człowieku, a w następstwie o Synu Bożym, co jest niewłaściwe. A więc nie może to być, aby trzy Osoby boskie przyjęły jedną naturę ludzką.

A JEDNAK Osoba wcielona jest konkretnym osobnikiem o dwóch naturach, mianowicie: naturze boskiej i naturze ludzkiej. Trzy zaś Osoby boskie mogą posiadać byt samoistny w jednej naturze boskiej. Mogłyby więc One posiadać byt samoistny także w jednej naturze ludzkiej w taki sposób, aby jedna natura ludzka była przyjęta przez trzy Osoby.

WYKŁAD. Jak wiemy⁴⁾, zjednoczenie duszy z ciałem nie tworzy w Chrystusie nowej Osoby ani hipostazy, lecz tworzy jedną naturę przyjętą do Osoby, czyli hipostazy boskiej. Dokonuje się to nie mocą natury ludzkiej, lecz mocą Osoby boskiej. Osoby boskie zaś cechuje to, że żadna, z nich nie wyklucza innej od współuczestnictwa w tej samej naturze, lecz tylko wyklucza współistnienie w tej samej Osobie. A ponieważ w tajemnicy Wcielenia „całkowitą przyczyną tego, co się dokonało, jest moc Sprawcy”, jak mówi Augustyn⁶⁾, sąd o tej sprawie należy oprzeć raczej na właściwości Osoby przyjmującego, niż na właściwości przyjętej natury ludzkiej. Tak oto nie jest czymś niemożliwym przyjęcie jednej natury ludzkiej przez dwie lub trzy Osoby boskie. Byłoby jednak niemożliwe przyjęcie jednej hipostazy, czyli osoby ludzkiej, zgodnie z tym, co powiada Anzelm⁶⁾, mianowicie, że „liczne osoby nie mogą przyjąć jednego i tego samego człowieka”.

Ad 1. Przy założeniu, iż trzy Osoby boskie przyjęły jedną naturę ludzką, twierdzenie, że trzy Osoby są jednym człowiekiem byłoby prawdziwe ze względu na jedną naturę ludzką, podobnie jak prawdą jest, iż jest jeden Bóg, ponieważ jest jedna natura boska. Wyraz „jeden” nie oznaczałby w tym wypadku jedności osoby, lecz jedność w ludzkiej naturze. To zaś, że trzy Osoby byłyby jednym człowiekiem, nie mogłoby służyć jako argument do twierdzenia, że stanowiłyby one jedność pod każdym względem. Tak wielka liczba ludzi tworzących jakąś jedność, np. jeden naród, choć wzięta absolutnie jest wielością, nie przeszkadza określać ich jako jedność pod pewnym względem. Według Augustyna⁷⁾, np. „natura .ducha ludzkiego różni się od natury Ducha Bożego, lecz przez połączenie z Nim staje się jednym duchem”, zgodnie ze słowami⁸⁾: Kto się łączy z Bogiem, jednym duchem jest.

Ad 2. Przy tym założeniu natura ludzka zostałaby przyjęta do jedności poszczególnych Osób, nie jednej tylko, a mianowicie natura ludzka stanowiłaby jedność z poszczególnymi Osobami przez przyjęcie, tak jak boska natura stanowi z każdą z Nich jedność ze swej istoty.

Ad 3. Przy Tajemnicy Wcielenia zachodzi wymiana właściwości należących do natury, wszystko bowiem, co przysługuje naturze, może być orzekane o Osobie bytującej w tej naturze samoistnie, niezależnie od tego, z jakiej natury wzięta ona

swoją nazwę. Przyjąwszy wspomniane założenie moglibyśmy o Osobie Ojca orzekać to; co należy do natury ludzkiej, i to, co należy do natury boskiej. Podobne orzeczenia mogłyby się odnosić do Osób Syna i Ducha świętego. Tego jednak, co odpowiada Osobie Ojca, jako takiej, nie wolno przypisywać Osobie Syna lub Osobie Ducha świętego, ponieważ nadal trwa istniejąca w Bogu różnica Osób. Można by więc było powiedzieć, że jak Ojciec jest niezrodzony, tak i Człowiek jest niezrodzony, gdyby wyraz „Człowiek” oznaczał osobę Ojca. Lecz rozumowanie następujące: Człowiek jest niezrodzony, Syn jest Człowiekiem, więc Syn jest niezrodzony, dałoby sofizmat, tzw. „fallacia dictionis”, czyli „accidentis”. Powiadamy, że Bóg jest niezrodzony, ponieważ niezrodzony jest Ojciec, nie możemy jednak wyciągać stąd wniosku, że niezrodzony jest Syn, chociaż jest On Bogiem.

Artykuł 7.

CZY JEDNA OSOBA BOSKA MOGLĄBY PRZYJAĆ DWIE NATURY LUDZKIE ?

Na pozór nie.

1. Jak wiemy bowiem na podstawie poprzednich wywodów¹⁾, natura przyjęta w tajemnicy Wcielenia nie posiada innej hipostazy, prócz Osoby boskiej. Gdybyśmy więc przypuścili, że jedna Osoba boska przyjęła dwie natury ludzkie, zgodzilibyśmy się na istnienie jednej hipostazy dla dwóch natur tego samego gatunku. Wniosek ten, jak się zdaje, zawiera w sobie sprzeczność, bo tylko różnica osobników prowadzi do uwielokrotnienia natur w obrębie jednego gatunku.

2. Przy tym założeniu nie można uważać boskiej Osoby wcielonej za jednego człowieka, bo nie miałyby Ona jednej natury ludzkiej. Nie można jej także uważać za paru ludzi, gdyż byłyby to różne osobniki, a tu jest tylko jeden. Powyższe założenie jest przeto niemożliwe do przyjęcia.

3. W tajemnicy Wcielenia cała natura boska jest zjednoczona z całą naturą przyjętą, czyli z każdą częścią tej natury. Chrystus bowiem jest to „doskonały Bóg i doskonały człowiek, cały Bóg i cały człowiek”, jak mówi Damascenczyk²⁾. Lecz dwie natury ludzkie nie mogłyby się połączyć ze sobą, dusza bowiem jednej z nich musiałaby być połączona z ciałem drugiej, a także dwa ciała byłyby naraz w jednym i tym samym miejscu. Prowadziłoby to do pomieszania natur. Nie jest więc możliwe, by Osoba boska przyjęła dwie natury ludzkie.

A JEDNAK Syn może uczynić wszystko to, co Ojciec. Ojciec zaś po Wcieleniu Syna może przyjąć naturę ludzką jednostkową, różną od tej, którą przyjął Syn. Pod żadnym względem bowiem przez Wcielenie Syna nie została pomniejszona moc Ojca ani moc Syna. Wydaje się więc, że po Wcieleniu Syn, prócz tej natury, którą przyjął, mógłby przyjąć jeszcze inną naturę ludzką.

WYKŁAD. To co musi się ograniczyć do jednej rzeczy nie mogąc działać na inne ma moc ograniczoną. Moc boskiej Osoby zaś jest nieskończona i nic stworzonego nie może jej ograniczyć. Nie wolno więc twierdzić, iż Osoba boska przyjęła jedną naturę ludzką w ten sposób, że przyjął drugiej już nie mogła. Wynikałoby stąd, jak sądzimy,

że osobowość natury boskiej byłaby tak dalece pochłonięta przez jedną naturę ludzką, iż przyjęcie drugiej natury do tej osobowości byłoby niemożliwe. Nie można się z tym zgodzić. Stworzenie bowiem nie może całkowicie pochłonąć tego, co niestworzone. Jasne więc jest i należy to stwierdzić, czy będziemy rozpatrywać Osobę boską według Jej mocy, która jest źródłem zjednoczenia, czy też według jej osobowości, która jest kresem zjednoczenia — Osoba boska mogłaby przyjąć prócz tej natury ludzkiej, którą przyjęła, jeszcze drugą jednostkową ludzką naturę.

Ad 1. Natura stworzona osiąga swoją pełnię istotową przez formę, powielaną w zależności od podziału materii. I dlatego, jeśli połączenie formy z materią tworzy nowego osobnika, ilość powstających osobników odpowiada ilości natur. Lecz w tajemnicy Wcielenia zjednoczenie formy z materią, czyli duszy z ciałem, jak wiemy³), nie tworzy nowego osobnika. Mogłoby więc w niej Istnieć wiele natur jednego gatunku, nie powodując zróżnicowania osobników.

Ad 2. Z przyjęcia powyższego założenia mogłoby pozornie wynikać, że skoro są dwie natury, jest i dwóch ludzi, choć nie dwóch osobników, odwrotnie zaś trzy Osoby ze względu na przyjęcie jednej natury nazywano by, jak widzieliśmy⁴), jednym człowiekiem. Lecz tak najwidoczniej nie jest. Przy używaniu bowiem nazw należy się liczyć z ich znaczeniem stosownie do wymagań mowy potocznej. Trzeba więc o tym pamiętać odcyfrowując znaczenie i związki znaczeniowe wyrazów. Nazwę wyznaczoną przez jakąś formę stosujemy w liczbie mnogiej mówiąc tylko o wielu osobnikach. Nie nazwiemy bowiem dwoma ubranymi — jednego człowieka obleczonego w dwie szaty, lecz powiemy, że to jest jeden w dwóch szatach. A kogoś posiadającego dwie cechy nazwiemy jednym człowiekiem nacechowanym dwojako. Natura zaś przyjęta, jak była mowa poprzednio⁵), przypomina poniekąd strój, chociaż podobieństwo nie jest zupełne. Gdyby więc Osoba boska przyjęła dwie natury ludzkie, mówiono by o niej ze względu na jedność hipostazy, że jest jednym człowiekiem, posiadającym dwie ludzkie natury.

Nazywamy wprawdzie niekiedy jednym narodem wielu ludzi, tworzących pewnego rodzaju jedność, lecz nie jest to jedność hipostazy. Podobnie, gdyby dwie boskie Osoby przyjęły jedną naturę ludzką jednostkową, nazywano by je, zgodnie z poprzednim⁶), jednym człowiekiem, lecz nie ze względu na jedność hipostazy, a ze względu na łączność w czymś jednym.

Ad 3. Różny jest stosunek natury boskiej i natury ludzkiej do jednej boskiej Osoby. Z Osobą tą w pierwszym rzędzie związana jest boska natura, jako ta, która stanowiła z Nią jedność przedwieczną. Ludzka zaś natura z Osobą Boską łączy się wtórnie, jako przyjęta przez boską Osobę w pewnym momencie czasu, nie tak by się stać samą Osobą, lecz by istnieć jako podłoże dla jej samoistności. Syn Boży jest bowiem swoją boskością, lecz nie jest swoim człowieczeństwem. I dlatego przyjęcie natury ludzkiej przez boską Osobę wymagało zjednoczenia natury boskiej w jedność osobowej z całą naturą przyjętą, to znaczy ze wszystkimi jej częściami. Lecz przyjęcie dwóch takich natur postawiłoby je w jednakowym stosunku do Osoby boskiej i jedna z nich nie przyjmowałaby drugiej. Nie byłoby przeto konieczne zlanie się ich całkowite, to znaczy zespolenie wszystkich części jednej natury z wszystkimi częściami innej.

Artykuł 8.

CZY WŁAŚCIWSZE BYŁO TO, ŻE WCIELIŁ SIĘ SYN BOŻY, NIŻ GDYBY TO UCZYNIŁ OJCIEC LUB DUCH ŚWIĘTY?

Na pozór nie.

1. Tajemnica Wcielenia bowiem doprowadziła ludzi do prawdziwego poznania Boga, według słów1): Jam się na to narodził i na to przyszedłem na świat, abym świadectwo dał prawdzie. Wcielenie zaś Osoby Syna Bożego stanowiło dla wielu ludzi przeszkodę do prawdziwego poznania Boga, ponieważ słowa określające Syna pod kątem Jego ludzkiej natury odnosili ludzie do samej Osoby Syna. Czynił to np. Ariusz, który twierdzenie o nierówności Osób uzasadniał słowami Chrystusa2): Ojciec większy jest niż ja. Gdyby się Ojciec wcielił, nie byłoby tego błędu, bo nikt nie uważałby Ojca za mniejszego niż Syn. Byłoby więc, jak się zdaje, bardziej stosowne Wcielenie Osoby Ojca niż Osoby Syna.

2. Zgodnie ze słowami 3): W Chrystusie Jezusie ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, lecz nowe stworzenie, wydaje się, że skutkiem tajemnicy Wcielenia było pewnego rodzaju ponowne stworzenie natury ludzkiej. Moc stwarzania zaś przypisujemy Ojcu. Więc raczej Ojcu wypadało się wcielić niż Synowi.

3. Zgodnie ze słowami4): Nazwiesz imię Jego Jezus, wybawi On bowiem lud swój od grzechów ich, tajemnica Wcielenia ma na celu odpuszczenie grzechów. Odpuszczenie grzechów zaś przypisujemy Duchowi świętemu, według słów5): Weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuscicie grzechy, będą im odpuszczone. Wcielenie więc pasowało raczej do Osoby Ducha świętego niż do Osoby Syna.

A JEDNAK Damascenczyk mówi6): „W tajemnicy Wcielenia objawiła się mądrość i moc Boga. Mądrość — ponieważ Bóg znalazł najodpowiedniejszy sposób rozwiązania najtrudniejszego zadania, moc zaś — bo zwyciężonego uczynił zwycięzcą”. Na podstawie zaś słów7): Chrystusa — moc Bożą i mądrość Bożą, moc i mądrość przypisujemy Synowi. Było więc stosowne, że wcieliła się Osoba Syna.

WYKŁAD. Stwierdzamy, że Wcielenie było najbardziej stosowne dla Osoby Syna.

Po pierwsze, jako zjednoczenie. Jest rzeczą odpowiednią, by łączyły się ze sobą czynniki podobne. Zauważmy zaś z jednej strony pewną odpowiedniość ogólną między całym światem stworzonym a Osobą Syna, czyli Słowem Bożym; „słowo twórcy bowiem, jego koncepcja, jest pierwowzorem dla jego twórczości. Toteż i Słowo Boga, Jego Myśl Przedwieczna, jest Prawzorem dla całego stworzenia. Jak przeto uczestniczenie w Prawzorze (41) postawiło stworzenia w obrębie Ich własnych gatunków, dając im byt skazitelny, tak zjednoczenie Słowa ze stworzeniem, dokonane nie przez uczestnictwo, lecz w unii osobowej, naprawiło stworzenie ku wiecznej i nieprzemijającej doskonałości, bo i twórca, jeśli dzieło zostało zniszczone, odnawia je biorąc za podstawę koncepcję zrodzoną poprzednio, która mu posłużyła przy tworzeniu dzieła.

Poza tym istnieje specjalna zbieżność między Słowem Bożym a naturą ludzką. Wynika ona stąd, że Słowo jest wyrazem Przedwiecznej Mądrości, od której pochodzi wszelka mądrość ludzka. Mądrość ta jest 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 nauczyciela. Dlatego powiedziano⁸): źródłem mądrości — Słowo Boże na wysokości. Przeto dla osiągnięcia pełnej doskonałości człowieka było czymś właściwym i stosownym zjednoczenie samego Słowa Bożego z naturą ludzką.

Po drugie — stosowność Wcielenia Osoby Syna można uzasadnić wskazując na cel zjednoczenia osobowego. Jest nim wypełnienie przeznaczenia tych, którzy mają odziedziczyć niebo, przeznaczone wyłącznie dla synów, jak powiedziano⁹): Jeśli synami, to i dziedzicami. Stosowne więc było, aby ludzie otrzymali udział w podobieństwie synostwa bożego przez usynowienie, za pośrednictwem Tego, który jest Synem Bożym z natury, jak mówi Apostoł¹⁰): Tych, których przewidział, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego.

Po trzecie — stosowność tę można uzasadnić wskazując na grzech prarodzica, na który Wcielenie było lekarstwem. Zgrzeszył bowiem pierwszy człowiek przez żądę wiedzy, jak to wynika ze słów węża, obiecującego mu: wiedzę dobrego i złego. Wypadało przeto, by człowiek, który odszedł od Boga przez nieuporządkowaną żądę wiedzy, wrócił do niego przez Słowo prawdziwej Mądrości.

Ad 1. Nie ma rzeczy, której by ludzka złość nie mogła nadużyć, skoro powiedziano¹¹): A może gardzisz bogactwem Jego dobroci?, mając na myśli nadużycie nawet samej dobroci Boga. Dlatego i ewentualne Wcielenie Osoby Ojca mogłoby stać się okazją do błędnego wniosku, że Syn nie miał dostatecznej mocy, by naprawić naturę ludzką.

Ad 2. Przez Słowo dokonało się, pierwsze stworzenie wszechrzeczy mocą Boga Ojca, więc przez Nie, tą samą mocą, winno się było dokonać i nowe stworzenie, tak iżby wtóre stworzenie odpowiadało pierwszemu, zgodnie ze słowami¹²): W Chrystusie Bóg pojeďnał świat z sobą.

Ad 3. Właściwością Ducha świętego jest być Darem Ojca i Syna. Odpuszczenie grzechów zaś zostaje dokonane przez Ducha świętego, jako przez Dar Boży. Przeto dla usprawiedliwienia człowieka bardziej stosowne było to, iż człowiekiem stał się Syn, którego Darem jest Duch święty.

ZAGADNIENIE 4.

ZJEDNOCZENIE ZE STRONY PRZYJĘTEJ NATURY LUDZKIEJ (42)

Rozpatrzmy z kolei zjednoczenie uwzględniając specjalnie to, co Słowo Boże przyjęło. Wypada więc przyjrzeć się najpierw samej rzeczy przyjętej, następnie zaś towarzyszącym jej doskonałościom i brakom.

Syn Boży przyjął ludzką naturę oraz jej składniki. Pierwszy temat zostanie więc rozpatrzony w trzech zagadnieniach, a mianowicie: 1. Przyjęcie samej natury ludzkiej, 2. Przyjęcie jej składników, 3. Kolejność przyjęcia.

Pierwsze z wymienionych tu zagadnień ujmijemy w sześciu pytaniach:

1. Czy ludzka natura nadawała się do przyjęcia przez Syna Bożego więcej niż jakakolwiek inna natura?

2. Czy Syn Boży przyjął osobę?

3. Czy przyjął człowieka?

4. Czy byłoby stosowne przyjęcie przezeń ludzkiej natury w oderwaniu od jednostek?

5. Czy byłoby stosowne przyjęcie (ludzkiej) natury we wszystkich osobnikach?

6. Czy stosowne było to, że On przyjął ludzką naturę w człowieku pochodzącym z rodu Adamowego?

Artykuł 1.

CZY NATURA LUDZKA BARDZIEJ NIŻ KAŻDA INNA NADAWAŁA SIĘ DO PRZYJĘCIA PRZEZ SYNA BOŻEGO?

Na pozór nie.

1. Powiada bowiem Augustyn¹), że „tam gdzie jest działanie cudowne, całą racją działania Jest moc działającego”. Otóż, moc Boga, sprawcy Wcielenia, które jest dziełem najcudowniejszym, nie zacieśnia się do granic jednej natury; jest ona mocą nieskończenie wielką. Toteż ludzka natura nie więcej od każdego innego stworzenia nadaje się do przyjęcia przez Boga.

2. Jak już wiemy²), stosowność Wcielenia Osoby boskiej uzasadnia się podobieństwem. Analogicznie zaś do „podobieństwa obrazu”, które mamy w naturze rozumnej, znajdziemy w naturze bezrozumnej „podobieństwo śladu”. Więc tak jak została przyjęta natura ludzka, mogło być przyjęte stworzenie bezrozumne.

3. Podobieństwo do Boga wyraźniej się uwydatnia w naturze anielskiej niż w naturze ludzkiej, jak twierdzi Grzegorz³) cytując słowa: Tyś pieczęć podobieństwa⁴). Grzech zaś, podobnie jak w człowieku spotyka się i u anioła, stosownie do tekstu⁵): W aniołach swoich znalazł nieprawość. Natura anielska więc nadawała się do przyjęcia, tak jak natura ludzka.

4. Ponieważ doskonałość szczytowa przysługuje Bogu, im coś jest doskonalsze, tym jest podobniejsze do Boga. Cały wszechświat zaś jest czymś doskonalszym od swoich części, do których należy i ludzka natura. Więc wszechświat bardziej od niej nadaje się do przyjęcia.

A JEDNAK słowa⁶): Rozkoszą moją być z synami człowieczymi, odnoszą się do Mądrości zrodzonej przed wiekami. Wydaje się przeto, że jest jakaś odpowiedniość w zjednoczeniu Syna Bożego z naturą ludzką.

WYKŁAD. Mówimy o czymś, że nadaje się do przyjęcia, jeśli może być w pewien sposób przyjęte przez Osobę boską. Możliwości tej nie należy mieszać z bierną możliwością natury, która nie przekracza granic przyrodzonych, podczas gdy zjednoczenie natury stworzonej z Bogiem dokonało się poza tymi granicami. Toteż można mówić o nadawaniu się do przyjęcia tylko w znaczeniu, jakiejś odpowiedniości danej rzeczy w stosunku do omawianego zjednoczenia. Dwa momenty decydują o istnieniu tej odpowiedniości w naturze ludzkiej, mianowicie: dostojeństwo jej i nędza. Dostojeństwo przejawia się w tym, że człowiek jako istota rozumna, obdarzona intelektem, ma dane przyrodzone, by przez swoje działanie, po-legające na poznaniu i miłowaniu, zbliżyć się w pewien sposób do samego Słowa. Nędza zaś natury, ujarzmionej przez grzech pierworodny, domagała się naprawy. Te dwa momenty zbiegają się tylko w naturze ludzkiej, bo w stworzeniu bezrozumnym jest brak odpowiedniego dostojeństwa, a w naturze anielskiej brak wspomnianej nędzy. Nie

pozostaje więc nic innego jak stwierdzenie, że tylko ludzka natura nadawała się do przyjęcia.

Ad 1. Stworzenia określamy biorąc pod uwagę to, co przysługuje im ze względu na ich przyczyny swoiste, a nie to, co im odpowiada ze względu na przyczyny pierwsze i powszechne. Tak np. jakąś chorobę nazywamy chorobą nieuleczalną nie dlatego, iż Bóg jej nie może uleczyć, lecz że w chorym brak warunków do uleczenia jej. Podobnie więc określamy jakieś stworzenie jako nie nadające się do przyjęcia, nie na to, by uwłaczać boskiej potędze, lecz by ukazać stan stworzenia, które nie ma danych umożliwiających jego przyjęcie.

Ad 2. Obraz boży w naturze ludzkiej przejawia się w jej wrażliwości na Boga, polegającej na sięganiu doń swym własnym działaniem: przez poznanie i miłość, ślad boży zaś występuje tylko jako znak działania bożego wryty w stworzeniu. „Podobieństwo śladu” nie daje więc stworzeniom bezrozumnym możliwości osiągnięcia Boga swym własnym działaniem. To zaś, czemu brak zdolności do mniejszej rzeczy, nie ma żadnych danych na osiągnięcie większej, jak np. bryła nie nadająca się do uszlachetnienia przez duszę zmysłową, jeszcze mniej nadaje się do uszlachetnienia przez duszę obdarzoną intelektem. Zjednoczenie zaś z Bogiem, polegające na współistnieniu z Nim w Osobie, nieskończenie przewyższa to, które osiąga się przez działanie. Toteż stworzenie bezrozumne, skoro nie może zjednoczyć się z Bogiem przez działanie, nie posiada danych do połączenia się z Nim we współistnieniu osobowym.

Ad 3. Zdaniem niektórych pisarzy anioł dlatego nie mógł być przyjęty przez Słowo, że już od pierwszej chwili stworzenia posiadał pełną osobowość, nie rodził się bowiem i nie podlegał zniszczeniu. Nie mógł więc być przyjęty do jedności Osoby boskiej inaczej jak poprzez zniszczenie własnej osobowości, a to nie harmonizuje ani z niezniszczalnością natury anielskiej, ani też z dobrocią przyjmującego Boga, ponieważ Bóg nie niszczy w stworzeniu przyjętym żadnej doskonałości. Wydaje się jednak, że argument ten nie wykluczałby całkowicie stosowności przyjęcia natury anielskiej, ponieważ Bóg przez stworzenie nowej anielskiej natury mógłby połączyć ją ze sobą w osobowej jedności unikając zarazem niszczenia jakichkolwiek elementów tej natury. Natomiast, jak wiemy⁷⁾, w naturze anielskiej nie było nędzy domagającej się Wcielenia, bo chociaż w niektórych aniołach natura ta uległa grzechowi, lecz jej grzech jest nieuleczalny, jak wykazano poprzednio⁸⁾.

Ad 4. Doskonałość wszechświata nie jest doskonałością osoby, czy jednostki stanowiącej konkretny podmiot czynności, lecz polega na jednolitym układzie, względnie uporządkowaniu części, z których wiele — jak wiemy⁹⁾ — nie nadaje się do przyjęcia. Pozostaje więc w mocy wniosek, że do przyjęcia przez Boga nadawała się tylko natura ludzka.

Artykuł 2.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ OSOBE ?

Na pozór tak.

1. Powiada bowiem Damasceńczyk¹⁾, że Syn Boży „przyjął naturę ludzką w czymś niepodzielnym”, czyli w osobniku. „Osobnik zaś o naturze obdarzonej

rozumem”, jak wyjaśnił Boecjusz²), jest osobą. Zatem Syn Boży przyjął osobę.

2. Poza tym Damascenczyk twierdzi³), że Syn Boży „przyjął to, co zaszczeplił w naturze naszej”. Zaszczepił zaś w niej osobowość. Więc Syn Boży przyjął osobę.

3. Pochłonąć można tylko coś, co istnieje. Mówi zaś papież Innocenty III w jednym z dekretów⁴), że „Osoba boska pochłonęła osobę ludzką”. Wydaje się więc, że osoba ludzka została przedtem przyjęta.

A JEDNAK Augustyn mówi⁵), że „Bóg przyjął ludzką naturę, nie osobę”.

WYKŁAD. Przyjąć to znaczy wziąć coś do siebie. Nie da się więc pomyśleć przyjęcia bez przyjmowanego przedmiotu, podobnie jak nie da się pomyśleć ruchu w przestrzeni bez rzeczy poruszanej. Otóż osoba w ludzkiej naturze nie jest tym przedmiotem, bez którego nie da się pomyśleć przyjęcia; jest ona raczej, jak wiemy⁶), kresem, ku któremu przyjęcie zmierza. Gdybyśmy ją ujmowali jako przedmiot przyjęcia, to albo musiałyby ulec unicestwieniu, wobec czego przyjęcie jej byłoby zbyteczne, albo też istniałyby po dokonaniu zjednoczenia, a wówczas byłyby dwie osoby: jedna — przyjmująca, druga zaś — przyjęta. Pogląd ten, jak wiemy⁷), jest błędny. Pozostaje więc stwierdzić, że Syn Boży nie przyjął ludzkiej osoby.

Ad 1. Syn Boży przyjął naturę ludzką „w czymś niepodzielnym”, to znaczy przyjął ją „w jednostce, i to jednostce nie różnej od hipostazy niestworzonej, czyli Osoby Syna Bożego”. Z powyższego nie wynika wniosek, że przyjęta została osoba.

Ad 2. To że natura przyjęta nie posiadała własnej osobowości, nie tłumaczy się ubytkiem czegoś, co należało do pełni natury ludzkiej, lecz dodaniem czegoś, co góruje nad tą naturą: jest to zjednoczenie z Osobą boską.

Ad 3. Wyraz „pochłonięcie” nie oznacza czegoś, co istniało przedtem, lecz niedopuszczenie do powstania tego, co w przeciwnym razie mogłoby istnieć. Natura ludzka bowiem, miałaby własną osobowość, gdyby jej boska Osoba nie przyjęła. Powiedzenie zaś, co prawda nieściśle, że „Osoba pochłonęła osobę”, znaczy tyle: że Osoba boska, jednocząc się z naturą ludzką, wykluczyła w niej istnienie własnej osobowości ludzkiej.

Artykuł 3.

CZY OSOBA BOSKA PRZYJĘŁA CZŁOWIEKA ?

Na pozór tak.

1. Powiedziano bowiem w Psalmiel): Błogosławiony, któregoś obrał i przyjął. Słowa te glosa odnosi do przyjęcia Chrystusa. Poza tym Augustyn mówi²): „Syn Boży przyjął człowieka i doświadczył w nim tego, co ludzkie”.

2. Sam wyraz „człowiek” oznacza naturę ludzką. Syn Boży zaś przyjął naturę ludzką. Więc przyjął człowieka.

3. Syn Boży jest człowiekiem. Nie jest zaś żadnym z tych ludzi, których nie przyjął. W przeciwnym razie równie dobrze byłby Piotrem lub kimś innym. Jest On przeto człowiekiem przyjętym przez siebie.

A JEDNAK orzeczenie Feliksa, papieża i męczennika, przytoczone w aktach soboru Efezkiego brzmi: „Wierzymy w Pana naszego, Jezusa Chrystusa, narodzonego z Maryi Panny, On to jest bowiem przedwiecznym Synem Boga oraz Słowem. Nie jest zaś człowiekiem przyjętym przez Boga, jako ktoś drugi prócz Niego. Syn Boży nie

przyjął człowieka, aby poza Nim samym był ktoś drugi”.

WYKŁAD. Jak już wiemy³⁾, to co przyjęte, nie jest kresem przyjęcia, lecz wyprzedza przyjęcie. Wiadomo zaś⁴⁾, że jednostką, w której przyjęcie natury ludzkiej osiągnęło swój kres, czyli w której ono się dokonało, jest właśnie Osoba boska, i że wyraz „człowiek” oznacza naturę ludzką wziętą w jej istnieniu osobniczym. Jak twierdzi bowiem Damasceńczyk⁵⁾, analogicznie do nazwy Bóg — oznaczającej „Tego, który posiada naturę boską” — nazwa „człowiek” oznacza „tego, który posiada naturę ludzką”. Dlatego to, przyjąwszy założenie, że w Chrystusie jest jeden pierwszy podmiot czynności, jedna hipostaza, nie można właściwie powiedzieć, że Syn Boży przyjął człowieka. Natomiast z punktu widzenia teologów, którzy utrzymują, że w Chrystusie są dwie hipostazy, czyli dwa pierwsze podmioty czynności, konsekwentnie można powiedzieć, że Syn Boży przyjął człowieka, w ścisłym znaczeniu słowa. Toteż pierwszy z poglądów zawartych w Sentenciach⁶⁾, przyznaje, że przyjęty został człowiek. Lecz jak wiadomo⁷⁾, pogląd ten jest błędny.

Ad 1. Tego rodzaju zwrotów nie należy rozpowszechniać w ich brzmieniu dosłownym, lecz ilekroć spotkamy je u świętych doktorów Kościoła, trzeba takie powiedzenia tłumaczyć ze czcią, mówiąc na przykład: Przyjęty został człowiek, została bowiem przyjęta jego natura, a także i to, że jako rezultat przyjęcia, Syn Boży jest Człowiekiem.

Ad 2. Nazwa „człowiek” oznacza naturę ludzką, istniejącą konkretnie w jakimś osobniku. I dlatego, skoro nie można powiedzieć, że został przyjęty osobnik, podobnie też nie można mówić, że został przyjęty człowiek.

Ad 3. Syn Boży nie jest człowiekiem przyjętym przez siebie, lecz jest człowiekiem, którego naturę przyjął.

Artykuł 4.

CZY SYN BOŻY POWINIEN BYŁ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ ODERWANĄ OD WSZYSTKICH JEDNOSTEK?

Na pozór tak.

1. Przyjęcie bowiem natury ludzkiej miało na celu powszechne zbawienie wszystkich ludzi. Toteż powiedziano o Chrystusie¹⁾, że jest Zbawca wszystkich ludzi, a najbardziej wiernych. Natura zaś wzięta tak, jak jest w jednostkach, zatracą swoją powszechność. Więc Syn Boży powinien był przyjąć naturę oderwaną od wszystkich jednostek.

2. W każdej rzeczy, to co najszlachetniejsze należy przypisywać Bogu. We wszystkich zaś rodzajach bytu góruje to co stanowi istotę. Więc Syn Boży powinien był przyjąć istotę człowieka, jest nią zaś według zwolenników Platona natura ludzka oderwana od jednostek. Tę więc naturę powinien był przyjąć Syn Boży.

3. Jak wiemy²⁾, Syn Boży nie przyjął ludzkiej natury określonej — jako natura konkretna — terminem „człowiek”. Jak widzieliśmy³⁾, termin ten oznacza naturę ludzką w jednostkach. Więc Syn Boży przyjął naturę ludzką w oderwaniu od jednostek.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi⁴⁾, że „Wcielone Słowo Boże nie przyjęło natury oglądanej wyłącznie w kontemplacji, nie byłoby to bowiem Wcielenie, lecz

zwodnicza fikcja Wcielenia”. Ludzka zaś natura wzięta abstrakcyjnie, czyli w oderwaniu od jednostek, „jest wyłącznie przedmiotem kontemplacji, nie ma bowiem racji istnienia sama w sobie”, jak tamże mówi Damasceńczyk⁵), A więc Syn Boży nie przyjął ludzkiej natury w oderwaniu od jednostek.

WYKŁAD. Natura człowieka bądź jakiegokolwiek rzeczy zmysłowo poznawalnej, niezależnie od istnienia w konkretnych jednostkach, może być pojmowana dwojako. Po pierwsze, w jej domniemanym bytowaniu samoistnym pozamaterialnym, przypisywanym jej przez wyznawców Platona. Po drugie, jako coś, co istnieje w intelekcie ludzkim lub boskim. Otóż, jak dowodzi Filozof⁶), nie może bytować samoistnie natura w swej istocie. W jestestwach bowiem zmysłowo poznawalnych tworzywo materialne należy do istoty gatunku i zawiera się w jego określeniu, jak mięśnie i kości w określeniu człowieka. Dlatego natura ludzka nie może być bez tworzywa materialnego.

Gdyby nawet była natura ludzka bytująca samoistnie w ten sposób, nie nadawałaby się ona do przyjęcia przez Słowo Boże. Po pierwsze bowiem, przyjęcie to dokonuje się w Osobie, a tego rodzaju ujednostkowanie jest sprzeczne z istotą formy ogólnej (43). Po drugie, naturze wziętej ogólnie można przypisywać tylko czyny w ich aspekcie ogólnym. Nie stanowią one w tym wypadku ani zasługi człowieka, ani jego winy, a wszakże celem przyjęcia ludzkiej natury przez Syna Bożego było zdobycie zasług. Po trzecie, Istniejąca w ten sposób natura może być tylko przedmiotem poznania intelektualnego, nie zaś zmysłowego. A Syn Boży przyjął naturę ludzką, by w niej ukazywać się ludziom w postaci widzialnej, zgodnie ze słowami Proroka⁷): Potem na ziemi był widziany i z ludźmi obcował. Podobnie też Syn Boży nie mógł przyjąć natury ludzkiej tak, jak istnieje ona w intelekcie boskim. Utożsamiałyby się ona wówczas z naturą boską i byłaby w Synu Bożym odwiecznie.

Również nie przystoi mówić, że Syn Boży przyjął ludzką naturę tak, jak ona istnieje w Intellekcie ludzkim. Równałoby się to przyjęciu natury ludzkiej dokonaneemu w myśli i nie odpowiadałoby prawdzie, gdyby Syn Boży nie przyjął natury ludzkiej realnie. Byłaby to według Damasceńczyka tylko „jakaś fikcja Wcielenia”.

Ad 1. Wcielony Syn Boży jest powszechnym zbawcą wszystkich ludzi, nie chodzi tu jednak o abstrakcyjną powszechność rodzaju lub gatunku, przypisywaną naturze ludzkiej oderwanej od jednostek, lecz o uniwersalność przyczyny, bo taką powszechną przyczyną zbawienia ludzkiego jest Wcielony Syn Boży.

Ad 2. W świecie rzeczywistym nie spotykamy samej istoty człowieka, która by istniała — jak chcą Platonicy — poza konkretnymi jednostkami. Niektórzy pisarze twierdzą, że Platon wyobrażał sobie istnienie człowieka oderwanego tylko w umyśle boskim. W takiej postaci jednak Słowo nie potrzebowało go przyjmować, bo miało go w sobie od wieków.

Ad 3. Chociaż przyjęcie natury ludzkiej nie dokonało się w jej konkretnym ludzkim podmiocie w tym znaczeniu, jakoby ów podmiot istniał przed jej przyjęciem, dokonało się przecież w jednostce w tym znaczeniu, że natura ta została przyjęta, by istnieć w jednostce.

Artykuł 5.

CZY SYN BOŻY POWINIEN BYŁ PRZYJAĆ NATURE LUDZKĄ WE WSZYSTKICH JEDNOSTKACH ?

Na pozór tak.

1. Przyjęcie bowiem dotyczyło natury ludzkiej jako takiej, w jej istocie. Wszystko zaś, co przysługuje danej naturze jako takiej, jest właściwe każdej rzeczy posiadającej tę naturę. Wypadało więc, by Słowo Boże przyjęło naturę ludzką we wszystkich osobnikach.

2. Miłość Boska była źródłem Wcielenia Bożego. Dlatego powiedziano¹⁾: Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał. Miłość zaś sprawia, że człowiek udziela się swoim przyjaciółom możliwie najpełniej. Otóż, jak wiemy²⁾, przyjęcie wielkiej liczby natur ludzkich leżało w granicach możliwości Syna Bożego. Z tej racji mógł On przyjąć wszystkie te natury i byłoby stosowne, gdyby je wszystkie przyjął.

3. Mądry rzemieślnik wykonuje swe dzieło posługując się możliwie najprostszą metodą. Prostsze zaś byłoby przyjęcie wszystkich ludzi do synostwa rodzonego niż, mówiąc słowami Pisma św.³⁾, doprowadzenie wielu do synostwa przybranego za pośrednictwem jednego Syna rodzonego. Syn Boży powinien był więc przyjąć naturę ludzką istniejącą we wszystkich osobnikach.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi⁴⁾, że Syn Boży „nie przyjął natury ludzkiej w sensie gatunku, nie przyjął bowiem wszystkich osobników należących do tej natury”.

WYKŁAD. Przyjęcie natury ludzkiej we wszystkich osobnikach nie odpowiadało Słowu Bożemu. Po pierwsze, znikłaby mnogość osobników, cecha właściwa tej naturze. Jak już wiemy⁵⁾, w naturze przyjętej nie należy dopatrywać się innego osobnika prócz Osoby przyjmującej. Założenie więc, że poza przyjętą nie ma żadnej innej natury ludzkiej, prowadziłoby do wniosku, że jedynym osobnikiem tej natury jest Osoba przyjmująca.

Po drugie. Wcielony Syn Boży jest pierworodnym między wieloma braćmi⁶⁾ ze względu na naturę ludzką, podobnie jak jest pierworodnym wszelkiego stworzenia⁷⁾ ze względu na naturę boską. Takie przyjęcie niwelowałoby Jego stopień w hierarchii, wszyscy ludzie bowiem byłiby wówczas hierarchicznie równi.

Po trzecie, z jednością wcielonej hipostazy boskiej harmonizuje przyjęcie jednej tylko natury ludzkiej, tak iż z obu stron ludność zostaje zachowana.

Ad 1. Przyjęcie odpowiada naturze ludzkiej jako takiej, jako że nie jest to dla niej odpowiednim z racji osoby; natomiast naturze boskiej odpowiada przyjęcie raczej z racji osoby. Nie znaczy to jednak, iż „być przyjętą” jest czymś, co należy do istoty ludzkiej natury bądź też stanowi jej cechę charakterystyczną, gdyż gdyby tak było, przymiot ten przysługiwałby wszystkim osobnikom należącym do tej natury.

Ad 2. Miłość Boga ku ludziom przejawia się nie tylko w samym przyjęciu natury ludzkiej, lecz głównie w tym, co Bóg w ludzkiej naturze wycierpiał za innych ludzi, według słów⁸⁾: Bóg zaś okazuje miłość swoją ku nam, bo kiedyśmy byli nieprzyjaciółmi Chrystus za nas umarł. Nie uczyniłby tego, gdyby naturę ludzką przyjął we wszystkich ludziach.

Ad 3. Mądry rzemieślnik stosuje prostą metodę wówczas, kiedy nie stosuje wielu

środków tam, gdzie wystarcza jeden do osiągnięcia wyniku. Było więc najbardziej stosowne zbawienie wszystkich ludzi przez jednego Człowieka.

Artykuł 6.

CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE SYN BOŻY PRZYJĄŁ NATURĘ LUDZKĄ Z RODU ADAMOWEGO?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Apostoł¹): Przystało, abyśmy mieli najwyższego kapłana odłączonego od grzeszników. Gdyby zaś Chrystus nie był przyjął natury ludzkiej ze szczepu grzesznika Adama, byłby jeszcze bardziej od grzeszników odłączony. Chrystus więc, jak się zdaje, nie powinien był brać natury ludzkiej z Adamowego szczepu.

2. W każdym rodzaju bytów praźródło góruje nad bytami, które od niego pochodzą. Jeśli więc Chrystus chciał przyjąć naturę ludzką, powinien był ją przybrać sobie raczej w samym Adamie.

3. Grzesznikami byli raczej poganie niż Żydzi, jak mówi glosa do słów²): My z urodzenia Żydzi, a nie z pogan grzesznicy. Więc jeśli Chrystus chciał przyjąć naturę ludzką od grzeszników, powinien był ją wziąć raczej od pogan niż ze szczepu Abrahama, męża prawego.

A JEDNAK Łukasz wyprowadza rodowód Pana od Adama³).

WYKŁAD. Augustyn mówi⁴): „Bóg skądinąd mógł wziąć człowieka, nie z rodu owego Adama, który swym grzechem obciążył rodzaj ludzki”. Lecz spodobało się Bogu na zwycięzcę nieprzyjaciela rodzaju ludzkiego przyjąć człowieka z tego samego rodu, który został zwyciężony. A to z trzech powodów:

Po pierwsze, wydaje się, że sprawiedliwość wymaga, by wynagrodził ten, kto zgrzeszył. Przeto z natury przezeń skażonej należało wziąć to, co miało stać się zadośćuczynieniem za całą naturę.

Po drugie, fakt, że z rodu pokonanego przez szatana pochodzi jego zwycięzca, stanowi o wyższej godności człowieka.

Po trzecie, przyjęcie ze słabej, skażonej natury tego, co zostaje podniesione do tak wielkiej mocy i godności, uwydatnia Bożą potęgę.

Ad 1. Chrystus powinien był być oddzielony od grzeszników pod względem winy, którą przyszedł zgładzić, nie zaś pod względem natury, którą miał zbawić i przez którą, jak mówi Apostoł⁵), miał się upodobnić we wszystkim do braci. I właśnie to, że naturę wziętą z masy podległej grzechowi cechowała tak wielka czystość, dowodzi przedziwnej niewinności Chrystusa.

Ad 2. Jak wiemy⁶). Ten, który przyszedł zgładzić grzechy, musiał być co do winy oddzielony od grzeszników, co do tej winy, od której zgodnie ze słowami Pisma św.⁷), wyzwolił obciążonego nią Adama. Przychodząc, by oczyścić wszystkich, sam nie podlegał oczyszczeniu, podobnie jak w każdym rodzaju ruchu, pierwszy poruszyiciel (44) nie podlega poruszeniu w zakresie danego ruchu, a pierwsze źródło zmian nie podlega zmianie. Nie byłoby przeto stosowne przyjęcie przez Chrystusa ludzkiej natury w samym Adamie.

Ad 3. Ponieważ Chrystus, szczyt niewinności, powinien był stać jak najdalej od

grzeszników pod względem winy, wypadało, aby pomiędzy pierwszym grzesznikiem a Chrystusem stał, jako pośrednie ogniwo, ludzie prawi, w których jaśniały pewne znamiona przyszłej świętości. Dlatego to i w narodzie, z którego miał się zrodzić Chrystus, ustanowił Bóg pewne znaki świętości. Początek ich mamy w Abrahamie. On pierwszy otrzymał obietnicę dotyczącą Chrystusa, a wraz z nią obrzezanie, znak dochowania przymierza, jak podaje księga Rodzaju, 17.

ZAGADNIENIE 5.

PRZYJĘCIE CZĘŚCI SKŁADOWYCH NATURY LUDZKIEJ. (42)

Z kolei rozpatrzmy przyjęcie składników ludzkiej natury. Zagadnienie to ujmijmy w czterech pytaniach:

1. Czy trzeba było, aby Syn Boży przyjął prawdziwe ciało?
2. Czy powinien był przyjąć ciało ziemskie, mianowicie ciało i krew?
3. Czy przyjął duszę?
4. Czy powinien był przyjąć intelekt?

Artykuł 1.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ PRAWDZIWE CIAŁO?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem¹), że stał się na podobieństwo ludzi. O bycie rzeczywistym zaś nie mówimy, że jest czymś na podobieństwo bytu. Więc Syn Boży nie przyjął rzeczywistego ciała.

2. Przyjęcie ciała wcale nie pomniejszyło godności bóstwa. Jak bowiem mówi papież Leon²), „ani niższej natury nie zniszczyła chwała, ani wyższej nie umniejszyło przyjęcie”. Natomiast godność Boga całkowicie wyklucza Jego połączenie się z ciałem. Wydaje się przeto, że przyjmując ciało Bóg nie połączył się z nim.

3. Symbole winny odpowiadać temu, co oznaczają. Znaki zaś i figury Starego Testamentu, symbolizujące zjawienie się Chrystusa, były wizjami wyobrażeniowymi, jak wynika ze słów Izajasza³): Widziałem Pana siedzącego, itd. Więc i zjawienie się Syna Bożego dokonało się przypuszczalnie w wyobraźni, a nie w rzeczywistości.

A JEDNAK Augustyn mówi⁴): „Jeśli ciało Chrystusa było zjawą, to Chrystus nas zwiódł, a jeśli tak, to nie jest On prawdą. Lecz Chrystus jest prawdą. Więc ciało Jego nie było zjawą”. Jasne przeto, że przyjął On ciało prawdziwe.

WYKŁAD. Zgodnie z wywodami w dziele: „De Ecclesiasticis Dogmatibus”⁵), narodziny Syna Bożego nie były fikcją. Ciało Jego nie było tworem wyobraźni, lecz było ciałem prawdziwym. Można tu przytoczyć trzy racje.

Pierwsza z nich wychodzi z pojęcia natury ludzkiej, do której należy prawdziwe ciało. Teza więc oparta na przesłankach podanych poprzednio⁶), że Synowi Bożemu

odpowiadało przyjęcie ludzkiej natury, prowadzi do wniosku, iż przyjął On ciało prawdziwe.

Podstawą dla drugiego dowodu może być to, co się dokonało w Tajemnicy Wcielenia. Gdyby ciało Chrystusa nie było prawdziwe, lecz pozorne, to i śmierć Jego nie byłaby prawdziwa, ani też nie uczyniłby On naprawdę żadnej z tych rzeczy, które przypisują Mu ewangeliści w swoich relacjach. Wszystko to byłoby tylko jakimś złudzeniem. Prowadziłoby to do wniosku, że osiągnięte na tej drodze zbawienie człowieka nie było prawdziwe. skutek bowiem musi być proporcjonalny do przyczyny.

Godność Osoby przyjmującej ciało może być punktem wyjścia dla trzeciego dowodu. Osoba ta jest Prawdą, więc nie przystożą Jej jakieś pozory działania. Dlatego Pan sam raczył osobiście wykluczyć możliwość omyłki. Jak podaje Łukasz⁷), kiedy uczniowie zmieszani i przerażeni sądzili, iż widzą ducha, a nie ciało prawdziwe, On pozwolił się dotykać mówiąc: Dotykajcie i patrzcie, duch bowiem nie ma ciała i kości, jako widzicie, że ja mam⁸).

Ad 1. Podobieństwo oznacza tu prawdziwą ludzką naturę w Chrystusie. Oznacza ono podobieństwo w obrębie tego samego gatunku i w ten sposób nazywamy podobnymi wszystkie istoty rzeczywiście posiadające tę samą naturę. Nie rozumiemy pod nim podobieństwa zjawy. Aby to podkreślić, Apostoł dodaje słowa⁹): stał się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej. Nie byłoby to możliwe, gdyby Istniało tylko podobieństwo zjawy.

Ad 2. Przyjęcie prawdziwego ciała przez Syna Bożego w niczym nie pomniejszyło Jego godności. Augustyn mówi przeto¹⁰): „Wyniszczył samego siebie przyjmując formę sługi, by stać się sługą, lecz nie utracił niczego z formy Boga”. Syn Boży przyjął prawdziwe ciało nie stając się jego formą, sprzeciwiałoby się to bowiem niezłożoności i nieskazitelności Boga, gdyż byłoby przyjęciem ciała do jedności natury. Jak wynika z poprzednich wywodów¹¹), jest to niemożliwe. Przyjął On jednak to ciało do jedności Osoby, zachowując przy tym różnicę natur.

Ad 3. Figura winna być podobieństwem rzeczy, którą przedstawia, ale nie w całej jej rzeczywistości, „bo gdyby była podobna pod każdym względem, nie oznaczałaby czegoś, lecz byłaby samą rzeczą oznaczaną”, jak twierdzi Damascenczyk¹²). Słusznie więc objawienia Starego Testamentu, jako figury, były tylko widzeniami, ukazanie się natomiast Syna Bożego na świecie, jako fakt oznaczony i usymbolizowany przez owe figury, dokonało się w ciele rzeczywistym. Stąd słowa Apostoła¹³): Są to cienie rzeczy przyszłych, ciało zaś Chrystusa.

Artykuł 2.

CZY CIAŁO CHRYSTUSA BYŁO CIAŁEM CIELESNYM, CZYLI ZIEMSKIM ?

Na pozór Chrystus nie miał ciała cielesnego, czyli ziemskiego, lecz ciało niebieskie.

1. Apostoł bowiem mówi¹): Pierwszy człowiek z ziemi — ziemski; drugi człowiek z nieba — niebieski. Ponieważ zaś ciało pierwszego człowieka, Adama, było z ziemi, więc Chrystus, drugi człowiek, miał ciało z nieba.

2. Powiedziano²⁾: Ciało i krew nie posiadają Królestwa Bożego. Królestwo Boże zaś jest przede wszystkim w Chrystusie. Nie ma więc w Nim ciała i krwi, lecz jest raczej datą niebieskie.

3. Wszystko, co najlepsze, przypisujemy Bogu. Spośród zaś wszystkich ciał najszlachetniejsze jest ciało niebieskie, a więc Chrystus powinien był przyjąć takie ciało.

A JEDNAK Pan rzekł³⁾: Duch nie ma ciała ani kości, jako widzicie, że ja mam. Otóż ciało i kości nie są utworzone z materii ciał niebieskich, lecz z pierwiastków spotykanych na ziemi. A więc ciało Chrystusa nie było ciałem niebieskim, ale ciałem złożonym ze składników ziemskich.

WYKŁAD. Te same racje⁴⁾, które posłużyły do dowodu, że ciało Chrystusa nie było zjawą, przemawiają za tym, że nie było ono ciałem niebieskim.

Po pierwsze: jak nie ostałaby się prawdziwość ludzkiej natury w Chrystusie, gdybyśmy przyjęli tezę Manicheusza, że ciało Jego było zjawą, tak również nie ostałaby się, gdybyśmy przyjęli tezę Walentyna, że było ono ciałem niebieskim. Ponieważ forma człowieka (dusza) jest czymś naturalnym, dlatego domaga się określonego tworzywa, mianowicie mięśni i kości, które winny być zawarte w definicji człowieka, jak tego dowodzi Filozof⁵⁾.

Po drugie, przyjęcie ciała niebieskiego przeczyłoby prawdziwości tego, co Chrystus znosił cielesnie. Ciało niebieskie bowiem, jak dowiedziono⁶⁾, nie może doznawać cierpień ani podlegać rozkładowi. Gdyby Syn Boży przyjął ciało niebieskie, nie odczuwałby pragnienia ani głodu, a także nie podlegałby męce i śmierci.

Po trzecie, uwłaczałoby to też prawdziwości Boga. Bo gdyby Syn Boży mając ciało niebieskie ukazywał się ludziom jako ktoś posiadający zwykłe ciało ziemskie, to by ich zwodził. Powiedziano przeto w dziele: „De Ecclesiasticis Dogmatibus⁷⁾: „Narodził się Syn Boży, biorąc swe ciało z ciała Dziewicy, a nie przynosząc go z nieba”.

Ad 1. Powiedzenie, że Chrystus zstąpił z nieba ma dwojaki sens.

Po pierwsze, zstąpił z nieba jako Bóg, nie w tym znaczeniu, że Jego natura boska przestała istnieć w niebie, lecz że poczęła istnieć na ziemi w nowy sposób, dostosowany do warunków natury przyjętej, zgodnie ze słowami⁸⁾: Nikt nie wstąpił do nieba, jeno Ten, który zstąpił z nieba, Syn Człowieczy, który jest w niebie.

Po drugie, zstąpił z nieba ze względu na ciało. Nie znaczy to, że substancja tego ciała zstąpiła z nieba, lecz że Ciało Jego zostało utworzone mocą z nieba, mocą Ducha świętego. Toteż Augustyn dając wykład przytoczonego tekstu¹⁾ mówi do Orozjusza⁹⁾: „Chrystusa nazywam niebieskim, ponieważ nie jest poczęty z nasienia ludzkiego”. Podobne tłumaczenie daje Hilary¹⁰⁾.

Ad 2. Słowa „ciało i krew” nie oznaczają tu tworzywa, lecz skazitelność ciała i krwi. W Chrystusie nie miała ona charakteru winy, lecz charakter kary doczesnej, przez którą dokonano się dzieło naszego zbawienia.

Ad 3. Sam fakt, że ułomne ciało ziemskie zostało wyniesione na takie wyżyny, świadczy o wielkości chwały bożej. Dlatego w aktach soboru Efezkiego czytamy następujące słowa świętego Teofila¹¹⁾: „Jak najlepsi artyści są przedmiotem podziwu nie tylko wtedy, gdy przejawiają swój artyzm w cennym tworzywie, lecz owszem. więcej pochwał zyskują, kiedy moc swego kunsztu okazują posługując się często gliną i lichą ziemią, tak Słowo Boże, najlepszy spośród twórców, przychodzi do nas me

przynosząc cennej materii ciał niebieskich, lecz wielki swój artyzm okazując w glinie”.

Artykuł 3.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ DUSZĘ ?

Na pozór nie.

1. Jan bowiem opowiadając o tajemnicy Wcielenia mówi1): Słowo ciałem się stało, nie czyniąc żadnej wzmianki o duszy. Zwrot ten zaś nie oznacza, że Słowo zamieniło się w ciało, lecz że je przyjęło. Więc jak widać, nie przyjęło duszy.

2. Dusza konieczna jest dla ciała po to, by je ożywić. Nie była ona prawdopodobnie konieczna dla ciała Chrystusa, bo wołanie Psalmisty2): Panie, w Tobie jest źródło życia, odnosi się do samego Słowa Bożego. Obecność Słowa w Chrystusie czyniła więc duszę zbyteczną. Bóg zaś i natura nie tworzą nic zbytecznego, jak I Filozof powiada3). Wydaje się więc, że Syn Boży nie przyjął duszy.

3. Ze zjednoczenia duszy z ciałem powstaje wspólna natura, czyli gatunek określony nazwą „człowiek”. A w Panu Jezusie Chrystusie nie wolno, jak mówi Damasceńczyk4), dopuszczać istnienia wspólnego gatunku. Zatem Chrystus nie przyjął duszy.

A JEDNAK Augustyn powiada5): „Nie słuchajmy tych, którzy mówią, że Słowo Boże przyjęło tylko ciało ludzkie, zwrot zaś: „Słowo stało się ciałem” biorą jako podstawę do twierdzenia, że Człowiek ów nie miał duszy i oprócz ciała nie było w Nim niczego, co ludzkie”.

WYKŁAD. Zdaniem Augustyna6), Ariusz a po nim Apolinariusz sądzili, że Syn Boży przyjął samo tylko ciało, bez duszy. Twierdzili oni, że w Chrystusie miejsce duszy zajęło Słowo. Wynikałoby stąd, że w Chrystusie nie było dwóch natur, a tylko jedna, bo dusza i ciało tworzą jedną ludzką naturę. Twierdzenie to jednak nie da się utrzymać z trzech powodów.

Po pierwsze, sprzeciwia się ono powadze Pisma świętego7), w którym Pan mówi o swojej duszy: Smutna jest dusza moja aż do śmierci, oraz8) Mam moc dać duszę moją. Apolinariusz odpowiedział na to wprawdzie, że teksty te mówią o duszy w przenośni, w podobny sposób jak Stary Testament mówi o duszy Boga9): Dusza moja nienawidzi waszych świąt i uroczystości. Lecz Augustyn zauważa10), iż ewangeliści głosząc Ewangelię opowiadają, że Jezus się dziwił oraz gniewał się i smucił, i że łaknął. Wszystko to dowodzi, że miał prawdziwą duszę, podobnie jak fakt, że jadał i sypiał oraz bywał zmęczony, dowodzi, że miał prawdziwe ludzkie ciało. W przeciwnym razie, gdybyśmy przytoczone słowa Pana zaliczyli do przenośni, powodując się tym, iż podobne spotykamy w Starym Testamencie w odniesieniu do Boga, zginęłaby wiara w świadectwa Ewangelii. Inną rzeczą bowiem są przepowiednie wyrażone w figurach, a inną relacje ewangelistów o faktach historycznych.

Po drugie, powyższy błąd lekceważy pożytek, który daje Wcielenie przywracając człowiekowi wolność. Oto jak argumentuje Augustyn11): „Gdyby przyjmując ciało Syn Boży poniechał duszy, uczyniłby to albo dlatego, że mając ją za niewinną, nie sądził, by potrzebowała lekarstwa, albo że uważając ją za obcą, nie udzielił jej

dobrodziejstwa odkupienia, albo też sądząc, że jest nieuleczalnie chora, nie mógł jej uzdrowić, lub wreszcie odrzucił ją, jako marną i niezdatną do niczego. Dwie z tych możliwości zawierają bluźnierstwo skierowane przeciw Bogu. Jak można bowiem mówić o Jego wszechmocy, jeśli On nie mógł uleczyć beznadziejnie chorej? Albo jak nazywać Bogiem wszystkich rzeczy, jeśli naszej duszy nie stworzył? Z dwóch pozostałych jedna nie bierze pod uwagę winy duszy, druga nie liczy się z jej wartością. Albo czyż można sądzić, że zna przyczynę pochodzenia duszy ten, kto zaopatrzoną we wrodzoną zdolność pojmowania prawa duszę usiłuje brać w oderwaniu od grzechu dobrowolnego przestępstwa? Ten zaś, kto twierdzi, że ze względu na swą marność dusza zasługuje na wzgardę, czyż zna jej wysokie pochodzenie? Jeśli na nie zwrócisz uwagę, substancja duszy jest czymś bezcennym, jeśli zaś na poczytalność przestępstwa, intelekt powiększa winę. Ja ze swej strony wiem, że Chrystus jest Mądrością doskonałą, i nie wątpię, że jest szczytem Dobroci. Ze względu na pierwszą nie wzgardził On tym, co lepsze i co może osiąść roztropność; ze względu na drugą przyjął to, co było bardziej zranione”.

Po trzecie, twierdzenie to neguje prawdziwość Wcielenia. Ciało bowiem i wszystko inne w człowieku staje się ludzkim przez duszę. Bez duszy nie ma ciała ani kości, tylko coś innego o tej samej nazwie, jak to wynika ze słów Filozofa¹²).

Ad 1. Mówiąc: Słowo ciałem się stało, pod wyrazem „ciało” rozumiemy całego człowieka, tak iż sens tego zwrotu jest: Słowo stało się człowiekiem. W podobnym znaczeniu użył tego wyrazu Izajasz mówiąc¹³): Wszelkie ciało ujrzy zbawienie Boga naszego. Dlatego zaś cały człowiek został określony wyrazem ciało, że jak mówi Ewangelia, Syn Boży ukazał się oczom ludzkim poprzez ciało, toteż czytamy dalej: i widzieliśmy chwałę Jego.

Bądź też dlatego mówi się tu o ciele, że jak twierdzi Augustyn¹⁴), „W całej tej jedności, utworzonej przez przyjęcie człowieka, Słowo odgrywa pierwszorzędną rolę, ciało zaś najbardziej poślednią. Toteż ewangelista chcąc ze względu na nas podkreślić umiłowanie przez Boga pokory, wymienił Słowo i ciało, pomijając duszę — niższą od Słowa, a od ciała wyższą”.

Słusznie też wymieniono ciało, które, jako więcej różniące się od Słowa, było na pozór trudniejsze do przyjęcia.

Ad 2. Słowo, jako pierwsza przyczyna sprawcza (45) życia, jest jego źródłem, dusza zaś jest podstawą życia ciała, jako jego forma. Otóż forma jest skutkiem przyczyny sprawczej i dlatego obecność Słowa raczej utwierdza w przekonaniu o obecności duszy w ciele, podobnie jak obecność ognia o obecności ciepła w ciele, które do ognia się zbliży.

Ad 3. Twierdzenie, że w Chrystusie była natura utworzona przez połączenie się duszy z ciałem, nie tylko nie jest błędne, lecz przeciwnie, narzuca się w sposób konieczny. Damasceńczyk zaś przeczy istnieniu w Panu Jezusie Chrystusie gatunku wspólnego, jako czegoś, co wynika z połączenia Bóstwa z człowieczeństwem, tworząc jak gdyby coś trzeciego.

Artykuł 4.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ INTELEKT, CZYLI UMYSŁ LUDZKI ?

Na pozór nie.

1. Obecność bowiem samej rzeczy czyni zbędnym jej obraz. Człowiek zaś co do umysłu jest „na obraz Boga”, jak mówi Augustyn¹). Skoro w Chrystusie było obecne samo Słowo Boże, nie był tam potrzebny umysł ludzki.

2. światło mniejsze niknie przy większym. Słowo Boże zaś, które jest światłem oświecającym każdego człowieka przychodzącego na ten świat²), pozostaje w takim stosunku do umysłu, jak światło większe do światła mniejszego. Bo i umysł sam jest pewnym światłem, jest on jakby pochodnią oświeconą przez światło Pierwsze. Powiedziano³): Duch człowieczy jest pochodnią Pańską. Nie było więc konieczne, aby w Chrystusie, który jest Słowem Bożym, istniał umysł ludzki.

3. Przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo Boże nazywa się Wcieleniem. Intelkt zaś, czyli umysł ludzki nie jest ludzkim ciałem, ani też jego aktem, nie jest on bowiem aktem żadnego ciała, jak dowiedziono w księdze *De Anima*⁴). Wydaje się więc, że Syn Boży nie przyjął umysłu ludzkiego. (46)

A JEDNAK mówi Augustyn⁵): „Wierz mocno i nie wątp, że Chrystus, Syn Boży, posiadał ciało i duszę rozumną tego samego rodzaju, co my. On, który o swoim ciecie rzekł⁶): dotykajcie i oglądajcie, duch bowiem nie ma ciała ani kości, jako widzicie, że ja mam. Słowa zaś: Daję duszę moją i znowu ją biorę⁷), wskazują na to, że Chrystus ma duszę. Duchowość Jego duszy została ukazana w słowach: Uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca⁸). Przez usta zaś Proroka mówi Pan o sobie: Oto zrozumie sługa mój⁹).

WYKŁAD. Jak powiada Augustyn¹⁰), „Apolinaryści nie zgadzali się z nauką Kościoła katolickiego o duszy Chrystusa. Twierdzili oni, podobnie jak arianie, że Chrystus przyjął samo ciało bez duszy. Pokonani na tym punkcie przez świadectwo Ewangelii, dowodzili jednak, że dusza Chrystusa nie posiadała umysłu, którego miejsce zajęło w niej samo Słowo”.

Tezę powyższą można obalić tymi samymi argumentami, co poprzednią.

Po pierwsze, sprzeciwia się ona relacji Ewangelii, która według Mateusza¹¹) wspomina, że Chrystus wpadał w podziw. Warunkiem zaś koniecznym podziwu jest rozum, zawiera się w nim bowiem zestawienie skutków z przyczyną. Podziw budzi się wtedy, gdy ktoś widzi skutki, a nie zna przyczyny i szuka jej, jak powiedziano na początku „*Metafizyki*”¹²).

Po drugie, nie da się ona pogodzić z użytecznością Wcielenia, która polega na usprawiedliwieniu człowieka z grzechu. Bo tylko umysł ludzki uzdalnia duszę zarówno do popełnienia grzechu jak i do przyjęcia łaski uświęcającej. Umysł ten należało więc przyjąć przede wszystkim. Dlatego Damasceńczyk mówi¹³), że „Słowo Boże przyjęło ciało oraz duszę rozumną i duchową”, a dalej dodaje: „Cały zjednoczył się z całym, by mnie całego obdarzyć zbawieniem, tj. uczynić miłym Bogu, bo to, co nie może być przyjęte, nie może być też uleczone”.

Po trzecie, nie można jej pogodzić z prawdziwością Wcielenia. Ciało bowiem tak się ma do duszy, jak materia do swej właściwej formy. Jeśli dusza ludzka, mianowicie dusza rozumna, nie da mu pełnego bytu, nie jest ono prawdziwym ludzkim ciałem.

Chrystus przeto, gdyby posiadał duszę pozbawioną umysłu, nie miałby prawdziwego ludzkiego ciała, lecz ciało zwierzęce, bo tylko umysł różni naszą duszę od duszy zwierzęcej. Toteż Augustyn¹⁴) mówi, że z powyższego błędu wynikałoby, iż „Syn Boży przyjął jakieś zwierzę o ludzkim kształcie”. A nadto przeczyłoby to prawdziwości Boga, która nie da się pogodzić z fałszem pozorów.

Ad 1. Tam gdzie jest obecna sama rzecz nie potrzeba zastępować jej podobizną. Kiedy imperator był obecny osobiście, żołnierze nie okazywali czci jego obrazowi. Lecz wykończenie podobizny wymaga zestawienia jej z samą rzeczą. Tak np. podobizna w wosku zostaje wykonana przez wyciśnięcie pieczęci, a obraz człowieka w zwierciadle pojawi się wtedy, kiedy on sam przed nim stanie. Toteż dla udoskonalenia umysłu ludzkiego Słowo Boże musiało połączyć go z sobą.

Ad 2. światło większe przyćmiewa mniejsze światło ciała świecącego, natomiast nie tylko nie zmniejsza, ale potęguje jasność ciała oświetlanego. światło słońca przyćmiewa gwiazdy, lecz rozjaśnia powietrze. Intelpekt zaś, czyli umysł ludzki, jest poniekąd światłem oświetlonym jasnością Słowa Bożego. I dlatego jasność ta nie przyćmiewa światła umysłu, lecz je raczej roznieca.

Ad, 3. Zdolność poznania umysłowego nie jest wprawdzie aktem żadnego ciała, lecz dusza ludzka jest formą ciała. Posiadanie wspomnianej zdolności wymaga szlachetniejszej istoty duszy, a ta z kolei domaga się ciała o lepiej dopasowanych dyspozycjach.

ZAGADNIENIE 6.

PORZĄDEK PRZYJĘCIA. (42)

Rozpatrzmy z kolei porządek omawianego przyjęcia. W związku z tym nasuwa się sześć pytań:

1. Czy Syn Boży przyjął ciało za pośrednictwem duszy?
2. Czy duszę przyjął za pośrednictwem ducha, czyli umysłu?
3. Czy Słowo przyjęło duszę Chrystusa przed ciałem?
4. Czy ciało Chrystusa, zanim połączyło się z duszą, zostało przez Słowo przyjęte?
5. Czy cała natura ludzka została przyjęta za pośrednictwem swych części składowych?
6. Czy została przyjęta za pośrednictwem łaski?

Artykuł 1.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ CIAŁO ZA POŚREDNICTWEM DUSZY ?

Na pozór nie.

1. ściślejszy bowiem jest związek między Synem Bożym, a naturą ludzką i jej składnikami niż między Nim a całym światem stworzonym. Syn Boży zaś jest w stworzeniach bezpośrednio:

przez istotę, obecność i moc (47). Tym bardziej bezpośrednio łączy się On z ciałem, nie korzystając z pośrednictwa duszy.

2. Dusza i ciało są zjednoczone ze Słowem Bożym w Jedności hipostazy, czyli Osoby. Otóż ciało należy bezpośrednio do osoby, czyli hipostazy człowieka, podobnie jak dusza; wydaje się nawet, iż jako materia w porównaniu z duszą, jako formą, jest ono bliższe tej hipostazie. Zasadą bowiem ujednostkowania, oznaczonego terminem hipostaza, jest materia. Syn Boży przyjął więc ciało bez pośrednictwa duszy.

3. Usunięcie ogniwa pośredniego powoduje rozdział między członami połączonymi przez to ogniwo, podobnie jak usunięcie powierzchni pozbawia ciało barwy przez tę powierzchnię wyznaczonej. Po oddzieleniu zaś duszy przez śmierć zjednoczenie Słowa z ciałem trwa nadal, jak to wykażemy dalej¹). A więc Słowo nie łączy się z ciałem za pośrednictwem duszy.

A JEDNAK Augustyn mówi²): „Oto wielka moc boża połączyła z Bogiem duszę rozumną, a przez nią, aby człowieka uczynić lepszym, połączyła też ciało i w ogóle całego człowieka”.

WYKŁAD. Ogniwem pośrednim nazywamy to, co łączy początek z końcem. Toteż zarówno początek i koniec, jak i łączący je środek stanowią elementy jakiegoś porządku. Istnieje zaś podwójny porządek: uszeregowanie w czasie i ład w naturze. W tajemnicy Wcielenia nie ma mowy o jakimś ogniwie pośrednim co do czasu, bo jak zobaczymy³), Słowo Boże połączyło z sobą całą naturę ludzką w jednej chwili.

Przez ład w naturze można rozumieć dwie rzeczy: hierarchię bytów oraz ich powiązanie przyczynowe. Co do hierarchii, powiadamy na przykład, że aniołowie zajmują miejsce pośrednie między Bogiem a ludźmi. Odnośnie zaś do powiązania przyczynowego mówimy np., że między pierwszą przyczyną a skutkiem końcowym istnieje przyczyna pośrednia. Ten drugi rodzaj ładu jest w pewien sposób następstwem pierwszego, bo jak mówi Dionizy⁴), „przez substancje bardziej do siebie zbliżone Bóg działa na substancje dalsze”.

Jeśli więc weźmiemy pod uwagę stopień w hierarchii, stwierdzimy, że dusza zajmuje pomiędzy Bogiem a ciałem miejsce pośrednie, i z tego względu można powiedzieć, iż Syn Boży łączy ciało z Sobą za pośrednictwem duszy. Lecz także w łańcuchu przyczyn dusza stanowi poniekąd ogniwo łączące ciało z Synem Bożym, ponieważ przyjęcie ciała jest uwarunkowane jego związkiem z duszą rozumną. Bez tego związku nie byłoby ono ciałem ludzkim, przeto nie mogłoby być przyjęte, skoro — jak wiemy⁵) — spośród innych natur najbardziej do przyjęcia nadaje się natura ludzka.

Ad 1. Można rozpatrywać dwojaki stosunek łączący stworzenie z Bogiem:

Po pierwsze, Bóg jest przyczyną stworzeń i one zależą od Niego, jako źródła swego bytu. W ten sposób przez swoją moc nieskończoną dotyka On bezpośrednio każdej rzeczy, dając jej byt i trwanie. To właśnie mamy na myśli mówiąc, że Bóg jest w każdej rzeczy bezpośrednio: przez istotę, obecność i moc.

Po drugie, Bóg jest celem, do którego stworzenia dążą. Ten rodzaj zależności stworzeń od Boga, realizuje się przy udziale ogniwa pośredniego, bo jak stwierdził Dionizy⁶), droga od niższych stworzeń ku Bogu prowadzi przez wyższe. Elementem należącym do tego porządku jest przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo Boże, które stanowi kres przyjęcia. Słowo Boże łączy się przeto z ciałem za pośrednictwem duszy.

Ad 2. Gdyby hipostazę Słowa ukonstytuowała po prostu natura ludzka, to skoro zasadą jednostkowania jest materia, a ciało jest materią, byłoby ono czymś bardziej bezpośrednio związanym z hipostazą, dusza zaś — jako forma gatunku — byłaby

czymś bardziej zbliżonym do natury ludzkiej. Ponieważ jednak hipostazą Słowa istniała przed ludzką naturą i nad nią góruje, bliższe jest Jej to, co w ludzkiej naturze wznioślejsze. Przeto dusza jest bliższa Słowu Bożemu niż ciało.

Ad 3. Przyczyna powodująca przydatność i odpowiedniość danej rzeczy dla jakiegoś celu może ustąpić, przy czym sama rzecz zostaje zachowana, skoro zależność jej od wspomnianej przyczyny dotyczy wyłącznie stawania się i nie wpływa na istnienie bytu już urzeczywistnionego. Podobnie przyjaźń między ludźmi trwa nadal, mimo odejścia jej sprawcy. Tak też, jeśli ktoś poślubi kobietę dla jej urody, ułatwiającej zawarcie związku małżeńskiego, to choć uroda przemienie, związek trwa nadal. I tak samo po oddzieleniu duszy zachowana zostaje jedność Słowa Bożego z ciałem.

Artykuł 2.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ DUSZĘ ZA POŚREDNICTWEM DUCHA? (48)

Na pozór nie.

1. Żadna rzecz bowiem nie może pośredniczyć między sobą a czymś innym. Duch zaś, czyli umysł, jak wiemy¹⁾, nie jest czymś różnym od duszy. Więc Syn Boży nie przyjął duszy za pośrednictwem ducha, czyli umysłu.

2. To, co pośredniczy w przyjęciu, jest chyba podatniejsze do przyjęcia. Duch zaś, czyli umysł nie jest podatniejszy do przyjęcia od duszy. Wynika to z poprzednich wywodów²⁾, stwierdzających, że duchy - aniołowie nie nadawały się do przyjęcia. Wydaje się więc, iż Syn Boży nie przyjął duszy za pośrednictwem ducha.

3. W łańcuchu bytów ogniwo dalsze zostaje przyjęte za pośrednictwem bliższego. Otóż dusza, czyli to, co stanowi istotę człowieka, jest z natury bliższa przyjmującemu, niż umysł, który stanowi jej zdolność poznawczą.

A JEDNAK Augustyn mówi³⁾: „Niewidzialna i niezmienna Prawda przyjęła duszę za pośrednictwem ducha, ciało zaś za pośrednictwem duszy”.

WYKŁAD. Jak już 'wiemy⁴⁾, słowa, że Syn Boży przyjął ciało za pośrednictwem duszy, biorą za podstawę bądź stanowisko zajmowane przez duszę w hierarchii bytów, bądź też celowość przyjęcia. Odnajdziemy oba te momenty przy zestawieniu Intelaktu z pozostałymi częściami duszy. Przyjęcie duszy nie byłoby bowiem celowe, gdyby nie to, że istniejąc na podobieństwo Boga jest ona Otwarta na Jego działanie. (48 A) Podobieństwo to zaś znalazło swój wyraz w umyśle, czyli duchu człowieka. Powiedziano przeto⁵⁾: Odnówcie się duchem umysłu waszego. A nadto umysł w porównaniu z innymi częściami duszy jest czymś wyższym, godniejszym i bliższym Bogu. I dlatego zgodnie ze słowami Damasceńczyka⁶⁾:

„Słowo Boże jest zjednoczone z ciałem za pośrednictwem intelektu, Intelakt bowiem jest najczystsza częścią duszy, a i Bóg jest Intelaktem”.

Ad 1. Chociaż w stosunku do duszy intelekt nie stanowi odrębnej istoty, lecz jako zdolność umysłowego poznania wyodrębnia się spośród pozostałych części duszy, i z tego względu może odegrać rolę pośrednika.

Ad 2. Duch - anioł nie nadaje się do przyjęcia nie na skutek braku dostojności, lecz z powodu niemożności naprawienia błędu. Jak zaś wynika z dawniejszych wywodów⁷⁾, o duchu ludzkim nie można tego powiedzieć.

Ad 3. Jeśli mówimy, że intelekt jest pośrednikiem między Słowem Bożym a duszą, wyrazu dusza nie bierzemy w znaczeniu istoty duszy, czyli wspólnego podłoża wszystkich zdolności, lecz mamy na myśli zdolności niższe, wspólne duszom wszelkiego rodzaju. (49)

Artykuł 3.

CZY PRZYJĘCIE DUSZY CHRYSZTUSA DOKONAŁO SIĘ PRZED PRZYJĘCIEM CIAŁA ?

Na pozór tak, ponieważ:

1. Jak wiemy¹⁾, Syn Boży przyjął ciało za pośrednictwem duszy. Pośredniczące zaś ogniwo zostaje osiągnięte przed ostatnim. Więc Syn Boży przyjął duszę przed ciałem.

2. Dusza Chrystusa godnością przewyższa aniołów według słów psalmu²⁾: Uwielbiajcie Go wszyscy aniołowie Jego. Aniołowie zaś, jak wiemy³⁾, zostali stworzeni na początku czasów. Musiała być przeto wówczas i dusza Chrystusa. Nie była ona stworzona przed przyjęciem, mówi bowiem Damasceńczyk⁴⁾, iż „ani dusza Chrystusa ani ciało Jego nie posiadały własnej hipostazy, prócz hipostazy Słowa”. Wydaje się więc, że przyjęcie duszy dokonało się przed przyjęciem ciała, poczętego w łonie Dziewicy.

3. Powiedziano⁵⁾: Widzieliśmy Go pełnego łaski i prawdy, niżej zaś: Z pełności Jego wszyscyśmy otrzymali. Wszyscy, to znaczy: wszyscy wierni wszelkich czasów, jak tłumaczy Chryzostom⁶⁾. Nie byłoby to prawdą, gdyby Chrystus nie posiadał pełni łaski i prawdy przed świętymi, którzy byli od początku świata, przyczyna bowiem musi być przed skutkiem. A ponieważ zgodnie z tekstem⁷⁾: Widzieliśmy chwałę Jego, jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy, omawiana pełnia była w duszy Chrystusa z racji zjednoczenia ze Słowem, wnioskujemy, iż Słowo Boże przyjęło duszę Chrystusa na początku świata.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi⁸⁾: „Intelekt nie był zjednoczony z Bogiem Słowem, jak to niektórzy kłamliwie twierdzą, przed wcieleniem z Dziewicy, kiedy to nazwany został Chrystusem”.

WYKŁAD. Orygenes twierdził⁹⁾, że wszystkie dusze zostały stworzone na początku czasów. Do nich zaliczył on również duszę Chrystusa. Przypuszczenie to jest niestosowne. Przyjęcie bowiem założenia, iż dusza ta była wówczas stworzona, lecz nie od razu została zjednoczona ze Słowem, prowadziłoby do wniosku, że miała ona własny byt samoistny poza Słowem. Jeśli tak, to przyjęta przez Słowo, nie jednoczyłaby się z Nim w samoistności, albo też traciłaby swoją samoistność posiadaną uprzednio.

Byłoby też niestosowne założenie, iż dusza Chrystusa od początku była zjednoczona ze Słowem, wcieliła się zaś później w łonie Dziewicy. Dusza Chrystusa miałaby chyba wówczas naturę odmienną od naszych, stwarzanych w momencie zlewania się z ciałem. Toteż papież Leon mówi w liście do Juliana¹⁰⁾, że „natura ciała Chrystusa nie różniła się od natury naszych ciał, i nie Inaczej niż u pozostałych ludzi powstała Jego dusza”.

Ad 1. Wiemy¹¹⁾, że dusza Chrystusa łącząc Jego ciało ze Słowem stanowiła ogniwo pośredniczące w strukturze Zjednoczenia. Nie wynika stąd jednak, iż zajmowała ona również miejsce pośrednie co do czasu.

Ad 2. Stosownie do cytowanych tekstów papieża Leona¹²⁾, dusza Chrystusa „górowała wzniosłością cnoty, nie różnicą rodzajową”. Jest ona bowiem duszą tego samego rodzaju, co nasze, lecz pełnią łaski i prawdy¹³⁾ przewyższa nawet aniołów. Wcielenie zaś dokonało się w sposób odpowiadający rodzajowi duszy, będącej formą ciała. Dusza taka zostaje stworzona jednocześnie z ciałem, wlana weń i z nim połączona. Nie dotyczy to aniołów, jako substancji zupełnie bezcielesnych.

Ad 3. Wszyscy ludzie czerpią z pełni Chrystusowej przez wiarę. Powiedziano bowiem¹⁴⁾: Sprawiedliwość Boża jest przez wiarę w Jezusa Chrystusa we wszystkich i nad wszystkimi, którzy weń wierzą. W starożytności ludzie wierzyli w Chrystusa, który miał się narodzić, tak jak my wierzymy w Chrystusa wcielonego, wierzymy bowiem mając tegoż ducha wiary, jak powiedział Apostoł¹⁵⁾. Wiara zaś w Chrystusa ma moc usprawiedliwiająca z postanowienia łaski bożej według słów¹⁶⁾: temu, który nie pracuje, jeśli jednak wierzy w Tego, który usprawiedliwia niezbożnego, poczytana jest wiara ku sprawiedliwości, według postanowienia łaski bożej. Skoro zaś postanowienie to jest odwieczne, zanim była pełna łaski i prawdy dusza Jezusa Chrystusa, ludzie mogli dostąpić usprawiedliwienia przez wiarę w Niego.

Artykuł 4. (50)

CZY CIAŁO CHRYSTUSA, ZANIM POŁĄCZYŁO SIĘ Z DUSZĄ, ZOSTAŁO PRZYJĘTE PRZEZ SŁOWO ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Augustyn¹⁾: „Wierz mocno i bez wahania, że nie bez bóstwa poczęło się ciało w łonie Dziewicy, nie przed przyjęciem przez Słowo”, lecz poczęło się chyba przed zjednoczeniem z duszą rozumną, skoro w procesie narodzin dyspozycja materii występuje przed ostatecznym wykończeniem przez formę. Więc ciało Chrystusa zostało przyjęte przez Słowo zanim połączyło się z duszą.

2. Zarówno dusza jak i ciało jest częścią natury ludzkiej. Skoro zaś, zgodnie z cytowanym tekstem papieża Leona²⁾, dusza Chrystusa poczyną istnieć w taki sam sposób jak dusze innych ludzi, to i początek ciała Jego nie różni się od naszego. Ciało Chrystusa więc, podobnie jak nasze, zostało poczęte przed przyjściem duszy rozumnej. Zanim przeto połączyło się z duszą, zostało przyjęte przez Słowo.

3. Jak wiemy z „Liber de causis”³⁾, pierwsza przyczyna (51) pierwiej się łączy ze skutkiem i mocniej nań działa niż wtóra. Dusza Chrystusa zaś tak się ma do Słowa, jak przyczyna wtóra do pierwszej. Słowo więc pierwiej połączyło się z ciałem niż dusza.

A JEDNAK Damascenczyk mówi⁴⁾: „Ciało Słowa Bożego jest od razu ciałem żywym o duszy rozumnej i duchowej”. Zjednoczenie Słowa z ciałem nie poprzedziło więc zjednoczenia z duszą.

WYKŁAD. Przyjęcie ciała ludzkiego przez Słowo było uwarunkowane więzią, która łączy to ciało z duszą rozumną, jako jego właściwą formą. Przed pojawieniem się duszy rozumnej więź ta nie istnieje, bo materia staje się właściwą danej formie

dopiero z chwilą przyjęcia tej formy. Toteż kresem przemiany jest moment wprowadzenia formy substancjalnej. Wynika stąd, że ciało mogło być przyjęte przez Słowo dopiero z chwilą, kiedy przez przyjście duszy rozumnej stało się ciałem ludzkim. Więc jak dusza nie została przyjęta przed ciałem, jest to bowiem sprzeczne z jej naturą, by istniała, zanim się z ciałem połączy, podobnie ciało nie mogło być przyjęte przed duszą, gdyż posiadanie duszy rozumnej warunkuje Istnienie ciała ludzkiego.

Ad 1. Ciało ludzkie zaczyna istnieć przez duszę i dlatego przed przyjściem duszy nie ma ciała ludzkiego, może zaś być tylko dyspozycja do ludzkiego ciała. Przy poczęciu Chrystusa, Duch Święty, który jest przyczyną sprawczą o mocy nieskończonej, od razu i materię przygotował i dzieła dokonał.

Ad 2. Forma aktualizuje gatunek. Natomiast materia, jako taka, stanowi jedynie element potencjalny gatunku. Istnienie formy przed naturą gatunku, która ziszcza się przez połączenie tejże formy z materią, sprzeciwiałoby się samemu pojęciu formy. Natomiast istnienie materii uprzednio w stosunku do natury gatunku nie sprzeciwia się pojęciu materii. Dlatego różnica pomiędzy naszym początkiem a początkiem Chrystusa polega na tym, że nasze ciało wprawdzie jest poczęte niż ożywione, podczas, gdy z ciałem Chrystusa sprawa ma się inaczej; i dlatego różnica ta dotyczy tego co wyprzedza pełne ziszczenie tejże natury. Podobnie nasze poczęcie dokonuje się dzięki nasieniu męskiemu, a nie poczęcie Chrystusa. Natomiast różnica co do początku duszy Chrystusa powodowałaby odmienną jego natury. (52)

Ad 3. Mówiąc, że Słowo Boże łączy się z ciałem Chrystusa przed duszą, mamy na myśli Jego związek z ciałem poprzez istotę, obecność i moc, charakteryzujący stosunek Słowa do wszystkich stworzeń w ogóle. Zwrot ten, podkreślam to, nie dotyczy porządku chronologicznego, lecz natury. Ciało bowiem ujmujemy przede wszystkim jako byt, a więc w jego zależności od Słowa, a dopiero w drugim rzędzie jako byt ożywiony, a więc w jego związku z duszą. Natomiast pojęcie zjednoczenia osobowego domaga się połączenia ciała z duszą przed dokonaniem się zjednoczenia jego ze Słowem, gdyż dopiero to połączenie uczyniło je zdolnym do zjednoczenia się ze Słowem w Osobie, zwłaszcza że osoba może bytować tylko w naturze rozumnej.

Artykuł 5.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ CAŁĄ NATURĘ LUDZKĄ POPRZEZ JEJ CZĘŚCI ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Augustyn¹⁾, że „niewidzialna i niezmienna Prawda przyjęła duszę przez ducha, ciało przez duszę, i tak przyjęła całego człowieka”. Duch zaś, dusza i ciało to są części całości, którą jest człowiek. Chrystus więc przyjął całego człowieka poprzez jego części.

2. Syn Boży przyjął ciało za pośrednictwem duszy dlatego, że dusza jest bardziej podobna do Boga niż ciało. Otóż, jak się zdaje, części ludzkiej natury, jako mniej złożone, bardziej niż całość podobne są do Tego, w którym nie ma żadnej złożoności.

Syn Boży przyjął więc całość poprzez części.

3. Całość wynika ze zjednoczenia części. Pod zjednoczeniem rozumiemy kres przyjęcia, a części je warunkują. Przyjęcie całości dokonało się więc poprzez przyjęcie części.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi²): „W rozważaniach o Panu Jezusie Chrystusie nie analizujemy poszczególnych części, lecz oglądamy to, z czego On się składa bezpośrednio, mianowicie: Bóstwo i człowieczeństwo”. Dusza zaś i ciało Chrystusa stanowią części Jego człowieczeństwa. Syn Boży przyjął więc części za pośrednictwem całości.

WYKŁAD. Mówiąc o porządku przyjęcia we Wcieleniu nie mamy na myśli kolejności chronologicznej, gdyż wszystkie części zostały przyjęte razem z całością. Wykazano już bowiem³), że dla utworzenia natury ludzkiej w Słowie dusza od razu połączyła się z ciałem. Chodzi tu natomiast o porządek natury (53). Otóż to co jest wtórne naturą jest brane w zależności od tego co pierwsze. Pierwszymi w naturze są przyczyna sprawcza i materia; są to bowiem przyczyny wyprzedzające rzecz. W przyczynie sprawczej pierwsze zasadniczo jest to, co jest pierwsze w zamierzeniu, zaś pierwsze względnie to, od czego zaczyna się działanie. Ze względu na materię zaś pierwsze jest to, co jest u podstaw zmiany materii. Przy tajemnicy Wcielenia należy wziąć pod uwagę przede wszystkim porządek przyczyny sprawczej, ponieważ zgodnie z twierdzeniem Augustyna⁴), „w takich faktach moc działającego stanowi całkowitą rację dzieła”. Jasne zaś jest, że w zamierzeniu działającego pierwsze miejsce zajmuje dzieło ukończone, a więc całość, fragmenty zaś, czyli części, są czymś drugorzędnym. Należy przeto stwierdzić, że Słowo Boże przez przyjęcie całej ludzkiej natury przyjęło jej części, tak iż ciało zostało przyjęte ze względu na jego związek z duszą rozumną, podobnie dusza i ciało ze względu na związek z ludzką naturą.

Ad 1. Tekst przytoczony oznacza tylko to, że Słowo przyjęło całą naturę ludzką przez przyjęcie jej części. W ten sposób przyjęcie części występuje na plan pierwszy w myślowym, lecz nie chronologicznym ujęciu faktu Wcielenia, rozpatrywanego pod kątem porządku realizacji. Przyjęcie zaś całej natury występuje na plan pierwszy w porządku zamierzenia, który biorąc absolutnie jest zasadniczy, jak to wyżej wykazano⁵).

Ad 2. Niezłożoność w Bogu łączy się z najdoskonalszą pełnią i dlatego całość, jako doskonalsza od części, bardziej się zbliża do Boga.

Ad 3. Kresem przyjęcia jest zjednoczenie osobowe, nie zaś zjednoczenie w naturze, wynikające z połączenia części.

Artykuł 6.

CZY SYN BOŻY PRZYJAŁ NATURE LUDZKĄ ZA POŚREDNICTWEM ŁASKI ?

Na pozór tak, ponieważ:

1. Łaska jednoczy nas z Bogiem. Najściślej zaś zjednoczona była z Bogiem natura ludzka w Chrystusie. Więc zjednoczenie to dokonało się przez łaskę.

2. Jak dusza ciału, tak łaska daje duszy życie i pełnię. Otóż natura ludzka nadaje się do przyjęcia dzięki duszy. Przez łaskę przeto Syn Boży przyjął duszę.

3. Augustyn mówi¹), że Słowo Wcielone można porównać do naszego słowa wygłoszonego. Słowo nasze wygłaszamy za pośrednictwem tchu. Słowo Boże zaś łączy się z ciałem za pośrednictwem Ducha świętego, a więc za pośrednictwem łaski przypisywanej Duchowi świętemu, zgodnie z tekstem²): Jest podział łask, lecz tenże Duch.

A JEDNAK łaska, jak wiemy³), jest pewnego rodzaju przypadłością. Zjednoczenie zaś Słowa z naturą ludzką nie jest przypadłościowe, lecz dokonało się, jak już stwierdzono⁴), w bycie samoistnym. Więc natura ludzka nie została przyjęta za pośrednictwem łaski.

WYKŁAD. W Chrystusie uznajemy istnienie łaski zjednoczenia i łaski uświęcającej. Otóż żadnej z nich nie można uważać za środek, przez który dokonało się przyjęcie natury ludzkiej. Łaską zjednoczenia bowiem jest sam byt osobowy, który Bóg daje darmo ludzkiej naturze w Osobie Słowa. Byt ten jest kresem przyjęcia. Łaska zaś uświęcająca, która stanowi o duchowej świętości Chrystusa - Człowieka, wynika ze Zjednoczenia, stosownie do słów⁵): Widzieliśmy chwałę Jego, jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy. Słowa te wyrażają myśl, iż człowiek ów posiadał pełnię łaski i prawdy już z tego tytułu, że dzięki zjednoczeniu osobowemu był jednorodzoną Synem Ojca.

Jeśli zaś przez łaskę rozumiemy wolę Boga, łaskawego Dawcy lub twórcy łaski, to zjednoczenie dokonało się przez łaskę, która nie była tu środkiem, lecz przyczyną sprawczą.

Ad 1. Nasze zjednoczenie z Bogiem dokonuje się przez działanie, a mianowicie przez to, że Go poznajemy i miłujemy. Toteż zjednoczenie takie płynie z łaski usprawniającej (habitualnej), bo doskonałe działanie jest wynikiem sprawności. Lecz zjednoczenie natury ludzkiej ze Słowem Bożym nosi charakter bytu osobowego, a byt ten nie zależy od żadnej sprawności, lecz bezpośrednio od samej natury.

Ad 2. Dusza jest istotową doskonałością ciała, łaska zaś doskonałością duszy przypadłościową. I dlatego łaska nie może przyporządkować duszy zjednoczeniu osobowemu tak, jak dusza przyporządkowuje ciało, bo zjednoczenie to nie jest przypadłościowe.

Ad 3. Wygłaszamy słowo korzystając z pośrednictwa oddechu, ale nie w ten sposób, że oddech stanowi o formie słowa, sprawia on tylko jego wygłoszenie. To tchnienie, które kształtuje głos, ma swe źródło w słowie poczętym w naszym wnętrzu. Podobnie Duch święty, który, jak zobaczymy⁶), utworzył ciało Chrystusa, pochodzi od Słowa Przedwiecznego. Lecz z tego nie wynika, że łaska Ducha św. pośredniczy w omawianym zjednoczeniu, jako jego przyczyna formalna.

ZAGADNIENIE 7.

OSOBISTA ŁASKA CHRYSYUSA - CZŁOWIEKA. (54)

Rozpatrzmy z kolei to, co towarzyszyło przyjętej przez Syna Bożego ludzkiej naturze; przede wszystkim to, co ma związek z doskonałością tej natury, a następnie to, co ma związek z jej ułomnością.

Pierwszej sprawie dotyczą trzy tematy:

1. Łaska Chrystusa,
2. Jego wiedza,
3. Jego moc.

Łaskę Chrystusa ujmiemy w dwóch zagadnieniach:

1. Łaska osobista, przysługująca Mu, jako człowiekowi.
2. Łaska, przysługująca Mu, jako Głowie Kościoła.

O łasce Zjednoczenia mówiliśmy poprzednio.

Pierwsze z powyższych zagadnień nasuwa 13 pytań:

1. Czy w duszy Chrystusa była jakaś łaska usprawniająca?
2. Czy w Chrystusie były cnoty?
3. Czy była w Nim wiara?
4. Czy była w Nim nadzieja?
5. Czy w Chrystusie były dary?
6. Czy w Chrystusie był dar bojaźni bożej?
7. Czy były w Chrystusie łaski darmo dane?
8. Czy Chrystus miał dar proroctwa?
9. Czy miał pełnię łaski?
10. Czy pełnia ta była tylko Jemu właściwa?
11. Czy łaska w Chrystusie jest nieskończenie wielka?
12. Czy mogła wzrastać?
13. W jakim stosunku łaska ta pozostaje do Zjednoczenia?

Artykuł 1.

CZY BYŁA W DUSZY CHRYSTUSA ŁASKA USPRAWNIAJĄCA? (55)

Na pozór nie.

1. Łaska jest bowiem pewnego rodzaju uczestniczeniem stworzenia rozumnego w Bóstwie, stosownie do słów1): Przez którego darował nam największe i bezcenne obietnice, abyśmy byli uczestnikami boskiej natury. Chrystus zaś jest Bogiem nie przez uczestniczenie, lecz jest Bogiem „prawdziwym”. Nie posiadał więc łaski usprawniającej.

2. Warunkiem koniecznym dobrych uczynków w człowieku jest łaska, stosownie do słów2): Pracowałem wydajniej niż wszyscy, nie ja, lecz łaska Boża ze mną. Jest ona również koniecznym warunkiem dla osiągnięcia życia wiecznego, według słów3): Łaska boża — żywot wieczny. Lecz już to samo, że Chrystus był Synem Bożym z natury, dawało Mu prawo dziedziczenia życia wiecznego; to zaś, że był również Słowem4), przez które wszystko się stało, uzdalniało Go do czynienia wszelkiego dobra. Więc, jako człowiek, nie potrzebował innej łaski, prócz łaski zjednoczenia ze Słowem.

3. To, co spełnia funkcję narzędzia, nie wymaga usprawnienia do własnego działania, sprawność bowiem ma swoją podstawę w działaczu głównym. W Chrystusie zaś natura ludzka „pełniła funkcję narzędzia bóstwa”, jak twierdzi Damascenczyk5). Więc Chrystusowi wcale nie była potrzebna łaska usprawniająca.

A JEDNAK powiedziano⁶): Spocznie na Nim Duch Pański. Mówimy, jak już stwierdzono⁷), że Duch ten jest w człowieku przez łaskę usprawniającą. Chrystus posiadał więc łaskę usprawniającą.

WYKŁAD. Trzy względy przemawiają za koniecznością przyjęcia łaski usprawniającej w Chrystusie. Po pierwsze, Zjednoczenie Jego duszy ze Słowem Bożym. Zbliżając bowiem czerpak do źródła czerpiemy zeń obficie, źródłem łaski zaś jest Bóg, stosownie do słów psalmu⁸): Łaskę i chwałę da Pan. Było więc czymś bardzo stosownym, że łaska boża spłynęła na duszę Chrystusa.

Po drugie, godność tej duszy, której działanie, polegające na poznaniu i miłowaniu, musiało dosięgnąć Boga w sposób najbardziej bezpośredni. Koniecznym warunkiem tego było podźwignięcie natury ludzkiej przez łaskę.

Po trzecie, rola Chrystusa w odniesieniu do rodzaju ludzkiego. Chrystus bowiem, jako człowiek, jest Pośrednikiem Boga i ludzi⁹). Winien był przeto posiadać łaskę w obfitości, tak by mógł jej również udzielać innym ludziom, stosownie do słów¹⁰): Z pełności Jego wszyscyśmy otrzymali, łaskę za łaskę.

Ad 1. Chrystus jest Bogiem prawdziwym przez swą Osobę i przez swą boską naturę. Ponieważ zaś przy zachowaniu jedności Osoby pozostaje, jak wiemy¹¹), różnica natur, jasne, że dusza Chrystusa nie jest boską ze swej istoty. Trzeba więc, by stała się boską przez uczestniczenie, tj. przez łaskę.

Ad 2. Chrystusowi, jako rodzonemu Synowi Bożemu, należy się dziedzictwo wieczne, które jest samą szczęśliwością niestworzoną, osiąganą w akcie poznania i miłowania Boga, mianowicie w tymże samym akcie, w którym Ojciec poznaje i miłuje siebie samego. Dusza nie była zdolna do tego aktu ze względu na różnicę natur. Musiała więc osiągnąć Boga stworzonym aktem uszczęśliwiającym. (56) A to może się dokonać tylko przez łaskę.

Podobnie też Chrystus, jako Słowo Boże, miał moc czynienia wszelkiego dobra przez swe działanie boskie. A ponieważ, jak zobaczymy¹²), należy Mu przypisać również czynności ludzkie, musiała być w Nim przeto łaska usprawniająca, która by stanowiła o ich doskonałości.

Ad 3. Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Bóstwa, lecz nie jest martwym narzędziem, poruszonym tylko i nie posiadającym własnego działania. Ożywia je dusza rozumna, tak iż ono, podlegając działaniu, samo działa. Otóż stosowność takiego działania jest uwarunkowana obecnością łaski usprawniającej.

Artykuł 2.

CZY BYŁY CNOTY W CHRYSTUSIE ?

Na pozór nie.

1. Chrystus posiadał bowiem obfitość łaski. Łaska zaś wystarcza, by dobre były uczynki, według słów¹): Wystarczy ci łaska moja. Chrystus więc nie posiadał cnót.

2. Według Filozofa²) cnotę wyodrębniamy od heroizmu, który przypisujemy mężom Bożym. Chrystusa zaś cechował heroizm w najwyższym stopniu. Chrystus więc nie posiadał cnót, lecz coś większego.

3. Jak wiemy³), cnoty posiada się wszystkie razem. Nie było jednak stosowne, by Chrystus posiadał razem wszystkie cnoty. Nie miał np. hojności i szczodrości

uwarunkowanych bogactwem, którym Chrystus wzgardził, według słów4): Syn Człowieczy nie ma, gdzie by głowę skłonił. Podobnie umiarkowanie i powściągliwość dotyczą nieprawych żądz, których w Chrystusie nie było. Chrystus więc cnót nie posiadał.

A JEDNAK w związku ze słowami psalmu5): Lecz w prawie Pańskim wola Jego, mówi glosa: „Tu okazał się Chrystus pełen wszelkiego dobra”. Cnota zaś to „dobra właściwość ducha”. Więc Chrystus był pełen wszelkich cnót.

WYKŁAD. Jak wiemy6), łaska dotyczy Istoty duszy, cnota zaś jej zdolności. Przeto jak zdolności wypływają z istoty duszy, tak cnoty są poniekąd pochodnymi łaski. Im doskonalsze zaś jest jakieś źródło, tym większy wpływ wywiera na to, co od niego pochodzi. A skoro łaska Chrystusa była najdoskonalsza, stanowiła ona źródło cnót, udoskonalających poszczególne zdolności duszy, podstawę wszystkich jej aktów. Toteż Chrystus posiadał wszystkie cnoty.

Ad 1. Łaska wystarczająco zaspokaja potrzeby człowieka w zakresie środków prowadzących do szczęśliwości; czyni to częściowo bezpośrednio, jak np. przy uświęceniu człowieka itp. częściowo zaś za pośrednictwem wynikających z niej cnót.

Ad 2. Heroizm ów, jako sprawność, różni się od cnoty wziętej w znaczeniu potocznym tylko wyższą miarą dobra. Obdarzony nim ma dane do czynienia dobra w jakiś doskonalszy sposób niż ogół. Heroizm więc nie dowodzi braku cnót w Chrystusie, lecz tylko tego, że miał On je w sposób najdoskonalszy, niepospolity. Podobnie i Plotyn twierdził, że istnieją cnoty jakiegoś wyższego rodzaju, które nazywał: „cnotami duszy oczyszczonej”.

Ad 3. W odniesieniu do bogactw zaleca się hojność i szczodrość, bo cnoty te chronią przed przecenianiem bogactw, które sprawia, iż ludzie chcąc je zatrzymać nie czynią tego co należy. Bardzo nisko szacuje bogactwo ten, kto przez wzgląd na umiłowanie doskonałości wzgardził nim i odtrącił od siebie. Już sam fakt, że Chrystus gardzi wszelkim bogactwem, ukazuje w Nim najwyższy stopień hojności i szczodrości. Jeśli Chrystus uważał to za właściwe, cnoty te przejawiały się również w czynie, jak wtedy gdy kazał rozdawać ubogim ofiarowane Mu dary. Przeto słowa Pana skierowane do Judasza7): Co masz czynić, czyń rychlej, uczniowie zrozumieli jako rozkaz udzielenia jałmużny potrzebującym.

Złych pożądliwości zaś — jak zobaczymy8) w Chrystusie wcale nie było. Fakt ten nie wykluczał w Nim cnoty umiarkowania. Im człowiek wolniejszy od nieprawych żądz, tym doskonalsza jest w nim ta cnota. Toteż różnica między człowiekiem umiarkowanym a powściągliwym według Filozofa9) polega na tym, że umiarkowany nie doświadcza żądz, których powściągliwy doznaje. Powściągliwości rozumianej tak, jak ją określał Filozof, Chrystus nie miał, właśnie dlatego, że posiadał wszystkie cnoty, nie jest ona bowiem cnotą, lecz czymś mniejszym od cnoty.

Artykuł 3.

CZY CHRYSZTUS MIAŁ WIARĘ ?

Na pozór tak.

1. Wiara jest bowiem cnotą szlachetniejszą od cnót moralnych, takich jak umiarkowanie i hojność. Wiemy zaś1), że Chrystus cnoty te posiadał. Tym bardziej

więc miał wiarę.

2. Chrystus nie uczył cnót, których sam nie miał, zgodnie ze słowami²): Począł Jezus czynić i uczyć. W innym zaś miejscu powiedziano o Nim³), że jest twórcą i wykonawcą wiary. Wiara więc była w Nim w stopniu najwyższym.

3. Jakakolwiek niedoskonałość Jest u błogosławionych wykluczona. Otóż błogosławieni mają wiarę. W związku ze słowami⁴): Sprawiedliwość Boża objawia się w niej z wiary w wiarę glosa mówi: „z wiary słów i nadziei w wiarę rzeczy i oglądania”. Skoro więc wiara nie zawiera w sobie żadnej niedoskonałości, wydaje się, że Chrystus miał wiarę.

A JEDNAK powiedziano⁵), że wiara jest przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych. Dla Chrystusa zaś nie było rzeczy niewidzialnych, zgodnie ze słowami Piotra⁶): Panie, Ty wszystko wiesz. A więc w Chrystusie nie było wiary.

WYKŁAD. Jak wiadomo⁷), przedmiotem wiary jest to, czego nie widzimy. Przedmiot zaś stanowi o gatunku danej cnoty tak jak i pozostałych sprawności. Toteż wykluczając możliwość niewidzenia tego co Boże, wykluczamy rację wiary. A Chrystus, jak zobaczymy⁸), miał pełne widzenie Boga w Jego istocie, nie mógł przeto posiadać wiary.

Ad 1. Wiara jest szlachetniejsza od cnót moralnych, dotyczy bowiem szlachetniejszej materii. W stosunku do tej materii cechuje ją jednak pewien brak, którego w Chrystusie nie było. Nie mógł więc Chrystus posiadać wiary, chociaż były w Nim cnoty moralne, których pojęcie nie zawiera takiego braku w stosunku do ich materii.

Ad 2. Zasluga wiary polega na tym, że człowiek z posłuszeństwa Bogu przyświadcza temu, czego nie widzi, stosownie do słów⁹): Ku posłuszeństwu wiary wśród wszystkich narodów dla Imienia Jego. Chrystusa zaś cechowało najdoskonalsze posłuszeństwo Bogu, według słów¹⁰): Stał się posłuszny aż do śmierci. A tak wszystko, co w Jego nauce dotyczyło zasługi, sam najdoskonalej wypełnił.

Ad 3. Jak powiedziano w przytoczonym tekście z glosy, wiara w ścisłym znaczeniu polega na wierzeniu w rzeczy niewidziane. Powiedzenie natomiast, że wierzymy w coś, co oglądamy, jest nieścisłe. Dotyczy ono przeżyć podobnych do wiary pod względem pewności lub mocy przekonania.

Artykuł 4.

CZY CHRYSZTUS MIAŁ CNOTĘ NADZIEI ?

Na pozór tak.

1. Powiedziano bowiem¹): W Tobie, Panie, pokładałem nadzieję. Słowa te glosa przypisuje Chrystusowi. To zaś, że człowiek ma nadzieję w Bogu, jest przejawem cnoty nadziei. Więc Chrystus miał cnotę nadziei.

2. Jak wiemy²), nadzieja jest oczekiwaniem przyszłej szczęśliwości. Chrystus zaś spodziewał się osiągnąć coś, co do niej należy, mianowicie: uwielbienie ciała. Wydaje się więc, że była w Nim nadzieja.

3. Każdy, może mlec nadzieję, że osiągnie to, co należy do jego przyszłej

doskonałości. Jak wynika zaś ze słów³): Dla przysposobienia świętych do dzieła posługi ku budowaniu ciała Chrystusowego, było coś, co w przyszłości miało należeć do doskonałości Chrystusa. Wydaje się więc, że Chrystusowi przysługiwało posiadanie nadziei.

A JEDNAK powiedziano⁴): Co kto widzi, jakże się tego spodziewa? Wobec tego nadzieja dotyczy tego, co niewidzialne, podobnie jak wiara. Wiary zaś, jak wiemy⁵), Chrystus nie posiadał, nie miał więc i nadziei.

WYKŁAD. Jak do istoty wiary należy przyświadczenie temu, czego człowiek nie widzi, tak do Istoty nadziei oczekiwanie na to, czego jeszcze nie posiada. Nie każda jednak rzecz niewidoczna stanowi przedmiot wiary, jako cnoty teologicznej. Przedmiotem tej wiary jest Bóg. Podobnie nadzieja, jako cnota teologiczna, ma za przedmiot samo uszczęśliwiające posiadanie Boga. Cnota nadziei przejawia się przede wszystkim w oczekiwaniu na to szczęście. Każdy zaś, kto ją posiada, może w rezultacie oczekiwać na pomoc Bożą również w innych sprawach, podobnie jak ten, kto ma cnotę wiary, wierzy Bogu nie tylko w zakresie prawd dotyczących Boga, lecz również w każdej innej dziedzinie, co do której otrzymał Boże objawienie.

Od pierwszej chwili swego poczęcia Chrystus, jak zobaczymy⁶), radował się posiadaniem Boga. Nie miał więc teologicznej cnoty nadziei. Posiadał On wprowadzić nadzieję, która dotyczyła rzeczy na razie nie osiągniętych, natomiast wiara byłaby w Nim bezprzedmiotowa. Chrystus miał doskonale poznanie wszystkiego, wykluczające wiarę, nie posiadał jednak jeszcze wszystkiego, co należało do Jego doskonałości, jak np. nieśmiertelność cielesna i ciało uwielbione. Chrystus mógł jednak mlec nadzieję osiągnięcia tych rzeczy.

Ad 1. Cytowane słowa nie odnoszą się do nadziei, jako cnoty teologicznej, lecz, jak stwierdzono⁷), do oczekiwania pewnych rzeczy, nie posiadanych jeszcze przez Chrystusa.

Ad 2. Uwielbienie ciała, jak wiemy⁸), ubocznie tylko należy do przyszłej szczęśliwości i wynika z nadmiaru chwały zlewającej się z duszy na ciało. Toteż nadzieja, jako cnota teologiczna, nie ma na względzie uwielbienia ciała, lecz chwałę duszy, która polega na uszczęśliwiającym posiadaniu Boga.

Ad 3. Rozbudowa Kościoła przez nawracanie wiernych nie należy do doskonałości cechującej samą Osobę Chrystusa, lecz ma z nią związek o tyle, że wprowadza Innych do udziału w tej doskonałości. Ponieważ zaś nadzieja, ściśle mówiąc, ma na względzie to, czego człowiek oczekuje dla siebie, nie można Chrystusowi przypisywać z wyżej przytoczonych racji cnoty nadziei w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Artykuł 5.

CZY W CHRYSTUSIE BYŁY DARY ?

Na pozór nie.

1. Jak bowiem mówi się potocznie, dary Ducha świętego na to są dane, aby wesprzeć cnoty. To zaś, co samo przez się jest doskonałe, wsparcia nie potrzebuje. A ponieważ w Chrystusie cnoty były doskonałe, nie było w Nim darów.

2. Nie wydaje się, by ten sam, który daje dary, otrzymywał je, ten bowiem, kto

posiada — daje, otrzymuje zaś ten, kto nie posiada. Otóż stosowne jest, by Chrystus dawał dary, według słów1): Dał dary ludziom. Nie przystoi więc Chrystusowi otrzymywać darów Ducha świętego.

3. Wydaje się, że cztery dary są związane z kontemplacją pielgrzymujących, mianowicie: dar mądrości, dar umiejętności, dar rozumu i dar rady pozostający w związku z cnotą roztropności. Toteż Filozof2) zalicza je do cnót intelektualnych. Chrystus zaś miał kontemplację zamieszkujących Ojczyznę. Więc tego rodzaju darów nie posiadał.

A JEDNAK powiedziano3): Siedem niewiast uchwyci męża jednego, czyli według glosy4): „siedem darów Ducha świętego ogarnie Chrystusa”.

WYKŁAD. Jak wiemy5), dary we właściwym znaczeniu są czymś, co udoskonala możliwości duszy, uzdalniając je do przyjmowania poruszeń Ducha świętego. Oczywiście jest zaś, że dusza Chrystusa była najdoskonalej poruszana przez Ducha świętego, według słów6): Jezus zaś pełen Ducha świętego wrócił znad Jordanu i przez Ducha był zaprowadzony na pustkowie. Jasne jest przeto, że w Chrystusie były dary w sposób najdoskonalszy.

Ad 1. Doskonałość w granicach własnej natury nie wyklucza potrzeby wsparcia ze strony kogoś należącego do natury wyższej. Tak człowiek, choćby najdoskonalszy, potrzebuje pomocy bożej. I w ten sposób cnoty domagają się wsparcia przez dary, które udoskonalają możliwości duszy, czyniąc je uległymi poruszeniom Ducha świętego.

Ad 2. Chrystus z Innego tytułu jest odbiorcą, a z innego dawcą darów Ducha świętego: daje dary jako Bóg, a otrzymuje je jako człowiek. Przeto Grzegorz mówi7): że „Duch Święty, który pochodził od bóstwa Chrystusa, nie opuścił nigdy Jego człowieczeństwa”.

Ad 3. Chrystus, jak zobaczymy8), miał nie tylko poznanie właściwe mieszkańcom niebieskiej Ojczyzny, lecz także poznanie właściwe pielgrzymującym na ziemi. Lecz, jak wiemy9), także i w Ojczyźnie są w pewien sposób dary Ducha świętego.

Artykuł 6.

CZY CHRYSZTUS MIAŁ DAR BO JAŻŃ I BOŻEJ ?

Na pozór nie.

1. Nadzieja bowiem wydaje się szlachetniejszą od bo jaźni, ponieważ przedmiotem jej jest dobro, przedmiotem zaś bojaźni, jak wiemy1), jest zło. Chrystus nie posiadał cnoty nadziei, jak stwierdziliśmy2), nie miał więc również daru bojaźni.

2. Dar bojaźni przejawia się bądź w obawie przed oddzieleniem od Boga. bądź też w strachu przed karą bożą, zależnie od tego, czy jest to, jak nazywa Augustyn3), bojaźń czysta, czy też służalcza. Chrystus zaś nie lękał się ani odłączenia od Boga przez grzech, ani zawinionej kary, ponieważ, jak zobaczymy4), nie mógł zgrzeszyć, a to, co niemożliwe, nie wywołuje bojaźni. Chrystus więc nie miał daru bojaźni bożej.

3. Powiedziano5): Miłość doskonała precz wyrzuca bojaźń. Chrystus zaś miał miłość najdoskonalszą, zgodnie ze słowami6): Miłość Chrystusa, która przewyższa wiedzę. Chrystus więc nie miał daru bo-jaźni bożej.

A JEDNAK powiedziano 7): Napełni Go duch bojaźni Pańskiej.

WYKŁAD. Jak wiemy⁸⁾, bojaźń ma na względzie dwa przedmioty: po pierwsze, zło powodujące lęk, po drugie, potęgę tego, kto może zło wyrządzić. W ten sposób król, ponieważ ma władzę skazania na śmierć, wzbudza obawę. Lecz przedmiotem bojaźni jest tylko ten, kto posiada władzę o pewnej mocy, zdolnej do złamania sprzeciwu; to bowiem, co możemy odeprzeć z łatwością, nie wywołuje w nas bojaźni. Jasne więc jest, że bojaźń w stosunku do kogoś uwarunkowana jest jego wyższością.

Otóż trzeba stwierdzić, że w Chrystusie była bojaźń boża, Bojaźń ta, co prawda, nie miała na względzie zła polegającego na zerwaniu z Bogiem wskutek grzechu, ani też zła kary za grzech, a wyłącznie samą wyższość Boga, tak iż dusza Chrystusa pod wpływem Ducha świętego wznosiła się ku Bogu w porywie czci. Powiedziano przeto⁹⁾: iż we wszystkim został wysłuchany dla swej czci. żywsze bowiem niż u Innych ludzi było to uczucie czci ku Bogu w Chrystusie jako człowieku. I dlatego Pismo św. przyznaje Mu pełnię daru bojaźni bożej.

Ad 1. Cnoty i dary, jako sprawności, same przez się i bezpośrednio dotyczą dobra, natomiast wtórnie dotyczą zła. Do istoty cnót bowiem należy, jak powiedziano¹⁰⁾, czynić dzieło dobrym. Toteż do istoty daru bojaźni nie należy lęk przed odnośnym złem, lecz to, że istnieje przemożne dobro, w tym wypadku „Dobro Boga”, którego mocy zło podlega. Nadzieja zaś jako cnota ma na względzie nie tylko sprawcę dobra, lecz również samo dobro jeszcze nie posiadane. Przeto Chrystusowi, który posiadał już doskonale dobro szczęśliwości wiecznej, nie przypisujemy cnoty nadziei. Przypisujemy Mu natomiast dar bojaźni.

Ad 2. Podstawą rozumowania jest tu bojaźń mająca za przedmiot zło.

Ad 3. Doskonała miłość wyklucza bojaźń niewolniczą, która przede wszystkim uwzględnia karę. Takiej bojaźni Chrystus nie posiadał.

Artykuł 7.

CZY CHRYSZTUS POSIADAŁ ŁASKI DARMO DANE, CZYLI CHARYZMATY?

Na pozór nie, ponieważ:

1. Pełne posiadanie czegoś wyklucza posiadanie tego przez uczestniczenie. Chrystus zaś miał pełnię łaski, według słów 1): ...pełne łaski i prawdy. A charyzmaty, jak się wydaje, są pewnego rodzaju uczestnictwem w łasce rozdzielonej pomiędzy poszczególnych ludzi, stosownie do słów 2): Są podziały łask. Chrystus więc, jak się zdaje, nie posiadał charyzmatów.

2. Tego, co się komuś należy, nie uważamy za dar darmo dany. Mowa zaś pełna mądrości i wiedzy, moc cudotwórcza i tym podobne charyzmaty, czyli tak zwane łaski darmo dane, należały się człowieczeństwu Chrystusa, bo On sam jest, jak powiedziano³⁾, Mocą bożą i bożą Mądrością. Nie było więc stosowne, by Chrystus posiadał dary darmo dane.

3. Stosownie do słów 4): Każdemu bywa dane objawienie Ducha ku pożytkowi, charyzmaty mają służyć pożytkowi wiernych. Nie służy zaś temu pożytkowi sprawność lub dyspozycja, jeśli człowiek z niej nie korzysta, według słów 5): Mądrość ukryta i skarb niewidziany, co za pożytek obojga? Otóż nigdzie nie ma wzmianki, że Chrystus posługiwał się wszystkimi charyzmatami, w szczególności darem języków.

Więc nie było w Nim wszystkich charyzmatów.

A JEDNAK Augustyn mówi6), że jak w głowie są wszystkie zmysły, tak w Chrystusie były wszystkie łaski.

WYKŁAD. Jak wiemy7), charyzmaty mają służyć rozpowszechnieniu wiary i nauki duchownej. Trzeba, by ten, kto naucza, miał środki służące rozpowszechnieniu jego nauki, gdyż w przeciwnym razie nie przyniosłaby ona pożytku. Pierwszym zaś i głównym nauczycielem prawd ducha i wiary jest Chrystus, zgodnie ze słowami8): Ponieważ najpierw głosił ją Pan, potem utwierdzili ją w nas ci, którzy ją słyszeli, a Bóg potwierdził ją znakami i cudami itd. Jasne więc, że Chrystus, jako pierwszy i główny nauczyciel wiary, posiadał wszystkie charyzmaty w stopniu najwyższym.

Ad 1. Jak łaska uświęcająca zmierza do aktów zasługujących wewnętrznym bądź też zewnętrznych, tak charyzmaty są przyporządkowane pewnym aktom zewnętrznym, służącym głoszeniu wiary, takim jak cuda oraz inne zjawiska tego rodzaju. Jedno i drugie Chrystus posiadał w pełni, ponieważ dusza Jego zjednoczona z Bóstwem była doskonale uzdolniona do wykonania wszystkich omawianych aktów. Bóg posługuje się też innymi świętymi, działają oni jednak jak narzędzia odrębne, oddzielone od Boga, otrzymują przeto tylko moc cząstkową, uzdolniającą do wykonania tych lub owych czynów. Każdy więc z pozostałych świętych ma tylko część z tego rodzaju łask, Chrystus zaś inaczej.

Ad 2. Chrystusa nazywamy Mocą bożą i Mądrością bożą, dlatego że jest On przedwiecznym Synem Bożym. Nie jest to jednak tytuł do posiadania łaski, lecz raczej do szafowania nią. Przysługuje Mu natomiast posiadanie łaski z tytułu człowieczeństwa.

Ad 3. Apostołowie otrzymali dar języków, posłano ich bowiem Nauczać wszystkie narody9). Chrystus zaś chciał osobiście nauczać tylko jeden naród żydowski, zgodnie z Jego słowami10): Nie jestem posłany, jeno do owiec domu izraelskiego, które zginęły. Apostoł zaś mówi11): Powiadam, że Chrystus Jezus był sługą obrzezania. Nie potrzebował więc mówić wielu językami. Nie brakowało Mu jednak znajomości wszystkich języków, skoro, jak zobaczymy12), nie były przed Nim zakryte nawet tajemnice serc, wyrażane w przeróżnych słowach13). Znajomość ta nie była bezużyteczna, jak nie jest bezużyteczne ubranie, którego się nie używa bez stosowne! okazji.

Artykuł 8.

CZY CHRYSZTUS MIAŁ DAR PROROCTWA ?

Na pozór nie.

1. Proroctwo bowiem oznacza jakąś wiedzę mglistą i niedoskonałą, według słów1): Jeśli będzie między wami prorok Pański, we śnie czy w widzeniu mówić doń będę. Chrystus zaś miał wiedzę jasną i doskonałą, o wiele doskonalszą niż Mojżesz, o którym powiedziano2), iż widzi Pana jawnie, a nie przez zagadki. Nie należy więc przypisywać Chrystusowi daru proroctwa.

2. Jak wiara dotyczy rzeczy niewidocznych, a nadzieja nie posiadanych, tak dar

proroctwa dotyczy tego, co nieobecne i dalekie. Prorok bowiem jest człowiekiem, który poniekąd „rokuje na odległość”. Jak wiadomo³⁾ zaś, Chrystusowi nie przypisujemy wiary ani nadziei. Nie trzeba Mu więc także przypisywać proroctwa.

3. Prorok jest hierarchicznie niższy od anioła. Stąd to, co czytamy o Mojżeszu, największym z proroków⁴⁾, że mówił z aniołem na pustyni⁵⁾. Chrystus zaś nie jest mniejszy od aniołów pod względem wiedzy posiadanej w duszy, lecz tylko ze względu na mękę ciała, jak powiedział Apostoł⁶⁾. Wydaje się więc, że Chrystus nie był prorokiem.

A JEDNAK powiedziano o Chrystusie⁷⁾: Wzbudził wam Bóg proroka spośród braci waszych. Chrystus zaś mówi sam o sobie⁸⁾: Nie jest prorok beze czci, jeno w ojczyźnie swojej.

WYKŁAD. Prorok — to człowiek poniekąd „rokujący na odległość” lub „spoglądający w dal”, poznaje on bowiem i głosi, jak to określa Augustyn ⁹⁾, rzeczy dalekie od ludzkich zmysłów. Zważmy jednak, że tylko tego można nazwać prorokiem, kto poznając i głosząc rzeczy dalekie od ludzi sam z tymi ludźmi przebywa, jest im bliski także co do czasu i co do miejsca. Prorokowałby na przykład mieszkaniec Galii, jeśli by widział i oznajmiał innym współmieszkańcom to, co się w tym czasie dzieje w Syrii, podobnie jak prorokował Elizeusz mówiąc do Giezego¹⁰⁾, że człowiek zstąpił z wozu i szedł na jego spotkanie. Nie miałyby zaś cech proroctwa oznajmienie tego, co się dzieje w Syrii, przez kogoś, kto tam mieszka. To samo odnosi się do czasu. Izajasz przepowiadając¹¹⁾, że Cyrus, król Persów, odbuduje świątynię bożą, prorokował. Opis zaś tego faktu dokonany przez żyjącego wówczas Ezdrasza¹²⁾ nie posiada cech proroctwa.

Jeśli tedy Bóg albo aniołowie, a także błogosławieni poznają i głoszą coś, co jest niedostępne dla naszego poznania, nie są prorokami, gdyż wcale nie należą do naszego stanu. Chrystus zaś przed Męką należał do naszego stanu, skoro był nie tylko posiadaczem nieba, lecz także pielgrzymem. Więc to, że poznawał rzeczy wykraczające poza granice wiedzy innych pielgrzymów i zapowiadał je, było przejawem proroctwa. Z tej racji mówimy, że Chrystus miał dar proroctwa.

Ad 1. Tekst przytoczony nie dowodzi, że do pojęcia proroctwa należy zagadkowość poznania dokonującego się przez sny i wizje. Daje on porównanie między Mojżeszem, który widział Pana jawnie i nie przez zagadki²⁾, a innymi prorokami poznającymi sprawy Boże przez sny i widzenia. Przecież i Mojżesza nazwano prorokiem: I nie powstał więcej prorok w Izraelu, taki jak Mojżesz¹³⁾.

Można jednak powiedzieć, że Chrystus, niezależnie od pełnego i jasnego poznania prawd bożych, posiadanego w sferze intelektu, miał jeszcze pewne obrazy w dziedzinie fantazji pozwalające rozważać te prawdy, skoro nie tylko posiadał niebo, lecz także doń pielgrzymował.

Ad 2. Sam wierzący nie widzi tego, co jest przedmiotem jego wiary, a mający nadzieję nie posiada tego, co jest przedmiotem jego nadziei. Przedmiot proroctwa zaś jest daleki od pospolitej mentalności ludzkiej współuczestników ziemskiej pielgrzymki proroka. Dlatego sprzeczność między wiarą i nadzieją a pełnią szczęścia w Chrystusie nie dotyczy proroctwa.

Ad 3. Anioł, skoro jest u celu, góruje nad prorokiem, dążącym do celu, lecz nie nad Chrystusem, który jest zarazem u celu i w drodze doń.

Artykuł 9.

CZY CHRYSZTUS MIAŁ PEŁNIĘ ŁASKI ?

Na pozór nie.

1. Jak wiemy bowiem¹), łaska jest źródłem cnót. Chrystus zaś nie miał wszystkich cnót, bo jak dowiedziono²), nie było w Nim wiary ani nadziei. Chrystus więc nie miał pełni łaski.

2. Jak wiadomo³), rozróżniamy łaskę działającą i współdziałającą. Łaską działającą nazywa się ta, dzięki której grzesznik dostępuje usprawiedliwienia. Przypadek ten nie zachodzi w Chrystusie, który nigdy nie podlegał żadnemu grzechowi. Chrystus więc nie miał pełni łaski.

3. Powiedziano⁴): Wszelki datek dobry i wszelki dar doskonały z wysoka jest, zstępuje od Ojca światłości. Nie posiada się zaś w pełni tego, co zstępuje, posiada się to częściowo. Więc pełni darów łaski nie może mieć żadne stworzenie, nawet dusza Chrystusa.

A JEDNAK powiedziano⁵): Widzieliśmy Go pełnego łaski i prawdy.

WYKŁAD. Posiadać coś w pełni, to znaczy posiadać całkowicie i w sposób doskonały. Całkowitość zaś i doskonałość można rozumieć dwojako: po pierwsze, co do stopnia intensywności, mówi się np., że ktoś w pełni posiada biel, jeśli posiada ją w możliwie największym nasyceniu. Po drugie, co do mocy oddziaływania. Mówimy np. o kimś, że posiada pełnię życia, ponieważ spotykamy w nim wszystkie jego przejawy. Człowiek posiada więc życie w pełni, nie posiadają natomiast jego pełni zwierzęta i rośliny.

Chrystus posiadał pełnię łaski w obydwu znaczeniach.

Miał ją w stopniu najwyższym, tak doskonale, jak tylko można ją posiadać. Tłumaczy to po pierwsze, bliskość duszy Chrystusa od przyczyny łaski. Wiemy⁶) bowiem, że im bliżej coś jest źródła, z którego czerpie, tym czerpie zeń obficie. A przeto dusza Chrystusa, zjednoczona z Bogiem ściślej niż każde inne stworzenie rozumne, czerpie najobficie z Bożego źródła łaski. Po wtóre, stosunek łaski do skutku, który miał być przez nią osiągnięty. Dusza Chrystusa przyjęła łaskę, by ją w pewien sposób przelewać na innych. Trzeba więc było, aby posiadana przez nią łaska była największa, tak jak ogień, który jest przyczyną ciepła we wszystkich ciałach gorących, sam jest najgorętszy.

Moc oddziaływania łaski również wskazuje na pełnię jej w Chrystusie. Przejawiała się ona we wszelkich dziełach i skutkach łaski, a to dlatego, że Chrystus otrzymał łaskę, będąc uniwersalnym początkiem wszystkich, którzy łaskę posiadają. Moc zaś pierwszego źródła w jakimś rodzaju, swoim zasięgiem ogarnia wszystkie działania w danym rodzaju, jak słońce, powszechna przyczyna rodzenia, według Dionizego⁷), rozciąga swoją moc na wszystko, co przechodzi przez proces rodzenia się. I w tym znaczeniu Chrystus posiadał pełnię łaski, przejawiała się ona bowiem we wszystkich swych skutkach, takich jak cnoty, dary Ducha świętego itp.

Ad 1. Wiarą i nadzieją nazywają się skutki łaski posiadające pewien brak, który wynika z niedoskonałości podmiotu otrzymującego łaskę. Wiara dotyczy rzeczy nie widzianych, a nadzieja — nie posiadanych. Toteż Chrystus, twórca łaski, nie mógł mieć braków towarzyszących wierze i nadziei. Wszystko to zaś, co w wierze i nadziei

jest doskonale, Chrystus posiadał w stopniu znacznie doskonalszym. Podobnie w ogniu nie ma wszystkich niepełnych stopni płynących z ułomności podmiotu, lecz jest to wszystko, co się składa na pełnię ciepła.

Ad 2. To że łaska działająca powoduje sprawiedliwość człowieka, należy do istoty łaski, lecz że z grzesznika czyni człowieka sprawiedliwego, jest czymś ubocznym, uwarunkowanym grzesznością podmiotu. Dusza Chrystusa przeto była usprawiedliwiona przez łaskę działającą, bo od pierwszej chwili swego poczęcia była dzięki niej sprawiedliwa i święta, nie oznacza to jednak, że przedtem była ona grzeszna lub nawet nieprawa.*)

[*] W niektórych kodeksach dodano Ad 3.: Duszy Chrystusa przypisujemy pełnię łaski ze względu na jej pojemność stworzoną, a nie w zestawieniu z pełnią nieskończonej dobroci bożej.]

Artykuł 10.

CZY PEŁNIA ŁASKI JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ CHRYSYUSA? (57)

Na pozór nie.

1. Czyjaś właściwość bowiem jest to cecha nie spotykana u innych. Pełnię łaski zaś przypisuje się nie tylko Chrystusowi, powiedziano bowiem do Najświętszej Dziewicy1): Zdrowaś, łaski pełna. Pan z Tobą. W Dziejach Apostolskich zaś mamy słowa2): Szczepan, pełen łaski i mocy. Pełnia łaski więc nie była właściwością Chrystusa.

2. Wydaje się, że nie jest właściwością Chrystusa to, czego On może udzielić innym. Chrystus zaś może udzielić innym pełni łaski, mówi bowiem Apostoł3): Abyście byli napelnieni wszelaką pełnością Bożą. Więc pełnia łaski nie jest właściwością Chrystusa.

3. Między pielgrzymką doczesną a wieczną Ojczyzną istnieje chyba jakaś proporcja. W Ojczyźnie zaś będzie pewnego rodzaju pełnia, bo jak powiada Grzegorz4), „W tej niebieskiej Ojczyźnie, gdzie jest pełnia wszelkich dóbr, choć są takie, których udzielono w sposób wyróżniający, żadne jednak nie stanowi czyjejś wyłącznej własności”. Analogicznie więc pełnia łaski, przysługując poszczególnym ludziom na ziemi, nie stanowi wyłącznej własności Chrystusa.

A JEDNAK stosownie do słów5): Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy, pełnia łaski została przypisana Chrystusowi, jako Jednorodzonemu od Ojca, a to jest właściwością Chrystusa. Właściwością Jego jest więc też pełnia łaski i prawdy.

WYKŁAD. Dwojako można rozpatrywać pełnię łaski: po pierwsze, uwzględniając samą łaskę, po drugie, posiadacza łaski. Biorąc pod uwagę samą łaskę, o pełni łaski mówi się przy szczytowym jej osiągnięciu zarówno co do istoty łaski jak i co do jej mocy. Zachodzi to wówczas, kiedy ktoś posiada łaskę w najwyższym, możliwym dla niej stopniu i w największym zakresie, obejmującym wszystkie skutki łaski. Taka pełnia jest właściwością Chrystusa.

Z uwagi zaś na podmiot mówimy o pełni łaski, kiedy ktoś posiada pełnię w stosunku do swego stanu. Pełnię co do intensywności, stosownie do miary

wyznaczonej mu przez Boga, Według słów6): Każdemu z nas dana jest łaska wedle miary daru Chrystusowego, bądź też pełnię co do mocy, łaska, która pozwoli mu spełniać wszystko, co należy do jego stanu czy powołania, zgodnie ze słowami Apostoła7): Mnie, najmniejszemu spośród wszystkich świętych, dana jest ta łaska oświecania ludzi, itd. Otóż taka pełnia łaski nie jest właściwością Chrystusa, lecz za sprawą Chrystusa staje się ona udziałem innych ludzi.

Ad 1. Powiedziano o Błogosławionej Dziewicy, że jest pełna łaski, nie z uwagi na samą łaskę, nie był to bowiem najwyższy z możliwych stopni łaski, ani też nie zawierał on wszystkich możliwych przejawów łaski. Była Ona jednak pełna łaski uwzględniając właściwą Jej miarę, posiadała bowiem łaskę wystarczającą dla tego stanu Matki Bożej, do którego wybrał Ją Bóg. Podobnie też mówimy o św. Szczepanie, że jest pełen łaski, ponieważ miał łaskę wystarczającą, by stać się wiernym sługą i świadkiem Boga, spełnić to, do czego wybrał go Bóg. W tym samym znaczeniu mówimy o pełni łaski u innych ludzi. Niemniej jednak są różne stopnie pełności łaski, zależnie od tego, czy dany święty jest przeznaczony do wyższego czy też niższego stanu.

Ad 2. Apostoł mówi tu o pełni łaski rozpatrywanej z punktu widzenia podmiotu w odniesieniu do celu wyznaczonego człowiekowi przez Boga. Cel ten może być czymś wspólnym, przeznaczonym dla wszystkich świętych lub też czymś szczególnym, wyróżniającym niektórych. Wobec tego istnieje pełnia łaski wspólna wszystkim świętym, tak iż wystarcza ona do wysłużenia życia wiecznego, polegającego na pełnym radowaniu się Bogiem. Tej to pełni Apostoł życzy wiernym, do których pisze.

Ad 3. Dary wspólne wszystkim w Ojczyźnie niebieskiej, takie jak widzenie Boga, posiadanie Go, rozkoszowanie się Nim oraz inne tym podobne mają swoje odpowiedniki w ziemskiej pielgrzymce, wspólne także ogółowi świętych. Niektórzy jednak zarówno w Ojczyźnie jak w drodze do niej zostali uprzywilejowani posiadając dary nie będące udziałem wszystkich.

Artykuł 11.

CZY ŁASKA CHRYSYTA JEST NIESKOŃCZENIE WIELKA ?

Na pozór tak, ponieważ:

1. Każdy bezmiar jest nieskończony. Łaska Chrystusa zaś jest bez miary, powiedziano bowiem1): Bo nie pod miarą Bóg daje ducha, oczywiście Chrystusowi. Łaska w Chrystusie jest więc nieskończona.

2. Skutek nieskończenie wielki świadczy o nieskończenie wielkiej mocy, która musi mieć za podstawę byt nieskończony. Łaska Chrystusa zaś ma nieskończenie wielki skutek, mianowicie zasięgiem swym ogarnia zbawienie całej ludzkości. Chrystus bowiem, jest Prześlaniem za grzechy całego świata2). Przeto łaska Chrystusa jest nieskończona.

3. Powiększając dowolnie wziętą rzecz skończoną można osiągnąć wielkość wszelkiej, choćby największej, rzeczy skończonej. Gdyby więc łaska Chrystusa była skończona, to łaska udzielona innemu człowiekowi mogłaby wzrastając dorównać jej. Przeczy temu komentarz Grzegorza3) do słów4): Nie dorówna jej złoto ani kryształ. A więc łaska Chrystusa jest nieskończona.

A JEDNAK łaska Chrystusa jest czymś stworzonym w duszy. Wszystko zaś, co stworzone, ma granice, stosownie do słów5): Wszystko ustanowił pod liczbą, miarą i wagą. A więc łaska Chrystusa nie jest nieskończona.

WYKŁAD. Jak wynika z poprzednich wywodów6), można rozpatrywać w Chrystusie dwojaką łaskę. Jedna — to łaska zjednoczenia. Jest to, jak wiemy, osobowe zjednoczenie z Synem Bożym, darmo udzielone ludzkiej naturze. Łaska ta jest oczywiście nieskończona, jak nieskończona jest sama Osoba Słowa.

Druga — to łaska usprawniająca (habitualis), którą można brać w dwóch aspektach: raz — jako konkretny byt. Wzięta w ten sposób łaska musi być skończona, skoro jest w duszy Chrystusa, jako podmiocie. Dusza Chrystusa bowiem, będąc stworzeniem, ma ograniczoną pojemność. Przeto byt łaski nie może być nieskończony, ponieważ nie przekracza granic swego podmiotu.

Można też rozpatrywać łaskę pod kątem właściwej istoty łaski. Wziętą w ten sposób łaskę Chrystusa można określić jako nieskończoną, gdyż nie ma ona granic, zawiera bowiem w sobie wszystko, co należy do istoty łaski. Wszystko to, co jest łaską nie zostało dane Chrystusowi według jakiejś określonej miary, gdyż wedle postanowienia łaski Boga7), który ją wymierza, łaska została udzielona duszy Chrystusa, jako uniwersalnemu początkowi usprawiedliwienia za-szczepionemu w naturze ludzkiej, stosownie do słów8): Obdarował nas łaską w umiłowanym Synu swoim. Podobnie moglibyśmy powiedzieć, że światło słoneczne jest nieskończone, wprawdzie nie w swoim konkretnym istnieniu, lecz jako światło, bo zawiera w sobie wszystko, co może należeć do istoty światła.

Ad 1. Słowa 1): Ojciec nie pod miarą daje Ducha Synowi, można odnieść po pierwsze: do daru udzielanego wiekuiście przez Boga Ojca Synowi, czyli do natury boskiej, która jest darem nieskończonym. Dlatego odnośna glosa brzmi: „Aby tak wielki był Syn jak i Ojciec”.

Po drugie — do daru udzielonego naturze ludzkiej, a polegającego na zjednoczeniu jej z Osobą boską. Jest to również dar nieskończony, toteż czytamy w tejże glosie: „Słowo w całej swej doskonałości i pełni, jak zostało zrodzone przez Ojca, tak zjednoczyło się z ludzką naturą.”

Po trzecie — można je odnieść do łaski usprawniającej, ponieważ zasięg łaski Chrystusa obejmuje wszystko, co ma związek z łaską. Dlatego Augustyn9) tłumacząc to mówi: „Miara jest tu podziałem darów. Jednemu bowiem dana jest przez Ducha mowa mądrości, drugiemu mowa umiejętności. Lecz Chrystus, który daje, wziął nie pod miarę”.

Ad 2. Nieskończenie wielka skuteczność łaski Chrystusa tłumaczy się omawianą wyżej10) nieskończonością łaski, bądź też jednością Osoby Boskiej, z którą dusza Chrystusa została zjednoczona.

Ad 3. Powiększając mniejszą rzecz można ją doprowadzić do wymiarów rzeczy większej, jeśli obie są ze sobą współmierne. Lecz łaska Chrystusa w zestawieniu z łaską innych ludzi jest jakby siłą powszechną wobec sił cząstkowych. Przeto moc ognia, jakkolwiek by wzrastała, nie może dorównać mocy słońca; podobnie i łaska innego człowieka, jakkolwiek by się zwiększyła, nie mogłaby dorównać łasce Chrystusa.

Artykuł 12.

CZY ŁASKA CHRYSYTA MOGŁA WZRastać?

Na pozór tak.

1. Do każdej bowiem rzeczy skończonej można jeszcze coś dodać. Jak wiemy zaś1), łaska Chrystusa była skończona, mogła więc wzrastać.

2. Stosownie do słów2): Bóg mocen jest sprawić, aby obfitowała w was wszelka łaska, moc Boga powoduje wzrost łaski. Ponieważ zaś ta moc jest nieskończona, nie krepują jej żadne granice. Wydaje się więc, że łaska Chrystusa mogłaby być większa.

3. Powiedziano3), że Dziecię Jezus wzrastało w mądrości i latach i w łasce u Boga i u ludzi. A więc łaska Chrystusa mogła wzrastać.

A JEDNAK powiedziano 4): Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy. Nie może zaś być większej, rzeczy nad to, że ktoś jest Jednorodzonym Synem Ojca, ani też nic większego nad to nie można pomyśleć. Nie może więc istnieć, ani też nie można pomyśleć łaski większej od tej, która przepelniała Chrystusa.

WYKŁAD. Mogą być dwa powody uniemożliwiające wzrost jakiejś formy: sam podmiot i dana forma. Niemożliwość uwarunkowana przez podmiot polega na tym, że osiągnął on szczytowy, dostosowany do jego możliwości, punkt uczestniczenia w danej formie. I tak powiadamy, że ciepło powietrza nie może wzrastać, kiedy już został osiągnięty najwyższy stopień ciepła, jaki da się pogodzić z naturą powietrza, chociaż w ogóle w przyrodzie można osiągnąć wyższy stopień, jest nim mianowicie żar ognia. Względem na samą formę wyklucza możliwość jej wzrostu, kiedy został osiągnięty najdoskonalszy podmiot, w jakim dana forma może istnieć. Powiadamy więc, że nie może wzrastać żar ognia, ponieważ nie może istnieć wyższy stopień ciepła od tego, które osiąga ogień.

Istnieje zaś dla łaski, tak jak dla pozostałych form, właściwa miara określona przez Bożą Mądrość, stosownie do słów5): Wszystko ustanowiłeś pod liczbą, wagą i miarą. Miara zaś każdej formy została ustalona ze względu na to, ku czemu ona zmierza. Tak np. nie ma ciężaru przewyższającego przyciąganie ziemi, ponieważ nie może być punktu niżej od niej położonego. Kresem zaś, do którego zmierza łaska, jest zjednoczenie stworzenia rozumnego z Bogiem. A nie może istnieć ani też nie można pomyśleć zjednoczenia ściślejszego niż to, które dokonało się w Osobie. Przeto łaska Chrystusa osiągnęła miarę szczytową i jasne jest, że wzrost jej pozostawałby w sprzeczności z Istotą łaski.

Łaska nie mogła też wzrastać w danym podmiocie. Chrystus bowiem, jako człowiek, od pierwszej chwili swego poczęcia posiadał niebo rzeczywiście i całkowicie. Toteż nie mogło być w Nim wzrostu łaski podobnie jak i u pozostałych mieszkańców nieba, u których łaska nie może się już powiększać, ponieważ są oni u kresu pielgrzymki.

Natomiast w ludziach, którzy są tylko pielgrzymami, łaska może wzrastać i od strony formy, nie posiadają oni bowiem najwyższego stopnia łaski, i od strony podmiotu, bo nie osiągnęli jeszcze kresu pielgrzymki.

Ad 1. Jeśli mowa o ilości matematycznej, przyznajemy, że do każdej ilości skończonej można coś dodać, nic w niej bowiem nie wyklucza możliwości przyrostu.

Jeśli zaś mowa o ilości określającej jakąś naturę, to wzrost ilości może być wykluczony przez formę danej rzeczy, która tak samo domaga się określonej ilości, jak i określonych pozostałych przypadłości. Toteż Filozof mówi⁶⁾, że „natura wszystkich rzeczy trwałych stanowi o granicach oraz zasadzie ich ilości i wzrostu”. Nie można przeto powiększyć wszechświata. Tym bardziej w odniesieniu do samych form zauważamy istnienie jakiegoś kresu, poza który one nie wykraczają. Toteż łaska Chrystusa nie mogła wzrastać, mimo że ze swej istoty jest czymś skończonym.

Ad 2. Mogłaby wprawdzie wszechmoc Boska uczynić coś lepszego i wspanialszego od usprawniającej łaski Chrystusa, nie mogłaby jednak dostosować tego do większej rzeczy niż zjednoczenie osobowe z Jednorodzoną Synem Ojca. Zjednoczenie to stosownie do zrządzenia Boskiej Mądrości dostatecznie wyznacza właściwą miarę łaski.

Ad 3. Dwojaki może być wzrost w mądrości i łasce. Po pierwsze, przez przyrost w zakresie samych sprawności. Chrystus nie wzrastał w ten sposób. Po drugie, przyrost w zakresie skutków, polegający na wykonywaniu dzieł nacechowanych coraz większą mądrością i mocą. Tak wzrastał Chrystus w mądrości i łasce, jak również w latach. Z upływem lat bowiem tworzył coraz doskonalsze dzieła, aby wykazać, że jest prawdziwym człowiekiem zarówno w tym, co dotyczy Boga, jak i w tym, co dotyczy ludzi.

Artykuł 13.

CZY ŁASKA USPRAWNIAJĄCA (UŚWIĘCAJĄCA, HABITUALNA) BYŁA W CHRYSZTUSIE NASTĘPSTWEM ZJEDNOCZENIA?

Na pozór nie.

1. żadna rzecz bowiem nie jest swoim własnym następstwem. Omawiana zaś łaska usprawniająca jest, jak się zdaje, łaską Zjednoczenia. Mówi bowiem Augustyn¹⁾, że „Każdy człowiek z chwilą, kiedy uwierzy, staje się chrześcijaninem dzięki tej samej łasce, przez którą ów Człowiek z chwilą swego poczęcia stał się Chrystusem”. W pierwszym wypadku mamy łaskę usprawniającą, w drugim zaś łaskę Zjednoczenia. Wydaje się więc, że łaska usprawniająca nie jest następstwem Zjednoczenia.

2. Dyspozycja poprzedza doskonałość w porządku chronologicznym, a przynajmniej w porządku logicznym. Łaska usprawniająca zaś jest, jak się zdaje, pewną dyspozycją natury ludzkiej do Zjednoczenia osobowego. Nie występuje więc po Zjednoczeniu, lecz raczej poprzedza je.

3. Najpierw wspólne, a później własne. Łaska usprawniająca jest wspólna Chrystusowi i pozostałym ludziom, łaska Zjednoczenia zaś przysługuje wyłącznie Chrystusowi. Więc łaska usprawniająca logicznie poprzedza Zjednoczenie, nie jest przeto jego następstwem.

A JEDNAK powiedziano²⁾: Oto sługa mój, przyjmę Go, dopiero potem następują słowa: Dałem Ducha mego nań, słowa dotyczące łaski usprawniającej. Wobec tego nasuwa się wniosek, że przyjęcie natury ludzkiej w Zjednoczeniu osobowym poprzedza łaskę usprawniającą w Chrystusie.

WYKŁAD. Zjednoczenie natury ludzkiej z Osobą boską, które nazwaliśmy³⁾ łaską Zjednoczenia, poprzedza łaskę usprawniającą w Chrystusie nie chronologicznie,

lecz w porządku ontycznym i poznawczym. A to z trzech względów.

Po pierwsze wskazuje na to wzajemny stosunek między źródłem łaski Zjednoczenia a źródłem łaski usprawniającej, źródłem bowiem łaski Zjednoczenia jest Osoba Syna przyjmująca ludzką naturę. O niej to z powodu tego przyjęcia powiedziano⁴⁾, że została posłana na świat. Źródłem zaś łaski usprawniającej, udzielonej łącznie z miłością, jest Duch święty. Powiedziano o Nim, że został zesłany, ponieważ zamieszkał w duszy przez miłość⁵⁾. W porządku ontycznym zesłanie Ducha świętego następuje po zesłaniu Syna, podobnie jak w porządku natury Duch święty pochodzi od Syna, a miłość od mądrości. (58) Toteż Zjednoczenie osobowe, pod którym rozumiemy posłanie Syna, w porządku ontycznym jest podstawą łaski usprawniającej, pod którą rozumiemy posłanie Ducha świętego.

Po drugie, uszeregowanie takie wynika ze stosunku łaski do tego, co jest jej przyczyną. Jak bowiem słońce swoją obecnością powoduje jasność powietrza, tak Bóstwo swoją obecnością w człowieku powoduje łaskę, według słów⁶⁾: Chwała Boga izraelowego weszła po drodze wschodniej, a ziemia jaśniała od Jego majestatu. Pod obecnością Boga w Chrystusie rozumiemy Zjednoczenie natury ludzkiej z Osobą boską. Przeto na podobieństwo blasku ujętego pojęciowo jako następstwo słońca, łaskę usprawniającą w Chrystusie ujmujemy jako następstwo powyższego Zjednoczenia.

Trzeci wzgląd przemawiający za przyjętym wyżej porządkiem można wysnuć z celu łaski. Łaska bowiem zmierza ku dobrym czynkom. „Czyny zaś wykonują osobniki i jednostki”. Toteż czyn, a więc i kierująca nim łaska zakłada istnienie działającego osobnika. Jak wiadomo zaś⁷⁾, nie zakłada się istnienia osobnika w ludzkiej naturze Chrystusa przed Zjednoczeniem jej ze Słowem. Przeto łaska Zjednoczenia logicznie poprzedza łaskę usprawniającą.

Ad 1. Augustyn nazywa tu łaską wolę Boga, który darmo udziela swych darów. Mówi on, że łaska czyniąca chrześcijaninem człowieka jest tą samą, dzięki której ów Człowiek stał się Chrystusem, ponieważ w obu wypadkach stało się to bez żadnej zasługi, dzięki łaskawej woli Boga.

Ad 2. Przy powstawaniu rzeczy dyspozycja z jednej strony poprzedza doskonałość, do której przygotowuje, z drugiej zaś sama wynika w sposób naturalny z doskonałości już przez kogoś osiągniętej. Zar np., czyli dyspozycja do formy ognia, jest skutkiem wynikającym z formy ognia istniejącego uprzednio. Tak jest w rzeczach rozwijających się stopniowo. Zjednoczenie zaś natury ludzkiej z boską Osobą nastąpiło od razu, nie stopniowo. Łaska usprawniająca przeto musi być pojęta jako skutek Zjednoczenia, na podobieństwo cechy wynikającej z natury, a nie jako coś, co je poprzedza. Toteż Augustyn mówi⁸⁾, że „łaska w Chrystusie - Człowieku jest. w pewien sposób czymś naturalnym”.

Ad 3. To, co wspólne ma pierwszeństwo przed tym, co własne, jeśli jedno i drugie należy do tego samego rodzaju, lecz tam, gdzie je dzieli rodzaj, nie ma przeszkód, by przodowało „własne”. Łaska Zjednoczenia różni się rodzajowo od łaski usprawniającej, jest bowiem ponad wszelkimi rodzajami, jak sama Osoba boska. W tym więc wypadku „własne” może być przed „wspólnym”, nie stanowi ono bowiem nadbudowy, lecz jest raczej podstawą i źródłem tego, co wspólne.

ZAGADNIENIE 8.

ŁASKA CHRYSYTA JAKO GŁOWY KOŚCIOŁA. (59), (60)

Rozpatrzmy z kolei łaskę Chrystusa, jako Głowy Kościoła. Nasuwa się tu osiem pytań:

1. Czy Chrystus jest Głową Kościoła?
2. Czy jest On Głową ludzi co do ciała, czy tylko co do duszy?
3. Czy jest Głową wszystkich ludzi?
4. Czy jest Głową aniołów?
5. Czy łaska przysługująca Mu, jako Głowie Kościoła, utożsamia się w Nim z łaską usprawniającą, przysługującą Mu, jako pojedynczemu człowiekowi?
6. Czy tylko Chrystus jest Głową Kościoła?
7. Czy diabeł jest Głową wszystkich złych?
8. Czy głową wszystkich złych można nazwać także antychrysta?

Artykuł 1.

CZY TO, ŻE JEST GŁOWĄ KOŚCIOŁA, PRZYSŁUGUJE CHRYSYTOWI JAKO CZŁOWIEKOWI?

Na pozór nie.

1. Z głowy bowiem spływa na członki czucie i ruch. Czucie i ruch zaś w sensie duchowym, płynące z łaski, nie pochodzą od Chrystusa jako człowieka, jak mówi bowiem Augustyn¹), „także i Chrystus nie jako człowiek daje Ducha świętego, a jedynie jako Bóg”. Więc to, że jest Głową Kościoła, nie przysługuje Chrystusowi, jako człowiekowi.

2. Nie sądzimy, by głowa mogła posiadać inną głowę. Bóg zaś jest głową Chrystusa jako człowieka, zgodnie ze słowami²): Głową Chrystusa — Bóg. Więc sam Chrystus nie jest Głową.

3. Głowa w człowieku jest poszczególnym członkiem, a czerpie z obfitości serca. Chrystus zaś jest ogólnym źródłem dla całego Kościoła. Nie jest więc jego Głową.

A JEDNAK powiedziano³): Uczynił Go Głową całego Kościoła.

WYKŁAD. Jak przez analogię do normalnego ciała ludzkiego które rozmaite czynności wykonuje przy pomocy różnych członków, cały Kościół nazywamy ciałem mistycznym, zgodnie z nauką Apostoła⁴), tak przez analogię do ludzkiej głowy Głową Kościoła nazywamy Chrystusa. Można przy tym rozpatrzeć trzy momenty: pozycję, doskonałość i moc. Co do pozycji, głowa stanowi najwyższą, pierwszą od góry, część człowieka. Toteż wszelki szczyt nazywamy zwykle (w zwrotach łacińskich) głową. Np. u Jeremiasza powiedziano⁵): U każdego szczytu drogi wzniosłaś znak nieprawości swojej. Głowę cechuje doskonałość, jest ona bowiem siedliskiem wszystkich zmysłów, zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych, podczas gdy w pozostałych częściach ciała jest tylko dotyk. (61) Dlatego powiedziano⁶): Starzec i człowiek czcigodny, ten jest Głową. Cechuje ją moc, gdyż od niej zależy poruszanie się i dzielność innych członków, bo władza czucia i ruchu ześrodkowuje się w głowie. Toteż Głową ludu nazywamy jego naczelnika, stosownie do słów⁷): Gdy byłeś mały w

oczach swoich, stałeś się Głową pokoleń Izraela.

Te trzy momenty przysługują Chrystusowi w znaczeniu duchowym. Po pierwsze, bliskość Boga sprawia, że łaska Chrystusa góruje nad każdą inną łaską i poprzedza ją, choć nie co do czasu. Wszyscy pozostali ludzie otrzymują bowiem łaskę przez wzgląd na łaskę Chrystusa, stosownie do słów8): których przejrzał, tych! przeznaczył, aby stali się podobni obrazowi Syna Jego, żeby On był pierworodnym między wielu braćmi. Po drugie, Chrystus góruje doskonałością, bo ma pełnię wszystkich łask, jak już dowiedziono 9) w oparciu o słowa10): Widzieliśmy Go pełnego łaski i prawdy. Po trzecie, posiadał On moc przelania łaski na wszystkie członki Kościoła, stosownie do słów11): Z pełności Jego wszyscyśmy otrzymali. Jasne więc jest, że Chrystusa słusznie nazywamy Głową Kościoła.

Ad 1. Chrystus jako Bóg udziela łaski lub Ducha świętego swą własną mocą, jako człowiek zaś spełnia przy tym funkcję narzędzia, „ponieważ człowieczeństwo Jego było narzędziem Jego bóstwa”12). Tak więc czyny Jego niosły nam zbawienie mocą boską, są one źródłem łaski w nas zarówno przez swoją wartość zasługującą jak i przez pewnego rodzaju działanie sprawcze. Augustyn przeczy jedynie, że Chrystus daje Ducha Świętego własną mocą jako człowiek. Natomiast mówi się nawet o Innych świętych, że udzielali Ducha świętego, pełniąc funkcję narzędzia bądź szafarzy, zgodnie ze słowami13): Ten, który wam daje Ducha Świętego etc.

Ad 2. W wyrażeniach przerośnych nie należy dążyć do identyczności wszystkich szczegółów, w przeciwnym razie nie mielibyśmy podobieństwa, lecz odtworzenie rzeczywistości. Wprawdzie głowa w naturze nie ma nad sobą innej głowy, bo ciało ludzkie nie stanowi części innego ciała, lecz ciało w znaczeniu przerośnym, czyli pewnego rodzaju uporządkowany układ, jest częścią innego układu, .tak jak społeczność rodzinna jest częścią społeczności państwowej. Toteż Głowa tej społeczności, ojciec rodziny, ma nad sobą, jako Głowę, naczelnika państwa. W taki sposób Bóg może być Głową Chrystusa, sam zaś Chrystus Głową Kościoła.

Ad 3. Głowa góruje nad członkami zewnętrznymi w sposób jawny, serce zaś wywiera pewien ukryty wpływ. Toteż z sercem bywa porównywany Duch święty, który ożywia i jednoczy Kościół w sposób niewidzialny. Z głową zaś porównujemy Chrystusa ze względu na Jego widzialną naturę, która sprawia że jeden człowiek jest położonym nad innymi.

Artykuł 2.

CZY CHRYSZTUS JEST GŁOWĄ LUDZI CO DO CIAŁA ?

Na pozór nie.

1. Głową Kościoła nazywamy bowiem Chrystusa, dlatego że przelewa On na Kościół duchowe czucie i poruszenia łaski. Ciało zaś nie jest zdolne do przyjęcia tych poruszeń i czucia. Więc Chrystus nie jest Głową ludzi co do ciała.

2. Ciało jest tym, co mamy wspólnego ze zwierzętami. Gdyby więc Chrystus był Głową ludzi co do ciała, wynikałoby stąd, że jest też Głową zwierząt. A to jest czymś

niestosownym.

3. Chrystus wziął swe ciało od innych ludzi, jak wynika z Mat. 1. i Łuk. 3. Jak wiemy zaś1), głowa poprzedza pozostałe członki. Więc Chrystus nie jest głową Kościoła co do dała.

A JEDNAK powiedziano2): Odnowi dało niskości naszej na podobieństwo ciała jasności swojej.

WYKŁAD. Ciało ludzkie jest z natury przyporządkowane duszy rozumnej, która stanowi formę tego ciała i wprawia je w ruch. Dusza, jako własna forma, daje ciału życie oraz pozostałe cechy charakterystyczne ciała ludzkiego. Wprawiając zaś ciało w ruch posługuje się nim jako narzędziem.

W ten sposób więc człowieczeństwo Chrystusa ma moc oddziaływania, ponieważ jest połączone ze Słowem Bożym, przy czym ciało łączy się z Nim, jak wiemy3), przez duszę. Przeto całe człowieczeństwo Chrystusa, zarówno Jego dusza jak i Jego ciało, oddziałują na ludzi tak co do ich dusz jak co do ich ciał, lecz w pierwszym rzędzie na dusze, a wtórnie na ciała. Po pierwsze bowiem, jak mówi Apostoł4), w duszy istniejącej przez Chrystusa członki ciała mają być oddane na oręż sprawiedliwości. Po drugie, życie chwały zostaje przekazane ciału przez duszę stosownie do słów5): Który wskrzesił Jezusa z martwych, ożywi i śmiertelne ciała wasze dla Ducha Jego mieszkającego w was.

Ad 1. Ciało nie jest głównym i bezpośrednim podmiotem duchowego życia łaski; bierze w nim, jak wiemy6), udział tylko pośrednio i jako narzędzie duszy.

Ad 2. Ciało zwierzęcia wcale nie jest związane z duszą rozumną, podczas gdy ciało ludzkie jest z nią związane. Brak przeto podobieństwa.

Ad 3. Chociaż materię ciała wziął Chrystus od innych ludzi, to jednak wszyscy ludzie otrzymują od Niego nieśmiertelne życie ciała, stosownie do słów7): Jak w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy ożyją.

Artykuł 3.

CZY CHRYSZTUS JEST GŁOWĄ WSZYSTKICH LUDZI ?

Na pozór nie.

1. Głowa bowiem jest głową tylko w stosunku do członków swojego ciała. Niewierni zaś w żaden sposób nie są członkami Kościoła, który, jak powiedziano1), jest ciałem Chrystusa. A więc Chrystus nie jest Głową wszystkich ludzi.

2. Apostoł mówi2), że Chrystus wydał siebie samego za Kościół, aby sam przysposobił sobie Kościół chwalebny, niesplamiony i bez skazy lub czegoś w tym rodzaju. Lecz u wielu ludzi także i wśród wiernych spotkamy plamę lub skazę grzechu. Chrystus więc nie jest Głową wszystkich wiernych.

3. Misteria Starego Zakonu w zestawieniu z Chrystusem są jak cień w stosunku do ciała3). Patriarchowie zaś Starego zakonu służyli ongiś tym misteriom, według słów4): Służą wizerunkowi i cieniowi rzeczy niebieskich, nie należeli więc do ciała Chrystusa. Chrystus przeto nie jest Głową wszystkich ludzi.

A JEDNAK powiedziano5): Jest zbawcą wszystkich ludzi, a zwłaszcza wiernych; a w innym miejscu6): On jest przebłaganiem za grzechy nasze, i nie tylko za nasze, ale

też za grzechy całego świata. Zbawiać zaś ludzi lub zadośćuczynić za ich grzechy, jest dziełem Chrystusa jako Głowy. Chrystus więc jest Głową wszystkich ludzi.

WYKŁAD. Między fizycznym ciałem człowieka a mistycznym ciałem Kościoła jest ta różnica, że członki ciała fizycznego istnieją wszystkie naraz, członki zaś ciała mistycznego nie występują wszystkie naraz ani w bycie przyrodzonym, ponieważ ciało Kościoła tworzy się z ludzi, którzy byli od początku świata i będą aż po jego kres; ani w nadprzyrodzonym bycie łaski, bo nawet niektórzy spośród żyjących w tym samym czasie, łaski nie posiadają. Jedni nie otrzymali jej jeszcze, inni już ją utracili. Tak więc członkami ciała mistycznego nazywamy nie tylko tych, którzy są nimi aktualnie, lecz również tych, którzy mogą nimi być. Niektórzy jednak, mogąc być członkami, nigdy nimi nie będą, inni zaś staną się nimi w rzeczywistości według następującej gradacji: po pierwsze, przez wiarę; po drugie, przez miłość realizowaną na tym świecie; wreszcie po trzecie, przez uszczęśliwiające obcowanie w Ojczyźnie.

Należy więc stwierdzić, że, biorąc ogólnie, Chrystus jest Głową wszystkich ludzi wszelkich czasów, lecz w różnym stopniu. Po pierwsze bowiem i przede wszystkim jest Głową tych, którzy są z Nim aktualnie złączeni przez chwałę. Następnie tych, którzy łączą się z Nim aktualnie przez miłość. Po trzecie tych, którzy łączą się z Nim aktualnie przez wiarę. Po czwarte tych, którzy są złączeni z Nim tylko w możliwości jeszcze nie zaktualizowanej, ale mającej się urzeczywistnić, stosownie do Boskiego przeznaczenia. Po piąte wreszcie tych, którzy są z Nim złączeni potencjalnie, lecz nigdy nie osiągną zaktualizowania jedności, jak ludzie żyjący na tym świecie a nie predestynowani. (62) Ci jednak schodząc z tego świata zupełnie przestają być członkami Chrystusa, bo już nie mają możliwości zjednoczenia się z Nim.

Ad 1. Niewierni, choć nie należą do Kościoła aktualnie, są w nim Jednak potencjalnie. Bezpośrednią i główną podstawą tej możliwości należenia jest moc Chrystusa, wystarczająca do zbawienia całego rodzaju ludzkiego. W drugim rzędzie jest nią wolność woli.

Ad 2. Kościół chwalebny, niesplamiony i bez skazy, jest celem szczytowym, który mamy osiągnąć dzięki Męce Chrystusa. Toteż urzeczywistni się On nie w warunkach doczesnej wędrówki, tu, gdzie jak powiedziano, gdybyśmy rzekli, iż grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy⁷⁾, lecz w warunkach Ojczyzny Wiecznej. Są jednak takie grzechy, mianowicie grzechy śmiertelne, których nie ma w członkach Chrystusa połączonych z nim aktualnie przez miłość. Obarczeni tymi grzechami są tylko potencjalnymi, nie zaś aktualnymi członkami Chrystusa. Są nimi chyba tylko niedoskonale, przez wiarę nieukształtowaną, która pod pewnym względem łączy z Chrystusem. Nie stanowi ona jednak więzi absolutnej, która by pozwoliła za sprawą Chrystusa osiągnąć życie łaski, jak powiedziano bowiem⁸⁾, wiara bez uczynków martwa jest. Wiara u tych ludzi jest pewnym przejawem życia, otrzymanego od Chrystusa i przypomina ruchy wykonywane przez człowieka członkiem obumarłym.

Ad 3. Wobec misteriiw Starego Zakonu patriarchowie nie zajmowali takiej pozycji jak wobec rzeczywistości, lecz uważali je za obrazy i cienie tego, co miało nastąpić. Otóż jak mówi Filozof⁹⁾, czyjś obraz wywołuje w nas to samo poruszenie, co rzecz, którą on przedstawia. Toteż patriarchowie strzegąc misteriiw Zakonu odnosili je do Chrystusa przez tę samą wiarę i miłość, z jaką my się do Niego zwracamy, należeli przeto do tegoż ciała Kościoła, do którego i my należymy.

Artykuł 4.

CZY CHRYSZTUS JAKO CZŁOWIEK JEST GŁOWĄ ANIOŁÓW?

Na pozór nie.

1. Głowa bowiem i członki należą do tej samej natury. Chrystus zaś, jako człowiek, miał wspólną naturę tylko z ludźmi, nie z aniołami, boć przecież, jak powiedziano, nie przyswaja sobie aniołów, lecz nasienie Abrahamowe¹). Więc Chrystus, jako człowiek, nie jest Głową aniołów.

2. Chrystus jest Głową tych, którzy należą do Kościoła, Kościół zaś, jak powiedziano²), jest ciałem Jego. Otóż aniołowie nie należą do Kościoła, bo Kościół jest zgromadzeniem wiernych, aniołowie zaś nie mają wiary, nie chodzą bowiem przez wiarę, lecz przez widzenie, w przeciwnym razie, że użyjemy słów Apostoła³), pielgrzymowaliby daleko od Pana. Chrystus więc, jako człowiek, nie jest Głową aniołów.

3. Augustyn mówi⁴), że tak jak Słowo, które było na początku u Ojca, ożywia dusze, podobnie Słowo, które stało się Ciałem, ożywia ciała, nie Istniejące u aniołów. Chrystus zaś, jako człowiek, jest Słowem, które Ciałem się stało. Nie udziela przeto życia aniołom, więc nie jest ich Głową.

A JEDNAK Apostoł mówi⁵): Który jest Głową wszelkiego księstwa i zwierzchności. Na tejsze zasadzie jest Głową również Innych chórów anielskich. Więc Chrystus jest Głową aniołów.

WYKŁAD. Jak wiemy⁶), tam gdzie jest Jedno ciało, musi być jedna głowa. Jednym ciałem nazywamy w przenośni zespół uporządkowany, stanowiący jeden organizm o zróżnicowanych czynnościach, względnie funkcjach. Jest zaś oczywiste, że zarówno aniołowie jak ludzie są przyporządkowani jednemu celowi, którym jest chwała polegająca na uszczęśliwiającym posiadaniu Boga. I dlatego ciało mistyczne Kościoła składa się nie tylko z ludzi, ale i z aniołów. Chrystus zaś jest Głową całej tej społeczności, jest On bowiem ściślej związany z Bogiem i pełniej niż ludzie a także niż aniołowie uczestniczy w Jego darach. Jedni i drudzy czerpią z tej pełni Chrystusa. Powiedziano⁷), że Bóg Ojciec umieścił Go, tzn. Chrystusa, po prawicy swoje w niebiesiach, ponad wszelkim zwierzchnictwem i władzą oraz mocą i panowaniem oraz nad wszelkim imieniem, które może być nazwane nie tylko w tym, ale i w przyszłym wieku: i wszystko poddał pod nogi Jego. Chrystus przeto jest Głową nie tylko ludzi, lecz także i aniołów. Toteż czytamy⁸), że aniołowie przystąpili i służyli Mu.

Ad 1. Chrystus wywierając wpływ na wszystkich ludzi, oddziaływa przede wszystkim na dusze, które z aniołami mają wspólną naturę rodzajową, choć różnią się od nich gatunkiem. (63) Dzięki tej zbieżności form, mimo że ciało stanowi różnicę, można nazwać Chrystusa Głową aniołów.

Ad 2. Kościół w warunkach ziemskiej pielgrzymki jest społecznością wiernych, lecz w wiecznej] Ojczyźnie jest społecznością tych, którzy niebo posiadają. Chrystus zaś nie tylko zdążył do nieba, ale władał nim. Obfitując przeto najpełniej w łaskę i chwałę jest Głową nie tylko wiernych, lecz także i niebian.

Ad 3. Augustyn mówiąc to podkreśla zbieżność między przyczyną a skutkiem, tak iż to, co cielesne, oddziaływa na ciała, a to, co duchowe, na byty duchowe. Człowieczeństwo Chrystusa, wskutek najściślejzego zespolenia z Bogiem, tzn.

zjednoczenia osobowego, czerpiąc z natury duchowej, mianowicie: natury Boskiej, może jednak działać skutecznie nie tylko na dusze ludzi, lecz i na duchy aniołów.

Artykuł 5.

CZY ŁASKA WŁAŚCIWA CHRYSTUSOWI JAKO GŁOWIE KOŚCIOŁA JEST IDENTYCZNA Z ŁASKĄ INDYWIDUALNĄ CHRYSTUSA-CZŁOWIEKA?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Apostoł¹⁾: Jeśli przez winę jednego wielu pomarło, o ileż więcej łaska Boża i dar przez łaskę jednego człowieka, Jezusa Chrystusa, w wielu obfitowały. Otóż uczynkowy grzech Adama różni się od grzechu pierworodnego, przekazanego potomstwu. Różni się przeto i łaska osobowa, właściwa samemu Chrystusowi, od tej, która Mu przysługuje jako Głowie Kościoła, a którą On zlewa na innych ludzi.

2. Według aktów rozróżniamy sprawności Otóż Innemu aktowi w Chrystusie służy osobista Jego łaska — akt ten polega na uświęceniu Jego duszy; Innemu zaś łaska Głowy — polega on na uświęceniu innych ludzi. Więc łaska osobista samego Chrystusa nie jest łaską Chrystusa, jako Głowy Kościoła.

3. Jak wiemy²⁾, w Chrystusie rozróżnia się trojaką łaskę: mianowicie łaskę Zjednoczenia, łaskę Głowy i łaskę indywidualną Chrystusa-Człowieka. Otóż łaska indywidualna Chrystusa nie jest łaską Zjednoczenia. Nie jest więc też łaską Głowy.

A JEDNAK powiedziano³⁾: Z pełności Jego wszyscyśmy otrzymali. A ponieważ otrzymujemy od Chrystusa, Chrystus jest naszą Głową; jest nią jako Ten, który ma pełnię łaski. Pełnię łaski zaś miał, jak wiadomo⁴⁾, przez doskonale posiadaną łaskę osobistą. Jest więc naszą Głową ze względu na łaskę osobistą. A jeśli tak, to Łaska Głowy i łaska osobista nie stanowią dwóch różnych łask.

WYKŁAD. Aby coś było czynne, musi być aktualnie⁵⁾, przy czym ten sam musi być czynnik aktualizujący jego istnienie i jego działanie; tak np. ten sam jest żar, którym ogień jest gorący i którym ogrzewa. Wszakże akt stanowiący o rzeczywistości bytu nie zawsze może być źródłem

działania na zewnątrz. „Działający” bowiem, jak powiada Augustyn⁶⁾ oraz Filozof⁷⁾, „góruje nad doznającym”. Działanie na zewnątrz wymaga aktu, który jest w pewien sposób rzeczywistością spotęgowaną. Wiemy zaś, że w najwyższym stopniu spotęgowaną jest łaska przyjęta przez duszę Chrystusa. Nadobfitość tej łaski pozwala Chrystusowi zlewać ją na innych, a to wszak jest charakterystyczną funkcją Głowy. Przeto łaska osobista, uświęcająca duszę Chrystusa, jest identyczna co do swej istoty z łaską uświęcającą innych, ta zaś przysługuje Mu jako Głowie Kościoła. Między jedną a drugą istnieje wszakże różnica pojęciowa.

Ad 1. Grzech pierworodny pochodzi w Adamie od stanowiącego upadek osobisty grzechu uczynkowego. Przez upadek ten osoba skaziła. w nim naturę. Za pośrednictwem zaś tego skażenia grzech pierwszego człowieka przeszedł na potomstwo, poprzez skażoną naturę ludzką znieprawiając z kolei osobę. Natomiast łaska nie spływa na nas poprzez ludzką naturę, lecz tylko przez osobiste działanie samego Chrystusa. Toteż w przeciwieństwie do rozróżnianych w Adamie: grzechu

natury i grzechu osoby, nie należy w Chrystusie rozdwajać łaski na łaskę odpowiadającą naturze i łaskę odpowiadającą osobie.

Ad 2. Różne akty nie są przejawem różnych sprawności, jeśli jeden z nich jest racją i przyczyną drugiego. Akt zaś łaski osobistej, uświęcający posiadającego tę łaskę, jest racją uświęcenia innych ludzi, które jest dziełem łaski Głowy. Różnica aktów tego rodzaju nie różnicuje przeto sprawności.

Ad 3. Łaska osobista i łaska Głowy są przyporządkowane działaniu. Łaska Zjednoczenia zaś nie ma na celu działania, lecz byt osobowy. Wobec tego jest istotowa zbieżność między łaską osobową i łaską Głowy a sprawnością, nie ma zaś jej, jeśli chodzi o łaskę Zjednoczenia. Można wprawdzie powiedzieć, że łaska osobista jest w pewnym sensie łaską Zjednoczenia, ponieważ uwarunkowuje poniekąd jego odpowiedniość. A jeśli tak, to łaska Zjednoczenia, łaska Głowy i łaska osobista nie różnią się w istocie, lecz tylko są różnym ujęciem tej samej rzeczy.

Artykuł 6.

CZY TYLKO CHRYSZTUS JEST GŁOWĄ KOŚCIOŁA ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem o Saulu1): Izali gdyś był mały w oczach twoich, nie stałeś się Głową pokoleń izraelskich. Otóż jeden jest Kościół w Nowym i Starym Testamencie. Wydaje się więc z powyższej racji, że prócz Chrystusa jakiś inny człowiek może być Głową Kościoła.

2. Chrystusa dlatego nazywamy Głową Kościoła, że na członki Kościoła zlewa łaskę. Przekazywanie łaski zaś jest także dziełem Innych ludzi, według słów2): Żadna mowa zła niech z ust waszych nie wychodzi, ale tylko dobra, ku zbudowaniu wiary aby łaskę przynosiła słuchającym. Wydaje się więc, że prócz Chrystusa także inni ludzie są Głową Kościoła.

3. Przełożenie nad Kościołem nadaje Chrystusowi nie tylko tytuł Głowy, lecz także tytuł Pasterza i fundamentu Kościoła3). Miana Pasterza Chrystus nie zatrzymuje tylko dla siebie, jak to wynika ze słów4): Gdy się ukaże Księżę pasterzy, otrzymacie niewiedzący wieniec chwały. Nie zatrzymuje sobie też miana fundamentu, jak wynika ze słów5): Mur miasta miał fundamentów dwanaście. Dlatego wydaje się, że Chrystus nie zatrzymał dla siebie również miana Głowy.

A JEDNAK powiedziano6): Głową Kościoła jest, z którego ciało przez wiązania i spojenia opatrzone i złączone rośnie wzrostem Bożym., To zaś jest właściwe tylko Chrystusowi, więc jedynie Chrystus jest Głową Kościoła.

WYKŁAD. Dwojaki wpływ wywiera głowa na i inne członki. Po pierwsze, działa od wewnątrz. Zdolność bowiem do ruchu i do poznania zmysłowego spływa z głowy na pozostałe członki. Po drugie, w pewien sposób kieruje od zewnątrz. Wzrok oraz inne zmysły umiejscowione w głowie regulują zewnętrzną działalność człowieka. Wewnętrzny strumień łaski bierze swój początek nie gdzie indziej, tylko w Chrystusie, którego człowieczeństwo ma moc usprawiedliwiania, ponieważ jest zespolone z bóstwem. Działanie zaś na członki Kościoła w zakresie kierownictwa zewnętrznego może przysługiwać innym ludziom. I dlatego stosownie do tekstu7): Najlepsi — Głowami ludu. Głową Kościoła można nazywać niektórych ludzi, wszakże w innym

znaczeniu niż Chrystusa. Po pierwsze, Chrystus jest Głową wszystkich ludzi należących do Kościoła: każdego czasu, miejsca i stanu. Poza Nim Głową Kościoła nazywamy bądź zwierzchników Kościoła w poszczególnych miejscowościach, jak np. biskupów w granicach ich kościołów, bądź też Kościoła w określonym czasie i określonych warunkach. Papież np. jest Głową całego Kościoła w czasie swojego pontyfikatu i w stosunku do ludzi, którzy odbywają ziemską pielgrzymkę. Po drugie, Chrystus jest Głową Kościoła własną mocą i powagą, podczas gdy inni noszą nazwę „Głowy”, jako namiestnicy Chrystusa, według słów8): Bo i ja, to co dałem, jeśli dałem wam, to w imieniu Chrystusa. Oraz9): W zastępstwie Chrystusa sprawujemy poselstwo, tak jakby Bóg upominał przez nas.

Ad 1. Wyraz „głowa” bierzemy tu w pojęciu oznaczającym kierownictwo zewnętrzne, podobnie jak kiedy króla nazywamy Głową jego państwa.

Ad 2. Człowiek nie udziela łaski przez wpływ wewnętrzny, lecz przez zewnętrzną namowę do korzystania ze środków dających łaskę.

Ad 3. Jak powiada Augustyn10), „Jeśli zwierzchnicy Kościoła są pasterzami, w jakiz sposób jest jeden pasterz, jeśli nie są wszyscy członkami jednego Pasterza?” Podobnie też innych ludzi można nazywać Fundamentem i Głową, jako członki Jednego Fundamentu i Jednej Głowy. A jednak, jak tamże mówi Augustyn11), Chrystus „dał swym członkom swe pasterstwo, ale nikt z nas nie zwie się „Bramą”, bo to zachował Chrystus wyłącznie dla siebie”. A to dlatego, że Brama oznacza najwyższą władzę, przez nią bowiem wszyscy wchodzą do domu, a tylko Chrystus jest tym, przez Którego mamy przystęp do tej łaski, w której stoimy12). Pozostałe zaś wyżej wspomniane nazwy mogą oznaczać nie tylko władzę główną, lecz także pochodne.

Artykuł 7.

CZY SZATAN JEST GŁOWĄ ZŁYCH ?

Na pozór nie.

1. Jak mówi bowiem glosa do słów1): Uczynił Go Głową, „Głowę charakteryzuje to, że przelewa na członki życie i ruch”. Szatan zaś nie ma mocy przelewania zła grzechu. Płyne ono z woli grzeszącego. Więc nie można nazywać szatana Głową złych.

2. Każdy grzech czyni człowieka złym, lecz nie każdy pochodzi od szatana. Oczywiście to jest w stosunku do grzechu złych duchów, nie był on wynikiem czyjejś namowy. Podobnie nie każdy grzech człowieka pochodzi od szatana, powiedziano bowiem2): „Nie zawsze nasze złe myśli są podsunięte przez diabła, lecz niekiedy wypływają z poruszeń naszej wolnej woli”. Więc szatan nie jest Głową wszystkich złych.

3. Jedna głowa rządzi jednym ciałem. Nie wydaje się zaś, by istniała jedność skupiająca całą mnogość złych, skoro „bywa, że zło przeciwstawia się złu” (Arystoteles)3). Jak mówi bowiem Dionizy4), „źródłem zła mogą być różne braki”. Nie można więc twierdzić, że szatan jest Głową wszystkich złych.

A JEDNAK w związku z tekstem 5): Pamięć o nim zostanie wymazana z ziemi, glosa mówi5): „O każdym nieprawym powiedziano, że powróci do swojej Głowy,

czyli do szatana”.

WYKŁAD. Jak już wiemy⁶), głowa wywiera na członki nie tylko wpływ wewnętrzny, lecz rządzi nimi także od zewnątrz, skierowując ich akty ku jakiemuś celowi. Tak więc Głową jakiejś społeczności można nazywać kogoś ze względu na oba powyższe momenty, mianowicie: wewnętrzny wpływ i rządy zewnętrzne. Chrystus, jak wiemy⁷), Jest Głową Kościoła w tym znaczeniu. Głową można nazywać kogoś również tylko ze względu na rządy zewnętrzne. W tym znaczeniu każdy książę lub zwierzchnik jest Głową podległej mu społeczności. Otóż w tym znaczeniu szatan nosi nazwę Głowy wszystkich złych, bo jak powiedziano⁸), On jest królem nad wszystkimi synami pychy.

Zadanie rządzącego polega na doprowadzeniu tych, którymi rządzi, do swojego celu. Celem zaś szatana jest odwrócenie stworzeń rozumnych od Boga. Dlatego od początku próbował szatan zniechęcić człowieka do posłuszeństwa przykazaniu Bożemu. Samo zaś odwrócenie się od Boga może stanowić cel, o ile się go pożąda pod zwodniczą postacią wolności, według słów⁹): Od wieków zламаłaś jarzmo, zerwałaś więzy i rzekłaś: nie będę służyć. Ludzie, których grzech do tego doprowadza, wpadają pod rządy i panowanie szatana. Mówimy wówczas, że on jest ich Głową.

Ad 1. Chociaż szatan nie wywiera wpływu na duszę rozumną od wewnątrz, doprowadza ją jednak do zła przez namowę.

Ad 2. Władca nie zawsze posługuje się namową, kiedy chce skłonić poddanych do posłuszeństwa, wszystkim natomiast ukazuje znak swojej woli, za którym jedni idą z musu, inni dobrowolnie, tak np. czyni wódz, za którego sztandarem podążają żołnierze, nie namawiani przez nikogo. Pierwszy grzech szatana, który jak powiedziano¹⁰), grzeszy od początku, jest to właśnie taki znak, ukazany wszystkim, aby za nim szli. Niektórzy ludzie naśladują go pod wpływem diabelskich poduszczeń, inni zaś z własnej woli, nie namawiani przez nikogo. Głową wszystkich złych wobec tego jest szatan, jego bowiem naśladują, według słów¹¹): Zawiść diabła wprowadziła śmierć na kulę ziemską, a naśladują go jego stronnicy.

Ad 3. Choć grzechy między sobą różni zwrot ku różnym dobrom przemijającym, wspólne jest wszystkim odwrócenie się od Boga.

Artykuł 8.

CZY ANTYCHRYST JEST GŁOWĄ ZŁYCH ?

Na pozór nie.

1. Jedno ciało bowiem nie ma różnych głów. Głową zaś społeczności złych jest szatan. Więc Antychryst nie jest ich Głową.

2. Antychryst sam jest członkiem szatana. Głowa zaś różni się od członków. Więc Antychryst nie jest Głową złych.

3. Głowa wywiera wpływ na członki. Antychryst zaś nie wywiera żadnego wpływu na ludzi złych, którzy żyli przed nim. Więc Antychryst nie jest Głową złych.

A JEDNAK w związku z tekstem¹): Pytajcie kogokolwiek z podróży, głosa daje wyjaśnienie²): „Gdy mówił o ciele wszystkich złych, zwraca się nagle do Antychrysta, Głowy wszystkich nieprawych”.

WYKŁAD. Jak wiemy³), trzy momenty charakteryzują głowę, wziętą w sensie

przyrodniczym: pozycja, doskonałość oraz zdolność oddziaływania.

Otóż ze względu na pozycję w czasie nie nazywamy Antychrysta Głową złych w tym znaczeniu jakoby jego grzech miał być pierwszy, jak pierwszy był grzech szatana. Podobnie też nie nazywamy go Głową złych ze względu na zdolność oddziaływania. Bo chociaż niektórych ludzi współczesnych sobie skłoni Antychryst przez działanie zewnętrzne do złego, tych jednak, którzy żyli przed nim nie doprowadzi do zła ani też do naśladowania jego złości. Toteż i ten взгляд nie upoważnia do nazywania go Głową wszystkich złych, lecz tylko niektórych.

Pozostaje więc przyjąć, że Antychryst jest Głową wszystkich złych ze względu na pełnię złości. Przeto w związku ze słowami⁴⁾: Okazując się jakoby był Bogiem, głosa mówi⁷⁾: „Podobnie jak w Chrystusie mieszkała cała pełnia Bóstwa, tak w Antychryście — cała pełnia złości”. Wszakże nie tak, by człowieczeństwo jego szatan przyjął do jedności osoby, jak Syn Boży przyjął Człowieczeństwo Chrystusa, lecz w ten sposób, że szatan przez namowę obficie wsącza złość w Antychrysta niż we wszystkich pozostałych ludzi. I z tego względu wszyscy źli, którzy poprzedzili Antychrysta, są poniekąd jego figurą, stosownie do słów⁵⁾: Już sprawuje się tajemnica nieprawości.

Ad 1. Szatan i Antychryst stanowią jedną Głowę, nie zaś dwie. Antychryst bowiem nazywa się Głową, dlatego, że w nim złość szatana wyraża się najpełniej. Przeto słowa⁶⁾: Okazując się jakoby był Bogiem, głosa uzupełnia jak następuje⁷⁾: „W nim będzie Głowa wszystkich złych, mianowicie szatan, który jest królem wszystkich synów pychy”. Będzie on w Antychryście przez działanie swej złości, nie zaś przez zjednoczenie osobowe, czy przez wewnętrzne zamieszkanie, bo jak powiedziano⁸⁾, „tylko Trójca Przenajświętsza przenika głęb ducha”.

Ad 2. Podobnie jak Głową Chrystusa jest Bóg⁹⁾, a sam Chrystus, jak wiemy¹⁰⁾, jest przeciw Głową Kościoła¹¹⁾, tak Antychryst będąc członkiem szatana Jest przeciw Głową złych.

Ad 3. Antychryst nie nazywa się Głową wszystkich złych ze względu na podobieństwo oddziaływania, lecz ze względu na podobieństwo pełni zła. W nim bowiem szatan doprowadzi swe zło poniekąd do szczytu, podobnie jak mówi się o szczytowym osiągnięciu czyichś zamierzeń.

ZAGADNIENIE 9.

WIEDZA CHRYSTUSA W OGÓLNOŚCI. (64)

Zastanówmy się z kolei nad wiedzą Chrystusa.

W związku z tym należy rozpatrzyć przede wszystkim: jaką wiedzę posiadał Chrystus. Po drugie: każdy rodzaj Jego wiedzy z osobna.

Pierwszego punktu dotyczą cztery pytania:

1. Czy prócz wiedzy boskiej posiadał Chrystus jeszcze jakąś wiedzę?
2. Czy miał wiedzę posiadaną przez błogosławionych, czyli niebian?
3. Czy miał wiedzę wrodzoną, czyli wlaną?
4. Czy miał jakąś wiedzę nabytą?

Artykuł 1.

CZY PRÓCZ WIEDZY BOSKIEJ POSIADAŁ CHRYSSTUS JESZCZE JAKĄŚ WIEDZĘ ?

Na pozór nie.

1. Wiedza bowiem jest niezbędna do poznania rzeczy. Chrystus zaś poznawał wszystko wiedzą boską. Każda więc inna wiedza byłaby w Nim zbyteczna.

2. światło mniejsze niknie wobec większego. Wszelka zaś wiedza stworzona pozostaje w takim stosunku do niestworzonej wiedzy Boga, jak światło mniejsze do większego. W Chrystusie więc nie zajaśniała żadna wiedza prócz boskiej.

3. Jak wiemy1): Zjednoczenie natury ludzkiej z boską dokonało się w Osobie. Niektórzy zaś teologowie twierdzą, że Chrystus posiadał tak zwaną „wiedzę Zjednoczenia”, przez którą wszystko to, co się wiąże z tajemnicą Wcielenia, poznawał pełniej, niż ktokolwiek inny. A skoro Zjednoczenie osobowe obejmuje obie natury, wydaje się, że w Chrystusie nie ma dwóch rodzajów wiedzy, tylko jedna wiedza należąca do obu natur.

A JEDNAK Ambroży mówi2): „Pełnię ludzkiej natury przyjął Bóg w ciele: Przyjął zmysł człowieka, lecz nie nadęty zmysł ciała”. Do zmysłu człowieka zaś należy wiedza stworzona. Była więc w Chrystusie inna wiedza, prócz boskiej.

WYKŁAD. Jak wiemy3), Syn Boży przyjął całą naturę ludzką, tj. nie tylko ciało, lecz i duszę, duszę rozumną, nie zmysłową tylko. (65) I dlatego musiał posiadać wiedzę stworzoną. Uzasadnia się to trojako. Po pierwsze, doskonałością duszy. Rozpatrywana w swej Istocie dusza jest w możności poznawania tego, co dostępne dla umysłu, jest ona bowiem „jak tablica, na której nie ma żadnego napisu”4). A wszakże można pisać na niej z racji intelektu możliwościowego, o którym po-wiedziano, że „może stać się wszystkim”5). (66) To zaś, co jest w możności, jest czymś niedoskonałym, jeżeli nie zostanie sprowadzone do aktu. Nie było stosowne zaś, by Syn Boży przyjął niedoskonałą naturę ludzką, lecz doskonałą. Miał bowiem za jej pośrednictwem doprowadzić cały ród ludzki do doskonałości. Trzeba więc było, by jakaś wiedza właściwa duszy udoskonalila duszę Chrystusa. Toteż w Chrystusie musiała być jakaś wiedza poza wiedzą boską, w przeciwnym razie dusza Chrystusa byłaby mniej doskonała niż dusze innych ludzi.

Po drugie, skoro „każda rzecz istnieje, by działać”6), na próżno posiadałby Chrystus duszę rozumną, gdyby się nią nie posługiwał w poznaniu umysłowym. A to należy do wiedzy stworzonej.

Po trzecie, pewnego rodzaju wiedza stworzona, polegająca na przyrodzonym poznaniu pierwszych zasad, tkwi w naturze ludzkiej. Wyraz „wiedza” bierzemy tu bowiem w szerszym znaczeniu, jako ludzkie poznanie intelektualne w ogólności Chrystusowi zaś nie brakowało żadnych składników ludzkiej natury, przyjął ją nieuszczuploną, jak wiemy7). Toteż teza tych, którzy przeczyli, że w Chrystusie jest dwojaka wiedza bądź mądrość, została potępiona na szóstym Soborze8).

Ad 1. Chrystus poznawał wszystko wiedzą boską, działaniem nie należącym do świata stworzeń. Działanie to jest samą istotą Boga, skoro, jak dowiedziono9), poznanie Boga jest Jego substancją. Toteż akt ten nie mógł być aktem duszy ludzkiej Chrystusa, ze względu na odmienność jej natury. Gdyby więc poza wiedzą boską nie

było w duszy Chrystusa żadnej innej wiedzy, dusza ta niczego nie poznawałaby i niepotrzebnie zostałaby przyjęta, bo „rzecz istnieje, by działać”6).

Ad 2. Z dwu światel tego samego rzędu, mniejsze niknie wobec większego, jak światło świecy niknie w słońcu, jeśli każde z nich bierzemy jako źródło oświetlania. Jeśli zaś weźmiemy większe światło jako źródło, a mniejsze jako przedmiot oświetlany, to światło mniejsze nie ginie przy większym, lecz raczej przybiera na sile, jak jasność powietrza rośnie pod wpływem światła słonecznego. Podobnie światło wiedzy boskiej, będącej światłością prawdziwą, oświecającą każdego człowieka na ten świat przychodzącego¹⁰), nie przyćmiewa światła wiedzy w duszy Chrystusa, lecz je wzmacnia.

Ad 3. W każdej ze zjednoczonych natur, w naturze boskiej Chrystusa i w Jego naturze ludzkiej, przyjmujemy właściwe im rodzaje wiedzy, które, dzięki Zjednoczeniu łączącemu w jednej hipostazie Boga i Człowieka, Istnieją w taki sposób, że jak wiadomo¹¹), to co boże przypisujemy Człowiekowi, a to, co należy do człowieczeństwa, przypisujemy Bogu. Ale z samym Zjednoczeniem nie można łączyć w Chrystusie żadnej wiedzy. Zjednoczenie bowiem dotyczy Istnienia osobowego, a wiedza przysługuje osobie jedynie poprzez jakąś naturę.

Artykuł 2.

CZY CHRYSZTUS MIAŁ WIEDZĘ POSIADANĄ PRZEZ BŁOGOSŁAWIONYCH, CZYLI NIEBIAN ?

Na pozór nie.

1. Wiedza błogosławionych (67) polega bowiem na uczestnictwie w świetle bożym, według słów¹): W świetle Twoim ujrzymy światło. Chrystus zaś nie posiadał światła bożego przez udział, lecz samo Bóstwo mieszkało w Nim substancjalnie według słów²): W Nim mieszka wszelka pełność Bóstwa cielesnie. Chrystus nie posiadał więc wiedzy błogosławionych.

2. Wiedza błogosławionych uszczęśliwia ich, według słów³): Ten jest żywot wieczny, aby poznali Ciebie, Boga prawdziwego, i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa. Chrystusa zaś jako człowieka uszczęśliwiało już samo to, że był zjednoczony z Bogiem w Osobie, stosownie do słów⁴): Szczęśliwy, któregoś wybrał i przyjął. Nie należy więc przypisywać Chrystusowi wiedzy błogosławionych.

3. Człowiekowi przysługuje dwojaka wiedza: przyrodzona i nadprzyrodzona. Otóż wiedza błogosławionych, polegająca na widzeniu Boga, nie jest przyrodzona człowiekowi, lecz jego naturę przewyższa. Chrystus zaś miał inną nadprzyrodzoną wiedzę, o wiele pewniejszą i głębszą; miał wiedzę samego Boga. A więc niepotrzebna Mu była wiedza błogosławionych.

A JEDNAK: Wiedza błogosławionych polega na widzeniu, czyli poznaniu Boga, a Chrystus miał pełne poznanie Boga także jako człowiek, według słów⁵): Znam Go i mowę Jego zachowuję. Chrystus posiadał przeto wiedzę błogosławionych.

WYKŁAD. To, co jest w możności, aktualizuje się przez coś, co jest w akcji. Wszak dla ogrzania rzeczy winno być gorące to, co je ogrzewa. W człowieku zaś Istnieje możność otrzymania wiedzy błogosławionych, która polega na widzeniu

Boga. Człowiek, stworzony na obraz Boga jako istota rozumna, może osiągnąć to uszczęśliwiające poznanie i zmierza doń jako do swego celu. Zgodnie ze słowami(6): Godną było rzeczą, by Ten, dla którego wszystko i przez którego wszystko, gdy wielu synów przywiódł był do chwały: Sprawcę ich zbawienia uwielbił przez Mękę, człowieczeństwo Chrystusa doprowadza ludzi do tego uszczęśliwiającego celu. Ponieważ zaś przyczyna musi zawsze górować nad skutkiem, trzeba było, aby samo poznanie pole-gające na oglądaniu Boga przysługiwało Chrystusowi - Człowiekowi w najwyższym stopniu.

Ad 1. Bóstwo jest połączone z człowieczeństwem Chrystusa w Osobie, a nie w Istocie czy naturze. Przy jedności zaś Osoby pozostaje różnica natur. Dusza Chrystusa przeto, jako część natury ludzkiej, udoskonalona światłem udzielonym jej przez naturę boską, otrzymuje wiedzę błogosławionych, która polega na oglądaniu Istoty Bożej.

Ad 2. Jak samo Zjednoczenie sprawia, że Bogiem jest ten Człowiek, tak zjednoczenie samo daje Mu szczęśliwość, która nie należy do rzeczy stworzonych. Otóż prócz tej szczęśliwości musi być w ludzkiej naturze Chrystusa jakaś szczęśliwość stworzona, która by duszę Jego utwierdziła w szczytowym osiągnięciu natury ludzkiej.

Ad 3. Widzenie Boga, czyli wiedza uszczęśliwiająca, pod pewnym względem przewyższa naturę duszy rozumnej, ponieważ dusza nie może osiągnąć tej wiedzy własną mocą. Pod pewnym jednak względem, jak wiemy(7), wiedza ta odpowiada duszy, stworzonej na obraz Boży i dlatego zdolnej do jej przyjęcia. Boska zaś wiedza, niestworzona, przewyższa naturę duszy ludzkiej pod każdym względem.

Artykuł 3.

CZY PRÓCZ WIEDZY USZCZĘŚLIWIAJĄCEJ CHRYSZTUS MIAŁ DANĄ OD URODZENIA INNĄ WIEDZĘ ?

Na pozór nie.

1. Wszelka bowiem inna wiedza stworzona tak się ma do wiedzy uszczęśliwiającej, jak niedoskonałość do doskonałości. Obecność zaś poznania doskonałego wyklucza poznanie niedoskonałe, podobnie jak widzenie twarzą w twarz(1) wyklucza niejasne widzenie -wiary. Skoro więc Chrystus — jak wiemy(2) — posiadał wiedzę uszczęśliwiającą, wydaje się, że nie mogło być w Nim innej wiedzy wlanej.

2. Mniej doskonały sposób poznania dysponuje do doskonalszego, jak hipoteza wysnuta na podstawie sylogizmu dialektycznego dysponuje do wiedzy opartej na sylogizmie demonstratywnym. (68) Posiadanie doskonałości czyni zbędną dyspozycję do niej, jak zbędny jest ruch, gdy się jest u kresu. Ponieważ więc każde inne poznanie stworzone tak się ma do poznania uszczęśliwiającego, jak niedoskonałość do doskonałości oraz jak dyspozycja ma się do kresu, wydaje się, że Chrystus mając poznanie uszczęśliwiające nie potrzebował innego.

3. Jak materia cielesna stanowi o możliwości istnienia formy zmysłowej, tak Intelkt możliwościowy stanowi o możliwości Istnienia formy umysłowej. Otóż materia cielesna nie może przyjąć jednocześnie dwóch form zmysłowych: Jednej doskonalszej i drugiej mniej doskonałej. Więc i dusza nie może przyjąć jednocześnie dwojakiej wiedzy: jednej doskonalszej, a drugiej mniej doskonałej. Stąd wniosek, jak poprzednio.

A JEDNAK powiedziano³), że w Chrystusie są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy.

WYKŁAD. Nie godzi się — jak wiemy⁴) — by natura ludzka przyjęta przez Słowo Boże była niedoskonałą. Niedoskonałą zaś jest każda możliwość, jeśli nie stanie się aktem (istnością). Otóż umysł możliwościowy człowieka jest w możliwości do każdego przedmiotu poznania umysłowego. Poznaje zaś aktualnie przez umysłowe formy poznawcze, przez które osiąga swą pełnię, jak wynika z księgi *De anima*⁵). Musimy przeto w Chrystusie przyjąć istnienie wiedzy wlanej, ponieważ Słowo Boże wryło w duszy Chrystusa, zjednoczonej hipostatycznie ze Słowem, umysłowe formy poznawcze wszystkich rzeczy, które może poznać umysł możliwościowy. Podobnie również na początku stworzenia wszechrzeczy Słowo Boże wryło umysłowe formy poznawcze w umysłach aniołów (Augustyn)⁶). Przeto, jak — zgodnie ze słowami Augustyna⁷) — przyjmujemy w aniołach dwojake poznanie, a mianowicie: „poranne” (*matutina*), przez które anioł poznaje rzeczy w Słowie, drugie zaś — „wieczne” (*vespertina*), przez które poznaje rzeczy w ich własnej naturze, za pomocą wlanych form poznawczych. Tak też Chrystus, prócz boskiej wiedzy niestworzonej, miał w swej duszy wiedzę uszczęśliwiającą, przez którą poznawał Słowo i rzeczy poznawał w Nim, oraz miał wiedzę wlaną, przez którą poznawał rzeczy w ich własnej naturze przez myślowe formy poznawcze proporcjonalne do umysłu ludzkiego.

Ad 1. Przeciwność między niedoskonałym widzeniem wiary a widzeniem naocznym wynika z istoty wiary, która — jak wiemy⁸) — dotyczy rzeczy niewidocznych. Natomiast poznanie przez wlane formy poznawcze nie zawiera żadnej sprzeczności z poznaniem uszczęśliwiającym. Przytoczone rozumowanie nie ma przeto zastosowania w danym wypadku.

Ad 2. Dwojaki jest stosunek dyspozycji do doskonałości: jest ona po pierwsze drogą do doskonałości, po drugie — jest jej skutkiem. Tak np. zar dysponuje materię do przyjęcia formy ognia, wszakże z chwilą zjawienia się tej formy nie ustaje, lecz trwa nadal, jako pewnego rodzaju skutek tej formy. W podobny sposób hipoteza oparta na sylogizmie dialektycznym jest drogą do wiedzy, osiąganą przez dowód. Wszakże po zdobyciu tej wiedzy może pozostać poznanie osiągnięte przez sylogizm dialektyczny, uzyskując nową podstawę w dowodzie naukowym, ujawniającym przyczyny, lepsza bowiem znajomość przyczyny pozwala lepiej poznać uzasadnienie hipotetycznych przesłanek sylogizmu dialektycznego. Analogicznie w Chrystusie razem z wiedzą uszczęśliwiającą trwa wiedza wlaną, nie jako droga prowadząca do szczęśliwości, lecz jako wiedza potwierdzona przez nią.

Ad 3. Jak wiadomo⁹), poznanie uszczęśliwiające nie dokonuje się przez formę poznawczą, która stanowiłaby podobieństwo Istoty Bożej, bądź też rzeczy poznawanych w niej. Poznanie takie dosięga bezpośrednio samej Istoty Bożej, tak iż ta Istota jednoczy się z duchem błogosławionym, jak przedmiot poznania umysłowego z intelektem. Istota Boża zaś jest formą przekraczającą wszelkie granice stworzeń. Toteż nic nie stoi na przeszkodzie, by wraz z tą formą, górującą niepomiernie ponad wszystkim, były w umyśle stworzenia rozumnego umysłowe formy poznawcze dostosowane do jego natury.

Artykuł 4.

CZY CHRYSSTUS MIAŁ EMPIRYCZNĄ WIEDZĘ NABYTĄ ?

Na pozór nie.

1. W stopniu najwyższym bowiem posiadał Chrystus wszystko co Mu odpowiadało. Wiedzy nabytej zaś nie miał w najwyższym stopniu, bo nie oddawał się studiom naukowym, przez które wiedzę nabywa się najdoskonalej. Powiedziano bowiem¹⁾: Dziwili się żydzi, mówiąc: Jakże Ten umie Pismo, skoro się nie uczył? Wydaje się więc, że Chrystus nie miał wcale wiedzy nabytej.

2. Nie można uzupełniać tego, co pełne. Pojemność zaś duszy Chrystusa była — jak wiemy²⁾ — wypełniona umysłowymi formami wlanymi przez Boga. Nie można więc było dodawać tu jeszcze nabytych form poznawczych.

3. Ten, kto już posiada sprawność wiedzy, przez spostrzeżenia zmysłowe nie zdobywa nowej sprawności; inaczej bowiem byłyby jednocześnie dwie formy tego samego gatunku w tym samym osobniku. Natomiast sprawność posiadana po-przednio utrwala się i wzrasta. Ponieważ Chrystus miał sprawność wiedzy wlanej, nie sądzimy, by przez percepcję zmysłową nabył On jakąś inną wiedzę.

A JEDNAK do słów³⁾: Ponieważ był Synem Bożym, nauczył się posłuszeństwa z tego, co wycierpiał, glosa dodaje: „tj. zdobył doświadczeniem”. Chrystus posiadał więc jakąś wiedzę empiryczną, która jest wiedzą nabytą.

WYKŁAD. Jak wiemy⁴⁾, ludzkiej naturze przyjętej przez Słowo Boże nie brakowało żadnej spośród rzeczy, „które Bóg wszczepił w naszą naturę”⁸⁾. A jasne jest, że Bóg dał naturze ludzkiej nie tylko intelekt możnościowy, lecz również Intelpekt czynny (69). Należy przeto stwierdzić, że w duszy Chrystusa był także intelekt czynny, nie tylko możnościowy. Skoro zaś „Bóg i natura niczego nie czynią na próżno” (Arystoteles)⁶⁾, tym bardziej nie było rzeczy zbędnych w duszy Chrystusa. Ponieważ zaś, jak powiedziano⁷⁾, „każda rzecz jest dla swego działania”, to, co nie działa w sposób sobie właściwy, jest zbędne. A właściwe działanie Intelpektu czynnego polega na aktualizowaniu umysłowych form poznawczych przez odrywanie ich od wyobrażeń. Dlatego powiedziano, że do intelektu czynnego „należy tworzenie wszystkiego”⁸⁾. Trzeba przeto stwierdzić, że w Chrystusie były umysłowe formy poznawcze, przyjęte w intelekcie możnościowym przez działanie intelektu czynnego. Na tym polega istnienie w Nim wiedzy nabytej, zwanej przez niektórych pisarzy wiedzą empiryczną.

Przeto — mimo, że gdzie indziej pisałem Inaczej⁹⁾ — należy stwierdzić, iż Chrystus miał wiedzę nabytą, która jest wiedzą ludzką we właściwym tego słowa znaczeniu. Jest nią nie tylko ze względu na podmiot, przez który została przyjęta, lecz także ze względu na przyczynę sprawczą. Istnienie bowiem takiej wiedzy w Chrystusie uzasadnia się światłem intelektu czynnego, przysługującym człowiekowi z natury. Natomiast wiedzę wlaną przypisujemy duszy ludzkiej z racji światła udzielonego z nieba. Ten sposób poznania odpowiada naturze anielskiej. Wiedza zaś uszczęśliwiająca, która ukazuje samą Istotę Bożą — jak wiemy¹⁰⁾ — jest właściwa Bogu i odpowiada wyłącznie Jego naturze.

Ad 1. Wiedzę nabywamy w dwojaki sposób: przez własne odkrycia i przez uczenie się. Pierwszy sposób gra rolę główną, drugi podrzędną. Toteż powiedziano¹¹⁾:

„Najlepszy jest ten, który pojmuje sam przez się, lecz dobry jest także ten, który słucha dobrej nauki”. Przeto stosowniejsza była dla Chrystusa wiedza zdobyta przez odkrycia niż przez uczenie się, zwłaszcza, że Bóg dał Go wszystkim za Mistrza, według słów12): Radujcie się w Panu Bogu waszym, bo wam dał Nauczyciela sprawiedliwości.

Ad 2. Istnieją dwa nastawienia umysłu ludzkiego: jedno — ku niebu, drugie — ku ziemi. Ze względu na pierwsze dusza Chrystusa była napełniona wiedzą wlaną. Drugie zaś kierowało ją ku wyobrażeniom, a te z natury, zapłodnione twórczą mocą intelektu czynnego, poruszają ludzki umysł. Otóż i pod tym względem musiała być osiągnięta pełnia wiedzy, nie dlatego, by pierwszego rodzaju pełnia umysłu była niewystarczająca sama przez się, lecz że domagała się uzupełnienia również przez zestawienie z wyobrażeniami.

Ad 3. Sprawność nabyta różni się zasadniczo od sprawności wlanej. Nabytą sprawność wiedzy osiąga się bowiem przez kontakt umysłu ludzkiego z wyobrażeniami i dlatego nie można nabyć dwóch sprawności gatunkowo różnych, traktujących przedmiot poznania pod tym samym kątem widzenia. Natomiast wiedza wлана, spływając do duszy z nieba niezależnie od jej stosunku do wyobrażeń, ma zupełnie inny charakter. Są to więc sprawności gatunkowo różne.

ZAGADNIENIE 10.

WIEDZA USZCZĘŚLIWIAJĄCA W DUSZY CHRYSTUSA. (64)

W dalszym ciągu rozpatrzmy każdy z wyżej wspomnianych rodzajów wiedzy. Ponieważ mówiliśmy już o wiedzy Bożej1), pozostają teraz do omówienia inne rodzaje, a mianowicie: wiedza uszczęśliwiająca, wiedza wлана2) i wiedza nabyta3).

O wiedzy uszczęśliwiającej, która polega na widzeniu Boga, wiele już powiedziano4), dlatego tutaj trzeba, jak się zdaje, omówić w związku z nią tylko to, co się odnosi do duszy Chrystusa.

Zagadnienie to nasuwa nam 4 pytania:

1. Czy dusza Chrystusa miała wyczerpujące poznanie Słowa lub istoty boskiej?
2. Czy poznawała w Słowie wszystko?
3. Czy dusza Chrystusa poznawała w Słowie nieskończoność?
4. Czy widzi Słowo lub istotę boską jaśniej niż Ją widzi wszelkie inne stworzenie?

Artykuł 1.

CZY DUSZA CHRYSTUSA POJMOWAŁA I POJMUJE SŁOWO LUB ISTOTĘ BOSKĄ W SPOSÓB WYCZERPUJĄCY ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Izydor5), iż „Trójca poznana jest tylko przez Siebie samą oraz przez Człowieka przyjętego przez Słowo”. Przeto Człowiek przyjęty przez Słowo ma wspólne z Trójcą Przenajświętszą poznanie właściwe tylko Jej samej. Tego rodzaju poznanie jest poznaniem wyczerpującym. (70) Więc dusza Chrystusa poznaje Istotę

boską w sposób wyczerpujący.

2. Zjednoczenie z Bogiem w bycie osobowym jest ściślej niż zjednoczenie przez oglądanie Boga. A jak mówi Damasceńczyk⁶), że „całe bóstwo w jednej ze swych Osób jest połączone w Chrystusie z naturą ludzką”. Tym bardziej więc dusza Chrystusa widzi całą naturę boską. Wydaje się więc, że dusza Chrystusa poznaje wyczerpująco istotę boską.

3. Jak zauważa Augustyn⁷), „to co przysługuje Synowi Bożemu z natury. Synowi Człowieczemu przysługuje przez łaskę”. Skoro więc poznanie wyczerpujące Istoty boskiej przysługuje z natury Synowi Bożemu, przysługuje ono także Synowi Człowieczemu przez łaskę. Wydaje się przeto, że dusza Chrystusa przez łaskę poznaje Słowo w sposób wyczerpujący.

A JEDNAK Augustyn mówi⁸): „Pojmować siebie całkowicie — to znaczy ujmować siebie w określonych granicach”. Istota boska zaś nie jest zamknięta w granicach duszy Chrystusa, gdyż nieskończenie ją przewyższa. Dusza Chrystusa nie poznaje więc Słowa w sposób wyczerpujący.

WYKŁAD. Jak wynika z poprzednich wywodów⁹), Zjednoczenie natur w Osobie Chrystusa dokonało się bez pomieszczenia właściwości jednej z właściwościami drugiej, tak iż to, „co niestworzone, trwa jako niestworzone, a to, co stworzone, pozostaje w granicach stworzenia”, zgodnie ze słowami Damasceńczyka¹⁰). Jak wiemy zaś¹¹), nie jest możliwe, by jakiegokolwiek stworzenie poznało wyczerpująco istotę boską, ponieważ skończoność nie wyczerpie nieskończoności. Przeto należy stwierdzić, że dusza Chrystusa w żaden sposób nie poznawała wyczerpująco Istoty bożej.

Ad 1. Obok poznania Trójcy Przenajświętszej przez Nią samą wymieniono tu poznanie Jej przez Człowieka, którego przyjęło Słowo, nie jako poznanie wyczerpujące, lecz ze względu na nieosiągalną jego wyższość nad poznaniem spotykanym u stworzeń.

Ad 2. Także i w Zjednoczeniu Osobowym natura ludzka nie wyczerpuje Słowa Bożego czy boskiej natury. Chociaż w jednej Osobie Syna cała ta natura zjednoczyła się z naturą ludzką, mimo to jednak granice tej ostatniej nie objęły całej mocy Bóstwa. Toteż w liście do Voluzjanusa mówi Augustyn¹²): „Chcę, byś wiedział, że nauka chrześcijańska nie twierdzi, iż Bóg łącząc się z ciałem opuścił czy stracił rządy nad światem, lub że troskę swoją przeniósł, zacieśniając Ją jak gdyby do tej Okruszyny”. Podobnie dusza Chrystusa widzi całą istotę Boga, lecz nie obejmuje Jej poznaniem wyczerpującym, skoro nie widzi jej w pełni poznawalności, jak już powiedziano¹¹).

Ad 3. Pod słowem łaska, użytym przez św. Augustyna, należy rozumieć łaskę Zjednoczenia, dzięki której wszystko to, co mówimy o Synu Bożym ze względu na Jego boską naturę, powiemy również o Synu Człowieczym ze względu na tożsamość Osoby jednoczącej obie natury Chrystusa. Wobec powyższego powiedzenie, że Syn Człowieczy poznaje wyczerpująco całą Istotę Boską, jest zgodne z prawdą. Poznanie to dokonuje się przez Boską Naturę Syna, a nie przez Jego duszę. Analogicznie moglibyśmy również powiedzieć, że Syn Człowieczy jest Stwórcą.

Artykuł 2.

CZY DUSZA CHRYSYTA W SŁOWIE POZNAJE WSZYSTKO ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem¹): O dniu owym nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, jeno Ojciec. Więc Chrystus nie wszystko poznaje w Słowie.

2. Im doskonalej ktoś zna jakąś zasadę, tym obszerniejszy jest zakres jego wiedzy opartej na tej zasadzie. Bóg zaś widzi swoją istotę doskonalej niż ją widzi dusza Chrystusa, więc przeto rzeczy poznaje w Słowie niż poznaje dusza Chrystusa. Więc dusza Chrystusa nie poznaje w Słowie wszystkiego.

3. Zakres wiedzy zależy od ilości rzeczy poznawalnych. Gdyby więc dusza Chrystusa znała w Słowie wszystko to, co zna Słowo, wynikałoby stąd, że wiedza duszy Chrystusa dorównuje wiedzy Bożej, czyli stworzone równa się temu, co nie jest stworzone. Jest to wniosek niemożliwy do przyjęcia.

A JEDNAK w związku ze słowami²): Godzien jest Baranek, który był zabit, wziąć bóstwo i wiedzę, glosa mówi: „tj. poznanie wszystkiego”.

WYKŁAD. Na pytanie: Czy Chrystus w Słowie poznaje wszystko, należy powiedzieć, że wyraz „wszystko” można rozumieć dwojako. Przede wszystkim w sensie właściwym, tak iż obejmuje każdą rzecz, która w jakikolwiek sposób jest, była lub będzie, bądź też wszystko co było przez kogokolwiek uczynione, wypowiedziane lub pomyślane w jakikolwiek sposób. Otóż należy stwierdzić, że dusza Chrystusa poznaje wszystko wzięte w tym znaczeniu. Każdy bowiem intelekt stworzony poznaje w Słowie wprawdzie nie wszystko absolutnie, lecz poznaje tym większą ilość rzeczy, im doskonalej widzi Słowo. Przy tym każdy błogosławiony poznaje w Słowie absolutnie wszystko, co ma związek z nim samym. Wszystko zaś w pewien sposób jest związane z Chrystusem i Jego godnością, ponieważ wszystko jest Mu poddane³). Ponadto Chrystus został ustanowiony przez Boga sędzią wszystkich, ponieważ jest Synem Człowieczym⁴). Dusza Chrystusa poznaje przeto w Słowie wszystkie jestestwa wszystkich czasów i myśli wszystkich ludzi, skoro jest ona ich sędzią, tak iż powiedziano o Chrystusie⁵): Albowiem sam wiedział, co jest w człowieku. Słowa powyższe można odnieść nie tylko do wiedzy boskiej, lecz również do tej wiedzy, którą Jego dusza miała w Słowie.

Po drugie wyraz „wszystko” można brać w szerszym znaczeniu, tak iż oznacza on nie tylko rzeczy aktualnie istniejące w dowolnym momencie czasu, lecz i te, które mogłyby istnieć, lecz nigdy się nie urzeczywistniają. Niektóre spośród nich są tylko w mocy Boga, a z tych nie wszystkie poznaje w Słowie dusza Chrystusa. Wyczerpujące bowiem poznanie wszystkiego, co Bóg może czynić, byłoby wyczerpującym poznaniem bożej mocy, a co za tym idzie Bożej istoty, gdyż poznajemy każdą moc przez poznanie rzeczy leżących w jej zasięgu. Pewne rzeczy zaś podlegają nie tylko mocy Boga, lecz także i mocy stworzeń. Wszystkie te rzeczy dusza Chrystusa poznaje w Słowie, w Nim bowiem poznaje wyczerpująco Istotę każdego stworzenia, a zatem jego możliwości i moc oraz wszystko co podlega mocy stworzeń.

Ad 1. Ariusz i Eunomiusz odnosili cytowane słowa nie do wiedzy duszy, której —

jak wiadomo⁶⁾ — Chrystusowi nie przyznawali, lecz stosowali je do boskiego poznania Syna, twierdząc, że Syn niżej stoi od Ojca pod względem wiedzy. Twierdzenie to nie da się obronić, gdyż — jak powiedziano — przez Słowo Boże wszystko się stało⁷⁾, a między innymi wszystkie czasy były przezeń uczynione. A nie mogło być rzeczy przez Słowo uczynionej, której by Ono nie znało.

Powiedzenie więc, że Syn nie wie o dniu i godzinie sądu, znaczy tyle, że nie przekazuje tej wiedzy, zapytany bowiem w tej sprawie nie chciał jej objawić Apostołom, jak wiemy z Pisma św.⁸⁾. Czytając natomiast słowa: Teraz poznałem, że boicie się Boga⁹⁾, rozumiemy je ¹⁰⁾: „uczyniłem, żeś poznał”. Powiedzenie, że Ojciec wie, oznacza, że tę wiedzę przekazał Synowi. Toteż zwrot: „jeno Ojciec” należy rozumieć jak wskazówkę, że Syn ma poznanie nie tylko właściwe naturze boskiej, lecz także poznanie przysługujące naturze ludzkiej. Ponieważ — jak dowodzi Chryzostom¹¹⁾ — „Jeśli było dane Chrystusowi - Człowiekowi, jak ma sądzić, tym bardziej dane Mu było znać czas sądu, co jest mniej ważne od wiadomości poprzedniej”.

Orygenes¹²⁾ jednak cytowane słowa stosuje do Chrystusa według „ciała, którym jest Kościół”¹³⁾, nieświadomy, kiedy nadejdzie czas sądu. Niektórzy autorzy zaś twierdzą, że słowa te odnoszą się nie do Jednorodzonego Syna Bożego, lecz do syna przybranego.

Ad 2. Bóg poznaje swoją Istotę pełniej niż ją poznaje dusza Chrystusa, bo poznaje ją w sposób wyczerpujący. I dlatego do zakresu wiedzy Bożej należy nie tylko wszystko to, co kiedykolwiek miało się urzeczywistnić i co stanowi przedmiot „wiedzy widzenia”, lecz także wszystko to, co mógłby uczynić, a co — jak wiadomo¹⁴⁾ — stanowi przedmiot „wiedzy prostego ujęcia”. (71) Otóż dusza Chrystusa zna wszystko to, co Bóg zna w sobie „wiedzą widzenia”, lecz nie wszystko z rzeczy znanych Bogu wiedzą „prostego ujęcia”. Tak oto Bóg w sobie samym poznaje więcej rzeczy niż dusza Chrystusa w Bogu.

Ad 3. Wielkość wiedzy ocenia się nie tylko ilością rzeczy dostępnych poznaniu, lecz również jasnością poznania. Chociaż wiedza posiadana przez duszę Chrystusa w Słowie co do ilości przedmiotów poznania dorównywa wiedzy widzenia posiadanej przez Boga w Nim samym, jednak co do jasności ustępuje jej nieskończeniu. Nieskończenie bowiem góruje nad światłem stworzonym, przyjętym przez duszę Chrystusa, światło niestworzone Intelktu Bożego i to — jak wiemy¹⁵⁾ — góruje nie tylko co do sposobu poznania, lecz także co do ilości jego przedmiotów.

Artykuł 3.

CZY DUSZA CHRYSTUSA MOŻE POZNAWAĆ W SŁOWIE TO CO NIESKOŃCZONE ?

Na pozór nie.

1. Wobec tego, że „nieskończoność” — jak twierdzi Arystoteles — „jest tym, w czym po wzięciu dowolnie wielkiej ilości zawsze jeszcze pozostaje jakaś reszta”¹⁾, poznanie nieskończoności nie da się pogodzić z jej definicją. Definicji nie wolno traktować w oderwaniu od określanego przedmiotu, bo takie postępowanie prowadziłyby do zbiegu sprzeczności, poznawanie nieskończoności przez duszę

Chrystusa było rzeczą niemożliwą.

2. Wiedza o rzeczach nieskończonych nie ma granic. Wiedza zaś duszy Chrystusa nie może być bez granic, bo skoro dusza jest stworzeniem, pojemność jej musi być ograniczona. Dusza Chrystusa nie może więc poznawać tego, co nieskończone.

3. Nieskończoności nie można przewyższyć. Jak wiemy zaś²⁾, zakres wiedzy bożej, biorąc zasadniczo, przewyższa zakres wiedzy duszy Chrystusa. Więc dusza Chrystusa nie poznaje nieskończoności.

A JEDNAK dusza Chrystusa poznaje całą swoją moc i wszystko to, co jest w Jej zasięgu. Leży zaś w jej mocy zgładzenie nieskończonej ilości grzechów, stosownie do słów³⁾: On jest przebłaganiem za grzechy nasze, a nie tylko za nasze, lecz także całego świata. Dusza Chrystusa poznaje więc rzeczy nieskończone.

WYKŁAD. Przedmiotem wiedzy są tylko byty⁴⁾, gdyż byt i prawda utożsamiają się. Terminu „byt” używamy w dwojakim znaczeniu: Bytem zasadniczo jest byt rzeczywisty, byt w możliwości zaś jest bytem pod pewnym względem. A ponieważ, jak powiedziano⁵⁾: „Każdą rzecz można poznać w jej aspekcie rzeczywistym, nie zaś w możliwościowym”, wiedza bezpośrednio i przede wszystkim dotyczy bytu rzeczywistego, a dopiero wtórnie przedmiotem wiedzy jest byt w możliwości. Ten ostatni nie jest poznawalny bezpośrednio, lecz tylko o tyle, o ile poznamy to, w czym on istnieje jako możliwość.

W zakresie więc pierwszego rodzaju wiedzy dusza Chrystusa nie zna nieskończonej ilości rzeczy. Nie ma bowiem nieskończonej ilości bytów rzeczywistych, nawet gdybyśmy uwzględnili wszystko cokolwiek się zaktualizowało lub zaktualizuje w dowolnie wziętym momencie czasu, ponieważ nie trwa w nieskończoność stan powstawania i zanikania jestestw. Wskutek tego ograniczoną jest liczba nie tylko rzeczy niezniszczalnych oraz Istniejących odwiecznie, lecz i tych także, które powstają i giną.

Wiedzą zaś drugiego rodzaju dusza Chrystusa obejmuje w Słowie nieskończoność. Dusza ta poznaje — jak wiemy⁶⁾ — wszelkie możliwości stworzeń. A że ilość tych możliwości jest nieskończona, więc w ten sposób dusza Chrystusa poznaje nieskończoność, wszakże nie wiedzą widzenia, lecz poniekąd jakąś wiedzą prostego ujęcia.

Ad 1. Wyraz „nieskończoność” bywa — Jak wiemy⁷⁾ — używany w dwojakim znaczeniu. W pierwszym przez wzgląd na formę i oznacza w tym wypadku zaprzeczenie skończoności, kiedy chcemy wyrazić, że forma lub akt nie jest ograniczony przez materię ani przez podmiot przyjmujący tę formę lub akt. Tego rodzaju nieskończoność, będąc najpełniejszą rzeczywistością, jest sama przez się poznawalna w najwyższym stopniu, aczkolwiek ograniczone możliwości stworzeń nie pozwalają im poznać jej wyczerpująco. W tym to znaczeniu mówimy, że Bóg jest nieskończony. I taką nieskończoność dusza Chrystusa poznaje, choć nie wyczerpująco.

Nieskończoność w drugim znaczeniu pozostaje w związku z potencjalnością materii i oznacza brak formy tam, gdzie ona z natury powinna być. Mówiąc o nieskończonej ilości bierzemy nieskończoność w tym znaczeniu. Ponieważ wszelkie poznanie dokonuje się przez formę czy akt, nieskończoność ta jest niepoznawalna ze swej istoty, skoro jest ona jak gdyby materią pozbawioną formy (72) (Aryst.)⁸⁾. Otóż wykluczone jest poznanie tego rodzaju nieskończoności, jeśli się ono ma dokonać w

sposób odpowiadający poznawanemu przedmiotowi, to znaczy: przez kolejne przebieganie myślą poszczególnych części (Aryst.)⁹). Sprawdza się tu, że „po wzięciu dowolnej ilości”, biorąc mianowicie jedną część po drugiej, „zawsze jeszcze coś pozostaje do wzięcia”. Lecz rzeczy materialne intelekt może ujmować w sposób niematerialny, a w wielości widzieć jedność. (73) Podobnie to co nieskończone może brać poniekąd jako coś skończonego, abstrahując od nieskończoności, tak aby to, co samo w sobie jest nieskończone, było skończone dla poznającego. Otóż dusza Chrystusa poznaje nieskończoność w ten sposób, że ujmuje ją w pewnej jedności, nie przechodząc od jednej części do drugiej. Poznaje ją mianowicie w jakimś stworzeniu o nieskończonych możliwościach, a przede wszystkim w samym Słowie. (74)

Ad 2. Nic nie stoi na przeszkodzie, by ten sam przedmiot był pod jednym względem nieskończony, a pod innym skończony. Jeśli np., biorąc pod uwagę wymiary, wyobrazimy sobie powierzchnię o nieskończonej długości, może ona jednak posiadać ograniczoną szerokość. Tak więc nieskończona ilość ludzi byłaby nieskończonością, pod pewnym względem, a mianowicie pod względem ilości, ale istoty człowieka nie cechowałaby nieskończoność, bo każda Istota zawiera się w granicach jednego gatunku. Tylko Bóg — jak wiadomo¹⁰) — jest w swojej istocie absolutnie nieskończony. Właściwym zaś przedmiotem umysłowego poznania jest to „czym coś jest” (Arystoteles)¹¹), a to jest ujęte w gatunku.

Tak więc dusza Chrystusa, skoro ma ograniczoną pojemność, dosięga wprawdzie Tego, który jest absolutnie nieskończony pod względem Istoty, mianowicie Boga, lecz — jak wiadomo¹²) — nie pojmuje Go wyczerpująco. Nieskończoność zaś potencjalna stworzenia może być przez duszę Chrystusa poznana wyczerpująco, przedstawia się ona jej bowiem pod kątem istoty, której nie cechuje nieskończoność. Nawet nasz umysł poznaje powszechniki, a mianowicie naturę rodzaju lub gatunku, którą cechuje pewna nieskończoność, gdyż można ją orzekać o nieskończeniu wielu osobnikach.

Ad 3. Istota nieskończona pod każdym względem może być tylko jedna, toteż Filozof mówi¹³), że nie może być nieskończenie wiele brył, ponieważ każda z nich jest rozciągnięta we wszystkich trzech kierunkach. Jeśli jednak coś jest nieskończone tylko pod jednym względem, może być wiele takich rzeczy nieskończonych; podobnie możemy sobie wyobrazić szereg linii nieskończonej długości poprowadzonych wzdłuż powierzchni o określonej szerokości. A ponieważ nieskończoność nie jest substancją, lecz cechą rzeczy, które nazywamy nieskończonymi (Arystoteles)¹⁴), to skoro występuje w wielu różnych przedmiotach, musi się powielać, tak iż byłaby ona w każdym z tych przedmiotów. Właściwością zaś nieskończoności jest to, że nie ma od niej nic większego. Tak więc, jeśli weźmiemy Unię nieskończoną, nie ma w niej nic większego od nieskończoności. Tak samo, jeśli weźmiemy jakąś inną z pozostałych linii nieskończonych, jasne jest, że części każdej z nich są nieskończone. Więc nieskończoność jednej linii nie może być większa od nieskończoności wszystkich jej części. Jednakże przy dwóch lub trzech liniach otrzymamy jeszcze więcej części, również nieskończonych, które razem wzięte przewyższą ilość poprzednich. Podobnie jest z liczbami, bo nieskończona jest ilość parzystych i nieskończona nieparzystych, a jednak parzyste i nieparzyste razem wzięte przewyższają ilość parzystych.

Należy więc stwierdzić, że nie można przewyższyć tego, co nieskończone zasadniczo i pod każdym względem. Tego zaś, co jest nieskończone pod jakimś określonym względem, nie można przewyższyć w danej dziedzinie; poza nią jednak

może być coś, co nad nim góruje. Nieskończone w ten sposób są możliwości stworzeń, a przecież możliwości Boga są większe niż możliwości stworzenia. Analogicznie dusza Chrystusa poznaje nieskończoność wiedzą prostego ujęcia, więcej jednak poznaje Bóg tymże rodzajem wiedzy.

Artykuł 4.

CZY DUSZA CHRYSTUSA WIDZI SŁOWO DOSKONALEJ NIŻ WIDZI JE JAKIEKOLWIEK INNE STWORZENIE?

Na pozór nie.

1. Doskonałość poznania zależy bowiem od metody. Doskonalsze na przykład jest poznanie oparte na metodzie sylogizmu demonstratywnego niż to, które się opiera na metodzie sylogizmu dialektycznego. (75) Wszyscy błogosławieni zaś — jak wiadomo¹⁾ — widzą Słowo bezpośrednio w samej istocie Bożej. Więc dusza Chrystusa nie widzi Słowa doskonalej niż widzi je jakiegokolwiek Inne stworzenie.

2. Doskonałość widzenia nie może wykraczać poza ramy zdolności widzenia. Zdolność zaś dusz rozumnych, do jakich należy dusza Chrystusa, jest niższa od zdolności poznawczej anioła, jak wynika ze słów Dionizego²⁾. Więc dusza Chrystusa nie widzi Słowa doskonalej niż aniołowie.

3. Bóg widzi swoje Słowo w sposób nieskończenie doskonalszy niż dusza, przeto między sposobem, w jaki Bóg widzi swoje Słowo, a tym, w jaki dusza Chrystusa Je widzi, istnieje nieskończona liczba stopni pośrednich. Toteż nie można twierdzić, że dusza Chrystusa widzi Słowo, bądź Istotę Bożą doskonalej niż je widzi wszelkie inne stworzenie.

A JEDNAK Apostoł mówi³⁾: Bóg postawił Chrystusa w niebiesiech ponad wszelkim Księstwem, Potęgą i Mocą i Panowaniem i nad wszelkim imieniem, które jest nazwane nie tylko na tym świecie, lecz także i w przyszłym. W niebie zaś im ktoś doskonalej poznaje Boga, tym wyżej jest postawiony. Spośród więc wszystkich stworzeń dusza Chrystusa najdoskonalej widzi Boga.

WYKŁAD. Widzenie istoty Bożej przysługuje wszystkim błogosławionym w zależności od ich uczestnictwa w świetle, którego źródłem jest Słowo Boże, zgodnie z tekstem⁴⁾: źródłem mądrości jest Słowo Boże na wysokościach. Słowo to jest bliższe duszy Chrystusa, zjednoczonej z Nim w Osobie, niż jakiegokolwiek innemu stworzeniu. Toteż z tego źródła światła, w którym samo Słowo widzi Boga, dusza Chrystusa czerpie obficie niż jakiegokolwiek z pozostałych stworzeń, i doskonalej od innych widzi samą Prawdę Pierwszą czyli istotę Boga. Powiedziano przeto⁵⁾: Widzieliśmy chwałę Jego jako jednorodzonego od Ojca, pełnego nie tylko łaski, lecz także i Prawdy.

Ad 1. Doskonałość poznania rozpatrywana pod kątem poznawanego przedmiotu zależy od metody. Rozpatrywana zaś pod kątem podmiotu poznającego, zależy od zdolności lub sprawności podmiotu. Dlatego to spośród ludzi, którzy operują tą samą metodą, jeden pojmuje dany wniosek lepiej od drugiego. W ten sposób dusza Chrystusa, przepełniona obfitym światłem, poznaje Istotę Bożą doskonalej niż błogosławieni, mimo że wszyscy widzą istotę Boga przez Nią samą.

Ad 2. Widzenie istoty bożej przekracza — jak wiadomo⁶⁾ — przyrodzone

zdolności wszelkiego stworzenia. Toteż stopień tego widzenia zależy raczej od hierarchii łask, na której szczycie jest Chrystus, niż od hierarchii natur, w której natura anielska góruje nad ludzką.

Ad 3. Jak wynika z poprzednich rozważań o łasce⁷⁾, nie może być większej nad tę, którą posiadał Chrystus ze względu na Jego Zjednoczenie ze Słowem Bożym. To samo należy również powiedzieć o doskonałości widzenia Boga, chociaż wobec nieskończoności mocy Bożej, w rozważaniach abstrakcyjnych możemy mówić o jakimś wyższym stopniu widzenia.

ZAGADNIENIE 11.

WIEDZA WLANA DUSZY CHRYSTUSA. (64)

Rozpatrzmy z kolei wiedzę wlaną duszy Chrystusa.

Zagadnienie to nasuwa sześć pytań:

1. Czy Chrystus wiedzą tą wszystko ogarniał?
2. Czy mógł posługiwać się tą wiedzą bez nawracania do wyobrażeń?
3. Czy wiedza ta miała charakter dyskursywny?
4. Dotyczy porównania tej wiedzy z wiedzą anielską.
5. Czy była to wiedza o charakterze sprawności?
6. Czy dzieliła się na' różne sprawności?

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS TĄ WIEDZĄ WSZYSTKO OGARNIAŁ ?

Na pozór nie.

1. Udzielenie tej wiedzy Chrystusowi miało bowiem na celu pełne usprawnienie Jego władz umysłowych. Możliwości zaś poznawcze Intelaktu możliwościowego duszy ludzkiej — jak sądzimy — są ograniczone, obejmują mianowicie tylko to, co przez intelekt czynny, właściwy czynnik aktualizujący, może uaktywnić intelekt możliwościowy; obejmują więc tylko to, co może być poznane rozumem przyrodzonym. (76) Były więc, których poznanie przekracza możliwości rozumu przyrodzonego, nie były przedmiotem wiedzy wlanej Chrystusa.

2. Stwierdzono w Księdze De Anima¹⁾, że wyobrażenia tak się mają do ludzkiego intelektu jak barwy do wzroku. Skoro więc o doskonałości wzroku nie stanowi rozpoznawanie rzeczy całkowicie bezbarwnych, to i doskonałość intelektu ludzkiego nie jest uwarunkowana poznawaniem rzeczy niewyobrażalnych, takich np. jak substancje oddzielone. Toteż, skoro wiedza wlane służyła Chrystusowi dla udoskonalenia Jego duszy obdarzonej Intelaktem, wydaje się, że poznawanie substancji oddzielonych nie wchodziło w zakres tej wiedzy w Chrystusie.

3. Doskonałość intelektu nie jest uwarunkowana poznaniem poszczególnych bytów. Wydaje się więc, że dusza Chrystusowa nie poznawała poszczególnych bytów wiedzą tego rodzaju.

A JEDNAK powiedziano²⁾, że Napełni Go Duch mądrości i rozumu, wiedzy i rady. Wszystko więc, co może być przedmiotem poznania, zostało tu uwzględnione. Dziełem mądrości bowiem jest poznanie wszystkich prawd Bożych, do rozumu należy poznanie wszystkich bytów niematerialnych, do wiedzy zaś wszelkich wyników rozumowania, a do rady wszelkie działanie. Wydaje się więc, że wiedza wlna Chrystusowi przez Ducha świętego obejmowała wszystko.

WYKŁAD. Wiemy Już³⁾, że dusza Chrystusa była doskonała pod każdym względem, przez zaktualizowanie wszystkich swoich możliwości. Zważmy zaś, że w duszy ludzkiej, jak w każdym stworzeniu, widzimy możliwość bierną dwojakiego rodzaju: jedna — to możliwość określona przez stosunek duszy do przyczyny sprawczej przyrodzonej, druga zaś — do Pierwszego Sprawcy, który w każdym stworzeniu może spowodować jakiś akt wyższego rzędu, nieosiągalny dla przyrodzonej przyczyny sprawczej. Tę ostatnią możliwość nazywamy „zdolnością uległości” w stworzeniu. Przez wlnie wiedzy w duszę Chrystusa Bóstwo zaktualizowało oba rodzaje możliwości. Posiadając tę wiedzę dusza Chrystusa poznała: po pierwsze, wszystko to, co człowiek może poznać w świetle intelektu czynnego, a mianowicie: całokształt nauk ludzkich. Po drugie, wiedzą tą Chrystus poznał całe objawienie Boże, przekazane ludziom bądź to w zakresie daru mądrości, bądź też daru prorocstwa, czy któregoś z darów Ducha świętego. Wszystko to bowiem dusza Chrystusa poznała pełniej i głębiej niż inne dusze. Samą Istotę Bożą poznała ona jednak nie tą wiedzą, lecz rodzajem wiedzy, o którym była mowa — poprzednio⁴⁾.

Ad 1. Zarzut ten bierze pod uwagę przyrodzoną czynność duszy obdarzonej intelektem, zależną mianowicie od przyczyny sprawczej stworzonej, którą jest intelekt czynny.

Ad. (77) Dusza ludzka nie może pojmować substancji oddzielonych w życiu doczesnym, dopóki jest tak związana z ciałem, że w umysłowych procesach poznawczych musi korzystać z wyobrażeń. Lecz w tym stanie, który nastąpi po upływie życia doczesnego, dusza — jak wiadomo⁵⁾ — będzie mogła jakoś bezpośrednio poznawać substancje oddzielone. Możliwość ta stanie się udziałem w pierwszym rzędzie oczywiście dusz w niebie. Chrystus zaś przed swoją męką nie tylko pielgrzymował do nieba, lecz je posiadał. Toteż dusza Jego mogła w sposób właściwy duszom oddzielnym od ciała poznawać substancje oddzielone.

Ad 3. Poznanie poszczególnych bytów nie przyczynia się wprawdzie do pełnej doskonałości duszy rozumnej w zakresie teorii, lecz warunkuje pełnię poznania praktycznego, które — jak powiedziano w Etykach⁶⁾, — nie może być doskonałe bez znajomości poszczególnych bytów, stanowiących przedmiot działania. Toteż — jak powiada Tulliusz w swej Retoryce ⁷⁾ — warunkiem cnoty roztropności jest pamiętanie rzeczy minionych, znajomość współczesnych i przewidywanie przyszłych. Skoro zaś Chrystus posiadał w oparciu o dar rady pełnię roztropności, musiał znać wszystkie byty poszczególne: współczesne, minionie i przyszłe.

Artykuł 2.

CZY DUSZA CHRYSYTA MOGŁA POSŁUGIWAĆ SIĘ WIEDZĄ WŁANĄ BEZ NAWROTU DO WYOBRAZEŃ?

Na pozór nie.

1. Stosownie bowiem do twierdzenia zawartego w Ks. De Anima¹⁾, wyobrażenia dla duszy obdarzonej intelektem są tym czym barwy dla wzroku. Skoro więc zdolność widzenia u Chrystusa mogła się stać widzeniem aktualnym tylko w oparciu o barwy, to i dusza obdarzona intelektem mogła mieć poznanie intelektualne tylko w oparciu o wyobrażenia.

2. Dusza Chrystusa posiada tę samą naturę, co nasze dusze, w przeciwnym razie Chrystus — wbrew słowom Apostoła²⁾: Uczyniony jest na podobieństwo ludzi — nie należałby do jednego gatunku z nami. Nasze dusze zaś bez nawracania do wyobrażeń nie mogą mlec poznania intelektualnego. Więc nie może go mlec i dusza Chrystusa.

3. Zmysły są dane człowiekowi, by posługiwał się nimi intelekt. Gdyby zaś dusza Chrystusa mogła mieć poznanie intelektualne nie uciekając się do wyobrażeń odbieranych za pomocą zmysłów, zmysły byłyby w niej czymś zbędnym. Takie przypuszczenie zaś jest niewłaściwe. Wydaje się więc, że dusza Chrystusa mogła mlec poznanie Intelktualne jedynie pod warunkiem nawracania do wyobrażeń.

A JEDNAK dusza Chrystusa miała wiedzę o rzeczach, których nie można poznać za pomocą wyobrażeń, poznawała mianowicie substancje oddzielone. Mogła więc mieć poznanie Intelktualne bez nawrotu do wyobrażeń.

WYKŁAD. Jak z dalszych wywodów dokładniej zobaczymy³⁾, w okresie poprzedzającym mękę Chrystus dążył do nieba i zarazem je posiadał. Zwłaszcza ze względu na ciało, narażone na doznania fizyczne, Chrystus był w sytuacji pielgrzyma dążącego do nieba, a jednocześnie posiadał niebo raczej przez duszę obdarzoną intelektem. Dusza posiadająca niebo nie podlega już swojemu i ciału, ani nie zależy odeń, lecz nad nim panuje. Toteż po zmartwychwstaniu chwala jej spłynie na ciało. Konieczność nawracania do wyobrażeń w duszy człowieka w czasie jego ziemskiej pielgrzymki wynika z więzów, które łączą ją z ciałem i od ciała poniekąd uzależniają. I dlatego w niebie, zarówno przed jak i po zmartwychwstaniu ciała, dusza jest zdolna do poznania Intelktualnego bez nawrotu do wyobrażeń. To samo trzeba stwierdzić w odniesieniu do duszy Chrystusa, która posiada w pełni zdolność przysługującą niebianom.

Ad 1. Podobieństwo, na które wskazał Filozof¹⁾, zachodzi nie całkowicie. Jasne jest bowiem, że wzrok ma na celu poznanie barw, Intelekt zaś nie ma na celu poznania wyobrażeń, lecz opierając się na wyobrażeniach i korzystając z nich zmierza do zdobycia pojęć, tak jak wymagają tego warunki życia doczesnego. Przy podobieństwie stosunku do przedmiotu istnieje rozbieżność co do celu, ku któremu zmierzają omawiane tu zdolności. Nie ma bowiem przeszkód, by dana rzecz zdążyła do swego celu różnymi drogami zależnie od różnych sytuacji, przy czym zawsze ma ona jeden właściwy sobie cel. Toteż chociaż wzrok niczego bez barw nie poznaje, intelekt może w pewnych warunkach poznawać bez wyobrażeń, wszakże nie bez umysłowych form poznawczych. (78)

Ad 2. Chociaż natura duszy Chrystusa była identyczna z naturą naszych dusz, inna

jednak była jej sytuacja. Dusza Chrystusa posiadała niebo, to co w chwili obecnej jest dla nas nieosiągalne, a stanowi jedynie przedmiot naszej nadziei.

Ad 3. Mogła wprowadzić dusza Chrystusa poznawać przy pomocy intelektu bez nawrotu do wyobrażeń, ale mogła też czynić to nawracając do nich. Toteż zmysły nie były w niej czymś zbędnym, zwłaszcza że służą one nie tylko poznaniu intelektualnemu, lecz również potrzebom sfery uczuć i popędów.

Artykuł 3.

CZY DUSZA CHRYSTUSA MIAŁA WIEDZĘ WLANĄ O CHARAKTERZE DYSKURSYWNYM?

Na pozór nie.

1. Według Damasceńczyka bowiem¹⁾ „nie mówimy o radzie ani o wyborze w Chrystusie”. Wykluczać zaś ich istnienie w Chrystusie można tylko pod warunkiem, że bierzemy je w znaczeniu zestawiania sądów i wnioskowania. Wydaje się więc, że Chrystus nie posługiwał się wiedzą opartą na przesłankach i rozumowaniu.

2. Przesłanki i rozumowanie potrzebne są człowiekowi do badania rzeczy nieznanych. Dusza Chrystusa zaś — jak wiemy²⁾ — miała znajomość wszystkiego. Nie było więc tam wiedzy opartej na przesłankach i rozumowaniu.

3. Wiedza duszy Chrystusa była czymś w rodzaju wiedzy błogosławionych, którzy — jak powiedziano w Ewangelii³⁾ — stali się podobni do aniołów. Ze słów zaś Dionizego wynika⁴⁾, że wiedza aniołów nie opiera się na przesłankach i rozumowaniu. Przeto i wiedza Chrystusa nie opierała się na nich.

A JEDNAK Chrystus — jak wiemy⁵⁾ — miał duszę rozumną. Właściwe działanie zaś takiej duszy polega na zestawianiu sądów i przechodzeniu od jednego do drugiego. Chrystus więc miał wiedzę opartą na rozumowaniu czyli zestawianiu przesłanek.

WYKŁAD. Przesłanki lub rozumowanie w jakiejś wiedzy mogą pełnić dwojaką rolę. Po pierwsze, mogą służyć dla jej zdobycia, jak to się zdarza w nas, kiedy od jednej rzeczy przechodzimy do poznania drugiej, jak np. znając przyczynę — do poznania skutku lub odwrotnie. Ta wiedza duszy Chrystusa, o której tu mowa, nie posługiwała się przesłankami i rozumowaniem w ten sposób, skoro nie była nabyta drogą badania rozumowego, lecz została udzielona przez Bóstwo.

Po drugie, ktoś może zestawiać przesłanki i rozumować, aby wykorzystać posiadaną wiedzę: wnioskując z przyczyn o skutkach nie dla nauczenia się czegoś, lecz dla zrobienia użytku z wiadomości posiadanych. Przesłanki i rozumowanie mogły spełniać taką rolę w omawianej wiedzy Chrystusa; mógł On bowiem, kiedy zapragnął, formułować wniosek jako wynik z przesłanek. Uczynił to pytając Piotra⁶⁾: Od kogo królowie ziemscy ściągają podatek, od synów swoich, czy od obcych? Po otrzymaniu odpowiedzi Piotra, że od obcych, Chrystus wyciąga wniosek: zatem wolni są synowie.

Ad 1. Rada w sensie zastanawiania się połączonego z wahaniem była w Chrystusie wykluczona, jak również wykluczony był wybór, gdyż do istoty wyboru należy rada w powyższym znaczeniu. Nie była jednak wykluczona możliwość służenia radą.

Ad 2. Argument ten opiera się na pojęciu przesłanek i rozumowania, służących jako narzędzie w nabywaniu wiedzy.

Ad 3. Przy upodobnieniu błogosławionych do aniołów w dziedzinie otrzymanych łask, jednak zostaje zachowana różnica wynikająca z odmiennej natury. Posługiwanie się zaś przesłankami i rozumowaniem jest wprawdzie niezgodne z naturą aniołów, odpowiada jednak naturze błogosławionych.

Artykuł 4.

CZY WIEDZA WLANA W CHRYSZTUSIE USTĘPOWAŁA WIEDZY W ANIOŁACH ?

Na pozór tak.

1. Doskonałość bowiem musi być proporcjonalna do rzeczy udoskonalanej. Dusza ludzka zaś w hierarchii natur ustępuje naturze anielskiej, a ponieważ omawiana wiedza została udzielona duszy Chrystusa dla jej udoskonalenia, wydaje się, że ustępuje ona wiedzy doskonalącej naturę anielską.

2. Wiedza duszy Chrystusa była w pewien sposób dyskursywna, a nie można tego powiedzieć o wiedzy anielskiej. Przeto wiedza duszy Chrystusa ustępowała wiedzy aniołów.

3. Wiedza jest tym wyższa, im mniej jest materialna. Wiedza aniołów zaś jest mniej materialna niż wiedza duszy Chrystusa, ponieważ dusza jest aktem ciała i posługuje się wyobrażeniami, czego nie można twierdzić o aniołach. Przeto wiedza aniołów jest wyższa od wiedzy duszy Chrystusa. (79)

A JEDNAK Apostoł mówi): Widzieliśmy Tego, który mało co mniejszy uczyniony był od aniołów, Jezusa, dla Męki śmierci ukoronowanego chwałą i czią. Wynika stąd, że nazywamy Chrystusa mniejszym od aniołów tylko z powodu Męki śmierci, więc nie ze względu na wiedzę.

WYKŁAD. Dwojako można rozpatrywać wiedzę wlaną duszy Chrystusowej. Po pierwsze: biorąc pod uwagę jej źródło. Po drugie: właściwości podmiotu przyjmującego wiedzę. Ze względu na źródło, wiedza wlaną duszy Chrystusa górowała nad wiedzą aniołów zarówno co do zakresu jak i co do pewności poznania, gdyż światło duchowe udzielone duszy Chrystusa jest czymś daleko wyższym niż światło cechujące naturę anielską.

Ze względu zaś na podmiot, wiedza wlaną duszy Chrystusa stoi niżej w porównaniu z anielską, ustępuje jej mianowicie pod względem sposobu poznania właściwego duszy ludzkiej, tj. opartego na wyobrażeniach, zestawieniu przesłanek i rozumowaniu.

W powyższych wywodach zawiera się odpowiedź na zarzuty.

Artykuł 5.

CZY WIEDZA WLANA W CHRYSZTUSIE BYŁA SPRAWNOŚCIĄ ?

Na pozór nie.

1. Jak wiemy bowiem¹⁾, duszy Chrystusa przystoi najwyższa doskonałość. Doskonalsza zaś jest wiedza zaktualizowana niż poprzedzająca ją sprawność. Wydaje się więc, że Chrystus powinien był posiadać o wszystkim wiedzę aktualną. Nie miał jej przeto w zarodku, jako sprawności.

2. Skoro akt jest celem sprawności, zbyt dużą się wydaje sprawność wiedzy, nie mającej się zaktualizować. A ponieważ Chrystus — jak mówiliśmy 2) — wiedzą swą ogarniał wszystko, nie mógł zaś tego osiągnąć przez poznawanie jednego przedmiotu po drugim, przez liczenie bowiem nie można wyczerpać nieskończoności — sprawność wiedzy byłaby w Nim bezużyteczna. Jest to przypuszczenie niedorzeczne. Chrystus więc nie posiadał wiedzy jako sprawności, lecz o wszystkim, co wiedział, miał poznanie aktualne.

3. Sprawność wiedzy jest pewną doskonałością tego, który ją posiada. Doskonałość zaś jest szlachetniejsza od tego, co jest udoskonalane. Gdyby więc w duszy Chrystusa była jakaś stworzona sprawność wiedzy, nasuwałby się wniosek, że coś stworzonego jest szlachetniejsze od duszy Chrystusa. W duszy Chrystusa nie było więc sprawności wiedzy.

A JEDNAK znaczenie słowa wiedza jest jedno, czy mówimy o wiedzy Chrystusa czy o naszej wiedzy, podobnie jak i dusza Chrystusa jest tego samego rodzaju, co nasza. Skoro zaś nasza wiedza jest sprawnością, to i wiedza Chrystusa miała charakter sprawności.

WYKŁAD. Jak już wiemy³⁾, wiedza wlana w duszy Chrystusa istniała na modłę samego przyjmującego podmiotu, bo cokolwiek zostaje przyjęte, istnieje w przyjmującym na jego modłę. Poznanie zaś na ludzką modłę charakteryzuje to, że dusza ma niekiedy wiedzę aktualną, kiedy indziej zaś tylko możliwość poznania. Ogniwem pośrednim między samą możliwością a jej pełną realizacją jest sprawność. Ogniwem pośrednie zaś należy do tego samego rodzaju, co człony krańcowe. Wynika stąd, że nabywanie sprawności wiedzy stanowi sposób odpowiadający naturze duszy ludzkiej. Należy więc stwierdzić, że wiedza wlana duszy Chrystusa miała charakter sprawności, Chrystus mógł się nią bowiem dowolnie posługiwać.

Ad 1. Dusza Chrystusa posiadała dwojakie poznanie, a każde z nich było w swoim rodzaju najdoskonalsze. Jedno — polegające na widzeniu Istoty Bożej i wszystkiego w niej. Poznanie to przewyższa możliwości natury ludzkiej. Jest ono najdoskonalsze w zasadzie i nie ma charakteru sprawności, lecz aktualnej wiedzy o wszystkim, co Chrystus poznawał w ten sposób. Inne zaś poznanie Chrystusa dokonywało się w sposób właściwy naturze ludzkiej, poprzez formy poznawcze udzielone Mu przez Boga. Obecnie mówimy o poznaniu tego rodzaju. Nie było ono najdoskonalsze w zasadzie, lecz najdoskonalsze w granicach poznania ludzkiego. Nie zawsze przeto musiało być zaktualizowane.

Ad 2. Sprawność przejawia się w akcie na rozkaz woli, jest ona bowiem „tym, przez co ktoś działa, kiedy chce”⁴⁾. Wola zaś wobec nieskończonej ilości rzeczy jest

niezdeteminowana. Pomimo to spełnia swe zadanie, jeśli dąży aktualnie do tego, co odpowiada wymaganiom czasu i miejsca, chociażby dążeniem swym nie ogarniała wszystkich rzeczy. Podobnie i sprawność spełnia swą rolę, jeśli prowadzi do aktualizacji tego, co zgodne z właściwym zadaniem woli stosownie do wymagań czasu i potrzeb, choćby nie aktualizowała wszystkich możliwości wchodzących w jej zakres.

Ad 3. Terminów „dobro” i „byt” używamy w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, na oznaczenie substancji, tego co samoistne w swoim bytowaniu i w swej dobroci. To jest dobro i byt w zasadzie. (80)

Po drugie, oznaczamy nimi byt przypadłościowy, to co istnieje i jest dobrem pod pewnym względem. W tym wypadku istnienie i dobro nie przysługują temu bytowi, lecz podmiotowi nacechowanemu przez byt i dobro. Tak więc sprawność wiedzy jest lepsza i szlachetniejsza od duszy Chrystusa tylko pod pewnym względem, nie absolutnie, całe bowiem dobro tej sprawności jest dobrem podmiotu.

Artykuł 6.

CZY WIEDZA WLANA DUSZY CHRYSZTUSA DZIELIŁA SIĘ NA RÓŻNE SPRAWNOŚCI ?

Na pozór nie.

1. Im doskonalsza jest bowiem wiedza, tym jest bardziej jednolita, toteż — jak wiadomo¹⁾ — poznanie u aniołów wyższych dokonuje się przez formy bardziej ogólne. Wiedza Chrystusa zaś była najdoskonalsza. Była więc najbardziej jednolita i nie podzielona na wiele sprawności.

2. Wiedza Chrystusa jest źródłem naszej wiary. Dlatego powiedziano²⁾: Patrząc na Jezusa, przodownika i dokonawcę wiary. Jak wiemy zaś ³⁾, jedna sprawność wiary obejmuje wszystko, w co wierzymy. Tym bardziej więc była tylko jedna sprawność wiedzy w Chrystusie.

3. Nauki różnią się w zależności od różnych przedmiotów formalnych. (81) Dusza Chrystusa zaś poznaje wszystko pod kątem jednego przedmiotu, mianowicie poznaje w świetle wlanym przez Boga. Chrystus miał więc tylko jedną sprawność wiedzy.

A JEDNAK powiedziano ⁴⁾: Na kamieniu jednym, czyli w Chrystusie, siedmioro oczu jest. Przez oko zaś rozumiemy wiedzę. Wydaje się więc, że w Chrystusie były liczne sprawności wiedzy.

WYKŁAD. Jak wiemy⁵⁾ — wiedza wlaną przysługująca duszy Chrystusa jest dostosowana do natury ludzkiej, a naturze tej odpowiada przyjmowanie mniej ogólnych form poznawczych niż te, jakie przyjmują aniołowie. Dusza więc poznaje różniące się między sobą natury gatunków za pomocą rozmaitych umysłowych form poznawczych. Istnienie różnych nauk tłumaczy się przeto istnieniem różnych rodzajów przedmiotów poznania, tak mianowicie, że wszystkie rzeczy objęte jednym rodzajem wchodzą w zakres jednej sprawności wiedzy, jak stwierdzono u Filozofa⁶⁾, ponieważ: „Jedna jest ta wiedza, która ma przedmiot jednego rodzaju”. I dlatego wiedza wlaną duszy Chrystusa dzieliła się na różne sprawności.

Ad 1. Jak mówiliśmy¹⁾, wiedza duszy Chrystusa jest najdoskonalsza i przewyższa wiedzę aniołów, ze względu na to, że źródłem jej jest Bóg. Co do sposobu, w jaki

przysługuje podmiotowi, stoi jednak niżej od wiedzy aniołów. Podział zaś wiedzy na liczne sprawności. Istniejące dzięki bardziej szczegółowym formom poznawczym, jest charakterystyczny dla tego sposobu.

Ad 2. Wiara nasza opiera się na Pierwszej Prawdzie. Chrystus przeto jest przodownikiem naszej wiary przez swoją boską wiedzę, która jest jedną absolutnie.

Ad 3. światło wlane przez Boga jest powszechną zasadą pojmowania tego, co Bóg objawił, podobnie światło intelektu jest powszechną zasadą pojmowania tego, co poznajemy w sposób przyrodzony. Przeto w duszy Chrystusowej trzeba przyjąć istnienie form poznawczych odrębnych dla każdej rzeczy, tak iżby każda rzecz była poznana w sposób jej właściwy. Wobec tego — jak mówiliśmy⁸⁾ — w duszy Chrystusa musiały być różne sprawności wiedzy.

ZAGADNIENIE 12.

WIEDZA NABYTA LUB DOŚWIADCZALNA DUSZY CHRYSTUSA. (64)

Rozpatrzmy z kolei nabytą lub doświadczalną wiedzę duszy Chrystusa. Zagadnienie to nasuwa cztery pytania:

1. Czy tą wiedzą Chrystus wszystko ogarniał?
2. Czy robił w niej postępy?
3. Czy nauczył się czegoś od człowieka?
4. Czy wziął coś od aniołów?

Artykuł 1.

CZY WIEDZĄ NABYTĄ LUB DOŚWIADCZALNĄ CHRYSTUS OGARNIAŁ WSZYSTKO ?

Na pozór nie.

1. Wiedzę tę nabywa się bowiem przez doświadczenie. Chrystus zaś nie doświadczył wszystkiego. Przeto nie ogarniał wszystkiego tą wiedzą.

2. Człowiek nabywa wiedzę za pomocą zmysłów. Nie wszystkie zaś byty poznawalne zmysłami były dostępne dla zmysłów cielesnych Chrystusa. Chrystus więc nie wszystko ogarniał tą wiedzą.

3. Zakres wiedzy zależy od ilości rzeczy dostępnych poznaniu. Gdyby przeto Chrystus tą wiedzą poznawał wszystko, wiedza nabyta równałaby się w Nim wiedzy wlanej i wiedzy uszczęśliwiającej, co jest niewłaściwe. Chrystus przeto nie ogarniał wszystkiego tą wiedzą.

A JEDNAK dusza Chrystusa nie była obarczona żadną niedoskonałością. Skoro zaś niedoskonałym jest to, do czego można jeszcze coś dodać, wiedza omawiana byłaby niedoskonałą, gdyby nie ogarniała wszystkiego. Chrystus przeto wszystko obejmował tą wiedzą.

WYKŁAD. Zgodnie z poprzednimi wywodami¹⁾ przyjmujemy Istnienie w duszy Chrystusa wiedzy nabytej, skoro działanie Intelaktu czynnego, polegające na

uaktywnieniu przedmiotu poznania nie może być bezowocne, podobnie jak przyjmujemy istnienie w duszy Chrystusa wiedzy wlanej, służącej udoskonaleniu intelektu możliwościowego. Jak bowiem intelekt możliwościowy jest tym, „przez co dusza staje się wszystkim”, tak intelekt czynny jest tym, „przez co wszystko czyni” (Arystoteles)²). Przeto dusza Chrystusa, podobnie jak wiedzą wlaną ogarniała wszystko, co w jakikolwiek sposób jest w zasięgu intelektu możliwościowego, tak wiedzą nabytą ogarniała wszystko, co można poznać działaniem intelektu czynnego.

Ad 1. Wiedzę o rzeczach można nabyć nie tylko przez doświadczalne poznanie ich samych, lecz również przez także poznanie innych rzeczy, ponieważ mocą intelektu czynnego człowiek potrafi przechodzić od pojmowania przyczyn do pojmowania skutków i odwrotnie, oraz poznawać na podstawie podobieństw i kontrastów. Tak przeto Chrystus, choć nie doświadczył wszystkiego, osiągnął jednak poznanie wszystkiego na podstawie tego, co doświadczył.

Ad 2. Pomimo że zmysły cielesne Chrystusa nie mogły objąć wszystkich przedmiotów dostępnych poznaniu zmysłowemu, niektóre jednak z nich podpadały pod Jego zmysły. Dzięki nim niezwykła moc Jego rozumu pozwoliła Mu osiągnąć poznanie innych rzeczy w sposób, o którym była mowa³). Tak, widząc ciała niebieskie, mógł Chrystus poznać w sposób wyczerpujący ich moc i oddziaływanie na ciała ziemskie nie podpadające pod Jego zmysły. I podobnie znajomość jakiegokolwiek rzeczy pozwalała mu osiągnąć poznanie innych.

Ad 3. Dusza Chrystusa tą wiedzą nie ogarniała wszystkiego absolutnie, lecz tylko to, co jest dostępne poznaniu przez światło ludzkiego intelektu czynnego. Toteż do zakresu tej wiedzy nie należały istoty substancji oddzielonych ani poszczególne fakty minione i przyszłe. Jak wiemy jednak⁴), dusza Chrystusa poznawała te rzeczy wiedzą wlaną.

Artykuł 2.

CZY W ZAKRESIE WIEDZY NABYTEJ LUB DOŚWIADCZALNEJ CHRYSTUS CZYNIŁ POSTĘPY?

Na pozór nie.

1. Chrystus bowiem — jak wynika z poprzednich wywodów¹) — wiedzą nabytą, podobnie jak wiedzą uszczęśliwiającą i wlaną ogarniał wszystko. Skoro zaś nie robił postępów w zakresie wiedzy uszczęśliwiającej i wlanej, nie robił ich również w zakresie wiedzy nabytej.

2. Postęp jest uwarunkowany niedoskonałością, bo to co doskonałe nie może wzrastać w doskonałości²). Nie możemy zaś zakładać w Chrystusie wiedzy niedoskonałej. Chrystus więc nie mógł robić postępów w zakresie omawianej wiedzy.

3. Damasceńczyk mówi³): „Ci, którzy twierdzą, że Chrystus wzrastał w mądrości i łasce, mając przy tym na myśli, że otrzymał przyrost mądrości i łaski, nie czczą Zjednoczenia”. A jest bezbożnością nie czcić Zjednoczenia. Bezbożnością więc jest twierdzić, że wzrastała wiedza Chrystusa.

A JEDNAK czytamy, że Jezus czynił postępy w mądrości i łasce u Boga i ludzi⁴). Ambroży zaś mówi⁵), że „czynił postępy co do ludzkiej mądrości”. A ludzką mądrość nabywa się na sposób ludzki, mianowicie przez światło intelektu czynnego.

Więc Chrystus czynił postępy w zakresie tej wiedzy.

WYKŁAD. Dwojaki jest postęp co do wiedzy. Jeden dotyczy istoty i polega na rozwoju samej sprawności wiedzy. Drugi zaś dotyczy jej przejawów. Mianowicie postęp jest wówczas, kiedy ktoś posiadając niezmienną sprawność wiedzy, wyjaśnia innym najpierw mniejsze prawdy a potem większe i trudniejsze.

Otóż jasne jest, że w tym drugim znaczeniu Chrystus robił postępy w wiedzy i łasce w miarę jak wzrastał w latach, ponieważ z wiekiem przez coraz większe czyny okazywał coraz większą mądrość i łaskę. Co do samej sprawności wiedzy, nie wzrastał w Nim zasób wiedzy wlanej, ponieważ cała ta wiedza była Mu w pełni udzielona od początku. Tym bardziej nie mogła w Nim wzrastać wiedza uszczęśliwiająca. Niemożność zaś wzrostu wiedzy boskiej została dowiedziona wyżej⁶).

Gdyby więc, zgodnie z poglądem niektórych autorów i moim dawniejszym⁷), poza sprawnością wiedzy wlanej nie było w duszy Chrystusa jakiejś wiedzy nabytej, to wiedza w Chrystusie nie wzrastałaby wcale co do swej istoty, a wzbogacałaby się tylko przez doświadczenie, to znaczy przez zwrot umysłowych form poznawczych wlaných ku wyobrażeniom. Zgodnie z powyższym autorzy ci twierdzą, że wiedza Chrystusa pomnażała się o doświadczenia, osiągane przez zestawienie umysłowych form poznawczych wlaných z tym, co on na nowo poznawał zmysłami.

Lecz wydaje się, że brak jakiegokolwiek naturalnego działania intelektu w Chrystusie byłby czymś niestosownym. Tworzenie zaś pod wpływem intelektu czynnego umysłowych form poznawczych z wyobrażeń jest właściwością natury ludzkiej. Uważamy więc za słuszne przypisać Chrystusowi także i tę czynność. Z powyższego wynika, że w duszy Chrystusa była jakaś sprawność wiedzy, która mogła wzrastać przez tego rodzaju abstrahowanie form poznawczych. Intelekt czynny bowiem w oparciu o pierwsze umysłowe formy poznawcze mógł z wyobrażeń abstrahować i dalsze.

Ad 1. Zarówno wiedza wlana duszy Chrystusa, jak i wiedza uszczęśliwiająca, wynikały z działania przyczyny o mocy nieskończonej, zdolnej do tworzenia wszystkiego naraz. Toteż Chrystus nie czynił postępów w żadnym z wymienionych rodzajów wiedzy, lecz od początku posiadał je w pełni, źródłem zaś wiedzy nabytej jest tylko Intelekt czynny, który nie tworzy wszystkiego naraz, lecz stopniowo. Chrystus przeto nie ogarniał tą wiedzą wszystkiego od razu, lecz wzbogacał ją stopniowo, z upływem czasu, mianowicie: w pełni lat, co wynika ze słów Ewangelisty, iż „wzrastał w wiedzy i w latach”.

Ad 2. Omawiana tu wiedza również była w Chrystusie doskonała zawsze w stosunku do Jego wieku, chociaż nie była doskonała w zasadzie i co do swojej natury. Mogła przeto wzrastać.

Ad 3. Słowa Damasceńczyka odnoszą się do tych, którzy mówią, że wiedza Chrystusa wzrastała pod każdym względem; mianowicie, że powiększały się wszystkie jej rodzaje, a zwłaszcza wiedza wlana, która powstała w duszy Chrystusa na skutek Zjednoczenia ze Słowem. Powiedzenie to nie odnosi się do wzrostu wiedzy, której źródłem jest czynnik przyrodzony.

Artykuł 3.

CZY CHRYSZTUS NAUCZYŁ SIĘ CZEGOŚ OD LUDZI ?

Na pozór tak.

Powiedziano bowiem: Znaleźli Go w świątyni pośród doktorów pytającego ich i odpowiadającego¹). Stawia zaś pytania i daje odpowiedzi ten, kto się uczy. Więc Chrystus uczył się czegoś od ludzi.

2. Wydaje się, że wyższą formą uczenia się jest przyswajanie sobie wiedzy od nauczającego, niż zdobywanie jej przez zmysły. W duszy nauczyciela bowiem umysłowe formy poznawcze są zaktualizowane, natomiast w rzeczach poznawanych przez zmysły są one tylko w możliwości. Chrystus zaś — jak wiemy²) — z rzeczy poznawanych zmysłami brał wiedzę doświadczalną. Więc tym bardziej mógł ją sobie przyswajać ucząc się od ludzi.

3. W zakresie wiedzy doświadczalnej Chrystus nie wszystko znał od początku, lecz — jak wiemy³) — czynił w tej dziedzinie postępy. Przez słuchanie zaś pouczającego wykładu można zdobyć wiedzę, której się nie posiada. Chrystus więc mógł uzupełnić swą wiedzę czerpiąc naukę od ludzi.

A JEDNAK powiedziano⁴): Oto dał Go za świadka ludowi, za wodza i za nauczyciela narodom. Nauczyciel zaś nie uczy się, lecz naucza. Chrystus więc nie czerpał wiedzy z nauk człowieka.

WYKŁAD. Pierwszy motor w każdym rodzaju ruchu nie jest poruszany ruchem danego rodzaju, podobnie jak nie ulega przemianie pierwsze źródło przemian. Chrystus zaś — jak wiemy⁵) — został ustanowiony Głową Kościoła, a nawet wszystkich ludzi nie tylko po to, by wszyscy otrzymali przezeń łaskę, lecz także by wszyscy przyjęli od Niego naukę prawdy. Stąd Jego słowa⁶): Jam się na to narodził i po to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Uczenie się więc od ludzi nie harmonizowałoby z Jego godnością.

Ad 1. Jak mówi Orygenes⁷): „Pan pytał nie po to, by się czegoś nauczyć, lecz by uczyć pytających. Z jednego bowiem źródła nauki płyną mądre pytania i mądre odpowiedzi”. Dlatego w tejże Ewangelii powiedziano w dalszym ciągu, że zdumiewali się wszyscy, którzy Go słuchali, nad mądrością i odpowiedziami Jego⁸).

Ad 2. Ten kto się uczy od człowieka, nie otrzymuje wiedzy bezpośrednio od umysłowych form poznawczych, istniejących w umyśle tego człowieka, lecz przyswaja ją sobie za pośrednictwem słów poznawanych przez zmysły a oznaczających pojęcia. A podobnie jak słowa ukształtowane przez człowieka są znakami jego wiedzy intelektualnej, tak byty stworzone przez Boga są znakami Jego mądrości. Toteż powiedziano⁹), że Bóg wylał mądrość na wszystkie dzieła swoje. Więc jak uczenie się od Boga góruje nad uczeniem się od ludzi, tak zdobywanie wiedzy poprzez obserwację przyrody góruje nad czerpaniem jej z ludzkiego nauczania.

Ad 3. Jak wiemy¹⁰), Jezus robił postępy w wiedzy doświadczalnej wzrastając w latach. Otóż zarówno zdobycie wiedzy drogą badań, jak i nabycie jej przez uczenie się, wymaga stosownego wieku. Pan zaś niczego nie czynił przedwcześnie. Wtedy dopiero zechciał słuchać uczonych rozpraw, kiedy dany stopień wiedzy mógł osiągnąć również drogą doświadczeń. Toteż Grzegorz mówi¹¹): „W dwunastym roku życia

raczył pytać ludzi na ziemi, gdyż przy normalnym rozwoju umysłu dopiero wiek dojrzały umożliwia przyswajanie sobie nauki”.

Artykuł 4.

CZY CHRYSZTUS BRAŁ WIEDZĘ OD ANIOŁÓW ?

Na pozór tak. 1. Powiedziano bowiem¹⁾, że ukazał się Chrystusowi anioł z nieba, pocieszając Go. Pocieszają zaś krzepiące nauki uczącego, według słów²⁾: Oto uczyłeś wielu i wzmocniałeś osłabiało ręce, słowa twoje wzmocniły chwiejących się. Chrystus więc był nauczany przez aniołów.

2. Dionizy mówi³⁾: „Widzę bowiem, że i sam Jezus, substancja przewyższająca najwyższe substancje niebieskie, zstąpił nie zmieniając się aż do naszej substancji, posłusznie uległ pouczeniom Ojca i Boga przez aniołów”. Wydaje się przeto, że sam Chrystus chciał ulegać nakazom prawa Bożego, które uczy ludzi za pośrednictwem aniołów.

3. Podobnie jak ciało ludzkie z natury podlega ciałom niebieskim, tak duch ludzki — duchom anielskim. Otóż ciało Chrystusa podlegało wpływom ciał niebieskich, zaznał bowiem Chrystus upału latem i chłodu zimą, doznawał również Innych cierpień ludzkich. Więc i Jego ludzki umysł podlegał oświeceniom duchów wyniesionych ponad niebios.

A JEDNAK Dionizy mówi⁴⁾, że aniołowie najwyżsi „stawiają pytania samemu Jezusowi, czerpiąc wiedzę o tym, co dla nas uczynił, a uczy ich sam Jezus bezpośrednio”. Kto uczy zaś, ten się nie uczy. Więc Chrystus nie czerpał wiedzy od aniołów.

WYKŁAD. Skoro dusza ludzka istnieje jako pośrednik między substancjami duchowymi a bytami cielesnymi, to zgodnie ze swą naturą doskonalili się w dwojaki sposób: Przez wiedzę nabytą z rzeczy zmysłowo poznawalnych i wiedzę wlaną czyli wrytą przez oświecenie duchowych substancji. Otóż dusza Chrystusa była doskonała pod obu względami. Miała doskonałą wiedzę doświadczalną, płynącą z poznania zmysłowego, do czego nie potrzeba światła anielskiego, a wystarcza światło Intelktu czynnego. Miała też pochodzącą z wyżyn wiedzę wlaną, przyjętą wprost od Boga. Jak bowiem w sposób nadprzyrodzony była zjednoczona ze Słowem w jedności Osoby, tak też w sposób ponadludzki została napełniona wiedzą i łaską bezpośrednio przez samo Słowo Boże. Aniołowie nie byli tu pośrednikami, bo i oni sami — jak mówi Augustyn⁵⁾ — na początku swego istnienia od Słowa otrzymali wiedzę wlaną o rzeczach.

Ad 1. Wspomniana pociecha anioła nie miała charakteru pouczenia, celem jej było uwypuklić cechę charakterystyczną ludzkiej natury. Toteż Będą mówi⁶⁾: „Dla ukazania obu natur powiedziano, że aniołowie Mu służyli, i że Go pocieszali. Stwórca bowiem od swego stworzenia pomocy nie potrzebował, lecz stawszy się człowiekiem, jak dla nas się smucił tak dla nas doznawał pociechy”, dla umocnienia naszej wiary we Wcielenie.

Ad 2. Dionizy mówi, że Chrystus „poddął się pouczeniom anielskim” nie ze względu na siebie samego, lecz ze względu na wydarzenia związane z Jego Wcieleniem a także pieczę aniołów w okresie Jego dzieciństwa. Toteż niżej dodaje, że

„Józef za pośrednictwem aniołów otrzymał od Ojca polecenie nakazujące ucieczkę z Jezusem do Egiptu i powrót z Egiptu do Judei”.

Ad 3. Jak wykazemy⁷⁾. Syn Boży przyjął ciało podległe cierpieniu, duszę zaś pełną wiedzy i łaski. Przeto wprawdzie ciało Jego było poddane wpływom ciał niebieskich, lecz dusza nie podlegała wpływom niebiańskich duchów.

ZAGADNIENIE 13.

MOC DUSZY CHRYSTUSA. (82)

Rozpatrzmy z kolei moc duszy Chrystusa.

Nasuwają się w związku z tym cztery pytania:

1. Czy dusza Chrystusa była wszechmocna w zasadzie?
2. Czy miała nieograniczoną moc nad stworzeniami cielesnymi?
3. Czy miała nieograniczoną moc nad własnym ciałem?
4. Czy miała wszechmoc w przeprowadzaniu swej woli?

Artykuł 1.

CZY DUSZA CHRYSTUSA BYŁA WSZECHMOCNA?

Na pozór tak.

1. Ambroży bowiem mówi¹⁾: „Moc posiadaną z natury przez Syna Bożego miał w doczesności otrzymać Człowiek”. Wydawałoby się zaś, że otrzymała głównie dusza, jako ważniejsza część człowieka. A ponieważ Syn Boży od wieków posiadał wszechmoc, dusza Chrystusa otrzymała ją w doczesności.

2. Jak nieskończona jest moc Boga, tak i Jego wiedza. Mówiliśmy zaś²⁾, że dusza Chrystusa posiada w pewien sposób tę samą wiedzę co Bóg. Ma więc i całą moc, jest przeto wszechmocną.

3. Dusza Chrystusa posiada całą wiedzę. Wiedza zaś dzieli się na praktyczną i teoretyczną. Dusza Chrystusa posiada przeto wiedzę praktyczną o wszystkim co poznaje, innymi słowy potrafi posiadane wiadomości zastosować w działaniu. Wydaje się więc, że wszystko może uczynić.

A JEDNAK żadnemu stworzeniu nie może przysługiwać to, co jest właściwe Bogu. Właściwością Boga zaś jest to, że jest wszechmocny, zgodnie ze słowami³⁾: Ten Bóg mój i wielbić Go będę, oraz dalszymi: Wszechmocny imię Jego. Więc dusza Chrystusa, ponieważ Jest stworzona, nie jest wszechmocna.

WYKŁAD. Jak wiemy⁴⁾. Zjednoczenie Osobowe dokonało się w tajemnicy Wcielenia tak, iż została zachowana różnica natur, mianowicie każda z obu natur zachowała to, co jest jej właściwe. Otóż moc każdej rzeczy wynika z jej formy, stanowiącej zasadę działania. (83) Forma zaś jest albo samą naturą rzeczy, jak w bytach prostych (84) albo składnikiem tworzącym daną naturę, jak w bytach złożonych z materii i formy. Oczywiście jest przeto, że moc każdej rzeczy wypływa z jej natury. W podobny sposób wszechmoc jest następstwem natury boskiej. Ponieważ zaś, jak wynika ze słów Dionizego⁵⁾, natura boska jest samym bytem Boga, nie

ujęty w żadne granice, moc jej rozciąga się na wszystko, co może nosić charakter bytu. I na tym właśnie polega wszechmoc. Analogicznie moc każdej innej rzeczy rozciąga się na przedmioty, które leżą w zasięgu doskonałości jej natury, jak to, co się ogrzewa, w zasięgu ciepła. Przeto dusza Chrystusa, jako część ludzkiej natury, nie może być wszechmocna.

Ad 1. Wszechmoc, którą Syn Boży miał od wieków, stała się w doczesności udziałem Człowieka przez sam fakt Zjednoczenia w Osobie, dzięki czemu mówimy o Człowieku, że jest Wszechmocny, podobnie jak mówimy, że jest Bogiem. Wszechmoc Chrystusa – Człowieka nie różni się przy tym, podobnie jak i Jego bóstwo, od wszechmocy i bóstwa Syna Bożego; lecz mówimy w ten sposób ze względu na jedność Osoby Boga – Człowieka.

Ad 2. Niektórzy autorzy twierdzą, że między wiedzą a mocą istnieje zasadnicza różnica. Moc bowiem płynie z samej natury danej rzeczy, gdyż, przejawiając się w działaniu, ujawnia naturę bytu działającego. Wiedza zaś nie zawsze wypływa z samej Istoty bytu poznającego, może płynąć z upodobnienia tego bytu do rzeczy poznawanych według przyjętych form poznawczych.

Wydaje się jednak, że to nie jest argument przekonujący. Można bowiem nie tylko poznawać przez formę przyjętą od innej rzeczy, lecz też i działać przez taką formę. Podobnie woda lub żelazo ogrzewa ciepłem przyjętym od ognia. Przytoczona racja nie tłumaczy więc tego, że dusza Chrystusa może wprawdzie, za pomocą wlanых jej przez Boga form poznawczych, poznawać wszystkie rzeczy, nie może jednak czynić wszystkiego w oparciu o te same formy.

W dalszym ciągu należy więc zwrócić uwagę na fakt, że to, co natura; niższa otrzymuje od natury wyższej, bytuje w niej w sposób niższy. Żar ognia bowiem, z chwilą kiedy został przyjęty przez wodę, nie posiada już poprzedniej doskonałości i mocy. Skoro więc natura duszy Chrystusa jest niższa od natury boskiej, poznawcze formy rzeczy nie mogą posiadać w tej duszy takiej pełni i mocy, jaką mają w naturze boskiej. Toteż wiedza duszy Chrystusa ustępuje wiedzy boskiej co do sposobu poznania — poznanie Boga jest pod tym względem doskonalsze — niższa jest także co do zakresu poznania, bo dusza Chrystusa nie poznaje wszystkiego, co Bóg mógłby uczynić i co poznaje wiedzą prostego ujęcia. Niemniej jednak dusza Chrystusa poznaje całą teraźniejszość, przeszłość i przyszłość — wszystko to, co Bóg zna wiedzą widzenia. Podobnie też poznawcze formy rzeczy, wyrte w duszy Chrystusa, nie dorównują mocy Bożej w działaniu tak iż dusza ta nie może czynić wszystkiego, co może Bóg, bądź też działać w ten sposób, jak działa Bóg, tj. z mocą nieskończenie wielką, nieosiągalną dla stworzeń. Chociaż istnieje pewien typ poznania o takiej nieskończonej mocy, nie ma rzeczy, której jakieś poznanie wymagałoby mocy nieskończonej. Natomiast są pewne akty, które — jak wiemy⁶) — mogą być dziełem tylko mocy nieskończonej. Do nich należy akt stworzenia itp.

Przeto dusza Chrystusa, ponieważ jest stworzeniem i ma moc ograniczoną, może wprawdzie wszystko — choć nie w każdy sposób — poznać, nie może jednak wszystkiego uczynić. Wszechmoc zaś polega na możliwości czynienia wszystkiego. Jasne jest np., że dusza Chrystusa nie może stworzyć siebie.

Ad 3. Dusza Chrystusa posiadała i wiedzę praktyczną i wiedzę teoretyczną. Nie było jednak konieczne, by zakres jednej pokrywał się z zakresem drugiej. Dla posiadania bowiem wiedzy teoretycznej wystarczy samo dostosowanie formy

poznającego, lub jego upodobnienie, do rzeczy poznawanej. Dla posiadania zaś wiedzy praktycznej niezbędne jest, by formy rzeczy, istniejące w intelekcie, miały charakter twórczy. Posiadanie zaś formy i nadawanie jej innym jest czymś większym niż samo tylko jej posiadanie, podobnie jak posiadanie światła i oświecanie jest czymś więcej niż samo tylko posiadanie światła. Toteż dusza Chrystusa ma wprawdzie teoretyczną wiedzę o stwarzaniu, wie bowiem, jak Bóg stwarza, lecz nie ma o nim wiedzy praktycznej, ponieważ nie potrafi stwarzać.

Artykuł 2.

CZY DUSZA CHRYSTUSA POSIADAŁA NIEOGRANICZONĄ MOC W ZAKRESIE PRZEMIAN W ŚWIECIE STWORZEŃ ?

Na pozór tak.

1. Pan bowiem mówi1): Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Pod nazwą zaś niebo i ziemia rozumiemy wszelkie stworzenia, jak wynika ze słów2): Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię. Wydaje się więc, że dusza Chrystusa posiadała nieograniczoną moc w zakresie przemian w świecie stworzeń.

2. Dusza Chrystusa jest doskonalsza od jakiegokolwiek stworzenia. Każde zaś stworzenie może podlegać przemianom pod wpływem innego stworzenia. Mówi bowiem Augustyn3), że „jak ciałami cięższymi i niższymi rządzą według pewnego porządku ciała subtelniejsze i obdarzone większą mocą tak wszystkimi ciałami rządzi rozumny duch życia, a duchem znieprawionym i grzesznym, rządzi duch pobożny i sprawiedliwy”. Dusza Chrystusa zaś wywiera wpływ nawet na duchy najwyższe przez to, że je oświeca, jak mówi Dionizy4). Wydaje się więc, że dusza Chrystusa jest wszechmocna w zakresie przemian w świecie stworzeń.

3. Dusza Chrystusa obok innych łask miała łaskę czynienia cudów5). Łaska ta zaś może się przejawiać we wszelkich przemianach dokonywanych w świecie stworzeń, skoro nawet — jak podkreśla Dionizy6) — ciała niebieskie podlegały cudownym przemianom w swym biegu. Więc dusza Chrystusa miała nieograniczoną moc w zakresie przemian w świecie stworzeń.

A JEDNAK zmiany w świecie stworzonym są dziełem tej samej istoty, która ten świat zachowuje w bycie. Sam Bóg zaś jest tą istotą, powiedziano bowiem7), że On utrzymuje wszystko słowem mocy swojej. Więc tylko Bóg posiada wszechmoc w zakresie przemian w świecie stworzeń. Nie przysługuje zaś ona duszy Chrystusowej.

WYKŁAD. Należy tu uwzględnić dwie zasady podziału. Pierwsza bierze za podstawę przemianę stworzeń. Rozróżniamy trojakiemu rodzaju przemiany. Pierwszy rodzaj to przemiany przyrodzone, dokonywane przez właściwą przyczynę sprawczą zgodnie z porządkiem natury. Drugi to przemiany cudowne dokonywane przez przyczynę sprawczą nadprzyrodzoną a przekraczające zwykły porządek i bieg natury, jak np. wskrzeszanie zmarłych; trzeci wreszcie, polegający na tym, że każde stworzenie może zostać unicestwione.

Druga zasada podziału bierze za podstawę duszę Chrystusa, którą można rozpatrywać dwojako: najpierw biorąc pod uwagę jej własną naturę i moc, bądź przyrodzoną, bądź też nadprzyrodzoną. Następnie biorąc pod uwagę to, że dusza

Chrystusa jest narzędziem Słowa Bożego, z którym się łączy w Osobie.

Otóż, jeśli mówimy o duszy Chrystusa pod kątem, jej własnej natury i mocy przyrodzonej, bądź nadprzyrodzonej, miała ona możliwość sprawiania skutków na miarę duszy, jak np.: rządzenie ciałem, kierowanie czynami ludzkimi, a nawet oświecanie — przez pełnię łaski i wiedzy — wszystkich stworzeń rozumnych nie dorównujących jej doskonałością, oświecanie Ich w sposób odpowiadający stworzeniom rozumnym.

Jeżeli zaś mówimy o duszy jako narzędziu zjednoczonego z nią Słowa, to miała ona moc narzędzia sprawiania wszelkich cudownych przemian, mających służyć celowi Wcielenia, tj.8): odnowieniu wszystkiego bądź co w niebie, bądź co na ziemi.

Przemiany zaś polegające na sprowadzeniu stworzeń do nicości są odpowiednikiem stworzenia wszechrzeczy, mianowicie wyprowadzenia stworzeń z nicości. I dlatego, jak sam tylko Bóg może je stwarzać, tak On jedynie może je unicestwiać i On jedynie zachowuje je w bycie, by nie zapadły się w nicość. Tak więc należy stwierdzić, że dusza Chrystusa nie posiada mocy nieograniczonej w zakresie przemiany stworzeń.

Ad 1. Jak mówi Hieronim⁹⁾: „Dana została władza Temu, który niedawno był ukrzyżowany i pochowany w grobie, a wkrótce potem zmartwychwstał”. Otrzymał więc władzę Chrystus, jako człowiek. Wiemy¹⁰⁾ skądinąd, że dana Mu była wszelka władza ze względu na Zjednoczenie, które czyniło Człowieka wszechmocnym. I choć Chrystus aniołom oznajmił to przed zmartwychwstaniem, po zmartwychwstaniu dowiedzieli się o tym wszyscy ludzie, jak mówi Remigiusz¹¹⁾. Otóż mówimy, że coś się stało dopiero po stwierdzeniu faktu¹²⁾. Dlatego o tym, że dana Mu została wszelka władza na niebie i na ziemi, powiedział Pan aż po swoim zmartwychwstaniu.

Ad 2. Wszelkie stworzenie może być przemieniane przez inne stworzenia. Wyjątkiem jest anioł najwyższy, który jednak może otrzymywać oświecenia od duszy Chrystusa. Lecz nie każda przemiana dotycząca stworzeń może być dokonana przez stworzenia, skoro pewne przemiany może sprawić tylko Bóg. Wszystkie jednak przemiany w świecie stworzonym, będące w mocy stworzeń, są również w mocy duszy Chrystusa, jako narzędzia Słowa. Nie wszystkie jednak leżą w zasięgu jej własnej natury i mocy, bo są takie, zarówno w porządku przyrodzonym jak w dziedzinie łaski, które przekraczają możliwości duszy.

Ad 3. Jak wiadomo¹³⁾, łaska czynienia cudów bywa udzielana duszy jakiegoś świętego nie po to, by czynił cuda swą własną mocą, lecz by czynił je mocą Bożą. Natomiast dusza Chrystusa otrzymała tę łaskę w sposób najbardziej wzniosły, tak iżby nie tylko On sam czynił cuda, lecz łaskę tę przelewał na innych ludzi. Toteż powiedziano¹⁴⁾, że wezwawszy dwunastu uczniów, dał im moc nad duchami nieczystymi, aby Ich wypędzali i uzdrawiali wszelką chorobę i w szelką niemoc.

Artykuł 3.

CZY DUSZA CHRYSTUSA MIAŁA NIEOGRANICZONĄ MOC NAD WŁASNYM CIAŁEM ?

Na pozór, tak.

1. Damasceńczyk bowiem mówi¹⁾: „Wszystko, co przyrodzone w Chrystusie, zależało od woli. Zgodnie ze swą wolą łaknął, odczuwał pragnienie i lęk, poniósł

śmierć”. Boga zaś nazywamy wszechmocnym dlatego, że wszystko, cokolwiek chciał, uczynił²). Wydaje się więc, że dusza Chrystusa miała nieograniczoną moc nad przyrodzonymi czynnościami własnego ciała.

2. Ludzka natura w Chrystusie była doskonalsza niż w Adamie, który z racji sprawiedliwości pierwotnej, w stanie niewinności miał ciało tak dalece poddane duszy, iż w nim nie mogło się zdarzyć nic wbrew woli duszy. A więc tym bardziej dusza Chrystusa posiadała nieograniczoną moc nad swym własnym ciałem.

3. Wyobraźnia wpływa w sposób przyrodzony na ciało wywołując w nim zmiany i to — jak wiemy³) tym większe, im dusza ma żywszą wyobraźnię. Wszystkie siły duszy Chrystusa zaś, a więc i wyobraźnia, działały z największą mocą. Dusza Chrystusa posiadała przeto nad własnym ciałem moc nieograniczoną.

A JEDNAK powiedziano⁴): Powinien był we wszystkim upodobnić się do braci, a zwłaszcza w tym, co dotyczy stanu natury ludzkiej. Zdrowie zaś ciała, odżywianie i wzrost nie podlegają nakazom rozumu i woli w warunkach bytu natury ludzkiej, gdyż przyroda podlega tylko Bogu, swemu Stwórcy. Więc i w Chrystusie nie były one poddane nakazom rozumu i woli. Dusza Chrystusa nie miała przeto nieograniczonej mocy nad własnym ciałem.

WYKŁAD. Jak mówiliśmy⁵), duszę Chrystusa można rozpatrywać dwojako. Po pierwsze, biorąc pod uwagę jej własną moc i naturę. Dusza Chrystusa z tego tytułu, jak nie mogła zmieniać naturalnego porządku i biegu ciał znajdujących się poza nią, tak, mając z natury określoną relację w stosunku do własnego ciała, nie mogła również zmieniać jego przyrodzonej struktury.

Po drugie, duszę Chrystusa można rozpatrywać jako narzędzie zjednoczone ze Słowem Bożym w Osobie. Z tego tytułu miała ona pełną władzę nad wszystkimi dyspozycjami własnego ciała. Ponieważ jednak zdolność działania przypisujemy w sposób właściwy głównej przyczynie sprawczej, nie zaś narzędziu, wszechmoc taka przysługuje raczej samemu Słowu Bożemu niż duszy Chrystusa.

Ad 1. Słowa Damasceńczyka należy odnieść do boskiej woli Chrystusa, skoro jak sam Damasceńczyk mówi w poprzednim rozdziale⁶): „Podobało się woli Bożej pozwolić ciału przeżyć właściwe mu doznania i wykonywać czynności”.

Ad 2. Sprawiedliwość pierwotna, cechująca Adama w stanie niewinności, nie dawała duszy człowieka możliwości dowolnie przemieniać swego ciała, lecz tylko pozwalała ustrzec je od wszelkiej szkody. Chrystus, gdyby chciał, mógłby również przyswoić sobie ten przymiot. Lecz są trzy stany człowieka: stan niewinności, stan winy i stan chwały. Skoro zaś Chrystus ze stanu chwały wziął uszczęśliwiające oglądanie Boga, ze stanu niewinności bezgrzeszność, to — jak dalej wykażemy⁷) ze stanu winy przyjął konieczność podlegania cierpieniom tego życia.

Ad 3. Jeśli wyobraźnia jest żywa, ciało w sposób przyrodzony jest jej w pewnych dziedzinach posłuszne. Wyobraźnia, będąca według Arystotelesa zasadą ruchu lokalnego, powoduje upadek z belki umieszczonej na dużej wysokości⁸). Podobnie też wpływa na zmianę temperatury ciała i wynikające stąd następstwa, tak iż skutkiem tego rodzą się namiętności wprawiające w ruch serce, i w ten sposób poprzez ruch subtelnych ożywczych cząsteczek cały organizm podlega przemianie. Są jednak takie dyspozycje cielesne, które nie mają naturalnego związku z wyobraźnią i najżywsza wyobraźnia nie może wpłynąć na ich zmianę. Do struktur tego rodzaju należą np. kształt ręki lub nogi itp.

Artykuł 4.

CZY DUSZA CHRYSZTUSA BYŁA WSZECHMOCNA W PRZEPROWADZANIU SWEJ WOLI ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem¹⁾: Wszedłszy w dom, chciał, aby nikt o tym nie wiedział, lecz ukryć się nie mógł. Więc Chrystus nie zawsze mógł przeprowadzić zamierzenia swej woli.

2. Rozkaz — jak wiemy²⁾ — jest wyrazem woli. Pan zaś nakazywał niekiedy czynić tak, a stawało się inaczej. Powiedziano bowiem³⁾, że Jezus zagroził tym, którym oczy otworzył, mówiąc: Baczcie, aby się kto nie dowiedział, lecz oni odszedłszy, rozślawili Go po wszystkiej onej ziemi. Nie we wszystkich więc sprawach Pan mógł przeprowadzić zamierzenia swej woli.

3. Nie prosimy innych o to, co możemy uczynić sami. Pan zaś na modlitwie prosił Ojca, by się stało to, czego pragnął, powiedziano bowiem⁴⁾: Odszedł na górę modlić się i spędził noc na modlitwie Bożej. Nie mógł więc Pan zamierzeń swej woli przeprowadzić we wszystkich sprawach.

A JEDNAK Augustyn mówi⁵⁾: „Niemożliwe jest, żeby się nie spełniała wola Zbawiciela, ani też On nie może chcieć tego, o czym wie, że się nie powinno spełnić”.

WYKŁAD. Rozróżniamy dwojaki działanie woli w duszy Chrystusa: po pierwsze, dążenie do wykonania czegoś samodzielnie. Stwierdźmy, że Chrystus mógł uczynić wszystko, co tak chciał. Mądrość Jego nie pozwalała bowiem duszy chcieć wykonać samodzielnie tego, co nie podlegało jej woli. Po drugie, dążenie do wykonania czegoś mocą Bożą: takich dzieł np., jak wskrzeszenie własnego ciała itp. cuda. Dusza Chrystusa mogła te czyny wykonywać, wprowadzić nie własną mocą, lecz służąc — jak wiemy⁶⁾ — jako narzędzie bóstwa.

Ad 1. Należy stwierdzić za Augustynem⁷⁾, „że to, co się stało, było zgodne z wolą Chrystusa. Zauważmy, iż działo się to w kraju pogan, których jeszcze nie czas było nauczać. Odtrącenie jednak tych, którzy garnęli się do wiary, sprzeciwiałoby się miłości. Chrystus więc nie chciał rozgłosu szerzonego przez swoich uczniów, lecz chciał, by Go szukano. I tak się stało”. Lub można wskazać na fakt, że pragnienie Chrystusa nie dotyczyło Jego własnych czynów, ale uczynków innych ludzi, a te nie podlegały Jego woli ludzkiej. Toteż w liście papieża Agatona, włączonym do akt VI soboru powszechnego, czytamy⁸⁾: „Czyż nie mógł ukryć się na ziemi Stwórca wszechrzeczy i Zbawca, gdy tego chciał? Chyba że słowa ewangelii odniesiemy do Jego ludzkiej woli, którą raczył przyjąć w doczesności”.

Ad 2. Według Grzegorza⁹⁾, Pan nakazując milczenie o swoich cudach, „dał przykład naśladowującym Go sługom, by także pragnęli ukryć swe cuda. A jednak ujawniały się one, żeby inni korzystali z ich przykładu”. Tak więc nakaz ten dał wyraz Jego woli unikania chwały ludzkiej, stosownie do słów¹⁰⁾: Ja nie szukam własnej chwały. Abstrahując jednak od tego momentu, chciał, zwłaszcza wolą boską, żeby wieść o uczynionym cudzie została rozgłoszona dla pożytku innych ludzi.

Ad 3. Zarówno to, co miało się stać mocą boską, jak i to, co Chrystus chciał

uczynić posługując się wolą ludzką, było przedmiotem Jego modlitwy. Moc bowiem i działanie duszy Chrystusa zależały od Boga, który — jak powiedziano¹¹⁾ — sprawia we wszystkich chcieć i wykonać.

ZAGADNIENIE 14.

BRAKI CIAŁA PRZYJĘTE PRZEZ CHRYSTUSA WRAZ Z LUDZKĄ NATURĄ. (82)

Rozpatrzmy z kolei braki, które Chrystus przyjął w naturze ludzkiej.

Po pierwsze: braki ciała.

Po drugie: braki duszy.

W związku z tematem pierwszym nasuwają się cztery pytania:

1. Czy Syn Boży musiał przyjąć naturę ludzką ze słabościami ciała?
2. Czy przyjął konieczność podlegania tym słabościom?
3. Czy przyjął je jako coś ściśle związanego z naturą?
4. Czy przyjął je wszystkie?

Artykuł 1.

CZY SYN BOŻY POWINIEN BYŁ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ WRAZ ZE SŁABOŚCIAMI CIAŁA ?

Na pozór nie.

1. Ciało bowiem, podobnie jak dusza, jest połączone ze Słowem Bożym w jedności Osoby. Dusza Chrystusa zaś — jak wiemy¹⁾ — posiadała wszelką doskonałość zarówno w zakresie łaski jak i wiedzy. Więc i ciało Jego musiała cechować doskonałość pod każdym względem.

2. Dusza Chrystusa — jak wiemy²⁾ — widziała Słowo Boże tak, jak je widzą błogosławieni. Toteż dusza Chrystusa była błogosławiona, a szczęśliwość jej powodowała uwielbienie ciała. Mówi bowiem Augustyn³⁾: „Taką potęgą obdarzył Bóg naturę duszy, że nadmiar błogosławieństwa, które ją przepelnia, zlewa się na niższą naturę, czyli na ciało, wprawdzie nie jako szczęśliwość, właściwa rozkoszy poznania, ale jako pełnia zdrowia nacechowanego niezniszczalną mocą.” Więc ciało Chrystusa nie podlegało rozkładowi ani żadnej słabości.

3. Kara jest następstwem winy. W Chrystusie zaś nie było żadnej winy, według słów⁴⁾: Który grzechu nie uczynił. A więc nie mogło w Nim być i słabości ciała, które są karą za grzech.

4. żaden mędrzec nie przyswaja sobie tego, co przeszkadza mu osiągnąć właściwy cel. Braki zaś ciała zdają się wielorako utrudniać dojście do celu Wcielenia. Bo po pierwsze, stosownie do słów⁵⁾: Pożądaliśmy Go wzgardzonego i najpodlejszego z mężów, Męża boleści i znającego niemoc, a jakoby zasłonięta Twarz Jego i wzgardzona. Stąd i za nic Go mieliśmy, braki te przeszkadzają człowiekowi poznać

Chrystusa.

Po drugie, wydaje się, że nie zostałyby spełnione pragnienie patriarchów, wyrażone przez Proroka w słowach⁶): Powstań, powstań, oblecz się w moc, ramię Pańskie.

Po trzecie, wydaje się, że raczej siła niż słabość mogła zwyciężyć potęgę szatana i uzdrowić niemoc ludzką. Wydaje się więc, że nie było właściwe przyjęcie przez Syna Bożego natury ludzkiej, obciążonej niemocą lub słabościami ciała.

A JEDNAK powiedziano⁷): Przez to, co sam ucierpiał i był doświadczany, mocen jest i tym, co są doświadczani, dopomóc. Chrystus zaś przyszedł, żeby dopomóc nam. Toteż i Dawid mówi⁸): Podniosłem oczy moje ku góróm, skąd mi przyjdzie pomoc. Stosowne więc było to, że Syn Boży przyjął ciało poddane ludzkim słabościom, tak iżby mógł w nim cierpieć i być doświadczany, a przez to okazać nam pomoc.

WYKŁAD. Stosowne było to, że ciało przyjęte przez Syna Bożego, podlegało ludzkim słabościom i brakom. Zwłaszcza trzy racje przemawiają za tym:

Po pierwsze. Syn Boży, przyjąwszy ciało, przyszedł na świat aby zadośćuczynić za grzech rodzaju ludzkiego. A zadośćuczynienie za czyjś grzech polega na tym, że się bierze na siebie karę za ten grzech. Stosownie zaś do słów⁹): Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech — śmierć, grzech wprowadzony na świat przez Adama pociągnął za sobą braki ciała takie, jak śmierć, głód, pragnienie itp. Toteż było zgodne z celem Wcielenia to, że Chrystus przyjął za nas, wraz z naszym ciałem, tego rodzaju cierpienia, według słów¹⁰): Prawdziwie choroby nasze On nosił.

Po drugie, wymaga tego ugruntowanie naszej wiary we Wcielenie. Nie znamy bowiem innej natury ludzkiej, prócz tej, która jest poddana takim słabościom ciała. Gdyby Syn Boży przyjął tę naturę bez słabości, sądzono by, że nie był prawdziwym człowiekiem i że nie posiadał prawdziwego ciała, lecz ciało pozorne, jak twierdzili manichejczycy. I dlatego, jak powiedziano¹¹): Wyniszczył samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się na podobieństwo ludzi i postawą znaleziony jako człowiek. Toteż i Tomasz, jak powiedziano w Ewangelii według św. Jana¹²), widokiem ran został przywołany do wiary.

Po trzecie, znosząc mężnie słabości i cierpienia ludzkie, Chrystus stał się dla nas wzorem cierpliwości. Toteż powiedziano¹³): Zniósł ze strony grzeszników tak wielkie przeciw sobie sprzeciwy abyście nie ustali, upadłszy na duchu.

Ad 1. Kary, które się ponosi za czyjś grzech, są niejako materią zadośćuczynienia za ten grzech. Zasadą zaś zadośćuczynienia jest postawa duszy skłaniająca wolę do wynagrodzenia za innych. Z niej to płynie skuteczność zadośćuczynienia. Zadośćuczynienie bowiem nie byłoby skuteczne, gdyby nie płynęło z miłości, jak to dalej omówimy¹⁴). I dlatego dusza Chrystusa musiała być doskonałą pod względem sprawności wiedzy i cnót, aby móc dać zadośćuczynienie. A ciało Jego było poddane słabościom, aby nie zabrakło materii zadośćuczynienia.

Ad 2. Stosownie do przyrodzonej relacji między duszą a ciałem, dusza udziela ciału chwałę, powodując jego uwielbienie. Ta naturalna relacja podlegała w Chrystusie Jego woli boskiej. Dzięki temu szczęśliwość trwająca w duszy nie spłynęła na ciało, które doznawało cierpień właściwych naturze zdolnej do ich przeżywania, zgodnie ze słowami Damasceńczyka¹⁵): „Podobało się woli bożej pozwolić ciału przeżyć właściwe mu doznania i wykonać czynności”.

Ad 3. Kara jest zawsze następstwem grzechu uczynkowego, bądź pierwotnego.

Ponosi ją niekiedy winowajca, kiedy indziej zaś ten, który zadość czyni za cudzy grzech. Tak właśnie było z Chrystusem, według słów16): Zranion jest za grzechy nasze, start jest za zbrodnie nasze.

Ad 4. Przyjęte przez Chrystusa słabości nie tylko nie były przeszkodą na drodze do celu Wcielenia, lecz — jak wiemy 17) — najbardziej sprzyjały jego osiągnięciu. A chociaż tego rodzaju słabości przesłaniały Jego bóstwo, ujawniały jednak człowieczeństwo, prowadzące do bóstwa, według słów18): Mamy przystęp do Boga przez Jezusa Chrystusa. Pragnienie zaś patriarchów nie odnosiło się do mocy fizycznej, lecz do siły duchowej Chrystusa, przez którą Chrystus zwyciężył szatana i uleczył ludzką słabość.

Artykuł 2.

CZY CHRYSZTUS BYŁ PODDANY SŁABOŚCIOM CIAŁA W SPOSÓB KONIECZNY?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem1): Ofiarowan jest, gdyż sam chciał, a słowa te dotyczą ofiarowania się na mękę. Działanie wolne zaś jest przeciwieństwem działania z konieczności. Chrystus więc podlegając słabościom ciała nie ulegał konieczności.

2. Damasceńczyk mówi2): „Nie dostrzegamy w Chrystusie ulegania przymusowi, wszystko było w Nim wolne”. To zaś co jest wolne, nie jest czymś koniecznym. Więc omawiane słabości nie były w Chrystusie konieczne.

3. Konieczność jest narzucona przez coś mocniejszego. Nie ma zaś rzeczy stworzonej mocniejszej od duszy Chrystusa, od której zależało zachowanie ciała w całości. Tego rodzaju więc nędze i słabości nie były w Chrystusie konieczne.

A JEDNAK Apostoł mówi3): Posłał Bóg Syna swego w podobieństwie grzesznego ciała. Byt zaś grzesznego ciała łączy się w sposób konieczny ze śmiercią i doznawaniem innych cierpień. Konieczność więc podlegania tym brakom cechowała ciało Chrystusa.

WYKŁAD. Mówimy o dwojakiej konieczności. Jeden rodzaj to konieczność przymusu wywieranego przez czynnik zewnętrzny. Sprzeciwia się ona i naturze i woli, stanowiącym wewnętrzne zasady działania. Drugi rodzaj to konieczność naturalna, wynikająca ze struktury natur, a mianowicie bądź z formy, jak żar wynika z ognia, bądź też z materii, jak rozkład ze złożenia pierwiastków sprzecznych (85) stanowiącego ciało.

Ciało Chrystusa było więc poddane śmierci oraz innym tego rodzaju nędzom ulegając tej właśnie konieczności, wynikającej ze struktury ciała ludzkiego, czyli z podstawowych właściwości materii. Jak wiemy bowiem4): „Podobało się woli bożej pozwolić ciału przeżyć właściwe mu doznania i wykonać czynności”.

Jeśli zaś mowa o konieczności przymusu jako czegoś, co godzi w naturę ciała, to ciało Chrystusa musiało w sposób konieczny wobec sytuacji wynikającej z jego właściwej natury doznać przebiccia gwoźdźmi i smagania biczami. Natomiast wola Jego, zarówno wola boska, jak i wola ludzka Chrystusa wzięta absolutnie, była wolna od takiej konieczności; jasne jest, że Chrystusowi był obcy taki przymus, który godził w wolę. Nieuniknione braki ciała płynęły z Jego wolnej decyzji, tylko przyrodzone

poruszenia woli, zmierzające z natury do unikania śmierci i uszkodzeń ciała, ulegały konieczności zewnętrznej.

Ad 1. Słowa, że Chrystus został ofiarowany, ponieważ sam tego chciał, odnoszą się zarówno do Jego woli boskiej, jak i do wolnej decyzji woli ludzkiej, chociaż — jak mówi Damascenczyk⁵) — śmierć spotyka się z naturalnym sprzeciwem woli ludzkiej.

Ad 2. Odpowiedź zawiera się w treści wykładu.

Ad 3. Nie było rzeczy mocniejszej od duszy Chrystusa w jej aspekcie absolutnym, niemniej jednak mogło coś działać potężniej w jakimś określonym kierunku, np. gwoździe, który przebijał ciało. Mówiąc to, mam jednak na myśli duszę Chrystusa rozpatrywaną wyłącznie pod kątem jej własnej natury i mocy.

Artykuł 3.

CZY PRZYJĘCIE NATURY LUDZKIEJ PRZEZ CHRYSTUSA POCIĄGAŁO ZA SOBĄ NIEUCHRONNIE PRZYJĘCIE SŁABOŚCI CIAŁA?

Na pozór tak.

1. Wszystko bowiem, co wraz z naturą otrzymujemy w chwili urodzenia, jest z nią nierozłącznie związane. Chrystus zaś otrzymał słabości i nędze ciała razem z naturą, przez swoje narodzenie z Matki, której ciało było poddane tego rodzaju słabościom. (86) Wydaje się więc, że przyjął je jako nieodłączne od natury.

2. Przyjęcie natury ludzkiej jednocześnie pociąga za sobą przyjęcie wszystkiego, co wynika z jej podstaw. Skoro zaś braki, o których mowa, wypływają z podstaw natury ludzkiej, przyjęcie ich przez Chrystusa było koniecznym skutkiem przyjęcia tej natury. Było więc nieuchronne.

3. Jak powiedziano w liście do Hebrajczyków¹), przez te słabości Chrystus upodobnił się do pozostałych ludzi. Ludzie zaś otrzymują je jako coś nieodłącznego od natury. Wydaje się więc, że i Chrystus przyjął je w ten sposób.

A JEDNAK tego rodzaju słabości są ściśle związane z grzechem, według słów²): Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech — śmierć. W Chrystusie zaś grzech nie powstał. Chrystus przeto nie przyjął tych słabości jako nieodłącznych od natury.

WYKŁAD. Zwrot: „przyjmować coś jako nieodłączne od czegoś innego” wskazuje na istnienie związku przyczynowego między rzeczami, które muszą być przyjęte obie naraz, śmierć zaś oraz omawiane słabości zostały spowodowane w naturze ludzkiej przez grzech, skoro, jak powiedziano³): Przez grzech śmierć weszła na świat. Przeto, ściśle mówiąc, wspomniane ułomności otrzymują jako nieodłączne od natury tylko ci, których one obarczają z tytułu grzechu. Chrystus zaś nie podlegał im z tytułu grzechu, bo jak w związku ze słowami ewangelii⁴): Który z wysoka przyszedł, jest ponad wszystkimi, mówi Augustyn⁵): „Chrystus przychodzi z wysoka, to znaczy z tych wyżyn, które znała natura ludzka przed grzechem pierwszego człowieka”. Otrzymał bowiem naturę ludzką bezgrzeszną, tak czystą, jak była w stanie niewinności. I podobnie mógł być przyjąć ludzką naturę bez jej braków. Jasne przeto jest, że niejako karę należną za grzech Chrystus przyjął te braki, lecz — z własnej woli.

Ad 1. (87) Skoro ciało Dziewicy poczęte było w grzechu pierwotnym, nieuchronnie łączyły się z nim omawiane słabości. Ciało Chrystusa zaś wzięło z Dziewicy naturę bez grzechu. Chrystus mógłby także przyjąć ją wolną od kary, lecz jak wiemy⁶⁾, aby wypełnić dzieło naszego odkupienia, chciał karę przyjąć. Przybrał więc sobie dobrowolnie braki ciała, które w tym razie nie były nieodłączne od natury.

Ad 2. Dwojaka jest przyczyna śmierci oraz Innych nędz w ludzkiej naturze. Jedna — dalsza, wynika z materialnej struktury ciała ludzkiego, jako bytu złożonego z pierwiastków sprzecznych. Otóż działanie tej przyczyny było zahamowane przez sprawiedliwość pierwotną. Grzech przekreślił tę sprawiedliwość i tym samym stał się bliższą przyczyną śmierci oraz innych nędz. Nie można więc twierdzić, że Chrystus przyjął te nędze jako nieodłączne od natury, skoro był bez grzechu, lecz przyjął je z własnej woli.

Ad 3. Upodobnienie Chrystusa do innych ludzi dokonało się z uwzględnieniem charakteru słabości, nie zaś ich przyczyny. Więc nie było — jak u pozostałych ludzi — związku koniecznego między przyjęciem natury a przyjęciem omawianych słabości.

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ PRZYJĄĆ WSZYSTKIE SŁABOŚCI CIAŁA LUDZKIEGO ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Damasceńczyk¹⁾: „To, co nie nadaje się do przyjęcia, jest nieuleczalne”. Chrystus zaś przyszedł uleczyć wszystkie nasze słabości. Powinien więc być je wszystkie przyjąć.

2. Jak wiemy²⁾, aby dać zadośćuczynienie za nas, Chrystus powinien był mieć sprawności doskonalsze duszę oraz braki obarczające ciało. Skoro zaś otrzymał pełnię wszelkich łask dla duszy, to musiał przyjąć również wszystkie braki odnoszące się do ciała.

3. Spośród wszystkich słabości ciała pierwsze miejsce zajmuje śmierć. Chrystus zaś przyjął śmierć. Tym bardziej więc powinien był przyjąć wszystkie inne słabości ciała.

A JEDNAK przeciwieństwa nie mogą realizować się równocześnie w tym samym bycie³⁾. Niektóre zaś słabości wzajemnie się wykluczają, jako pochodzące z przyczyn sobie przeciwstawnych. Było więc rzeczą niemożliwą, żeby Chrystus przyjął wszystkie słabości ludzkie.

WYKŁAD. Jak wiadomo⁴⁾, Chrystus przyjął słabości ludzkie dla zadośćuczynienia za grzech ludzkiej natury. Wymagało to pełni wiedzy i łaski w Jego duszy. Chrystus więc powinien był przyjąć te słabości, które są następstwem grzechu wspólnego całej naturze, a które jednak nie stanowią przeszkody dla pełni wiedzy i łaski.

Nie było przeto stosowne, żeby Chrystus przyjął wszystkie braki, czy słabości ludzkie, niektóre bowiem spośród nich nie mogą iść w parze z pełnością wiedzy i łaski, jak np. niewiedza, skłonność do zła i trudność w czynieniu dobra.

Są też inne słabości, które nie są skutkiem grzechu pierwszych rodziców i nie

obarczają całą naturę ludzką z tego tytułu, lecz występują u niektórych ludzi z przyczyn specjalnych. Należą do nich np.: trąd, padaczka itp. Słabości te są czasem spowodowane winą człowieka, np. nieporządnym trybem życia, niekiedy zaś brakami organicznymi, żadna z powyższych przyczyn nie działała w Chrystusie. Ciało Jego bowiem było poczęte z Ducha świętego, który jest nieskończoną Mądrością i Mocą, nie znającą słabości ani błędów. Sam zaś Chrystus nie wprowadził do swego życia najmniejszego nieładu.

Jest i trzeci rodzaj słabości, spotykany powszechnie u wszystkich ludzi na skutek grzechu pierwszych rodziców. Są to np. śmierć, głód, pragnienie itp. Wszystkie te słabości Chrystus przyjął. Damasceńczyk⁵) nazywa je cierpieniami przyrodzonymi i nie poniżającymi. Przyrodzonymi, bo towarzyszą całej ludzkiej naturze w ogólności, nie poniżającymi zaś, bo nie pociągają za sobą braku wiedzy czy łaski.

Ad 1. Poszczególne słabości ludzi wynikają z podatności ciała na cierpienie i rozkład, a realizują się pod wpływem jakichś szczegółowych przyczyn. Skoro więc Chrystus przez przyjęcie naszego ciała uwolnił je od podatności na cierpienie i rozkład, uleczył je tym samym od wszelkich innych braków.

Ad 2. Pełnia wszelkiej łaski i wiedzy należała się duszy Chrystusa jako takiej, z tej racji że była ona przyjęta przez Słowo Boże. Toteż Chrystus przyjął całą pełnię mądrości i łaski niezależnie od wszelkich okoliczności. Słabości nasze zaś przyjął uwzględniając tylko potrzebę zadośćuczynienia za nasze grzechy, a nie dlatego że Mu się należały jako takie. Nie potrzebował więc przyjmować wszystkich słabości, lecz tylko te, które wystarczały do zadośćuczynienia za grzech całej natury ludzkiej.

Ad 3. Wprawdzie przez grzech pierwszych rodziców śmierć przychodzi na wszystkich ludzi, lecz nie dotyczy to każdego z pozostałych braków, choćby nawet mniejszych od śmierci. Racja ta jest inna.

ZAGADNIENIE 15.

SŁABOŚCI DUSZY PRZYJĘTE PRZEZ CHRYSTUSA WRAZ Z NATURĄ LUDZKĄ. (82)

Rozpatrzmy z kolei słabości obarczające duszę. Temat ten nasuwa dziesięć pytań:

1. Czy w Chrystusie był grzech?
2. Czy było w Nim zarzewie grzechu?
3. Czy był brak wiedzy?
4. Czy dusza Jego mogła doznawać uczuć?
5. Czy Chrystus doznawał bólu fizycznego?
6. Czy doznawał smutku?
7. Czy odczuwał lęk?
8. Czy dziwił się?
9. Czy unosił się gniewem?
10. Czy był zarazem w drodze i u celu ziemskiej pielgrzymki?

Artykuł 1.

CZY W CHRYSZCIE BYŁ GRZECH ?

Na pozór tak.

1. Oto bowiem słowa psalmu¹⁾: O Boże. Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od zbawienia mego słowa grzechów moich. Tekst ten odnosi się do Osoby samego Chrystusa, jak na to wskazuje fakt, że On sam wypowiedział je na krzyżu. Wydaje się więc, że w Chrystusie były grzechy.

2. Apostoł mówi²⁾, że w Adamie wszyscy zgrzeszyli, bo wszyscy pochodzą od niego. Chrystus zaś również pochodzi od Adama, więc i On w nim zgrzeszył.

3. Apostoł mówi³⁾: W czym Chrystus cierpiał i był doświadczany, mocen jest dopomóc i tym, którzy doświadczeń doznają. Najbardziej zaś potrzebujemy Jego pomocy w walce z grzechem. Wydaje się więc, że i w Nim był grzech.

4. Powiedziano⁴⁾, że Tego, który grzechu nie znał, to znaczy Chrystusa, uczynił Bóg grzechem dla nas. To zaś, co Bóg uczynił, jest rzeczywiste w Chrystusie, więc grzech był rzeczywiste.

5. Augustyn mówi⁵⁾: „Syn Boży w Chrystusie - Człowieku dał nam siebie za wzór”. Wzoru zaś potrzebujemy nie tylko na to, by dobrze żyć, lecz także, by pokutować za grzechy. Chrystus więc, jak się zdaje, powinien był mieć grzech, aby pokutując za grzechy dać nam wzór pokuty.

A JEDNAK sam Chrystus mówi⁶⁾: Któż z was dowiedzie na mnie grzechu?

WYKŁAD. Chrystus — jak wiemy⁷⁾ — przyjął braki nasze, aby dać za nas zadośćuczynienie, dowieść prawdziwości swej ludzkiej natury i stać się dla nas przykładem cnoty. Jasne jest więc wobec powyższego, że Chrystus nie powinien był przyjmować braku, jakim jest grzech.

Przed wszystkim grzech nie przyczynia się do zadośćuczynienia, a nawet stanowi przeszkodę, zgodnie ze słowami⁸⁾: Dary niezbożnych nie podobają się Najwyższemu.

Podobnie też grzech nie dowodzi prawdziwości ludzkiej natury, bo do niej nie należy. Sprawcą ludzkiej natury jest Bóg, a grzech, wprowadzony do niej — jak mówi Damasceńczyk ⁹⁾ — „przez posiew szatana”, jest raczej przeciwny naturze.

Chrystus wreszcie, grzesząc nie mógł dawać wzoru cnoty, bo grzech cnotie się przeciwstawia. Toteż zgodnie ze słowami¹⁰⁾: Który grzechu nie uczynił i nie znaleziono zdrady w ustach Jego, Chrystus wcale nie przyjął nędzy grzechu pierworodnego ani też uczynkowego.

Ad 1. (88) Jak zauważył Damasceńczyk¹¹⁾, niektóre wypowiedzi o Chrystusie uwzględniają właściwości Jego natury I hipostazy, inne zaś wyodrębniają Jego Osobę w jej relacjach zewnętrznych. Do pierwszych należą np. takie: stał się człowiekiem, został umęczony za nas. Przedmiotem drugich jest Chrystus wyłącznie jako nasz przedstawiciel; nie dotyczą one w żadnym razie istoty Jego samego. Toteż pierwsza z siedmiu reguł Tychoniusza, cytowanych przez Augustyna¹²⁾, mówi o Panu i Jego ciele, „ujmując Chrystusa i Kościół jako jedną osobę”. Wynika stąd, że zwrot: „słowa grzechów moich” wypowiada Chrystus w imieniu swych członków, i nie świadczą one o istnieniu grzechów w samej Głowie.

Ad 2. Jak zauważył Augustyn¹³⁾, Chrystus był w Adamie oraz innych patriarchach inaczej niż my. Myśmy byli w Adamie zarówno przez rację zarodkową

jak i przez substancję cielesną. (89) „Jest bowiem w nasieniu” — jak tamże mówi dalej Augustyn — „i widzialna cielesność i niewidzialna racja, jedno i drugie przyszło od Adama. Chrystus natomiast widzialną substancję ciała wziął z ciała Dziewicy. Racja zaś Jego poczęcia nie pochodzi z nasienia męskiego, lecz jest zupełnie inna — pochodzi z wysoka”. Toteż Chrystus nie był w Adamie przez rację zarodkową, lecz tylko przez substancję ciała. Więc naturę ludzką wziął Chrystus od Adama tylko materialnie, nie poprzez akt. Moment czynny stanowiło tu działanie Ducha świętego. Podobnie i sam Adam materialnie wziął ciało z mułu ziemi, moment czynny zaś stanowiło tchnienie Boga¹⁴). Dlatego to Chrystus nie zgrzeszył w Adamie, gdyż łączyła Go z nim tylko materia.

Ad 3. Cierpienia i to, co Chrystus doświadczył, było nam pomocą, ponieważ Chrystus w ten sposób wynagrodził za nasze grzechy. Grzech zaś nie przyczynia się do wynagrodzenia, lecz, — jak powiedziano¹⁵) — raczej przeszkadza. Więc nie grzech był potrzebny w Chrystusie, a całkowita bezgrzeszność, w przeciwnym bowiem razie Chrystus zasłużyłby na poniesioną karę swym własnym grzechem.

Ad 4. Bóg uczynił Chrystusa grzechem. Nie znaczy to jednak, że Chrystus miał grzech w sobie, lecz że Bóg uczynił Go ofiarą za grzech. Podobnie słowa proroctwa¹⁶): Grzechy ludu spożywają moi, dotyczą ofiar składanych za grzech, które według zakonu spożywali kapłani. Analogicznie powiedziano¹⁷): Pan włożył nań nieprawości wszystkich nas, ponieważ wydał Chrystusa, aby się stał ofiarą za grzechy wszystkich ludzi.

Lub też zwrot: „uczynił Go grzechem” znaczy¹⁸): Uczynił Go mającym podobieństwo grzesznego ciała. Mówiąc to, mamy na względzie śmiertelność ciała przyjętego przez Chrystusa i jego podatność na cierpienia.

Ad 5. Pokutujący może dać chwalebny wzór nie przez to, że zgrzeszył, lecz że dobrowolnie pokutuje za grzech. Toteż Chrystus dał pokutującym najwspanialszy przykład, biorąc na siebie dobrowolnie karę nie za własny grzech, lecz za grzechy Innych ludzi.

Artykuł 2.

CZY W CHRYSZTUSIE BYŁO ZARZEWIE GRZECHU ?

Na pozór tak.

1. Zarzewie grzechu bowiem oraz śmiertelność ciała i podleganie cierpieniom płyną z jednego źródła. Jest nim utrata sprawiedliwości pierwotnej, dzięki której niższe siły duchowe podlegały rozumowi, a ciało było poddane duszy. Chrystus zaś miał ciało śmiertelne i podlegające cierpieniom. Było w Nim przeto i zarzewie grzechu.

2. Jak mówi Damascenczyk¹): „Spodobało się woli bożej pozwolić ciału przeżyć właściwe mu doznania i czynności”. Ciału zaś właściwe jest pożądanie rozkoszy. A ponieważ zarzewie grzechu to właśnie pożądliwość, jak powiedziano w glosie do Listu do Rzymian³), wydaje się, że w Chrystusie było zarzewie grzechu.

3. Pod wpływem zarzewia grzechu ciało pożąda przeciwko duchowi³). Duch zaś okazuje tym większą moc i tym więcej zasługuje na wieniec zwycięski, im bardziej góruje nad wrogiem, mianowicie nad pożądliwością ciała, zgodnie ze słowami⁴):

Wieniec otrzyma tylko ten, kto prawidłowo walczył. Otóż Chrystus miał najmężniejszego ducha, odnoszącego największe tryumfy oraz najbardziej zasługującego na wieniec, zgodnie ze słowami⁵): Dany Mu jest wieniec i wyszedł zwyciężając, aby zwyciężyć. Wydaje się więc, że zarzewie grzechu musiało być w Chrystusie w najwyższym stopniu.

A JEDNAK powiedziano⁶): Co się w niej narodziło, z Ducha świętego jest. Duch święty zaś wyklucza grzech i skłonność do grzechu, oznaczoną przez nazwę „zarzewie grzechu”. W Chrystusie nie było więc zarzewia grzechu.

WYKŁAD. Jak wiadomo⁷), Chrystus miał łaskę i wszystkie cnoty w najdoskonalszy sposób. Cnota moralna zaś, tkwiąca w nierozumnej części duszy, (90) poddaje duszę rozumowi, i to tym więcej, im doskonalsza jest cnota. Tak np., jak wiemy⁸), umiarkowanie poddaje rozumowi sferę pożądaną, a męstwo i łagodność sferę gniewliwą. W pojęciu zarzewia grzechu zawiera się skłonność pożądania zmysłowego ku temu, co jest sprzeczne z rozumem. Tak więc jasne jest, że Im doskonalsza w kimś cnota, tym słabsze w nim zarzewie grzechu. A ponieważ Chrystus posiadał cnotę w stopniu najdoskonalszym, nie miał wcale zarzewia grzechu, bo i ta słabość nie służy zadośćuczynieniu za grzech, lecz raczej działa w kierunku przeciwnym.

Ad 1. Niższe siły duchowe, tworzące sferę zmysłowo-pożądaną, są z natury posłuszne rozumowi, nie podlegają mu natomiast siły organiczne związane ze strukturą ciała i wydzielaniem wewnętrznym, ani też nie podlegają mu siły duszy wegetatywnej, jak wynika z Etyki⁹). Dlatego doskonałość cnoty, polegająca na zgodności z sądem zdrowego rozumu, nie wyklucza uczuć cielesnych, wyklucza natomiast zarzewie grzechu, którego istota polega na oporze stawianym rozumowi przez sferę zmysłowo-pożądaną.

Ad 2. Ciało z natury rzeczy pożąda tego, co mu sprawia przyjemność, żądza ta należy do sfery zmysłowo-pożądaną, lecz ciało człowieka, jako istoty rozumnej, działa tu zgodnie z prawami rozumu i w rozumny sposób. Otóż według Damascenczyka¹⁰), w taki sposób ciało Chrystusa poprzez pożądanie zmysłowe odczuwało zgodnie z naturą potrzebę pokarmu, napoju, snu i tego wszystkiego, co stanowi przedmiot pożądania zgodnego ze zdrowym rozumem. Nie upoważnia to jednak do wyciągania wniosku, że w Chrystusie było zarzewie grzechu, które oznacza pożądanie przyjemności sprzeczne z rozumem.

Ad 3. Duch przejawia pewną moc przez to, że zwalcza wrogą mu pożądlivość ciała, lecz większej siły ducha dowodzi całkowite opanowanie przezeń tej pożądlivości, tak iż ciało nie może pożądać przeciw duchowi. To właśnie cechowało Chrystusa. Duch Jego osiągnął najwyższy stopień męstwa. A chociaż Chrystus nie doznawał wewnętrznych napaści ze strony zarzewia grzechu, musiał jednak zwalczać napaści zewnętrzne ze strony świata i diabła. Pokonanie ich wysłużyło Mu wieniec zwycięski.

Artykuł 3.

CZY CHRYSZTUSOWI BRAKOWAŁO WIEDZY ?

Na pozór tak.

1. Przejawy bowiem ludzkiej natury Chrystusa, takie jak cierpienie i śmierć, aczkolwiek nie odpowiadały Jego naturze boskiej, prawdziwie w Nim istniały. Brak wiedzy zaś, jako cecha ludzkiej natury, jest udziałem Chrystusa, mówi bowiem Damasceńczyk¹), że Chrystus „przyjął naturę pozbawioną wiedzy i niewolniczą”. Więc Chrystusowi rzeczywiście brakowało wiedzy.

2. Brak wiedzy wynika z braków w zakresie poznania. Chrystusowi zaś brakowało pewnego rodzaju poznania, mówi bowiem Apostoł²): Tego, który nie znał grzechu, grzechem za nas uczynił. Chrystusowi więc brakowało wiedzy.

3. Powiedziano³): Zanim dziecię będzie wiedziało, jak nazwać ojca swego i matkę swoją, odjęta będzie moc Damaszku. Dziecięciem tym jest Chrystus. Chrystusowi więc brakowało wiedzy o pewnych rzeczach.

A JEDNAK niewiedzy nie usuwa się brakiem wiedzy. Chrystus zaś po to przyszedł, aby naszą niewiedzę usunąć. Przyszedł bowiem, aby oświecić tych, którzy siedzą w ciemnościach i w cieniu śmierci⁵). A więc w Chrystusie nie było braku wiedzy.

WYKŁAD. Wiemy już⁶), że jak była w Chrystusie pełnia łaski i cnoty, tak też była w Nim i pełnia wszelkiej wiedzy. A podobnie jak pełnia łaski oraz cnoty wyklucza zarzewie grzechu, tak pełnia wiedzy wyklucza brak wiedzy, jako coś, co się wiedzy przeciwstawia. Toteż jak nie było w Chrystusie zarzewia grzechu, tak nie było w Nim braku wiedzy.

Ad 1. Naturę przyjętą przez Chrystusa można rozpatrywać dwojako. Po pierwsze, uwzględniając to, co stanowi o jej gatunku. Damasceńczyk, mając to na względzie, nazywa ją „niewolniczą i pozbawioną wiedzy”. Toteż dodaje następujące słowa: „Ludzka natura bowiem jest niewolnicą tego, który ją uczynił — Boga, i nie ma wiedzy o przyszłości”.

Po drugie, można ją rozpatrywać uwzględniając to, co posiada w wyniku Zjednoczenia z Osobą Boską. Ze Zjednoczenia tego płynie pełnia wiedzy i łaski, stosownie do słów⁷): Widzieliśmy Go, jako jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy. Tak pojętej ludzkiej naturze Chrystusa nie brakowało wiedzy.

Ad 2. Powiedziano, że Chrystus nie znał grzechu, nie poznał go bowiem przez doświadczenie. Chrystus miał jednak o grzechu wiedzę prostego ujęcia.

Ad 3. Prorok mówi tu o ludzkiej wiedzy Chrystusa. Oto jego słowa: Zanim dziecię — to znaczy Jezus w zaraniu swego człowieczeństwa — będzie wiedziało, jak nazwać swego ojca — tj. Józefa, czyli ojca domniemanego — i matkę swoją — tj. Maryję — odjęta będzie moc Damaszku. Nie wolno tych słów rozumieć w ten sposób, że Jezus nie potrafił nazwać, kiedy już był człowiekiem. Zwrot zanim będzie wiedziało, znaczy tyle, że zanim stanie się człowiekiem mającym ludzką wiedzę. Będzie odjęta moc Damaszku i łupy Samarii, przy wykładni dosłownej uzupełnimy: przez króla Asyryjczyków. Tłumacząc zaś w sensie przenośnym, zgodnie z wykładnią glosy Hieronima⁸): „jeszcze nienarodzony zbawi lud swój przez samo wezwanie imienia”.

Augustyn natomiast mówi⁹), że proroctwo spełniło się przez hołd Mędrców. Oto

jego słowa: „Zanim wygłosił ludzkie słowa dziecięcymi usty, otrzymał potęgę Damaszku, tj., bogactwa, którymi Damaszek się chełpił, a spośród bogactw najprzedniejsze jest złoto. Łupami zaś Samarii byli sami Mędrcy. Samaria bowiem oznacza pogaństwo, gdyż lud jej powrócił do czci bałwanów. Były to więc pierwsze łupy odebrane pogaństwu”. W takim razie słowa: „zanim dziecię będzie wiedziało” znaczą: „zanim dziecię ujawni swoją wiedzę”.

Artykuł 4.

CZY DUSZA CHRYSYTA MOGŁA CZEGOŚ DOZNAWAĆ ?

Na pozór nie.

1. Doznanie bowiem jest uwarunkowane działaniem kogoś mocniejszego, gdyż — jak wynika ze słów Augustyna¹) i Filozofa²) — „działający góruje nad doznającym”. Nie było zaś stworzeń górujących nad duszą Chrystusa, żadne więc stworzenie nie mogło powodować doznań w Jego duszy. A jeśli tak, to dusza Chrystusa nie podlegała doznaniom, w przeciwnym razie zdolność doznawania byłaby w niej bezprzedmiotowa.

2. Tulliusz mówi³), że doznania psychiczne są „pewnego rodzaju chorobą”. Dusza Chrystusa zaś nie podlegała żadnym chorobom, gdyż jak wynika ze słów⁴): Ulecz duszę moją, bom zgrzeszył Tobie, choroba duszy jest następstwem grzechu. Dusza Chrystusa więc nie miewała doznań.

3. Doznania psychiczne, jak się wydaje, są tym samym, co zarzewie grzechu. Toteż Apostoł nazywa je namiętnościami grzesznymi⁵). W Chrystusie zaś — jak wiemy ⁶) — nie było zarzewia grzechu. Obce więc Mu były doznania psychiczne. Dusza Chrystusa przeto nie mogła przeżywać doznań.

A JEDNAK psalm wkłada w usta Chrystusa następujące słowa⁷): Pełna jest nędzy dusza moja. Nie nędzy grzechu przecież, lecz ludzkiej nędzy, czyli smutku, według wykładni odnośnej glosy⁸). Dusza Chrystusa podlegała przeto doznaniom.

WYKŁAD. Dwojakiego rodzaju doznania spotykają duszę połączoną z ciałem: doznania fizyczne i doznania psychiczne. Doznaniem fizycznym reaguje dusza na obrażenia ciała. Bo skoro dusza jest formą ciała, tworzy z nim jeden byt. I dlatego podrażnienie ciała, wywołane przez jakieś doznanie fizyczne, musi ubocznie pociągnąć za sobą naruszenie równowagi duszy i to w sferze bytu wspólnego z ciałem. A ponieważ Chrystus — jak wiemy⁹) — miał ciało śmiertelne i podlegające doznaniom, dusza Jego musiała podlegać doznaniom w sposób analogiczny, źródłem doznań psychicznych w duszy mogą być bądź czynności właściwe duszy, bądź też czynności jej wykonywane przy współdziałaniu ciała, w których jednak dusza gra rolę ważniejszą niż ciało. A chociażbyśmy powiedzieli, że przy procesach poznawczych, umysłowych i zmysłowych dusza także czegoś doznaje, to jednak, jak wiadomo¹⁰), doznaniem psychicznym w najściślejszym tego słowa znaczeniu nazywamy uczucia wchodzące w zakres sfery zmysłowo-pożądawczej. Spotykamy je w Chrystusie obok innych składników ludzkiej natury. Przeto Augustyn mówi¹¹): „Pan sam raczył pędzić życie jako sługa. Tam gdzie uważał za wskazane to uczynić, przyjął wszystko, co ludzkie. On bowiem, który miał prawdziwe ludzkie ciało i prawdziwego ducha ludzkiego, nie udawał ludzkich uczuć”.

Niemniej jednak musimy wiedzieć, że tego rodzaju doznania miały inny przebieg w Chrystusie niż w nas.

Po pierwsze, różniły się przedmiotem. Nasze doznania mają za przedmiot nieraz rzecz niedozwoloną, co się Chrystusowi nie zdarzało.

Po drugie, różniły się początkiem. W nas tego rodzaju doznania wyprzedzają często sąd rozumu. W Chrystusie zaś wszelkie poruszenia zmysłowo-pożądawcze budziły się z nakazu rozumu i zgodnie z jego dyspozycją. Toteż Augustyn mówi¹²), że „Chrystus doznawał tych poruszeń w swej duszy dzięki nieomylnemu zrządzeniu, bo tego chciał. tak jak chciał zostać człowiekiem i został nim”.

Po trzecie, różniły się skutkiem. Tego rodzaju poruszenia nasze nie pozostają bowiem w granicach sfery zmysłowo-pożądawczej, lecz wpływają na sąd rozumu. Chrystusowi zaś to się nie zdarzało. Bo z Jego woli naturalne poruszenia, właściwe ciału ludzkiemu, były umiejscowione w sferze zmysłowo-pożądawczej, tak iż nie stawiały rozumowi żadnych przeszkód w wykonywaniu jego zadań. Toteż Hieronim mówi¹³), iż „Pan nasz na dowód, że stał się prawdziwym człowiekiem, rzeczywiście się zasmucił, lecz ponieważ uczucie nie opanowało Jego ducha, napisano: „Zaczął się smucić, napomykając w ten sposób o odczuciu smutku (propassio)”. Hieronim chciał dać do zrozumienia, że uczuciem (passio perfecta) jest doznanie opanowujące sferę duchową, tj. rozum, odczuciem zaś (propassio) doznanie zapoczątkowane w sferze zmysłowo-pożądawczej, lecz nie wykraczające poza nią.

Ad 1. Dusza Chrystusa mogła wprawdzie przeciwstawić się doznaniom tak, by one jej nie nawiedzały, mogła to uczynić zwłaszcza w oparciu o bożą moc. Lecz z własnej woli stała się podmiotem doznań zarówno fizycznych jak i psychicznych.

Ad 2. Tulliusz³) wypowiada się tu zgodnie z nauką stoików którzy doznaniem psychicznym nazywali nie każde poruszenie zmysłowo-pożądawcze, lecz tylko poruszenia nie ujęte w karby. Jasne zaś jest, że Chrystus nie doznawał takich poruszeń.

Ad 3. „Doznania grzeszne” są to poruszenia zmysłowo-pożądawcze skierowane ku rzeczom niedozwolonym. Chrystus ich nie miewał, podobnie jak nie było w Chrystusie zarzewia grzechu.

Artykuł 5.

CZY CHRYSZTUS ODCZUWAŁ PRAWDZIWIY BÓL FIZYCZNY ?

Na pozór nie.

1. Powiada bowiem Hilary¹): „Jeśli umrzeć za Chrystusa — to żyć, jakże można przypuszczać, że Ten, który daje życie umierającym za Niego, w misterium swojej śmierci doznawał bólu?” A w dalszym ciągu mówi²): „Jednorodzony Syn Boży bez ujmy dla bóstwa przyjął prawdziwe człowieczeństwo, w którym — zбитy, okryty ranami, skrępowany, zawieszony na krzyżu przeżył to wszystko, jako nawałę cierpień, ale bez doznania bólu”. Chrystus więc nie odczuwał prawdziwego bólu fizycznego.

2. Wydaje się, że tylko ciała poczęte w grzechu muszą odczuwać ból. Ciało Chrystusa zaś nie było poczęte w grzechu, lecz w łonie Dziewicy, z Ducha świętego.

Nie podlegało więc konieczności odczuwania bólu.

3. Rozkosz kontemplacji przymiotów bożych łagodzi ból fizyczny. Dlatego to męczennicy doznawali ulgi w swoich męczarniach wpatrując się w prawdę miłości Boga. Najpełniej zaś rozkoszowała się kontemplacją dusza Chrystusa, która — jak wiemy³) — widziała Boga w Jego istocie. Nie mogła więc odczuwać bólu.

A JEDNAK powiedziano⁴): Prawdziwie choroby nasze On nosił i boleści nasze On wziął na siebie.

WYKŁAD. Jak wiadomo⁵), rzeczywisty ból fizyczny jest uwarunkowany uszkodzeniem ciała i odczuciem uszkodzenia. Ciało Chrystusa zaś — jak wiemy⁶) — podlegało cierpieniom i śmierci, mogło być zranione, a Chrystus nie był pozbawiony wrażliwości, ponieważ dusza Jego posiadała wszystkie przyrodzone zdolności w sposób doskonały. Toteż nie ulega wątpliwości, że Chrystus odczuwał prawdziwy ból.

Ad 1. W przytoczonych oraz podobnych tekstach Hilary nie kwestionuje faktu rzeczywistego bólu w ciele Chrystusa, lecz konieczność tego faktu. Toteż w dalszym ciągu cytowanego tekstu mówi⁷): „Kiedy Pan pragnął, łaknął lub płakał, nie wystawiał na widok publiczny tego, że pije, spożywa pokarmy lub cierpi; lecz przyjął zwyczaje ciała, poddając się im stosownie do wymagań naszej natury, by dowieść, że ma prawdziwe ciało. A przynajmniej, gdy spożywał pokarmy i napoje, nie ulegał konieczności zaspakajania potrzeb, lecz stosował się do zwyczaju”. Wyraz „konieczność” wiąże Hilary ze źródłem tych nędz, którym — jak wiemy⁸) — jest grzech. Chce on wykazać, iż ciało Chrystusa, ponieważ było wolne od grzechu, nie podlegało tym potrzebom z konieczności. Hilary⁹) dodaje przeto: „Chrystus posiadał ciało, lecz o pochodzeniu swoistym, ciało, które nie czerpie swojego istnienia ze skażonego grzechami ludzkiego poczęcia, lecz mocą potęgi boskiej bytuje samo-istnie w postaci naszego ciała”. Z uwagi wszakże na przyczynę bliższą tych potrzeb, a jest nią struktura ciała oparta na złożeniu przeciwieństw, ciało Chrystusa — jak mówiliśmy¹⁰) — musiało doznawać omawianych nędz...

Ad 2. Ciało poczęte w grzechu podlega cierpieniu nie tylko ze względu na konieczność wynikającą z jego przyrodzonej struktury, lecz także ze względu na obciążenie grzechem. Tej ostatniej przyczyny w Chrystusie nie było, była tylko konieczność wynikająca ze struktury ciała.

Ad 3. Zrządzeniem i mocą Jego bóstwa, duszę Chrystusa — jak wiemy¹¹) — przepelniała szczęśliwość nie udzielając się Jego ciału, tak iż nie było ono wolne od cierpień i śmierci. To samo było powodem przeżywania rozkoszy kontemplacji wyłącznie w granicach ducha tak, by nie neutralizowała fizycznego bólu przez oddziaływanie na sferę zmysłów.

Artykuł 6.

CZY CHRYSZTUS DOZNAWAŁ SMUTKU ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem o Chrystusie¹): Nie będzie smutny, ani zmieszany.

2. Powiedziano też²): Nie zasmuci sprawiedliwego, cokolwiek mu się zdarzy. Stoicy uzasadniają to mówiąc, że każdy się smuci tylko z utraty swoich dóbr, sprawiedliwy zaś za dobra swoje uważa wyłącznie sprawiedliwość i cnotę, których nie

może utracić. W przeciwnym razie zależałby od losu, smucąc się utratą dóbr odeń otrzymanych. Chrystus zaś był człowiekiem na j sprawiedliwszym, stosownie do słów3): To jest imię, którym Go zwać będą: Pan sprawiedliwy nasz. Więc nie było w Nim smutku.

3. Filozof mówi4): „Wszelki smutek jest złem i należy go unikać”. W Chrystusie zaś nie było żadnego zła, którego należałoby unikać. Nie było więc i smutku.

4. Według Augustyna5): „Przedmiotem smutku jest to co nas spotyka wbrew naszej woli”. Chrystus zaś nie miał żadnych doznań sprzecznych ze swoją wolą, powiedziano bowiem6): Ofiarowan jest, iż sam chciał. Nie było więc w Nim smutku.

A JEDNAK Pan mówi7): Smutna jest dusza moja aż do śmierci. Ambroży zaś pisze o Nim8): „Doznawał smutku jak człowiek, wziął bowiem na siebie mój smutek, śmiało nazywam to smutkiem, skoro głoszę krzyż”.

WYKŁAD. Jak wiemy9) — za zrządzeniem bożej mocy, radosne przeżywanie kontemplacji Boga w Chrystusie było ograniczone do sfery ducha, tak iżby nie przelało się na władze zmysłowe wykluczając w ten sposób ból fizyczny. Ból ten jak również i smutek mają swoją siedzibę w sferze zmysłowo-pożądawczej, lecz różny jest ich powód, czyli przedmiot. Jak wiadomo10) — przedmiotem i powodem bólu jest uraz, odczuty zmysłem dotyku, jak ma to miejsce np. przy zranieniu. Przedmiotem zaś i powodem smutku jest zło lub szkoda dostrzeżona przez rozum czy wyobraźnię. Smuci się ktoś np. przy utracie łaski albo pieniędzy. Otóż dusza Chrystusa mogła w wewnętrznym przeżyciu ujmować coś bądź jako doznana krzywdę, np. męka i śmierć, bądź też jako rzecz szkodliwą dla innych ludzi, jak np. grzech uczniów albo nawet mordujących Go Żydów. I dlatego w Chrystusie mógł być zarówno prawdziwy ból jak i prawdziwy smutek, inaczej jednak niż w nas stosownie do momentów uwzględnionych przy omawianiu doznań duszy Chrystusa w ogólności11).

Ad 1. Chrystus nie podlegał uczuciu pełnego smutku, natomiast doznawał go jako początkowego odczucia. Toteż powiedziano12): począł się smucić i cierpieć udękę. Bo, jak powiada Hieronim13), „Co innego być smutnym, a co innego zacząć się smucić”.

Ad 2. „Zamiast trzech zaburzeń duszy”, jak mówi Augustyn14), którymi są: żądza, przyjemność i lęk, „stoicy umieszczali w duszy mędrca trzy doznania pozytywne”, tj. dobre uczucia. „Zamiast żądz przyjmowali wolę; zamiast przyjemności — radość; zamiast lęku — ostrożność. Twierdzili natomiast, że w duszy mędrca nie może być odpowiednika smutku, smutek ma bowiem za przedmiot zło, które już się stało; stoicy zaś utrzymywali, że mędrca żadne zło spotkać nie może”. Sądzi tak dlatego, bo za dobro uważali tylko dobro czesne (honestum), które czyni ludzi dobrymi, a za zło tylko zło hańbiące, które ich czyni złymi,

Aczkolwiek dobro czesne jest głównym dobrem człowieka, a zło hańbiące głównym jego złem, skoro dotyczą one bezpośrednio rozumu, tj. najistotniejszej rzeczy w człowieku, są jednak pewne drugorzędne dobra ludzkie, dotyczące samego ciała bądź rzeczy zewnętrznych służących ciału. Ze względu na to w duszy mędrca może być smutek w sferze zmysłowo-pożądawczej, wywołany spostrzeżeniem drugorzędnych rodzajów zła, wszakże nie tak wielki, by zamać rozum. Tak też pojmujemy słowa: „Nie zasmuci sprawiedliwego, cokolwiek mu się zdarzy”, ponieważ nic przypadkowego nie zamać jego rozumu. Wynika stąd, że smutek był w

Chrystusie jako poruszenie uczuciowe (propassio), a nie jako afekt.

Ad 3. Wszelki smutek jest złem mającym charakter kary, lecz nie zawsze jest on zawiniony, chyba, że się rodzi z nieuporządkowanego uczucia. Dlatego Augustyn mówi¹⁵⁾: „Jeśli te uczucia Idą za zdrowym rozumem i jeśli się zezwala na nie w odpowiednim miejscu i czasie, któż ośmieliłby się nazywać je namiętnościami chorobliwymi czy spaczonymi?”

Ad 4. Nie ma powodu, by rzecz sama w sobie wstrętna nie mogła stać się upragniona dla woli ze względu na cel, do którego prowadzi, jak lekarstwo wstrętne z powodu smaku staje się upragnionym, kiedy prowadzi do zdrowia. Analogicznie śmierć Chrystusa i Jego męka same przez się były wstrętne i wywoływały smutek, choć jako środek prowadzący do celu, którym jest odkupienie rodzaju ludzkiego, były podjęte dobrowolnie.

Artykuł 7.

CZY CHRYSSTUS DOZNAWAŁ LĘKU ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem¹⁾: Sprawiedliwy, jako zuchwały lew bez trwogi będzie. Chrystus zaś był na j sprawiedliwszy, nie doznawał więc wcale lęku.

2. Hilary mówi²⁾: „Pytam tych, którzy tak sądzą, czyż trwoga u Tego, który uwolniwszy Apostołów od strachu przed śmiercią, zagrzewał ich do chwały męczeństwa, byłaby zgodna z rozumem?” Nierozumne więc byłoby przypuszczenie, że Chrystus doznawał lęku.

3. Sądźmy, że lęk występuje tylko pod wpływem zła, którego człowiek nie może uniknąć. Chrystus zaś mógł uniknąć zarówno zła o charakterze kary, którą odcierpiał, jak i zła zawinionego, popełnianego przez innych. Chrystus więc nie doznawał wcale lęku.

A JEDNAK powiedziano³⁾: Począł się Jezus lękać i czuć odrazę.

WYKŁAD. Uświadomienie sobie zła przeżywanego aktualnie wywołuje smutek, podobnie świadomość zła grożącego w przyszłości powoduje lęk. Natomiast lęk nie występuje, jeżeli z tą świadomością łączy się bezwzględna pewność, że zło jest nieuchronne. Dlatego Filozof mówi⁴⁾, że strach jest tylko tam, gdzie jest jakaś nadzieja umknięcia zła, bo jeśli nie ma wcale nadziei, zło pojmujemy jako fakt i wówczas jest ono powodem raczej smutku niż lęku.

Tak więc na lęk można patrzeć dwojako. Po pierwsze, jest to reakcja na zło. Sfera zmysłowo-pożądawcza wzdraga się z natury przed urazem cielesnym, reagując smutkiem, jeśli ten uraz przeżywany jest aktualnie, lękiem zaś, jeśli on zagraża w przyszłości. W ten sposób Chrystus przeżywał lęk, podobnie jak zaznał smutku.

Po drugie lęk jest uwarunkowany niepewnością co do przyszłych wydarzeń. Boimy się, na przykład, jakiegoś szmeru w nocy, nie wiedząc poniekąd, co on oznacza. Jak Damascenczyk zauważył⁵⁾, tego momentu w Chrystusie nie było.

Ad 1. Sprawiedliwego nazywamy nieustraszonym, gdyż strach oznacza afekt odciągający człowieka od dobra rozumnego. Chrystus nie doznawał takiego strachu, lecz tylko poruszenie uczuciowe (propassio) lęku. Powiedziano przeto³⁾, że Jezus począł się lękać i czuć odrazę. Były to jak gdyby zwiastuny afektu (propassio), jak

wykłada Hieronim 6).

Ad 2. Hilary wyklucza w Chrystusie lęk, analogicznie do tego jak wykluczył smutek, mianowicie: nie uznając konieczności istnienia lęku w Chrystusie Panu. A jednak Chrystus dobrowolnie przyjął lęk na świadectwo prawdziwości ludzkiej natury, podobnie jak przyjął i smutek.

Ad 3. Chrystus wprawdzie ze względu na potęgę bóstwa mógł uniknąć zła grożącego w przyszłości, było ono jednak niemożliwe lub niełatwe do uniknięcia ze względu na słabość ciała.

Artykuł 8.

CZY CHRYSTUS BYWAŁ ZDZIWIONY ?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Filozof¹), że dziwimy się widząc skutek, a nie znając przyczyny. Toteż zdziwienie uwarunkowane jest niewiedzą. W Chrystusie zaś — jak wiemy²) — nie było niewiedzy. Przeto Chrystus nie dziwił się.

2. Według Damasceńczyka³), „Zdziwienie jest lękiem płynącym z wyobrażenia rzeczy wielkich”. Przeto Filozof mówi⁴), że człowiek nastawiony na wielkość niełatwo się dziwi. Chrystus zaś był nastawiony na wielkość w sposób najdoskonalszy. Więc nie przeżywał zdziwienia.

3. żaden człowiek nie dziwi się temu, co sam może uczynić. Chrystus zaś mógł uczynić cokolwiek było w świecie wielkiego. Wydaje się więc, że nic nie wywoływało w Nim zdziwienia.

A JEDNAK powiedziano⁵): Jezus słysząc słowa setnika zadziwił się.

WYKŁAD. Zdziwienie dotyczy właściwie tego, co jest nowe i niezwykle. W Chrystusie zaś nie mogło być nic nowego i niezwykłego w zakresie Jego boskiej wiedzy, również nie mogło być rzeczy nowych i niezwykłych w zakresie tej wiedzy ludzkiej, którą poznawał byty bądź w Słowie, bądź też za pomocą wlnych form poznawczych. Mógł On jednak zetknąć się z nowością i niezwykłością w zakresie wiedzy doświadczałnej. W tej dziedzinie mogły Mu się nasuwać co dzień jakieś nowe przedmioty. Przeto jeśli mówimy o Nim, biorąc pod uwagę wiedzę boską oraz wiedzę uszczęśliwiającą bądź też wiedzę wlną, twierdzimy, że Chrystus nie doznawał zdziwienia. Jeśli zaś mówimy o Nim biorąc pod uwagę wiedzę doświadczałną, to mógł się dziwić. Chrystus przeżywał ten afekt dla naszego pouczenia, byśmy umieli się dziwić, skoro nawet On się dziwił. Dlatego Augustyn mówi⁶): „Zdziwienie Pana oznacza, że i my powinniśmy się dziwić, bo jeszcze tego potrzebujemy. We wszystkich więc tych Jego poruszeniach nie ma oznak duchowego zamętu, są tylko pouczenia Mistrza”.

Ad 1. Chociaż Chrystus wszystko wiedział jednak niektóre rzeczy mogły od nowa stać się przedmiotem Jego wiedzy doświadczałnej, wywołując zdziwienie.

Ad 2. Zdziwiła Chrystusa wielkość wiary setnika w porównaniu z wiarą innych ludzi, a nie z samym Chrystusem.

Ad 3. Chrystus mógł czynić wszystko mocą boską, i w tym zakresie nie doznawał zdziwienia. Przeżywał je tylko — jak już wiemy⁷) — w zakresie wiedzy doświadczałnej.

Artykuł 9.

CZY CHRYSZTUS UNOSIŁ SIĘ GNIEWEM ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem¹): Gniew męża sprawiedliwości bożej nie czyni. W Chrystusie zaś wszystko tchnęło sprawiedliwością bożą, sam On bowiem, jak powiedziano²), Przez Boga uczyniony jest dla nas sprawiedliwością. Wydaje się więc, że Chrystus nie unosił się gniewem.

2. Jak wynika ze słów Arystotelesa³), gniew przeciwstawia się łagodności. Chrystus zaś był samą łagodnością, więc nie unosił się gniewem.

3. Grzegorz mówi⁴): „Gniew ze złości zaślepia oko ducha, a gniew z żarliwości mąci je”. W Chrystusie zaś oko ducha nie było ani zaślepione, ani zamącone. Chrystus więc nie unosił się gniewem płynącym ze złości ani z żarliwości.

A JEDNAK powiedziano⁵), że wypełniły się w Nim słowa psalmu⁶): żarliwość o dom Twój pożera mnie.

WYKŁAD. Jak wiemy⁷), gniew jest następstwem smutku, ponieważ smutek spowodowany przez kogoś budzi w zmysłowej sferze człowieka pragnienie odwetu za krzywdę wyrządzoną jemu samemu lub innym ludziom. Na gniew przeto składa się smutek i chęć odwetu. Wiemy już⁸), że Chrystus mógł smucić się. Chęć odwetu łączy się niekiedy z grzechem, mianowicie jeśli ktoś szuka zemsty nie zważając na głos rozumu. W Chrystusie nie mogło być takiego gniewu, jest to bowiem gniew ze złości. Niekiedy zaś chęć odwetu może być wolna od grzechu, a nawet zasługiwać na pochwałę, jeśli ktoś np. pragnie pomsty, jako przejawu sprawiedliwości. Gniew taki nazywa się gniewem żarliwości. Mówi bowiem Augustyn⁹), iż „żarliwość o dom boży pożera tego, który pała chęcią usunięcia wszelkiej przewrotności, jeśli zaś nie może usunąć, znosi to z bólem”. Chrystus przeżywał taki gniew.

Ad 1. Według Grzegorza⁴), gniew spełnia w człowieku dwojaką funkcję. Niekiedy wyprzedza sąd rozumu, pociągając go za sobą do czynu. Mówimy wówczas, że gniew „czyni”, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Czyn bowiem przypisujemy głównej przyczynie sprawczej. Tak pojmujemy słowa, że gniew męża nie czyni sprawiedliwości bożej. Niekiedy zaś gniew jest następstwem sądu rozumu i jak gdyby jego narzędziem. A wówczas za źródło działania, które jest czynem sprawiedliwości, uważamy nie gniew, lecz rozum.

Ad 2. Gniew, który wykracza poza rozumną miarę, jest przeciwieństwem łagodności. Inaczej jest z gniewem umiarkowanym, trzymanym na wodzy przez rozum. Łagodność bowiem nie pozwala przekraczać w gniewie złotego środka.

Ad 3. W porządku przyrodzonym zdolności duszy wywierają na siebie wzajemnie wpływ hamujący, w ten sposób, że intensywniejsza czynność jednej z nich osłabia czynności Innych. I to sprawia, iż wybuch gniewu, nawet, miarkowany przez rozum, przesłania w pewien sposób wzrok kontemplującej duszy. Inaczej było w Chrystusie. Tam kierownictwo mocy bożej dozwalało „każdej władzy działać w sposób sobie właściwy”¹⁰), tak iżby jedna nie przeszkadzała drugiej. I dlatego jak radość kontemplującego umysłu nie wykluczała smutku lub bólu sfery niższej, tak i na odwrót doznania niższej sfery w niczym nie hamowały czynności rozumu.

Artykuł 10.

CZY CHRYSZTUS BYŁ ZARAZEM W DRODZE DO WIECZNEJ SZCZĘŚLIWOŚCI I POSIADAŁ JĄ ?

Na pozór nie.

1. Zadanie bowiem pielgrzymy polega na dążeniu do uszczęśliwiającego celu; kto zaś osiągnął kres pielgrzymki, już w nim spoczywa. Otóż jeden i ten sam człowiek nie może jednocześnie dążyć do celu i spoczywać w nim. Chrystus więc nie mógł dążyć do szczęśliwości i zarazem jej posiadać.

2. O tym, czy człowiek dąży do szczęśliwości, względnie czy osiągnął ją, decyduje stan duszy, nie zaś ciała. Toteż mówi Augustyn¹): „Niższej naturze, czyli ciału, nie udziela się szczęśliwość, właściwa wyłącznie istocie pojmującej niebo i rozkoszującej się nim”. Ciało Chrystusa mogło wprawdzie cierpieć, lecz duch Jego napawał się Bogiem. Chrystus więc nie był w drodze do nieba, lecz je posiadał.

3. Ciała świętych spoczywają na cmentarzach, dusze ich zaś są w niebie, święci napawają się szczęściem duszy, chociaż ciała ich uległy śmierci; nie mówimy o nich, że dążą do nieba, lecz, że je posiadli. Wydaje się więc, że analogicznie Chrystus, skoro duch Jego napawał się Bogiem, mimo śmiertelności ciała, w żadnym razie nie był w drodze do nieba, lecz je posiadał.

A JEDNAK powiedziano²): Będiesz jako przychodzień na ziemi i jako wędrowiec szukający noclegu.

WYKŁAD. O tym, kto dąży do szczęśliwości, mówimy, że jest w drodze, skoro zaś ją osiągnął, powiadamy, że posiadał szczęśliwość, stosownie do słów³): Tak biegnijcie, abyście posiadli, oraz⁴) Podążam za nią, żeby ją jakoś uchwycić. Otóż pełna szczęśliwość człowieka obejmuje — jak wiemy⁵) — zarówno duszę jak i ciało. Duszę — w sposób jej właściwy — przez to, że umysł widzi Boga i napawa się Nim; ciało zaś — przez to, że, jak powiedziano⁶): Zmartwychwstanie duchowe, w mocy, w chwale i w nieskazitelności. Dusza Chrystusa przed męką miała pełne widzenie Boga, Chrystus posiadał przeto szczęśliwość właściwą duszy. Nie obejmowała ona jednak wszystkiego w Nim, bo — jak wiadomo⁷) — ciało Chrystusa było śmiertelne, a i ciało i dusza mogły doznawać cierpień. Chrystus posiadał więc niebo, ponieważ dusza Jego cieszyła się właściwą sobie szczęśliwością, a zarazem pielgrzymował, skoro dążył do szczęśliwości w dziedzinach jeszcze nie objętych przez nią.

Ad 1. Nie jest możliwe jednoczesne dążenie do celu i spoczynek u celu osiągniętego, jeżeli na cel patrzymy pod jednym kątem widzenia; przy różnych kątach widzenia nie ma powodu kwestionować możliwości. Ktoś na przykład może posiadać wiedzę w dziedzinie już opanowanej przez siebie, a zarazem nabywać ją w dziedzinie, której jeszcze nie opanował.

Ad 2. Szczęśliwość przysługująca duszy, biorąc ściśle i zasadniczo, ma charakter duchowy. Pośrednio jednak przyczyniają się do niej dobra ciała, jako środki pomocnicze. Według Arystotelesa⁸) np., dobra zewnętrzne są organicznie związane ze szczęśliwością, służąc jej.

Ad 3. Zmarłych świętych nie można porównywać z Chrystusem z dwóch powodów. Po pierwsze, dusze ich już nie mogą doznawać cierpień, jak doznawała

dusza Chrystusa. Po drugie, ciała ich nie przyczyniają się do przybliżenia szczęśliwości. Chrystus natomiast przez mękę zmierzał do tego, by i ciało uwielbić w szczęśliwości.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Oдноśniki zostały wyjęte E tekstu celem jego odciążenia. Użyliśmy przy tym wielu skrótów. Oto ważniejsze: Q/q. oznacza quaestio, w tłumaczeniu zagadnienie. Jeśli q. nie jest poprzedzona innym znakiem, odnosi się do 3 części Sumy, tj. do części, z której jest wzięty niniejszy traktat. Art. znaczy artykuł. Znak q. 5, 4 ad 3 należy czytać: część III quaestio/zagadnienie 5, artykuł 4, odpowiedź na 3 zarzut.) Znak I 5,4 odnosi się do 1 części Sumy, quaestio/zagadnienie 5, artykuł 4. Zaś 1-2, lub 2-2 q. 6, 5 dotyczy drugiej części Sumy. Skrót lect. dotyczy komentarza św. Tomasza zazwyczaj do Arystotelesa, rzadziej do Dionizego, w skrócie np. „13 De Trin. 17” pierwsza cyfra dotyczy księgi, druga rozdziału. Księgi Pisma św. są oznaczane ogólnie przyjętymi sierotami, bez kropek po znaku: pierwsza cyfra oznacza rozdział, druga wiersz.

Q. 1. Prolog: 1) Mt 1,21. 2) I z Introd. 3) q. 60. 4) Suppl. 69. 5) q. 27. 6) q. 2. 7) q. 16.

Q. 1, 1: 1) Horat., De arte poet., V 1, 2. 2) Epist. 135, al. 2, inter. epist. Aug. 3) Rzym 1,20. 4) 3 De fide orth. 1. 5) De Div. Nom. 1; lect. 3. 6) tamże, 4; lect. 1. 7) 13 De Trin. 17.

Q. 1, 2: 1) I 27, 2 ad 2. 2) Malach 1, 6. 3) Ps 112, 4. 4) Ps 112,5. 5) J 3, 16. 6) 13 Trin. 10. 7) 11 De civ. Dei, 2. 8) De catech. rud. 4. 9) Kazanie o Bożym Nar., Sermo 128; De temp. 13. 10) Sermo 128; De temp. 13. 11) 13 De Trin. 17. 12) De vera relig. 16. 13) Sermo 21, 3. 14) 13 De Trin. 13, 14. 15) Sermo 21. 2.

Q. 1, 3: 1) 13 De Trin. 17. 2) art. poprz. 3) Rzym 1, 4. 4) Et 5, 32. 5) Rodź. 2, 23. 6) 11 Super Gen. ad litt. 18. 7) Łk 19, 10. 8) Sermo 174; De verb. Apost. 82. 9) i Tym 1, 15. 10) Glos. Ord. 11) J 1, 14. 12) In Ioan. Evang., tract. 2. 13) I 25, 5; 105, 6. 14) Rzym 5, 20.

Q. 1, 4: 1) 5 Contra Jul. 11. 2) 1-2 q. 87, 5 arg. 2. 3) 2 De compunct. cordis, 6. 4) Gal 2, 20. 5) J 1, 29. 6) J 3, 19. 7) Rzym 5, 15-16. 8) 1-2 q. 82, 1-2. 9) 1 Etnie. 2; lect. 2.

Q. 1, 5: 1) Ef 2, 4-5. 2) Przyp 3, 28. 3) i Tym 1, 15. 4) 3 De consol. 10. 5) J 1, 14. 6) Gal 4. 4. 7) Mt 9, 12-13. 8) Gal 3, 19. 9) Kor 15, 46-47. 10) Gal 4. 4. 11) Mt 24. 12. 12) Łk 18, 8. 13) De sex quaest. Paganorum, Epist. 102. 14) De persever. 10. 15) Rzym 9, 16. 16) De persever. 11.

Q. 1, 6: 1) Ps 91, 11. 2) Ps 91, 14. 3) Kol 1, 19. 4) Habak 3, 2. 5) III 1, 5 ad 3. 6) J 1. 16. 7) Aug. Q. 83. 8) 1 Retract. 26. 9) Q. 44. 10) 1 De Gent. cont. Manich. 23. 11) Homil 28, al. 27, in Joan. 12) J 3, 17.

Q. 2, 1: 1) Part. II, Act. 1. 2) Symb. 3) Epist. 2 ad Secessum. 4) Orat. 42. 5) 3 De fide orth. 6, 11, 17. 6) Part. II, act. 5. 7) 2 Physic. 1; lect. 1. 8) De duab. nat. 1. 9) art. 6. 10) I 9, 1, 2. 11) 8 Metaphys.; lect. 3 12) Constantinop. n. Goliat. 8, can. 8. 13) I 3, 8.

Q. 2, 2: 1) I 39, 1. 2) I 29, 3 ad 2. 3) De duabus naturis, 3, 4. 4) 3 De fide orth. 11. 5) Part. II, act. 5. 6) Aristot. a Physic. 1; lect. 2.

Q. 2, 3: 1) Enchirid. 35, 38. 2) Epist. 28 (ad Flavianum), 4. 3) De duab. nat. 3. 4) I 3, 5; 30, ad 3. 5) 1 De Divln. nom., lect. 2. 6) 3 De fide orth. 4. 7) De duab. nat. 3. 4. 8) Collat 8, can 5. 9) Bonavent. I Sent. dist. 23, q. 1, a. 1. 10) Part. I, c. 26, anath. 3.

11) Epist. 101 (ad Chelid. I).

Q. 2, 4: art. 2. 2) I 39, 1. 3) I 3, 7. 4) art. 1. 5) 3 De fide orth. 4.

Q. 2, 5: 1) art. 2. 2) 3 De fide orth. 3. 3) Filip. 2, 7. 4) art. 2 ad 2. 5) Łk 24, 39. 6) 2 De anima, 4; lect. 7.

Q. 2, 6: 1) Filip. 2, 7. 2) art. 1. 3) De fide orth. 4) Petri Lombardi, 3 Sent., dist. 6. 5) art. 3. 6) 3 De fide orth. 26. 7) 83 QQ. q. 73. 8) 5 Metaph., text. 25. 9) Alex., Ad monachos Aegypti, epist. 1.

Q. 2, 7: 1) „propter quod unumquodque, et Ulud magis”. Arist. 6 Topie. 8. 2) I 13, 7. 3) patrz WYKŁAD.

Q. 2, 8: 1) 3 De fide orth. 11. 2) art. poprz. 3) w WYKŁADZIE.

Q. 2, 9: 1) 1 De Trin. 10. 2) w „A jednak”.

Q. 2, 10: 1) 1-2, 110, 2 ad 2. 2) art. 6. 3) Kol 2, 9. 4) De praedest. Sanctorum, 15. 5) 1-2, 110, 1. 6) Kol 2, 17.

Q. 2, 11: 1) Ps 32, 22. 2) 13 Moral. 43. 3) De praedest. Sanct. 15. 4) Tyt 3, 5. 5) art. 3, 6. 6) Łk 1, 35. 7) J 1, 17. 8) J 1, 16.

Q. 2, 12: 1) art. 1, 2. 2) Enchirid. 40. 3) 4 Metaph. 4; lect. 5. 4) Ef 2, 3. 5) Mądr 12, 10.

Q. 3, 1: 1) I 29. 3 ad 4; 30, 4 arg. 2. 2) Fulgentius, De fide ad Petrum, 2. 3) q. 2, 1, 2. 4) in Epistoła synodali Ephesini Concilii, can. 5; Concilli Part. I, cap. 26. 5) q. 2, 6 ad 3.

Q. 3, 2: 1) art. poprz. 2) q. z, 1, 2. 3) Fulgentius, De fide ad Petrum, 2. 4) art. poprz. 5) 3 De fide orth. 6. 6) w WYKŁADZIE.

Q. 3, 3: 1) art. poprz. 2) a. 1. 3) I 40, 3. 4) I 30, 2. 5) Łk 1, 37. 6) w WYKŁADZIE.

Q. 3, 4: 1) Enchirid. 38. 2) De fide orth. 6. 3) Rzym 14, 3. 4) De div. nom.; lect. 1, 3. 5) art. 1, 2. 6) art. 2. 7) art. 2. 8) 2 P 1, 4. 9) w WYKŁADZIE.

Q. 3, 5: 1) Rzym 8, 15. 2) Rzym 8, 29. 3) I 32, 3: 43, 4. 4) art. 1, 2, 4. 5) Gal 4, 6.

Q. 3, 6: 1) art. 4. 2) 3 De fide orth. 3, 4. 3) 1 De Trin. 13. 4) q. 2, 5 ad 1. 5) Epist. 137, ad Volusianum. 6) De conceptu virginali; 2 Cur Deus Homo, 9. 7) 6 De Trin. 3. 8) 1 Kor 6, 17.

Q. 3, 7: 1) q. 2, 3, 6. 2) De fide orth. 7. 3) art. poprz. 4) art poprz. ad 1. 5) q. 2, 6 ad 1. 6) art. poprz. ad 1.

Q. 3, 8: 1) J 18, 37. 2) J 14, 28. 3) Gal. 6, 15. 4) Mt 1, 21. 5) J 20, 22-23. 6) 3 De fide orth. 1. 7) 1 Kor 1, 24. 8) Ekli 1, 5. 9) Rzym 8, 17. 10) Rzym 8, 29. 11) Rzym 2, 4. 12) 2 Kor 5, 19.

Q. 4, 1: 1) ad Volusianum, Epist. 137. 2) q. poprz. 8. 3) Homil. 34 in Evang. 4) Ez 28, 12. 5) Hiob 4, 18. 6) Przyp. 8, 31. 7) patrz WYKŁAD, 8) I 64, 2. 9) patrz WYKŁAD.

Q. 4, 2: 1) 3 De fide orth. 11. 2) De duob. nat. 3. 3) Dz. cyt. 6. 4) Paschas, Diac.. 2 De Spiritu Sancto, 4. 5) Fulgentius, De fide ad Petrum, 17. 6) q. 3, 1, 2. 7) q. 2, 6.

Q. 4, 3: 1) Ps 64, 5. 2) De agone christiano, 11. 3) art poprz. 4) tamże, ad 1. 5) 3 De fide orth. 11. 6) 3 Sent., dist. 6. 7) q. 2. 6.

Q. 4, 4: 1) 1 Tym 4, 10. 2) art. poprz. 3) tamże. 4) 3 De fide orth. 11. 5) tamże. 6) 6 Metaph. 15; lect. 15. 7) Bar 3, 38.

Q. 4, 5: 1) J 3, 16. 2) q. 3, 7. 3) Gal 4, 5; por. Hebr. 2, 10. 4) 3 De fide orth. 11. 5) art. 3; q. 2, 6. 6) Rzym 8, 29. 7) Kol 1, 15. 8) Rzym 5, 8.

Q. 4, 6: 1) Hebr 7, 26. 2) Gal 2, 15. 3) Łk 3, 23. 4) 13 Dc Trin. 18. 5) Hebr 2, 17. 6) ad 1.

Q. 5, 1: 1) Filip 2, 7. 2) 1 Sermo de Nativitate; Sermo 21. 3) Iz 6. 4) 83 QQ, q. 14. 5) De eccl. dogm. 2. 6) q. 4, 1. 7) Łk 24, 37. 8) Łk 24, 39. 9) Filip 2, 8. 10) Fulgentius, De fide ad Petrum, 2. 11) q. 2, 1. 12) 3 De fide orth. 26. 13) Kol 2, 17.

Q. 5, 2: 1) 1 Kor 15, 47. 2) 1 Kor 15, 50. 3) Łk 24, 39. 4) art. poprz. 5) 7 (6) Metaph. 11; lect. 11. 6) 1 De coelo, 3; lect. 6, 7. 7) De eccles. dogm. 2; inter. Opp. Aug. 8) J 3, 13. 9) Dialog. LXV QQ, q. 4; inter Opp. Aug. 10) 10 De Trin. 16. 11) Part. II, act. 1.

Q. 5, 3: 1) J 1, 14. 2) Ps 35, 10. 3) 1 De coelo, 4; lect. 8, libro II, 11, lect. 16. 4) 3 De fide orth. 3. 5) De agone christ. 21. 6) De haeres. 49, 55. 7) Mt 26, 38. 8) J 10, 18. 9) Iz 1, 14. 10) 83 QQ. q. 80. 11) Vigillus Tapsensis, Centra Felicianum, 13; Inter Opp. Aug. 12) 2 De anima, 1; lect. 2. 6 Methaph. lect. 10. 13) Iz 40, 5.

Q. 5, 4: 1) 12 De Trin. 7; por. lib. 14, 3.8. 2) J 1, 9. 3) przyp. 20, 27. 4) 3 De anima, 4; lect. 7. 5) Fulgentius, De fide ad Petrum, 14. 6). Łk 24, 39. 7) J 10, 17. 8) Mt 11, 29. 9) Iz 52, 13. 10) De haeres, 55. 11) Mt 8, 10. 12) 1 Metaph. 2; lect. 3. 13) 3 De fide orth. 6. 14) 83QQ, q. 80.

Q. 6, 1: 1) q. 50, 2. 2) Epist. 137. (ad Volusianum), 2. 3) art. 3 1 4. 4) Cael. Hier. 13. 5) q. 4, 1. 6) Cael. Hier. 4.

Q. 6, 2: 1) I 77, 1 ad 1. 2) q. 4, 1. 3) De agone christ. 18. 4) art. poprz. 5) Et 4, 23. 6) 3 De fide orth. 6. 7) I 64, 2.

Q. 6, 3: 1) art. 1. 2) Ps 96, 7. 3) I, 46, 3. 4) 3 De fide orth. 27. 5) J 1, 14, 16. 6) Homil. 14 in Ioan. 7) J 1, 14. 8) 4 De fide orth. 6. 9) 1 Perl archon, 7; lib. 2, 8. 10) Epist. 35, 3. 11) art. 1. 12) Epist. 35, 3. 13) J 1, 14. 14) Rzym 3, 22. 15) 2 Kor 4, 13. 16) Rzym 4, 5.

Q. 6, 4: 1) Fulgentius, De fide ad Petrum, 18. 2) art. poprz. 3) Liber de causis, prop. 1. 4) 3 De fide orth. 2.

Q. 6, 5: 1) De agone christiano, 18. 2) 3 De fide orth. 16. 3) art. 3 i 4. 4) Epist. 135, ad Volusianum, 2. 5) w WYKŁADZIE.

Q. 6, 6: 1) 15 De Trin. 11. 2) 1 Kor 12, 4. 3) 1-2, q. 110, 2 ad 2. 4) q. 2, 6. 5) J 1, 14. 6) q. 32, 1.

Q. 7, 1: 1) 2 Piotr 1, 4. 2) 1 Kor 15, 10. 3) Rzym 6, 23. 4) J 1, 3. 5) 3 De fide orth. 15. 6) Iz 11, 2. 7) I 43, 3. 8) Ps 83, 12. 9) 1 Tym 2, 5. 10) J 1, 16. 11) q. 2, 1-2. 12) q. 19, 1.

Q. 7, 2: 1) 2 Kor 12. 9. 2) 7 Etnie, 1; lect. 1. 3) 1-2 q. 65, 1-2. 4) Mt 8, 20. 5) Ps 1, 2. 6) 1-2 q. 110, 4. 7) J 13, 27. 29. 8) q. 18, 2. 9) 4 Etnie. 9; lect. 17.

Q. 7, 3: 1) art. poprz. 2) Dz. Ap. 1, 1. 3) Hebr 12, 2. 4) Rzym 1, 17. 5) Hebr 11, 1. 6) J 21, 17. 7) 2-2 q. 4, 1. 8) q. 34, 4. 9) Rzym 1, 5. 10) Filip 2, 8.

Q. 7, 4: 1) Ps 30, 2. 2) 2-2 q. 17, 1 ad 2; 5-6 arg. 2. 3) Ef 4, 12. 4) Rzym 8, 24. 5) art. poprz. 6) q. 34, 4. 7) w WYKŁADZIE. 8) 1-2 q. 4, 6.

Q. 7, 5: 1) Ps 67, 19; por. Ef 4, 8. 2) 6 Ethlc. 3; lect. 3. 3) Iz 4, 1. 4) Ord. ex Hieron. 5) 1-2 q. 68. 6) Łk 4, 1. 7) 2 Morał. 56. 8) q. 15, 10. 9) 1-2 q. 68, 6.

Q. 7, 6: 1) 1-2 q. 40, 1; q. 41, 2; q- 42, 1. 2) art. 4. 3) Super canonicam Ioan., tract. 9; por. In Ioan Evang., tract. 85, 4) q. 15, 1. 5) 1 J 4, 18. 6) Ef 3, 19. 7) Iz

11, 3. 8) 1-2 q. 42. 1. 9) Hebr 5, 7. 10) 2 Ethic. 6; lect. 6.

Q. 7, 7: 1) J 1, 14. 2) 1 Kor 12, 4. 3) 1 Kor 1, 24. 4) 1 Kor 12,7. 5) Ekli 20, 32. 6) Epist. 187, ad Dardanum, 12. 7) 1-2 q. 111, 4. 8) Hebr 2, 3-4. 9) Mt 28, 19. 10) Mt 15, 24. 11) Rzym 15, 8. 12) q. 10, 2. 13) por. Aristot., Pert Hermen., 1; lect. 2.

Q. 7, 8: 1) Liczb 12, 6. 2) Liczb 12, 8. 3) art. 3-4. 4) 2-2 q. 174, 4. 5) Dz. Ap 7, 38. 6) Hebr. 2, 9. 7) Powt. Pr 18, 15. 8) Mt 13, 57; J 4, 44. 9) 16 Contra Faustum, 18. 10) 4 Król 5, 26. 11) Iz 44, 28. 12) Ezdr 1, 3. 13) Powt. Pr 34, 10.

Q. 7, 9: 1) 1-2 q. 110, 4 ad 1. 2) art. 3-4. 3) 1-2 q. 111, 2. 4) Jak 1, 17. 5) J 1, 14. 6) art. 1. 7) De Div. Nom. 4; lect. 3.

Q. 7, 10: 1) Łk 1, 28. 2) Dz. Ap 6, 8. 3) Ef 3, 19. 4) Homil. De centum ovibus, 34 in Evang. 5) J 1, 14. 6) Ef 4, 7. 7) Ef 3, 8-9.

Q. 7, 11: 1) J 3, 34. 2) 1 J 2, 2. 3) 18 Morał. 48. 4) Hiob 28, 17. 5) Mądr 11, 21. 6) q. 2, 10; q. 6, 6. 7) Rzym 4, 5. 8) Ef 1. 6. 9) Tract. 14 in Ioan. Evang. 10) w WYKŁADZIE.

Q. 7, 12: 1) art. poprz. 2) 2 Kor 9, 8. 3) Łk 2, 52. 4) J. 1, 14. 5) Mądr 11, 21. 6) 2 De anima, 4; lect. 8.

Q. 7, 13: 1) De praedest. Sanctorum, 15. 2) Iz 42, 1. 3) q. 2, 10; q. 6. 6. 4) J 3, 17; 10, 36; 17, 8. 5) Rzym 5, 5; 8, 9; 17, 8. 6) Ez 43, 2. 7) q. 4, 3. 8) Enchirid. 40.

Q. 8, 1: 1) 15 De Trin. 26. 2) 1 Kor 11, 3. 3) Ef 1, M. 4) Rzym 12, 4-5; 1 Kor 12, 12n. 5) 2 Jer 20; Ez 16, 24-25, 31. 6) Iz 9, 15. 7) 1 Król 15, 17. 8) Rzym 8, 29. 9) q. 7, 9. 10) J 1, 14. 11) J 1, 16. 12) 3 De fide orth. 15. 13) Gal 3, 5.

Q. 8, 2: 1) art. poprz. 2) Filip 3, 21. 3) q. 6, 1. 4) Rzym 6, 13. 5) Rzym 8. 11. 6) patrz WYKŁAD. 7) 1 Kor 15, 22.

Q. 8, 3: 1) Ef 1, 23. 2) Ef. 5, 25. 3) Kol 2, 17. 4) Hebr 8, 5. 5) 1 Tym 4, 10. 6) 1 J 2, 2. 7) 1 J 1, 8. 8) Jak 2, 20. 9) De memoria et reminisc. 1: lect. 3.

Q. 8, 4: 1) Hebr 2, 16. 2) Ef 1, 23. 3) 2 Kor 5, 6-7. 4) Supet Ioan., tract. 19, 23. 5) Kol 2, 10. 6) art. 1 ad 2. 7) Et 1, 20n. 8) Mt 4, 11.

Q. 8, 5: 1) Rzym 5, 15. 2) q. 7, pocz. 3) J 1, 16. 4) q. 7, 9. 5) „unumquodque agit in quantum est ens actu”, Aristot. 8 Metaph. 8; lect. 7; por. 3 Physic. 2, lect. 4. 6) 12 Super Gen. ad litt. 16. 7) 3 De anima, 5; lect. 10.

Q. 8, 6: 1) 1 Król 15, 17. 2) Ef 4, 29. 3) J 10, 11. 14; Hebr 13, 20. 4) 1 Piotr 5, 4. 5) Apok 21, 14. 6) Koi 2, 19. 7) Amos 6, 1. 8) 2 Kor 2, 10. 9) 2 Kor 5, 20. 10) Super Ioan.. tract 46. 11) tamże, tract. 47. 12) Rzym 5. 2.

Q. 8, 7: 1) Glo. Ord. Anselm. sup. Col 1, 18. 2) De eccl. dogm.. 49. 3) Aristot. Categ. 8. 4) De Div. Nom. 4. lect. 22. 5) Hiob 18, 17; Glo. Ord. Greg. 6) art. poprz. 7) tamże 8) Hiob 41, 25. 9) Jer 2, 20. 10) 1 J 3, 8. 11) Mądr 2, 24-25.

Q. 8, 8: 1) Hiob 21, 29. 2) Ord. Greg. 3) art. 1. 4) 2 Tes 2. 4. 4a) Ord. ex Haym. 5) 2 Tes 2, 7. 6) 2 Tes 2, 4. 7) Ord. Haym. 8) De ecci. dogm. 50, 83. 9) 1 Kor 11, 3. 10) art. 1 ad 2. 11) Kol 1, 18.

Q. 9, 1: 1) q. 2, 2. 2) De Incarn. 7. 3) q. 5. 4) Aristot., 3 De anima, 4; lect. 9. 5) tamże, 5; lect. 10. 6) 2 De coelo et mundo, 3; lect. 4. 7) q. 5. 8) Act. 4, Epist. Agathon. Papae ad Imper. 9) 11 Metaph. 9; lect. 11. 10) J 1, 9. 11) q. 3, 6 arg. 3.

Q. 9, 2: 1) Ps 35, 10. 2) Kol 2, 9. 3) J 17, 3. 4) Ps 64, 5. 5) J 3. 55. 6) Hebr 2, 10. 7) patrz WYKŁAD.

Q. 9, 3: 1) 1 Kor 13, 10-12. 2) art. poprz. 3) Kol 2, 3. 4) art. 1. 5) 8 De anima, 8; lect. 13. 6) z Super Gen. ad litt. 8. 7) 4 De Gen. ad litt. 22; De civ. Dei, 7n.

8) 2-2 q. 1, 4. 9) I 12. 2. 9.

Q. 9, 4: 1) J 7, 15. 2) art. popr. 3) Hebr 5, 8. 4) q. 4, 2 arg. 2; q. 5. 5) por. Damasc., 14 De fide orth. 6. 6) 1 De coelo et mundo, 4; lect. 8. 7) 2 De coelo et mundo, 3; lect. 4. 8) 3 De anima, 5; lect. 10. 9) 3 Sent., dist. 14 a. 3, q. 1a 5 ad 3; dist. 18. a. 3 ad 5. 10) I 12, 4. 11) 1 Ethic. 4: lect. 4. 12) Joel 2, 23.

Q. 10, 1: 1) I q. 14. 2) q. 11. 3) q. 12. 4) I q. 14. 5) Sentent., al. 1 De Summo Bono, 3. 6) 3 De fide orth. 6. 7) 1 Df Trin. 13. 8) 83 QQ, q. 15. 9) q. 2, 1. 10) 3 De fide orth. 3. 11) I q. 12, 7. 12) Epist. 137.

Q. 10, 2: 1) Mar 13, 32. 2) Apok 5, 12: 3) 1 Kor 15, 27. 4) J 5, 27. 5) J 2, 25. 6) q. 5, 3. 7) J 1, 3. 8) Dz. Ap 1, 6-7, 9) Rodz. 22, 12. 10) Gloss. Interlin. ib.: Aug., 1 De Trin. 12. 11) Homil. 77 In Matth. 12) Tract. 30 in Matth. 13) Kol 1. 24. 14) I q. 14, 9. 15) w WYKŁADZIE i ad 2.

Q. 10, 3: 1) 3 Physic. 6; lect. 11. 2) art. popr. 3) 1 J 2, 2. 4) Aristot. 1 Post. anal. 2; lect. 4. 5) 8 Metaph. 9. 6) art. popr. 7) I 7, 1. 8) 3 Physic. 6; lect. 11. 9) 3 Physic. 6; lect. 10. 10) I 7, 2. 11) 3 De anima, 6; lect. 11. 12) art. 1. 13) i De coelo et mundo, 7; lect. 13. 14) 3 Physic. 5; lect. 7.

Q. 10, 4: 1) I 12, 2. 2) De Div. Nom. 4; lect. 1; c. 7, lect. 2. 3) Ef. 1, 20-21. 4) Ekli 1, 5. 5) J 1, 14. 6) I 12, 4. 7) q. 7, 12.

Q. 11, 1: 1) 3 De anima, 7; lect. 12. 2) Iz 11, 2-3. 3) q. 9. 1. 4) q. popr. 5) I 89. 2. 6) 6 Ethic. 7; lect. 7. 7) 2 De invent. rhetor. 53.

Q. 11, 2: 1) 3 De anima, 7; lect. 12. 2) Filip 2, 7. 3) q. 15, 10.

Q. 11, 3: 1) 3 De fide orth. 14. 2) art. 1. 3) Mt. 22, 30. 4) De Div. Nom. 4; lect. 2. 5) q. 5, 4. 6) Mt 17, 24-25.

Q. 11, 4: 1) Hebr 2, 19.

Q. 11, 5: 1) art. 1; q. 9, 1. 2) art. 1. 3) art. popr. 4) Averr, 3 De anima, comment. 18.

Q. 11, 6: 1) I 55, 3. 2) Hebr 12, 2. 3) 2-2 4. 6. 4) Zach 3, 9. 5) art. 4-5. 6) 1 Poster. 28; lect. 41. 7) art. 4. 8) w WYKŁADZIE.

Q. 12, 1: 1) q. 9, 4. 2) 3 De anima, 5; lect. 10. 3) AD . 4) q popr., 1 ad 2, 3.

Q. 12, 2: 1) art. popr. 2) por. Aristot., 3 Physic. 6; lect. 11. 3) 3 De fide orth. 22. 4) Łk 2, 52. 5) De Inacarn. Domin. Sacrament. 7. 6) I 14, 15 ad 2. 7) 3 Sentent., dist. 14, a. 3, q. 1a 5 ad 3; dist. 18, a. 3 ad 5.

Q. 12, 3: 1) Łk 2, 46-47. 2) art. popr. 1 q. 9, 4. 3) art. popr. 4) Iz 55, 4. 5) q. 8, 3. 6) J 18, 37. 7) Super Luc. (Homil. 19). 8) Łk 2, 47. 9) Ekli 1, 10. 10) art. popra. 11) 1 Super Ezech. homil. 2.

Q. 12, 4: 1) Łk 22, 43. 2) Hiob 4, 3-4. 3) coel. Hier. 4. 4) tamże, 7. 5) 2 Super Gen. ad litt. 8. 6) 6 Super Luc. ad 22, 43. 7) q. 14, 1.

Q. 13, 1: 1) Super Luc. Gloss. Ordin. sub. nom. Bed. Ambros. al Luc 1, 22. Ex Bed. Homil. 1, in festo Annunt. 2) q. 10, 2. 3) Wyjść 15, 2-3. 4) q. 2, 1; 10, 1. 5) De div. nom. 5; lect. 1. 6) I 45, 5 ad 3; q. 65, 3 ad 3.

Q. 13, 2: 1) Mt 28. 18. 2) Rodz 1, 1. 3) 3 De Trin. 4. 4) Coel. Hier. 7. 5) 1 Kor 12, 10. 6) Epist. 7, ad Polycarpum. 7) Hebr 1, 3. 8) Ef 1, 10. 9) 4 Comment. sup. Matth. 28, 18. 10) art. popr. ad 1. 11) por. S. Thom., Caten. Aur. In Matth.. 28, 18. 12) Hug. a S. Victore Qq. in Epist. ad Philip. q. 9. 13) 2-2 q. 178, 1 ad 1. 14) Mt 10, 1.

Q. 13, 3: 1) 3 De fide orth. 20. 2) Ps 113, 2; al. Ps 113, b, 3. 3) I 117, 3 ad;

2, 3. 4) Hebr 2, 17. 5) art. poprz. 6) De fide orth. 19. 7) art. 14, 2. 8) 3 De anima, 9; lect. 9. 10.

Q. 13, 4: 1) Mar 7, 24. 2) I 19, 12. 3) Mt 9, 30-31. 4) Łk 6, 12. 5) De quaest. Nov. et Vet. Test., q. 77. 6) art. 2. 7) M. cyt. 8) Epistoła Agath., Papae ad imperatores, Concil. Constantinop. III, act. 4. 9) 19 Morał. 23. 10) J 8, 50. 11) Filip 2, 13.

Q. 14, 1: 1) q. 1, 9; q. 9n. 2) q. 9, 2. 3) Epist. 118, ad Diosconun. 4) 1 Piotr 2, 22. 5) Iz 53, 2-3. 6) Iz 51, 9. 7) Hebr 2, 18. 8) Ps 120, 1. 9) Rzym 5, 12. 10) Iz 53, 4. 11) Filip 2, 7. 12) J 20. 26n. 13) Hebr 12, 3. 14) Supplem. III Part. q. 14, 2. 15) 3 De fide orth. 19. 16) Iz 53, 5. 17) patrz WYKŁAD. 18) Rzym 5, 1.

Q. 14, 2: 1) Iz 53, 7. 2) 3 De fide orth. 20. 3) Rzym 8, 3. 4) art. popra., ad 2. 5) 3 Do fide orth. 23, 24.

Q. 14, 3: 1) Hebr 2. 17. 2) Rzym 5, 12. 3) J 3, 31. 4) Gloss. Ord. sub. nom. Alcuini. 5) art. 1.

Q. 14, 4: 1) 3 De fide orth. 6, 18. 2) art. 1 ad 1. 3) por. Aristot. Categ. 8; 2 Topie 7. 4) art. 1. 5) 1 De fide orth. 11; 3, 20.

Q. 15, 1: 1) Ps 21, 1-2. 2) Rzym 5, 12. 3) Hebr 2, 18. 4) 2 Kor 5, 21. 5) De agone christiano, 11. 6) J 8, 46. 7) q. 14, 1. 8) Ekli 34, 23. 9) 3 De fide orth. 20. 10) 1 Piotr 2, 22. 11) 3 De fide orth. 25. 12) 3 De doct. christ. 31. 13) 10 Super Gen. ad litt. 20. 14) Rodz 2, 7. 15) w WYKŁADZIE. 16) Oz 4, 8. 17) Iz 53, 6. 18) Rzym 8, 3.

Q. 15, 2: 1) 3 De fide orth. 19. 2) Glos. Lombard!. Rzym 7. 8. 3) Gal 5, 17. 4) 2 Tym 2, 5. 5) Apok 6, 2. 6) Mt 1, 20. 7) q. 7, 2, 9. 8) 1-2 q. 56, 4. 9) 1 Ethlc. 13; lect. 20. 10) 3 De tide orth. 14.

Q. 15, 3: 1) 3 De tide orth. 21. 2) 2 Kor S, 21. 3) Iz 8, 4. 5) Łk 1. 79. 6) q. 7. 2, 9; q. 9n. 7) J 1, 14. 8) Glos. Interlin. 9) Sermo 202. De Epiph.

Q. 15, 4: 1) 12 Super Gen. ad litt. 16. 2) 3 De anima, 5; lect. 10. 3) 3 De Tusculan, quaest. 10. 4) Ps 40, 5. 5) Rzym 7, 5. 6) art. 2. 7) Ps 87, 4. 8) Interlin. Aug. 9) q. 14, 1. 10) 1-2 q. 22, 3; q. 41, 1. 11) 14 De civ. Dei, 9. 12) Super Matth., 4 Comment., do Mt 26 37.

Q. 15, 5: 1) 10 De Trin. 10. 2) tamże, 23. 3) q. 9, 2. 4) Iz 53, 4. 5) 1-2 q. 35, 7. 6) q. 14, 1, 2. 7) 10 De Trin. 24. 8) q. 14, 1, 3. 9) tamże, 25. 10) q. 14, 2. 11) q. 14, 1 ad 2.

Q. 15, 6: 1) Iz 42, 4. 2) Przyp 12, 21. 3) Jer 23, 6. 4) 7 Ethic. 13; lect. 13. 5) 14 De civ. Dei, 6, 15. 6) Iz 53, 7. 7) Mt 26, 38. 8) 2 De Trin.; 2 De fide ad gratiam, 7. 9) art. poprz. ad 3. 10) 1-2 q. 35, 2. 7. 11) art. 4. 12) Mt 26, 37. 13) 4 Comment. In Matth. 14) 14 De civ. Del, 8. 15) tamże, 9.

Q. 15, 7: 1) Przyp 28, 1. 2) 10 De Trin. 10. 3) Mar 14, 33. 4) 2 Rhetor. 5. 5) 3 De fide orth. 23. 6) 4 Comment. In Matth. do 26, 37.

Q. 15, 8: 1) Metaph. 2; lect. 3. 2) art. 3. 3) 2 De fide orth. 15. 4) 4 Etnie. 3; lect. 10. 5) Mt 8, 10. 6) 1 Super Gen. centra Manich 8 7) w WYKŁADZIE.

Q. 15, 9: 1) Jak 1, 20. 2) 1 Kor 1, 30. 3) 4 Ethlc. 5; lect. 13. 4) 5 Morał. 45. 5) J 2, 17. 6) Ps 68, 10. 7) 1-2 q. 46, 3 ad 3; 2-2 q. 158. 2 ad 3. 8) art. 6. 9) Super loan, tract. 10, do J 2, 17. 10) Damasc., 3 De fide orth. 19.

Q. 15, 10: 1) Epist. 118, ad Dioscorum. 2) Jer 14, 8. 3) 1 Kor 9, 24. 4) Filip 3, 12. 5) 1-2 q. 4, 6. 6) 1 Kor 15, 42n. 7) art. 4; q. 14, 1. 2. 8) i Ethic. 8; lect. 13.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(1) Q. 1. Tomasz mówi sam za siebie. Pozwolę sobie wrócić uwagę na kilka najważniejszych momentów w związku z zagadnieniem pierwszym trzeciej części Sumy. Problem Chrystusa stał się najbardziej palącym zagadnieniem dzisiejszych czasów 5 od sposobu, w jaki go się rozwiązuje: od tego, czy stoimy na stanowisku prawdy za wszelką cenę, czy też doraźnych korzyści politycznych, gospodarczych, hedonistycznych itp., zależy jego rozwiązanie zarówno w skali osobistej, jak i światowej. Dla Tomasza z Akwinu fakt narodzin Boga-Człowieka nie ulegał żadnej wątpliwości. Punktem wyjścia dla jego analizy była sprawa pozornego naruszenia harmonii panującej w świecie. Chrześcijanin musi przeżyć momenty niepokoju na myśl, że Jedyne, Niestworzone, Nieogarniony Duch w pewnym punkcie globu ziemskiego, w określonym czasie łączy się z okruszyną materii, żeby przebóstwić ludzkość, z okruszyną — nie jakąś bliżej nieokreśloną tajemniczą materią, z której, zdaniem niektórych współczesnych myślicieli, rozwinął się rozum ludzki i cały świat. W relacji o fakcie Wcielenia niewątpliwie kryje się większy paradoks niż w najbardziej karkołomnych hipotezach materialistów. Ukazanie tego paradoksu to zadanie i zagadnienia III części Sumy.

Jeśli chodzi o poszczególne momenty, to zwróciłbym uwagę na to, że objaśnienia sprowadzono tu do minimum. Tak samo zresztą potraktowano tytuły i podtytuły, które nota bene w obecnej formie nie są dziełem św. Tomasza. Unowocześniono zwroty stereotypowe.

(2) Q. 1, 1, wykład. Powiedzenia, że Bóg udziela się ‘tworzeniu, nie można brać w sensie panteistycznym.

(3) Q. 1, 3, wykl. Dotąd opinie teologów są podzielone. Za zdaniem przeciwnym Tomaszowemu wypowiada się wiele z nich w oparciu o listy św. Pawła do Kolosan i do Efezjan. Por. Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. V. str. 965 i nast. Zwięzłość Tomasza w 1. 3. ad 1. może być przyczyną późniejszych kontrowersji na poruszony tu temat (Skotyści i inni).

(4) Q. 1, 5 ad 3. Punkt wyjścia do następnego artykułu. Łącznie z rozwinięciem tematu w 1. 6. c i ad 2. przedstawia pogląd Tomasza na zagadnienie ewolucji człowieka.

(5) Q. 1, 6 ad 1. Wywód średniowieczny. Niech nas nie zraża do Tomasza, Najważniejsze to, co przetrwało wieki i ujmuje swoją świeżością oraz głębią myśli zawartej w krótkich słowach.

(6) Q. 2. Fakt Wcielenia Słowa Bożego tłumaczy zjawisko chrześcijaństwa, to zjawisko, nad którym nie podobna przejść do porządku, św. Tomasz podejmując próbę analizy tego faktu nie doprowadził jej do końca, ale już omawiana przez nas część Sumy Teologicznej pozwala zorientować się w nauce Kościoła o tzw. unii hipostatycznej, czyli o zjednoczeniu, w osobie Syna Bożego, Boga z naturą ludzką. Abstrakcje, którymi operuje katechizm, jeżeli mają coś nam dać, muszą być jakoś powiązane z ‘konkretnym życiem. I tu otwierają się dwie drogi prowadzące do wnętrza tajemnic wiary. Jedna — droga intuicji, analogiczna do tej, która pozwala artystom i uczonym sięgać w głąb ludzkich przeżyć i ujawniać wewnętrzne

powiązania zjawisk przyrody. Druga — to rozumowanie, które poprzez mniej lub więcej subtelną sieć przesłanek i wniosków pozwala, nie opuszczając twardego gruntu naszej ziemskiej rzeczywistości, dojrzeć przynajmniej niektóre jej strony bardziej ukryte a zarazem istotne dla wewnętrznej struktury. Obie te metody mogą się uzupełniać tak, jak to widzimy u św. Tomasza. Próba ujęcia nauki o Bogu w podręczniku dla studentów (tak on określił Sumę Teologiczną zaraz na wstępie) przyniosła bogactwo nowych ujęć w dziedzinie zagadnień odwiecznych, dała system ujmujący naukę Kościoła i dorobek myśli średniowiecznej w organiczną całość, wreszcie pokazała metodę twórczej pracy umysłowej, która urzeka i wciąga każdego, kto z nią się bliżej zapozna. Punkt wyjścia dla poszczególnych elementów danej części Sumy św. Tomasz znajduje w dekretach III, IV i V soborów powszechnych. Uwypuklając istotne momenty chrystologii katolickiej św. Tomasz stale na kogoś się powołuje. Ale nie znaczy to, żeby zamiast rozumowania dawał nam autorytety. Przytaczając twierdzenia Ojców i Doktorów Kościoła próbuje on dotrzeć do trzonu prawdy, umożliwiającego tworzenie wniosków owocnych dla myśli i życia chrześcijańskiego. Nie czuje się skrępowany nawet twierdzeniami św. Augustyna, największej powagi naukowej owych czasów. W wypadku zasadniczej różnicy zdań mamy taką dyrektywę św. Tomasza: „Nie należy rozpowszechniać tego rodzaju zwrotów w brzmieniu dosłownym, lecz ilekroć spotykamy je u świętych doktorów Kościoła, trzeba takie powiedzenia tłumaczyć ze czcią”, 1) Sam św. Tomasz stosował się do tej dyrektywy dając konieczny retusz tam, gdzie spotykał się z pozorną sprzecznością między zdaniem św. Augustyna, czy innej uznanej powagi a prawdą. Współczesnych autorów wypowiadających opinie niezgodne ze swoim stanowiskiem traktował jako współuczestników w dziele szukania prawdy, a wypowiedzi ich wykorzystywał nieraz jako element konstrukcyjny Sumy, zaznaczając jakimś słówkiem obce autorstwo myśli. 2) Przy omawianiu zagadnienia 2 św. Tomasz 7 razy odwołuje się do Arystotelesa, 18 razy do ojców greckich, 15 razy — do łacińskich, 8 razy — do dekretów soborowych, a tylko 2 razy do Piotra Lombarda, autora podręcznika oficjalnie uznanego przez Kościół. Tomasz w swej Sumie Teologicznej przygotował grunt do ujęcia chrześcijaństwa, które dopiero teraz znajduje właściwe sformułowanie w chrystologii katolickiej. Lapidarnie można je sformułować za autorem artykułu o Chrystusie, umieszczonego w Buchbergera „Lexikon. für Theologie und Kirche” (t. V str. 958 i nast.): Istota Chrystusa jest istotą chrześcijaństwa, a istota chrześcijaństwa jest doczesną realizacją istoty Chrystusa. To moje sformułowanie nie jest ściśle, ale wskazuje kierunek.

1) Q. 4, 3 ad 1. 2) Q. 2, 10 ad 2.

(7) Q. 2, 1, wykład. Forma i materia = nierozłączne składniki każdej rzeczy na tym świecie. Formę można uważać za strukturę wewnętrzną, materię za tworzywo.

(8) tamże. Forma substancjalna = coś, co określa strukturę danej, rzeczy w sposób trwały.

Forma przypadłościowa (akcydentalna) = coś, co określa strukturę danej rzeczy hic et nunc.

(9) tamże. Substancja zupełna = istota danej rzeczy, takiej rzeczy, której istnienie nie jest wewnętrznie uwarunkowane przez coś innego.

(10) tamże. Gatunek. Według przyjętego przez ówczesną naukę schematu każda rzecz na świecie należy do jakiegoś rodzaju. Rodzaje dzielą się na gatunki, różnice

między gatunkami stanowią o ich odrębności. Gatunki dzielą się na jednostki (indywidua). Bóg nie należy do żadnego rodzaju ani gatunku.

(11) Q. 2, 1, ad 1. Ojców, tzn. uczestników soboru.

(12) tamże. Zjednoczenie hipostatyczne, temat tego zagadnienia.

(13) tamże. AS, anathema sit, jest formułą odrzucającą daną naukę jako niezgodną z nauką Kościoła, a jej twórcę, czy obrońcę wyłączającą ze społeczności wiernych.

(14) Q. 2, 1, ad 2. Akt i potencia, czyli rzeczywistość i możliwość, to, co dynamiczne i to, co bierne; są to dwa aspekty każdego bytu. Analizując istotę rzeczy materialnych stwierdzamy, że aktem jest forma, lśnienie zaś jakiejś rzeczy jest aktem w stosunku do jej istoty, ujętej w jakiejś koncepcji. Działanie jest aktem rzeczy aktualnie istniejącej. Jak widzimy, terminy te mogą być rozumiane właściwie tylko w jakimś kontekście.

(15) tamże. Byt samoistny = coś rzeczywistego, czego istnienie nie jest wewnątrznie uwarunkowane istnieniem jakiejś innej rzeczy.

(16) Q. 2, 2, ad 2. Wszystko, co jest rzeczywiste, istnieje, ale istnienie jakiejś rzeczy może być uzależnione od istnienia podłoża, w którym dana rzecz tkwi. Np. istnienie ręki jest związane z istnieniem człowieka, do którego ta ręka należy. Z chwilą śmierci człowieka albo odcięcia ręki pozostanie tylko jakiś relikw. Posługując się językiem Sumy możemy powiedzieć, że w danym człowieku istnieje duża ręka, albo, że w panu X istnieje łysina. My byśmy powiedzieli: ten człowiek ma dużą rękę i pan X jest łysy. W wywodach św. Tomasza mamy coś w rodzaju prób swoistego uściślenia języka teologicznego. Właściwie dotąd świat duchowy, a zwłaszcza nadprzyrodzony nie daje się ująć w żadne formuły. Mimo to musimy doceniać wszelkie próby syntetycznego ujęcia zjawisk duchowych. U św. Tomasza wypadły one dobrze i mogą służyć jako wzór ścisłości.

(17) Q. 2, 3. Zwięzłą analizę terminu „hipostaza” mamy w trzonie artykułu (w Wykładzie).

(18) Q. 2, 3, wyki. Dla zrozumienia wywodów zawartych w tym i następnym artykułach może być pomocna tablica-schemat, przedstawiająca rozwój działu nauki teologii, zajmującego się zagadnieniem WCIELENIENIA SŁOWA BOŻEGO. Przy sporządzaniu tej tablicy korzystano z tablicy zamieszczonej w IV tomie książki „Initiation Theologique”, Paris 1956 Ed. du Cerf. *) Załącznik: tablica (atr. 282 i 283).

(19) tamże. Każda natura stworzona może być poddana analizie, w wyniku której odróżniamy składniki należące do jej istoty od tych, które do niej nie należą. Np.: Zarówno psychika człowieka, jak jego system nerwowy, czy wegetatywny, stanowią istotowe składniki natury ludzkiej; nie należy do nich jednak zarost, skłonność do śmiechu, wrażliwość na dobór barw itp.

(20) Q. 2, 3, ad 1. Różne, czyli różne rzeczy, to znaczy: to i coś. jeszcze. Różni, czyli różne osoby.

(21) Q. 2, 3, ad 3. Forma = koncepcja, według której została zrealizowana istota danej rzeczy.

(22) Q. 2, 4, zarz. 2. Wyrazy „compositio” i „pars” użyte w oryginale są terminami wieloznacznymi, stąd nieporozumienie. Dziwne może się wydawać powiedzenie, że Chrystus składa się z części. Wieloznaczność terminów w języku greckim i w łacinie stanowiła jedno ze źródeł herezji chrystologicznych.

(23) Q. 2, 6, zarz. 1. Św. Tomasz odwołuje się tu do Arystotelesowskiego

podziału bytów na kategorie.

(24) tamże. Wykład. Archimandryta konstantynopolitański, twórca herezji monofizytów, potępionej na soborze powszechnym w Chalcedonie w r. 451.

(26) tamże. Dioskor, patriarcha aleksandryjski (444-451), obrońca monofizytyzmu i Eutychesa.

(26) tamże. Patriarcha konstantynopolitański (428-431), twórca herezji potępionej na soborze Efezskim w r. 431.

(27) tamże. Teodor, biskup Mopsuestii w Azji Mniejszej (+428), wybitny pisarz.

(28) tamże. Piotr Lombard, biskup Paryża (+1160), autor podręcznika teologii, powszechnie używanego w wiekach średnich, Libri IV Sententiarum. (Patrz: tablica teorii chrystologicznych).

(29) Q. 2, 7, ad 3. Św. Tomasz jest tu zbyt zwięzły, stąd różnica tłumaczeń. Tekst oryginału wydania Sumy z r. 1948, Marietti.: *Non tamen sequitur quod ipsa unio sit Creator vel Deus: quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam relationem.* W tłumaczeniu angielskim (Dominikanie, Londyn, r. 1913): „Yet it does not follow that the union itself is the Creator of God, because that a thing is said to be created regards its being rather than its relation”. Tłumaczenie francuskie: „Mais pour autant l’union. elle-même n’est pas Dieu, car le qualificatif de crée se rapport bien plutôt à l’être nième de relation qu’a sa nature ou son. essence”. (Wyd. Revue des Jeunes, r. 1927). Tłumaczenie niemieckie: „Daraus folgt nicht, das die Vereinigung selbst „Schöpfer“ oder „Gott“ ist. Denn die Bezeichnung „Geschopf“ drückt mehr das Dasein als das Wesen eines Dinges aus“. (Die deutsche Thomas-Ausgabe, r. 1934.)

(30) Q. 2, 8. Wprowadzenie terminu „przyjęcie” tłumaczy się historią myśli teologicznej. Termin ten często spotykamy w pismach Ojców Kościoła i później u niektórych teologów. (Patrz tablica.) Chodzi tu o przyjęcie natury ludzkiej przez Drugą Osobę Trójcy Przenajświętszej.

(31) Q. 2, 8, wykł. „Czynność przechodnia ze strony podmiotu działania odpowiada bierności ze strony przedmiotu działania przechodniego. Stosunek podmiotu działania do czynności jest inny niż przedmiotu”.

(32) Q. 2, 9, A jednak. Chodzi tu o zjednoczenie człowieczeństwa Chrystusa z Osobą Syna Bożego oraz różnicę Osób W Trójcy Przenajświętszej.

(33) Q. 2, 9, ad 1. Osoba Boska jest rzeczywistością, jednostka matematyczna abstrakcją. Wyrazu „większa” używa się bardzo często w znaczeniu szerszym niż w języku potocznym, chodzi tu nieraz o jakieś górowanie niekoniecznie kwantytatywne.

(34) Q. 2, 10, wyki. Łaska usprawniająca = łaska habitualna = łaska uświęcająca + cnoty wlane i dary Ducha świętego.

(35) Q. 2, 11, A jednak. Uwielokrotnione, bo powtarza się w życiu duchowym każdego chrześcijanina.

(36) Q. 2, 11, wykł. Akt uszczęśliwiający = oglądanie Boga twarzą w twarz.

(37) Q. 2, 12, żarz. 2. Chodzi tu tylko o przeciwstawienie pojęć o zakresach, które się nawzajem wykluczają. Bo w rzeczywistości łaska wspiera się na naturze, a wszelki nadprzyrodzony dar boży wzbogaca strukturę wewnętrzną człowieka. Św. Tomasz stwierdza to nieraz.

(38) Q. 3, wstęp. Św. Atanazy w jednym ze swoich listów pisze: „Nie oddajemy czci boskiej stworzeniu. Tego rodzaju błąd popełniają poganie i arianie. Cześć boską oddajemy Panu stworzeń, wcielonemu Słowu Boga. Jakkolwiek bowiem gmo ciało,

rozpatrywane oddzielnie, jest częścią stworzenia, jednak stało się ciałem Boga. Ani bowiem nie oddajemy czci boskiej oddzielonemu od Słowa ciału, ani, jeśli chcemy uczcić Słowo, oddzielamy je od ciała, lecz, jak wyżej powiedzieliśmy, nie zapominamy, że Słowo ciałem się stało i to samo Słowo istniejące w ciele za Boga uznajemy. Któż tedy będzie tak bezrozumny, aby rzekł do Pana: „odejdz od ciała, abym ci cześć boską oddał”. (Epist. ad Adelphinum, 3. RJ 495). Próba dotarcia do wewnętrznego życia Boga jest z góry skazana na fiasko, ale jednym z produktów ubocznych tych usiłowań teologów są mocne podstawy czci boskiej Chrystusa, a w dalszej konsekwencji i Eucharystii. Św. Tomasz obiera tę drogę z całą świadomością, zgodnie ze swoją wypowiedzią na innym miejscu, że lepsze poznanie tajemnicy Trójcy Przenajświętszej pozwala głębiej wniknąć w opatrnościowy plan zbawienia ludzkości. Tu ukazuje on cel naszego zbawienia, którym jest ni mniej ni więcej tylko przybrane synostwo boże. Wystarczy rzucić okiem na cytowane teksty z Pisma św. „W Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą.” „Tych, których przewidział, (w innym tłumaczeniu: których uprzednio znalazł) tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna jego”. „Jeśli synami, to i dziedzicami”. „Kto się łączy z Bogiem, jednym duchem jest”. „Zesłał Bóg Ducha Syna swego w serca nasze wołającego Abba, Ojczy”. „Abyście się stali uczestnikami boskiej natury” itp. Rozważaniom o Trójcy Świętej poświęcił Tomasz zagadnienia 27-43 z pierwszej części Sumy Teologicznej, i bez przestudiowania tamtej partii trudno zrozumieć spekulacje zawarte w końcowej części tego zagadnienia. Wydaje się jednak, że dla bardziej precyzyjnego przedstawienia istoty zbawczej ingerencji Syna Bożego w dzieje ludzkości, można było posunąć się do stawiania tak karkołomnych hipotez, jak to uczynił Tomasz w artykułach: 4, 5, 6, 7 i 8. Miał do tego nie mniejsze prawo od fizyków, którzy próbują wytłumaczyć zagadnienie interferencji światła, zdając sobie sprawę z tego, że na obecnym poziomie naszego poznania naukowego zjawisko to nie da się wytłumaczyć w sposób zadowalający. Odwagę św. Tomasza możemy zrozumieć, jeżeli pamiętamy, że z Bogiem łączyła go przyjaźń ściślejsza niż nas, korzystających z jego dzieła.

(39) Q. 3, 1, zarz. 1. Każda osoba jest czymś niepowtarzalnym. Sokratesem może być tylko Sokrates i ani on nie może być panem X, ani częścią pana X, ani też pan X nie może być częścią ani całym Sokratesem.

(40) Q. 3, 4, wykł. Kresem tu jest punkt dojścia. Szczytowe osiągnięcie człowieczeństwa to połączenie się z naturą boską Chrystusa w osobie Syna Bożego, który stał się Człowiekiem par excellence. Odtąd każdy człowiek łącząc się z Chrystusem staje się przybrany dzieckiem bożym. Przedstawienie sytuacji odrodzonej ludzkości w prawdziwym świetle wymagało określenia linii podziału między monoteizmem a politeizmem z jednej strony oraz panteizmem a monoteizmem z drugiej. Robi to św. Tomasz w tym miejscu i w artykułach następnych.

(41) Q. 3, 8, wykł. Partycypacja — termin wieloznaczny, chodzi o pewną zależność, która niekiedy tłumaczy się genezą danej rzeczy, kiedy indziej akcentuje się jej podobieństwo do innej, doskonalszej, lub wchodzi w grę Jak w danym urywku, oba te momenty. (Patrz Geiger L.B.: La participation.)

(42) Q. 4 i 6, wstęp. Dla lepszego zrozumienia dalszych wywodów św. Tomasza należałoby właściwie zapoznać się

z jego nauką o strukturze natury ludzkiej. Pod tym względem może nam pomóc: S. Swieżawskiego Traktat o człowieku, wydany w Poznaniu 1966 r. (przez Pallottinum).

Mówiąc o naturze ludzkiej, św. Tomasz bierze pod uwagę wszystkie jej aspekty, ale wydaje się, że w omawianych tu zagadnieniach unika przesadnego akcentowania szczegółów nie mających ścisłego związku z problemem Wcielenia. Jeszcze raz powraca do sprawy osobowości Chrystusa na początku zagadnienia 4. Osoba Słowa spina (bezpośrednio w jedną nierozdzielalną całość wszystkie elementy składowe natury ludzkiej, wyodrębniane w niej przez analizę filozoficzną. Wywody św. Tomasza idą, jak się zdaje, w kierunku wykluczenia tzw. osobowości psychicznej, jako czegoś różnego od osobowości ontologicznej w Chrystusie, jakiegoś ogniwa pośredniego, które by łączyło w jedną całość naturę ludzką niezależnie od jej związku z Osobą Syna Bożego. Oddziaływanie tej Osoby na współistniejącą w niej naturę ludzką musiało być tak przemożne, że tylko wyraźna wola Boża mogła zagwarantować Chrystusowi swobodne przeżywanie tego co ludzkie w sposób najbardziej ludzki. Specjalną rolę w zjednoczeniu osobowym odgrywa dusza Chrystusa. Ta dusza, jak każda inna jest „aktem ciała”, jest nieodłączną częścią żywego organizmu. Bez duszy ciało już nie jest ciałem, tylko czymś, co je przypomina, jakimś zbiorem tkanek, z których każda, jeżeli jest żywa, może mieć swoją duszę, ale już nie duszę ludzką, obdarzoną intelektem. Pojęcie duszy u św. Tomasza, jak widzimy, ma szerszy zakres niż ten, z którym się spotykamy w mowie ‘potocznej, i gdyby nie fakt, że dusza musi być formą jakiegoś określonego ciała, że jest w swoim istnieniu związana z istnieniem danej jednostki, można by duszę utożsamiać z „życiem”, tak jak to mamy w niektórych miejscach Pisma św. Dusza rozumna jest specyficzną formą życia, formą właściwą człowiekowi, ale i tu nie chodzi o same procesy myśli i woli, ani o dyspozycje do tych procesów, tylko o specyficzną formę istnienia, warunkującą istnienie tych dyspozycji. Bez duszy rozumnej, czyli bez tej specyficznej odmiany życia, nie można mówić o człowieku, jako istocie zasadniczo różnej od zwierząt, tak jak bez duszy w ogóle, nie może być organizmu żywego. Św. Tomasz za Arystotelesem klasyfikuje dusze na roślinne, zwierzęce i ludzkie. Rozumność wykracza wprawdzie poza świat materii i nie tłumaczy się strukturą ciała, lecz jest cechą charakterystyczną człowieczeństwa. Stwarza ona pewne przyrodzone możliwości nawiązania kontaktu z Bogiem, możliwości, które normalnie są aktualizowane przez łaskę, ale w wypadku człowieka, na skutek wypaczenia natury przez grzech pierworodny, musiało nastąpić radykalne naprostowanie tej natury przez podłączenie jej z naturą boską w Osobie Syna Bożego. Jak w tym wypadku należy rozumieć sam termin „natura ludzka”, jaka rolę w procesie przyjęcia tej natury przez Syna Bożego odegrały poszczególne jej składniki, wreszcie ich wzajemne po-wiązania z uwzględnieniem specyficznych warunków Wcielenia, tak można z grubsza określić temat rozważań zawartych w zagadnieniach 4, 5 i 6.

Sprawę uprzywilejowania człowieka w porównaniu z innymi stworzeniami św. Tomasz omawiał już w zagadnieniu 1. Tu powraca do niej akcentując zwłaszcza jego godność i wynikające stąd konsekwencje. Wcielenie to nie fantazja Wszechmocnego Boga, to jeden z etapów konsekwentnego realizowania Jego miłości ku stworzeniu. Występuje ona tym jaśniej, im liczniejsze są punkty, z których próbujemy tę miłość oglądać. Biorąc pod uwagę charakter naszego poznania umysłowego musimy się pogodzić w tym wypadku z powracaniem do spraw poruszanych uprzednio. Chyba jednak nie mylimy się twierdząc, że autor sam zastosował się do wskazówki udzielonej gdzie indziej wykładowcom, że o tej samej rzeczy należy mówić coraz to w

inny sposób. Przy schemacie zastosowanym w Sumie metoda taka nie używa monotonią ani też nadmiarem szczegółów niezwiązanych ściśle z całością. Sumę można studiować, czytać lub przeglądać (zwracając szczególną uwagę na teksty Pisma św., dlatego szata graficzna stanowi tu ważniejszy moment niż gdzie indziej). Można też Sumą się rozkoszować, jak swoistym dziełem sztuki średniowiecznej. Całość dzieła jest owocem jakiegoś niewiarygodnego natchnienia, tak iż każdy szczegół ma swoje uzasadnienie obiektywne w partiach sąsiadujących, a jednocześnie precyzuje jakąś myśl rzuconą przedtem niby mimochodem. Jest to tym dziwniejsze, jeżeli uważamy, jak niewiele czasu zajęło napisanie Sumy.

(43) Q. 4, 4, wykład. Ujednostkowienie = ukonstytuowane jako jednostki konkretnie istniejącej. Forma ogólna w przeciwieństwie do formy indywidualnej jest formą wspólną dla całego gatunku.

(44) Q. 4, 6, ad 2. Pierwszy poruszenie!, termin wzięty z filozofii Arystotelesa, utarty w średniowiecznej astronomii. Coś co jest uniwersalnym źródłem ruchu lokalnego.

(45) Q. 5, 3, ad 2. Pierwsza przyczyna sprawcza (Bóg), w odróżnieniu od przyczyny sprawczej wtórej (przyrodzonej). Inne rozróżnienie, które tu krzyżuje się z poprzednim, to przyczyna sprawcza w odróżnieniu od przyczyny formalnej, czyli formy, która łącznie z materią konstituuje daną rzecz, jest więc jej składnikiem, (podczas gdy przyczyna sprawcza jest w stosunku do skutku czymś zewnętrznym).

(46) Q. 5, 4, zarz. 3. Intelkt nie jest aktem żadnego ciała, to jedno z zasadniczych stwierdzeń. Jeżeli tak, to ta zdolność poznania umysłowego, którą nazywamy intelektem, ma związek z ciałem tylko poprzez duszę, która jest aktem ciała, a zarazem zasadą wszelkich przejawów życia fizycznego i duchowego,

(47) Q. 6, 1, zarzut 1. Zagadnienie to omawia św. Tomasz szczegółowo w I 8, 3.

(48) Q. 6, 2. Duch jest terminem wieloznacznym. Tu używa się w znaczeniu — intelekt.

(48A) tamże. „Odnajdziemy oba te momenty... jest ona otwarta na Jego działanie”, tak należy rozumieć łąc.: „Utrumque autem horum inuenitur si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad caeteras animae partes. Non anima est assumptibilis secundum congruitatem, nisi per hoc quod est capax Dei, ad imaginem eius existens”. Capax, dusza jest zdolna do tego, że może być przyjęta.

(49) Q. 6, 2, ad 3. Duszom wszelkiego rodzaju, tzn. duszom ludzkim, zwierzęcym i roślinnym.

(50) Q. 6, 4. Trudności wysunięte w tym artykule wynikają ze średniowiecznych poglądów na moment połączenia się duszy ludzkiej z ciałem, który zdaniem ówczesnych autorów nie pokrywa się z momentem zapłodnienia. Dziś na te sprawy patrzemy inaczej.

(51) Q. 6, 4, zarz. 3. Przyczyna pierwsza, czyli Bóg, bez którego nie do pomyślenia jest istnienie jakiegokolwiek bytu lub jakiegokolwiek relacji między bytami, nie do pomyślenia więc też jest istnienie duszy jako aktu ciała.

(52) Q. 6, 4, ad 2. Nie ciało bowiem, lecz dusza specyfikuje naturę. Dusza jest formą, forma zaś określa istotę rzeczy, materia natomiast jest czymś potencjalnym, czymś, co jest konieczne dla istnienia stworzonego bytu materialnego, ale zaktualizowanie tego bytu w określonym gatunku istot jest sprawą duszy.

(53) Q. 6, 5, wykład. Rozróżnienie, do którego św. Tomasz raz po raz wraca; trudne,

najwidoczniej, również dla wygimnastykowanych umysłów średniowiecznych. Dla zrozumienia jakiegoś procesu jest niewątpliwie ważniejsze uszeregowanie według roli, jaką w danym procesie odgrywają poszczególne elementy całości, niż ustalenie kolejności chronologicznej poszczególnych etapów procesu. To ostatnie jest ważne w momencie realizacji. Do sprawy umiejscowienia w czasie samego faktu Wcielenia św. Tomasz powróci później.

(54) Q. 7, wstęp. Omawianiu łaski św. Tomasz poświęca zasadniczo końcową partię I-II. Łaska i jej rola w ekonomii zbawienia to jedno z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień teologii późniejszego średniowiecza. Przedstawiciele zwalczających się nawzajem skrajnych kierunków w nauce o łasce za punkt wyjścia swoich twierdzeń biorą poszczególne urywki z pism św. Tomasza. To jeszcze jeden dowód, jak ryzykowne jest branie poszczególnych jego sformułowań w oderwaniu od kontekstu. W zagadnieniu VII, III części Sumy Teologicznej autor mówi o łasce jako partycypacji bóstwa w człowieku. Termin partycypacja stał się przedmiotem szczegółowej analizy Geigera w pracy pt. *La participation* (1952 r.). Wyraz ten bywa używany zarówno w sensie obiegowym, jak też pełni niekiedy funkcję filozoficznego terminu technicznego, który rodowodem swym sięga Platona, kiedy indziej zaś używa się go raczej w sensie arystotelesowym. Wskazuje on na istnienie jakiejś zależności między bytami. Charakter tej zależności w poszczególnych wypadkach można uchwycić tylko na podstawie kontekstu.

W końcowej części zagadnienia spotykamy szereg przykładów wziętych z dziedziny nauki średniowiecznej, w szczególności fizyki. Nie stanowią one przesłanek rozumowania, ale mogą dać pewne pojęcie o ówczesnej filozofii przyrody i powiązaniach jej z metafizyką.

(55) Q. 7, 1. Łasica usprawiająca — w oryginale *gratia habitualis*. W teologii dzisiejszej, termin ten oznacza łaskę uświęcającą. U św. Tomasza pojęcie to ma często zakres szerszy. Por. Reg. Garrigou-Lagrange *De Christo Salvatore*, 1945, str. 190 i nast. Granat W. *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959, str. 43.

(56) Q. 7, 1, ad 2. W odróżnieniu od aktu niestworzonego, który jest właściwy tylko Bogu, takie poznanie i umiłowanie Boga, które może "być udziałem stworzenia rozumnego.

(57) Q. 7, 10 Właściwość = cecha swoista.

(58) Q. 7, 13, wykł. W oryginale, wyd. Marietti'ego z r. 1948, mamy tekst: „sicut ordine naturae Spiritus Sanctus procedit a Filio et a Patre dilectio”. Sądząc z wielu innych wydań niezależnych od siebie, mamy tu błąd. Uwaga tłumacza: Sprawdziłem wyd. paryskie z r. 1856 i z r. 1927, angielskie z r. 1913, niemieckie (opracowane przez benedyktynów i dominikanów) z r. 1940.

(69) Q. 8 wstęp. Czytelnika współczesnego może razić to, że punktem wyjścia w analizie tak ważnego pojęcia jak Kościół jest pojęcie głowy, potraktowane w dodatku w sposób średniowieczny. Z drugiej strony trudno o bardziej zwięzłe i ujmujące istotę rzeczy określenie, czym jest Kościół, od tego, które mamy w art. 3 tego zagadnienia. Ujęcie to, podbudowane cytatami z Pisma św. otwiera ramiona Kościoła dla wszystkich ludzi, bo wszak Chrystus umarł za zbawienie wszystkich.

(60) tamże. Podobne analizy wyrazu, choć może mniej "konsekwentnie

przeprowadzane niż tu przy wyrazie „Głowa”, spotykamy częściej. Charakterystyczne dla średniowiecza docenianie wartości słów, a jednocześnie próba ustalenia ich funkcji przy przekazywaniu myśli.

(61) Q. 7, 1, wykł. Do wieku XIII medycyna w Europie wraz z naukami pomocniczymi opierała się głównie na autorytecie Arystotelesa i Galena.

(62) Q. 7, 3, wykł. Predestynowani to ci, którzy mieli stać się uczestnikami chwały w niebie. Naukę o predestynacji św. Tomasz podaje głównie w zagadnieniu 23, I części Sumy Teologicznej.

(63) Q. 7, 4, ad 1. Człowiek ze względu na ciało należy do rodzaju „zwierząt”, ma jednak duszę obdarzoną intelektem, która nie jest aktem ciała, jak w innym miejscu mówi św. Tomasz, i pod tym względem jest pokrewny aniołom. O aniołach obszernie w I części Sumy Teologicznej, zag. 50 do 64 i 106 do 114.

(64) QQ. 9-12, wstęp. Terminem wiedza posługujemy się tu dla oznaczenia umysłowego kontaktu poznawczego w najszerszym znaczeniu tego słowa. Będzie tu mowa o bytach istniejących aktualnie i o takich, które mogą istnieć, przy czym mówiąc o wiedzy Bożej musimy pamiętać, że charakter tego kontaktu jest dla nas absolutnie niepoznawalny. Przy użyciu terminu „wiedza Boga” chodzi o pewne analogie, które św. Tomasz próbuje uwypuklić opierając się głównie na Piśmie św. Przy lekturze tej części Sumy, w której autor omawia wiedzę Chrystusa, dużą trudność stanowi terminologia, nawet kiedy czytamy tekst w tłumaczeniu polskim. To, co tłumacz robi z poczucia obowiązku i na co musi przeznaczyć pewną ilość czasu: wertowanie słowników, leksykonów, encyklopedii, wreszcie odnośnych monografii, przy czytaniu, względnie studiowaniu Sumy jest niecelowe, tym bardziej, że św. Tomasz, jak już wspomniałem, używał swobodnie, do wyrażenia swojej myśli teologicznej, czy filozoficznej, słów, które później stały się terminami technicznymi o znaczeniu umownym. Jedyny sposób zapoznania się z autentyczną myślą św. Tomasza, to czytać od deski do deski i wracać nieraz do przeczytanego tekstu, odnotowując myśli, które nas uderzyły swoją trafnością. Spotykamy ich dosyć dużo, ale uchwycenie syntezy wymaga czasu i zżycia się z tekstem, a właściwie z myślą autora. Dotychczas nie ma dostatecznie dobrych skorowidzów i to nie tylko do wszystkich dzieł św. Tomasza, ale nawet do samej Sumy Teologicznej. Graficzne uwypuklenie pewnych zdań, takie, jak np. w wydania Marietti'ego z r. 1948, raczej dezorientuje czytelnika. Bo najtrafniejsze ujęcia spotykamy nieraz w najbardziej nieprzewidzianych miejscach. Podążając w ślad za myślą Tomasza łatwiej będziemy mogli uchwycić istotę problemów w ich wzajemnym powiązaniu nie zrażając się ani zewnętrznym prymitywizmem konstrukcji, ani trudnością ujęcia przedmiotu, wynikającą z natury zainteresowań autora, ani wreszcie naiwnością przykładów, wziętych ze skarbca współczesnych Tomaszowi poglądów.

Mówiąc o wiedzy Chrystusa, pamiętamy, że Bóg-Człowiek dysponował wiedzą boską i wiedzą ludzką. O wiedzy boskiej była mowa w I części Sumy, zag. 14-17. Poza nią św. Tomasz rozróżnia trzy rodzaje wiedzy, które mogą stać się udziałem umysłu ludzkiego. Dwa spośród nich są czymś ponadludzkim, poszczególni ludzie mogą jednak z nich za zrządzeniem Bożym korzystać. Jest to tzw. wiedza uszczęśliwiająca i wiedza wlana. Wiedza uszczęśliwiająca to rodzaj poznania właściwy Boga, uczestniczą w nim jednak wszyscy oglądający Boga „twarzą w twarz”. Widząc Go w ten sposób duchy czyste i święci w niebie poznają jednocześnie

wszystko, co ma z nimi związek. Ten rodzaj wiedzy, a właściwie jakiegoś aktu poznawczego, który raczej przypomina widzenie, nazywamy inaczej wiedzą błogosławionych. Drugi rodzaj wiedzy, który da się wykryć w naturze ludzkiej Chrystusa przy pomocy analizy teologicznej, to wiedza wlna. Ten rodzaj, poznania polega na ujmowaniu rzeczywistości za pośrednictwem umysłowych form poznawczych, które nie powstały drogą operacji umysłowych człowieka, lecz. od razu stanowiły narzędzia poznania, pozwalające jednym aktem uchwycić istotę rzeczy poznawanej od jej strony duchowej. Spontaniczne poznanie prawd niemożliwych do uchwycenia na normalnej dla człowieka drodze spotykamy niekiedy u wynalazców i artystów, są one jednak uwarunkowane wyteżoną pracą umysłową i napięciem woli. Między wiedzą wyłaniającą się w ten sposób z podświadomości w formie danych intuicji a wiedzą wlną jest jednak ta różnica, że wiedza wlna operuje umysłowymi formami poznawczymi, podczas gdy w poznaniu intuicyjnym jest jakiś kontakt poznawczy bardziej bezpośredni, przy czym charakter tego kontaktu zależy od nastroju, zdrowia i w ogóle od etanu psychicznego człowieka. Inaczej jest z wiedzą wlną. Decydującym czynnikiem od strony człowieka jest ta modlitwa (por. Dzieła św. Teresy od Jezusa, m. in. Droga doskonałości, Kraków 1943, str. 227). Każdy z wyżej wymienionych rodzajów wiedzy jest uwarunkowany istnieniem podstawy przyrodzonej, którą w danym wypadku stanowi ludzka natura Chrystusa, oba są nadprzyrodzonym darem Bożym. Zagadnienie 12 omawia ludzką wiedzę nabytą Chrystusa. Św. Tomasz wskazuje na dwie drogi zdobywania tej wiedzy: drogę nauki szkolnej i drogę obserwacji. Chrystus korzystał z tej ostatniej, bo wszak rzeczywistość, która nas otacza, ukazuje myśl Bożą w sposób bardziej bezpośredni niż książki i słowa ludzkie. Chrystus się uczył, ale mistrzem Jego był tylko Ojciec, a księgą przyroda. Wszystkie wspomniane rodzaje wiedzy w Osobie Chrystusa stanowiły całość nierozłączną. To, że w ewangelii niekiedy na plan pierwszy zostaje uwypuklona wiedza Boża, kiedy indziej któryś z rodzajów wiedzy ludzkiej, działo się z woli Syna Bożego, który przyszedł zbawić „co było zginęło”, korzystając ze wszystkich środków w sposób zachęcający ludzi do podążania w Jego ślady.

(65) Q. 9, 1, wykład. Dusza zmysłowa = dusza zwierzęca.

(66) tamże. Intelkt możliwościowy, dziś powiedzielibyśmy: plastyczność umysłu ludzkiego, dzięki której możliwe jest poznanie intelektualne.

(67) Q. 9, 2, zarz. 1. Wiedza błogosławionych to udział w wiedzy Boga.

(68) Q. 9, 3, zarz. 2. Sylogizm dialektyczny = rozumowanie, które miało na celu przekonanie kogoś o słuszności wyrażanych poglądów; sylogizm demonstratywny = dowód mający wartość obiektywną.

(69) Q. 9, 4, wykl. Zdolność umysłu ludzkiego polegająca na dematerializowaniu istoty rzeczy w przedmiocie materialnym, tak żeby forma rzeczy skontaktowana z intelektem możliwościowym stawała się umysłową formą poznawczą i w ten sposób mogła być punktem wyjścia przy tworzeniu pojęć (form poznawczych wyrażonych).

(70) Q. 10, 1, zarzut 1. Czyli poznanie tego rodzaju, że wyklucza nieznajomość czegokolwiek w rzeczy.

(71) Q. 10, 2, ad 2. Wprawdzie myśl Boża jest myślą twórczą, tak iż wiedza znajduje swój odpowiednik w istnieniu bytów, których ta wiedza dotyczy, ale stwarzanie nie wyczerpuje wszystkich możliwości Boga i to, czego nie ma, nie było i nie będzie, może być przedmiotem „wiedzy prostego ujęcia” (scientia simplicis

intelligentiae). Obok koncepcji domu, który powstanie, architekt może dostrzegać wiele wariantów, których nie ma zamiaru realizować. (Por. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Summa Theologica, t. 25. r. 1934, str. 441.)

(72) Q. 10, 3, ad 1. Do zrozumienia, czym jest poznanie z punktu widzenia metafizyki tomistycznej, może przyczynić się m.in. Gilsona E. „Tomizm”, str. 318, tłumaczenie Rybałta, z oryg. francuskiego: „Le Thomisme”, Paris 1947. W procesie poznania umysłowego następuje aktualizacja umysłu poznającego i zaktualizowanie formy rzeczy poznawanej. Obie te formy w momencie czynności poznawczej (termin ten bierzemy w szerszym znaczeniu, rozumiejąc tu zarówno poznanie teoretyczne jak i koncepcję twórczą) stanowią w umyśle jakąś jedność. Moment styku przedmiotu poznania z umysłem poznającym to forma poznawcza.

(73) tamże. Jest to wniosek zrozumiały w świetle arystotelesowskiej nauki o materii i formie, jako składnikach każdego bytu materialnego. Byty konkretyzują się przez materię, ale o istocie stanowi ich forma, która decyduje o przynależności do danego gatunku i jest przedmiotem poznania umysłowego.

(74) tamże. Stąd wniosek, że są dwie 'krańcowo różne nieskończoności: Nieskończoność Czystego Aktu i nieskończoność materii — czysta potencjalność.

(75) Q. 10, 4, zarz. 1. Sylogizm demonstratywny = ścisły dowód. Sylogizm dialektyczny = rozumowanie dające w wyniku hipotezę wyjaśniającą pewien stan rzeczy, ale nie stanowiącą jeszcze uzasadnienia niepodważalnego.

(76) Q. 11, 1, zarzut 1. Proces poznawczy umysłu ludzkiego polega na skontaktowaniu przedmiotu poznania z umysłem. Właściwym przedmiotem poznania ludzkiego jest istota rzeczy materialnej, umysł więc poznaje poprzez formę, która oddziałuje na intelekt w sposób swoisty. Oddziaływanie to jest uwarunkowane z jednej strony plastycznością umysłu ludzkiego (intelekt możliwościowy), a z drugiej jego zdolnością do tworzenia abstrakcji na podstawie wyobrażeń (intelekt czynny).

(77) Q. 11, 1, ad 2. Są to aniołowie i dusze zmarłych.

(78) Q. 11, 2, ad 1. Analizując proces poznania u człowieka Gilson (op. cit.) pisze: „Przedmiotowość ludzkiego poznania opiera się ostatecznie na tym, że do naszej myśli nie przenikają zamiast samej rzeczy jakieś dodatkowe ogniwa pośrednie, czy też odrębne byty zastępcze, lecz sama zmysłowa forma rzeczy, która — gdy intelekt czynny uczyni ją poznawalną — staje się formą naszego intelektu możliwościowego”. Na str. następnej: „Forma poznawcza nie jest zatem tym, co myśl poznaje z rzeczy, lecz tym, przez co myśl poznaje rzecz; w akcie poznania żaden byt pośredni nie oddziela myśli od jej przedmiotu” (str. 321, 322)..

(79) Q. 11, 4, zarz. 3. Każde poznanie jest uwarunkowane swoistym odmaterializowaniem poznawanej rzeczy. Tu chodzi przede wszystkim o wiedzę w zależności od poznającego podmiotu. Im większa ograniczoność podmiotu i jego zależność od materii, tym mniej doskonałe poznanie, którym on dysponuje.

(80) Q. 11, 5, ad 3. Czyli Dobro i Byt samoistne, które nazywamy Bogiem.

(81) Q. 11, 6, zarz. 3. Przedmiot formalny, czyli kąt widzenia, pod którym traktujemy badaną rzecz, czyli przedmiot materialny. Zwróćmy uwagę, że metoda nauki zależy od przedmiotu formalnego (np. człowiek jako przedmiot antropologii, psychologii, nauk społecznych, humanistycznych itd.).

(82) QQ. 13-15, wstęp. Chrystus jest postacią realną i bardzo bliską nam, choć niewątpliwie jest to człowiek bez skazy i mający wykonać zadania ponadludzkie. Całą

swoją, moc czerpie ze zjednoczenia hipostatycznego z drugą Osobą Trójcy Przenajświętszej, ale ten proces nie dokonuje się mechanicznie. Każda natura ma swój zakres działania, swoje własne możliwości i środki. Człowieczeństwo Chrystusa tak w naszych oczach nieraz staje się mgławicowe, dlatego, że nie odróżniamy jego funkcji własnych i własnych środków działania od funkcji narzędzia Słowa Bożego. „Mąż boleści” ani na chwilę nie przestaje być Bogiem, ale też nie przestaje być człowiekiem. Więcej, jest On reprezentantem całej ludzkości, jak to lapidarnie ujął św. Tomasz w art. 3 zag. 13, punkcie ad 2.

(83) Q. 13, 1, wykład. Forma jest tym, co daną rzecz specyfikuje, co decyduje o jej przynależności do danego gatunku. Działanie np. człowieka różni się zasadniczo od działania zwierzęcia.

(84) tamże. Formy czyste, np. aniołowie.

(85) Q. 14, 2, wykład. Ciało ludzkie składa się z czterech elementów:

Powietrze: gorące wilgotne Ogień: gorący—suchy

Woda: zimna wilgotna Ziemia: zimna—sucha

Por. A. C. Crombie *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960, str. 162 (przekład z angielskiego).

(86) Q. 14, 3, zarz. 1. Taki był w średniowieczu pogląd wielu teologów,

(87) Q. 14, 3, ad 1. Św. Tomasz w swoich pracach naukowych wypowiadał się przeciw prawdzie o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Zaciążył tu pogląd poprzedników, którzy nie mogli zrozumieć, w jaki sposób dusza Matki Najświętszej była wolna od grzechu pierworodnego, jeżeli Chrystus jeszcze nie przyszedł, by zgładzić ten grzech. Prawda ta była dyskutowana przez szereg wieków, zanim Pius IX swoją bullą o Niepokalanym Poczęciu nie położył ostatecznie kresu dyskusjom na ten temat.

W kazaniu św. Tomasza spotykamy się jednak z wyraźnym opowiedzeniem się za Niepokalanym Poczęciem. Np.: „Najświętsza Panna przewyższa nawet Aniołów w czystości, bo nie tylko była czysta sama, ale udzieliła czystości innym. Sama bowiem była najczystsza co do winy, gdyż nie miała ani grzechu pierworodnego, ani śmiertelnego, ani powszedniego”. (*Salut Angel. exp I.*)

(88) Q. 15, 1, ad 1. W wyd. *Die Deutsche Thomas-Ausgabe* t. 15, str. 463 znajdziemy następującą próbę wyjaśnienia tego urywka, mianowicie: „Miejsce to jest zrozumiałe pod warunkiem, że przytoczymy tekst z pism św. Jana Damasceńczyka, bo w przekładzie Tomaszowym trudno uchwycić poprawny sens zdania. Tłumaczymy poszczególne wyrażenia:

1. *naturalis* == istota

2. *hypostatica* = istota, jak również substancja

3. *personalia* = maska aktora na scenie, która pozwala ma grać czyjąś rolę (por. 29, 3, ad 2 t. 2)

4. *habitudinalis* = związek z czymś, a więc tyle co relacja.

(89) Q. 15, 1, ad 2. Crombie w op. cit. przekład Łypacewicza str. 186: Arystoteles twierdził, że samica dostarcza tylko materiału... z którego niematerialna forma męska buduje zarodek.

(90) Q. 16, 2, wykł. = *in irrationali parte animae*; wyd. Marietti, w przypisach podano al. *rationali* (tzn. rozumnej). Według D. Gromskiej, przekład Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa, Warszawa 1956, str. 424 (Przypisy), naukę

Arystotelesa o duszy można ująć w następującym schemacie:

Dusza		
I Część rozumna	II Część uczestnicząca poniekąd w rozumie	III Część nierozumna

Dalej Gromska pisze: „Stosunek poszczególnych części duszy nie mógł zostać dostatecznie jasno uzmysłowiony za pomocą jednej tablicy, ponieważ Arystoteles — w naszym właśnie miejscu — zalicza część duszy ulegającą rozumowi zarówno do części rozumnej, jak też do części nierozumnej”.