Artur Andrzejuk

TOMASZ Z AKWINU
jako teolog

◆◆

TOMASZ Z AKWINU
jako teolog

◆◆

Artur Andrzejuk

TOMASZ Z AKWINU
jako teolog

Tom II: teologia moralna i sakramentologia

Warszawa 2023

Artur Andrzejuk
Tomasz z Akwinu jako teolog
tom drugi: *Teologia moralna i sakramentologia*

Imprimatur: Za zgodą Kurii Biskupiej Warszawsko-Praskiej
z dnia 19.06.2023 r. Nr 973(K)2023

Recenzenci:
ks. bp prof. dr hab. Ignacy Dec
ks. prof. dr hab. Piotr Roszak

Projekt okładki:
dr hab. Mieczysław Knut

Opracowanie graficzne, skład i łamanie:
Małgorzata Biegańska-Bartosiak

Redakcja językowa:
Elżbieta Pachciarek

© Copyright by Artur Andrzejuk
© Copyright for this edition by Naukowe Towarzystwo Tomistyczne, Warszawa 2023

ISBN 978-83-968723-0-2

Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

NAUKOWE TOWARZYSTWO TOMISTYCZNE
Wydanie pierwsze
WARSZAWA 2023

Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

Ponieważ, jak uczy Jan Damasceński, mówi się, że człowiek został stworzony na obraz Boga, według czego obraz ma oznaczać istotę obdarzoną intelektem, wolną w swych sądach i panującą nad sobą, dlatego po rozprawie o wzorcu, czyli o Bogu, i o tym, co powstało z Bożej mocy według Jego woli, pozostaje poddać pod rozwagę jego obraz, to jest człowieka, ponieważ jest on źródłem swoich działań, jako mający wolną wolę i władzę panowania nad sobą.

Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, prooemium

Pamięci Pani Profesor Marii Janik-Czachor

Spis treści

1. Etyka a teologia moralna 9
2. Człowiek jako osoba 13
3. Cel życia człowieka 21
4. Szczęście 29
5. Działania człowieka 37
6. Sprawności i cnoty 47
7. Wady i grzechy 57
8. Prawo Boże 75
9. Łaska Boża 89
10. Cnoty teologiczne: wiara, nadzieja, miłość 107
11. Cnoty wlane i charyzmaty 123
12. Religijność 129
13. Sakramenty święte 137
14. Chrzest 149
15. Bierzmowanie 159
16. Eucharystia 163
17. Sakrament pokuty 173
18. Sakrament namaszczenia 187
19. Kapłaństwo 193
20. Małżeństwo 205
21. Zmartwychwstanie ciał 217
22. Rzeczy ostateczne 229

1. Etyka a teologia moralna

Drugi tom książki *Tomasz z Akwinu jako teolog* poświęcony będzie teologii moralnej Akwinaty oraz jego sakramentologii. Siłą rzeczy wiele spraw podejmowanych w tym tomie zostało wcześniej poruszonych w książkach *Tomasz z Akwinu jako filozof* (2017; 2019), *Tomasz z Akwinu jako psycholog* (2020) oraz *Tomasz z Akwinu jako etyk* (2021). Tutaj musimy jednak przynajmniej zrekapitulować niektóre analizy zawarte w wymienionych książkach. Z tym wszakże, że ze zmienioną perspektywą, właśnie perspektywą teologiczną, podczas gdy w wymienionych publikacjach trzymaliśmy się ściśle perspektywy filozoficznej. Także z tego względu, że te książki są dostępne, nie będziemy się trzymać ściśle struktury *Summy teologii* św. Tomasza, ponieważ, jak już to wielokrotnie wspominano, dzieło to w swej znakomitej części zawiera filozoficzne podstawy teologii, a przede wszystkim bardzo rozbudowaną filozoficzną teorię człowieka.

antropologiczne nachylenie teologii św. Tomasza

I właśnie od teorii człowieka będziemy chcieli rozpocząć wykład teologii moralnej, ponieważ to człowiek jest podmiotem tej teologii. Można nawet powiedzieć, że jeśli bez podstaw w filozofii bytu teologia moralna jest dość niepewna i chwiejna, to bez teorii człowieka jest całkowicie niemożliwa. Zanim jednak podejmiemy zagadnienia antropologiczne, musimy przypomnieć podstawowe rozróżnienia pomiędzy filozofią moralną, jak św. Tomasz nazywał etykę, a teologią moralną, samą moralnością, a także tym, co moralności dotyczy, czyli przede wszystkim między prawem i pedagogiką.

Tomaszowa charakterystyka etyki

Tomasz z Akwinu uważa, że słowo etyka utworzono od greckiego słowa oznaczającego obyczaj, czyli moralność. Grecy używali jednak tego samego słowa, tylko inaczej zaakcento-

wanego, także na oznaczenie zwyczaju. Arystoteles jednak mocno podkreślał, że w etyce nie chodzi o zwyczaje, lecz o obyczaje. W języku łacińskim nie ma tego problemu, ale Akwinata, chcąc precyzyjnie oddać myśl Arystotelesa, zdecydował się na używanie określenia „filozofia moralna" (*philosophia moralis*), aby nie było wątpliwości, że chodzi w niej o filozofię dotyczącą moralności, a nie o teorię ludzkich przyzwyczajeń. Ta filozofia moralna jest dla Tomasza niejako przedłużeniem filozofii człowieka, odpowiada bowiem na pytanie o życie, postępowanie, relacje z innymi, kształtowane tak, aby realizował się cel ostateczny człowieka. Tym celem ostatecznym człowieka jest Bóg. Tak stawiają te sprawy zarówno filozofowie, jak na przykład Arystoteles, a także podobnie głosi je chrześcijaństwo. Oczywiście filozofowie postrzegają Boga jako cel ostateczny w ramach swojego systemu filozoficznego, a chrześcijaństwo wskazuje na Boga jako cel ostateczny człowieka zgodnie z tym, co przekazał Bóg w swoim objawieniu. Nie ulega jednak wątpliwości, że jeśli etyka jest tworzona w ramach filozofii, która dociera do pierwszej przyczyny, to w samej etyce nie można Boga pominąć, choć jest to ciągle perspektywa filozoficzna, czyli czysto rozumowa. Widzimy więc, że relacja etyki i teologii moralnej jest wielopłaszczyznowa, rozróżnienie ich jest niejako konsekwencją odróżnienia filozofii od teologii. W jednej i drugiej bowiem mówi się o Bogu, jednakże z innej perspektywy. Podobnie w etyce i teologii moralnej możemy znaleźć te same zasady, np. zasadę bezwzględnej ochrony życia ludzkiego, jednak w każdej z nich nieco inaczej ta zasada jest ugruntowana. W teologii argumentem jest po prostu wola Boga wyrażona w objawieniu. Co więcej, podobne zasady możemy znaleźć w prawie, a także utrwalone w zwyczajach społeczeństw, co stanowi przedłużenie praktykowanej przez nie pedagogiki. W każdej z tych dziedzin argumentacja za ochroną

relacja etyki i teologii moralnej

życia będzie nieco inna, pomimo że zasada ochrony życia pozostanie ta sama.

mądrość człowieka

Tomasz z Akwinu zwraca uwagę, że różne nauki skupić się mogą – jak w soczewce – w człowieku, będącym filozofem, teologiem, ale także lekarzem, inżynierem, nauczycielem. Ich swoista synteza w osobie ludzkiej stanowi jej mądrość, która polega na przekroczeniu granic metodologicznych przedmiotów różnych nauk i na sformułowaniu zasad uniwersalnych, kierujących życiem człowieka w jego działalności zarówno teoretycznej, jak i praktycznej, w jego odniesieniach do innych ludzi, do Boga, do wytworów. Tak pojętą mądrość, przekraczającą nauki, sytuuje się w światopoglądzie, ale jest w nim zawsze takim elementem, który służy, dzięki poznanej prawdzie, dobru osób.

Teologia tomistyczna, rozumiana jako nauka teoretyczno-praktyczna, sytuuje się blisko mądrości, stanowić może jej istotny składnik, gdy mądrość filozoficzną (lub nawet szerzej: humanistyczną) poszerzymy o mądrość płynącą od Boga, a zawartą w objawieniu Bożym. Przybliżeniu się do tej mądrości niech służy też ta książka.

2. Człowiek jako osoba

W tomistycznym ujęciu człowieka zazwyczaj podkreśla się, że jest on osobą. Krytycy takiego widzenia Tomaszowej antropologii podnoszą, że sam Akwinata nie eksponuje w swoich tekstach osobowego charakteru bytu ludzkiego. Owszem, omawia teorię osoby przy podejmowaniu tematyki Trójcy Świętej, natomiast o człowieku jako osobie wspomina mimochodem, jak gdyby było to dla wszystkich oczywiste, że człowiek jest osobą[1].

historyczne konteksty Tomaszowej antropologii

Łatwo to zrozumieć, gdy uświadamiamy sobie historyczny kontekst antropologii tomistycznej. Akwinata nie miał bowiem problemu z udowadnianiem, że człowiek nie jest zwierzęciem lub jest kimś więcej niż zwierzęciem. Co więcej, uważano, że biologiczny komponent człowieka jest w nim czymś przygodnym, czymś, co przydarzyło się człowiekowi, ale co absolutnie nie jest elementem jego istoty. Raczej pojmowano człowieka jako wcielonego anioła, czyli w istocie swej człowiek był właśnie aniołem. Tomasz bardzo dużo wysiłku poświęcił na ukazywanie, że człowiek nie jest aniołem, że jest zupełnie innym bytem, a do istoty bycia człowiekiem należy posiadanie zarówno duszy, jak i ciała. Akwinata nie miał więc potrzeby akcentowania duchowego charakteru człowieka, bo tego nikt nie kwestionował. Raczej starał się pokazywać, że człowiek jest istotą duchowo-cielesną. W tym tkwi źródło repertuaru problemowego Tomaszowej antropologii, który możemy prześledzić w *Traktacie o człowieku*, który stanowi część *Summy teologii*[2]. Dziś mamy taką atmosferę

[1] Np. *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 1, ad 1; I-II, 82, a. 2, co; I-II, q. 81, a. 2, ad 3. Zob. K. Wojtkiewicz, *Personalizm św. Tomasza z Akwinu w „Traktacie o człowieku"*, Olsztyn 1999.

[2] Dysponujemy dwoma przekładami tej części *Summa Theologiae*: Stefana Swieżawskiego i Piusa Bełcha; zob. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1, 75-89*, tłum. S. Swieżawski, wyd. 2, Kęty 2000 oraz św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek*. Część pierwsza, tłum. P. Bełch, Londyn 1980

filozoficzną, w której „zwierzęcość" człowieka jest czymś oczywistym, natomiast problematyczny bywa jego duchowy charakter. Dlatego – jak się wydaje – współcześni tomiści słusznie podkreślają osobowy charakter bytu ludzkiego ze wszystkimi tego konsekwencjami.

konsekwencje ujęcia człowieka jako osoby

Te konsekwencje to przede wszystkim jednostkowy charakter bytu osobowego. Osobą nie jest żadna wspólnota ani żadna instytucja. Co więcej, miano osoby nie przysługuje ludziom jako całości, jako całej ludzkości. Osobą jest każdy indywidualny człowiek, a jest nią z racji intelektualnego charakteru jego bytu. Skutkuje to specyficzną działalnością poznawczą, polegającą na tym, że człowiek ujmuje poznawczo całą otaczającą go rzeczywistość (oczywiście w różnym stopniu i dokładności) i na podstawie tego poznania podejmuje swobodnie decyzje co do swojego postępowania. Tomiści w tym kontekście przypominają niekiedy, że w scholastyce osoba stanowiła *ens in se* oraz *ens per se*. Pierwsze oznaczało swoistą poznawczą i decyzyjną autonomię człowieka, wynikającą z tego, że człowiek wyposażony jest we władze poznawcze i decyzyjne, które pozwalają w sposób pełny poznawać otaczające go byty oraz w sposób dobrowolny podejmować decyzje. Można powiedzieć, że skutkiem tej podmiotowości człowieka jest, że to on sam w autonomiczny sposób poznaje i decyduje. I także sam ponosi odpowiedzialność za swoje decy-

i św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7, *Człowiek*. Część druga, tłum. P. Bełch, Londyn 1980. Wszystkie tomy *Sumy teologicznej* św. Tomasza (w tzw. przekładzie londyńskim) są dostępne na stronach internetowych Katedry Historii Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: www.katedra.uksw.edu.pl. Słowo wyjaśnienia należy się jeszcze odnośnie do tytułu głównego dzieła św. Tomasza. Ostatecznie ustalony brzmi: *Summa Theologiae*, czyli *Summa teologii*. W dawniejszych (i bardzo dobrych) edycjach łacińskich tytuł ten niekiedy brzmiał: *Summa Theologica*, czyli *Summa teologiczna*. Z tego powodu tzw. przekład londyński nosi po polsku tytuł *Suma teologiczna* (przy czym uznano, że polski wyraz „suma" pisze się przez jedno „m"; dziś w odniesieniu do tytułu dzieła stosuje się dwa „m", odróżniając je w ten sposób od sumy pieniędzy i głównej Mszy św. w niedzielę).

zje. Ten aspekt autonomii osoby miało wyrażać określenie *ens per se*. Niektórzy tomiści (np. Mieczysław Gogacz) dodają, że cechą charakterystyczną bytu osobowego jest nawiązywanie specyficznych relacji nazywanych relacjami osobowymi, a chodzi tu przede wszystkim o bezinteresowną miłość[3].

struktura bytu ludzkiego

Sam św. Tomasz dość szeroko i szczegółowo podejmuje temat struktury bytowej człowieka. Jego ujęcie stanowi bez wątpienia dziedzictwo Arystotelesa, które idealnie pasowało do tego, co Tomasz chciał wyrazić, a mianowicie, że człowiek to duchowo-cielesna jedność, a nie, jak chciał Platon, duch uwięziony w ciele. Aby to wyrazić Akwinata skorzystał z hylemorficznej teorii struktury bytu, sformułowanej przez Arystotelesa i podobnie jak Filozof uznał, że w odniesieniu do bytów żywych forma stanowi ich duszę, natomiast materią jest ich ciało[4]. Związek duszy i ciała w tych bytach jest jak związek formy i materii: trwały, niezmienny, nieodzowny w każdym bycie. Wynika z tego, że związek duszy i ciała jest stały, niezmienny i nieodzowny także w człowieku. Ten związek Akwinata opisuje z różnych punktów widzenia. Najprościej spojrzeć na niego od strony duszy, wskazując, że to ona, będąc formą ciała, determinuje, określa, po prostu decyduje, z jakim bytem mamy do czynienia. Ale można też spojrzeć na ten związek od strony ciała i wtedy trzeba powiedzieć, że dusza jest swoiście dostosowana do tego ciała, którego jest formą. Jest po prostu duszą tego jednego, określonego ciała. Jest na stałe z nim związana. W filozofii, którą uprawia

dusza człowieka

3 Zob. określenie osoby w książce: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 68. Książka dostępna na www.katedra.uksw.edu.pl.

4 Hylemorfizm to nowożytna nazwa arystotelesowskiej teorii struktury bytu, według której każdy byt stanowi kompozycję dwóch pryncypiów: ὕλη (hylē) – materii i μορφή (morphē) – formy, kształtu. Szerzej na ten temat w: A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako filozof*, wyd. 2, Warszawa 2019, s. 20-21. Tytuł „Filozof" (pisany wielką literą) odnosił się w średniowieczu do Arystotelesa i był wyrazem uznania dla jego filozoficznego autorytetu.

św. Tomasz, dusza jest pryncypium życia. Dlatego mają ją zarówno rośliny, ludzie, jak i zwierzęta. Jednakże dusza ludzka jest specyficzna, ponieważ wyposażona jest w intelektualność, podmiotującą władze intelektualne, które pozwalają jej ujmować pojęciowo całą rzeczywistość. To czyni duszę ludzką bytem samoistnym, czyli mogącym istnieć i funkcjonować (w ograniczonym zakresie) także bez ciała. Oznacza to w praktyce jej nieśmiertelność (w przeciwieństwie do dusz roślin i zwierząt).

intelektualny charakter duszy człowieka

Dlaczego intelekt czyni duszę ludzką czymś nieśmiertelnym? Argument Tomasza jest prosty i występujący w dziejach filozofii już wcześniej: skoro intelekt poznaje wszystkie byty materialne, to nie może być jednym z nich, ponieważ wtedy to poznanie byłoby zniekształcone tak jak widzenie barw jest zniekształcone, gdy patrzymy przez kolorowy filtr. Ponieważ jednak ujmujemy rzeczy materialne prawdziwie (co możemy łatwo sprawdzić), przeto musimy uznać, że podmiot, który tego dokonuje, czyli intelekt, jest władzą niematerialną[5].

dusza człowieka a anioł

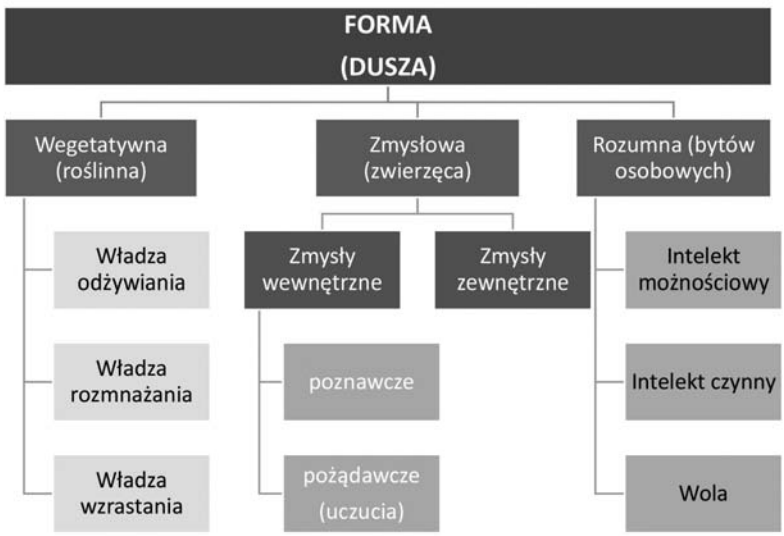
Tak rozumiana dusza ludzka oczywiście nie jest aniołem. Jest innym gatunkiem bytu. Jest po prostu formą bytu ludzkiego. Akwinata podkreśla, że nawet dusza oddzielona, czyli dusza po śmierci ciała, nie staje się aniołem. Jest nadal wirtualnie (*virtualiter*) skierowana do ciała, którego jest formą. Można powiedzieć więc, że dusza jest raz na zawsze związana ze swoim ciałem i nawet jak je straci, to jest do niego skierowana wirtualnie, co stanowi dla człowieka sytuację nienaturalną i jest podstawą zmartwychwstania ciała, które polega po prostu na odbudowaniu go przez duszę jako jego formę.

struktura duszy ludzkiej

Gdy idzie o strukturę duszy ludzkiej, która – powtórzmy to raz jeszcze – stanowi formę ciała człowieka, to Akwinata podkre-

[5] Jest to słynny argument „z blokowania", o którym szeroko i kompetentnie pisze Michał Zembrzuski, zob. M. Zembrzuski, *Tomaszowy argument „z blokowania" za niematerialnością działań intelektu*, „Rocznik Tomistyczny" 6 (2017), s. 77-98.

śla, że jest ona także złożona z pewnego aktu i pewnej możności. Owym aktem jest sama forma istotowa bytu ludzkiego. Określa ją Tomasz jako istotę duszy. Natomiast elementem możnościowym w duszy ludzkiej jest zespół jej władz, czyli bezpośrednich podmiotów właściwych dla niej działań. Akwinata dość szeroko omawia to zagadnienie. Przeprowadza staranną identyfikację i klasyfikację władz duszy. Uważa bowiem, że jest ich tyle, ile możemy zaobserwować typów działań podejmowanych przez dany byt. Przypomnijmy tylko, że Tomasz wyróżnia ich trzy poziomy: wegetatywny, zmysłowy i intelektualny. Władze wegetatywne są podstawą odżywiania się organizmu, jego wzrastania oraz rozmnażania się bytów żywych. Natomiast na poziomie zarówno zmysłowym, jak i intelektualnym władze dzielą się na dwie grupy: władze poznawcze, które ujmują otaczającą nas rzeczywistość i starają się ją zrozumieć i wyrazić, oraz władze dążeniowe, które swoiście ustosunkowują się do tego, co poznane. Na poziomie zmysłowym takim ustosunkowaniem się są uczucia, natomiast na poziomie intelektualnym – wolne decyzje woli.



dusza człowieka po śmierci ciała

W tym kontekście Tomasz jeszcze raz podejmuje zagadnienie kondycji duszy człowieka po śmierci ciała, czyli tak zwanej duszy oddzielonej (*anima separata*)[6]. Stwierdza, że pozostają w niej i działają władze intelektualne, natomiast te władze, które korzystają z organów cielesnych, tkwią w duszy wirtualnie, jako w swoim pryncypium, natomiast nie funkcjonują, ponieważ nie dysponują w tej sytuacji niezbędnymi do działania organami cielesnymi. Oznacza to, że po śmierci człowiek nie poznaje w naturalny dla siebie sposób, czyli poprzez zmysły, a także nie podejmuje żadnych działań, ponieważ działamy także za pośrednictwem naszego ciała.

* * *

konsekwencje Tomaszowej wizji człowieka

Wnioski jakie płyną z Tomaszowej wizji człowieka sprowadzają się zasadniczo do dwóch grup zagadnień. Pierwsza grupa to wszystkie konsekwencje duchowo-cielesnej jedności człowieka. Tych konsekwencji jest bardzo dużo i obejmują one, poza samą antropologią, także etykę, pedagogikę, filozofię polityczną i społeczną, a nawet estetykę i retorykę. Druga grupa zagadnień koncentruje się wokół intelektualizmu antropologii tomistycznej. To intelekt bowiem dla Tomasza i tomistów jest pierwszą i najważniejszą wśród władz człowieka. To on sprawuje swoistą hegemonię nad pozostałymi władzami. W wyniku tego nawet podejmowanie decyzji, co ostatecznie jest domeną woli, zależy w dużym stopniu od intelektu. Wola bowiem jest niejako ślepa, bo sama niczego nie poznaje i musi korzystać z danych intelektu, jeśli zaś z nich nie korzysta, to musi oprzeć się na poznaniu zmysłowym albo ślepo podążać za uczuciami.

[6] *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 8.

prasumienie i sumienie

Wyrazistym przykładem tego intelektualizmu św. Tomasza jest jego koncepcja prasumienia (*synderesis*) i sumienia (*conscientia*). Prasumienie jest bowiem pierwszą i podstawową sprawnością intelektu w zakresie postępowania. Polega na skierowaniu ku dobru, po prostu pragnieniu dobra (przynajmniej dla siebie). To pragnienie funduje się na odróżnianiu dobra od tego, co dobre nie jest, czyli od zła. Zarówno to odróżnienie dobra od zła, jak i skierowanie do dobra, jest – według Tomasza – dziełem intelektu i stanowi fundament ludzkiej aktywności. A zatem etyka, pedagogika, a nawet prawo muszą odwoływać się do tego fundamentu za cenę swojej podstawowej zgodności z rzeczywistością. Natomiast sumienie jest dla Tomasza sądem intelektu na temat postępowania. Sąd ten może dotyczyć działań planowanych lub stanowić ocenę tego, co się wykonało. Na sąd ten składać się może bardzo wiele elementów: wiedza, doświadczenie, roztropność. Ale przede wszystkim chodzi o to, żeby był to sąd mądry.

3. Cel życia człowieka

istota objawienia Bożego

Tomasz z Akwinu, charakteryzując objawienie Boże, będące podstawą nauk teologicznych, stwierdza, że nadprzyrodzony cel życia ludzkiego stanowi jedną z takich spraw, których człowiek swoim naturalnym poznaniem by nie odkrył, ponieważ jest to pomysł Boży i propozycja Boża dla człowieka, i to Bóg ją człowiekowi objawia. Rzecz bowiem dotyczy relacji. Nawet w sytuacjach międzyludzkich nie wiemy przecież, czy ktoś chce się z nami przyjaźnić, zanim nam tego nie oznajmi i na nic zda się tutaj dokładna nasza wiedza o tej osobie, jej działaniach i skutkach tych działań.

filozofia a objawienie w kontekście celu człowieka

Rozważania Tomasza na temat celu życia człowieka prowadzone są z perspektywy filozoficznej. Dopiero ostateczna konkluzja pochodzi z objawienia Bożego. Objawienie tutaj niejako „stawia kropkę nad i", jeśli chodzi o określenie ostatecznego celu człowieka. Można nawet powiedzieć, że w ten sposób przejawia się swoisty naturalizm św. Tomasza, który radykalnie przeciwstawia się zarówno augustyńskiemu woluntaryzmowi, jak i naszej współczesnej pokantowskiej mentalności prawniczej. Dla teologii Tomasza kluczowy wydaje się wstęp do całej moralnej części *Summa Theologiae*[7]. W tym wstępie przywołuje Tomasz fakt stworzenia człowieka jako *imago Dei*, obrazu Boga. Ten obraz Boga w człowieku polega na posiadaniu przez niego intelektu i wynikającej z intelektu zdolności do podejmowania swobodnych decyzji. Czyni to człowieka władcą samego siebie. Jest przez to człowiek, jak mawiali greccy Ojcowie Kościoła, ἀδέσποτος [adéspotos] – „bezpański", w takim znaczeniu, że nie ma nad sobą żadnej wyższej władzy, jest po prostu wolny. A dziś powiedzielibyśmy, że jest osobą.

[7] Uczyniony mottem niniejszego tomu. Cytat z Jana Damasceńskiego dotyczy jego *De fide orthodoxa*, lib. II, cap. 12 (PG 94, 920).

hegemonia intelektu

Wspomniany radykalny sprzeciw wobec teologii augustyńskiej polega na bezustannym akcentowaniu pierwszeństwa intelektu i poznania intelektualnego przed działaniami woli: wybieraniem i decydowaniem. Wola, podmiot decydowania, jest w tomizmie uzależniona od danych poznania, ponieważ sama niczego nie poznaje, przeto można nawet powiedzieć, że jest ślepa i musi korzystać ze wskazań intelektu (lub innymi źródłami motywować swoje działania). Nawet taki akt wolnego wybierania, jak *liberum arbitrium*, ma u Akwinaty komponent intelektualny[8]. Tymczasem dziś skażeni jesteśmy nieufnością wobec intelektu i poznania intelektualnego. Sceptycyzm i zwykły irracjonalizm często wkradają się do nauczania kościelnego i czasem nawet z ambon sączy się do głów przekonanie o nikłości i bezcelowości ludzkiego wysiłku poznawczego, połączone z apelem o podejmowanie działań „z głębi serca", przede wszystkim aktów miłości i miłosierdzia. Rodzi to powszechne przeświadczenie o wyższości uczuć nad intelektem i sprowadza się ostatecznie do podejmowania najważniejszych nawet decyzji życiowych według „widzi mi się" albo „czuję" lub „nie czuję", np. miłości, potrzeby relacji, także z Bogiem, konieczności życia sakramentalnego, pozostawania we wspólnocie Kościoła itp.

Akwinata wyciąga ostateczne wnioski z faktu rozumności człowieka, jakby nie przejmując się tym, że znaczna część ludzkiej populacji żyje tak, jakby chciała zaprzeczyć temu, że ma intelekt.

[8] Zwraca na to uwagę Étienne Gilson, gdy podkreśla, że Tomaszowa koncepcja sumienia i prasumienia jest ściśle intelektualistyczna, zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przekład Jan Rybałt (przedmowę, przypisy i apendyksy tłumaczyła Izabela Truskolaska), Warszawa 1958, s. 321-322. Natomiast Jacek Woroniecki sprzeciwia się nawet tłumaczeniu wyrażenia *liberum arbitrium* jako „wolna wola", ponieważ widzi w nim przede wszystkim komponent intelektualny, a „wmieszanie" do przekładu terminu „wola" postrzega jako zwrot w kierunku woluntaryzmu, zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 130. Sam tłumaczyłem *liberum arbitrium* jako „wolny sąd", zob. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 118.

Oczywiste jest przy tym, że nie uważa, iż ludzki intelekt może adekwatnie zgłębić, poznać i wyrazić wielkie misterium Boga. Jednakże fakt posiadania intelektu wskazuje na konieczność optymalnego wysiłku poznawczego w kierunku poznania Boga przy pełnej świadomości ułomności ludzkich władz poznawczych.

dystans wobec myślenia prawniczego

Jeszcze bardziej szkodliwe dla zrozumienia istoty chrześcijaństwa jest pokantowskie myślenie prawnicze. W Tomaszowym ujęciu moralności pojęcie powinności nie odgrywa żadnej roli, ale pokolenia moralistów zdają się tego nie dostrzegać, dzięki – jak ironicznie pisze Jean Tonneau – „łasce zaślepienia"[9]. Owszem, obowiązek ma miejsce w etyce zawsze tam, gdzie w grę wchodzą relacje społeczne i uprawnienia członków społeczności (*ius*), wyznaczane przez prawo i regulowane przez sprawiedliwość (*iustitia*). Jednakże relacja człowieka z Bogiem jest czymś więcej niż społecznością. Wprawdzie „Bóg wspaniale nadaje się do tego – jak dalej ironizuje Tonneau – aby być naszym Panem, naszym wierzycielem, aby nas zobowiązywać. Co do tego nie ma kwestii. Jeśli wchodzimy w stosunek z Bogiem, nie ulega wątpliwości, że dobrem moralnym będzie wywiązywanie się z tego, co Mu jesteśmy winni. Uzdalnia nas do tego specjalna cnota: religijność. Ale gdy się mówi o zależności, o panu i słudze, o królu i poddanym, o zwierzchniku i podwładnym, o sędzi i podsądnym, o wierzycielu i dłużniku, o właścicielu i rządcy, obowiązanym do zdawania rachunku ze swego zarządu, nie wszystko jeszcze zostało powiedziane ani o Bogu, ani o człowieku. Duchowość religijna – dodaje – przyznaje Bogu najbardziej pompatyczne, jakie

[9] J. Tonneau, *Nauka moralna a teologia*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, tłum. SS. Dominikanki, Poznań 1967, s. 23. Tonneau nie przeczy, że Akwinata niejednokrotne mówi, że człowiek coś powinien lub nie powinien, jednakże zwraca uwagę, że starannie unika, omawiając wprost zagadnienie działania człowieka, tematu powinności, natomiast w innych miejscach odwołuje się do niego na zasadzie powszechnego uzusu językowego, podobnie jak astronom, mówiąc o pogodzie, powie, że słońce wstaje lub chyli się ku zachodowi.

są w zwyczaju ludzi, tytuły i godności, wszelkie formy władzy i panowania. Duchowość religijna nie myli się – stwierdza – ale żaden z tych tytułów nie jest wystarczający. Wszystkie zawodzą i gdyby przyjmować je formalnie i dosłownie, byłyby wręcz bluźnierstwem. Dla moralności zwanej teologiczną – konkluduje – wystarczyłby fakt, że Bóg jest zwierzchnikiem prawowitym i najwyższym. Fakt ten rodzi powinność, a na niej można by oprzeć moralność. Dla św. Tomasza oparcie takie jest jednak pomysłem mało dojrzałym"[10].

ojcostwo Boże

Akwinata wyciąga bowiem wnioski z tego, że w Ewangelii Bóg jest przede wszystkim Ojcem. Jezus Chrystus poproszony przez uczniów o ułożenie im modlitwy, rozpoczyna ją od nazwania Boga właśnie Ojcem. To ojcostwo oznacza przede wszystkim udzielanie życia i – bez umniejszania zależności – pozostawanie w przyjaźni. Ta właśnie przyjaźń, która stanowi zresztą postać miłości, jest podstawową zasadą kształtowania naszej relacji z Bogiem, a konsekwentnie, także celu naszego życia i drogi do niego, na którą składa się także nasze życie moralne.

dobrowolność działań człowieka

Kluczowe dla tej teologicznej perspektywy Tomasza z Akwinu jest zagadnienie celu ostatecznego życia człowieka. Zarazem rozważania na ten temat stanowią przykład tego, o czym wyżej powiedziano. Tomasz bowiem wychodzi od stwierdzenia, że działania celowe wynikają z rozumności człowieka[11]. Zarówno w etyce, jak i w teologii moralnej chodzi o działania ludzkie, czyli działania podejmowane przez człowieka jako osobę, czyli byt rozumny i wolny. Te zaś działania są zawsze celowe. I tylko tych działań człowiek zawsze jest panem[12]. Pochodzą one bo-

[10] Tamże, s. 31.

[11] Przy okazji odróżnia Tomasz działania człowieka jako istoty cielesno-duchowej, które określa jako *actus hominis*, czyli „działania człowieka", od działań człowieka jako człowieka, czyli bytu rozumnego i wolnego, i nazywa je „działaniami ludzkimi" – *actus humanus*. *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1, co.

[12] Tomasz używa tu słowa *dominus*. Tamże.

wiem z woli poinformowanej przez intelekt. Przedmiotem zaś woli jest cel i dobro (*finis et bonum*). Przejawia się w tym zresztą celowość całej natury stworzonej przez Boga, gdyż byty nierozumne także podążają do celu. Oczywiście nie czynią tego mocą własnego poznania, lecz działają celowo na podstawie naturalnego instynktu, w który wyposażył ich Stwórca.

pojęcie celu ostatecznego

W przypadku człowieka ten cel działania określany jest przez niego samego. Co więcej, człowiek buduje sobie pewną hierarchię celów, w której pierwszy jest celem głównym, gdyż podporządkowane są mu wszystkie pomniejsze cele, jako środki do niego prowadzące. Ten cel główny, który nie jest już środkiem do osiągnięcia czegoś innego, stanowi niejako cel sam w sobie, nazwany został celem ostatecznym. Z tego punktu widzenia Tomasz dodaje, że nie można mieć dwóch celów ostatecznych, bo to oznaczałoby, że musi zachodzić jakaś między nimi relacja i żaden z nich nie stanowiłby pierwszego celu wszystkich ludzkich pragnień. Raczej jest tak, że to do celu ostatecznego mają prowadzić wszelkie poczynania człowieka[13].

Akwinata zdaje sobie sprawę, że ludzie w praktyce różne rzeczy obierają sobie za cel ostateczny. Dla jednych są to pieniądze, dla innych władza, jeszcze dla innych sława lub cześć oddawana im przez innych (*honor*). Niektórzy celu ostatecznego swego życia upatrują w dobrach materialnych[14], a niekiedy wprost cielesnych (zdrowie, uroda, tężyzna fizyczna). Ale są też tacy, którzy tego najwyższego dobra upatrują w pewnych rzeczach duchowych (np. w wiedzy lub nawet w mądrości)[15]. Okazuje się jednak,

[13] *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 6, co.

[14] Ciekawe może być, że Tomasz dobra materialne dzieli na naturalne i sztuczne. Pierwsze niejako wspomagają naturę w służbie człowiekowi. Akwinata wymienia tu pożywienie (*cibus*), napoje (*potus*), ubranie (*vestimenta*), pojazdy (*vehicula*) i mieszkania (*habitacula*). Sztuczne dobra materialne to wszelkie dobra służące wymianie handlowej – środki płatnicze (*denarii*). *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 1, co.

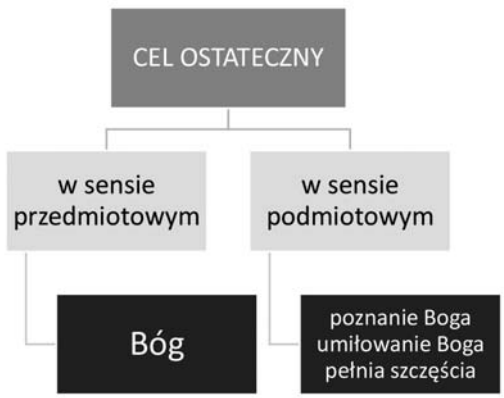
[15] Szeroko na ten temat pisze Akwinata w *Summa contra gentiles*, III, cap. 34-36.

że każde z tych dóbr, gdy je już osiągniemy, nie zaspokaja całkowicie pragnienia, nie daje pełnej satysfakcji, po prostu nie daje pełnego szczęścia, a co najwyżej szczęście częściowe.

Bóg celem ostatecznym człowieka

W ten sposób Tomasz dochodzi do tezy, że celem ostatecznym życia człowieka nie może być żadne dobro stworzone. Wobec tego tym celem może być wyłącznie byt niestworzony – sam Bóg.

Rozważając to zagadnienie, Akwinata zauważa, że musimy ująć je w dwóch aspektach, mianowicie w aspekcie podmiotowym, pytając o osiągnięcie celu ostatecznego przez człowieka, oraz w aspekcie przedmiotowym, pytając o byt, w którym się ten cel ostateczny znajduje. W pierwszym bowiem aspekcie chodzi o własną doskonałość człowieka, do której dążenie człowiek ma niejako wszczepione. W drugim zaś aspekcie chodziłoby o byt, który daje człowiekowi tę doskonałość. A zatem w pierwszym z nich celem ostatecznym człowieka będzie poznanie i miłość Boga, owocujące doskonałym szczęściem, a w aspekcie drugim będzie to po prostu sam Bóg jako uszczęśliwiający cel wszystkich stworzeń.



Tak pojęty cel ostateczny jest tylko jeden, o czym już wspomniano, i jest on jeden i ten sam dla wszystkich ludzi, gdyż Bóg jest

jeden. Ponadto stanowi On także cel wszystkich stworzeń i całego świata, ale w inny sposób niż jest celem dla człowieka. „Człowiek bowiem – zwraca uwagę Akwinata – oraz inne stworzenia rozumne osiągają swój ostateczny cel przez poznanie i ukochanie Boga, a to nie przysługuje innym stworzeniom”[16]. Jednakże wszystkie istniejące byty zachowują pewne podobieństwo (*similitudo*) do Boga, ponieważ istnieją, żyją, a niektóre nawet dysponują poznaniem. Wskazuje to – zdaniem Tomasza – na Boga jako ich przyczynę celową.

* * *

Ujęcie celu ostatecznego życia człowieka przez Tomasza z Akwinu sytuuje się z jednej strony w utrwalonej tradycji filozoficznej, wszak przecież Platon przewidywał, że celem człowieka jest poznanie najwyższego dobra – idei dobra, natomiast Arystoteles sądził, że cel ów stanowi kontemplacja pierwszej przyczyny, która jest czystym aktem i wszystko zapoczątkowuje. Z drugiej jednak strony Akwinata wyraźnie wprowadza tu wątek chrześcijański, który możliwy jest dzięki objawieniu Bożemu: Bóg chce osobowych (chciałoby się powiedzieć: osobistych) relacji z człowiekiem. Bóg zaprasza zatem człowieka do przyjaźni z sobą. Przyjaźni, która prowadzi do zjednoczenia, umożliwiającego człowiekowi bliższe poznanie Boga („widzenie twarzą w twarz”). To poznanie zarazem uszczęśliwia człowieka.

Tomasz nie godzi się na czysto prawnicze ujmowanie relacji Boga i człowieka, wedle którego Bóg nadaje człowiekowi prawo i je egzekwuje. Zachowywanie tego prawa ma doprowadzić człowieka do wiecznej nagrody w niebie, natomiast jego prze-

[16] „Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis”. *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 8, co.

kraczanie ukarane zostanie wiecznym potępieniem. Pojmowanie Boga jako policjanta (ponadto prokuratora, sędziego i egzekutora w jednej osobie), który wprawdzie chce dobra człowieka, ale prowadzi go do tego dobra, nieustannie strasząc możliwością ukarania i łechcąc obiecaną nagrodą, stoi na antypodach tomistycznego (i prawdziwie chrześcijańskiego) rozumienia kochającego Boga, który pragnie zjednoczenia z człowiekiem w miłości i przyjaźni.

Człowiek jest do tej przyjaźni przez Boga zaproszony i tylko od niego zależy, co z tym zaproszeniem zrobi.

4. Szczęście

Szczęście (*beatitudo sive felicitas*), podobnie jak cel ostateczny, nie stanowi zagadnienia charakteryzującego wyłącznie chrześcijaństwo. Szczęście bowiem jako cel życia człowieka funkcjonowało od dawien dawna w etyce greckiej. Niekiedy nawet wiązano szczęście z kontemplacją pierwszej przyczyny lub najwyższego dobra. Chrześcijaństwo, dzięki objawieniu Bożemu, dodaje, że to szczęście dokonuje się w Bogu, który jest naszym Ojcem i z którym łączy nas miłość. Oznacza to nie tylko swoiste dopowiedzenie lub uzupełnienie etyki greckiej, ale także pewne odwrócenie wektorów. Oto bowiem w chrześcijaństwie Bóg nie jest wyłącznie samowystarczalnym absolutem, który nie angażuje się w relacje z człowiekiem, odosobnionym przedmiotem uwielbienia lub kontemplacji. Wręcz przeciwnie: Bóg jako Ojciec sam wychodzi do człowieka. Sam też udziela człowiekowi łaski zjednoczenia z sobą. Tomaszowa koncepcja szczęścia uwzględnia obydwa te aspekty: grecki i chrześcijański.

szczęście w chrześcijaństwie

Akwinata nawiązuje w swoim wykładzie najpierw do etyki Arystotelesa. Za Filozofem bada warunki, okoliczności i przedmioty sprawiające szczęście, by doprowadzić do stwierdzenia, że nawet to, co na ziemi może w jakimś stopniu uszczęśliwiać człowieka, jak na przykład sława i chwała, ostateczne spełnienie uzyskuje w Bogu, który w Psalmie 90. obiecuje człowiekowi wyzwolenie i uwielbienie[17].

Arystotelesowski punkt wyjścia

Szczęście, które jest skutkiem uzyskania dobra, stanowiącego ostateczny cel człowieka, dziedziczy niejako uwarunkowania tego celu. Jest bowiem czymś w duszy człowieka, która go doznaje, jednak powodowane jest przez coś, co znajduje się poza du-

szczęście w zjednoczeniu z Bogiem

[17] Psalm 90 (91), 15.

szą, czyli przez Boga[18]. Dlatego szczęście polega na zjednoczeniu z Bogiem, co stanowi uzyskanie celu ostatecznego. To zjednoczenie powoduje ostateczną doskonałość człowieka, która polega najpierw na pewnym działaniu intelektu człowieka, ponieważ stanowi poznanie istoty Bożej, co wyrażają słowa o „oglądaniu Boga twarzą w twarz"[19]. Skutkiem tego poznawania Boga jest radość woli, będąca aktem miłości i stanowiąca szczęście[20]. Odpowiada to dwóm aspektom osiągania celu. Pierwszy z nich polega bowiem na jego uzyskaniu, czyli poznaniu Boga, drugi zaś jest rozkoszowaniem się uzyskanym dobrem, co stanowi szczęście[21].

uszczęśliwiające poznanie Boga

W *Summie filozoficznej* Tomasz szczegółowo analizuje sposób tego uszczęśliwiającego, kontemplacyjnego poznania Boga[22]. Uważa, że nie może to być takie poznanie, za pomocą którego docieramy do istnienia Boga i pewnych Jego cech, analizując powodowane przez Boga skutki. To poznanie, dokonujące się w tym życiu jest najbardziej ułomne i nie może być podstawą szczęścia. Co więcej, poznanie to nie może także polegać na ujmowaniu Boga przez wiarę, gdyż wiara nie stanowi „czystej" działalności intelektualnej, lecz jest w niej intelekt niejako „przymuszony" przez wolę do przyjęcia prawd, których do końca nie może zweryfikować, a czasem nawet nie rozumie. Ponadto Tomasz podkreśla, że ów uszczęśliwiający akt nie pochodzi z woli, lecz sytuuje się przede wszystkim w intelekcie. Wynika z tego, że w tym życiu, przy zastosowaniu naturalnego, zmysłowo-intelektualnego aparatu poznawczego, nie możemy widzieć Boga w Jego istocie, dlatego też ostateczne szczęście człowieka nie dokonuje się w tym życiu.

[18] „Beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam". *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 7, co.

[19] 1 Kor 13,12. „Homo est capax visionis divinae essentiae" – pisze św. Tomasz. *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 1, co.

[20] Tamże.

[21] *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 1, co.

[22] *Summa contra gentiles*, III, cap. 37-40.

Pismo Święte wyraźnie stwierdza, że oglądanie Boga będzie udziałem człowieka po tym życiu[23].

„światło chwały"

Interesujące w tym wszystkim jest jednak, że Akwinata uważa, iż naturalne pragnienie szczęścia świadczy, że człowiek i inne byty rozumne mogą dojść do uszczęśliwiającego widzenia Boga, które dokonuje się za pomocą intelektu, gdyż natura niczego nie czyni na próżno[24]. Jednakże nie dokonuje się to naturalną mocą samego intelektu, gdyż Bóg jako przedmiot poznania radykalnie przekracza zdolności intelektu bytów stworzonych. Musi zatem, chcąc być przez nie poznany, udzielić im stosownej łaski, o czym mówi św. Paweł Apostoł w Liście do Rzymian: „łaską Boga jest życie wieczne"[25]. Tomasz pisze: *ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur* – „do tak szlachetnego widzenia intelekt stworzony musi być podniesiony przez pewien wpływ dobroci Bożej"[26]. Polega to na udzieleniu przez Boga intelektowi ludzkiemu pewnej nowej sprawności, którą (przez pewną analogię do widzenia zmysłowego) nazwano „światłem chwały" (*lumen gloriae*). Zresztą, jak podkreśla Tomasz, alegoria światła i widzenia w odniesieniu do poznania Boga jest często przywoływana w Piśmie Świętym.

poznanie Boga przez „światło chwały"

Tomasz szerzej rozważa sposób, w jaki intelekt wyposażony w „światło chwały" poznaje istotę Boga. Podkreśla przy tym, że nie dzieje się to w sposób, w jaki poznajemy inne byty, czyli w taki, że ujmujemy ich formę poznawczą (*species*) w swoim intelekcie, gdyż w Bogu podmiot, przedmiot i samo poznanie są

[23] Akwinata przywołuje Mt 5,12; 18,10 i 22,30.

[24] „Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris". *Summa contra gentiles*, III, cap. 51.

[25] Rz 6,13.

[26] *Summa contra gentiles*, III, cap. 53.

tym samym. Bóg zatem udziela się intelektowi człowieka w taki sposób, że jest zarazem tym, co się „widzi" (*quod videtur*), oraz tym, przez co się „widzi" (*quo videtur*)[27]. Oczywiście nie stanowi to doskonałego i pełnego poznania istoty Boga – to jest bowiem niemożliwe dla intelektu stworzonego, dlatego poznawanie Boga może dokonywać się w nieskończoność i ciągle Bóg może być „ciekawy" dla intelektu człowieka. Akwinata zaznacza ponadto, że różny może być stopień poznania Boga przez różnych ludzi. Wynika z tego, że już tu na ziemi powinniśmy się starannie przygotować do poznawania Boga w niebie. Polega to – jak pisze Tomasz – na nabywaniu cnót[28]. Ponieważ zaś poznanie Boga jest działalnością intelektualną, zatem szczególne znaczenie mają tu cnoty intelektualne, przede wszystkim wiedza i mądrość. Studium filozofii i teologii ma więc w tej kwestii niebagatelne znaczenie.

Akwinata dodaje, że ci, którzy poznają istotę Bożą, poznają przez nią wszystko inne, wszystkie byty stworzone, gdyż poznanie to zaspokaja całkowicie pragnienie intelektu, który ze swej natury dąży do poznania wszystkich bytów, ich właściwości, porządku wszechświata i w ogóle wszystkiego tego, czego dotyczą ludzkie nauki. Co więcej, intelekt udoskonalony widzeniem istoty Bożej znacznie lepiej ujmuje przedmioty różnych nauk i czyni to jednocześnie, a nie sukcesywnie (*intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul omnia contempletur*)[29].

życie wieczne

Skutkiem takiego poznania istoty Boga jest życie wieczne, ponieważ – jak mówi Tomasz – ten, kto widzi Boga, staje się uczestnikiem życia wiecznego (*quod per visionem Dei aliquis fit particeps vitae aeternae*), a wiąże się to ze wspomnianym brakiem następstwa w poznawaniu Boga, gdyż w samym Bogu nie ma tego następstwa, które mogłoby być miarą czasu. A zatem, skoro pozna-

[27] *Summa contra gentiles*, III, cap. 51.
[28] *Summa contra gentiles*, III, cap. 58.
[29] *Summa contra gentiles*, III, cap. 60.

nie Boga dzieje się swoiście poza czasem, to także uczestnik tego poznania, człowiek, sytuuje się poza czasem, czyli w wieczności. Akwinata dodaje, że to widzenie Boga jest nieutracalne i owocuje szczęściem, zaspokajającym wszystkie pragnienia człowieka. Oprócz więc naturalnego pragnienia poznania prawdy, które zostanie w pełni zaspokojone, także urzeczywistni się w człowieku doskonałe kierownictwo rozumu nad niższymi władzami i organami. Co więcej, zaspokojone zostanie również pragnienie godności, które w tym życiu prowadzi niektórych do pychy i żądzy sławy, natomiast przez łączność z Bogiem człowiek uzyska godność królewską, zgodnie ze słowami Pisma Świętego[30]. Z tym wiąże się chwała i dobro, a także radość i pewność trwania w życiu wiecznym. Wszystko to dokonuje się dzięki kontemplacji istoty Bożej, dlatego Tomasz pisze w *Summie filozoficznej*:

szczęście wieczne

> „Filozofowie, którzy nie mogli mieć wiedzy na temat tego najwyższego i pełnego szczęścia, w kontemplacji, która jest możliwa w tym życiu, dostrzegali najwyższe szczęście. Dlatego też w Piśmie Świętym, spośród różnych sposobów życia, najbardziej zaleca się życie kontemplacyjne według słów Pana (Łk 10,42): *Maria wybrała najlepszą część*, mianowicie kontemplację prawdy, *która nie będzie jej odebrana*. Kontemplacja prawdy – dodaje Akwinata – zaczyna się bowiem w tym życiu, a w przyszłym osiąga swą pełnię"[31].

W *Summie teologii* św. Tomasz bardziej skupia się na analizowaniu samego szczęścia. Stosuje się do odróżnień poczynionych przy omawianiu zagadnienia celu ostatecznego, z którym zresztą szczęście się wiąże, gdyż stanowi osiągnięcie tego celu. Akwinata wyróżnia więc dwa aspekty szczęścia: jego przyczynę, któ-

pojęcie szczęścia

[30] J 20,6.

[31] „Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam, inter alias vitas, in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente domino (Lucae 10,42): *Maria optimam partem elegit*, scilicet contemplationem veritatis, *quae non auferetur ab ea*. Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur". *Summa contra gentiles*, III, cap. 63.

rą jest sam Bóg oraz istotę szczęścia, którą stanowi zjednoczenie z Bogiem, a które dokonuje się w człowieku. Dalsze rozważania prowadzi z perspektywy tego odróżnienia. Mówi mianowicie, że istota szczęścia, będąc czymś w człowieku, polega na pewnym działaniu. Inaczej jednak rzecz ma się w tym życiu, gdy już zażywamy częściowego szczęścia, gdyż jednoczymy się z Bogiem i staramy się Go kontemplować. Jednakże nie możemy robić tego bez przerwy, gdyż nasza ziemska kondycja wymaga podejmowania wielu innych czynności. Co więcej, ta ziemska kontemplacja Boga jest także bardzo cząstkowa i ułomna. Natomiast w życiu wiecznym szczęście polegać będzie na jednej, ciągłej i wiecznie trwającej czynności (*una et continua et sempiterna operatio*) kontemplowania istoty Bożej, w której umysł człowieka łączy się z Bogiem (*mens hominis Deo coniungetur*)[32].

W swoim teologicznym *opus magnum* Akwinata skupia się zasadniczo na omówieniu szczęścia w ogóle, czyli tego, o które chodziło w greckiej etyce eudajmonistycznej[33]. Korzysta przy tym chętnie z określenia Boecjusza, który wylicza warunki szczęścia oraz definicji Arystotelesa, który wiązał szczęście z kontemplacją doskonałego dobra. Żaden z nich nie uważał, że człowiek jest w stanie osiągnąć całkowite szczęście, co dawało Tomaszowi punkt wyjścia do wprowadzenia perspektywy religijnej, pochodzącej z objawienia chrześcijańskiego, a mianowicie, że to pełne szczęście zapewnia człowiekowi Bóg. Swoje analizy szczęścia prowadzi równolegle w tych dwóch perspektywach: szczęście częściowe na ziemi, które człowiek może osiągnąć własnymi siłami, oraz szczęście wieczne w niebie, uzyskiwane dzięki łasce Bożej.

Przykładem takich ustaleń jest udział ciała i poznania zmysłowego w szczęściu. Co do istoty bowiem, szczęście kontemplacji

[32] *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 2, ad 4.
[33] Nazwanej tak od εὐδαιμονία [eudaimonia] – szczęście.

ciało człowieka w życiu wiecznym

Boga nie wymaga ciała, bo polega na poznaniu intelektualnym. Ale przyjemności zmysłowe, które towarzyszą działalności poznawczej człowieka tu, na ziemi, stanowią jakby przedsmak (antecedencje) szczęścia w niebie. Ponadto duchowa radość zawsze towarzyszy zjednoczeniu z Bogiem, a jest po stronie duszy tym, czym przyjemność po stronie ciała. Co więcej, pełnia szczęścia w niebie będzie możliwa po zmartwychwstaniu, kiedy dusza odzyska swoje ciało. Szczęście wtedy będzie udziałem człowieka, który jest duchowo-cielesną jednością, a duchowa radość ogarnie też zmysły swoim wpływem. Dusza bowiem pozbawiona ciała (*anima separata*) wprawdzie ogląda Boga swoim intelektem dzięki *lumen gloriae*, ale „tęskni" do swojego ciała, do którego jest swoiście „dopasowana" (*commensurata*) i pełnego szczęścia doznaje dopiero w swoim naturalnym stanie, tzn. w zjednoczeniu z ciałem, którego jest formą[34]. Podobnie Akwinata pisze o przyjaźni w niebie: z punktu widzenia istoty szczęścia w Bogu, przyjaciele nie są do niego potrzebni (zupełnie inaczej niż w życiu na ziemi), bo sam Bóg wypełnia całkowicie wszystkie pragnienia człowieka. Ale jest to sytuacja czysto hipotetyczna, możliwa do zrealizowania, gdyby istniał tylko jeden człowiek i Bóg. Tymczasem istnieje wielu ludzi i są oni powiązani relacjami przyjaźni. Ta przyjaźń pozostanie w niebie, towarzysząc doskonałemu szczęściu[35].

przyjaźń w niebie

Znamienne jest także, że w *Summie teologii* omawia Tomasz szczęście (*beatitudo*) bardzo podobnie jak w *Summie filozoficznej* analizował poznanie Boga. Wynika to oczywiście z faktu, że „najwyższe i doskonałe szczęście jest wyłącznie oglądaniem istoty Bożej"[36]. Dostrzegalna jest jednak pewna zmiana perspek-

[34] „Non intensive, sed extensive". *Summa Theologiae*, I-II, q. 4, a. 5, ad 5.
[35] „Concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam". *Summa Theologiae*, I-II, q. 4, a. 8, ad 3.
[36] „Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae". *Summa Theologiae*, I-II q. 3, a. 8, co.

tywy. W każdym razie Akwinata uzasadnia możliwość osiągnięcia szczęścia wiecznego naturalnym skierowaniem ludzkiej natury do poznania i dobra, które „nie może być daremne", bo nic, co naturalne, nie jest daremne. Jednakże osiągnięcie szczęścia wiecznego nie dokonuje się mocą naturalnych sił człowieka, gdyż poznanie Boga przekracza naturalne siły bytów stworzonych[37]. Dlatego tylko Bóg może udzielić człowiekowi doskonałego szczęścia[38]. Natomiast szczęście niedoskonałe może być skutkiem działań samego człowieka, który własnymi siłami uzyskuje cnoty intelektualne i moralne[39].

* * *

ciągłość szczęścia człowieka na ziemi i w niebie

Tomaszowa koncepcja szczęścia wyraźnie ukazuje niemal płynne – wszakże bez zacierania granic – przejście od życia na ziemi do życia w niebie oraz że częściowe szczęście ziemskie jest wstępem do szczęścia całkowitego. Życie człowieka na ziemi nie jest konkursem, w którym nagrodą jest szczęście wieczne, lub egzaminem, którego zaliczenie jest przepustką do raju. Jest raczej przygotowaniem władz poznawczych do oglądania Boga, usprawnieniem woli do przeżywania radości wiecznej. A szczęśliwe chwile na ziemi przygotowują człowieka do szczęścia w niebie. Przede wszystkim zaś życie na ziemi jest budowaniem przyjaźni z Bogiem, który stanowi przyczynę zbawienia i szczęścia wiecznego. To budowanie dokonuje się przez Chrystusa i w Chrystusie, dlatego życie sakramentalne w Kościele jest wstępowaniem do nieba, a człowiek żyjący Eucharystią jest jakby jedną nogą w raju.

[37] „Videre (…) Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae". *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 5, co.

[38] „Homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta". *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 6, co.

[39] „Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit". Tamże.

5. Działania człowieka

Tomasz z Akwinu przekonuje, że teologa powinny interesować ludzkie działania, dlatego że wskazują one na prawość woli, która jest niezbędna w życiu wiecznym[40].

Chcąc skrótowo przedstawić Tomaszową teorię ludzkiego działania, należy podjąć cztery tematy, a mianowicie działanie woli, funkcjonowanie uczuć oraz problem struktury ludzkiego postępowania i zagadnienie oceny tego postępowania.

Wola, jak pamiętamy, jest władzą dążeniową człowieka na poziomie intelektualnym, jest po prostu pożądaniem intelektualnym (*appetitus intellectivus*). Z natury jest skierowana do dobra. Wola pragnie dobra i wszelkie jej działania na to dobro są nakierowane nawet wtedy, gdy tak naprawdę te działania do dobra nie prowadzą, gdy wola kieruje człowieka do dobra pozornego, jednakże motywem przewodnim jest zawsze pragnienie dobra.

działanie woli

Wola, będąc władzą intelektualną, kieruje się wskazaniami intelektu. To intelekt bowiem rozpoznaje otaczającą nas rzeczywistość i wskazuje woli sposoby odnoszenia się do tej rzeczywistości. Wola na podstawie tych wskazań wybiera właściwe, według niej, rozwiązania. Po prostu wola, jak pisał prof. Mieczysław Gogacz, „decyduje i ryzykuje"[41]. Jednakże sama niczego nie rozpoznaje, musi oprzeć się na danych intelektu. Będąc jednak władzą intelektualną, wola jest świadoma swojej sytuacji, swoich wyborów i w ogóle swojego działania. To połączenie świadomości

[40] *Summa Theologiae*, I-II, q. 7, a. 2, co. Problematykę działania omawia Tomasz bardzo szeroko. Poświęca jej kilka kolejnych traktatów swojego dzieła. W tym miejscu przedstawimy wyłącznie informacje niezbędne do zrozumienia kolejnych rozdziałów książki, odsyłając zainteresowanych czytelników do innych prac, w których szerzej te zagadnienia podejmowano, przede wszystkim: I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Warszawa 2021 (książka jest dostępna w internecie pod adresem: www.tomizm.org).

[41] M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa/Struga 1985, s. 79 (książka jest dostępna w internecie pod adresem: www.katedra.uksw.edu.pl).

dobrowolność

i wolności w działaniach człowieka Akwinata nazywa dobrowolnością (*voluntarium*). Zdecydowanie bardziej preferuje to określenie niż mówienie o samej wolności woli, ponieważ w jego ujęciu wola, owszem, jest wolna w swoich wyborach, ale jest zarazem zależna od wskazań intelektu. Tomasz pisze wprost: „Człowiek dlatego jest panem swoich działań, że zastanawia się nad swymi czynami. Dzięki temu bowiem, że rozum może rozważyć racje za i przeciw, to wola może z nich wybierać. Taka dobrowolność nie przysługuje zwierzętom" – dodaje[42].

proces podejmowania decyzji

A zatem konkretne postępowanie człowieka jest wypadkową aktów intelektu i woli. Akwinata dość szczegółowo omawia proces podejmowania decyzji, w którym następują po sobie konkretne akty intelektu i woli. Za każdym razem rozpoznanie należy do intelektu, natomiast wybór jest aktem woli[43].

ograniczenia dobrowolności

Także ograniczenia dobrowolności naszego postępowania wynikać mogą z niewłaściwego działania zarówno intelektu, jak i woli. Ze strony intelektu nasze działanie czyni niedobrowolnym właśnie brak świadomości jakiejś sytuacji, po prostu niewiedza (*nescentia*). Gdy owa niewiedza jest niezawiniona, to nawet usprawiedliwia błędne działanie człowieka. Także usprawiedliwia nas przemoc, której może doznać człowiek, a która polega zawsze na przymuszeniu woli do działania, którego ona nie chce. Ta przemoc może pochodzić z zewnątrz, czego najprostszym przykładem jest przemoc fizyczna, ale może to być swoista przemoc wewnętrzna. Taką przemoc wewnętrzną mogą wobec woli zastosować nasze uczucia (*passiones*). Akwinata omawia tu przede wszystkim

[42] „Homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus, ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus". *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 2, ad 2.

[43] Szerzej na ten temat w: A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 80-86 oraz A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, wyd. 3, Warszawa 2007 (obie książki są dostępne w internecie pod adresem: www.katedra.uksw.edu.pl).

strach (*timor*), który potrafi całkowicie sparaliżować człowieka. Nie wyklucza, że mogą tak zadziałać także inne uczucia, ale im, według Tomasza, łatwiej się przeciwstawić niż strachowi. Oczywiście za każdym razem stopień niedobrowolności działania zależy od stopnia nieświadomości lub przemocy[44].

relacja uczuć i woli

Relacja uczuć, a nawet szerzej – władz zmysłowych do woli jest wielopłaszczyznowa. W strukturze władz i działań człowieka to, co wynika ze zmysłów, jest z natury podporządkowane władzom intelektualnym. Tomasz nawet mówi, że uczucia „chcą" słuchać intelektu i woli, bo po prostu są im w sposób naturalny podporządkowane, chociaż wymaga ono zwykle ogromu pracy wychowawczej i samodyscypliny, aby w człowieku to podporządkowanie miało miejsce. Dlatego bardzo często mamy sytuację odwrotną, mianowicie że to uczucia skłaniają wolę do działania, motywują ją, przynaglają, skłaniają do zabiegania o realizację tego, do czego dążą. Mówimy wtedy, że człowiek działa pod wpływem emocji, że jest nieopanowany lub że jest po prostu niewychowany.

Z tej racji w swojej *Summie teologii* Akwinata umieszcza osobny dość rozbudowany *Traktat o uczuciach*[45]. Wiąże on uczuciowość (*sensualitas*) z posiadaniem ciała. W związku z tym zarówno poznanie zmysłowe, jak i uczucia, będące reakcją na wynik tego poznania, są wspólne ludziom i zwierzętom. W przypadku ludzi sprawa się jeszcze bardziej komplikuje, ponieważ na uczucia mają wpływ intelekt i wola. Powoduje to całą złożoną problematykę, w skład której wchodzi zagadnienie poznania zmysłowego oraz cnót i sprawności woli[46].

[44] Zagadnienia te omawia Tomasz dość szeroko. W *Summa Theologiae*, I-II są to odpowiednie artykuły cytowanej już kwestii 6, traktującej o dobrowolności czynów ludzkich i jej ograniczeniach.

[45] Obejmuje on kwestie od 22 do 48 I-II (pierwszej części drugiej części). W polskim przekładzie stanowi tom 10 (Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967).

[46] Szeroko na ten temat w książce: A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności. Związek uczuć*

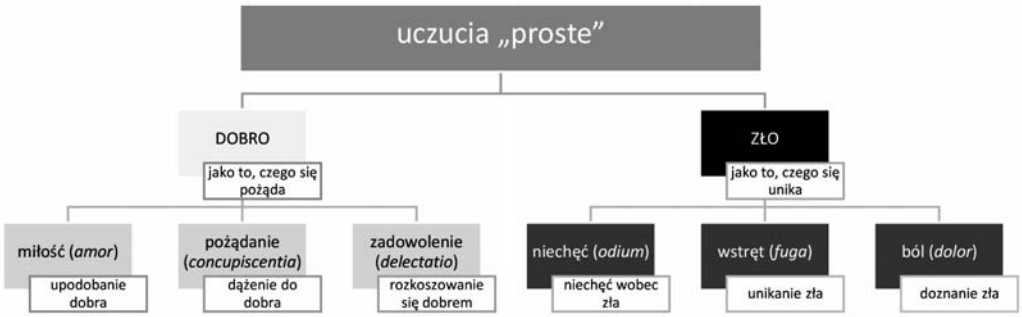
określenie uczuć

Jeśli chodzi o same uczucia, to określa je Akwinata jako zareagowanie pożądania zmysłowego na wyobrażenie dobra lub zła. Od razu pojawia się tutaj problem tak zwanej prawdy zmysłowej. Chodzi mianowicie o to, aby owe wyobrażenia, które uruchamiają uczucia, były adekwatne do przedmiotu, którego dotyczą. Jest to pierwszy i podstawowy warunek tego, aby nasze uczucia były reakcjami prawidłowymi.

podział uczuć

Uczucia, będąc zareagowaniem zmysłów na wyobrażenie dobra lub zła, to dobro chcą osiągnąć, zła zaś pragną uniknąć. Zasadniczy więc podział uczuć polega na odróżnieniu tych, które dążą do dobra, od tych, które chcą uniknąć zła. Głównym składnikiem naszej uczuciowości są więc bardzo proste zareagowania. Uczucie miłości (*amor*) jest w nas upodobaniem w jakimś przedmiocie, który uważamy za dobry. Upodobanie uruchamia dążenie, pożądanie, zdobywanie ulubionego przedmiotu (*concupiscentia*). A gdy go już uzyskamy, to się po prostu nim cieszymy (*delectatio*). A zatem przyjemność jest swoistym kresem tego ruchu. Jest uzyskaniem ulubionego przedmiotu i delektowaniem się nim. Jeśli zaś spostrzegamy, że grozi nam coś, czego nie lubimy, do czego po prostu żywimy niechęć (*odium*), to staramy się tego uniknąć. Nazwano to odrazą albo wstrętem (*fuga*). Jeżeli uda nam się uniknąć tej nielubianej rzeczy, to zwyczajnie jesteśmy zadowoleni, a przynajmniej doznajemy ulgi. Jeśli jednak nam się to nie uda, jeśli coś, czego nie chcemy, stanie się naszym udziałem, to po prostu przeżywamy dyskomfort, jesteśmy niezadowoleni, co Akwinata nazwał po prostu uczuciem bólu (*dolor*). Te sześć prostych uczuć stanowi podstawę naszej uczuciowości, ponieważ ostatecznie wszystko sprowadza się do uczucia miłości.

i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2006 (książka dostępna jest pod adresem: www.katedra.uksw.edu.pl).



Jednak uczucia znacznie się komplikują, gdy pojawia się jakaś przeszkoda zarówno w dążeniu do dobra, jak i w unikaniu zła. Gdy bowiem chcemy uzyskać jakieś dobro niebanalne, trudne do osiągnięcia, wzniosłe, wtedy, jeśli wydaje się nam, że możemy je uzyskać, pojawia się uczucie nadziei (*spes*). Przeciwnie, gdy przeszkody w drodze do upragnionego dobra uniemożliwiają nam jego uzyskanie, a często dzieje się to tak, że gaśnie pierwotnie wzbudzona nadzieja, wtedy pojawia się uczucie rozpaczy, zniechęcenia (*desperatio*). Natomiast, gdy grozi nam jakieś zło i nie jest to żaden drobiazg, lecz jest to zło, które zagraża poważnie nam lub jakiemuś ważnemu dla nas dobru, wtedy, jeśli czujemy się na siłach podjąć walkę z tym złem, pojawia się uczucie odwagi (*audatia*). Natomiast gdy czujemy, że nie jesteśmy w stanie wygrać w tej walce, wtedy po prostu się boimy (*timor*). Uczucie bojaźni (strachu, lęku) może skłonić nas, według św. Tomasza, do uniknięcia zła na drodze ucieczki, wycofania się, jakiegoś schowania się. Omawiając tę drugą grupę uczuć, Akwinata zwraca uwagę, jak złożony jest ich przedmiot. Na przykład: żeby jakaś rzecz wywołała w nas strach musi być uznana za zło, i to duże zło, zagrażające nam w najbliższej przyszłości, i takie, którego nie jesteśmy w stanie pokonać. Wynika z tego, że jakiemuś przedmiotowi nasza wyobraźnia przypisuje aż cztery negatywne cechy. Owszem, może się zdarzyć, że jakaś rzecz ma obiektyw-

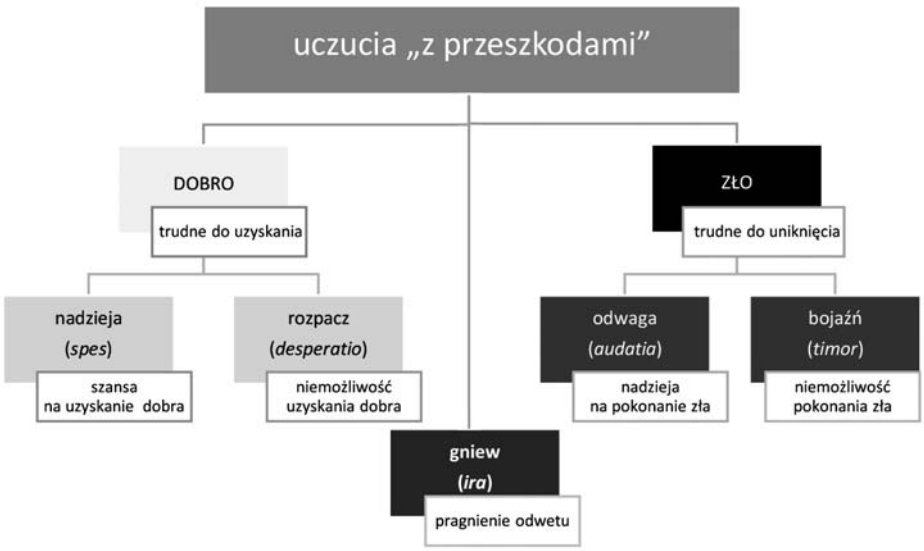
nie te negatywne cechy i należy jej się obawiać. Jednakże bardzo często owe cechy są wytworem naszej wyobraźni, niekiedy wyolbrzymianym przez innych. Akwinata przestrzega przed pochopnym uleganiem uczuciu strachu. Co więcej, zwraca uwagę, że odwaga od strachu różni się tylko jednym aspektem, a mianowicie porównaniem własnych sił i środków oraz grożącego nam zła: w przypadku odwagi to porównanie wypada na naszą korzyść, w przypadku zaś strachu, wynik porównania jest korzystny dla zła. Akwinata zwraca uwagę, że chodzi o porównanie, a więc pewną operację rozumową. Świadczy to, że rozum musi ingerować w uczuciowość, musi kontrolować powstające w nas wyobrażenia i niekiedy powstrzymywać rodzące się w wyobraźni demony (zgodnie ze starym porzekadłem, że gdy rozum śpi budzą się demony).

gniew

Osobnym uczuciem jest gniew (*ira*). Stanowi go bowiem pragnienie pomsty za jakąś doznaną krzywdę. Jest więc uczuciem swoiście złożonym i dlatego sytuuje się poza przedstawionymi podziałami. Chodzi w nim bowiem o odwet, który ma być wyrządzaniem komuś krzywdy, która jest jednak ujmowana przez zagniewanego jako pewne dobro w postaci rekompensaty za zło, którego doświadczył ze strony winowajcy. Gniew więc angażuje władze poznawcze, które dokonują zestawienia winy i kary. A skoro gniew dotyczy winy i kary, to powinna go regulować cnota sprawiedliwości. Widać więc wyraźnie, że gniew jest zjawiskiem znacznie wychodzącym poza obszar samej uczuciowości.

problem struktury ludzkiego postępowania

Zdajemy sobie zatem sprawę, że ludzkie postępowanie może być wypadkową bardzo wielu czynników. Chcąc to jakoś uporządkować, Tomasz z Akwinu stanął na stanowisku, że podstawowym elementem działania człowieka jest jego przedmiot, czyli to, co faktycznie zostało zrobione. Przeciwstawił się tym przekonaniem rozpowszechnionej tezie o kluczowym znaczeniu intencji dla wartości



moralnej postępowania. Tomasz zdecydowanie postawił na skutki postępowania. Przedmiot tego postępowania ma, w jego ujęciu, dwa aspekty: formalny, którym jest decyzja woli, i materialny, którym jest samo podjęte działanie. Tomasz ma świadomość, że niekiedy oba te aspekty mogą się rozmijać. Nie zmienia to jednak faktu, że dla moralnej wartości czynu ma kluczowe znaczenie decyzja podjęta przez wolę oraz skutki tej decyzji. Akwinata podkreśla, że ocena moralnej wartości ludzkiego postępowania, które jest zawsze jednostkowe i niekiedy bogate w okoliczności, jest sprawą trudną i często niejednoznaczną. Na takie oblicze naszego postępowania ma wpływ przede wszystkim problem okoliczności tego postępowania. I wprawdzie okoliczności mają się do przedmiotu działania, jak przypadłości bytu do jego istoty, to jednak w dziedzinie, o której mowa, sprawa się komplikuje o tyle, że niekiedy okoliczności przestają być czymś dodatkowym dla określonego działania, lecz stają się jego elementem istotnym, po prostu zmieniają jego przedmiot. Taka sytuacja nie zachodzi w dziedzinie bytu: przypadłości bowiem nigdy nie zmieniają istoty substancji.

zagadnienie oceny postępowania

Wszystko to wskazuje na złożoność ludzkiego postępowania oraz skłania do daleko idącej ostrożności w jego moralnym ocenianiu. Akwinata podkreśla jednostkowy charakter tego postępowania i wynikającą z tego konieczność indywidualnego podchodzenia do każdego przypadku. Nie oznacza to jednak, że nasze czyny nie mają charakteru dobra lub zła moralnego. Wręcz przeciwnie, a pierwszym miejscem, gdzie taka ocena się dokonuje, jest nasz intelekt, który wydaje sąd na temat naszego postępowania, co nazywa się po prostu sumieniem. Sumienie bowiem jest naszym doradcą, świadkiem naszego działania oraz pierwszym jego recenzentem. Akwinata twierdzi, że to właśnie sądu sumienia powinna słuchać wola przy podejmowaniu decyzji. Uważa bowiem, że nie mamy innego kryterium wyboru właściwych działań. Oczywiście zdaje sobie świetnie sprawę, że sumienie może się mylić, ale nie mamy innego wyjścia, musimy słuchać naszego sumienia, a to posłuszeństwo jest po prostu naszą prawością. Inna sprawa to nasza odpowiedzialność za kształt naszego sumienia. Tomasz jednak stoi na stanowisku bezwzględnej obowiązywalności sumienia w naszym życiu moralnym. Pamiętać bowiem należy, że sumienie nie jest jakąś osobną władzą ani nawet sprawnością, lecz stanowi po prostu sąd intelektu – sąd na temat postępowania. Pamiętamy także, że intelekt jako władza rozumna ma zdolność autorefleksji, oceniania własnych aktów, ma zdolność poznania własnych ograniczeń i tę zdolność powinien wykorzystywać. Akwinata uważa, że w sytuacji, gdy nasze sumienie nie wie, jak powinno się postąpić w danej sytuacji, powinno się odwołać do prawa wiecznego, prawa tożsamego ze stwórczym dziełem Boga, czyli po prostu do porządku natury ustanowionego przez Stwórcę.

poczwórne dobro działania człowieka

Dopiero na tle tych ustaleń Tomasz z Akwinu podejmuje problem obiektywnej i swoiście zewnętrznej oceny czynów ludzkich. Pisze, że ta ocena powinna uwzględniać cztery aspekty dobra

naszego działania. Pierwszym z nich jest dobro rodzajowe. Chodzi o dobro, które powinno tkwić w samym wykonanym działaniu, a przejawiać się po prostu w jego skutkach. Koresponduje to z materialnym przedmiotem postępowania. Drugim jest dobro gatunkowe, które stanowi właściwa decyzja woli. Pamiętamy, że Tomasz tę prawość woli uważał za podstawę prawidłowego działania. Trzecim dobrem, które powinno się realizować w naszym postępowaniu, są właściwe okoliczności. Chodzi tu oczywiście o okoliczności, które nie zmieniają przedmiotu naszego działania, ale mu towarzyszą i wobec tego powinny zrealizować właściwy, czyli dobry, cel naszego działania. I wreszcie czwartym aspektem jest ten dobry cel, jakiemu nasze działanie ma służyć. Tu jest miejsce na wspomniane już intencje. Akwinata zdaje sobie sprawę, że ta intencja może niekiedy zniweczyć szlachetność czynu, jak wtedy, gdy dajemy jałmużnę dla próżnej chwały. Nie zmienia to faktu, że jednak tę jałmużnę daliśmy, że potrzebujący otrzymał od nas wsparcie. A jednak widzimy, że nasze działanie nie jest całkowicie czyste[47]. Dlatego Tomasz, za Pseudo-Dionizym Areopagitą, mówi, że czyn dobry moralnie jest wtedy, gdy dobre są wszystkie cztery jego aspekty, a wystarczy, że jeden z nich niedomaga i to już kładzie się cieniem na całym działaniu (*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* – „dobro rodzi się z całkowitej dobrej przyczyny, zło z jakiegokolwiek braku")[48].

problem grzechu

Na tym tle Akwinata podejmuje problem grzechu. Uważa, że jest nim zawsze jakieś odstępstwo w naszym postępowaniu od

[47] O. Jacek Woroniecki proponuje okoliczności ludzkiego działania ująć w takim dwuwierszu:
Kto, co, czym i z czego,
Jak, gdzie, kiedy i dlaczego?
Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 265.

[48] *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, ad 3.

celu ostatecznego, czyli ostatecznie odstępstwo od dążenia do Boga. Warto zwrócić uwagę, że łacińskie *peccatum*, który zwykle tłumaczymy jako „grzech", ma dużo szersze znaczenie niż słowo grzech w języku polskim. Niekiedy *peccatum* jest błędem, uchybieniem[49], pomyłką. W języku polskim grzech jest raczej świadomym i dobrowolnym odstępstwem od Boga.

* * *

Jakkolwiek byśmy nie pojmowali grzechu w ujęciu św. Tomasza, to pewne jest, że nie stanowi on przede wszystkim wykroczenia prawnego, z czym dość powszechnie kojarzy się nam grzech. Wręcz przeciwnie: grzech jest zbaczaniem z drogi wiodącej do Boga, czasem jakimś zatrzymaniem się, nawet zawróceniem, krokiem wstecz, zejściem z niej. Widzimy też wyraźnie, że całe nauczanie moralne Tomasza jest zbudowane w perspektywie relacji człowieka i Boga. Relacji naznaczonej łaską i miłosierdziem, która w istocie jest miłością i przyjaźnią. Nasze życie zaś jest drogą do Przyjaciela.

[49] Na takie przetłumaczenie tego słowa zdecydował się o. Jacek Salij w swoim przekładzie *Streszczenia teologii* (*Compendium theologiae*), cap. 119; zob. św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984, s. 53. Przekłady pism Tomasza dokonane przez o. Salija dostępne są pod adresem: www.it.dominikanie.pl (bez nazwiska tłumacza).

6. Sprawności i cnoty

Teoria sprawności (*habitus*) i cnót (*virtus*) to kolejny temat przygotowawczy do właściwych zagadnień z teologii moralnej[50].

Sprawności to umiejętności poszczególnych władz człowieka w wykonywaniu określonych czynności. Władza bowiem ma charakter możności, co oznacza, że potencjalnie może ona podejmować różne działania, jednakże każdego z tych działań musi się nauczyć. Ta umiejętność, tkwiąca we władzy, to właśnie sprawność.

koncepcja władz człowieka

Widzimy więc, że tematem wyjściowym musi być tu koncepcja władz człowieka. Wobec tego przypomnijmy tylko, że zasadniczo człowiek dysponuje dwoma poziomami władz, mianowicie władzami zmysłowymi i władzami intelektualnymi. W każdym z tych obszarów część władz służy działalności poznawczej, natomiast druga część niejako ustosunkowuje się do tego, co poznane, motywując człowieka do działania, stąd te władze zostały nazwane dążeniowymi, pożądawczymi lub nawet apetytywnymi (od łacińskiego słowa *appetitus* – pożądanie). Wobec tego możemy wskazać na cztery zasadnicze grupy władz: poznanie zmysłowe i poznanie intelektualne oraz pożądanie zmysłowe i dążenie intelektualne, czyli wola. W każdej z tych grup władz ich działanie jest doskonalone przez odpowiednie umiejętności.

teoria sprawności władz

Sprawnościami nazywa się umiejętności władz intelektualnych (do których należy także wola). Sprawności bowiem mają właśnie taki intelektualny charakter, co przejawia się tym, że używamy ich w sposób świadomy i wolny. Wyćwiczone umiejętności władz zmysłowych, bo takie bez wątpienia także mamy,

[50] Kompetentnie uporządkował i systematycznie przedstawił te zagadnienia ks. Henryk Majkrzak w swojej książce: H. Majkrzak, *Katalog cnót i wad*, Kraków 2010. Natomiast obszerną rozprawę na ten temat napisał ks. Mirosław Mróz: M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytań o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.

są bardziej mechaniczne. Raz wyuczone funkcjonują w nas, gdy tego chcemy i gdy tego nie chcemy. Gdy na przykład nauczymy się rozpoznawać kilkadziesiąt kolorów, to już zawsze je widzimy. Podobnie jest z dźwiękami. Dlatego polski teolog i moralista Jacek Woroniecki zaproponował, aby owe umiejętności władz zmysłowych nazwać nawykami i odróżnić je w ten sposób od sprawności władz intelektualnych.

Sprawność bowiem jest trwałą umiejętnością władz intelektualnych wykonywania określonych czynności[51]. Uzyskuje się przez powtarzanie tych czynności, swoiste wyćwiczenie się w nich. Znakiem posiadania sprawności jest łatwość działania[52], a także pewna satysfakcja z działań podejmowanych za pomocą sprawności. Co więcej, ze sprawności korzystamy w sposób świadomy, czyli wtedy, kiedy chcemy.

nawyki

Nawyki uzyskujemy podobnie jak sprawności. Podobne są też skutki posiadania nawyków, ułatwiają bowiem nam one wykonywanie określonych czynności. Różnice jednak są zasadnicze. Nawyki bowiem – jak już to wspomniano – działają mechanicznie. Nie dysponują samoświadomością, w związku z tym domagają się kierowania z zewnątrz. To kierowanie może pochodzić wyłącznie od intelektu lub woli albo od intelektu i woli zarazem. W praktyce działanie człowieka jako bytu zmysłowego i intelektualnego

[51] Samo słowo *habitus* ma szersze znaczenie niż polski termin „sprawność", ale Akwinata zawęża jego znaczenie mniej więcej do takiego zakresu, w jakim używany jest tu jego polski odpowiednik, zob. *Summa Theologiae*, I-II, q. 49. Najchętniej przy tym korzysta z (łacińskiej wersji) Arystotelesowskiego określenia sprawności, które mówi, że „sprawność jest dyspozycją, za pomocą której ktoś dobrze lub źle odnosi się do siebie samego, czyli do swojej natury, albo do czegoś innego, czyli w odniesieniu do celu" (habitus est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se, idest secundum suam naturam, aut ad aliud, idest in ordine ad finem), por. *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 1, co; a. 3, co. Arystoteles formułuje to określenie w ks. V swojej *Metafizyki* (1022 b 10).

[52] Ową łatwość działania jako cechę sprawności zaakcentował Michał Głowala, w tytule swojej książki na temat cnót i sprawności w scholastyce, zob. M. Głowala, *Łatwość działania. Klasyczna teoria cnót i wad w scholastyce*, Lublin 2012.

jest pewnym konglomeratem nawyków i sprawności, jednakże cel działania wyznaczany jest przez intelekt i wolę, a wobec tego doprowadzenie do tego celu możliwe jest tylko wtedy, gdy działaniem kierują sprawności, a nawyki są im podporządkowane.

cnoty

Cnoty są takimi sprawnościami, które z natury swej skierowane są do dobra. Tym różnią się zasadniczo od sprawności, które mogą być użyte dobrze lub źle. Zdarza się niekiedy, że Tomasz cnotami nazywa także inne sprawności wtedy, gdy skierowane są one do dobra, jednak podkreśla, że nie są to cnoty w sensie ścisłym (*simpliciter*). Warto dodać, że przeciwieństwem cnót są wady (*vitium*), które są usprawnieniami w czymś negatywnym.

układ sprawności i cnót

Możemy teraz, korzystając z Tomaszowego podziału władz intelektualnych, przedstawić układ sprawności i cnót, które wymienia i omawia w swojej *Summa Theologiae*. W pierwszej grupie są sprawności intelektu, które dotyczą poznania, czyli są to tak zwane teoretyczne sprawności intelektu. Pierwszą z nich jest fundamentalna dla naszego poznania sprawność pierwszych zasad (*intellectus principiorum*). Jest to sprawność, której nabywamy już we wczesnym dzieciństwie i funkcjonowania jej nawet nie zauważamy. Jednakże stanowi ona podstawę wszystkich pozostałych sprawności i całej działalności poznawczej człowieka, dlatego Tomasz nazywa ją nawet sprawnością naturalną. Polega ona bowiem na postrzeganiu otaczającej nas rzeczywistości w świetle zasad, które wynikają wprost ze struktury bytu, na przykład takiej, że jeden byt nie jest zarazem drugim bytem lub że realny skutek ma realną przyczynę. Drugą sprawnością teoretyczną intelektu jest wiedza (*scientia*). Ujmowana właśnie jako sprawność polega na umiejętności wskazywania na istotę rzeczy, czyli jest sztuką budowania odpowiedzi na pytanie: „Co to jest?" Tak rozumiana wiedza nie jest tożsama z erudycją jako nagromadzeniem informacji. Jest raczej źródłem prawidłowej

erudycji. Najważniejszą cnotą teoretyczną jest dla św. Tomasza mądrość (*sapientia*), która przekracza przedmioty różnych nauk, będących domeną wiedzy, i dotyczy wewnętrznego wyposażenia człowieka, który swoiście krytycznie odnosi się do prawdy, będącej przedmiotem nauk, i pyta o dobro, wynikające z tej prawdy. Akwinata pisze, że mądrość dotyczy przyczyn i zasad, a chodzi tu o ostateczne przyczyny, które wszystko wyjaśniają i z perspektywy których możemy ocenić ustalenia poszczególnych nauk. Można zatem powiedzieć, że mądrość rozumiana jako cnota teoretyczna stanowi umiejętność odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego?" W mądrości chodzi o to ostateczne „dlaczego" i z tej racji to mądrość doprowadza do Boga. Na marginesie warto zauważyć, że tak rozumiana mądrość właściwie utożsamia się z filozofią i realizuje określenie filozofii jako poszukiwania mądrości lub umiłowania mądrości. Tomasz uważa ponadto, że mądrość przekracza ograniczenia wyznaczane przez teoretyczny lub praktyczny charakter sprawności i ma także fundamentalne znaczenie dla praktycznej działalności człowieka[53]. Natomiast same sprawności praktyczne intelektu to takie umiejętności, za pomocą których intelekt kieruje ludzkim działaniem. To działanie, według Akwinaty, ma dwa aspekty: wytwarzanie i postępowanie. Jeśli chodzi o aspekt wytwarzania, to działanie człowieka doskonali sprawność sztuki (*ars*). Chodzi oczywiście o sztukę szeroko pojętą, czyli w takim znaczeniu, w jakim mówi się o sztuce przemawiania lub o sztuce pisania (*recta ratio factibilium*). Jeśli zaś chodzi o drugi aspekt, to działanie człowieka doskonali roztropność (*prudentia*), która jest, jak podkreśla Tomasz, właściwą kierowniczką moralnego postępowania (*recta ratio agibilium*).

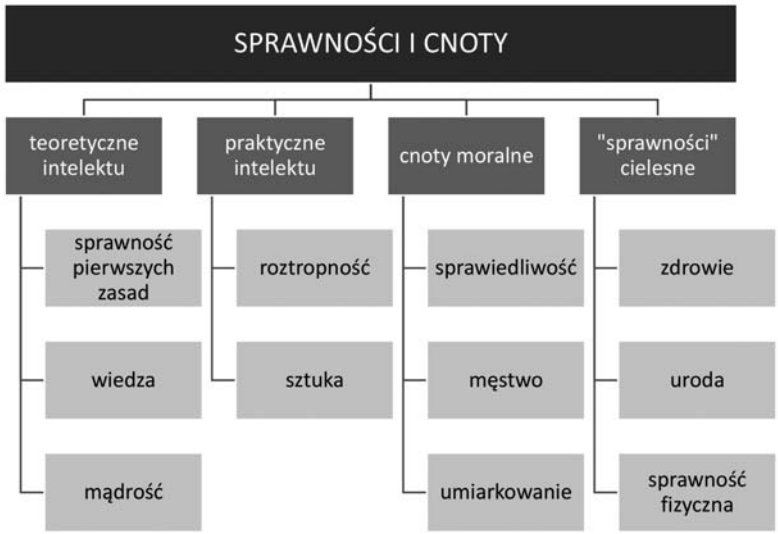
[53] „Per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus" („Mądrość kieruje tak intelektem człowieka jak i ludzkim pożądaniem"). *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, a. 4, ad 5.

Ta roztropność zresztą usytuowana jest w nauczaniu moralnym św. Tomasza na szczególnym miejscu. W przedstawionej klasyfikacji to ona jest cnotą praktyczną intelektu w zakresie postępowania, jednakże właśnie ze względu na ten charakter kierowniczki postępowania, roztropność swym działaniem wykracza poza obszar poznania i ogarnia także wolę jako władzę decydowania. Można nawet powiedzieć, że jest cnotą współpracy intelektu i woli i jako taka – będąc z istoty swej sprawnością intelektu – jest także cnotą moralną *par excellence*. Akwinata bardzo ją ceni i poświęca jej wiele uwagi[54]. Można nawet powiedzieć, że takie – wyjątkowe – usytuowanie roztropności w układzie sprawności i cnót jest wyrazem intelektualizmu Tomasza z Akwinu, o którym już wielokrotnie wspominano, a który polega na tym, że Akwinata uważa intelekt, czyli władzę poznawczą, a nie wolę, czyli władzę decyzyjną, za dominującą w człowieku z punktu widzenia jego bytowej struktury.

W tej sytuacji właściwymi cnotami woli są sprawiedliwość (*iustitia*), męstwo (*fortitudo*) i umiarkowanie (*temperantia*). Pierwsza z nich reguluje relacje międzyludzkie, druga odnosi się do tych uczuć, które są dążeniem do dobra, natomiast męstwo jest cnotą walki lub obrony i wobec tego występuje w pewnej korelacji z uczuciami reagującymi na jakieś grożące nam zło[55].

[54] *Traktat o roztropności* obejmuje w *Summa Theologiae*, II-II, kwestie od 47 do 56. Można nawet powiedzieć, że traktat ten jest klasycznym traktatem o zarządzaniu, gdyż podejmuje w nim Akwinata takie zagadnienia charakterystyczne dla późniejszej prakseologii, jak na przykład: diagnoza problemów, przewidywanie skutków, planowanie działań.

[55] Cnoty kardynalne jako fundament aksjologii i moralności chrześcijańskiej ciekawie omawia ks. Józef Zabielski: J. Zabielski, *Roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość jako wyznaczniki chrześcijańskiej moralności. Studium tomistyczno-aksjologiczne*, Warszawa 2015.



sprawności i cnoty nadprzyrodzone

Dopiero na tym tle św. Tomasz omawia sprawności i cnoty nadprzyrodzone[56]. Wśród nich na pierwszym miejscu znajduje się łaska uświęcająca (*gratia*), czyli po prostu miłość Boga do nas. Ta miłość realizuje się na różne sposoby. Bóg, na przykład, wzmacnia nasze naturalne cnoty. Oznacza to, że może swoiście ingerować w każdą z omówionych wyżej sprawności i cnót naturalnych. Ponadto Bóg zwyczajnie może wspomagać nasze konkretne działania, co nazwano łaską uczynkową.

Jednakże sposobem trwania w relacjach z Bogiem są miłość, wiara i nadzieja, które – wspomagane przez Boga i wiążące z Bogiem – nazwane zostały cnotami teologicznymi lub nawet boskimi. Tomasz pisze o tym następująco:

[56] Zagadnienie to zostało już omówione w pierwszym tomie książki, w rozdziale 16, zatytułowanym *Organizm nadprzyrodzony*, zob. A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako teolog*, t. 1, *Teologia trynitarna i chrystologia*, Warszawa 2022, s, 131-139. Książka dostępna jest pod adresem: www.tomizm.org.

> Cnota doskonali człowieka do działań odnoszących się do szczęścia. Dwojakie zaś jest szczęście: jedno współmierne z naturą ludzką, które człowiek może osiągnąć naturalnymi siłami swej natury. Drugie szczęście, które przewyższa ludzką naturę, człowiek może osiągnąć wyłącznie mocą Boga dzięki pewnemu uczestnictwu w boskości, zgodnie z tym, co mówi się w Drugim Liście św. Piotra, że przez Chrystusa staliśmy się uczestnikami natury Bożej. Ponieważ takie szczęście przekracza współmierność ludzkiej natury i przyrodzone siły człowieka, uzdalniające go do dobrego działania współmiernego z nią, nie wystarczą do skierowania człowieka ku szczęściu nadprzyrodzonemu, przeto potrzeba, aby człowiekowi zostały dodane pewne siły, które by go do szczęścia nadprzyrodzonego kierowały, jak siły przyrodzone kierują do celu zgodnego z naturą, choć i to nie dzieje się bez pomocy Bożej. Tego rodzaju siły nazywają się cnotami teologicznymi, po pierwsze dlatego, że ich przedmiotem jest Bóg, gdyż do Niego zwracają należycie człowieka, po drugie dlatego, że są nam wlane przez samego Boga, po trzecie wreszcie dlatego, że poznajemy je jedynie z objawienia Bożego w Piśmie Świętym[57].

Akwinata wyraźnie pisze o dodawaniu (*superaddere*) nadprzyrodzonej mocy do naturalnych sił człowieka. Dotyczy to przede wszystkim relacji osobowych miłości, wiary i nadziei, łączących człowieka z Bogiem.

dary Ducha Świętego

Szczególną pomocą w budowaniu relacji miłości i przyjaźni z Bogiem są dary Ducha Świętego (*dona Spiritus Sancti*), które zresztą z tej miłości wynikają[58]. Doskonalą one zarówno poznanie jak i działanie człowieka. Dary, które doskonalą poznanie, to najpierw te, które odnoszą się do poznania teoretycznego. Chodzi tu o dar rozumienia (*donum intellectus*)[59] i dar mądrości (*donum sapientiae*). Natomiast poznanie praktyczne doskonali dar rady (*donum consilii*) i wiedzy (*donum scientiae*)[60]. Pierwszy z nich bardziej kojarzy się ze sprawnością sztuki, drugi zaś z roztropnością. Jeśli chodzi o dary Ducha Świętego, które doskonalą działa-

[57] *Summa Theologiae*, I-II, q. 62, a. 1, co.
[58] *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, a. 5, co.
[59] Nazywany tradycyjnie, ale niezbyt poprawnie, darem rozumu.
[60] Nazywany tradycyjnie darem umiejętności (*nota bene* słowo „umiejętność" jako synonim wiedzy i nauki zachowało się w nazwie Polskiej Akademii Umiejętności).

nie, to odnoszą się one zarówno do uczuć, jak i do woli. Tomasz uważa, że wolę doskonali przede wszystkim dar pobożności (*donum pietatis*), natomiast dar męstwa (*donum fortitudinis*) i dar bojaźni Bożej (*donum timoris Domini*) wspomagają wolę w kierowaniu uczuciami. Nietrudno się domyśleć, że dar męstwa jest w pewnej korelacji z naturalną cnotą męstwa, a dar bojaźni Bożej odnosi się do cnoty umiarkowania. Akwinata podkreśla, że dary Ducha Świętego obejmują swym zakresem wszystkie dziedziny aktywności ludzkiej: zarówno to, co odnosi się do poznania, jak i to, co dotyczy działań moralnych[61].

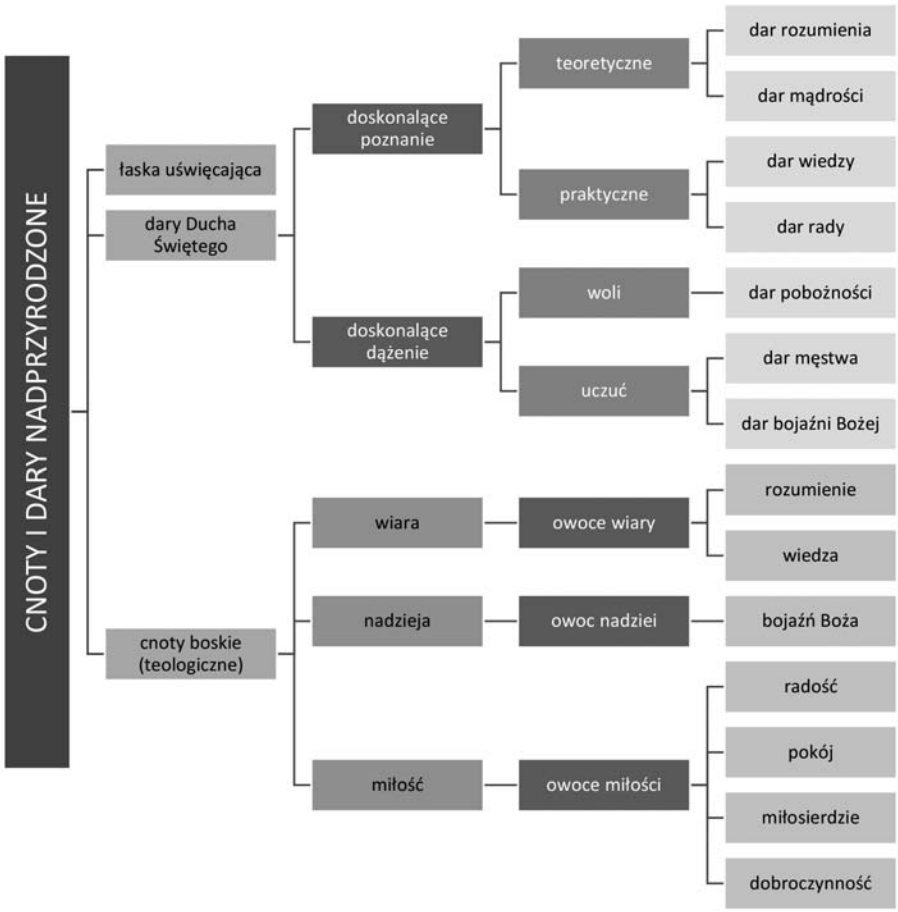
błogosławieństwa

Rozwój życia religijnego człowieka można – według św. Tomasza – ująć według błogosławieństw podanych przez Ewangelię św. Mateusza[62]. Najpierw bowiem wymieniane są błogosławieństwa usuwające przeszkody w drodze do Boga. Do takich przeszkód należy zbytnie przywiązanie do dóbr materialnych i ziemskich zaszczytów. Dlatego Chrystus zaleca duchowe ubóstwo. Natomiast zbytnie uleganie uczuciom gniewliwym usuwa błogosławieństwo zalecające cichość, a uczuciom pożądliwym – błogosławieństwo obiecujące pociechę płaczącym. Kolejne błogosławieństwa dotyczą działań w życiu czynnym. Pochwalają one sprawiedliwość i miłosierdzie. Zapoczątkowanie życia kontemplacyjnego, na którym polega ostateczne szczęście człowieka, oznacza zdystansowanie się od uczuć i emocji – i o tym mówi błogosławieństwo zalecające czystość serca. Ostatnie błogosławieństwo obiecuje uczynienie synami Bożymi tych, którzy wprowadzają pokój. Pokój zaś oznacza doskonały owoc życia czynnego, który umożliwia kontemplację.

Nagrody wymieniane w tych błogosławieństwach odzwierciedlają rozwój życia duchowego człowieka, które rozpoczyna

[61] *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, a. 4, co.
[62] *Summa Theologiae*, I-II, q. 69, a. 3, co.

się od usuwania przeszkód (grzechów), a następnie przez dobre działania podejmowane w życiu czynnym i kontemplację prawd nadprzyrodzonych doprowadza do „chwały usynowienia przez Boga, która jest doskonałym zjednoczeniem z Bogiem dzięki mądrości, która się wypełniła”[63].



[63] „Pro praemio redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam”. *Summa Theologiae*, I-II, q. 69, a. 4, co. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na krótki traktat Tomasza, zatytułowany *De perfectione spiritualis vitae* („O doskonałości życia duchowego”), przetłumaczony przez o. Jacka Salija i zamieszczony w przywoływanym już zbiorze *Dzieł wybranych* Tomasza z Akwinu. Przekład dostępny na stronie Instytutu Tomistycznego https://www.it.dominikanie.pl/ (bez nazwiska tłumacza).

7. Wady i grzechy

Święty Tomasz z Akwinu w swojej teologii moralnej nie przeakcentowuje tematu grzechów, grzeszności i wad. Nie przejawia przy tym w najmniejszym stopniu mentalności prawniczej. Bóg jest dla niego przede wszystkim miłującym nas Ojcem, a nie policjantem czy prokuratorem. Przypomnijmy, że relacją, która łączy nas z Bogiem, jest *amicitia caritatis* – specjalna postać przyjaźni. Cechą charakterystyczną Tomaszowego ujęcia moralności jest akcentowanie dobra, a wskazywanie na zło wyłącznie jako na brak dobra[64]. Nie oznacza to jednak, że Akwinata lekceważy ludzką grzeszność. Uważa, że grzechy sprzeciwiają się rozumnej naturze człowieka oraz psują relacje człowieka z Bogiem. Co więcej, gdy grzech wymierzony jest wprost w miłość Boga, to powoduje zerwanie z Nim tej miłości, przynajmniej w aspekcie jej nadprzyrodzoności. Naturalne bowiem powiązanie z Bogiem umożliwia człowiekowi powrót do życia nadprzyrodzonego. Fakt ten jeszcze raz ukazuje tę prawdę, że to, co nadprzyrodzone buduje się na tym, co naturalne. To jest zasada na podstawie której, jak pamiętamy, zbudowana jest cała teologia moralna św. Tomasza[65]. Swoistą ilustracją tego, że zło stanowi brak dobra, jest koncepcja wady (*vitium*) i grzechu (*peccatum*).

koncepcja wady i grzechu

Wady i grzechy bowiem stanowią braki w zakresie zalet moralnych (cnót) i powodowanych przez nie działań. Formułując tę

[64] Ks. Henryk Majkrzak w cytowanej już książce syntetycznie omawia ludzkie wady jako defekty cnót i sprawności: H. Majkrzak, *Katalog cnót i wad*. Natomiast bardzo obszerne, analityczne studium na temat „ludzkiej nieprawości" napisał ks. Mirosław Mróz: M. Mróz, *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Toruń 2010, s. 208-209.

[65] Literatura do tomistycznej filozofii moralnej pokrywa się mniej więcej z tym, co pisano na temat Tomaszowej filozofii moralnej, ponieważ w tekstach Akwinaty te sprawy są omawiane razem, przeto literatury na temat teologii moralnej można szukać w *Przewodniku bibliograficznym do etyki tomistycznej*, który znajduje się w: I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, s. 151-171.

koncepcję Akwinata przypomina, że w cnocie możemy wyróżnić trzy jej aspekty: (1) istotę cnoty, (2) to, co ona powoduje oraz (3) następstwo tego, co powoduje. Istotą cnoty, jak pamiętamy, jest sprawność o charakterze zalety moralnej. Taka sprawność umożliwia nam podejmowanie właściwych działań, a skutkiem tych działań jest określone dobro. Wada jest po prostu brakiem cnoty. Jest jakimś jej niedomaganiem, skutkiem czego podejmujemy niewłaściwe działania, działania szkodliwe, krzywdzące, po prostu złe, bo zło moralne jest następstwem wady.

Wydawać by się mogło, że jest to bardzo surowe, wręcz rygorystyczne ujęcie, że mianowicie brak cnoty jest czymś złym, jest wadą, a nie po prostu zwyczajnie pustką, brakiem. Przecież brak wiedzy w jakiejś dziedzinie nie jest od razu czymś złym. Człowiek bowiem nie jest w stanie na wszystkim się znać. Jest to naturalne, że ktoś, będąc technikiem, nie ma wiedzy medycznej lub nie umie jeździć na rowerze. Problem z moralnością jest jednak taki, że podstawowe (kardynalne) cnoty muszą mieć wszyscy, bo wszyscy jakoś żyją, a owe cnoty są po prostu umiejętnością życia po ludzku – życia zgodnego z rozumną naturą człowieka. Odnosząc się do przytoczonego wyżej przykładu, wada byłaby taką sytuacją, w której nasz technik brałby się za leczenie. Technik nie musi tego robić. Natomiast każdy człowiek musi żyć i we właściwy sposób odnosić się w tym życiu do siebie samego, do Boga i do bliźnich. To tak jakby nasz technik musiał jednak poruszać się rowerem i brak tej umiejętności zacząłby mu doskwierać. Wszyscy jesteśmy w takiej sytuacji w odniesieniu do podstawowych cnót moralnych. Umiejętność właściwego kształtowania właściwych działań i relacji to właśnie cnoty – brak owych umiejętności stanowią wady[66].

[66] Trzeba tu zauważyć, że św. Tomasz posługuje się podwójnym znaczeniem wyrazu wada (*vitum*). W znaczeniu szerszym wada to po prostu brak cnoty. Możemy to nazwać wadą *sensu largo*. W naszym odczuciu językowym wada kojarzy się z czymś

usuwanie wad

W tej koncepcji jest także aspekt pocieszający: tak rozumianych wad można łatwo się pozbyć, nabywając właściwe umiejętności (sprawności). Może się zdarzyć jednak sytuacja, że jakieś złe działanie „wejdzie nam w krew", czyli stanie się, jak mówi św. Tomasz, *habitus* – sprawnością złego działania. To coś więcej niż brak cnoty jako wada w ujęciu św. Tomasza, jest to bowiem wada swoiście utrwalona, wada *par excellence*. Warto dodać, że Akwinata zwraca uwagę, iż takie wyćwiczenie złych działań może sytuować się zarówno na poziomie zmysłowym, czyli w sferze nawyków, co nazwać możemy nałogiem, jak i na poziomie intelektualnym, a wtedy stanowi to rzeczywiście problem moralny dużej wagi, ponieważ wada taka ma wszystkie cechy sprawności, a więc jest świadomym i dobrowolnym ukierunkowaniem na coś złego (*peccare ex habitu*)[67]. Ale i w tej sytuacji człowiek nie pozostaje bez wyjścia, ponieważ zarówno sprawności, jak i wady używa, kiedy chce. Jest więc szansa na zdystansowanie się od własnych wad i podjęcie z nimi walki[68]. Gorzej sytuacja przedstawia się z nałogami, które działają, jak każdy nawyk, niejako mechanicznie. Tomasz uważa, że gdy nałóg jest tak silny, iż niejako zmusza nas do niewłaściwych działań lub zachowań, to tym samym umniejsza winę człowieka. Wynika z tego słuszna konstatacja, że większą winę ponosi człowiek, gdy się pierwszy lub drugi raz upije, niż alkoholik, który nie potrafi nie pić.

nałogi

skutki działań wadliwych

Podejmując temat skutków wadliwych działań, św. Tomasz przede wszystkim podkreśla, że są one wymierzone w naturę, która w przypadku człowieka jest rozumna. Można więc powiedzieć, że złe działania uderzają w naturę i zaprzeczają rozumno-

bardziej trwałym, jakimś wyćwiczeniem niewłaściwego zachowania lub działania. Akwinata określa to jako *peccare ex habitu* (sprawność grzeszenia), co możemy nazwać wadą *sensu stricto*.

[67] *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 2, co.

[68] *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 3, co.

ści człowieka[69]. A ponieważ Stwórcą człowieka (w jego rozumnej naturze) jest Bóg, dlatego działania wymierzone w naturę i rozum ostatecznie skierowane są także przeciw Bogu, gdyż naruszają ustanowiony przez Niego naturalny porządek rzeczy, nazywany przez Tomasza prawem wiecznym (*lex aeterna*). Akwinata w całej swojej teorii wady i grzechu będzie trzymał się tej podwójnej szkodliwości złych działań. Samo zaś to działanie stanowi po prostu grzech, którego istotą jest zboczenie z drogi do właściwego celu człowieka, czyli Boga, lub wręcz odrzucenie tego celu, którym jest Bóg i wspólnota z Nim.

grzech

Tak rozumiany grzech jest czymś absurdalnym, całkowicie nierozumnym, ponieważ Bóg i wspólnota z Bogiem stanowią największe dobro człowieka, czyli spełnienie wszystkich jego naturalnych aspiracji, zaspokojenie wszystkich potrzeb. Jest to więc dla człowieka maksymalnie korzystne i dlatego niezrozumiałe będzie odwracanie się od tego dobra. A jednak się to zdarza. Najczęściej jednak zdarza się nam zbaczanie z prostej drogi do Boga, jakby zapominanie, że mając Boga, mamy wszystko. Pociągają nas mniejsze dobra znajdujące się na wyciągnięcie ręki, ponadto gubi nas często niecierpliwość. Jeśli wybieramy te dobra zamiast Boga, czy jakoś wbrew Bogu, czyli na przykład wbrew naturalnemu porządkowi, ustanowionemu przez Boga, to jest to po prostu grzech – uchybienie naturalnemu porządkowi rzeczy, do którego skłania nas rozum, i w efekcie uchybienie Bogu, jako autorowi tego porządku.

wina i kara

Z tak rozumianym grzechem wiąże się pojęcie winy (*culpa*), która jest skutkiem grzechu popełnionego dobrowolnie, będącego

[69] *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 2, co. W przypadku pojęcia grzechu, podobnie jak wcześniej w przypadku wady, możemy mówić o jego szerszym i węższym rozumieniu. Grzech w rozumieniu szerszym jest po prostu uchybieniem, niejako zboczeniem z drogi, i to niekoniecznie zawinionym, ponieważ takie uchybienia Tomasz dostrzega także w przyrodzie (q. 78, a. 1, co.). Natomiast grzech w sensie ścisłym łączy się zawsze z jakąś winą, jakąś odpowiedzialnością za popełnione zło. Nietrudno zauważyć, że polskiemu słowu „grzech" odpowiada bardziej łacińskie *peccatum sensu stricto*.

świadomym naruszeniem porządku rozumu i woli Bożej. Wina, jako odpowiedzialność za popełnione zło, domaga się ukarania (*poena* – „kara"). Natomiast gdy człowiek uświadomi sobie swój grzech i swoją winę, to stać się to może w nim podstawą skruchy, prowadzącej do nawrócenia i pokuty.

grzeszność człowieka

Grzech jako uchybienie jest trudny do zaakceptowania, ale jakoś zrozumiały i można nawet powiedzieć, że poniekąd wynika z natury człowieka jako bytu zmysłowo-intelektualnego, który wszystko odbiera przez zmysły i który do otaczającej go rzeczywistości odnosi się za pomocą organów ciała. Tymczasem Bóg jako byt duchowy nie daje się człowiekowi bezpośrednio ująć. Człowiek nie może tak spotkać się z Bogiem, jak spotyka się z drugim człowiekiem. Nie może się z Nim w sposób bezpośredni kontaktować i współprzebywać. Zrozumiałe więc jest, że człowiekowi często brakuje cierpliwości, że pociąga go to, co bezpośrednio jest mu dane, że czasem przysłania mu to jego ostateczny cel, czyli Boga. Można więc powiedzieć, że pewien rozziew w człowieku między tym, co duchowe, a tym, co cielesne, jest dla niego naturalny.

stan pierwotnej niewinności

Przezwyciężenie tego rozziewu wymagało w stanie pierwotnej niewinności dodatkowego daru (*donum*) Boga, który św. Tomasz nazwał sprawiedliwością pierwotną (*iustitia originalis*)[70]. Dzięki niej intelekt i wola człowieka skierowane były wprost do Boga, a niższe władze i samo ciało całkowicie były im podporządkowane. Przekładało się to na pełną jedność działania człowieka, jedność jego pragnień i pożądań. Nietrudno się domyśleć, że tę pierwotną sprawiedliwość utracili ludzie w wyniku grzechu pierwszych rodziców, gdyż jako dar nadprzyrodzony wynikała ona z relacji łączącej pierwszych rodziców z Bogiem. Gdy zaś ta relacja uległa zerwaniu, to automatycznie anulowało to

grzech pierworodny

[70] *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 2, co.

wszystkie nadprzyrodzone (wlane) skutki tej relacji, z *iustitia originalis* na czele. Ponieważ sprawiedliwość pierwotna była darem dla całej ludzkiej natury, przeto grzech pierworodny pozbawił jej wszystkich ludzi[71]. Jego skutkiem jest więc powrót do stanu naturalnego, w którym władze zmysłowe nie są w pełni podporządkowane władzom intelektualnym[72]. To podporządkowanie człowiek musi wypracować, bo skłonność do dobra w człowieku pozostaje, ponieważ ciągle jest bytem rozumnym, osobą. (Tomasz zauważa, że całkowite usunięcie rozumu byłoby też całkowitym usunięciem grzeszności, gdyż byty nierozumne grzechów nie popełniają.) Co więcej, Akwinata sądzi, że niższe władze w człowieku, czyli władze zmysłowe, są w sposób naturalny przystosowane do kierownictwa rozumu i woli. Zachowują jednak dużą naturalną autonomię. I ta autonomia sprawia niekiedy kłopoty (będące w istocie konsekwencją grzechu pierworodnego). Te „kłopoty" Tomasz wiąże z niedoskonałością cnót kardynalnych: upośledzeniem męstwa jest słabość (*infirmitas*), ignorancja (*ignorantia*) stanowi niedomaganie roztropności, złość (*malitia*) może wypaczyć sprawiedliwość, natomiast pożądliwość (*concupiscentia*) jest osłabieniem umiarkowania[73].

skutki grzechu pierworodnego

Należy podkreślić, że dla św. Tomasza grzech pierworodny nie niszczy ani nie uszkadza natury człowieka, ale pozbawia go tego, co otrzymał w raju dodatkowo, co stanowiło pewien dar nadprzyrodzony. Grzech pierworodny pozostawił „czystą" naturę człowieka ze wszystkimi naturalnymi jej skutkami, jak choroba i śmierć[74]. Szczególnym zaś znakiem tego grzechu w czło-

[71] *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 2, co.

[72] *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 1, co. To podporządkowanie uczuć i działań rozumności stanowi istotę cnót, dlatego Akwinata pisze, że grzech pierworodny upośledził (*diminuit* – umniejszył) w człowieku nakierowanie na cnotę (*inclinatio ad virtutem*).

[73] *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 3, co. Wymienione nazwy pochodzą od św. Bedy Czcigodnego (672/673-735), który określa je jako „rany natury" (*vulnera naturae*).

[74] *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 6, co.

wieku jest, zdaniem Tomasza, jego skłonność do poszukiwania przyjemności w dziedzinie przekazywania życia, gdyż tą drogą przenosi się także grzech pierworodny[75]. Dlatego też grzechy z tym związane należą do najbardziej „ulubionych" przez ludzi sposobów grzeszenia.

Wiadomo, że grzech pierworodny usuwany jest przez chrzest. Sakrament ten usuwa winę zaciągniętą przez grzech pierworodny, jednakże nie usuwa jego skutków, czyli przede wszystkim braku podporządkowania ciała i władz zmysłowych intelektowi i woli (*inordinatio interiorum partium animae et ipsius corpus*)[76].

Wiadomo też, że na skutek grzechu pierworodnego mamy skłonność do popełniania innych grzechów tzw. grzechów uczynkowych, które Tomasz określa po prostu jako ludzki zły czyn (*malus actus humanus*). Grzech jest zatem aktem ludzkim, co oznacza, że jest dobrowolny (*voluntarium*), natomiast stanowi działanie negatywne, złe, ponieważ brakuje mu właściwej współmierności (*caret debita commensuratio*) z właściwymi regułami działania. Taką regułą bliższą – przypomnijmy – jest rozum człowieka (*ratio humana*), natomiast regułą ostateczną jest rozum Boga (*ratio Dei*), wyrażający się w odwiecznym porządku stworzenia, określanym jako prawo wieczne (*lex aeterna*)[77].

klasyfikacje grzechów

Tomasz przedstawia różne klasyfikacje grzechów, np. grzechy cielesne i duchowe, gdzie te pierwsze popełniane są ze względu na przyjemności zmysłowe (*delectatio*), natomiast grzechy duchowe sprawiają człowiekowi duchową radość (*gaudium*)[78]. Ta

[75] *Summa Theologiae*, I-II, q. 83, a. 4, co.
[76] *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 3, ad 2.
[77] *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6, co. Tomasz stoi na stanowisku aktowego charakteru grzechu. Uważa, że nawet zaniechanie (*omisio*) i zaniedbanie (*negligentia*) mają charakter pewnych aktów (q. 71, a. 5). Także grzechy wymieniane w „*Confiteor*" traktuje jako pewne ustopniowanie grzesznej „aktywności" człowieka, gdzie najpierw jest myśl, potem często mowa, ale jej ukoronowaniem jest działanie (q. 71, a. 7).
[78] *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 2, co.

z pozoru niewielka różnica terminologiczna wskazuje jednak na wielką przepaść, jaka zachodzi pomiędzy tymi dwoma rodzajami grzechów, ponieważ grzechy cielesne są szukaniem przyjemności w bytach materialnych, stworzonych przez Boga. Są to często naturalne dla człowieka przyjemności, np. związane z odżywianiem, współżyciem płciowym i w ogóle życiem w świecie bytów materialnych. Nie chodzi w tych grzechach wprost o odwrócenie się od Boga i nawet jeśli to odwrócenie się dokonuje, to dlatego, że owych przyjemności poszukuje człowiek wbrew woli Boga. Natomiast duchowa radość z tego, że się odstępuje od Boga, wskazuje po prostu, że o to odstępstwo chodziło, że chodziło o odwrócenie się od Boga i to sprawia człowiekowi radość. Radość bowiem jest aktem woli, stanowi zatem działanie duchowe i odnosi się przede wszystkim do spraw duchowych, dlatego jeśli wynika z grzechu, to wskazuje wprost na istotę grzechu, a jest nią zawsze odwrócenie się od Boga. Dlatego grzechy duchowe są zazwyczaj cięższe od grzechów cielesnych[79].

Różnice gatunkowe wśród grzechów zachodzą ze względu na ich przedmiot, którym jest pewien wybór woli[80]. Z tego punktu widzenia Tomasz uważa, że można wyróżnić grzechy, które są wymierzone w Boga, w bliźnich lub w samego grzeszącego. Natomiast ciężar grzechu zależy od wielkości rzeczy, za pomocą której człowiek przeciwstawia się rozumowi i Bogu. Na pierwszym miejscu są tutaj grzechy przeciwko samemu Bogu, jak np. bluźnierstwo, następnie są grzechy przeciwko życiu człowieka (Tomasz pisze: „substancji człowieka"), jak na przykład zabójstwo, wreszcie są grzechy przeciwko rzeczom zewnętrznym, jak np. kradzież[81].

[79] *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 5, co.
[80] *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 3, co.
[81] *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 3, co.

Jednakże zasadniczy podział, jeśli chodzi o ciężar grzechów, polega na odróżnieniu grzechów powszednich (*veniale*) i grzechów śmiertelnych (*mortale*)[82]. Grzech śmiertelny jest bowiem zanegowaniem celu ostatecznego człowieka, czyli Boga. Grzechy powszednie są jakimś nieporządkiem w dziedzinie środków prowadzących do tego celu. Porównując to do drogi możemy powiedzieć, że grzech śmiertelny jest zawróceniem z drogi do Boga, natomiast grzech powszedni jest tylko chwilowym zjechaniem z właściwej drogi, zatrzymaniem się, jakimś objazdem[83].

grzech śmiertelny

Tomasz podkreśla, że zachodzi nieskończenie wielka różnica pomiędzy tymi grzechami[84], ponieważ grzech śmiertelny stanowi odrzucenie Bożej oferty przyjaźni, sprzeciwia się wprost miłości Bożej, która jest, jak pisze Tomasz, korzeniem (*radix*) innych cnót wlanych. Wszystko więc, co nadprzyrodzone, ginie w człowieku w wyniku odrzucenia Bożej *caritas*. Jest to więc tragiczna sytuacja całkowitego zerwania z Bogiem[85]. Z tej charakterystyki grzechu śmiertelnego wynika, że jest on niezwykle trudny do popełnienia przypadkowo, niezamierzenie. Wręcz przeciwnie: wymaga całkowicie świadomego i dobrowolnego odrzucenia miłości Bożej. Wydaje się więc, że taki grzech jest sytuacją niezwykle rzadką, ponieważ ludzie, popełniając nawet bardzo ciężkie grzechy, nie robią tego po to, aby zanegować miłość Boga[86].

[82] *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 5, co. Wyjaśniając nazwy tych grzechów, Akwinata odnosi się do dziedziny ludzkiego zdrowia i funkcjonowania organizmu. Grzech śmiertelny porównuje do śmierci w sytuacji, gdy zostanie uszkodzony w znacznym stopniu jakiś kluczowy organ ciała, jak np. serce lub głowa. Grzech powszedni jest wtedy chorobą dającą się wyleczyć, jak grypa lub angina. Tomasz dodaje przy tym, że owa śmierć duchowa, wynikająca z odrzucenia Boga, stanowi zarazem sytuację wiecznego potępienia lub kary wiecznej (q. 87, a. 3, co.).

[83] *Summa Theologiae*, I-II, q. 88, a. 1, co.

[84] *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 5, ad 1.

[85] *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 4, co.

[86] O. Vincent Vergriete pisze, że „grzech nie zawsze posiada tę metafizyczną rozpiętość buntu stworzenia, które mówi swojemu Stwórcy „nie". Na tak wysokim stop-

Zazwyczaj bowiem w grzechach poszukuje się jakiegoś dobra. Owszem, bywa to dobro niedozwolone, niewłaściwe, czasem wręcz pozorne, ale zawsze chodzi o pewne dobro dla siebie. Wynikałoby z tego, że grzech śmiertelny jest niezwykle rzadką sprawą, ponieważ wymaga zaatakowania Boga wprost. Jednakże św. Tomasz uważa, że jest grupa działań, które *de facto* stanowią takie zaatakowanie Boga, ponieważ stanowią wprost sprzeciwienie się Mu. Takie grzechy śmiertelne z samego swego rodzaju, to przede wszystkim grzechy przeciwko miłości Boga, jak np. bluźnierstwo, ale także to są grzechy przeciwko miłości bliźniego, jak np. morderstwo lub cudzołóstwo. Akwinata dodaje jednak, że podziału tego nie można stosować sztywno, ponieważ ludzkiemu działaniu towarzyszą zawsze określone okoliczności, które mogą spowodować, że grzech powszedni staje się grzechem śmiertelnym (gdy jest popełniany z intencją zaatakowania Boga), a grzech z rodzaju śmiertelnych może być wyłącznie grzechem powszednim (gdy występują okoliczności, które w jakimś stopniu usprawiedliwiają człowieka, np. ignorancja, napór uczuć lub jakaś forma przemocy)[87]. Rzecz jest wobec tego tak bardzo indywidualna, jak indywidualne jest ludzkie postępowanie.

Szansę naprawienia sytuacji, którą powoduje grzech śmiertelny, Akwinata upatruje w tym, że nie niszczy on cnót i sprawności nabytych. I wprawdzie nie ma już po nim nadprzyrodzonej miłości, ale może pozostać wiara i nadzieja jako pewne naturalne sprawności i to one mogą być podstawą działań naprawczych[88], czyli po prostu skruchy i nawrócenia.

niu czystego zła grzech istniał przypuszczalnie jedynie u anioła", zob. V. Vergriete, *Grzech*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, praca zbior., tłum. zbior., Poznań 1967, s. 264.

[87] *Summa Theologiae*, I-II, q. 88, a. 2, co.

[88] *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 1, ad 2.

przyczyny grzechu

Podejmując temat przyczyn grzechu, Tomasz z Akwinu przypomina swoją koncepcję działań dobrowolnych, z której wynika, że wszystkie takie działania, a więc także grzech, mają źródło główne w intelekcie i woli[89]. Uczucia i wyobrażenia, a nawet rzeczy zewnętrzne, mogą stanowić wyłącznie pewien motyw, pewne przyczyny pośrednie, nigdy zaś główne. Tak Tomasz o tym pisze:

> Zasadami (…) czynności ludzkich są intelekt oraz pożądanie zarówno rozumne, czyli wola, jak i zmysłowe. Grzech więc w postępowaniu ludzkim zachodzi niekiedy z powodu niedomagania intelektu, np. gdy ktoś grzeszy na skutek ignorancji; niekiedy z niedomagania pożądania zmysłowego, np. gdy ktoś grzeszy pod wpływem uczucia; niekiedy zaś z niedomagania woli, polegającego na braku w niej porządku[90].

Dodajmy, że Tomasz widzi pewne okoliczności łagodzące, czyli pewne sposoby usprawiedliwienia grzechu czy zmniejszenia ciężaru jego winy, gdy wynikał on z niedomagań intelektu lub naporu uczuć. Najgorszy bowiem jest grzech dokonywany z rozmysłem, po prostu grzech w pełni świadomy. Taki grzech jest skutkiem dobrowolnej decyzji woli:

> Brak zaś porządku w woli zachodzi, gdy człowiek kocha mniejsze dobro więcej niż większe i wskutek tego woli ponieść szkodę w dobrach mniej ukochanych, by osiągnąć dobro bardziej ukochane (…). Z tego względu bywa, że ludzie świadomie chcą jakiegoś zła duchowego, a więc tego, co jest złem zasadniczo, celem osiągnięcia jakiegoś dobra doczesnego, pozbawiając się dobra duchowego. Na tym polega grzech z prawdziwej złośliwości, czyli z namysłu, gdy człowiek poniekąd świadomie wybiera zło[91].

[89] Akwinata podejmuje to zagadnienie w *Summa Theologiae*, I-II, q. 75, a. 1-4.
[90] *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 1, co.
[91] Tamże. Korzystam z przekładu (niekiedy nieco go modyfikując) o. Feliksa W. Bednarskiego: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 12, *Wady i grzechy*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1965.

Widzimy więc wyraźnie, że Tomasz swoją koncepcję grzechu buduje na przedstawionej wcześniej teorii podejmowania decyzji[92]. Polega ona na kolejno następujących po sobie aktach intelektu i woli, dokonuje się niekiedy przy udziale uczuć i emocji, a także pomocy z zewnątrz. Kluczowe jednak znaczenie ma intelektualna władza decydowania – wola. Wszystko inne jest jakby dodatkowe, choć niekiedy znaczące, jak właściwe rozpoznanie okoliczności czy umiejętność zapanowania nad emocjami w sytuacjach trudnych. Podobnie jest w odniesieniu do działań niewłaściwych, czyli grzechów.

Wśród tych dodatkowych przyczyn grzechu na pierwszym miejscu Tomasz wymienia ignorancję (*ignorantia*)[93]. Przy czym zaznacza, że jest to coś innego niż zwykły brak wiedzy (*nescentia*)[94]. Ignorancja bowiem jest w jakimś stopniu zawinionym brakiem wiedzy, jest często niewiedzą tego, co wiedzieć powinniśmy, jednakże zdarza się, że nie wiemy, a podejmujemy działania w dziedzinie, której owa ignorancja dotyczy, a wtedy trudno się dziwić, że działania te nam nie wychodzą. Akwinata skłonny jest widzieć w ignorancji pewną okoliczność łagodzącą, zwraca jednak uwagę, że są rzeczy, których nie możemy nie wiedzieć. Należą do nich podstawowe informacje wynikające z wiary, zasady prawa naturalnego oraz tzw. obowiązki stanu, czyli np. zawodowe[95]. Oprócz niewiedzy i ignorancji źródłem złego działania może być zwyczajny błąd poznawczy. Gdy jest zawiniony, wtedy stanowi przyczynę grzechu. Jeśli jednak jest niemożliwy do

[92] Szerzej na ten temat w: A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Warszawa 2020, s. 81-86. Natomiast ks. Mirosław Mróz, analizując „tajemnice ludzkiej nieprawości", zbudował na podstawie Tomaszowego schematu podejmowania decyzji schemat powstawania decyzji błędnej: M. Mróz, *Tajemnica ludzkiej nieprawości*, s. 208-209.

[93] *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 1, co.

[94] *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 2, co.

[95] *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 3, co.

uniknięcia przez człowieka, wtedy go usprawiedliwia. Niekiedy jednak to intelekt nakazuje złe działanie. Oczywiście wola może go nie podjąć, odwołując się na przykład do prawa naturalnego lub przykazań Bożych. Ale wola ma ograniczone możliwości manewru, gdy intelekt chce ją zwodzić. Jest bowiem uzależniona od informacji intelektu, gdyż sama niczego nie poznaje. Podobna sytuacja jest wtedy, gdy intelekt stara się powstrzymać wolę przed działaniami, które powinna podjąć. Te dwie ostatnie sytuacje wskazują na intelekt jako właściwą przyczynę złego działania.

Drugim obfitym źródłem ludzkiej grzeszności jest uczuciowość[96]. Uczucia bowiem mogą oddziaływać na wolę, mogą ją osłabiać, powodując swoiste ograniczenie jej swobody. Jest to oczywiste w przypadku strachu, ale nawet pożądliwość niekiedy może być tak silna, że odbiera człowiekowi zdrowy rozsądek i nawet ona może być w takiej sytuacji okolicznością łagodzącą[97], choć przede wszystkim Akwinata skłonny jest usprawiedliwiać działania ze strachu.

Oczywiście źródłem grzechów *par excellence*, czyli główną przyczyną złego działania, może być wyłącznie wola, która ostatecznie „decyduje i ryzykuje"[98]. W przypadku grzechów wola świadomie i dobrowolnie wybiera zło, co Akwinata określa jako jej złośliwość (*malitia*) i wyjaśnia, że w istocie nie chodzi tutaj o wybór zła, ale o wybór mniejszego dobra, o odrzucenie lub jakieś odsunięcie na bok dobra najwyższego, którym jest Bóg, a skupienie się na dobru mniejszym, na dobru, które niekiedy zawadza w drodze do Boga – i na tym polega istota grzechów ze złej woli[99].

[96] Poświęcona jest temu zagadnieniu cała kwestia: *Summa Theologiae*, I-II, q. 77.
[97] *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 6, ad 2.
[98] Jak już wspomniano, to lapidarne, lecz niezwykle trafne ujęcie roli woli w dziedzinie kierowania ludzkim postępowaniem, zostało sformułowane przez prof. Mieczysława Gogacza: M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 79.
[99] *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 1, co.

psychologia grzechu

Podejmując temat grzechów głównych lub wad głównych (w *Summa Theologiae* zamiennie używa się tych określeń), Tomasz z Akwinu przedstawia coś, co można by określić jako psychologię grzeszenia[100]. Rolę kluczową odgrywa tu nieuporządkowana miłość własna (*amor sui*)[101]. Tomasz przy tym podkreśla, że miłość własna jest czymś zgodnym z naturą, czyli czymś chcianym przez Boga, stanowi podstawę dbania o siebie, a ponadto jest miarą miłości bliźniego. Chodzi tutaj jednak o tę właściwą miarę miłości własnej. Jeśli zacznie ją człowiek przekraczać, to może się posunąć aż do pogardy Boga (*contemptum Dei*), czyli do postawienia swojej osoby nie tylko przed Bogiem, ale i na miejscu Boga. Taka miłość własna jest źródłem najcięższych grzechów. Natomiast pożywką grzechów, czyli ich korzeniem, z którego wszystkie one czerpią siłę, jest chciwość (*cupiditas*)[102]. Akwinata wyróżnia węższe, czyli gatunkowe rozumienie chciwości, która polega po prostu na nieuporządkowanym pragnieniu bogactw. Szersze, rodzajowe, rozumienie chciwości, określa ją jako nieopanowane pragnienie wszelkich dóbr doczesnych. Ale Akwinata pisze, że nawet chciwość w tym węższym znaczeniu możemy uznać za korzeń wszystkich grzechów, ponieważ za pieniądze, które chciwiec gromadzi, może dowolnie grzeszyć. Jak chciwość jest siłą wszystkich grzechów, tak ich zapoczątkowaniem (*initium*) jest pycha (*superbia*)[103]. Ona także ma swoje stopnie lub nawet eta-

[100] *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 3, co. Określenie wad lub grzechów głównych stanowi wskazanie na ich pierwszeństwo i kierowniczą rolę w ludzkiej grzeszności (*principium vel directivum*). Akwinata wymienia próżność (*inanis gloria*), zazdrość (*invidia*), gniew (*ira*), smutek (*tristitia*), chciwość (*avaritia*), łakomstwo (*gula*) i nieczystość (*luxuria*); wyliczenie to zachowuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Ciekawie (w nieco zbeletryzowanej formie) sprawę grzechów głównych i sposobów ich pokonywania przedstawia Kevin Vost: K. Vost, *Siedem grzechów głównych. Pokonywanie wad i słabości ze św. Tomaszem z Akwinu*, tłum. J. Grzegorczyk, Poznań 2020.

[101] *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 4, co.

[102] *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 1, co.

[103] *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 2, co.

py rozwoju. Zaczyna się od niepohamowanego pragnienia własnej wielkości, co jest jej gatunkowym określeniem, ale może się przerodzić w pewien grzech ogólny (*generale peccatum*), który polega na pogardzie Boga, i tak rozumiana pycha jest początkiem wszelkich grzechów (*initium omnis peccati*). Jeśli w ludzkim działaniu, także w działaniu grzesznym, wyróżniamy dwa jego porządki, mianowicie porządek zamierzenia i porządek wykonania, to pycha jako „dostawca" celu będzie odnosiła się do porządku zamierzenia, natomiast chciwość będzie zapoczątkowaniem wykonania. Tomasz pisze, że chciwość i pychę można ująć jako dwie strony tego samego medalu, któremu na imię grzech. Pycha bowiem jest odwróceniem się od Boga, natomiast chciwość stanowi zwrócenie się w kierunku dóbr doczesnych.

grzech a Bóg

Akwinata omawia także rolę innych osób w odniesieniu do grzeszności człowieka. Najpierw podejmuje trudny temat relacji Boga do ludzkich grzechów[104]. Skoro bowiem Bóg jest wszechmocny, to czy nie mógłby uniemożliwić nam złego postępowania? Czy nie mógłby zapobiec jego skutkom? Co więcej, Bóg jako dawca wszelkiego istnienia powoduje także zaistnienie działań lub relacji, które stanowią działania grzeszne (*actus peccati*). Czy nie mógłby się od tego powstrzymać? Tomasz wyjaśnia, że zgodnie z wolą Boga człowiek jest bytem wolnym i Bóg tę wolność szanuje, a interweniuje tylko w sytuacjach nadzwyczajnych z punktu widzenia Jego mądrości, co nazywa się cudem. Akwinata podejmuje także metafizyczne aspekty tej sprawy, mówiąc, że istnienie każdego bytu pochodzi od Boga, także więc *esse* działań i relacji, ale ich braki, w postaci np. niewłaściwego celu, nie pochodzą od Boga[105]. Sytuacja ta wskazuje ponadto na wielkie zaufanie Boga

[104] *Summa Theologiae*, I-II, q. 79.
[105] *Summa Theologiae*, I-II, q. 79, a. 2, co.

do człowieka, który udziela istnienia wszelkim ludzkim działaniom, nawet tym, które zdają się być w Niego wymierzone.

szatan a grzech człowieka

Tomasz podejmuje także problem szatana jako źródła grzechu człowieka[106]. Nie przecenia tego źródła, czyli nie ułatwia nam zrzucenia naszej grzeszności na działalność diabła. Wręcz przeciwnie: przypomina, że ostateczną przyczyną grzechów jest ludzka wola, a szatan, podobnie jak inny człowiek, może coś nam podsuwać, ale do niczego nie może nas zmusić. Przy tej okazji Tomasz podejmuje temat opętania, które, jeśli jest całkowite, to po prostu zwalnia opętanego z odpowiedzialności za swe działania[107].

kara za grzechy

Ostatnim zagadnieniem, jakie Tomasz podejmuje w związku z grzechem i grzeszeniem, jest problem kary za grzechy. Zwraca przy tym uwagę, że zawsze działanie przeciw czemuś wywołuje naturalną reakcję przeciwną, wobec czego naruszenie naturalnego porządku rzeczy przez grzech wywołuje pewien odwet,

[106] *Summa Theologiae*, I-II, q. 80, a. 1, co. Akwinata swoim wyważonym stanowiskiem odnośnie do udziału szatana w przyczynowaniu ludzkich grzechów mocno przeciwstawia się powszechnej w średniowieczu tendencji do dostrzegania diabła niemal wszędzie, w każdej dziedzinie życia, w każdej ludzkiej działalności. Tomasz jest tu niebywale ostrożny, bo wie, że szatan, jako byt czysto duchowy, nie ma łatwego dostępu do człowieka, który wprawdzie jest także wyposażony w duchowość, ale dotarcie do niej dokonuje się wyłącznie poprzez materię i zmysły. Aniołowie taki kontakt z człowiekiem, czyli po prostu zwyczajne „widzenie" człowieka, otrzymują od Boga jako pewien dar nadprzyrodzony. Szatan nie ma do tego dostępu, szuka więc człowieka swoiście po omacku lub czeka, aby to człowiek sam zwrócił się do niego. Nawiasem mówiąc, z tego punktu widzenia bardzo niebezpieczne są wszelkiego rodzaju kontakty z duchami, jeśli nie jest to Bóg, aniołowie lub święci. Poza nimi bowiem w rzeczywistości duchowej funkcjonują szatani. Jednakże sam szatan o własnych siłach nie jest w stanie zbytnio zaszkodzić człowiekowi. „Nie widzi" bowiem rzeczywistości materialnej, jest ona dla niego obca i to właśnie tym faktem prof. Mieczysław Gogacz żartobliwie wyjaśniał dziwaczną postać, jaką przybierał szatan (ogon, rogi), gdy próbował objawiać się ludziom. Warto też dodać, że teologowie, którzy podobnie jak św. Tomasz stali na stanowisku chrystocentryzmu, uważali, że szatan jest przede wszystkim wrogiem Chrystusa i dlatego tylko atak na Chrystusa może być w sposób pewny przypisany szatanowi. Inne złe działania – niestety – wynikają najczęściej z naszej ignorancji, namiętności lub złej woli.

[107] *Summa Theologiae*, I-II, q. 80, a. 3, co. Akwinata szerzej w tym miejscu nie podejmuje tego tematu, ale ma świadomość, że niekiedy jest ono wynikiem Bożego dopustu, innym razem jest skutkiem szukania kontaktu z szatanem, a niekiedy bywa mylone z zaburzeniami psychicznymi.

czyli karę. Są różne rodzaje kar, które człowiek może otrzymać za złe postępowanie. Pierwsza z nich to kara ze strony własnego rozumu w postaci wyrzutów sumienia. Może spotkać także człowieka kara ze strony innych ludzi, np. przełożonych lub władzy państwowej. I wreszcie także Bóg może ukarać człowieka, aby zawrócić go na właściwą drogę. Tomasz zdecydowanie akcentuje w tym aspekcie naprawczy aspekt kary. Zwraca bowiem uwagę, że nikt nie grzeszy dla kary, jest raczej ona wobec grzechu czymś przygodnym, co psuje człowiekowi przyjemność grzeszenia[108]. Jest zatem kara czymś ważnym, niekiedy stanowi dobrodziejstwo, w postaci zwrócenia uwagi człowiekowi na złe postępowanie, zawrócenia z niewłaściwej drogi. Wiadomo bowiem, że dalsza podróż w niewłaściwym kierunku tylko spotęguje kłopoty z powrotem. Wiadomo też, że skutki naruszenia naturalnego porządku rzeczy są nieuniknione. Naturalizm św. Tomasza ma też i tę konsekwencję, że grzechem człowieka nie jest formalne naruszenie ustanowionych przez Boga praw, lecz stanowi przede wszystkim działanie *contra naturam*, a dopiero w dalszych konsekwencjach jest obrazą Boga. Ma to swoje reperkusje w dziedzinie kar za grzechy. Można więc powiedzieć, że Akwinata podpisałby się pod znanym przysłowiem, mówiącym, że Bóg wybacza zawsze, ludzie – czasami, natura – nigdy.

* * *

Traktat o wadach i grzechach nie przekracza u Tomasza z Akwinu swymi rozmiarami innych traktatów jego *Summa Theologiae*. Z biegiem czasu jednak moraliści coraz mocniej skupiali się na problemie ludzkiej grzeszności, widząc w niej źródło rozmaitych nieszczęść (z utratą szczęścia wiecznego na czele). Traktaty o grze-

[108] *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 5, co.

chach powiększały się, co nie ominęło także autora niniejszej książki, gdyż rozdział o wadach i grzechach jest w niej zdecydowanie najobszerniejszy. Ponadto pewne rodzaje grzechów uzyskiwały w nich uprzywilejowane miejsce[109]. Przede wszystkim chętnie skupiano się na analizach występków związanych z szóstym przykazaniem, rozszerzając niepomiernie jego zakres, co być może przełożyło się na obserwowaną współcześnie całkowitą negację tego przykazania w społeczeństwach Zachodu[110]. Oczywiście ma to swoje naturalne konsekwencje, chociażby w postaci zapaści demograficznej tych społeczeństw, co można określić jako swego rodzaju karę.

[109] Np. o. Jacek Woroniecki uważa, że mogą być drobne przekroczenia przykazań Bożych, które nie stanowią grzechu śmiertelnego, jak np. „drobna kradzież uczyniona zamożnemu człowiekowi", czy „nieznaczący jakiś zabobon", jednak „z wyjątkiem 6-go przykazania, odnośnie do którego nie ma wielkiej lub małej materii, lecz gdzie każde przyzwolenie jest grzechem śmiertelnym", zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 285-286.

[110] Nieco żartobliwie fakt ten można skomentować uwagą, że św. Tomasz pisał, iż bezgrzesznie rozmyśla się o seksie i sprawach z nim związanych tylko w ramach badań naukowych oraz w celach duszpasterskich, więc być może dlatego tak dużo uwagi i miejsca poświęcali tym zagadnieniom moraliści chrześcijańscy różnej proweniencji.

8. Prawo Boże

Podejmując problem prawa Bożego zarówno Nowego, jak Starego Testamentu, św. Tomasz osadza go w szerszej perspektywie teorii prawa. Pisze na ten temat obszerny traktat w swojej *Summa Theologiae*[111]. Rozpoczyna od starannego skonstruowania definicji prawa, która w jego wersji brzmi następująco:

definicja prawa

> Prawo jest pewnym rozporządzeniem rozumu dla dobra wspólnego, wydanym przez tego, kto odpowiedzialny jest za wspólnotę i [przez niego] ogłoszonym[112].

W definicji tej znajdują się cztery elementy, które Akwinata uważa za pryncypia prawa. Pierwszym z nich jest rozumny charakter prawa. Ma to zasadnicze znaczenie dla tomistycznej teorii prawa, gdyż zazwyczaj prawo kojarzy się z aktem woli, nawet są takie określenia prawa, w których pada stwierdzenie, że jest to wyraz woli władcy. Tymczasem dla św. Tomasza prawo jest wyrazem rozumu – władzy poznawczej. Oznacza to, że Akwinata jest bardzo daleki od czysto formalnego ujmowania prawa. Można powiedzieć, że w jego koncepcji zasadnicze znaczenie ma materialna (treściowa) zawartość prawa. Ta treść musi być dziełem rozumu, który rozpoznaje otaczającą człowieka rzeczy-

pryncypia prawa

[111] Traktat o prawie to w *Summa Theologiae*, I-II, q. 90-105. Dostępne są dwa polskie przekłady tego traktatu: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. P. Bełch, Londyn 1986 oraz Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie. Summa teologii II-II, q. 90-97*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2014. Współczesne i bardzo kompetentne, opracowane ponadto z pozycji prawnika, omówienie doktryny prawnej św. Tomasza napisała Małgorzata Łuszczyńska: M. Łuszczyńska, *Ubi ratio ibi ius. Doktryna prawna Świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2012; syntetycznie Tomaszową koncepcję prawa omawia Natalia Herold, zob.: N. Herold, *Tomistyczna teoria prawa*, w: *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, s. 237-249 (książka dostępna na stronach internetowych Naukowego Towarzystwa Tomistycznego: www.tomizm.org).

[112] *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, co. Lex nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.

wistość i formułuje zasady prawa zgodnie z tą rzeczywistością. Tak więc pierwszym wymogiem prawa jest jego rozumny charakter, co w realizmie poznawczym oznacza zgodność z rzeczywistością. Oczywiście w prawie zazwyczaj mamy do czynienia z pewnym obiektywizmem, gdyż prawo całkowicie sprzeczne z naturą jest nie do zrealizowania. Jednakże bardzo często spotykamy się z przepisami prawa, które starają się naginać rzeczywistość do swojej litery i zmuszają niekiedy ludzi do robienia rzeczy absurdalnych, aby stało się zadość dziwacznej literze prawa[113]. Należy dodać, że ta działalność rozumu w stanowieniu prawa ma mieć charakter rozporządzenia (*ordinatio*), czyli pewnego jednoznacznego zalecenia. Nie może to być na przykład rada lub prośba (postulat). Drugim elementem prawa, według św. Tomasza jest jego skierowanie na dobro wspólne. Prawo, które ma obowiązywać jakąś wspólnotę, musi mieć na celu dobro całej tej wspólnoty, a nie wyłącznie jakiejś jej części kosztem innej części[114]. Nadużycie władzy polegałoby, według Tomasza, właśnie na tym, że władza formuje prawa we własnym, partykularnym, interesie, a nie w interesie całej społeczności, której to prawo ma dotyczyć[115]. Trzecim elementem prawa jest kompetencja władzy,

[113] Unia Europejska postanowiła między innymi uregulować krzywiznę banana. Rozporządzenie w tej sprawie wprowadzono w 1995 roku. Zgodnie z nim banan musiał mieć przynajmniej 14 cm długości i zakrzywienie minimum 27 mm. Te zbyt wyprostowane i zbyt krótkie były przez plantatorów wyrzucane. Rozporządzenie nie ominęło również pospolitych ogórków – te za to musiały być prościutkie, by mogły trafić na sklepowe półki. Unia wycofała się z tych przepisów w 2008 roku. Okazało się bowiem, że do kosza trafiały bardzo dobre owoce, których jedyną wadą było zbyt małe zakrzywienie. Za: Martyna Klimowicz, *Absurdalne prawo – najdziwniejsze przepisy prawne świata*, https://kruczek.pl/absurdalne-przepisy/ [luty 2023].

[114] Akwinata tę sprawę stawia bardzo stanowczo, pisząc, że wszelkie prawo zmierza do dobra wspólnego, co oznacza, że przepisy inaczej sformułowane nie mają znamion prawa – są po prostu bezprawiem. *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, co: omnis lex ad bonum commune ordinatur.

[115] Takie wypaczanie prawa może oczywiście dokonywać się w skali makro, np. w państwie, ale także w skali mikro, np. gdy zarząd jakiegoś stowarzyszenia, dajmy na to koła wędkarskiego, pisze jego statut, w którym preferuje rozwiązania wygodne dla

która je stanowi. Jest to wymóg oczywisty – nikt nie będzie posłuszny komuś, kto nie ma nad nim władzy. Tomasz zaznacza, że prawa dla społeczności może ustanawiać ona sama albo też władza, która jest dla tej społeczności ustanowiona[116]. Wreszcie prawo, aby mogło obowiązywać, musi być ogłoszone, co wydaje się oczywiste, a uchybienia w tym zakresie stanowią jedne z największych przejawów bezprawia[117].

skutki prawa

U św. Tomasza z definicją prawa koresponduje nauczanie na temat skutków prawa. Tym skutkiem bowiem jest przede wszystkim czynienie ludzi lepszymi. Może się to jednak dokonać tylko pod tym warunkiem, że prawo będzie miało za cel dobro wspólne całej społeczności. Akwinata ostrzega, że jeśli prawo będzie miało na celu wyłącznie korzyść rządzących, to poddani mu ludzie będą dobrzy wyłącznie pod jakimś względem, czyli na przykład dobrzy dla władzy, lub nawet tylko pozornie dobrzy, czyli w taki sposób, w jaki ktoś może być dobrym mordercą lub dobrym złodziejem[118].

prawo wieczne

Następnie Tomasz przechodzi do omówienia rodzajów prawa. Jako pierwsze wymienia prawo wieczne (*lex aeterna*). Jest to, według niego, pochodzący od Boga porządek realnie istniejącej rzeczywistości, który można ująć właśnie jako pewne prawo, gdyż jest ów porządek skutkiem rozumności Boga i został ustanowiony przez Niego dla dobra całego *universum*. A ponieważ świat jest poznawalny, poznawalne jest przeto prawo wieczne.

zarządu, ale niekoniecznie korzystne dla wszystkich członków tego koła. Jest to więc dość powszechna pokusa władzy.

[116] *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 3, co.

[117] Jak np. wprowadzenie stanu wojennego w Polsce 13 grudnia 1981 roku. Zanim opublikowany został stosowny (niekonstytucyjny nawet w świetle ówczesnego prawa) dekret Rady Państwa wprowadzający stan wojenny, w kraju trwały już aresztowania, dokonywane na podstawie tego dekretu.

[118] *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 1, co. Akwinata (w kolejnym artykule) akceptuje klasyczne, podane w kodeksie Justyniana, działania (*actus*) prawa: nakazywanie, zakazywanie, zezwalanie i karanie (*imperare, vetare, permittere et punire*).

Gdy to prawo wieczne poznaje i ujmuje taki byt rozumny, jak człowiek, to wyraz tego prawa w intelekcie człowieka Akwinata określa jako prawo naturalne (*ius naturale*), ponieważ jego źródłem jest poznanie natury rzeczywistości. Prawo naturalne więc ma swoiście dwie strony. Źródłem tego prawa jest prawo wieczne – trwałe i niezmienne. Formuła prawa naturalnego zależy jednak od „odczytania" go przez ludzki intelekt, a zatem formuły te mogą być różne. Ba, człowiek może odczytać coś błędnie, a zatem poszczególne sformułowania zasad prawa naturalnego mogą podlegać dyskusji. Bezdyskusyjny jest jednak jego fundament – prawo wieczne, czyli po prostu uporządkowany, realnie istniejący świat bytów jednostkowych.

prawo naturalne

Dopiero na tym tle św. Tomasz przedstawia prawo ustanowione przez ludzi. Uważa, że jego celem jest wypełnianie prawa naturalnego. Prawo stanowione jest w tym ujęciu wyłącznie uszczegółowieniem i dostosowaniem do konkretnych warunków zasad prawa naturalnego. Jeśli prawo to nie jest zgodne z prawem naturalnym, to nie jest w ogóle prawem. Owa zgodność prawa stanowionego z prawem naturalnym jest *conditio sine qua non* jego rozumności. Oczywiście prawo stanowione musi także brać pod uwagę pozostałe zasady ustanawiania prawa, a więc być ukierunkowane na dobro wspólne, być wprowadzone przez kompetentną władzę i odpowiednio ogłoszone.

prawo ludzkie

Nieco w poprzek tym rodzajom prawa idzie prawo Boże, objawione przez Boga i przekazane w Piśmie Świętym, ponieważ zawiera elementy prawa naturalnego i stanowionego. Tomasz, zgodnie z tradycją, dzieli je na stare prawo i nowe prawo. Prawo stare pochodzi ze Starego Testamentu; prawo nowe to prawo Ewangelii. Akwinata uważa, że w starym prawie dominowała litera prawa, czyli pewien formalizm, który jednak był konieczny ze względu na kondycję narodu wybranego, stopniowo przy-

prawo Boże

gotowywanego przez Boga do swojej misji. Porównując obydwa te prawa, zwraca uwagę, że ich cel jest ten sam: poddanie ludzi Bogu, który jest Bogiem zarówno Starego jak i Nowego Przymierza: „jeden jest tylko Bóg, który usprawiedliwia obrzezanego dzięki wierze, a nieobrzezanego – przez wiarę" (Rz 3,30). Natomiast różnice dokonują się w środkach zrealizowania tego celu, gdyż, jak mówi Tomasz, stare prawo było jakby wychowawcą dzieci, natomiast prawo nowe odnosi się już do osób odpowiednio ukształtowanych[119]:

> Wszystkie różnice, jakie zaznaczają się między prawem nowym i starym, dotyczą tego, co doskonałe i niedoskonałe. Nakazy bowiem każdego prawa dotyczą aktów cnót. Do pełnienia zaś uczynków cnotliwych inaczej podchodzą niedoskonali, nie mający jeszcze sprawności cnoty, a inaczej ci, którzy dzięki sprawności cnoty są doskonali. Ci bowiem, którzy nie mają jeszcze sprawności cnoty, są do uczynków cnotliwych pobudzani przez jakąś przyczynę zewnętrzną, na przykład groźbę kary lub obietnicę zewnętrznej nagrody, np. zaszczytów, bogactwa lub czegoś w tym rodzaju. Dlatego właśnie prawo stare, które było dawane niedoskonałym, to znaczy tym, którzy nie dostąpili jeszcze duchowej łaski, nazywane było prawem bojaźni, gdyż prowadziło do zachowywania przykazań za pomocą groźby pewnych kar. Mówi się o nim, że miało pewne doczesne obietnice.
>
> Ci zaś, którzy mają cnotę, pobudzani są do pełnienia uczynków cnotliwych ze względu na umiłowanie cnoty, nie zaś pod wpływem jakiejś zewnętrznej kary czy nagrody. Dlatego prawo nowe, którego doskonałość polega na łasce duchowej wszczepionej w serce, zwane jest prawem miłości i zawiera obietnice duchowe i wieczne, będące przedmiotem cnót, głównie zaś miłości. W ten sposób ludzie skłaniają się do tych obietnic sami z siebie, nie jako do czegoś zewnętrznego sobie i obcego, lecz jako do czegoś swojego i własnego.
>
> Z tej racji mówi się także, że prawo stare poskramiało rękę, a nie ducha. Wola bowiem kogoś, kto powstrzymuje się od jakiegoś grzechu z lęku przed karą, nie odstępuje od grzechu tak po prostu, jak wola tego, który powstrzymuje się od grzechu wskutek umiłowania sprawiedliwości. Dlatego też mówi się, że prawo nowe, które jest prawem miłości, poskramia ducha[120].

[119] *Summa Theologiae*, I-II, q. 107, a. 1, co.

[120] *Summa Theologiae*, I-II, q. 107, a. 1, ad 2. Korzystam z przekładu (nieco go tylko modyfikując) o. Romualda Kosteckiego: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 14, *Nowe prawo i łaska*, tłum. R. Kostecki, Londyn 1973. Tomasz mówi tu o pewnej za-

prawo Starego Testamentu

Tomasz stare i nowe prawo omawia chronologicznie. Najpierw więc dość szczegółowo przedstawia stare prawo, wyróżniając poszczególne jego działy, jak przykazania moralne (*praecepta moralia*), obrzędowe (*caeremonialia*), sądownicze (*iudicialia*). Najbardziej interesują nas te przykazanie moralne, które sprowadzają się zasadniczo do Dekalogu. Tomasz uważa, że przykazania te pokrywają się z prawem naturalnym, choć w różny sposób[121]. Wyjaśnia je za pomocą charakterystycznej dla siebie metody, ukazując przykazania Boże jako normy, które wynikają z naturalnego porządku rzeczy, w tym przypadku – wspólnoty z Bogiem i ludźmi:

> Jak przykazania prawa ludzkiego przyporządkowują człowieka do wspólnoty ludzkiej, tak przykazania prawa Boskiego przyporządkowują człowieka do pewnej wspólnoty czy rzeczypospolitej (*respublica*) ludzi żyjących pod rządami Boga. Otóż, żeby ktoś dobrze sprawował się w jakiejś wspólnocie, musi spełniać dwa wymagania: po pierwsze, żeby dobrze zachowywał się wobec tego, kto stoi na czele wspólnoty, po drugie, żeby dobrze zachowywał się wobec innych współtowarzyszy i innych członków wspólnoty. Trzeba więc było, żeby prawo Boskie najpierw wydało jakieś przykazania, przyporządkowujące człowieka do Boga, a potem inne przykazania, przyporządkowujące człowieka do innych bliźnich, z którymi razem wspólnie żyje on pod rządami Boga.
> Naczelnikowi zaś wspólnoty człowiek winien trzy [rzeczy]: po pierwsze, wierność, po drugie, szacunek, po trzecie, służbę. Wierność zaś panu polega na tym, żeby czci należnej naczelnikowi nie przenosić na kogoś innego. I ze względu na to [człowiek] otrzymał pierwsze przykazanie, które mówi, aby nie miał innych bogów. Natomiast szacunek dla pana wymaga, aby nie uczynić niczego krzywdzącego go. I ze względu na to otrzymał [człowiek] drugie przykazanie,

sadzie odróżniania starego prawa od nowego, co wcale nie oznacza, że wszyscy ludzie poddani prawu nowemu są doskonali, natomiast tym, którzy byli pod starym prawem na tej doskonałości zbywało. Akwinata bowiem (w tym samym miejscu) dodaje i ostrzega: „Jednakże i w stanie Starego Testamentu byli tacy, którzy mieli miłość nadprzyrodzoną i łaskę Ducha Świętego, którzy oczekiwali przede wszystkim obietnic duchowych i wiecznych, i ze względu na to przynależeli do prawa nowego. Ale podobnie też i w Nowym Testamencie zdarzają się ludzie cieleśni, którzy nie osiągnęli jeszcze doskonałości nowego prawa, których także i w Nowym Testamencie trzeba nakłaniać do uczynków cnoty za pomocą bojaźni kar bądź też pewnych obietnic doczesnych".

[121] *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 1, co.

czyli: nie będziesz wzywał imienia Pana Boga twego w błahej sprawie (*in vanum*). Służba, wreszcie, należy się panu w zamian za dobrodziejstwa, które podwładni od niego otrzymują. I tego dotyczy trzecie przykazanie, nakazujące święcenie szabatu na pamiątkę stworzenia bytów.
W stosunku do bliźnich zaś człowiek może dobrze zachowywać się albo wobec określonych [osób], albo wobec wszystkich, ale przede wszystkim w stosunku do tych, których jest dłużnikiem i ma im oddać powinność. I ze względu na to [człowiek] otrzymał przykazanie, żeby czcił rodziców.
W stosunku zaś do wszystkich [człowiek otrzymał przykazanie], aby nikomu nie wyrządzał krzywdy ani uczynkiem, ani słowem, ani myślą. Uczynkiem wyrządza się krzywdę bliźniemu bądź to godząc w jego własną osobę, czyli w istnienie osoby. I to jest zakazane słowami: nie zabijaj. W inny sposób zaś – godząc w osobę związaną małżeństwem dla wydania potomstwa. I to jest zakazane słowami: nie cudzołóż. Wreszcie – godząc we własność bliźniego, która mu służy zarówno do utrzymania własnej osoby, jak i rodziny. I ze względu na to powiedziano: nie będziesz kradł. Wyrządzania zaś krzywdy słowem, zabroniono słowami: „nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu fałszywego świadectwa". Wyrządzania wreszcie krzywdy myślą zakazano mówiąc: nie pożądaj[122].

Święty Tomasz uważa, że cały Dekalog da się sprowadzić do dwóch podstawowych zasad, które da się wyprowadzić z analizy samej rzeczywistości[123]. Przy czym pierwsza z nich w postaci zakazu wyrządzania krzywdy bliźnim, jest dla każdego oczywista i nie wymaga większego wysiłku intelektualnego. Takiego wysiłku wymaga (ale nie jest to dla człowieka niemożliwe) odkrycie istnienia Boga i Jego ojcowskiego stosunku do człowieka, z czego wynika nakaz czci Boga.

Co więcej, Akwinata zwraca też uwagę, że w księgach Starego Testamentu przykazania Dekalogu bywały nieraz wyjaśniane lub uzupełniane. I tak pierwsze przykazanie uzupełniano o zakaz wystawiania Boga na próbę, uprawiania czarów, wróżenia i przepowiadania przyszłości, ponadto zakazywano korzysta-

[122] *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 5, co. Korzystam z przekładu o. Piusa Bełcha (trochę go zmieniając): św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. P. Bełch, Londyn 1986.
[123] *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 3, co.

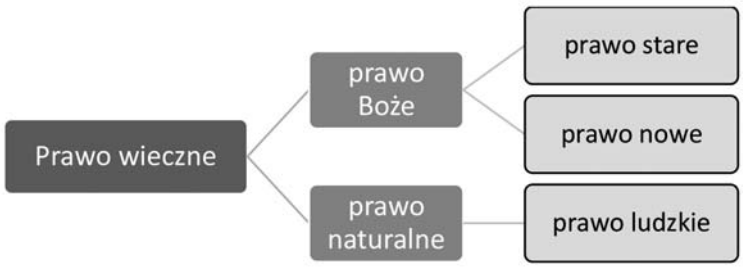
nia z zaklęć, wywoływania duchów i dusz zmarłych. Do przykazania drugiego dodano zakaz bluźnierstwa, natomiast przykazanie trzecie uzupełniono o przepisy obrzędowe. Przykazanie nakazujące cześć rodziców uzupełniono o zalecenie szacunku wobec wszystkich starszych. Do zakazu zabójstwa w piątym przykazaniu dodano zakaz nienawiści i w ogóle posługiwania się przemocą wobec bliźnich. Zakaz cudzołóstwa w następnym przykazaniu uzupełniono o potępienie homoseksualizmu i zoofilii. Do przykazania „nie kradnij" dodano zakaz lichwy i oszustwa w handlu. Przykazanie zabraniające fałszywego świadczenia rozszerzono o zakaz kłamstwa w ogóle[124].

Ostatecznie św. Tomasz pisze, że całe prawo Starego Testamentu można streścić w nakazie miłości Boga i miłości bliźniego[125]. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że nowe prawo jest dopełnieniem prawa starego i to stare prawo zawiera się w nowym jak coś niedoskonałego w doskonalszym[126]. Można jednak powiedzieć także, że nowe prawo zawiera się w starym, ponieważ stare prawo jest początkiem nowego, niejako jego zaczynem lub nasieniem, jak w nasieniu drzewa potencjalnie zawiera się całe drzewo[127]. Akwinata stoi więc na stanowisku daleko idącej komplementarności starego i nowego prawa. Ostatecznie relacje różnych rodzajów prawa Akwinata objaśnia słowami św. Jana Chryzostoma, który stwierdza komentując fragment Ewangelii św. Marka (4,28), w którym mowa jest o etapach w wydawaniu plonów ziemi, że najpierw z nasienia wyrasta łodyga rośliny, która symbolizuje prawo naturalne, następnie pojawia się kłos, któremu odpowiada stare prawo, wreszcie w tym

prawo Nowego Testamentu

[124] *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 11, co.
[125] *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 3, co.
[126] *Summa Theologiae*, I-II, q. 107, a. 2, co.
[127] *Summa Theologiae*, I-II, q. 107, a. 3, co.

kłosie pojawiają się ziarna, które symbolizują nowe prawo, czyli prawo Ewangelii[128].



Chcąc określić istotę nowego prawa Tomasz mówi, że trzeba wskazać w nim przede wszystkim na elementy podstawowe. Tym podstawowym elementem jest łaska Ducha Świętego, którą daje wiara w Chrystusa. Natomiast elementem następnym są pewne wskazania i pouczenia dotyczące wiary i życia chrześcijańskiego.

Treściową zawartość nowego prawa Tomasz charakteryzuje następująco:

> Czynnikiem zajmującym w prawie nowym pierwsze miejsce jest łaska Ducha Świętego, która przejawia się w wierze działającej przez miłość. Tę zaś łaskę ludzie uzyskują przez Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Bóg napełnił łaską Jego człowieczeństwo, stamtąd zaś spłynęła ona na nas. Dlatego powiedziane jest u Jana: ,,Słowo Ciałem się stało'', z dodatkiem: ,,pełne łaski i prawdy'', a dalej ,,z jego pełności myśmy wszyscy wzięli, łaskę za łaską''. I jeszcze dodaje, że ,,łaska i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa''. Toteż jest rzeczą odpowiednią, aby łaska spływając od Słowa Wcielonego, kierowała się ku nam za pośrednictwem pewnych środków, podpadających pod zmysły; jak również, aby z łaski wewnętrznej, przez którą ciało poddane zostaje duchowi, wypływały jakieś uczynki zewnętrzne, uchwytne dla zmysłów.
>
> Tak więc uczynki zewnętrzne mogą być w dwojaki sposób zależne od łaski. Po pierwsze: w pewnym sensie do łaski prowadząc i takimi będą działania sakramentalne, ustanowione w nowym prawie, jak chrzest, Eucharystia itd.

[128]Tamże. Wydawcy *Summa Theologiae* nie byli w stanie ustalić źródła cytatu z Chryzostoma.

> Natomiast inne są uczynki zewnętrzne, pełnione pod pobudzającym działaniem łaski[129].

Odnosząc się bardziej szczegółowo do tej treściowej zawartości nowego prawa, Tomasz omawia dwa jego elementy: błogosławieństwa i rady ewangeliczne. Odnośnie do błogosławieństw i kazania Chrystusa na górze (Mt 5,1-48) Akwinata stwierdza (za św. Augustynem), że obejmują one „całą naukę życia chrześcijańskiego"[130].

Charakteryzując rady ewangeliczne (które nie niosą w sobie konieczności właściwej przykazaniom, lecz są – zgodnie z charakterem nowego prawa – pozostawione wolnemu wyborowi człowieka), Akwinata odnosi je do trzech pokus w życiu człowieka, które wymienia św. Jan Ewangelista (1 J 2,16). Chodzi o „pożądliwość ciała", „pożądliwość oczu" i „pychę żywota". Tomasz uważa, że w pierwszej sprawie chodzi o zwykłą pożądliwość cielesną, „pożądliwość oczu" to pragnienie posiadania, natomiast „pycha żywota" to pożądanie własnej wielkości i chwały. Trzy rady ewangeliczne są niejako lekarstwem na te trzy pokusy. Czystość bowiem przeciwstawia się pożądliwości cielesnej, ubóstwo – pragnieniu posiadania, a posłuszeństwo, polegające na poddaniu swojej woli komuś innemu, niweluje „pychę żywota". Tomasz pisze, że te trzy rady ewangeliczne niejako instytucjonalnie realizują się w życiu zakonnym, ale też dodaje, że w życiu każdego chrześcijanina może być czas, w którym powstrzymuje się od przyjemności cielesnych, dzieli się dobrami materialnymi, na przykład dając jałmużny lub poddaje się dobrowolnie komuś w jakiejś sprawie, na przykład ustępując mu. To również stanowi realizację rad ewangelicznych[131].

[129] *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1, co.
[130] *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 3, co.: „totam informationem Christianae vitae continet".
[131] *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 4, co.

Na tle tych ustaleń św. Tomasz pyta: Czy nowe prawo jest bardziej uciążliwe dla człowieka niż stare? Wszyscy bowiem znamy te fragmenty Ewangelii, w których podkreśla się uciążliwość i restrykcyjny charakter praw Starego Testamentu. Odpowiedź Tomasza na tak postawione pytanie nie jest jednoznaczna – bo jednoznaczna być nie może. Z jednej strony bowiem wiadomo, że Nowy Testament nie zawiera szczegółowych przepisów dotyczących różnych dziedzin życia. Tomasz radzi, cytując przy tym św. Augustyna, aby zachować, organizując życie chrześcijańskie, daleko idący umiar w jego szczegółowym regulowaniu[132]. Z tego więc punktu widzenia nowe prawo jest prawem wolności, natomiast prawo Starego Testamentu poddawało człowieka wielorakim ograniczeniom:

porównanie prawa starego i nowego

> Prawo ewangeliczne także i ze względu na to nazywa się prawem wolności. Stare bowiem prawo wiele rzeczy określało, a niewiele pozostawiało do określenia ludzkiej wolności[133].

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę wymagania moralne Nowego Testamentu, to są one niewątpliwie o wiele bardziej rygorystyczne niż wymogi starego prawa. Ewangelia bowiem domaga się od chrześcijan przede wszystkim wewnętrznego nastawienia: miłości i cnoty. Natomiast czyny zewnętrzne mają tę miłość i cnotę przejawiać. Jeśli tak byłoby, to nawet wyśrubowane wy-

[132] Zarówno Augustyn, jak i Tomasz mieli świadomość swoistej pokusy władzy do regulowania różnych dziedzin życia ludzi. Ta pokusa nie ominęła władz kościelnych oraz życia chrześcijańskiego i dziś mamy np. kodeks prawa kościelnego, na który się składa prawie 2000 kanonów, ponadto niezliczone konstytucje (apostolskie), dekrety i instrukcje. Także codzienne życie chrześcijańskie obfituje w konieczność uzyskiwania różnych zaświadczeń, świadectw, pieczątek, podpisów, co często przynosi skutek odwrotny do zamierzonego, gdyż wymusza postawy wyłącznie zewnętrzne. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że formalizm starego prawa ma się dobrze także pod rządami prawa nowego.

[133] *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1, co. „Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii lex libertatis, nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda".

magania podejmowane z miłością i usprawnione mądrością nie są trudne, a co więcej, sprawiają radość. Jeśli jednak wymagania nowego prawa chcielibyśmy realizować bez miłości i cnoty, to wypełnianie ich byłoby bardzo trudne, o wiele trudniejsze niż przestrzeganie licznych wymagań Starego Testamentu, które były wyłącznie formalne. Ilustruje to Tomasz przykładem z *Etyki nikomachejskiej* (1137 a 5-9) Arystotelesa, który pisał, że sprawiedliwość dla kogoś, kto jest sprawiedliwy, jest czymś łatwym, jak gdyby naturalnym, natomiast dla człowieka niesprawiedliwego dokonywanie czynów sprawiedliwości jest bardzo trudne, wymaga bowiem niejako wewnętrznego przełamania się i działania wbrew skłonności[134].

* * *

Święty Tomasz napisał, za św. Augustynem, że prawo Starego Testamentu, czyli stare prawo, oparte było na strachu, było więc charakterystyczne dla niewolników. Prawo Nowego Testamentu, czyli nowe prawo, jest prawem miłości, a miłość jest zawsze darem wolności. Wobec tego nowe prawo jest prawem ludzi wolnych, którzy realizują je, bo chcą. Powoduje to dwojakie skutki. Po pierwsze, nowe prawo szanuje podmiotowość człowieka i chrześcijanina, pokłada w nim ufność, traktuje go po partnersku. Po drugie jednak, nowe prawo wymaga, aby człowiek był na tyle dojrzały, żeby mógł być partnerem Boga. W przeciwnym razie wolność stanie się prowadzącą do zguby swawolą, jak miłość bez odpowiedzialności może człowieka wyłącznie unieszczęśliwić, zamiast dać mu szczęście i spełnienie. Jest to więc prawo wymagające wysokiego poziomu intelektualnego i moralnego. Owszem, Bóg nie pozostawia człowieka samego sobie,

[134] *Summa Theologiae*, I-II, q. 107, a. 4, co.

udziela mu wielorakiej pomocy w postaci łaski, sakramentów czy charyzmatów. Jednakże i to musi się budować na solidnym fundamencie rozumnej natury ludzkiej i do człowieka należy przygotowanie tego fundamentu. W tym sensie prawo Nowego Testamentu jest bardzo wymagające.

9. Łaska Boża

spory pelagiańskie

Teoria łaski ma swoje długie dzieje zarówno przed św. Tomaszem, jak i po nim. Pisarzem, który sformułował zręby katolickiej nauki o łasce był św. Augustyn (354–430), który nawet z tego względu nazywany jest doktorem łaski. Formułując swoją doktrynę, zareagował on na poglądy Pelagiusza (ok. 360–ok. 435) i jego ucznia Juliana z Eclanum (ok. 386–454), które sprowadzały się do pomniejszania wagi grzechu pierworodnego przez uznanie go wyłącznie za osobisty grzech Adama, który moralnie źle wpłynął na ludzi przez „przykład grzeszenia" (*exemplum delicti*) i dlatego stał się „wzorem grzechu" (*forma delicti*). Grzech ten nie stał się dziedziczny i wobec tego nie ma konieczności chrztu, który według pelagian gładzi grzechy uczynkowe tego, kto go przyjmuje, wprowadza go do Kościoła oraz staje się pewną ozdobą jego duszy[135]. Przekładało się to na przekonanie o sile i godności ludzkiej natury, która jako doskonałe dzieło Boże zdolna jest przezwyciężyć grzech i osiągnąć świętość.

Augustyńska teoria łaski

Augustyn ostro zareagował na te poglądy. Uznał, że grzech pierworodny w sposób zasadniczy uszkodził naturę ludzką, powodując, że człowiek zostawiony został sam sobie. Wynika z tego, że człowiek, działający wyłącznie na podstawie swojej uszkodzonej natury, może popełniać jedynie zło. Aby się z tego zaklętego kręgu zła wydostać, człowiek musi otrzymać pomoc od Boga w postaci Jego łaski. Łaska jest dla Augustyna podstawą nawrócenia i podstawą dalszego życia chrześcijańskiego. Łaska wobec tego jest konieczna do zbawienia. Augustyn nie godził się na przypisywanie jakiejś większej roli woli człowieka w sprawie jego zbawienia. Właściwie jedyne, co człowiek może swoim wolnym ak-

[135] K. Obrycki, *Koncepcja grzechu pierworodnego u Pelagiusza na podstawie jego komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian 5,12-21* w: *Grzech pierworodny*, red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 185, seria: Źródła Myśli Teologicznej, t. 12.

tem uczynić, to powiedzieć Bogu „nie" lub właśnie zgodzić się na działanie łaski – po prostu ją przyjąć. Na tej podstawie Augustyn mógł powiedzieć: „Bóg, który stworzył cię bez ciebie, nie zbawi cię bez ciebie"[136]. Zdanie to wskazuje na minimalny, ale kluczowy, udział wolnej woli człowieka w dziele jego nawrócenia i zbawienia. Chroni więc Augustyna przed zarzutem całkowitego determinizmu. Jednakże wielu chrześcijanom nie odpowiadały skrajnie pesymistyczne poglądy Augustyna, ponieważ wydawały im się sprzeczne z nauką Ewangelii, w której na każdym kroku niemalże apeluje się do człowieka, do jego wolności, stawia mu się pewne wymagania, udziela się mu rad i zaleceń. Gdyby było tak, że człowiek nie jest w stanie podjąć tych wymagań, zastosować się do rad i zaleceń, to przesłanie Ewangelii trąciłoby hipokryzją. Wyjście z tego impasu zaproponowali autorzy nazwani potem semipelagianami, pisząc, że pierwszy akt zwrócenia się do Boga jest dziełem człowieka, a Bóg niejako czeka na człowieka, na jego pierwszy krok, który jest aktem wolności człowieka w żaden sposób niemotywowanym przez Boga. Dopiero od tego aktu Bóg wkracza w życie człowieka ze swoją łaską. Augustyn i zwolennicy jego poglądów nie mogli zgodzić się na takie rozwiązanie, ponieważ uważali, że także ów pierwszy akt, owo pierwsze nawrócenie, dokonuje się dzięki łasce (którą potem nazwano wystarczającą). Ale zarazem zwracali uwagę, że nie powoduje to jakiejś postaci determinizmu, ponieważ łaska wspomaga wolę człowieka, ale jej nie zastępuje (problemy te rozwiązywał synod w Oranges 3 lipca 529)[137].

[136] Św. Tomasz kilkakrotnie cytuje to zdanie (z 169 *Sermo*) Augustyna wskazując, że łaska niczego nie zdziała w człowieku bez jego woli („Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergofecit nescientem, iustificat volentem"), zob. *Summa Theologiae*, I-II, q. 111, a. 2, ad 2.

[137] „Można powiedzieć – piszą autorzy *Breviarium fidei* – że dzięki swojej dyskrecji na temat punktów spornych systemu Augustyna synod w Oranges zapewnił triumf umiarkowanej nauki św. Augustyna", zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wy-*

Poglądy św. Augustyna często niejednoznacznie i nieprecyzyjnie wyrażane nie przestawały stanowić problemów w łonie chrześcijaństwa. Świadectwem takich problemów był spór o przeznaczenie, który toczył się w IX wieku na dworze Karolingów i który zaangażował większość ówczesnych uczonych, a nawet papieża i króla Francji.

Tomaszowa interpretacja Augustyńskiej teorii łaski

Święty Tomasz w swojej teorii łaski szeroko korzysta z tekstów Augustyna, stara się jednak tak zinterpretować jego ujęcia, żeby zostawić miejsce dla wolności człowieka, pamiętając, że nawet dla Augustyna Bóg nie może zbawić człowieka bez jego udziału[138]. W XVI wieku ujęcia Augustyna zradykalizują twórcy protestantyzmu (Luter, a przede wszystkim Kalwin), głosząc otwarcie pewną postać predestynacji do zbawienia, wyrażającej się w zasadzie *sola gratia* (tylko łaska). Na te poglądy stojące, jak widać, na antypodach ujęć pelagiańskich i semipelagiańskich, reaguje Sobór Trydencki (1545–1563), o którym mówi się, że szeroko korzystał z *Summa Theologiae* św. Tomasza w formułowaniu swoich orzeczeń. Stojąc na gruncie poglądów św. Augustyna, sobór ten formułuje katolicką doktrynę łaski zgodną z interpretacją św. Tomasza z Akwinu.

porządek natury i porządek łaski

Akwinata w swoim nauczaniu proponuje starannie odróżnić porządek natury i porządek łaski, co nie jest łatwe i Tomasz zdaje sobie z tego sprawę, ponieważ w ujęciu od strony Boga odróżnienie porządku natury i łaski nie zachodzi, gdyż to ten sam Bóg jest zarazem stwórcą natury i łaski. Odróżnienie to ma jed-

powiedzi Kościoła, oprac. S. Głowa, I. Bieda, wyd. 2, Poznań 1988, s. 298. Warto dodać, że niektórzy tomiści z tzw. szkoły salamanckiej w XVI wieku próbowali na gruncie tomizmu rehabilitować semipelagian.

[138] Akwinata, jak się wydaje, starał się nie drażnić niepotrzebnie augustyników, co jednak na nic się zdało, gdyż jeszcze za swego życia był przez swoich kolegów na Uniwersytecie Paryskim potępiany za niezgodność z Augustynem; zob. Dawid Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, Warszawa 2015, s. 129-133.

nak znaczenie dla ludzi, bo nawet zwierzęta i w ogóle byty naturalne zostały stworzone przez Boga w taki sposób, że ich natura jest zdeterminowana w stosunku do celu, który im Bóg wyznaczył. Można więc powiedzieć, że w sposób naturalny realizują wolę Boga. Jednakże w stosunku do człowieka – bytu stworzonego na obraz Boga – sprawa się komplikuje, ponieważ Bóg nie tylko chce, aby człowiek realizował jego wolę zapisaną w ludzkiej naturze, ale chce przede wszystkim żyć z człowiekiem we wspólnocie miłości. Chce zatem powiązań osobowych z człowiekiem, których fundamentem jest wolność. Miłość, jeśli byłaby tak zdeterminowana, jak naturalne dążenie do celu zwierząt i roślin, nie byłaby relacją osobową tylko czymś na kształt biologicznego instynktu. Tymczasem Bogu chodzi o powiązania osobowe i wieczną wspólnotę z człowiekiem. To przekracza naturę ludzką. To jest pewna dodatkowa propozycja dla człowieka ze strony Boga, a zatem jest to coś ponadnaturalnego, czyli właśnie coś nadprzyrodzonego. I tego będzie dotyczył porządek łaski[139].

określenie łaski

Uświadamiając sobie to wszystko, możemy zastanowić się, czym jest owa nadprzyrodzona pomoc Boga dla człowieka, czyli łaska. Tomasz odwołuje się najpierw do leksykalnego znaczenia słowa „łaska" i mówi, że używa się go zasadniczo w dwóch znaczeniach: (1) ktoś znalazł u kogoś łaskę, czyli jest mu miły, oraz że (2) ktoś komuś wyświadczył lub okazał łaskę. Pierwszy rodzaj łaski jest postacią życzliwości jako skutku miłości, drugi zaś polega na obdarowaniu lub darowaniu („robieniu łaski"). Akwinata tak o tym pisze:

> Wyraz „łaska" (*gratia*) może mieć dwa znaczenia. Po pierwsze może pochodzić od „bycia miłym" (*gratus*): mówimy o kimś, że ma u kogoś łaskę, bo jest mu miły. Po wtóre, od dawania za darmo (*gratis*): mówimy, że ktoś komuś

[139] *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2, co. oraz a. 3, co.

wyświadczył łaskę, jeśli za darmo udzielił mu jakiegoś dobrodziejstwa. Te dwa ujęcia łaski nie są zupełnie od siebie rozdzielone[140].

postacie łaski

Akwinata, opierając się na tej etymologicznej dystynkcji, wyróżnia postacie łaski i je charakteryzuje. Pisze, że celem obdarowania kogoś czymś za darmo jest to, aby stał on się miły w stosunku do obdarowującego. Zwraca dalej uwagę na postawę obdarowanego. Może on się stać miły dla obdarowującego w taki sposób, że się na trwałe z nim zwiąże. Tomasz dodaje, że osoby wzajemnie sobie miłe niejako „przyciągają się". Daje to początek pewnej ich wspólnocie. Obdarowany jednak może stać się miły dla obdarowującego tylko dlatego, że coś darmo otrzymał, ale nie zbliża go to jakoś specjalnie do obdarowującego, nie odpowiada miłością na miłość obdarowującego, która jest przecież przyczyną obdarowywania go. Tomasz, podsumowując to, zauważa, że w obydwu przypadkach obdarowani otrzymali łaskę, ale tylko jeden z nich stał się dzięki niej miły wobec dającego. Na tym polega – dopowiada Akwinata – podstawowy podział łaski: łaskę uświęcającą (*gratia gratum faciens* – dosł.: „czyniącą miłym [Bogu]") oraz łaskę wprawdzie daną darmo (*gratia gratis data*), ale niepowodującą świętości (charyzmat). Pamiętać wszakże należy, że przyczyną jednej i drugiej łaski jest życzliwość Boga, wynikająca z Jego miłości do człowieka, która także stanowi pewną łaskę, która warunkuje wszystkie inne („pierwsza łaska" – *prima gratia*). Tomasz podkreśla bowiem, że obok miłości „ogólnej" (*dilectio communis*), którą Bóg obejmuje wszelkie stworzenia, w stosunku do człowieka żywi miłość specjalną (*dilectio specialis*) i dlatego chce dla człowieka „dobra wiecznego, którym jest

[140] Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii* (*Compendium theologiae*), lib. I, cap. 214, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984. Występuje też pejoratywne znaczenie wyrazu „łaska" w znaczeniu: „zrobić coś z łaski" lub „obyć się bez czyjejś łaski".

On sam" (*bonum aeternum, quod est ipse*)[141]. Dlatego, dodaje, łaską Bożą nazywamy pewien nadprzyrodzony, pochodzący od Boga, dar w człowieku, ale także łaską Bożą nazywa się samą wieczną miłość Boga (*ipsa aeterna Dei dilectio*). O tych postaciach łaski należy pamiętać, gdy rozważa się rolę i funkcjonowanie łaski w ludzkim życiu religijnym[142].

bytowa struktura łaski

Akwinata zastanawia się nad bytową strukturą łaski. Inaczej jednak charakteryzuje wymienione postacie łaski, których wspólną cechą jest, że stanowią w nas skutek bezinteresownej woli Boga (*effectus gratuitae Dei voluntatis*). O pierwszej, która porusza duszę człowieka do poznania, chcenia lub działania (*anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum*) mówi, że nie stanowi jakości w tej duszy, lecz pewne poruszenie (*non est qualitas, sed motus quidam animae*). Drugi sposób udzielenia łaski polega na daniu człowiekowi pewnego habitualnego daru (*habituale donum*), który łagodnie, ale mocno (*suaviter et prompte*), kieruje człowieka do dobra wiecznego[143]. Wydaje się, że jest to podstawowe odróżnienie charyzmatu od łaski uświęcającej.

Ta łaska stanowi pewną jakość (*qualitas quaedam*), która jest formą przypadłościową (*forma accidentalis*) w istocie duszy człowieka[144]. Pełni zatem wobec swoich aktów funkcję przyczyny formalnej (a nie przyczyny sprawczej)[145]. Wyklucza przy tym Akwinata, aby była to sprawność lub cnota wlana, bo łaska jest czymś wcześniejszym od cnót wlanych jako ich zasada i korzeń (*gratia (...) praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et*

[141] *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 1, co.
[142] *Summa Theologiae*, I-II, q. 111, a. 1, co. Ten aspekt działania łaski Bożej podjęty był już w pierwszym tomie książki, w rozdziale o „organizmie nadprzyrodzonym", zob. *Tomasz z Akwinu jako teolog*, t. 1, s. 133-134.
[143] *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 2, co.
[144] *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 2, ad 2.
[145] *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 2, ad 1.

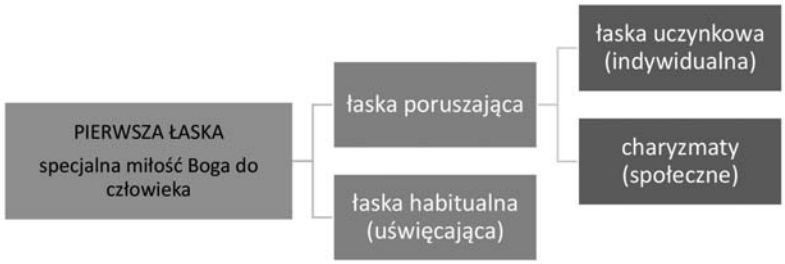
radix)[146]. Z tego samego powodu łaska nie może znajdować się we władzach duszy (jak sprawność lub cnota), lecz jej podmiotem musi być coś „wcześniejszego" (*prius*), czyli istota duszy (*essentia animae*):

> Jak bowiem za pomocą władzy poznania intelektualnego, dzięki cnocie wiary, człowiek uczestniczy w poznaniu Bożym, a za pomocą władzy decydowania, dzięki cnocie miłości – w miłości Bożej, tak podobnie naturą duszy, na zasadzie pewnego podobieństwa, uczestniczy w naturze Bożej, dzięki pewnego rodzaju odrodzeniu albo ponownemu stworzeniu[147].

Na podstawie tych dystynkcji możemy wyróżnić co najmniej trzy postacie łaski w nauce św. Tomasza[148]:

1) Łaska poruszająca (do poznania, chcenia lub działania – *gratia operans*) – do niej będzie należała tzw. łaska uczynkowa, czyli nadprzyrodzona pomoc Boga w jakimś konkretnym działaniu człowieka, oraz charyzmaty, czyli podobna pomoc w działaniach, ale podejmowanych na rzecz wspólnoty.
2) Łaska habitualna (*gratia habitualis*), która powoduje uczestnictwo w naturze Bożej i dobroci Bożej, dzięki którym osiągamy wspólnotę z Bogiem.
3) Te obie łaski wyprzedza i warunkuje łaska niestworzona – miłość Boga (*dilectio Dei*) do człowieka, z powodu której jest on Bogu miły.

[146] *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 3, ad 3.
[147] *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 4, co. Cyt. (nieco modyfikując) za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 14, *Nowe prawo i łaska*, tłum. R. Kostecki, Londyn 1973.
[148] *Summa Theologiae*, I-II, q. 111.



teoria łaski a determinizm

Tak rozumiana łaska wspomaga człowieka, ale nie determinuje jego działań. Zwolennicy ujęć św. Augustyna przyjmują, że każde działanie człowieka – także pierwsze nawrócenie i nawet chęć tego nawrócenia – jest powodowane przez łaskę. Ponadto wszelkie odrzucenie grzechu, wybór dobra, akty miłosierdzia i w ogóle wszystko, co pozytywne, jest w nas dziełem łaski. Zgodnie z ujęciem Augustyna jedyne, co człowiek może zrobić, to poddać się łasce, stać się jej niewolnikiem i jako taki dostąpić zbawienia. Alternatywą jest odrzucenie łaski, pozostanie w grzechu i wieczne potępienie. Wynika z tego, że ktoś, kto nie otrzymał łaski, nie nawrócił się dzięki niej, nie przyjął chrztu, nie może liczyć na dalsze łaski (np. łaskę uświęcającą). A więc łaska warunkuje łaskę, czyli żeby otrzymać łaskę trzeba już ją mieć. Aby uniknąć wspomnianego „błędnego koła" (*circulus vitiosus*) zwolennicy ujęć Augustyna wyróżnili łaskę wystarczającą, którą otrzymuje każdy i łaskę skuteczną, która faktycznie prowadzi do zbawienia. „Rozróżnienie to jest bałamutne – pisze jeden z polskich dogmatyków – bo łaska wystarczająca, jeśli jest różna od skutecznej, to nie jest wystarczająca"[149].

przezwyciężenie determinizmu

Sposobem – jak się wydaje – przezwyciężenia Augustyńskiego nie tylko determinizmu, ale i pesymizmu antropologicznego, przy zachowaniu w ogólnym zarysie jego koncepcji łaski,

[149] Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, *Traktaty VII–XIII*, wyd. 2, Lublin 2012, s. 519-520.

jest u Tomasza wskazanie na ontyczną strukturę łaski – przede wszystkim łaski habitualnej, bo o nią przede wszystkim chodzi[150]. Pamiętamy, że Akwinata mówi, iż łaska jest pewną formą przypadłościową, stworzoną przez Boga i umieszczoną w istocie duszy człowieka. Dlatego może być „zasadą i korzeniem" tego, co pochodzi z władz duszy – sprawności i cnót wlanych. A zatem – w odniesieniu do swego aktu (działania) – łaska nie jest przyczyną sprawczą, ale formalną. Co zatem stanowiłoby pozostałe przyczyny tego aktu? Bez wątpienia przyczyną celową jest Bóg – wieczna wspólnota z Nim, bo o to ostatecznie chodzi. Przyczyną materialną byłaby treść owego aktu, pochodząca z naszej ludzkiej natury – wszak nasze akty nawrócenia, miłosierdzia, przebaczenia są na miarę naszej ludzkiej natury i nawet w jakimś stopniu – kultury (dlatego Akwinata pisze, że pewna wiedza religijna jest konieczna do zbawienia). A co wobec tego jest przyczyną sprawczą aktu cnoty? Jeśli uznamy, że Bóg, to popadamy w determinizm skrajniejszy niż św. Augustyna, bo wynikałoby z tego, że to Bóg kieruje nas (przyczynowanie sprawcze) ku sobie (przyczynowanie celowe) na swój sposób (przyczynowanie formalne), całkowicie zniewalając materię tego aktu, czyli ludzką naturę. Tomasz nie godzi się na takie rozwiązanie i pozostawia przyczynowanie sprawcze aktu cnoty wolnej woli człowieka[151]. Przy takim ujęciu łaski wszelki jej akt ostatecznie zależy od człowieka.

[150] Tomasz Gałuszka w swojej książce o teologii charyzmatów u św. Tomasza, w której stara się unikać scholastycznych dystynkcji, pisze: „używanie terminów *przypadłość* czy *forma* w odniesieniu do łaski może nas zniechęcić swoim formalizmem, jednak pozwala uniknąć zanegowania wolności i autonomii człowieka"; zob. T. Gałuszka, *Odnowa w łasce. Teologia charyzmatów św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2018, s. 47.

[151] Na potrzeby tego rozwiązania Tomasz – jak się wydaje – modyfikuje nieco (powołując się na Boecjusza) swoją koncepcję przypadłości, podkreślając, że tkwią one w istocie substancji i od niej czerpią swoją realność. Ma to taką konsekwencję, że nie trzeba przypisywać Bogu stwórczej roli w powstawaniu przypadłości (nie mają osobnego *esse*); por. *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 2, ad 3.

Możemy to sobie przybliżyć, wyobrażając sobie następującą sytuację: mamy przyjaciela, pewnego i stabilnego, jesteśmy pewni jego bezinteresownej przyjaźni, choć sami bywamy mniej stabilni. Otrzymaliśmy od przyjaciela telefon, abyśmy mogli pozostawiać z nim w stałym kontakcie. Czasem też wspomaga on nas w jakiejś konkretnej sprawie. Łaską fundamentalną (*prima gratia*) jest tu owa przyjaźń przyjaciela. Telefon stanowi łaskę habitualną (odpowiadałby łasce uświęcającej, choć porównanie jest być może niezbyt fortunne, to jednak dobrze oddaje to, o co chodzi w łasce uświęcającej – stały kontakt). Charyzmaty i łaski uczynkowe to owa szczegółowa pomoc przyjaciela w różnych sprawach – prywatnych i społecznych. Ponieważ nasz przyjaciel jest stały i pewny, czego nie można powiedzieć o nas, to zdarza się, że obrażamy się i oddajemy mu ten telefon, mówiąc, że dłużej już nie chcemy z nim tego stałego kontaktu. Wiemy jednak, bo nam to z góry oświadczył, że telefon ów czeka na nas u niego i w każdej chwili możemy się po niego zgłosić. Tak można by na tym przykładzie przedstawić grzech i nawrócenie. Widać też w nim wyraźnie uprzedzającą i warunkująca wszystko łaskawą miłość Boga – ową łaskę niestworzoną. W świetle tego łatwiej zrozumieć nawet św. Augustyna, który mówi, że wszystko warunkuje łaska – jest to słuszne, gdy zdanie to rozumiemy w taki sposób, że wszystko uprzedza i warunkuje miłość Boża. Przykład nasz kuleje w jednej istotnej sprawie: łaska uświęcająca sytuuje nas w naturze Boga, czyni uczestnikiem wspólnoty z Bogiem, sprawia coś, co wschodni Ojcowie Kościoła nazywali *theiosis* – przebóstwienie. Natomiast możemy na tym przykładzie dobrze zobrazować naturę grzechu. Jest nim zawsze coś, o czym wiemy, że nasz przyjaciel tego nie lubi. Grzech śmiertelny jednak to tylko sytuacja oddania telefonu. Można jednak zapytać – i była na ten temat dyskusja wśród teologów – czy to tylko my zwracamy

ów telefon, czy może dojść do sytuacji, że przyjaciel ten telefon za coś nam odbiera. Innymi słowy: Czy wyłącznie jasna i świadoma decyzja zerwania z Bogiem jest grzechem śmiertelnym, czy też stanowią go działania, które ze swej natury powodują takie zerwanie nawet bez osobnej intencji tego zerwania z naszej strony? Święty Tomasz uważa, że są takie działania: przede wszystkim czyny stanowiące przekroczenie przykazań Bożych. W zerwaniu przez Boga relacji z nami po popełnieniu takiego grzechu wyraża się sprawiedliwość Boża. Można to zrozumieć, uświadamiając sobie, że nie jesteśmy tylko my i Bóg. Bóg kocha także innych ludzi i zrywając relację z nami reaguje na ich poważne skrzywdzenie przez nas. Ale Bóg nawet w tej sytuacji nie przestaje nas kochać, co jest podstawą nawrócenia i powrotu do pełnych powiązań[152].

relacja natury i łaski

Oś sporu o łaskę w teologii dotyczyła jej relacji z naturą. Dla św. Augustyna natura ludzka została przez grzech pierworodny tak zepsuta, że człowiek o własnych siłach, czyli bez łaski, może tylko grzeszyć. Kontynuując te ujęcia, Marcin Luter dodał, że bez łaski, jeśli nawet człowiek zrobi coś dobrego, to i tak zgrzeszy. Pamiętamy, że pisarze chrześcijańscy, naznaczeni potem epitetem semipelagian[153], bronili wolności woli człowieka i głosili, że w porządku natury człowiek może działać bez łaski oraz że zbawienie lub potępienie człowieka zależy od jego wolnej woli. Wspomniano już, że w XVI wieku ich stanowiska próbowali bronić tomiści z Salamanki[154]. W rzeczywistości szczegółowe poglądy św. Tomasza na łaskę i jej działania oddalały się od ujęć św. Augustyna. Akwinata bowiem starannie odróżnia porządek natury i porządek łaski; pierwszy jest porządkiem stworzenia, drugi –

[152] *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 2, co.
[153] Sami święci i teologowie: Jan Kasjan (ok. 360 – ok. 435), Wincenty z Lerynu (zm. ok. 450), Faustus z Riez (przed 410 – ok. 495).
[154] Franciszek de Vitoria (1483/1486 – 1546).

odkupienia i zbawienia. Robi to na dwóch przykładach: najpierw w odniesieniu do dziedziny poznania, gdy stwierdza, że w pewnym sensie Bóg potrzebny jest do poznania prawdy, ponieważ stwarza intelekt i go porusza. Ale to jest porządek naturalny. Do poznania prawd naturalnych (*cognitio naturalis*) człowiek nie potrzebuje dodatkowego oświecenia Bożego. Potrzebuje go dopiero wtedy, gdy przedmiot poznania przekracza poznanie naturalne. Oczywiście, może się zdarzyć, dodaje Tomasz, że niektórych ludzi Bóg poucza w tym, co mogliby poznać w sposób naturalny, ale stanowi to cud, podobnie jak wtedy, gdy Bóg objawia w sposób cudowny coś, czego w naturalny sposób poznać nie moglibyśmy. Przykładem drugim jest postępowanie człowieka. Tutaj sprawa nieco się komplikuje, ponieważ Akwinata wprowadza tu zagadnienie grzechu pierworodnego. Uważa zatem, że pytanie o działanie człowieka i rolę w nim natury oraz łaski należy rozważać w dwóch aspektach: przed grzechem pierworodnym i po nim. Tomasz pisze, że człowiek w stanie natury pierwotnej mógł mocą tej natury wykonywać wszystkie właściwe tej naturze czynności, a to, co przekraczało naturę musiał otrzymać od Boga. Natomiast po grzechu pierworodnym, nawet niektóre działania naturalne wymagają pomocy Boga. Jednakże są takie działania naturalne, które człowiek jest w stanie dobrze wykonać nawet siłami natury zepsutej, np. zbudować dom lub uprawiać ziemię[155]. Wynika z tego, że grzech pierworodny bardziej negatywnie odbija się w dziedzinie pożądania niż poznania[156]. Widać to wyraźnie w odniesieniu do miłości Boga. W raju człowiek kochał Boga nade wszystko siłami własnej natury, ponieważ nic nie zaciemniało mu właściwego porządku rzeczy. Po grzechu do umiłowania

[155] *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2, co.
[156] *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2, ad 3.

Boga nade wszystko człowiek potrzebuje łaski Bożej[157]. To samo dotyczy zachowywania przykazań: człowiek może o własnych siłach formalnie przestrzegać przykazań Bożych, ale czynić to z miłością może wyłącznie dzięki łasce Bożej[158].

Na to spojenie natury i łaski można spojrzeć także od strony natury:

> To, co możemy dokonać z Bożą pomocą, nie jest dla nas całkowicie niemożliwe, bo – jak mówi Filozof w ks. III *Etyki* – „co możemy przy pomocy przyjaciół, niejako możemy sami". Także i św. Hieronim zauważa, że „na tym polega wolność naszej woli, że zawsze uznajemy potrzebę pomocy Bożej"[159].

Natomiast wszystko, co odnosi się do życia wiecznego, przekracza naturę ludzką i jako takie potrzebuje łaski. Łaska uczynkowa przygotowuje do przyjęcia łaski uświęcającej[160], pomaga powstać z grzechu i nawet jeśli człowiek przestanie grzeszyć, to wytrwać w łasce pomaga także łaska. Nic z tych rzeczy nie dzieje się jednak bez woli człowieka[161]. Jednakże Tomasz dodaje, że od grzechów ciężkich może się człowiek powstrzymywać siłami swej natury i nie musi do tego korzystać z łaski[162]. Koresponduje to niewątpliwie z poglądem, że grzechy ciężkie w dużej mierze są przekroczeniem prawa naturalnego. Prawo naturalne zaś należy właśnie, jak sama nazwa wskazuje, do porządku naturalnego.

[157] *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 3, co. Przy okazji Akwinata wyjaśnia, co to znaczy największa miłość. Chodzi bowiem nie tylko o stopień miłowania (*gradum dilectionis*), ale także powód umiłowania (*ratio*) oraz sposób miłowania (*modus*). Dlatego największą miłością jest kochać Boga miłością nadprzyrodzoną (*caritas*) jako tego, który daje szczęście (*beatificandus*), zob. *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 3, ad 3.

[158] *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 4, co.

[159] *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 4, ad 2.

[160] Akwinata wyjaśnia, że dzieje się tak dlatego, że forma łaski uświęcającej może być zapodmiotowana wyłącznie w materii przygotowanej, natomiast łaska jako pomoc Boża takiego przygotowania nie wymaga, ponieważ owo przygotowanie jest jej wynikiem, por. *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 1, co.

[161] *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 3, co.

[162] *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 8, co.

teologia usprawiedliwienia

Z tematem łaski nieodłącznie wiążą się dwa zagadnienia: usprawiedliwienie i problem zasług człowieka. Pierwsze z tych zagadnień zostało mocno wyakcentowane w związku z teologią protestancką (XVI w.). Dla św. Tomasza usprawiedliwienie (*iustificatio*) polega na odpuszczeniu grzechów dzięki łasce Bożej. Akwinata podkreśla, że źródłem usprawiedliwienia jest miłość Boga do nas. Niejako skutkiem usprawiedliwienia jest, że człowiek dzięki łasce Bożej dąży do Boga. Akwinata podkreśla, że robi to zgodnie z naturą ludzką, czyli przez swoją wolną wolę, bo Bóg nie dokonuje usprawiedliwienia człowieka bez jego udziału. Tomasz nawet przedstawia pewien mechanizm usprawiedliwienia. Polega on na tym, że człowiek zwraca się do Boga, a dokonanie samego usprawiedliwienia wymaga podwójnego aktu woli. Pierwszym z nich jest zwrócenie się do Boga, natomiast drugim – wyrzeczenie się grzechu. W wyniku tego podwójnego aktu woli następuje ruch w kierunku Boga, co stanowi zarazem oddalanie się od grzechu. Tomasz, podsumowując, wymienia rzeczy konieczne do usprawiedliwienia grzesznika: po pierwsze, wlanie łaski, po drugie, akt wiary, będący aktem wolnej decyzji człowieka, po trzecie, akt polegający na odrzuceniu grzechu i dopiero (po czwarte) jego wynikiem jest odpuszczenie win, czyli właśnie usprawiedliwienie. Tomasz dodaje, że pierwsze poruszenie tego mechanizmu polega na wlaniu łaski przez Boga. Akty wolnej woli człowieka polegają na zwróceniu się do Boga aktem wiary i odrzuceniu grzechu. Skutek jest dokonywany przez Boga i ma postać odpuszczenia grzechów.

Na marginesie warto dodać, że Tomasz podejmuje także problem, który podobnie został wyakcentowany w XVI wieku w związku z nauczaniem protestantów, a mianowicie kwestia wiedzy, że mamy łaskę. Autorzy, nawiązujący do św. Augustyna, utrzymywali, że nie możemy mieć wiedzy, że mamy łaskę.

Akwinata nie jest w tej sprawie tak jednoznaczny. Owszem, uważa, że poznanie łaski jako przedmiotu ujęcia intelektualnego jest możliwe tylko dzięki objawieniu Bożemu, jak wtedy, gdy archanioł Gabriel zwiastował Maryi, że otrzymała łaskę od Boga. Natomiast my możemy z dużym prawdopodobieństwem domyślać się (*cognoscitur coniecturaliter per aliqua signa*) działania łaski w naszym życiu na podstawie skutków, które zostały starannie opisane w objawieniu Bożym, np. że znajdujemy upodobanie w Bogu, a nie znajdujemy upodobania w rzeczach światowych (*contemnere res mundanas*), czy gdy sumienie nie wyrzuca nam grzechu śmiertelnego.

problem zasług człowieka

Zasługę zaś (*meritum*) św. Tomasz utożsamia z zapłatą (*merces*). I uważa, że należy się ona zawsze jako wynagrodzenie za pracę lub jakieś inne działanie. Jako taka zasługa należy do dziedziny sprawiedliwości, a ta oznacza zawsze jakieś wyrównanie. Sprawiedliwość wymienna, której dotyczy zapłata lub zasługa, wymaga ponadto pewnej równości obydwu podmiotów tej relacji. Tymczasem równość pomiędzy Bogiem i człowiekiem nie jest możliwa, dlatego też sprawiedliwość, która się w tej relacji dokonuje, wynika z jednostronnej obietnicy Boga:

> I dlatego człowiek może mieć u Boga zasługę jedynie ze względu na uprzednie postanowienie Boże, a mianowicie w ten sposób, że zapłatę otrzymuje człowiek od Boga za działanie, do którego Bóg mu udzielił mocy. Podobnie jak byty naturalne przez swój ruch i działanie osiągają to, do czego Bóg je przyporządkował. Jednak zachodzi różnica w tym, że stworzenie rozumne samo skłania siebie do działania przez wolną decyzję, dlatego to działanie jego ma wartość zasługi, czego u innych stworzeń nie ma[163].

Widzimy, że Akwinata nawet problem zasługi człowieka u Boga przedstawia w swój „ulubiony" sposób, porównując zasługę u Boga do działań naturalnych. Cel bowiem zarówno bytu ro-

[163] *Summa Theologiae*, I-II, q. 114, a. 1, co.

zumnego, jak i całego pozostałego stworzenia ustanowiony został przez Boga i ewentualne różnice zachodzą właśnie ze względu na ten cel. Ale różnice te są niebagatelne:

> Bóg przyporządkował naturę ludzką do celu życia wiecznego, osiąganego nie własną mocą, lecz dzięki pomocy ze strony łaski. I w ten sposób czyn człowieka może zasługiwać na życie wieczne[164].

Święty Tomasz zwraca uwagę na strukturę tak rozumianego czynu zasługującego. Otóż możemy go rozpatrywać jako działanie – oczywiście dzięki łasce Bożej – ale wypływające z wolnej decyzji człowieka. Akwinata dodaje, że taki czyn na mocy obietnicy Bożej jest zasługujący, Bóg bowiem obiecał go wynagrodzić. Możemy jednak ów czyn rozpatrywać od strony łaski Ducha Świętego, która go umożliwia. Z tego punktu widzenia ten czyn jest jeszcze bardziej zasługujący, bo jego wartość zależy od mocy samego Ducha Świętego, dlatego taki uczynek, jak podkreśla Akwinata, zasługuje wprost na życie wieczne. Dodać także należy – konkluduje Tomasz – że wartość czynu mierzy się godnością łaski, przez którą człowiek staje się uczestnikiem natury Bożej, przybrany przez Boga za syna, któremu należy się dziedzictwo na mocy samego prawa adopcji, zgodnie z tym, co mówi Apostoł w Liście do Rzymian: „jeśli synami, to i dziedzicami"[165].

[164] *Summa Theologiae*, I-II, q. 114, a. 2, ad 1.

[165] *Summa Theologiae*, I-II, q. 114, a. 3, co. W jednej z odpowiedzi w *Kwestii dyskutowanej o miłości* Akwinata mówi jeszcze dobitnej: „dzięki przyjęciu łaski staje się on [człowiek] Bogiem i dzieckiem Bożym (*per participationem gratiae fit Deus et filius Dei*), według Pierwszego Listu św. Jana 3,1: Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy". Św. Tomasz z Akwinu, *O miłości*, a. 2, ad 15, tłum. J. Ruszczyński, seria: Opera philosophorum medii aevi, t. 9, fasc. 2, Warszawa 2011, s. 101-206. Oczywiście Tomasz nie twierdzi, że strukturalnie człowiek stanie się Bogiem, lecz uzyska pozycję równą Bogu (odpowiedź dotyczy zarzutu, sformułowanego na podstawie tezy Arystotelesa, że przyjaźń wymaga równości przyjaciół, a w przypadku człowieka i Boga takiej równości nie ma i być nie może).

W związku z tym tematem Tomasz kładzie jeszcze dwa akcenty. Przede wszystkim zauważa, że jakkolwiek byśmy nie rozpatrywali czynów człowieka, za które Bóg go nagradza, to musimy zwrócić uwagę, że ta zasługa zasadniczo zawiera się w miłości. Miłość bowiem jest zarówno przyczyną udzielania nam przez Boga wszelakiej łaski, jak i ostatecznym źródłem naszych działań. Akwinata podkreśla, że wszystko inne jest drugorzędne. Ostatecznie także szczęście wieczne będzie polegało na szczęściu posiadania Boga, co także jest właściwym aktem miłości (*proprius actus caritatis*). Akcentem drugim jest zwrócenie uwagi, że tak wielka miłość Boga do człowieka wynika z zasług Chrystusa, który jako jedyny mógł uzyskać zasługę w sposób ścisły na zasadzie sprawiedliwości wymiennej, ponieważ jest człowiekiem a zarazem Bogiem. Z tego też powodu Chrystus jest głową Kościoła i autorem zbawienia ludzi (*caput Ecclesiae et autor salutis humanae*) i dzięki temu jest w stanie wszystkich innych ludzi doprowadzić do życia wiecznego[166].

* * *

Chrystus i miłość pozostają więc głównymi przyczynami działania Boga wobec ludzi, a miłość jedyną rzeczą, której Bóg od ludzi oczekuje:

> Bóg w dobrych naszych działaniach nie szuka swojej korzyści, lecz chwały, czyli ujawnienia swojej dobroci, do czego również zmierza własne Jego działanie. Przez to zaś, że Go czcimy, nie On coś zyskuje, lecz my. I nie dlatego zasługujemy na coś u Boga, że nasze działania coś Mu dają, lecz dlatego, że działamy dla Jego chwały[167].

[166] *Summa Theologiae*, I-II, q. 114, a. 6, co.
[167] *Summa Theologiae*, I-II, q. 114, a. 1, ad 2.

10. Cnoty teologiczne: wiara, nadzieja, miłość

Święty Tomasz z Akwinu pisze, że akt wiary ma trzy aspekty: wiarę Bogu (*credere Deum*), wiarę w Boga (*credere Deo*) i wiarę dla Boga (*credere in Deum*)[168].

Pierwszy z nich wskazuje na relację osobową, która buduje się na prawdzie i jest samym fundamentem wiary. Tak pojęta wiara towarzyszy miłości i razem z nadzieją tworzą zespół podstawowych relacji osobowych, które sprawiają, że osoby nimi powiązane są sobie wzajemnie obecne. Ta obecność osób tworzy wspólnoty[169].

W teologii chodzi o wspólnotę z Bogiem. A zatem wiara, jako relacja osobowa z Bogiem, stanowi w swej istocie zaufanie Bogu, będące podstawą przekonania, że wszystko, co Bóg nam objawia, jest prawdą, oraz że to, co obiecuje nam w tym objawieniu, na pewno się spełni. Z tego punktu widzenia Akwinata mówi, że Bóg jest pierwszym przedmiotem wiary jako *prima veritas* – „pierwsza prawda"[170].

Aspekt drugi wiary jest tym, z czym wiara zazwyczaj nam się kojarzy, mianowicie przyjęciem za pewnik informacji, których nie możemy sprawdzić, ale które przyjmujemy na zasadzie zaufania wobec osoby, która nam je przekazuje. Święty Tomasz mówi, że to uwierzenie Bogu polega na tym, iż wola, władza decydowania, skłania intelekt do uznania objawienia Bożego. Tak rozumiana wiara sytuuje się w naszym intelekcie pomiędzy wiedzą, rozumianą jako uzyskanie pewnych informacji na podsta-

[168] *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 2, co. Sygnalizowano już ten temat w pierwszym tomie książki, w rozdziale o organizmie nadprzyrodzonym (s. 131-139).

[169] Na temat relacji osobowych pisałem dużo, najobszerniej w książce: *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, ale także w: *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Warszawa 2020.

[170] *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 1, co.

wie własnego poznania, a mniemaniem, jako zespołem informacji, co do których mamy wątpliwości. Przedmiot wiary nie pochodzi z naszego własnego ujęcia poznawczego, ale jesteśmy go pewni, ponieważ pewni jesteśmy jego źródła. Gdy ta pewność ustępuje, wiara zbliża się do mniemania, co nazywamy wątpliwościami w wierze.

W tym aspekcie wiary mieści się wszystko to, co przyjmujemy do wiadomości na podstawie objawienia Bożego, a co nazywa się depozytem wiary. Akwinata omawia w tym miejscu tzw. symbole wiary, przede wszystkim Skład Apostolski oraz *Credo* Nicejsko-Konstantynopolitańskie. Podkreśla przy tym, że wiara dotyczy przedmiotu, o którym mówi wyznanie wiary, a nie samej formuły słownej. Dodaje także, że formułowanie wyznania wiary w Kościele jest wyłączną domeną papieża i nawet jeśli autorem określonego tekstu jest ktoś inny, to obowiązuje on wyłącznie na mocy autorytetu zatwierdzającego go papieża. Papież bowiem jako następca Apostoła Piotra jest zobowiązany przez Chrystusa do strzeżenia depozytu wiary i to jest jego podstawowy obowiązek w Kościele.

Akwinata przy okazji omawia problem niewiary. Dostrzega jej trzy postacie. Pierwsza to niewiara pogan, czyli ludzi, którzy nie znają Chrystusa, druga to niewiara wyznawców judaizmu, którzy nie przyjęli Chrystusa i trzecia to niewiara heretyków i apostatów. W pierwszym i drugim przypadku Tomasz jest zdecydowanym przeciwnikiem nawracania przemocą i nawet chrzczenia dzieci bez zgody rodziców[171]. Uważa jednak, że chrześcijanie

[171] *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 8, co. oraz a. 12, co. Heretycy to chrześcijanie, którzy odrzucają jakieś prawdy wiary, natomiast apostaci odrzucają wiarę jako taką i samego Chrystusa. Akwinata pisze, że ponieważ herezja i apostazja dokonują się w łonie społeczności chrześcijańskiej burząc jej jedność, przeto społeczności te reagują na nie jak na przestępstwa.

mają prawo skutecznie bronić się przed atakami niewierzących (z tym, że nawet pokonanych nie zmuszają do przyjęcia chrztu).

Aspekt trzeci wiary, wiara dla Boga. Oznacza to, że zarówno wiara jak i pozostałe cnoty teologiczne mają określony cel: nasze dążenie do Boga, wspólnotę z Bogiem, uczestnictwo w naturze Boskiej.

Święty Tomasz uważa, że pierwszeństwo wiary w stosunku do pozostałych cnót teologicznych wynika z tego, iż podmiotem wiary jest intelekt, który jest pierwszą i najważniejszą władzą w człowieku. Jednakże największą z tych cnót jest miłość i to ona nadaje właściwy sens zarówno wierze, jak i nadziei, wspólnota bowiem z Bogiem jest wspólnotą miłości. Akwinata pisze, że miłość jest formą wiary, co oznacza, według niego, że dopiero wiara połączona z miłością, uformowana przez nią, jest wiarą żywą, przejawiającą się we właściwym postępowaniu (w nawiązaniu do słów z Drugiego Listu Jakuba Apostoła, że wiara bez uczynków jest martwa)[172].

Skutki tak rozumianej wiary (w jej trzech aspektach) to bojaźń Boża (*timor Dei*) i oczyszczenie serca (*purificatio cordis).* Tomasz zwraca uwagę, że bojaźń Boża może występować w dwóch postaciach. Pierwsza z nich jest bojaźnią niewolniczą (*timor servilis*), czyli wiarą człowieka, który dzięki wierze dowiedział się o grożących mu karach za złe życie. Taka bojaźń jest skutkiem wiary martwej, czyli takiej, której nie ożywia miłość. Wiara żywa powoduje także bojaźń Bożą, ale polega na czymś diametralnie innym: człowiek zakochany w Bogu boi się jakiegokolwiek oddzielenia od Boga. Tomasz nazywa to bojaźnią synowską (*timor filialis*)[173]. Natomiast oczyszczenie serca polega na tym, że dzięki wierze mamy właściwą hierarchię wartości, na której czele jest

[172] *Summa Theologiae* II-II, q. 4, a. 3, co. i a. 4, co; Jk 2, 14-26.
[173] *Summa Theologiae*, II-II, q. 7, a. 1, co.

Bóg i dzięki temu wszystko inne jest na właściwym miejscu. Staje się to początkiem naszego oczyszczenia, którego w pełni dokonuje miłość[174].

Wiarę jako cnotę nadprzyrodzoną doskonalą dwa dary Ducha Świętego: dar rozumienia (*donum intellectus*) oraz dar wiedzy (*donum scientiae*). Człowiek bowiem – jak pisze Tomasz – „potrzebuje nadprzyrodzonego światła do dalszego poznawania tego, czego nie może poznać siłą światła przyrodzonego"[175]. Tak o nich obydwu Akwinata pisze:

> Ponieważ zaś siłą naturalnego rozumu człowiek uznaje jakąś prawdę stosownie do jej rozumienia, przeto w podwójny sposób odnosi się do tej prawdy: po pierwsze, gdy ją w pewien sposób ujmuje, po drugie, gdy nabiera o niej sądu pewnego. I dlatego, żeby intelekt ludzki doskonale uznał prawdę wiary, też wymaga dwóch rzeczy: po pierwsze, aby poprawnie ujmował prawdy podawane do wierzenia, co należy do daru rozumienia (…) oraz, po drugie, aby wyrobił sobie pewny i prawidłowy sąd o nich, to znaczy, aby umiał odróżnić to, co należy do wiary od tego, co do niej nie należy. A do tego konieczny jest dar wiedzy[176].

Widzimy, że Tomaszowa interpretacja tych darów wiąże się ściśle z jego koncepcją poznania, w której pierwszym etapem jest rozumienie (*intellectio*), a ostatnim – wiedza (*scientia*), która jest wynikiem rozumowania (*ratiocinatio*). Dlatego też wady, które przeciwstawiają się tym darom, dotyczą zarówno rozumienia, jak i rozumowania. Pierwszy z nich może być upośledzony przez otępiałość zmysłów (*hebetudo sensus*) oraz ślepotę umysłu (*caecitudo mentis*). Akwinata dodaje, że obydwie te ułomności są często skutkiem grzechów cielesnych. Wiedzy zaś sprzeciwia się igno-

[174] *Summa Theologiae*, II-II, q. 7, a. 2, co. „Primum principium purificationis cordis est fides, quae si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat" („Wiara jest pierwszym pryncypium oczyszczenia serca, które doskonali formowana przez miłość, powodując doskonałe oczyszczenie").

[175] *Summa Theologiae*, II-II, q. 8, a. 1, co.

[176] *Summa Theologiae*, II-II, q. 9, a. 1, co.

rancja. Natomiast grzechem, który wprost zwalcza wiarę w Boga, jest bluźnierstwo (*blasphemia*), które Akwinata uważa za atak na dobroć Bożą. Wśród nich najgorsze jest bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu (tzw. grzech przeciwko Duchowi Świętemu), ponieważ bluźnierstwo przeciwko Bogu Ojcu może wynikać ze słabości (*ex infirmitate*), bo Bóg Ojciec kojarzy się z potęgą i mocą, bluźnierstwo przeciwko Chrystusowi – z ignorancji (*ex ignorantia*), gdyż przymiotem Chrystusa jest mądrość, natomiast bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu jest wprost zaatakowaniem dobroci Bożej, bo Duch Święty jest samą tą dobrocią. Źródłem tego bluźnierstwa w człowieku może być wyłącznie zła wola (*peccare ex certa malitia* – „grzeszenie z czystej złośliwości).

Akwinata podejmuje na koniec znany temat „nieodpuszczalności" (*irremissibilitas*) grzechu przeciwko Duchowi Świętemu. Owszem, nie odpuszcza się tego grzechu, gdy połączony jest on z „dozgonną zawziętością" (*finalis impoenitentia*), jednakże „o nikim w tym życiu nie można tracić nadziei, gdy weźmie się pod uwagę wszechmoc i miłosierdzie Boże"[177]. Wypada więc mieć wspomnianą nadzieję także w odniesieniu do bluźnierców w czasach nam współczesnych, gdy publiczne urąganie Bogu stało się dla wielu drogą do sławy i pieniędzy.

[177] *Summa Theologiae*, II-II, q. 14, a. 3, ad 1. „De nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei". Według Tomasza człowiek ma możliwość nawracania się do ostatniego momentu życia, natomiast po śmierci, w perspektywie pozaczasowej nie będzie możliwości nawrócenia się, ponieważ ono jest pewnym procesem, ruchem (*motus*), na który nie będzie miejsca w sytuacji nieistnienia czasu. Dlatego moment nawrócenia w akcie, jakim jest śmierć, może być łaską daną człowiekowi.

* * *

Nadzieja (*spes*) jest relacją osobową, której zasadą jest dobro. Tomasz uważa, że nadzieja szczególnie odnosi się do dobra przyszłego, dobra oczekiwanego, dobra obiecanego. Z tego punktu widzenia mówi, że człowiek może pokładać nadzieję w samym sobie, ufać we własne siły i możliwości, może także w osiąganie swoich celów i zamierzeń zaangażować inne osoby, krewnych, przyjaciół, dobrodziei[178]. Jednakże, gdy tym dobrem, którego człowiek pragnie i do którego dąży, jest sam Bóg, wspólnota z Bogiem i rozkoszowanie się Bogiem (*fruitio Dei*), wtedy nadzieja musi być wspomagana przez Boga i to jest istota nadziei jako cnoty teologicznej[179]. Akwinata podkreśla, że jej celem jest wyłącznie Bóg jako dobro najwyższe, a jeśli tak się zdarza, że obejmujemy nią także inne dobra, to jest to w niej drugorzędne. Na przykład całkiem naturalne jest, że pragniemy zbawienia także dla osób powiązanych z nami relacjami osobowymi, chcemy bowiem w niebie spotkać tych, których kochamy[180].

Święty Tomasz uważa, że trzy podstawowe relacje osobowe, będące w odniesieniu do Boga trzema cnotami teologicznymi, są ze sobą organicznie powiązane. Oczywiście mają swoje osobne przedmioty, różne skutki, ale stanowią jedno powiązanie osobowe, które w filozofii nazywa się po prostu obecnością. Akwinata omawia je w tradycyjnej kolejności i nawet uzasadnia to kolejnością i rangą władz w człowieku, które podmiotują należące do nich działania. Chodzi – jak już wspomniano – o pierwszeństwo intelektu, z którym wiąże się wiara, przed wolą, z którą wiąże się nadzieję. Nad nimi obiema jednak góruje trzecia, najważniejsza, wieczna relacja i cnota – miłość:

[178] *Summa Theologiae*, II-II, q. 17, a. 1, co.
[179] *Summa Theologiae*, II-II, q. 17, a. 2, co.
[180] *Summa Theologiae*, II-II, q. 17, a. 3, co.

> Otóż, dzięki miłości człowiek lgnie do Boga dla Niego samego, jednocząc umysł swój z Bogiem relacją miłości. Natomiast dzięki nadziei i wierze człowiek lgnie do Boga jako do źródła, z którego płyną dla nas zarówno poznanie prawdy, jak i uzyskanie doskonałego dobra[181].

Święty Tomasz także z cnotą nadziei wiąże dar bojaźni Bożej i dość szeroko go przy tej okazji omawia. Zwraca jednak uwagę, że to miłość jest fundamentem relacji człowieka z Bogiem i nawet jeśli ta relacja początkowo buduje się na strachu przed Bogiem, to w miarę wzrastania miłości ów niewolniczy strach przed karą przekształca się w bojaźń Bożą, polegającą na tym, że człowiek lęka się wszystkiego tego, co może oddalić go od Boga. Taka bojaźń jest zawsze skutkiem miłości, ponieważ zawsze boimy się o osoby, które kochamy[182].

Cnota nadziei, podobnie jak szereg innych cnót, polega w dużym stopniu na pewnym umiarze. Akwinata nawet porównuje ją do ubrania, które może być uszyte na miarę i wtedy jest odpowiednie dla człowieka, ale może być także za ciasne lub przeciwnie – zbyt luźne[183]. Jedno i drugie nie tylko nie pasuje, ale także utrudnia poruszanie się i działanie. Takim „za ciasnym ubraniem" nadziei jest rozpacz (*desperatio*) polegająca na tym, że człowiek wątpi w zbawienie i odpuszczenie grzechów, które wysłużył nam Chrystus[184]. Człowiek zrozpaczony jakby nie wierzył zapewnieniu samego Boga (wyrażonym w księdze Ezechiela 18,21-28), że

[181] *Summa Theologiae*, II-II, q. 17, a. 6, co. „Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis". Nieco modyfikuję przekład o. Piusa Bełcha z: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, *Wiara i nadzieja*, tłum. P. Bełch, London 1966 (słowo *affectus* oddaję jako „relacja", ponieważ *affectus* jest dla Tomasza działaniem woli, a więc nie powinien być kojarzony z uczuciami czy emocjami, jak ma to miejsce w przypadku polskiego słowa „afekt").

[182] *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 10, co.

[183] *Summa Theologiae*, II-II, q. 17, a. 1, co.

[184] *Summa Theologiae*, II-II, q. 20, a. 1, co.

nie chce śmierci grzesznika, lecz pragnie, aby się nawrócił i żył. „Za dużym ubraniem" nadziei jest zuchwałość (*praesumptio*), która jest jakby przerostem nadziei, i to możliwym w dwóch kierunkach: albo człowiek uważa, że nie potrzebuje pomocy Boga do osiągnięcia szczęścia wiecznego i zrealizuje cel swojego życia własnymi siłami, albo przeciwnie – człowiek myśli, że Bóg dzięki swojemu miłosierdziu przyjmie go do siebie bez względu na to, jak żyje, na przykład otrzyma odpuszczenie grzechów bez pokuty lub osiągnie zbawienie bez zasługi.

Nadzieja jako cnota polegająca na pewnym umiarkowaniu jest jak wszystkie tego rodzaju sprawności czymś najbardziej trudnym dla człowieka, ponieważ wymaga za każdym razem podjęcia trafnej indywidualnej i jednostkowej decyzji, która nie byłaby ani przekroczeniem właściwej miary, ani też niedociągnięciem do niej. Dlatego też tak często spotykamy zarówno ludzi zadufanych w sobie jak i takich, u których radosna wiara w miłosierdzie Boże przysłania wiarę w sprawiedliwość Bożą. Należy się wystrzegać obu tych skrajności.

* * *

Miłość w filozofii św. Tomasza z Akwinu jest bardzo szerokim zjawiskiem, ma swoje różne aspekty i postacie, którym Tomasz poświęca dość dużo uwagi:

> Dobro zaś boskie, jako przedmiot szczęścia wiecznego, ma osobny powód dobra i dlatego miłość-*caritas* (*amor caritatis*), która jest miłością tego właśnie dobra, jest miłością osobną[185].

[185] *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 4, co. W dwóch pierwszych przypisach tego rozdziału podano najobszerniejsze opracowania autora książki na temat zagadnienia relacji osobowych, wśród których miłość zajmuje pozycję główną.

Interesuje nas tu szczególnie ta miłość, która łączy człowieka z Bogiem i wobec tego ma pewien nadprzyrodzony charakter, ponieważ prowadzi do wiecznej wspólnoty z Bogiem.

> Dlatego do aktu miłości-*caritas* [nadprzyrodzonej] najbardziej potrzebujemy pewnej habitualnej formy, dodanej do naturalnej władzy, która by ją kierowała do tego aktu i powodowała, aby był działaniem ochoczym i przyjemnym[186].

Jednakże miłość-*caritas* nie jest czymś diametralnie różnym od miłości, która łączy wzajemnie ludzi, ma bowiem postać przyjaźni – przyjaźni z Bogiem. Akwinata to bardzo mocno podkreśla i nawet wprowadza własne określenie tej przyjaźni nazywając ją *amicitia caritatis*[187]. *Caritas* bowiem to miłość do szczególnie wybranej osoby, do osoby wyjątkowej, to nasza miłość „największa" i „jedyna". Taki charakter ma właśnie miłość człowieka do Boga, ale miłość ta zarazem łączy człowieka z Bogiem, powodując pewne współżycie z Bogiem – wspólnotę z Nim. Ma więc charakter przyjaźni:

> Ponieważ między człowiekiem a Bogiem istnieje pewna łączność, jako że nam udziela swej szczęśliwości, przeto na tej łączności powinna powstawać pewnego rodzaju przyjaźń. (…) Wynika z tego, że miłość-*caritas* jest swego rodzaju przyjaźnią człowieka z Bogiem[188].

Tak rozumiana miłość człowieka do Boga jest w człowieku czymś od Boga otrzymanym, jest po prostu cnotą, rozumianą jako zaleta człowieka, jako coś w nim dobrego i jako źródło dobra. Akwinata dyskutuje w tej sprawie z Piotrem Lombardem, który uważał, że ta miłość Boża w nas jest samym Duchem Świętym. Tomasz pisze, że takie stwierdzenie kłóci się z samą istotą miłości,

[186] *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 2, co.
[187] *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1, ad 2.
[188] *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1, co.

która jest zawsze aktem wolności. Co więcej, gdyby miłość Boża nie była takim aktem, to nie mogłaby stanowić ludzkiej zasługi przed Bogiem. A zatem miłość nadprzyrodzona stanowi w nas coś stworzonego przez Boga, dodatkowego w stosunku do naturalnych władz i zdolności.

> Dlatego i sama miłość-*caritas* przekracza naturalne zdolności. To zaś, co przekracza naturalne zdolności, nie może być ani naturalne, ani też nabyte siłami natury, ponieważ naturalny skutek nie przekracza swej przyczyny. Wynika z tego, że miłość nie może być ani dana nam w sposób naturalny, wrodzona, ani nabyta siłami natury, lecz dzięki wlaniu przez Ducha Świętego, który jest miłością Ojca i Syna, w którym uczestniczy nasza, stworzona w nas, miłość-*caritas*[189].

Tomasz z Akwinu zachowuje tradycyjną kolejność omawiania cnót teologicznych podobnie jak zrobił to św. Paweł Apostoł w swoim słynnym *Hymnie o miłości* (1 Kor 13,1-13). Akwinata podobnie jak św. Paweł, podkreśla, że ostatnia z omawianych – miłość – jest największą z nich:

> Wiara zaś i nadzieja osiągają wprawdzie Boga o tyle, że od Niego przychodzi do nas albo poznanie prawdy, albo przyjęcie dobra. Natomiast miłość-*caritas* osiąga samego Boga, aby w Nim przebywać, a nie aby coś od Niego otrzymać[190].

[189] *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 2, co.

[190] *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, 6, co. i ad 3. Akwinata ma tu pewien problem teoretyczny. Otóż, wcześniej związał miłość z dobrem i działaniem woli, która to dobro wybiera, podobnie jak nadzieja, która jest także relacją do dobra. Chcąc je teraz odróżnić, zwraca uwagę, że nadzieja kieruje się do dobra oddalonego, jest pragnieniem tego dobra, tymczasem miłość jest zjednoczeniem się człowieka z „nośnikiem" tego dobra – w tym wypadku z Bogiem. Niektórych tomistów – słusznie – nie przekonało to odróżnienie i uznali, że miłość musi być czymś zdecydowanie bardziej pierwotnym niż nadzieja i wiara. Józef Pieper pisał, że tym dobrem, z którym wiąże się miłość, jest samo istnienie drugiej osoby (J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano i K. Michalski, Poznań 2000, s. 36). Z tego powodu uważał, że wyjściowym aktem miłości jest deklaracja: „dobrze, że jesteś". Mieczysław Gogacz, idąc tym tropem, uznał, że miłość wyznaczana jest wprost przez realność osoby i dlatego jest relacją bardziej podstawową niż wiara, która opiera się na prawdzie, i nadzieja, która buduje się na dobru (np. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 12-19, 161-164).

Dla św. Tomasza miłość nie tylko wyprzedza wiarę i nadzieję, ale także stanowi formę wszystkich pozostałych cnót, co oznacza, że zależą one wprost od miłości oraz służą jej celowi, ponieważ to ona im ten cel określa. Akwinata pisze, że właśnie ów cel jest w dziedzinie działań elementem formalnym, dlatego cel miłości jest celem wszystkich innych cnót i działań w człowieku[191].

Przechodząc do bardziej szczegółowych zagadnień, Akwinata przedstawia zgodnie z przyjętą metodologią, problematykę podmiotu miłości w człowieku, jego przedmiotu, czyli Boga, charakterystykę samego aktu miłości, a także skutki miłości oraz to, co jej się przeciwstawia.

Za podmiot miłości Tomasz uważa wolę – intelektualną władzę decydowania. Podkreśla przy tym, że miłość jako cnota wlana nie wymaga specjalnego przygotowania człowieka, jak i jej udzielenie od tego przygotowania nie zależy. Natomiast od człowieka zależy wzrastanie w miłości Bożej, które polega na zwiększaniu jej intensywności, na jej rozwoju, na swoistym zadomowieniu się u Boga. Dodaje przy tym, że w życiu tu, na ziemi, ta miłość Boża może wzrastać bez końca, dlatego że Bóg jest nieskończony. Tomasz, pamiętając, że sprawności i cnoty polegają na pewnym umiarze, zwraca uwagę, że nie stosuje się to do miłości, co tym bardziej stanowi o jej wyjątkowej pozycji wśród nich. Akwinata cytuje w tej sprawie św. Bernarda z Clairvaux, który pisał, że „miarą miłości jest brak miary"[192]. Nawiązując do zagadnienia rozwoju miłości w człowieku, Tomasz dodaje, że można

[191] Święty Tomasz podkreśla, że miłość jako przyczyna formalna innych cnót oznacza po prostu wskazywanie im celu. Nie chodzi więc tu o przyczynowanie wzorcze lub przyczynowanie formalne w sensie ścisłym, podobnie jak wtedy, gdy mówi się, że miłość jest korzeniem, fundamentem lub nawet matką cnót, nie chodzi o przyczynę materialną tylko także celową, bo to ona nadaje sens wszystkim cnotom i działaniom człowieka. *Summa Theologiae*, II-II, q. 28, a. 8, ad 1 – ad 3.

[192] Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, w: tenże, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000, s. 16.

wyróżnić wiele etapów tego rozwoju, ale dadzą się one wszystkie sprowadzić do trzech: miłości początkującej (*caritas incipiens*), miłości postępującej (*caritas proficiens*) i miłości doskonałej (*caritas perfecta*). Pierwsza z nich skupia się przede wszystkim na unikaniu grzechu i okazji do grzechu, druga stawia na pewien postęp w dobru, natomiast trzecia polega na zjednoczeniu z Bogiem. Trudno nie zauważyć, że nawiązuje w ten sposób Akwinata do starego podziału życia religijnego na trzy drogi: drogę oczyszczenia, drogę oświecenia, drogę zjednoczenia[193].

Tomasz także dodaje, że tak rozumiana miłość motywuje nas do dobrego postępowania, natomiast zaatakowaniem i zerwaniem tej relacji jest grzech śmiertelny (w tej sprawie Akwinata właściwie powtarza to, co pisał przy okazji omawiania łaski).

Przedmiotem miłości nadprzyrodzonej jest oczywiście Bóg. Bóg jednak, jak wiemy, wiąże się z innymi osobami oraz pozytywnie odnosi się do całego stworzenia, dlatego miłością Bożą ogarniamy także inne osoby (na zasadzie, że „przyjaciel mojego przyjaciela jest moim przyjacielem"), a także wszystkie pozostałe byty, ponieważ pochodzą one spod ręki Boga, przeto są przez Niego chciane i lubiane. Dlatego św. Tomasz przedstawia coś, co można by nazwać porządkiem miłości. Otóż najpierw i przede wszystkim, i ponad wszystko, człowiek powinien kochać Boga. To postawienie Boga na początku, nawet przed samym sobą, stanowi gwarancję, że wszystkie inne ludzkie miłości będą na właściwym miejscu. Drugim przedmiotem miłości powinienem być dla siebie ja sam. Tomasz pisze, że dzieje się tak z powodu udziału w dobroci Bożej: każdy z nas bowiem osobiście w tej dobroci Bożej uczestniczy. Kolejnym przedmiotem naszej miłości powinni być ci, którzy uczestniczą, podobnie jak my, w dobroci

porządek miłości

[193] Jego autorem jest Ewagriusz z Pontu, żyjący w IV w., zob. też: R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, wyd. 4, Niepokalanów 2014.

Bożej i z którymi tworzymy wspólnotę w tym udziale. Akwinata zwraca uwagę, że z tego punktu widzenia jest oczywiste, że dla ratowania bliźniego człowiek nie może narażać się na utratę własnej szczęśliwości wiecznej.

Oczywiście człowiek nie jest w stanie kochać tak samo intensywnie wszystkich ludzi na świecie, dlatego Tomasz mówi, że bardziej kochamy, tych którzy są nam bliżsi pokrewieństwem. Przy okazji podejmuje także problem miłowania nieprzyjaciół. Podkreśla na początku, że nie musimy miłować nieprzyjaciół jako przyjaciół i dodaje, że byłaby to perwersja (*perversum*). Nieprzyjaciół obejmujemy miłością jak wszystkich ludzi dlatego, że Bóg ich kocha, natomiast w stosunku do naszych osobistych wrogów powinniśmy mieć duchową gotowość do pokochania ich, gdy przyczyny wrogości ustaną. Natomiast nie mamy obowiązku wyświadczać im dobrodziejstw tak, jakby byli naszymi przyjaciółmi, a jeśli tak się zdarzy, to jest to wyjątkowy akt doskonałości w miłości i powód do odpowiedniej zasługi u Boga.

skutki miłości

Wśród skutków miłości na pierwszym miejscu Akwinata wymienia duchową radość (*spitituale gaudium*), następnie pokój (*pax*), który jest, według niego, pewną postacią zgody (*concordia*) wraz z wewnętrzną akceptacją tej zgody, co stanowi pokój wewnętrzny (sama bowiem zgoda zewnętrzna może być niekiedy wymuszona). Pokój, a szczególnie pokój wewnętrzny, stanowi wprost skutek miłości.

Zwyczajnym i oczywistym skutkiem miłości jest to, że świadczymy dobro osobom, które kochamy (*beneficentia*), natomiast jednym z najbardziej ewidentnych owoców miłości jest miłosierdzie (*misiericordia*), które stanowi reakcję na cudze nieszczęście[194]. Szczególnym zaś aktem miłosierdzia jest jałmużna (*elemosyna*),

[194] Akwinata odróżnia miłosierdzie od świadczenia dobra w ogóle innym osobom (*beneficientia*), które jest także skutkiem miłości.

która polega na wspomaganiu przede wszystkim materialnym, osób potrzebujących.

bratnie upomnienie

Innym szczególnie trudnym działaniem miłości jest bratnie upomnienie (*correctio fraterna*). Akwinata uważa jednak, że w imię miłości powinniśmy zwracać uwagę naszym bliźnim na ich niewłaściwe postępowanie, nawet gdyby sprawiało nam to trudności z powodu przyjaźni lub groziło jakimiś konsekwencjami. Nie chodzi tu jednak o promocję donosicielstwa czy rzucania publicznych oskarżeń. Tomasz, zgodnie z radami zawartymi w Piśmie Świętym, uważa, że na samym początku powinniśmy z owym upominanym porozmawiać w cztery oczy, a gdy to nie pomoże – wziąć ze sobą kogoś na świadka takiej rozmowy i dopiero, gdy nasze wysiłki niczego nie wskórają, możemy sprawę upublicznić lub powiadomić odpowiednie władze.

przeciwieństwa miłości

Miłości wprost sprzeciwia się nienawiść. Akwinata rozważa możliwość odnoszenia się z nienawiścią do Boga i do innych ludzi. Uważa, że do Boga jako samej dobroci (*ipsa bonitas*) nie da się odnosić z nienawiścią, podobnie jak do najważniejszych skutków dzieła stworzenia: istnienia, życia i poznawania intelektualnego (*esse, vivere et intelligere*). Co najwyżej można odnosić się do Boga z niechęcią, ponieważ zabrania grzeszyć[195]. Taka nienawiść Boga jest wprost przestępstwem wobec Niego, podczas gdy zlekceważenie przykazania Bożego jest tylko pośrednim odwróceniem się do Boga, bo często chodzi w grzechu o jakieś własne dobro, a nie o to, aby obrazić Boga. Podobnie czymś niewłaściwym jest nienawidzić bliźnich nawet, gdy ów bliźni jest naszym wrogiem i grzesznikiem. Akwinata głosi znaną skądinąd zasadę miłości grzesznika przy jednoczesnej negacji jego grzechu.

Radości, która jest pierwszym i zasadniczym skutkiem miłości, przeciwstawia się *acedia*, swoista duchowa zapaść, „duchowa de-

[195] *Summa Theologiae*, II-II, q. 34, a. 1, co.

presja". Szczególnym wrogiem miłości zaś jest zawiść (*invidia*) ponieważ jest swoistym smutkiem z powodu dobra bliźniego, więc atakuje naturalne współradowanie się dobrem bliźniego. Natomiast niezgoda (*discordia*) jest atakiem na pokój, jej skutkiem są spory i wojny. Z kolei szeroko pojętej dobroczynności przeciwstawia się zgorszenie (*scandalum*).

Szczególnym darem Ducha Świętego, wspomagającym naszą miłość do Boga, jest dar mądrości. Miłość bowiem, mądrość i pokój Akwinata uważa za najważniejsze ludzkie dobra (w swoich porządkach): miłość jest czymś pierwszym i najważniejszym w dziedzinie ludzkich dążeń, uczuć i działań, mądrość jest najważniejszym owocem wysiłku poznawczego, natomiast pokój jest największym dobrem społecznym – na nim budują się dobrodziejstwa życia społecznego.

Można tylko dodać, że darowi mądrości sprzeciwia się głupota, która polega na czymś wprost przeciwnym niż mądrość, czyli skupia swój wysiłek na szkodzeniu innym na podstawie wiedzy o nich. Akwinata podkreśla, że tak rozumiana głupota różni się od zwykłego braku mądrości. A zatem wtedy, gdy kogoś określamy mianem niemądrego, nie jest to tak ciężkie oskarżenie, jak wtedy, gdy nazywamy kogoś głupcem. Warto zatem wzrastać w mądrości przez poznawanie prawdy i wybór dobra, warto także zabiegać u Ducha Świętego o nadprzyrodzony dar mądrości, żeby nie zostać człowiekiem głupim ani nawet tylko niemądrym.

11. Cnoty wlane i charyzmaty

Zagadnienia objęte tym tematem to w *Summie teologii* św. Tomasza kilka osobnych traktatów[196]. Zdecydowana większość podejmowanych tam przez Tomasza zagadnień i rozważań sytuuje się wprost w etyce, czyli filozoficznej nauce o dobru moralnym. Problemy *stricte* religijne stanowią zazwyczaj dopowiedzenia i poszerzenia podejmowanej tematyki o temat Boga i celu ostatecznego człowieka. Wtedy wprowadza Tomasz tematy teologiczne dotyczące tego, co nadprzyrodzone. Tym właśnie zagadnieniom chcemy poświęcić ten rozdział książki.

Pierwszą omawianą przez św. Tomasza cnotą jest roztropność. Tomasz bardzo ją ceni i pisze nawet, że właściwie każda cnota jest po trosze roztropnością. Można powiedzieć, że roztropność w filozofii moralnej Tomasza gra rolę podobną do tej, jaką umiarkowanie odgrywa w etyce Arystotelesa. Akwinata pisze *Traktat o roztropności*, który możemy określić nawet jako klasyczny podręcznik zarządzania, ponieważ Tomasz szczegółowo omawia

[196] W przekładzie „londyńskim" (św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*) obejmują one siedem tomów. Są to tomy następujące: Tom 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964; tom 18, *Sprawiedliwość*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1970; tom 19, *Religijność*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1971; tom 20, *Cnoty społeczne*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1972; tom 21, *Męstwo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1962; tom 22, *Umiarkowanie*, tłum. S. Bełch, Londyn 1963, a także tom 23, *Charyzmaty*, tłum. P. Bełch, Londyn 1982. Część tych traktów moralnych *Summa Theologiae* przetłumaczył Włodzimierz Galewicz: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii* I-II, 49-67, tłum. W. Galewicz, Kęty 2006; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu. Summa teologii* I-II, q. 1-5, tłum. W. Galewicz, Kęty 2008; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności. Summa teologii* II-II, q. 47-56, tłum. W. Galewicz, Kęty 2011; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu. Summa teologii* I-II, q. 6-21, tłum. W. Galewicz, Kęty 2013; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie. Summa teologii* I-II, q. 90-97, tłum. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2014; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii* I-II, q. 57-80, tłum. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2016. Szeroko omawiano te zagadnienia w poprzednich książkach tej serii (*Tomasz z Akwinu jako filozof* oraz *Tomasz z Akwinu jako psycholog* a przede wszystkim w książce *Tomasz z Akwinu jako etyk*). Ogólny zarys tych zagadnień znajduje się także w pierwszym tomie książki *Tomasz z Akwinu jako teolog* (w rozdziale pt. *Organizm nadprzyrodzony*, s. 131-139).

w nim wszelkie warunki i części składowe roztropności, przeto przekłada się to na sprawność podejmowania właściwych decyzji w różnych sprawach i sytuacjach[197]. Wśród umiejętności związanych z roztropnością można wymienić udzielanie rad i korzystanie z nich. W związku z tym roztropność, która będzie odnosiła nas do spraw Bożych i będzie stanowiła dar Boga udoskonalona zostanie, według św. Tomasza, przez dar rady. Podobnie jak mądrzy ludzie mogą wspomóc naszą naturalną roztropność, udzielając nam wskazówek, tak Duch Święty wspomaga wlaną roztropność, aby prowadziła nas do Boga prostymi ścieżkami.

Najwięcej miejsca wśród cnót moralnych poświęca Tomasz sprawiedliwości. Obszerny *Traktat o sprawiedliwości* i o cnotach z nią związanych nawiązuje zresztą do wcześniej już podjętych rozważań o prawie. Sprawiedliwość jednak dla św. Tomasza stoi jakby przed i ponad prawem, ponieważ jej przedmiotem jest *ius* – uprawnienie i dlatego definicja sprawiedliwości mówi nam, że jest ona „stałą wolą oddania każdemu tego, co mu się należy". To właśnie to, co się komuś od nas należy, stanowi jego uprawnienie. Przy tak rozumianej sprawiedliwości także swoje uprawnienia ma Bóg-Stwórca. Te uprawnienia jest w stanie rozpoznać stworzenie rozumne, jakim jest człowiek, i wobec tego w porządku sprawiedliwości, czyli w porządku czysto naturalnym, Bóg ma swoje uprawnienia w stosunku do człowieka, co Tomasz nazywa po prostu religią (*religio*). Ta religia, rozumiana jako zespół usprawnień i działań człowieka, oddawana jest po polsku słowem „religijność". Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, że człowiek, według Akwinaty, jest zobowiązany przynajmniej do pewnego szacunku wobec Boga za to, że go stworzył i swoiście umieścił „tu i teraz". Nie oznacza to zarazem osobistej relacji człowieka

[197] Zob. P.P. Orłowski, *Tożsamość lidera i jego etyczna formacja z perspektywy traktatu św. Tomasza z Akwinu o rządach Bożych*, Toruń 2022.

z Bogiem, która zawsze polega na przyjaźni (*amicitia caritatis*). Istnienie bowiem Boga jako stwórcy całej natury było dla ludzi oczywiste nie tylko w średniowieczu, ale jeszcze długo potem. Opowiada się, że żyjący w XVIII wieku filozof francuskiego oświecenia, Wolter, przechodząc przed katedrą Notre Dame, nie uchylał kapelusza mówiąc: „znamy się, Panie Boże, ale się sobie nie kłaniamy". Oznacza to po prostu tyle, że przyjmował on istnienie Boga jako pierwszej przyczyny, ale nie chciał żadnych osobistych z Nim relacji. Dziś istnienie Boga traktuje się jako hipotezę, której przyjęcie jest subiektywną decyzją człowieka. Dlatego religijność jako powszechny obowiązek szacunku wobec Boga jest niezrozumiała. Wydaje się jednak, że nawet w prawodawstwie pozostał pewien ślad klasycznego rozumienia religijności w postaci zakazu obrażania uczuć religijnych. Według św. Tomasza religijność, jak wszystkie inne cnoty moralne, może być wspomagana przez Boga przez wlanie religijności nadprzyrodzonej oraz przez odpowiedni dar Ducha Świętego (dar pobożności)[198].

Tomasz uważa ponadto, że przykazania Dekalogu odnoszą się przede wszystkim do sprawiedliwości, gdyż regulują nasze relacje z innymi osobami. Podkreśla przy tym, że przykazania te właściwie można odczytać z natury samej rzeczywistości, bo stanowią jakby wyraz prawa naturalnego. Przekazanie ich Mojżeszowi jest tylko autorytatywnym potwierdzeniem przez Boga prawa naturalnego. Trzy pierwsze przykazania Dekalogu odnoszą się do relacji człowieka do Boga i wskazują na obowiązki sprowadzające się do pewnej pobożności. Czwarte przykazanie odnosi się do cnoty, którą Tomasz nazywa pietyzmem (*pietas*). Stanowi ona przede wszystkim szacunek dla rodziców, ale także dla wcześniejszych przodków i w ogóle dla czegoś, co nazwać może-

[198] Otwiera to szereg nowych perspektyw, które będziemy chcieli osobno omówić w kolejnym rozdziale.

my naszymi „korzeniami". Komentatorzy dość zgodnie w pietyzmie widzą źródło patriotyzmu[199]. Pozostałe przykazania Dekalogu odnoszą się do wzajemnych relacji między ludźmi.

Cnotę męstwa Akwinata omawia zasadniczo w perspektywie naturalnej. Podejmuje jednak w jej ramach temat męczeństwa, które może być także oddaniem życia za Chrystusa (*propter Christum*)[200]. Jest wtedy męczeństwo znakiem doskonałej miłości do Boga, która może być wyłącznie miłością wlaną (nadprzyrodzoną). Taką miłość wspomaga dar męstwa, a odnosi się do niej czwarte błogosławieństwo, mówiące o tych, którzy pragną sprawiedliwości (Mt 5,6). Akwinata uważa także, że w Piśmie Świętym bardzo często zaleca się męstwo chociażby wtedy, gdy przestrzega się przed lękiem.

Umiarkowanie Tomasz omawia także z perspektywy naturalnej. Nawet kwestia dziewictwa utrzymana jest w tym kontekście. Przypomnijmy zatem, że w umiarkowaniu chodzi przede wszystkim o rozumną regulację tych działań, które wyznaczane są przez tzw. pożądanie naturalne. Chodzi więc zasadniczo o odżywianie się i współżycie płciowe. Stosownie do tego Akwinata pisze o wstrzemięźliwości, trzeźwości i czystości. Historii zbawienia dotyczy jeden temat podejmowany przy okazji omawiania skromności, która jest umiarkowaniem w innych sprawach niż wyżej wymienione. Można powiedzieć, że skromność jest „małym umiarkowaniem" (jak cierpliwość można nazwać „małym męstwem"). Otóż wadą, która przeciwstawia się skromności, jest pycha i przy okazji jej omawiania Akwinata pisze, że zarówno grzech zbuntowanych aniołów, jak i pierwszych rodziców polegał na pysze. Chcieli bowiem być jak Bóg, wiedząc doskonale, że są stworzeniami. Bycie stworzeniem powoduje diametralnie in-

[199] Zob. J. Kowalczyk, *Miłość ojczyzny w nauce św. Tomasza z Akwinu*, Poznań 1975.
[200] *Summa Theologiae*, II, q. 124, a. 2, co.

ną strukturę bytową – Bóg jest bytem jednoelementowym i absolutnym, stworzenia zawsze są bytami złożonymi. Dzięki swej strukturze Bóg może stwarzać inne byty, to znaczy zapoczątkować je, stwarzając ich istnienie. Byty złożone mogą co najwyżej tworzyć nowe struktury z wcześniej istniejących tworzyw. Zbuntowani aniołowie i pierwsi rodzice nie chcieli tego przyjąć do wiadomości. Uznali, że wyjątkowa pozycja Boga to tylko swoiste stanowisko, które może zająć każdy inny byt. Dlatego zbuntowali się przeciw Bogu, co było absurdalne, ponieważ stanowiło bunt przeciw obiektywnemu porządkowi rzeczywistości. Z tej perspektywy kara za grzech („wygnanie z raju") pierwszych rodziców może być rozpatrywana w kategoriach chronienia ich przez Boga przed ich własną głupotą i pychą.

Osobnym podejmowanym przez św. Tomasza tematem są charyzmaty. Przypomnijmy, że są to dary Boże udzielane jakiejś osobie ze względu na wspólnotę. Są to więc dary które służą tej wspólnocie. Akwinata wymienia wśród nich proroctwo, „porwanie (*raptus*) do Boga", dar języków, dar wymowy oraz łaskę czynienia cudów. Niektóre z tych charyzmatów, jak proroctwo i porwanie do Boga, mają znaczenie historyczne (w odniesieniu oczywiście do historii zbawienia). Proroctwo bowiem dotyczy głównie Starego Testamentu, natomiast „porwanie" do Boga, przypisywane kilku świętym, najbardziej znane jest w przypadku św. Pawła Apostoła i to ono stanowi podstawę analiz św. Tomasza. Podobnie dar mówienia obcymi językami Tomasz ogranicza do czasów pierwszych chrześcijan. Natomiast dar wymowy oraz łaska czynienia cudów funkcjonują w chrześcijaństwie cały czas. Pierwszy z nich polega na tym, aby to, co się mówi, miało walor edukacyjny, czyli dawało słuchaczom pewną wiedzę, nastawiało ich pozytywnie do tej wiedzy, czyli po prostu, aby to, co mówimy, im się podobało i by pociągało ich do przedmiotu,

o którym mówimy, czyli żeby pokochali to, o czym słyszą. Natomiast dar czynienia cudów ma na celu lepsze, czystsze i wyraźniejsze zrozumienie i poznanie przez ludzi Boga (natomiast cele szczegółowe mogą być różne w różnych okolicznościach). Wiąże się to z faktem, że ostateczny cel stworzenia rozumnego polega na pewnej sytuacji poznawczej, którą w objawieniu Bożym określa się jako „oglądanie Boga twarzą w twarz".

Tomasz pisze, iż w wydarzeniach cudownych (*in operibus miraculosis*) mamy do czynienia z trzema rzeczami: 1) interwencją Boga, 2) przekroczeniem naturalnego porządku rzeczy oraz 3) pojawieniem się skutku innego niż zazwyczaj[201]. To zaskakuje i zadziwia człowieka, kierując jego uwagę na swoją nadnaturalną przyczynę. Słuszny więc wydaje się pogląd, głoszony niekiedy przez teologów, że cuda i objawienia kierowane są przez Boga bardziej do niewierzących niż wierzących, gdyż poziom zaufania Bogu tych drugich eliminuje potrzebę ciągłego „udowadniania" im przez Boga swojego istnienia i swojej obecności w świecie.

* * *

Bezpośrednio po omówieniu charyzmatów Tomasz z Akwinu podejmuje temat życia czynnego i kontemplacyjnego oraz stanów w Kościele i ich zadań. Nie będziemy szczegółowo wchodzić w te zagadnienia, ponieważ pierwsze z nich niesie bardzo obszerną problematykę zarówno filozoficzną, jak i teologiczną, natomiast drugie ma w dużym stopniu znaczenie historyczne.

[201] *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 10, co. Czasem ten skutek jest podobny do naturalnego, np. wyzdrowienie, ale jest niemożliwy w danym stanie rzeczy lub dokonujący się w zadziwiający sposób, np. natychmiast.

12. Religijność

Religijność (*religio*) Tomasz z Akwinu uważa za postać sprawiedliwości wobec Boga. Polega ona na oddaniu Bogu należnej czci (*latria*) i stanowi, jak sama sprawiedliwość, cnotę naturalną. Może jednak, jak każda cnota naturalna, być wspierana przez Boga Jego łaską w postaci czegoś dodatkowo udzielonego (wlanego). Wtedy religijność uczestniczy w budowaniu wspólnoty człowieka z Bogiem i w ogóle w dążeniu do szczęścia wiecznego. Akwinata jednak podkreśla, że przede wszystkim wspólnotę tę budują cnoty teologiczne: miłość, wiara i nadzieja[202]. W tym rozdziale chcemy się skupić na religijności, rozumianej jako postać sprawiedliwości wspieranej przez Boga, co powoduje szereg nowych aspektów i otwiera nowe perspektywy.

Akwinata podkreśla, że religijność odnosi się tylko do Boga[203] i przejawia się w postaci aktów religijnych (*actus religionis*). Akty te można podzielić na bezpośrednie, jak kult Boga oraz pośrednie, jak dzieła miłosierdzia, które mogą być motywowane religijnie. Zasadniczy jednak podział aktów religijnych polega na odróżnieniu aktów wewnętrznych od zewnętrznych. Akty wewnętrzne, które są ważniejsze od zewnętrznych, sprowadzają się zasadniczo do pobożności (*devotio*) i modlitwy (*oratio*). Pobożność Tomasz uważa za akt oddania się Bogu, powierzenia Mu swojej osoby i swoich spraw. Do tak rozumianej pobożności prowadzi medytacja i kontemplacja. Akwinata podkreśla, że zewnętrzną przyczyną pobożności jest sam Bóg, ale wewnętrznie w człowieku do oddania się Bogu prowadzą właśnie kontemplacja i medytacja[204]. Dzięki nim bowiem człowiek nabiera przekonania, że powinien

[202] *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 5, co.
[203] *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 1, co.
[204] *Summa Theologiae*, II-II, q. 82, a. 3. Kontemplację Akwinata (na potrzeby tych rozważań) utożsamia z medytacją, pisząc: *contemplatio seu meditatio* (w postawieniu problemu; w odpowiedzi pisze częściej o medytacji).

czcić Boga. Samą medytację można prowadzić w dwóch aspektach: pierwszym z nich jest rozważanie doskonałości dobroci Boga, drugim zaś – własnej grzeszności i ułomności. Pierwszy typ rozważań prowadzi do uwielbienia Boga, natomiast drugi usuwa pychę, która jest główną przeszkodą w religijności. Akwinata podkreśla także rolę człowieczeństwa Chrystusa podczas medytacji, ponieważ łatwiej jest nam, przywołując w wyobraźni Jego osobę i Jego ziemskie działania, rozważać wielkie dzieła Boże.

Zasadniczym skutkiem pobożności jest radość. Tomasz zauważa, że czasem medytacja może wywołać w nas smutek, gdy uświadomimy sobie nasze oddalenie od Boga, ale zasadniczym skutkiem jest właśnie radość z przybliżania się do Niego.

Drugim typem wewnętrznych działań religijnych jest modlitwa. Tomasz uważa, że jest to zasadniczo działalność rozumu, do której wszakże skłaniać rozum może wola. Głównym przedmiotem modlitwy jest upraszczanie zjednoczenia z Bogiem. Ta prośba może dotyczyć nas samych, ale także osób nam bliskich. Ponadto Tomasz uważa, że w modlitwie prosić możemy o wszystko to, o co godzi się prosić. Zaznacza jednak, że jest ta prośba raczej pewną informacją dla nas, a nie dla Boga, który i tak wszystko wie.

> Przedstawianie Bogu naszych potrzeb nie jest konieczne Bogu, ale nam, byśmy uświadomili sobie, że do Boga trzeba się zwracać o pomoc[205].

Akwinata dodaje, że nasze modlitwy możemy kierować wprost do Boga lub też przez wstawiennictwo aniołów i świętych. Natomiast za wzór wszelkiej modlitwy uważa *Modlitwę Pańską*, której nauczył Apostołów sam Chrystus:

> Otóż, w *Modlitwie Pańskiej* prosimy nie tylko o to, czego możemy słusznie pragnąć, ale także w tej kolejności, w jakiej należy pragnąć. W ten sposób ta modlitwa nie tylko uczy nas prosić, ale również oświeca całe nasze dążenie.

[205] *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 2, ad 1.

> Jest rzeczą oczywistą, że cel jest pierwszym przedmiotem pragnienia, a drugim środki do jego osiągnięcia. Naszym zaś celem jest Bóg. Nasze dążenie do Niego zmierza w dwojaki sposób, zależnie od tego, czy chcemy chwały Bożej, czy radowania się tą chwałą. Do pierwszego celu zdążamy, gdy kochamy Boga dla Niego samego, do drugiego zaś, gdy kochamy siebie w Bogu. Dlatego w pierwszej prośbie modlimy się: ,,Święć się imię Twoje", a więc prosimy o chwałę Bożą, a w drugiej: ,,Przyjdź królestwo Twoje", a zatem o osiągnięcie chwały tego królestwa. W dwojaki zaś sposób coś zwraca nas do celu: z istoty swej oraz przygodnie. Z istoty swej coś wskazuje na dobro prowadzące do celu, jakim jest szczęście, co także dokonuje się dwojako: zasadniczo i wprost, gdy zasługujemy na szczęście wieczne przez posłuszeństwo Bogu – dlatego modlimy się: ,,bądź wola Twoja, jak w niebie, tak i na ziemi" oraz instrumentalnie – gdy coś wspomaga nas w uzyskiwaniu zasług – o to prosimy, mówiąc: ,,chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj", przez który rozumiemy chleb sakramentalny, którego codzienne przyjmowanie pomaga człowiekowi i w którym zawierają się wszystkie inne sakramenty, ale także chleb cielesny w znaczeniu wszelkiego niezbędnego pokarmu (…).
> Przygodnie zaś kieruje nas ku szczęściu wiecznemu to, co usuwa przeszkody. Te zaś są trzy. Pierwszą jest grzech, który wprost wyklucza z królestwa Bożego – dlatego prosimy: ,,odpuść nam nasze winy". Drugą przeszkodą są pokusy, które utrudniają nam zachowanie woli Bożej – dlatego prosimy: ,,i nie wódź nas na pokuszenie", przy czym nie modlimy się, byśmy nie mieli pokus, lecz byśmy nie dali się im zwyciężyć, czyli ulec pokusie. Trzecią przeszkodą są trudności obecnego życia, utrudniające nam zdobycie wystarczających środków do niego – dlatego prosimy: ,,wybaw nas od złego"[206].

Akwinata na koniec formułuje kilka uwag praktycznych odnośnie do modlitwy. Odróżnia przy tym publiczną modlitwę Kościoła, która powinna być odmawiana głośno przy użyciu określonych słów, oraz modlitwę prywatną, którą odmawia się w myślach i która także może korzystać ze słów, ale też wyłącznie z myśli. Dodaje, że ze względu na kondycję człowieka jako bytu duchowo-cielesnego, lepiej jest niepotrzebnie nie wydłużać modlitw, bo wtedy trudniej o skupienie i uwagę. Przywołuje przykład mni-

[206] *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 9, co. Nieco modyfikuję przekład o. Feliksa W. Bednarskiego z: św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 19, *Religijność*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1971; zob. też Tomaszowe omówienie *Modlitwy Pańskiej* w: św. Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, Poznań 1987, s. 62-90 (w przekładzie Marka Starowieyskiego).

chów egipskich, którzy chętnie modlili się tak zwanymi aktami strzelistymi. W każdym razie uważa, że lepiej modlić się częściej, ale krócej. Ogólną zasadę w sprawie prowadzenia modlitwy przywołuje za św. Augustynem:

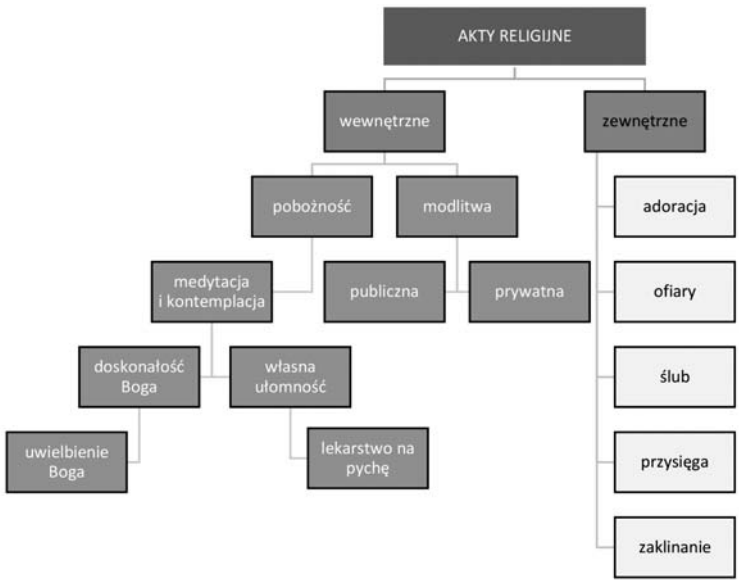
> Nie należy wymuszać jej, gdy trwać nie może, ani gasić jej szybko, jeśli trwa. Tej zasady należy trzymać się, gdy chodzi o modlitwy indywidualne, biorąc pod uwagę zamiar modlącego się. Natomiast gdy chodzi o modlitwę wspólną, to trzeba uwzględnić pobożność ludu[207].

Tomasz osobno omawia modlitwy odprawiane publicznie. Uważa, że powinny one pobudzać do uwielbienia Boga, i dodaje, że pomocna w tym może być melodia, jednakże przestrzega przed przeakcentowaniem śpiewu w kościele, pisząc: „szlachetniejszy jest sposób pobudzania ludzi do nabożeństwa przez naukę i kazanie niż przez śpiew"[208].

Gdy chodzi o inne (poza modlitwą publiczną) zewnętrzne przejawy religijności, to wchodzą tu przede wszystkim w grę różne formy kultu religijnego. Akwinata na początku wymienia adorację (*adoratio*), mówiąc, że jest to oddanie czci Bogu (*reverentia Deo*). Zwraca uwagę, że w adoracji Boga występują dwa aspekty: pierwszy z nich, ściśle wewnętrzny, to szacunek dla Boga, natomiast zewnętrznie adoracja może przejawiać się w różnych gestach: pokłonach, klęczeniu i tym podobnych. Podobne dwa aspekty dotyczą ofiar składanych Bogu lub ze względu na Boga, które stanowią pewien przejaw pobożności[209]. Następnie Tomasz omawia ślub (*votum*), przysięgę (*iuramentum*) i zaklinanie (*adiuratio*)[210]. Pod pojęciem ślubu rozumie zobowiązanie się człowieka wobec Boga w jakiejś sprawie. Na tak rozumiany ślub składają się trzy elementy: najpierw pewien namysł, następnie postanowie-

[207] *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 14, co.
[208] *Summa Theologiae*, II-II, q. 91, a. 2, ad 3.
[209] *Summa Theologiae*, II-II, q. 85, 86, 87. Wymienione kwestie dotyczą kolejno: ofiar i danin (*sacrificium et oblatium*), pierwocin (*primitia*) i dziesięcin (*decima*).
[210] Kwestie 88, 89 i 90 omawianej części *Summa Theologiae*.

nie i wreszcie przyrzeczenie. Natomiast przysięga jest wzięciem Boga na świadka w jakiejś sprawie, a zaklinanie stanowi skłanianie kogoś innego do działania przez wezwanie imienia Boga.



Święty Tomasz omawia także to, co sprzeciwia się religijności. Jej całkowitym wykluczeniem jest odrzucenie Boga, czyli bezbożność (*irreligiositas*), natomiast zabobonność (*superstitio*) stanowi jakąś formę wynaturzenia pobożności i często polega na niewłaściwym kulcie samego Boga[211].

Zabobon objawia się oddawaniem czci temu, czemu nie należy jej składać. Niekiedy też polega on na odnoszeniu czci do Boga, ale w sposób nieodpowiedni[212]. Może to się objawiać na trzy sposoby: bałwochwalstwo (*idolatria*) jest po prostu czcią czegoś, co Bogiem nie jest; wróżbiarstwo (*divinatio*) polega na poszuki-

[211] Akwinata jednak ostrzega, że w wyrażeniu „niewłaściwy kult Boga" nie chodzi o różne obrządki liturgiczne, funkcjonujące w Kościele powszechnym. Cytuje w tej sprawie list Grzegorza Wielkiego do Augustyna z Canterbury: „Różne zwyczaje Kościoła w sprawowaniu kultu Bożego w niczym nie sprzeciwiają się prawdzie i dlatego należy je zachować i nie wolno ich lekceważyć", por. *Summa Theologiae*, II-II, q. 93, a. 1, ad 3.

[212] *Summa Theologiae*, II-II, 92, a.1, co.

waniu pouczenia u kogoś, kto nie jest Bogiem[213]; natomiast czary są próbą kierowania czynnościami, które znajdują się w gestii opatrzności Bożej. Wśród praktyk zabobonnych wymienia św. Tomasz magię (*notoria*), która jest próbą wywoływania skutków nadnaturalnych (np. cudów) według woli maga, oraz cały szereg innych guseł, jak znachorstwo, przewidywanie przyszłości, używanie talizmanów. Akwinata pisze, że jest to niedozwolone i nieskuteczne, ale zaleca też ostrożność, np. w znachorstwie radzi starannie odróżnić to, co naturalne, np. lecznicze działanie ziół, od tego, co zabobonne. I odwrotnie: pewne praktyki pobożne, jak cześć relikwii, mogą przybrać postać czegoś zabobonnego.

Bezbożność polega najpierw na uwłaczaniu czci Boga, a następnie na braku poszanowania dla rzeczy świętych (*res sacrae*). Do pierwszej grupy należy kuszenie Boga (*tentatio Dei*), czyli wystawianie Go na próbę (chodzi o swoiste szantażowanie Boga)[214], oraz krzywoprzysięstwo (*periurium*), które jest fałszem potwierdzonym przysięgą[215]. Do drugiej grupy należą: świętokradztwo (*coercendum*) i świętokupstwo (*simonia*).

[213] *Summa Theologiae*, II-II, q. 95, a. 1, co. Tomasz uważa, że przewidywanie przyszłości może odbywać się w trzech porządkach. Pierwszy z nich polega na znajomości przyczyn koniecznych. Wtedy ich skutek jest pewien. W taki sposób astronomowie przewidują zaćmienie słońca lub księżyca. Druga sytuacja zachodzi wtedy, gdy zna się przyczyny skutków, które często występują. Na tym polega praca meteorologów, zapowiadających zjawiska przyrodnicze, na przykład deszcz albo suszę. Trzeci sposób przewidywania dotyczy rzeczy, których przyczyny są wprawdzie znane, ale są to przyczyny, które mogą powodować wiele różnych skutków, jak na przykład wola człowieka może podejmować różne nawet wzajemnie przeciwne sobie decyzje. Nie dadzą się one przewidzieć w sposób pewny ani przybliżony, co najwyżej jest to możliwe dla Boga. Wróżbiarstwo polega właśnie na usiłowaniu przewidywania tych zupełnie niepewnych skutków. Jest więc niejako wchodzeniem „w buty" Boga, dlatego Tomasz pisze, że we właściwym sensie wróżbiarstwo polega na tym, że ktoś w sposób niewłaściwy, czyli z pominięciem Boga, przywłaszcza sobie przepowiadanie rzeczy przyszłych. Warto dodać, że Akwinata bardzo obszernie omawia to zagadnienie (kwestia liczy aż 8 dość obszernych artykułów). Każdy „zainteresowany" horoskopami, wróżeniem z kart, dłoni, wosku, ze snów znajdzie tam coś dla siebie.

[214] *Summa Theologiae*, II-II, q. 97.

[215] *Summa Theologiae*, II-II, q. 98.

Świętokradztwo jest nieposzanowaniem czegoś, co należy do czci Bożej; może to być osoba, na przykład osoba szafarza, może być to miejsce sprawowania kultu lub też przedmioty służące temu kultowi. Akwinata podkreśla, że najgorszym świętokradztwem jest profanacja Najświętszego Sakramentu, ponieważ jest w nim obecny sam Chrystus. Natomiast świętokupstwo polega na kupowaniu lub sprzedawaniu rzeczy duchowej (*res spiritualis*). Jest to niegodziwe z trzech powodów: po pierwsze rzeczy materialne nie mogą stanowić zapłaty za dobro duchowe, po drugie, przełożeni kościelni nie są właścicielami rzeczy duchowych, lecz tylko ich zarządcami, a po trzecie, rzeczy duchowe pochodzą z woli Boga za darmo. Symonia nie stanowi dla Tomasza wyłącznie kupczenia stanowiskami kościelnymi, lecz przede wszystkim może mieć postać handlu sakramentami lub innymi dobrami duchowymi, udzielanymi przez Kościół[216]. Akwinata podkreśla, że sakramenty mogą być rozdzielane wyłącznie bezpłatnie. Tomasz jest w tej sprawie bardzo zdecydowany:

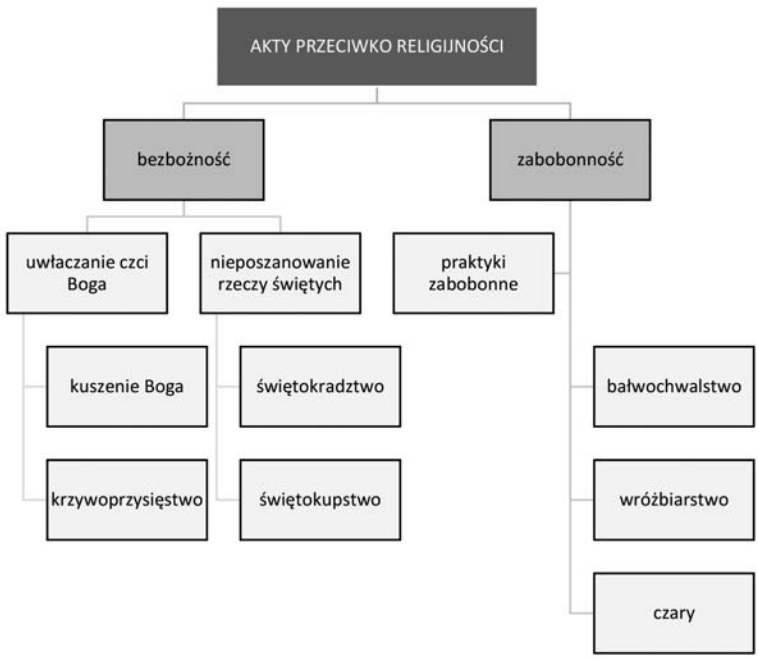
> Przyjmowanie pieniędzy za duchową łaskę sakramentu jest występkiem świętokupstwa, którego żaden zwyczaj nie może usprawiedliwić, gdyż zwyczaj nie może niczego ująć prawu natury i prawu Bożemu[217].

Podobna zasada dotyczy sakramentaliów i w ogóle wszelkich dóbr duchowych. Nie oznacza to, że Tomasz nie dostrzega dru-

[216] *Summa Theologiae*, II-II, q. 100, a. 1, co. Jak *memento* brzmią słowa Tomasza, gdy pomyślimy o tym, co stało się na początku XVI wieku: „Papież może popaść w grzech świętokupstwa, podobnie jak każdy inny człowiek. Owszem, jego grzech jest tym cięższy, im ważniejsze zajmuje stanowisko. Chociaż bowiem jest głównym zarządcą rzeczy kościelnych, nie jest ich panem i właścicielem" (*Summa Theologiae*, II-II, q. 100, a. 1, ad 7).

[217] *Summa Theologiae*, II-II, q. 100, a. 2, co. W odpowiedzi na jeden z zarzutów Akwinata pisze, że jeśli kapłan nie chce ochrzcić dziecka bez pieniędzy, należy postąpić, jakby w ogóle nie było kapłana i ochrzcić dziecko samemu. Podobna zasada obowiązuje, gdy kapłan nie chce za darmo ochrzcić osoby dorosłej, której grozi śmierć. Co więcej, Tomasz uważa, że jeśli nie byłoby nikogo, kto mógłby taką osobę ochrzcić za darmo, to nawet w takiej sytuacji nie należy dopuścić się świętokupstwa, bo brak sakramentu uzupełni chrzest pragnienia (*baptismus flaminis*).

giej strony problemu: konieczności zapewnienia utrzymania szafarzom tych dóbr – „sługom Kościoła" (*ministri Ecclesiae*). Uważa jednak, że nie mogą oni pobierać opłaty za sakramenty i inne dobra duchowe, lecz jedynie otrzymywać dobrowolne ofiary (*stipendium*) przy okazji sprawowania swych posług (lub nawet bez takiej okazji). Jednakże i przy tym należy się wystrzegać jakiegokolwiek pozoru świętokupstwa lub nawet tylko chciwości[218].



Widać wyraźnie, że to delikatne i często drażliwe zagadnienie musi być rozwiązywane w duchu wzajemnego zaufania członków Kościoła, w którym dobra duchowe są udostępniane dzięki cielesnemu pośrednictwu. Akwinata dodaje, że kapłani za swój dobry zarząd dobrami duchowymi otrzymują w nagrodę od ludzi utrzymanie, a od Boga – szczęście wieczne[219].

[218] *Summa Theologiae*, II-II, q. 100, a. 2, ad 4.
[219] *Summa Theologiae*, II-II, q. 100, a. 2, co.

13. Sakramenty święte

Kolejny segment teologii św. Tomasza to sakramentologia, która wynika z chrystologii. Sakramenty są bowiem sposobem realizacji wśród nas zbawienia, które przyniósł Jezus Chrystus, które wysłużył dla nas przez swoją mękę i śmierć, a przypieczętował niejako swoim zmartwychwstaniem.

Święty Tomasz, przechodząc do określenia tego, czym jest sakrament i jak działają sakramenty, czyli jakie skutki wywołują w osobach, które je przyjmują, najpierw dość szeroko bada samo pojęcie sakramentu i na podstawie tego badania ustala właściwe znaczenie słowa *sacramentum*, które odnosi się do działania Boga wśród nas[220].

określenie sakramentu

Określenie, które w stosunku do sakramentów najczęściej powtarza się w tekstach Tomasza, brzmi: *efficiunt quod figurant*[221], co znaczy, że sakramenty sprawiają to, co oznaczają. Wobec tego, kluczem do zrozumienia, czym są sakramenty, jest pojęcie znaku. Sakrament bowiem jest znakiem ustanowionym przez Chrystusa, który dokonywany powoduje w człowieku to, co oznacza. Oczywiście powoduje to mocą Chrystusa.

Święty Tomasz dochodzi do określenia sakramentu, rozważając bardzo szeroko, co może oznaczać słowo „sakrament". Na pierwszym, jak gdyby poziomie semantycznym, słowo *sacramentum* to przede wszystkim pewna *sanctitas occulta* – „ukryta świętość". Pisze tak, ponieważ sakrament dokonuje się mocą Chrystusa, czyli mocą jego świętości oraz mocą wysłużonych przez Chrystusa zasług, przeto o sakramencie mówimy *sacrum secretum*

[220] *Summa Theologiae*, III, q. 60-65. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, *Sakramenty w ogóle. Chrzest. Bierzmowanie*, tłum. P. Bełch, Londyn 1984. Kolejne kwestie tego traktatu poświęcone się wymienionym zagadnieniom.
[221] *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 1, ad 1.

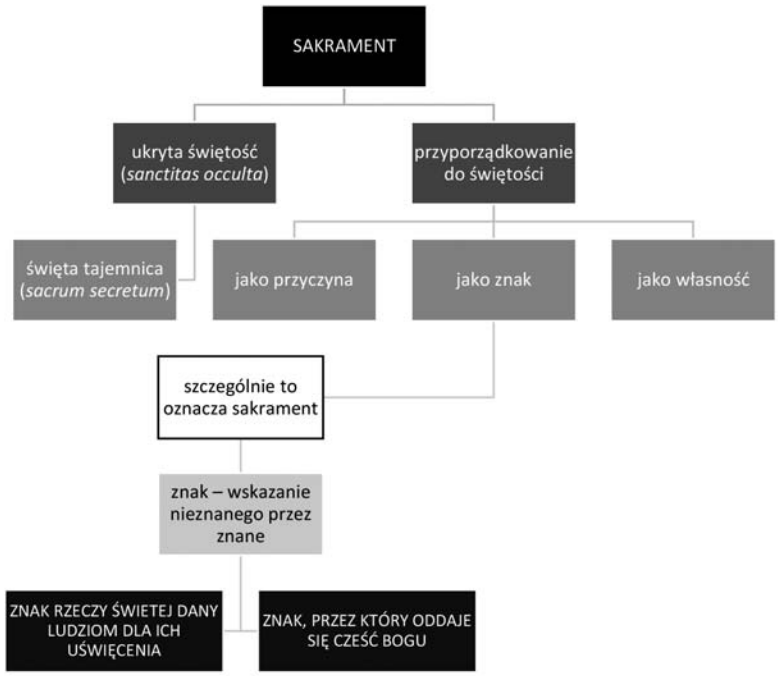
– „święta tajemnica”[222]. Natomiast to, co nas, ludzi, najbardziej dotyczy, to inny aspekt sakramentu – sakrament jako przyporządkowanie do świętości, które dokonuje się w trzech aspektach. Przede wszystkim sakrament jest przyczyną naszego uświęcenia (1), dokonującego się przez znak i dlatego sakrament jest pewnym znakiem owego uświęcenia (2), natomiast samo uświęcenie jest pewną własnością, pewną cechą (*habitus*) człowieka, co oznacza, że w wyniku owego uświęcenia, które daje nam Chrystus za pośrednictwem ustanowionych przez siebie znaków, rodzi się w nas własność, pewna cecha, zaleta człowieka, czyli właśnie *habitus* (3)[223].

To prowadzi nas do wniosku, że najpełniejszym określeniem sakramentu jest uznanie go za znak, który sprawia to, co oznacza. Przede wszystkim więc sakrament to znak, ponieważ znak zawsze stanowi pewną znaną nam rzecz, wskazującą na coś innego. Sakrament przez rzeczy nam znane wskazuje na to, co nieznane, i to w odniesieniu do rzeczy świętych. Jest znakiem takiej „rzeczy świętej”. Sama zaś owa „rzecz święta” jest tym, co mocą Chrystusa powoduje nasze uświęcenie.

Sakrament ma też jeszcze jeden aspekt. Sakrament jako znak, który sprawia nasze uświęcenie, jest zarazem znakiem oddania czci należnej Bogu[224].

[222] *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 1, co.
[223] *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 3, co.
[224] *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 5, co.

istota sakramentu i jego aspekty



sakrament jako znak

Święty Tomasz bliżej rozważa ten podstawowy aspekt sakramentu, jako znaku rzeczy świętej danej ludziom dla ich uświęcenia, bo to jest najważniejsze dla nas. W tym aspekcie bowiem sakrament jest przyczyną naszego uświęcenia, jest sposobem, czyli formą naszego uświęcenia, a także celem sakramentu jest nasze uświęcenie, bo sakramenty po to są ustanowione, żeby powodować nasze uświęcenie[225].

sakrament jako przyczyna

Sakrament jako przyczyna odnosi się do męki Chrystusa, bo to dzięki męce Chrystusa mamy sakramenty i dzięki męce Chrystusa otrzymujemy łaskę, dary Ducha Świętego i cnoty wlane. W związku z tym sakrament jako przyczyna w sposób bezpośredni kieruje nas do męki Chrystusa i wobec tego każdy sakrament jest znakiem upamiętniającym tę mękę w różnych jej aspektach.

[225] *Summa Theologiae*, III, q. 60, 2, co.

sakrament jako forma

Sakrament jako forma, czyli jako sposób naszego uświęcenia odnosi nas do łaski i cnót wlanych, ponieważ to przez łaskę i cnoty wlane, ponadto przez dary Ducha Świętego dokonuje się w nas nasze uświęcenie. To także wskazuje na mękę Chrystusa, dlatego że wskazuje na skutek tej męki i na zasługi, które Chrystus wysłużył przez swoją mękę, a przede wszystkim na uwolnienie nas od grzechu, głównie zaś od grzechu pierworodnego.

cel sakramentu

Celem sakramentu – jak to już kilkukrotnie podkreślono – jest nasze uświęcenie, abyśmy osiągnęli życie wieczne. W związku z tym Tomasz mówi, że każdy sakrament zapowiada życie wieczne, każdy sakrament zapowiada przyszłą chwałę człowieka zbawionego, człowieka uświęconego, człowieka realizującego chwałę Bożą.

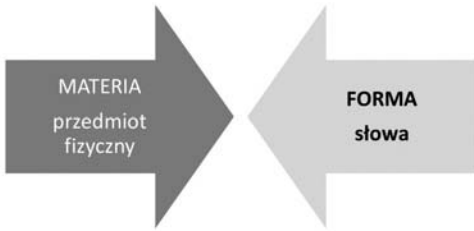
definicja sakramentu

forma i materia sakramentu

W celu technicznego opisania każdego sakramentu Tomasz zwraca uwagę na występujące w nim dwa aspekty: aspekt formalny i aspekt materialny[226]. Aspektem materialnym jest zawsze jakiś przedmiot fizyczny, którego używa się w danym sakramencie lub którego ten sakrament konkretnie dotyczy. Aspektem formalnym, czyli formą sakramentu, są zawsze określone słowa, które wskazują na znaczenie owego materialnego przedmiotu, czasami przecież bardzo pospolitego, jak na przykład woda. Te słowa określają, czym ten znak jest, i wskazują na istotę sakramentu,

[226] *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 7, co.

wobec tego formuła sakramentalna, słowa używane w sakramencie, nie są nieważne. Święty Tomasz bardzo dokładnie bada te formuły i stara się je jednoznacznie określić (choć dopuszcza zmiany pod warunkiem, że nie zmieniają one sensu formuły sakramentalnej)[227].



Forma sakramentu bowiem, biorąc jakiś znak fizyczny, czyli jakąś materię jako swój substrat, określa znaczenie tego substratu. Ponieważ sakrament to znak, przez który dochodzi się do tego, co nieznane, przez to, co znane, to jakby drogowskazem tego dochodzenia, sposobem dochodzenia, jest forma sakramentalna wyrażona w pewnej formule sakramentu, czyli w słowach, które wskazują, co znak oznacza. I stąd pochodzi definicja sakramentu, że jest to znak rzeczy świętej dany ludziom dla ich uświęcenia.

Święty Tomasz podkreśla, że za każdym razem pewnym znakiem sakramentalnym jest konkretna rzecz zmysłowa, co wynika z dobroci Bożej względem ludzi. Bóg mianowicie, uwzględniając naszą zmysłowo-cielesną naturę oraz to, że wszystko poznajemy przez zmysły, ustanowił dla nas sakramenty, czyli sposoby uświęcenia nas, których znakiem są przedmioty zmysłowe materialne, które możemy poznać, które możemy przyjąć, których możemy nawet skosztować.

Taka a nie inna więc struktura sakramentów jest skutkiem Bożego uwzględnienia naszej natury i natury naszego poznania. Akwinata cały czas mocno podkreśla, że sakramenty ustano-

[227] *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 8, co.

wił Bóg, bo to Bóg jest autorem naszego uświęcenia. W związku z tym to On był władny ustanowić znaki, przez które w sposób nadprzyrodzony (cudowny) dokonuje naszego uświęcenia.

konieczność sakramentów

Z tego punktu widzenia sakramenty są nam potrzebne, a niektóre nawet są konieczne do zbawienia[228]. Tomasz zastanawia się, czy sakramenty potrzebne były w raju? I stwierdza, że nie, ponieważ tam nie było grzechu, ale gdy grzech się pojawił, Chrystus wysłużył nam usprawiedliwienie, a niejako sposobem dokonywania się tego usprawiedliwienia są znaki sakramentalne. W związku z tym sakramenty też nie będą potrzebne w raju.

skutki sakramentów

Co powodują sakramenty? Przede wszystkim łaskę[229]. Są przyczyną narzędną (czyli stanowiącą narzędzie) łaski, bo przyczyną główną jest Bóg, ale sakramenty są tym sposobem, przez który Bóg nam udziela łaski. Co więcej, niektóre sakramenty dodają pewne szczególne łaski, cnoty oraz pewne dary Ducha Świętego w zależności od powołania, które wyznaczają. A te powołania mogą być dwa: kapłaństwo lub małżeństwo. Natomiast niektóre sakramenty wyciskają w człowieku znamię (*character*), czyli pewien niezacieralny znak otrzymania tego sakramentu i pewnego skutku, który ten sakrament powoduje. Takie znamię odciska chrzest, a jest nim udział wszystkich ochrzczonych w królewskim kapłaństwie Chrystusa. Te znamiona pozostawiają w nas trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo. Są to zarazem sakramenty, których się nie powtarza, ponieważ raz udzie-

[228] *Summa Theologiae*, III, q. 63. Zagadnieniu konieczności sakramentów poświęcona jest cała kwestia 63. O. Michał Gołubiewski, pisząc na temat pojęcia konieczności u św. Tomasza w kontekście szczególnie sakramentu chrztu, przedstawia możliwości bardziej „liberalnej" interpretacji ujęć Tomasza tak, aby zgodne były one z aktualną formułą w tej kwestii, wyrażoną w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (chodzi przede wszystkim o zbawienie nieochrzczonych nie z własnej winy). Zob: M. Gołubiewski, *„Konieczność sakramentów" u św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny" 23 (2017), s. 303-321.

[229] *Summa Theologiae*, III, q. 62, 1, co.

lone wyciskają w nas owo niezatarte znamię i wobec tego zbędne jest ich powtarzanie[230].

Przyczyną główną sakramentów, jak już wielokrotnie wspominano, jest Chrystus. Wszystko inne, na przykład działanie szafarza, jest dodatkowe i stanowi pewne narzędzie w rękach Chrystusa, za pomocą którego On udziela nam łaski[231].

Święty Tomasz podkreśla, że to Bóg jest autorem naszego uświęcenia, Bóg jest autorem sakramentów, tylko Bóg je ustanowił i tylko moc Boża w tych sakramentach się realizuje, powodując skutki sakramentów, które sprowadzają się do naszego uświęcenia.

siedem sakramentów świętych

Z tego punktu widzenia Akwinata przedstawia siedem sakramentów świętych, ustanowionych przez Chrystusa i występujących w tradycji Kościoła[232]. Ich kolejność jest następująca: chrzest (*babtismus*), bierzmowanie (*confirmatio*), Eucharystia (*Eucharistia*), pokuta (*poenitentia*), namaszczenie (*extrema unctio*), kapłaństwo (*sacramentum ordinis*) i małżeństwo (*matrimonium*). Tomasz uważa, że pierwsze pięć sakramentów odnosi się wprost do osoby, ponieważ skutki tych sakramentów dotyczą przede wszystkim osoby, która je przyjmuje. Dlatego możemy powiedzieć, że chrzest jest pewnym odrodzeniem (*regeneratio*), jakby inicjacją życia duchowego, jak narodziny są inicjacją życia fizycznego. Wobec tego chrzest jest narodzeniem się dla nieba, narodzeniem się dla Boga i jest narodzeniem się dla zbawienia.

Bierzmowanie jest sakramentem umocnienia, niejako sakramentem dorosłości chrześcijańskiej. Podobnie więc jak wzrastanie i krzepnięcie dotyczą wzrostu fizycznego człowieka, tak wzra-

[230] Problematyce znamion sakramentalnych poświęcona jest kolejna (63) kwestia, cytowanej części III *Summa Theologiae*.
[231] *Summa Theologiae*, III, q. 64, 1, co.
[232] *Summa Theologiae*, III, q. 65, 1, co.

staniem i krzepnięciem w życiu religijnym jest bierzmowanie. Bierzmowanie wyznacza je bowiem i powoduje.

Eucharystia jest po prostu codziennym pokarmem życia duchowego, jest czymś, czym odżywia się człowiek prowadzący życie religijne.

Natomiast pokuta jest lekarstwem na chorobę ducha, czyli grzech. Pokuta jest, wobec tego uzdrowieniem, gdy przydarzy się choroba grzechu. Namaszczenie zaś jest czymś znacznie poważniejszym, stanowi bowiem przywrócenie sił duchowych na ostateczne spotkanie z Bogiem. Tomasz mówi, że namaszczenie to taka sytuacja, gdy siły fizyczne słabną, to sakrament wzmacnia siły duchowe. Czyli jest to coś więcej niż zwykłe wyzdrowienie z choroby, to jest jakieś sanatorium, jakieś przywrócenie nadwątlonego zdrowia, swoista sanacja tego zdrowia w celu uzyskania duchowej gotowości na spotkanie z Bogiem.

Natomiast dwa pozostałe sakramenty, czyli kapłaństwo i małżeństwo, odnoszą się bardziej do pewnych działań społecznych. Kapłaństwo mianowicie stanowi pewną funkcję społeczną i jest ustanowione dla służby społeczności chrześcijańskiej. Ta służba polega właśnie przede wszystkim na sprawowaniu Eucharystii, czyli na karmieniu ludu Bożego Ciałem i Krwią Chrystusa. Kapłaństwo odnosi się także do innych sakramentów (będziemy szczegółowo o tym mówić), ale Tomasz przede wszystkim wiąże je z Eucharystią.

Natomiast małżeństwo to powód przybywania ludzi, powód zastępowania jednych chrześcijan, którzy już odchodzą do domu Ojca, przez innych chrześcijan. To się dzieje dzięki małżeństwu, a także dzięki niemu nowo narodzeni ludzie są chrześcijanami, dlatego że są dzięki trosce rodziców wprowadzeni w życie z Bogiem, a także wprowadzeni do Kościoła.

sakrament jako duchowe lekarstwo

Święty Tomasz mówi, że sakramenty można także ujmować jako pewne *antidotum* na zło, które może nam się w życiu przytrafić. Z tego punktu widzenia chrzest jest lekarstwem na brak życia duchowego, chrzest bowiem wszczepia nas w Chrystusa. Tomasz mówi jeszcze mocniej: wciela nas w Chrystusa i jest wobec tego początkiem naszego życia religijnego, naszego życia duchowego, naszego życia w Chrystusie. Bierzmowanie jest podobnym lekarstwem na pewną słabość ducha, na brak męstwa chrześcijańskiego. To wszystko niwelują dary Ducha Świętego, bo sprawia je w nas sam Duch Święty, Pocieszyciel, który w tym sakramencie jest nam udzielany. Eucharystia gładzi przede wszystkim naszą chciałoby się powiedzieć naturalną skłonność do grzechu, naszą naturalną słabość, z powodu której popadamy w grzechy, z powodu której mamy różne grzeszne skłonności, z powodu której po prostu przytrafia nam się błąd, pomyłka, grzech. Niweluje to Eucharystia, odżywia nas Eucharystia, przywraca nam siły, które tracimy z powodu upadku, grzechu, błędów i pomyłek. Sakrament pokuty jest czymś, co uzdrawia nas w poważnej chorobie, którą jest grzech ciężki. Sakrament pokuty ten grzech ciężki usuwa i przywraca nas do zdrowia, jest wprost *antidotum* na grzech. Natomiast namaszczenie jest sposobem na zatarcie pozostałości grzechów, na zatarcie skutków upadków, różnych grzesznych skłonności, jest po prostu sposobem ostatecznego oczyszczenia człowieka przed spotkaniem z Bogiem.

Wreszcie dwa sakramenty społeczne są także pewnym lekarstwem. Kapłaństwo, jak każda władza, ma jednoczyć, przy czym nie chodzi o jedność polityczną czy społeczną, ale o jedność duchową, o jedność wokół Chrystusa, o jedność (Mistycznego) Ciała Chrystusa. Dlatego Akwinata pisze, że kapłaństwo jest lekarstwem na rozproszenie ludu Bożego, sposobem zgromadzenia go w jedno. Natomiast małżeństwo jest lekarstwem na pożądliwość

osobistą – tutaj Tomasz nawiązuje do tradycji, pochodzącej od św. Pawła Apostoła, który uważał, że małżeństwo jest pewnym *remedium concupiscentiae*, czyli lekarstwem na pożądliwość. Chodzi o to, żeby człowiek nie chodził po ulicach, nie płonął pożądliwością i nie rzucał się na kogokolwiek, tylko żeby właśnie w zaciszu własnej alkowy z własną żoną uśmierzał ową pożądliwość. To jest osobisty aspekt małżeństwa czy prywatny aspekt małżeństwa. Natomiast jego aspektem społecznym jest zaradzenie temu, że ludzie umierają, bo dzięki małżeństwom rodzą się ludzie i wobec tego ci, którzy odchodzą do wieczności, są zastępowani w Kościele pielgrzymującym przez nowych ludzi. Tomasz dopowiada, że są autorzy, którzy łączą sakramenty z określonymi cnotami. W ten sposób sakrament chrztu powoduje wiarę, jest niejako źródłem wiary, właśnie jej przyczyną. Bierzmowanie jest źródłem męstwa, a Eucharystia – miłości, tej najważniejszej relacji, która stanowi przyjaźń człowieka z Bogiem, dlatego jest najważniejszym sakramentem[233]. Stanowi to – jak już pisano – prostą konsekwencję chrystocentrycznego charakteru teologii św. Tomasza. Wszystko inne, jak na przykład sakrament kapłaństwa, jest dla Eucharystii.

Pokuta, przywracając pewną równowagę, swoistą „zgodę" człowieka z Bogiem, realizuje sprawiedliwość. Tomasz dodaje, że chodzi o sprawiedliwość na miarę przyjaźni człowieka z Bogiem, ponieważ w tych relacjach trudno mówić o pełnej równości, jest to bowiem pewna równość analogiczna, a fundamentem tej analogii jest właśnie przyjaźń czy miłość, która łączy człowieka z Bogiem. Namaszczenie powoduje nadzieję na zjednoczenie z Bogiem w życiu wiecznym. Natomiast kapłaństwo powoduje roztropność, ponieważ zgodnie z pewną tradycją, która pochodzi od Arystotelesa, prowadzenie społeczności, kierowanie nią, sta-

[233] *Summa Theologiae*, III, q. 65, a. 3, co.

nowi pewną postać roztropności i wobec tego kapłaństwo wymaga tej roztropności. A ponieważ jest sakramentem to sprawia łaskę i cnoty, czyli przede wszystkim wlaną roztropność.

Małżeństwo zaś, będąc *remedium concupiscentiae* (ale nie tylko z tego powodu) jest przyczyną cnoty umiarkowania.

Liczbę i porządek sakramentów, w ujęciu św. Tomasza, można ująć w tabeli podsumowującej to, co powiedziano o sakramentach, mianowicie ich liczba (siedem), podział na osobiste i społeczne, analogia poszczególnych sakramentów z życiem biologicznym, aspekt leczniczy sakramentów (ciemne pole) oraz powodowane przez nie cnoty:

1	**CHRZEST**	OSOBISTE	**narodzenie**	**brak życia duchowego**	WIARA
2	**BIERZMOWANIE**		**wzrastanie**	**słabość ducha**	MĘSTWO
3	**EUCHARYSTIA**		**odżywianie**	**skłonności do grzechu**	MIŁOŚĆ
4	**POKUTA**		**uzdrawianie**	**grzech**	SPRAWIEDLIWOŚĆ
5	**NAMASZCZENIE**		**przywrócenie sił**	**pozostałości grzechów**	NADZIEJA
6	**KAPŁAŃSTWO**	SPOŁECZNE	**funkcje publiczne**	**rozproszenie ludu**	ROZTROPNOŚĆ
7	**MAŁŻEŃSTWO**		**rozmnażanie się**	**pożądliwość i śmierć**	UMIARKOWANIE

W ten sposób Tomasz przedstawia siedem sakramentów świętych, które omawia z różnych punktów widzenia i w różnych aspektach, natomiast najważniejszą tezą jest, że sakrament jest znakiem, który powoduje to, co oznacza. A powoduje łaskę Bożą, cnoty wlane, a także dary Ducha Świętego i wobec tego jest pomocą w naszym uświęceniu, jest sposobem naszego uświęcenia, jest wprost naszym uświęceniem.

14. Chrzest

istota sakramentu chrztu

Pierwszym sakramentem, który św. Tomasz omawia, jest chrzest. Stanowi on inicjację w nas łaski, inicjację w nas życia chrześcijańskiego i jest zanurzeniem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, dlatego że właśnie dzięki męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa możemy mieć w sobie życie Boże. Tomasz mówi o chrzcie bardzo zdecydowanie, stwierdzając, że jest to wcielenie w Chrystusa (*incorporatio ad Christum*): człowiek jest wcielony w Chrystusa przez sakrament chrztu i realizuje się jako chrześcijanin, będąc członkiem Ciała Chrystusa, czyli członkiem Kościoła, gdyż to właśnie oznacza owo wcielenie w Chrystusa. Z tego punktu widzenia chrzest jest konieczny do zbawienia, ponieważ właśnie przez chrzest przelewane są na nas owoce męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a zbawia nas Chrystus, chrzest zaś – powtórzmy to – wciela nas w Chrystusa.

znamię chrztu

Sakrament chrztu wyciska w nas znamię chrześcijanina, znamię niezacieralne, dlatego sakramentu chrztu się nie powtarza i to pod żadnym pozorem. Tomasz mówi, że nawet gdyby ten sakrament był udzielony przez kogoś świeckiego w sytuacji, gdy nie było konieczności udzielenia go, to i tak się go nie powtarza. Nie powtarza się go także, gdy w sytuacji jakiejś konieczności udzieliła go osoba nieochrzczona. Raz udzielony w jakikolwiek sposób jest skuteczny i wyciska w nas znamię chrześcijanina.

ustanowienie sakramentu chrztu

Święty Tomasz podkreśla, że sakrament chrztu został ustanowiony w momencie chrztu Chrystusa w Jordanie[234], natomiast polecenie jego udzielania zostało wydane Apostołom po zmartwychwstaniu. Akwinata odróżnia te dwa momenty: ustanowienie chrztu i polecenie udzielania go, czyli chrzczenia ludzi w imię

[234] *Summa Theologiae*, III, q. 66, a. 2, co. Mówiliśmy już o tym chrzcie dość dużo przy okazji chrystologii św. Tomasza.

Ojca i Syna, i Ducha Świętego, które było wydane już po zmartwychwstaniu, bo męka, śmierć i zmartwychwstanie spowodowały skuteczność tego sakramentu (podobnie jak wszystkich pozostałych sakramentów).

Ponieważ to jest sakrament inicjacji chrześcijańskiej, bez którego trudno się zbawić, przeto Tomasz mówi, że jest on konieczny do zbawienia i dlatego też materią tego sakramentu jest substancja bardzo powszechna, jaką jest woda[235]. Powoduje to także, że szafarzem tego sakramentu w razie konieczności może być każda osoba, każdy chrześcijanin, ale także nie chrześcijanin: każdy człowiek może w razie konieczności tego sakramentu udzielić i ten sakrament jest ważny i wyciska w nas znamię chrześcijanina[236].

rodzice chrzestni

Tomasz mówi także o rodzicach chrzestnych. Określa ich jako ludzi, którzy w jakiś sposób biorą na siebie formację chrześcijańską chrzczonego dziecka albo nawet ochrzczonej osoby dorosłej. Akwinata podchodzi do tego dość liberalnie w tym sensie, że jeśli mamy do czynienia ze środowiskiem katolickim, to pierwszymi wychowawcami religijnymi dziecka są rodzice. I to oni są przede wszystkim odpowiedzialni za ukształtowanie w nim życia chrześcijańskiego. Ale gdyby zaszła taka potrzeba, to rodzice chrzestni są pierwszymi, którzy powinni o to zadbać, gdy rodziców zabraknie lub zaistnieje jakaś szczególna sytuacja, np. dziecko trafi do środowiska niechrześcijańskiego[237].

osoby przyjmujące chrzest

Tomasz pisze, że wszyscy muszą przyjąć chrzest, żeby dostąpić zbawienia[238]. Natomiast jeśli ktoś nie z własnej winy nie przyjął chrztu, to oczywiście nie pójdzie do piekła. Akwinata stwierdza, że prawdziwie nieprzyjmującymi tego sakramentu są ci, którzy go nie mają i nie chcą świadomie go przyjąć. Dopiero tacy ludzie

[235] *Summa Theologiae*, III, q. 66, a. 3, co.
[236] *Summa Theologiae*, III, q. 67, a. 3, co.
[237] *Summa Theologiae*, III, q. 66, a. 7 i 8.
[238] *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 1, co.

ani chrztem, ani duchem nie są wcieleni w Chrystusa. Bo może zdarzyć się sytuacja, że ktoś chce przyjąć chrzest, ale umiera przed jego przyjęciem i wtedy można mówić o czymś takim jak chrzest pragnienia.

chrzest a grzech

Tomasz także rozważa zagadnienie gładzenia grzechów przez chrzest i mówi, że oczywiste jest, iż chrzci się grzeszników, bo wszyscy jesteśmy grzesznikami[239]. Chrzest przede wszystkim gładzi grzech pierworodny, którego człowiek nie popełnił, lecz go dziedziczy, a niejako przy okazji grzechu pierworodnego gładzone są i niwelowane wszystkie inne grzechy, ale pod warunkiem, że osoby chrzczone w jakiś sposób negują swój grzech, walczą z grzechem, nie chcą tego grzechu. W takiej sytuacji – podkreśla Tomasz – chrzest gładzi nie tylko grzech pierworodny, ale wszystkie inne grzechy i to w sposób zasadniczy, bo zmazuje zarówno winę, jak i karę, czyli całkowicie niweluje wszystkie grzechy, jakie człowiek przed chrztem popełnił. Tomasz dodaje, że z tego powodu nie wymaga się spowiedzi przed chrztem[240]. Natomiast problematyczny jest chrzest osób, które tkwią w jakimś grzechu i wcale nie chcą się z niego wycofać, bo ten grzech im się podoba i chcą także po chrzcie w tym grzechu tkwić. Wtedy owoce chrztu są niejako zawieszone (od strony przyjmującego chrzest). Warunki chrztu są następujące: chęć przyjęcia chrztu, czyli pewna wola przyjęcia go, oraz wiara w Jezusa Chrystusa, po prostu wiara chrześcijańska[241]. Jeśli tego nie ma, to Tomasz pisze, że chrzest jest pozorowany, a jeśli ktoś go przyjmuje wbrew własnej woli lub bez wiary, to taki chrzest się dokonuje, ale jego skutki są zawieszone[242]. Ich „odwieszenie" następuje, gdy znik-

warunki chrztu

[239] *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 4, co.
[240] *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 6, co.
[241] *Summa Theologiae*, III, q. 69, a. 7 i 8.
[242] *Summa Theologiae*, III, q. 69, a. 10, co. Akwinata świadomie używa słowa „pozorowany" (*per fictionem*), ale nie „pozorny", czyli nieprawdziwy (*apparens*).

ną te przeszkody, które je spowodowały, czyli gdy się zdarzy, że ktoś, kto został ochrzczony wbrew własnej woli, potem zaakceptuje ten fakt, albo jeśli ktoś był ochrzczony, nie wierząc w Chrystusa, a już po tym chrzcie nawróci się i przyjmie Chrystusa jako swojego zbawiciela, jako zbawiciela świata, a przede wszystkim jako swego Boga, wtedy automatycznie niejako skutki chrztu na taką osobę spływają.

problem chrztu dzieci

Z tymi dwoma zagadnieniami wiąże się problem chrztu dzieci. Jest to problem często dyskutowany, podejmowany także dziś w różnych dyskusjach międzyreligijnych. Przy czym często krytykuje się praktykę występującą przede wszystkim w katolicyzmie, polegającą na chrzcie dzieci, które ani nie są jeszcze osobami świadomie wierzącymi, ani tym bardziej nie przejawiają swojej woli. Tomasz mówi, że w jego czasach niektórzy jako argument (groteskowy) przeciwko chrztowi dzieci podnosili fakt, że niekiedy nawet one same sprzeciwiają się chrztowi, płacząc podczas ceremonii. Jakie są, wobec tego, argumenty za chrztem dzieci?

Akwinata podnosi przede wszystkim racje dogmatyczne: chrzcimy dzieci, dlatego że chrzest gładzi grzech pierworodny, czyli jakby otwiera bramy nieba, ale ponadto udziela łaski i ta łaska wspomaga wychowanie chrześcijańskie. W takiej sytuacji to wspólnie z Bogiem wychowujemy ochrzczone dziecko, a nie w taki sposób, że wychowujemy je bez Boga, i dopiero potem, gdy ono podrośnie, to zdecyduje, czy się ochrzci czy nie ochrzci[243].

dobrowolność chrztu

Podejmując ten temat i przywołując racje dogmatyczne za chrztem dzieci Akwinata stawia kwestię chrztu dzieci wbrew woli rodziców i stwierdza, że nawet zakładając, że ten chrzest jest

[243] *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 9, co. Natomiast Akwinata jest przeciwny chrzczeniu dzieci jeszcze przed narodzeniem (w łonach matek). Uważa, że dzieci nienarodzone podlegają specjalnej trosce Boga i w razie konieczności mogą przed urodzeniem otrzymać łaskę i doznać uświęcenia. *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 11, ad 1. Ta opinia Tomasza może być jakimś pocieszeniem w czasach powszechności aborcji.

tak bardzo ważny, że wciela w Chrystusa, umożliwia zbawienie, to zdecydowanie nie można chrzcić dzieci wbrew woli ich rodziców[244]. Tomasz głosi tu radykalnie wyższość prawa naturalnego nad wszystkimi innymi racjami, gdyż według tego prawa za dzieci, które nie używają jeszcze rozumu, odpowiedzialni są rodzice i wobec tego niczego wbrew woli rodziców nie można robić. Nawet jeśli ci rodzice są (jakby się dzisiaj powiedziało) niewydolni wychowawczo, nawet gdy są to poganie. Na poparcie swej tezy Tomasz przytacza uchwały średniowiecznych synodów, które wyraźnie zakazują chrzczenia dzieci żydowskich, jeśli ich rodzice sobie tego nie życzą. Natomiast gdy dzieci już rozpoczną używanie rozumu, czyli jeszcze w dzieciństwie, i wtedy zapragną chrztu, czyli jeśli wiedzą, co to chrzest i go chcą, wtedy możemy ochrzcić je nawet wbrew woli rodziców, ale na podstawie ich własnego rozumu i ich własnej woli. Analogicznie mówi o chorych umysłowo[245]. Jeśli chorzy są całkowicie pozbawieni używania rozumu, wtedy nie ma potrzeby chrzczenia takich osób. Natomiast jeśli jednak osoby raz używają rozumu, a raz nie, to wtedy, gdy są w lepszym stanie, gdy go używają i świadomie chcą być ochrzczone, należy je dopuścić do chrztu i do innych sakramentów.

Święty Tomasz, za pewną tradycją, rozważa trzy aspekty każdego sakramentu: pierwszy aspekt dotyczy samej istoty sakramentu, który po łacinie nazywa się *sacramentum tantum*, czyli „sam sakrament"; drugim aspektem jest owa istota połączona ze skutkiem sakramentu, czyli chodzi tu o znak i jego skutek (*sacramentum et res*); natomiast trzeci aspekt to sam skutek sakramentu, nazywany po łacinie *res tantum*. W odniesieniu do chrztu świętego istotą sakramentu jest woda i obmycie w wodzie

[244] *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 10, co.
[245] *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 12, co.

– to jest owo *sacramentum tantum*. To obmycie wodą połączone ze skutkiem sakramentalnym powoduje znamię chrzcielne, które czyni człowieka na zawsze chrześcijaninem, bo nawet jak się wypiszemy z Kościoła (aktem apostazji), to znamię chrzcielne pozostaje[246]. Natomiast skutkiem tego sakramentu, owym *res tantum*, jest usprawiedliwienie z grzechu pierworodnego i w konsekwencji w pewien sposób z całej grzeszności, ze wszystkich skutków grzechu pierworodnego[247].

Sacramentum tantum	istota	woda i obmycie
Sacramentum et res	istota połączona ze skutkiem	znamię chrzcielne
Res tantum	sam skutek	usprawiedliwienie

składniki sakramentu chrztu

Kolejnym tematem, podjętym przez św. Tomasza w związku z chrztem, są składniki tego sakramentu. Materią sakramentu chrztu jest woda, symbol życia a zarazem powszechnie występująca substancja, mogąca być zawsze pod ręką i wobec tego w razie konieczności zawsze i wszędzie można kogoś ochrzcić, żeby wcielić go w Chrystusa[248]. Formą sakramentu jest formuła chrzcielna, która od wieków brzmi tak samo: podaje się imię ochrzczonego i wypowiada się słowa, „ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego"[249]. Szafarzem tego sakramentu

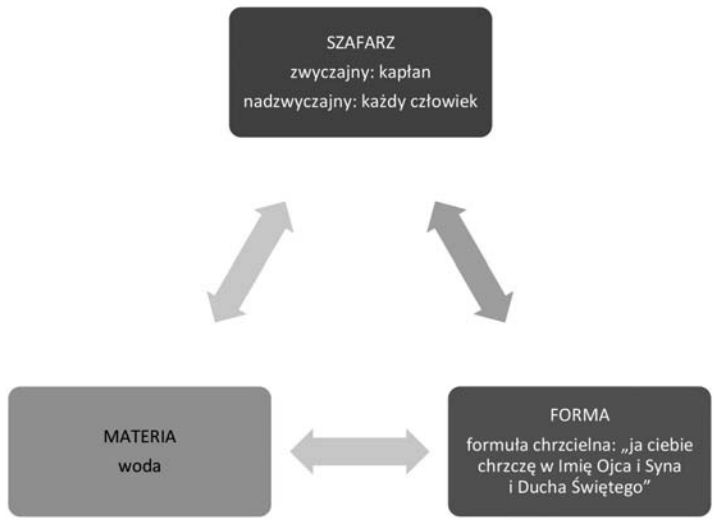
[246] Dlatego nie chrzci się ponownie osób, które po dokonaniu aktu apostazji wracają na łono chrześcijaństwa.

[247] *Summa Theologiae*, III, q. 66, a. 1, co.

[248] *Summa Theologiae*, III, q. 66, a. 3, co. W kolejnym artykule Akwinata szeroko rozważa pojęcie „zwykłej wody" (*aqua simplex*) i uważa, że chrzcić można wodą zmieszaną z czymś innym byleby ciecz ta nie straciła cech wody. Dlatego chrzcić można wodą mineralną lub zanieczyszczoną, natomiast nie można chrzcić sokiem lub winem.

[249] *Summa Theologiae*, III, q. 66, a. 5, co. Tomasz rozważa też inne formuły oraz dodatki do niej. Akceptuje formułę wschodnią („niech N. stanie się ochrzczony"), choć uważa, że lepiej wyraża zamiar szafarza formuła afirmatywna („N., ja ciebie chrzczę"). Jest skłonny także zaakceptować dodatki pod warunkiem, że nie zmienią one formy chrzcielnej.

powinien być kapłan. Tomasz podkreśla, że jest on zwyczajnym szafarzem tego sakramentu i nie powinien go bez powodu zastępować diakon lub jakiś inny duchowny, ale w razie konieczności nadzwyczajnym szafarzem chrztu może być każdy wierny, a nawet niewierzący. Jeśli się zdarzy taka sytuacja, że ktoś nie ma chrztu, a jest w sytuacji zagrożenia życia, to może poprosić o ochrzczenie go nawet przez osoby nieochrzczone i ten chrzest będzie ważny, czyli będzie go wcielał w Chrystusa, a więc także w Kościół, który jest Ciałem Chrystusa[250].



rodzaje chrztu

Z tego punktu widzenia Tomasz mówi o rodzajach chrztu[251]. Otóż chrzest powszechny, ten, który ustanowił Chrystus, to jest chrzest z wody (*babtismus aquae*). Jak Chrystus był ochrzczony przez św. Jana w Jordanie, tak i my wszyscy byliśmy ochrzczeni za pomocą wody. Ale są też dwa inne rodzaje chrztu: chrzest pragnienia (*babtismus flaminis*) w sytuacji, jeśli ktoś chce przyjąć chrzest, a nie zdąży nie z własnej winy. Taki człowiek jest ochrzczony

[250] *Summa Theologiae*, III, q. 67, a. 1-6.
[251] *Summa Theologiae*, III, q. 66, a. 11 i 12.

mocą samego tego pragnienia. Drugi rodzaj chrztu bez wody to chrzest krwi (*babtismus sanguinis*). To jest sytuacja, gdy ktoś poniesie męczeństwo za wiarę w Chrystusa, za Kościół, także za innych chrześcijan przed chrztem. Tomasz uważa, że to jest wyjątkowy rodzaj chrztu, który świadczy o czymś nadzwyczajnym, nie tylko o wielkiej wierze, ale także o męstwie oraz o pewnej łasce, szczególnym wybraniu przez Boga, wobec tego chrzest krwi powoduje, że taka osoba, chciałoby się powiedzieć, niemal automatycznie idzie do nieba. Jest to pewne wyjątkowe świadectwo miłości do Chrystusa i pewne wyjątkowe połączenie z męką Chrystusa, ponieważ wszystkie sakramenty włączają nas w mękę Chrystusa i jakoś się do niej odnoszą. I dlatego chrzest krwi jest najgłębszym połączeniem z męką Chrystusa, a jego skutki owocują w sposób maksymalny owocami męki Chrystusa, czyli po prostu życiem wiecznym.

skutki chrztu

Ostatnim zagadnieniem, jakie św. Tomasz podejmuje w związku z chrztem, są skutki tego sakramentu[252]. Przede wszystkim chrzest gładzi grzech pierworodny i, jeśli dotyczy osoby dorosłej, to także niejako przy okazji gładzi wszystkie inne grzechy (*tollit omnia peccata*) i to w sposób absolutny, to znaczy, że grzechy zgładzone przez chrzest nie wymagają zadośćuczynienia, czyli chrzest nie tylko gładzi winę, ale zwalnia też od kary za

[252] *Summa Theologiae*, III, q. 69. Artykuły tej kwestii (a jest ich 10) omawiają wymienione kolejno skutki chrztu.

grzech (*liberat ab omni poena*). Dzieje się tak dlatego, że chrzest wszczepia nas w mękę Chrystusa, która była zadośćuczynieniem za grzechy świata. Chrzest powoduje łaskę i cnoty wlane (*conferat gratiae et virtutes*), dlatego że wciela nas w Chrystusa. To wcielenie w Chrystusa owocuje ponadto dwoma innymi skutkami. Najpierw pewnym oświeceniem (*illuminatio*) przez Chrystusa, co powoduje otwarcie nas na prawdę, a ponadto, wzmacniając w nas łaskę, czyni nas w jakimś aspekcie odpornymi na zło (*fecundatio*), kieruje nas do dobra, pomaga nam, na przykład przez łaskę uczynkową, w podejmowaniu dobrych działań. To wszystko w sumie otwiera nam bramy królestwa niebieskiego (*aperiat ianua regni caelestis*). To jest właściwie ostateczny skutek chrztu, który dokonuje się już po naszej śmierci.

Święty Tomasz mówi, że w Starym Testamencie figurą chrztu było obrzezanie (*circumcisio*), ustanowione przez Boga jako pewien znak przynależności do Niego, do narodu wybranego, czyli narodu Boga. Akwinata dość szeroko omawia to zagadnienie[253]. Podejmuje także problem wprowadzenia w chrześcijaństwo, czyli katechizacji, która ma nauczyć nas tego, w co wierzymy, po prostu nauczyć nas przedmiotu naszej wiary. W przypadku osób dorosłych to wprowadzenie w chrześcijaństwo jest warunkiem, który należy spełnić przed chrztem[254]. Drugi warunek to obrzęd, który słusznie, według Tomasza, stosuje się przed chrztem, a który dzisiaj jest dość zredukowany, czyli egzorcyzm. Akwinata bowiem jest przekonany, że zły duch, czyli szatan, nie chce naszego zbawienia i wobec tego, choć nie należy się go przesadnie bać, to nie powinno się go lekceważyć. I dlatego odsunięcie go czy przepędzenie przed dokonaniem chrztu jest czymś jak najbardziej pożądanym. Tomasz dodaje, że czynność ta należy do egzorcysty,

[253] *Summa Theologiae*, III, q. 70.
[254] *Summa Theologiae*, III, q. 71, a. 1, co.

podobnie jak katechizacja należy do lektora (będzie jeszcze o tym mowa, bo były to niższe stopnie kapłaństwa)[255].

Według św. Tomasza taką bogatą problematykę i aż tyle zagadnień wnosi chrzest, bo tyle zagadnień wiąże się z chrześcijaństwem, w które chrzest nas wprowadza.

[255] *Summa Theologiae*, III, q. 71, a. 2, 3 i 4.

15. Bierzmowanie

określenie bierzmowania

Sakrament bierzmowania określa się mianem sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej, ponieważ jest to sakrament wzmacniający pewną dorosłość chrześcijańską. Sakramentu tego udziela się po chrzcie i podobnie jak chrzest wyciska on w duszy człowieka nieusuwalne znamię. Tomasz mówi, że jak chrzest stanowi pewne narodziny do życia chrześcijańskiego, tak bierzmowanie jest pewnym umocnieniem w tym życiu i owocuje określonymi dobrami społecznymi. Znaczy to, że jest pewną manifestacją, można powiedzieć także demonstracją tego chrześcijaństwa wobec innych, co stanowi zarazem pewną obronę chrześcijaństwa. Wszystko to zarazem stanowi ów społeczny aspekt sakramentu bierzmowania[256].

dary Ducha Świętego

To umocnienie w nas chrześcijaństwa dokonuje Bóg przede wszystkim przez osobę Ducha Świętego. Akwinata omawia szczegółowo siedem darów Ducha Świętego, które w tym sakramencie stają się udziałem chrześcijanina[257]. Jako pierwszy wymienia dar mądrości. Dar ten doskonali miłość w sensie jej nadprzyrodzoności, natomiast *donum intellectus* – dar rozumienia ułatwia intelektowi człowieka poznanie i zrozumienie objawienia Bożego, gdyż zawarte tam prawdy często przekraczają naturalne zdolności poznawcze ludzi. W ten sposób doskonali teologiczną cnotę wiary. Dar wiedzy (umiejętności) wiąże się z teologiczną cnotą nadziei, ponieważ pomaga ludzkiej woli pragnąć Boga jako dobra nieobecnego w naszym bezpośrednim poznawaniu rzeczywistości, które jest zmysłowo-intelektualne. Kolejny dar Ducha Świętego, nazywany darem rady (*donum consilii*), doskonali w nas roztropność, ponieważ pomaga ludzkiemu rozumowi w poszukiwaniu właściwych

[256] *Summa Theologiae*, III, q. 72, a. 1, co.

[257] Szerzej teologię darów Ducha Świętego omówiono w tomie pierwszym książki na s. 134-138.

rozwiązań różnych problemów praktycznych, w których zwykle zwracamy się o radę. Dar pobożności wspomaga w nas naturalną religijność, która jest postacią sprawiedliwości. Tomasz dodaje, że Bóg może wspomagać inne działania wiążące się ze sprawiedliwością, na przykład posłuszeństwo i pokutę oraz zadośćuczynienie. Dar męstwa polega na wlaniu w nas przez Boga pewnej ufności, usuwającej rozmaite obawy i stającej się podstawą cierpliwości i trwania przy Bogu mimo różnych przeciwności. Natomiast umiarkowanie, które w odniesieniu do życia religijnego związane jest szczególnie z pokorą, łagodnością i czystością, jest doskonalone przez dar bojaźni Bożej.

W sakramencie bierzmowania otrzymuje się Ducha Świętego i wszystko to, co Duch Święty przynosi, czyli oprócz darów także łaskę, ponieważ Bóg w każdym sakramencie udziela człowiekowi łaski. Tomasz podkreśla, że sakrament bierzmowania udzielany jest wszystkim, ale też dodaje, że nie jest on konieczny do zbawienia w sytuacji, gdy ktoś nie zdążył go przyjąć po swoim chrzcie, a także gdy ktoś nie ma tego sakramentu nie z powodu lekceważenia czy zaniedbania, lecz z obiektywnych przyczyn lub okoliczności.

ustanowienie sakramentu bierzmowania

Sakrament bierzmowania ustanowił Chrystus, zapowiadając Apostołom zesłanie Ducha Pocieszyciela. Chrystus mianowicie powiedział, że po Jego odejściu mają oczekiwać Ducha Świętego, Pocieszyciela, i to było właśnie ustanowienie sakramentu bierzmowania. Tomasz podkreśla, że bierzmowanie dlatego nie miało swojego odpowiednika w Starym Testamencie, że nie było tam odpowiednika dojrzałości chrześcijańskiej[258].

forma, materia i szafarz bierzmowania

Święty Tomasz tradycyjnie rozważa formę i materię tego sakramentu, jego szafarza, a także inne okoliczności, które towarzyszą udzielaniu go[259]. Materią sakramentu jest krzyżmo (*chri-*

[258] Tamże.

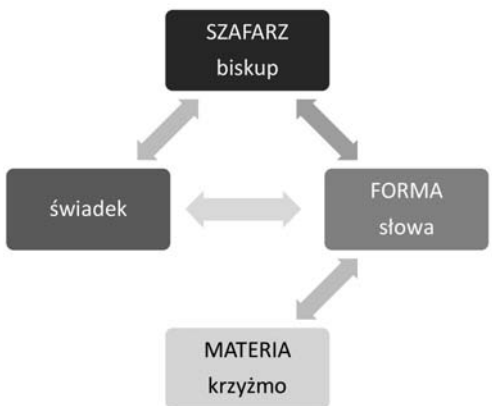
[259] Dotyczą tych zagadnień kolejne artykuły cytowanej kwestii.

sma), które stanowi mieszanina oliwy z oliwek i balsamu. Formą sakramentu są słowa, które Tomasz przytacza według dawnej formuły, czyli „znaczę cię znakiem krzyżma świętego". Dzisiaj szafarz, wymieniając imię bierzmowanego, mówi: „przyjmij znamię Ducha Świętego". Ta formuła sakramentalna jest afirmatywna, czyli stwierdzająca, i upewnia bierzmowanego, że to znamię Ducha Świętego i wszystkie owoce, które się z tym znamieniem wiążą, na niego spływają mocą namaszczenia krzyżmem świętym i mocą słów wypowiedzianych przez szafarza.

Szafarzem zwyczajnym tego sakramentu jest biskup ze względu na to, że to biskupi są następcami Apostołów i wobec tego Tomasz uważa, że jak wprowadzenia w chrześcijaństwo dokonują kapłani, tak umocnienia w tym chrześcijaństwie dokonuje kapłan, któremu jest powierzona zarazem pewna władza, czyli biskup.

świadek bierzmowania

Pewną dodatkową okolicznością bierzmowania jest świadek, który w imieniu wspólnoty chrześcijańskiej, czyli w imieniu Kościoła, w którym bierzmowany wzrastał, wychowywał się i przygotowywał do bierzmowania, przedstawia biskupowi jako kandydata do bierzmowania i świadczy także ze swojej strony o jego dojrzałości chrześcijańskiej i gotowości do przyjęcia tego sakramentu. Po bierzmowaniu zaś jest świadkiem otrzymania przez kandydata tego sakramentu.



bierzmowanie a Trójca Święta

Święty Tomasz podkreśla, że chociaż w sakramencie bierzmowania szczególne (można tak powiedzieć) znaczenie ma Duch Święty, to jednak zawsze działa w nim cała Trójca, a świadczą o tym słowa wypowiadane przy bierzmowaniu, że mianowicie dokonuje się go w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. I to jest pewien akcent i pierwsza ważna rzecz w tym sakramencie. Przychodzi w nim Duch Święty, ale jak gdyby w obecności całej Trójcy Świętej, bo każdy sakrament jest uświęcającym nas dziełem Boga i każdy sakrament jest dzięki męce Chrystusa. W sakramencie bierzmowania ta łączność z męką Chrystusa dokonuje się w sposób specjalny, ponieważ sakrament ten jest pewnym umocnieniem. I to umocnienie jest wyrażane znamieniem tego sakramentu, o którym Tomasz mówi, że jest jak znak wojownika w walce. Świadczy bowiem o jego męstwie i jego gotowości do bronienia swego chrześcijaństwa, do bronienia wspólnoty chrześcijańskiej, czyli Kościoła, a więc do bronienia Chrystusa, bo Kościół to nie jest wspólnota wyłącznie społeczna, jak różne inne wspólnoty tworzone przez ludzi, ale jest to wspólnota ludzi, a zarazem prawdziwe ciało Chrystusa, w którym Chrystus jest głową, a my Jego członkami[260]. I bierzmowanie jest właśnie umocnieniem i spowodowaniem pewnej gotowości do bronienia Chrystusa, Jego ciała, Jego Kościoła i naszej z Nim relacji.

[260] *Summa Theologiae*, III, q. 72, a. 4, co. Chodzi tutaj o to, co potem nazwano Mistycznym Ciałem Chrystusa. Tomasz nie używa przymiotnika „mistyczny". Dla niego Kościół jest realnym Ciałem Jezusa Chrystusa, a my jesteśmy w niego wcieleni i jesteśmy realnymi członkami Ciała Jezusa Chrystusa.

16. Eucharystia

prymat Eucharystii wśród sakramentów świętych

Nauka św. Tomasza o Eucharystii wyrasta z przekonania, że sakrament Eucharystii przewyższa wszystkie pozostałe sakramenty, jest „sakramentem sakramentów" (*sacramentum sacramentorum*). Tylko w tym bowiem sakramencie uobecnia się ofiara Chrystusa i przez to sam Chrystus jest w nim realnie obecny. W innych sakramentach mamy do czynienia tylko z pewną mocą Boga, która powoduje w nich określone skutki, natomiast właśnie w Eucharystii sam Chrystus jest wprost obecny.

realna obecność Chrystusa w Eucharystii

Na temat realnej obecności Chrystusa w Eucharystii Tomasz wypowiada się z właściwą sobie jasnością. Pisze, że zmysły nie mogą stwierdzić obecności prawdziwego ciała i krwi Chrystusa w tym sakramencie, dlatego o tej obecności mówi nam jedynie wiara, oparta o świadectwo Boże, wyrażone słowami Chrystusa: „to jest ciało moje, które za was będzie wydane"[261].

trzy aspekty sakramentu Eucharystii

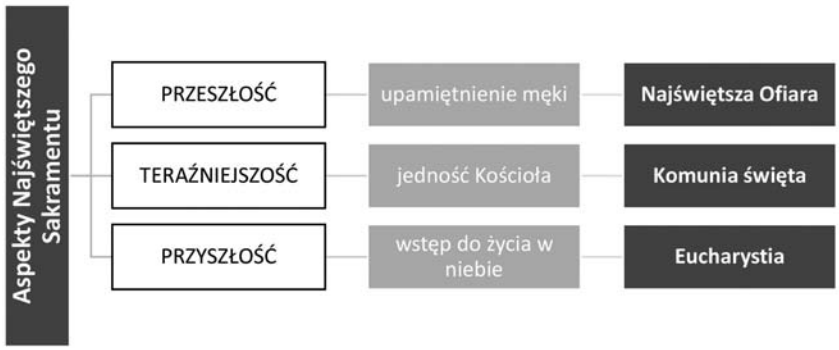
Święty Tomasz wymienia trzy aspekty sakramentu Eucharystii, wiążąc je z różnymi nazwami, jakie nadajemy temu sakramentowi[262]. Pisze tak:

> Sakrament ten oznacza trzy rzeczy: pierwszą, odnoszącą się do przeszłości – jest bowiem upamiętnieniem męki Pańskiej, będącej prawdziwą ofiarą (*verum sacrificium*) i dlatego sakrament ten ma nazwę ofiary; drugą, odnoszącą się do teraźniejszości, a więc do jedności kościelnej, w której ludzie łączą się przez Eucharystię – dlatego sakrament ten zwie się komunią (*communio vel synaxis*),

[261] Tomasz przytacza w tej sprawie wypowiedź Cyryla Aleksandryjskiego z jego *Komentarza do Ewangelii według św. Łukasza* (XXII, 19; PG 72,92), który, nawiązując do słów Pana: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane", mówi: „Nie wątp w prawdziwość słów Zbawiciela, ale raczej przyjmij je z wiarą. On nie kłamie, wszak sam jest Prawdą" (*Summa Theologiae*, III, q. 75, a. 1, co. Cytuję przekład ks. Stanisława Piotrowicza za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28, *Eucharystia*, tłum S. Piotrowicz, Londyn 1974; fragmenty tekstu Cyryla dostępne są w przekładzie Krzysztofa Bielawskiego: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła IV-V wieku*, red. K. Bielawski, Tyniec–Kraków 1995, s. 197–208).

[262] *Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 4, co.

gdyż, jak mówi Jan Damasceński, „przez nią jednoczymy się z Chrystusem, uczestnicząc w Jego ciele i bóstwie i udzielamy się oraz jednoczymy się wzajemnie"[263]; trzecią, ze względu na przyszłość – oznacza bowiem to, co ma nastąpić, gdyż sakrament ten jest obrazem zapowiadającym rozkoszowanie się Bogiem w ojczyźnie niebieskiej. Dlatego nazywamy go również wiatykiem (*viaticum* [od *via* – „droga"]), gdyż ukazuje nam drogę do Niego, a także Eucharystią, czyli dobrą łaską (*bona gratia*), bo, jak mówi Apostoł (Rz 6,23): „łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym", bądź też dlatego, że zawiera w sobie Chrystusa, który jest „pełen łaski" (J 1,14); nosi też po grecku nazwę: *metalepsis*, czyli „przyswojenie" (*assumptio*), bo, jak mówi św. Jan Damasceński, „przezeń przyswajamy sobie bóstwo Syna"[264].



istota, forma i materia Eucharystii

Święty Tomasz starannie rozważa istotę Eucharystii, jej formę i materię, sposób obecności Chrystusa w tym sakramencie, dyskutowaną niegdyś sprawę substancji i przypadłości przed konsekracją, w czasie konsekracji i po konsekracji, ponadto samą konsekrację, rolę kapłana, sprawowanie tego sakramentu według określonego rytu[265]. Rozważania te prowadzone z właściwą scholastyce ścisłością i jednoznacznością stały się potem podstawą orzeczeń dogmatycznych Magisterium Kościoła przede wszyst-

[263] *De fide orthodoxa*, IV, c. 13 (PG 94, 1153).

[264] *Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 4, co; cytuję przekład o. Feliksa W. Bednarskiego (nieco go modyfikując) za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* w skrócie, oprac. F. W. Bednarski, Warszawa 2000; Akwinata cytuje dalej wypowiedź Jana Damasceńskiego z tego samego miejsca jego *De fide orthodoxa*, polski przekład: *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

[265] *Summa Theologiae*, III, q. 74 – 83.

kim na Soborze Trydenckim. Te poglądy św. Tomasza na temat Eucharystii precyzyjnie streszcza prof. Mieczysław Gogacz:

> 1. Ze względu na mękę Chrystusa, na to, że ciało i krew Chrystusa zostały rozdzielone przez mękę, używa się do przeistoczenia chleba i wina. W Eucharystii więc jako w ofierze osobno jest ciało i krew, osobno chleb i wino.
>
> 2. Ze względu na skutek, jaki sprawia Eucharystia, używa się chleba, gdyż jest on czymś odżywiającym ciało człowieka i podobnie używa się Chleba Eucharystycznego, który jest pożywieniem dla zbawienia. Św. Tomasz dodaje, że chleb jest dla zbawienia ciała, natomiast wino, które pijemy, jest dla zbawienia duszy. Ponieważ dusza, żywa dusza przebywa w krwi człowieka, według ujęć Starego Testamentu, to krew jest symbolem duszy. Używa się dlatego we Mszy św. także osobno wina. Spożywanie więc ciała Chrystusa leczy, uzdrawia, zbawia nasze ciało. Spożywanie krwi Chrystusa leczy naszą duszę, zbawia duszę.
>
> 3. Ze względu na Kościół powinien być przeistaczany chleb, bo chleb składa się z ziaren, a Kościół „składa się ze wszystkich wiernych" kochających Chrystusa. Chleb doskonale oddaje strukturę Kościoła. Dlatego spożywamy ciało i krew Chrystusa jako chleb i wino, aby być w jedności z Kościołem, w jedności z Chrystusem. Eucharystia zarazem buduje tę jedność Kościoła, wprowadza nas głębiej w Chrystusa[266].

kapłaństwo a Eucharystia

Święty Tomasz specjalną uwagę skupia na roli kapłana (*sacerdos*). Uważa bowiem, że kapłaństwo istnieje ze względu na Eucharystię. Kapłaństwo w Nowym Przymierzu, czyli w Nowym Testamencie, i w Kościele jest właśnie ze względu na Eucharystię. Sprawowanie Eucharystii jest podstawowym i najważniejszym zadaniem kapłanów. Właściwie po to są kapłani – dodaje Tomasz – aby przeistaczać chleb w ciało, a wino w krew Chrystusa[267].

Każdy, komu udzielono sakramentu kapłaństwa, a więc został w sposób ważny wyświęcony, ma moc tego przeistaczania. Z punktu widzenia tego skutku nie jest ważne, czy ten kapłan

[266] M. Gogacz, *Największa jest miłość. Rozważania rekolekcyjne*, Warszawa–Kraków 1988, s. 100-101.
[267] *Summa Theologiae*, III, q. 82, a. 1, co.

jest grzeszny czy święty. Przeistoczenie dokonuje się bowiem bez względu na osobistą świętość, ale nawet bez względu na nastawienie (intencje) sprawujących tę Najświętszą Ofiarę[268]. Nawet kapłan, który popadł w jakieś kary kościelne, czy, jak pisze Tomasz, „kapłan zdegradowany" (*sacerdos degradatus*), czyli jak dzisiaj się mówi „przeniesiony w stan świecki", za każdym razem ważnie i skutecznie dokonuje konsekracji. Inna sprawa, że kapłan, który jest w grzechu, czy kapłan, jak się dziś mówi, niegodny lub ukarany, dokonuje tych aktów, zaciągając dodatkową winę, wobec czego inni chrześcijanie nie powinni w jego celebracjach uczestniczyć, ale to nie powoduje, że skutek tej celebracji, czyli przeistoczenie się nie dokonuje.

skutki Eucharystii

Wyjątkowa jest u św. Tomasza nauka o skutkach Najświętszego Sakramentu, ponieważ wynikają one wprost z realnej obecności Chrystusa w tym sakramencie. Pierwszym z tych skutków jest łaska uświęcająca. Akwinata tak o tym pisze:

> Działanie tego sakramentu należy rozpatrywać głównie i przede wszystkim w aspekcie tego, co on w sobie zawiera. Otóż, w sakramencie tym jest Chrystus, który widzialnie przychodząc na świat przyniósł światu życie łaski, według słów: ,,Łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa''. Podobnie, przychodząc w sposób sakramentalny, tworzy On w ludziach życie łaski, stosownie do słów przekazanych przez Ewangelię: ,,Ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie''. Stąd słowa Cyryla: ,,Ożywiające Słowo Boże jednocząc się ze swoim Ciałem czyni je ożywiającym. Słusznie więc łączy się Ono w pewien sposób z naszymi ciałami poprzez swoje święte Ciało i najdroższą Krew, które przyjmujemy w chlebie i winie dla ożywiającego błogosławieństwa''[269]. (...) Ponieważ zaś Chrystus i Jego męka jest przyczyną łaski, a bez łaski nie może być ani duchowego wzmocnienia, ani miłości, z powyższych rozważań jasno wynika, że sakrament Eucharystii przynosi łaskę[270].

[268] *Summa Theologiae*, III, q. 82, a. 5, co. i następne artykuły.
[269] Zawarte w cytowanym miejscu *De fide orthodoxa*.
[270] *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 1, co. Korzystam z przekładu ks. Stanisława Piotrowicza, zob: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28, *Eucharystia*, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974.

Najważniejszym działaniem sakramentu Eucharystii *in via*, czyli wobec ludzi w drodze, a więc właściwie wobec nas wszystkich tu, na ziemi, jest zgładzenie grzechów. Wypływa to z faktu, że sakrament ten jest ofiarą uobecniającą ofiarę krzyża, przez którą Chrystus zgładził grzechy świata. Tomasz tak pisze:

> Rozpatrujemy skutki sakramentu Eucharystii, biorąc pod uwagę to, co on przedstawia, a przedstawia – jak wiemy – mękę Chrystusa Pana. Działaniu tej męki w świecie odpowiada działanie Eucharystii w człowieku. Toteż w komentarzu do słów Ewangelii „Natychmiast wypłynęła krew i woda", Chryzostom mówi: „Ponieważ tu jest źródło świętych misteriów, kiedy ze drżeniem zbliżasz się do Kielicha, podchodź tak, jak gdybyś miał pić z samego boku Chrystusa". Przeto i sam Pan mówi: „To jest moja Krew, która za was będzie wylana na odpuszczenie grzechów"[271].

Święty Tomasz bardzo mocno akcentuje ten wątek, pisząc, że Eucharystia gładzi nawet grzech śmiertelny w sytuacji, gdy pragnienie jej przyjęcia jest tak wielkie, że powoduje usprawiedliwienie win w przypadku grzechu ciężkiego lub odpuszczenie grzechu nieuświadomionego. Zasadniczo jednak Tomasz uważa, że grzech śmiertelny zabija w nas życie Boże. I właściwie, jeśli nie mamy tego życia, to przyjmowanie Eucharystii jest bezużyteczne, bo jak dla umarłego jedzenie jest bezużyteczne, tak nie przydaje się pokarm duchowy człowiekowi martwemu duchowo[272]. Natomiast grzechy lekkie czy grzechy powszednie – jak podkreśla Tomasz – są po prostu przez ten sakrament zwyczajnie gładzone[273].

Działając mocą sakramentu, Eucharystia osiąga rezultat przewidziany przy jej ustanowieniu, a więc bezpośrednim skutkiem działania w tym aspekcie nie jest wynagrodzenie za grzech, lecz

[271] Tamże.
[272] *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 3, co.
[273] *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 4, co.

duchowe wzmocnienie przez jedność z Chrystusem i członkami jego Ciała Mistycznego. Tutaj Tomasz też przeprowadza pewną analogię pomiędzy pokarmem cielesnym i pokarmem duchowym – Eucharystią. Jak pokarm cielesny jednocząc się z organizmem człowieka odżywia go i wzmacnia, tak Eucharystia odżywia i wzmacnia życie duchowe. Realizacja tej jedności dokonuje się przez tak gorącą miłość Boga, że człowiek uzyskuje nie tylko darowanie winy, lecz także umorzenie kary przez swoiste współbytowanie z głównym skutkiem Eucharystii. Rezultatem przyjęcia tego sakramentu jest więc darowanie także kary za grzechy. Nie całej wprawdzie – jak dodaje Tomasz – lecz w części proporcjonalnej do pobożności i wewnętrznego zapału (czyli nic tu nie dzieje się automatycznie)[274]. Tomasz podkreśla jednak z mocą, że męka Chrystusa niesie wszystkim ludziom odpuszczenie grzechów, łaskę i chwałę, ale działa skutecznie tylko u tych, którzy łączą się z nią przez wiarę i miłość. Podobnie i Ofiara Eucharystyczna, stanowiąca utrwalenie męki Pańskiej, odnosi skutek tylko u tych, którzy z sakramentem Eucharystii łączą się przez wiarę i miłość[275]. W związku z tym można powiedzieć, że wielkość łask udzielonych przez Najświętszy Sakrament jest proporcjonalna do wielkości naczynia, w jakie te łaski są wlewane. Tym naczyniem jest oczywiście dusza człowieka.

W nauce św. Tomasza ten omówiony wyżej aspekt sprzęga się z innym, mianowicie z zabezpieczeniem człowieka przed grzechem. Akwinata tak pisze:

> Sakrament Eucharystii chroni człowieka przed grzechem w dwojaki sposób. Po pierwsze – łącząc przez łaskę z Chrystusem, sakrament ten wzmacnia życie duchowe, stanowi bowiem pokarm duchowy i duchowe lekarstwo, stosownie do słów Psalmu: ,,Chleb wzmacnia ludzkie serce". Augustyn zaś mówi: ,,Śmia-

[274] *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 5.
[275] *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 7, ad 2.

ło przystępuj, Chleb to – nie trucizna"[276]. Po drugie – stanowiąc znak Chrystusowej męki, przez którą zostały pokonane złe duchy, sakrament ten odpiera wszystkie napaści szatańskie. Stąd słowa Chryzostoma: „Jak lwy ziejące ogniem, tak odchodzimy od tego stołu, stając się straszni dla diabła"[277].

Nie mniej ważnym skutkiem Eucharystii jest pogłębianie w nas życia Bożego. Święty Tomasz uważa, że spożywanie ciała i krwi Chrystusa ma w życiu duchowym znaczenie analogiczne jak pożywienie ziemskie w życiu cielesnym. Warto zwrócić uwagę nawet na to, że Akwinata nie pomija takiego ludzkiego aspektu Eucharystii, jak przyjemność jedzenia, i pisze, że uczestnictwo w Uczcie Eucharystycznej powoduje radość podobną do tej, z jaką uczestniczymy w ucztach czy przyjęciach ziemskich.

Rozpatrujemy działanie tego sakramentu, biorąc pod uwagę sposób, w jaki się go udziela, a udziela się go jako pokarmu i napoju. Działanie Eucharystii w sferze życia duchowego odpowiada działaniu materialnego pokarmu i napoju w sferze życia fizycznego, mianowicie sakrament ten podtrzymuje, rozwija, odświeża, raduje. Toteż pisze Ambroży: „Chleb ten jest chlebem życia wiecznego, wzmacnia substancję naszej duszy". A Chryzostom dodaje: „Udziela się go nam pragnącym i dotykać, i pożywać, i wchłaniać". Sam Pan mówi: „Ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a Krew moja prawdziwie jest napojem"[278].

działanie Eucharystii

Sakrament Eucharystii wprost sprawia jedność między Bogiem i ludźmi, ale także powoduje między ludźmi wzajemnie ich zjednoczenie, czyli scala ich w Kościół. Tomasz pisze, że:

Rozpatrujemy działanie tego sakramentu, biorąc pod uwagę postacie, pod którymi udziela się Eucharystii. Augustyn mówi: „Pan nasz przekazał nam swoje Ciało i Krew w tych rzeczach, które zostały scalone z wielu składników, bo jed-

[276] Augustinus, *In Joannis Evangelium*, tractatus XXVI (PL 35, 1611).
[277] *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 6, co.
[278] *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 1, co; Ambrosius, *De Sacramentis*, lib. 5, cap. 4 (PL 16, 471); Jan Chryzostom, *Homilia XLVI* (PG 59, 260).

no – chleb – powstaje z wielu ziaren; drugie zaś – wino – z wielu gron"[279]. Gdzie indziej woła: „O tajemnico czułej dobroci, o znaku jedności, o więzi miłości!"[280].

Co więcej, św. Tomasz uważa, że pozytywne skutki sakramentu Eucharystii rozlewają się nie tylko bezpośrednio na tych, którzy w niej uczestniczą i ją przyjmują, ale także w ogóle, na cały Kościół i dalej na całą ludzkość. Obszerny wywód Akwinaty nie pozostawia co do tego wątpliwości:

> Eucharystia jest nie tylko sakramentem, lecz także ofiarą. Stanowiąc uobecnienie męki Chrystusa, przez którą siebie On złożył w ofierze Bogu, Eucharystia ma charakter ofiary, przez to zaś, że niewidzialnie przekazuje łaskę pod widzialnymi postaciami, ma ona charakter sakramentu. Toteż ludziom, którzy przyjmują Komunię św., Eucharystia przynosi pożytek i jako sakrament, i jako ofiara, składana jest bowiem za wszystkich, którzy ją spożywają. W kanonie Mszy świętej czytamy: „Abyśmy wszyscy, gdy jako uczestnicy tej ofiary ołtarza przyjmować będziemy najświętsze Ciało i Krew Syna Twego, otrzymali z nieba pełnię błogosławieństwa i łaski". Innym zaś, tym którzy nie przystępują do Komunii świętej, Eucharystia przynosi pożytek jako ofiara, skoro złożono ją za ich zbawienie. Toteż czytamy w kanonie Mszy świętej: „Wspomnij, Panie, na sługi i służebnice Twoje. Za nich to składamy Ci tę ofiarę chwały i oni sami Tobie ją zanoszą za siebie oraz wszystkich swoich, w intencji odkupienia dusz swoich, w nadziei zbawienia i pomyślności". Oba te momenty znalazły swój wyraz w słowach Pana: „Krew (...), która za was – mianowicie za was spożywających – oraz za wielu – mianowicie wielu innych – będzie wylana na odpuszczenie grzechów"[281].

Skutki Eucharystii możemy ująć w prostym schemacie:

[279] Augustinus, *In Joannis Evangelium*, tractatus XXVI (PL 35, 1614).
[280] *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 1, co; Augustinus, *In Joannis Evangelium*, tractatus XXVI (PL 35, 1611).
[281] *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 7, co.

Święty Tomasz z Akwinu jest jednym z największych czcicieli Chrystusa, ukrytego w Eucharystii. Nie bez powodu „atrybutem" Akwinaty, na pomnikach i wizerunkach, jest słońce, umieszczone na piersiach, symbolizujące właśnie Najświętszy Sakrament. To Tomasz, na polecenie papieża Urbana IV, skomponował liturgię na Boże Ciało, które to święto właśnie ten papież ustanowił dla całego Kościoła bullą *Transiturus de hoc mundo* z 11 sierpnia 1264 roku.

W *Sumie teologii* i w innych dziełach Akwinaty Eucharystia przedstawiana jest jako najważniejszy sakrament, najświętszy sakrament, podstawowy cel, racja istnienia kapłaństwa i właściwie największy pożytek, jaki ludziom przynosi Kościół.

17. Sakrament pokuty

określenie sakramentu pokuty

Kolejnym sakramentem omawianym przez św. Tomasza jest sakrament pokuty. Tomasz mówi, że pokuta jest sakramentem, w którym dzięki skrusze i rozgrzeszeniu Bóg odpuszcza człowiekowi jego grzechy. Wobec tego materią tego sakramentu jest wyznanie grzechów[282].

materia i forma sakramentu pokuty

Jest to, według wyrażenia Tomasza pewna materia bliższa sakramentu pokuty, bo jego materią dalszą są same te grzechy jako podstawa rozgrzeszenia[283]. Formą zaś tego sakramentu jest rozgrzeszenie i Akwinata dość dużo pisze o formule rozgrzeszenia. Z mocą twierdzi, że musi być to formuła afirmatywna, czyli stwierdzająca wprost „ja ciebie rozgrzeszam" *(ego te absolvo*). Uważa, że to jest po prostu korzystanie z władzy, którą Apostołom pozostawił Chrystus, czyli władzy kluczy. Informacja o odpuszczeniu grzechów ma być jednoznaczna i niewzbudzająca wątpliwości, bo odpuszczenie grzechów dzieje się nie mocą szafarza tylko mocą Chrystusa, w którego zastępstwie kapłan działa[284].

skrucha (żal za grzechy)

W związku z tym św. Tomasz mówi, że w sakramencie pokuty można wyróżnić, podobnie jak w innych sakramentach, trzy składniki: 1) Jego istotę, czyli sam sakrament (*sacramentum tantum*), mianowicie czynności penitenta, czyli wyznanie grzechów (*confessio*), oraz czynności kapłana, czyli rozgrzeszenie (*absolutio*). 2) Można też rozpatrywać łącznie pewną istotę tego sakramentu połączoną ze skutkiem (*sacramentum et res*) – ten aspekt

[282] *Summa Theologiae*, III, q. 84, a. 1, co; polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 29, *Sakrament pokuty*, tłum. R. Kostecki, Londyn 1969. O sakramencie pokuty pisze też św. Tomasz w *Responsio de 6 articulis ad lectorem Bisuntinum*, którego mamy dwa przekłady: *Sześć odpowiedzi*, tłum. J. Salij, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Antyk, Kęty 1999, s. 463-468 oraz *Odpowiedź na sześć artykułów*, tłum. I. Andrzejuk, w: Tomasz z Akwinu, *Listy*, seria: Opera philosophorum medii aevi, t. 9, fasc. 4, Warszawa 2014, s. 27-30.

[283] *Summa Theologiae*, III, q. 84, a. 2, co.

[284] *Summa Theologiae*, III, q. 84, a. 3, co.

sakramentu pokuty Tomasz upatruje w skrusze, która jest żalem za grzechy. Jest to więc sytuacja, w której nie jest nam dobrze z tym, co zrobiliśmy, nie jesteśmy z tego zadowoleni, czujemy się winni, że zrobiliśmy jakieś zło. Jest to istota skruchy i zresztą właśnie skrucha zazwyczaj prowadzi człowieka do konfesjonału. Dlatego ową skruchę Akwinata bardzo wysoko ceni, jeśli tak można powiedzieć, w odniesieniu do tego sakramentu i uważa, że ona jest składnikiem łączącym istotę oraz skutek sakramentu. 3) Natomiast sam skutek pokuty jako sakramentu (*res tantum*), rozpatrywany osobno, stanowi to, o co w tym sakramencie chodzi, czyli odpuszczenie grzechów.

Składniki sakramentu pokuty można przedstawić w następującej tabeli:

Sacramentum tantum	istota	czynności penitenta i kapłana
Sacramentum et res	istota połączona ze skutkiem	skrucha (*contritio*)
Res tantum	sam skutek	odpuszczenie (*remissio*)

Święty Tomasz uważa, że zasadniczo sakrament pokuty dotyczy grzechów ciężkich, czyli tak zwanych grzechów śmiertelnych, a więc tych, które obrażają Boga w taki sposób, że ginie w człowieku łaska Boża, zamiera w nim życie Boże. Polegają te grzechy na odwróceniu się od Boga i takie grzechy gładzi sakrament pokuty, ale oczywiście przy okazji także w tym sakramencie gładzone są wszelkie grzechy lekkie[285].

wina i kara za grzechy

Tomasz podkreśla, że grzechy są w sakramencie pokuty odpuszczone raz na zawsze i nigdy nie są przywracane, nawet jeśli człowiek wróci do grzechu, to ten konkretny grzech wcześniej odpuszczony nigdy go już nie obciąża, nigdy do niego nie wra-

[285] *Summa Theologiae*, III, q. 84, a. 2, ad 3.

ca. Ale Tomasz odróżnia tutaj dwa aspekty: winę (*culpa*), którą sakrament pokuty gładzi w sposób doskonały i pełny, oraz karę (*poena*) jako pewne wyrównanie i zadośćuczynienie, czyli chodzi o karę, która się grzesznikowi należy. Otóż darowanie tej kary zależy od stopnia gorliwości człowieka w pokucie, od stopnia żalu za grzechy, od stopnia skruchy. Wina w sakramencie pokuty odpuszczona jest całkowicie, natomiast kara, pozostaje można by powiedzieć, w gestii Boga, bo wymaga pewnego wyrównania[286].

sakrament pokuty a zbawienie

Tomasz stawia pytanie, czy sakrament pokuty jest konieczny do zbawienia. Odpowiada, że ściśle rzecz biorąc: nie. W zasadniczy sposób do zbawienia potrzebny jest chrzest i jeśliby się zdarzyła sytuacja, że ktoś nie miałby grzechu, to oczywiście nie potrzebowałby sakramentu pokuty. Natomiast w normalnym pełnym życiu chrześcijańskim ten grzech jest zawsze obecny, on się zawsze zdarza i w związku z tym, gdy zdarzy się grzech ciężki, gdy zdarzy się grzech śmiertelny, to pokuta jest konieczna. Sakrament pokuty jest wtedy niezbędny, żeby nas z tego grzechu wyrwać i z powrotem przywrócić do jedności z Bogiem[287]. W związku z tym Tomasz przywołuje określenie św. Hieronima, że pokuta jest „drugą deską ratunku dla tonącego". Akwinata rozważa to porównanie, zastanawiając się, co to znaczy „drugą deską". Pisze, że zasadniczo sposobem na przeżycie na morzu jest cały statek, który jest zbudowany z desek. Te deski to chrzest, który wprowadza nas w życie Boże, oraz bierzmowanie, które w tym życiu nas umacnia i udoskonala, a przede wszystkim Eucharystia, dzięki której w tym życiu uczestniczymy. I to jest sytuacja, gdy ten statek płynie, to nie dzieje się nic groźnego, ale jeśli statek zostanie rozbity, jeśli jakaś burza go roztrzaska, to deską, która może nas uratować, dzięki której możemy dopłynąć

[286] *Summa Theologiae*, III, q. 86, a. 4, co.
[287] *Summa Theologiae*, III, q. 84, a. 5, co.

do brzegu czy do jakiegoś innego statku lub w ogóle do czegoś, co nas może wyzwolić z opresji, jest właśnie sakrament pokuty. Dlatego Hieronim mówi o drugiej desce ratunku, dzięki której jakoś możemy się z opresji grzechu w życiu chrześcijańskim czy w życiu duchowym wyzwolić[288].

sakrament pokuty a pokora

Kolejna sprawa, którą Tomasz podejmuje, to cnota pokuty[289]. Otóż mówi, że skrucha, o którą chodzi, nazywana dzisiaj żalem za grzechy, to najpierw pewien akt, który jest uwarunkowany cnotą pokory. Ona powoduje, że stanęliśmy w prawdzie dzięki niej, czyli dzięki temu, że prawda jest dla nas najważniejsza, że skonstatowaliśmy, iż zrobiliśmy coś złego, że się pomyliliśmy albo po prostu ulegliśmy jakimś pokusom. W każdym razie to stanięcie w prawdzie powoduje, że wstydzimy się tego, co zrobiliśmy źle. W związku z tym Tomasz mówi, że jest to pewne działanie. To może być działanie na poziomie zmysłów, czyli pewien wstyd emocjonalny (będący uczuciem), ale skrucha jest czymś więcej, jest bowiem wycofaniem się woli z tego złego czynu, czyli można powiedzieć, że jest pewnym bólem woli, bólem z powodu tego, że zdarzyło nam się zrobić coś złego, zdarzyło nam się kogoś skrzywdzić[290]. To wycofanie się z grzechu, właśnie żal za grzechy czy skrucha jest dla Tomasza warunkiem sakramentu pokuty. Tomasz nawet rozważa takie zagadnienie: co się dzieje, gdy ktoś przystępuje do spowiedzi z jakiegoś innego powodu, nie mając skruchy[291]. Zakładamy, że spowiedź jest prawidłowa, człowiek wyznaje wszystkie grzechy, ale w ogóle nie żałuje za nie, a roz-

[288] *Summa Theologiae*, III, q. 84, a. 6, co.
[289] *Summa Theologiae*, III, q. 85.
[290] *Summa Theologiae*, III, q. 85, a. 1, ad 2.
[291] *Summa Theologiae*, III, q. 86, a. 2, co. Nawiasem mówiąc, trudno sobie wyobrazić kogoś przystępującego do sakramentu pokuty z innego powodu niż to, że jest mu źle z tym, co zrobił, ale być może tak bywało kiedyś, gdy na przykład dziedzic pilnował, żeby jego chłopi się spowiadali przynajmniej raz do roku, czy dzisiaj, gdy potrzebuje się spowiedzi do jakiegoś zaświadczenia, więc takie sytuacje pewnie się zdarzają.

grzeszenie uzyskał. Tomasz odpowiada tak: skrucha jest warunkiem sakramentu pokuty. Gdy jej nie ma, to mamy taką sytuację, że rozgrzeszenie, które grzesznik otrzymał, jest swoiście zamrożone do chwili, gdy zacznie za ten grzech, który wyznał, żałować. Dopiero wtedy następuje, bez konieczności powtarzania obrzędu sakramentalnego, czyli niejako automatyczne, odpuszczenie mu tego grzechu. Akwinata uważa jednak, że przy kolejnej spowiedzi należy o tym spowiednikowi powiedzieć. W ten sposób Tomasz „uratował" pewność sakramentalnej formy rozgrzeszenia oraz zachował ten istotny warunek sakramentu pokuty, jakim jest skrucha.

Odpuszczenie grzechów ciężkich w sakramencie pokuty dotyczy ludzi tu, na ziemi, i tylko ludzi[292]. Tomasz zwraca uwagę, że zarówno szatani, jak i potępieni nie mają podstawowego warunku sakramentu pokuty, mianowicie skruchy, dlatego że oni nie żałują za swój grzech, ten grzech – jak mówi Tomasz – im się podoba, a nie podoba im się tylko kara, którą ponoszą. Sam grzech jest tym, co wybrali, tym, co akceptują, on właśnie im się podoba. Akwinata podkreśla, jeśli chodzi o rozgrzeszenie, że w sakramencie pokuty rozgrzeszane są wszystkie grzechy, wszystkie one są zgładzone. Nie jest tak, że jakiś grzech nam pozostał, bo nie został zgładzony. Gdy odpuszczony jest grzech śmiertelny, już o tym wspominano, to przy okazji też gładzone są wszystkie inne grzechy, tak zwane grzechy powszednie, i przywrócona jest łaska Boża w człowieku oraz wszystkie skutki tej łaski, ale proporcjonalnie do pewnej duchowej gotowości człowieka, do pewnego duchowego stanu, do pojemności tego naczynia na łaskę Bożą, którym jest dusza ludzka[293]. Tomasz uważa, że na ten stan duchowy, na ową pojemność duchowego naczynia nega-

[292] *Summa Theologiae*, III, q. 86, a. 1, co.
[293] *Summa Theologiae*, III, q. 86, a. 3, co.

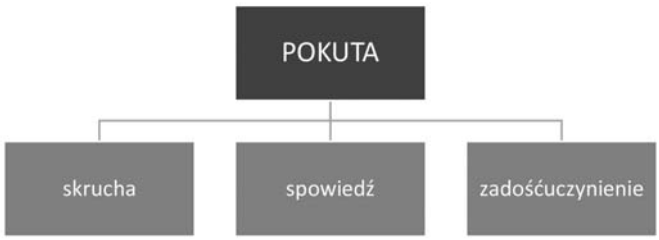
tywny wpływ mają grzechy powszednie. Oznacza to, że nie powinno się ich tak całkowicie lekceważyć z tego powodu, że nie są grzechami śmiertelnymi, ponieważ właśnie grzechy powszednie także niszczą w nas różne odmiany łaski, psują otwartość na wpływ Boga[294]. Dlatego też tych grzechów powszednich powinniśmy unikać, a jak się zdarzą, to je gładzić, korzystając z sakramentów, przede wszystkim Eucharystii. Tomasz dodaje, że także sakrament namaszczenia i w ogóle wszystkie sakramenty Nowego Testamentu gładzą grzechy powszednie, gdyż każdy z nich jest wlaniem łaski Bożej. Ponadto grzechy powszednie gładzi każdy akt ich odrzucenia, czyli na przykład spowiedź powszechna, czy wyrażenie skruchy przez jakiś zewnętrzny gest. Tomasz wspomina tu zwyczaj bicia się w piersi jako skuteczny sposób zewnętrznego wyrażania skruchy i wobec tego pozbywania się grzechów powszednich. Ale także takim sposobem na pozbycie się grzechu powszedniego jest odmówienie *Modlitwy Pańskiej*, ponieważ znajdują się tam słowa: „odpuść nam nasze winy". Co więcej, Tomasz uważa, że trzecim sposobem na pozbycie się i odpuszczenie grzechów powszednich jest jakikolwiek akt czci Boga i spraw Bożych – błogosławieństwo biskupa, pokropienie wodą święconą (obrzęd *asperges*), modlitwa w kościele (konsekrowanym) i tym podobne praktyki pobożności[295].

warunki sakramentu pokuty

Wracając do pokuty sakramentalnej, czyli do tej, która zasadniczo skierowana jest na gładzenie grzechów ciężkich, Tomasz podejmuje problem jej warunków. Te warunki, które Akwinata uważa za integralne części pokuty, są następujące: Skrucha, czyli to, co dziś nazywa się żalem za grzechy; drugim warunkiem jest wyznanie grzechów, czyli spowiedź; trzecim jest

[294] *Summa Theologiae*, III, q. 87, a. 1, ad 1.
[295] *Summa Theologiae*, III, q. 87, a. 3, co.

zadośćuczynienie (*satisfactio*), czyli pewne wyrównanie zła, które zostało dokonane[296].



skrucha

Najpierw skrucha, o której już była mowa[297]. Niedoskonała może mieć formę zmysłową, polegającą na tym, że wstydzimy się jakiegoś grzechu, że jest nam jakoś „głupio" z powodu tego, co zrobiliśmy. Natomiast skrucha doskonała, prawdziwa skrucha, polega na tym, że uważamy, iż nasza wola pod wpływem intelektu nakierowała nas na zło. I wola wycofuje się z tego złego działania, wola, jeśli tak można powiedzieć, przeżywa swój błąd.

Tomasz dopowiada, że ten doskonały żal, ta prawdziwa skrucha możliwa jest dzięki łasce Bożej, która w swojej najszerszej podstawie jest po prostu miłością Boga do nas. Ta miłość wszystko uprzedza, jest zawsze wcześniej niż wszystko inne, wyprzedza też wszystkie nasze działania. Wobec tego ta skrucha prawdziwa

[296] *Summa Theologiae*, III, q. 90, a. 2 i 3. Dzisiaj wymienia się pięć warunków sakramentu pokuty, mianowicie jako pierwszy, jeszcze przed skruchą, nazywaną żalem za grzechy, mówi się o rachunku sumienia, potem jest właśnie żal za grzechy, następnie szczera spowiedź, a po niej mówi się jeszcze o postanowieniu poprawy i to ma być mocne postanowienie poprawy. Na końcu jest zadośćuczynienie. Dzisiaj więc rozszerza się te warunki do pięciu. Tomasz wspomina o czymś, co można nazwać rachunkiem sumienia, bo mówi o przypomnieniu sobie grzechów (używa łacińskiego słowa *inquisitio* – wyszukiwanie, badanie). Natomiast postanowienie poprawy jest integralną częścią skruchy, bo jeśli uważam, że coś zrobiłem źle, to oznacza, że więcej nie chciałbym, żeby to mi się przytrafiło.

[297] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 1–5. Od tego tematu tekst *Summa Theologiae* to *Supplement* opracowany przez Reginalda z Piperno z Tomaszowego *Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda; polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 30, *Sakrament pokuty II*, tłum. W.F. Bednarski, Londyn 1985.

jest przede wszystkim pewnym bólem z powodu tego, że obraziliśmy, dotknęliśmy jakoś naszego Największego Przyjaciela, który pierwszy wyciągnął do nas rękę, który pierwszy nas ukochał. W takich kontekstach właśnie, w aspekcie przyjaźni, Tomasz mówi o żalu za grzechy, o skrusze, o wycofaniu się z grzechu. Podstawowym źródłem skruchy jest więc pokora, jak źródłem grzechu jest pycha[298].

spowiedź

Spowiedź polega na tym, żeby najpierw przypomnieć sobie wszystkie grzechy śmiertelne, wszystkie grzechy ciężkie[299]. A jak się je przypomni, to trzeba je szczerze wyznać na spowiedzi jakby się wyznawało je samemu Chrystusowi. Tomasz uważa, że wyznajemy na spowiedzi grzechy ciężkie. Jeśli chodzi o grzechy lekkie, to możemy sobie darować ich przypominanie, bo może być tak, że z tym przypominaniem sobie grzechów lekkich będzie ciężko, ale wszystkie grzechy ciężkie należy sobie przypomnieć i wszystkie należy ujawnić. Jak się zatai choć jeden, to Tomasz nazywa to symulacją spowiedzi. Jest to spowiedź udawana i jako taka jest nieważna.

Akwinata, wracając jeszcze do tej sprawy, mówi tak: prawo Boże wymaga od nas spowiadania się z grzechów ciężkich, a nie z grzechów powszednich, natomiast prawo kościelne zobowiązuje wszystkich do spowiedzi w określonym czasie. Można to – zdaniem Tomasza – uznać za słuszny „zabieg duszpasterski", żeby każdy, po pierwsze, czuł się grzesznikiem, bo wszyscy jesteśmy grzesznikami („kto powie, że jest bez grzechu kłamcą jest" – 1 J 1,8). Wiadomo, że sytuacja, o której Tomasz wspominał, że pokuta nie jest konieczna do zbawienia dotyczy osób, które nie uzyskały pełnej świadomości, czyli małych dzieci czy osób głęboko upośledzonych w taki sposób, że nie zaczęły używać rozumu

[298] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 1, a. 1, co.
[299] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 6–7.

i wobec tego nie zaczęły świadomie grzeszyć i dlatego nie muszą się też świadomie spowiadać. Natomiast wszyscy my jesteśmy grzesznikami i wspomniany przepis kościelny służy temu, żebyśmy mieli tego świadomość. Druga sprawa to szacunek dla Eucharystii. Tomasz mówi, że lepiej jest jak do Eucharystii przystępujemy oczyszczeni. Spowiedź zaś temu oczyszczeniu służy[300].

Co jednak zrobić, jak musimy iść do spowiedzi raz do roku, a nie mamy grzechów ciężkich, nikogo nie zabiliśmy, nikogo nie obrabowaliśmy, nikogo nie zgwałciliśmy? Tomasz mówi, że to jest sprawa sumienia. W ogóle spowiadamy się z tego, co nam sumienie wyrzuca. Akwinata uważa, że jeśli na przykład, spowiadając się byśmy wymyślili sobie jakieś grzechy, których wcale nie uważamy za grzechy, byłaby to spowiedź nieszczera. Spowiadamy się z tego, co nam sumienie wyrzuca, a jeśli sumienie nie wyrzuca nam grzechu ciężkiego, to możemy na spowiedzi oświadczyć księdzu, że nie mamy grzechów ciężkich. Spowiednik, według Tomasza, powinien przyjąć takie oświadczenie i udzielić nam rozgrzeszenia, ale oczywiście nikt nam nie zabrania spowiadania się z grzechów lekkich, co może mieć nawet pewną duchową czy ascetyczną zaletę[301].

spowiednik

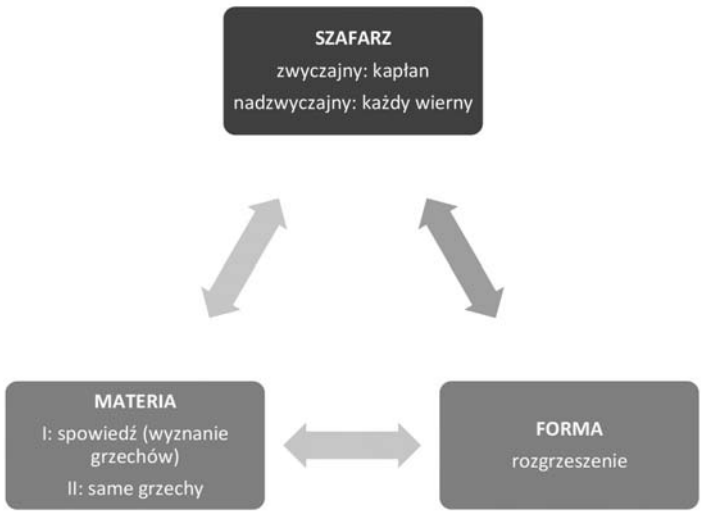
Kolejny temat to szafarz sakramentu pokuty, czyli spowiednik[302]. Tomasz podejmuje ten temat bardzo szeroko i uważa, że zwyczajnym szafarzem sakramentu pokuty jest kapłan, który nie tylko może spowiadać, ale który, podobnie jak w sakramencie chrztu i w sakramencie Eucharystii, musi spowiadać, bo jest

[300] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 6, a. 3, co. Trzeci argument, który dzisiaj już nie ma znaczenia to jest pewna (nazwijmy to tak) kontrola kościelna nad podległymi sobie wiernymi. Tomasz mówi, że kapłan ma pilnować, aby wilk nie zakradł się do owczarni. Rozumieć to należy w ten sposób, że po prostu w sytuacji, gdy ksiądz zna wszystkich swoich parafian i wszyscy oni są katolikami, to mają obowiązek na Wielkanoc pójść do spowiedzi, a jak ktoś nie pójdzie, to jest podejrzany.

[301] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 6, a. 3, ad 3.

[302] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 8.

to jego obowiązek[303]. Akwinata uważa jednak, że w odniesieniu do sakramentu pokuty, podobnie jak ma to miejsce w przypadku sakramentu chrztu, gdy zachodzi nagła konieczność, a nie ma księdza, to spowiedzi może wysłuchać każdy wierny i udzielone przez niego rozgrzeszenie jest także ważne. Wynika z tego, że w sytuacji nagłej konieczności, według Tomasza, każdy człowiek ochrzczony może rozgrzeszyć drugiego[304]. Co więcej, Tomasz uważa, że nawet wyznanie grzechów powszednich osobie świeckiej ma pewien charakter *quasi* sakramentu (sakramentalia) i powoduje zgładzenie grzechów, podobnie jak omawiane już gesty skruchy czy pobożności[305].



tajemnica spowiedzi

Z szafarzem sakramentu pokuty wiąże się problem tajemnicy spowiedzi (*sigillum confessionis*)[306]. Tomasz mówi, że spowiedź jest poddaniem się Chrystusowi, to jakby Jemu wyznajemy na-

[303] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 8, a. 1, co.
[304] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 8, a. 2, co.
[305] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 8, a. 3, co.
[306] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 6, a. 11. Dosłownie: „pieczęć spowiedzi (wyznania [grzechów])".

sze grzechy i On te grzechy odpuszcza i ukrywa. Dlatego spowiednika obowiązuje absolutna tajemnica spowiedzi. Ta tajemnica rozszerza się nawet na sprawy, które nie padły na spowiedzi, a które w jakiś sposób mogłyby zdemaskować penitenta lub jego grzech. Akwinata podkreśla, że tajemnica spowiedzi to bardzo poważna sprawa i nie wolno jej nadużywać w celach niesakramentalnych. Krytykuje występujący w jego czasach zwyczaj prywatnych (niesakramentalnych) zwierzeń „pod tajemnicą spowiedzi". Tomasz dodaje, że tajemnica spowiedzi obowiązuje zarówno kapłana, jak i wszystkich innych, którzy znają wyznane na spowiedzi grzechy. Chodzi zarówno o spowiedź przed osobą świecką, jak i na przykład spowiedź przez tłumacza. Tłumacza tak samo obowiązuje tajemnica spowiedzi jak kapłana. I teraz ciekawa rzecz: tylko sam penitent może zwolnić, według Tomasza, spowiednika z tajemnicy spowiedzi. Tomasz mówi bardzo stanowczo: nawet papież nie może zwolnić księdza z tajemnicy spowiedzi, ale tylko ten, kto wyznał mu swoje grzechy, dlatego nawet papież nie może spowodować, żeby kapłan to, co usłyszał jako Chrystus, usłyszał jako człowiek. Tylko penitent może mu powiedzieć, parafrazując nieco tę zasadę, że „to, co usłyszałeś jako Chrystus, masz prawo wiedzieć jako człowiek" i to jest zwolnienie z tajemnicy spowiedzi[307].

grzech publiczny a tajemnica spowiedzi

Tomasz podejmuje ponadto taką kwestię: czy jeśli jakiś grzech, który jest powszechnie znany, jest po prostu publiczny, zostanie ujawniony na spowiedzi, to czy tajemnica spowiedzi rozszerza się i obejmuje wiedzę na temat tego grzechu sprzed spowiedzi lub poza spowiedzią. Tomasz radzi zachować rozsądek: jak wszyscy o czymś wiedzą, to trudno zamykać im usta, ale lepiej jak kapłani na ten temat nie będą mówili. Po prostu powinna w tych sprawach obowiązywać daleko idąca dyskrecja. Podobnie Tomasz

[307] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 11, a. 4, co. i ad 1.

uważa, że księża generalnie nie powinni, nawet anonimowo, nawet jakoś uogólniając, mówić o tym, co usłyszeli na spowiedzi[308].

skutki spowiedzi

Jeśli chodzi o skutki spowiedzi, to wystarczy w tym miejscu zebrać to, co już na ten temat powiedziano. Tym skutkiem jest przede wszystkim odpuszczenie grzechów i uwolnienie od kary za grzech. Tomasz mówi, że to uwolnienie od kary za grzechy wiąże się z zadośćuczynieniem. Ale ciekawie zauważa, że już samo zawstydzenie penitenta z powodu wyznawania swoich grzechów, z powodu oskarżania się na spowiedzi, jest pewną karą, stanowi wobec tego pewne zadośćuczynienie, pewną karę doczesną[309]. W związku z tym spowiedź nie tylko odpuszcza całkowicie winy, a można powiedzieć, że uniewinnia człowieka, ale także przynajmniej częściowo anuluje karę, która się za te winy należy.

Samo zadośćuczynienie jest pewnym aktem sprawiedliwości karnej i składa się z dwóch aspektów[310]. Pierwszy stanowi pewne wyrównanie lub pewną odpłatę, czy jak się mówi w *Traktacie o sprawiedliwości* – pewną pomstę, czyli pewne wyrównanie należne sprawiedliwości. Tomasz mówi, że tego aktu można dokonać za kogoś, można za kogoś zadośćuczynić, można za kogoś zapłacić (chociaż dzisiaj prawo karne nie zezwala na to, żeby ktoś inny płacił kary za ukaranego, ale tu jest inna sytuacja)[311]. Chrystus bowiem cierpiał za nas wszystkich. Natomiast drugi aspekt zadośćuczynienia stanowi swoiste lekarstwo. Dotyczy to wyłącznie penitenta, bo lekarstwo można przyjąć tylko osobiście. Tylko więc osobiście można uleczyć swoją duszę, tylko osobiście można się poprawić.

[308] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 11, a. 5, co.
[309] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 6, a. 1, ad 1.
[310] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 12, a. 2, co.
[311] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 13, a. 2, co.

Jeśli chodzi o wyrównanie w stosunku do Boga, to Tomasz mówi, że nigdy nie jesteśmy w stanie zrewanżować się Bogu za cokolwiek. To zadośćuczynienie polega na pewnej proporcji: przyjaźń żąda tylko tyle, ile leży w mocy przyjaciela. Wracamy tutaj do tego, o czym już było. Tomasz uważa, że grzech śmiertelny jest pewną obrazą naszego Najlepszego Przyjaciela, a spowiedź jest przeproszeniem Go, pogodzeniem się i wobec tego jest zadośćuczynieniem, które jest jak gdyby ustalane przez obydwu przyjaciół, ale pierwszeństwo ma tu Bóg, bo to On został grzechem człowieka dotknięty. Bóg więc wyznacza zadośćuczynienie na miarę przyjaźni, która łączy go człowiekiem, a w związku z tym jest to zadośćuczynienie nieprzekraczające sił człowieka. Przyjaźń powraca na dawne tory czy do dawnego poziomu[312].

Tomasz mówi, że to zadośćuczynienie polega na pewnych działaniach, które mogą być przykre dla człowieka. Najlepsze z nich są to jałmużna, post i modlitwa, ponieważ leczą trzy ludzkie skłonności do grzechu[313]. Chodzi o pożądliwość rzeczy zewnętrznych, którą leczy jałmużna, następnie o pożądliwość cielesną, której może zaradzić post, a pożądanie dóbr duchowych, leczy modlitwa[314].

„władza kluczy"

Sakrament pokuty związany jest z władzą kluczy (*usus clavium*)[315]. Chodzi o sytuację w Ewangelii, w której Chrystus zwraca się do Apostoła Piotra, mówiąc, „tobie daję klucze królestwa nie-

[312] Tamże oraz q. 13, a. 1, co.

[313] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 15, a. 3, co. Ową „przykrość" jałmużny i modlitwy należy rozumieć w taki sposób, że sprawiają one dyskomfort dla osoby, która ma problem z przywiązaniem do dóbr materialnych lub nieuporządkowanym pragnieniem dóbr duchowych. Udzielanie jałmużny jako akt hojności, która jest cnotą, sprawia człowiekowi, jak każdy akt cnoty, radość i przyjemność. Podobnie modlitwa, rozumiana jako rozmowa z Bogiem, najlepszym przyjacielem, jest działaniem radosnym i uszczęśliwiającym.

[314] Tamże. Tomasz uważa, że wymienione skłonności do złego są tymi samymi, o których mówi św. Jan Ewangelista (1 J 2,16): „pożądliwość oczu" to skłonność do grzechów cielesnych, „pożądliwość ciała" to nieumiarkowane pożądanie dóbr materialnych, a „pycha żywota" polega na nieuzasadnionym pożądaniu dóbr duchowych.

[315] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 17.

bieskiego, cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie" (Mt 16,19). Tomasz uważa, że owym „wiązaniem" jest ekskomunika (*excommunicatio*), rozumiana jako odłączenie od Kościoła[316]. Ekskomunika może mieć dwie postacie: ekskomunika mniejsza oznacza wyłącznie niedopuszczenie do sakramentów, ale nie jest wykluczeniem ze wspólnoty Kościoła; ekskomunika większa polega na wyłączeniu ze wspólnoty Kościoła, co automatycznie oznacza wykluczenie z udziału w życiu sakramentalnym. Tomasz zwraca uwagę, że pojęcie ekskomuniki odnosi się do członków Kościoła jako członków Kościoła, to znaczy do wszystkich wiernych. Natomiast inną sprawą są kary kościelne, które są nakładane na kapłanów. Chodzi o suspensę, czyli zakaz sprawowania sakramentów, i degradację, czyli przeniesienie w stan świecki.

ekskomunika

Natomiast ewangeliczne pojęcie rozwiązywania odnosi się do odpustów (*indulgentia*), czyli darowania kary, która należy się za grzech, także za grzech odpuszczony w sakramencie pokuty czy w jakiś inny sposób[317]. Kościół właśnie na mocy tej władzy kluczy może darować część lub całość owej należnej grzesznikowi kary za grzechy. Przede wszystkim chodzi o kary czyśćcowe, w mniejszym stopniu o kary na ziemi, ale w każdym razie jest to korzystanie z tego wielkiego przywileju, jaki Kościołowi udzielił Chrystus i jaki przez kapłanów może być rozlewany na cały Kościół.

odpusty

[316] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 21.
[317] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 25.

18. Sakrament namaszczenia

Zanim przedstawimy właściwy temat, którym jest sakrament namaszczenia, musimy sformułować dwie uwagi ogólne. Pierwsza uwaga dotyczy tekstu św. Tomasza, który jest podstawą opracowania, mianowicie tekstu *Summy teologii*. Otóż w trakcie pisania na temat sakramentu pokuty Akwinata przerwał pracę i niedługo potem zmarł. Wiele jego tekstów jest w taki sposób przerwanych, a niektóre z nich zostały przez uczniów lub kontynuatorów dokończone. Zwykle nie uznaje się tych dokończeń za autentyczne teksty Tomasza, a wyjątkiem jest *Summa teologii*, którą, jak napisał Piotr Mandonnet, uczeń i sekretarz Tomasza, Reginald z Piperno, dokończył „za pomocą kleju i nożyczek" z Tomaszowego *Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda. Ponieważ Reginald nie dodał niczego od siebie poza spójnikami i kropkami, to powszechnie uważa się jego dokończenie *Summy teologii*, nazywane *Suplementem*, za dzieło wierne myśli Tomasza i traktowane jako autentyczne[318].

Sakrament namaszczenia pochodzi właśnie z tej kompilacji Reginalda, który w miejscu, gdzie Tomasz skończył pisać, zamieścił przejmującą adnotację: „Tutaj kończy się redakcja Świętego Tomasza, śmierć bowiem przeszkodziła mu w dalszej pracy. Następny artykuł jest wyciągiem z *Komentarza* do księgi *Sentencji* dodanym przez tego, kto układał *Suplement*".

[318] Będziemy korzystali z tej kompilacji, pamiętając o różnych zastrzeżeniach wobec niej. Np. tłumacz większości traktatów moralnych *Summy teologii* na język polski o. Feliks W. Bednarski nie jest zachwycony tą kompilacją. Uważa, że niekoniecznie zrobił ją Reginald, który był uczniem Tomasza głęboko z nim związanym i po prostu zrobiłby to lepiej. Nie jest to bardzo przekonujący argument, ale na pewno ojciec Bednarski ma rację, że można było na podstawie tekstów Akwinaty lepiej skompilować brakującą część tego podręcznika.

„ostatnie namaszczenie" a „namaszczenie chorych"

To jest pierwsza uwaga ogólna. Druga dotyczy samego sakramentu namaszczenia. Tomasz mówi o *extrema unctio* – „ostateczne (ostatnie) namaszczenie" – i przyjmuje, że jest to zaopatrzenie człowieka na zbliżające się spotkanie z Bogiem. Wiąże je jednak z chorobą i uzdrowieniem, także fizycznym, oraz uważa, że można przyjmować je wielokrotnie. Po Soborze Watykańskim II, reagując na praktykę zwlekania z przyjęciem tego sakramentu do ostatniej chwili, często do chwili śmierci, zmieniono nazwę tego sakramentu na „namaszczenie chorych" (*unctio infirmorum*), jakby podkreślając, że to nie jest sakrament, którego się udziela w momencie, gdy już jesteśmy pewni, że człowiek umrze, tylko udziela się go w każdej ciężkiej chorobie. Zmiana nazwy zdaje się wskazywać na jakąś większą modyfikację tego sakramentu, powodującą nieaktualność poglądów Tomasza. Tymczasem, gdy sięgniemy do nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* to w kanonie 1004 mówi się, że namaszczenia chorych można udzielić wiernemu, który po osiągnięciu używania rozumu znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci na skutek choroby lub starości. W związku z tym w gruncie rzeczy poza zmianą nazwy nie zmieniono zasadniczo charakteru tego sakramentu.

określenie sakramentu namaszczenia

Od samego początku więc nie jest to sakrament, który udzielany jest wtedy, gdy ktoś ma katar lub anginę, dlatego można stwierdzić, że to, co mówi Tomasz na temat tego sakramentu, jest ciągle aktualne, bo przyjmuje, że jest to zaopatrzenie człowieka na zbliżające się spotkanie z Bogiem i wiąże ten sakrament z chorobą zagrażającą życiu, a jego skutkiem ma być uzdrowienie przede wszystkim duchowe, pewne oczyszczenie i wzmocnienie człowieka w sytuacji, gdy słabną siły fizyczne[319]. Ale Tomasz mówi, że skutkiem tego sakramentu, jeśli Bóg zechce, może być

[319] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 29-33; św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 31, *Sakrament chorych. Kapłaństwo*, tłum. R. Kostecki, Londyn 1985.

także zdrowie fizyczne, wobec tego można przyjmować ten sakrament wielokrotnie, to znaczy może się zdarzyć sytuacja, że ktoś choruje na jakąś śmiertelną chorobę i z niej wyjdzie, a potem, gdy znów zachoruje lub zbliża się do śmierci, może ten sakrament przyjąć ponownie.

ustanowienie sakramentu namaszczenia

Ustanowienie tego sakramentu ma swoje źródła ewangeliczne, co nie budzi żadnych wątpliwości. Ustanowił ten sakrament Chrystus i polecił go ogłosić swoim uczniom[320].

Podstawą biblijną są słowa z listu Jakuba Apostoła (5,14-15):

> Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone.

Ponadto na ten sakrament wskazuje także wzmianka w Ewangelii św. Mateusza (Mk 6,13), gdzie napisane jest, że uczniowie Chrystusa „wyrzucali wiele złych duchów oraz wielu chorych namaszczali olejem i uzdrawiali".

materia sakramentu namaszczenia

Materią sakramentu jest olej z oliwek (*oleum olivae*). Tomasz podkreśla, że powinien być to olej z oliwek poświęcony przez biskupa i zwraca uwagę, że we wszystkich sakramentach, gdy używa się jakiejś materii zewnętrznej, to powinna ona być poświęcona przez biskupa, dlatego że biskup jako następca Apostoła jest bliższy Chrystusowi. Natomiast użycia sakramentalnego dokonuje zwykły kapłan (dzisiaj byśmy powiedzieli: prezbiter)[321].

forma sakramentu namaszczenia

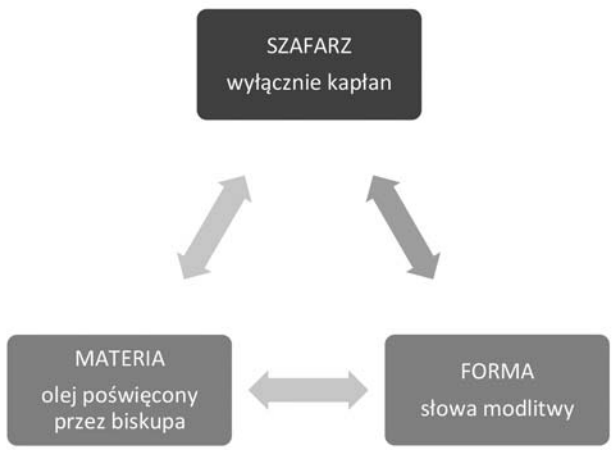
Formą tego sakramentu są słowa modlitwy zawarte w przywołanym wyżej fragmencie listu św. Jakuba[322]. Tomasz zauważa, że jest to modlitwa błagalna (*deprecativa*). Pamiętamy, że w przy-

[320] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 29, a. 3, co.
[321] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 29, a. 4, 5 i 6.
[322] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 29, a. 4, 5 i 6.

padku innych sakramentów Akwinata bardzo mocno podkreślał, że właściwą formą jest formuła oznajmująca czy afirmatywna (*indicativa*), a w przypadku namaszczenia zgadza się na modlitwę błagalną, ponieważ uważa, że ten sakrament nie ma na celu jakiegoś skutku wprost związanego z tą materią, lecz ten skutek dokonuje się w osobie chorej, przeto mamy tu formę błagalną, o ten skutek upraszającą. I wobec tego sam ten skutek jest uleczeniem z grzechu. Akwinata pisze: jak lekarstwo na choroby ciała, tak namaszczenie jest lekarstwem na grzech, leczy bowiem chorobę grzechu, a udzielany jest ludziom chorym na ciele, aby wzmocnić ich duchowo. Sakrament namaszczenia usuwa grzech i jego pozostałości, czyli wszelkie winy. Oczywiście sakrament ten, jak już wspomniano, może przynieść, jeśli Bóg tak zechce, także zdrowie ciała. Tomasz uważa, że dzieje się tak zawsze dla jakiegoś dobra duchowego na zasadzie, że Bóg nie chce śmierci grzesznika, ale żeby się nawrócił[323].

szafarz sakramentu namaszczenia

Szafarzem tego sakramentu jest wyłącznie kapłan; ani człowiek świecki, ani nawet diakon nie może go sprawować[324].



[323] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 30, a. 2, co.
[324] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 31.

osoba przyjmująca sakrament namaszczenia

Zgodnie z całą tradycją przyjmuje ten sakrament człowiek chory na chorobę zagrażającą jego życiu czy znajdujący się w sytuacji zagrożenia życia z powodu zaawansowanego wieku[325]. Ale Tomasz podkreśla, podobnie jak współczesny *Kodeks Prawa Kanonicznego*, że do tego sakramentu wymagana jest świadomość. Nie powinno się go udzielać osobom pozbawionym świadomości, czyli umysłowo chorym, nieświadomym dzieciom, ale także nieprzytomnym. Natomiast oczywiście udziela się go niepełnosprawnym fizycznie, bo jeśli ktoś nie ma ręki, którą się namaszcza to nie stanowi to przeszkody do tego sakramentu. Podobnie jak wyzdrowienie nie jest taką przeszkodą i sakrament ten można ponowić, nawet w tej samej chorobie w przypadku jakiegoś jej nawrotu lub gdy jest to choroba przewlekła, mogąca doprowadzić do śmierci, to gdy nastąpi pogorszenie stanu zdrowia chorego, można ponownie udzielić mu sakramentu namaszczenia[326].

Tomasz dokładnie omawia ryt tego sakramentu, ale ponieważ on się zmienił, przeto nie będziemy tego szczegółowo przedstawiać. W każdym razie nauka Tomasza na temat sakramentu namaszczenia jest właściwie tradycyjną nauką Kościoła, która pomimo zmiany nazwy tego sakramentu funkcjonuje do dzisiaj, a słowa Tomasza zachowują swoją aktualność.

[325] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 32, a. 2, co.
[326] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 33, a. 1, co.

19. Kapłaństwo

definicja sakramentu kapłaństwa

Święty Tomasz przyjmuje funkcjonującą w średniowieczu definicję sakramentu kapłaństwa z tekstu *Sentencji* Piotra Lombarda. Brzmi ona następująco: „sakrament kapłaństwa jest znakiem, mocą którego Kościół udziela władzy duchowej temu, kto jest wyświęcony". Akwinata akceptuje tę definicję, ponieważ jego zdaniem dobrze wskazuje ona na dwa istotne elementy kapłaństwa: znak, czyli pewne wewnętrzne znamię tego sakramentu, oraz jego skutek, czyli władzę duchową[327].

materia i forma sakramentu kapłaństwa

Znakiem materialnym tego sakramentu jest wyświęcenie przez biskupa[328]. Wobec tego formą tego sakramentu jest przekazanie władzy duchowej w akcie święceń[329]. Materią jest sama przekazywana tym aktem władza duchowa. Szafarzem, jak już powiedziano, jest biskup. Celem ustanowienia sakramentu kapłaństwa jest Eucharystia. Tomasz cytuje w tej sprawie Pseudo-Dionizego Areopagitę i mówi, że Eucharystia jest sakramentem sakramentów i wszystko jest wokół niej zbudowane, a kapłaństwo istnieje po prostu dla sprawowania Eucharystii.

skutki sakramentu kapłaństwa

Skutkiem sakramentu kapłaństwa jest przede wszystkim łaska, która udzielana jest temu, który ma dalej tę łaskę rozlewać. Jest to łaska specjalna, która ma dwa cele: osobiste uświęcenia kapłana, tak jak każdego człowieka, ale też łaska, która sprowadza pewną moc, pewną zdolność rozlewania łaski, rozlewania uświęcenia. Chodzi o łaskę niezbędną do sprawowania sakramentów, przede wszystkim sakramentu Eucharystii[330].

[327] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 34, a. 2, co.
[328] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 34, a. 5, co.
[329] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 34, a. 4, co.
[330] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 35, a. 1, co.

Drugim skutkiem sakramentu jest znamię. Tomasz zastanawia się, jakie jest to znamię i czy wyciskają je wyłącznie święcenia wyższe, czyli dzisiejszy prezbiterat[331]. Tomasz przytacza pogląd, według którego takie niezatarte znamię kapłaństwa otrzymują też diakoni. Natomiast sam najbardziej przychyla się do poglądu, jak mówi najpowszechniejszego, że wszystkie święcenia kapłańskie wyciskają to niezatarte znamię sakramentu. Argumentem, jaki przywołuje, jest niepowtarzalność żadnego ze święceń: nie powtarza się ich, bo raz udzielone święcenie wyciska owo niezatarte znamię. Tak jak powiedziano, najpowszechniejsze było stanowisko, że wszystkie stopnie święceń, a było ich siedem, wyciskają niezatarte znamię w duszy człowieka, który je przyjmuje.

warunki przyjęcia sakramentu kapłaństwa

Kolejna sprawa to warunki przyjęcia tego sakramentu[332]. Przede wszystkim chrzest – to jest warunek konieczny, bo w sposób ważny przyjmuje sakrament wyłącznie człowiek ochrzczony. Drugim warunkiem według św. Tomasza, jest płeć męska. Akwinata pisze dość jednoznacznie, że kobieta nie przyjmuje święceń kapłańskich, jeśli nawet odprawi się nad nią wszystkie obrzędy[333]. W związku z tym, w świetle nauki Tomasza, wątpliwe jest kapłaństwo i biskupstwo kobiet, wyświęcanych w niektórych kościołach protestanckich. Kolejny warunek to używanie rozumu: nie może być wyświęcone na kapłana dziecko oraz człowiek, który ma jakiś problem z używaniem rozumu. Kandydat do święceń powinien mieć ponadto bierzmowanie. Nie jest to warunek konieczny, ale to jest warunek godziwości, bowiem na

[331] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 35, a. 2, co. Pogląd ten jest echem dyskusji, które w XII wieku były wśród teologów, a brał w nich udział nauczyciel Tomasza, św. Albert Wielki, a także adwersarz z zakonu franciszkanów, św. Bonawentura, i wielu innych mistrzów.

[332] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 35, a. 3, co.

[333] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 39, a. 1, co.

kapłana powinno się wyświęcać człowieka dojrzałego, a sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej jest właśnie bierzmowanie. Ale ponieważ bierzmowanie nie jest warunkiem koniecznym, to znaczy, że nawet osoba, która nie ma bierzmowania przyjmuje święcenia ważnie, ale dość niegodnie.

Kolejna sprawa, na którą Tomasz zwraca uwagę, jest dzisiaj drugorzędna: uważa mianowicie, że do przyjęcia święceń wyższych nie wymaga się święceń niższych, ale rozumie i akceptuje praktykę ich uzupełniania. Uzasadnia to tak, że zanim ktoś będzie wyniesiony wyżej, dobrze byłoby jakby wcześniej był niżej i nauczył się pokory.

przeszkody do kapłaństwa

Następnie Tomasz wymienia kilka przeszkód do kapłaństwa. Przedstawimy je dla wierności tekstowi Tomasza, pomimo że niektóre z tych przeszkód mają znaczenie historyczne – współcześnie funkcjonujące przeszkody są opisane w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* i nie będziemy ich tutaj przedstawiać.

Akwinata wymienia następujące przeszkody: 1) Płeć żeńska – o tym już wspominano. 2) Zabójstwo. Zabójstwo nawet w obronie czy na wojnie jest przeszkodą do kapłaństwa – jest to utrzymane także dzisiaj. 3) Niewola. Stan niewolny jest przeszkodą do kapłaństwa i nie powinno się niewolników wyświęcać. 4) Kolejna przeszkoda to pochodzenie z nieprawego łoża. W tym wypadku trzeba było uzyskać dyspensę. 5) Ułomność fizyczna lub jakaś ciężka choroba, które uniemożliwiałyby sprawowanie sakramentów. 6) Niedojrzałość lub ułomność intelektualna[334].

wymagania do kapłaństwa

Następnie Tomasz omawia wymagania do święceń[335]: 1) Pierwszym wymaganiem jest świętość osobista. Akwinata mówi, że ta świętość osobista kandydata do święceń jest nakazana i wymagana. Jednak, jeśli ktoś z grzechem śmiertelnym przyjmuje

[334] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 39.
[335] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 36.

święcenia kapłańskie, to przyjmuje je ważnie i zostaje kapłanem, choć jest to grzeszne. 2) Druga sprawa to wiedza odpowiednia do danego stopnia kapłaństwa. Kapłan powinien być po prostu wykształcony w zakresie wiedzy – jeśli tak można powiedzieć – zawodowej, czyli przede wszystkim powinien znać Pismo Święte i teologię.

Tomasz stanowczo krytykuje wyświęcanie osób niegodnych, ale podkreśla, że jak już ktoś taki zostanie wyświęcony, to sprawowane przez niego sakramenty są ważne, choć on sam popełnia grzech, sprawując sakramenty święte w stanie grzechu czy w stanie jakiejś niegodziwości.

hierarchia kapłańska

Kolejny temat, jaki Tomasz podejmuje, to hierarchia kapłańska (*distinctio ordinum*)[336]. Pyta, czy w ogóle w Kościele powinno istnieć kapłaństwo hierarchiczne i czy kapłani powinni być uporządkowani według pewnej hierarchii, czy jak mówi się po łacinie *ordo* – w pewnym porządku[337]. Otóż odpowiada twierdząco, mówiąc, że świat stworzony przez Boga składa się z wielu bytów i w porządku natury jest pewien porządek: jedne byty podporządkowane są drugim. Wobec tego, jeśli Kościół ma być jakoś podobny do tego dzieła Bożego, jakim jest wszechświat, to także w nim powinien być pewien porządek, jakaś hierarchia. Cytuje w tej sprawie Pseudo-Dionizego, że hierarchia kościelna stanowi odzwierciedlenie piękna stworzenia[338]. Akwinata chyba zdaje sobie sprawę, że to nie jest argumentacja bardzo mocna i przedstawia najbardziej powszechne zarzuty przeciwko hierarchicznej strukturze Kościoła i na nie odpowiada. Pierwszy zarzut jest taki, że hierarchia zakłada podległość, tymczasem do wolności

[336] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 37.

[337] Już na samym początku *Traktatu o kapłaństwie* w *Summa Theologiae*, Suppl., q. 34, a. 1.

[338] Cytowanym przez Tomasza dziełem Pseudo-Dionizego jest jego *Hierarcha niebiańska* (cap. 4, par. 3; PG 3, 181 A), polski przekład: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 71-136.

wyswobodził nas Chrystus (Ga 5,1). Tomasz odpowiada, że podległość w Kościele nie jest podległością niewolniczą, ale jest to podległość ze względu na zbawienie ludzi. Przełożony kościelny dba o zbawienie podwładnych i nie wykorzystuje ich do jakichś własnych interesów. Drugi zarzut mówi, że hierarchia zakłada wyższość jednego nad drugim, tymczasem św. Paweł pisze, że w stosunku do drugich uważajcie się za niższych. Akwinata odpowiada, że hierarchia dotyczy obowiązków, a nie zasług. To, co ma na myśli św. Paweł, dotyczy zasług lub jakiegoś porządku łaski. Kolejny argument przeciw kapłaństwu hierarchicznemu wzięty jest właśnie z pism Pseudo-Dionizego, którego zresztą Tomasz cytuje także na potwierdzenie tezy o konieczności hierarchii w Kościele. Budując argumentację przeciwną, Akwinata przywołuje tezę Dionizego, że hierarchia kościelna ma być analogiczna do hierarchii anielskiej. Tomasz zauważa, że hierarchia anielska spowodowana jest występującą wśród aniołów różnicą ich natur, a co za tym idzie – poziomem łaski, tymczasem wszyscy ludzie są tej samej natury, a co do łaski, to nikt nie wie kto ją ma, wobec tego nie ma analogicznych podstaw do hierarchii wśród ludzi. Tomasz na tak sformułowany zarzut odpowiada, że hierarchia kapłańska zbudowana jest na jednej zasadzie: stosunku do sakramentów, a przede wszystkim do Eucharystii. Sam uważa bowiem, że stosunek do Eucharystii wyznacza hierarchię kościelną; tu jednak mówi bardziej ogólnie, ponieważ – jak się okaże – różne mogą być te zasady budowania hierarchii kościelnej.

stopnie kapłaństwa

W związku z tym przyjmuje się stopnie kapłaństwa i według Akwinaty jest ich siedem[339]. Uzasadniając to, przywoływał ten sam argument, który wcześniej służył do uzasadnienia hierarchicznego charakteru Kościoła: ład Boży składa się z wielu różnych bytów. Ale pojawiają się też argumenty praktyczne: służbę

[339] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 37, a. 3, co.

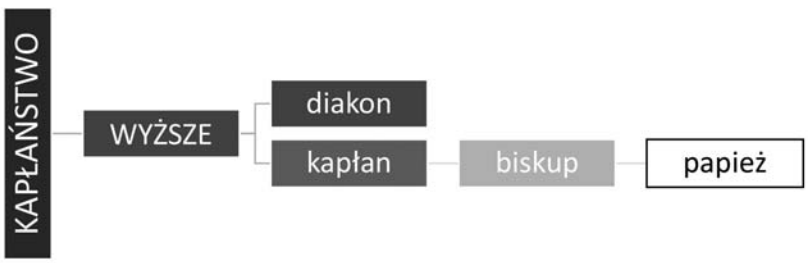
Bożą trzeba tak rozdzielić, aby nikt nie był przeciążony, a ponadto chodziłoby o to, żeby maksymalnie dużo ludzi było dopuszczonych do służby Bożej, czyli do współpracy z Bogiem w dziele zbawienia świata.

W związku z tym owe stopnie święceń kapłańskich, które wyróżnia, według św. Tomasza, stosunek do Eucharystii, bo kapłaństwo – podkreślmy to raz jeszcze – jest dla Eucharystii (*distinctio ordinum est accipenda secundum relationem Eucharistiam*), są następujące:

1) Kapłan (*sacerdos*). Najwyższym stopniem święceń jest samo kapłaństwo (dziś: prezbiterat). Kapłan wprost współpracuje z Bogiem, kapłaństwem jest bowiem wprost władza sprawowania sakramentu Eucharystii.
2) Diakon (*diaconus*). Diakon jest pomocnikiem kapłana w sprawowaniu, a właściwie w rozdzielaniu sakramentów. Tomasz mówi, że kapłan rozdziela Ciało Pańskie, ponieważ dotyka się je palcami, natomiast diakon rozdziela Krew Pańską, ponieważ podaje kielich. Ponadto do diakona należy przygotowanie postaci eucharystycznych do konsekracji.
3) Niekiedy Tomasz wypowiada się w taki sposób jakby jeszcze subdiakon (*subdiaconus*) miał należeć do zespołu wyższych święceń kapłańskich, ale nie jest to jednoznaczne, zwłaszcza że w średniowieczu subdiakon dopiero się pojawia. Jego funkcją liturgiczną jest wspomaganie diakona (podawanie diakonowi postaci eucharystycznych do przygotowania przed konsekracją).
4) Akolita (*acolythus*). Jest to ktoś, kto podaje kapłanowi przygotowane przez diakona dary ołtarza. Podobnie jak dzisiejszy ministrant to on podaje ampułki z winem i wodą oraz samą wodę do ablucji.

5) Egzorcysta (*exorcista*). To jest osoba, która modli się za ludzi, którzy mogą mieć do czynienia ze złym duchem. Egzorcysta swoją modlitwą zwalcza złego ducha, przeciwstawia się mu.
6) Lektor (*lector*). To jest ktoś, kto przedstawia Pismo Święte. Tomasz mówi, że czyta i objaśnia je dla katechumenów, czyli dla początkujących chrześcijan.
7) Ostiariusz (*ostiarius*) natomiast stoi przy drzwiach i wpuszcza do kościoła. Jest to trochę symboliczne ujęcie, bo ostiariusz jest kimś, kto dba o obiekty kościelne, o budynki i o rzeczy, które są konieczne do sprawowania sakramentów, a przede wszystkim do sprawowania Eucharystii. Jest to więc ktoś taki, jak dzisiejszy zakrystianin czy kościelny.

Święty Tomasz pisze, że ci, którzy mają wyższe święcenia, czyli kapłani, a także diakoni, powinni być celibatariuszami, czyli powinni być bezżenni. Nie dotyczy to pozostałych, niższych święceń.



Ten obraz hierarchii kościelnej jest wyłącznie historyczny. Dzisiaj wygląda to zupełnie inaczej.

Papież Paweł VI polecił odstąpić od używania terminu „niższe święcenia kapłańskie". To, co nazywano niższymi święceniami kapłańskimi, uznano za pewne posługi i co najwyżej określono jako sakramentalia, ale nie uczestnictwo w sakramencie

kapłaństwa. *Katechizm Kościoła Katolickiego* w punkcie 1672 uznaje te posługi za sakramentalia. Wobec tego dzisiejsza struktura kapłaństwa jawi się inaczej: to, co w średniowieczu nazywano święceniami wyższymi, ma dziś trzy stopnie: diakon, prezbiter i biskup (*episcopus*). Biskup pojawia się tutaj jako stopień święceń kapłańskich. Tomasz zna tę koncepcję, bo to jest ujęcie Pseudo-Dionizego, ale sam Akwinata, a za nim na ogół całe średniowiecze, trochę inaczej widzi miejsce biskupa w Kościele.

biskup a kapłaństwo

Punktem wyjścia przedstawienia funkcji biskupa i jego stosunku do kapłaństwa jest dla Akwinaty fakt, że biskup jest szafarzem sakramentu kapłaństwa[340]. Tomasz mówi, że tym szafarzem jest biskup ze względu na to, że powierzono mu władzę troski o Kościół. Ta władza biskupa jest zresztą analogiczna do władzy politycznej: jeśli ktoś ma władzę polityczną, to oznacza, że powierzona jest mu troska o jakąś społeczność, co polega między innymi na tym, że ustanawia podległych sobie urzędników i powierza im jakieś funkcje. Podobnie biskup jako kapłan, który ma pewną władzę i związaną z tym odpowiedzialność na jakimś terenie czy wobec jakichś osób, może powoływać nowe osoby do służby ołtarza i może tym osobom udzielać właśnie święceń kapłańskich. Natomiast papież, który posiada pełnię władzy biskupiej, jest takim biskupem biskupów, i dlatego może upoważnić każdego innego kapłana do udzielania święceń, czyli także takiego kapłana, który biskupem nie jest.

Z tych rozważań jasno widać, że pierwszorzędną funkcją kapłana jest, według św. Tomasza, sprawowanie Eucharystii. Z tego punktu widzenia kapłan jako szafarz Eucharystii nie ma nad sobą nikogo poza Bogiem. W związku z tym w najważniejszym i pierwszoplanowym zakresie nie ma władzy wyższej od władzy kapłana, który ma prawo konsekrować Eucharystię. W związku

[340] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 40, a. 5, co.

z tym biskupstwo to nie wyższy stopień święceń kapłańskich, a biskup to nie ktoś, kto pod tym względem stoi wyżej od kapłana niebędącego biskupem[341].

Natomiast drugorzędną rolą kapłana jest przygotowanie wiernych do przyjmowania Eucharystii i w ogóle kierowanie wiernymi w drodze do Boga. To wymaga pewnej organizacji, pewnej struktury i w tym zakresie kapłan może podlegać władzy wyższej i jedną z tych władz wyższych jest właśnie biskup. Tomasz zastrzega, że takie widzenie sprawy jest podyktowane uczynieniem Eucharystii centrum Kościoła i centrum życia chrześcijańskiego, centrum życia sakramentalnego[342]. Jest to rozumienie Eucharystii jako sakramentu sakramentów, jako Najświętszego Sakramentu. Natomiast jeśli na sprawę kapłaństwa spojrzy się z perspektywy równości wszystkich sakramentów, jak robią to niektórzy autorzy, to można uznać, że biskupstwo jest pewnym wyższym rodzajem święcenia[343], czyli jak mamy to obecnie, ponieważ biskup to jest ktoś, kto ma prawo sprawować wszystkie sakramenty, czyli wyświęcać nowych kapłanów i bierzmować, czyli umacniać wiernych Duchem Świętym. Z tego punktu widzenia biskup pod względem liczby sprawowanych sakramentów przewyższa zwykłego kapłana, czyli, jak dziś się mówi, prezbitera.

pozycja papieża w Kościele

Tomasz omawiał jeszcze pozycję papieża, który jest – jak już powiedziano – biskupem powszechnym, ma bowiem w Kościele władzę powszechną, co powoduje, że jest kimś w rodzaju biskupa biskupów albo też biskupa powszechnego (papież Paweł VI pod dokumentami Soboru Watykańskiego II podpisywał się jako

[341] Tamże.

[342] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 40, a. 5, co.

[343] Papież Pius XII, publikując konstytucję apostolską *Sacramentum ordinis*, wskazał na materię i formę święceń biskupich, a zatem elementy typowe dla sakramentu, zob. Pius XII, *Constitutio apostolica de sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus*, „Acta Apostolicae Sedis" 40 (1948) 5–7. Sobór Watykański II potwierdził tę doktrynę.

biskup Kościoła katolickiego – *Catholicae Ecclesiae Episcopus*)[344]. Jeśli tak spojrzy się na tę sprawę, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby także pomiędzy biskupem odpowiedzialnym za jakiś kościół partykularny a papieżem były jeszcze inne stopnie władzy, obejmujące jakieś stopnie jedności kościelnej i, jak wiemy, dawniej te stopnie występowały[345]. Dzisiejszą strukturę kapłaństwa i święceń kapłańskich przedstawia poniższy schemat.

Papież jawi się tutaj jako naczelny biskup. Praktycznie nie ma stopni pośrednich pomiędzy nim i biskupem diecezjalnym. Właściwie we współczesnym Kościele dominującą rolę grają biskupi i można nawet powiedzieć, że biskupi są właścicielami Kościoła, ich władza bowiem jest bardzo duża. Zwykli księża, czyli prezbiterzy, są określani jako pomocnicy biskupa i właściwie wykonują wyłącznie jego polecenia. Władza proboszczów jest także bardzo niewielka i właściwie ogranicza się do wykonywania poleceń urzędu biskupiego. Natomiast podleganie biskupów papieżowi jest dość iluzoryczne (i mamy to, co mamy, czyli papiestwo na wzór „oświeconego absolutyzmu", usiłujące za pomocą rozbudowanej biurokracji regulować najdrobniejsze

[344] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 40, a. 6, co.
[345] Tamże. Przede wszystkim byli to metropolici (arcybiskupi), którym podlegali biskupi diecezjalni; dziś to podleganie jest wyłącznie symboliczne.

przejawy życia chrześcijańskiego, ale przy niemal zupełnym braku możliwości egzekwowania swoich decyzji, w związku z czym biskupi mogą działać zupełnie samowolnie i musi wybuchnąć wielka afera, żeby słuch o niej dotarł do Rzymu).

20. Małżeństwo

Tematem kolejnego rozdziału jest sakrament małżeństwa. Podstawą naszych rozważań jest ciągle *Summa teologii* św. Tomasza z Akwinu. Pamiętamy wszakże, że partie, które teraz omawiamy, nie są wprost napisane przez Tomasza, lecz już po jego śmierci skompilowane przez jego ucznia, Reginalda z Piperno, i uważa się że *Traktat o małżeństwie* jest zredagowany zdecydowanie najgorzej. Tłumacz tego traktatu, wybitny etyk tomistyczny, o. Feliks Wojciech Bednarski, kilka razy wspomina o niedoskonałości tej kompilacji i nawet zamieszcza w przetłumaczonym przez siebie tomie (32) *Sumy teologicznej* własną rozprawę na temat sakramentu małżeństwa w myśli św. Tomasza, sięgając także do innych dzieł Akwinaty[346]. Należy zgodzić się z o. Bednarskim, bo rzeczywiście przedstawienie małżeństwa w *Summie teologii* jest dość „płaskie", zbyt prawnicze, ale oczywiście da się wyłuskać stamtąd najważniejsze rzeczy, które mówi Tomasz o małżeństwie, pod warunkiem, że się je tam dostrzeże, a dostrzec je można na podstawie znajomości wcześniejszych partii *Summy teologii*, na przykład na podstawie tego, co Tomasz mówi o małżeństwie Najświętszej Marii Panny i św. Józefa czy tego, co o małżeństwie mówi w innych swoich pracach, na przykład w *Summie filozoficznej*, czyli *Summa contra gentiles* i w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*.

określenie małżeństwa

Pierwsza teza Tomasza na temat małżeństwa jest taka, że jest ono dziełem natury: małżeństwa nie wymyśliło chrześcijaństwo, nie wymyślił go Kościół, istnieje ono od samego początku z ustanowienia Bożego. A więc jest pewnym dziełem natury (*officium*

[346] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 32, *Małżeństwo*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1982. Swoją rozprawę na temat małżeństwa o. Bednarski wkomponował w Objaśnienia tłumacza (s. 299-298).

naturae), jak pisze Akwinata[347]. Jeśli zaś małżeństwo jest naturalne to trzeba rozważyć, co to znaczy, że coś jest naturalne. Tomasz mówi, że w dwojaki sposób coś może być naturalne: może być bowiem coś naturalne w sposób konieczny, jak na przykład oddychanie, picie, jedzenie, sen, a może być coś naturalne w taki sposób, że natura do tego czegoś skłania, ale realizacja tej skłonności jest uzależniona od woli człowieka. Małżeństwo należy w taki właśnie sposób do rzeczy naturalnych: natura skłania do zawierania małżeństw z dwóch powodów: pierwszym jest dobro potomstwa. Tutaj Tomasz powołuje się na Arystotelesa, który pisze, że wychowanie człowieka trwa długo, bo składa się nań urodzenie, wykarmienie, wychowanie. Jest to długi i wieloetapowy proces i w tym procesie potrzebni są na stałe ojciec i matka. Drugi argument za małżeństwem to wzajemna pomoc. Człowiek samotny bowiem nie wystarcza sobie we wszystkim, nawet w tym, co należy do życia codziennego i spraw niezbędnych do normalnego funkcjonowania, bo jedne z tych spraw należą bardziej do mężczyzny, a drugie bardziej do kobiety. Kobieta i mężczyzna bowiem – znów tutaj Tomasz powołuje się na Arystotelesa – są w tych sprawach życia codziennego i domowego wzajemnie komplementarni i dlatego natura przewidziała ich łączenie się w pary[348]. Tomasz podkreśla jednak, że realizacja tej skłonności nie jest obowiązkowa. Może się zdarzyć tak, że niektórzy ludzie z pewnych powodów nie wchodzą w związki małżeńskie i to może być uzasadnione lub usprawiedliwione[349].

naturalny charakter małżeństwa

Z życiem małżeńskim, wspólnym zamieszkiwaniem, wiąże się współżycie seksualne (*carnalis commixtio*). Tomasz podkreśla, że to życie seksualne w małżeństwie nie tylko jest bezgrzesz-

seks w małżeństwie

[347] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 41, a. 1, co.
[348] Tamże.
[349] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 41, a. 2, co.

ne, ale stanowi pewne dobro. Akwinata dyskutuje dość stanowczo ze starożytnymi manichejczykami i współczesnymi sobie zwolennikami tezy, że małżeństwo to rodzaj „mniejszego zła”[350]. Co więcej, Tomasz mówi, że współżycie seksualne nie tylko jest bezgrzeszne, nie tylko stanowi pewne dobro, ale jest także aktem cnoty. Nawet jeśli stanowi tylko oddanie pewnej „powinności małżeńskiej”, to jest aktem sprawiedliwości. Natomiast ze względu na sakrament, życie seksualne jest czymś świętym. Tomasz mówi wprost, że jest ono *non solum bonus, sed etiam sanctus* (nie tylko jest czymś dobrym, ale także czymś świętym)[351].

Akwinata podkreśla też, że małżonkowie w sprawach seksu mają równe prawa. Zwraca przy tym uwagę, że także w małżeństwie mogą zdarzyć się nadużycia seksualne, które będą miały postać jakiegoś grzechu. Są to zazwyczaj grzechy lekkie, ale może zdarzyć się też grzech ciężki, gdy seks w małżeństwie ociera się o cudzołóstwo[352]. Aż tyle zagadnień mieści się w naturalnym aspekcie małżeństwa, które – jako „dzieło natury” – ustanowione zostało bardzo wcześnie, jeszcze przed grzechem pierworodnym, natomiast sakramentem małżeństwo jest dopiero w Nowym Przymierzu i to wielkim sakramentem, dlatego że stanowi obraz związku Chrystusa z Kościołem[353]. Tomasz podkreśla, że nie jest to tylko symbol lub obraz stworzony na zasadzie pew-

ustanowienie małżeństwa jako „dzieła natury”

ustanowienie małżeństwa jako sakramentu

[350] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 41, a. 3, co. W tym kontekście wymienia Tomasz Piotra Lombarda, autora słynnych *Sentencji*, z których wszyscy uczyli się teologii i które obowiązkowo komentowano na średniowiecznych uniwersytetach, a więc było to dzieło bardzo wpływowe.

[351] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 49, a. 4, co. Tomasz pisze o świętości współżycia seksualnego w małżeństwie w kontekście świętości sakramentu małżeństwa, która dodatkowo wiąże się z jego nierozerwalnością, czego obrazem jest jedność Chrystusa i Kościoła. W ten sposób seks w małżeństwie jest czymś świętym, gdyż obrazuje związek Chrystusa i Kościoła.

[352] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 41, a. 4, co. Na przykład żądanie i wymuszanie stosunku seksualnego nawet w małżeństwie staje się grzechem ciężkim, gdyż jest zaprzeczeniem miłości i świadectwem zniewalania.

[353] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 42, a. 2, co.

nej analogii, ale rzeczywiście w małżeństwie ten obraz związku Chrystusa i Kościoła zawiera się w ten sposób, że małżeństwo wiąże się z męką Chrystusa, ale nie tyle w aspekcie cierpienia, tylko w aspekcie miłości, bo Chrystus poszedł na krzyż z miłości dla ludzi i to ten aspekt miłości – zdaniem Tomasza – realizuje się w małżeństwie.

łaska sakramentu małżeństwa

Sakrament małżeństwa, jak każdy sakrament, udziela łaski, przede wszystkim łaski wspomagającej wypełnianie tych obowiązków, które z małżeństwa wynikają. Wśród tych rzeczy, należących do małżeństwa, o czym już wspominano, jest także współżycie seksualne. Jest ono pewnym, jak mówi Tomasz, dopełnieniem małżeństwa, ale należy do jego wtórnej doskonałości, nie stanowi jego istoty i nie jest jego pierwszą doskonałością, dlatego że istotą małżeństwa i jego pierwszą doskonałością jest po prostu więź miłości i przyjaźni[354].

składniki sakramentu małżeństwa

Składniki sakramentu małżeństwa Tomasz omawia według znanego nam już schematu. Powiada, że *sacramentum tantum*, czyli istota tego sakramentu, polega na czynnościach nowożeńców, czyli na wzajemnej przysiędze, którą sobie składają. Ta istota połączona ze skutkiem sakramentu (*sacramentum et res*) stanowi pewne znamię duchowe w postaci wzajemnego zobowiązania. Natomiast *res tantum*, czyli skutki, to po prostu skutki małżeństwa, o których już wspomniano i o których jeszcze będziemy mówić[355].

Sacramentum tantum	istota	czynności nowożeńców
Sacramentum et res	istota połączona ze skutkiem	znamię duchowe w postaci zobowiązania
Res tantum	sam skutek	skutki małżeństwa

[354] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 42, a. 3, co.
[355] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 44, a. 1, co.

struktura sakramentu małżeństwa

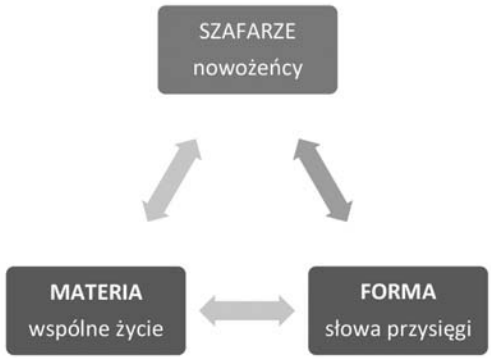
W związku z tym struktura sakramentu małżeństwa wygląda następująco: jego szafarzami są nowożeńcy, bo to oni sobie udzielają sakramentu. Niezbyt prawidłowe jest mówienie, że kapłan lub diakon udzielił komuś ślubu czy sakramentu małżeństwa, ponieważ szafarzami są tutaj nowożeńcy, a kapłan jest tym, który jest świadkiem Kościoła, i tym, który błogosławi zawarte przez nich małżeństwo. Formą sakramentu małżeństwa są słowa przysięgi, natomiast materią jest szeroko rozumiane wspólne życie.

definicja sakramentu małżeństwa

Z tego punktu widzenia Tomasz rozważa definicję sakramentu małżeństwa[356]. Przytacza trzy różne definicje historyczne i każdej z nich zarzuca fragmentaryczność, dlatego że każda z nich koncentruje się na jakimś jednym aspekcie sakramentu małżeństwa. Tymczasem są trzy takie aspekty i definicja małżeństwa powinna je obejmować. A więc istotą małżeństwa, czyli tym, co je stanowi, jest zjednoczenie przez miłość (*amicitia maxima*, jak powie Tomasz w *Summa contra gentiles*[357]). Drugi element, to przyczyna małżeństwa, a są nią zaślubiny, czyli zgoda małżeńska (jak to się w prawie kanonicznym określa). Trzecim elementem są skutki małżeństwa, a więc wzajemna pomoc oraz zrodzenie i wychowanie dzieci, a także coś, co w tradycji, pochodzącej od św. Pawła, nazywa się *remedium concupiscentiae*, czyli lekarstwo na pożądliwość. Chodzi o to, że człowiek żyjący w małżeństwie nie musi szukać przygód erotycznych poza domem, bo może w małżeństwie – nazwijmy to oględnie – realizować swoje potrzeby seksualne.

[356] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 44, a. 3, co.

[357] *Summa contra Gentiles*, lib III, cap. 123, n. 6; polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 2, Poznań 2007.



trzy elementy sakramentu małżeństwa

Omówimy za św. Tomaszem te trzy elementy sakramentu małżeństwa[358]. Najpierw zaślubiny, czyli zgoda małżeńska (*consensus matrimonii*), i to, co jest przedmiotem tej zgody, czyli wspólne życie (*coniugalis copula*).

wspólne życie

To wspólne życie, czy jak się to w Starym Testamencie określa: „wspólne zamieszkanie", stanowi podstawowy przedmiot ugody lub zgody małżeńskiej. Natomiast pożycie seksualne jest wtórnym elementem tej zgody jako coś, co wynika ze wspólnego zamieszkania. Ale Tomasz rozumie sytuację, gdy małżonkowie go nie podejmują. Jeśli chodzi o samą zgodę małżeńską, to Akwinata mówi, że ma ona dwa elementy: pewien moment teraźniejszości, którym jest deklaracja miłości i oświadczenie woli, oraz pewien element przyszłości, mianowicie obietnicę wierności i uczciwość małżeńską (jak się to dziś określa). Podstawowym wymogiem tej przysięgi jest dobrowolność. Tomasz mocno stoi na straży tej dobrowolności i w związku z tym uważa, że przysięga małżeńska pod przymusem lub złożona ze strachu albo w wyniku oszustwa, albo jakiegoś podstępu nie powoduje skutku w postaci zawarcia małżeństwa.

[358] Poświęcone są im kolejne kwestie *Traktatu o małżeństwie*: *Summa Theologiae*, Suppl., q. 45–48.

miłość małżeńska

Jeśli chodzi o istotę małżeństwa, to jak już o tym powiedziano, stanowi ją pewne zjednoczenie, dokonujące się przez miłość. W związku z tym tą istotą jest miłość. Święty Tomasz, zgodnie z pewną tradycją filozoficzną, uznawał przyjaźń za najbardziej ludzką postać miłości. O tej miłości w małżeństwie, czyli wśród ludzi, którzy mieszkają pod jednym dachem i łączą się ze sobą bardzo blisko, czyli przez współżycie seksualne, Akwinata mówi, że stanowi ją przyjaźń wyjątkowa i nazywa ją *amicitia maxima* – największa przyjaźń (o której pisze, że jest przyjaźnią osób cnotliwych ze względu na dobro szlachetne). Oznacza to, że istotą małżeństwa jest zjednoczenie stanowiące owoc *amicitia maxima*.

skutki małżeństwa

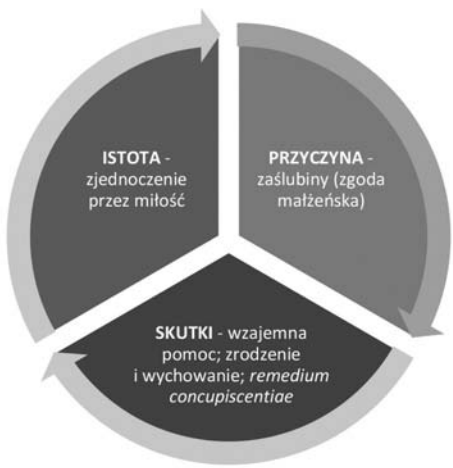
Z tego bezpośrednio wynikają skutki małżeństwa. Stanowi je przede wszystkim potomstwo, jego zrodzenie i wychowanie, przy czym Tomasz zawsze zrodzenie i wychowanie wymienia jednym ciągiem, gdyż uważa je jakby za jeden akt, jedno działanie. Drugim efektem małżeństwa jest wzajemna pomoc małżonków w życiu i w budowaniu swojej doskonałości ludzkiej i chrześcijańskiej, a ponadto wzajemna pomoc także w sprawach domowych, czyli w wychowaniu dzieci i wszystkim, co należy do życia domowego czy rodzinnego. Trzecia sprawa, to wspomniane już *remedium concupiscentiae*, czyli po prostu zaspokajanie potrzeb seksualnych[359].

dobra małżeństwa

Kolejny temat, który w związku z małżeństwem św. Tomasz podejmuje, to są tak zwane dobra małżeństwa[360]. Podkreśla, że nie należy utożsamiać tych dóbr wprost ze skutkami małżeństwa, które należą do jego definicji. Dobrem małżeństwa jest wszystko, co małżeństwo ludziom przynosi, czy można powiedzieć szerzej, co daje ludziom rodzina. Są to najpierw rzeczy naturalne: po

[359] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 44, a. 3, co.
[360] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 49.

pierwsze, potomstwo (*proles*), czyli posiadanie dzieci, i po drugie wierność (*fides*), czyli to, że ludzie są ze sobą razem do końca na dobre i na złe. To także stanowi pewne dobro i jest to naturalne dobro małżeństwa. Natomiast dobrem sakramentalnym małżeństwa jest sam sakrament (*sacramentum*) i to, co z niego wypływa, czyli łaska Boża. Ojciec Bednarski w tym momencie zwraca uwagę, że kanoniści, czyli prawnicy kościelni, już po czasach Tomasza mieli skłonność do redukowania najpierw skutków małżeństwa do owych dóbr małżeństwa, a następnie samego małżeństwa wyłącznie do jego celów. Ostatecznie zatem zredukowano całe małżeństwo do jego celu i można nawet powiedzieć, że potraktowano je dość instrumentalnie, czego wyraz znajdujemy w starym (z 1917 r.) *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, który określa małżeństwo wyłącznie przez cel prokreacyjny i funkcję uśmierzania pożądliwości. Uległo to zmianie w nowym (z 1982 r.) *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, co dokonało się w dużym stopniu pod wpływem papieża Jana Pawła II, który był filozofem miłości, teologiem małżeństwa i rodziny. Ta definicja małżeństwa w nowym *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, a także w *Katechizmie Kościoła katolickiego* jest wolna od wspomnianego redukcjonizmu i zgod-



na z myślą św. Tomasza, bo wskazuje na te trzy elementy, czyli istotę (zjednoczenie małżonków), przyczynę (zgoda małżeńska) i skutki małżeństwa (wspólne życie)[361].

przeszkody do małżeństwa

Święty Tomasz podejmuje też różne prawne zagadnienia związane z małżeństwem, na przykład omawia przeszkody do małżeństwa, które dzieli na dwie grupy[362]. Pierwszą z nich stanowią przeszkody zrywające, czy unieważniające małżeństwo, co oznacza, że jeśli one występują, to po prostu małżeństwo, mimo prawidłowego obrzędu, nie zostaje zawarte. Drugą grupę stanowią przeszkody wzbraniające, czyli takie, które powodują, że małżeństwo zostanie zawarte, ale w sposób niegodziwy. Przeszkody unieważniające sprzeciwiają się wprost istocie małżeństwa. Akwinata wymienia błąd (*error*), warunek (*conditio*), ślub zakonny (*votum*) powinowactwo (*cognatio; affinitas*), przestępstwo (*crimen*), pogaństwo (*cultus disparitas*), przemoc (*vis*), święcenia kapłańskie (*ordo sacerdotalis)*, pokrewieństwo (*ligamen; consanguinitas*), przyzwoitość (*honestas*). Tak zwany błąd co do osoby polega na tym, że myśleliśmy, iż zawieramy małżeństwo z Kaśką, a zawarliśmy z Maryśką, bo ktoś ją podstawił, przebrał za Kaśkę. Jest to rzadka sytuacja. Częściej pojawia się pewien błąd co do przymiotu osoby, czyli sytuacja z dowcipu, w którym syn pyta ojca, kiedy poznali się z matką, a ojciec odpowiada pytaniem: W ogóle czy na sobie? Tomasz mówi, że błąd co do przymiotu osoby, nie stanowi błędu co do osoby i wobec tego jest problematyczne, czy może to być przyczyna unieważniająca, bo zależy, o jaki błąd chodzi. Warunek jako przeszkoda unieważniająca małżeństwo, to jest taka sytuacja, gdy zgoda małżeńska została obwarowana pewnymi dodatkowymi warunkami co do przyszłości. Tymczasem zgoda małżeńska zawarta przez nowożeńców musi być bez-

[361] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 44, a. 3, co.
[362] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 50–62.

warunkowa. Przeszkodą zrywającą jest także złożony wcześniej ślub wieczysty, to znaczy uroczysty ślub zakonny. Powinowactwo i pokrewieństwo występują także dzisiaj jako przeszkody do małżeństwa. Zabójstwo swego męża czy żony, albo przyczynienie się do ich śmierci, żeby zawrzeć małżeństwo z kimś innym, czyni to małżeństwo po prostu nieważnie zawarte (czyli niezawarte). Także taką przyczyną zrywającą jest małżeństwo z osobą nieochrzczoną. Przemoc powoduje, że małżeństwo zawarte pod przymusem jest nieważne. Podobnie unieważniają zaślubiny święcenia kapłańskie. Ktoś, kto je przyjął, nieważnie usiłuje zawrzeć małżeństwo. To także i dzisiaj wymaga pewnych zabiegów, czyli zwolnienia ze święceń (przeniesienia w stan świecki). Przyzwoitość oznacza, że przeszkodą unieważniającą małżeństwo jest grzech publiczny. Tomasz tutaj wymienia jawny i uporczywy konkubinat.

Co dziś z tego zostało? Pierwsza sprawa to niezdolność do małżeństwa, czyli nieużywanie rozumu lub ignorancja co do tego, czym jest małżeństwo[363]. Pod tę ostatnią podciąga się także niedojrzałość psychiczną, która jest obecnie głównym powodem unieważniania węzła małżeńskiego. Błąd co do osoby w wyniku podstępu nie powoduje skutku w postaci zawarcia małżeństwa. Ponadto nieważne są małżeństwa zawarte warunkowo, a także pod przymusem i ze strachu. Także się więc zmieniają te przeszkody do małżeństwa i są one dokładnie opisane w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*.

rozwiązywanie małżeństwa

Jeśli chodzi o rozwiązywanie małżeństwa, to Tomasz przewiduje separację[364]. O rozwiązaniu węzła małżeńskiego mówi wyłącznie w kontekście historycznym, czyli w odniesieniu do rozwodów w Starym Testamencie, i wyjaśnia, że zgodę Mojżesza na

[363] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 58.
[364] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 62.

rozwody w Starym Testamencie – jak to sam Chrystus określił – spowodowała zatwardziałość serc. Tomasz mówi, że chodziło o to, żeby mężowie nie zabijali swoich żon w celu pozbycia się ich. W tej sytuacji Mojżesz pozwolił na list rozwodowy, bo lepiej będzie jak się niechcianą żonę wyrzuci, niż jakby miało się ją pozbawić życia[365]. Natomiast w Nowym Testamencie, według Tomasza, rozwodów nie ma, a tak zwany przywilej Pawłowy dotyczył małżeństwa z osobą nieochrzczoną i po czasach pierwotnego Kościoła nie miał w praktyce większego znaczenia. Natomiast Akwinata przewiduje, że mogą być małżeństwa zawarte nieważnie, co może być podstawą do stwierdzenia nieważności węzła małżeńskiego.

powtórne małżeństwo

Tomasz podejmuje także temat powtórnego małżeństwa wdowy i wdowca, ponieważ była pewna dyskusja w czasach Tomasza wśród moralistów, czy jest ono dozwolone i czy jest godziwe. Tomasz nie ma wątpliwości, że każde kolejne małżeństwo osoby, która zostaje sama w wyniku śmierci współmałżonka, jest w pełni legalne – jest po prostu prawdziwym sakramentem[366].

problem dzieci z „nieprawego łoża"

Akwinata porusza jeszcze bardziej szczegółowe tematy, na przykład dzieci z nieprawego łoża (*filii illegitime nati*)[367]. Te dzieci w dawnym prawie kanonicznym, a także w prawie cywilnym, miały dość upośledzoną pozycję nie z własnej przecież winy i Tomasz omawia sposób legitymizacji takich dzieci, żeby to nie zawinione przez nich nieprawe pochodzenie nie było dla nich piętnem na całe życie.

Małżeństwo to już jest ostatni sakrament. Pozostało nam jeszcze zmartwychwstanie ludzi i rzeczy ostateczne, które zamkną naszą prezentację teologii św. Tomasza z Akwinu.

[365] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 67, a. 3, co.
[366] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 63.
[367] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 68.

21. Zmartwychwstanie ciał

Ostatnie tematy teologii św. Tomasza to zmartwychwstanie ciał (*resurrectio corporis*) i rzeczy ostateczne. Obydwu tych tematów w sposób szczególny dotyczy to, co Tomasz mówi o statusie metodologicznym teologii, mianowicie że teologia jest próbą racjonalnego wyjaśnienia objawienia. Kluczowym słowem w tym określeniu jest właśnie „wyjaśnienie". Teologia nie jest odkrywaniem, nie jest dowodzeniem, ale jest właśnie wysiłkiem zrozumienia tego, co Bóg przekazał w swoim objawieniu. Na czym ten wysiłek polega? Jak chcemy to zrozumieć? Właśnie racjonalnie, czyli w taki sposób, żeby było to zgodne z rzeczywistością i spójne logiczne. Na tym zresztą, nawiasem mówiąc, polega bardzo ważna rola filozofii w teologii, nie jest bowiem nieważne, na jakiej filozofii budujemy owo racjonalne wyjaśnianie objawienia, bo jeśli ta filozofia jest irracjonalna, jeśli ta filozofia opisuje rzeczywistość niezgodnie z tym, czym ona jest, to wtedy wyjaśnienie, którym jest teologia, musi kuleć.

Tyle przypomnienia na temat tego, czym jest teologia, abyśmy przy zagadnieniu zmartwychwstania ciał i rzeczy ostatecznych pamiętali o tym, że jest to właśnie próba wyjaśnienia tego, co przekazuje Pismo Święte. Nie jest więc tak, że Tomasz tutaj fantazjuje na temat, co będzie, jak to będzie. Jest to raczej pewne poszukiwanie zrozumienia tego, co nas czeka i co czeka cały świat przy końcu czasów.

śmierć

Punktem wyjścia wszystkich wydarzeń ostatecznych jest śmierć (*mors*). Tomasz mówi, że śmierć w kontekście teologicznym, czyli w kontekście zbawienia, oznacza przejście ze stanu zasługiwania w stan odbierania zasług.

dusze ludzkie po śmierci

W związku z tym pierwsza sprawa to miejsce, gdzie znajdują się ludzkie dusze po śmierci ciała, które Tomasz nazywa dusza-

mi oddzielonymi (*anima separata*)[368]. Mówi, że nie jest to miejsce fizyczne, lecz sytuacja, która może mieć pięć postaci. Najpierw niebo (*caelum*). Przeciwieństwem nieba jest piekło (*infernus damnatorum*). Sytuacją można powiedzieć pośrednią, ale raczej bliższą niebu jest czyściec (*purgatorium*). Natomiast dwie pozostałe sytuacje budzą dzisiaj pewne kontrowersje czy pewne opory, ponieważ czwarta z nich to „otchłań ojców" (*limbus*), w której prorocy i święci Starego Testamentu czekali na otwarcie bram raju mocą zmartwychwstania Chrystusa. Piąta sytuacja to też otchłań, *limbus*, gdzie znajdują się ludzie nieochrzczeni i niewinni. Dlatego Akwinata mówi o „otchłani dzieci". Jeszcze będziemy do tego wracali.

struktura bytowa dusz ludzkich po śmierci

Kolejny temat, jaki Tomasz podejmuje, to rozważenie sytuacji ontycznej owej *anima separata* – duszy odłączonej od ciała[369]. Chcąc ukazać sytuację duszy po śmierci ciała człowieka, Tomasz przywołuje ustalenia swojej filozofii bytu i filozofii człowieka. Przypomnijmy w tym miejscu te ustalenia. Aktem zapoczątkowującym byt, czymś wyjściowym, czymś najważniejszym jest istnienie – akt istnienia. To dzięki aktowi istnienia człowiek, każdy zresztą byt, jest realny, bo istnienie urealnia całą jego bytową treść, czyli jego istotę – także istotę człowieka, czyli to, kim człowiek jest, że właśnie jest człowiekiem, a więc wszystkie te elementy, które decydują o tym, że człowiek jest człowiekiem. Te elementy, znajdujące się w istocie, to przede wszystkim forma, czyli akt tożsamości, akt decydujący o tym, że jestem człowiekiem i to tym oto człowiekiem. Ten akt kształtuje, formuje możność, która w przypadku człowieka ma dwie postacie: możność niematerialna i możność materialna. W możności dzięki formie,

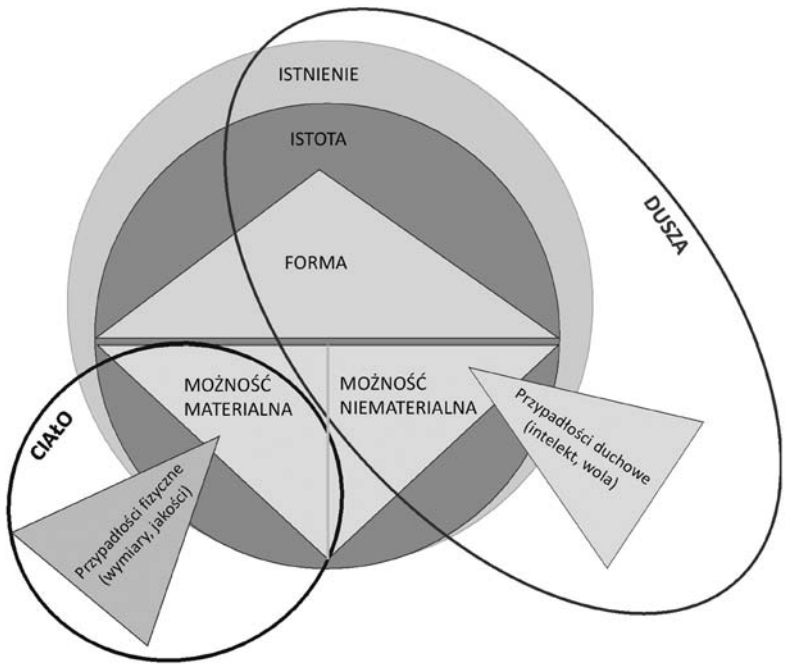
[368] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 69; polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 33, *Zmartwychwstanie ciał*, tłum. P. Bełch, Londyn 1983.
[369] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 70.

a ostatecznie dzięki istnieniu, podmiotują się przypadłości, czyli różne własności bytu. W przypadku człowieka, dzięki możności niematerialnej możemy mieć przypadłości duchowe, zarówno intelekt, jak i wolę, czyli całą naszą duchowość. Natomiast w możności materialnej podmiotują się wszystkie własności fizyczne, czyli wszystkie cechy mierzalne, jakości, wymiary, cała cielesna szczegółowość człowieka.

struktura duszy ludzkiej „w ogóle"

W tak ujętej strukturze człowieka dusza obejmuje akt istnienia i akt istoty, czyli formę, ponadto możność niematerialną wraz ze wszystkimi przypadłościami niematerialnymi czy duchowymi, czyli przede wszystkim wraz z intelektem i wolą. Natomiast to, co pozostaje, co jest związane z fizycznością, czyli przypadłości fizyczne i możność materialna, w której one się podmiotują (zawsze zresztą dzięki formie) to jest ciało człowieka. Wobec tego śmierć to nie jest jakieś rozcięcie czy przełamanie człowieka. Śmierć, przynajmniej w tej realistycznej wizji człowieka, jest to utrata sfery fizycznej, pozbawienie człowieka całej jego cielesnej szczegółowości. Zostają wszystkie kluczowe elementy człowieka, wszystkie pryncypia konieczne do istnienia całej tej struktury. Pozostaje więc akt istnienia i istota, w istocie forma i możność niematerialna wraz z przypadłościami duchowymi, czyli wraz z intelektem i wolą. Czego wobec tego nie mamy? Nie mamy zmysłów, czyli nie doznajemy, nie poznajemy, nie widzimy, nie słyszymy. To, co żeśmy zrozumieli to, co umiemy, pozostaje w nas, ale nie nabywamy jednak nowej wiedzy, bo właśnie nie mamy tych bram poznania, którymi są nasze zmysły. Oczywiście nie możemy także działać, dlatego że przecież działamy za pomocą organów ciała. W związku z tym człowiek po śmierci jest pozbawiony normalnego sposobu poznania i normalnego sposobu działania, ale istnieje, jest nadal realny, ma świadomość, ma swoją wiedzę, pozostaje też w relacjach, które podmiotowa-

ły się w duchowej, a nie fizycznej sferze człowieka[370]. Widzimy więc wyraźnie, że po śmierci człowiek jest pozbawiony swojego naturalnego sposobu poznania i funkcjonowania, jest całkowicie w ręku Boga, to znaczy, że Bóg może go informować o różnych rzeczach, Bóg może mu pomagać. Duszę i ciało w człowieku można schematycznie przedstawić następująco:



fizyczność człowieka po śmierci

Przy tej okazji św. Tomasz rozważa problem doznań fizycznych duszy po śmierci człowieka, ponieważ Pismo Święte kilka razy mówi o ogniu piekielnym[371]. Wiadomo, że tego ognia piekielnego

[370] Inaczej na ten temat pisze Józef Pieper, także analizując śmierć człowieka z pozycji tomistycznych, w książce *Śmierć i nieśmiertelność*. Pieper bowiem pisze, że umiera człowiek jako byt, do którego istoty należy posiadanie zarówno duszy, jak i ciała. Nie oznacza to, że traci tożsamość czy strukturę, którą ma, ale przestaje być bytem duchowo-materialnym, bo jeśli to stanowi istotę człowieka, to w takim sensie po śmierci nie ma już człowieka, zob. J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Paris 1970, s. 35-36.

[371] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 70, a. 3, co.

dusze potępionych nie doznają, skoro nie mają zmysłów. Akwinata podejrzewa, że ów ogień piekielny oznacza tutaj pewne zatrzymanie tych dusz, pewne ich, jeśli tak można powiedzieć, uziemienie, jakby oddzielenie od innych. A ogień piekielny jest dla nich jak materia dla sakramentów, mianowicie on uziemia te dusze mocą Boga, jak w sakramentach jakaś pospolita materia mocą Boga dokonuje tego, co dany sakrament oznacza.

pomoc osobom zmarłym

Jak możemy pomóc osobom zmarłym?[372] Tomasz mówi, że przede wszystkim liczą się zasługi osobiste zmarłego, natomiast my możemy się za kogoś modlić. To jest najbardziej cenne, ale możemy też ofiarować za kogoś zmarłego jakieś swoje dobre uczynki, jakieś akty miłosierdzia, jakieś dobre działania. Ale – Tomasz podkreśla – istotna tutaj jest więź miłości. Możemy bowiem coś ofiarować ludziom, których kochamy. Określa to intencja, że swoimi działaniami lub swoją modlitwą chcemy pomóc komuś, kogo kochamy.

sprawiedliwość i miłosierdzie

Miłość i konkretna intencja są tu, według Tomasza, kluczowe, ponieważ o tej sytuacji, w której się człowiek znajduje po śmierci można mówić z dwóch punktów widzenia. Pierwszy to punkt widzenia sprawiedliwości. Z punktu widzenia sprawiedliwości chodzi w tej sytuacji o pewne zadośćuczynienie. Zarówno więc modlitwą jak i dobrymi uczynkami możemy zadośćuczynić za czyjeś zaniedbania, grzechy, błędy. Drugi punkt widzenia to punkt miłości. Z punktu widzenia miłości wszelkie akty powodowane miłością przynoszą pozytywne skutki zarówno dla obdarowanego, jak i obdarowującego, ponieważ miłość jest relacją wzajemną, przeto modlitwa z miłości, działanie z miłości pomagają zmarłemu i wzbogacają tego, który się za niego modli, czy tego, który za niego coś ofiarowuje[373]. Oczywiście ta pomoc, któ-

[372] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 71.
[373] *Summa Theologiae*, III, q. 71, a. 1, co.

rą możemy świadczyć zmarłym, nie dotyczy potępionych, dlatego że im już nie można pomóc[374]. Zresztą oni nie tylko nie potrzebują pomocy, podobnie jak święci (tylko z innego powodu, bo święci mają wszystko). Natomiast ludzie w otchłani także nie ponoszą żadnej kary. Otchłań bowiem polega tutaj tylko na braku widzenia Boga. Także ci ludzie nie potrzebują naszej pomocy. Tej pomocy potrzebują przede wszystkim ludzie, którzy zmarli, a ciągle są w drodze, czyli znajdują się w sytuacji *purgatorium* – czyśćca.

Święty Tomasz szerzej podejmuje temat działań, jakie możemy podjąć, żeby pomóc naszym zmarłym[375]. Ponownie podkreśla, że podstawowym warunkiem jest miłość[376]. Te działania mają sens, gdy są z miłości, dlatego że właśnie miłość jest źródłem jedności Kościoła tu, na ziemi, z Kościołem w niebie i Kościołem w czyśćcu. Wobec tego najmocniejszym, najbardziej doniosłym sposobem pomocy zmarłym jest Eucharystia, dlatego że ona jest źródłem miłości i źródłem jedności Kościoła. Eucharystia ma tutaj kapitalne znaczenie także dlatego, że jest ofiarowywaniem niejako męki Pańskiej w intencji danego zmarłego.

Skutkiem miłości jest też jałmużna. W związku z tym jałmużna jest kolejnym kapitalnym sposobem pomocy osobom zmarłym. Trzecim zaś jest modlitwa, dlatego że modlitwa kieruje nasze intencje jakby w kierunku tego zmarłego. Modlitwa stanowi w ogóle taki akt intencjonalny chęci pomocy komuś, kto zmarł. W dalszej kolejności św. Tomasz rozważa odpusty, o których mówi, że są skuteczne w sytuacji, gdy Kościół pozwala je ofiarowywać za zmarłych. Jest to korzystanie z władzy kluczy.

[374] *Summa Theologiae*, III, q. 71, a. 5, co.
[375] Tamże.
[376] *Summa Theologiae*, III, q. 72, a. 2, co.

pogrzeb

Następny temat, jaki Tomasz rozważa, to pogrzeb (*cultus exequiarum*), i stwierdza, że pogrzeb jest urządzany raczej ze względu na żywych, a nie ze względu na zmarłych, ale jeśli zmarły jest pochowany w ziemi poświęconej jakiemuś świętemu, to po prostu może liczyć na jego wstawiennictwo. Ponadto jeśli jest to cmentarz kościelny, to modli się tam za zmarłych właściciel czy gospodarz tego cmentarza. Oczywiście niebagatelna jest też modlitwa uczestników pogrzebu. W związku z tym pogrzeb ze względu na pewne swoje okoliczności może się zmarłemu przydać. Tomasz rozważa nawet takie zagadnienie, jak lampki na grobach: Czy one pomagają zmarłym? Owszem, odpowiada, o ile są zapalone z pewną intencją modlitewną lub na chwałę Boga, czyli jeśli do tego aktu zapalenia lampki jest dołączony, nazwijmy to ogólnie, jakiś akt religijny, to światło lampek i akt ich zapalenia jest pewnym rodzajem modlitwy w intencji zmarłego i wobec tego nie jest to dla tego zmarłego obojętne[377].

święci w niebie

Kolejnym zagadnieniem, jakie Akwinata podejmuje, to święci w niebie[378]. Jeśli się martwimy, że święci w niebie, na przykład nasi zmarli krewni, wszystko o nas wiedzą, to możemy być spokojni: wiedzą tylko tyle na nasz temat, ile Bóg im objawi. Ale możemy się do nich modlić. Tomasz korzysta w tej sprawie z argumentacji Pseudo-Dionizego Areopagity, który mówi, że święci w niebie są bliżej Boga i po prostu, zwracając się do nich, możemy coś, kolokwialnie mówiąc, załatwić u Boga, zwłaszcza że modlitwy świętych są skuteczne. Tomasz mówi, że Bóg zawsze wysłuchuje modlitw świętych, dlatego że oni nigdy nie proszą o coś, co byłoby niezgodne z wolą Boga. Jeśli więc nasze modlitwy czy nasze prośby do świętych są zgodne z wolą Boga, to święci przedstawią je Bogu i mamy rzecz załatwioną. Natomiast jeśli

[377] *Summa Theologiae*, III, q. 71, a. 11, co.
[378] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 72.

prosimy o coś, co jest niezgodne z wolą Boga, to wtedy trudno liczyć na to pośrednictwo.

powtórne przyjście Jezusa Chrystusa

Następnym zagadnieniem jest powtórne przyjście Jezusa Chrystusa[379]. Tomasz mówi, że Chrystus ukaże się w pełni chwały i to jest jedyny znak powtórnego przyjścia Chrystusa. Akwinata dość stanowczo stwierdza, że wszystkie inne znaki podane w Ewangelii, czyli zburzenie Jerozolimy, wojny i kataklizmy, raczej dotyczą nieustannego końca świata dla każdego z nas, bo dla nas tym końcem świata jest śmierć. Wspomniane znaki dotyczą także nieustannego przychodzenia Chrystusa w Kościele. Wynika z tego, że te wszystkie znaki, o których wspomina Pismo Święte, przypominają nam, że Chrystus codziennie przychodzi do nas i że koniec świata dla każdego z nas może się wydarzyć każdego dnia.

odbudowanie ciał

Kolejnym etapem tego powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa na ziemię będzie oczyszczenie świata ogniem, jak to symbolicznie jest opisane, i wtedy najprawdopodobniej nastąpi śmierć wszystkich ludzi[380]. Tomasz przychyla się tu do tezy, że umrą także ci, których powtórne przyjście Chrystusa zastanie żywymi, bo musi nastąpić zmartwychwstanie ciał, a śmierć jest warunkiem koniecznym do zmartwychwstania. Akwinata na korzyść tej tezy znajduje argumenty filozoficzne, mówi bowiem, że skoro człowiek z natury pragnie szczęścia, a natura niczego nie czyni bezowocnie, i skoro tego szczęścia w tym życiu nie możemy uzyskać, to należy założyć zmartwychwstanie ciał, aby to dążenie natury do przyszłego życia mogło się spełnić. Oczywiście zmartwychwstanie ciał nie dzieje się w sposób naturalny[381]. To musi dokonać się mocą Boga, jest po prostu cudem i polega

[379] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 73.
[380] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 74.
[381] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 75–85.

na tym, że nasza dusza, będąca formą naszego ciała, odbudowuje swoje ciało i to w całości, i to ciało indywidualne. Tomasz mówi, że te odbudowane ciała ludzi będą, jak to chyba dość dobrze przetłumaczono na język polski, w stanie dojrzałej młodości, ale bez braków natury. Akwinata dodaje, że ci, którzy w tej dojrzałej młodości byli za grubi, będą szczuplejsi natomiast ci, co byli za chudzi to trochę przytyją. Pozostanie podział na płeć, ale Tomasz uważa, że nie będzie pożądliwości. Kobiety i mężczyźni będą mogli wchodzić we wzajemne relacje bez kontekstu seksualnego. Nie będzie też jedzenia ani picia, bo nie będzie trzeba do funkcjonowania ciała nieustannie dostarczać mu różnych składników. Nie będzie też współżycia seksualnego, bo nie będzie potrzebne, gdyż nie będzie śmierci, więc nie trzeba będzie rodzić nowych chrześcijan.

dzień zmartwychwstania

Tomasz uważa, że zmartwychwstaną wszyscy. Stanie się to na końcu świata, ale kiedy to będzie, tego nie wiadomo i podkreśla, że Pismo Święte mówi, że jest to termin znany tylko Bogu Ojcu. Akwinata zauważa, że mylili się do tej pory wszyscy, którzy głosili rychły koniec świata. Dzisiaj, po siedmiuset latach, możemy powiedzieć dokładnie to samo.

ciała po zmartwychwstaniu

Ciała zbawionych świętych zostaną uwielbione (*gloriosae*). Tomasz mówi, że będą to ciała subtelne, co oznacza pewną przenikalność. Jakieś wyobrażenie na ten temat może nam dać funkcjonowanie Chrystusa po zmartwychwstaniu, który wszedł mimo drzwi zamkniętych. Tomasz mówi, że będą one nadal fizyczne, materialne, a ta ich subtelność oznacza przede wszystkim całkowite panowanie duszy nad ciałem właśnie na wzór Chrystusa po zmartwychwstaniu, który – jak pamiętamy – miał ciało i kości, można było Go dotknąć. Podobnie nasze ciało po zmartwychwstaniu będzie normalnym ciałem ludzkim, będzie zajmować miejsce, ale będzie wolne od chorób, od cierpienia, nato-

miast będzie normalnie funkcjonować. Będziemy poznawać za pomocą zmysłów, będziemy działać za pomocą własnych organów cielesnych, będziemy także doznawać zmysłowo różnych przyjemności.

potępieni

Potępieni także zmartwychwstaną i też bez braków i ułomności fizycznych, podobnie jak święci, także będą niezniszczalni, ale będą w zmysłach doznawali cierpienia i to w taki sposób, że pod wpływem tego cierpienia zmysły nie będą ulegać przemianie, czyli będzie to, jak gdyby ból wywoływany przez samą formę zmysłu, ale nie w taki sposób, że będzie to ból zadawany, będący jakimś doznaniem[382]. Czyli będzie to bardziej ból wewnętrzny niż zewnętrzny.

Można powiedzieć, że twarda to nauka. Tomasz dość stanowczo na ten temat się wypowiada. Dzisiaj takie wizje zbawienia i potępienia oskarżane są o okrucieństwo, o brak wiary w miłosierdzie Boże i tak dalej. W tym kontekście jeszcze raz trzeba podkreślić, że jest to próba racjonalnego wyjaśnienia tego, o czym mówi Pismo Święte, a niewątpliwie mówi o takich sytuacjach, jakie przedstawiłem. Jak Tomasz buduje swoje wypowiedzi? W tych sprawach bardzo często przywołuje autorytety teologiczne i co najwyżej rozstrzyga między nimi, ale często na takiej zasadzie, że mówi, że coś jest bardziej prawdopodobne albo powszechniej przyjmowane. Nie są to więc poglądy głoszone z jakąś absolutną ścisłością, kategoryczną pewnością. To, co wyraźnie dominuje w treści tych ostatnich traktatów *Summa Theologiae*, to właśnie ów probabilizm, czyli prowadzenie rozumowań w horyzoncie prawdopodobieństwa.

Co można powiedzieć na temat „okrucieństwa" (w cudzysłowie) tej wizji końca świata, otchłani ojców, szczególnie otchłani dzieci? To dziś bardzo oburza ludzi, że dzieci, które przecież

[382] *Summa Theologiae*, Suppl., q. 86.

nie z własnej winy nie zostały ochrzczone, znajdą się w jakimś „limbusie", w jakiejś otchłani i nie będą oglądać Boga. Tymczasem skłonni jesteśmy mówić, że Bóg znajdzie sposób na ich zbawienie, że będą w pełni świętymi. Niewykluczone – sugeruje to nawet sam Tomasz[383]. Są także tomiści, którzy jak na przykład Mieczysław A. Krąpiec, uważali, że w momencie śmierci każdy człowiek, nawet ułomny i taki, w którym nie wykształciło się poznanie, zostanie uwolniony od tych ograniczeń organicznych, będzie w sposób ewidentny widział porządek świata i będzie miał szansę na opowiedzenie się po stronie Boga, na zawołanie jak Michał archanioł: „Któż jak Bóg!"[384]. I to może być podstawą zbawienia takiego człowieka. To też jest jedna z prób wyjaśnienia i „pogodzenia" naszej wiary w miłosierdzie Boga z pewnymi faktami ewangelicznymi.

Święty Tomasz jest tutaj zdecydowanie po stronie tych faktów. Odpowiadając na zarzut, że przedstawiona przez niego wizja końca świata jest niemiłosierna utrzymuje, że miłosierdzie Boże nie może wykluczyć sprawiedliwości. Jeśli bowiem nie jest ważne, czy ktoś jest wierzący czy nie wierzący, gdyż i tak wszyscy będą objęci miłosierdziem Boga i pójdą do nieba, to rodzi się pytanie, po co była męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. To samo możemy powiedzieć o chrzcie: jeśli chrzest nie ma żadnego znaczenia, jeśli zarówno ochrzczeni, jak i nieochrzczeni pójdą do nieba, to po co został ustanowiony ten sakrament. Otóż, włącza on w mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa[385]. A jeśli i bez tego można pójść do nieba, to także można postawić pytania o sensowność męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, broniąc tym samym św. Tomasza wizję czasów ostatecznych.

[383] *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 11, ad 1.
[384] Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, wyd. 5, Lublin 1991, s. 445.
[385] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 99.

W związku z tym raczej odradzamy hurraoptymizm i proponujemy przyjęcie możliwości kary piekielnej, a także odrzucenie tezy, że nie można nie być zbawionym. Lepiej liczyć się z tym, że piekło istnieje. Wydaje się też, że nie jest nieważne, czy mamy chrzest czy nie i czy jesteśmy dobrymi ludźmi i dobrymi chrześcijanami.

22. Rzeczy ostateczne

Ostatni rozdział naszej prezentacji teologii św. Tomasza z Akwinu będzie dotyczył rzeczy ostatecznych, czyli tego, co nastąpi po zmartwychwstaniu. Jak sama nazwa wskazuje, rzeczy ostateczne są ostateczne i rozdział na ich temat też jest ostatni.

sąd

Przechodząc do samych rzeczy ostatecznych, pierwszą z nich według św. Tomasza jest sąd (*iudicium*), który nastąpi. Będzie on oparty na naszym sumieniu, więc jak gdyby to sumienie będzie sądzić człowieka[386]. Pojawiająca się w Piśmie Świętym „księga życia" to, według Tomasza, pewna pomoc w przypomnieniu sobie naszych uczynków[387]. Akwinata dodaje ponadto, że na sądzie ostatecznym wszyscy będą wszystko wiedzieć. Chodzi o to, żeby zajaśniała chwała Chrystusa[388]. Dyskutuje w tej sprawie z Piotrem Lombardem, który pisał, że grzechy odpuszczone i odpokutowane nie będą znane wszystkim. Akwinata uważa, że byłby to pewien uszczerbek dla chwały świętych w związku z tym wszystko o wszystkich będzie wiadomo. Będzie to pewien sąd powszechny (*generalis*)[389]. Można powiedzieć, że będzie to sąd ogólny, dlatego że sąd szczegółowy odbywa się po śmierci każdego z nas i to jest sąd osobisty. Natomiast powszechny sąd ostateczny będzie przy końcu czasów. Jego symbolicznym miejscem ma być Dolina Jozafata w Jerozolimie[390]. Tomasz nawet zastanawia się, czy w ogóle był sens wyznaczania miejsca, skoro mają być sądzone byty duchowe, a przecież one nie zajmują miejsca. Uważa, że Dolina Jozafata jest pewnym miejscem symbolicznym, jak

[386] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 87, a. 1, co; polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 34, *Rzeczy ostateczne*, tłum. P. Bełch, Londyn 1986.
[387] *Summa Theologiae*, I, q. 24.
[388] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 87, a. 2, co.
[389] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 88, a. 1, co.
[390] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 88, a. 4, co.

symbolem raju jest niebiańskie Jeruzalem, a wiadomo, że z Doliny Jozafata przez złotą bramę, gdyby nie była zamurowana, można wejść do Jerozolimy. W tym niebieskim Jeruzalem właśnie ta brama będzie na powrót otwarta i właśnie z Doliny Jozafata do niebieskiego Jeruzalem przejdą zbawieni. To jest pewien obraz symboliczny i tak to Tomasz traktuje.

Mówiąc dalej o tym sądzie, Akwinata podkreśla, że sądzeni będą wszyscy ludzie, dobrzy i źli, bo chodzi o wymierzenie pewnej nagrody dla dobrych, a kary dla złych. Natomiast nie będą sądzeni aniołowie, bo w ich przypadku nie ma problemu: dobrzy są dobrzy, a źli są źli[391].

Sędzią będzie Chrystus. I to będzie sędzią w swojej chwale, jako panujący. Będzie to ostateczne ujawnienie chwały Chrystusa. Tomasz mówi, że nawet źli będą doznawać radości widząc bóstwo Chrystusa, bo ważniejsze w tej sytuacji będzie ujawnienie chwały Chrystusa niż ukaranie grzeszników, w związku z tym nawet oni w tym momencie będą widzieć Jego bóstwo i doznają radości z powodu oglądania Boga[392].

świat po sądzie ostatecznym

Świat po sądzie ostatecznym będzie innym światem[393]. Będzie bowiem odnowiony. Odnowieni będą nie tylko ludzie, ale też inne stworzenia, ale ze względu na ludzi. Szczęście zbawionych będzie polegało na widzeniu Boga[394]. Tomasz podkreśla, że ostateczne ludzkie szczęście będzie pewną działalnością poznawczą, intelektualną, czyli właśnie widzeniem Boga, co przewidywali także filozofowie. Mamy tu znów wyraz intelektualizmu Tomasza, o którym wielokrotnie wspominano. Oczywiście będzie to pewien udział w intelekcie Bożym, pewne poznanie w jakimś zakresie i w jakimś aspekcie istoty Bożej. Tomasz mówi, że sto-

[391] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 89.
[392] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 90.
[393] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 91.
[394] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 92.

pień poznania istoty Bożej będzie zależny od stopnia doskonałości[395]. W związku z tym owo szczęście zbawionych w niebie będzie polegało przede wszystkim na widzeniu i miłowaniu Boga oraz rozkoszowaniu się tą miłością i tym poznaniem. Akwinata dodaje, że święci w niebie będą oznaczeni aureolami[396]. Przewiduje trzy typy aureol: dziewic (*virginae*), męczenników (*martyres*) i nauczycieli (*doctores*). W tej ostatniej sprawie dyskutuje z opiniami, mówiącymi, że tę aureolę będą mieli wyłącznie nauczyciele urzędowi, czyli biskupi i inni dostojnicy kościelni. Tomasz uważa, że nie będzie żadnej nagrody za stanowiska. Nagroda będzie za zasługi[397].

kara potępionych

Kara potępionych to kolejny podejmowany przez Akwinatę temat teologiczny[398]. Cytuje w tej sprawie Bazylego Wielkiego, który powiedział, że wszystkie brudy zostaną zamiecione do piekła. Tomasz odnosi się także do biblijnego obrazu robaka, który będzie toczył potępionych. Ten robak to bowiem grzech, który jest przyczyną kary potępionych. Inne wyrażenia, jak płacz i zgrzytanie zębów też należy rozumieć w pewien przenośny czy duchowy sposób. Tomasz skupia się na sytuacji potępionych. Otóż to nie będzie tak, że to będą nieszczęśliwi ludzie, którym podwinęła się noga na tej ziemi, zrobili jakiś błąd i poszli do piekła. Podkreśla, że wola potępionych jest zła, że wcale tego nie żałują, będąc w piekle są zadowoleni z tego, jak żyli, i z tego, że nie są w relacji z Bogiem. Jest im tylko przykro, że ponoszą karę i za to nienawidzą Boga. Może się w tej sytuacji zdarzyć, że woleliby nie istnieć, ale tego się nie da zrobić[399].

[395] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 93.
[396] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 96.
[397] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 96, a. 7, co.
[398] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 97.
[399] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 98.

potępienie grzeszników a miłosierdzie Boże

W tym kontekście Tomasz podejmuje temat miłosierdzia Bożego, stawiając kwestię, jak się ma potępienie grzeszników do miłosierdzia Bożego[400]. Mówi, że grzesznicy zostaną potępieni z racji sprawiedliwości Bożej i dyskutuje z poglądami teologów, którzy widzieli tę sprawę inaczej, przede wszystkim z ujęciem Orygenesa, który głosił koncepcję, po grecku nazywaną *apokatastasis*, mówiącą, że po końcu świata wszystko zostanie przebóstwione, zniknie piekło, szatani się nawrócą i całe stworzenie zjednoczone zostanie z Bogiem. *Apokatastasis* więc oznacza powszechne, absolutne zbawienie. Akwinata tę koncepcję komentuje słowami św. Augustyna, że jest to niezgodne z Pismem Świętym, które mówi o sytuacji potępienia, o piekle i o ogniu piekielnym także. Takie ujęcie zbawienia, jak proponuje Orygenes, byłoby zbytnim – zdaniem Tomasza – rozszerzeniem pojęcia miłosierdzia Bożego.

Rozważa także pewną modyfikację tego poglądu, mówiącą, że z grona zbawionych wyłączone będą diabły, bo ich decyzja jest pewna, ostateczna i trwała, natomiast wszyscy ludzie będą kiedyś uwolnieni od piekła. Odnosząc się do tego, stwierdza, że ludzie, którzy są w piekle, mają tak samo zatwardziałą wolę jak diabły i akceptują tę swoją sytuację, nie chcą bowiem żadnej relacji z Bogiem. I dodaje, że ten ich grzech im się podoba, nie podobają się co najwyżej konsekwencje grzechu. Jest to więc intelektualna i wolitywna postawa analogiczna do tej, jaką przyjęli szatani: potępieni po prostu nie chcą relacji z Bogiem, więc nie jest tak, że siedzą w piekle i żałują, chcieliby wszystko naprawić, a nie mają szansy. Piekło jest sytuacją stałej niechęci do Boga i stałej negacji relacji z Bogiem. Tak samo dotyczy zarówno diabłów, jak i ludzi.

[400] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 99.

czyściec

Miejscem żalu i poprawy jest czyściec[401]. Argumentem za istnieniem czyśćca jest fakt, że Kościół modli się za zmarłych o odpuszczenie im grzechów. To wskazuje, że jest taka sytuacja, w której znajdują się zmarli, mający problem z grzechami, które popełnili. Tomasz czyściec rozpatruje w kontekstach trochę prawniczych, to znaczy uważa, że jest to sytuacja odpokutowania kar za grzechy, nawet takie, których wina została zgładzona, bo pozostały kary i trzeba je odpokutować. Czyściec nie jest więc miejscem, ale pewną sytuacją.

W pewnej tradycji tomistycznej czyściec interpretuje się bardziej pozytywnie, czyli w takim sensie, że stanowi on dodatkowy czas rozwoju życia religijnego człowieka, rozwoju zaprzyjaźnienia z Bogiem, które nie dokonało się podczas życia ziemskiego. W tym ujęciu czyścieć jest także sytuacją oczyszczeń i przygotowania na spotkanie z Bogiem i dotyczy tych osób, które tego na ziemi nie zrobiły, których relacje z Bogiem były na poziomie relacji małego dziecka z „Panem Bozią", co jest po prostu za mało na ostateczne spotkanie z Bogiem. W związku z tym czyściec stanowi nadrobienie tych zaległości. Oczywiście nie wyklucza to tego, o czym mówi Tomasz, że czyściec to pewne wyrównanie tego, co na ziemi zrobiliśmy źle i nie naprawiliśmy zawczasu.

otchłań nieochrzczonych

Ostatni temat, jaki św. Tomasz podejmuje, wiąże się z osobami nieochrzczonymi, znajdującymi się w otchłani[402]. Podkreśla, że są oni tam nie z własnej winy i wobec tego nie ponoszą tam kary. Jest to sytuacja odpoczynku i zbawienia, ale nie widzą tam Boga. Akwinata dodaje, że nie cierpią jednak z tego powodu, bo rozumieją swoją sytuację. Jest to bowiem dla nich sytuacja normalna, gdyż oglądanie Boga przekraczałoby ich naturalne siły. Człowiek bowiem normalnie nie cierpi z tego powodu, że nie ma

[401] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 100.
[402] *Summa Theologiae*, Suppl, q. 101.

skrzydeł i nie fruwa. Widzimy więc, że tę sytuację otchłani nieochrzczonych Tomasz próbuje rozwiązać w sposób pozytywny.

* * *

To już wszystkie tematy, jakie w ramach swojego kursu teologii katolickiej proponuje św. Tomasz z Akwinu. Te ostatnie zagadnienia są pewnymi przewidywaniami tego, co nas czeka po śmierci. Akwinata prowadzi je w duchu pewnego poszukiwania, pewnych domysłów i prawdopodobieństw. W związku z tym stopień pewności tych ustaleń nie jest tak wysoki, jak w przypadku innych ustaleń, które bardziej jednoznacznie w objawieniu Bożym zostały przekazane. Jest to raczej wizja, i to wizja sprawiedliwa, poważnie traktująca człowieka i jego wybory, poważnie traktująca też Chrystusa oraz relacje ludzi z Bogiem i ludzi wzajemnie.

DRUK I OPRAWA
Sowa – druk na życzenie