

Tom 25

BÓG – CZŁOWIEK SYN MARYI

(3, qu. 16 – 37)

Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył:
X. St. Piotrowicz

ZAWARTOŚĆ TOMU 25

1. Traktat: BÓG-CZŁOWIEK, SYN MARYI 3. q. 16-37
2. Odnośniki
3. Objasnienia tłumacza

ZAGADNIENIE 16.

CHRYSTUS ROZPATRYWANY POD KĄTEM BYTU I STAWANIA SIĘ

Rozpatrzmy z kolei następstwa zjednoczenia. Po pierwsze w odniesieniu do samego Chrystusa; po drugie — do Boga Ojca; po trzecie — do nas.

Pierwszy temat nasuwa dwa zagadnienia: w pierwszym rozpatrzmy momenty harmonii w Chrystusie pod kątem bytu i stawania się. Drugi — pod kątem jedności. Pierwsze zagadnienie ujmemy w dwunastu pytaniach:

1. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Bóg jest człowiekiem”?
2. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Człowiek jest Bogiem”?
3. Czy Chrystusa można nazywać człowiekiem Pańskim?
4. Czy można orzekać o Synu Bożym to, co przysługuje synowi człowieczemu i odwrotnie?
5. Czy to, co przysługuje Synowi Człowieczemu, można orzekać o naturze Bożej, a o naturze ludzkiej to, co przysługuje Synowi Bożemu?
6. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Syn Boży stał się człowiekiem”?
7. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Człowiek stał się Bogiem”?
8. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Chrystus jest stworzeniem”?
9. Czy prawdziwe jest powiedzenie w odniesieniu do Chrystusa: „Ten oto człowiek zaczął istnieć”, bądź też: „Ten oto człowiek był zawsze”?
10. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Chrystus, jako człowiek, jest stworzeniem”?
11. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Chrystus, jako człowiek, jest Bogiem”?
12. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Chrystus, jako człowiek, jest hipostazą lub osobą”?

Artykuł 1.

CZY PRAWDZIWE JEST POWIEDZENIE: „BÓG JEST CZŁOWIEKIEM”?

Na pozór nie, bo:

1. Wszelkie zdanie twierdzące o rzeczywistości, która wykracza poza ramy pojęć, jest błędne. Otóż zdanie: „Bóg jest człowiekiem” jest wypowiedzią tego rodzaju, gdyż pomiędzy formą oznaczoną przez podmiot a formą oznaczoną przez orzeczenie jest krańcowa różnica. Omawiana wypowiedź jest zdaniem twierdzącym, przeto, jak się zdaje, jest błędna.

2. Między Osobami Boskimi istnieje większa zbieżność niż między naturą ludzką a Boską. Otóż w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej nie orzekano żadnej Osoby o pozostałych, nie mówimy bowiem, że Ojciec jest Synem lub odwrotnie. Wy-daje się więc, że i natura ludzka nie może być orzekana o Bogu w taki sposób, jak w zdaniu: „Bóg jest człowiekiem”.

3. Atanazy mówi,¹⁾ że „jak dusza i ciało jest jednym człowiekiem, tak Bóg i człowiek jest jednym Chrystusem”. A więc, skoro błędem byłoby twierdzenie, że dusza jest ciałem, błędne jest również zdanie, że Bóg jest człowiekiem.

4. Wszystko, co orzekamy o Bogu w sensie absolutnym, abstrahując od relacji, jak wiemy,²⁾ przysługuje całej Trójcy świętej i poszczególnym Osobom. Otóż wyraz człowiek nie oznacza relacji, lecz byt samoistny. Użycie go jako orzeczenia w zdaniu o Bogu prowadzi do wniosku, że człowiekiem jest cała Trójca Przenajświętsza i każda Osoba Boska. A to jest oczywistym błędem.

A JEDNAK powiedziano o Chrystusie:³⁾ „Mając naturę Bożą wyniszczył samego siebie, przyjąwszy naturę sługi, stawszy się podobnym do ludzi i dla swego sposobu życia uznany był za człowieka”. Tak więc Ten, który ma naturę Bożą, jest człowiekiem. Ale posiadający Bożą naturę jest Bogiem. Więc Bóg jest człowiekiem.

WYKŁAD. Zdanie „Bóg jest człowiekiem” zostało uznane za prawdziwe przez wszystkich chrześcijan, ale nie wszyscy rozumieją jednakowo sens tego zdania. Niektórzy przyjmują je biorąc terminy nie we właściwym znaczeniu. Manichejczycy bowiem mówiąc, że Słowo Boże jest człowiekiem, utrzymują, że nie jest człowiekiem rzeczywistym, lecz że był podobny do człowieka. Twierdzą oni bowiem, że Syn Boży przyjął ciało widmowe. Powiedzenie, że Bóg jest człowiekiem, byłoby wówczas analogiczne do powiedzenia, że posąg miedziany jest człowiekiem, bo jest do człowieka podobny. Także i ci, którzy zakładają, że w Chrystusie dusza nie była połączona z ciałem, nie uznają tego, że Bóg jest człowiekiem prawdziwym, lecz że nazywa się go człowiekiem w sensie przenośnym ze względu na części, z których się składa. Oba te mniemania zostały już obalone.⁴⁾

Inni pisarze natomiast przyjmują rzeczywistość człowieka, lecz przeczą temu, że mowa tu o Bogu. Mówią bowiem, iż Chrystus — Bóg-Człowiek, nie jest Bogiem ze swej istoty, lecz przez partycypację, mianowicie przez łaskę, podobnie jak wszyscy inni święci mężowie zwani „bogami”. Góruje On wszakże nad nimi obfitością łaski. W tym rozumieniu słowa: „Bóg jest człowiekiem” nie mówią o prawdziwym Bogu, posiadającym Bożą naturę. Na tym polega herezja Fotyna, obalona już w poprzednich wywodach.⁵⁾

Inni przyjmują to zdanie uznając prawdziwość obu terminów i twierdząc, że Chrystus jest zarazem prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Tym niemniej nie ustrzegli się oni przed błędem w orzekaniu. Ich zdaniem powiedzenie, że Bóg jest człowiekiem, ma za podstawę jedność godności, władzy, miłości, zamieszkania. Nestoriusz zdanie: „Bóg jest człowiekiem” tłumaczy tak, jak gdyby pod nim nie należało rozumieć czegoś innego, jak zjednoczenie Boga z człowiekiem przez zamieszkanie w nim, przez miłość, przez udział człowieka w Boskiej władzy i dostojności. Podobny błąd popełniają ci, którzy zakładają w Chrystusie istnienie dwóch hipostaz czy dwóch osobników. Nie podobna bowiem, by spośród dwóch rzeczy różniących się co do swej samoistności jedna mogła być orzekana o drugiej w sposób ścisły, (1) Możliwe to tylko w mowie operującej obrazami tam, gdzie chodzi o rzeczy podobne do siebie. Tak można powiedzieć na przykład, że Piotr jest Janem, bo ich coś łączy. Wymienione poglądy zostały już również obalone.⁶⁾

Toteż zakładając zgodnie z wiarą katolicką, że prawdziwa natura Boska została zjednoczona z prawdziwą naturą ludzką nie tylko w jedności osoby, lecz w jedności hipostazy lub samoistności, stwierdzamy prawdziwość omawianego zdania. Uwzględniamy nie tylko prawdziwość terminów, mianowicie takt; że Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, lecz także prawdziwość orzekania. Nazwa oznaczająca naturę wziętą ogólnie, w konkretnym przypadku może być użyta na oznaczenie tego, co jest objęte zakresem danej natury, podobnie jak nazwa „człowiek” może oznaczać konkretną jednostkę. Analogicznie nazwa „Bóg” ze względu na właściwy jej sposób oznaczania może, jak wiemy,⁷⁾ oznaczać Osobę Syna Bożego. Otóż o każdym podmiocie należącym do jakiejś natury możemy orzekać prawdziwie i w sensie właściwym nazwę oznaczającą tę naturę w jej konkretnym bytowaniu. Tak np. możemy powiedzieć zgodnie z prawdą i w sensie właściwym, że Sokrates jest człowiekiem i Platon jest człowiekiem. Otóż skoro Osoba Syna Bożego, oznaczona tu nazwą „Bóg”, jest podmiotem, w którym się skonkretyzowała natura ludzka, można zgodnie z prawdą i w sensie właściwym wypowiedzieć zdanie, że Bóg jest człowiekiem, zakładając, iż wyraz „Bóg” został tu użyty na oznaczenie Osoby Syna Bożego.

Ad 1. Musimy przyznać, że kiedy dwie różne formy nie mogą współistnieć w jednym podmiocie, powstaje zdanie zawierające wewnętrzną sprzeczność. Podmiot tego zdania oznacza jedną z tych form, a orzeczenie drugą. Lecz jeśli dwie formy mogą współistnieć w jednym podmiocie, nie ma sprzeczności wewnętrznej, lecz może być zbieżność, jak w zdaniu: „Biały człowiek jest muzykiem”. Otóż natura Boska i ludzka, choć różnią się między sobą w stopniu najwyższym, przez tajemnicę Wcielenia współistnieją w jednym podmiocie. obie przez swoją istotę, żadna z nich nie jest tam przypadłościowe. I dlatego to zdanie: „Bóg jest człowiekiem” nie zawiera w sobie sprzeczności wewnętrznej, ani skojarzeń przypadłościowych, lecz dotyczy związku istotowego. I wyraz „człowiek” jest orzekany o Bogu nie przy-padłościowe, lecz jako coś, co ze swej istoty jest orzekane o podmiocie, przy czym racją orzekania nie jest natura oznaczona terminem „Bóg”, lecz podmiot posiadający tę naturę, a stanowiący hipostazę natury ludzkiej. (2)

Ad 2. Trzy Osoby Boskie współistnieją w naturze, stanowią jednak różne hipostazy, żadna przeto nie może orzekać czegoś o innej Osobie. Inaczej jest w tajemnicy Wcielenia: natury, skoro się różnią między sobą, nie mogą być orzekane o sobie nawzajem, jeśli są wzięte w oderwaniu od osoby, bo natura Boska nie jest naturą ludzką. Lecz skoro obie współistnieją w tym samym osobniku, mogą być w danym konkretnym przypadku orzekane o sobie nawzajem.

Ad 3. Dusza i ciało są to terminy abstrakcyjne, (3) podobnie jak bóstwo i człowieczeństwo. W konkretnym wypadku natomiast mówimy o tym „co duchowe”, bądź też „co materialne lub cielesne”. W podobny sposób używamy tu nazw „Bóg” i „człowiek”. Toteż w obu wypadkach nie orzekamy jednego pojęcia abstrakcyjnego o drugim, lecz tylko nazwę konkretną o konkretnym bycie.

Ad 4. Nazwa „człowiek” przysługuje Bogu ze względu na zjednoczenie osobowe, oznaczające pewien określony stosunek. Toteż do tej nazwy nie stosuje się reguła dotycząca operowania nazwami orzekanymi o Bogu, przysługującymi Mu absolutnie od wieków.

Artykuł 2.

CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „CZŁOWIEK JEST BOGIEM”?

Na pozór nie, bo:

1. Bóg jest nazwą, która nie przysługuje żadnej innej istocie. Poganie zostali potępieni za to, że „imię Bóg, które nie może przysługiwać nikomu innemu, dali drzewu i kamieniom”.¹⁾ Wydaje się więc, że byłoby czymś niewłaściwym orzekanie o człowieku terminu „Bóg”.
2. Wszystko, co mówimy o orzeczeniu, orzeka się również o podmiocie. Lecz prawdziwe jest zdanie: „Bóg jest Ojcem” oraz: „Bóg jest Trójcą Przenajświętszą”. Otóż jeśli zdanie: „Człowiek jest Bogiem” jest prawdziwe, to wydaje się również, że prawdziwe jest powiedzenie: „Człowiek jest Ojcem” lub „Człowiek jest Trójcą Przenajświętszą”. A jasne jest, że to nieprawda. Błędne więc jest też i zdanie: „Człowiek jest Bogiem”.
3. Powiedziano:²⁾ „Nie będziesz miał żadnego Boga nowego”. Lecz człowiek jest tu, czymś nowym, Chrystus bowiem nie zawsze był człowiekiem. Więc błędne jest powiedzenie: „Człowiek jest Bogiem”.

A JEDNAK powiedziano:³⁾ „z których jest Chrystus według ciała. On ponad wszystkim. Bóg błogosławiony na wieki”. Otóż Chrystus według ciała jest człowiekiem. Więc zdanie: „Człowiek jest Bogiem” jest prawdziwe.

WYKŁAD. Jeśli przyjmiemy prawdziwość obu natur, mianowicie natury Boskiej i natury ludzkiej, oraz ich zjednoczenie w Osobie i hipostazie, to zdanie: „Człowiek jest Bogiem”, wzięte w sensie ścisłym, jest prawdziwe, podobnie jak zdanie: „Bóg jest człowiekiem”. Wyraz „człowiek” bowiem można brać jako termin oznaczający jakąś hipostazę natury ludzkiej. Można więc go użyć na oznaczenie Osoby Syna, która jest, jakżeśmy powiedzieli, hipostazą tej natury. Jasne zaś, że imię „Bóg” orzekamy o Osobie Syna Bożego prawdziwie i we właściwym sensie tego słowa. Mówiliśmy o tym w I części Sumy.⁴⁾ Przeto nie pozostaje nic Innego, jak przyjąć, że powiedzenie: „Człowiek jest Bogiem” jest zdaniem prawdziwym. i należy je brać we właściwym sensie słów.

Ad 1. Poganie nazywali bogiem kamienie i drzewa, mając na względzie ich naturę, sądzili bowiem, że jest w nich jakieś bóstwo. My zaś nie dajemy człowiekowi imienia „Bóg” ze względu na jego naturę ludzką, lecz ze względu na hipostazę przedwieczną, która, jak wiemy,⁵⁾ przez zjednoczenie jest również hipostazą natury ludzkiej.

Ad 2. Termin „Ojciec” orzekamy o Bogu ze względu na to, że wyrazu „Bóg” używamy tu na oznaczenie Osoby Ojca. Otóż tego terminu nie możemy orzekać o Osobie Syna, ta ostatnia bowiem nie jest Osobą Ojca. Wynika stąd, że nazwy „Ojciec” nie możemy zastosować jako orzeczenia w zdaniu o człowieku. Mówimy, że „Człowiek jest Bogiem”, pod warunkiem że wyraz „człowiek” oznacza Osobę Syna Bożego.

Ad 3. Chociaż natura ludzka w Chrystusie jest czymś nowym, jednak podmiot natury ludzkiej nie jest nowy, lecz jest wieczny. A ponieważ nazwa „Bóg” jest orzekana o

Człowieku nie ze względu na jego naturę ludzką, lecz ze względu na Osobę, nie wynika z omawianego zdania, że wprowadzamy nowego boga. Wynikałoby to, gdybyśmy pod imieniem „człowiek” rozumieli istotę stworzoną, tak jak to trzeba powiedzieć o tych, którzy w Chrystusie zakładają istnienie dwóch hipostaz.

Artykuł 3.

CZY CHRYSZTUSA MOŻNA NAZYWAĆ „CZŁOWIEKIEM PAŃSKIM”?

Na pozór tak.

1. Augustyn mówi bowiem:1) „Przypomnijmy sobie, że mamy oczekiwać tych dóbr, które były w owym człowieku Pańskim”. A miał tu na myśli Chrystusa. Widocznie więc Chrystus jest Człowiekiem Pańskim.
2. Jak człowieczeństwo jest w Chrystusie ściśle związane z Jego naturą ludzką, tak „Pańskość” przysługuje Mu z tytułu bóstwa. Otóż mówi się o „Bogu ucłowieczonym”. Mówią o tym następujące słowa Damasceńczyka:2) „Ucłowieczenie wskazuje na Jego zespolenie z człowiekiem”. Podobnie możemy uzasadnić nazywanie Chrystusa „Człowiekiem Pańskim”.
3. „Pański” jest nazwą pochodną od wyrazu Pan, jak Boski od Bóg. A skoro Dionizy a) nazywa Chrystusa Jezusa „najbardziej Boskim”, to można Go nazwać również „Człowiekiem Pańskim”.

A JEDNAK mówi Augustyn:4) „Nie uważam za poprawne powiedzenia, że Jezus Chrystus jest Człowiekiem Pańskim, On sam bowiem jest Panem”.

WYKŁAD. Jak już wiemy,5) zwrot: „Człowiek Jezus Chrystus” oznacza przedwieczną hipostazę, mianowicie: Osobę Syna Bożego. Jest ona jedyną hipostazą obu natur w Chrystusie. Otóż Syn Boży jest ze swej istoty Bogiem i Panem. Nie należy więc przy orzekaniu stosować określeń metonimicznych, aby nie zaciemniać prawdy o unii hipostatycznej. A skoro wyraz „pański” jest metonimią, nie należy go stosować w odniesieniu do Chrystusa we właściwym sensie tych słów. Lecz raczej nazywać Go Panem.

Gdybyśmy jednak wyrażeniem: „Człowiek Chrystus Jezus” oznaczali jakąś hipostazę stworzoną, jak to czynią ci, którzy zakładają istnienie w Chrystusie dwóch hipostaz, można by wówczas mówić o „człowieku Pańskim”. Człowiek ów bowiem, jak utrzymują nestorianie, byłby przyjęty do współuczestniczenia z Bogiem w odbieraniu czci. Ale i przy takim ujęciu nie mówimy, że natura ludzka jest substancjalnie Boską, lecz że jest „przebóstwioną”. Przebóstwienie to nie polega, co prawda, na przemianie ludzkiej natury w naturę Boską, lecz na zjednoczeniu się z nią w jednej hipostazie, jak to wykazał Damasceńczyk.6)

Ad 1. Augustyn odwołał przytoczone tu i podobne wyrażenia. Toteż po przytoczeniu w księdze *Retractat* wyżej cytowanych słów, pisze7): „Wszędzie tam, gdzie tych słów użyłem, mianowicie, że Chrystus Jezus jest „Człowiekiem Pańskim”, chciałbym je wycofać, gdyż potem zobaczyłem, że chociaż pewne racje przemawiają za nimi, nie należy dawać takich sformułowań, ponieważ może ktoś twierdzić, iż mówimy o

„Człowieku Pańskim” ze względu na naturę ludzką, stosownie do znaczenia wyrazu „Człowiek”, a nie ze względu na Osobę, która ją posiada.

Ad 2. Ta jedyna hipostaza natur Boskiej i ludzkiej była najpierw hipostaza natury Boskiej, była nią od wieków. Potem zaś w pewnym momencie czasu stała się przez Wcielenie hipostaza natury ludzkiej. I dlatego mówimy, że jest „uczło-wieczona”, a nie dlatego, by miała przyjąć człowieka, lecz że przyjęła naturę ludzką. Natomiast nie zachodzi tu sytuacja odwrotna, tak, by natura Boska miała być przyjęta przez hipostazę natury ludzkiej. Toteż nie możemy mówić o człowieku „ubóstwionym” ani o człowieku „Pańskim”.

Ad 3. Mówimy „boski” zazwyczaj o tych rzeczach, których istota może być orzekana wyrazem „Bóg”, powiadamy bowiem, że „istota boska jest Bogiem”, ze względu na identyczność określanego przedmiotu. Powiadamy też, że „istota jest Bogiem” lub „boska” stosownie do różnego sposobu oznaczania. I „Słowo Boskie” mówimy tak, ponieważ Słowo jest Bogiem. Powiadamy też „Osoba Boska”, przy czym chodzi tu, jak i przy powiedzeniu „osoba Platona”, o różne sposoby oznaczania tej samej rzeczy. Ale „pańskim” nie nazywamy tego, o kim mówimy, że jest „panem”. (4) Nie jest bowiem przyjęte nazywać pana „człowiekiem pańskim”, lecz to, co należy do pana w jakikolwiek sposób, nazywamy „pańskim”, jak na przykład: „pańska wola” bądź „pańska ręka”, bądź też „posiadłość pańska”. I dlatego nie możemy nazywać „Pańskim” — Chrystusa, który sam jest Panem. Natomiast ciało Jego wolno nazywać „Ciałem Pańskim”, a mękę „Męką Pańską”.

Artykuł 4.

CZY TO, CO NALEŻY DO NATURY LUDZKIEJ, MOŻE BYĆ ORZEKANE O BOGU ?

Na pozór nie.

1. O jednej i tej samej rzeczy nie można bowiem orzekać przeciwieństw, a to, co się odnosi do natury ludzkiej jest przeciwieństwem przymiotów Bożych. Bóg jest niestworzony, niezmienny, wieczny, a naturę ludzką cechuje to, że jest stworzona, doczesna i zmienna. Więc to, co się odnosi do natury ludzkiej, nie może być orzekane o Bogu.

2. Przypisywanie Bogu niedoskonałości uwłacza, jak się wydaje, Bożej czci i graniczy z bluźnierstwem. Niedoskonałość zaś cechuje to, co należy do natury ludzkiej, np.: podleganie cierpieniu, śmierci itp. Wydaje się więc, że w żaden sposób nie można o Bogu orzekać tego, co należy do natury ludzkiej.

3. „Być przyjętą” przystoi naturze ludzkiej, nie przystoi natomiast Bogu. A więc nie można orzekać o Bogu tego, co się odnosi do natury ludzkiej.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi,¹⁾ że Bóg „przyjął charakterystyczne cechy ciała”, czyli jego właściwości, „skoro słyszymy, że On mógł cierpieć i że Bóg chwały został ukrzyżowany”.

WYKŁAD. W tej sprawie między nestorianami a katolikami istnieje rozbieżność poglądów. Nestorianie bowiem, mówiąc o Chrystusie, dążą do rozróżniania swoich

wypowiedzi tak, by to, co się odnosi do ludzkiej natury Chrystusa, nie było orzekane o Bogu, a to, co się odnosi do natury Boskiej, nie było orzekane o Człowieku. Toteż Nestoriusz mówi:2) „Gdyby ktoś usiłował Słowu Bożemu przypisywać cierpienia, AS”. (5) Natomiast, jeśli spotkamy nazwy odnoszące się do obu natur, można je orzekać o każdej z nich. Do takich nazw należą wyrazy „Chrystus” lub „Pan”. Toteż nestorianie uznają, że Chrystus narodził się z Dziewicy, a zarazem, że był przed wiekami, lecz odrzucają powiedzenie, że Bóg się narodził z Dziewicy, lub że Człowiek był od wieków. Katolicy zaś utrzymują, że wszystko to, co się mówi o Chrystusie ze względu na Jego naturę Boską, bądź też ze względu na Jego ludzką naturę, może być orzekane zarówno o Bogu jak i o Człowieku. Toteż Cyryl mówi:3) „Gdyby ktoś dzielił pomiędzy dwie osoby lub substancje” czyli hipostazy „wyrażenia użyte w pismach ewangelistów i apostołów, albo też sądził, że spośród wypowiedzi ojców Kościoła o Chrystusie, albo Jego własnych o Sobie samym, jedne stosują się tylko do Człowieka, a inne przyznawał wyłącznie Słowu Bożemu, AS.” Uzasadnia się to następująco: Skoro obie natury mają tę samą hipostazę, wymieniając nazwy dotyczące jednej lub drugiej, mamy właśnie ją na myśli. Czy więc mówimy „Człowiek”, czy też „Bóg”, zawsze myślimy o hipostazie obu natur: Boskiej i ludzkiej. I dlatego o Człowieku można orzekać to, co należy do natury Boskiej, a o Bogu to, co do ludzkiej.

Pamiętajmy jednak, że w zdaniu orzekającym obok tego, co chcemy powiedzieć o podmiocie, bierzemy pod uwagę również kąt widzenia pod jakim podmiot ujmujemy. Więc choć różnica natur nie wpływa na dobór orzeczeń, różnią się one jednak w zależności od tego, która z natur służy jako podstawa orzekania. Bo to, co należy do natury Boskiej, orzekamy o Chrystusie, uwzględniając przede wszystkim Jego bóstwo, to zaś, co należy do ludzkiej, przez wzgląd na człowieczeństwo. Toteż Augustyn mówi:4) „Odróżniamy wyrażenia Pisma św. akcentujące formę Boga od tych, które uwypuklają formę sługi”. A dalej:5) „Mądry, staranny i pobożny czytelnik zrozumie, co się orzeka o kimś, a co stanowi aspekt, który się bierze pod uwagę przy orzekaniu”.

Ad 1. Istotnie, patrząc na daną rzecz pod jednym i tym samym kątem widzenia, nie można dawać o niej orzeczeń przeciwstawnych, ale nie nasuwa to żadnych zastrzeżeń, jeżeli w takich orzeczeniach uwypuklono różne aspekty danej rzeczy. Spotykamy się z tym w orzeczeniach o Chrystusie, kiedy mówimy o Nim, uwypuklając różnicę natur.

Ad 2. Gdybyśmy przypisywali Bogu niedoskonałości ze względu na naturę Boską, popełnilibyśmy bluźnierstwo przez jakieś uwłaczanie Jego czci. Ale nie znieważamy Boga, jeżeli czynimy to ze względu na naturę przezeń przyjętą. Toteż W pewnym przemówieniu na Soborze Efeskim spotykamy słowa:6) „Bóg nie uważa za zniewagę niczego, co przyczynia się do zbawienia ludzi. Bo nic pośledniego z rzeczy, które obrał ze względu na nas, nie ubliża tej naturze, która nie może znie-wagom podlegać. Przynosił sobie to, co niższe, aby zbawić naszą naturę. Skoro więc rzeczy poślednie i marne nie uwłaczają naturze Bożej, lecz niosą ludziom zbawienie, jakże mówisz, że to, co jest przyczyną naszego zbawienia, spowodowało obrazę Boga?”

Ad 3. Tym, co zostało przyjęte w Tajemnicy Wcielenia, jest natura ludzka Chrystusa, nie sam przyjmujący podmiot. Toteż Bóg nie jest tym, co zostało przyjęte.

Artykuł 5.

CZY O NATURZE BOSKIEJ MOŻNA ORZEKAĆ TO, CO NALEŻY DO NATURY LUDZKIEJ?

Na pozór tak. 1. To, co przysługuje naturze ludzkiej, orzekamy bowiem o Synu Bożym, a więc o Bogu. Bóg zaś jest swoją naturą. Można więc orzekać o naturze Boskiej to, co przysługuje ludzkiej. (6)

2. Do natury ludzkiej należy ciało. Otóż za Damasceńczykiem mówimy,¹⁾ „że, jak uczą święci Atanazy i Cyryl, natura Słowa jest wcielona”. Ta sama racja, jak sądzimy, upoważnia do orzekania o naturze Boskiej cech ludzkiej natury.

3. Przymioty natury Boskiej, jak np. znajomość przyszłości i posiadanie zbawczej mocy, przysługują w Chrystusie ludzkiej naturze. Wydaje się więc, że to jest wystarczająca podstawa do orzekania o naturze Boskiej tego, co przysługuje ludzkiej.

A JEDNAK powiada Damasceńczyk:²⁾ „Mówiąc o bóstwie nie wymieniamy tego, co jest cechą charakterystyczną człowieczeństwa”, czyli jego właściwości. „Nie mówimy bowiem, że bóstwo mogło cierpieć lub być stworzone”. Otóż bóstwo oznacza naturę Boską. Więc to, co należy do natury ludzkiej, nie może być orzekane o Boskiej naturze.

WYKŁAD. To, co jest właściwością jednej rzeczy, może być orzekane o innej tylko w wypadku tożsamości podmiotów, jak np. zdolność do śmiechu przypisujemy wyłącznie człowiekowi. W tajemnicy Wcielenia zaś natura Boska nie jest Identyczna z ludzką, mają obie jedynie tę samą hipostazę. I dlatego to, co należy do jednej natury, wzięte w oderwaniu od hipostazy, nie może być orzekane o innej. Natomiast nazwy konkretne oznaczają hipostazę. I dlatego można je bez różnicy stosować jako orzeczenie w zdaniach o konkretnym podmiocie. Dotyczy to zarówno nazw, które oznaczają obie natury łącznie, jak np. imię Chrystus (nasuwające myśl o bóstwie, które namaszcza, i o namaszczonego człowieczeństwie), jak również i wtedy, kiedy oznacza samą tylko naturę Boską, jak np. imię Bóg, bądź Syn Boży, a także samą naturę ludzką, jak imię Człowiek, bądź Jezus. Toteż papież Leon mówi:³⁾ „Nie jest rzeczą istotną, którą substancję bierzemy za podstawę przy nazywaniu Chrystusa, ponieważ wobec niepodzielnej jedności Osoby Jeden i ten Sam jest zarówno w pełni Synem Człowieczym ze względu na ciało, jak i w pełni Synem Bożym ze względu na jedno, wspólne z Ojcem, bóstwo”.

Ad 1. W Bogu Osoba jest realnie identyczna z naturą i to jest racja, która upoważnia do orzekania natury Boskiej o Synu Bożym. Lecz nie jest identyczny sposób, w jaki ją oznaczamy. Dlatego pewne orzeczenia o Synu Bożym nie stosują się do natury Boskiej, Mówimy np., że Syn Boży jest zrodzony, a jednak, jak wiadomo⁴⁾, nie powiemy, że natura Boska jest zrodzona. I podobnie w Tajemnicy Wcielenia powiadamy, że Syn Boży został umęczony, ale nie powiemy, że natura Boska została umęczona.

Ad 2. Termin „Wcielenie” oznacza raczej zjednoczenie z ciałem niż jego właściwości. Otóż w Chrystusie obie natury jednoczą się ze sobą nawzajem w Osobie. Zjednoczenie to stanowi, jak wiemy,⁵⁾ tytuł do nazywania natury Boskiej — „wcieloną”, a ludzkiej — „przebóstwioną”.

Ad 3. Właściwości bóstwa orzekamy o naturze ludzkiej nie ze względu na to, że przysługują one ze swej istoty naturze Boskiej, lecz ze względu na uczestnictwo w nich przez naturę ludzką. Przeto te cechy, które nie mogą być jej udziałem, jak niestworzonosc lub wszechmoc, nie mogą być i o niej orzekane w żadnym sensie. Natura Boska zaś nie otrzymuje niczego od natury ludzkiej. I dlatego to, co należy do natury ludzkiej, nie może być orzekane o Boskiej.

Artykuł 6.

CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „BÓG STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM”?

Zdanie to na pozór jest błędne.

1. Skoro człowiek jest bytem samoistnym, to wyrażenie: „stać się” w odniesieniu do człowieka znaczy po prostu powstać. A wszak błędne jest zdanie, że „Bóg po prostu powstał”. Więc błędne jest również i to: „Bóg stał się człowiekiem”.
2. Stać się człowiekiem to znaczy przejść pewien proces. Otóż Bóg nie może być przedmiotem procesu, stosownie do słów¹⁾: „Ja Pan i nie odmieniam się”. Wydaje się więc, że zdanie: „Bóg stał się człowiekiem” jest błędne.
3. Wyraz „człowiek” w odniesieniu do Chrystusa oznacza Osobę Syna Bożego. Otóż błędne jest zdanie: „Bóg stał się Osobą Syna Bożego”. Przeto błędne jest i to: „Bóg stał się człowiekiem”.

A JEDNAK powiedziano:²⁾ „Słowo stało się Ciałem”. A jak mówi Atanazy:³⁾ „Słowo stało się Ciałem znaczy tyle, co powiedzenie: stało się Człowiekiem”.

WYKŁAD. Skoro coś się stało czymś, możemy powiedzieć, że zaczęło być tym czymś. A jak już wiemy⁴⁾, powiedzenie, że „Bóg jest Człowiekiem”, jest zgodne z prawdą. Bóg nie jest człowiekiem od wieków, lecz od momentu, w którym przyjął naturę ludzką. Toteż prawdą jest, że Bóg stał się Człowiekiem. Lecz zdanie to bywa różnie rozumiane, podobnie jak zdanie:⁵⁾ „Bóg Jest Człowiekiem”.

Ad 1. Wyrażenie „stać się” w odniesieniu do człowieka oznacza po prostu powstanie osobnika o naturze ludzkiej powołanego do bytu. przez akt stworzenia. Lecz mówiąc o Bogu, że stał się Człowiekiem, mamy na myśli to, że natura ludzka zaczęła istnieć w hipostazie Bożej, istniejącej przed wiekami. Przeto powiedzenie: „Bóg stał się Człowiekiem” nie znaczy, że Bóg po prostu powstał.

Ad 2. Jak wiemy,⁶⁾ „stawanie się” prowadzi do tworzenia nowych orzeczeń o danym bycie. Toteż ilekroć orzekamy o nim coś nowego w związku ze zmianą zachodzącą w bycie orzekanym, stawanie się jest procesem. Tak jest w wypadkach zdań kategoriycznych określających stan faktyczny. Siwizna bowiem lub duży wzrost nie może w nikim powstać inaczej, jak przez to, że ktoś osiwił lub urósł. Zdania zaś określające stosunek mogą zmieniać orzekanie o czymś bez jakiegokolwiek zmiany

podmiotu, podobnie jak człowiek może się znaleźć po prawicy nie ulegając sam zmianie, przez ruch tego, który stanął na lewo od niego. Toteż w takich rzeczach powiedzenie, że coś się stało, nie dowodzi zmiany, bo może się to przydarzyć przez zmianę w czymś innym. Tak rozumiemy słowa skierowane do Boga:7) „Panie, stałeś się ucieczką naszą”. To, że Bóg jest Człowiekiem, wynika ze zjednoczenia osobowego, które jest pewnego rodzaju relacją. I dlatego zaczęto mówić o Bogu, że jest Człowiekiem, chociaż Bóg się nie zmienił, a zmieniła się ludzka natura przyjęta przez Osobę Boską. Mówiąc przeto: „Bóg stał się Człowiekiem”, nie mamy na myśli jakiejś przemiany w Bogu, a jedynie w ludzkiej naturze.

Ad 3. Wyraz „Człowiek” oznacza Osobę Syna Bożego bytującą samoistnie w ludzkiej naturze, nie w oderwaniu od niej. A chociaż zdanie: „Bóg stał się Osobą Syna”, jest błędne, mimo to prawdziwe jest zdanie: „Bóg stał się Człowiekiem”, ponieważ zjednoczył się z ludzką naturą.

Artykuł 7.

CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „CZŁOWIEK STAŁ SIĘ BOGIEM”?

Na pozór tak.

1. Powiedziano bowiem: 1) „Niegdyś Bóg dał zapowiedź przez proroków swoich w Pismach św. o Synu Swoim, który stał się Mu z nasienia Dawidowego według ciała”. Otóż Chrystus jako Człowiek pochodzi od Dawida według ciała. Więc Człowiek stał się Synem Bożym.

2. Mówi Augustyn:2) „Takim było owo przyjęcie, że Boga uczyniło Człowiekiem, a Człowieka Bogiem”. Otóż na podstawie tego przyjęcia stwierdzamy prawdziwość zdania, że „Bóg stał się Człowiekiem”. Więc prawdziwe jest również zdanie: „Człowiek stał się Bogiem”.

3. Grzegorz z Nazjanzu mówi3) „Bóg został uczłowieczony, Człowiek zaś przebóstwiony, niezależnie od tego, jak to nazwiemy”. Otóż dlatego mówimy o uczłowieczeniu Boga, że On stał się Człowiekiem. Więc na tej samej podstawie mówi się, że Człowiek stał się Bogiem. Przeto prawdziwe są słowa: „Człowiek stał się Bogiem”.

4. Mówiąc, że „Bóg stał się Człowiekiem” nie twierdzimy, że Bóg jest przedmiotem przemiany lub zjednoczenia, lecz, że jest nim ludzka natura oznaczona wyrazem „Człowiek”. Otóż wydaje się, że przedmiotem przemiany jest rzecz, która została przemieniona. Prawdziwe więc raczej jest powiedzenie, że „Człowiek stał się Bogiem”, niż to, że „Bóg stał się Człowiekiem”.

A JEDNAK mówi Damasceńczyk:4) „Nie mówimy o ubóstwieniu człowieka, lecz o uczłowieczeniu Boga”. Ubóstwienie zaś to tyle, co stanie się Bogiem. Więc zdanie: „Człowiek stał się Bogiem”, jest błędne.

WYKŁAD. Zdanie: „Człowiek stał się Bogiem” można rozumieć trojako: po pierwsze łącznik „stał się” może być odniesiony do podmiotu bądź też do orzeczenia, wziętych w oderwaniu. W tym rozumieniu omawiane zdanie jest błędne. Bo ani ów Człowiek, o którym mowa, się nie stał, ani też nie stał się Bóg, jak to dalej zostanie stwierdzone.5)

W tym znaczeniu słowa „stał się” zdanie „Bóg stał się Człowiekiem” jest błędne. Lecz tu nie rozpatrujemy powyższych zdań w tym aspekcie.

Można to „stał się” rozumieć inaczej: jako wyraz określający charakter całego zdania. Wówczas zdanie: „Człowiek stał się Bogiem” znaczy tyle, co zdanie: „Stało się, iż Człowiek był Bogiem”. W tym znaczeniu oba zdania, mianowicie: „Człowiek stał się Bogiem” i „Bóg stał się Człowiekiem” są prawdziwe. Lecz to nie jest właściwy sens tych powiedzeń, chyba że pod wyrazem „Człowiek” nie rozumiemy osoby ludzkiej, lecz człowieka w oderwaniu. Bo chociaż ten oto Człowiek nie stał się Bogiem, skoro Jego hipostaza, Osoba Syna Bożego, była Bogiem od wieków, to jednak, człowiek w ogóle, nie zawsze był Bogiem.

Po trzecie zrozumiemy to zdanie w sposób właściwy, jeżeli powiedzenie „stał się” odniesiemy do Człowieka związanego z Bogiem, jako kresem przemiany. Przy założeniu uzasadnionym (poprzednio,6) że w Chrystusie jest tylko jedna Osoba i hipostaza oraz jeden pierwszy podmiot czynności Boga i Człowieka, zdanie to wzięte w takim rozumieniu jest błędne. Bo kiedy mówimy: „Człowiek stał się Bogiem”, pod wyrazem „Człowiek” rozumiemy osobę ludzką, a powiedzenie, że On jest Bogiem, nie wynika z człowieczeństwa, lecz jest uwarunkowane hipostazą Jego. Hipostaza tej natury ludzkiej, na której sprawdza się powiedzenie, że jest Bogiem, jest bowiem hipostaza, względnie Osobą Syna Bożego, która była Bogiem zawsze. Toteż nie możemy mówić, że ów Człowiek zaczął być Bogiem, bądź że stał się Bogiem, bądź też, że był uczyniony Bogiem.

Gdyby zaś inna była osoba bądź hipostaza Boga, a inna Człowieka, tak iż orzekano by o Człowieku, że jest Bogiem i odwrotnie, opierając się na założeniu, że istnieje tu łączność dwóch osobników, wynikająca ze wspólnoty godności lub zjednoczenia woli czy zamieszkania, jak twierdzili nestorianie, wówczas istniałaby podstawa do twierdzenia, że „Człowiek stał się Bogiem”, tj. został złączony z Bogiem analogicznie do tego, że „Bóg stał się Człowiekiem”, tj. połączył się z Człowiekiem.

Ad 1. Zaimka „który” w przytoczonych. słowach Apostoła, a odnoszącego się do Osoby Syna Bożego, nie należy brać w tym sensie, jakoby ktoś wywodzący się od Dawida co do ciała, stał się Synem Bożym. W tym znaczeniu wzięto go w zarzucie. Sens przytoczonego zdania jest ten, że „Syn Boży stał się Mu (czyli dla uczczenia Ojca, jak to tłumaczy glossa7) potomkiem Dawida według ciała. To tak, jakby powiedziano: Syn Boży miał ciało z nasienia Dawidowego, dla uczczenia Boga.

Ad 2. Cytowane słowa Augustyna należy rozumieć w tym znaczeniu, że owo przyjęcie w Tajemnicy Wcielenia dokonało się tak, iż Człowiek jest Bogiem a Bóg Człowiekiem. Rozumiane w ten sposób oba zdania, jak mówiliśmy,8) są prawdziwe.

Ad 3. Podobną odpowiedź należy dać na punkt trzeci. Być przebóstwionym bowiem to tyle co stać się Bogiem.

Ad 4. W podmiocie bierzemy termin w znaczeniu materialnym na oznaczenie hipostazy. W orzeczeniu zaś bierzemy go formalnie, t j. na oznaczenie natury. I dlatego w powiedzeniu „Człowiek stał się Bogiem” samego „stał się” nie odnosimy do natury ludzkiej, lecz do hipostazy tej natury, która jest Bogiem od wieków, a nie dopiero się Nim stała. Kiedy zaś mówimy: „Bóg stał się Człowiekiem”, mamy na myśli to, że stawanie się osiągnęło swój kres w naturze ludzkiej. I dlatego w ścisłym tego słowa znaczeniu zdanie „Bóg stał się Człowiekiem” jest prawdziwe, natomiast błędne jest zdanie: „Człowiek stał się Bogiem”. Podobnie wskazując na Sokratesa,

który będąc człowiekiem osiwiiał, mówimy zgodnie z prawdą: „Ten oto człowiek dziś stał się siwy”. Jednak błędne byłoby zdanie: „Ten oto siwy dziś stał się człowiekiem”. Gdybyśmy jednak dali w podmiocie jakiś wyraz oznaczający naturę ludzką w oderwaniu, można by było tak ją ująć jako przedmiot procesu, mianowicie przez powiedzenie, że „natura ludzka stała się naturą Syna Bożego”.

Artykuł 8.

CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „CHRYSTUS JEST STWORZENIEM”?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem papież Leon:1) „Rzecz to nowa i niesłychana: Bóg, który jest i był, stał się stworzeniem”. Otóż o Chrystusie można orzekać to, czym Syn Boży stał się przez Wcielenie. Więc prawdą jest, że Chrystus jest stworzeniem.
2. O hipostazie Chrystusa, jak już wiemy2), można orzekać właściwości każdej z obu natur, niezależnie od tego, jaką nazwą oznaczymy tę hipostazę. Właściwością natury ludzkiej jest to, że została stworzona, analogicznie właściwością natury Boskiej jest to, że jest stwórcą. Każdą z powyższych nazw można przeto o Chrystusie orzec, można więc powiedzieć, że Chrystus jest stworzeniem i że jest niestworzonym Stwórcą.
3. Dusza jest ważniejsza w człowieku niż ciało. Otóż przez wzgląd na ciało wzięte od Najświętszej Maryi Panny, mówimy o Chrystusie, nie dodając żadnych omówień, że się narodził z Dziewicy. Więc ze względu na duszę, stworzoną przez Boga, powinniśmy mówić po prostu, że Chrystus jest stworzeniem.

A JEDNAK mówi Ambroży:3) „Czyż Chrystus został uczyniony przez nakaz? Czyż rozkaz stworzył Chrystusa?” W zdaniach powyższych brzmi nuta przeczenia. Toteż Ambroży ciągnie dalej: „W jaki sposób stworzenie może zawierać się w Bogu? Bóg jest przecież naturą najbardziej niezłożoną”. Nie przyjmujemy więc zdania: „Chrystus jest stworzeniem”.

WYKŁAD. „Zgodnie z Hieronimem4) przyznajemy, że „słowa wypowiedziane nierozważnie prowadzą do herezji”. (7) Toteż nie powinniśmy używać terminów spotykanych u heretyków, aby się nie wydawało, że sprzyjamy błędom. Arianie, heretycy, twierdzą, że Chrystus jest stworzeniem i że jest mniejszy od Ojca nie tylko co do ludzkiej natury, ale też co do Osoby Boskiej. I dlatego nie należy Chrystusa określać po prostu jako stworzenia lub jako mniejszego od Ojca, lecz trzeba dodawać pewne omówienie, a mianowicie, że jest mniejszy co do ludzkiej natury. Te przymioty zaś, co do których nie może być przypuszczeń, że przysługują Osobie Boskiej, można orzekać o Chrystusie po prostu bez omówień, ze względu na Jego naturę ludzką. Tak na przykład mówimy po prostu, że „Chrystus był umęczony, umarł i pogrzebion”. Analogicznie w dziedzinie spraw materialnych i ludzkich tam, gdzie możemy się wahać, czy coś przysługuje całości czy części, jeżeli to coś znajduje się w jakiejś części, nie przypisujemy tego po prostu całości, czyli bez jakiegoś omówienia. Nie powiemy bowiem, że Etiopczyk jest biały, lecz, że ma białe zęby. Natomiast nie

wymaga omówień powiedzenie, że jest kędzierzawy, bo ta cecha może mu przysługiwać tylko ze względu na włosy.

Ad 1. Święci doktorowie w zwięzłych wypowiedziach pomijając niekiedy omówienie nazywali Chrystusa Stworzeniem. Należy się jednak domyślać omówienia: Chrystus jako człowiek.

Ad 2. W jakiś sposób można orzec o Chrystusie każdą właściwość natury ludzkiej, tak jak i Boskiej. Toteż Damasceńczyk⁵⁾ mówi, że „Chrystus, o którym powiedziano, że jest Bogiem i Człowiekiem, jest stworzonym i niestworzonym, jest zdolny do cierpienia i nie może cierpieć”. Lecz to, co może nasuwać wątpliwości, czy dotyczy jednej natury czy drugiej, nie może być orzekane bez omówień. Toteż dalej mówi:⁶⁾ „Ta jedna hipostaza”, mianowicie hipostaza Chrystusa, „jest zarazem niestworzona co do bóstwa i stworzona co do człowieczeństwa”. Również na odwrót nie wolno powiedzieć bez omówienia zdań: „Chrystus jest bezcielesny” lub „Chrystus jest niecierpięliwy”. Chcemy bowiem uniknąć błędu Manesa, który twierdził, że Chrystus nie miał rzeczywistego ciała, ani prawdziwie nie cierpiał. Należy tu dać omówienie, tworząc zdanie: „Chrystus co do bóstwa jest bezcielesny i nie może podlegać cierpieniu”.

Ad 3. Co do narodzenia z Dziewicy, nie może być żadnej wątpliwości, że odnosi się ono nie do Osoby Syna Bożego, wątpliwość może nasuwać termin „stworzenie”. W obu wypadkach mały różne racje.

Artykuł 9.

CZY TEN OTO CZŁOWIEK — CZŁOWIEK CHRYSTUS — ZACZAŁ ISTNIEĆ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Augustyn:1) „Przed powstaniem świata nie było nas, ani też nie było pośrednika między Bogiem a ludźmi, człowieka Chrystusa Jezusa”. Otóż ten, kto nie zawsze był, zaczął istnieć. Więc człowiek ów — Człowiek Chrystus — zaczął istnieć.

2. Chrystus zaczął być człowiekiem. Być człowiekiem to istnieć. Więc Człowiek ów zaczął istnieć.

3. Wyraz „człowiek” oznacza osobnika należącego do ludzkiej natury. Lecz Chrystus nie był zawsze osobnikiem o naturze ludzkiej. Więc Człowiek ów zaczął istnieć.

A JEDNAK powiedziano:2) „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, tenże sam i na wieki”.

WYKŁAD. Nie należy bez dodatkowych wyjaśnień mówić, że Człowiek ów — Chrystus — zaczął istnieć. A to z dwóch przyczyn. Po pierwsze jest to po prostu z punktu widzenia wiary katolickiej twierdzenie błędne. Przyjmujemy bowiem w Chrystusie jeden pierwszy podmiot czynności, jedną hipostazę, jak również jedną Osobę. Zważywszy na to, mówiąc „ów Człowiek — Chrystus”, mamy na myśli hipostazę przedwieczną. Wieczność zaś jest czymś sprzecznym z początkiem istnienia. Toteż zdanie: „Ten oto Człowiek zaczął Istnieć” jest błędne. Wywód powyższy nie neguje faktu, że zaczęła istnieć natura ludzka oznaczona terminem „Człowiek”. Wyraz „człowiek” użyty w podmiocie nie oznacza ściśle biorąc natury, lecz jak już wiemy,³⁾ raczej osobnika.

Po drugie nawet gdyby powiedzenie to było prawdziwe, nie należałoby się nim posługiwać bez omówień, jeśli chcemy uniknąć herezji Ariusza, który Osobie Syna Bożego przypisywał to, że jest stworzona, i że jest mniejsza od Ojca, a także, że zaczęła istnieć, skoro mówił, iż „był czas, że nie Istniała”.

Ad 1. Wspomniany tekst należy brać z omówieniem, tak jak gdybyśmy powiedzieli, że Człowiek Chrystus Jezus, jeśli chodzi o człowieczeństwo, przed stworzeniem świata nie istniał.

Ad 2. Wyrażenie „zaczął” nie może być użyte jako ogniwo pośrednie we wnioskowaniu tam, gdzie przechodzimy od pojęć o węższym zakresie do pojęć o zakresie szerszym. Ze zdania: „To coś zaczęło być białym” nie możemy wyciągnąć wniosku, że „to coś zaczęło być zabarwionym”. Chociaż wyraz „zacząć” oznacza, że teraz jest to, czego nie było przedtem, nie upoważnia to jednak do twierdzenia, że to, co przedtem nie było białe, nie było też zabarwione. Pojęcie Istnienia ma szerszy zakres niż pojęcie „Istnienia jako człowiek”. Przeto ze zdania, że Chrystus zaczął istnieć jako Człowiek, nie wynika to, że zaczął istnieć.

Ad 3. Wyraz „Człowiek”, kiedy mówimy o Chrystusie, oznacza wprawdzie naturę ludzką, która zaczęła istnieć, ale w omawianym zdaniu jest on nazwą przedwiecznej hipostazy, której Istnienie nie miało początku. Wyraz ten umieszczony w podmiocie zdania oznacza hipostazę, w orzeczeniu zaś naturę. Przeto zdanie: „Człowiek — Chrystus zaczął istnieć” jest błędne, natomiast prawdziwe jest zdanie: „Chrystus zaczął być Człowiekiem”.

Artykuł 10.

*CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „CHRYSTUS,
JAKO CZŁOWIEK, JEST STWORZENIEM” oraz zdanie:
„CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, ZACZAŁ ISTNIEĆ”?*

Na pozór nie.

1. Nie ma bowiem w Chrystusie nic stworzonego prócz natury ludzkiej. Skoro zaś zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest ludzką naturą” jest błędne, błędne więc jest również zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem”.

2. Słuszność orzeczenia zostaje mocniej zaakcentowana w zdaniu, gdzie podmiot jest reduplikowany, jak np. zdanie: „Bryła, jako coś zabarwionego, jest widzialna” pozwala wyciągnąć wniosek, że to co zabarwione jest widzialne. Lecz, jak wiemy, 1) nie można uznać za prawdziwe bez jakichś omówień zdania: „Chrystus jest stworzeniem”. Więc i zdania: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem” też nie można uznać za prawdziwe.

3. Wszystko, co orzekamy o jakimś człowieku jako człowieku orzekamy o nim, biorąc pod uwagę jego istotę zasadniczo. Bo jak powiedziano: 2) „Wyrażenia ‘jako taki’ oraz ‘zasadniczo’ znaczą to samo”. Skoro błędne jest zdanie: „Chrystus jako taki i zasadniczo jest stworzeniem”, więc błędne jest również: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem”.

A JEDNAK istnieje tylko albo stwórca albo stworzenia. Skoro błędne jest zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest Stwórcą”, więc prawdziwe jest zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest Stworzeniem”.

WYKŁAD. Kiedy mówimy: „Chrystus jako Człowiek”, wyraz „człowiek” możemy akcentować bądź biorąc pod uwagę osobnika, bądź też naturę. Jeśli akcentujemy ze względu na hipostazę, skoro hipostaza natury ludzkiej w Chrystusie jest wieczna i niestworzona, to zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem”, jest błędne. Jeżeli zaś akcentujemy ten wyraz ze względu na ludzką naturę, to jest ono prawdziwe, bo, jak wiemy,³⁾ zarówno ujmując Chrystusa jako osobnika o ludzkiej naturze, jak też specjalnie akcentując w Nim tę naturę, zawsze możemy powiedzieć, że On jest stworzeniem.

Wiedźmy jednak, iż wyraz „człowiek” zaakcentowany w ten sposób winien być raczej odniesiony do natury niż do osobnika. Treść jego została uwypuklona tak, iż pod wpływem orzeczenia na pierwszy plan występuje funkcja formalna. (8) Powiedzenie bowiem „Chrystus jako Człowiek” znaczy tyle, co powiedzenie: „Chrystus w tej mierze, w jakiej jest Człowiekiem”. I dlatego zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem” należy raczej uznać za prawdziwe niż je odrzucić. Gdyby jednak dodano omówienie, które uwypukla związek wyrazu „Człowiek” z hipostazą, takie sformułowanie raczej należałoby odrzucić niż przyjąć. Np. wypadek ten nastąpiłby, gdyby się powiedziało: „Chrystus, jako ten oto Człowiek, jest stworzeniem”.

Ad 1. Choć Chrystus nie jest ludzką naturą, ale naturę tę posiada. Wyraz „stworzenie” stosujemy nie tylko w odniesieniu do pojęć abstrakcyjnych, lecz mówiąc także o rzeczach konkretnych. Powiadamy bowiem, że „jest czymś stworzonym zarówno człowieczeństwo, jak i człowiek”.

Ad 2. Wyraz „człowiek” umieszczony w podmiocie oznacza raczej osobnika. Jeżeli jednak przez reduplikację akcentujemy człowieczeństwo, to, jak wiemy,⁴⁾ odnosi się on raczej do natury. A ponieważ w tym wypadku jest mowa o naturze stworzonej, a nie o niestworzonej Osobie, choć odrzucamy zdanie: „Ten oto Człowiek jest stworzeniem”, uznajemy jednak za prawdziwe zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem”.

Ad 3. Każdy człowiek, będąc wyłącznie osobnikiem natury ludzkiej, jest kimś, kto bytuje jedynie w sposób właściwy tej naturze. I dlatego o każdym takim osobniku mówimy, że jeśli, jako człowiek, jest stworzeniem, to jest stworzeniem po prostu. Lecz Chrystus jest hipostazą bytującą nie tylko w ludzkiej naturze, lecz również w naturze Boskiej i z tego względu nie jest stworzony. Dlatego to z faktu, że jako Człowiek jest stworzeniem nie wynika, że jest On Stworzeniem po prostu.

Artykuł 11.

CZY CHRYSZTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST BOGIEM ?

Na pozór tak.

1. Chrystus bowiem jest Bogiem przez łaskę zjednoczenia. Skoro Chrystus, jako Człowiek, posiada łaskę zjednoczenia, więc jako Człowiek jest Bogiem.
2. Odpuszczanie grzechów jest czynnością właściwą Bogu, stosownie do słów:1) „Ja jestem sam, który gładzę nieprawości twoje”. Otóż Chrystus, jako Człowiek, odpuszcza grzechy, stosownie do słów:2) „żebyście wiedzieli. Iż Syn Człowieczy ma na ziemi moc odpuszczania grzechów” itd. Więc Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem.
3. Chrystus nie jest człowiekiem w ogóle, jest konkretnym człowiekiem. Otóż Chrystus, jako ten konkretny człowiek, jest Bogiem. Bo wyrażenie „Ten oto człowiek” oznacza tutaj kogoś, kto Istnieje od wieków i jest Bogiem z natury. Więc Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem.

A JEDNAK to, co cechuje Chrystusa, jako Człowieka, jest wspólne innym ludziom. Gdyby Chrystus, jako Człowiek, był Bogiem, wynikałoby stąd, iż każdy człowiek jest Bogiem. A jasne, że to nieprawda.

WYKŁAD. Wyraz „człowiek” zaakcentowany przez reduplikację może być rozumiany dwojako: Po pierwsze, może on oznaczać naturę. Jeśli bierzemy go w tym sensie, to nie jest prawdą, iż Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem, bo natura ludzka różni się zasadniczo od natury Boskiej.

W innym kontekście może być ten wyraz użyty na oznaczenie hipostazy; wówczas, skoro hipostazą w Chrystusie jest Osoba Syna Bożego, której z istoty przysługuje to, że jest Bogiem, to prawdą jest, iż Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem.

Ponieważ jednak, jak wiemy³⁾, wyraz zaakcentowany w kontekście jest wzięty raczej dla oznaczenia natury niż osobnika, zdanie: „Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem”, zasługuje raczej na odrzucenie niż na przyjęcie.

Ad 1. żadna rzecz wzięta w tym samym aspekcie nie może jednocześnie się zmieniać i być kresem, ku któremu zmiana zmierza. Zmiana bowiem to coś, co przysługuje danej rzeczy bądź z tytułu materii, bądź też pierwszego podmiotu czynności, natomiast osiągnięcie kresu przysługuje z tytułu formy. Otóż patrząc na Chrystusa, mamy dwa aspekty: Chrystus podporządkowany Bogu przez łaskę zjednoczenia, oraz Chrystus-Bóg. Pierwszy — odpowiada Jego naturze ludzkiej, drugi zaś Bożej. I dlatego prawdziwe jest zdanie; „Chrystus, jako Człowiek, posiada łaskę zjednoczenia”, nie jest prawdziwe jednak: „Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem”.

Ad 2. „Syn Człowieczy ma moc na ziemi odpuszczać grzechy”, lecz moc ta nie wynika z natury ludzkiej, a Boskiej. Ta Boska natura jest bowiem właściwym źródłem mocy odpuszczania grzechów, ludzka natura zaś pełni funkcję narzędzia, którym się Chrystus posługuje. Toteż Chryzostom, komentując tekst ewangelii według św. Mateusza, mówi:4) „Wypowiedział znamienne słowa o odpuszczaniu na ziemi

grzechów, aby pokazać, że moc Boska zjednoczyła się nierozdzielnie z ludzką naturą. Bo chociaż stał się Człowiekiem, zawsze był jednak Słowem Bożym”.

Ad 3. Powiedzenie „ten oto człowiek” przez zaimkę wskazujący: „ten oto” zacieśnia zakres pojęcia „człowiek” do konkretnego osobnika. I dlatego prawdziwe jest raczej zdanie: „Chrystus, jako ten oto Człowiek, jest Bogiem”, a: „Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem” błędne.

Artykuł 12.

CZY CHRYSZTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST HIPOSTAZĄ LUB OSOBĄ?

Na pozór tak.

1. Wszystko to bowiem, co przysługuje każdemu człowiekowi, przysługuje również Chrystusowi jako Człowiekowi, gdyż jest On podobny do innych ludzi, stosownie do słów: 1) „Stawszy się podobnym do ludzi”. Otóż skoro każdy człowiek jest osobą, więc Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą.
2. Chrystus, jako Człowiek, jest substancją natury rozumnej. A nie jest substancją powszechną. Jest więc substancją jednostkową. Otóż „osoba”, jak mówi Boecjusz, 2) „jest nie czymś innym, jak substancją jednostkową natury rozumnej”. Przeto Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą.
3. Chrystus, jako Człowiek, należy do natury ludzkiej oraz jest osobnikiem i hipostazą tejże natury. Lecz każda hipostaza i osobnik bytujący konkretnie w tej naturze jest osobą. Więc Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą.

A JEDNAK Chrystus, jako Człowiek, nie jest Osobą przedwieczną. Gdyby był Osobą jako Człowiek, to w Chrystusie byłyby dwie osoby: jedna doczesna a druga wieczna. To zaś. Jak wiemy, 3) jest pogląd błędny.

WYKŁAD. Jak już wiemy 4), wyraz „człowiek”, tam gdzie została podkreślona treść pojęcia oznaczonego przez ten wyraz, może być użyty na oznaczenie osobnika, bądź też na oznaczenie natury. Więc kiedy mówimy: „Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą”, mając przy tym na myśli osobnika, jasne jest, że to prawda, gdyż osobnik natury ludzkiej to właśnie nie ktoś inny, jak Osoba Syna Bożego.

Jeśli zaś wyraz „człowiek” oznacza naturę, może on być rozumiany dwojako: po pierwsze w ten sposób, w jaki może istnieć natura ludzka w pojedynczej osobie. Wzięte w tym znaczeniu powiedzenie to jest prawdziwe, każdy bowiem byt samoistny w naturze ludzkiej jest osobą. Ale można to powiedzenie rozumieć inaczej: mianowicie, że naturze ludzkiej w Chrystusie musi odpowiadać właściwa jej osobowość, wynikająca z zasad tej natury. Przy takim rozumieniu Chrystus nie jest Osobą, jako Człowiek, bo ludzka natura w Nim nie istnieje obok Boskiej oddzielnie, jak wymagałoby pojęcie osoby w tym rozumieniu.

Ad 1. Skoro każdy byt samoistnie jacy w ludzkiej naturze jest osobą, to każdy człowiek jest osobą. Lecz cechą charakterystyczną Chrystusa-Człowieka jest to, że Osoba bytując samoistnie w Jego ludzkiej naturze nie jest wytworem podstaw tej

natury, lecz jest od wieków. I dlatego, jak wiemy,⁵⁾ w pewnym znaczeniu tego wyrazu Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą, w innym zaś nie.

Ad 2. Substancja jednostkowa, o której mowa w definicji osoby, zawiera pojęcie substancji zupełnej bytującej samoistnie, niezależnie od innych bytów. W przeciwnym razie można by osobą nazwać ludzką rękę, jest ona bowiem jakąś substancją jednostkową. Ale skoro jest substancją jednostkową istniejącą w czymś innym, nie możemy jej nazywać osobą. Otóż z tego samego powodu nie możemy nazywać osobą również natury ludzkiej w Chrystusie, lecz można powiedzieć, że jest ona jakimś bytem jednostkowym, jakimś konkretem.

Ad 3. Podobnie jak wyraz „osoba” oznacza coś wykończonego, bytującego samoistnie w naturze rozumnej, tak też wyrazy „hipostaza”, „osobnik”, „bytujący konkretnie” w kategorii substancji oznaczają w jakiś sposób byt samoistny. Toteż zarówno natura ludzka, jako taka, nie istnieje oddzielnie od Osoby Syna, jak też nie istnieje, jako taka, hipostaza, bądź osobnik, bądź też konkretny byt. Toteż skorośmy odrzucili wzięte w tym znaczeniu zdanie: „Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą”, należy odrzucić również i wszystkie pozostałe sformułowania.

ZAGADNIENIE 17.

ONTYCZNA JEDNOŚĆ CHRYSYUSA

Rozważmy z kolei to, co ma związek z jednością Chrystusa wziętą ogólnie. To bowiem, co dotyczy jedności lub wielości poszczególnych elementów, zostanie omówione w swoim czasie. Była mowa o wielości rodzajów wiedzy w Chrystusie, niżej zaś wykazemy, że jak nie było w Nim jednej tylko wiedzy, tak nie było jednego tylko narodzenia.

Po pierwsze rozpatrzmy jedność ontyczną Chrystusa, po drugie — jedność co do woli, po trzecie — jedność co do działania.

Pierwszy temat ujmijmy w dwóch pytaniach:

1. Czy jeden jest Chrystus, czy dwaj?
2. Czy w Chrystusie jest tylko jedno istnienie?

Artykuł 1.

CZY JEDEN JEST CHRYSYUS, CZY DWAJ? (9)

Na pozór nie jeden, lecz dwaj.

1. Mówi bowiem Augustyn:1) „Skoro forma Boga przyjęła formę sługi, obie są Bogiem z powodu, że Bóg przyjął, obie są Człowiekiem z powodu, że Człowiek został przyjęty”. Otóż można mówić „obie” tylko tam, gdzie są dwie. Więc Chrystus jest dwojaki.

2. Gdzie mamy coś i coś jeszcze, tam są dwie rzeczy. Otóż w Chrystusie jest coś i coś jeszcze. Mówi bowiem Augustyn:2) „Choć miał formę Boga, przyjął formę sługi. Obie stanowią jedność, lecz są czymś ze względu na Słowo, a czymś jeszcze ze względu na człowieka”. Chrystus jest więc dwojaki.

3. Chrystus nie jest tylko człowiekiem, bo gdyby był samym tylko człowiekiem, nie byłby Bogiem. Jest więc czymś innym niż człowiek. Przeto jest w nim coś i coś jeszcze innego. Przeto jest dwojaki.
4. Chrystus jest tym, czym jest Ojciec, oraz jest czymś jeszcze, czym Ojciec nie jest. Więc Chrystus jest czymś i czymś jeszcze innym. Przeto Chrystus jest dwojaki.
5. Jak w tajemnicy Trójcy św. są trzy Osoby w jednej naturze, tak w tajemnicy Wcielenia są dwie natury w jednej Osobie. Otóż stosownie do słów:3) „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” z powodu jedności natury, mimo różnicy Osób, Ojciec i Syn są jednym. Przeto mimo jedności Osoby, z powodu dwoistości natur Chrystus jest dwojaki.
6. Filozof mówi,4) że wyrazów „jeden” i „dwa” używamy jako nazw, od których pochodzą Inne. Otóż Chrystusa cechuje dwoistość natur. Chrystus więc jest dwojaki.
7. Podobnie jak forma akcydentalna sprawia, że coś jest innym, tak, stosownie do słów Porfiriusza,5) forma substancjalna sprawia, że powstaje coś innego. Otóż w Chrystusie są dwie natury substancjalne, mianowicie: Boska i ludzka. Przeto Chrystus jest czymś i czymś jeszcze innym. Więc jest On dwojaki.

A JEDNAK mówi Boecjusz:6) „Każdy byt, skoro Istnieje, jest jeden”. Otóż wierzymy, że Chrystus istnieje, więc Chrystus jest jeden.

WYKŁAD. Natura jako taka i wzięta abstrakcyjnie może być prawdziwie orzekana o osobie tylko w wypowiedziach o Bogu, w którym, jak wiemy,7) nie ma różnicy między tym, „czym Bóg jest”, a tym „przez co jest”. Lecz w wypowiedziach o Chrystusie, posiadającym dwie natury, a mianowicie Boską i ludzką, jedna z nich — Boska, może być orzekana o Osobie zarówno w swej postaci abstrakcyjnej, jak też jako nazwa oznaczająca konkretną rzeczywistość. Powiadamy bowiem, że Syn Boży, oznaczony imieniem Chrystus, jest naturą Bożą i jest Bogiem. Lecz natura ludzka nie może być orzekana o Chrystusie, jeżeli bierzemy ją jako taką, w oderwaniu. Może być orzekana o Nim tylko jako konkretna rzeczywistość, zrealizowana w Osobniku. Nie można bowiem powiedzieć, że Chrystus jest ludzką naturą, gdyż natura ludzka nie może być w ogóle orzekana o podmiocie, w którym istnieje. Powiadamy natomiast, że Chrystus jest Człowiekiem, podobnie jak mówimy, że Chrystus jest Bogiem. Wyraz „Bóg” oznacza Tego, Kto posiada Boski byt, a „człowiek” — tego, kto posiada byt ludzki. Lecz człowiek inaczej został określony przez wyraz „człowiek”, niż przez nazwę „Jezus” lub „Piotr”. Bo wyraz „człowiek” wskazuje w ogólności na kogoś nacechowanego człowieczeństwem, podobnie jak wyraz „Bóg” wskazuje na Istotę nacechowaną bóstwem. Natomiast imiona „Piotr”, bądź „Jezus” oznaczają w sposób określony kogoś, kto jest człowiekiem posiadającym cechy indywidualne, analogicznie do tego, jak imię „Syn Boży” oznacza Boga wraz z określonymi właściwościami osobowymi.

Dwoistość w Chrystusie przyjmujemy ze względu na same natury wzięte w oderwaniu (absolutnie), wynikałoby stąd, że Chrystus jest dwojaki. Lecz skoro dwie natury orzekamy o Chrystusie tylko w znaczeniu konkretnego osobnika, orzeczenie to zostaje uzależnione od tego, czy Chrystus jest jednym czy dwoma osobnikami mi. Niektórzy autorzy8) przyjmują w Chrystusie i Istnienie dwóch pierwszych podmiotów czynności, lecz jednej Osoby, która ich zdaniem wieńczyłaby poniekąd pełnię

osobniczego bytu. Przyjmując w Chrystusie dwa pierwsze podmioty czynności mówią oni, że Chrystus jest czymś podwójnym, a ponieważ zakładają jedną Osobę, mówią, że jest jeden Chrystus. Rodzaj nijaki wyrażony słowem „coś” oznacza bowiem rzecz nieukształtowaną i niepełną, męski zaś to co uformowane i pełne.

Nestorianie twierdzą, że w Chrystusie są; dwie osoby, mówiąc, że Chrystus nie tylko jest i dwojaki, lecz nawet, że Chrystus to dwa byty. My zaś, jak wynika z poprzednich wywodów⁹), uznając w Chrystusie jedną Osobę i jeden pierwszy podmiot czynności, konsekwentnie mówimy nie tylko, że Chrystus jest jeden (forma męska), lecz również, że stanowi jedność (forma nieosobowa).

Ad 1. Augustynowe „obie” nie stanowi i części orzeczenia, jak byłoby w wypadku, gdybyśmy utworzyli zdanie: „Chrystus jest dwoma”. Należy go brać w związku z podmiotem, wtedy słowo „oba” bierzemy nie w znaczeniu dwóch podmiotów, lecz jako dwie nazwy na oznaczenie dwóch natur w konkretnej rzeczywistości. Można bowiem twierdzić, że jedna jak i druga, Bóg i Człowiek, jest Bogiem, bo Bóg przyjął; i można też utrzymywać, że „obie”, mianowicie Bóg i Człowiek, to Człowiek, bo przyjął człowieka.

Ad 2. Kiedy mówimy, że Chrystus jest czymś i czymś innym, powiedzenie to należy tłumaczyć jak następuje: „Chrystus posiada jedną i jakąś inną naturę”. Tak to wykląda Augustyn, kiedy mówi: 10) „W Pośredniku między Bogiem a ludźmi jedno jest Synem Bożym, inne Synem Człowieczym”, i dodaje: „jedno — powiadam — by rozróżnić substancje, nie mówię zaś jeden oraz inny, z powodu jedności Osoby”. A Grzegorz z Nazjanzu mówi: 11) „Słowem, te istności, z których Zbawiciel się składa, określiłbym: „inna ta, a inna ta” (bo niewidzialne nie jest tożsame z widzialnym ani nadczasowe z czasowym), ale nigdy: „inny ten, a inny ten”. Broń Boże! Obie bowiem istności te stanowią jedno”.

Ad 3. Zdanie: „Chrystus jest tylko człowiekiem” jest błędne, wyklucza bowiem nie inny podmiot czynności, lecz inną naturę, gdyż nazwy wzięte w orzeczeniu należy brać w całej rozciągłości. Dodając jednak omówienie zacieśniające zakres nazwy do podmiotu otrzymamy zdanie prawdziwe: „Chrystus — to tylko Ten, Który jest Człowiekiem”. Z odrzucenia zdania: „Chrystus jest tylko człowiekiem” nie wynika jednak, że jest On czymś innym niż człowiek. Powiedzenie: „coś innego”, skoro ma na względzie różnicę substancji, to wskazuje na różnicę podmiotu, tak jak wszystkie powiedzenia ujmujące stosunki między osobami. Wynika natomiast zdanie: „Ma On jeszcze inną naturę prócz ludzkiej”.

Ad 4. Zdanie: „Chrystus jest tym, co Ojciec”, znajduje swoje uzasadnienie w jedności natury Boskiej, która jest orzekana o Ojcu i Synu w całej swojej rozciągłości. Lecz kiedy mówimy: „Chrystus jest tym, czym Ojciec nie jest”, to coś, czym Ojciec nie jest, nie oznacza tu natury ludzkiej wziętej abstrakcyjnie, lecz naturę konkretnie zrealizowaną w jakimś osobniku, jako podmiocie. Nie wskazuje się przy tym jego właściwości. I dlatego nie wynika stąd wniosek, że Chrystus jest czymś oraz czymś jeszcze innym, ani też, że jest dwojaki, bo hipostaza natury ludzkiej Chrystusa, którą jest Osoba Syna Bożego, nie może być dodana do natury Boskiej, orzekanej o Ojcu i Synu, tworząc w ten sposób wielość.

Ad 5. W tajemnicy Trójcy Przenajświętszej naturę Boską, jako taką, orzekamy o trzech Osobach, toteż można powiedzieć po prostu, że trzy Osoby Boskie są jednością. Lecz w tajemnicy Wcielenia nie orzekamy o Chrystusie żadnej z natur wziętych w

oderwaniu od hipostazy, przeto nie można powiedzieć, że Chrystus jest dwojaki po prostu.

Ad 6. Wyraz: „dwojaki” oznacza pewną cechę tego bytu, o którym można go orzekać. W danym wypadku odnosi się on do podmiotu oznaczonego nazwą Chrystus. Ale choć Chrystus ma dwie natury, nie można powiedzieć o Nim, że jest dwojaki, skoro nie ma w Nim dwóch podmiotów.

Ad 7. Wyraz: „inne”, wzięty w znaczeniu „odmienne”, wskazuje na różnicę przypadłościową. Taka różnica wystarcza, by nazywać coś „innym”. Natomiast zwrot: „coś innego” oznacza różnicę substancjalną. Substancją zaś, jak wiemy,¹²⁾ nazywa się nie tylko natura, lecz również osobnik. Toteż różnica natur nie wystarcza, żeby mówić o „czymś innym”, musi się dołączyć różnica osobników. Lecz tam, gdzie nie ma tej ostatniej, a jest tylko różnica natur, możemy powiedzieć, że „coś jest inne pod pewnym względem”, mianowicie: różni się naturą.

Artykuł 2.

CZY W CHRYSZTUSIE BYŁO TYLKO JEDNO ISTNIENIE? (10)

Na pozór było nie jedno, lecz dwa.

1. Mówi bowiem Damasceńczyk¹⁾, że to, co w Chrystusie wypływa z natury, jest dwojaki. Otóż istnienie wypływa z natury, zależy bowiem od formy. Chrystusa więc cechuje dwojaki istnienie.

2. Istnienie Syna Bożego jest samą naturą Boską i jest wieczne. Istnienie zaś Chrystusa-Człowieka nie jest naturą Boską, lecz dokonuje się w ramach czasu. Chrystusa więc nie cechuje tylko jedno istnienie.

3. Trójcę Przenajświętszą cechuje jedno tylko istnienie ze względu na jedność natury, chociaż są trzy Osoby. W Chrystusie zaś są dwie natury, choć jedna Osoba. Przeto cechują Go dwa istnienia, nie jedno tylko.

4. Dusza w Chrystusie jest źródłem bytu ciała, jest bowiem jego formą. Lecz ona nie daje Mu bytu Bożego, gdyż byt ten jest niestworzony. Chrystus więc prócz bytu Bożego żyje jakimś innym bytem. Nie cechuje Go przeto tylko jeden byt.

A JEDNAK to, co jest bytem, jest jednością, i na odwrót, bo zakresy tych pojęć są identyczne. Więc gdyby Chrystusowi przysługiwały dwa istnienia, byłby dwojaki Chrystus, nie jeden.

WYKŁAD. Ponieważ w Chrystusie są dwie natury i jedna hipostaza, wszystko, co ma związek z naturą, jest w Nim z konieczności dwojaki, to zaś, co dotyczy hipostazy, jest tylko jedno. Otóż istnienie dotyczy zarówno hipostazy jak i natury. Hipostaza jest tym, co istnieje. Natura zaś jest tym, co określa formę istnienia danej rzeczy, a nazywamy ją bytem, ponieważ przez nią coś jest, — przez biel istnieje coś białego, a przez człowieczeństwo — jakiś człowiek.

Zauważmy jednak, że jeśli jakaś forma lub natura nie jest ściśle związana z osobowym bytem samoistnej hipostazy, nie nazywamy istnienia tej formy lub natury istnieniem danej osoby, lecz mówimy o istnieniu pewnego aspektu w tej osobie. Tak np. istnienie siwizny cechuje Sokratesa, nie jako Sokratesa, lecz jako siwego

człowieka. Analogiczne istnienia można bez przeszkód mnożyć w jednej i tej samej hipostazie lub osobie, czym innym jest bowiem istnienie aspektu siwizny w Sokratesie, a czym innym istnienie 'Sokratesa jako muzyka. Lecz nie może być wielu istnień danej osoby jako takiej, bo każdemu pojedynczemu bytowi przysługuje tylko jedno istnienie.

Przeto gdyby połączenie natury ludzkiej z Synem Bożym nie było zjednoczeniem hipostatycznym, tj. osobowym, lecz miało charakter związku przypadłościowego, jak utrzymują niektórzy teologowie, należałoby uznać w Chrystusie istnienie podwójne: jedno — cechujące Go jako Boga, a drugie — jako człowieka. Podobnie przyjmujemy, że siwizna i człowieczeństwo w Sokratesie to dwie różne rzeczywistości, siwizna bowiem nie jest cechą nieodłączną osobowości Sokratesa. Ale to, że Sokrates posiada głowę, ma ciało i jest istotą żyjącą, to wszystko stanowi cechy nieodłączne jednej i tej samej osoby Sokratesa i stanowiące elementy jednego bytu. Gdyby zaś po ukonstytuowaniu osoby Sokratesa przybyły mu ręce, bądź nogi, bądź też oczy, jak to zdarzyło się niewidomym od urodzenia, to nie powiedzielibyśmy, że przybyło mu jeszcze jakieś istnienie, lecz jakiś nowy aspekt bytu, jakaś nowa relacja. Mówiono by, że istnieje nie tylko w tej formie, jaką posiadał poprzednio, lecz i w tym, co przybyło.

Analogicznie więc, skoro, jak już wiemy³), natura ludzka została z Synem Bożym zjednoczona hipostatycznie, czyli w Osobie, a nie na sposób przypadłości, wyciągniemy stąd wniosek, że nie powstał nowy rodzaj istnienia osobowego, a jedynie nowy stosunek istniejącej uprzednio Osoby do natury ludzkiej, tak iż o tej Osobie mówimy, iż bytuje samoistnie nie tylko w swej naturze Boskiej, lecz też i ludzkiej. Ad 1. Istnienie wypływa z natury, lecz nie zawiera się w niej, jako w swym źródle. Natura nie jest tym, co istnieje, lecz tym, przez co dany byt jest tą rzeczą. Istnienie dotyczy hipostazy, czy osoby, bo hipostaza względnie osoba jest tym, co istnieje. Toteż chodzi tu raczej o jedność istnienia wynikającą z jedności hipostazy, niż o dwoistość, która wynika z tego, że są dwie natury.

Ad 2. Wiekuiste istnienie Syna Bożego, które jest Boską Naturą, stało się istnieniem Człowieka, gdyż naturę ludzką Syn Boży przyjął do jedności osobowej.

Ad 3. Skoro, jak wiemy³), w Trójcy Przenajświętszej Osoba Boska jest tym samym, co Boska Natura, istnienie Osób Boskich jest identyczne z istnieniem Boskiej Natury. Toteż wszystkie trzy Osoby mają tylko jedno istnienie. Byłyby trzy istnienia, gdyby istnienie Osoby różniło się od istnienia Natury.

Ad 4. Dusza w Chrystusie daje byt ciału w tym sensie, że je ożywia, dając mu w ten sposób pełnię bytu i stanowiąc o przynależności do określonego gatunku istot. (11) Lecz jeśli ujmemy ciało udoskonalone przez duszę w oderwaniu od hipostazy, do której należy, to całe złożenie, w skład którego wchodzi ciało i dusza, określone nazwą „człowieczeństwo”, nie jest nazwą istniejącego bytu, lecz jest nazwą tego, co specyfikuje dany byt w określonej formie istnienia. Toteż samo istnienie odnosi się do bytującej samoistnie osoby z uwzględnieniem jej stosunku do danej natury. Podstawą tego stosunku jest dusza, która kształtując ciało stanowi o pełni ludzkiej natury.

ZAGADNIENIE 18.

JEDNOŚĆ CHRYSYDUSA A JEGO WOLA (12)

Rozpatrzmy z kolei zagadnienie jedności w Chrystusie przy specjalnym uwzględnieniu woli. Ujmiemy je w sześciu pytaniach:

1. Czy Chrystus ma wolę Boską i różną od niej wolę ludzką?
2. Czy w naturze ludzkiej Chrystusa jest wola zależna od uczucia i różna od niej wola, zależna od rozumu?
3. Czy w Chrystusie było kilka rodzajów woli zależnych od rozumu?
4. Czy Chrystus miał wolną wolę?
5. Czy ludzka wola Chrystusa w akcie chcenia była całkowicie zgodna z wolą Boską?
6. Czy były w Chrystusie jakieś momenty, kiedy jedna wola przeciwstawiała się drugiej?

Artykuł 1.

CZY CHRYSYDUS MA DWIE WOLE: JEDNĄ BOSKĄ A DRUGĄ LUDZKĄ?

Na pozór nie.

1. Wola jest bowiem źródłem ruchu i decyzji w każdym, kto ją posiada. Otóż w Chrystusie Źródłem ruchu i decyzji była wola Boska, bo wszystko, co ludzkie w Nim, w swoich poruszeniach było zależne od woli Boskiej. Na pozór więc Chrystus posiadał tylko jedną wolę, mianowicie: wolę Boską.
2. Narzędzie nie jest poruszane własną wolą, lecz wolą tego, kto nim się posługuje. A wszak natura ludzka w Chrystusie była narzędziem Jego Bóstwa. Przeto ludzką naturę w Chrystusie pobudza do działania wola Boska, a nie jej własna.
3. Nie należy mnożyć w Chrystusie czegoś, co nie jest ściśle związane z naturą. Wola zaś, na pozór nie jest ściśle z naturą związana, bo wszystko, co należy do natury, jest zdeterminowane, a wola w swoim działaniu nie jest zdeterminowana. Chrystus przeto ma tylko jedną wolę.
4. Damasceńczyk twierdzi¹⁾, że „chcieć w jakiś określony sposób zależy nie od naszej natury, lecz od naszego intelektu”, czyli od osobistego rozeznania. A wszak każde chcenie jest jakoś określone, bo nie ma bytu, który by należał do jakiegoś rodzaju, nie będąc zarazem elementem gatunku wchodzącego w skład tego rodzaju²⁾. Przeto każdy akt woli zależy od osoby, a że w Chrystusie była tylko jedna Osoba, więc miał On tylko jedną wolę.

A JEDNAK Pan mówi:³⁾ „Ojczy, jeżeli chcesz, oddal ode mnie ten kielich. Wszakże nie moja, ale Twoja wola niech się stanie”! Przytaczając te słowa mówi Ambroży⁴⁾: „Jak przyjął moją wolę, tak przyjmie i mój smutek”. W innym dziele zaś⁵⁾: „Jego wola — to wola człowieka, wola Ojca zaś — to wola Bóstwa. Wola człowieka — doczesna, wola Bóstwa — wieczna”.

WYKŁAD. Niektórzy autorzy twierdzili, że Chrystus ma tylko jedną wolę. Skłaniały ich do tego różne racje. Apolinary nie przyznawał Chrystusowi duszy intelektualnej, utrzymywał natomiast, że zamiast duszy było w Nim Słowo, bądź też, że Słowo zajmowało miejsce intelektu. Skoro więc, jak mówi Filozof 6), „Siedliskiem woli jest rozum”, to wynikałby stąd wniosek, że Chrystus nie miał woli ludzkiej, a była w Nim tylko jedna wola.

Podobnie Eutyches i wszyscy ci, którzy zakładali istnienie w Chrystusie tylko jednej złożonej natury, musieli przyjąć w Nim jedną wolę.

Także i Nestoriusz, który twierdził, że Bóg zjednoczył się z Człowiekiem wyłącznie w woli i w uczuciu, utrzymywał, iż Chrystus posiadał jedną wolę. Potem zaś Makariusz, patriarcha antiocheński, Cyrus aleksandryjski i Sergiusz konstantynopolitański oraz niektórzy ich zwolennicy zakładali w Chrystusie istnienie jednej woli, chociaż przyjmowali dwie natury zjednoczone w Nim hipostatycznie. Sądziли bowiem, że ludzka natura Chrystusa nigdy nie działała spontanicznie, a jedynie pobudzona do tego przez Boga. O tych błędach wiemy z listu synodalnego papieża Agatona 7).

I dlatego na szóstym soborze powszechnym, zgromadzonym w Konstantynopolu, ustalono, iż należy mówić o dwóch wolach w Chrystusie. W dekrecie czytamy: 8)

„Stosownie do tego, co niegdyś o Chrystusie mówili prorocy, oraz zgodnie z nauką samego Chrystusa i brzmieniem symbolu Ojców, stwierdzamy, że Chrystusowi Panu przysługują dwie wole odpowiadające naturom oraz dwa rodzaje działania”.

To nie ulega wątpliwości. Jasne jest bowiem, że Syn Boży, jak już wiemy 9), przyjął pełną naturę ludzką. Do pełni tej natury należy wola, stanowiąca, Jak wiadomo 10), obok intelektu jej zdolność przyrodzoną. Toteż musimy stwierdzić, że Syn Boży wraz z naturą ludzką przyjął ludzką wolę. Przyjęcie człowieczeństwa nie przyniosło Synowi Bożemu żadnego uszczerbku w dziedzinie należącej do natury Boskiej, której, jak wiemy 11), przysługuje wola. Musimy przeto stwierdzić, że Chrystus posiada dwie wole, mianowicie: jedną — Boską, a drugą — ludzką.

Ad 1. Wszystko, co się składa na naturę ludzką w Chrystusie, działa na skinienie woli Bożej. Nie wynika stąd jednak, że Chrystus nie doświadczał poruszeń właściwych naturze ludzkiej. Bo i wola świętych jest w swym działaniu zależna od woli Boga, o którym powiedziano 12), że „sprawia, iż oni chcą i dokonują dzieła”. Bo chociaż, jak wiemy 13), istota stworzona nie może od wewnątrz wprawiać w ruch niczyjej woli. Bóg jednak porusza ją w ten sposób. Tak i Chrystus swoją ludzką wolą szedł za wolą Boską, stosownie do słów psalmu: 14) „Pragnąłem, Panie mój, czynić wolę Twoją”. Toteż mówi Augustyn 15): „Cóż za pożytek masz z tego, że tam, gdzie Syn powiedział do Ojca: ‘Nie to, czego ja chcę, lecz to, co Ty’, mnożysz swoje słowa, mówiąc: ‘Chrystus pokazał, że wola Jego jest rzeczywiście poddana Ojcu’, tak jak gdybyśmy przeczyli, że ludzka wola jest poddana woli Boga”.

Ad 2. Niewątpliwie narzędzie Jest poruszane przez tego, kto nim się posługuje, i to jest Istotna cecha każdego narzędzia, ale różny jest sposób, w jaki ono się porusza — zależy to od natury danego narzędzia. Narzędziami nieożywionymi, takimi jak piła lub siekiera, posługuje się rzemieślnik wykonując pewne ruchy. Narzędziem obdarzonym duszą zwierzęcą posługujemy się oddziałując na jego zmysły, jak jeździec kierujący koniem. Natomiast na narzędzie obdarzone duszą rozumną działamy poprzez jego wolę. Tak pan, wydając rozkaz, pobudza sługę do określonego czynu. Sługa bowiem, zdaniem Filozofa 16), „jest narzędziem obdarzonym duszą”. Otóż natura ludzka w

Chrystusie jest narzędziem Jego Bóstwa w tym sensie, że ono wprawia ją w ruch za pośrednictwem jej własnej woli.

Ad 3. Sama władza woli jest zdolnością przyrodzoną, nieodłączną od natury, lecz zaktualizowanie tej władzy, czyli akt woli, który też określamy nazwą „wola”, wynika niekiedy z natury nieuchronnie, jak np. w dążeniu do szczęścia, kiedy indziej zaś pochodzi z wolnego wyboru dokonanego przez rozum i, jak już wiemy z poprzednich wywodów¹⁷), nie jest następstwem koniecznym natury bezpośrednio z nią związanym. Lecz do natury należy także rozum, źródło tego aktu. I dlatego trzeba w Chrystusie stwierdzić, prócz woli Boskiej, także istnienie woli ludzkiej, nie tylko w znaczeniu przyrodzonej zdolności lub przyrodzonego aktu wynikającego bezpośrednio z natury, lecz również w sensie poruszenia, którego bezpośrednim źródłem jest rozum.

Ad 4. Mówiąc: „chcieć w pewien sposób”, mamy na myśli jakiś określony sposób chcenia. Sposób ten zostaje określony w zależności od rzeczy, której to chcenie dotyczy. Toteż skoro wola jest elementem natury, to i samo chcenie należy do natury, wziętej nie w sensie abstrakcyjnym, lecz do konkretnej natury danego osobnika. Ludzka wola w Chrystusie działała więc w pewien określony sposób, przez to, że tkwiła w hipostazie Boskiej, tak iż zawsze zgodna jest z wolą Boską.

Artykuł 2.

CZY PRÓCZ WOLI OPARTEJ NA ROZUMIE CHRYSZTUS POSIADAŁ WOLĘ OPARTĄ NA UCZUCIU?

Na pozór nie.

1. Jak bowiem twierdzi Filozof), „siedliskiem woli jest rozum, a sfera zmysłowa jest siedliskiem doznań pożądawczych i gniewliwych”. Skoro uczucie jest przejawem pożądania zmysłowego, to Chrystus nie miał woli opartej na uczuciu.

2. Według Augustyna²), wąż oznacza pożądanie zmysłowe. Ale Chrystus nie miał w sobie nic z węża. Symbolem Chrystusa była istota jadowita, lecz pozbawiona jadu, jak mówi Augustyn³) w komentarzu do słów⁴): „Jako Mojżesz podwyższył węża na pustyni”. W Chrystusie przeto nie było woli opartej na uczuciu.

3. Wola, jak wiemy⁵), wynika z natury. Otóż Chrystus posiadał prócz natury Boskiej tylko jedną naturę. Miał przeto tylko jedną wolę ludzką.

A JEDNAK mówi Ambroży⁶): „Moja jest ta wola, którą nazywa — swoją, bo jako Człowiek, wziął On na siebie mój smutek”. Możemy stąd wnioskować, że smutek należy do ludzkiej woli Chrystusa. Jest to doznanie związane, jak wiemy⁷), ze sferą uczuciową. Wydaje się więc, że prócz woli opartej na rozumie miał Chrystus wolę opartą na uczuciu.

WYKŁAD. Jak wiadomo⁸), Syn Boży przyjął naturę ludzką wraz ze wszystkim, co stanowi o jej pełni. Ludzka natura należy do natur obdarzonych zmysłami, stanowi jak gdyby jeden z gatunków tego rodzaju natur. Toteż trzeba było, by Syn Boży przyjmując ludzką naturę wziął wraz z nią wszystko to, co należy do doskonałej natury zmysłowej, Cechuje ją pożądanie zmysłowe, które nazywamy uczuciowością.

Musimy więc stwierdzić, że w Chrystusie istniała sfera zmysłowo-pożądawcza, czyli, że cechowała Go wrażliwość uczuciowa.

Pamiętajmy zaś, że wrażliwość ta, czyli sfera pożądania zmysłowego, tam gdzie jest z natury podporządkowana rozumowi, tak iż słucha jego nakazów, została nazwana przez Filozofa⁹): „rozumną przez partycypację”. (13) A skoro, jak wie-my¹⁰), wola tkwi korzeniami w rozumie, to analogicznie sferę zmysłowych pożądań można nazwać wolą przez partycypację”.

Ad 1. Przytoczony argument odnosi się do woli wziętej w znaczeniu ścisłym, której siedliskiem jest tylko sfera intelektu. Lecz wola w szerszym znaczeniu tego słowa może mieć oparcie w sferze zmysłów, jeżeli ta stosuje się do wskazań rozumu.

Ad 2. Wąż jest symbolem zmysłowości nie ze względu na naturę wrażliwą na doznania zmysłowe, przyjętą przez Chrystusa, lecz ze względu na skażenie tej natury, którego w Chrystusie nie było.

Ad 3. Skoro jakiś byt jest uwarunkowany istnieniem innego, to oba te byty ujmujemy jako jeden. Powierzchnię, którą dostrzegamy dzięki temu, że jest zabarwiona, widzimy razem z barwą. Podobnie; skoro sfera zmysłowo-pożądawcza może się nazywać wolą tylko pod warunkiem, że współdziała z wolą opartą na rozumie, to zgodzimy się, że wobec istnienia w Chrystusie jednej natury ludzkiej, jest w Nim tylko jedna ludzka wola.

Artykuł 3.

CZY CHRYSZTUS POSIADAŁ DWIE WOLE OPARTE NA ROZUMIE?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Damasceńczyk¹), że człowiek ma wolę dwojakiego rodzaju: Jedną, tzw. „telezis”, która jest bezpośrednim przejawem natury, druga tzw. „bulezis”, która jest przejawem rozumu. A skoro Chrystus posiada naturę ludzką wraz ze wszystkim, co należy do pełni tej natury, to oba wymienione rodzaje woli istniały w Chrystusie.

2. Sfera pożądawcza w człowieku różnicuje się w zależności od sfery poznawczej. Skoro więc intelekt różni się od zmysłów, to rozróżniamy pożądanie intelektualne i pożądanie zmysłowe. W dziedzinie poznania ludzkiego zaś rozróżniamy rozum i intelekt. Zarówno jeden jak i drugi cechują Chrystusa. Posiadał więc On dwojaką wolę: jedną opartą na Intellekcie, a drugą na rozumie.

3. Niektórzy teologowie wyróżniają wolę połączoną z pietyzmem. Można z tym się zgodzić tylko biorąc pod uwagę aspekt woli opartej na rozumie. Chrystus przeto posiadał nie jeden tylko rodzaj woli kierowanej rozumem.

A JEDNAK każdy uporządkowany układ ma jedno pierwsze źródło ruchu. Otóż w człowieku źródłem ruchów charakterystycznych dlań jest wola. Każdy konkretny człowiek posiada przeto jedną wolę w ścisłym znaczeniu tej nazwy — jest nią wola oparta na rozumie. Chrystus więc, skoro jest konkretnym Człowiekiem, to posiada tylko Jedną ludzką wolę.

WYKŁAD. Jak już była mowa²⁾, terminu „wola” używamy niekiedy na oznaczenie władzy, kiedy indziej zaś — na oznaczenie aktu. Jeśli weźmiemy wyraz „wola” na oznaczenie aktu, musimy przyjąć w Chrystusie istnienie dwóch rodzajów woli kierowanych rozumem, tj. dwojakiego rodzaju aktów woli. Bo, jak wiemy³⁾, wola ma za przedmiot cel oraz środki prowadzące do celu, a do każdej z tych rzeczy pozostaje w innym stosunku. Do celu bowiem zmierza po prostu i absolutnie, jako do czegoś, co jest absolutnym dobrem; środki zaś ujmuje w ich zależności od celu, jako coś, co czerpie swą dobroć skądinąd. Toteż jest zasadnicza różnica między aktem woli, którego przedmiotem jest coś, co jest chciane jako takie, np. zdrowie, i aktem, który ma za przedmiot rzecz chcianą ze względu na coś Innego, jak np. lekarstwo. Akt pierwszego rodzaju Damasceńczyk nazywa „telezis”. Magister zaś daje mu nazwę: „wola jako natura”; akt drugiego rodzaju Damasceńczyk nazywa: „bulezis”, czyli wola naradzająca się, a Magister „wola jako rozum”. Ta różnica aktów nie wynika ze zróżnicowania władz, bo każdy z nich ujmuje przedmiot pod jednym kątem widzenia, pod kątem dobra. Trzeba więc stwierdzić, że jeśli mówiąc o woli mamy na myśli władzę, to Chrystus miał tylko jedną wolę ludzką. Bierzymy przy tym wolę w jej istocie, nie w sensie analogicznym. Jeżeli zaś mówiąc o woli myślimy o jej akcji, to rozróżniamy w Chrystusie wolę jako akt natury, tzw. telezis i wolę jako akt rozumu, tzw. bulezis.

Ad 1. Wola w znaczeniu omawianym różnicuje się w swoich przejawach, a nie jako zdolność. Stwierdziliśmy to w wykładzie⁴⁾.

Ad 2. Nie stanowią różnych władz, jak wiemy⁵⁾, także rozum oraz intelekt.

Ad 3. Wola połączona z pietyzmem — to nic innego, jak naturalna skłonność woli do unikania zła, które może być wyrządzone innemu człowiekowi zła traktowanego jako zło w ogóle.

Artykuł 4.

CZY CHRYSSTUS MIAŁ WOLNĄ WOLĘ ?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Damasceńczyk¹⁾: „Jeśli chcemy wyrażać się ściśle, nie możemy przypisywać Chrystusowi: gnomę” (tj. rozsądną wyższą, cnotę osądu właściwego, lub przemyślność) i proaerezis (tj. wyboru). Otóż w zagadnieniach dotyczących wiary należy dbać o ścisłość w najwyższym stopniu. Chrystus przeto nie stawał wobec wyboru, nie miał więc wolnej woli.

2. Filozof mówi²⁾, że wybór to „akt pożądania poprzedzony zastanowieniem się”. A sądzimy, że Chrystus nie zastanawiał się, bo nie rozważamy tych rzeczy, co do których mamy pewność. Skoro zaś Chrystus posiadał pewność co do wszystkiego, nie było w Nim miejsca na wybór. Nie było w Nim przeto i wolnej woli.

3. Wolna wola nie jest zdeterminowana w określonym kierunku. Wola Chrystusa zaś była zdeterminowana w kierunku dobra, bo, jak wiadomo³⁾, Chrystus nie mógł grzeszyć. Nie miał przeto wolnej woli.

A JEDNAK powiedziano⁴): „Masło i miód jeść będzie, aby umiał odrzucać zło i obierać dobro”. A właśnie to jest aktem wolnej woli. Miał przeto Chrystus wolną wolę.

WYKŁAD. Jak wiadomo⁵), spotykamy u Chrystusa akty woli dwojakiemu rodzaju. Jedne to te, w których wola ustosunkowuje się do czegoś, co jest pożądane samo przez się. Motywem w tym wypadku jest cel. Inny rodzaj to te akty, w których wola ustosunkowuje się do czegoś mając na względzie jakąś inną rzecz. Motywem wówczas jest środek prowadzący do celu. Otóż jak mówi Filozof⁶), wybór tym się różni od chcenia, że chcenie, w ścisłym tego słowa znaczeniu, ma za przedmiot sam cel. Przedmiotem zaś wyboru są środki prowadzące do celu. Proste chcenie jest więc tym samym, co akt woli, jako natury. Wybór zaś to akt woli oparty na procesie rozumowym. On właśnie, jak wiemy⁷), jest aktem wolnej woli. Toteż, skoro przyjmujemy w Chrystusie istnienie woli, jako przejawu rozumu, musimy też w Nim uznać możliwość wyboru, a co za tym idzie wolną wolę, której aktem, Jak stwierdziliśmy⁸), jest wybór.

Ad 1. Damascenczyk wyklucza w Chrystusie wybór uwarunkowany wahaniem się. Otóż wahanie się nie jest koniecznym warunkiem wyboru. Bo jak widzimy ze słów: „Wybrał nas w Nim przed założeniem świata”⁹), wybiera i Bóg. A wszak w Bogu nie ma żadnego wahania się. Towarzyszy ono wyborowi tylko tam, gdzie chodzi o naturę ograniczoną co do wiedzy. To, cośmy tu powiedzieli, należy odnieść także do pozostałych momentów przytoczonych w cytowanym tekście.

Ad 2. Wybór zakłada zastanowienie się, ale nie wynika zeń bezpośrednio, tylko musi być poprzedzony przez wydanie określonego sądu. Bo zgodnie ze słowami Filozofa¹⁰), dokonujemy wyboru, kiedy po zastanowieniu się wydajemy sąd, że to, a nie coś innego, należy zrobić. Ale sąd ten wydany bez poprzedzającego wahania i rozważań już wystarcza do dokonania wyboru. Jasne więc jest, że wahanie się bądź też zastanawianie się nie są istotnym składowym elementem wyboru, wchodzi w rachubę tylko w odniesieniu do natur ograniczonych pod względem wiedzy.

Ad 3. Wola Chrystusa, chociaż jest zdeterminowana co do wyboru dobra, ale nie jest ograniczona co do wyboru tego lub innego dobra. Toteż przysługuje Chrystusowi wolny wybór dokonany przez wolę umocnioną w dobru, podobnie jak przysługuje on pozostałym świętym.

Artykuł 5.

CZY PRZEDMIOT LUDZKIEJ WOLI CHRYSTUSA BYŁ INNY NIŻ PRZEDMIOT JEGO WOLI BOSKIEJ?

Na pozór nie.

1. Bo słowa¹): „Pragnąłem, Boże mój, czynić wolę Twoją”, odnosimy do Chrystusa. Jeśli zaś ktoś chce spełniać czyjąś wolę, obaj dążą do tego samego. Wydaje się więc, że przedmiot woli ludzkiej Chrystusa był ten sam, co przedmiot Jego woli Boskiej.

2. Duszę Chrystusa cechowała najdoskonalsza miłość, miłość przekraczająca nasze pojęcie, stosownie do słów²): „Miłość Chrystusa przewyższa wszelką wiedzę”. Otóż zgodnie ze słowami Filozofa na temat przyjaźni, cechuje ją³): „pożądanie i wybór tej

samej rzeczy”. Chrystus przeto swą ludzką wolą nie pożądał czegoś innego niż wolą Boską.

3. Chrystus istotnie cieszył się wizją uszczęśliwiającą. Otóż ci, którzy posiadli wizję uszczęśliwiającą w niebie — święci, nie pragną niczego poza tym, czego chce Bóg. W przeciwnym razie nie posiadając wszystkiego, co pragną, nie byłiby szczęśliwi. Bo, jak mówi Augustyn⁴), „Ten jest szczęśliwy, kto ma wszystko, czego zapragnie, a nie pragnie żadnego zła”. Chrystus przeto swą ludzką wolą nie mógł chcieć czegoś, co nie byłoby przedmiotem Jego woli Boskiej.

A JEDNAK Augustyn mówi⁵): „Słowa Chrystusa: ‘Nie to, czego ja chcę, lecz to, co Ty!’ wskazują na to, że chciał On czegoś innego niż Ojciec. Tak mogło chcieć tylko Jego ludzkie Serce, które naszą słabość przetworzyło w Jego ludzkie, nie Boskie, pragnienie”.

WYKŁAD. Jak już wiemy⁶), w ludzkiej naturze Chrystusa wyróżniamy dwa rodzaje woli, mianowicie: wola w znaczeniu pożądania uczuciowego, które nosi nazwę woli ze względu na oddziaływanie woli wziętej w ścisłym tego słowa znaczeniu na nie: oraz woli jako pożądania rozumnego, występującego bądź w formie chcenia przyrodzonego, bądź też w formie rozumowego postanowienia.

Wiemy zaś⁷), że przed swoją męką Syn Boży pozwoli swemu ciału czynić i przeżywać doznania przysługujące ciału z natury. Dopuszczał też, by wszystkie moce duszy działały stosownie do swoich właściwości. Jasne jest zaś, że wola w znaczeniu pożądania uczuciowego z natury unika cierpień fizycznych i obrażeń ciała. Podobnie wola w znaczeniu przyrodzonej tendencji człowieka przejawia się jako wstręt do tego, co przeciwne naturze, będąc złem w swej istocie, jak np. śmierć itp., lecz może niekiedy w wyniku rozumowania skłonić człowieka do wyboru tych rzeczy ze względu na cel, któremu one są podporządkowane. Uczuciowość i wola wzięta w oderwaniu mogą się wzdragać u zwykłego człowieka przed przypalaniem, ale dążenie do osiągnięcia zdrowia może go skłonić poprzez proces rozumowania do wyboru tego środka. Wola Boża zmierzała ku temu, by Chrystus przeszedł przez ból, cierpienie i śmierć nie ze względu na nie same, lecz ze względu na cel, którym jest zbawienie ludzi. Toteż widzimy, że Chrystus uczuciowo i naturalnym nastawieniem woli ludzkiej mógł pragnąć nie tego, czego chciał Bóg. Lecz wola jako chcenie rozumne zawsze była nastawiona na to, czego Bóg chciał. Widzimy to ze słów Chrystusa⁸): „Nie jako ja chcę, ale jako Ty”. Mówiąc o swoim pragnieniu, wynikającym z woli w ścisłym znaczeniu tego słowa, chciał Chrystus swą wolą rozumną dokonania się tego, czego chciał Bóg.

Ad 1. Chrystus chciał, by spełniła się wola Ojca, lecz nie było to przedmiotem Jego woli jako pożądania uczuciowego, które nie sięga poziomu woli Bożej, nie było to też przedmiotem Jego woli, jako skłonności przyrodzonej, która ma na oku rzeczy wzięte w oderwaniu od woli Bożej, rozpatrywane same w sobie.

Ad 2. Zgodność woli ludzkiej z wolą Boską osiągamy na poziomie woli działającej w sposób rozumny. Podobnie bywa między przyjaciółmi: wole ich są zgodne w takiej mierze, w jakiej po rozumnym rozważeniu wola jednego przyjaciela zostanie uzgodniona z wolą drugiego.

Ad 3. Chrystus posiadał wizję uszczęśliwiająca a zarazem był pielgrzymem. Duch jego radował się oglądaniem Boga, ciało zaś było podatne na ból. Toteż ze względu na ciało podległe cierpieniu, mogło go spotkać coś, co sprzeciwiało się przyrodzonemu dążeniu Jego woli, a także budziło odrazę w sferze zmysłów.

Artykuł 6.

CZY W CHRYSZTUSIE KIERUNEK DAŻEŃ JEDNEJ WOLI PRZECIWSZTAWIAŁ SIĘ KIERUNKOWI DAŻEŃ INNEJ?

Na pozór tak.

1. Dążenia przeciwne powstają bowiem tam, gdzie istnieje przeciwieństwo przedmiotów, bo jak mówi Filozof¹), przeciwstawne sobie cele powodują ruchy w kierunkach przeciwnych. Otóż Chrystus miał pragnienia rzeczy przeciwstawnych, które stanowiły przedmiot Jego woli. Wolą Boską pragnął śmierci, a nie chciał jej wolą ludzką. Dlatego to mówi Atanazy²), że „Słowa Chrystusa: ‘Ojczy, jeśli to możliwe, niech odejdzie ode mnie ten kielich, ale nie moja wola niech się stanie, lecz Twoja;’ oraz słowa: ‘Duch jest ochoczy, ale ciało słabe’, wskazują na dwie wole: wolę ludzką, która na skutek słabości ciała wzdraga się przed cierpieniem, i wolę Boską — gotową na cierpienie”. W Chrystusie więc wole przeciwstawiały się sobie wzajemnie.

2. Powiedziano³), że „Ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału”.

Istnieje więc przeciwieństwo w dziedzinie woli, skoro duch pożąda czego innego niż ciało. Tak było z Chrystusem, skoro pragnienie wywołane przez miłość, którą Duch święty wzbudził w Jego umyśle, zmierzało ku cierpieniu, zgodnie ze słowami⁴): „Ofiarowan jest, iż sam chciał”, a w ciele odczuwał wstręt przed cierpieniem. Było więc w Nim. przeciwieństwo w dziedzinie woli.

3. Powiedziano⁵), że „będąc w ucisku, usilniej się modlił”. Otóż ucisk, jak się zdaje, oznacza rozdarcie duszy szarpanej sprzecznymi uczuciami. Wydaje się więc, że w Chrystusie były spreczne uczucia.

A JEDNAK szósty sobór powszechny orzekł⁶): „Twierdzimy, że są w Chrystusie dwie wole wynikające z natury, nie przeciwstawiające się sobie nawzajem, jak utrzymują bezbożnie heretycy, lecz Jego wola ludzka, wolna od oporów i buntu, jest jak najbardziej poddana Jego wszechmocnej woli Boskiej”.

WYKŁAD. Przeciwieństwo jest uwarunkowane istnieniem cech przeciwstawnych w jednej i tej samej rzeczy, rozpatrywanej pod tym samym kątem widzenia (14). Różnice istniejące w wielu rzeczach i ujmowane pod różnymi kątami nie stanowią dostatecznej podstawy do twierdzenia, że mamy do czynienia z przeciwieństwem lub sprzecznością. Zachodzi to np. w wypadku, kiedy mówimy, że ktoś jest przystojny lub że jest zdrowy, biorąc pod uwagę jego ręce, natomiast nie jest taki, jeżeli weźmiemy pod uwagę jego nogi.

Dla stwierdzenia w kimś przeciwieństw w dziedzinie woli trzeba przede wszystkim ustalić jeden kąt widzenia rzeczy, w stosunku do której to przeciwieństwo się ujawnia. Jeśli bowiem z jednej strony pragniemy uczynić coś ze względu na rację natury ogólnej, a z drugiej powstrzymać się od uczynku ze względów natury

partykularnej, to nie ma tu przeciwieństwa w dziedzinie woli. Tak np., jeśli król dla dobra państwa chce łotra powiesić, a ktoś z jego krewnych chce go ocalić z pobudek wynikających z miłości osobistej, to nie mamy tu przeciwieństwa w dziedzinie woli, chyba że pragnienie dobra osobistego wystąpi w takim natężeniu, iż skłoni do przeciwstawienia się dobru ogółu. W rezultacie wystąpi wówczas walka między jednym a drugim pragnieniem na tle tego samego przedmiotu. Po drugie można mówić o przeciwieństwie w dziedzinie woli tylko w odniesieniu do woli rozumianej w jednym i tym samym znaczeniu. Jeśli np. ktoś chce czegoś wolą opartą na rozumie, a czegoś innego wolą jako pożądanie uczuciowe, to nie ma tu przeciwieństwa, chyba że pragnienie uczuciowe tak dalece góruje nad duchowym, że albo je tłumi albo osłabia. Wówczas to bowiem do pragnienia rozumnego dołącza się coś ze sprzecznych z nim poruszeń zmysłowych.

Należy przeto stwierdzić, że chociaż w Chrystusie naturalne pragnienie woli oraz wola w znaczeniu dążeń uczuciowości miały za przedmiot coś innego niż wola Boska Chrystusa oraz wola ludzka jako wyraz procesów rozumu, to jednak w Jego woli nie było sprzeczności.

Po pierwsze, ani przyrodzony aspekt Jego woli, ani też pragnienia podbudowane uczuciowością nie odrzucały motywów skłaniających Jego wolę Boską i rozum do pożądanego męki, gdyż zbawienie rodzaju ludzkiego było przedmiotem Jego woli ludzkiej w aspekcie absolutnym, bez względu na powiązania z innymi rzeczami mogącymi stanowić cel dążeń; a poruszenia sfery zmysłowej nie sięgały do tego poziomu.

Po drugie, ani wola Boska, ani też wola ludzka w jej aspekcie rozumowym nie spotkały się z oporem ani przeciwdziałaniem ze strony woli w jej aspekcie naturalnym, bądź pożądanczo-uczuciowym. I odwrotnie, wola Boska w Chrystusie i Jego wola ludzka w aspekcie rozumowym nie odsuwały ani nie hamowały przyrodzonych poruszeń woli i sfery zmysłowo-pożądanczej w Chrystusie. Odpowiadało to pragnieniom Jego Boskiej woli oraz procesom rozumowym Jego ludzkiej woli, aby przyrodzone tendencje woli ludzkiej oraz wola jako uczuciowość działały stosownie do swej natury. Jasne jest przeto, że nie było w Chrystusie wewnętrznych sprzeczności ani przeciwieństwa między różnymi aspektami i rodzajami woli.

Ad 1. To, że w Chrystusie spotykamy ludzkie pragnienia, nie podzielane przez Jego wolę Boską, wynikało z decyzji tej woli, bo jak mówi Damasceńczyk⁷⁾, podobało się Bogu, by ludzka natura w Chrystusie kierowała się własnymi motywami.

Ad 2. W nas pragnienia duchowe są zagłuszane lub osłabiane przez pożądanie zmysłowe. W Chrystusie było inaczej. Ciało i duch nie były w Nim czymś, co się nawzajem sobie przeciwstawia, jak to zdarza się u nas.

Ad 3. Ucisk nie sięgał do rozumnej sfery duszy Chrystusa, powstaje on bowiem w związku z wewnętrzną rozterką, wywołaną przez zwalczające się motywy, kiedy np. ktoś chce czegoś ze względu na jedną rację, a czegoś innego ze względu na drugą. Rozterka ta wynika ze słabości naszego rozumu, który nie potrafi rozstrzygnąć, co jest lepsze absolutnie. Chrystusowi obca była ta słabość, osądził On swym rozumem, że lepiej jest swoją męką wypełnić wolę Bożą, dotyczącą zbawienia rodzaju ludzkiego. Doznawał On jednak udręczenia w sferze zmysłowej swej duszy, wywołanego, jak mówi Damasceńczyk⁸⁾, lękiem wobec nadchodzących nieszczęść.

ZAGADNIENIE 19.

JEDNOŚĆ DZIAŁANIA CHRYSYDUSA (15)

Rozpatrzmy z kolei jedność działania Chrystusa.

W związku z tym zagadnieniem nasuwają się cztery pytania:

1. Czy działanie Chrystusa było jednym działaniem Bóstwa i człowieczeństwa zarazem, czy też nie?
2. Czy Chrystus swą ludzką naturę przejawiał w wielu rodzajach działania?
3. Czy przez swoje działanie ludzkie Chrystus osiągnął zasługę?
4. Czy przez ludzkie działanie wysłużył coś dla nas?

Artykuł 1.

CZY DZIAŁANIE CHRYSYDUSA BYŁO JEDNYM DZIAŁANIEM BÓSTWA JEGO I CZŁOWIECZEŃSTWA ZARAZEM ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Dionizy1): „Najmiłosierniejsze działanie Boże jest nam udzielane przez to, że Słowo górujące nad wszelkimi substancjami, biorąc z nas człowieczeństwo, stosownie do naszych potrzeb zostało prawdziwie i całkowicie ucłowieczone oraz czyni i cierpi stosownie do swego działania ludzkiego i Boskiego zarazem”. Działanie to określa on greckim wyrazem: „teandryczne”, tzn.: „Bosko-ludzkie”. Wydaje się więc, że działanie Chrystusa było jednym złożonym działaniem.
2. Narzędzie wykonuje działanie tego, kto nim się posługuje. Otóż jak wiemy2), ludzka natura Chrystusa była w Nim narzędziem natury Boskiej. Obie te natury przez to wykonywały w Nim jedno i to samo działanie.
3. Skoro dwie natury Chrystusa są zjednoczone hipostatycznie, czyli w jednej Osobie, to muszą one stanowić jeden byt konkretnie istniejący. Podmiotem działania jest hipostaza czy osoba, bo tylko byt samoistny może działać. Toteż i Filozof mówi3): „Podmiotem działań są jednostki”. Działanie Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie jest więc jednym i tym samym działaniem.
4. Jakie jest istnienie hipostazy bytującej samoistnie, takie i jej działanie (16). Skoro ze względu na jedność hipostatyczną Chrystusa, cechuje Go, jak wiemy4), jedność istnienia, to wynika z niej także i jedność działania Chrystusa.
5. Tam gdzie jest tylko jedno dzieło, tam jest jedno działanie. Otóż jedno i to samo dzieło takie, jak np. uzdrowienie trędowatego lub wskrzeszenie zmarłego, jest rezultatem działania Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Wydaje się więc, że jedno było działanie Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa.

A JEDNAK mówi Ambroży5): „W jakim sposobie różne siły mogą wykonywać jedno działanie? Czyż niższa siła może działać w taki sam sposób jak wyższa? Czyż może być jedno działanie tam, gdzie są różne substancje?”

WYKŁAD. Wspomniani poprzednio⁶) heretycy, przypisujący Chrystusowi tylko jedną wolę, utrzymywali, że przysługuje Mu jedno tylko działanie. Dla lepszego zrozumienia ich błędu należy zauważyć, że ilekroć mamy współdziałanie licznych czynników jakoś uporządkowanych, niższy jest zawsze wprawiany w ruch przez wyższy. W człowieku np. ciało jest poruszane przez duszę, a niższe władze są poruszane przez rozum. Z tego względu czynności i ruchy wykonywane przez niższe przyczyny ruchu, są raczej rezultatem działania niż samym działaniem. Właściwym działaniem zaś jest czynność zasady najwyższej. Mówimy np., że czynności takie jak chodzenie przy pomocy nóg oraz dotykanie przy pomocy rąk, są czynnościami człowieka, z których jedno wykonuje dusza za pośrednictwem nóg, inne za pośrednictwem rąk. Ponieważ w obu wypadkach pierwszą zasadą działania jest ta sama dusza, działanie jest jedno, choć czynności różne. Jak dusza porusza ciało zwykłego człowieka, a wola rozumna porusza pożądanie zmysłowe, tak w Panu Jezusie Chrystusie natura Boska porusza naturę ludzką i kieruje nią. Toteż — twierdzą oni — ze względu na działające Bóstwo, działanie Chrystusa jest jedno i nieodróżnicowane, różne są czynności, bo niektóre z nich Bóstwo Chrystusa wykonuje bezpośrednio, inne za pośrednictwem swej ludzkiej natury. Do pierwszych należy to, że „wszystko podtrzymuje słowem swej potęgi”⁷) (Boskiej), do drugich to, że po ludzku chodził. Na poparcie swego twierdzenia przytaczają oni słowa Sewera, heretyka (17), wypowiedziane na szóstym soborze powszechnym⁸): „Jest wielka różnica między czynami i uczynkami jednego i tego samego Chrystusa: jedne przystają Bogu, inne są ludzkie. Do nich to należą takie, jak stąpienie po ziemi. Natomiast przywracanie władzy w nogach paralitykom, tak by mogli chodzić, należy przypisać Bogu. Lecz Ktoś Jeden, mianowicie Słowo Wcielone, wykonywał oba rodzaje czynności i w żadnym razie nie możemy jednej z nich odnieść do tej, a innej do drugiej natury. Różny charakter czynności nie upoważnia nas do twierdzenia, że działają dwie natury, bądź też dwie formy. To nie podlega dyskusji”?

Lecz w tym punkcie błędą. Działanie czynnika poruszanego jest bowiem dwojakie. Jedno — odpowiada jego własnej formie, drugie — jest wywołane przez czynnik poruszający. Działanie własne siekiery — to cięcie. Rzemieślnik posługujący się nią wykonuje np. ławkę. Czynność jakiejś rzeczy odpowiadająca jej formie, jest więc czynnością właściwą tej rzeczy, a nie tego, kto się nią posługuje. O tyle stanowi element jego działania, że służy mu przy wykonywaniu jego czynności. Tak oto wytwarzanie ciepła jest właściwą czynnością ognia, nie kowala; jest czynnością kowala o tyle, że posługuje się ogniem do rozżarzenia żelaza. Natomiast działanie jakiejś rzeczy przez jakiś czynnik poruszający daną rzecz, jest działaniem tego czynnika. W ten sposób działanie siekiery przy robieniu ławki jest właściwie działaniem rzemieślnika. Toteż wszędzie tam, gdzie czynnik poruszający i poruszany charakteryzują różne formy ruchu, czyli siły działające, inne jest działanie własne czynnika poruszającego, a inne poruszanego, chociaż poruszany uczestniczy w działaniu poruszającego, a poruszający posługuje się działaniem poruszanego, i w ten sposób działają wspólnie.

A przecież ludzka natura Chrystusa ma swoją własną formę i własne źródło działania. Podobnie i Jego natura Boska. Wobec tego działanie własne natury ludzkiej różni się od działania Boskiego i odwrotnie. A wszakże natura Boska w Chrystusie posługuje się naturą ludzką jako narzędziem, natura ludzka zaś uczestniczy w

działaniu natury Boskiej, jak narzędzie uczestniczy w czynnościach tego, kto się nim posługuje. Mówi o tym papież Leon9): „Jedna i druga forma”, mianowicie: natura Boska i natura ludzka w Chrystusie, „działając łącznie wykonują to, co jest im właściwe: Słowo czyni to, co właściwe Słowu, a ciało to, co właściwe ciału”. Gdyby Bóstwu i człowieczeństwu w Chrystusie przysługiwało tylko jedno działanie, to musielibyśmy przyjąć, że natura ludzka nie ma w Nim swej własnej formy i mocy działania (niepodobieństwem byłoby coś takiego przypuszczać w odniesieniu do natury Boskiej), a wówczas działanie Chrystusa byłoby tylko działaniem Boga. Albo też musielibyśmy przyjąć, że moc Boska zlała się w Nim z mocą ludzką w jedno. Obie te hipotezy są nie do przyjęcia, bo pierwsza zakłada istnienie w Chrystusie niepełnej natury ludzkiej, druga zaś pomieszanie natur. Słusznie przeto szósty sobór powszechny potępił omawiane tu twierdzenie, orzekając10): „Wyznajemy ze czcią w jednym i tym samym Panu Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu naszym, dwa naturalne rodzaje działań, nie dzieląc ich, nie zamieniając jednego w drugie, nie mieszając ze sobą, nie oddzielając”.

Ad 1. Dionizy mówi o działaniu Bosko-ludzkiem w Chrystusie, ale czyni to nie mieszając działań ani sił właściwych każdej naturze, lecz tak, że działanie Boskie posługuje się ludzkim, a ludzkie uczestniczy w działaniu Boskim. Mówi przeto11): „Chrystus wykonywał w sposób ponadludzki czyny właściwe człowiekowi, jak to widać z nadprzyrodzonego poczęcia przez Dziewicę i z utrzymania przez wodę ciężaru Jego ziemskich stóp”, jasne jest bowiem, że zarówno poczęcie jak i chodzenie jest czynnością właściwą człowiekowi, ale jedno i drugie dokonało się w Chrystusie w sposób nadprzyrodzony. Podobnie też człowieczeństwo uczestniczy w działaniu Bóstwa, jak np. w wypadku uzdrowienia trędowatego dotknięciem. Toteż Dionizy dodaje: „Kiedy będąc Bogiem stał się człowiekiem, działa w nowy sposób: Boski i ludzki zarazem”, że Dionizy miał tu na myśli dwa rodzaje działań Chrystusa: jedno — odnoszące się do natury ludzkiej, a drugie — do natury Boskiej, widzimy z tego co mówi w Innym miejscu12), a mianowicie: „W tym, co należy do Jego ludzkich czynów, nie uczestniczą Ojciec ani Duch święty inaczej jak przez wolę najdoskonalej łaskawą i miłosierną”, w tej mierze, w jakiej Ojciec i Duch święty w miłosierdziu swoim chcieli, by Chrystus działał jak człowiek i doznał tego. co ludzkie. I dalej mówi: „Oraz przez owo najwznioślejsze i nie dające się opisać działanie Boga, Który stając się jak my, nie podlegał przemianie, gdyż Bogiem jest i Słowem Bożym” - Widzimy więc, że działanie Chrystusa ludzkie, w którym Ojciec i Duch święty uczestniczą jedynie przez łaskawe przyzwolenie, różni się od Jego działania, jako Słowa Bożego, działania wspólnego z Ojcem i Duchem świętym.

Ad 2. Mówimy, że jakiś byt spełnia funkcję narzędzia, jeżeli on wykonuje działanie głównego sprawcy. Nie wyklucza to, jak widzieliśmy na przykładzie ognia13), jego działania własnego. Tak więc działanie jakiejś rzeczy polegające na wykonywaniu funkcji narzędzia nie różni się od działania głównego sprawcy. Może jednak dana rzecz działać w inny sposób, jako istniejący byt. Toteż zbawcze działanie Chrystusa, w którym człowieczeństwo Jego pełni funkcję narzędzia, nie różni się od działania Jego Bóstwa, lecz, jak widzieliśmy 14), Jego ludzka natura, jak każda natura, ma jakieś działanie własne, różne od działania natury Boskiej.

Ad 3. Podmiotem działania jest hipostaza samoistna, lecz rodzaj działania wyznacza forma oraz natura, stąd wynika charakter danego działania. Różne formy czy natury

warunkują różne rodzaje działań; jedność hipostazy konkretyzuje działanie gatunku w jedności numerycznej. Ogień np. przejawia swoje działanie w dwóch różnych co do gatunku postaciach: ogrzewa i oświeca, w zależności od różnic istniejących między ciepłem i światłem, a mimo to wzniesienie ognia daje efekt numerycznie jeden.

Analogicznie dwa działania, różnego rodzaju — stosownie do dwóch różnych natur w Chrystusie — przejawiają się w konkretnym wypadku jako jedno numerycznie, np. jako jedno chodzenie lub jedno uzdrowienie.

Ad 4. Zarówno istnienie jak i działanie jest funkcją osoby uwarunkowaną przez naturę, lecz istnienie inaczej, a inaczej działanie. Istnienie bowiem jest czymś, co należy do struktury osoby, stanowiąc o jej wykończeniu. Toteż jedność osoby jest uwarunkowana jednością bytu osobowego całkowicie wykończonego (18). Działanie zaś jest rezultatem istnienia osoby, wynikającym z jakiejś formy względnie natury. Toteż wielość działań nie przemawia przeciw jedności osoby.

Ad 5. Inaczej przejawia się działanie Boże, a inaczej ludzkie w Chrystusie.

Właściwym przejawem działania Bożego jest np. uzdrowienie trędowatego, właściwym przejawem natury ludzkiej jest dotknięcie go ręką. Ale jak wiemy¹⁵⁾, skutek został osiągnięty przez obie czynności jako wynik działania jednej natury w łączności z drugą.

Artykuł 2.

CZY BYŁO WIELE DZIAŁAŃ LUDZKICH CHRYSYTA ?

Na pozór tak.

1. Chrystus ma bowiem, jako człowiek, wspólną z roślinami naturę wegetatywną, ze zwierzętami naturę zmysłową, z Aniołami zaś naturę duchową, tak jak i pozostali ludzie. Ale działanie roślin, charakterystyczne dla nich, różni się od działania zwierząt, jako istot obdarzonych zmysłami. Chrystus będąc człowiekiem wykonywał przeto różnego rodzaju działanie.

2. Władze i sprawności rozróżniamy na podstawie ich działań. Otóż dusza Chrystusa posiadała różne władze i sprawności, wykonywała więc różne działania.

3. Skoro narzędzia muszą być dostosowane do wykonywanych czynności, a ciało ludzkie cechuje różnorodność członków o różnej formie, muszą one być dostosowane do różnego rodzaju działań. Chrystus przeto wykonywał różne działania przy pomocy swej ludzkiej natury.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi¹⁾: „Jaka natura, takie działanie”. Skoro Chrystus ma tylko jedną naturę ludzką, to jedno jest Jego ludzkie działanie.

WYKŁAD. Ponieważ o tyle jest ktoś człowiekiem, o ile posiada rozum, działaniem ludzkim, w pełnym znaczeniu tego słowa, nazywamy działanie rozumu poprzez wolę, wola bowiem jest pożądaniem opartym na rozumie. Wszelkie działanie zaś, które nie pochodzi od rozumu i woli, nie jest działaniem ludzkim w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz cechuje człowieka tylko ze względu na jakiś element jego natury, niekiedy ze względu na materialność ciała, jak np. przy upadku, kiedy indziej ze względu na władze wegetatywne, jak odżywianie się i rośnięcie, bądź też ze względu na sferę

zmysłową, jak np. słyszenie i widzenie, wyobrażanie i zapamiętywanie czegoś, pożądanie i wybuchanie gniewem. Wymienione tu czynności różnią się między sobą, bo czynności duszy zmysłowej w jakimś stopniu podlegają rozumowi, są przeto rozumne w takiej mierze, w jakiej są mu posłuszne, jak widzimy ze słów Filozofa²). Czynności zaś duszy wegetatywnej, bądź też takie, które wypływają z materialności ciała, nie podlegają rozumowi, nie są przeto rozumne ani ludzkie w pełnym znaczeniu tego słowa, a jedynie o tyle, że przejawia się w nich jakaś część ludzkiej natury. Wiemy już³), że kiedy w działaniu czynnika niższego przejawia się wyłącznie jego własna forma, to działanie jego różni się od działania wyższego czynnika, jeśli zaś działa on tylko pod wpływem czynnika wyższego, to działanie jego pokrywa się z działaniem tego ostatniego. Tak więc w działaniu przeciętnego człowieka odróżniamy działanie składników cielesnych i duszy wegetatywnej od działania właściwego człowiekowi, kierowanego wolą, podobnie jak odróżniamy od mego również działanie duszy zmysłowej w momentach, kiedy nie jest ono dyktowane rozumem. Lecz w czynnościach tej ostatniej dyktowanych rozumem przejawia się jedno wspólne działanie sfery zmysłowej i rozumowej. Sama zaś dusza rozumna przejawia się w jednym działaniu, jeżeli za punkt wyjścia przy ocenie weźmiemy zasadę działania, którą jest rozum bądź wola. Różnicuje się ono jednak stosownie do różnicy przedmiotów. Niektórzy pisarze mówiąc o podziale działań według tej zasady podziału, wolą nazywać je raczej różnymi dziełami, nie działaniami, wychodząc z założenia, że o jedności działania decyduje jedność działającej przyczyny. Stanowisko to zajęliśmy omawiając zagadnienie jedności i wielości działań w Chrystusie. Tak oto w każdym zwykłym człowieku jest tylko jedno działanie, które nazywa się ludzkim w ścisłym znaczeniu tego słowa, ale poza tym wykonuje on, jak wiemy⁴), szereg czynności, które nie są właściwe tylko człowiekowi. Jezus Chrystus-Człowiek nie doznawał poruszeń zmysłowych nie podporządkowanych rozumowi, a nawet naturalne funkcje ciała były w pewien sposób zależne od Jego woli, ponieważ, jak wiemy⁵), On chciał, by doznania i czynności cielesne dokonywały się w Nim zgodnie z naturą ciała. Toteż Chrystusa cechuje jedność działania w o wiele wyższym stopniu niż jakiegokolwiek innego człowieka.

Ad 1. Działanie sfery zmysłowej a także wegetatywnej, jak wiemy⁶), nie jest działaniem ludzkim w ścisłym znaczeniu tego słowa. A wszakże w Chrystusie czynności należące do nich były bardziej ludzkie niż u pozostałych ludzi.

Ad 2. Zróżnicowanie władz i sprawności dokonuje się na podstawie przedmiotów. Toteż zróżnicowanie działań przeprowadzone na tej zasadzie odpowiada różnicy władz i sprawności a także różnicy przedmiotów. Nie chcemy przeczyć, że człowieczeństwu Chrystusa przysługuje takie zróżnicowanie działania, podobnie też nie zamierzamy ignorować tego, że działania były wykonane w różnym czasie. Mówiąc o jedności działania bierzemy pod uwagę, jak była mowa⁷), tylko pierwszą zasadę działania.

Ad 3. Odpowiedź na ten zarzut jest jasna.

Artykuł 3.

CZY CHRYSZTUS MÓGŁ SOBIE COŚ WYSŁUŻYĆ PRZEZ SWOJĄ LUDZKĄ DZIAŁALNOŚĆ ?

Na pozór nie.

1. Chrystus bowiem już przed śmiercią miał w posiadaniu niebo, tak jak je posiada teraz. Skoro zaś uszczęśliwiająca miłość w niebie jest nagrodą, a nagroda i wysłużenie sobie nagrody są to rzeczy różne, wydaje się, że miłość tego, kto posiada niebo, nie jest zasługująca. Chrystus więc przed męką swoją nie wysługiwał sobie nagrody, tak jak nie wysługuje jej teraz.

2. Nikt nie wysługuje sobie tego, co mu się należy. Skoro zaś Chrystusowi, jako rodzonemu Synowi Bożemu, należało się dziedzictwo wieczne, które pozostali ludzie wysługują sobie przez dobre czyny, nie mógł On wysługiwać dla Siebie niczego, bo od początku był Synem Bożym.

3. Posiadający źródło, właściwie nie wysługuje sobie tego, co zeń wypływa. Chrystus posiadał chwałę duszy, z której, jak mówi Augustyn¹), w normalnym porządku płynie uwielbienie ciała. W Chrystusie jednak, za specjalnym zrządzeniem, chwała duszy nie udzielała się ciału, nie wysłużył On przeto sobie jego uwielbienia.

4. Objawienie wielkości Chrystusa nie jest wyłącznie Jego dobrem, lecz dobrem tych, którzy Go poznają. Obiecano je jako nagrodę miłującym Chrystusa, stosownie do słów²): „Kto mnie miłuje, umiłuje go Ojciec mój i ja go miłować będę, i samego siebie mu objawię”. Objawienia tego więc Chrystus sobie nie wysłużył.

A JEDNAK Apostoł mówi³): „Stał się posłuszny aż do śmierci, dlatego i Bóg wywyższył Go”. Przez posłuszeństwo zasłużył na wywyższenie, więc jednak coś sobie wysłużył.

WYKŁAD. Szlachetniej jest zawdzięczać posiadanie dobra sobie samemu niż komuś z zewnątrz, bo jak mówi Filozof⁴), „To, co jest źródłem ze swej istoty, góruje nad tym, co jest źródłem pod wpływem czynników zewnętrznych. Źródłem ze swej istoty nazywamy coś, co samo przez się jest przyczyną innych rzeczy. Pierwszą przyczyną oraz sprawcą wszelkich naszych dóbr jest Bóg, tak iż żadne stworzenie nie jest źródłem dóbr ze swej istoty, stosownie do słów⁵): „Cóż masz, czego byś nie otrzymał”. Wtórnie jednak może być ktoś przyczyną dobra posiadanego przez to, że współdziała z Bogiem. Ten przeto, kto sobie coś wysłużył, ma to poniekąd dzięki sobie. Bardziej szlachetne jest więc posiadanie czegoś z tytułu zasługi niż posiadanie bez zasługi.

Skoro zaś musimy przyznać Chrystusowi wszelką doskonałość i wszystko, co szlachetne, to co przez zasługę posiadają pozostali ludzie, On również musiał posiadać przez zasługę, chyba że posiadanie danej rzeczy z tytułu zasługi uwłaczałoby raczej godności i pomniejszało doskonałość Chrystusa w takim stopniu, iż niemożliwe byłoby wyrównanie tego przez zasługę. Toteż Chrystus nie wysługiwał sobie ani łaski, ani wiedzy, ani duchowego szczęścia, ani też Bóstwa. Skoro wysługujemy sobie tylko to, czego nie posiadamy, brak wymienionych rzeczy w Chrystusie pomniejszyłby Jego godność w stopniu nie do wyrównania przez zasługę. Lecz uwielbienie ciała

Chrystusowego itp. są to rzeczy nie dorównujące godnością temu, co się wysługuje w oparciu o cnotę miłości. I dlatego trzeba stwierdzić, iż Chrystus wysłużył sobie uwielbienie ciała oraz wszystko, co należy do Jego wyniesienia, jak np.

wniebowstąpienie, kult itp. Jak widzimy więc, mógł On sobie coś wysłużyć.

Ad 1. Uszczęśliwiające przeżywanie miłości jest nieodłączne od duszy uwielbionej, a uwielbienie to nie było u Chrystusa owocem zasługi. Toteż z tego, że Chrystus wysłużył coś miłością, wcale nie wynika identyczność zasługi z nagrodą, a miłość zasługująca nie była w tym wypadku uszczęśliwiającą miłością niebian, lecz miłością ziemskiego pielgrzyma, bo przecież, jak wiemy⁶⁾, Chrystus był zarazem pielgrzymem zdążającym do nieba i Tym, Który niebo posiada. A skoro teraz już nie jest pielgrzymem, to nie jest też na etapie zasługiwania.

Ad 2. Chwała Boska i panowanie przysługujące najwyższemu i naczelnemu Władcy, należy się Chrystusowi, jako Bogu, Synowi Bożemu z natury. Tym niemniej należy Mu się chwała przysługująca świętemu Człowiekowi, posiadana przezeń, jak wiemy⁷⁾, częściowo z tytułu zasługi, częściowo zaś niezależnie od niej.

Ad 3. Za zrządzeniem Bożym uwielbienie duszy udziela się ciału odpowiednio do zasług człowieka, mianowicie: zasługujące akty duszy przejawiane w ciele dają tytuł do nagrody, która polega na uwielbieniu duszy przelewanym na ciało. Toteż chwała, jako owoc zasługi, przysługuje nie tylko duszy, lecz również ciału, stosownie do słów⁸⁾: „Ożywi śmiertelne ciała nasze, dzięki Duchowi, który w nas przebywa”. W ten sposób uwielbienie ciała może być owocem zasługi Chrystusa.

Ad 4. Objawienie wielkości Chrystusa jest Jego dobrem, ponieważ dobrem jest istnienie w czymś umyśle. Poznanie tej wielkości, co prawda, przedstawia większą wartość dla poznających, przez to, że wzbogaca posiadaną przez nich wiedzę. Ale i to wzbogacenie odnosimy do Chrystusa, są oni bowiem Jego członkami.

Artykuł 4.

CZY CHRYSZTUS MÓGŁ COŚ WYSŁUŻYĆ DLA INNYCH ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem¹⁾: „Dusza, która zgrzeszy — ta umrze”. Analogicznie przeto — zostanie wynagrodzona dusza, która zasłuży na nagrodę. Nie jest więc możliwe, by Chrystus wysłużył coś dla innych.

2. Powiedziano²⁾: „Z pełności łaski Chrystusa wszyscy otrzymali”. Otóż pozostali ludzie posiadający łaskę Chrystusa, nie mogą niczego wysłużyć dla innych, bo, jak czytamy³⁾: „Gdyby w pośrodku niej (ziemi) byli Noe i Daniel i Hiob, nie wybawią syna, ani córki, ale sami sprawiedliwością swą wybawią dusze swe”. Chrystus przeto także nie mógł nam niczego wysłużyć.

3. Jak czytamy⁴⁾, nagroda, na którą ktoś zasłużył, należy mu się z tytułu sprawiedliwości, nie z łaski. Gdyby przeto Chrystus wysłużył nam zbawienie, to nie wypływałoby ono z łaski Bożej, lecz należałoby się z tytułu sprawiedliwości, a skoro zasługa Chrystusa obejmuje wszystkich ludzi, to Bóg postępowałby niesprawiedliwie z tymi, których nie zbawia.

A JEDNAK powiedziano⁵): „Jak przez grzech jednego, na wszystkich ludzi zapadł wyrok potępienia, tak przez sprawiedliwość jednego — usprawiedliwienie życia”. Szkoda spowodowana przez Adama przyczyniła się do potępienia innych ludzi, ale w stopniu o wiele większym stała się udziałem innych zasługa Chrystusa.

WYKŁAD. Chrystus, jak wiemy⁶), posiadał łaskę nie tylko osobistą, lecz jako głowa całego Kościoła, sprawił iż wszyscy zjednoczeni z Nim, jak członki z głową, tworzą mistycznie jedną osobę. Wynika stąd, że zasługa Chrystusa obejmuje wszystkich w takiej mierze, w jakiej są Jego członkami, podobnie jak w każdym człowieku czynności głowy oddziałują w jakiś sposób na wszystkie członki, bo wszystkie korzystają z jej spostrzeżeń.

Ad 1. Pojedyncza osoba grzesząc, szkodzi tylko sobie. Otóż grzech Adama, w którym Bóg zapoczątkował całą naturę, przeszedł na pozostałych ludzi, będąc przekazywany przez ciało. Analogicznie zasługa Chrystusa, którego Bóg ustanowił Głową wszystkich ludzi co do łaski, obejmuje wszystkie Jego członki.

Ad 2. Inni czerpią z pełni Chrystusa, lecz nie otrzymują źródła łaski, a tylko jakąś łaskę cząstkową, nie posiadają przeto możliwości wysłużenia czegoś dla pozostałych ludzi, jak mógł wysłużyć Chrystus.

Ad 3. Podobnie jak grzech Adama przechodzi na innych ludzi tylko przez cielesne rodzenie, tak zasługa Chrystusa przechodzi na ludzi tylko przez odrodzenie duchowe, dokonujące się w Sakramencie Chrztu, który nas wszczepia w Chrystusa, stosownie do słów⁷): „Wszyscy, którzyście zostali ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa”. Sam fakt, że ludzie dostępują odrodzenia w Chrystusie, jest łaską. A tak zbawienie ludzi płynie z łaski.

ZAGADNIENIE 20.

CHRYSTUS PODDANY OJCU

Rozpatrzmy z kolei stosunek Chrystusa do Ojca i Ojca do Chrystusa: To, że Chrystus był poddany Ojcu, że modlił się do Niego, że służył Mu swym kapłaństwem, a także to zagadnienie, czy Ojciec Go usynowił i czy przeznaczył Go do zbawienia.

Po pierwsze należy się więc zastanowić nad uległością Chrystusa względem Ojca. Po drugie nad Jego modlitwą. Po trzecie nad Jego kapłaństwem. Po czwarte nad usynowieniem, czy odnosi się do Niego. Po piąte nad Jego przeznaczeniem.

Pierwsze zagadnienie ujmijmy w dwóch pytaniach:

1. Czy Chrystus był uległy w stosunku do Ojca?
2. Czy był uległy w stosunku do siebie samego?

Artykuł 1.

CZY WOLNO POWIEDZIEĆ, ŻE CHRYSZTUS BYŁ PODDANY OJCU ?

Na pozór nie.

1. Bo każdy byt poddany Bogu Ojcu jest bytem stworzonym, jak wynika z następujących słów¹): „W Trójcy Przenajświętszej nie ma służby ani poddaństwa”. Lecz, jak wiemy ²), nie wolno bez dodatkowych omówień twierdzić, że Chrystus jest stworzeniem. Analogicznie przeto nie wolno twierdzić, że Chrystus jest poddany Bogu Ojcu.

2. Poddanym Bogu nazywamy to, co Mu służy jako Panu. A ludzkiej naturze Chrystusa nie możemy przypisywać służenia. Mówi bowiem Damasceńczyk³): „Wiedzmy, iż jej”, tj. ludzkiej natury Chrystusa, „nie możemy nazywać służebnicą. Służenie i panowanie określają wzajemny stosunek, a nie są nazwami natury, tak jak nie są nimi wyrazy ojcostwo i synostwo”. Chrystus więc, co do swej natury ludzkiej nie był poddany Bogu Ojcu.

3. Czytamy w liście św. Pawła⁴): „Kiedy już wszystko będzie Mu poddane, wtedy i Syn zostanie poddany Temu, Który Mu wszystko poddał”. Lecz jak powiedziano w liście do Hebrajczyków⁵), „Wszakże nie widzimy teraz jeszcze, żeby wszystko było Mu poddane”. Ten przeto, któremu Ojciec ma poddać wszystko, jeszcze nie jest poddany Ojcu.

A JEDNAK Pan rzekł⁶): „Ojciec większy jest niż ja”. A oto słowa Augustyna⁷): „Nie na darmo mówi Pismo św., że Ojciec jest równy Synowi i że jest od Niego większy. Nie może tu być nieporozumień, jeśli to pierwsze bierzemy ze względu na formę Boga, a drugie — ze względu na formę sługi. Skoro zaś mniejszy podlega większemu, to Chrystus, ze względu na formę sługi, jest poddany Ojcu”.

WYKŁAD. Właściwości natury przysługują temu, kto ją posiada. Otóż naturę ludzką, ze względu na jej stan, cechuje trojokie poddaństwo Bogu. Po pierwsze poddana jest Bogu ze względu na stopień posiadanego dobra. Natura Boska, jak wynika ze słów Dionizego⁸), jest samą Istotą dobra, natura stworzona zaś w pewien sposób w dobru tym uczestniczy, będąc jak gdyby poddana promieniowaniu dobroci Bożej. Po drugie, natura ludzka poddana jest mocy Bożej, bo jak każde stworzenie, podlega zrządzeniom Bożej Opatrzności. Po trzecie, specjalnie ludzka natura, jeśli stosuje się do nakazów Boga, podlega Mu przez swoje własne działanie.

Otóż Chrystus sam wydaje świadectwo o tym trojakim podleganiu Ojcu. Po pierwsze mówi⁹): „Czemu mnie pytasz o dobro? Jeden tylko Bóg jest dobry”. Do tych słów Hieronim daje następujący komentarz¹⁰): „Ponieważ nazywając dobrym nauczyciela, nie wyznał, że jest On Bogiem lub Synem Bożym, Ten odpowiedział, że najświętszy człowiek nie jest dobry w zestawieniu z Bogiem”. Chrystus dał w ten sposób do zrozumienia, że On sam, co do natury ludzkiej, nie osiągnął poziomu dobroci Bożej. A ponieważ, jak mówi Augustyn¹¹), „W rzeczach, które nie mierzą się ilością masy, większy — to tyle co lepszy, rozumiemy, że Ojciec jest większy od Chrystusa”, jeżeli weźmiemy pod uwagę Jego ludzką naturę.

Po drugie, mówimy o poddaństwie Chrystusa, ponieważ, jak wierzymy, wszystko, co się działo z człowieczeństwem Chrystusa, dokonało się za zrządzeniem Bożym. Toteż mówi Dionizy¹²), że Chrystus „poddany był rozkazom Boga Ojca”. Był poddany, jak sługa. Wszelkie stworzenie bowiem służy Bogu będąc Mu poddane, stosownie do słów¹³): „Stworzenie usługując Tobie, Stwórcy...” I w tym znaczeniu powiedziano o Synu Bożym¹⁴), że „przyjął formę sługi”.

Trzeci rodzaj poddaństwa Chrystus przypisuje sobie, wypowiadając słowa¹⁵): „Ja zawsze czynię to, co się Jemu podoba”. I to jest poddaństwo oparte na posłuchu, o którym powiedziano¹⁶): „Stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci”.

Ad 1. Jak już zaznaczyliśmy¹⁷), mówiąc, że Chrystus jest stworzeniem, mamy na myśli Jego ludzką naturę, niezależnie od tego, czy to zostało wyraźnie zaznaczone, czy też nie. Podobnie należy rozumieć powiedzenie, że Chrystus jest poddany Ojcu. Poddany nie Chrystus w pełnym znaczeniu tej nazwy, ale Chrystus w swej ludzkiej naturze, chociaż byśmy tego specjalnie nie podkreślili. Bardziej właściwe jest jednak akcentowanie tego momentu dla uniknięcia błędu Ariusza, który twierdził, iż Syn jest mniejszy od Ojca.

Ad 2. Stosunek określany wyrazem „służba” i „panowanie” oparty jest na wzajemnej zależności między działaniem a poddawaniem się działaniu, sługa bowiem postępuje stosownie do poleceń pana. Za podmiot działania nie uważamy natury, lecz osobę, stosownie do słów Filozofa¹⁸): „Działanie to sprawa osobników i bytów jednostkowych”. Skoro jednak osoba lub hipostaza działa stosownie do natury, to działanie ma z nią związek. I dlatego, chociaż powiedzenie, że natura jest panem lub że jest sługą, jest nieściśle, można jednak powiedzieć w ścisłym znaczeniu tego słowa, że dana hipostaza jest panem lub sługą ze względu na tę lub na inną naturę. Wynika stąd wniosek, że nie ma przeszkód do mówienia o Chrystusie, iż jest Ojcu poddany, bądź też, że służy Mu ze względu na swoją ludzką naturę.

Ad 3. Augustyn mówi¹⁹): „Chrystus powierzy królowanie Bogu i Ojcu, kiedy sprawiedliwych, którymi teraz rządzi przez wiarę, doprowadzi do widzenia”, tak by oni ujrzeli samą istotę Boską wspólną Ojcu i Synowi. Będzie On wówczas poddany Ojcu całkowicie, nie tylko sam osobiście, lecz także w członkach swoich, przez pełne uczestnictwo w Bożym dobru. Będzie Mu wtedy wszystko poddane przez ostateczne wypełnienie Jego woli w nich, ale i teraz wszystko jest poddane Jego władzy, stosownie do słów²⁰): „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi” itd.

Artykuł 2.

CZY CHRYSZTUS BYŁ PODDANY SOBIE SAMEMU ?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Cyryl w liście synodalnym, zaaprobowanym przez sobór Efeski¹): „Chrystus nie jest ani swoim sługą, ani swoim panem. Mówić o Nim tak to głupie i co gorsza, bezbożne”. To samo twierdzi Damascenczyk w słowach²): „Jeden jest Chrystus, nie może być swoim sługą ani panem”. A skoro Chrystusa nazywamy sługą Ojca, ze względu na to, że jest Ojcu poddany, Chrystus nie jest poddany sobie samemu.

2. Sługa pozostaje w jakimś stosunku do pana, a nie istnieje stosunek kogoś do siebie samego. Dlatego mówi Hilary³): „Nie ma rzeczy podobnej do siebie samej lub sobie równej”. Nie można więc twierdzić, że Chrystus jest swoim własnym sługą, i co za tym idzie, że jest poddany sobie samemu.

3. Czytamy, że⁴) „Jak dusza rozumna i ciało — to jeden człowiek, tak Bóg i Człowiek — to jeden Chrystus”. Otóż, mimo że ciało człowieka podlega duszy, nie mówimy, że człowiek jest sobie poddany lub że jest swoim sługą, ani że jest większy od siebie samego. Nie mówimy więc i o Chrystusie, że jest poddany sobie samemu, mimo że człowieczeństwo Jego jest poddane Jego Bóstwu.

A JEDNAK mówi Augustyn⁵): „Prawda okazuje, że podobnie jak Ojciec jest większy od Chrystusa w Jego naturze ludzkiej, tak i Syn jest od siebie samego mniejszy”. Nadto, jak tamże dowodzi Augustyn, Syn Boży przyjął formę sługi, tak iż nie porzucił formy Boga, wspólnej Synowi i Ojcu. A skoro Ojciec większy jest od Syna w Jego ludzkiej naturze, to i Syn jest większy od siebie samego wziętego w ludzkiej naturze. Nadto stosownie do słów⁶): „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego, Boga mego i Boga waszego”, Chrystus w swej ludzkiej naturze jest sługą Boga Ojca. Ale każdy sługa Ojca jest zarazem sługą Syna, w przeciwnym razie Syn nie miałby wszystkiego, co ma Ojciec. Chrystus jest więc swoim sługą i sobie podlega.

WYKŁAD. Jak już wiemy⁷), służenie i panowanie przypisujemy hipostazie, wzgl. osobie przy uwzględnieniu natury. Mówiąc, że Chrystus panuje nad sobą samym lub że sobie samemu służy, albo też, że Słowo Boże jest panem Chrystusa-Człowieka, możemy zdania te dwojako rozumieć: Po pierwsze, możemy mieć na myśli różne hipostazy bądź osoby, tak jak gdyby Osoba panującego Słowa Bożego i osoba człowieka pełniącego służbę to były dwie różne osoby. To jest rozumienie he-rezji Nestoriusza. Toteż w dekrecie soboru Efeskiego potępiającym Nestoriusza czytamy⁸): „Gdyby ktoś twierdził, że Słowo pochodzące od Boga Ojca jest Bogiem lub panem Chrystusa, a raczej; nie wyznawał, że Chrystus jest zarazem Bogiem i Człowiekiem, i nie uważał Go za Słowo, które zgodnie z tym co mówi Pismo, stało się ciałem, AS”. Wzięte w tym rozumieniu zdanie zostało odrzucone przez Cyryla i Damascenczyka. Toteż należy odrzucić takie rozumienie zdania, że Chrystus jest mniejszy od siebie samego i że jest sobie poddany.

Po drugie możemy akcentować różnicę natur w jednej osobie bądź hipostazie, twierdząc, że ze względu na jedną z tych natur wspólną z Ojcem, Chrystus razem z Nim panuje i góruje nad wszystkim, a ze względu na drugą, wspólną z nami, służy Ojcu i jest Mu poddany. Właśnie to ma na myśli Augustyn, mówiąc⁹), że „Syn jest mniejszy od siebie samego”.

Pamiętajmy jednak, że nazwa „Chrystus” jest nazwą Osoby, podobnie jak nazwa „Syn”. Możemy się posługiwać obu tymi nazwami, nie dodając żadnych omówień tam gdzie jest mowa o cechach dotyczących Osoby, która jest wieczna, zwłaszcza zaś przy omawianiu stosunków, które jak tu, dotyczą bezpośrednio Osoby bądź hipostazy. Lecz kiedy mówimy o tym, co odpowiada Chrystusowi ze względu na naturę ludzką, należy raczej dodawać omówienie. Będziemy przeto mówić bez dodatkowych określeń: Chrystus jest Najwyższy, Pan, Wódz, powiedzenia zaś, że jest

sługą, poddanym, mniejszym, winno się opatrywać omówieniem: „co do natury ludzkiej”.

Ad 1. Cyryl i Damasceńczyk odrzucali powiedzenie, że Chrystus jest panem siebie samego, bo takie powiedzenie bez dodatkowych omówień nasuwa myśl o wielu osobach w Chrystusie.

Ad 2. Zasadniczo panem jest ktoś Inny, a ktoś inny — sługą. Może być jednak coś z panowania i służenia u jednej i tej samej osoby, jeżeli jedno jest w niej podporządkowane drugiemu.

Ad 3. Z uwagi na to, że w człowieku jedna sfera jest niższa od drugiej, także i Filozof mówił), iż sprawiedliwość człowieka zależy od podporządkowania sfery zmysłowo-pożądawczej i gniewliwej — rozumowi. Przy takim rozumieniu można mówić o podleganiu bądź służeniu samemu sobie, biorąc pod uwagę różne sfery w człowieku. Znajdujemy tu odpowiedź na pozostałe racje. Bo Augustyn mówiąc, że Syn jest mniejszy od siebie samego, bądź też, że jest sobie samemu poddany, ma na myśli Jego ludzką naturę, nie różne osoby.

ZAGADNIENIE 21.

MODLITWA CHRYSYUSA (19)

Zastanówmy się z kolei nad modlitwą Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach:

1. Czy Chrystusowi wypadało się modlić?
2. Czy wypadało to robić pod wpływem uczucia?
3. Czy wypadało modlić się za siebie samego, czy też wyłącznie za innych?
4. Czy każda modlitwa Chrystusa była wysłuchana?

Artykuł 1.

CZY CHRYSYUSOWI WYPADAŁO SIĘ MODLIĆ?

Na pozór nie. 1. Mówi bowiem Damasceńczyk¹): „Modlitwa to prośba zwrócona do Boga o rzecz godziwą”. A wszak Chrystus mógł uczynić wszystko sam, nikogo nie potrzebował o nic prosić. Nie wypadało Mu przeto modlić się.

2. Nie ma sensu prosić w modlitwie o coś, o czym wiemy, że na pewno się stanie, nie modlimy się przecież, żeby jutro wzeszło słońce. Byłoby też czymś niestosownym modlić się o to, co, jak wiemy, na pewno się nie stanie. Skoro zaś Chrystus wiedział o wszystkim, co się ma stać, nie było właściwe, że o coś prosił w modlitwie.

3. Damasceńczyk mówi²), że „Modlitwa to wznoszenie się ducha ku Bogu”. Otóż duch Chrystusa nie potrzebował wznosić się ku Bogu, bo zawsze był z Bogiem zjednoczony, nie tylko przez unię hipostatyczną, lecz również przez uszczęśliwiający widzenie. Modlitwa więc byłaby czymś u Chrystusa niewłaściwym.

A JEDNAK powiedziano ³): „Stało się w one dni, odszedł na górę modlić się i spędził noc na modlitwie Bożej”.

WYKŁAD. Modlitwa, jak wiemy⁴), polega na przedstawieniu swojej woli Bogu, aby On ją wypełnił. Otóż gdyby Chrystus miał tylko jedną wolę, mianowicie: wolę Boską, modlitwa w żadnym razie nie byłaby Mu potrzebna, ponieważ stosownie do słów⁵): „Wszystko co zechce, czyni Pan”, Boska wola osiąga skutek sama przez się. Lecz skoro w Chrystusie obok woli Boskiej jest wola ludzka, która nie posiada mocy tak skutecznej, by bez potęgi Bożej czynić wszystko, czego pragnie, to modlitwa Chrystusa jako człowieka i kogoś, kto posiada ludzką wolę, była czymś właściwym. Ad 1. Jako Bóg, mógł Chrystus osiągnąć wszystko, czego chciał, lecz nie jako człowiek, bo jak już wiemy⁶), jako człowiek nie był wszechmocny. Mimo że był zarazem Bogiem i Człowiekiem, chciał On jednak zanosić modlitwy do Ojca nie z powodu braku sił, lecz dla pouczenia nas. Chciał po pierwsze pokazać, że przyszedł od Ojca. Toteż mówi⁷): „Rzekłem dla ludu, który wokoło stoi” — rzekł Jezus słowa modlitwy — „aby wierzyli, żeś Ty mnie posłał”. Dlatego mówi Hilary⁸): „Nie potrzebował modlitwy, lecz modlił się ze względu na nas, abyśmy wiedzieli, że jest Synem”. Po drugie, Chrystus chciał nam dać wzór modlitwy. Toteż mówi Ambroży⁹): „Nie otwieraj swoich uszu na zwodniczy pogląd, że Syn Boży prosi, jak gdyby sam będąc bezsilny, o spełnienie tego, czego sam nie mógł dopiąć. Bo przecież to stwórca siły, mistrz posłuszeństwa, swoim przykładem uczy nas zasad cnoty”. A oto słowa Augustyna¹⁰): „Mógłby Pan mając postać sługi w razie potrzeby modlić się w milczeniu, lecz tak zwrócił się ku Ojcu z prośbą, byśmy zapamiętali sobie, iż jest On naszym mistrzem”.

Ad 2. Pomiedzy zdarzeniami, które, jak wiedział Chrystus, miały się stać w przyszłości, były i takie, które miały się stać na skutek Jego modlitw, o czym On wiedział, lecz prosił o nie Boga. Nie było w tym żadnej niestosowności.

Ad 3. Wznoszenie się to nic innego jak ruch ku górze. Otóż wyraz „ruch” ma, zdaniem Arystotelesa¹¹), dwojakie znaczenie: po pierwsze, ruch w sensie właściwym oznacza przejście ze stanu potencji w stan aktu, czyli zaktualizowanie czegoś, co nie jest do końca zaktualizowane. Wyraz „wznoszenie się” użyty w tym znaczeniu odnosi się do czegoś, co może znaleźć się wyżej niż jest aktualnie. Jak mówi Damascenczyk¹²), Duch ludzki Chrystusa nie potrzebował tak się wznosić ku Bogu, gdyż zawsze był z Bogiem zjednoczony zarówno w bycie osobowym, jak i w uszczęśliwiającej kontemplacji”. Wyraz „ruch” może też oznaczać akt bytu w pełni zaktualizowanego. W tym znaczeniu nazywamy ruchem np. pojmowanie intelektualne i doznawanie wrażeń. Otóż w ten sposób duch Chrystusa wznosił się ku Bogu nieustannie, kontemplował Boga, jak kogoś, kto stale go przerasta.

Artykuł 2.

CZY WYPADAŁO CHRYSTUSOWI MODLIĆ SIĘ POD WPLYWEM UCZUĆ?

Na pozór tak.

1. Psalmista bowiem wypowiada, jak gdyby w imieniu Chrystusa, następujące słowa¹): „Serce moje i ciało moje radują się Bogu żywemu”. Skoro zaś sfera doznań

ciała nosi nazwę uczuć, to mogły się one wznieść ku Bogu żywemu w porywie radości, a tym samym w modlitwie.

2. Kto pragnie tego, o co prosi w modlitwie, ten się modli. Skoro zaś Chrystus mówiąc²⁾: „Niechaj odejdzie ode mnie ten kielich”, modlił się o to, czego pragnęło uczucie, to modlitwa Jego wynikała z uczucia.

3. Zjednoczenie się z Bogiem w jednej Osobie jest czymś większym niż wzniesienie się ku Bogu w modlitwie. Skoro zaś sfera uczuciowa, jak wszystkie części natury ludzkiej, została przyjęta przez Boga do jedności Osoby, to tym bardziej mogła ona wznieść się ku Bogu.

A JEDNAK powiedziano³⁾, że Syn Boży, przyjmując ludzką naturę, „stał się podobny do ludzi”. Skoro zaś sfera uczuciowa u pozostałych ludzi nie jest siedliskiem modlitwy, to nie była nim i u Chrystusa.

WYKŁAD. O modlitwie uczuciowej mówimy w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, myśląc o modlitwie jako akcie uczucia. Chrystus' w ten sposób się nie modlił, bo w Nim sfera uczuciowa nie różni się od sfery uczuciowej w nas. My zaś nie możemy modlić się aktami uczucia z dwóch powodów: pierwszy z nich to ten, że poruszenie uczuciowe nie może sięgać poza sferę zmysłową, nie może przeto wznieść się ku Bogu, co w modlitwie jest konieczne. Drugi to ten, że w modlitwie zawiera się pewne określone pragnienie, o którego spełnienie prosimy Boga. Pragnienie zaś może powstać tylko przy udziale rozumu. Modlitwa przeto, jak już wiemy skądinąd⁴⁾, jest aktem rozumu.

Można mówić o modlitwie uczuciowej jeszcze w innym znaczeniu, mając przy tym na myśli akt rozumu przedstawiającego Bogu to, czego uczuciowo pożądamy. Tego rodzaju modlitwę u Chrystusa spotykamy, ilekroć była ona wyrazem Jego uczuciowych pragnień. Przez nią chciał On nas pouczyć co do trzech rzeczy: 1. Chciał pokazać, że przybrał sobie prawdziwą ludzką naturę, wraz ze wszystkimi przyrodzonymi jej skłonnościami. 2. Chciał pokazać, że u człowieka dopuszczalne są pragnienia uczuciowe sprzeczne z wolą Bożą. 3. Chciał pokazać, że uczucia swoje powinien człowiek podporządkować tej woli. Toteż mówi Augustyn⁵⁾: „Chrystus występując jako człowiek przejawiał swoje osobiste, ludzkie pragnienie. Wypowiada słowa: ‘Niech odejdzie ode mnie ten kielich’, i wypowiedziała się w tym Jego ludzka wola, pragnienie czegoś własnego, osobistego, że tak powiem. Ale ponieważ chciał być człowiekiem prawym i zbliżyć się do Boga, uzupełnia myśl, mówiąc: ‘wszakże nie jako ja chcę, ale jako Ty’. To tak jak gdyby chciał powiedzieć: Popatrz na mnie, możesz przecie mieć własne pragnienia, nawet jeśli Bóg chce czegoś innego.

Ad 1. Ciało raduje się Bogu żywemu, nie przez akt wznoszenia się ciała ku Bogu, lecz przez oddziaływanie serca na ciało, tak iż pożądanie zmysłowe idzie za pożądaniem rozumnym.

Ad 2. Chociaż prośba rozumu wyrażała uczuciowe pragnienie Chrystusa, jednak, jak mówiliśmy⁶⁾, nie uczucie sformułowało prośbę, lecz rozum.

Ad 3. Zjednoczenie osobowe dotyczy istnienia w osobie, które obejmuje wszystkie części natury ludzkiej. Natomiast wzniesienie się ku Bogu w modlitwie dokonuje się przez akt przysługujący tylko, jak już wiemy⁷⁾, rozumowi, toteż nosi inny charakter niż zjednoczenie.

Artykuł 3.

CZY CHRYSZTUSOWI WYPADAŁO MODLIĆ SIĘ ZA SIEBIE SAMEGO ?

Na pozór nie.

1. „Wypowiadane słowa modlitwy samemu Chrystusowi" — jak mówi Hilaryl) — nie przyniosły żadnego pożytku, wypowiadał On je, by wzmocnić naszą wiarę”. Chrystus więc, jak się zdaje, modlił się nie za siebie, lecz za nas.

2. Każdy modli się o spełnienie swoich pragnień, bo jak wiemy²⁾, modlitwa jest przedstawieniem swojej woli Bogu, by On ją spełnił. Ale Chrystus chciał znosić te cierpienia, których doznał. Mówi bowiem Augustyn³⁾: „Człowiek najczęściej smuci się, choć tego nie chce; choćby nie chciał to śpi, łaknie i pragnie. On zaś (mianowicie Chrystus) czynił to wszystko, bo tego chciał”. Więc nie potrzebował się modlić za siebie samego.

3. Nauczyciel pokoju i mistrz jedności nie chciał, aby się modlono w pojedynkę i prywatnie, żeby ktoś w czasie modlitwy zanosił prośby tylko za siebie, jak mówi Cyprian⁴⁾. Lecz - Chrystus, stosownie do słów⁵⁾: „Począł Jezus czynić i nauczać”, to, czego uczył — wypełniał. Nigdy się przeto nie modlił za siebie samego.

A JEDNAK sam Pan modląc się wypowiedział słowa⁶⁾: „Wślaw Syna twego”.

WYKŁAD. Dwojaki charakter nosiła modlitwa Chrystusa za siebie samego: po pierwsze mogła być wyrazem pragnień⁷⁾ uczuciowych, jak stwierdziliśmy w artykule poprzednim, lub nawet po prostu woli w jej przyrodzonej tendencji, jak wtedy, gdy prosi o oddalenie kielicha męki⁸⁾. Po drugie, może wyrażać pragnienie woli opartej na rozważaniu rozumowym, jak wtedy, gdy prosił o chwałę zmartwychwstania⁹⁾. I słusznie postępował w ten sposób, bo jak wiemy¹⁰⁾, chciał posługiwać się modlitwą do Ojca, by dać nam wzór modlitwy i pokazać, że Ojciec Jego jest Tym, który sprawia wiekuiste rodzenie się Chrystusa co do Jego Boskiej natury, a zarazem jest źródłem wszelkich dóbr, które otrzymał w swej naturze ludzkiej. Otrzymawszy w swej naturze ludzkiej od Ojca pewne dobra, oczekiwał od Niego innych, które dopiero miał otrzymać i dziękował Mu za nie tak, jak za te, które już posiadał w tej naturze, uznając, jak czytamy¹¹⁾, w Ojcu sprawcę tych dóbr oraz innych, których jeszcze nie miał, takich jak uwielbienie ciała itp. Prosił Ojca w modlitwie o uzupełnienie tego, czego nie dostawało Jego ludzkiej naturze. Stał się przeto naszym wzorem, abyśmy dziękowali za dary otrzymane i prosili w modlitwie o to, czego jeszcze nie mamy.

Ad 1. W cytowanym tekście Hilary mówi o modlitwie ustnej, zbędnej, jeżeli chodzi o Chrystusa, a potrzebnej dla nas. Toteż znamienne są słowa Hilarego, że wypowiadanie słów modlitwy nie przynosiło pożytku Chrystusowi. Bo jeśli, jak powiedziano¹²⁾, „pragnienie ubogich Pan wysłuchał”, o ileż skuteczniejszą modlitwą zanoszoną do Ojca jest sama wola Chrystusa. Stwierdza to Chrystus, mówiąc¹³⁾: „A jam wiedział,

że mnie zawsze wysłuchujesz, alem rzekł dla ludu, który wokoło stoi, aby wierzyli, iżęś Ty mnie posłał”.

Ad 2. Chrystus wprawdzie chciał doznać cierpień, które Go spotkały w swoim czasie, ale niemniej chciał osiągnąć uwielbienie ciała po męce. Tej chwały jeszcze nie posiadał, wszakże oczekiwał jej od Ojca, jako sprawcy, słusznie przeto prosił Go o nią.

Ad 3. Ta chwała, o którą Chrystus się modlił, miała związek ze zbawieniem innych ludzi, według słów 14): „Zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego”. Modlitwa, którą zanosił za siebie, była w pewien sposób modlitwą za pozostałych ludzi.

Podobnie każdy, kto prosi Boga o jakieś dobro, aby posługując się nim przynosić pożytek innym, modli się nie tylko za siebie, lecz także za innych.

Artykuł 4.

CZY MODLITWA CHRYSYTA BYŁA ZAWSZE WYŚLUCHANA ?

Na pozór nie.

1. Chrystus prosił bowiem o odsunięcie od Niego kielicha męki 1), a jednak kielicha tego Mu nie oszczędzono. Wydaje się więc, że nie każda Jego modlitwa była wysłuchana.

2. On też modlił się o odpuszczenie grzechu ludziom, którzy Go ukrzyżowali 2), nie wszystkim jednak grzech ten został odpuszczony, bo żydzi zostali zań ukarani. Nie każda przeto Jego modlitwa, jak się zdaje, została wysłuchana.

3. Pan modlił się za tych wszystkich, którzy przez słowa Apostołów mieli weń uwierzyć, modlił się, aby wszyscy byli w Nim jednością i by doszli do tego, żeby z Nim być 3). A przecież nie wszyscy to osiągają. Nie wszystkie więc modlitwy Chrystusa zostały wysłuchane.

4. Psalmista wkłada w usta Chrystusa następujące słowa 4): „Wołać będę we dnie, a nie wysłuchasz”. Nie każda modlitwa Chrystusa przeto została wysłuchana.

A JEDNAK Apostoł mówi 5): „Kiedy głosem wielkim i ze łzami składał ofiarę, został wysłuchany dla swej bo jaźni Bożej”.

WYKŁAD. Modlitwa jest, jak już wiemy 6), jakimś wykładnikiem ludzkiej woli. Mówimy, że jest wysłuchana, jeśli spełnia się wola proszącego. Wola ludzka, biorąc zasadniczo, jest wolą rozumną, bo w zasadzie chcemy tego, co nam przedstawia rozum po zastanowieniu się. To natomiast, czego chcemy pod wpływem uczuć lub przyrodzonych poruszeń woli, nie jest zasadniczym przedmiotem naszych pragnień, lecz staje się nim tylko pod warunkiem braku zastrzeżeń ze strony rozumu. Stanowi to raczej przedmiot zachcianki niż woli w znaczeniu ścisłym. Człowiek chciałby tego, gdyby nic nie stało na przeszkodzie.

Przedmiotem woli rozumnej Chrystusa było tylko to, czego, jak wiedział Chrystus, chce Bóg. Toteż każda wola Chrystusa, w pełnym rozumieniu tego słowa, wola Boska i ludzka, została spełniona, bo pozostawała w zgodzie z Bogiem, a co za tym idzie, została wysłuchana każda Jego modlitwa. Tak samo wysłuchane zostają modlitwy pozostałych ludzi, pod warunkiem, że wola ich jest w zgodzie z Bogiem,

stosownie do słów7): „Ten, który przenika serca, wie”, czyli daje swoją zgodę na to, o co prosi Duch, tj. Ten, Duch, który świętym podsuwa pragnienia, „bo na Boży sposób” — tzn. stosownie do woli Boga — „wstawia się za świętymi”.

Ad 1. Ojcowie dają różne tłumaczenia owej prośby Chrystusa o odsunięcie kielicha. Według Hilarego8), „Chrystus modląc się o odsunięcie męki nie prosi o to, żeby ona Go ominęła, lecz żeby ominęło innych to, co odeszło od Niego”. Modli się za tych, którzy po Nim mieli znieść mękę; sens Jego słów jest więc taki: Niech piją kielich męki tak jak ja, niezachwiani w nadziei, wolni od bólu i lęku przed śmiercią”.

Hieronim zaś mówi w związku z tekstem E-wangelii9): „Chrystus akcentuje słowa: ‘Kielich ten’ — kielich ludu żydowskiego, który zabijając mnie, nie może tłumaczyć się niewiedzą. Lud ten ma przecież zakon i proroków, którzy mnie zapowiadali”.

Dionizy aleksandryjski cytując słowa: „Odsuń ten kielich ode mnie” mówi10): „Nie znaczy to, że kielich nie ma przyjść, bo gdyby nie przyszedł, to nie mógłby odejść, lecz Zbawiciel prosi usilnie o usunięcie wkradającej się pokusy, żeby jej dotknięcie było przelotne, tak jak dotknięcie czegoś, co przemija”. Natomiast Ambroży, Orygenes i Chryzostom mówią, że modlitwa Chrystusa wyrażała naturalny lęk człowieka przed śmiercią. Otóż jeśli za Hilarym przyjmiemy, że Chrystus modlił się, by męczennicy stali się naśladowcami Jego męki, albo żeby lęk przed wypiciem kielicha nie wyprowadzał Go z równowagi, bądź też, by śmierć nie uwięziła Go na stałe, prośba Jego została spełniona bez reszty. Jeżeli zaś przyjmiemy, że modlił się o to, by nie pić kielicha męki i śmierci, lub żeby nie pić go z ręki żydów, prośba nie została wysłuchana, gdyż nie chciał tego rozum, który ją Bogu przedkładał. Chrystus chciał jedynie dla naszej nauki pokazać nam naturalne poruszenie swej woli i swych zmysłów, które posiadał jako człowiek.

Ad 2. Nie modlił się Pan za wszystkich krzyżujących Go, ani też za wszystkich ludzi, którzy mieli weń uwierzyć, a jedynie za tych, którzy zostali przeznaczeni do otrzymania życia wiecznego za Jego pośrednictwem. Wyjaśnienie to dotyczy również punktu 3.

Ad 4. Słowa: „Wołać będę we dnie, a nie wysłuchasz” są przypuszczalnie wyrazem sfery uczuciowej, wzdragającej się przed śmiercią. Wszakże Chrystus został wysłuchany, jak mówiliśmy11), co do pragnień rozumu.

ZAGADNIENIE 22.

KAPŁAŃSTWO CHRYSSTUSA (20)

Rozpatrzmy z kolei kapłaństwo Chrystusa. Zagadnienie to ujmijmy w sześciu punktach:

1. Czy wypadało Chrystusowi być kapłanem?
2. Dotyczy ofiary złożonej przez tego Kapłana.
3. Dotyczy skuteczności tego kapłaństwa.
4. Czy kapłaństwo Jego miało swój skutek w odniesieniu do Niego samego, czy tylko w odniesieniu do innych?
5. Dotyczy wieczności tego kapłaństwa.

6. Czy Chrystusa należy nazywać: kapłanem według porządku Melchizedecha?

Artykuł 1.

CZY KAPŁAŃSTWO JEST CZYMŚ STOSOWNYM DLA CHRYSYTA ?

Na pozór nie.

1. Kapłan bowiem jest czymś mniejszym niż Anioł i dlatego powiedziano1): „Ukazał mi Bóg kapłana wielkiego, stojącego przed Aniołem Pańskim”. Chrystus zaś góruje nad Aniołami, stosownie do słów2): „O tyle stał się wyższym od Aniołów, o ile odziedziczył wyższe od nich imię”. Nie jest więc stosowne, by Chrystus był kapłanem.
2. Stosownie do słów 3): „Są to cienie rzeczy przyszłych, ciało zaś Chrystusa”, to, co zostało opisane w Starym Testamencie, było zapowiedzią symbolizującą Chrystusa. A wszak Chrystus nie pochodził co do ciała od kapłanów Starego Zakonu, mówi bowiem Apostoł4): „Wiadomo, że Pan nasz wyszedł z pokolenia Judy, a Mojżesz nic nie mówi o kapłanach w tym pokoleniu”. Nie jest więc stosowne, by Chrystus był kapłanem.
3. W Starym Zakonie, który jest symbolem i zapowiedzią Chrystusa, prawodawca nie był kapłanem w jednej osobie. Toteż Pan mówi do Mojżesza, twórcy Zakonu5): „Każ przystąpić Aaronowi, bratu twemu, aby mi urząd kapłański sprawował”. I nie było stosowne, by Chrystus był kapłanem, skoro według słów6): „Dam Zakon mój w ich serca”, jest On twórcą Nowego Zakonu.

A JEDNAK czytamy7): „Mamy arcykapłana, który przeniknął niebios, Jezusa, Syna Bożego”.

WYKŁAD. Właściwą funkcją kapłana jest pośredniczenie między Bogiem a ludem, tak iżby przekazywał ludowi to, co Boże. Toteż o kapłanie, jako człowieku szafującym świętymi rzeczami, powiedziano8), że „Zakonu pytać będą z ust jego”, tj. z ust kapłana. Z drugiej strony ma on ofiarować Bogu modlitwy ludu oraz jakoś wynagradzać za jego grzechy. Toteż mówi Apostoł9): „Każdy arcykapłan spośród ludzi wzięty, dla ludzi jest postanowiony w tym, co do Boga należy, aby składał dary i ofiary za grzechy”. Wymienione tu funkcje odpowiadają Chrystusowi w stopniu najwyższym. Bo wszak dobra zostały przez Niego udzielone ludziom stosownie do słów10): „Przez którego”, tj. przez Chrystusa, „dał tak cenne i niezmiernie wielkie obietnice, byście przez nie stali się uczestnikami Boskiej natury”. On też pojednał rodzaj ludzki z Bogiem, stosownie do słów11): „Spodobało się, aby w Nim” — tj. w Chrystusie — „przebywała wszelka pełność oraz by przezeń wszystko się pojednało”. Chrystusowi przeto kapłaństwo przystoi w najwyższym stopniu.

Ad I. Zgodnie ze słowami Dionizego12), Aniołom przysługuje władza związana z ich stanowiskiem w hierarchii bytów, są oni bowiem pośrednikami między Bogiem a człowiekiem, podobnie można nazwać Aniołem i kapłana skoro pełni on funkcję pośrednika między Bogiem a ludem, stosownie do słów13): „On jest Aniołem Pana zastępów”. Ale Chrystus jest większy od Aniołów nie tylko ze względu na swoje Bóstwo, lecz także ze względu na człowieczeństwo, posiada bowiem pełnię łaski i

chwały. Toteż ma On władzę hierarchiczną, czyli kapłańską, w sposób bardziej wzniosły niż Aniołowie, tak iż byli oni sługami Jego kapłaństwa, stosownie do słów¹⁴): „Przystąpili Aniołowie i służyli Mu”. Skoro jednak mógł doznawać cierpień fizycznych, „stał się nieco mniejszy od Aniołów”, jak mówi Apostoł¹⁵). I pod tym względem upodobił się do ludzi, pełniących na tym świecie funkcje kapłanów.

Ad 2. „Rzeczy podobne do siebie pod każdym względem”, jak mówi Damascenczyk¹⁶), „są właściwie identyczne, a nie podobne”. Skoro więc kapłaństwo Starego Zakonu było symbolem zapowiadającym kapłaństwo Chrystusowe, to Chrystus nie chciał narodzić się z pokolenia symbolizującego kapłaństwo, aby pokazać, że Jego kapłaństwo nie jest identyczne ze starozakonnym, lecz różni się od niego, jak rzeczywistość od symbolu.

Ad 3. Inni ludzie, jak wiemy¹⁷), posiadają poszczególne łaski, lecz Chrystus, Głowa wszystkich ludzi, ma doskonałą pełnię wszystkich łask. I dlatego, jeśli chodzi o pozostałych ludzi, jeden jest twórcą praw, drugi kapłanem, a jeszcze inny królem. Ale wszystko to zbiega się w Chrystusie, jako źródle wszelkich łask. Toteż powiedziano¹⁸): „Pan — sędzią, naszym, Pan — naszym prawodawcą, Pan — królem naszym: On przyjdzie i zbawi nas”.

Artykuł 2.

CZY CHRYSZTUS BYŁ KAPŁANEM A ZARAZEM ŻERTWĄ ?

Na pozór nie.

1. Bo do funkcji kapłana należy zabijanie żertwy. Chrystus zaś nie zabijał siebie samego, nie był więc jednocześnie kapłanem i żertwą.

2. Kapłaństwo Chrystusa przypomina raczej kapłaństwo żydów, ustanowione przez Boga, niż kapłaństwo pogan, poświęcone kultowi demonów. Otóż w Starym Zakonie nigdy nie składano ofiar z ludzi. Ofiary te składane przez pogan spotykały się z najwyższym potępieniem, stosownie do słów psalmu¹): „wylewali krew niewinną, krew swoich synów i córek, których ofiarowali bałwanom chananejskim”. W kapłaństwie Chrystusa przeto nie może być żertwą sam Chrystus-Człowiek.

3. Wszelka ofiara przez to samo, że jest składana Bogu, zostaje Bogu poświęcona. Człowieczeństwo Chrystusa zaś od początku było poświęcone Bogu i zjednoczone z Nim. Niewłaściwe jest więc mówienie, że Chrystus, jako Człowiek, był ofiarą (żertwą).

A JEDNAK Apostoł mówi²): „Chrystus umiłował nas i wydał samego siebie za nas na dar i na ofiarę na wonność wdzięczności”.

WYKŁAD. Jak mówi Augustyn³): „Wszelka ofiara widzialna jest to sakrament, czyli widzialny znak ofiary niewidzialnej”. Ofiara zaś niewidzialna polega na tym, że człowiek ofiaruje Bogu swego ducha, stosownie do słów⁴): „Ofiarą Bogu — duch skruszony”. I dlatego można nazywać ofiarą każdą rzecz składaną Bogu w taki sposób, by duch ludzki wznosił się ku Niemu.

Na to, że ofiara jest potrzebna człowiekowi, składają się trzy momenty: po pierwsze, powoduje ona odpuszczenie grzechów, które człowieka odwracają od Boga.

Toteż Apostoł mówi⁵), że kapłan ma „składać dary i ofiary za grzechy”. Po drugie, sprawia, iż człowiek zachowuje stan łaski, trwając zawsze w Bogu, a na tym polega pokój i zbawienie. Toteż w Starym Zakonie składano ofiary zapokojne, za zbawienie ofiarującego⁶). Po trzecie, duch ludzki przez ofiarę łączy się z Bogiem, co najdoskonalej zostanie osiągnięte w chwale niebieskiej. Toteż w Starym Zakonie składano ofiary całopalne, spalane bez reszty⁷). Wszystko to przez człowieczeństwo Chrystusa stało się naszym udziałem. Po pierwsze, przez nie zostały zmasowane nasze grzechy, stosownie do słów⁸): „Wydany został za grzechy nasze”. Po drugie, przez Chrystusa otrzymujemy łaskę, która nas zbawia, stosownie do słów⁹): „Dla wszystkich, którzy są Mu posłuszni, stał się przyczyną zbawienia wiecznego”. Po trzecie, otrzymujemy przezeń pełnię chwały, stosownie do słów¹⁰): „Mamy przez krew Jego zapewnione wejście do świątyni”, czyli do chwały niebieskiej. I dlatego Chrystus był, jako człowiek, nie tylko kapłanem, lecz również doskonałą żertwą: ofiarą za grzech, ofiarą zapokojną i ofiarą całopalaną zarazem.

Ad 1. Chrystus nie zabił sam siebie, lecz stosownie do słów¹¹): „Ofiarowan jest, gdyż sam chciał”, z własnej woli naraził siebie na śmierć, i dlatego mówimy, że sam siebie wydał.

Ad 2. Mord popełniony na Chrystusie-Człowieku można rozpatrywać w zestawieniu z wolą morderców, bądź też z wolą Tego, który został zabity. Z punktu widzenia morderców nie ma ona charakteru ofiary. Nikt bowiem nie powie, że zabijając Chrystusa złożyli oni ofiarę Bogu, lecz nazwie to zabójstwo ciężką zbrodnią, podobną do tej, jaką popełniali poganie zabijając ludzi na ofiarę bożkom. Ale można też rozpatrywać zabicie Chrystusa z punktu widzenia woli Zabitego, który poszedł dobrowolnie na mękę. Oglądane w tym aspekcie ma ono charakter ofiary i nie pozostaje w żadnym związku z ofiarami pogan.

(Uwaga tłumacza: Odpowiedź na zarzut trzeci wydanie Mariettiego r. 1948 umieszcza w przypisach jak następuje: Editio Piana dodaje:)

Ad 3. świętość człowieczeństwa Chrystusa nie stanowiła przeszkody do poświęcenia tego człowieczeństwa Bogu w czasie męki w formie ofiary aktualnie składanej. To, co pierwotnie stanowiło o Jego świętości, mianowicie miłość i łaska zjednoczenia hipostatycznego, zostało spotęgowane przez ofiarę.

Artykuł 3.

CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA POWODUJE ODPUSZCZENIE GRZECHÓW ?

Na pozór nie.

1. Bo tylko Bóg odpuszcza grzechy, stosownie do słów¹): „Ja jestem Ten, który gładzi nieprawości twoje, ze względu na mnie”. Ale Chrystus jest kapłanem, jako człowiek, nie jako Bóg. Kapłaństwo Chrystusa nie przynosi więc odpuszczenia grzechów.

2. Apostoł mówi²), że ofiary Starego Testamentu „nie mogły uczynić doskonałymi na zawsze, w przeciwnym razie przestano by je składać, gdyż ofiarnicy, raz oczyszczeni, nie poczuwaliby się do grzechu. W ofiarach tych co roku wspominano grzechy”. Otóż podobnie przy kapłaństwie Chrystusa wspominamy grzechy, kiedy mówimy³):

„Odpuść nam nasze winy”, Kościół zaś nieustannie składa ofiarę, jak wynika ze

słów4): „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Kapłaństwo Chrystusa więc, jak się wydaje, nie głodzi grzechów.

3. W Starym Zakonie, jak wiadomo5), za grzech księcia ofiarowano przeważnie kozła, kozę za grzech kogoś z ludu, a cielca za grzech kapłana. Lecz do żadnego z wymienionych tu zwierząt nie przyrównano Chrystusa, przyrównano Go do baranka, stosownie do słów6): „A ja byłem jako baranek cichy, którego niosą na rzeź”. Wydaje się więc, że Jego kapłaństwo nie stanowiło wynagrodzenia za grzechy.

A JEDNAK Apostoł mówi7): „Krew Chrystusa, który przez Ducha świętego samego siebie bez skazy ofiarował Bogu, oczyści sumienia nasze od uczynków martwych, abyśmy służyli Bogu żyjącemu”. Skoro zaś uczynkami martwymi nazywamy grzechy, kapłaństwo Chrystusa ma moc oczyszczania z grzechów.

WYKŁAD. Dla doskonałego oczyszczenia z grzechu potrzeba dwóch rzeczy, stosownie do dwóch momentów grzechu: winy i kary. Wina zostaje zglądzona przez łaskę, dzięki której serce grzesznika zwraca się ku Bogu. Kara zaś zostaje całkowicie darowana pod warunkiem, że człowiek da Bogu zadośćuczynienie. Kapłaństwo Chrystusa sprawia jedno i drugie. Jego mocą bowiem zostaje nam udzielona łaska, która nasze serca zwraca ku Bogu, stosownie do słów8): „Usprawiedliwieni darmo przez łaskę Jego, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego postanowił Bóg ofiarą przebłagalną przez wiarę we krwi Jego”. On też dał za nas pełne zadośćuczynienie, bo sam „choroby nasze On nosił i boleści nasze wziął na siebie”9). Jasne jest przeto, że kapłaństwo Chrystusa ma pełną moc potrzebną dla zglądzenia grzechów.

Ad 1. Chrystus nie był wprawdzie kapłanem z tytułu swego Bóstwa, lecz był nim przez swoje człowieczeństwo, jeden i ten sam przeto był kapłanem i Bogiem. Toteż czytamy w aktach soboru Efeckiego10): „Gdyby ktoś twierdził, że arcykapłan nasz i Apostoł nie jest Słowem z Boga, lecz człowiekiem zrodzonym z niewiasty, a różnym od Niego, AS”. Toteż skoro człowieczeństwo Jego działa mocą Bóstwa, ofiara Jego stanowiła najskuteczniejszy środek do zglądzenia grzechów. Dlatego to mówi Augustyn11): „W każdej ofierze wyróżniamy cztery momenty, a mianowicie: komu się ją składa, kto ją składa, co zostaje ofiarowane i za kogo się ją ofiaruje. Otóż jedyny i prawdziwy Pośrednik pojednał nas z Bogiem ofiarą pokoju, będąc jednością z Tym, któremu ją składał i jednocząc w sobie tych, za których składał, był jednocześnie ofiarnikiem i ofiarą”.

Ad 2. Grzechy w Nowym Testamencie nie świadczą o bezskuteczności kapłaństwa Chrystusa i niewystarczalności Jego zadośćuczynienia. Wspominamy je w modlitwie, mając w myśli albo tych, którzy nie chcą być uczestnikami ofiary Chrystusowej, jak niewierzący, o których nawrócenie się modlimy, albo też tych, którzy przez grzech zbczyli z prawdziwej drogi po włączeniu się w Jego Ofiarę. W Kościele co dzień dokonuje się ofiara, nie inna od tej, którą złożył Chrystus, lecz stanowiąca jej pamiątkę. Toteż mówi Augustyn12): „Ten sam Chrystus i kapłan jest ofiarującym i ofiarą. Chciał On, aby codziennie sprawowana ta święta tajemnica była ofiarą Kościoła”.

Ad 3. Chociaż w Starym Zakonie różne zwierzęta zabijano na ofiarę, lecz, jak mówi Orygenes13), codzienną ofiarą, składaną rano i wieczorem, był baranek, zgodnie ze wskazówką Pisma św.14). Miało to oznaczać, że ofiarowanie prawdziwego baranka,

tj. Chrystusa, uczyni wszystkie inne ofiary zbytecznymi. Toteż powiedziano 15): „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata”.

Artykuł 4.

CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSZTUSA MIAŁO SKUTEK NIE TYLKO W ODNIESIENIU DO POZOSTAŁYCH LUDZI, LECZ TAKŻE W ODNIESIENIU DO NIEGO SAMEGO ?

Na pozór tak.

1. Do obowiązków kapłana bowiem należy modlitwa za lud, stosownie do słów 1): „Podczas spalania się ofiary modlili się kapłani”. Lecz Chrystus, jak wiemy 2), modlił się nie tylko za innych, ale i za siebie samego. Wyraźnie powiedziano o tym w Piśmie św. 3): „On też za życia swego w ciele słał modlitwy i błagania z wołaniem wielkim i łzami do Boga, który mocen był wybawić Go od śmierci”. Kapłaństwo Chrystusa więc miało swój skutek nie tylko w odniesieniu do innych ludzi, lecz także w odniesieniu do Niego samego.

2. Chrystus złożył siebie na ofiarę w męce swojej. Wiemy zaś 4), że przez tę mękę wysłużył coś dla siebie, nie tylko dla innych. Kapłaństwo Chrystusa przeto odniosło swój skutek nie tylko w innych, lecz także w Nim samym.

3. Symbolem kapłaństwa Chrystusa było kapłaństwo starotestamentowe. A kapłan Starego Zakonu nie tylko za innych ludzi składał ofiarę, lecz także i za siebie, powiedziano bowiem 5), że „Najwyższy kapłan wchodzi do świątyni, aby się modlić za siebie, i za dom swój i za całe zgromadzenie synów Izraela”. Kapłaństwo Chrystusa miało więc skutek nie tylko w innych, lecz też i w Nim samym.

A JEDNAK czytamy w aktach soboru Efeckiego 6): „Gdyby ktoś twierdził, że Chrystus złożył ofiarę za siebie, a nie wyłącznie za nas (wszak Ten, który nie zgrzeszył, ofiary nie potrzebował), AS”. Lecz kapłańska posługa polega przede wszystkim na składaniu ofiary. Kapłaństwo Chrystusa nie wywierało przeto skutku w Nim samym.

WYKŁAD. Jak już wiemy 7), kapłan zostaje ustanowiony na pośredniczenie między Bogiem a ludem. Pośrednictwa zaś w stosunku do Boga potrzebuje tylko ten, kto nie może doń dotrzeć bezpośrednio. W tym wypadku człowiek jest objęty posługą kapłańską uczestnicząc w skutkach kapłaństwa. Chrystusa to nie dotyczy, bo jak mówi Apostoł 8), „On przystępując zawsze bezpośrednio do Boga, zawsze żyje, aby się wstawiać za nami”. I dlatego niewłaściwe byłoby kierowanie przezeń skutków kapłaństwa ku sobie samemu, lecz raczej przekazywanie ich innym. Bo w każdym rodzaju bytów pierwsza przyczyna sprawcza wywiera swój wpływ na inne byty nie podlegając wpływowi z ich strony, jak np. słońce oświetla, samo nie oświetlane, a ogień grzeje, sam nie będąc ogrzewany. Otóż Chrystus jest źródłem całego kapłaństwa. Kapłani Starego Zakonu byli Jego symbolem, a nowotestamentowi działają w imieniu i z upoważnienia Chrystusa, stosownie do słów 9): „Albowiem i ja, jeśli cokolwiek darowałem, to darowałem dla was w obliczu Chrystusa”. I dlatego Chrystus nie potrzebował przyjmować skutków kapłaństwa.

Ad 1. Modlitwa wprawdzie jest czymś stosownym dla kapłanów, ale nie tylko dla nich. Każdy bowiem winien modlić się za siebie i za innych, stosownie do słów10): „Módlcie się jedni za drugich, abyście byli zbawieni”. Tak więc można by twierdzić, że modlitwa zanoszona przez Chrystusa za siebie samego nie była aktem Jego kapłaństwa. Lecz tego rodzaju wyjaśnienie wyklucza, jak się zdaje, Apostoła, który po słowach11): „Tyś jest kapłanem na wieki według porządku Melchizedecha” dodaje wyżej przytoczone zdanie12): „On też za życia swego w ciele” itd. Wynikałoby stąd, że modlitwa zanoszona przez Chrystusa pozostawała w związku z Jego kapłaństwem. Oto dlaczego należy raczej stwierdzić, że inni kapłani korzystają ze skutków kapłaństwa nie jako kapłani, jak to zobaczymy dalej, lecz jako grzesznicy. Skoro zaś Chrystus nie miał grzechu, w ścisłym znaczeniu tego słowa, a miał tylko, jak powiedziano13), podobieństwo grzechu w ciele, nie możemy mówić po prostu, że On uczestniczył w skutkach kapłaństwa, uczestniczył w nich tylko w pewnym znaczeniu, mianowicie przez zdolność doznawania cierpień fizycznych. Zostało to zaznaczone w słowach: „Słął błagania do Tego, który mocen był wybawić Go od śmierci”.

Ad 2. Dwa momenty można wyróżnić w ofierze składanej przez kapłana, mianowicie: złożoną ofiarę i pobożność ofiarnika. Właściwy skutek kapłaństwa wynika z samej ofiary. A to, że Chrystus przez swoją mękę osiągnął chwałę zmartwychwstania, dokonało się nie mocą samej ofiary, lecz w wyniku pobożności, z jaką Chrystus ją złożył. Ofiara była złożona na zadośćuczynienie, pobożność przejawiała się w pokornej miłości, z jaką podjął mękę.

Ad 3. Symbol nie dorównuje rzeczywistości. Toteż kapłani Starego Zakonu symbolizujący Chrystusa nie mogli osiągnąć takiej doskonałości, która by zwalniała ich od ofiary wynagradzającej. Chrystus takiej ofiary nie potrzebował. Przytoczony argument nie ma więc zastosowania w odniesieniu do Chrystusa, bo jak mówi Apostoła14): „Zakon ustanowił kapłanami ludzi podległych słabościom, a słowa przysięgi danej po Zakonie — Syna doskonałego na wieki”.

Artykuł 5.

CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSYTA TRWA WIECZNIE ?

Na pozór nie.

1. Bo jak już wiemy1), skutek kapłaństwa potrzebny jest tylko tym, którzy podlegają słabości grzechu. Słabość ta może być wynagrodzona przez ofiarę ułożoną przez kapłana. Sytuacja taka nie będzie trwała wiecznie, święci bowiem, zgodnie ze słowami2): „Lud twój — wszyscy sprawiedliwi”, nie będą ulegać żadnej słabości; grzesznicy zaś nie będą mogli się jej pozbyć, bo3) „w piekle nie ma odkupienia”. Wieczne trwanie kapłaństwa Chrystusowego byłoby więc bezcelowe.

2. Kapłaństwo Chrystusa zostało ukazane przede wszystkim w Jego męce i śmierci, kiedy, jak powiedziano4), „przez własną krew wszedł do miejsca świętego”. Lecz męka i śmierć nie miały trwać wiecznie, skoro powiedziano5): „Chrystus powstawszy z martwych więcej nie umiera”. Kapłaństwo Chrystusa nie jest więc wieczne.

3. Chrystus nie jako Bóg jest kapłanem, lecz jako człowiek. Ale skoro w pewnym okresie czasu, mianowicie w ciągu triduum śmierci, nie był człowiekiem, to kapłaństwo Jego nie było wieczne.

A JEDNAK powiedziano w psalmie6): „Ty jesteś kapłanem na wieki”.

WYKŁAD. Dwa momenty dadzą się zauważyć w funkcji kapłana: samo złożenie ofiary i jej dopełnienie. To ostatnie polega na tym, że ci, za których złożono ofiarę, osiągnęli jej cel. Celem ofiary złożonej przez Chrystusa były nie doczesne, lecz wieczne dobra. Stosownie do słów7): „Chrystus stał się Arcykapłanem dóbr przyszłych”, mamy je osiągnąć przez Jego śmierć. Symbolem zapowiadającym to dokonanie ofiary Chrystusa było doroczne wejście arcykapłana z krwią cielca i kozła do miejsca najświętszego w świątyni, opisane w Księdze Kapłańskiej8). Istnieje podobieństwo między zabiciem cielca i kozła poza miejscem najświętszym w świątyni a ofiarą Chrystusa, który wszedł do miejsca najświętszego, czyli do nieba, mocą swojej krwi przelanej na ziemi za nas, i przygotował nam drogę.

Ad 1. święci przebywając w niebie nie będą już potrzebowali wynagradzającego działania kapłaństwa Chrystusowego, lecz z chwilą kiedy zostali odkupieni, potrzebują dopełnienia ofiary w samym Chrystusie, od którego zależy ich chwała. Toteż powiedziano9): „Chwała Boża oświeca je”, tzn. miasto, „a Baranek jest pochodnią jego”.

Ad 2. Choć męka i śmierć Chrystusa nie jest czymś do powtarzania, lecz moc tej ofiary, raz złożonej, trwa na wieki, stosownie do słów10): „Przez jedyną ofiarę doprowadził do pełnej doskonałości na wieki tych, których uświęcił”. Z powyższego wynika odpowiedź na punkt 3.

Symbolem tej ofiary było to, że, jak powiedziano w Księdze Kapłańskiej, arcykapłan w Starym Zakonie wchodził do świątyni jeden raz do roku z uroczystą żertwą krwi. Symbol ten jednak różni się od rzeczywistości: tamta ofiara nie posiadała mocy trwającej na wieki i dlatego musiała być co roku powtarzana11).

Artykuł 6.

CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA BYŁO KAPŁAŃSTWEM WEDŁUG PORZĄDKU MELCHIZEDECHA ?

Na pozór nie.

1. Chrystus bowiem, jako kapłan naczelny, jest źródłem wszelkiego kapłaństwa. A to co naczelne, nie jest podporządkowane czemuś innemu, lecz tworzy porządek, do którego stosują się inne byty.

Nie należy więc Chrystusa nazywać kapłanem według porządku Melchizedecha.

2. Kapłaństwo Starego Zakonu było bardziej zbliżone do kapłaństwa Chrystusowego niż kapłaństwo poprzedzające Zakon. Wiemy zaś1), że sakramenta oznaczające Chrystusa tym lepiej to czyniły, im bardziej zbliżały się do Niego. Kapłaństwo Chrystusa więc winno brać nazwę raczej od kapłaństwa Starego Zakonu niż od kapłaństwa Melchizedecha, które było przed Zakonem.

3. Czytamy2): „Król pokoju, bez ojca, bez matki, bez rodowodu, nie mający początku ani końca życia”. Określenia te mogą się odnosić tylko do Syna Bożego. Nie należy więc nazywać Chrystusa kapłanem według porządku Melchizedecha, lecz kapłanem według własnego porządku.

A JEDNAK w psalmie czytamy³): „Ty jesteś kapłanem na wieki według porządku Melchizedecha”.

WYKŁAD. Jak już wiemy⁴), kapłaństwo Starego Zakonu, choć symbolizowało kapłaństwo Chrystusa, pod wielu jednak względami nie dorównywało mu bądź dlatego, że nie oczyszczało z grzechów, bądź też, że nie było wieczne, jak kapłaństwo Chrystusa. Ten moment górowania kapłaństwa Chrystusa nad kapłaństwem Starego Zakonu znalazł swój symbol w Melchizedechu, który wziął od Abrahama dziesięcinę. Otóż dziesięcina reprezentuje tu w pewien sposób niższość kapłaństwa Starego Zakonu, tkwiącego swym zarodkiem w lędźwiach Abrahama. Oto dlatego kapłaństwo Chrystusa nosi nazwę kapłaństwa według porządku Melchizedecha, góruje ono bowiem, jako realizacja prawdziwego kapłaństwa nad jego symbolem, kapłaństwem Starego Zakonu.

Ad 1. Kapłaństwo Melchizedecha reprezentuje wyższość kapłaństwa Chrystusowego nad kapłaństwem Starego Zakonu i dlatego kapłaństwo Chrystusa nosi nazwę: „według porządku Melchizedecha”.

Ad 2. W kapłaństwie Chrystusa można wyróżnić dwie rzeczy: samą ofiarę Chrystusa i jej rezonans. Co do samej ofiary, kapłaństwo Chrystusa wyraźniej zostało przedstawione w kapłaństwie Starego Zakonu przez wylanie krwi niż w kapłaństwie Melchizedecha, w którym krew nie była przelana. Co do rezonansu zaś i skutków tej ofiary, które przede wszystkim decydują o wyższości kapłaństwa Chrystusowego nad kapłaństwem Starego Zakonu, te momenty lepiej przedstawia kapłaństwo Melchizedecha. On złożył w ofierze chleb i wino — „symbol jedności Kościoła”. Podstawą tej jedności, jak zauważył Augustyn⁵), jest uczestnictwo w ofierze Chrystusa. Toteż w Nowym Zakonie uczestnictwo wiernych w prawdziwej ofierze Chrystusa dokonuje się pod postaciami chleba i wina.

Ad 3. Słowa: „Bez ojca i bez matki i bez rodowodu” i „nie ma początku ani końca”, nie oznaczają tego, że Melchizedech tych rzeczy nie miał, lecz że w Piśmie św. o nich nie czytamy. Dzięki temu, jak tamże mówi Apostoł⁶), „przyrównany został do Syna Bożego”, który nie miał na ziemi ojca, a w niebie nie miał matki i nie posiada rodowodu, bo jak powiedziano⁷): „Rodzaj Jego kto wypowie”. A co do swego Bóstwa — nie ma początku ani końca.

ZAGADNIENIE 23.

PROBLEM ADOPTACJI W ODNIESIENIU DO CHRYSYTUSA (21)

Rozpatrzmy z kolei zagadnienie: Czy można mówić o Chrystusie jako synu przybranym?

Zagadnienie to ujmijmy w czterech pytaniach:

1. Czy Bogu przystoi kogoś usynawiać?
2. Czy usynawianie jest wyłącznie sprawą Boga Ojca?
3. Czy Bóg może usynowić jedynie człowieka?
4. Czy wolno nazywać Chrystusa synem. przybranym?

Artykuł 1.

CZY BOGU PRZYSTOI KOGOŚ USYNAWIAĆ?

Na pozór nie.

1. Zdaniem prawników bowiem, synem przybranym może być tylko ktoś obcy dla tego, kto go adoptuje. A przecież nikt nie jest obcy Bogu, który stworzył wszystkich. Wydaje się więc, że usynawianie nie jest czynnością stosowną dla Boga.
2. Adoptacja została wprowadzona, jak się wydaje, jako środek zaradczy przy braku synostwa przyrodzonego. Lecz w Bogu, jak wiemy), istnieje takie synostwo, więc w tym wypadku przybieranie syna jest niecelowe.
3. Przybiera się kogoś za syna po to, by on dziedziczył po śmierci tego, kto go przybrał, lecz jak się wydaje, nikt nie może niczego odziedziczyć po Bogu, ponieważ Bóg nigdy nie umrze. Usynowienie więc kogoś przez Boga jest niecelowe.

A JEDNAK powiedziano²⁾: „Przeznaczył nas na synów przybranych”. Skoro zaś przeznaczenie Boże nie zawodzi, więc Bóg przybrał sobie synów.

WYKŁAD. Ludzie przybierają sobie synów, ponieważ chcą w swej dobroci dopuścić ich do udziału w dziedzictwie. Otóż dobroć Boża jest nieskończona i ona powoduje to, że Bóg dopuszcza swoje stworzenia do uczestnictwa w swych dobrach. Staje się to udziałem zwłaszcza stworzeń rozumnych, które będąc uczynione „na obraz Boży” mogą dostąpić Bożego szczęścia. Bóg dzieli się swoim szczęściem i bogactwem, które sam z siebie posiada i którym się rozkoszuje i On sam jest przedmiotem uszczęśliwiających przybranych synów, tak bowiem nazywamy tych, których Bóg dopuszcza do swojego dziedzictwa, którym jest Jego uszczęśliwiające bogactwo. Adoptowanie kogoś przez Boga o tyle góruje nad ludzką adoptacją, że Bóg przez dar łaski uzdalnia człowieka do przyjęcia niebieskiego dziedzictwa, człowiek zaś tego, kogo adoptował, nie uzdalnia do przyjęcia dziedzictwa, lecz raczej wybiera na syna tego, kto już jest zdolny.

Ad 1. Ze względu na dobra przyrodzone, które otrzymał od Boga, człowiek nie jest Bogu obcy. Obcy jest natomiast, jeśli chodzi o dar łaski i chwały, i pod tym względem zostaje usynowiony przez Boga.

Ad 2. Poczynania ludzi mają na celu zaspokojenie ich potrzeb, inaczej jest z Bogiem, który przez swoje działanie daje ludziom coś z obfitości swej pełni. Toteż jak przez akt stworzenia zostało udzielone wszystkim bytom stworzonym jakieś podobieństwo dobra Bożego, tak przez akt usynowienia zostaje ludziom udzielone podobieństwo synostwa rodzzonego, stosownie do słów³⁾: „Tych, których przewidział, aby się stali na podobieństwo Syna Jego”.

Ad 3. Dobra duchowe może posiadać wielu ludzi naraz, inaczej jest z dobrami cielesnymi. I dlatego nikt nie może otrzymać dziedzictwa materialnego, zanim nie umrze ten, kto je ma przekazać. Dziedzictwo duchowe zaś otrzymują wszyscy całe, bez uszczerbku dla Ojca zawsze żyjącego. Choć można za komentarem do tekstu⁴⁾: „Jeśli synami — to i dziedzicami” powiedzieć że Bóg będąc w nas przez wiarę, umiera po to by zaczął istnieć w nas przez widzenie.

Artykuł 2.

CZY PRZYSTOI CAŁEJ TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ MIEĆ SYNÓW PRZYBRANYCH?

Na pozór nie, bo:

1. Wyraz „usynowienie” w odniesieniu do Boga może być użyty tylko w znaczeniu przenośnym, w oparciu o stosunki ludzkie. Lecz w tej dziedzinie może adoptować tylko ten, kto może synów rodzić. Jeśli chodzi o Boga, to rodzenie przysługuje wyłącznie Ojcu, więc tylko Ojciec może usynawiać.
2. Przez usynowienie ludzie stają się braćmi Chrystusa, stosownie do słów1): „Aby On był pierworodny między wielu braćmi”. Braćmi zaś nazywamy synów jednego Ojca. Toteż i Pan mówi2): „Wstępuję do Ojca mojego i Ojca waszego”. Synów przybranych ma przeto tylko Ojciec Chrystusa.
3. Powiedziano3): „Zesłał Bóg Syna swego, żebyśmy i my dostąpili synostwa Bożego; a że jesteście synami Boga, zesłał Bóg Ducha Syna swego w serca wasze wołającego: Abba, Ojcze”. Sprawcą naszego przybrania za synów jest więc tylko Ten, kto posiada Syna i Ducha św., a więc tylko Ojciec, toteż On tylko może usynawiać.

A JEDNAK Ten, którego możemy nazwać: Ojcem, przybiera nas za synów, bo powiedziano4): „Przyjęliście ducha przybrania za synów, w którym wołamy: Abba, Ojcze”. A skoro słowa: „Ojcze nasz” kierujemy do Boga, wezwanie to odnosi się do całej Trójcy św., podobnie jak wszystkie inne wyrazy określające stosunek Boga do stworzeń5). Cała Trójca św. może przeto usynawiać.

WYKŁAD. Tym się różni przybrany syn Boga od Syna Rodzonego, że Ten ostatni rodzi się, a przybrany syn Boga staje się, stosownie do słów6): „Dał im moc, aby się stali synami Bożymi”. Mówimy jednak niekiedy, że się rodzi syn przybrany mając na myśli odrodzenie duchowe, które wypływa z łaski, nie z natury. Toteż powiedziano7): „Z własnej woli zrodził nas słowem prawdy”. A chociaż w wewnętrznym życiu Boga rodzenie przysługuje tylko Osobie Ojca, to jednak wywoływanie jakiegoś skutku w stworzeniach jest wspólnym dziełem całej Trójcy Przenajświętszej. Bo tam, gdzie jest jedna natura, musi być jedna moc i jedno działanie. Toteż Pan mówi8): „Cokolwiek Ojciec czyni, to także i Syn czyni”. Dlatego to usynowienie ludzi przez Boga jest dziełem całej Trójcy Przenajświętszej.

Ad 1. Nie można porównywać stosunków międzyludzkich z wewnętrznym życiem Boga, ludzie nie posiadają bowiem jednej natury numerycznie, nie mogą więc wykonywać wszyscy naraz jednego działania i osiągać jednego wyniku, jak to jest u Osób Boskich.

Ad 2. Co do nas, stajemy się braćmi Chrystusa przez usynowienie, przez co naszym Ojcem staje się Ojciec Jego. ale jest tym Ojcem w innym znaczeniu słowa. Uznał to Pan, mówiąc oddzielnie9): „Ojca mojego” i oddzielnie: „Ojca waszego”. Ojcem Chrystusa jest On z natury — rodząc Go, i to jest Jego właściwością osobową. Naszym Ojcem zaś jest przez to, że z własnej woli czyni coś, co jest wspólnym

dziełem Jego, Syna i Ducha świętego. Toteż Chrystus nie jest Synem całej Trójcy Przenajświętszej, natomiast my jesteśmy.

Ad 3. Jak już wiemy¹⁰), synostwo przybrane jest jakimś podobieństwem synostwa przedwiecznego, podobnie jak wszystko, co się dokonuje w ramach czasu, jest jakimś podobieństwem tego, co było przed wiekami. Otóż upodobnienie człowieka do wspaniałości Syna Przedwiecznego dokonuje się przez jasność łaski, którą przypisujemy Duchowi świętemu. I dlatego usynowienie nasze, chociaż jest wspólnym dziełem całej Trójcy Przenajświętszej, przypisujemy Ojcu, jako Sprawcy, Synowi, jako Pierwowzorowi, a Duchowi świętemu, jako Temu, który w nas wyciska podobieństwo tego Pierwowzoru.

Artykuł 3.

CZY TYLKO STWORZENIE ROZUMNE MOŻE BYĆ USYNOWIONE ?

Na pozór nie.

1. Boga nazywamy bowiem Ojcem stworzeń rozumnych tylko dlatego, że On je usynowił. A wszak mówi się o Nim, że jest również Ojcem istot pozbawionych rozumu, jak np. w tekście¹): „Któż jest ojcem deszczu i kto rodzi krople rosy?” Więc nie tylko stworzenia rozumne mogą być usynowione.

2. Usynowienie sprawia, że pewne Istoty nazywamy synami Bożymi. Lecz Pismo św. nazywa tak Aniołów, stosownie do słów²): „A gdy któregoś dnia przyszedli synowie Boży, aby stać przed Panem”... Usynowione może być przeto nie tylko stworzenie posługujące się rozumem.

3. To, co jest właściwością jakiejś natury, spotykamy w każdym, kto tę naturę posiada, jak np. śmiech spotyka się u każdego człowieka. Lecz nie każda natura posługująca się rozumem zostaje usynowiona. Być przedmiotem usynowienia nie jest więc właściwością tylko stworzeń rozumnych.

A JEDNAK, jak wynika z Listu św. Pawła do Rzymian³), „synowie przybrani są dziedzicami Boga”. A tego rodzaju dziedzictwo przysługuje wyłącznie stworzeniom posługującym się rozumem. Jest przeto właściwością stworzeń tych, że mogą być usynowione.

WYKŁAD. Usynowienie, jak wiemy⁴), jest jakimś podobieństwem synostwa rodzzonego. Otóż Syn Boży pochodzi od Ojca przez naturalne rodzenie, jako Słowo-Mysł, współistniejące z samym Ojcem. I tu może być trojaki upodobnienie do tego Słowa. Może powstać byt odpowiadający Mu co do formy, lecz nie co do duchowości Jego, tak jak np. dom zbudowany przez architekta odpowiada jego koncepcji co do formy, lecz nie co do pierwiastka duchowego koncepcji. Forma do-mu bowiem zrealizowana w materii już nie jest czymś duchowym, jak forma w umyśle architekta. W każdym stworzeniu istnieje przeto jakieś podobieństwo do Słowa Przedwiecznego, bo każde przezeń zostało uczynione. Po drugie, stworzenia może łączyć ze Słowem nie tylko podobieństwo co do formy, lecz także co do duchowości ich, tak jak np. wiedza, która zostaje przyswojona przez uczniów, upodabnia się do słowa w umyśle

nauczyciela. I tak stworzenie posługujące się rozumem upodabnia się do Słowa Bożego przez swoją naturę.

Po trzecie, stworzenia zostają upodobnione do przedwiecznego Słowa Bożego co do jedności, która Je łączy z Ojcem. To upodobnienie dokonuje się przez łaskę i miłość. Toteż Pan modli się⁶): „Aby i oni w nas jedno byli, jako i my jedno jesteśmy”. Takie upodobnienie daje pełny sens usynowieniu, bo upodobnionym w ten sposób należy się dziedzictwo wieczne. Jak widzimy więc, tylko stworzenie rozumne może być usynowione, i to nie każde, lecz jedynie posiadające miłość, o której powiedziano, że „rozlana jest w sercach naszych przez Ducha świętego”⁶). Oto dlaczego Duch święty został nazwany: „Duchem przybrania za synów⁷)”.

Ad 1. Boga nazywamy Ojcem stworzeń pozbawionych rozumu nie mając na myśli usynowienia ich przez Boga, lecz akt stworzenia, z którego wynika upodobnienie pierwszego rodzaju.

Ad 2. Aniołów nazywamy synami Bożymi, zostali bowiem usynowieni. Synostwo przybrane nie odnosi się do nich w pierwszym rzędzie, lecz pierwiej je uzyskali.

Ad 3. Synostwo osiągnięte przez adoptację nie jest czymś, co wynika z natury, lecz wypływa z łaski, którą może przyjąć natura rozumna. I dlatego nie każde stworzenie rozumne je posiada, lecz każde może stać się dzieckiem przybranym.

Artykuł 4.

CZY CHRYSZTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST PRZYBRANYM SYNEM BOGA?

Na pozór tak.

1. Hilary bowiem, mówiąc o Chrystusie, wypowiada następujące zdanie¹): „Z przybraniem niskości ciała nie łączyło się utracenie godności władzy”. Chrystus jest więc, jako człowiek, synem przybranym.

2. Augustyn zaś mówi²): „Człowiek staje się chrześcijaninem z chwilą zapoczątkowania w nim wiary przez tę samą łaskę, przez którą ów Człowiek jest Chrystusem”. Otóż ludzie stają się chrześcijanami przez łaskę usynowienia, przeto i ów Człowiek przez usynowienie jest Chrystusem. Chrystus więc, jak się wydaje, jest synem przybranym.

3. Chrystus, jako człowiek, jest sługą. Tym bardziej jest więc synem przybranym, skoro przybrane synostwo jest czymś godniejszym niż służba.

A JEDNAK mówi Ambroży³): „Syna przybranego nie nazywamy synem z natury, nazwę tę dajemy Temu, który prawdziwie jest Synem. Otóż prawdziwym Synem Bożym z natury jest Chrystus, stosownie do słów⁴): „abyśmy byli w prawdziwym Synu Jego, Jezusie Chrystusie”. Chrystus, jako człowiek, nie jest więc synem przybranym.

WYKŁAD, ściśle biorąc tylko hipostaza względnie osoba może być usynowiona, nie natura. Wiemy⁵), że synostwo jest właściwością osobową, a w Chrystusie nie ma innej osoby czy hipostazy, prócz Osoby niestworzonej, której synostwo przysługuje z natury. Lecz jak wiemy⁶), synostwo przybrane polega na uczestniczeniu i

podobieństwie do synostwa z natury. Toteż nie nazwiemy przybranym tego, co danemu bytowi przysługuje z samej jego istoty. I dlatego nie możemy Chrystusa, rodzonego Syna Bożego, nazywać synem przybranym. Ci autorzy zaś, którzy zakładają istnienie w Chrystusie dwóch osób, hipostaz czy osobników, nie popełniają sprzeczności logicznej nazywając Chrystusa synem przybranym.

Ad 1. Usynowienie i synostwo, ściśle biorąc, nie przysługuje naturze. Toteż powiedzenie, że niskość ciała zostaje usynowiona, jest przenośnią, a oznacza tu: zjednoczenie ludzkiej natury z Osobą Syna.

Ad 2. Przytoczone porównanie wzięte od Augustyna podkreśla analogię co do punktu wyjścia w obu wypadkach. Bo ani to, że ludzie są chrześcijanami, ani to, że ów Człowiek jest Chrystusem nie było uwarunkowane przez zasługę. Istnieje jednak różnica w punkcie dojścia. Chrystus przez łaskę zjednoczenia jest synem z natury, każdy inny człowiek przez łaskę uświęcającą (habitualną) jest synem przybranym. Łaska ta nie powoduje w Chrystusie przejścia do stanu synostwa przybranego ze stanu braku synostwa, lecz jest jakimś owocem synostwa rodzonego, stosownie do słów7): „Widzieliśmy chwałę Jego, pełnego łaski i chwały, jako jednorodzonego od Ojca”.

Ad 3. To, że jakiś byt jest stworzeniem, jak również że jest sługą lub że jest poddany Ojcu, nie ma na względzie wyłącznie osoby, lecz także naturę tego bytu. Nie można tego powiedzieć o synostwie, gdyż racje w obu wypadkach są różne.

ZAGADNIENIE 24 (22)

PRZEZNACZENIE CHRYSTUSA

Rozpatrzmy z kolei przeznaczenie Chrystusa. Zagadnienie to ujmijmy w czterech pytaniach:

1. Czy Chrystus był przeznaczony do zbawienia?
2. Czy był przeznaczony jako człowiek?
3. Czy przeznaczenie Chrystusa jest wzorem przeznaczenia naszego?
4. Czy jest przyczyną naszego przeznaczenia?

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS BYŁ PRZEZNACZONY DO ZBAWIENIA (PREDESTYNOWANY)?

Na pozór nie.

1. Celem przeznaczenia bowiem jest przysposobienie za synów, stosownie do słów1): „Przeznaczył nas na synów przybranych”. Ale, jak już wiemy2), Chrystus nie miał być usynowiony, więc przeznaczenie Jego nie dotyczy.
2. W Chrystusie należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: Jego ludzką naturę i Jego Osobę. Nie można mówić, że Chrystus został przeznaczony co do swojej ludzkiej natury, gdyż błędne jest zdanie: „Natura ludzka jest Synem Bożym”. Nie można tego powiedzieć i o Osobie, ona bowiem jest Synem Bożym z natury, nie z łaski.

Przeznaczenie zaś, jak wiemy³), odnosi się do tego, co jest z łaski. Chrystus więc nie jest predestynowanym Synem Bożym.

3. Podobnie jak nie zawsze było to, co się stało, tak też nie zawsze było to, co predestynowane, bo predestynacja zakłada jakąś uprzedniość. A ponieważ Chrystus zawsze był Bogiem i Synem Bożym, nie mówimy w ścisłym tego słowa znaczeniu, że Człowiek ów stał się Synem Boga. Analogicznie też nie powinno się mówić, że był predestynowanym Synem Boga.

A JEDNAK Apostoł, mając na myśli Chrystusa mówi⁴): „Przeznaczony był Synem Bożym w mocy”.

WYKŁAD. Jak wiemy⁵), przeznaczenie do zbawienia w ścisłym sensie tego słowa jest pewnego rodzaju przedwiecznym zrzędzeniem Bożym, które przy udziale łaski Bożej zostaje zrealizowane w ramach czasu. Otóż to, że Człowiek jest Bogiem a Bóg — Człowiekiem, sprawił Bóg przez łaskę zjednoczenia. A wszak nie można przeczyć, że to, co dokonało się w granicach czasu, Bóg zdecydował przed wiekami: przypuszczenie przeciwne nasuwałoby wniosek, że w myśli Bożej zaszło coś nowego. Toteż musimy stwierdzić, iż przedwieczne przeznaczenie Boże obejmuje właśnie i to zjednoczenie natur w Osobie Chrystusa. Stwarza to podstawę do mówienia, że Chrystus był przeznaczony.

Ad 1. Apostoł wspomina o przeznaczeniu nas do synostwa przybranego. Co do Chrystusa, to jak w sposób szczególny jest rodzonym Synem Bożym, tak też w sposób szczególny jest przeznaczony do zbawienia.

Ad 2. W głosie do listu św. Pawła do Rzymian zwrócono uwagę na to, że niektórzy pisarze przeznaczenie to odnoszą do natury, nie do osoby, skoro natura ludzka doznała tej łaski, że została z Synem Bożym zjednoczona w jedności osobo-wej. Tłumaczenie takie nasuwałoby myśl o niewłaściwym sformułowaniu tekstu Apostoła, a to z dwóch względów. Po pierwsze, wychodząc z założeń ogólnych o przeznaczeniu osoby, bo być przeznaczonym to być skierowanym do zbawienia, a to przysługuje osobie, zmierzającej do osiągnięcia szczęścia wiecznego.

Po drugie, ze względów specjalnych, a mianowicie: dlatego że natura ludzka nie może być Synem Bożym. Zdanie: „Natura ludzka jest Synem Bożym” jest bowiem zdaniem błędnym, chyba że ktoś słowa: „Który jest przeznaczony Synem Bożym w mocy” chce tłumaczyć w sposób zawyły, a mianowicie: Przeznaczone jest, aby natura ludzka zjednoczyła się z Synem Bożym. Pozostaje więc przyjęcie wniosku, że przeznaczenie nie odnosi się do Osoby Chrystusa, jako takiej, ani też jako bytującej samoistnie w naturze Boskiej, lecz do osoby Chrystusa, jako bytującej samoistnie w naturze ludzkiej. Toteż Apostoł po słowach⁶): „Ten zaś według ciała będąc potomkiem Dawida” dodaje: „przeznaczony był, aby okazał się Synem Bożym w mocy”, dając przez to do zrozumienia, iż jest On przeznaczony Synem Bożym w mocy, jako Ten, który według ciała jest potomkiem Dawida. Bo chociaż synostwo przysługuje z natury Osobie Syna Bożego, jako takiej, ale to nie z jej ludzkiej natury. Naturze tej synostwo przysługuje przez łaskę zjednoczenia.

Ad 3. Orygenes czyta tekst cytowany jak następuje⁷): „Który jest oznaczonym (destinatus) Synem Bożym w mocy”, tak iż wówczas zdanie nie zawiera pojęcia

poprzedzania czegoś przez coś innego, i rozumienie jego nie przedstawia żadnej trudności.

Inni autorzy pojęcia poprzedzania zawartego w imiesłowie: „przeznaczony” nie wiążą z taktem Istnienia Syna Bożego, lecz z Jego objawieniem się, powołując się na częsty w Piśmie św. sposób wyrażania się, polegający na tym, iż mówi się o .zaistnieniu jakiejś rzeczy wtedy, kiedy istnienie to zostaje uświadomione przez ludzi. Sens cytowanego zdania byłby wówczas, jak następuje: Chrystus jest przeznaczony, by się objawił Synem Bożym. Lecz w tym wypadku wyraz „przeznaczony” byłby użyty niewłaściwie, bo ściśle mówiąc przeznaczonym jest ten, kto jest skierowany do szczęścia wiecznego jako swego celu. A szczęśliwość Chrystusa nie zależy od naszego poznania. I dlatego trzeba stwierdzić, że pojęcie uprzedniości zaznaczone w wyrazie „przeznaczony” nie odnosi się samo przez się do Osoby Syna Bożego, lecz ma na względzie osobę wziętą w aspekcie jej zjednoczenia z naturą ludzką. Osoba ta bowiem, choć była Synem Bożym przed wiekami, lecz nie zawsze bytowała samoistnie w tej naturze.

Toteż Augustyn mówi⁸⁾: „Predestynowany jest Jezus, aby ten, kto według ciała miał się stać synem Dawida, był jednak Synem Bożym w mocy”.

Zauważmy, że choć w słowach: „był przeznaczony” oraz „stał się” zawiera się moment czasu, ale w pierwszym wypadku moment poprzedzania odnosi się do istnienia jakiejś rzeczy w myśli tego, kto przeznacza, a w drugim do jej istnienia w rzeczywistości. To, co stanowi realny podmiot jakiejś formy lub natury, można ująć albo konkretnie, w związku z tą formą, albo też w oderwaniu od niej.

W tym ostatnim ujęciu Osoba Chrystusa zawsze była Synem Bożym, lecz dopiero poczynając od pewnego momentu w dziejach wymieniamy ją jako Syna Bożego, bytującego samoistnie w naturze ludzkiej. Toteż zdanie: „Chrystus jest Synem Bożym przeznaczonym” lepiej oddaje prawdę niż zdanie: „Chrystus stał się Synem Bożym”.

Artykuł 2.

CZY ZDANIE: „CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST PRZEZNACZONY, ABY BYĆ SYNEM BOŻYM” JEST BŁĘDNE ?

Na pozór tak.

1. Bo to, co zostało objęte przeznaczeniem, musi być w jakimś momencie czasu zrealizowane, gdyż przeznaczenie Boże nie zawodzi. Otóż ze zdania „Chrystus, jako człowiek, jest predestynowany na Syna Bożego” wynikałoby błędne zdanie, że Chrystus jest Synem Bożym jako człowiek. A skoro wniosek jest błędny, to błędna jest przesłanka.
2. To, co przysługuje Chrystusowi, jako człowiekowi, przysługuje również pozostałym ludziom, bo On należy do tego samego gatunku, co ludzie pozostali. Gdyby więc Chrystus był przeznaczonym Synem Bożym jako człowiek, przeznaczenie to odnosiłoby się do każdego innego człowieka, a tak przecież nie jest. Błędna jest więc przesłanka.
3. To, co zostało przeznaczone, musi się kiedyś zrealizować. Lecz jak stwierdziliśmy¹⁾, lepiej wyraża prawdę zdanie: „Syn Boży stał się człowiekiem” niż

zdanie: „Człowiek stał się Synem Bożym”, o czym również była mowa²). Prawdziwe jest więc raczej zdanie: „Chrystus, jako Syn Boży, jest przeznaczony na człowieka”, a nie zdanie odwrotne: „Chrystus, jako człowiek, jest przeznaczony na Syna Bożego”.

A JEDNAK oto słowa Augustyna³): „Mówimy, że sam Pan chwały przeznaczony jest, by jako człowiek, stał się Synem Bożym”.

WYKŁAD. W przeznaczeniu możemy wyróżnić dwie rzeczy: Jedna to aspekt wieczny przeznaczenia; zawiera on pojęcie poprzedzania. tego, co zostało przeznaczeniem objęte. Druga to. doczesny skutek przeznaczenia, będący bezinteresownym darem Boga. Musimy stwierdzić, że przeznaczenie w obu tych momentach przypisujemy Chrystusowi wyłącznie ze względu na Jego ludzką naturę.

Bo po pierwsze, nie była ona zawsze zjednoczona ze Słowem, a po drugie, zjednoczenie jej z Synem Bożym w Osobie dokonało się przez łaskę. Przeznaczenie więc przysługuje Chrystusowi tylko ze względu na ludzką naturę. Stąd słowa Augustyna⁴): „Przeznaczono dla tej natury ludzkiej takie wyniesienie i na taki poziom, że już nic wyższego nie mogło być do osiągnięcia”. A skoro przysługuje coś komuś ze względu na naturę ludzką, to mówimy, że przysługuje mu jako człowiekowi. Wobec tego musimy stwierdzić, że Chrystus, jako człowiek, jest przeznaczonym Synem. Bożym.

Ad 1. W zdaniu: „Chrystus, jako człowiek, jest przeznaczony, aby być Synem Bożym”, wyrażenie: „jako człowiek” można odnieść dwojako do aktu przeznaczenia. Po pierwsze, akcentując przedmiot materialny przeznaczenia. Przytoczone zdanie tak rozumiane jest błędne, wyrażałoby bowiem myśl: Chrystus jest Synem Bożym, jako człowiek. Zarzut opiera się na takim rozumieniu.

Po drugie, można zaakcentować w wyrazie: „przeznaczenie” sam charakter czynności, zwłaszcza to, że ona wyprzedzała jej realizację i to, że skutek jej był owocem łaski. Przeznaczenie w tym rozumieniu przysługuje Chrystusowi, jak już stwierdziliśmy⁵), ze względu na naturę ludzką, toteż mówimy, że On został przeznaczony, jako Człowiek.

Ad 2. Może coś człowiekowi przysługiwać w dwojakim znaczeniu tego słowa: po pierwsze, przysługuje coś, co wynika z ludzkiej natury. Zdolność do śmiechu przysługuje np. Sokratesowi ze względu na jego ludzką naturę, bo zdolność ta w niej ma swe źródło. Otóż ani Chrystusowi, ani żadnemu innemu człowiekowi nie przysługuje przeznaczenie z tytułu posiadania przez nich ludzkiej natury. Tak jest w zarzucie rozumiane słowo „przysługuje”. W innym znaczeniu mówimy, że coś przysługuje komuś ze względu na ludzką naturę, jeśli ta natura może to coś przyjąć. Tak rozumiemy powiedzenie, że Chrystus jest przeznaczony ze względu na swoją ludzką naturę, bo jak już wiemy⁶) przeznaczenie zmierzało do wywyższenia ludzkiej natury w Chrystusie.

Ad 3. Jak mówi Augustyn⁷): „Owo niewysłowione przyjęcie człowieka przez Słowo Boże jest czymś tak szczególnym, że słusznie i zgodnie z prawdą możemy posługiwać się zarówno nazwą: Syn Człowieczy, ze względu na przyjętego człowieka, jak i nazwą: Syn Boży, ze względu na przyjmującego, Jednorodzonego Boga”. I dlatego, skoro przyjęcie to jest owocem łaski, można posługiwać się obu sformułowaniami, a mianowicie: Syn Boży został przeznaczony na Człowieka i Syn Człowieczy został

przeznaczony na Syna Bożego. Ponieważ jednak to, że Syn Boży stał się Człowiekiem, nie było łaską wyświadczoną Synowi Bożemu, lecz raczej jego ludzka natura doznała łaski zjednoczenia z Bogiem, właściwsze jest powiedzenie, że Chrystus jest przeznaczony, aby był Synem Bożym, niż to, że Chrystus, jako Syn Boży, Jest przeznaczony, aby był Człowiekiem.

Artykuł 3.

CZY PRZEZNACZENIE CHRYSTUSA BYŁO WZOREM NASZEGO PRZEZNACZENIA ?

Na pozór nie.

1. Wzór istnieje bowiem przed tym, co jest wzorowane. Przed wiecznością zaś nic nie istnieje. Skoro więc przeznaczenie nasze jest odwieczne, wydaje się, że przeznaczenie Chrystusa nie jest wzorem naszego przeznaczenia.
2. Poznanie wzoru otwiera drogę do poznania tego, co ten wzór odtwarza. Ale Bóg nie potrzebuje poznawać naszego przeznaczenia przez coś innego, powiedziano bowiem¹): „Tych, których uprzednio znał, tych przeznaczył”. Przeznaczenie Chrystusa nie jest więc wzorem naszego przeznaczenia.
3. Wzór i to, co się na nim wzoruje, mają jednakową formę. Lecz jak się wydaje, przeznaczenie Chrystusa ma inny charakter od naszego. My jesteśmy przeznaczeni na „synów przybrania”, a Chrystus, jak powiedziano²), „jest przeznaczony na Syna Bożego w mocy”. Jego przeznaczenie nie jest przeto wzorem naszego. A JEDNAK mówi Augustyn³): „Najwspanialszą pochodnią przeznaczenia i łaski jest sam Zbawiciel, sam Pośrednik między Bogiem a ludźmi, Człowiek-Jezus Chrystus”. Nazywamy zaś Go pochodnią przeznaczenia i łaski, ponieważ przez Jego przeznaczenie i łaskę zostało ujawnione nasze przeznaczenie, a to jest, jak się zdaje, funkcją wzoru. Przeznaczenie Chrystusa więc jest wzorem naszego przeznaczenia.

WYKŁAD. Przeznaczenie możemy rozpatrywać pod dwojakim kątem widzenia: akcentując sam fakt przeznaczenia i biorąc pod uwagę przede wszystkim jego realizację oraz skutek. Przeznaczenie Chrystusa rozpatrywane w pierwszym aspekcie nie może być nazywane wzorem naszego. Bo w ten sam sposób oraz jednym i tym samym przedwiecznym aktem Bóg przeznaczył nas i Chrystusa. Biorąc pod uwagę drugi aspekt przeznaczenia, mianowicie: to, ku czemu jesteśmy przeznaczeni, jego realizację i skutek, możemy powiedzieć, że przeznaczenie Chrystusa jest wzorem naszego. A to dwojako: Po pierwsze, co do dobra, które jest celem naszego przeznaczenia. On bowiem jest przeznaczony, aby był rodzonym Synem Boga, my zaś jesteśmy przeznaczeni do usynowienia, które jest udzielonym podobieństwem synostwa rodzonego. Toteż powiedziano⁴): „Których znał uprzednio, tych przeznaczył, aby się stali podobni obrazowi Syna Jego”.

Po drugie, co do sposobu, w jaki to dobro ma być osiągnięte, mianowicie: przez łaskę. Sposób ten najlepiej się objawia w Chrystusie, ponieważ ludzka natura została w Nim zjednoczona z Synem Bożym bez żadnych uprzednich zasług, a my, jak powiedziano ⁵), „z pełniłości łaski Jego wszyscyśmy wzięli”.

Ad 1. Racja przytoczona w zarzucie bierze pod uwagę akt przeznaczenia.

Ad 2. To samo należy stwierdzić co do drugiego zarzutu.

Ad 3. Nie jest konieczne, aby to co jest wzorowane, odtwarzało wzór we wszystkich szczegółach, wystarczy, jeśli jakoś zbliża się do niego.

Artykuł 4.

CZY PRZEZNACZENIE CHRYSYDUSA JEST PRZYCZYNĄ NASZEGO PRZEZNACZENIA ?

Na pozór nie.

1. Bo to, co jest wieczne, nie posiada przyczyny. Skoro przeznaczenie nasze jest wieczne, przeznaczenie Chrystusa nie jest jego przyczyną.

2. To, co zależy jedynie od bezwarunkowej woli Boga, nie posiada innych przyczyn prócz niej. Nasze przeznaczenie zaś zależy od bezwarunkowej woli Boga.

Powiedziano bowiem1): „Zostaliśmy przeznaczeni według wyroku Tego, który wszystko sprawuje postanowieniem swej woli”. Przeznaczenie Chrystusa nie jest więc przyczyną naszego przeznaczenia.

3. Przy braku przyczyny nie ma skutku. Ale brak przeznaczenia Chrystusa nie spowodowałby braku naszego przeznaczenia. Bo nawet gdyby nie było Wcielenia Słowa Bożego, istniałaby jakaś inna możliwość naszego zbawienia, jak mówi Augustyn2). Przeznaczenie Chrystusa nie było więc przyczyną naszego przeznaczenia.

A JEDNAK powiedziano3): „Przeznaczył nas na synów przybranych, przez Jezusa Chrystusa”.

WYKŁAD. Jeżeli mamy na myśli sam akt przeznaczenia, to przeznaczenie Chrystusa nie jest przyczyną naszego, bo jednym i tym samym aktem Bóg przeznaczył Jego i nas. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę realizację, to przeznaczenie Chrystusa jest przyczyną naszego, tak bowiem od wieków Bóg zaplanował nasze zbawienie, by dokonało się ono przez Jezusa Chrystusa. Przeznaczenie wieczne obejmuje bowiem nie tylko to, co w ramach czasu ma się dokonać, lecz również sposób i porządek, w jakim ma się spełnić to, co przeznaczone.

Ad 1., przeto i Ad 2. Argumentacja w zarzutach bierze za punkt wyjścia akt przeznaczenia.

Ad 3. Gdyby Chrystus nie zamierzał stać się Człowiekiem, Bóg przeznaczyłby ludzi do zbawienia za pośrednictwem innej przyczyny. Ale ponieważ Wcielenie Chrystusa było przewidziane w planie Bożym, połączył On z nim nasze zbawienie.

ZAGADNIENIE 25.

KULT CHRYSYDUSA

Rozpatrzmy z kolei stosunek nasz do Chrystusa i Chrystusa do nas. Omówimy:

Po pierwsze — kult Chrystusa, polegający na oddawaniu Chrystusowi należnej czci.

Po drugie — fakt Jego pośrednictwa między nami a Bogiem.

Zagadnienie pierwsze ujmijmy w sześciu punktach:

1. Czy jednym i tym samym kultem należy obejmować Bóstwo Chrystusa i Jego człowieczeństwo?
2. Czy ciału Chrystusa należy oddawać cześć Boską?
3. Czy należy oddawać cześć Boską obrazom Chrystusa?
4. Czy należy tak czcić krzyż Chrystusa?
5. Czy należy tak czcić Jego Matkę?
6. Dotyczy czci oddawanej relikwiom świętych.

Artykuł 1.

CZY JEDNYM I TYM SAMYM KULTEM NALEŻY OBEJMOWAĆ BÓSTWO CHRYSTUSA I JEGO CZŁOWIECZEŃSTWO?

Na pozór nie.

1. Bóstwu Chrystusa należy bowiem oddawać cześć taką, jak Ojcu i Synowi zarazem, zgodnie ze słowami¹⁾: „Aby wszyscy czcili Syna, jako czczą Ojca”. A wszak człowieczeństwo Chrystusa nie jest wspólne Ojcu i Synowi. Nie tym samym więc kultem winniśmy otaczać Jego człowieczeństwo i Bóstwo.

2. Cześć jest właściwą nagrodą cnoty, jak mówi Filozof²⁾. Cnota zaś wysługuje nagrodę przez czyn. A skoro, jak wiemy³⁾, w Chrystusie działanie natury Boskiej jest inne od działania natury ludzkiej, wydaje się, że inaczej należy czcić człowieczeństwo Chrystusa, a inaczej Jego Bóstwo.

3. Gdyby dusza Chrystusowa nie była ze Słowem zjednoczona, należałoby oddawać jej cześć przez wzgląd na posiadaną przez nią mądrość i łaskę. Lecz zjednoczenie ze Słowem nie pomniejszyło jej godności. Naturę ludzką w Chrystusie należy przeto czcić jakąś czią odrębną, prócz tej, jaką oddajemy Jego Bóstwu.

A JEDNAK w aktach V soboru powszechnego czytamy następujące orzeczenie⁴⁾: „Gdyby ktoś twierdził, że należy czcić Chrystusa w dwu naturach i wyprowadzał z tego dwa rodzaje Jego kultu, a nie czcił tym samym kultem Wcielonego Słowa Bożego i Jego własnego ciała, jak tego Kościół od początku nauczał, AS”.

WYKŁAD. Przedmiot kultu możemy rozpatrywać w dwóch aspektach, mianowicie: uwypuklając sam przedmiot oraz motyw kultu. Przedmiotem kultu jest właściwie cały byt samoistny. Nie powiadamy bowiem, że otaczamy kultem ludzkie ręce, lecz że czcimy człowieka. A jeżeli spotykamy powiedzenia o czci dla czyichś rąk czy nóg, nie znaczy to, że te części ciała są czczone, jako takie, lecz że czcimy w nich całość, do której należą. W ten sposób możemy oddawać cześć człowiekowi poprzez jakiś szczegół zewnętrzny, przez szatę, obraz lub posła.

Motywy kultu zaś jest jakaś wyższość tego, kogo czcimy. Bo jak wiemy⁶⁾, cześć, to szacunek okazany komuś ze względu na jego wyższość. I dlatego, jeśli w jakim człowieku są liczne przyczyny skłaniające nas do oddawania mu czci, jak np.: przełożenie, wiedza, dzielność, to jest jeden kult, ze względu na jeden przedmiot, lecz liczne rodzaje czci, w zależności od przyczyn. Czcimy bowiem tego samego człowieka i ze względu na posiadaną przezeń wiedzę i ze względu na dzielność.

Tak oto, ponieważ w Chrystusie jest tylko jedna Osoba posiadająca naturę Boską i ludzką zarazem, jedna hipostaza i jeden pierwszy podmiot czynności, otaczamy Go jednym kultem i jedną czią przez wzgląd na przedmiot czci. Lecz biorąc pod uwagę przyczynę kultu możemy mówić o wielu rodzajach czci, tak iż inaczej wielbimy Go ze względu na Mądrość niestworzoną, a inaczej ze względu na mądrość stworzoną. (23) Gdyby się założyło istnienie w Chrystusie wielu osób lub hipostaz, należałoby wyciągnąć stąd wniosek, że istnieją po prostu liczne kultury. Lecz właśnie ten wniosek został przez sobór potępiony w słowach6): „Gdyby ktoś ośmielił się twierdzić, że obok czci oddawanej Słowu Bożemu należy okazywać cześć Człowiekowi przybranemu przezeń, jako innemu bytowi, a nie wielbić raczej jedną czią Emanuela w Słowie, które stało się ciałem, AS”.

Ad 1. W Trójcy Przenajświętszej są trzy przedmioty kultu, lecz jeden motyw, w Tajemnicy Wcielenia odwrotnie. I dlatego inaczej rozumiemy jedność kultu Trójcy, a inaczej Chrystusa.

Ad 2. Działanie nie jest przedmiotem kultu, lecz jego motywem. Dlatego dwa rodzaje działania w Chrystusie nie dowodzą istnienia dwóch rodzajów kultu, tylko tego, że są dwa motywy czci.

Ad 3. Dusza Chrystusa, gdyby nie była zjednoczona ze Słowem Bożym, stanowiłaby w Owym Człowieku element górujący nad wszystkim. I dlatego przede wszystkim jej należałoby oddawać cześć. Skoro jednak dusza ta została zjednoczona z Osobą godniejszą od niej, należy oddawać cześć tej Osobie, z którą ona się połączyła. Zjednoczenie to, jak wiemy7), nie pomniejsza godności duszy Chrystusa, ale ją powiększa.

Artykuł 2.

CZY CZŁOWIECZEŃSTWU CHRYSTUSA NALEŻY ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ?

Na pozór nie.

1. Słowa psalmu1): „Pokłońcie mu się pokornie do stóp, gdyż święty jest”, glosa tłumaczy2): „Pobożnie czcimy ciało przybrane sobie przez Słowo Boże, bo nikt duchowo nie spożywa jego ciała, jeżeli przedtem nie okaże mu czci; nie mówi tu o tej czci, która należy się wyłącznie Stwórcy”. A skoro Ciało Chrystusa jest częścią Jego człowieczeństwa, to Człowieczeństwu temu nie należy oddawać czci Boskiej.

2. Czci Boskiej nie należy oddawać żadnemu stworzeniu, bo i poganie, jak wiemy3), za to zostali zganieni, że „oddawali cześć i służyli bytom stworzonym”. A skoro człowieczeństwo Chrystusa jest stworzone, więc nie wolno oddawać mu czci Boskiej.

3. Cześć Boska należy się Bogu z tytułu Jego panowania, nad wszystkimi bytami, stosownie do słów4): „Będziesz cził Pana Boga swego i Jemu samemu służył”. A skoro Chrystus, jako człowiek, „jest mniejszy od Ojca”, to człowieczeństwu Jego nie należy się cześć Boska.

A JEDNAK mówi Damasceńczyk5): „Ciało Chrystusa, Wcielone Słowo Boże, czcimy nie dla niego samego, lecz dla zjednoczonej z Nim hipostazy Słowa Bożego”. A słowa psalmu 6): „pokłońcie mu się pokornie do stóp”, glosa tłumaczy 7): „Kto uwielbia

ciało Chrystusa, nie wpatruje się w ziemię, lecz raczej w Tego, którego podnóżkiem jest ziemia, i kłania się do stóp”. Otóż skoro Boską cześć oddajemy Słowu Wcielonemu, to oddajemy ją nie Jego ciału, czyli człowieczeństwu.

WYKŁAD. Cześć religijna, jak wiemy 8), należy się, ściśle biorąc, hipostazie w jej samoistnym bytowaniu, lecz przyczyna, powodująca oddawanie czci może nie stanowić bytu samoistnego, a tkwić w czczonej osobie. Kult człowieczeństwa Chrystusa można więc pojmować dwojako: Po pierwsze, można je czcić jako coś co należy do przedmiotu kultu. Oddawanie czci Ciału Chrystusowemu, rozumiane w ten sposób, nie jest niczym innym, jak oddawaniem czci Wcielonemu Słowu Bożemu, analogicznie do tego, jak okazując oznaki czci dla królewskiej szaty, czcimy króla w tę szatę ubranego. Kult człowieczeństwa Chrystusa pojęty w ten sposób jest kultem Boskim. Ale można go pojmować inaczej, jeśli motywem kultu jest samo człowieczeństwo Jego, obdarzone pełnią darów łaski. Tego rodzaju kult człowieczeństwa Chrystusa nie jest oddawaniem czci Boskiej, lecz czci należnej świętym (*duliae*). W ten sposób jedna i ta sama osoba jest więc przedmiotem kultu Boskiego, z powodu swojego Bóstwa, i przedmiotem czci należnej świętym, z powodu pełni Człowieczeństwa. Nie ma w tym żadnej niestosowności, bo i samemu Bogu Ojcu należy się cześć Boska, przez wzgląd na Jego Bóstwo i cześć oddawana świętym, przez wzgląd na jego rządy nad światem stworzonym. To wyrażają słowa glosy do tekstu⁹): „Panie, Boże mój, w tobie pokładam nadzieję”, mianowicie¹⁰): „Pan wszystkich rzeczy przez potęgę — należy Mu się cześć oddawana świętym; Bóg wszystkich rzeczy — przez to, że je stworzył — należy Mu się cześć Boska”.

Ad 1. Przytoczonych słów glosy nie należy rozumieć w ten sposób, że jakoby ciało Chrystusa ma być czczone oddzielnie od Jego Bóstwa. Byłoby to możliwe tylko w wypadku istnienia w Chrystusie dwóch różnych hipostaz: hipostazy Boga i hipostazy człowieka. Lecz wobec słów Damasceńczyka¹¹): „Gdybyś posługując się precyzyjnymi pojęciami oddzielił to, co widzimy, od tego, co pojmujemy, to wówczas nie moglibyśmy Go adorować, jako bytu niestworzonego”, tzn. oddawać Mu czci Boskiej. Człowieczeństwu Chrystusa pojętemu w ten sposób, oddzielnie od Słowa Bożego, przysługuje cześć oddawana świętym, nie zwykła cześć, oddawana powszechnie innym świętym, jako bytom stworzonym, lecz cześć akcentująca wyższość nad nimi (*hyperduliae*).

Z powyższych wywodów wynika odpowiedź również na zarzut 2 i 3 (Ad 2 i Ad 3). Człowieczeństwu Chrystusa okazujemy cześć Boską nie ze względu na samo człowieczeństwo, lecz ze względu na: Bóstwo zjednoczone z nim, i Bóstwo to sprawia, iż Chrystus nie jest mniejszy od Ojca.

Artykuł 3.

CZY NALEŻY ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ OBRAZOM CHRYSYUSA ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem¹⁾: „Nie uczynisz sobie” obrazu rytego ani żadnej podobizny”. A skoro nie wolno uprawiać żadnego kultu wbrew przykazaniu Bożemu, to i obrazowi Chrystusa nie należy oddawać czci Boskiej.
2. Nie powinniśmy, jak mówi Apostoł²⁾, brać udziału w czynnościach pogan. Poganie zaś ściągają na siebie potępienie głównie za to, że³⁾: „zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na obraz przedstawiający śmiertelnego człowieka”. Nie wolno więc obrazu Chrystusa otaczać czią Boską.
3. Cześć Boska przysługuje Chrystusowi z tytułu Jego Bóstwa; a nie człowieczeństwa. A wszak nie należy się ta cześć obrazowi Jego Bóstwa, wrytemu na duszy obdarzonej rozumem, więc tym bardziej nie należy się obrazowi ciała, który przedstawia Jego człowieczeństwo.
4. Sądzymy, że do kultu Boga nie należy wprowadzać niczego poza tym, co Bóg ustanowił. Toteż i Apostoł przekazując naukę Kościoła o składaniu Ofiary mówi⁴⁾: „Otrzymałem od Pana, co też wam podałem”. Otóż w Piśmie św. nie mamy żadnej wzmianki o czci obrazów. Nie należy więc obrazowi Chrystusa oddawać czci Boskiej.

A JEDNAK Damasceńczyk wypowiada pogląd przeciwny, przytaczając następujące słowa Bazylego⁵⁾: „Kult obrazu dosięga prototypu”, czyli wzoru. Skoro samemu Wzorowi, tj. Chrystusowi należy oddawać cześć Boską, cześć taką należy okazywać i obrazowi Jego.

WYKŁAD. Zdaniem Filozofa⁶⁾, obraz wywołuje w duszy dwa rodzaje przeżyć, w zależności od tego, czy patrzymy na obraz jako na pewien wytwór, czy też widzimy w nim reprezentację tego, co on przedstawia. Między tymi dwiema postawami istnieje różnica. W pierwszym wypadku przeżycie samego obrazu różni się od tego, które mamy przy zetknięciu z tym, co on przedstawia. W drugim zaś widok obrazu wywołuje przeżycie identyczne z doznaniem przy bezpośrednim zetknięciu się z tym, kogo przedstawia ten obraz.

Tak więc należy stwierdzić, iż żaden rodzaj kultu nie przysługuje obrazowi Chrystusa, jako przedmiotowi (czyli kawałkowi drzewa, wyrzeźbionemu lub pokrytemu malowidłem), okazywać szacunek trzeba tylko stworzeniom rozumnym. Pozostaje więc tylko okazywać cześć obrazowi z tego tytułu, że on kogoś przedstawia. Stąd płynie wniosek, że tą samą czią winniśmy otaczać Chrystusa i Jego obraz. A skoro Chrystusowi okazujemy cześć Boską, to winniśmy ją okazywać i Jego obrazowi. (24)

Ad 1. Cytowane przykazanie nie zabrania tworzyć rzeźb lub obrazów, lecz zakazuje czynić z nich przedmioty kultu. Toteż czytamy w dalszym ciągu⁷⁾: „Nie będziesz się im kłaniał ani służył”. A skoro, jak już wiemy⁸⁾, jednym przeżyciem obejmujemy obraz i to, co on przedstawia, nie wolno obrazowi okazywać czci, o ile nie wolno jej okazywać wyobrażonym istotom. Rozumiemy przeto, iż został zabroniony kult

obrazów tworzonych przez pogan na cześć swoich bożków, tj. demonów. I dlatego słowa cytowane w zarzucie poprzedza zdanie9): „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”. Nie można zaś było przedstawić na obrazie Boga prawdziwego, jest On bowiem niematerialny. Jak bowiem Damascenczyk mówi10): „Szczytem bezbożności i głupoty byłoby tworzenie materialnych obrazów tego, co Boskie”. Ale ponieważ w Nowym Testamencie Bóg stał się Człowiekiem, można Go czcić w Jego cielesnej postaci.

Ad 2. Apostoł zabrania brać udział w bezowocnych pracach pogan, nie zabrania natomiast uczestniczyć w ich pracach pożytecznych. Otóż kult obrazów może być bezowocny z dwóch powodów: pierwszy z nich to ten, że niektórzy ludzie tworzą z obrazów przedmiot kultu, wierząc, iż w nich jest jakieś bóstwo. Wiarę swą opierają na odpowiedziach udzielanych przez demony za pośrednictwem tych obrazów lub tym podobnych niezwykłych wydarzeniach. Drugi wzgląd to rzeczy przedstawiane na obrazie, przedstawia on bowiem nieraz byty stworzone, którym się oddaje cześć Boską. My zaś otaczamy czią Boską obraz Chrystusa, który jest Bogiem prawdziwym. Kult ten nie jest skierowany ku samemu obrazowi, lecz przedmiotem jego jest, jak wiemy11), Ten, kogo obraz przedstawia.

Ad 3. Należy się okazywać szacunek stworzeniu rozumnemu ze względu na nie samo. Gdybyśmy okazywali mu cześć Boską ze względu na wryty w nim obraz Boga, mogłaby stąd wynikać okazja do błędu, polegającego na tym, że akt czci skupiłby się na danym człowieku, jako określonym bycie, a nie sięgał do Boga, którego obrazem jest ten człowiek. Ten bład nie grozi w stosunku do podobizny wyrzeźbionej lub namalowanej w tworzywie materialnym.

Ad 4. Apostołowie natchnieni Duchem świętym przekazali kościołom pewne wskazówki, które nie zostały przez nich spisane, lecz przechowane w praktyce Kościoła, miały być przekazywane z pokolenia w pokolenie przez wiernych. Toteż i sam Apostoł mówi12): „trwajcie niewzruszenie trzymając się mocno tego, cośmy wam przekazali i czegoście się nauczyli, bądź przez mowy”, tj. nauczanie ustne, „bądź przez list”, tj. naukę przekazaną na piśmie. Otóż do tego rodzaju tradycji należy kult obrazu Chrystusa. Powiadają, że i św. Łukasz namalował obraz Chrystusa, przechowywany w Rzymie.

Artykuł 4.

CZY TRZEBA KRZYŻOWI CHRYSTUSA ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ ?

Na pozór nie.

1. Bo żaden syn, który prawdziwie czci swego ojca, nie będzie podchodził ze czią do tego, co było narzędziem jego zniewagi, nie będzie cził np. bicia, którym go biczowano, lub też drzewa, na którym go zawieszono. Raczej będzie do tych rzeczy podchodził ze wstrętem. Chrystus zaś, stosownie do słów1): „Skażmy go na śmierć najsromotniejszą”, został umęczony na drzewie krzywa w sposób najbardziej hańbiący. Nie powinniśmy więc do krzyża podchodzić ze czią, lecz raczej ze wstrętem.

2. Człowieczeństwu Chrystusa okazujemy cześć Boską, gdyż jest z Synem Bożym zjednoczone w Osobie. O krzyżu zaś tego nie możemy powiedzieć. Nie trzeba mu więc okazywać takiej czci.

3. Podobnie jak krzyż, narzędziem męki i śmierci Chrystusa było wiele innych rzeczy, takich jak np. gwoździe, włócznia, cierniowa korona. A wszak rzeczom tym nie oddajemy czci Boskiej. Wydaje się więc, że taką czią nie powinniśmy również otaczać krzyża Chrystusa.

A JEDNAK to, w czym pokładamy nadzieję zbawienia, jest przedmiotem czci należnej Bogu. Otóż w krzyżu Chrystusa pokładamy nadzieję zbawienia, zgodnie ze słowami Kościoła: „Witaj, krzyżu, nadziejo jedyna. W ten męki czas pobożnych świętość pomnażaj, daj przebaczenie grzesznikom”. Krzyżowi przeto należy oddawać cześć Boską.

WYKŁAD. Jak już wiemy²⁾, cześć czy szacunek należy okazywać tylko stworzeniu obdarzonemu rozumem. Bytom stworzonym pozbawionym rozumu tylko przez wzgląd na jakąś naturę rozumną. Tu mogą występować dwie racje: mogą te byty reprezentować istotę rozumną albo też może je łączyć z nią coś Innego. Pierwsza z 'wymienionych racji tłumaczy to, że ludzie zazwyczaj okazują uszanowanie dla podobizny króla, druga zaś — dla jego szat. Obie te rzeczy są przedmiotem tej samej czci co król.

Mówiąc o krzyżu, do którego przybito Chrystusa, stwierdzamy, że należy go czcić z obu tych tytułów. Po pierwsze, przedstawia on postać Chrystusa przybitego do krzyża; po drugie, dotykały go członki Chrystusa i spływała po nim Jego krew. Toteż i z jednego i z drugiego powodu należy czcić go w taki sposób jak Chrystusa, tj. otaczać go czią Boską. I dlatego kierujemy do krzyża te same wezwania i prośby co do samego Ukrzyżowanego. Jeżeli zaś mówimy o reprodukcji krzyża Chrystusowego w jakimś materiale, takim jak kamień, drzewo, srebro lub złoto, to czcimy ją jako obraz Chrystusa. A obraz, jak mówimy³⁾, otaczamy czią Boską.

Ad 1. Krzyż Chrystusa z punktu widzenia zamiarów lub mniemań niewierzących mówi o znieważeniu Chrystusa. Ale rozpatrywany pod kątem skutku, którym jest nasze zbawienie, jest dowodem mocy Boskiej, jej tryumfu nad wrogami, stosownie do słów Apostoła⁴⁾: „On zmasał tekst skierowanego przeciw nam dekretu i zniszczył go przybiwszy do krzyża, przez co rozbroił księstwa i władze, śmiało czyniąc z nich widowisko i jawnie sam tryumfując nad nimi”. Toteż Apostoł mówi⁵⁾: „Nauka Krzyża dla tych, którzy giną, jest głupstwem, lecz dla tych, którzy dostępują zbawienia, tj. dla nas, jest mocą Bożą”.

Ad 2. Krzyż Chrystusa, choć nie był zjednoczony z Chrystusem w Osobie, był z Nim jednak w jakiś sposób zjednoczony, mianowicie: przez to, że przedstawia Chrystusa i że stykał się z Nim. I tylko te racje skłaniają do oddawania mu czci.

Ad 3. Przez wzgląd na kontakt z członkami Chrystusa czcimy nie tylko krzyż, lecz wszystko co Chrystusowe. Toteż mówi Damascenczyk⁶⁾: „Bezcenne drzewo uświęcone kontaktem ze świętym ciałem i krwią powinno być czczone, jak przystoi, gwoździe, szaty, włócznia oraz święte miejsca, gdzie przebywał. Lecz te rzeczy nie są reprezentacją Chrystusa, tak jak krzyż, zwany znakiem Syna, Człowieczego, który według słów św. Mateusza⁷⁾ UKAŻE SIĘ NA NIEBIE”.

Toteż Anioł rzekł do niewiast⁸): „Szukacie Jezusa Nazareńskiego, Ukrzyżowanego”. Tym się tłumaczy kult reprodukcji krzyża Chrystusa, wykonanych w dowolnie wziętym materiale, a nie mamy kultu reprodukcji gwoździ, czy innych rzeczy tego rodzaju.

Artykuł 5.

CZY MATCE BOŻEJ NALEŻY ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ ?

Na pozór tak.

1. Sądźmy bowiem, że w ten sam sposób należy czcić i Jego Matkę, Czytamy, że „postawiono tron matce królewskiej, która siadła po, prawicy jego”¹). Augustyn zaś mówi: „Słuszne jest, by tron Boga, przybytek Pana niebios i przybytek Chrystusa był tam, gdzie On przebywa”²). Skoro zaś Chrystusowi oddajemy cześć Boską, więc Jego Matce także.
2. Damascenczyk mówi³), że cześć oddawana Matce skierowuje się ku Synowi. A skoro Syna otaczamy czcią Boską to i Matkę również tą samą czcią.
3. Matka jest z Chrystusem ściślej związana niżeli krzyż. Lecz skoro krzyż otaczamy czcią Boską, to i Matkę Chrystusa należy taką czcią otaczać.

A JEDNAK Matka Boża jest tylko stworzeniem, nie należy się więc jej cześć Boska. WYKŁAD. Kult Boski należy się tylko Bogu, nie przysługuje on żadnemu stworzonemu bytowi, o ile czcimy go ze względu na niego samego (25). Wprawdzie bytów nieożywionych, jako takich, nie możemy czcić, lecz stworzenia rozumne mogą stać się przedmiotem kultu ze względu na siebie samych. I dlatego czci należnej Bogu nie powinno się oddawać żadnej istocie rozumnej, która jest tylko stworzeniem. Skoro zaś Najświętsza Panna jest stworzeniem posługującym się rozumem, to nie należy otaczać Jej kultem Boskim, winniśmy natomiast oddawać Jej cześć podobną do tej, jaka przysługuje świętym, co prawda w sposób podkreślający Jej wyższość nad innymi stworzeniami rozumnymi, jest Ona bowiem Matką Boga. Toteż mówimy, że przysługuje Jej nie cześć służebna, oddawana innym świętym (dulia), lecz większa od służebnej (hyperdulia).

Ad 1. Matce króla nie przysługuje cześć równa tej, którą okazujemy królowi, lecz zbliżona do niej z racji wyniesienia matki ponad innych, i to właśnie zostało zaznaczone w cytowanych tekstach.

Ad 2. Kult Matki skierowuje się ku Synowi, bo czcimy Ją ze względu na Syna. Jednak cześć, jaką oddajemy Matce, w inny sposób zostaje odniesiona do Niego niż ta, jaką oddajemy obrazowi, odnosząc ją do Pierwowzoru, gdyż sam obraz, jako rzecz, w żadnym razie nie może być przedmiotem kultu.

Ad 3. Jak już wiemy⁴), krzyż w oderwaniu od tego, co reprezentuje, nie może być przedmiotem kultu, a Najświętsza Maryja Panna może nim być, przeto racje się różnią.

Artykuł 6.

CZY NALEŻY W JAKIŚ SPOSÓB OKAZYWAĆ CZEŚĆ RELIKWIOM ŚWIĘTYCH?

Na pozór nie.

1. Nie wolno bowiem robić czegoś, co może stać się okazją do błędu. A kult szczątków ludzi zmarłych jest, o ile wiemy, błędem pogan, którzy czczą zmarłych przodków. Więc nie wolno czcić relikwii świętych.
2. Wydaje się nonsensem czcić rzeczy pozbawione czucia. Skoro więc relikwie świętych są rzeczami pozbawionymi czucia, to głupotą jest okazywać im cześć.
3. Martwe ciało nie należy do tego samego gatunku, co żywe, więc jak się zdaje, nie należy do tej samej jednostki. Wydaje się przeto, że po śmierci świętego, ciała jego czcić nie wolno.

A JEDNAK w dziele „De Ecclesiasticis dogmatibus” czytamy: „Wierzimy, że ciała świętych, a zwłaszcza relikwie świętych męczenników, jako członki Chrystusa, należy czcić jak najbardziej szczerze”¹⁾ i dalej następujące słowa: „Gdyby ktoś chciał się przeciwstawić temu zdaniu, będzie uważany nie za wyznawcę Chrystusa, lecz Eunomiusza bądź Wigilancjusza”.

WYKŁAD. Jak mówi Augustyn²⁾: „Skoro szata Ojca, lub pierścień, czy inna pamiątka o tyle droższa jest dla pozostających dzieci, im większe jest ich uczucie miłości ku rodzicom, to jakże można nie dbać o ich ciała, ściślej i serdeczniej związane z nami niż wszelka odzież, są one bowiem częścią samej natury człowieka”. Widzimy stąd, że jeśli ktoś kogoś kocha, to otacza czią również to, co po nim pozostało, i to nie tylko ciało lub jego szczątki, lecz także rzeczy luźniej z nim związane, takie jak szaty itp.

Jasne jest zaś, że świętym Bożym winniśmy oddawać cześć, jako członkom Chrystusa, synom i przyjaciołom Boga, a naszym orędownikom. I dlatego na ich pamiątkę relikwie świętych winniśmy otaczać należną czią. Dotyczy to zwłaszcza ich ciała, które było świątynią i narzędziem mieszkającego i działającego w nich Ducha świętego, ciała, które przez uwielbienie w zmartwychwstaniu ma się upodobnić do ciała Chrystusa. Toteż i sam Bóg relikwie takie wynosi na piedestał, czyniąc przy nich cuda.

Ad 1. Autorem przytoczonego argumentu był Wigilancjusz. Hieronim przytacza następujące jego słowa³⁾: „Pod pretekstem religii wprowadza się obrzędy zbliżone do pogańskich: całują ze czią proch, nie wiadomo czyj, zawarty w małym naczynku, okrytym cenną tkaniną”. Hieronim zbija ten wywód, jak następuje⁴⁾:

„My zaś nie czcimy i nie uwielbiamy, już niemowie relikwii męczenników, lecz nawet słońca, ani gwiazd i Aniołów”, tj. nie oddajemy im czci Boskiej, „lecz okazujemy cześć relikwiom męczenników, aby uczcić Tego, do którego jako męczennicy należą, oddajemy należną cześć sługom, by przez sługi uczcić Pana”. Toteż: czcząc relikwie świętych nie popełniamy błędu pogan, którzy zmarłym ludziom oddawali cześć: Boską.

Ad 2. Ciało pozbawione czucia nie jest właściwym przedmiotem naszego kultu, czcimy je przez wzgląd na duszę, która była z nim zjednoczona, a teraz znalazła rozkosz w Boga oraz przez wzgląd na Boga, któremu służyły ciało i dusza.

Ad 3. Martwe ciało świętego nie jest identyczne z tym, które było jego ciałem za życia, różni się bowiem co do swej formy, którą jest dusza. Istnieje jednak tożsamość co do materii, która. znowu ma się połączyć ze swą formą.

ZAGADNIENIE 26.

CHRYSTUS JAKO POŚREDNIK MIĘDZY BOGIEM A LUDŹMI (26)

Zastanowimy się z kolei nad tym, w jakim znaczeniu nazywamy Chrystusa pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Zagadnienie to ujmemy w dwóch pytaniach:

1. Czy pośredniczenie między Bogiem a ludźmi to funkcja przysługująca wyłącznie Chrystusowi?
2. Czy pośredniczenie to przysługuje Mu ze względu na Jego ludzką naturę?

Artykuł 1.

CZY BYĆ POŚREDNIKIEM MIĘDZY BOGIEM A LUDŹMI JEST FUNKCJĄ WŁAŚCIWĄ WYŁĄCZNIE CHRYSTUSOWI?

Na pozór nie.

1. Funkcję pośrednika między Bogiem a ludźmi, jak się zdaje, pełni kapłan i prorok. stosownie do słów Mojżeszal): „Byłem ongiś pośrednikiem i łącznikiem między Bogiem a wami”, ale przecież nie tylko Chrystus jest prorokiem i kapłanem. Funkcja pośrednika więc nie jest właściwa wyłącznie Chrystusowi.

2. Nie może być właściwe Chrystusowi to, co przysługuje Aniołom dobrym i złym. Lecz między Bogiem a ludźmi, jak twierdzi Dionizy 2), są Aniołowie dobrzy. A i zli aniołowie, tj. demony, jak utrzymuje Augustyn³⁾, zajmują między Bogiem a ludźmi stanowisko pośrednie. Mają oni coś wspólnego z Bogiem, mianowicie: „nieśmiertelność” i coś wspólnego z ludźmi: są zdolni do przeżywania cierpień duchowych, a co za tym idzie, są nieszczęśliwi. Pełnienie funkcji pośrednika nie jest więc cechą charakterystyczną Chrystusa.

3. Z funkcją pośrednika związane jest wstawianie się za tymi, którym służy jako pośrednik. Lecz jak twierdzi Aposto⁴⁾, „Duch święty wstawia się za nami do Boga w błagalnym wzdychaniu, którego w słowa ująć nie można”. On jest przeto pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, a nie wyłącznie Chrystus.

A JEDNAK powiedziano⁵⁾: „Jeden jest pośrednik między Bogiem a ludźmi: człowiek — Chrystus Jezus”.

WYKŁAD. Właściwą funkcją pośrednika jest łączenie tych, między którymi on pośredniczy, bo właśnie środek łączy krańce. Otóż Chrystus łączy ludzi z Bogiem w sposób doskonały, On bowiem pojednał ich z Nim stosownie do słów 6): „Bóg

pojednał w Chrystusie świat z sobą”. Tylko On przeto jest doskonałym Pośrednikiem Boga i ludzi, bo przez śmierć swoją cały rodzaj ludzki z Bogiem pojednał. Toteż po słowach: „Pośrednik między Bogiem a ludźmi Człowiek, Chrystus Jezus” Apostoł pisze: „Który wydał samego siebie na okup za wielu”.

Ale nic nie stoi na przeszkodzie nazywaniu pośrednikami w jakimś znaczeniu innych ludzi, tych mianowicie, którzy przyczyniają się do jednoczenia ludzi z Bogiem, przygotowując teren lub pełniąc funkcje wykonawcy.

Ad 1. Pośrednikami między Bogiem a ludźmi nazywamy proroków i kapłanów Starego Zakonu, oni bowiem jako zapowiedź i symbol doskonałego i prawdziwego Pośrednika Boga i ludzi przygotowali grunt pod zbawienie i służyli jego sprawie. Kapłanów zaś Nowego Prawa też można nazywać pośrednikami między Bogiem a ludźmi, są oni bowiem sługami prawdziwego Pośrednika, którzy w Jego zastępstwie szafują sakramentami niosącymi ludziom zbawienie.

Ad 2. Jak mówi Augustyn⁷⁾, Aniołów dobrych niesłusznie nazywaliśmy pośrednikami między Bogiem a ludźmi. „Dwie rzeczy łączą ich z Bogiem: szczęście i nieśmiertelność, a żadna z tych rzeczy nie łączy ich z ludźmi — nieszczęśliwymi i śmiertelnymi. Czyż w ten sposób nie są raczej dalecy od ludzi a związani z Bogiem, nie stanowiąc ogniwa pośredniego?” Dionizy utrzymuje jednak, iż są oni czymś pośrednim, bo w hierarchii natur znajdują się poniżej Boga, a ponad ludźmi zarazem. Otóż Aniołowie pełnią funkcję pośredników, ale nie sprawując pośrednictwa w sposób zasadniczy i decydujący o skutku, a tylko przez zewnętrzne współdziałanie i posługę. Toteż powiedziano⁸⁾. że „Aniołowie przystąpili i służyli Jemu”, tj. Chrystusowi. Demony zaś mają to wspólne z Bogiem, że są nieśmiertelne, a z ludźmi, że są nieszczęśliwe. Według Augustyna⁹⁾, „Dlatego się wciska demon, pośrednik nieśmiertelny i nieszczęsny, by nie pozwolić przejść do nieśmiertelności szczęśliwej”, lecz doprowadzić do nieśmiertelnej nędzy. Toteż jest on jak „zły pośrednik, który różni, między sobą, przyjaciół¹⁰⁾”.

Chrystusa zaś z Bogiem łączy wspólne szczęście, a z ludźmi śmiertelność. I dlatego „stał się Pośrednikiem, aby przekroczywszy próg śmierci, śmiertelnych nieśmiertelnymi uczynić, jak to zmartwychwstając pokazał na sobie, a nieszczęśliwych powołać do szczęścia, którego nigdy sam nie utracił”. Toteż jest On „dobrym pośrednikiem, który wrogów doprowadza do zgody”.

Ad 3. Nie możemy nazywać pośrednikiem, ani umieszczać pośrodku między Bogiem a ludźmi Ducha świętego, ponieważ On jest we wszystkim równy Bogu. Można tak nazywać tylko Chrystusa, który chociaż co do Bóstwa jest równy Ojcu, jednak co do człowieczeństwa, jak wiemy¹¹⁾, jest od Ojca mniejszy Toteż do słów¹²⁾: „Chrystus jest pośrednikiem” glosa dodaje¹³⁾, że pośrednikiem „nie jest Ojciec ani Duch święty”. A powiedziano o Duchu świętym, że się „wstawia za nami w błaganiu niewymownym”, bo On sprawia, że my błagamy.

Artykuł 2.

CZY CHRYSZTUS JEST POŚREDNIKIEM MIĘDZY BOGIEM A LUDŹMI JAKO CZŁOWIEKA

Na pozór nie.

1. Bo jak mówi Augustyn¹): „Osoba Chrystusa jest jedna, aby był jeden Chrystus, jedna substancja, i by pomijając Jego rolę pośrednika nie mówiono, że jest On tylko Synem Boga lub tylko synem człowieka”. Lecz przecież nie jest On Synem Boga i synem człowieka, jako zwykły człowiek, jest Nim jako Bóg-Człowiek. Nie wolno więc mówić, że On jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi tylko jako człowiek.
2. Jako Bóg, Chrystus jest jednym z Ojcem i Duchem świętym, a jako Człowiek jednym z ludźmi. Lecz skoro, jako Bóg, jest jednym z Ojcem i Duchem świętym, nie możemy Go nazywać.. pośrednikiem, gdyż w związku ze słowami²): „Pośrednik między Bogiem i ludźmi”, czytamy w glosie³): „Będąc Słowem nie jest czymś pośrodku, lecz jest równy Bogu, jest Bogiem u Boga, a zarazem jednym Bogiem”. Analogicznie nie można mówić, że jest On pośrednikiem, jako człowiek, bo jest czymś jednym z ludźmi.
3. Chrystusa nazywamy Pośrednikiem, gdyż pojednał nas z Bogiem, a dokonał On tego przez zglądzenie grzechu, który nas oddziela od Boga. Ale moc gładzenia grzechów przysługuje Chrystusowi nie z tytułu Jego człowieczeństwa, tylko z tytułu Bóstwa. Chrystus nie jest więc Pośrednikiem, jako Człowiek, lecz jako Bóg.

A JEDNAK Augustyn mówi⁴): „Chrystus nie dlatego jest Pośrednikiem, że jest Słowem. Nieśmiertelne w najwyższym stopniu i bez miary szczęśliwe Słowo dzieli duży dystans od nieszczęsnych śmiertelników. Pośrednikiem jest On, jako Człowiek”.

WYKŁAD. Pojęcie „pośrednik” zawiera w sobie dwa momenty. Jeden — to ogniwo środkowe, drugi to funkcja łączenia. W pojęciu środka zawiera się oddalenie względem obu krańców. W pojęciu łączenia zaś — przekazywanie jednemu z nich tego, co posiada drugi, żaden z wymienionych momentów nie może charakteryzować Chrystusa, jako Boga, a jedynie jako człowieka. Bo, jako Bóg, Chrystus nie różni się od Ojca ani od Ducha świętego, ani naturą ani też władzą. I zarówno Ojciec jak i Duch święty mają tylko to, co ma Syn, tak iż Syn nie może przekazywać od Nich czegoś, co zarazem nie jest Jego. Natomiast oba te momenty przysługują Mu jako Człowiekowi. Od Boga różni się naturą — jako człowiek, a od ludzi — godnością, łaską i chwałą. I również, jako Człowiek, łączy On ludzi z Bogiem, przekazując im przykazania i dary; Bogu — dając za ludzi wynagrodzenie i wstawiając się za nimi. Toteż powiedzenie, że Chrystus jest Pośrednikiem, jako Człowiek, jest zgodne z prawdą w najwyższym stopniu.

Ad 1. Odbiera jąc Chrystusowi Boską naturę, pozbawilibyśmy Go owej szczególnej pełni łask, która przysługuje Mu, jako „Jednorodzonemu Synowi Ojca”⁵). Pełnia ta sprawia, że został On wyniesiony ponad wszystkich ludzi i najbardziej się zbliżył do Boga.

Ad 2. Chrystus, jako Bóg, jest pod każdym względem równy Ojcu. Lecz także w swej ludzkiej naturze góruje nad pozostałymi ludźmi. Może więc być Pośrednikiem, jako Człowiek, nie jako Bóg.

Ad 3. Chociaż z tytułu swej władzy Chrystus, jako Bóg, może zgładzić grzech, jednak dać zadośćuczynienie za grzech rodzaju ludzkiego może tylko jako Człowiek. I to jest tytuł do nazywania Go Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi.

ZAGADNIENIE 27.

UŚWIĘCENIE BŁOGOSŁAWIONEJ DZIEWICY

Po rozważaniach na temat zjednoczenia Boga z człowiekiem i skutków tego zjednoczenia pozostaje rozpatrzyć to, czego doznał i co zdziałał Syn Boży Wcielony w zjednoczonej z Nim ludzkiej naturze. Rozważanie to podzielimy na cztery części: po pierwsze, zastanowimy się nad tym wszystkim, co ma związek z wkroczeniem na świat Syna Bożego; po drugie, zastanowimy się nad przebiegiem Jego życia na ziemi; po trzecie, nad Jego zejściem z tego świata; po czwarte, nad tym, co ma związek z Jego wywyższeniem po upływie życia na ziemi.

W pierwszej części rozważań wysuną się na czoło cztery momenty: po pierwsze, poczęcie Chrystusa; po drugie, Jego narodzenie; po trzecie, obrzezanie; po czwarte, chrzest Chrystusa. W związku z Jego poczęciem należy przede wszystkim rozpatrzyć niektóre kwestie dotyczące Matki, która Go poczęła; po drugie, sposób poczęcia; po trzecie, doskonałość poczętego potomka. Rozważania o Matce nasuwają cztery zagadnienia: po pierwsze, zagadnienie Jej uświęcenia; po drugie, Jej dziewictwa; po trzecie, Jej zaślubin; po czwarte, zwiastowania, względnie przygotowania się Jej do poczęcia Chrystusa.

Pierwsze zagadnienie ujmemy w sześciu pytaniach:

1. Czy Najświętsza Panna, Matka Boża, była świętą przed opuszczeniem łona swej matki?
2. Czy była świętą zanim została obdarzona duszą ludzką?
3. Czy świętość ta całkowicie wykluczała zarzewie grzechu?
4. Czy ta świętość zabezpieczyła Ją na zawsze przed popełnieniem grzechu?
5. Czy dzięki tej świętości otrzymała pełnię łask?
6. Czy tego rodzaju świętość przysługiwała wyłącznie Jej?

Artykuł 1.

CZY BŁOGOSŁAWIONA DZIEWICA ZOSTAŁA ŚWIĘTĄ PRZED OPUSZCZENIEM ŁONA SWEJ MATKI?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Apostoł1): „Nie pierwsze Jednak jest duchowe, lecz wprzód zmysłowe, a potem dopiero duchowe”. Otóż przez łaskę uświęcającą dokonuje się narodzenie duchowe człowieka do synostwa Bożego, stosownie do stów2): „z Boga

się narodzili”. Narodzenie zmysłowe zaś polega na wyjściu z łona matki. Stąd wniosek, że Najświętsza Panna nie była uświęcona przed wyjściem z łona matki.

2. Augustyn mówi³): „Uświęcenie, które sprawia, że stajemy się świątynią Boga, przysługuje tylko tym, którzy się odrodzili”. Nikt zaś nie jest odrodzony, zanim się nie narodził. Najświętsza Panna nie była przeto uświęcona przed swoim narodzeniem.

3. Uświęcenie przez łaskę musi być poprzedzone oczyszczeniem z grzechów uczynkowych i grzechu pierworodnego. Gdyby Najświętsza Panna była uświęcona przed narodzeniem się (27), musiałaby być już wtedy wolna od grzechu pierworodnego, bo tylko grzech pierworodny mógł Jej; zamykać wstęp do Królestwa Niebieskiego. Gdyby wówczas umarła, weszłaby, jak się zdaje, do bram nieba. A przecież to nie mogło nastąpić przed męką Chrystusa, stosownie do słów Apostoła⁴): „Mamy bowiem zapewnione wejście do świątyni przez krew Jego”. Wydaje się więc, że Najświętsza Panna nie była uświęcona przed swoim narodzeniem.

4. Grzech pierworodny ma ścisły związek z rodzeniem się, tak jak grzech uczynkowy — z uczynkiem. Lecz dopóki ktoś trwa w grzechu uczynkowym, nie może być od grzechu tego oczyszczony. Analogicznie więc Najświętsza Panna nie mogła być oczyszczona od grzechu pierworodnego pozostając w łonie matki, dopóki nie zakończył się proces narodzin.

A JEDNAK Kościół obchodzi uroczystość Narodzenia NMP. Ale Kościół ustanawia uroczystości tylko na cześć świętych. Najświętsza Panna była więc świętą w momencie urodzenia się, musiała być wobec tego uświęcona w łonie matki.

WYKŁAD. W Piśmie św. nie mamy wzmianki o uświęceniu Najświętszej Maryi Panny, ani nie mówi nam ono, że Maryja była uświęcona w łonie matki. Pismo św. nie wspomina też o Jej narodzeniu. Lecz, jak twierdzi Augustyn⁵), mówiąc o wniebowzięciu Dziewicy (28), że skoro milczenie Pisma św. na ten temat nie przeszkodziło w dowodzeniu, iż Maryja została wzięta do nieba wraz z ciałem, tak też nie przeszkodzi w dowodzeniu, że była uświęcona w łonie matki. Nie bez podstaw wierzymy bowiem, że Ta, która zrodziła „Jednorodzonego Syna Ojca pełnego łaski i prawdy”⁶), otrzymała przywilej łaski większy niż inni ludzie. Toteż czytamy, iż Anioł rzekł do Niej⁷): „Bądź pozdrowiona, łaski pełna”. A wszak spotykamy u niektórych pozostałych ludzi przywilej polegający na uświęceniu w łonie matki. Dotyczy to np. proroka Jeremiasza, do którego były skierowane słowa⁸): „Pierwej niżeliś wyszedł z żywota, uświęciłem cię”. A także Jana Chrzciciela, o którym powiedziano⁹): „Duchem świętym napełniony będzie jeszcze w żywocie matki swojej”. Uzasadniona więc jest wiara, że Najświętsza Panna była uświęcona przed swym narodzeniem.

Ad 1. Także i w wypadku Najświętszej Panny najpierw było to, co zmysłowe, a potem to co duchowe, bo i ona najpierw była poczęta co do ciała, a potem uświęcona co do ducha.

Ad 2. Twierdzenie Augustyna oparte jest na prawie powszechnym, stosownie do którego odrodzonym przez sakrament może być tylko ktoś, kto przedtem się narodził. Lecz prawo to dotyczące sakramentów nie krępuje Boskiej potęgi, tak iż Bóg może przez specjalny przywilej udzielić łaski temu, kto jeszcze nie opuścił łona matki.

Ad 3. Najświętsza Panna była uświęcona w łonie matki, będąc wolna od grzechu pierworodnego w sensie osobistej zmały grzechowej, nie była jednak wolna od winy

obciążającej całą naturę, tak iż mogła wejść do raju jedynie przez ofiarę Chrystusa, podobnie jak to mówimy również o patriarchach żyjących przed Chrystusem. Ad 4. Grzech pierworodny zaciągamy przy urodzeniu, bo przez nie zostaje przekazana ludzka natura, a właściwie ją ten grzech obciąża. Moment, w którym to następuje, wiąże się ściśle z zapoczątkowaniem duszy rozumnej w życiu płodowym człowieka. I nic nie stoi na przeszkodzie, żeby bezpośrednio po tym nastąpiło uświęcenie poczętego płodu. Po przyjęciu duszy rozumnej, przez jakiś czas płód pozostaje w łonie matki, ale już nie dla przyjęcia natury ludzkiej, tylko dla osiągnięcia jakiegoś wykończenia tego, co się poczęło.

Artykuł 2.

CZY NAJŚWIĘTSZA PANNA BYŁA UŚWIĘCONA PRZED POŁĄCZENIEM SIĘ DUSZY Z CIAŁEM ?

Na pozór tak.

1. Bo jak wiemy¹⁾, Dziewica, Matka Boga, otrzymała większą łaskę niż ktokolwiek z pozostałych świętych. Lecz niektórzy z nich, jak się zdaje, zostali uświęceni, zanim płód ich otrzymał duszę rozumną. Powiedziano bowiem²⁾: „Pierwej niżlim cię utworzył, znałem cię”. Lecz dusza nie zostaje wprowadzona do ciała przed jego utworzeniem. Podobnie Ambroży mówi o Janie Chrzcicielu³⁾, że „Nie było w nim jeszcze ducha życia, a był już duch łaski”. Tym bardziej więc Najświętsza Panna mogła być uświęcona przed. połączeniem się duszy z ciałem.

2. Było w tym coś bardzo stosownego, jak mówi Anzelm⁴⁾, „że owa Dziewica jaśniała czystością tak wielką, iż większej od Niej wśród bytów niższych od Boga nie można pomyśleć”. Toteż czytamy⁵⁾: „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie zmayı”. Lecz jeszcze wyższy stopień czystości cechowałby Najświętszą Panne, gdyby zmasa grzechu pierworodnego wcale Jej nie tknęła. Zostało więc Jej udzielone to, że była uświęcona, zanim ciało połączyło się z duszą.

3. Jak już mówiliśmy⁶⁾, obchodzimy uroczystość tylko w związku z jakimś świętym. Otóż niektórzy obchodzą uroczystość poczęcia Najświętszej Dziewicy. Wydaje się więc, że była Ona święta w momencie poczęcia, została przeto uświęcona przed połączeniem się duszy z ciałem.

4. Apostoł mówi⁷⁾: „Jeśli korzeń jest święty, to i gałęzie”. A skoro korzeniem są rodzice, to i Najświętsza Panna mogła zostać uświęcona w swoich rodzicach, przed połączeniem się duszy z ciałem.

A JEDNAK to, co się działo w Starym Testamencie jest symbolem Nowego, według słów⁸⁾: „To wszystko działo się im jako figura rzeczy przyszłych”. Uświęcenie przybytku, o którym mówi psalmista w słowach⁹⁾: „Najwyższy poświęcił przybytek swój”, oznacza, jak sądzimy, uświęcenie Matki Boga. Ją to nazywamy przybytkiem Boga, stosownie do słów Psalmisty¹⁰⁾: „W słońcu postawił sobie przybytek”. Samego zaś przybytku dotyczą następujące słowa¹¹⁾: „A gdy wszystko zostało wykończony, obłok okrył przybytek świadectwa i chwała Pańska napełniła go”. Więc i Najświętsza Panna została uświęcona dopiero po całkowitym ukształtowaniu w Niej wszystkiego, tj. ciała i duszy.

WYKŁAD. Dwa są powody, dla których uświęcenie Najświętszej Panny przed połączeniem się duszy z ciałem nie da się pomyśleć. Po pierwsze, uświęcenie, o którym mowa, to nic innego, jak oczyszczenie z grzechu pierworodnego, bo jak mówi Dionizy¹²), świętość to „doskonała czystość”. Skoro zaś wino nie może być oczyszczona Inaczej jak przez łaskę, a łaska może istnieć tylko w stworzeniu rozumnym, to przed wlaniem duszy rozumnej Najświętsza Panna nie była uświęcona. Po drugie, podmiotem winy może być tylko stworzenie rozumne, toteż płód, zanim się nie połączy z duszą rozumną, nie jest obciążony winą. I dlatego gdyby Najświętsza Panna została uświęcona przed połączeniem się duszy rozumnej z ciałem, to nie mógłby w niej istnieć grzech pierworodny. A wówczas odkupienie i zbawienie dokonane przez Chrystusa, stosownie do słów¹³): „On sam zbawi lud swój od grzechów jego”, byłoby Maryi niepotrzebne. Byłoby to wszakże czymś niewłaściwym, gdyby Chrystus, mówiąc słowami św. Pawła ¹⁴), nie był „Zbawicielem wszystkich ludzi”. Wobec tego pozostaje przyjąć pogląd, że uświęcenie Najświętszej Panny dokonało się po połączeniu duszy rozumnej z ciałem.

Ad 1. Słowa Pana o Jeremiaszu: „Znałem de” przed utworzeniem w łonie matki mówią o przeznaczeniu, natomiast o uświęceniu mówią dalsze słowa¹⁵): „Pierwej, niżeliś wyszedł z żywota”, etc.

Powiedzenie zaś Ambrożego, że w Janie Chrzcicielu nie było jeszcze ducha życia, kiedy już miał on ducha łaski, nie mówi o duszy ożywiającej ciało, tylko o oddychaniu, duchem nazywając powietrze wdychane z zewnątrz. Ale można też pod duchem życia rozumieć duszę, przejawiającą się na zewnątrz w określonych czynnościach.

Ad 2. Gdyby dusza Najświętszej Panny nigdy nie była tknięta przez zamię grzechu pierworodnego, uwłaczałoby to godności Chrystusa, jako Zbawcy wszystkich bez wyjątku. I dlatego czystość Najświętszej Panny ustępowała tylko czystości Chrystusa, który będąc Zbawcą wszystkich w ogóle, sam nie potrzebował zbawienia. Chrystus był całkowicie wolny od grzechu pierworodnego, święty był od pierwszej chwili swego poczęcia, stosownie do słów¹⁶): „Co się z ciebie narodzi święte, Synem Bożym będzie nazwane”. Ale Najświętszą Pannę obciążał grzech pierworodny, wszakże przed urodzeniem się została z niego oczyszczona. Symbolizują to następujące słowa Pisma św. o nocy grzechu pierworodnego¹⁷): „Niechaj czeka światła”, tj. Chrystusa, „a nie ogląda, ani wejścia powstającej zorzy”, tj. Najświętszej Panny, wolnej od grzechu pierworodnego w momencie narodzin, bo jak powiedziano¹⁸), „Nic skalanego do niej nie wchodzi”.

Ad 3. Chociaż Kościół rzymski nie obchodzi uroczystości Poczęcia Najświętszej Panny, toleruje jednak zwyczaj obchodzenia tego święta, zachowany w niektórych Kościołach. Toteż nie należy tego święta wręcz odrzucać. Uroczystość Poczęcia nie upoważnia jednak do twierdzenia, że Błogosławiona Dziewica była święta już w chwili swego poczęcia. Lecz skoro nie wiemy w jakiej chwili została uświęcona: to uroczystość Poczęcia jest raczej uroczystością jej uświęcenia.

Ad 4. Rozróżniamy dwojakie uświęcenie:

pierwsze, to uświęcenie całej natury ludzkiej, kiedy cała ludzkość zostanie uwolniona od skażenia grzechem i od wszelkiej kary. Nastąpi ono w zmartwychwstaniu. Drugie, to uświęcenie osobiste. Tego uświęcenia nie przekazuje się potomstwu zrodzonemu

fizycznie, nie ciało bowiem, lecz duch jest jego celem. Więc gdyby nawet rodzice Najświętszej Panny zostali uwolnieni od grzechu pierworodnego, to i tak grzech pierworodny obciążałby Ją, gdyż była poczęta w pożądliwości cielesnej, przy współdziałaniu mężczyzny i kobiety, bo jak mówi Augustyn¹⁹), „Ciało, które się rodzi ze stosunku płciowego, jest ciałem grzechu”.

Artykuł 3.

CZY NAJŚWIĘTSZA PANNA BYŁA WOLNA OD ZARZEWIA GRZECHU?

Na pozór nie.

1. Zarzewie bowiem, podobnie jak śmierć oraz inne dolegliwości cielesne, będąc karą za grzech pierworodny, polega na buncie niższych sił duszy przeciwko rozumowi. Lecz Najświętsza Panna podlegała tym dolegliwościom fizycznym, nie była więc wolna całkowicie i od zarzewia grzechu.

2. Czytamy¹⁾: „Moc w słabości się doskonali”, a mowa tu o zarzewiu grzechu, zwanym²⁾: „bodźcem ciała”. A wszak Najświętsza Panna nie była pozbawiona niczego, co ma związek z doskonałością cnoty. Nie była więc całkowicie pozbawiona zarzewia grzechu.

3. Damascenczyk mówi³⁾, że na Najświętszą Pannę „zstąpił Duch św., oczyszczając Ją”, zanim poczęła Syna Bożego. Słowa te można odnieść tylko do zarzewia, gdyż jak mówi Augustyn⁴⁾, Najświętsza Panna, grzechu nie popełniła. Nie została więc uwolniona od zarzewia przez uświęcenie w łonie matki.

A JEDNAK powiedziano ⁵⁾: „Wszystka jesteś piękna, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie zmy”.

Zarzewie zaś jest jakimś skażeniem duszy, tj. zmazą wywierającą swój wpływ przynajmniej na ciało. W Najświętszej Pannie przeto nie było zarzewia grzechu.

WYKŁAD. W omawianej tu sprawie istnieje różnica zdań. Niektórzy teologowie twierdzą, że samo uświęcenie Najświętszej Panny dokonane w łonie matki uwolniło ją od zarzewia grzechu. Inni utrzymują, że zarzewie pozostało, jeżeli chodzi o opory w stosunku do dobra, zostało jednak usunięte, jeśli chodzi o skłonność do czynienia zła. Jeszcze inni, że zarzewie zostało usunięte w niej, jeśli pod nim rozumiemy skażenie osoby polegające na skłonności do zła i oporach w stosunku do dobra, lecz pozostało skażenie natury polegające na przekazywaniu potomstwu grzechu pierworodnego. Są wreszcie i tacy, których zdaniem zarzewie grzechu pozostało przy pierwszym uświęceniu w Najświętszej Pannie co do swej istoty do momentu poczęcia Syna Bożego, kiedy zostało usunięte całkowicie, lecz przedtem nie mogło oddziaływać. Dla zrozumienia problemu należy zwrócić uwagę na to, że zarzewie — to nic innego jak nieuporządkowane pożądanie zmysłowe w swym stadium habitualnym, bo pożądanie aktualne jest poruszeniem grzesznym. Zmysłowe pożądanie nazywamy nieuporządkowanym wtedy, kiedy przeciwstawia się rozumowi. Przejawia się ono, kiedy skłania do czynienia zła i stawiania oporu przeciw dobru. I te momenty, mianowicie: skłonność do zła i zahamowania w stosunku do dobra, należą do istoty

zarzewia grzechu. Toteż zakładając istnienie zarzewia w Najświętszej Pannie, a jednocześnie negując Istnienie w Niej skłonności do zła, przyjęlibyśmy dwa twierdzenia sprzeczne. Podobną sprzeczność wydaje się zawierać twierdzenie, że pozostało w Niej zarzewie, polegające na skażeniu natury przy nieskalaności osoby. Według Augustyna⁶⁾ bowiem, czynnikiem powodującym przekazywanie potomstwu grzechu pierwotnego jest „libido”. A pod tym terminem zawiera się pojęcie nieuporządkowanej żądz, która niecałkowicie została poddana rozumowi. I dlatego z chwilą całkowitego uwolnienia od zarzewia grzechu, w znaczeniu skażenia osoby, nie mogłoby pozostać zarzewie w znaczeniu skażenia natury.

Pozostaje więc do rozpatrzenia twierdzenie, że Najświętsza Panna była całkowicie wolna od zarzewia grzechu przez sam fakt pierwotnego uświęcenia, bądź też twierdzenie, że zarzewie to nie mogło wywierać wpływu. Moglibyśmy pojmować całkowite usunięcie zarzewia przy pierwszym uświęceniu Najświętszej Panny, jako skutek łaski zlanej na Nią przeobficie i powodującej to, że układ sił duchowych w Niej nie dopuszczał poruszenia niższych władz bez decyzji rozumu. Tak było, jak wiemy⁷⁾, w Chrystusie, który z całą pewnością nie miał zarzewia grzechu. Podobnie i Adam przed grzechem pierwotnym był wolny od zarzewia dzięki sprawiedliwości pierwotnej. Łaska uświęcająca Dziewicy miałaby więc pod tym względem moc tej pierwotnej sprawiedliwości. Twierdzenie to, choć na pozór przyczynia się do podkreślenia godności Dziewicy Matki, pomniejsza jednak godność Chrystusa, bez którego mocy nikt nie mógłby uniknąć potępienia (29). A chociaż przed Wcieleniem Chrystusa niektórzy ludzie zostali uwolnieni przez wiarę od potępienia duszy, to jednak nie mogliby uniknąć potępienia ciała, gdyby Chrystus nie stał się człowiekiem, bo przez Wcielenie najpierw objawiła się wolność od potępienia. Toteż podobnie jak przed nieśmiertelnością cielesną zmartwychwstałego Chrystusa nikt nie osiągnął nieśmiertelności ciała, tak uważamy za niestosowne twierdzenie, że przed ciałem Chrystusa, wolnym od wszelkiego grzechu, było wolne od zarzewia ciało Jego Matki, bądź też jakiegoś, Innego człowieka. Zarzewie nazywamy bowiem⁸⁾ „zакonem ciała”, bądź „zакonem członków”. Na' leżałoby raczej wypowiedzieć się za poglądem, że uświęcenie Dziewicy dokonane w łonie matki nie usunęło zarzewia w jego istocie, lecz odebrało mu moc oddziaływania. To zneutralizowanie zarzewia nie wynikało z działania rozumu, jak to miało miejsce u pozostałych świętych, bo pozostając w łonie matki Najświętsza Panna nie mogła je-szcze posługiwać się wolną wolą, było to specjalnym przywilejem Chrystusa, lecz wynikało to z obfitości łaski otrzymanej w momencie uświęcenia oraz ze zrządzenia Opatrzności Bożej, która jeszcze doskonalej ustrzegła Ją od wszelkich, nieuporządkowanych poruszeń zmysłowych. Potem zaś, przy samym poczęciu ciała Chrystusowego, w którym musiała najpierw, jak trzeba wierzyć, zajaśnić nieskalaność, całkowita wolność od zarzewia spłynęła z potomka na Matkę. Zapo-wiadają to następujące słowa proroka: „Oto chwala Boga Izraelowego wkroczyła drogą wschodnią⁹⁾”, tj. przez Najświętszą Pannę, „a ziemia”, tj. ciało Jej, „zajaśniała Jego majestatem”, tj. majestatem Chrystusa.

Ad 1. śmierć itp. nie skłaniają do grzechu same przez się. Toteż Chrystus, choć zgodził się na tego rodzaju cierpienia, nie przyjął jednak zarzewia grzechu. Warunkiem upodobnienia Najświętszej Panny do Syna, z którego pełniłości otrzymała łaskę¹⁰⁾, było najpierw zneutralizowanie zarzewia grzechu, a potem całkowite jego

usunięciu. Od śmierci i tym podobnych nieszczęść Najświętsza Panna nie została jednak uwolniona.

Ad 2. Słabość ciała związana z zarzewiem grzechu dawała wprawdzie świętym sposobność do osiągnięcia cnoty doskonałej, nie była jednak warunkiem koniecznym do jej posiadania. W Najświętszej Pannie wystarczy przyjąć doskonałą cnotę i obfitość łaski. Nie ma potrzeby zakładać w Niej wszystkich sposobności służących udoskonaleniu.

Ad 3. Duch święty sprawił dwojakie oczyszczenie Najświętszej Panny. Jedno służyło poniekąd przygotowaniu Jej do poczęcia Chrystusa. Nie chodziło tu o nieczystość wynikającą z grzechu czy zarzewia, lecz o skupienie ducha i oderwanie od roztargnień spowodowanych wielością rzeczy. Bo według Dionizego n) oczyszczeniu podlegają także Aniołowie, w których nie spotykamy nic nieczystego. Drugie oczyszczenie dokonało się w Najświętszej Pannie za sprawą Ducha świętego w chwili poczęcia Chrystusa, które było dziełem Ducha świętego. Wolno sądzić, że to oczyszczenie usunęło zarzewie grzechu całkowicie.

Artykuł 4.

CZY PRZEZ UŚWIĘCENIE W ŁONIE MATKI NAJŚWIĘTSZA PANNA ZOSTAŁA ZABEZPIECZONA PRZED WSZELKIM GRZECEM UCZYNKOWYM ?

Na pozór nie.

1. Jak wiemy bowiem¹⁾, po pierwszym uświęceniu zostało w Dziewicy zarzewie grzechu, a według Augustyna²⁾, wszelkie poruszenia wynikające z zarzewia, nawet te, które poprzedzają sąd rozumu, są grzeszne, chociaż to są grzechy „najlżejsze”. Najświętsza Panna popełniała więc grzechy powszednie.

2. W związku ze słowami³⁾: „Duszę swoją własną przeniknie miecz”, Augustyn mówi⁴⁾, że „przy śmierci Pana pod wpływem szoku Najświętsza Panna zwątpiła”. Ale wątplenie w dziedzinie wiary jest grzechem. Nie była więc Najświętsza Panna zabezpieczona przed wszelkim grzechem.

3. Chryzostom komentując słowa⁵⁾: „Oto Matka twoja i bracia twoi stoją przed domem, szukając cię”, mówi⁶⁾: „Jasne, że czynili to tylko pod wpływem próżności”. A słowa⁷⁾: „Wina nie mają”, tenże sam Chryzostom opatruje następującym komentarzem⁸⁾: „Chciała im okazać łaskę i przez Syna wsławić siebie samą, a najprawdopodobniej doznawała uczuć ludzkich, tak jak Jego bracia, kiedy wołają⁹⁾: „Daj się poznać światu”. A niżej dodaje: „Nie miała jeszcze właściwego pojęcia o Jezusie”. Wszystkie przytoczone momenty są grzeszne. Najświętsza Panna nie była więc całkowicie zabezpieczona przed grzechem.

A JEDNAK Augustyn mówi¹⁰⁾: „Przez cześć dla Chrystusa nie zamierzam poważnie traktować pytania co do grzechów Najświętszej Maryi Panny. Wiemy bowiem, że otrzymała łaskę w najwyższym wymiarze, dla zwycięstwa nad grzechem pod wszelką postacią, tak iżby zasłużyła na poczęcie i zrodzenie Tego, który z całą pewnością nie miał żadnego grzechu”.

WYKŁAD. Bóg przygotowuje ludzi powołanych do jakiegoś dzieła i kieruje nimi w ten sposób, by stali się zdolni do jego wykonania. Mówią o tym słowa¹¹⁾: „On też uzdolnił nas, abyśmy się stali sługami Nowego Przymierza”. Otóż powołał Bóg Najświętszą Pannę do tego, by stała się Matką Boga. Nie wolno przeto wątpić, że Bóg uzdolnił Ją do tego zadania swoją łaską, jak wiemy ze słów Anioła wyrzeczonych do Niej¹²⁾: „Znalazłaś łaskę u Boga, oto poczniesz” itd. A gdyby kiedykolwiek zgrzeszyła, nie mogłaby stać się Matką Boga. Jest jeszcze i ten wzgląd, że stosownie do słów¹³⁾: „Chwałą synów — ich ojcowie”, dobra sława rodziców przechodzi na potomstwo. I odwrotnie, niesława matki spadłaby na Syna. Poza tym, szczególna więź pokrewieństwa łączy z Nią Chrystusa, który od Niej wziął ciało. Powiedziano zaś¹⁴⁾: „Co za ugoda Chrystusa z Belialem”. Bądź też — szczególny sposób zamieszkania w Najświętszej Pannie Syna Bożego, który jest „Bożą Mądrością”¹⁵⁾. Nosiła Go w sobie fizycznie, nie tylko duchowo. A wszak powiedziano¹⁶⁾: „Mądrość nie wnijdzie do duszy, która zamyśla zło, ani nie będzie mieszkać w ciele poddanym grzechom”. Musimy przeto po prostu uznać, że Najświętsza Panna nie popełniła żadnego grzechu uczynkowego: ani śmiertelnego, ani powszedniego, tak iż na Niej sprawdziły się słowa¹⁷⁾: „Wszystka jesteś piękna, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie zwały”.
Ad 1. Wprawdzie po uświęceniu Najświętszej Panny w łonie matki pozostało w Niej zarzewie grzechu, lecz było zneutralizowane tak, by nie przejawiało się w jakimś nieuporządkowanym. poruszeniu uprzedzając akt rozumu. A chociaż już łaska uświęcająca działa w tym kierunku, lecz działanie jej nie wystarcza, w przeciwnym razie moc tej łaski stanowiłaby gwarancję, że żadne poruszenie w sferze zmysłowej nie poprzedzi działania rozumu i wobec tego byłaby Ona od razu wolna od zarzewia grzechu. Twierdzenie takie stałoby w sprzeczności z poprzednimi wywodami¹⁸⁾. Toteż musimy stwierdzić, że Opatrzność Boża była tym czynnikiem, który ostatecznie zneutralizował zarzewie grzechu, tak iżby się nie mogło przejawiać w żadnym nieuporządkowanym poruszeniu.
Ad 2. Orygenes¹⁹⁾ a także niektórzy pozostali uczeni²⁰⁾ słowa Symeona odnoszą do cierpienia, przez które Najświętsza Panna przeszła w czasie męki Chrystusa. Ambroży zaś mówi²¹⁾, że miecz oznacza „mądrość Maryi, świadomej niebieskiej tajemnicy, bo ‘żywe jest słowo Boże skuteczne, a ostrzejsze od wszelkiego miecza obosiecznego’.” Niektórzy zaś pisarze²²⁾ pod wyrazem „mlecz” rozumieją wahanie, które jednak nie oznacza wątpliwości wynikających z braku wiary, lecz wahanie związane ze zdumieniem i rozważaniem. Mówi bowiem Bazyli²⁹⁾, że „Najświętsza Panna stojąc pod krzyżem i patrząc na to co się dzieje, przeżywała falę zmiennych uczuć. Po oświadczeniu Archanioła Gabriela, po nie dającej się ująć w słowa wiadomości o poczęciu Boga, po oglądaniu niezwykłych cudów, przenosiła się myślą od widoku Syna pogrążonego w odrażającej męce do wspomnień o Jego przedziwnych. czynach”.
Ad 3. Wypowiedź Chryzostoma tchnie przesadą. Można jednak słowa jego tłumaczyć w ten sposób, że Pan przywołał Dziewicę do porządku, powściągnął w Niej to, co mogło się wydać próżnością w oczach innych ludzi, a przecież próżnością nie było.

Artykuł 5.

CZY UŚWIĘCENIE BŁOGOSŁAWIONEJ DZIEWICY W ŁONIE MATKI DAŁO JEJ PEŁNIĘ ŁASK ?

Na pozór nie.

1. Pełnia łaski, jak się wydaje, jest bowiem przywilejem Chrystusa, stosownie do słów1): „Widzieliśmy Go, jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy”. A wszak nie należy przypisywać innym ludziom tego, co jest właściwe tylko Chrystusowi. Najświętsza Panna nie otrzymała więc w momencie swego uświęcenia pełni wszystkich łask.
2. Nie można niczego dodać tam, gdzie już jest pełnia i doskonałość, bo jak wiemy2), „doskonałym jest ten, komu niczego nie brak”. Najświętsza Panna zaś później, przy poczęciu Chrystusa, otrzymała nową łaskę, do Niej bowiem skierowano słowa3): „Duch Święty zstąpi na ciebie”. Otrzymała też łaskę i potem, kiedy w chwale została wzięta do nieba. Wydaje się więc, że przy swoim pierwszym uświęceniu nie otrzymała pełni łask.
3. Jak wiadomo4), „Bóg niczego nie czyni na próżno”. Łaska zaś nie mająca w życiu żadnego zastosowania byłaby czymś zbędnym. Otóż nie czytamy o Maryi, że uczyła, a mądrość przejawia się wszak w nauczaniu, ani też nie czytamy, że czyniła cuda, a w tym przejawia się charyzmat. Nie miała więc pełni łask.

A JEDNAK rzekł Anioł do Niej5): „Bądź pozdrowiona, łaski pełna”. Komentując te słowa Hieronim mówi6): „Zaiste, pełna łaski. Innym udzielano jej stopniowo, Maryja zaś całą pełnię otrzymała naraz”.

WYKŁAD. Im bardziej ktoś się zbliża do źródła w jakimś rodzaju bytów, tym pełniej korzysta z jego skutków. Toteż mówi Dionizy7), że Aniołowie będący bliżej Boga większy mają udział w Bożym dobru niż ludzie. Otóż źródłem łaski jest Chrystus, dysponuje nią z tytułu swego Bóstwa, a przez swoje człowieczeństwo pełni funkcje narzędzia. Powiedziano8): „Łaska i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa”. Najświętsza Maryja Panna była najbliższa Chrystusowi co do człowieczeństwa, bo On od Niej wziął naturę ludzką. I dlatego musiała otrzymać od Niego łaskę w większej obfitości niż pozostałe stworzenia.

Ad 1. Bóg wybierając kogoś daje mu łaskę proporcjonalną do jego zadań. A ponieważ Chrystus, jako Człowiek, został przeznaczony i wybrany, „aby mocą poświęcenia był predestynowanym Synem Bożym”9), Jemu było właściwe to, iż otrzymał obfitość łaski przelewającą się na wszystkich innych ludzi, stosownie do słów10): „Z pełności Jego myśmy wszyscy wzięli”. Najświętsza Maryja Panna zaś otrzymała taką pełnię, która postawiła Ją najbliższą stwórcy łaski, aby przyjąwszy Tego, który był pełnością wszelkich łask, rodząc Go, rozlała łaskę na wszystkich.

Ad 2. W przyrodzie przede wszystkim występuje pełnia przysposabiająca do osiągnięcia formy. Np., gdy materia jest doskonale przygotowana do przyjęcia formy. Drugą z kolei jest pełnia formy, która jest czymś więcej niż poprzednia, bo i np. ciepło jest doskonalsze, kiedy wynika z formy ognia niż kiedy przysposabia do przyjęcia

ognia. Trzecią zaś jest pełnia kresu (osiągniętego celu). Podobnie i ogień w sposób najpełniejszy ujawnia swoje własności po osiągnięciu swego właściwego miejsca. Analogicznie w Najświętszej Pannie była trojaka pełnia łaski: pierwsza — jak gdyby przysposabiająca — czyniła Ją zdolną do tego, by stała się Matką Chrystusa. Była to pełnia uświęcenia. Druga zaś pełnia łaski w Najświętszej Pannie wynikała z obecności w Jej łonie Wcielonego Syna Bożego. A trzecia to pełnia osiągniętego celu, którą posiadała w chwale nieba. To, że druga doskonałość przewyższa pierwszą, a trzecia drugą, widzimy po pierwsze zważywszy uwolnienie od zła. W momencie uświęcenia Najświętsza Panna została uwolniona od grzechu pierworodnego; następnie, przy poczęciu Syna Bożego, została całkowicie oczyszczona od zarzewia grzechu; wreszcie po trzeciej, w momencie uwielbienia została uwolniona od wszelkich cierpień. Stwierdzimy to również biorąc pod uwagę dobro. Najpierw bowiem, przy swoim uświęceniu, Najświętsza Panna otrzymała łaskę, która skłania do dobrego. Przy poczęciu Syna Bożego dopełniona została w Niej łaska utwierdzająca Ją w dobru. Przy uwielbieniu zaś łaska osiągnęła swój szczyt, napawając błogosławioną Dziewicę radością z wszelkiego dobra.

Ad 3. Nie ulega wątpliwości, że Najświętsza Panna, tak jak i Chrystus, otrzymała w sposób wynoszący Ją ponad innych: dar mądrości i łaskę czynienia cudów, a także łaskę prorocstwa. Nie otrzymała jednak nieograniczonej możliwości posługiwania się nimi, jak to widzimy u Chrystusa, mogła z nich korzystać w sposób odpowiadający Jej pozycji. Mądrość przejawiała się w Niej w kontemplacji, stosownie do słów¹¹): „Maryja zaś zachowywała wszystkie te słowa, rozważając je w swoim sercu”. Ale nie przejawiała się w nauczaniu, gdyż nie było to zajęcie stosowne dla kobiet, jak widzimy ze słów¹²): „A nauczać niewieście nie pozwałam”. Cudów nie czyniła za życia, bo wówczas cuda miały potwierdzać prawdziwość nauki Chrystusa i dlatego tylko Chrystus oraz Jego uczniowie, krzewiciele tej nauki, mieli możliwość czynienia cudów. Toteż i o Janie Chrzcicielu powiedziano¹³), że „nie uczynił żadnego cudu”, aby uwagę wszystkich ludzi skupić na Chrystusie. Zrobiła natomiast użytek z daru prorocstwa, jak to widzimy z wygłoszonego przez Nią kantyku „Magnificat”¹⁴),

Artykuł 6.

CZY PRÓCZ CHRYSZTUSA TYLKO NAJŚWIĘTSZA PANNA BYŁA UŚWIĘCONA W ŁONIE MATKI ?

Na pozór tak.

1. Jak już wiemy bowiem¹), Najświętsza Panna została uświęcona w łonie matki, aby stać się zdolną do macierzyństwa Bożego. A przecież ono przysługiwało tylko Jej. Więc tylko Ona była uświęcona w łonie matki.
2. Mówi się o uświęceniu w łonie matki Jeremiasza i Jana Chrzciciela. Lecz, jak się zdaje, byli ludzie bliżsi Chrystusowi niż oni. Ze względu na obietnicę daną Abrahamowi i Dawidowi nazywano Go specjalnie synem Dawida i Abrahama. Najbardziej uderzające przepowiednie o Chrystusie dał prorok Izajasz. Apostołowie stale przebywali z Chrystusem. A o żadnym z wymienionych nie czytamy, że był

uświęcony w łonie matki. Nie przysługiwało więc to ani Jeremiaszowi ani Janowi Chrzcicielowi.

3. Hiob mówi o sobie samym²): „Od dzieciństwa wzrastało ze mną współczucie i z łona matki wyszło wraz ze mną”. A wszak te słowa nie upoważniają do mówienia, że Hiob został uświęcony w łonie matki. Nie ma przeto konieczności twierdzić, że przysługiwało to Janowi Chrzcicielowi i Jeremiaszowi.

A JEDNAK słowa³): „Pierwej niżeliś wyszedł z żywota poświęciłem cię” dotyczą Jeremiasza proroka. A o Janie Chrzcicielu powiedziano⁴): „Duchem świętym napełniony będzie jeszcze w żywocie matki swojej”.

WYKŁAD. Augustyn poruszając tę sprawę, jak się wydaje, wysuwa pewne zastrzeżenia co do uświęcenia Jana Chrzciciela w łonie matki. Poruszenie się dziecka w łonie matki mogło, jak mówi św. Augustyn⁵), „sygnalizować wielkie wydarzenie”, mianowicie: że niewiasta jest Matką Boga. „Znak ten jednak mogli ocenić tylko starsi, nie dziecko. Toteż nie powiedziano w Ewangelii: „Uwierzyło dziecko w łonie matki”, lecz „skoczyło z radości”. A wszak radosne skoki spotykamy nie tylko u dzieci, lecz i u zwierząt. Niezwykłe było miejsce skoku: łono matki. I to skłania w danym wypadku, jak i przy pozostałych cudach, do tego, byśmy w tym fakcie widzieli działanie Boże w dziecku, a nie działanie sił przyrodzonych człowieka poprzez dziecko. Chociaż i w tym wypadku, gdyby w chłopcu przed czasem zaczął działać rozum i wola, tak iżby będąc w łonie matki mógł poznawać, odczuwać i wierzyć, podczas gdy inne dzieci muszą do tego dorosnąć, to i takie zjawisko należałoby, jak sędzę, zaliczyć do cudów potęgi Bożej”.

Ale skoro w Ewangelii wyraźnie powiedziano⁶), że „Duchem świętym napełniony będzie jeszcze w żywocie matki swojej”, a o Jeremiaszu wyraźnie czytamy⁷): „Pierwej niżeliś wyszedł z żywota, poświęciłem cię”, trzeba, jak sędzimy, stwierdzić, że obaj zostali uświęceni w łonie swych matek, chociaż nie mogli tam posługiwać się wolną wolą (na tym polega problem Augustyna), podobnie jak nie od razu mogą posługiwać się wolną wolą dzieci uświęcone przez chrzest.

Nie powinniśmy natomiast wierzyć, że w łonie matki zostali uświęceni ludzie, jeśli nie mówi o tym Pismo św. Przywileje łaski udzielone ludziom poza prawem powszechnym, mają na celu pożytek Innych, stosownie do słów⁸): „Każdemu daje się dar, przez który Duch się objawia, dla pożytku wszystkich”. Nie byłoby zaś żadnego pożytku z uświęcenia kogoś w łonie matki, gdyby Kościół tego faktu nie podał do wiadomości. A chociaż nie można określić motywów wyroków Bożych, w szczególności stwierdzić, dlaczego Bóg udzielił daru łaski temu właśnie, a nie innemu człowiekowi, wydaje się jednak, że uświęcenie obu tu wspomnianych osób w łonie matki miało symbolizować uświęcenie dokonywane przez Chrystusa. Po pierwsze, zostajemy uświęceni przez Jego mękę, stosownie do słów⁹): „Jezus został umęczony za bramą, aby przez własną krew uświęcić lud”. Czyż Jeremiasz nie zapowiedział tej męki w słowach i symbolach bardzo wyraźnie, i czyż jego własne męczarnie nie dawały wyobrażenia o tym, co miało spotkać Chrystusa. PO drugie, symbolem tego uświęcenia jest chrzest, stosownie do słów¹⁰): „Aleście obmyci, aleście uświęceni”. Do tego chrztu przygotowywał ludzi Jan swoim chrztem.

Ad 1. Wybrana na Matkę Boga, Najświętsza Panna otrzymała obfitszą łaskę przy swoim uświęceniu niż Jan Chrzciciel i Jeremiasz, wybrani na zwiastunów uświęcenia, które miał przynieść Chrystus. Dla podkreślenia tego Najświętszej Pannie została udzielona bezgrzeszność, wykluczająca zarówno grzechy śmiertelne jak i powszednie. Uświęcenie innych ludzi polega, jak sądzimy, na tym, że dzięki opiekuńczej łasce Boga nie popełniają grzechów ciężkich.

Ad 2. Mogli być święci mocniej związani z Chrystusem niż Jan i Jeremiasz pod innymi względami, lecz ci ostatni, jak wiemy¹⁾, stanowili najwyraźniejszą zapowiedź i symbol Jego uświęcenia.

Ad 3. Współczucie, o którym wspomina Hiob; nie oznacza cnoty wlanej, lecz pewną przyrodzoną skłonność do praktykowania tej cnoty.

ZAGADNIENIE 28.

DZIEWICTWO MATKI BOŻEJ

Przejdźmy z kolei do omówienia dziewictwa Matki Boga.

Zagadnienie to ujmijmy w cztery pytania:

1. Czy była dziewicą przy poczęciu?
2. Czy była dziewicą przy porodzie?
3. Czy pozostała dziewicą po porodzie?
4. Czy złożyła ślub dziewictwa?

Artykuł 1.

CZY MATKA BOŻA BYŁA DZIEWICĄ PRZY POCZĘCIU CHRYSYUSA?

Na pozór nie.

1. Bo dziecko posiadające ojca i matkę nie rodzi się z dziewicy. A o Chrystusie słyszymy, że miał nie tylko matkę, lecz również ojca, czytamy „bowiem¹⁾: „Ojciec Jego i Matka dziwili się temu, co o Nim mówiono”. Dalej zaś²⁾: „Oto Ojciec twój i ja bolejąc szukaliśmy ciebie”. Chrystusa nie poczęła więc Matka, jako Dziewica.

2. To, że Chrystus był synem Abrahama i Dawida, Mateusz uzasadnia³⁾ wykazując, iż Józef pochodził od Dawida. Stwierdzenie tego nie miałoby żadnej siły dowodowej, gdyby Józef nie był ojcem Chrystusa. Wszystkie pozory przemawiają więc za tym, że Matka Chrystusa poczęła Go z nasienia Józefa i wobec tego nie była dziewicą przy poczęciu.

3. Czytamy⁴⁾: „Zesłał Bóg Syna swego powstałego z niewiasty”. Niewiastą zaś nazywamy potocznie osobę zamezną. Chrystus więc nie był zrodzony z Dziewicy-Matki.

4. Osobniki należące do tego samego gatunku powstają w ten sam sposób, bo charakter ruchu powstawania, tak jak charakter pozostałych zmian, zostaje wytyczony przez kres, ku któremu zmiana zmierza. Otóż Chrystus należał do tego samego gatunku co inni ludzie, powiedziano bowiem⁵⁾: „Stawszy się podobny do ludzi i dla swego sposobu życia, uznany był za człowieka”. Skoro pozostali ludzie rodzą się ze

stosunku płciowego między kobietą i mężczyzną, to jak się wydaje, Chrystus musiał urodzić się w podobny sposób. Nie wydaje się przeto, że był poczęty z dziewicy.

5. Formy przyrodzone mają zawsze materię ściśle dostosowaną do siebie, poza którą nie mogą istnieć. Otóż materią formy „człowiek” jest nasienie męskie i kobiece.

Gdyby ciało Chrystusa nie było poczęte z nasienia męskiego i kobiecego, nie byłoby w rzeczywistości ciałem ludzkim, (30) a wniosek taki jest niedorzeczny. Wydaje się więc, że nie było ono poczęte przez Dziewicę-Matkę.

A JEDNAK powiedziano s): „Oto panna pocznie”.

WYKŁAD. Musimy wyznać bez wahania, że Matka Chrystusowa poczęła jako Dziewica. Twierdzenie przeciwne jest tezą ebionitów i ceryntianów, którzy sądzili, że Chrystus jest zwykłym człowiekiem i że narodził się z osób obojga płci⁷⁾.

Za poczęciem Chrystusa z Dziewicy przemawiają cztery racje: po pierwsze, godność Ojca, który Go zesłał. Bo skoro Chrystus był prawdziwym i rodzonym Synem Boga, nie byłoby właściwe posiadanie przezeń innego ojca, aby nie przenosić godności przysługującej Bogu na kogoś innego.

Po drugie, właściwość Syna, który został zesłany. Jest On bowiem Słowem Bożym. Poczęcie słowa nie narusza życia duchowego, a nawet tam gdzie to życie jest zachwiane, człowiek nie potrafi wydać z siebie słowa w pełni ukształtowanego. Skoro więc Słowo Boże przybrało sobie ciało w taki sposób, iż stało się ono Jego ciałem, to poczęcie tego ciała musiało się dokonać bez naruszenia matki.

Po trzecie, godność człowieczeństwa Chrystusowego. Nie było miejsca na grzech tam, gdzie miał być grzech zgładzony, stosownie do słów 8): „Oto Baranek Boży”, tj. niewinny, „który gładzi grzech świata”. A wszak z natury, którą już naruszył stosunek płciowy, nie mogło się zrodzić ciało wolne od skazy grzechu pierwotnego. Toteż mówi Augustyn: „Nie było tam tylko stosunku małżeńskiego⁹⁾, nie było mianowicie w małżeństwie Maryi i Józefa, bo nie może się on dokonać w „ciele grzechu” bez żądzy cielesnej, która z grzechu pochodzi. Ten zaś, który miał być wolny od grzechu, chciał być poczęty bez tej żądzy.

Po czwarte, sam cel Wcielenia Chrystusa, które po to się dokonało, by ludzi odrodzić jako synów Bożych, „nie z żądzy ciała, ani z woli ludzkiej, lecz z Boga¹⁰⁾. Prototypem tego narodzenia miało być właśnie poczęcie Chrystusa. Toteż mówi Augustyn¹¹⁾: „Głowa nasza — Chrystus — musiał przez niezwykły cud narodzić się cieleśnie z Dziewicy, na znak, że członki Jego mają się; rodzić duchowo z Dziewicy — Kościoła”.

Ad 1. Zgodnie z tym co mówi Będa¹²⁾, „Józefa nazywano ojcem Zbawiciela nie dlatego, że był nim rzeczywiście, jak utrzymywali zwolennicy Fotyna, lecz, że go za takiego ludzie uważali, co miało zabezpieczyć Maryję przed zniesławieniem”. I Ewangelista mówi¹³⁾: „Jak mniemano, syn Józefa”. Augustyn sądzi¹⁴⁾, że racją, dla której ojcem Chrystusa nazywano Józefa, był związek małżeński, co prawda nie dopełniony, który go łączył z Maryją. Więż łącząca Józefa z Chrystusem była o wiele ściślejsza niż ta, która powstaje przy usynowieniu. A skoro nazywano by go ojcem dziecka przybranego, nawet i w tym wypadku, gdyby ono nie było dzieckiem jego małżonki, to czyż nie miałyby przysługiwać Józefowi nazwa ojciec Chrystusa, dlatego że Chrystus nie był owocem stosunku małżeńskiego?

Ad 2. Hieronim mówi¹⁵): „Mimo że ojcem Pana i Zbawiciela nie był Józef, do Józefa został doprowadzony rodowód Jezusa”. Bo „nie było w zwyczaju cytować w Piśmie św. imion kobiet w rodowodzie. Zresztą Maryja i Józef należeli do tego samego rodu. Toteż z tytułu prawa musiał Ją Józef wziąć za małżonkę, jako spokrewnioną z nim”. Oraz, jak mówi Augustyn¹⁶): „Rodowód doprowadzono do Józefa, by w tym związku nie pozbawiać płci męskiej, jako godniejszej, należnego jej miejsca, skoro to dało się zrobić bez naruszenia prawdy, bo i Józef i Maryja pochodzili od Dawida”.

Ad 3. Zgodnie ze zwyczajem, jak mówi odnośna glosa¹⁷), słowo „niewiasta” zostało tu użyte w znaczeniu ogólnym, jako odpowiednik wyrazu „kobieta”. Wymaga tego zwyczaj językowy Hebrajczyków, którzy nie zacieśniali zakresu nazwy „niewiasta” do kobiet po utracie dziewictwa.

Ad 4. Przytoczony argument zachowuje swoją moc dowodową w odniesieniu do bytów powstających drogą naturalną. W przyrodzie bowiem zarówno skutek, jak i sposób, w jaki się ten skutek osiąga, jest ściśle określony. Lecz nadprzyrodzona moc Boża nie zna granic, nie jest przeto zdeterminowana ani co do skutku, ani co do sposobu jego osiągnięcia. I dlatego skoro Boża moc sprawiła, iż pierwszy człowiek został uformowany z „mułu ziemi”¹⁸), to mogła również dokazać tego, by ciało Chrystusa zostało ukształtowane z Dziewicy bez udziału nasienia męskiego.

Ad 5. Według Filozofa¹⁹), nasienie mężczyzny przy poczęciu istoty żywej nie pełni funkcji materii, lecz stanowi bodziec, a materii przy poczęciu dostarcza kobieta. Nieobecność nasienia męskiego przy poczęciu Chrystusowego ciała nie pociągała przeto za sobą braku potrzebnej materii. Lecz gdyby nawet przy poczęciu istot żywych nasienie męskie stanowiło materię płodu, jasne jest, że materia ta nie zachowywałaby tej samej formy, lecz ulegałaby przemianie. A chociaż siły natury mogą nadawać określoną formę tylko określonej materii, Boska potęga, moc nieskończona, potrafi wszelką materię urobić do każdej formy. I jak mogła muł ziemi przemienić w ciało Adama, tak w ciało Chrystusa potrafiłaby przemienić materię dostarczoną przez matkę, nawet i w tym wypadku, gdyby jej nie wystarczało do przyrodzonego poczęcia.

Artykuł 2.

CZY MATKA CHRYSYTA BYŁA DZIEWICĄ W CHWILI JEGO NARODZIN ?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Ambroży¹): „Ten sam, który uświęcił obce łono, by się zeń zrodził prorok, jest też Tym, który otworzył łono swej Matki, by wyjść zeń nieskałanym”. Otworzenie łona wyklucza dziewictwo. Matka Chrystusa więc rodząc nie była dziewicą.

2. W tajemnicy Chrystusa nie może być czegoś, co by nasuwało przypuszczenie, że ciało Jego było zjawą. Ale skoro dwa ciała nie mogą być naraz w jednym i tym samym miejscu, to przejście przez jakieś zamknięcie, jak się wydaje, jest możliwe tylko dla zjawy, nie dla ciała rzeczywistego. Ciało Chrystusa nie mogło więc wyjść z zamkniętego łona Matki, a Matka nie mogła rodząc pozostać dziewicą.

3. Jak mówi Grzegorz²), Pan, przez to, że po zmartwychwstaniu wszedł do uczniów zgromadzonych przy drzwiach zamkniętych, „pokazał, iż ciało Jego, co do natury swej

było tym samym, lecz zostało odmienione przez chwałę”. Przejście ciała przez drzwi zamknięte jest przeto, jak sądzimy, związane z Jego uwielbieniem. Otóż ciało Chrystusa nie było uwielbione od razu przy poczęciu, mogło doznawać bólu, miało bowiem, jak mówi Apostoł⁵), „podobieństwo ciała grzesznego”. Chrystus nie wyszedł więc z zamkniętego łona Dziewicy.

A JEDNAK na soborze Efeskim powiedziano 4): „Natura nie zna dziewic po porodzie. Dzięki łasce natomiast widzimy rodzicielkę, tworzy ona Matkę bez naruszenia dziewictwa”. Matka Chrystusa była przeto Dziewicą także w momencie rodzenia.

WYKŁAD. Musimy stwierdzić bez wahania, że Matka Chrystusa była Dziewicą także w momencie Jego narodzin. Bo I prorok po słowach⁵): „Oto panna pocznie”, dodaje: „i porodzi Syna”. Trzy racje przemawiają za takimi narodzinami: po pierwsze, odpowiadały one naturze zrodzonego, tj. Słowa Bożego. Bo skoro w umyśle nie tylko powstaje słowo, lecz także się uzewnętrznia nie naruszając w niczym umysłu, to nie było czymś. niewłaściwym, że dla pokazania, iż jest ciałem samego Słowa Bożego, rodzące się ciało opuściło dziewicze łono nie naruszając dziewictwa⁶). Po drugie, harmonizowały one ze skutkiem Wcielenia, Chrystus przyszedł po to, by usunąć nasze skażenie, nie wypadało więc przy narodzinach pozbawiać Matki dziewictwa. Toteż mówi Augustyn 7): „Temu, który przyszedł, by leczyć skażenie, nie godziło się przyjściem swoim naruszać nieskazitelności”. Po trzecie, byłoby niestosowne naruszenie czci Matki, przez Tego, który nakazywał czcić rodziców,

Ad 1. Cytowane słowa wypowiedział Ambroży w komentarzu do tekstu Ewangelisty, powołującego się na starotestamentowe prawo: „Każdy chłopiec, otwierający łono, ma być poświęcony Panu”. Według Bedy⁸), „określano tak zazwyczaj każde urodzenie dziecka. Winniśmy wierzyć, iż nie po to Pan obrał sobie gospodę i wchodząc do niej uświęcił jej wnętrze, aby swoim wyjściem pozbawić dziewictwa”. Pod wyrażeniem „otwarcie łona” nie rozumiemy przeto defloracji, lecz tylko opuszczenie łona przez płód.

Ad 2. Chrystus ukazując rzeczywistość swego ciała chciał zarazem podkreślić swe Bóstwo. I dlatego wydarzenia cudowne przeplata z codziennymi. By dowieść realności swego ciała, narodził się z niewiasty, lecz by dowieść swego Bóstwa, narodził się z Dziewicy. Bo jak mówi Ambroży⁹): „Godne Boga jest takie narodzenie”.

Ad 3. Spotykamy twierdzenie¹⁰), że Chrystus, kiedy w momencie narodzin miał opuścić zamknięte łono Dziewicy, przybrał sobie cechę przenikliwości. A kiedy chodził po morzu bez zamoczenia stóp, miał sobie przybrać cechę lekkości (agilitas). Twierdzenie to jednak pozostaje w sprzeczności z tym, czegośmy dowiedli poprzednio¹¹). Tego rodzaju właściwości uwielbionego ciała są bowiem owocem uwielbienia duszy, jak to wykażemy niżej, mówiąc o ciele uwielbionym¹²). A jak wiadomo¹³), Chrystus przed swoją męką nie wzbraniał ciału „czynić i doznawać tego, co mu było właściwe”¹⁴). I wspomniane uwielbienie, wynikające z uwielbienia duszy, jeszcze nie było Jego udziałem. Dlatego musimy przyznać, że sprawcą tego wszystkiego była przedziwnie działająca Boża moc. Toteż i Augustyn mówi¹⁵): „W razie Boskiej interwencji żadne zamknięte drzwi nie przeciwstawią się materii cielesnej. Ten sam, który rodząc się nie naruszył dziewictwa Matki, mógł też wejść nie

otwierając drzwi”. Dionizy zaś mówi¹⁶): „To, co ludzkie, Chrystus czynił w sposób nadludzki. Dowodem tego jest Dziewica, która poczęła w sposób nadprzyrodzony, oraz płynny żywioł wody, który uniósł ciężar ziemskich stóp”.

Artykuł 3.

CZY PO URODZENIU CHRYSZTUSA PANA MATKA JEGO TRWAŁA W DZIEWICTWIE ?

Na pozór nie.

1. Czytamy bowiem o Józefie i Maryi¹), że „pierwej niżli się zesłi, okazało się, iż poczęła z Ducha świętego”. Ewangelista nie użyłby zwrotu: „pierwej niżli się zesłi”, gdyby nie był przekonany o tym, że mieli się zejść później, podobnie jak używając zwrotu: „pierwej niż się posilił” mamy na myśli kogoś, kto miał później posiłek spożyć. Wydaje się przeto, że związek Maryi z Józefem został dopełniony przez akt małżeński i Maryja nie trwała w dziewictwie po urodzeniu Chrystusa.
2. Dalej czytamy słowa Anioła skierowane do Józefa²): „Nie bój się przyjąć Maryi, małżonki swojej”. Skoro zaś małżeństwo zostaje dopełnione przez stosunek płciowy, to wydaje się, że między małżonkami stosunek ten miał miejsce. Maryja więc nie trwała w dziewictwie po urodzeniu Chrystusa.
3. A dalej mamy następujące słowa³): „i przyjął żonę swoją i nie poznał jej, aż porodziła Syna swego pierworodnego”. Słowo „aż” zwykle wskazuje na moment, po upływie którego dzieje się to, czego przedtem nie było. Czasownik zaś: „poznać” oznacza tu stosunek płciowy, podobnie jak w tekście z Księgi Rodzaju⁴): „Adam poznał żonę swoją”. Wydaje się więc, że po porodzie Najświętsza Panna była poznana przez Józefa, to znaczy nie pozostała dziewicą.
4. „Pierworodnym” można nazywać tylko kogoś, kto ma młodszych braci. Toteż powiedziano w liście do Rzymian⁵): „Tych, których przewidział, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego, aby był pierworodnym między wielu braćmi”. Skoro zaś Ewangelista nazywa Chrystusa „synem pierworodnym jego Matki⁶)”, to Matka Jego musiała mieć po Chrystusie innych synów. Wydaje się przeto, że Matka Chrystusa nie trwała w dziewictwie po Jego urodzeniu.
5. Czytamy⁷): „potem On zstąpił do Kafarnaum”. On, tj. Chrystus, a z Nim Matka i bracia Jego. Otóż braćmi nazywamy ludzi zrodzonych z tej samej matki. Wydaje się więc, że Najświętsza Panna miała jeszcze synów po Chrystusie.
6. Powiedziano⁸): „Było tam”, t.j. pod krzyżem, „wiele niewiast z daleka, które szły za Jezusem posługując Mu. Wśród nich była Maria Magdalena i Maria, matka Jakuba i Józefa, i matka synów Zebedeuszowych”. Otóż Maria nazwana tu matką Jakuba i Józefa była zarazem, jak się wydaje, matką Chrystusa. Czytamy bowiem w Ewangelii według św. Jana⁹): „Pod krzyżem Jezusowym stała Maryja, matka Jego”. Jak się zdaje przeto, Matka Chrystusa nie trwała w dziewictwie po urodzeniu Chrystusa.

A JEDNAK powiedziano¹⁰): „Ta brama zamknięta będzie, nie będzie otworzona i mąż nie wejdzie przez nią, bo Pan Bóg Izraelski wszedł przez nią”. Komentując powyższe słowa Augustyn mówi¹¹): „Cóż innego może znaczyć powiedzenie o ‘bramie zamkniętej w domu Pana’, jak nie to, że Maryja pozostała na zawsze

nietknięta. Słowa zaś: ‘mąż nie wejdzie przez nią’ czyż nie znaczą, że Józef Jej nie pozna? A te, że sam tylko Pan przez nią wejdzie i wyjdzie, czyż nie mówią o tym, że Duch święty sprawi, iż pocznie, a Pan Aniołów przez Nią zostanie zrodzony? I cóż Innego mogą znaczyć słowa, że ‘brama ta będzie zamknięta na wieki’, jak nie to, że Maryja była dziewicą przed porodem, dziewicą przy urodzeniu i trwała w dziewictwie po narodzeniu Chrystusa?”

WYKŁAD. Błąd Helwidiusza¹²), który ośmielił się twierdzić, że po narodzeniu Chrystusa Matka Jego została przez Józefa poznana cieleśnie, należy odrzucić ze wstrętem.

Po pierwsze błąd ten uwłacza doskonałości Chrystusa, który, co do swej Boskiej natury, jest „Jednorodzonym Synem Ojca” i „Synem Jego doskonałym na wieki”¹³). Podobnie też wypadło, aby On był Jednorodzonym Synem Matki, jako Jej latorośl, górująca doskonałością nad wszystkim.

Po drugie, błąd ten znieważa Ducha świętego. świątynią Jego, w której On ukształtował ciało Chrystusa, było łono dziewicze. Toteż sprofanowanie go przez akt małżeński byłoby niegodziwością.

Po trzecie, ubliża on godności i świętości Matki Bożej. Okazałaby Ona największą niewdzięczność, gdyby nie zadowolona się takim Synem i przez stosunek cielesny chciała z własnej woli utracić cudownie zachowane dziewictwo.

Po czwarte, byłoby wreszcie szczytem zuchwalstwa ze strony Józefa, gdyby usiłował zbezcześcić Tę, o której wiedział z objawienia Anioła, że poczęła z Ducha świętego. Toteż trzeba stwierdzić po prostu, że Matka Boża, jak poczęła w dziewictwie, tak też zrodziła Chrystusa i pozostała Dziewicą na zawsze.

Ad 1. Jak powiada Hieronim¹⁴): „Zauważmy, że słowo: „pierwej” nasuwa wprawdzie myśl, że potem coś nastąpi, ale niekiedy oznacza uprzedniość tylko pomyślaną. A wszak nie jest konieczne, by stało się to, co było pomyślane, gdy zajdzie nieprzewidziana okoliczność, wykluczająca realizację zamiaru. Mógłby ktoś np. powiedzieć: „Pierwej niż zjem posiłek w porcie, popływam na statku”. Z tego powiedzenia nie wynika jednak, że ten ktoś spożył faktycznie posiłek w porcie, lecz że miał zamiar to zrobić. Podobnie Ewangelista mówiąc¹⁵): „Pierwej niżli się zeszli, okazało się, że Maryja poczęła z Ducha świętego”, nie miał na myśli tego, że się mieli zejść później, lecz tylko to, że poczęła z Ducha świętego, zanim jak sądzono, mieli się zejść, i z chwilą kiedy się to stało, nie mieli zejść się i później.

Ad 2. Jak stwierdza Augustyn¹⁶), „Matka Boża nosiła nazwę małżonki, bo ślubowała wierność w obrzędzie zaślubin, lecz nie było tam i nie miało być stosunku płciowego”. Bo, jak zauważa Ambroży¹⁷), „nazwa ta nie mówi o utracie dziewictwa, lecz stanowi świadectwo istnienia związku małżeńskiego, obwieszczony przez uroczystości weselne”.

Ad 3. Niektórzy pisarze twierdzą, że cytowany tekst nie mówi o stosunku płciowym, lecz o bliższym poznaniu. Chryzostom sądzi¹⁸), że „Józef nie miał pojęcia o Jej wielkiej godności, zanim nie porodziła Syna, poznał ją później. Potomkowi zawdzięczała to, iż stała się piękniejsza i zyskała większą wartość niż cały świat, bo do ciasnej przestrzeni swego łona przyjęła Tego, którego świat nie mógł objąć”. Inni sądzą, że w tym tekście chodzi o poznanie wizualne. Porównują Maryję z Mojżeszem, którego twarz, gdy z Bogiem rozmawiał, jaśniała takim blaskiem, iż

„synowie Izraela nie mogli nań patrzeć”¹⁹). Podobnie i Józef nie mógł poznać Maryi, prześwietlonej „Mocą Najwyższego”²⁰), zanim nie porodziła Syna. Nie kontakt cielesny, lecz widok Jej twarzy po urodzeniu Syna pozwolił Józefowi Ją poznać. Hieronim natomiast przyznaje²¹), że pod wyrazem: „poznał” należy rozumieć poznanie w sensie zbliżenia płciowego. Twierdzi jednak, że wyrazy: „aż” i „dopóki” w Piśmie św. mogą mieć dwojakie znaczenie. Niekiedy zamykają one pewien okres czasu, jak np. w tekście: „Ze względu na przestępstwo nadany był Zakon, dopóki nie przyszło potomstwo, któremu dana była obietnica”²²). Kiedy indziej zaś nie wskazują na ograniczenie czasu, jak np. w słowach psalmu²³): „Oczy nasze patrzą na Pana, Boga naszego, aż się zmiłuje nad nami”. Przytoczonego zdania nie wolno rozumieć w tym sensie, że po otrzymaniu Jego miłosierdzia mamy wzrok swój od Boga odwrócić. W tym ostatnim znaczeniu należy rozumieć te słowa, co do których moglibyśmy mieć zastrzeżenia, gdyby nie fakt, że są one w Piśmie św. Rozumienie ich pozostawiono naszej inteligencji. I w tym też znaczeniu bierzemy słowa Ewangelisty, że Matka Boża nie była poznana przez męża, aż porodziła, by znakomicie nam ułatwić zrozumienie tego, że nie była poznana i po urodzeniu Chrystusa.

Ad 4. „Pierworodnym” Pismo św. nazywa zwykle nie tylko tego, kto ma młodszych braci, lecz każdego, kto pierwszy się rodzi. Gdyby było Inaczej i za pierworodnego uznawano tylko tego, po kim rodzą się młodszy bracia, to Zakon dopóty nie uznawałby jego pierworodztwa, dopóki by nie miał młodszego rodzeństwa. A przecież tak nie było. Bo według Zakonu pierworodnego syna należało wykupić przed upływem miesiąca²⁴).

Ad 5. „Niektórzy pisarze”, jak twierdzi Hieronim²⁵), „przypuszczali, że bracia Pańscy byli synami innej żony Józefa. My zaś sądzimy, że to byli nie synowie Józefa, lecz kuzyni Zbawiciela, synowie siostry Maryi, ciotki Zbawiciela”. Pismo św. używa bowiem słowo, bracia w czterech znaczeniach, a mianowicie: bracia rodzeni, bracia ze względu na wspólne pochodzenie, bracia ze względu na pokrewieństwo i wreszcie: bracia ze względu na powiązania uczuciowe. Toteż w cytowanym urywku mowa o braciach Pańskich nie w znaczeniu braci rodzonych, pochodzących od jednej matki, lecz rozumiemy pod nimi osoby związane z Panem pokrewieństwem. A co do Józefa, jak twierdzi Hieronim²⁶), należy raczej sądzić, że nadal pozostał dziewicą, ponieważ w „Piśmie św. nie mamy wzmianki, że miał inną żonę, a jest czymś nie do pomyślenia u męża świętego stosunek płciowy pozamałżeński”.

Ad 6. Nie sądzimy, by Maria, zwana: „matką Jakuba i Józefa”, była Matką Pana, którą Ewangelia ze względu na przysługującą Jej godność nazywa zwykle: „Matką Jezusową”²⁷). (31) Wspomniana tutaj Maria uważana jest za żonę Alfeusza, którego synem jest Jakub Mniejszy, zwany: „bratem Pańskim”²⁸).

Artykuł 4.

CZY MATKA BOSKA ŚLUBOWAŁA DZIEWICTWO ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem¹): „Nie będzie u ciebie nieplodnego obojej płci”. Dziewictwo zaś pociąga za sobą bezpłodność, zachowanie dziewictwa było przeto niezgodne z

przepisami Zakonu. A wszak Zakon zachował swoją moc do czasu narodzenia Chrystusa. Nie mogła więc Najświętsza Panna ślubować dziewictwa nie naruszając Zakonu.

2. Apostoł mówi²): „Co do dziewic nie mam rozkazania Pańskiego, ale radę daję”. Otóż dopiero Chrystus, który według słów Apostoła jest „celem Zakonu”³), miał zapoczątkować doskonałość opartą na radach. Nie byłoby przeto stosowne składanie ślubu dziewictwa przez Najświętszą Pannę.

3. Według glosy⁴), „nie tylko zawarcie małżeństwa, jeśli chodzi o osoby ślubujące dziewictwo, zasługuje na potępienie, lecz już sama chęć jego zawarcia”, a wiemy⁵), że Matka Chrystusowa nie popełniła żadnego grzechu zasługującego na potępienie. Skoro zaś, jak stwierdza św. Łukasz⁶), była poślubiona, wydaje się, że nie składała ślubu dziewictwa.

A JEDNAK mówi Augustyn⁷): „Maryja odpowiadając na zwiastowanie Anioła, rzekła: ‘Jakże się to stanie, skoro męża nie znam’. Nie powiedziałaaby tego, gdyby przedtem nie ślubowała Bogu dziewictwa.”

WYKŁAD. Jak wiemy⁸), realizacja doskonałości bardziej zasługuje na pochwałę, jeżeli wypływa ze złożonych ślubów. A jak wynika z racji przytoczonych poprzednio⁹), zwłaszcza u Bożej Matki dziewictwo musiało zajaśnieć pełnym blaskiem. I dlatego słusznie dziewictwo swoje poświęciła Bogu przez złożenie ślubu. Wprawdzie ze względu na to, że w czasie kiedy obowiązywał Zakon, należało zarówno mężczyźni jak kobiety zachęcać do pozostawiania jak najliczniejszego potomstwa, by rozpowszechnić w ten sposób kult Boga, zanim z tego narodu nie przyszedł na świat Zbawiciel, nie sądzimy, by Matka Boża przed poślubieniem Józefa złożyła bezwarunkowy ślub dziewictwa. Choć pragnęła to uczynić, lecz wolę swoją podporządkowała w tej sprawie decyzji Boga. Potem zaś, po zaślubinach dokonanych, stosownie do ówczesnego zwyczaju, razem ze swoim małżonkiem złożyła ślub dziewictwa.

Ad 1. Ponieważ Zakon, jak sądzimy, nakazywał dbać o pozostawienie po sobie potomstwa, Bogurodzica nie ślubowała dziewictwa absolutnie, lecz czyniła to pod warunkiem, że dziewictwo Jej będzie miłe Bogu. Potem zaś, kiedy poznała, że Bóg aprobuje Jej ślub, przed zwiastowaniem Anioła, złożyła ślub bezwarunkowy.

Ad 2. W Chrystusie łaska osiągnęła swoją pełnię, zapoczątkowaną jednak w pewien sposób już przedtem w Jego Matce. Podobnie Chrystus rozpoczyna przez Bożą łaskę doskonale wypełnianie rad, a wszakże już Jego Dziewicza Matka zaczęła je w pewien sposób wypełniać.

Ad 3. Podany w zarzucie komentarz do słów. Apostoła dotyczy osób ślubujących dziewictwo bezwarunkowo. Matka Boża nie uczyniła tego przed poślubieniem Józefa. Lecz po zaślubinach razem z małżonkiem na podstawie wspólnej decyzji złożyła swój ślub dziewictwa.

ZAGADNIENIE 29.

ZAŚLUBINY MATKI BOŻEJ

Zastanowimy się z kolei nad zaślubinami Matki Boga. Zagadnienie to ujmijemy w dwóch pytaniach: 1. Czy trzeba było, żeby Chrystus narodził się z niewiasty poślubionej? 2. Czy Istniało prawdziwe małżeństwo między Matką Pana a Józefem?

Artykuł 1.

CZY CHRYSZTUS POWINIEN BYŁ SIĘ NARODZIĆ Z PANNY POŚLUBIONEJ ?

Na pozór nie.

1. Zaślubiny prowadzą bowiem do stosunków małżeńskich, a Matka Pana nigdy ich nie chciała, gdyż były one czymś sprzecznym z duchem dziewictwa. Nie były więc one na miejscu.
2. Fakt narodzenia się Chrystusa z dziewicy był cudem. Podkreśla to Augustyn w słowach¹⁾: „Boża potęga, ta sama, która poprzez drzwi zamknięte wprowadziła ciało młodzieńca, wywiodła dziecię z nietkniętego łona dziewiczej Matki. Szukając uzasadnienia tego faktu, przekreślamy jego cudowność, nie widzimy w nim nic szczególnego, jeśli domagamy się podobnych przykładów”. Lecz cuda muszą być jawne, skoro mają umacniać w wierze. Wydaje się więc, że okrywając zasłoną tajemnicy cudowność narodzin Chrystusa, zaślubiny minęły się z celem i nie było właściwe to, że Chrystus narodził się z niewiasty poślubionej.
3. Według relacji Hieronima²⁾, Ignacy męczennik uzasadnia celowość zaślubin Matki Bożej jak następuje: miały one „ukryć przed diabłem narodziny Chrystusa tak, by sądził, że Chrystus narodził się nie z dziewicy, lecz z kobiety zamężnej”. Argument ten nie przemawia jednak do przekonania. Po pierwsze, diabeł przenika swoim intelektem to, co się dzieje świecie materialnym. Po drugie zaś, demony dzięki licznym jawnym cudom później poznawały w pewien sposób Chrystusa. Czytamy³⁾, że „człowiek opętany przez ducha nieczystego zawołał mówiąc: „Cóż ci do nas, Jezusie Nazareński? Przyszedłeś zgubić nas? Wiem ktoś jest, święty Boży”. Nie było więc, jak się zdaje, celowe to, że Matka Boska została poślubiona.
4. Inną rację podaje Hieronim⁴⁾ mówiąc, że Matka Boża była poślubiona, „aby żydzi nie ukamienowali Jej uważając za niewiastę cudzołożą”. Ale i to, jak się zdaje, nie jest argument przekonujący, bo gdyby nie była poślubiona, nie można by Jej było skazać za cudzołość. Nie było więc na pozór racji uzasadniających. narodzenie Chrystusa z niewiasty poślubionej.

A JEDNAK powiedziano⁶⁾: „Gdy była poślubiona Matka Jego, Maryja, Józefowi”, oraz 6): „Posłany jest Anioł Gabriel do Maryi, panny poślubionej mężowi, któremu na imię było Józef”.

WYKŁAD. Racje uzasadniające narodzenie Chrystusa z Panny poślubionej przedstawmy biorąc. pod uwagę: samego Chrystusa, Jego Matkę, nas. samych. Co do

Chrystusa, wyróżnimy cztery momenty: po pierwsze, chodziło o to, aby nie odtrącili Go niewierzący powodując się przekonaniem, o Jego nieprawym pochodzeniu. W związku z tym, mówi Ambroży7): „Cóż byśmy mogli zarzucić Herodowi, co żydom, gdyby prześladowali Chrystusa w mniemaniu, że został zrodzony z cudzołóstwa?” Po drugie, należało, stosownie do zwyczaju, podać rodowód Jezusa w linii męskiej. I dlatego mówi Ambroży8): „Kto przychodzi na świat, musi być opisany według zwyczajów na świecie przyjętych. Poszukujemy męża, bo ten zasiadając w senacie oraz innych publicznych zgromadzeniach zabezpieczał godność rodu. Poucza nas także, stosowane zwykle w Piśmie św. poszukiwanie rodowodu mężczyzn”. Po trzecie, chodziło o bezpieczeństwo narodzonego Dziecka, nienarażanie Go na jeszcze gorsze knowania diabelskie. Toteż Ignacy mówi, że Maryja została poślubiona, „by narodziny Jezusa ukryć przed diabłem”. Po czwarte, chodziło o to, by Józef był żywicielem Jezusa, toteż Józefa „ojcem” nazywano, jako tego, który Jezusa żywił. Zaślubiny były potrzebne również ze względu na samą Pannę. Po pierwsze, chroniły Ją one przed karą. Chodziło o to, „by”, jak mówi Hieronim9), „żydzi nie ukamienowali Jej, jako cudzołożnicy”. Po drugie, miały Ją osłonić przed niesławą. Ambroży mówi10): „Została poślubiona, aby ciąża, która mogłaby stwarzać pozory popełnionej lekkomyślności, nie dawała powodów do napiętnowania Maryi, jako panny lekkomyślnej”. Po trzecie, miały Jej zapewnić pomoc Józefa, jak zauważa Hieronim11).

Również ma znaczenie i dla nas fakt zaślubin Maryi. Po pierwsze, narodzenie się Chrystusa z Dziewicy zostało poświadczone przez Józefa. Oto słowa Ambrozego 12): „Ważkie świadectwo wydał mąż w obronie kobiecej wstydlivosti. Gdyby nie znał tajemnicy, mógłby ten człowiek i cierpieć z powodu zniewagi i pomścić krzywdę”. Po drugie, fakt zaślubin nadaje większą wagę słowom Panny zapewniającej o swoim dziewictwie. Toteż mówi Ambroży13): „Dzięki zaślubinom łatwiej wierzymy słowom Maryi, kłamstwo nie znajduje tu żadnych podstaw. Kobieta niezamężna chciałaby może będąc w ciąży swoją winę kłamstwem osłonić, poślubiona natomiast nie ma żadnego powodu kłamać, skoro poród jest nagrodą małżeństwa i łaską zapoczątkowaną przez gody małżeńskie”. Oba te momenty służą umocnieniu naszej wiary. Po trzecie, fakt zaślubin Maryi utracą argumenty usprawiedliwiające postępowanie tych panien, które wskutek lekkomyślności nie uniknęły niesławy. W związku z tym mówi Ambroży14): „Byłoby czymś niewłaściwym stwarzać pretekst usprawiedliwiający złe prowadzenie się panien o nadszarpniętej opinii, narażając Matkę Pana na zniesławienie”. Po czwarte, zaślubiny Dziewicy uzmysławiają Kościół powszechny, który „jest dziewica, a wszakże został poślubiony jednemu mężowi, Chrystusowi”, zgodnie ze słowami Augustyna15).

Można tu dać jeszcze piątą rację: w osobie Matki Boga, Dziewicy Poślubionej, mamy w przeciwieństwie do heretyków, uwłaczających bądź małżeństwu, bądź też dziewictwu, szanować Jej dziewictwo jak i małżeństwo.

Ad 1. Winniśmy wierzyć, że Najświętsza Panna i Matka Boża działając pod natchnieniem Ducha świętego, chciała być poślubiona, ufając przy tym, że przy pomocy Bożej nigdy nie dojdzie do stosunków cielesnych, ale i tę sprawę pozostawiła do decyzji Bożej. Dziewictwo Jej nie doznało przeto żadnego uszczerbku.

Ad 2. Jak mówi Ambroży16), „Pan chciał, by wątpiono raczej o Jego narodzeniu niż o nieskazitelności Matki. On wiedział, jak delikatna jest wstydlivosc Panny i jak łatwo

jest poderwać dobrą opinię. Toteż nie uważał za wskazane podbudowywać wiary w swoje narodzenie kosztem opinii swej Matki”.

Musimy wszakże wiedzieć, że niektóre spośród cudów Bożych, takie jak: cud dziewiczego porodu, cud zmartwychwstania Pańskiego, a także Sakrament Ołtarza, są przedmiotem wiary. Toteż dla nadania większej wartości naszej wierze Pan chciał, by one dokonały się w ukryciu. Inne cuda służą natomiast utwierdzeniu w wierze; te muszą być jawne.

Ad 3. Jak mówi Augustyn¹⁷), wielkie są możliwości diabła, które zawdzięcza siłom swej natury, ale ogranicza je moc Boża. Toteż możemy sądzić, iż diabeł korzystając z sił przyrodzonych mógł poznać, że Matka Boża była nietkniętą dziewicą, ale za sprawą Boga nie potrafił poznać sposobu, w jaki dokonało się Boże narodzenie. Nie sprzeciwia się temu fakt zdobycia przez diabła pewnej wiedzy o synostwie Bożym Chrystusa później, kiedy nadszedł czas walki Chrystusa z szatanem i prześladowań wywołanych przez tego ostatniego. W czasie swojego dzieciństwa Chrystus nie zamierzał iść na mękę, ani okazywać swej mocy, był podobny do innych dzieci. Toteż, aby zabezpieczyć Go przed nasileniem prześladowań, należało ukrócić złość diabelską. W związku z tym mówi papież Leon¹⁸): „Mędrcy znaleźli Dziecię, malutkiego Jezusa, niemowlę potrzebujące opieki, nie wyróżniające się od pozostałych dzieci”.

Ambroży natomiast, jak się zdaje, słowa Ignacego odnosi raczej do członków szatana. Przytaczając bowiem powyższy argument, dotyczący — mianowicie — wprowadzenia w błąd księcia świata, od siebie dorzuca, uwagę¹⁹): „O wiele łatwiej zostali wprowadzeni w błąd książęta świata tego; złość demonów łatwo dosięga również spraw ukrytych, lecz tego, co Boże, nie mogą poznać Istoty przepelnione ziemską próżnością”.

Ad 4. Na ukamienowanie za cudzołóstwo sąd skazywał nie tylko osoby już poślubione lub żyjące w małżeństwie, lecz i te panny, które w domu ojca oczekiwały na zamążpójście. Toteż powiedziano²⁰): „Gdyby stwierdzono, że panna nie jest dziewicą, mężowie mieszkający w tym mieście ukamienują ją na śmierć, bo uprawiając nierząd w domu ojca swego, popełniła rzecz haniebną w Izraelu”. Można też zgodzić się ze zdaniem niektórych autorów²¹), że Najświętsza Panna pochodziła z rodu Aarona i dlatego, jak mówi Łukasz²²), była krewną Elżbiety. Dziewicę zaś z rodu kapłańskiego, w wypadku zhańbienia, zabijano. Czytamy bowiem²³): „Córka kapłana, gdyby pojmano ją na uprawianiu nierządu, zniesławiającą w ten sposób imię swego ojca, ma być spalona”.

Ale niektórzy pisarze pod Wyrażeniem „ukamienowanie”, użytym przez Hieronima, rozumieją: utratę czci.

Artykuł 2.

CZY ZWIĄZEK MIĘDZY MARYJĄ I JÓZEFEM BYŁ PRAWDZIWYM MAŁŻEŃSTWEM ?

Na pozór nie.

1. Twierdzi bowiem Hieronim¹), że Józef „był raczej opiekunem” Maryi „niż Jej mężem”. Otóż gdyby ich łączyło prawdziwe małżeństwo, to Józef rzeczywiście byłby Jej mężem. Wydaje się więc, że między Maryją i Józefem nie było prawdziwego związku małżeńskiego.

2. W komentarzu do słów Mateusza²): „Jakub zrodził Józefa, męża Maryi”, mówi Hieronim³): „wyraz ‚mąż’ niech ci nie nasuwa myśli o istnieniu małżeństwa. Pamiętaj o tym, że Pismo św. ma zwyczaj oblubieńca nazywać mężem, a oblubienicę żoną”. A wszak prawdziwe małżeństwo nie powstaje przez obrzęd uroczystych zaręczyn, lecz przez zawarcie związku małżeńskiego. Między Najświętszą Panną a Józefem nie było więc prawdziwego małżeństwa.

3. Czytamy⁴): „Józef, mąż Jej, będąc sprawiedliwym, i nie chcąc Jej zniesławiać”, narażając na pośmiewisko przez wprowadzenie do swego domu na stałe zamieszkanie z nim⁵), „zamierzał Ją potajemnie opuścić”, tj. „odłożyć ślub”, jak mówi Remigiusz⁶). Wydaje się więc, że ślub jeszcze nie był zawarty i nie było prawdziwego małżeństwa, tym bardziej, że po zawarciu związku małżeńskiego nie godzi się opuszczać małżonki.

A JEDNAK twierdzi Augustyn⁷): „Nie byłoby słuszne odsądzanie przez Ewangelistę Józefa od godności męża Maryi — (On go przecież tak nazywa⁸) — dlatego tylko, że Chrystusa zrodził nie płciowy stosunek, a Dziewica. (32) Jest to naoczny przykład dla małżonków wierzących, że przy obopólnej zgodzie można zachować powściągliwość płciową, pozostawiając nienaruszonym. związek małżeński i że małżeństwem można nazwać związek dwojga ludzi nie obcujących płciowo ze sobą”.

WYKŁAD. Małżeństwem prawdziwym, czy prawdziwym związkiem małżeńskim, nazywamy taki związek, który osiągnął doskonałą pełnię. Mówimy o dwojakiej pełni: O pełni zasadniczej i pełni wtórnej. (33) Pełnia zasadnicza to istotność, dzięki której dana rzecz należy do określonego gatunku. Pełnia wtórna to działanie danej rzeczy, tak iż powstaje cel, dla którego ona istnieje. Otóż istota małżeństwa polega na pewnego rodzaju niewidzialnym związku dusz, dzięki któremu jeden małżonek winien zachować wierność drugiemu w sposób niepodzielny. A celem małżeństwa jest rodzenie i wychowanie potomstwa. Osiąga się on, jeśli chodzi o pierwsze zadanie, przez stosunek płciowy, jeśli zaś chodzi o drugie, to przez inne czyny męża i żony, pomagających sobie nawzajem w pracy nad wychowaniem dzieci.

Musimy przeto stwierdzić, że związek między Dziewicą, Matką Boga, a Józefem był prawdziwym małżeństwem, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że osiągnął pełnię zasadniczą; oboje zgodzili się na zawarcie małżeństwa, choć stosunek płciowy uzależnili od tego, czy będzie to po myśli Bożej. Toteż Anioł nazywa Maryję małżonką Józefa, kiedy mówi do niego⁹): „Nie bój się przyjąć Maryi, małżonki swojej”. Augustyn daje do tych. słów następujący komentarz¹⁰): „od chwili zaślubin,

kiedy przyrzekła wierność, nosi nazwę małżonki, Ta, której nie poznał w obcowaniu płciowym, ani nie miał jej poznać w przyszłości”.

Jeśli zaś związek ten ocenimy pod kątem pełni w drugim znaczeniu tego słowa, tj. dopełnienia przez akt płciowy, prowadzący do wydania. na świat potomstwa, to nie był on związkiem małżeńskim dokonany. W związku z tym mówi Ambroży¹¹): „Niech cię nie niepokoi to, że Pismo św. nazywa Maryję małżonką. Zawarcie małżeństwa nie polega na utracie dziewictwa, lecz na stwierdzeniu związku małżeńskiego, podanym do wiadomości publicznej przez uroczystość weselną”. Ale omawiane małżeństwo osiągnęło także wtórny: pełnię w tym, co dotyczy wychowania potomstwa. Toteż mówi Augustyn¹²): „W rodzicach Chrystusa wszystkie dobra małżeńskie zostały osiągnięte: potomstwo, wiara i sakrament. Potomkiem jest sam Pan Jezus, wiara, bo nie ma cudzołóstwa, sakrament, bo nie ma rozwodu Nie było tam tylko małżeńskiego stosunku płciowego”.

Ad 1. Hieronim mówiąc o małżonku brał pod uwagę związek małżeński dopełniony.

Ad 2. Związkiem małżeńskim Hieronim nazywa tu stosunek małżeński.

Ad 3. Jak twierdzi Chryzostom¹³), zaślubiny Najświętszej Panny z Józefem były połączone z zamieszkaniem w jednym domu. „Bo poczęcie w domu męża jest uważane za poczęcie z małżeństwa a podobnie poczęcie poza domem wzbudza podejrzenie o związku pozamałżeńskim. Toteż gdyby Najświętsza Panna nie mieszkała w swoim domu, nie wystarczyłyby zaślubiny do obrony Jej dobrej sławy. Toteż odnośne słowa Mateusza należy tłumaczyć raczej w tym sensie, że Józef nie chciał Jej zniesławić publicznie, a nie, że nie chciał Jej wprowadzić do swego domu. Ewangelista przeto dodaje: „chciał Ją potajemnie opuścić”. A chociaż od momentu, kiedy przyrzekła mu wierność małżeńską, mieszkała w jego domu, nie było jeszcze uroczystości weselnych, nie było przeto i małżeńskiego stosunku. Toteż powiada Chryzostom¹⁴): „Ewangelista nie powiedział: ‘zanim została wprowadzona do domu oblubieńca’, bo Maryja już była tam. Starożytni bowiem niejednokrotnie mieli zwyczaj poślubioną kobietę zatrzymywać w domu”. Przeto i słowa Anioła skierowane do Józefa¹⁵): „Nie obawiaj się przyjąć Maryi, małżonki swojej” miały znaczyć: „Nie obawiaj się sprawić uroczystości weselnych”.

Inni pisarze twierdzą wprawdzie, że Maryja ule była jeszcze wprowadzona do domu, ale jedynie poślubiona Józefowi, lecz poprzedni komentarz więcej harmonizuje z kontekstem Ewangelii.

ZAGADNIENIE 30.

ZWIASTOWANIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNIE

Rozpatrzmy z kolei zwiastowanie N.M.P. Zagadnienie to ujmijmy w czterech punktach:

1. Czy było stosowne oznajmianie Dziewicy, że ma porodzić?
2. Kto powinien był Jej to oznajmić?
3. W jaki sposób należało Ją o tym poinformować?
4. Planowość zwiastowania.

Artykuł 1.

CZY BYŁO KONIECZNE ZAWIADAMIANIE NAJŚWIĘTSZEJ DZIEWICY O TYM, CO SIĘ W NIEJ MIAŁO DOKONAĆ ?

Na pozór nie.

1. Celem Zwiastowania bowiem było, jak się wydaje, tylko uzyskanie zgody najświętszej Dziewicy. Ale skoro dziewicze poczęcie było spełnieniem się przeznaczenia, zapowiedzianym przez proroka, a przeznaczenie, według glosy do Mt 1, 221), „zostaje wypełnione niezależnie od naszej woli”, to sądzimy, że zgoda Najświętszej Dziewicy na poczęcie Syna Bożego nie była konieczna. Nie było więc konieczne tego rodzaju uprzednie zawiadanie.

2. Najświętsza Panna wierzyła we Wcielenie Syna Bożego, bo bez tej wiary nikt nie może należeć do zbawionych. Powiedziano bowiem²⁾: „Sprawiedliwość Boża jest przez wiarę w Jezusa Chrystusa”. A zbyteczne jest pouczenie kogoś o tym, w co on niezłomnie wierzy. Nie było więc potrzeby zapowiadać Najświętszej Pannie Wcielenia Syna Bożego.

3. Każda święta dusza pocznie Chrystusa w duchu tak, jak Najświętsza Panna poczęła Go w ciele. Mówi przeto Apostoł³⁾: „Synaczkowie moi, oto na nowo w boleści was rodzę, dopóki nie uformuje się w was Chrystus”. A skoro tym, którzy mają począć Chrystusa w sposób duchowy, nie udziela się zapowiedzi o Jego poczęciu, to i Najświętszej Pannie nie należało udzielać zapowiedzi, że pocznie w swym łonie Syna Bożego.

A JEDNAK Anioł rzekł do Niej⁴⁾: „Oto poczniesz w łonie i porodysz Syna”.

WYKŁAD. Słusznie Najświętsza Panna została poinformowana o tym, że pocznie Chrystusa. Bo po pierwsze, chodziło o to, żeby zjednoczenie Syna Bożego z Dziewicą odbyło się we właściwym porządku, a mianowicie, żeby poczęcie cielesne było poprzedzone przygotowaniem duchowym. Toteż mówi Augustyn⁵⁾: „Przyjęcie wiary Chrystusowej stało się dla Maryi większym błogosławieństwem niż poczęcie Chrystusowego ciała”. A niżej dodaje⁶⁾: „Nie zdałoby się na nic zbliżenie Maryi do Chrystusa przez macierzyństwo, gdyby nie to, że więcej uszczęśliwiało Ją noszenie Chrystusa w sercu niż w ciele”.

Po drugie, chodziło o to, by Maryja mogła stać się o tyle pewniejszym świadkiem tajemnicy Wcielenia, że osobiście została o niej przez Boga pouczona.

Po trzecie, chodziło o to, by ofiarowanie Bogu swej służby przez Maryję dokonało się w sposób wolny od jakiegokolwiek przymusu. Gotowość podjęcia się tej służby wyraziła Ona słowami⁷⁾: „Otom ja służebnica Pańska”.

Po czwarte, chodziło o pokazanie swego rodzaju duchowych zaślubin między Synem Bożym a naturą ludzką, żadaną zgodę na Wcielenie wyraziła Dziewica w imieniu człowieczeństwa.

Ad 1. Spełnienie proroctwa o Zbawieniu nie jest spowodowane decyzją naszej woli, lecz warunkiem jego jest nasze przyzwolenie.

Ad 2. Najświętsza Panna miała jasno określoną wiarę w zbliżające się Wcielenie. Lecz pokora Jej nie pozwalała mieć o sobie tak wielkiego mniemania. I dlatego potrzebowała pouczenia.

Ad 3. Duchowe poczęcie Chrystusa przez wiarę zostaje poprzedzone zapowiedzią tego poczęcia, zawartą w nauce wiary, według słów8): „Wiara jest ze słuchania”. Nie daje ona jednak pewności co do otrzymania łaski, lecz przekonanie o prawdziwości otrzymanej wiary.

Artykuł 2.

CZY WIADOMOŚĆ O MAJĄCYM NASTĄPIĆ WCIELENIU NAJŚWIĘTSZA PANNA WINNA BYŁA OTRZYMAĆ ZA POŚREDNICTWEM ANIOŁA ?

Na pozór nie.

1. Najwyższemu Aniołowi bowiem, jak twierdzi Dionizy1), Bóg bezpośrednio udziela objawień . A wszak Najświętsza Panna została wyniesiona ponad wszystkich Aniołów. Wydaje się więc, że zapowiedź Wcielenia winna była otrzymać bezpośrednio od Boga, a nie za pośrednictwem Anioła.

2. Skoro tu należało zachować porządek zwykły, przewidujący przekazywanie ludziom objawień Bożych za pośrednictwem Aniołów, to porządek ten przewiduje, że objawienia te do kobiet docierają za pośrednictwem mężczyzn. Toteż i Apostoł mówi2): „Niewiasty niech milczą w kościele, a jeśli się czego chcą nauczyć, w domu niech mężów swoich pytają”. Wydaje się więc, że Najświętsza Panna zapowiedź tajemnicy Wcielenia winna była otrzymać za pośrednictwem jakiegoś mężczyzny, zwłaszcza że, jak czytamy3), Józef, Jej mąż, został o tym pouczony przez Anioła.

3. Nikt nie może dawać właściwych informacji o rzeczy, której nie zna. A wszak pełnej wiedzy o Wcieleniu nie posiadali nawet najwyżsi Aniołowie. Dlatego Dionizy4), przytaczając słowa proroka Izajasza5): „Któż to jest, który idzie z Edomu”, twierdzi, że zostały one wypowiedziane w ich imieniu, żaden Anioł przeto nie mógł zwiastować tajemnicy Wcielenia w sposób właściwy.

4. Ważniejsze wydarzenia zapowiadają wyżsi posłowie. A wszak w porównaniu do innych objawień, udzielonych ludziom za pośrednictwem Aniołów, tajemnica Wcielenia dotyczy rzeczy najważniejszej. Wydaje się więc, że jeśli już jakiś Anioł musiał być zwiastunem Wcielenia, to winien był to uczynić któryś z Aniołów chóru wyższego. Gabriel zaś nie należy do wyższego chóru, lecz do przedostatniego w hierarchii anielskiej chóru Archaniołów. Akcentuje to Kościół w słowach6): „Wiemy, że przez Archanioła Gabriela zostały Ci oznajmione Boskie tajemnice”. Archanioł Gabriel nie był więc odpowiednim zwiastunem takiego wydarzenia.

A JEDNAK powiedziano7): „Posłany jest Anioł Gabriel od Boga”.

WYKŁAD. Trzy racje przemawiają za pośrednictwem Anioła przy zwiastowaniu Matce Boga tajemnicy Wcielenia: Po pierwsze, zachowanie porządku ustanowionego przez Boga, a przewidującego, że prawdy Boże docierają do ludzi przez Aniołów. Toteż mówi Dionizy8), że „najpierw Aniołowie zostali pouczeni o Boskiej tajemnicy, w której przejawiała się dobroć Jezusa, potem tę łaskę wiedzy o niej Aniołowie

przekazali nam. Boski Gabriel pouczył przeto Zachariasza, że z niego zrodzi się prorok, a Maryję poinformował, w jaki sposób dokona się w Niej niewysłowiona realizacja Boskiej tajemnicy”.

Po drugie, odnowienie człowieczeństwa, które miał zrealizować Chrystus, zostało zapoczątkowane w sposób właściwy, zgodnie ze słowami Bedy9): „Dobry początek odnowienia ludzkości stanowiło posłanie Anioła przez Boga do Panny, która przez Boże narodzenie miała zostać uświęcona, podobnie jak posłanie węża przez szatana do niewiasty zrodziło w niej ducha pychy, co zapoczątkowało upadek ludzkości”.

Po trzecie, domagało się tego dziewictwo Matki Bożej. Toteż mówi Hieronim10): „Słusznie posłem zwiastującym Pannie nowinę był Anioł, bo między dziewictwem a Aniołami zawsze Istniało jakieś powinowactwo. W samej rzeczy, żyć w ciele nie podlegając jego uwarunkowaniom, to już nie ziemski, lecz niebieski styl życia.”

Ad 1. Godność, do której Bóg Ją wybrał, wyniosła Matkę Bożą ponad Aniołów. Była Ona jednak niższa od nich przez uwarunkowania życia doczesnego Bo nawet Chrystus, jak powiedziano11), „stał się nieco mniejszym od Aniołów”, przez życie poddane cierpieniu. Był On jednak pielgrzymem zdążającym do nieba a zarazem posiadał je, nie potrzebował więc pouczenia Aniołów co do Bożych tajemnic. Matka Boska zaś wówczas jeszcze nieba nie posiadała, toteż musiała być informowana przez Aniołów o tym, że pocznie Boga.

Ad 2. Augustyn mówi12), że Najświętsza Maryja a Panna, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, była wyjęta spod niektórych ogólnych praw, bo „Ta, która z Ducha świętego w łonie nietkniętym poczęła Chrystusa, ani nie mnożyła aktów poczęcia, ani też nie pozostawała pod władzą mężczyzny”, tj. małżonka. Dlatego nie mąż, lecz Anioł musiał Ją poinformować o tajemnicy Wcielenia. I dlatego też dowiedziała się o niej przed Józefem, bo zanim poczęła, a Józef dowiedział się dopiero po fakcie poczęcia13).

Ad 3. Jak wynika z wywodów Dionizego, Aniołowie wiedzieli o tajemnicy Wcielenia, lecz chcąc lepiej poznać wszystkie przesłanki tej tajemnicy, niemożliwej do ujęcia przez żaden umysł stworzony, pytali o nią Chrystusa. Toteż mówi Maksym14): „nie należy wątpić, że Aniołowie wiedzieli o mającym nastąpić Wcieleniu, natomiast zakryte było przed nimi niezbadane poczęcie Pańskie. Nie znali też sposobu, w jaki On pozostając cały w Ojcu i we wszystkich bytach mógł być zarazem cały w dziewiczej celce (cellula)”.

Ad 4. Niektórzy pisarze twierdzą, że Gabriel należał do najwyższego chóru Aniołów, opierając się na słowach Grzegorza15): „Aby oznajmić największą z prawd, wypadało, by przyszedł Anioł najwyższy”. Ale to nie dowód, że był on wyniesiony ponad inne chóry, był najwyższy w chórze Aniołów — był Archaniołem. Tak go nazywa i Kościół. Tenże Grzegorz zaś mówi16): „Tych, którzy zwiastują najważniejsze prawdy, nazywamy Archaniołami.” Jest więc dość prawdopodobne, że Gabriel stoi na czele Archaniołów.

Jak twierdzi Grzegorz17), imię to odpowiada rodzajowi jego służby, bo „Gabriel oznacza moc Bożą”. Moc Boża przeto miała pośredniczyć przy zapowiedzi, że przyjdzie Pan zastępów, potężny w walce, by zwyciężyć moce nadziemskie.

Artykuł 3.

CZY ZWIASTUJĄCY ANIOŁ POWINIEN BYŁ UKAZAĆ SIĘ OCZOM NAJŚWIĘTSZEJ PANNY W WIZJI ZMYSŁOWEJ ?

Na pozór nie.

1. Jak mówi bowiem Augustyn¹), „wznioślejszą jest wizja intelektualna niż zmysłowa” a przede wszystkim odpowiada samemu Aniołowi. Wizja intelektualna ukazuje go w jego istocie, natomiast wizja zmysłowa w przybranym kształcie cielesnym. A skoro wiadomość o poczęciu Boga słusznie przyniósł najgodniejszy poseł, to wypadało również zastosować najwznioślejszy rodzaj wizji. Wydaje się przeto, że w czasie zwiastowania ukazał się Dziewicy Anioł w wizji intelektualnej.

2. Wyobraźnia daje obraz szlachetniejszy niż zmysły, skoro góruje nad nimi jako zdolność (władza). Skoro więc, jak czytamy²), „Anioł ukazał się Józefowi we śnie”, poprzez wyobraźnię, to sądzimy, że Najświętszej Pannie winien był również ukazać się nie w postaci widzialnej, lecz w formie wizji działającej na wyobraźnię.

3. Ukazanie się substancji duchowej w postaci zmysłowo dostrzegalnej na patrzących działa wstrząsająco. Toteż i o samej Najświętszej Pannie śpiewamy³): „I zatrwożyła się Dziewica widząc światło”. A wszak lepiej by było uchronić Jej ducha przed takim wstrząsem. Zwiastowanie dokonane w formie wizji zmysłowej wprowadzałoby więc jakąś dysharmonię.

A JEDNAK Augustyn w jednym z kazań ukazuje nam Dziewicę mówiącą⁴):

„Przyszedł do mnie Archanioł Gabriel o jaśniejącym obliczu, w lśniącej szacie, wszedł w sposób przedziwny”. Określenia te wskazują na wizję zmysłową. W takiej przeto wizji ukazał się Najświętszej Pannie Anioł w czasie Zwiastowania.

WYKŁAD. Trzy racje przemawiały za ukazaniem się zwiastującego Anioła Matce Bożej pod postacią cielesną. Po pierwsze, odpowiadało to treści zapowiedzi. Anioł przyszedł bowiem oznajmić, że Niewidzialny Bóg stanie się Ciałem. I było celowe to, że niewidzialna istota stworzona, by złożyć oświadczenie o tym, co ma się stać, przybrała postać, w której mogła się ukazać oczom, skoro wszystkie wizje starotestamentowe również zmierzały ku objawieniu się Syna Bożego w ciele ludzkim. Po drugie, odpowiadało godności Matki Bożej, która miała przyjąć Syna Bożego nie tylko duchowo, lecz także fizycznie, do swego cielesnego łona. Toteż nie tylko duch Jej, ale i zmysły Jej ciała musiały być pokrzepione widzeniem Anioła.

Po trzecie, dawało to gwarancję pewności słyszanej zapowiedzi. Uważamy bowiem za bardziej niezawodne to, co widzimy, niż to, co nam ukazuje wyobraźnia. Dlatego to mówi Chryzostom⁵), że nie w marzeniu sennym stanął Anioł przed Dziewicą, lecz ukazał się Jej na jawie. „Bo tak ważna zapowiedź przed dokonaniem się tak wielkiego wydarzenia przyniesiona przez Anioła wymagała wizji pełnej wyrazu.”

Ad 1. Wizja intelektualna, wzięta oddzielnie, góruje nad wizją wyobraźniową, bądź zmysłową. Lecz tenże sam Augustyn mówi⁶), że proroctwo, w którym występują jednocześnie wizja intelektualna i wyobraźniowa, góruje nad takim, które zawiera w sobie tylko jedną z wymienionych. Otóż Najświętsza Panna, prócz wizji zmysłowej,

przeżyła w czasie Zwiastowania także oświecenie intelektu. Tego rodzaju objawienie było przeto czymś bardziej wzniosłym.

Intelektualna wizja Anioła widzianego w jego własnej istocie byłaby wprawdzie czymś jeszcze wznioślejszym, lecz stan człowieka, który jeszcze do nieba pielgrzymuje, wyklucza widzenie Anioła w jego istocie.

Ad 2. Zdolność tworzenia wyobrażeń góruje wprawdzie nad zdolnością poznania zmysłowego, zmysły jednak stanowią podstawę poznania ludzkiego, toteż poznanie za pomocą zmysłów daje największą pewność. Bo tak już jest, że zawsze to jest pewniejsze, co leży u podstaw poznania. Przeto i Józef, któremu Anioł ukazał się we śnie, nie przeżył tak wzniosłego objawienia jak Najświętsza Dziewica⁷⁾.

Ad 3. Jak twierdzi Ambroży⁸⁾, „doznajemy wstrząsu aż do utraty przytomności przy spotkaniu z jakąś wyższą potęgą”. Lecz zdarza się to nie tylko przy spostrzeżeniu zmysłowym, lecz i przy wizji opartej na wyobraźni, jak widzimy z tekstu 9): „A gdy słońce zachodziło, przypadł twarde sen na Abrahama, i strach wielki i ciemny przypadł nań”. Wstrząs taki nie jest jednak szkodliwy tak dalece, by w obawie przed nim należało wyeliminować ukazanie się Anioła. Po pierwsze, sam fakt wzniesienia się człowieka ponad siebie samego, potęgując jego godność osłabia w człowieku to, co niższe. Stąd wrażenie wstrząsu, jak dreszcz jest objawem wskazującym na cofnięcie się przyrodzonego ciepła w głąb ciała. Po drugie Orygenes zauważa¹⁰⁾, iż „ukazujący się Anioł zna ludzką naturę i on przede wszystkim usuwa niepokój”. Toteż zarówno Zachariasza jak i Maryję, wstrząśniętych zjawiskiem, uspokaja słowami¹¹⁾: „Nie bój się”. I dlatego, jak w życiorysie Antoniego czytamy¹²⁾, „Odróżnienie dobrego ducha od złego nie sprawia trudności. Jeśli bowiem po trwodze występuje radość, wiemy, że Pan zsyła nam pomoc. Spokój w duszy jest wskaźnikiem obecności Majestatu. Jeśli zaś trwoga wywołana od zewnątrz nie ustępuje, mamy do czynienia z wizją wroga”. Samo poruszenie Dziewicy było też przejawem panińskiej bojaźliwości. Bo jak mówi Ambroży¹³⁾, „lękliwość to cecha panien, drżą one przy każdym wejściu mężczyzny, rumienią się na jego słowa”.

Niektórzy pisarze twierdzą jednak¹⁴⁾, że Maryja, będąc oswojona z wizjami anielskimi, nie była wstrząśnięta ukazaniem się Anioła, lecz słowami, które posłyszała, ponieważ nie miała o sobie tak wielkiego pojęcia. A i Ewangelista nie mówi, że Maryja zatrwożyła się na widok Anioła, „lecz¹⁵⁾ „na jego słowa”.

Artykuł 4.

CZY ZWIASTOWANIE DOKONAŁO SIĘ WEDŁUG JAKIEGOŚ ODPOWIEDNIEGO PLANU?

Na pozór nie.

1. Poczęcie Potomka stanowiło bowiem o godności Matki Bożej. A skoro przyczyna winna być ujawniona przed skutkiem, to Anioł w swoim pozdrowieniu powinien był najpierw zapowiedzieć poczęcie Potomka, a dopiero później wyjawiać płynącą stąd godność.

2. W sprawach nie podlegających wątpliwości należy uzasadnienie pominąć, tam zaś gdzie wątpliwość może powstać, należy je podać przede wszystkim. Anioł zaś, jak widzimy, przede wszystkim oznajmił Dziewicy coś, co wzbudziło w Niej wątpliwość,

tak iż zapytała: „Jakże się to stanie”¹⁾), a dopiero potem, jako argument uzasadniający dał przykład Elżbiety i powołał się na wszechmoc Bożą. Nie zachował więc właściwego porządku.

3. Rzecz mniejsza nie może stanowić dowodu na istnienie rzeczy większej. A wszak poród dziewiczy był czymś większym niż poród w starości. A więc fakt poczęcia dziecka w starości, na który powoływał się Anioł, nie jest wystarczającym dowodem możliwości poczęcia przez dziewicę.

A JEDNAK czytamy 2): „To co od Boga, jest dobrze rozplanowane.” Otóż Anioł, jak stwierdza dukasz³⁾, był posłany od Boga do Panny. Dopełnił więc Zwiastowania według najbardziej stosownego porządku.

WYKŁAD. W Zwiastowaniu dokonany przez Anioła, stwierdzamy istnienie właściwego planu. (34) Potrójny cel wytknął sobie Anioł w odniesieniu do Dziewicy. Po pierwsze, chciał skierować Jej umysł ku rozważeniu tak wielkiej sprawy. Osiągnął to wypowiadając nowe i niezwykle pozdrowienie. Toteż Orygenes zauważa⁴⁾:

„Gdyby wiedziała, że podobne słowa bywają skierowane do Innych ludzi— znała przecież Zakon — to omawiane pozdrowienie nie zatrwożyłoby Jej przez swoją obcość”. Pozdrowienie to najpierw słowami:

„Łaskiś pełna” podkreśla zdolność Maryi do poczęcia Chrystusa, na samo poczęcie wskazują słowa: „Pan z Tobą”, a wreszcie zapowiada wynikający stąd zaszczyt słowami: „Błogosławionaś Ty między niewiastami”.

Po drugie, Anioł chciał Ją poinformować o tajemnicy Wcielenia, o tym że ma się ona w Maryi dokonać. Uczynił to, zapowiadając poczęcie i poród w słowach: „Oto poczniesz w łonie” itd., ukazując następnie godność poczętego Dziecka, kiedy mówi: „Ten będzie wielki” itd., a wreszcie wskazując na sposób poczęcia słowami: „Duch Święty zstąpi na cię”.

Po trzecie, Anioł zmierzał do uzyskania Jej zgody, posługując się przykładem Elżbiety i powołując się na Bożą wszechmoc.

Ad 1. Najbardziej dziwne wydają się duszy pokornej słowa o jej wielkości. A zdziwienie skłania do napięcia uwagi. Toteż Anioł, chcąc pobudzić umysł Dziewicy do uważnego wysłuchania słów o tak wielkiej tajemnicy, zaczął od słów pochwały.

Ad 2. Ambroży w swoim komentarzu mówi wyraźnie⁵⁾, że Najświętsza Panna nie wątpiła w prawdziwość słów Anioła. Powiada on: „Odpowiedź Maryi jest bardziej pełna umiaru niż słowa kapłana. Ona mówi: ‚W jaki sposób to się stanie?’ Kapłan zaś rzekł: ‚Skądże to poznam?’ Ten kto zaprzecza poznaniu, zaprzecza wierze. Pytanie, w jaki sposób coś się dokona, nie wyraża wątpliwości, że to się stanie”.

Augustyn jednak, jak się wydaje, mówi o powątpiewaniu. Powiada bowiem⁶⁾: „Maryi, zawieszanej w niepewności co do poczęcia, Anioł zapowiada jego możliwość”. Lecz takie zawieszenie sądu jest raczej skutkiem zdziwienia niż niewiary. Toteż argumentacja Anioła zmierza do usunięcia zdziwienia, a nie braku wiary.

Ad 3. Jak mówi Ambroży⁷⁾: „Poród u licznych bezpłodnych poprzedniczek miał otworzyć drogę dla wiary w poród dziewiczy”. Toteż fakt poczęcia przez Elżbietę nie miał być przekonującym argumentem, lecz ilustrującym przykładem. Dla nadania mocy przekonującej temu przykładowi powołano się na wszechmoc Bożą i to wystarczało.

ZAGADNIENIE 31.

MATERIA, Z KTÓREJ ZOSTAŁO POCZĘTE CIAŁO ZBAWICIELA (35)

Rozpatrzmy z kolei samo poczęcie Zbawiciela. Po pierwsze, kładąc nacisk na materię, z której zostało poczęte Jego ciało; po drugie, uwzględniając przede wszystkim sprawcę poczęcia; bo trzecie, planowość poczęcia.

Pierwszy temat ujmijmy w osiem punktów:

1. Czy Chrystus wziął ciało od Adama?
2. Czy wziął je od Dawida?
3. O rodowodzie Chrystusa umieszczonym w Ewangeliach.
4. Czy godziło się Chrystusowi narodzić się z niewiasty?
5. Czy dało Jego było utworzone z najczystszej krwi Dziewicy?
6. Czy ciało Chrystusa było w Patriarchach, jako coś określonego?
7. Czy ciało Chrystusa w Patriarchach było obciążone grzechem?
8. Czy w biodrach Adama uiszcząo dziesięcinę?

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS WZIĄŁ CIAŁO OD ADAMA?

Na pozór nie, bo:

1. Apostoł mówi¹): „Pierwszy człowiek z ziemi. ziemski; drugi człowiek z nieba, niebieski”. Pierwszym człowiekiem jest Adam; drugim zaś Chrystus. Chrystus więc nie pochodzi od Adama; pochodzenie Jego jest inne.
2. Poczęcie Chrystusa winno być najbardziej cudowne. A wszak większym cudem jest ukształtowanie ciała ludzkiego z mułu ziemi niż z tworzywa ludzkiego, pochodzącego od Adama. Nie było więc stosowne, jak się wydaje, przyjęcie przez Chrystusa ciała pochodzącego od Adama. Ciało Chrystusowe, jak sądzimy, należałoby ukształtować z jakiejś innej materii, a nie z tego tworzywa, które od Adama wziął rodzaj ludzki.
3. „Przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat”, mianowicie przez Adama, bo zgodnie ze słowami Pisma św.²), zgrzeszyły w nim, jako prarodzicu, wszystkie narody. Gdyby ciało Chrystusa było wzięte od Adama, Chrystus pochodząc od niego, byłby w Adamie w momencie, kiedy ten grzeszył; obciążałby Go zatem grzech pierworodny. A to nie harmonizuje z czystością Chrystusa. Ciało Jego przeto nie było wzięte od Adama.

A JEDNAK Apostoł mówi³): „Nigdzie nie przygarnia Aniołów” Syn Boży, „a przygarnia potomstwo Abrahamowe”. Otóż potomstwo to pochodzi od Adama. Ciało Chrystusa zostało przeto ukształtowane z materii wziętej od Abrahama.

WYKŁAD. Chrystus przybrał sobie ludzką, naturę, by ją oczyścić ze skażenia. A nie potrzebowałaby ona oczyszczenia, gdyby nie była nacechowana skażeniem pochodzącym od Adama. I dlatego, to że Chrystus przyjął ciało z materii pochodzącej od Adama, aby tak uleczyć samą naturę, było czymś właściwym.

Ad 1. Powiedzenie, że drugi człowiek, t.j. Chrystus, jest z nieba, nie mówi nic o tworzywie Jego ciała, lecz o mocy kształtującej to ciało, bądź też o samym Bóstwie

Chrystusa, bo ze względu na tworzywo ciała Chrystusa było ziemskie, tak jak ciało Adama.

Ad 2. Cudowność tajemnicy Wcielenia, jak wiemy⁴), nie ma służyć umocnieniu w wierze, tajemnica ta jest artykułem wiary i wobec tego nie ma konieczności, by jej cudowność górowała nad cudownością wydarzeń mających utwierdzić w wierze, ma natomiast bardziej harmonizować z mądrością Bożą i skuteczniej działać dla zbawienia ludzi, jak wszystkie cuda stanowiące przedmiot wiary.

Można też utrzymywać, że Wcielenie uważamy za cudowne nie tylko ze względu na poczęcie z materii, lecz jeszcze bardziej ze względu na sposób, w jaki się dokonało poczęcie i poród, mianowicie na to, że Panna poczęła i porodziła Boga. (36)

Ad 3. Ciało Chrystusa było, w Adamie, jak wiadomo⁵), poprzez substancję cielesną, bo od Adama pochodzi sama tylko materia ciała Chrystusowego, a nie łączy Go z Adamem racja zarodkowa. (37)

W poczęciu Chrystusa nie brał udziału mężczyzna, i to Go różni od pozostałych ludzi, pochodzących od Adama za pośrednictwem racji zarodkowej oraz tłumaczy wolność od grzechu pierworodnego, obarczającego innych ludzi.

Artykuł 2.

CZY ZE WZGLĘDU NA CIAŁO CHRYSZTUS BYŁ POTOMKIEM DAWIDA?

Na pozór nie, bo:

1. Mateusz, kreśląc genealogię Chrystusa, doprowadza ją do Józefa. Józef zaś, jak wiemy¹), nie był ojcem Chrystusa. Wydaje się więc, że Chrystus nie pochodził z rodu Dawida.

2. Jak wiadomo²), Aaron należał do pokolenia Lewi, a o Maryi, Matce Chrystusa, powiedziano³), że była krewną Elżbiety, córki Aarona⁴), Skoro zaś Dawid należał do pokolenia Judy, jak to wynika ze słów św. Mateusza⁵), to przypuszczalnie nie był on przodkiem Chrystusa.

3. Powiedziano o Jechoniaszu⁶): „Zapisz tego męża nieplodnego, bo nie będzie z rodu jego męża, który by siedział w stolicy Dawidowej”. O Chrystusie zaś powiedziano⁷): „Na stolicy Dawida. siedzieć będzie”. Chrystus nie był więc potomkiem Jechoniasza, a co za tym idzie, nie należał do rodu Dawida, gdyż Mateusz kreśli rodowód Jezusa od Dawida poprzez Jechoniasza.

A JEDNAK czytamy ⁸): „Stał się potomkiem Dawida według ciała”.

WYKŁAD. Spośród przodków Chrystusa specjalnie wymieniono dwóch patriarchów, mianowicie⁹): „Abrahama i Dawida”. Są po temu liczne powody:

Po pierwsze, specjalnie oni otrzymali obietnice dotyczące Chrystusa. Do Abrahama zostały skierowane słowa¹⁰): „Błogosławione będą w potomstwie twoim wszystkie narody ziemi”. Odnosząc te słowa do Chrystusa, Apostoł daje następujące wyjaśnienie ¹¹): „Abrahamowi dane były obietnice i ,potomstwu’ jego. Nie mówi i potomkom, jakby o wielu, ale jak o jednym i ,potomstwu twojemu’, którym jest Chrystus”. (38) Do Dawida zaś zostały skierowane słowa¹²): „Z owocu żywota twego posadzę na stolicy twojej”. Przeto i żydzi składając Chrystusowi hołd, jako królowi, wołali¹³): „Hosanna Synowi Dawidowemu”.

Po drugie, Chrystus był zapowiedzianym królem, prorokiem i kapłanem. Otóż Abraham był kapłanem, jak to wynika ze słów, które Pan rzekł do niego 14): „Weźmij jałowicę trzechletnią” itd. Był on też prorokiem, jak wynika ze słów 15): „Prorokiem jest i modli się za ciebie”. Dawid zaś był królem i prorokiem.

Po trzecie, obrzezanie (39) bierze początek od Abrahama. W Dawidzie zaś wybranie przez Boga objawiło się najdobitniej, stosownie do słów 16): „Poszukał sobie Pan męża według serca swego”.

Chrystus więc został nazwany w sposób szczególny synem ich obydwu, aby pokazać, że niesie zbawienie zarówno obrzezanym jak i wybranym spośród pogan. Ad 1. Z tym zarzutem wystąpił manichejczyk Faustus, chcąc dowieść, że Chrystus nie jest synem Dawidowym, ponieważ sprawcą Jego poczęcia nie jest Józef, wymieniony na końcu Mateuszowej genealogii Chrystusa. Spotkał się on jednak z następującą odprawą ze strony Augustyna 17): „Skoro ten sam Ewangelista twierdzi, że mężem Maryi był Józef oraz że Matka Chrystusa była dziewicą, i że Chrystus pochodził od Dawida, czyż nie powinniśmy uwierzyć temu, iż Maryja nie była kimś spoza rodu Dawida i że Józef nie na próżno zwał Ją małżonką z powodu zjednoczenia dusz, mimo iż nie było tam związku cielesnego, a rodowód został doprowadzony do Józefa raczej ze względu na godność jego, jako mężczyzny. Wierzymy przeto; iż Maryja również należała do rodu Dawida, bo ufamy Pismu św., które stwierdza oba te fakty: i to, że Chrystus był potomkiem Dawida według ciała, i to że Maryja była Jego matką bez obcowania płciowego z mężem, lecz pozostając Dziewicą”. Jak twierdzi bowiem Hieronim 18), „Józef i Maryja pochodzili z tego samego pokolenia, toteż według prawa Józef musiał przyjąć Maryję, jako osobę spokrewnioną. I dlatego wciągnięto ich jednocześnie do spisu w Betlejem, jako członków jednego rodu”.

Ad 2. Na ten zarzut odpowiada Grzegorz z Nazjanzu 19), że na skinienie z wyżyn tak się złożyło, iż ród królewski połączył się z kapłańskim, aby Chrystus, król i kapłan zarazem, narodził się według ciała z obu rodów. Toteż Aaron, pierwszy kapłan według Zakonu, wziął sobie za żonę Elżbietę, córkę Aminadaba z pokolenia Judy. Tak więc Istniała możliwość, że ojciec Elżbiety miał żonę z rodu Dawida i dzięki temu Najświętsza Panna Maryja, pochodząc z rodu Dawida, mogła być spowinowacona z Elżbietą.

Bądź też raczej odwrotnie: ojciec N.M.P. pochodząc z rodu Dawida mógł poślubić kobietę z rodu Aarona.

Albo też, jak twierdzi Augustyn 20), jeśli Joachim, ojciec Maryi (zgodnie z mniemaniem Faustusa, heretyka, opartym na pewnych pismach apokryficznych), pochodził z rodu Aarona, to należy sądzić, że matka Joachima lub nawet jego żona pochodziła z rodu Dawida, tak iż w pewnym sensie mówimy o Maryl, jako należącej do rodu Dawida.

Ad 3. Przytoczone prorocstwo, jak stwierdza Ambroży 21), nie neguje tego, że Jechoniasz będzie miał potomstwo. Chrystus pochodzi przeto z jego rodu. A to, że Chrystus królował, nie jest zaprzeczeniem Jeremiaszowego prorocstwa, z jego królowaniem nie łączyły się bowiem światowe zaszczyty, sam to stwierdził w słowach 22): „Królestwo moje nie jest z tego świata”.

Artykuł 3.

CZY EWANGELIŚCI NAKREŚLILI RODOWÓD CHRYSTUSA W SPOSÓB WŁAŚCIWY?

Na pozór nie, bo:

1. Słowa1): „Rodzaj jego kto wypowie?” dotyczą Chrystusa. Pochodzenia Jego więc nie można opisać.
2. Jeden człowiek nie może mlec dwóch ojców. A tymczasem Mateusz twierdzi, że2) Jakub zrodził Józefa, męża Maryi, Łukasz zaś mówi3), że Józef był synem Helego. Ewangeliści więc przeczą sobie nawzajem.
3. Nadto różnią się między sobą co do pewnych danych. Mateusz bowiem na początku księgi wylicza w linii zstępującej poczynając od Abrahama, kończąc na Józefę, czterdzieści dwa pokolenia; Łukasz zaś umieszcza genealogię Chrystusa po opisie Jego chrztu i zaczynając od Chrystusa wymienia liczbę siedemdziesięciu siedmiu pokoleń aż do Boga, wliczając w to oba krańcowe ogniwa. Wydaje się przeto, że rodowód Chrystusa Ewangeliści nakreślili w sposób niewłaściwy.
4. Czytamy w IV Król. 8, że Joram zrodził Ochozjasza, po którym rządził syn jego Joas, a po nim z kolei syn jego Amazjasz, potem zaś panował jego syn Azariasz zwany Ozjaszem, po którym nastąpił Joatan, syn Ozjasza. Mateusz zaś mówi4), że „Joram zrodził Ozjasza”. Wydaje się więc, że błędnie sporządził rodowód Chrystusa, bo opuścił trzech królów rządzących w międzyczasie.
5. Wszyscy wymienieni w rodowodzie Chrystusa posiadali ojca i matkę, a wielu z nich miało braci. Otóż w genealogii Chrystusa Mateusz wymienia tylko trzy matki, mianowicie: Tamare, Rut i żonę Uriasza i wspomina tylko o braciach Judy i Jechoniasza, a nadto wymienia Faresa i Zaram. żadnej z tych osób Łukasz nie podaje. Wydaje się więc, że Ewangeliści ułożyli rodowód Chrystusa w sposób niewłaściwy. A JEDNAK słowa Pisma św. mają swoją wagę.

WYKŁAD. Zgodnie ze słowami 2 listu do Tymoteusza5), całe Pismo św. jest natchnione przez Boga. A wszystko to, co sprawia Bóg, dokonuje się w sposób jak najbardziej uporządkowany, zgodnie ze słowami6): „To co jest od Boga, jest uporządkowane”. Toteż i genealogia Chrystusa została nakreślona przez Ewangelistów we właściwym porządku. (40)

Ad 1. Jak twierdzi Hieronim7), Izajasz mówi o pochodzeniu Bóstwa Chrystusa, Mateusz zaś opisuje pochodzenie Chrystusa ze względu na Jego człowieczeństwo. Nie wyjaśnia przy tym sposobu, w jaki dokonało się Wcielenie, nie można go bowiem opisać, lecz wylicza patriarchów, od których Chrystus pochodził „według ciała”.

Ad 2. Zarzut ten, podnoszony przez Juliana Apostatę, wywołał różne odpowiedzi. Są pisarze, którzy twierdzą za Grzegorzem z Nazjanzu8), że obaj Ewangeliści wymieniają te same osoby, lecz posiadali oni dwa imiona i każdy wymienia inne Imię. Twierdzenie to nie może się ostać. Mateusz bowiem wymienia jednego z synów Dawida, mianowicie : Salomona, a Łukasz — drugiego, mianowicie: Natana. Z relacji w Ks. Królewskiej wynika, że to byli bracia9).

Toteż inni autorzy utrzymują, że Mateusz podał autentyczny rodowód Chrystusa, Łukasz zaś domniemany, rozpoczyna bowiem od słów10): „jak mniemano,

syn Józefa”. Byli wśród żydów ludzie, którzy sądzili, że Chrystus z powodu grzechów popełnianych przez królów judzkich miał się wprawdzie narodzić z rodu Dawida, ale nie z linii królewskiej, lecz z innej, nie biorącej udziału w życiu publicznym.

Jeszcze inni mówią, że Mateusz wymienił patriarchów, z którymi łączyły Chrystusa więzy krwi, a Łukasz tych, z którymi łączyły Go więzy duchowe, mianowicie: ojców duchowych, czyli tych sprawiedliwych, którzy noszą nazwę patriarchów ze względu na podobieństwo do nich co do poważania, które ich otacza. W dziele „De quaest. Nov. et Vet. Test.”¹¹⁾ znajdujemy odpowiedź, że nie należy ze słów Łukasza wnioskować, iż Józef był synem Helego, lecz iż Heli i Józef byli współczesnymi Chrystusowi potomkami Dawida, wywodzącymi się odeń w różny sposób. Toteż powtarzając słowa, że Chrystus „był, jak sądzono, synem Józefa”, można mieć na myśli i to, że był On również synem Helego. Bo to, co powiedziano o ojcostwie Józefa, można rozciągnąć na Helego i na wszystkich potomków Dawida, podobnie jak to czyni Apostoł mówiąc o Izraelitach¹²⁾: „Ich są ojcowie, z których jest Chrystus według ciała”.

Augustyn zaś proponuje trojakie rozwiązanie trudności, mówiąc¹³⁾: „Nasuwają się tu trzy warianty motywów, którymi się mogli kierować Ewangeliści: albo jeden z nich wymienił Józefowego ojca, a drugi ojca jego matki, bądź też kogoś z najbliższych krewnych. Albo Józef był rodzonym synem jednego z wymienionych przodków, a drugi go adoptował. Albo też, zwyczajem przyjętym u żydów, po bezpotomnej śmierci człowieka żonatego, najbliższy krewny żeniąc się z wdową po zmarłym, przypisywał mu syna, którego sam zrodził. Był to rodzaj adoptacji uznany przez prawo, jak stwierdza tenże Augustyn¹⁴⁾.

Ten ostatni motyw jest bardziej prawdopodobny. Wspomina o nim również Hieronim¹⁵⁾ i Euzebiusz z Cezarei¹⁶⁾, przekazując pogląd chronografa Afrykańczyka. (41) Powiadają oni, że Matan i Melchi zrodzili dwóch synów w różnym czasie z jednej i tej samej żony imieniem Esta. Pierwszy wziął ją za żonę Matan, który był potomkiem Salomona i zmarł pozostawiając syna, imieniem Jakub. Po jego śmierci, ponieważ prawo nie broniło wdowie poślubić drugiego męża, Melchi, który pochodził z tego samego rodu Dawida, choć wywodząc się od Natana, należał do innej gałęzi, ożenił się z wdową osieroconą przez Matana i miał z nią syna imieniem Heli. W ten sposób ojcowie z dwóch różnych linii zrodzili dwóch braci przyrodnich: Jakuba i Helego. Jeden z nich, Jakub, żeniąc się z nakazu Zakonu z wdową po zmarłym bezpotomnie swoim bracie Helim, zrodził Józefa, który chociaż z urodzenia był synem Jakuba, ale według przepisów Zakonu stał się synem Helego. Toteż Mateusz pisze: „Jakub zrodził Józefa”, Łukasz zaś, kreśląc rodowód w oparciu o prawo, nie mówi o nikim, że „zrodził”.

A chociaż Damascenczyk¹⁷⁾ utrzymuje, że Najświętsza Maryja Panna była spokrewniona z Józefem przez jego ojca Helego ze względu na swoje pochodzenie od Melchiego, należy jednak przypuszczać, że w pewien sposób wyprowadzała swój ród także od Salomona za pośrednictwem tych przodków, których wymienia Mateusz w swojej genealogii, opisującej cielesne pochodzenie Chrystusa; zwłaszcza że Ambroży twierdzi¹⁸⁾, iż Chrystus pochodził od Jechoniasza.

Ad 3. Jak utrzymuje Augustyn¹⁹⁾, „Mateusz postanowił uwypuklić w Chrystusie osobę króla, Łukasz zaś kapłana. Dlatego to w rodowodzie Mateusza zostało

zaznaczone przyjęcie naszych grzechów przez Pana Jezusa Chrystusa", On bowiem przez narodzenie cielesne przyjął „podobieństwo ciała grzesznego”²⁰). „W rodowodzie skreślonym przez Łukasza natomiast zostało zaznaczone obmycie naszych grzechów", dokonane przez ofiarę Chrystusa. „I dlatego rodowód Mateusza wylicza osoby w kolejności zstępującej, Łukasz zaś wstępującej". Wynika stąd również i to, że „Mateusz w porządku zstępującym od Dawida przechodzi przez Salomona, którego matka była przedmiotem Dawidowego grzechu. Łukasz zaś uwzględniając porządek wstępujący przechodzi do Dawida poprzez Natana, wymienia przy tym imię proroka, który przyczynił się do przebłagania Boga za ten grzech. Również dzięki temu, że Mateusz chciał podkreślić, iż Chrystus zstąpił do naszej śmiertelności, rozpoczyna on swoją Ewangelię od samej genealogii dając rodowód Chrystusa od Abrahama aż do Józefa i do samego faktu narodzenia Chrystusa. Łukasz zaś kreśli rodowód Chrystusa nie na początku księgi, lecz po opisie chrztu Chrystusa i nie w linii zstępnej, lecz cofa się wstecz ukazując Go jako kapłana dokonującego przebłagania za grzechy. Zapowiedź tego mamy w momencie, kiedy Jan wydaje o Nim świadectwo mówiąc: „Oto ten, który gładzi grzech świata”, Łukasz cofając się wstecz poprzez Abrahama dochodzi do Boga, z którym mamy się pojednać oczyszczeni pokutą. (42) Słusznie też Łukasz uwzględnił w rodowodzie adoptację, bo my przez usynowienie stajemy się synami Boga, Syn Boży zaś stał się Synem Człowieczym przez narodzenie cielesne. A skoro samego Adama nazwał synem Boga, ponieważ Bóg go uczynił, dał dostateczny dowód na to, że nazywając Józefa synem Helego miał na myśli jego synostwo przybrane, a nie narodziny z Helego”²¹).

Liczba czterdzieści ma związek z naszym życiem obecnym ze względu na cztery strony świata, na którym pędzimy swe doczesne życie pod rządami Chrystusa. Czterdzieści to cztery razy dziesięć, a liczbę dziesięć otrzymamy przez dodanie kolejnych liczb od jednego do czterech; można również powiązać z liczbą dziesięć Dekalog, a czwórkę z życiem doczesnym lub też z liczbą czterech Ewangelii, przez które Chrystus w nas króluje. Oto dlaczego „Mateusz akcentując królewskość osoby Chrystusa wymienia czterdzieści osób, nie licząc samego Chrystusa”²²). (43) Obliczenie to się sprawdza tylko pod warunkiem, że, jak chce Augustyn, Jechoniasz wymieniony przy końcu drugiej czternastki jest tym samym, którego spotykamy na początku trzeciej. Twierdzi on, że ma to oznaczać, iż „Jechoniasz przenosząc się do Babilonu poszedł na obczyznę i jest symbolem zapowiadającym przejście Chrystusa od obrzezanych ku ludom nie znającym obrzezania”.

Hieronim zaś utrzymuje²³), że było dwóch. Joachimów, czyli Jechoniaszów, mianowicie: ojciec i syn. Każdy z nich został uwzględniony w rodowodzie Chrystusa, jak to wynika z podziału pokoleń na trzy grupy, w każdej z nich po czternaście imion, co tworzy w sumie 42 osoby. Liczba ta jest odpowiednikiem świętego Kościoła. Powstała ona bowiem z szóstki, która oznacza trud życia doczesnego, i siódemki, oznaczającej spoczynek przyszedłego życia, bo sześć razy siedem daje czterdzieści dwa. Sama czternastka zaś, która powstaje przez dodanie do czterech dziesięciu, może mieć to samo znaczenie symboliczne, co liczba czterdzieści, utworzona przez pomnożenie tych liczb przez siebie.

Natomiast liczba uwzględniona przez Łukasza w rodowodzie Chrystusa oznacza ogół grzeszników. Dziesięć bowiem, jako liczba oznaczająca sprawiedliwość, występuje w dziesięciu przykazaniach. Grzech zaś jest przekroczeniem prawa, a

jedenastą przekroczeniem dziesiątki²⁴). „Liczba siedem oznacza powszechność, bo w czasie siedmiu dni wyłonił się wszechświat. Siedem razy jedenastą tworzy siedemdziesiąt siedem, liczbę, która symbolizuje powszechność grzechów, zgładzonych przez Chrystusa.

Ad 4. Jak twierdzi Hieronim²⁵), „Joram wprowadził do swego rodu bezbożną Jezabel, przeto pamięć jego została zgładzona aż do trzeciego pokolenia, tak by nie został po niej ślad w świętym planie Narodzenia”. I jak mówi Chryzostom²⁶): „O ile wielkie błogosławieństwo spłynęło na Jehu, który wziął pomstę nad domem Achaba i Jezabel, o tyle wielkie przekleństwo spadło na dom Jorama z powodu córki bezbożnego Achaba i Jezabel, tak iż aż do czwartego pokolenia wymazani zostali jego synowie z liczby królów, zgodnie ze słowami²⁷): „za grzech ojców odpłacę synom aż do czwartego i trzeciego pokolenia’ ”.

Zauważmy, że pozostali królowie umieszczeni w genealogii Chrystusa byli grzesznikami, lecz bezbożność ich nie była uporczywa. Bo, jak powiedziano w dziele „Quaest. Vet. et Novi Test.”²⁸), Salomon spokojnie zasiadał na tronie dzięki zasługom swego ojca, Roboam — swego wnuka Azy, syna Abiasza. Lecz tamci trzej upierali się przy bezbożności.

Ad 5. Jak zauważa Hieronim²⁹), „W rodowodzie Zbawiciela nie ma żadnej kobiety świętej, lecz takie, o których Pismo św. wyraża się z naganą, aby Ten, który przyszedł z powodu grzeszników, z grzeszników narodzony, zgładził wszystkie grzechy”.

Dlatego to umieszczono w rodowodzie Tamarę, zganioną za nierząd z teściem i Rahab — prostytutkę; cudzoziemkę Rut i wreszcie cudzołożnicę Betsabęę, żonę Uriasza, która zresztą nie figuruje pod własnym imieniem, lecz wymieniono imię jej męża, bądź ze względu na jej współudział w cudzołóstwie i morderstwie, bądź też, aby imię jej męża przywoływało na pamięć grzech Dawida.

A skoro Łukasz zamierzał wskazać na Chrystusa, jako na tego, który grzeszników oczyszcza z grzechu, nie wymienia żadnej z tych kobiet.

W genealogii wspomniano o braciach Judy, aby wskazać, że oni należeli do ludu Bożego, skoro jednak brat Izaaka, Izmael, oraz brat Jakuba, Ezaw, zostali od tego ludu oddzieleni, ich nie wymieniono. Przez wzmiankę o braciach Judy Mateusz chce zapobiec pysze z powodu szlachetności pochodzenia, bo wielu spośród nich było zrodzonych przez niewolnice, ale wszyscy byli patriarchami i protoplastami pokoleń. Faresa wymieniono razem z Zaramem, ponieważ, jak mówi Ambroży³⁰), „istnieją dwie wytyczne w życiu narodów: jedna to prawo”, oznaczone przez Zaram, „druga zaś to wiara”, oznaczona nazwą Fares. A braci Jechoniasza wspomina w rodowodzie, ponieważ, inaczej niż to było z pozostałymi królami, wszyscy oni panowali, tylko w różnym czasie. Bądź też dlatego, że wszystkich cechowała podobna nieprawość i nędza.

Artykuł 4.

CZY MATERIEŃ CIAŁA CHRYSZTUSOWEGO NALEŻAŁO WZIĄĆ OD KOBIETY?

Na pozór nie.

1. Płeć męska bowiem góruje szlachetnością nad żeńską. A skoro Chrystusowi najbardziej wypadało wziąć to, co w ludzkiej naturze najdoskonalsze, to nie powinien był brać, jak się zdaje, ciała od kobiety, lecz raczej wziąć je od mężczyzny, jak Ewa, uformowana z żebra mężczyzny.

2. Każdego człowieka, poczętego przez niewiastę, nosi ona w swym łonie. Ale ciasne łono kobiety nie może wszak ogarnąć Boga, o którym powiedziano¹), że „napętnia niebo i ziemię”. Wydaje się przeto, że Chrystus nie powinien był począć się z niewiasty.

3. Jakaś nieczystość wywiera swój wpływ na każdego, kto zostaje poczęty przez niewiastę. Toteż powiedziano²): „Czyż może być usprawiedliwiony człowiek porównany z Bogiem, albo okazać się czystym — zrodzony z niewiasty?” W Chrystusie zaś nie powinno być śladu brudu, jest on bowiem „Mądrością Bożą”³), o której powiedziano, że „nic skalanego do niej nie wchodzi”⁴). Wydaje się więc, że nie należało Chrystusowi brać ciała od niewiasty.

A JEDNAK powiedziano⁵): „Zesłał Bóg Syna swego uczynionego z niewiasty”.

WYKŁAD. Syn Boży mógł wprawdzie wziąć ludzkie ciało z każdej, dowolnie przez siebie obranej materii, najwłaściwsze jednak było to, że wziął je od niewiasty.

Po pierwsze, fakt ten uszlachetnił całą naturę ludzką. Toteż Augustyn mówi⁶): „W obu płciach musiało się ujawnić wyzwolenie człowieka. Skoro został przyjęty [do jedności hipostatycznej] mężczyzna, przedstawiciel płci bardziej wyróżnionej, to wypadało przez urodzenie się tego mężczyzny z niewiasty ujawnić wyzwolenie płci niewieściej.

Po drugie, był to dowód prawdziwości Wcielenia. Toteż mówi Ambroży⁷): „Znajdziesz wiele rzeczy zgodnych z naturą i wiele przewyższających ją. To, że był w łonie, czyli w kobiecym organizmie, było czymś naturalnym, natomiast to, że Dziewica poczęła i że Dziewica porodziła, przewyższało porządek natury. Stało się to, byś wierzył, iż Ten, kto odnowił naturę, był Bogiem i że Człowiekiem był Ten, który, jak wymaga natura, z człowieka się narodził”. Augustyn zaś mówi⁸): „Gdyby wszechmocny Bóg Człowieka utworzonego gdzie bądź nie stworzył w macierzyńskim łonie, tylko nagle ukazał Go oczom, czyż nie utwierdziłoby to ludzi w błędnym mniemaniu, iż Chrystus nie był prawdziwym człowiekiem? I czyż byłoby miejsce na czyn miłosierdzia, gdyby Bóg wszystko czynił poprzez cuda? A oto Pośrednik między Bogiem a ludźmi ukazał się w taki sposób, aby łącząc obie natury w jedności osoby uszlachetnić rzeczy zwyczajne przez to, co niezwykle, a to, co niezwykle, ująć w ramy zwyczajności”.

Po trzecie, w ten sposób wyczerpane zostały wszystkie warianty ludzkich narodzin. Bo pierwszy człowiek — utworzony został „z mułu ziemi”⁹), bez udziału mężczyzny i niewiasty; Ewa — z mężczyzny¹⁰), bez udziału niewiasty; pozostali ludzie zaś — przy udziale mężczyzny i niewiasty; Chrystusowi, właściwy wyłącznie Jemu, pozostał czwarty rodzaj urodzin — z niewiasty bez udziału mężczyzny

Ad 1. Ponieważ płeć męska góruje szlachetnością nad niewieścią, Chrystus przyjął ludzką naturę zindywidualizowaną w mężczyźnie. Aby jednak niewiasty nie doznały upokorzenia, słusznie wziął ciało od niewiasty. Toteż mówi Augustyn u):

„Nie okrywajcie się wzgardą we własnych oczach, mężczyźni! Syn Boży stał się mężczyzną. Nie okrywajcie się wzgardą we własnych oczach, niewiasty! Syn Boży z niewiasty się narodził”. (44)

Ad 2. Jak mówi Augustyn, polemizując z Faustusem (45), który wysunął ten zarzut¹²), „Wiara katolicka w to, że Chrystus, Syn Boży, narodził się z niewiasty według ciała, wcale nie oznacza, że zamknął się On w łonie kobiety, tak iż poza tym łonem Go nie było, przestając jak gdyby kierować niebem i ziemią i porzucając Ojca. Lecz wy, manichejczycy, nie możecie tego pojąć sercem zdolnym do myślenia wyłącznie kategoriami materialnymi”. Jak tenże Augustyn stwierdza w liście do Wóluzjanusa¹³): „Taka jest myśl ludzi ograniczonych wyłącznie do rzeczy materialnych, z których żadna nie może być cała wszędzie, gdyż w przeciwnym razie musiałaby ta rzecz posiadać niezliczoną ilość części poza danym miejscem dowolnie obranym. Już zupełnie różna od ciała jest natura duszy. O ileż więcej różni się od nich Bóg, Stwórca duszy i ciała. Potrafi być cały wszędzie, nie jest ograniczony żadnym miejscem, przychodzi — nie opuszczając tego, gdzie był przedtem, odchodzi — nie opuszczając tego, które nawiedził”.

Ad 3. Fakt poczęcia mężczyzny przez niewiastę nie ma w sobie nic nieczystego, jest to bowiem dzieło Boże. (46) Toteż powiedziano¹⁴): „Tego, co Bóg stworzył, ty nie nazywaj pospolitym”, tj. nieczystym. Jest tam wszakże jakieś zanieczyszczenie spowodowane przez grzech, polegający na lubieżności, która towarzyszy poczęciu przez kontakt płciowy. Lecz tego, jak wiadomo¹⁵), nie było w wypadku Chrystusa. Ale gdyby nawet istniało tam jakieś zanieczyszczenie, to nie skaziłoby ono Słowa Bożego, które nie podlega żadnym przemianom. Toteż powiada Augustyn¹⁶): „Mówi Bóg, Stwórca człowieka: Cóż cię może w moim narodzie niepokoić? Nie jestem poczęty przez żądę lubieżnych doznań. Ja stworzyłem Matkę, z której się narodziłem. A jeśli promień słońca potrafi wysuszyć plugastwa kloak nie będąc przez nie skażony, tym więcej Wspaniałość światłości przedwiecznej może oczyścić wszystko, co swymi promieniami naświetli, nie ulegając skażeniu”.

Artykuł 5.

CZY CIAŁO CHRYSZTUSA BYŁO POCZĘTE Z NAJCZYSTSZEJ KRWI DZIEWICY? (47)

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem w Kolekciel), iż Bóg chciał, aby Jego Słowo wzięło od Dziewicy swe Ciało. Skoro zaś ciało różni się od krwi, to i Chrystus nie wziął ciała z krwi Dziewicy.

2. Ciało Chrystusa zostało cudownie utworzone z Dziewicy, podobnie do tego jak niewiasta została cudownie utworzona z mężczyzny. Ze słów Adama zaś²): „To teraz kość z kości moich i ciało z ciała mego”, widzimy, iż niewiasta została uformowana raczej z mięśni i kości mężczyzny niż z jego krwi. (48) Wydaje się więc, że Ciało Chrystusa winno być także ukształtowane nie z krwi Dziewicy, lecz z Jej ciała i kości.

3. Ciało Chrystusa należało do tego samego gatunku co ciało pozostałych ludzi. Lecz ich ciała nie tworzą się z krwi najczystszej, ale z nasienia i z krwi periodu. Wydaje się przeto, że i Ciało Chrystusa nie było poczęte z najczystszej krwi Dziewicy.

A JEDNAK zdaniem Damasceńczyka³), „Syn Boży zbudował sobie ciało ożywione duszą rozumną z przeczystej krwi Dziewicy”.

WYKŁAD. Przy poczęciu Chrystusa, jak wiadomo⁴), zgodne z naturą było to, że On się narodził z niewiasty, a czymś nadprzyrodzonym to, że się narodził z Dziewicy. Otóż, jak twierdzi Filozof⁵), przy naturalnym poczęciu istot żywych. samica daje tworzywo, samiec zaś czynnik aktualizujący poród. Kobieta, która poczęła przy udziale mężczyzny, nie jest dziewicą. Toteż element nadprzyrodzony, co do sposobu w jaki się Chrystus narodził, polegał na tym, że czynnikiem aktualizującym to narodzenie była nadprzyrodzona Moc Boża, a czynnikiem przyrodzonym w Jego narodzeniu było to, że materia, z której poczęte było Ciało Chrystusa, odpowiadała materii, dostarczanej przez inne kobiety przy poczęciu potomka. Materią tą, według Filozofa⁶), jest krew kobiety, wszakże nie wzięta dowolnie, lecz mocą rodzicielską matki przystosowana tak, by mogła służyć jako materia przy poczęciu. I z takiej oto materii zostało poczęte Ciało Chrystusa.

Ad 1. Skoro Najświętsza Maryja Panna miała tę samą naturę co inne kobiety, posiadała też ciało i kości należące do tej natury. Ciało i kości kobiet stanowią część składową ich organizmu, warunkują jego całość i nie można ich usuwać bez zniszczenia lub bez uszkodzenia danego organizmu. Chrystus, który przyszedł naprawić to, co było zniszczone, nie mógł niszczyć ani powodować uszkodzeń w organizmie Matki. I dlatego Ciało Chrystusa nie miało być utworzone z ciała i kości Dziewicy, lecz z Jej krwi, która, jak stwierdzono w dziele „De generat. animal.”⁷), nie stanowi jeszcze aktualnej części organizmu, lecz potencjalną. Toteż mówiąc, że wziął Ciało z Dziewicy, nie mamy na myśli tego, że materię do utworzenia ciała stanowiło to, co już było ciałem, lecz że materią tą była krew, która jest ciałem w możności.

Ad 2. Zadanie Adama, jak wiemy⁸), polegało na zapoczątkowaniu ludzkiej natury, miał I on przeto w swym organizmie coś, z ciała i kości, co nie stanowiło o jego osobistej integralności, lecz miało służyć wyłącznie temu zapoczątkowaniu. Kobieta została uformowana właśnie z tego pierwiastka bez szkody dla mężczyzny. Otóż w ciele Dziewicy nie było nic takiego, co by mogło posłużyć do ukształtowania ciała bez szkody dla ciała Matki.

Ad 3. Z nasienia niewiasty nie może się nic zrodzić, bo jest ono czymś niedoskonałym w rodzaju nasion i wskutek niedoskonałości mocy niewieściej nie może osiągnąć pełnej doskonałości. Toteż, jak utrzymuje Filozof⁹), nie jest ono materią niezbędną przy poczęciu. Nie było go przeto przy poczęciu Chrystusa, zwłaszcza że jest czymś niedoskonałym w rodzaju nasienia, wydzieleniu jego towarzyszy żądza, podobnie jak wydzieleniu nasienia mężczyzny. A przy poczęciu dziewiczym nie mogło być miejsca na żadzę. I dlatego mówi Damasceńczyk¹⁰), że Ciało Chrystusa zostało poczęte bez pośrednictwa nasienia.

Krew periodu, którą kobiety wydzielają co miesiąc, nacechowana jest pewną naturalną nieczystością skażenia, podobnie do pozostałych wydzielin zbędnych dla natury organizmu, zostaje więc przez organizm usunięta. Ta zepsuta krew periodu, usuwana przez naturę, nie jest tworzywem przy poczęciu, lecz środkiem prowadzącym do oczyszczenia takiej krwi, która poprzez pewien proces zostaje przygotowana do

poczęcia, jako czystsza i doskonalsza od innej. Przy poczęciu pozostałych ludzi cechuje ją wszakże pewna nieczystość wynikająca z lubieżności, bo już sam kontakt płciowy kobiety z mężczyzną przyciąga tę krew do narządów rozrodczych. Nie miało to miejsca przy poczęciu Chrystusa, bo za sprawą Ducha świętego krew ta została zgromadzona w łonie Dziewicy, by tam uformować potomstwo. Toteż powiedziano, że Ciało Chrystusa „zostało ukształtowane z najczystszej krwi Dziewicy”.

Artykuł 6.

CZY W ADAMIE I INNYCH PATRIARCHACH BYŁA' JAKAŚ OKREŚLONA CZĄSTKA CIAŁA CHRYSTUSA?

Na pozór tak, bo:

1. Augustyn utrzymuje¹⁾, że Ciało Chrystusa było w Adamie i Abrahamie przez substancję cielesną. Substancja cielesna zaś to coś określonego. Ciało Chrystusa przeto było w Adamie, Abrahamie oraz innych patriarchach, jako coś określonego.

2. Powiedziano²⁾, że Chrystus „stał się potomkiem Dawida według ciała”. Otóż ciało było w Dawidzie czymś określonym. Chrystus był zatem w Dawidzie przez coś określonego, i z tego samego powodu był przez coś określonego w pozostałych patriarchach.

3. Poprzez przyjęcie ciała od rodzaju ludzkiego Chrystus nawiązał z nim powinowactwo. Otóż gdyby to ciało nie było w Adamie w jakiś określony sposób, to, jak się zdaje, nie byłoby między nim a rodzajem ludzkim żadnej więzi mającej swe źródło w Adamie. Istniałaby raczej łączność między nim a innymi bytami, z których zostało wzięte tworzywo do Jego Ciała. Wydaje się więc, że Ciało Chrystusa było w Adamie oraz innych patriarchach, jako coś określonego.

A JEDNAK mówi Augustyn³⁾: „Chrystus był w Adamie i Abrahamie w taki sam sposób, jak inni ludzie, ale nie odwrotnie. Otóż innych ludzi nie łączy z Adamem i Abrahamem jakaś określona materia, ale jak wiemy⁴⁾, wyłącznie pochodzenie. Więc i Chrystusa nie łączy z Adamem i Abrahamem jakaś określona materia. Dla tej samej racji nie łączy Go z innymi patriarchami.

WYKŁAD. Tworzywem Ciała Chrystusa, jak już wiemy⁵⁾, nie było ciało i kość Najświętszej Panny, ani też żadna z realnie istniejących w niej części ciała, była nim krew, która jest ciałem potencjalnie. Wszystko to, co Najświętsza Panna wzięła od rodziców, było natomiast realnie istniejącą częścią Jej ciała, nie stanowiło więc tworzywa Ciała Chrystusowego. Musimy przeto stwierdzić, że Ciało Chrystusa nie stanowiło czegoś określonego w Adamie lub u innych patriarchów, tak by można było powiedzieć wskazując na jakąś. określoną część ciała Adama lub kogokolwiek innego, że z tej oto materii zostanie utworzone Ciało Chrystusa, lecz że, podobnie jak ciało innych ludzi, jest w nim przez swoje pochodzenie. Ogniwem łączącym Ciało Chrystusa z Adamem i patriarchami jest ciało Jego Matki. Toteż nie mogło ono być w patriarchach w żaden inny sposób, a jedynie tak jak w nich było ciało Maryi, które nie stanowiło w nich jakiejś określonej cząstki, tak jak nie stanowiły takiej cząstki ciała ludzi pozostałych⁶⁾. (49)

Ad 1. Mówiąc, że Chrystus był w Adamie „przez substancję cielesną”, nie mamy na myśli tego, że Ciało Chrystusa było w Adamie jakąś cielesną substancją, lecz chcemy tylko powiedzieć, że materialna substancja Ciała Chrystusowego, t.j. materia, którą Chrystus wziął od Dziewicy, była w Adamie jako w zasadzie twórczej, a nie jako w bazie materialnej. Bo wszak moc rozrodcza Adama oraz jego potomków aż do Najświętszej Panny sprawiła to, że zostało przygotowane na poczęcie Chrystusowego Ciała właśnie takie tworzywo. Lecz samo ukształtowanie Jego Ciała z materii nie dokonało się przez moc rozrodczą pochodzącą od Adama. I stąd to sformułowanie, że Chrystus miał swe źródło w Adamie przez substancję cielesną, a nie przez rację zarodkową.

Ad 2. Chociaż Ciało Chrystusa nie było w Adamie oraz w innych patriarchach przez rację zarodkową, lecz było w nich w ten sposób ciało Najświętszej Panny, poczęte z nasienia mężczyzny. I dlatego mówimy, że Chrystus pochodzi od Dawida według ciała, za pośrednictwem Maryi.

Ad 3. Chrystus jest spowinowacony z rodzajem ludzkim przez należenie do tego samego gatunku. Podobieństwo zaś oparte na tożsamości gatunku jest uwarunkowane przez materię bliższą, a nie dalszą, oraz przez zasadę czynną, dzięki której zrodzony osobnik jest podobny do rodzącego i należy do tego samego gatunku. W ten sposób wystarczającą podstawą powinowactwa między Chrystusem a rodzajem ludzkim jest fakt, że Ciało Chrystusa zostało utworzone z krwi Dziewicy przekazanej od Adama oraz innych patriarchów j drogą rodzenia potomstwa. Nie ma tu nic do rzeczy pochodzenie tworzywa tej krwi.

Nie ma ono znaczenia, jak wiemy⁷⁾, również przy narodzeniach ludzi pozostałych.

Artykuł 7.

CZY CIAŁO CHRYSTUSA BYŁO OBCIĄŻONE GRZEchem W PATRIARCHACH STAREGO ZAKONU?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem o Bożej Mądrości¹⁾, że „nic skalanego do niej nie wchodzi”. A jak mówi Pismo św.²⁾ Mądrością Bożą jest Chrystus. Ciało Chrystusa przeto nigdy nie było skażone przez grzech.

2. Damasceńczyk mówi³⁾, że Chrystus „przyswoił sobie pierwociny naszej natury”. A skoro pierwotnie ciało ludzkie nie było skażone grzechem, to i Ciało Chrystusa zarówno w Adamie, jak i w pozostałych patriarchach, było wolne od tego skażenia.

3. Augustyn mówi¹⁾, że „ludzka natura, wraz z raną, zawsze posiadała lekarstwo na ranę”. Otóż to, co skażone, nie może być lekarstwem na ranę, lecz raczej samo potrzebuje lekarstwa. W ludzkiej naturze przeto zawsze było coś wolnego od skażenia, coś, z czego potem zostało utworzone ciało Chrystusa.

A JEDNAK między ciałem Chrystusa a Adamem oraz innymi patriarchami istnieje łączność jedynie za pośrednictwem ciała Najświętszej Dziewicy, od której Chrystus wziął swoje ciało. A jak twierdziliśmy⁵⁾, ciało Najświętszej Dziewicy całe zostało poczęte w grzechu pierworodnym, (50) było ono przeto obciążone tym grzechem również i w patriarchach. Nie było więc w nich wolne od tego obciążenia i Ciało Chrystusa.

WYKŁAD. Mówiąc, że Chrystus, bądź Jego ciało było w Adamie oraz w innych patriarchach, stawiamy Chrystusa, Adama i patriarchów na jednej płaszczyźnie. Jasne jest zaś, że sytuacja Chrystusa krańcowo się różniła od sytuacji patriarchów. Ci ostatni byli pod jarzmem grzechu, Chrystus zaś był całkowicie od niego wolny. Toteż przez powyższe zestawienie popełnia się dwa błędy:

Po pierwsze, przypisuje się Chrystusowi lub Jego ciału to, co warunkowało egzystencję patriarchów, przez powiedzenie, iż Chrystus zgrzeszył w Adamie, ponieważ był w nim w pewien sposób. Jest to błąd, gdyż Chrystus nie był w Adamie w taki sposób, iżby Go jakoś obciążał grzech popełniony przez Adama. Jak wiemy bowiem⁶), ani prawo żądzy, ani racja zarodkowa Chrystusa z Adamem nie łączyły. Inny błąd to przypuszczenie, że to, co charakteryzowało egzystencję Chrystusa i Jego ciała, przysługiwało patriarchom. Sądzi się mianowicie, że skoro ciało Chrystusa nie było w Nim obciążone grzechem, to i w Adamie oraz w patriarchach musiała być wolna od grzechu ta część ich ciała, z której potem, zdaniem niektórych, zostało utworzone ciało Chrystusa. To zdanie jest nie do przyjęcia. Po pierwsze, jak wiemy⁷), ciało Chrystusa nie było w Adamie oraz pozostałych patriarchach w postaci określonej, jako coś, co by można było odróżnić od pozostałej reszty, przeciwstawiając czyste nieczystemu. Po drugie skażenie ciała ludzkiego wypływa stąd, że zostało ono poczęte przy udziale żądzy i jak całe ciało człowieka zostaje poczęte przez żądzę, tak też całe zostaje skażone przez grzech. Toteż należy stwierdzić, że całe ciało patriarchów było obciążone grzechem i nie było w nim żadnej części wolnej od grzechu, która by mogła później posłużyć do utworzenia ciała Chrystusowego. (51)

Ad 1. Chrystus nie przyjął ciała rodzaju ludzkiego obciążonego grzechem, lecz ciało wolne od wszelkiego skażenia przez grzech. Toteż „nic skalanego nie weszło do Mądrości Bożej”.

Ad 2. Powiedzenie, że Chrystus przyjął pierwociny naszej natury, odnosi się do stanu ciała, przyjął bowiem ciało wolne od skażenia przez grzech, tj. takie, jakim było ciało człowieka przed grzechem. Nie rozumiemy jednak przez to, że nieskażoność ta została przekazana w sposób ciągły, tak iżby ciało owe zwykłego człowieka uchowało się wolne od grzechu aż do ukształtowania Ciała Chrystusa.

Ad 3. Rana spowodowana przez grzech pierworodny była przed Chrystusem czymś, co aktualnie cechowało ludzką naturę, podczas gdy lekarstwo na nią nie było w niej czymś zaktualizowanym, lecz jedynie istniała w niej moc zrodzenia tego lekarstwa, bo wszak rozwój ciała Chrystusa miał się zacząć od patriarchów.

Artykuł 8.

CZY CHRYSTUS W BIODRACH ABRAHAMA PŁACIŁ DZIESIĘCINĘ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Apostoł¹¹), że Lewi, prawnuk Abrahama, „przez Abrahama oddał dziesięcinę, jeszcze bowiem był w biodrach” Abrahama, kiedy ten uścił dziesięcinę Melchizedechowi. Ale w tym czasie i Chrystus był w biodrach Abrahama, więc i Chrystus oddawał dziesięcinę.

2. Chrystus przez Matkę, od której wziął ciało, jest potomkiem Abrahama. A skoro Matka Jego w Abrahamie oddawała dziesięcinę, to z tego samego powodu czynił to Chrystus.

3. Jak utrzymuje Augustyn²), „w Abrahamie uiszczają dziesięcinę wszystko to, co potrzebuje leczenia”. A wszak potrzebuje go każde ciało obciążone grzechem. A skoro, jak stwierdziliśmy³), ciało Chrystusa było obciążone grzechem, uiszczają więc, jak się zdaje, dziesięcinę w Abrahamie.

4. Nie sądzimy, aby fakt ten uwłaczał w jakikolwiek sposób godności Chrystusa. To, że ojciec jakiegoś arcykapłana uiszczają dziesięcinę zwykłemu kapłanowi, wcale nie wyklucza przewagi syna nad tym kapłanem. Mówiąc przeto, iż Chrystus w Abrahamie uiszczają Melchizedechowi dziesięcinę, nie pomniejszamy wyższości Chrystusa nad Melchizedechem.

A JEDNAK mówi Augustyn⁴), że „Chrystus tam”, tj. w Abrahamie, „nie płacił dziesięciny. On, którego ciało wzięło stamtąd nie gorączkę od rany, lecz materię do lekarstwa”.

WYKŁAD. Zgodnie z myślą Apostoła należy stwierdzić, że Chrystus nie uiszczają dziesięciny w biodrach Abrahama. Apostoł wykazuje, że kapłaństwo według obrządku Melchizedecha góruje nad kapłaństwem lewitów; wszak Abraham, nosząc w swych biodrach Lewiego, który piastował kapłaństwo Starego Zakonu, uiszczył dziesięcinę Melchizedechowi. Otóż gdyby Chrystus również uiszczają dziesięcinę w Abrahamie, to kapłaństwo jego nie byłoby kapłaństwem porządku Melchizedechowego, lecz czymś mniejszym. I dlatego twierdzimy, że Chrystus nie płacił dziesięciny w biodrach Abrahama, jak to czynił Lewi.

Ten bowiem, kto płaci dziesięcinę, zatrzymując sobie dziewięć części, a dziesiątą, jako symbol doskonałości, oddaje innemu człowiekowi, stwierdza tym samym własną niedoskonałość, a doskonałość zaś przypisuje temu innemu. Liczba dziesięć jest bowiem jak gdyby punktem granicznym w serii wszystkich cyfr zmierzających do dziesiątki, źródłem niedoskonałości ludzi jest grzech, co sprawia, iż ten, kto leczy z grzechu, musi być doskonały. Leczy zaś z grzechu tylko Chrystus. On to bowiem, jak powiedziano, jest „Barankiem, który gładzi grzech świata”⁵), a symbolem zapowiadającym Chrystusa, jak stwierdza Apostoł⁶), jest Melchizedech. Abraham dając Melchizedechowi dziesięcinę stał się symbolem ludzi poczętych w grzechu, a wszyscy jego potomkowie, ponieważ byli obciążeni grzechem pierworodnym, wymagali tej kuracji, której sprawcą jest Chrystus. Izaak, Jakub i Lewi oraz wszyscy inni byli w Abrahamie tak, iż nie tylko substancja ciała, lecz także i racja zarodkowa, przez którą dziedziczą grzech pierworodny, czyniła ich jego potomkami. I dlatego obowiązek uiszczania dziesięciny, jako symbol potrzeby przejścia przez Chrystusową kurację, cechował wszystkich już w Abrahamie. Jedynie Chrystus był w Abrahamie w ten sposób, iż pochodzi od niego nie przez rację zarodkową, a tylko przez substancję ciała. Toteż był On w Abrahamie nie jako chory potrzebujący kuracji, lecz raczej jako lekarstwo na ranę. Nie płacił w nim przeto dziesięciny.

Ad 1. Z powyższego wynika odpowiedź na zarzut 1.

Ad 2. Najświętsza Panna, jako poczęta w grzechu pierworodnym, była w Abrahamie jako ktoś, kto potrzebuje leczenia. Toteż płaciła w nim dziesięcinę, pochodząc od niego przez rację zarodkową. Inaczej jak wiemy⁷), jest z ciałem Chrystusa.

Ad 3. Powiedzenie, że ciało Chrystusa w patriarchach Starego Zakonu było obciążone grzechem, sprawdza się w odniesieniu do cech, które ono posiadało w nich samych, obłożonych dziesięciną; nie sprawdza się natomiast w odniesieniu do cech, które charakteryzują ciało Chrystusa istniejące aktualnie, nie obciążone dziesięciną.

Ad 4. Kapłaństwo lewitów było przekazywane dziedzicznie, w zależności od związków krwi. Kapłaństwo Abrahama nie ustępowało przeto kapłaństwu Lewiego. Toteż fakt, że Abraham dał dziesięcinę Melchizedechowi na znak jego wyższości, dowodzi, że kapłaństwo Melchizedecha, symbolizujące kapłaństwo Chrystusa, górowało nad kapłaństwem lewitów. Kapłaństwo Chrystusowe zaś nie jest przekazywane fizycznie przez dziedziczenie, lecz przez łaskę duchową. Może się więc zdarzyć, że uznając wyższość jakiegoś kapłaństwa, ojciec biskupa płaci mu dziesięcinę, a jednak syn, jeśli jest biskupem, góruje nad tym kapłanem. Źródłem tej wyższości nie jest pochodzenie, lecz łaska duchowa udzielona przez Chrystusa. (52)

ZAGADNIENIE 32.

CZYNNIK AKTUALIZUJĄCY POCZĘCIE CHRYSYDUSA. (53)

Rozpatrzmy z kolei czynnik, który zaktualizował poczęcie Chrystusa.

Zagadnienie to ujmijmy w czterech pytaniach:

1. Czy tym czynnikiem był Duch święty?
2. Czy wolno mówić o poczęciu Chrystusa z Ducha świętego?
3. Czy możemy Ducha świętego nazywać ojcem Chrystusa według ciała?
4. Czy przy poczęciu Chrystusa Najświętsza Maryja Panna odegrała jakąś czynną rolę?

Artykuł 1.

CZY POCZĘCIE CHRYSYDUSA NALEŻY PRZYPISAĆ DUCHOWI ŚWIĘTEMU?

Na pozór nie, bo:

1. Jak twierdzi Augustyn1), „dzieła Trójcy Przenajświętszej są niepodzielne, jak niepodzielną jest jej istota”. Otóż jednym z dzieł Boga jest poczęcie Chrystusa. Nie wydaje się więc, by je można było przypisywać w wyższym stopniu Duchowi świętemu niż Ojcu lub Synowi.
2. Słowa Apostoła2): „kiedy przyszła pełnia czasów, zesłał Bóg Syna swego, uczynionego z niewiasty”, Augustyn opatruje następującym komentarzem 3): „Istotnie, zesłał Go Ten, który Go uczynił z niewiasty”. A skoro, jak wiadomo4), zesłanie Syna przypisuje się Ojcu, więc i poczęcie Jego, określone zwrotem: „został uczyniony z niewiasty”, należy przypisać głównie Ojcu.
3. Czytamy?): „Mądrość zbudowała sobie dom”. Mądrością Boga zaś jest sam Chrystus, jak to wynika ze słów6): „Chrystusa Bożą Moc i Mądrość Bożą”. A domem tej Mądrości jest ciało Chrystusa, nazywane także Jego świątynią, jak wynika ze słów7): „Ale to On mówił o świątyni ciała swojego”. Wydaje się przeto, że dokonanie

poczęcia Chrystusowego ciała należy przypisać głównie Synowi: więc nie Duchowi świętemu.

A JEDNAK czytamy słowa 8): „Duch święty zstąpi na cię”.

WYKŁAD. Stwierdzamy, że poczęcie Chrystusowego ciała jest dziełem całej Trójcy Przenajświętszej, ale dla trzech racji przypisujemy je Duchowi świętemu.

Przemawia za tym, po pierwsze, Boski aspekt przyczyny Wcielenia. Duch święty jest bowiem, jak wiadomo⁹), Miłością Ojca i Syna. (54) A wszak najwyższym przejawem Bożej Miłości było to, że Syn Boży w dziewiczym łonie przybrał sobie ciało, toteż powiedziano¹⁰): „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał”.

Po drugie, przemawia za tym przyczyna Wcielenia, rozpatrywana pod kątem przyjętej natury. Ułatwia to zrozumienie faktu, że Syn Boży przyjął ludzką naturę do jedności w Osobie nie na skutek jakichś jej zasług, lecz wyłącznie z łaski. Łaskę zaś przypisujemy Duchowi świętemu, stosownie do słów¹¹): „dary są różne, lecz Duch ten sam”. Toteż mówi Augustyn¹²): „Ów sposób, w jaki Chrystus narodził się z Ducha świętego, nasuwa myśl o łasce Boga, dzięki której człowiek bez żadnych uprzednich zasług, od pierwszej chwili istnienia swojej natury tak ściśle zjednoczył się ze Słowem Bożym, w jednej Osobie, że od razu był Synem Bożym.”

Po trzecie, przemawia za tym cel Wcielenia, zmierzało ono bowiem ku temu, by poczęty człowiek był człowiekiem świętym i aby był Synem Bożym. A za sprawcę obu tych rzeczy uważamy Ducha świętego. On to bowiem sprawia, iż ludzie stają się synami Boga, stosownie do słów¹³): „a że jesteście synami Bożymi — posłał Bóg Ducha Syna swego do serc naszych, wołającego: Abba, Ojcze!”. I On, jak powiedziano¹⁴): jest „Duchem uświęcenia”. Bo jak inni ludzie przez Ducha świętego zostają uświęceni duchowo, tak iż są przybranymi synami Bożymi, tak Chrystus poczęty przez Ducha świętego w świętości, jest Synem Bożym z natury. Toteż według glosy¹⁵) słowa św. Pawła¹⁶): „On to przeznaczony jest na Syna Bożego w Mocy” znajdują swoje wytłumaczenie w zwrocie następującym po nich bezpośrednio: „wedle Ducha uświęcenia”, t j. „przez to, że począł się z Ducha świętego”. A i sam Anioł w czasie zwiastowania słowa¹⁷): „Duch święty zstąpi na cię” zamyka powiedzeniem: „Przeto, co się z ciebie narodzi święte, będzie nazwane Synem Bożym”.

Ad 1. Poczęcie dokonało się wprawdzie jako dzieło wspólne całej Trójcy Przenajświętszej, ale, uwzględniając różne jego aspekty, przypisujemy je poszczególnym Osobom. Ojcu bowiem przypisuje się ojcowski autorytet w stosunku do Osoby Syna, który przez tego rodzaju poczęcie przybrał sobie ludzką naturę, Synowi przypisujemy samo przyjęcie ciała, a Duchowi świętemu ukształtowanie ciała, które Syn przyjął. Bo stosownie do słów¹⁸): „posłał Bóg Ducha Syna swego”. Duch Święty jest Duchem Syna. I jak moc duszy działająca w nasieniu poprzez tkwiące w nim siły witalne formuje ciało innych ludzi w procesie rodzenia, tak Moc Boża, którą jest sam Syn, zgodnie ze słowami¹⁹): „Chrystus — Boża Moc”, ukształtowała przez Ducha świętego to ciało, przyjęte przez Syna. Wskazują na to również słowa Anioła²⁰): „Duch święty zstąpi na cię”, by poniekąd przygotować i uformować materię Chrystusowego ciała, a „Moc Najwyższego”, tj. Chrystus, „zacień! cię”, czyli, jak mówi Grzegorz²¹), „beztęlesną jasność Bóstwa otrzyma w tobie ludzkie ciało, bo wszak ciało oświetlone daje kształt clenia”. A pod wyrazem „Najwyższy” rozumiemy (55) Ojca, którego Mocą jest Syn.

Ad 2. Wyraz „zesłany” odnosi się do Osoby przyjmującej ciało. Zesłał Ją Ojciec. Lecz „poczęcie” dotyczy przyjętego ciała, ukształtowanego przez działanie świętego Ducha. I dlatego, mimo tożsamości Tego, który został zesłany i poczęty, ze względu na pojęciowe różnice — zesłanie przypisujemy Ojcu, spowodowanie poczęcia — Duchowi świętemu, przyjęcie ciała zaś — Synowi.

Ad 3. Jak zauważa Augustyn²²), „problem. ten można ująć dwojako: Bo po pierwsze — domem Chrystusa jest Kościół, który On zbudował sobie przez własną krew. Można też ciało Jego nazywać Jego domem, jak On sam to uczynił mówiąc o „swojej świątyni”. A to, czego dokonał Duch święty, jest też dziełem Syna Bożego ze względu na jedność Osób co do natury i woli.

Artykuł 2.

CZY WSKAZANE JEST UŻYWANIE WYRAŻENIA: „CHRYSTUS POCZAŁ SIĘ Z DUCHA ŚWIĘTEGO ?” (56)

Na pozór nie, bo:

1. Słowa¹): „z Niego, przez Niego i w Nim jest wszystko”, Augustyn opatruje głosa²): „Należy zwrócić uwagę na to, w jakim znaczeniu powiedziano: ‚z Niego’. Bo przecież niebiosa i ziemia są przezeń uczynione, nie z Niego, nie z Jego substancji”. Podobnie nie uformował Duch święty ciała Chrystusowego ze swojej substancji. Nie powinno się więc mówić o poczęciu Chrystusa z Ducha świętego.

2. Czynniki aktualizujący, który daje początek nowemu życiu w procesie narodzin, gra rolę nasienia. Otóż Duch święty nie odgrywał tej roli przy poczęciu Chrystusa. Bo, jak mówi Hieronim³): „Nie jest zgodne z prawdą to, co utrzymują niektórzy zbrodniczy pisarze, iż Duch święty był zamiast nasienia, ale twierdzimy, że ciało Chrystusa zostało utworzone”, czyli uformowane, „potęgą i mocą Stwórcy”. Nie powinno się więc mówić, że Chrystus począł się z Ducha świętego.

3. Jedność może powstać z dwóch składników tylko przez ich syntezę. A przecież ciało Chrystusa zostało ukształtowane z Maryi Panny. Powiedzenie, że Chrystus począł się z Ducha świętego wskazywałoby więc na powstanie jakiejś syntezy Ducha świętego i materii dostarczonej przez Najświętszą Dziewicę, co najwidoczniej jest błędem. Nie należy więc mówić, że Chrystus począł się z Ducha świętego.

A JEDNAK powiedziano⁴): „Pierwej nim się zesłi, znaleziona jest, jako mająca w żywocie z Ducha świętego”.

WYKŁAD. Poczęcie odnosimy nie tylko do Chrystusowego ciała, lecz przez wzgląd na to ciało mówimy o poczęciu Chrystusa. Otóż bierzemy pod uwagę dwojaki stosunek łączący Ducha świętego z Chrystusem: Duch święty jest współistotny z Synem Bożym, z Tym, o którym powiedziano, że się począł. Duch święty jest zarazem przyczyną sprawczą w odniesieniu do Chrystusowego ciała. Przyimek „z” uwypukla te oba stosunki, podobnie jak w powiedzeniu, że jakiś człowiek jest „ze swego ojca”. I dlatego zdanie: „Chrystus począł się z Ducha świętego” uważamy za stosowne, mając przy tym na myśli działanie sprawcze Ducha świętego w odniesieniu do przyjętego ciała i współistotność Jego z Osobą przyjmującą ciało.

Ad 1. Nie można właściwie powiedzieć, że się poczęło z Ducha świętego ciało Chrystusa, które nie jest współistotne z Duchem świętym; należy raczej mówić, że się

poczęło przez Niego, biorąc pod uwagę to, co na ten temat mówi Ambroży⁵): „Powstać przez coś to znaczy albo powstać z odnośnej substancji, albo też mocą tej rzeczy. Z substancji, tak jak Syn — z Ojca, mocą — tak jak wszystko powstaje Mocą Bożą i w taki sposób jak Maryja posiadała Syna w swym łonie mocą Ducha świętego”. Ad 2. Co do sprawy poruszonej w zarzucie istnieje pozorna różnica między stanowiskiem Hieronima a poglądami niektórych doktorów Kościoła, utrzymujących, że Duch święty przy poczęciu Chrystusa pełnił funkcje nasienia. Mówi bowiem Chryzostom⁶): „Duch święty poprzedził mającego wejść do Dziewicy Jednorodzonego Boga, aby Chrystus poprzedzony przez Ducha świętego narodził się cieleśnie w świętości, przy udziale Bóstwa wprowadzonego zamiast nasienia”. Damasceńczyk zaś mówi⁷): „Mądrość Boża i Moc stała się Jej cieniem, na kształt Boskiego nasienia”.

Nietrudno rozwikłać tę sprzeczność, biorąc pod uwagę to, że zarówno Chryzostom jak Damasceńczyk porównując z nasieniem Ducha Świętego, bądź też Syna, który jest „Mocą Ojca” akcentują tkwiący w nasieniu czynnik aktywny. Hieronim zaś widząc w nim substancję cielesną, która podlega przy poczęciu przemianie, zaprzecza, że Duch święty jest tu zamiast nasienia.

Ad 3. Mówiąc o poczęciu lub o narodzeniu Chrystusa z Ducha Świętego i z Maryi Panny mamy na myśli, jak stwierdza Augustyn⁸), dwie różne rzeczy. Z Maryi rodzi się Chrystus czerpiąc materię; Duch Święty zaś jest sprawcą poczęcia. Nie było więc tu syntezy.

Artykuł 3.

CZY MOŻNA NAZWAĆ DUCHA ŚWIĘTEGO OJCEM CHRYSTUSA ZE WZGLĘDU NA CZŁOWIECZEŃSTWO? (57)

Na pozór tak.

1. W procesie narodzin bowiem, jak twierdzi Filozof¹), „czynnik aktualizujący daje ojciec, matka zaś dostarcza materii”. A skoro Najświętszą Pannę nazywamy Matką Chrystusa, bo przy Jego poczęciu dostarczyła materii, to, jak się zdaje. Ducha świętego wolno nazywać Jego Ojcem, On bowiem był tym czynnikiem, który zaktualizował omawiane poczęcie.
2. Duch święty ukształtował ciało Chrystusa podobnie jak kształtuje dusze pozostałych świętych, co stanowi podstawę do nazywania ich synami całej Trójcy Przenajświętszej, a więc i synami Ducha świętego. A skoro Duch święty ukształtował ciało Chrystusa, to i Chrystusa powinno się nazywać Synem Ducha świętego.
3. Jesteśmy tworem Boga; Boga przeto nazywamy Ojcem, stosownie do słów²), „Czyż Ten, który cię posiada, uczynił i stworzył, nie Jest twoim ojcem”? A skoro ciało Chrystusa utworzył Duch święty, to powinniśmy Go nazywać Ojcem Chrystusa ze względu na to ciało przezeń ukształtowane.

A JEDNAK mówi Augustyn³): „Chrystus narodził się z Ducha świętego nie jako syn, z Maryi Panny zaś narodził się jako syn”.

WYKŁAD. Nazwy: „ojcostwo”, „macierzyństwo” oraz „synostwo” powstają wprawdzie w wyniku rodzenia, ale nie każde rodzenie stwarza relacje określone przez te nazwy, a jedynie rodzenie się istot żywych, zwłaszcza zwierząt. Nie nazwiemy

bowiem płomienia synem ognia, z którego ten płomień powstał; powiemy tak chyba tylko w sensie przenośnym. Omawiane nazwy stosujemy tylko w świetle istot żywych obdarzonych zmysłami, zdolnych do rozrodu w ścisłym znaczeniu tego słowa. Ale i tu nie wszystko, co się rodzi, uzyskuje nazwę synostwa, przysługuje ona jedynie istocie nacechowanej podobieństwem do tego, kto ją zrodził. Toteż, jak mówi Augustyn⁴), nie powiemy, że włos jest synem człowieka, na którym wyrósł, ani też, że człowiek jest synem plemnika, z którego powstał. Bo ani włos nie jest podobny do człowieka, ani człowiek do plemnika, a człowiek jest podobny do człowieka, który go zrodził. I gdzie jest doskonałe podobieństwo, tam też jest doskonałe synostwo. Dotyczy to zarówno dziedziny ludzkiej jak i Boskiej. Jeżeli zaś podobieństwo jest niezupełne, to niepełne jest i synostwo. Skoro w człowieku odnajdujemy pewne nie-doskonałe podobieństwo do Boga, wynikające zarówno stąd, że został on stworzony na obraz Boży, jak i stąd, że jest w nim podobieństwo łaski, przeto z obu tytułów można człowieka nazywać synem Boga, a mianowicie: i dlatego, że jest stworzony na Jego obraz i dlatego że jest do Niego przez łaskę upodobniony.

Zważmy jednak, że z chwilą kiedy przysługuje komuś nazwa w jej pełnym znaczeniu, nie można jej stosować na oznaczenie tej samej rzeczy mając na myśli znaczenie niepełne. Np. mówiąc, że Sokrates jest człowiekiem, w ścisłym znaczeniu słowa „człowiek”, nie nazwiemy go człowiekiem w takim znaczeniu, jak nazywamy człowiekiem czyjś portret, gdyby nawet Sokrates bardzo kogoś przypominał. Chrystus jest Synem Bożym w pełnym znaczeniu wyrazu. Toteż, choć co do swej ludzkiej natury jest stworzony i usprawiedliwiony, nie przysługuje Mu nazwa Syna Bożego ani z tytułu stworzenia ani też usprawiedliwienia Jego ludzkiej natury, a wyłącznie ze względu na odwieczne rodzenie, przez które jest On Synem samego tylko Ojca. Nie wolno przeto w żadnym razie nazywać Chrystusa Synem Ducha świętego ani Synem Trójcy Przenajświętszej.

Ad 1. Chrystus został poczęty z Maryi Panny, od której otrzymał materię tak, iż należy do tego samego gatunku co Ona. Nazywamy Go przeto jej Synem. Został również poczęty przez Ducha świętego jako zasadę czynną, ale nie według podobieństwa gatunkowego, tak jak to się dzieje, kiedy człowiek zostaje zrodzony przez swego ojca. I dlatego nie nazywamy Chrystusa Synem Ducha świętego.

Ad 2. Ludzie, których Duch święty urabia przez łaskę, nie mogą być nazywani synami Boga w sensie pełnego synostwa. Toteż mówiąc, że są synami Bożymi, mamy na myśli synostwo niepełne, polegające na podobieństwie płynącym z łaski, której źródłem jest cała Trójca Przenajświętsza. Inny charakter, jak wiemy⁵), ma synostwo Chrystusa.

Podobnie odpowiemy w Ad 3.

Artykuł 4.

CZY PRZY POCZĘCIU CHRYSZTUSA NAJŚWIĘTSZA PANNA ODEGRAŁA CZYNNĄ ROLE? (58)

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Damascenczyk¹), że „Duch święty zstąpił na Dziewicę, oczyszczając ją i dając jej moc przyjęcia Słowa Bożego, a zarazem moc zrodzenia

Go". Bierną moc rodzenia posiadała wszak z natury, jak każda kobieta. Dał jej przeto moc czynną, tak iż przyczyniła się w sposób aktywny do poczęcia Chrystusa.

2.. Wszystkie władze duszy wegetatywnej, jak twierdzi Komentator²), (59) są władzami czynnymi. Otóż zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet zdolność rodzenia jest władzą duszy wegetatywnej. Więc zarówno u mężczyzn jak i u kobiet zdolność ta czynnie współdziała przy poczęciu potomka.

3. Przy poczęciu potomka kobieta dostarcza materii, z której ciało jego zostaje ukształtowane mocą natury. A skoro natura jest wewnętrzną zasadą ruchu, więc i w samej materii dostarczonej przez Najświętszą Pannę przy poczęciu Chrystusa tkwi, jak się zdaje, jakiś pierwiastek czynny.

A JEDNAK pierwiastek czynny w procesie rodzenia określamy nazwą: racja zarodkowa. Otóż, jak twierdzi Augustyn³), ciało Chrystusa od Dziewicy wzięło tylko materię cielesną. Zostało poczęte i ukształtowane stosownie do Boskiej racji, a nie według jakiejś ludzkiej racji zarodkowej. Najświętsza Panna przeto nie współdziałała czynnie przy poczęciu Chrystusowego ciała.

WYKŁAD. Niektórzy teologowie utrzymują, że przy poczęciu Chrystusa Najświętsza Panna czynnie współdziałała zarówno mocą przyrodzoną jak i nadprzyrodzoną. Mówią, że korzystała z mocy przyrodzonej, bo zakładają, że każda materia w naturze zawiera w sobie jakiś pierwiastek czynny. W przeciwnym razie — sądzą — nie byłoby przemian przyrodzonych. I tu popełniają błąd. Bo wtedy mówimy o przemianie przyrodzonej, kiedy się ona dokonuje pod wpływem jakiegoś czynnika wewnętrznego, którym może być pierwiastek bierny, nie tylko czynny. Wyraźnie mówi o tym Filozof⁴), że źródłem ruchu przyrodzonego ciał o mniejszym lub większym ciężarze jest wyłącznie pierwiastek bierny, nie czynny. I nie jest rzeczą możliwą, by materia przyczyniła się do tworzenia swej formy, bo nie istnieje jako akt. (60) A także niemożliwością jest, by coś poruszało siebie, jeżeli nie jest podzielone na dwie stery, z której jedna porusza, a druga jest poruszana. Jak dowiedziono w 8, Physic.⁵), zjawisko to spotykamy tylko u istot obdarzonych duszą. Mówią też oni o jej działaniu mocą nadprzyrodzoną, twierdząc, że udział matki nie ogranicza się do dostarczenia materii, którą stanowi krew periodu, lecz dostarcza ona także nasienia, które po zmieszaniu z nasieniem męskim stanowi w rodzeniu pierwiastek czynny. Skoro zaś u Najświętszej Panny z powodu nienaruszonego dziewictwa nie występowało wydzielenie nasienia, twierdzą oni, że Duch święty udzielił jej w sposób nadprzyrodzony zdolności czynnego współdziałania przy poczęciu Chrystusowego ciała, dał to, co inne matki osiągają przez wydzielanie nasienia. Lecz powyższy pogląd nie może się ostać, bo skoro, jak powiedziano⁶), „każda rzecz jest po to, by pełniła swoje funkcje”, natura dla prokreacji nie wprowadzałaby płciowego zróżnicowania na mężczyzn i kobiety, gdyby funkcje mężczyzn nie różniły się od funkcji kobiet. Przy prokreacji zaś między funkcjami czynnymi a funkcjami biernymi istnieje różnica. To też nasuwa się wniosek, że całą aktywność w tej dziedzinie skupia w sobie mężczyzna, a element bierny reprezentuje kobieta. I dlatego u roślin, gdzie czynny element rozmnażania jest pomieszany z biernym, nie ma podziału według płci.

A skoro Najświętsza Maryja Panna zgodziła się być Matką, nie ojcem Chrystusa, płynie stąd wniosek, że nie otrzymała żadnej władzy czynnej, aktualizującej poczęcie Chrystusa, gdyż albo próbowałaby ją realizować, i byłaby wówczas ojcem Chrystusa, albo też nic w tym kierunku nie czyniła, jak niektórzy

twierdzą, i wtedy władza ta byłaby Jej udzielona niepotrzebnie. Musimy więc stwierdzić, że w samym poczęciu Chrystusa Najświętsza Panna nie współdziałała w sposób czynny, a służyła tylko materią, natomiast czynnie współdziałała przed poczęciem, przygotowując materię nadającą się do Jego poczęcia.

Ad 1. Omawiane tu poczęcie było nacechowane potrójnym przywilejem: Nie było tam grzechu pierwotnego; został poczęty nie zwykły człowiek, ale Bóg-Człowiek i wreszcie było poczęciem dziewiczym. Ten trojaki przywilej otrzymało od Ducha świętego, I dlatego mówi Damasceńczyk w związku z pierwszym, że Duch święty „Zstąpił na Dziewicę, oczyszczając Ją”, tj. chroniąc przed poczęciem w grzechu pierwotnym. Do drugiego zaś odnosi się zdanie: „dając Jej moc przyjęcia Słowa Bożego”, tj. poczęcia Słowa Bożego. A w związku z trzecim mówi: „a zarazem moc zrodzenia”, aby pozostając Dziewicą mogła stać się Rodzicielką, nie przez czyn wprawdzie, lecz w sposób bierny, podobnie jak inne matki stają się po zapłodnieniu.

Ad 2. W procesie rodzenia rola kobiety nie jest tak pełna jak rola mężczyzny i dlatego, podobnie jak w dziedzinie twórczości, technika niższego rzędu przygotowuje materię, a technika nadrzędna tworzy formę, tak i tu moc rodzenia kobiety przygotowuje materię, a moc mężczyzny decyduje o formie.

Ad 3. Nie ma konieczności, aby dla dokonania przemiany odpowiadającej wymogom natury, tkwił w materii czynnik aktualizujący tę przemianę. Wystarczy, jak stwierdziliśmy⁷⁾, że jest w niej sam tylko pierwiastek bierny.

ZAGADNIENIE 33.

PLANOWOŚĆ POCZĘCIA CHRYSSTUSA

Rozpatrzmy z kolei planowość poczęcia Chrystusa. Zagadnienie to ujmijmy w czterech pytaniach:

1. Czy ciało Chrystusa zostało ukształtowane w pierwszej chwili jego poczęcia?
2. Czy w pierwszej chwili poczęcia połączyło się z duszą?
3. Czy w pierwszej chwili poczęcia zostało przyjęte przez Słowo?
4. Czy jego poczęcie dokonało się w sposób przyrodzony, czy cudowny ? (61)

Artykuł 1.

CZY CIAŁO CHRYSSTUSA ZOSTAŁO UKSZTAŁTOWANE W PIERWSZEJ CHWILI JEGO POCZĘCIA?

Na pozór nie, bo:

1. Słowa¹⁾: „Czterdzieści i sześć lat budowano tę świątynię”, Augustyn tłumaczy jak następuje²⁾: „Liczba ta najwidoczniej odpowiadała doskonałości ciała Pańskiego”. A w innym dziele mówi³⁾: „Nie bez podstaw powiedziano, że przez czterdzieści sześć lat budowano świątynię symbolizującą ciało Chrystusa, tak by ilość lat budowy świątyni odpowiadała ilości dni wymaganych do pełnego wykończenia Pańskiego

ciała”. Ciało Chrystusa nie zostało więc w pełni ukształtowane już w pierwszej chwili poczęcia.

2. Ukształtowanie ciała Chrystusowego było uwarunkowane ruchem w przestrzeni. Najczystsza krew ciała Dziewicy musiała dopłynąć do miejsca narodzin. Otóż nic cielesnego nie może przenosić się z miejsca na miejsce w jednej chwili, bo jak powiedziano⁴), czas trwania ruchu odpowiada (62) podziałowi rzeczy poruszanej. Ciało Chrystusa nie było więc uformowane w jednej chwili.

3. Ciało Chrystusa, jak wiemy⁵)', zostało utworzone z najczystszej krwi Dziewicy. Otóż materia ta nie mogła być w jednej i tej samej chwili krwią i ciałem, miałyby bowiem wówczas jednocześnie dwie formy. Toteż moment ostatni, kiedy tam była krew, nie mógł być pierwszym momentem Istnienia ukształtowanego ciała. A między dwoma różnymi momentami Istnieje czas przejściowy. Więc ciało Chrystusa nie było ukształtowane w jednej chwili, lecz w ciągu jakiegoś czasu. (63)

4. Podobnie jak osiągnięcie pewnego wzrostu, tak i urodzenia się wymaga pewnego czasu, obie te rzeczy są bowiem realizacją przyrodzonych możliwości, związanych z duszą wegetatywną. Otóż Chrystus, podobnie jak inni ludzie, przez pewien czas fizycznie wzrastał. Powiedziano o Nim⁶): „Wzrastał w latach i mądrości”. Na tej samej zasadzie, jak się wydaje, nie w jednej chwili dokonało się ukształtowanie Jego ciała związane z siłami występującymi w procesie narodzin, lecz w czasie, którego wymaga ukształtowanie ciała innych ludzi.

A JEDNAK mówi Grzegorz⁷): „Z chwilą, kiedy Anioł zwiastował, a Duch święty zstąpił, natychmiast Słowo znalazło się w łonie, natychmiast w łonie Słowo — ciałem”. (64)

WYKŁAD. W poczęciu Chrystusa wyróżniamy trzy momenty: po pierwsze, ruch krwi do miejsca rodzenia; po drugie, ukształtowanie ciała z tego rodzaju materii; po trzecie, osiągnięcie pełnego wzrostu. Moment ostatni w procesie poczęcia to faza środkowa, pierwsza bowiem jest przygotowaniem do poczęcia, a trzecia jego następstwem. Otóż pierwsza nie mogła się dokonać w jednej chwili, byłoby to bowiem sprzeczne z samą istotą ruchu ciała w przestrzeni, bo ich cząstki osiągają dany punkt w pewnej kolejności czasowej.

Kolejność ta cechuje również trzecią fazę poczęcia, bądź dlatego, że wzrastanie nie dokonuje się bez ruchu w przestrzeni, bądź też dlatego, że jest ono przejawem sił żywotnych, działających już w ciele uformowanym, a siły te mogą działać tylko w jakimś określonym czasie.

Lecz samo ukształtowanie ciała, na którym polega istota poczęcia, dokonało się w jednej chwili, a to z dwóch powodów:

Po pierwsze, wskutek nieskończonej wielkiej mocy przyczyny sprawczej, mianowicie: Ducha Świętego, który, jak wiemy⁸), uformował ciało Chrystusa. Im większą bowiem moc posiada przyczyna sprawcza, tym szybciej może nadać formę materii. Sprawca o mocy nieskończonej może przeto w jednej chwili urobić materię do przyjęcia właściwej formy.

Po drugie, działa tu wzgląd na Osobę Syna. chodziło bowiem o Jego ciało. Nie było stosowne, aby On przyjął ciało nieuksztalowane. A gdyby wykończenie formy ciała poprzedzał jakiś okres czasu, przeznaczony na realizację wykończenia, nie można by było całego poczęcia przypisywać Synowi Bożemu, bo czynimy to wyłącznie przeciw z uwagi na przyjęcie człowieczeństwa. I dlatego z chwilą, kiedy

znalazła się przeznaczona do tego materia w miejscu narodzin, natychmiast ciało Chrystusa zostało w pełni ukształtowane i przyjęte. Fakt ten upoważnia nas do mówienia, że został poczęty Syn Boży, czego byśmy nie mogli twierdzić w innym wypadku.

Ad 1. Oba zdania Augustyna nie dotyczą samego tylko ukształtowania ciała Chrystusa, lecz ukształtowania jego łącznie z okresem wzrastania aż do momentu narodzin. Toteż stosownie do obliczeń Augustyna mówimy, że ostatecznie ukształtowało się ono w czasie dziewięciu miesięcy, tj. przez okres kiedy Chrystus był w łonie Maryi.

Ad 2. Wspomniany ruch, polegający na zmianie miejsca w przestrzeni, nie jest składową częścią samego poczęcia, lecz jego fazą przygotowawczą.

Ad 3. Nie da się oznaczyć ostatniego momentu, w którym wspomniana materia była krwią, lecz można określić kres Istnienia jej jako krwi, po którym bezpośrednio nastąpił moment, kiedy już ciało Chrystusa było ukształtowane. Moment ten był kresem czasu trwania ruchu materii ku miejscu narodzin.

Ad 4. Wzrastanie dokonuje się dzięki zdolności rośnięcia cechującej tego kto rośnie; natomiast ukształtowanie się ciała dokonuje się przez moc rozrodczą nie tego, kto się rodzi, lecz jego ojca i realizuje się poprzez nasienie. W duszy wegetatywnej ojca tkwią działające w nasieniu siły żywotne, które kształtują ciało potomka. Ciało Chrystusa zaś nie zostało, jak wiemy⁹), ukształtowane z nasienia mężczyzny, lecz przez działanie Ducha świętego. Toteż ukształtowanie tego ciała musiało być godne Ducha świętego. Wzrastanie zaś ciała Chrystusa dokonywało się odpowiednio do zdolności rośnięcia cechującej duszę Chrystusa, nie różniącą się gatunkowo od naszych dusz. Chrystus przeto musiał rosnać podobnie do pozostałych ludzi, tak iżby w ten sposób ujawniła się rzeczywistość jego natury ludzkiej.

Artykuł 2.

CZY CIAŁO CHRYSTUSA POŁĄCZYŁO SIĘ Z DUSZĄ W PIERWSZEJ CHWILI POCZĘCIA ?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem papież Leon¹): „Natura ciała Chrystusa nie różniła się od natury naszego ciała i moment tchnienia weń duszy nie był inny niż u pozostałych ludzi”. A wszak u nich dusza nie łączy się z ciałem od razu w chwili jego poczęcia. Więc i dusza Chrystusa winna była połączyć się z Jego ciałem nie od razu, w chwili jego poczęcia. (65)

2. Istnienie duszy, jak każdej formy przyrodzonej, jest uwarunkowane określonymi wymiarami związanej z nią materii. Otóż ciało Chrystusa w pierwszej chwili poczęcia co do wymiarów nie dorównywało ciałom pozostałych ludzi, w chwili łączenia się ich z duszą. W przeciwnym razie, przy założeniu, że rozwój fizyczny następuje bezpośrednio po wlaniu duszy, musiałby nastąpić przedwczesny poród, albo też w chwili porodu Chrystus byłby bardziej wyrośnięty niż inne dzieci. Przypuszczenie pierwsze jest niezgodne z twierdzeniem Augustyna²), że przez 9 miesięcy Chrystus pozostawał w łonie matki. Drugie zaś nie da się pogodzić ze słowami papieża

Leona³), że mędrcy „znaleźli Dziecię Jezus nie różniące się od ogółu dzieci”. Ciało Chrystusa nie było więc połączone z duszą od pierwszej chwili poczęcia.

3. Tam, gdzie coś jest wcześniej, a coś innego później, istnieją liczne momenty. Otóż według Filozofa⁴), przy narodzeniu człowieka jest etap wcześniejszy i późniejszy, najpierw bowiem jest coś żywego, potem zwierzę, potem człowiek. Nie mogło się więc dokonać połączenie duszy z ciałem w Chrystusie w pierwszej chwili jego poczęcia.

A JEDNAK mówi Damasceńczyk⁵): „W jednej chwili ciało, ciało Słowa Bożego, ciało ożywione duszą rozumną i obdarzoną intelektem”.

WYKŁAD. Zważywszy, że poczęcie Chrystusa odnosimy do samego Słowa Bożego, zgodnie ze sformułowaniem spotykanym w symbolu wiary⁶):

„Który się począł z Ducha Świętego”, musimy stwierdzić, że przyjęcie samego ciała przez Słowo Boże nastąpiło w pierwszej chwili jego poczęcia. Ale jak już wykazaliśmy⁷), dokonało się ono za pośrednictwem duszy, a dusza została przyjęta za pośrednictwem ducha, czyli intelektu. Toteż połączenie się ciała Chrystusa z duszą rozumną musiało się dokonać w pierwszej chwili jego poczęcia.

Ad 1. Przy określeniu pierwszego momentu zjednoczenia duszy z ciałem możemy brać pod uwagę dwie rzeczy: po pierwsze, gotowość ciała do przyjęcia duszy. Pod tym względem ciało Chrystusa nie różniło się od ciała pozostałych ludzi, bo podobnie jak u nich dusza Chrystusa łączy się z ciałem natychmiast z chwilą jego uformowania. Po drugie: możemy brać pod uwagę wyłącznie czas, w którym nastąpiło zjednoczenie. Otóż skoro ciało Chrystusa wcześniej zostało w pełni ukształtowane, to i pierwiej zostało połączone z duszą.

Ad 2. Istnienie duszy jest wprawdzie uwarunkowane wymiarami przyjmującej ją materii, ale wymiary te w pewnych granicach mogą się zmieniać. Wielkość ciała, w momencie kiedy ono łączy się z duszą, pozostaje w pewnej proporcji do jego wielkości w pełni rozwoju, tak iż ludzie fizycznie dobrze rozwinięci górują co do wielkości ciała nad innymi również w pierwszej chwili połączenia ciała z duszą. Chrystus w sile wieku był człowiekiem proporcjonalnie dobrze rozwiniętym, tak że dorównywał pozostałym ludziom w momencie, kiedy u nich dokonuje się połączenie duszy z ciałem, ustępował im jednak co do wielkości w pierwszej chwili swego poczęcia. Ale i wówczas wymiary Jego ciała nie przekraczały dolnej granicy, przy której może istnieć ciało ożywione duszą, bo i drobne ciała bywają ożywione przez duszę u ludzi małego wzrostu.

Ad 3. Wspomniana przez Filozofa kolejność etapów przy narodzeniu innych ludzi tłumaczy się tym, że do przyjęcia duszy ciało przygotowuje się stopniowo przez stopniowy rozwój. Toteż najpierw, jako niezupełnie przygotowane, łączy się z duszą niedoskonałą, a później, kiedy jest już przygotowane w pełni, otrzymuje duszę doskonałą. Lecz ciało Chrystusa, wskutek nieskończonej mocy czynnika sprawczego, w jednej chwili stało się gotowe do połączenia się z duszą. Od razu przeto, z chwilą poczęcia, otrzymało formę doskonałą, t.j. duszę rozumną. (66)

Artykuł 3.

CZY PRZYJĘCIE CIAŁA CHRYSZTUSA PRZEZ SŁOWO NASTĄPIŁO PO JEGO POCZĘCIU ?

Na pozór tak.

1. Nie można bowiem przyjąć tego, czego jeszcze nie ma. Ciało Chrystusa zaś zaczęło istnieć przez poczęcie. Wydaje się więc, że dopiero potem przyjęte zostało przez Słowo.

2. Słowo Boże przyjęło Chrystusowe ciało za pośrednictwem duszy rozumnej. A skoro przyjęcie tej duszy przez ciało następuje przy końcu procesu poczęcia, to przy końcu tego procesu nastąpiło przyjęcie ciała przez Słowo. Lecz mówimy, że wówczas ciało jest już poczęte. Więc najpierw zostało poczęte, a później dokonało się jego przyjęcie przez Słowo.

3. Jak wynika ze słów Filozofa¹), w bytach zrodzonych to, co niedoskonałe jest przed tym, co doskonałe. Otóż ciało Chrystusa zostało zrodzone. Nie od razu więc osiągnęło pełną doskonałość polegającą na zjednoczeniu ze Słowem Bożym, lecz najpierw zostało poczęte, a później przyjęte przez Słowo.

A JEDNAK Augustyn mówi²): „Trzymaj się tego i absolutnie nie dopuszczaj wątpliwości, że ciało Chrystusa nie było poczęte w łonie Dziewicy przed przyjęciem jego przez Słowo”.

WYKŁAD. Mówiliśmy³), że wypowiedzią właściwą jest zdanie: „Bóg stał się człowiekiem”, natomiast zdanie: „człowiek stał się Bogiem” nie jest wypowiedzią ścisłą, ponieważ Bóg przybrał sobie człowieczeństwo, natomiast nie było samostnego człowieczeństwa Chrystusa przed przyjęciem jego przez Słowo. Gdyby ciało Chrystusa było poczęte przed przybraniem przez Słowo, to musiałoby już posiadać inny pierwszy podmiot czynności. Przypuszczenie takie jest sprzeczne z samą istotą Wcielenia, przyjęliśmy bowiem, że Słowo Boże zjednoczyło się z ludzką naturą i wszystkimi jej składnikami w jedności Osoby. Byłoby nadto niewłaściwe takie przyjęcie przez Słowo Boże ludzkiej natury, które by było uwarunkowane przez zniszczenie lub okaleczenie istniejącego osobnika tej natury. Toteż sprzeczne z wiarą jest twierdzenie, że ciało Chrystusa zostało poczęte przed jego przyjęciem przez Słowo Boże.

Ad 1. Gdyby ukształtowanie, czy poczęcie ciała nie nastąpiło w jednej chwili, lecz wymagało jakiegoś czasu, to mielibyśmy przed sobą alternatywę: bądź że zostało przyjęte nie będąc jeszcze ciałem, bądź też że poczęcie nastąpiło przed przyjęciem. Ale skoro stwierdziliśmy, że poczęcie ciała dokonało się w jednej chwili, musimy przyjąć, że moment poczęcia zbiegł się z momentem, kiedy poczęcie już zostało dokonane. Powtarzamy przeto za św. Augustynem⁴): „Twierdzimy, iż poczęcie Słowa Bożego dokonało się przez poczęcie ciała, a poczęcie Jego ciała przez Wcielenie”. Z powyższego wynika odpowiedź na zarzut 2. W jednej chwili dokonało się poczęcie tego ciała, jego ukształtowanie i połączenie z duszą.

Ad 3. Przedmiotem rozważania w tajemnicy Wcielenia nie jest wznoszenie się jakiegoś bytu, który, jak twierdzi (67) heretyk Fotyn, miałby się udoskonalać aż do momentu, kiedy stanie się godny zjednoczenia, lecz raczej zejście Słowa Bożego,

przyjmującego niedoskonałość naszej natury, zgodnie z tekstem⁵): „Zstąpiłem z nieba”.

Artykuł 4.

CZY POCZĘCIE CHRYSYDUSA BYŁO CZYMŚ PRZYRODZONYM?

Na pozór tak.

1. Chrystus nazywał się bowiem Synem Człowieczym ze względu na swoje cielesne poczęcie. I jest prawdziwym Synem Człowieczym przez zrodzenie, podobnie jak przez zrodzenie jest prawdziwym Synem Bożym. Poczęcie Jego było więc czymś przyrodzonym.

2. żadne stworzenie nie jest sprawcą cudów. Najświętszej Pannie, która jest tylko stworzeniem, przypisujemy poczęcie Chrystusa, powiedziano bowiem¹), że Panna poczęła Chrystusa. Wydaje się więc, że poczęcie to nie było cudowne, lecz przyrodzone.

3. Wystarczającym warunkiem przemiany przyrodzonej jest, jak wiemy, przyrodzoność pierwiastka biernego. A jak wynika z poprzednich wywodów²), pierwiastek bierny w poczęciu Chrystusa dostarczony przez Matkę był czymś przyrodzonym. Przyrodzone więc było i poczęcie Chrystusa.

A JEDNAK mówi Dionizy³): „To, co ludzkie, Chrystus czyni w sposób nadludzki, dowodem Dziewica, dokonująca poczęcia w sposób nadprzyrodzony”.

WYKŁAD. Jak twierdzi Ambroży⁴), „W tajemnicy tej spotkasz wiele rzeczy zgodnych z naturą i wiele nadprzyrodzonych”. Z uwagi na materię dostarczoną przez Matkę wszystko tu jest przyrodzone, z uwagi zaś na moc aktualizującą poczęcie — wszystko jest cudowne. A skoro przy ocenie każdej rzeczy decyduje raczej forma niż materia i raczej element czynny niż bierny, to musimy stwierdzić, że poczęcie Chrystusa było zasadniczo cudowne i nadprzyrodzone, istnieje w nim jednak pewien aspekt przyrodzony.

Ad 1. Mówiąc, że Chrystus jest Synem Człowieczym przez zrodzenie, mamy na myśli prawdziwość Jego przyrodzonej ludzkiej natury, przez którą jest On Synem Człowieczym, chociaż sposób, w jaki ją posiadał, jest nadprzyrodzony, podobnie jak nadprzyrodzone było odzyskanie wzroku przez niewidomego, którym posługuje się jednak w sposób przyrodzony.

Ad 2. Najświętszej Panny nie uważamy za sprawcę poczęcia; przypisujemy Jej poczęcie dlatego, że dostarczyła potrzebnej dla poczęcia materii i że dokonało się ono w Jej łonie.

Ad 3. Pierwiastek bierny przyrodzony może być wystarczającą podstawą przemiany przyrodzonej, jeżeli w naturalny zwykły sposób jest poddany działaniu właściwego czynnika sprawczego. Lecz w tym wypadku było inaczej. Nie możemy przeto mówić o tym poczęciu jako o zjawisku pod każdym względem przyrodzonym. (68)

ZAGADNIENIE 34.

DOSKONAŁOŚĆ POCZĘTEGO POTOMKA

Rozpatrzmy z kolei doskonałość poczętego potomka.

Zagadnienie to ujmijmy w czterech pytaniach:

1. Czy Chrystus był uświęcony przez łaskę już w pierwszej chwili swego poczęcia?
2. Czy poczynając od tego momentu mógł od razu posługiwać się wolną wolą?
3. Czy już od tej chwili mógł zasługiwać?
4. Czy od razu w pełni posiadał niebo?

Artykuł 1.

CZY CHRYSZTUS BYŁ UŚWIĘCONY JUŻ W PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem¹): „Nie pierwiej jest to, co duchowe, ale to, co cielesne, a potem to, co duchowe”. Skoro zaś uświęcenie przez łaskę dotyczy tego, co duchowe, Chrystus przeto nie otrzymał łaski świętości natychmiast, z chwilą swego poczęcia, lecz dopiero po upływie pewnego czasu.

2. Uświęcenie jest, jak się wydaje, wyzbyciem się grzechu, stosownie do słów²): „I byliście kiedyś takimi”, tj. grzesznikami, „ale zostaliście obmyci, ale zostaliście uświęceni”. A wszak w Chrystusie grzechu nie było. Nie miało więc celu uświęcenie Jego przez łaskę.

3. Jak przez Słowo Boże „wszystko się stało”³), tak uświęcenie wszystkich ludzi dokonało się przez Słowo Wcielone. Powiedziano⁴): „Ten, co uświęca, i ci, co bywają uświęceni, z jednego wszyscy”. Otóż jak mówi Augustyn⁵), „Nie zostało uczynione Słowo Boże, przez które wszystko się stało”. Więc nie jest uświęcony i Chrystus, przez którego wszyscy zostali uświęceni”. (69)

A JEDNAK powiedziano⁶): „Co się z ciebie narodzi święte, będzie nazwane Synem Bożym”. A także⁷), „którego Ojciec uświęcił i posłał na świat”.

WYKŁAD. Jak wiemy⁸), to, że dusza Chrystusa obfituje w łaskę uświęcającą, jest wynikiem zjednoczenia jej z samym Słowem, zgodnie z Ewangelią⁹): „Widzieliśmy chwałę Jego, jako Jednorodzonego od Ojca, (Słowo) pełne łaski i prawdy”. Wiemy¹⁰), że ciało Chrystusa było obdarzone duszą i przyjęte przez Słowo już od pierwszej chwili poczęcia. Płyne stąd wniosek, że Chrystus w pierwszej chwili swego poczęcia miał pełnię łaski uświęcającej Jego duszę i ciało.

Ad 1. Porządek przedstawiony przez Apostoła odnosi się do ludzi, którzy postępując naprzód stopniowo dochodzą do poziomu życia duchowego. W tajemnicy Wcielenia zaś obserwujemy raczej zstępowanie Boskiej pełni na teren ludzkiej natury, niż wznoszenie się ku Bogu natury ludzkiej bytu domniemanie istniejącego uprzednio. I dlatego Chrystusa-Człowieka od początku cechowała duchowość doskonała.

Ad 2. Zostać uświęconym to tyle, co stać się świętym. Stać się czymś to niekoniecznie osiągnąć przeciwieństwo tego, czym się było przedtem, ale także uzupełnić jakiś brak, bądź zacząć istnieć; do białości można przejść z czerni lub z nieistnienia białości. My

stajemy się świętymi z grzeszników, tak iż uświęcenie wyprowadza nas z grzechu. A Chrystus, jeśli chodzi o Jego człowieczeństwo, stał się święty, bo nie zawsze miał tę świętość, która płynie z łaski. Nie stał się świętym z grzesznika, bo nigdy grzechu nie miał.

Zanim stał się świętym, nie był świętym człowiekiem, nie w tym znaczeniu, że zabrakło Mu świętości jako człowiekowi, lecz że kiedy nie był człowiekiem, to nie miał świętości ludzkiej. Stając się człowiekiem, od razu zostaje Człowiekiem świętym. W komentarzu do słów Anioła11): „To co się z ciebie narodzi święte”, mówi Grzegorz12):

„Dla odróżnienia od naszej świętości podkreślamy to, że Jezus miał się narodzić świętym. My, jeśli stajemy się świętymi, to jednak takimi się nie rodzimy, jesteśmy bowiem uwikłani w skażenie naszej natury. I tylko On narodził się prawdziwie świętym, Ten, który nie został poczęty z cielesnego stosunku”. (70)

Ad 3. Inaczej działa Ojciec przez Syna przy stwarzaniu rzeczy, a inaczej Trójca Przenajświętsza przez Chrystusa-Człowieka przy uświęcaniu ludzi. Bo Słowo Boże ma tę samą moc i wykonuje to samo działanie, co Bóg Ojciec; toteż Ojciec nie posługuje się Synem, jako narzędziem, które porusza, samo poruszone. Człowieczeństwo Chrystusa zaś, jak wiemy;3), jest poniekąd narzędziem Bóstwa i uświęca, samo uświęcone.

Artykuł 2.

CZY CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, MÓGŁ OD PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA PODEJMOWAĆ WOLNE DECYZJE? (71)

Na pozór nie.

1. Bo żeby działać, trzeba przedtem istnieć. Podejmowanie wolnej decyzji jest jakimś działaniem. Niemożliwe jest więc, jak się zdaje, podejmowanie przez Chrystusa wolnych decyzji już w pierwszej chwili Jego poczęcia, skoro dopiero wtedy, jak wiemy1), zaczęła istnieć Jego dusza.

2. Wolna decyzja polega na wyborze. Wybór zaś musi być poprzedzony rozważaniem, zdaniem Filozofa bowiem2), wybór jest pożądaniem rzeczy po zastanowieniu się. Niemożliwym się wydaje przeto, by Chrystus podejmował wolne decyzje już w pierwszej chwili swego poczęcia.

3. Wolność decyzji, jak wiemy3), ma oparcie w woli i rozumie, tak iż jej podjęcie jest aktem. woli i rozumu, względnie intelektu. Otóż akt intelektu zakłada akt poznania zmysłowego, które nie może istnieć tam, gdzie nie ma odpowiednich. narządów zmysłowych, a nie wydaje się, by Chrystus posiadał je w pierwszej chwili swego poczęcia. Wydaje się więc, że nie mógł On już wtedy podejmować wolnych decyzji. A JEDNAK mówi Augustyn4): „Zaledwie przybyło do łona, Słowo, zachowując prawdziwość swojej natury, natychmiast staje się ciałem i pełnym człowiekiem”. Lecz skoro pełny człowiek może podejmować wolne decyzje, to Chrystus mógł to czynić już w pierwszej chwili swego. poczęcia.

WYKŁAD. Ludzką naturę przyjętą przez. Chrystusa, jak wiemy5), cechowała doskonałość duchowa; nie zdobywał On jej stopniowo, lecz posiadał od początku. Otóż doskonałość duchowa nie polega ani na zdolności, ani na sprawności, lecz na

działaniu. Toteż w dziele „De anima” (72) powiedziano⁶), że działanie jest „aktem drugim”. Musimy przeto stwierdzić, że Chrystus w pierwszej chwili swego poczęcia wykonywał wszystkie te czynności duszy, które mogą być wykonane w jednej chwili. Do nich zaś należą czynności woli oraz intelektu składające się na wolne decyzje. Czynności te dokonują się w jednej chwili, o wiele szybciej niż ujęcie czegoś przy pomocy zmysłu wzroku.

Pojmowanie, chcenie i odczuwanie, jak czytamy⁷), nie są to poruszenia „aktu niepełnego” (73), dokonujące się stopniowo, ale ruchy aktu, który już pełnię osiągnął. Należy więc stwierdzić, że Chrystus w pierwszej chwili swego poczęcia podejmował wolne decyzje.

Ad 1. Działanie jest uwarunkowane istnieniem, ale niekoniecznie od Istnienia późniejsze. Z chwilą kiedy przyczyna sprawcza osiąga pełnię bytu, jeśli nie napotyka na przeszkody, zaczyna działać. Podobnie ogień z chwilą powstania zaczyna dawać ciepło i światło. Otóż i ogrzewanie nie osiąga punktu szczytowego w jednej chwili, lecz po upływie jakiegoś czasu, oświetlenie natomiast dokonuje się momentalnie. Właśnie tego typu działaniem, jak stwierdziliśmy⁸), jest powzięcie wolnej decyzji.

Ad 2. Z chwilą ukończenia procesu rozważania czy zastanowienia się może nastąpić wybór. Otóż ci, którzy muszą się zastanawiać, dopiero w chwili zakończenia tego procesu decydują się na wybór i natychmiast go dokonują. Widzimy więc, że rozważanie i zastanawianie się przed dokonaniem wyboru potrzebne jest tylko ze względu na potrzebę zbadania tego, co nasuwa wątpliwości. Chrystus zaś w pierwszej chwili swego poczęcia miał zarówno pełnię łaski uświęcającej, jak i pełne poznanie prawdy. Czytamy o Nim⁹) „(Słowo) pełne łaski i prawdy”. Posiadając pewność co do wszystkich rzeczy, mógł więc dokonywać wyboru w jednej chwili.

Ad 3. Intelekt Chrystusa, ze względu na posiadaną przezeń wiedzę wlaną, mógł, jak wiemy¹⁰), poznawać również bez nawrotu do wyobrażeń. Toteż bez udziału zmysłów również mógł się w Nim dokonywać czynności woli i umysłu.

Ale już od pierwszej chwili poczęcia mogło się w Nim przejawiać także działanie zmysłów. Dotyczy to zwłaszcza zmysłu dotyku. Bo, jak stwierdzono¹¹), już płód w łonie matki, jeszcze przed otrzymaniem duszy rozumnej, może mieć doznania dotykowe. Toteż, skoro Chrystus od pierwszej chwili swego poczęcia miał duszę rozumną, posiadającą ciało w pełni ukształtowane i zaopatrzone w narządy, mógł tym bardziej przeżywać spostrzeżenia dotykowe.

Artykuł 3.

CZY CHRYSTUS MÓGŁ OSIĄGNĄĆ ZASŁUGĘ W PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA ?

Na pozór nie.

1. Bo wolna wola nie Inaczej się ma do zasługi, jak do czynu nagannego. A jak wiadomo¹), diabeł nie mógł zgrzeszyć w chwili kiedy został stworzony. Dusza Chrystusa nie mogła przeto zdobyć zasługi w momencie, kiedy została stworzona, a to była pierwsza chwila poczęcia Chrystusa.

2. Dla człowieka, jak wydaje się, czymś naturalnym jest to, co on posiada od pierwszej chwili swego poczęcia, stanowi to bowiem wytyczne dla jego powstającej natury.

Otóż, jak wiadomo²), nie zasługujemy przez to, co naturalne. Wydaje się więc, że wolna decyzja, powzięta przez Chrystusa, jako człowieka, w pierwszej chwili Jego poczęcia, nie miała charakteru zasługi.

3. Raz osiągnięta zasługa staje się poniekąd własnością zasługującego, tak że już ponownie tego samego wysługiwać on nie może, nikt bowiem nie wysługuje tego, co posiada. Zasługa Chrystusa w pierwszej chwili Jego poczęcia wykluczyłaby wobec tego zasługi późniejsze. A to jest oczywisty błąd. Chrystus więc w chwili poczęcia nie popełnił czynu zasługującego.

A JEDNAK mówi Augustyn³): „Jest absolutnie wykluczony jakikolwiek postęp w duszy Chrystusa, jeśli chodzi o zasługę”. A wszak gdyby nie zasługa w pierwszej chwili Jego poczęcia, to mógłby w tej dziedzinie czynić postępy. Więc już w tym momencie Chrystus zdobył zasługę.

WYKŁAD. Jak już wiemy⁴), Chrystus został przez łaskę uświęcony od pierwszej chwili swego poczęcia. Otóż rozróżniamy uświęcenie dwojakiego rodzaju, a mianowicie: 1. uświęcenie dorosłych, które dokonuje się w zależności od ich własnych aktów, 2. uświęcenie dzieci, które dokonuje się w zależności od wiary rodziców, bądź Kościoła, a nie własnego aktu wiary dzieci. Uświęcenie pierwszego rodzaju jest doskonalsze od tego ostatniego, akt jest bowiem doskonalszy od dyspozycji, a „to, co jest samo przez się, jest doskonalsze od tego, co jest przez coś innego”. Skoro zaś najdoskonalsze było uświęcenie Chrystusa, bo stało się przyczyną uświęcenia innych, wyciągamy stąd wniosek, że On sam się uświęcił swoją własną wolną decyzją, skierowaną ku Bogu. To poruszenie wolnej woli było aktem zasługującym. I dokonało się ono właśnie w pierwszej chwili Jego poczęcia. (74).

Ad 1. Inny jest stosunek wolnej woli do dobra niż do zła. Dobro jest bowiem jej właściwym i naturalnym przedmiotem, zło natomiast działa tam, gdzie jest jakiś brak i nieliczenie się z naturą. A zgodnie z tym, co mówił Filozof⁵), „to, co jest wbrew naturze, nie dorównuje temu, co jest zgodne z naturą, jest bowiem jakimś wykoszlawieniem tego, co naturalne”. Toteż wolna wola bytu stworzonego, jeśli natura jest nienaruszona w momencie stworzenia, może się skierować ku dobru przez zasługę, nie może natomiast ku złu przez grzech.

Ad 2. Naturalne w człowieku jest to, co człowiek w zwykłym biegu rzeczy posiadał na początku swego stworzenia. A wszakże nic nie stoi na przeszkodzie, by istota stworzona na początku swego stworzenia otrzymała od Boga dar łaski. W taki właśnie sposób dusza Chrystusa, w chwili kiedy została stworzona, otrzymała łaskę spełnienia czynu zasługującego. I to jest racja uzasadniająca powiedzenie św. Augustyna⁶), że łaska w Owym Człowieku była czymś naturalnym.

Ad 3. Nie ma przeszkód, aby ktoś posiadał z różnych tytułów jedną i tę samą rzecz. I zgodnie z tą zasadą Chrystus posiadając już chwałę nieśmiertelności z tytułu zasługi w pierwszej chwili swego poczęcia, zasłużył na nią również późniejszymi czynami i męką. Nie chodziło tu o powiększenie zasługi uprawniającej do nagrody, lecz o większą ilość tytułów, z których Chrystusowi należy się nagroda.

Artykuł 4.

CZY CHRYSZTUS W PEŁNI POSIADAŁ WIZJĘ USZCZĘŚLIWIAJĄCĄ JUŻ W PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA?

Na pozór nie.

1. Zasługa poprzedza bowiem nagrodę tak, jak wina karę. Otóż, jak wiemy¹⁾, w pierwszej chwili swego poczęcia Chrystus zdobył zasługę, a skoro wizja uszczęśliwiająca jest nagrodą zasadniczą, to Chrystus nie posiadał w chwili swego poczęcia wizji uszczęśliwiającej.

2. Pan mówi²⁾: „Potrzeba było, żeby Chrystus to cierpiał i tak wszedł do chwały swojej”. Chwała zaś jest udziałem oglądających Boga. Chrystus nie oglądał więc Boga w pierwszej chwili swego poczęcia, skoro jeszcze nie przeszedł przez mękę.

3. To, co nie przysługuje Aniołom ani ludziom, uważamy za coś właściwego Bogu, nie przysługuje więc to Chrystusowi, jako człowiekowi. Otóż Aniołom ani ludziom nie przysługuje szczęśliwość wiekuista, bo gdyby ją posiadli w momencie swego stworzenia, to nigdy by potem nie zgrzeszyli. Chrystus, jako człowiek, nie posiadał przeto w pierwszej chwili swego poczęcia widzenia uszczęśliwiającego, które jest udziałem błogosławionych.

A JEDNAK mówi psalmista³⁾: „Błogosławiony, którego obrałeś i przyjąłeś”. Słowa te glosator odnosi do ludzkiej natury Chrystusa⁴⁾, „przyjętej przez Słowo Boże do jedności Osoby”. A wszak ta natura została przyjęta przez Słowo Boże w pierwszej chwili poczęcia. W tym momencie przeto Chrystus, jako człowiek, stał się błogosławiony, czyli osiągnął wizję uszczęśliwiającą.

WYKŁAD. Byłoby czymś, jak wiemy⁵⁾, niewłaściwym, gdyby Chrystus w pierwszej chwili swego poczęcia przyjął łaskę usprawniającą (habitualną) niezaktualizowaną, bo jak czytamy⁶⁾, Chrystus przyjął łaskę, „nie pod miarą”⁷⁾. Łaska zaś udzielana ludziom na ziemi jest dozowana i nie dorównuje łasce, która jest udziałem niebian. A łaska, którą posiadał Chrystus w pierwszej chwili swego poczęcia, nie tylko jej dorównuje, lecz przewyższa to wszystko, co oni posiadają. A skoro łaska niebian jest zawsze zaktualizowana, to i Chrystus miał od początku aktualną wizję od Boga oglądanego w Jego Istocie, jaśniejszą niż inne stworzenia.

Ad 1. Wiemy⁸⁾, że Chrystus przez mękę osiągnął uwielbienie ciała. Chwała duszy, która polega na uszczęśliwiającym widzeniu, nie była przedmiotem Jego zasługi.

Z powyższego wynika odpowiedź na zarzut 2. Ad 3. Chrystus, ponieważ był Bogiem i Człowiekiem, górował nad pozostałymi stworzeniami również przez swoje człowieczeństwo, tak iż od początku posiadał szczęśliwość wieczną.

ZAGADNIENIE 35.

NARODZENIE CHRYSZTUSA (75)

Po omówieniu poczęcia Chrystusa przejdźmy do Jego narodzenia:
po pierwsze — samego narodzenia, po drugie — objawienia się Nowonarodzonego.

Temat pierwszy ujmijmy w ośmiu artykułach:

1. Czy narodzenie dotyczy natury, czy też osoby?
2. Czy wolno przypisywać Chrystusowi, prócz wiecznego, jeszcze jakieś inne narodzenie?
3. Czy ze względu na doczesne narodzenie Chrystusa Najświętsza Panna była Jego matką?
4. Czy powinno się ją nazywać Matką Boga?
5. Czy Chrystus ze względu na dwojaki synostwo jest Synem Boga Ojca i Dziewicy Matki?
6. Dotyczy sposobu, w jaki się Chrystus narodził.
7. Dotyczy miejsca narodzenia.
8. Dotyczy czasu narodzenia.

Artykuł 1.

CZY NARODZENIE CHRYSTUSA JEST NARODZENIEM NATURY CZY OSOBY?

Wydaje się, że jest raczej narodzeniem natury. 1. Mówi bowiem Augustyn¹): „Poczęcie i zrodzenie natury wiecznej i Boskiej z natury ludzkiej było uwarunkowane prawdziwością tej ostatniej”. Skoro zaś poczęcie i narodzenie się z natury ludzkiej odpowiadało Boskiej naturze, to o wiele bardziej odpowiadało ono naturze ludzkiej Chrystusa.

2. Zgodnie z tym, co mówi Filozof²), wyraz natura wyprowadzamy z łacińskiego słowa: „nascendum” (to znaczy: rodzenie się). A skoro przy tworzeniu nazw pochodnych uwzględniamy podobieństwo znaczeniowe, wydaje się, że narodzenie dotyczy raczej natury niż osoby.

3. ściśle mówiąc, rodzi się to, co zaczyna Istnieć. A narodzenie Chrystusa nie zapoczątkowało istnienia Jego Osoby, lecz Jego ludzkiej natury. Wydaje się więc, że dotyczy ono właściwie raczej natury, a nie Osoby.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi³): Narodzenie to jest narodzeniem Osoby, a nie natury.

WYKŁAD. Mówiąc o narodzeniu możemy mleć na myśli bądź podmiot, bądź też końcowy rezultat. Za podmiot narodzenia uważamy tego, kto się rodzi. Rodzi się zaś właściwie osobnik, nie natura. A ponieważ narodzić się to w pewien sposób powstać, więc celem narodzenia, podobnie jak celem powstawania, jest istnienie. Lecz tylko byt samoistny istnieje w ścisłym tego słowa znaczeniu. O istnieniu formy niesamoistnej mówimy jedynie dlatego, że przez nią istnienie się konkretyzuje.

Bytem samoistnym jest osoba, bądź osobnik, natura zaś to forma, w której realizuje się samoistne bytowanie jakiejś rzeczy. Toteż narodzenie przypisujemy, biorąc ściśle, osobie lub osobnikowi, jako podmiotowi narodzenia, a nie naturze. Za kres narodzenia uważamy natomiast naturę. Bo kresem powstawania i każdego rodzenia się jest forma, a natura jest tu formą. Stąd spotykane u Filozofa określenie narodzenia⁴), jako „drogi ku naturze”, natura dąży bowiem do zrealizowania formy, czyli natury gatunku.

Ad 1. To że Osoba Boża i natura jest tym samym, pozwala niekiedy mówiąc „natura” mieć na myśli Osobę, czyli pierwszy podmiot czynności.

W tym znaczeniu posługuje się tu wyrazem „natura” św. Augustyn, kiedy mówi⁵⁾, że została poczęta i zrodzona „Boża natura”, ma na myśli to, że została poczęta i zrodzona Osoba Syna co do tej natury ludzkiej.

Ad 2. O nazwie ruchu lub zmiany i jego rodzaju decyduje nie podmiot, który się porusza, lecz kres, ku któremu dany ruch zmierza. Toteż posługujemy się wyrazem narodzenie mając na uwadze nie Osobę, podmiot narodzenia, lecz naturę — jego kres.

Ad 3. ściśle biorąc, narodzenie zapoczątkowuje nie istnienie natury, lecz istnienie osoby w jakiejś naturze, gdyż jak wiemy⁶⁾, przez naturę rozumie się byt jako określony jakoś, a przez osobę byt jako samoistny.

Artykuł 2.

CZY WOLNO CHRYSZTUSOWI PRZYPISYWAĆ JAKIEŚ DOCZESNE NARODZENIE?

Wydaje się, że nie.

1. Narodzenie bowiem jest to pewnego rodzaju zmiana, dzięki której coś, czego nie było, zaczyna istnieć. Chrystus zaś istniał od wieków, nie mógł więc się narodzić w doczesności.

2. Bezprzedmiotowe jest narodzenie tego, co jest doskonale ze swej Istoty. Osoba Syna Bożego była doskonała przed wiekami, zbyteczne więc było jej narodzenie doczesne; jak się zdaje przeto, nie rodziła się w ten sposób.

3. Skoro narodzenie odnosi się ściśle biorąc do Osoby, a w Chrystusie mamy tylko jedną Osobę, mamy więc tylko jedno narodzenie.

4. Mówić o czymś dwukrotnym narodzeniu, to znaczy mówić, że ktoś urodził się dwa razy. Otóż w powiedzeniu, że Chrystus dwa razy się urodził, jak się zdaje, zawiera się błąd. Jego wiekuiste rodzenie się z Ojca nie doznało przerwy, której istnienie zakłada zwrot: „dwa razy”. Mówimy bowiem, że ktoś biegł dwa razy, jeżeli bieg swój przerywał. Nie wolno więc, jak się wydaje, przypisywać Chrystusowi dwukrotnych narodzin.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi¹⁾; „Oświadczamy, że były dwa narodzenia Chrystusa: jedno z Ojca — przedwieczne i jedno, które dokonało się dla nas — ostatnio”.

WYKŁAD. Natura, jak wiemy ²⁾, jest tym dla narodzenia, czym dla ruchu bądź zmiany jest kres. Otóż, jak dowiódł Filozof³⁾, ruchy rozróżniamy w zależności od ich kresu. Chrystus ma dwie natury: Boską i ludzką. Pierwszą otrzymał przed wiekami — od Ojca, drugą w doczesności — od matki. Musimy więc Mu przypisywać dwa narodzenia: jedno, przedwieczne — z Ojca, drugie, doczesne — z matki.

Ad 1. Przytoczony zarzut wysuwał niejaki Felicjan, heretyk. Augustyn daje nam następującą odpowiedź⁴⁾: „Założmy (76) zgodnie z życzeniem wielu, że jest jakaś powszechna dusza świata, która jakimś niewysłowionym poruszeniem ożywia wszystkie nasiona, tak iż nie jest tylko czymś współstwarzanym z rodzącymi się bytami, lecz sama daje życie temu, co ma się zrodzić. Otóż gdyby ta dusza świata przeniknęła do łona matki, by tam ukształtować nadającą się dla siebie materię, to

utworzyłaby z tą rzeczą jedną osobę, lecz nie stanowiłaby z nią oczywiście jednej substancji. Stałoby się wówczas to, że dwie substancje: dusza przez swoją czynność i materia przez swoją bierność, dałyby jednego człowieka. Powiedzielibyśmy wówczas, że dusza się narodziła, nie mając na myśli tego, że nie istniała jako taka przedtem. O ileż wzniosiejsze jest narodzenie Syna Bożego z Matki, jako człowieka, przy założeniu, że duch narodził się wraz z ciałem nie stanowiąc jednej natury lecz jedną osobę. Wszakże nie mówimy, że to był początek Istnienia Syna Bożego, żeby ktoś nie przypisał Bóstwu doczesności. I wiemy, że Syn Boży nie posiadał ciała od wieków, w przeciwnym razie musielibyśmy sądzić, że nie przyjął on prawdziwego ciała ludzkiego, lecz jakieś jego pozory”.

Ad 2. Przytoczony argument, którym operował Nestoriusz, zwalcza Cyryl w jednym z listów, jak następuje5): „Nie twierdzimy, że po narodzeniu się z Ojca istniała konieczność powtórnych narodzin Syna Bożego ze względu na Niego samego. Tylko głupiec oraz ignorant może utrzymywać, że istniejący przed wiekami, współwieczny Ojcu, wymagał drugiego początku. Lecz twierdzimy, że dla nas i dla naszego zbawienia, jednocząc z sobą człowieczeństwo w bytowaniu samoistnym, wziął początek z niewiasty. I dlatego mówimy o Jego cielesnym narodzeniu.

Ad 3. Osoba jest podmiotem narodzenia, kresem zaś, ku któremu ono zmierza, jest natura. Otóż Istnieje taka możliwość, że jeden podmiot podlega wielu przemianom różniącym się między sobą w zależności od różnicy kresów, ku którym te przemiany zmierzają. Nie znaczy to, byśmy twierdzili, iż odwieczne rodzenie się jest przemianą lub ruchem, lecz że mówi się o nich używając tych terminów.

Ad 4. Można mówić o dwukrotnym narodzeniu Chrystusa z uwagi na dwa rodzaje narodzin. Skoro o tym, który biegł w dwu różnych odcinkach czasu, mówimy, że biegł dwa razy, to o Tym, który się raz narodził przed wiekami, a raz w pewnym momencie czasu, możemy powiedzieć, że się narodził dwa razy. Wieczność i czas różnią się bowiem między sobą w stopniu bez porównania większym niż dwa odcinki czasu, chociaż zarówno wieczność jak i czas jest jakimś wymiarem trwania.

Artykuł 3.

CZY ZE WZGLĘDU NA DOCZESNE NARODZENIE CHRYSTUSA NAJŚWIĘTSZĄ PANNĘ MOŻNA NAZYWAĆ JEGO MATKĄ ?

Wydaje się, że nie.

1. Jak wiemy bowiem1), Najświętsza Maryja Panna nie brała czynnego udziału w narodzeniu Chrystusa, a jedynie dostarczyła materii. A to, jak się wydaje, nie jest tytuł wystarczający do nazywania Jej Matką, w przeciwnym razie drzewo nazywalibyśmy matką łózka lub ławki. Najświętszej Panny więc, jak się zdaje, nie możemy nazywać Matką Chrystusa.

2. Narodzenie Chrystusa z Najświętszej Panny było cudowne. Lecz cudowne powstanie nie stanowi o macierzyństwie lub synostwie. Nie powiemy bowiem, że Ewa jest córką Adama. Sądzymy więc, że i Chrystusa nie można nazywać synem Najświętszej Panny.

3. Macierzyństwo jest związane, jak sądzimy, z wydzieleniem nasienia. A jak mówi Damascenczyk2), ciało Chrystusa „utworzył Duch święty nie przez zapłodnienie, lecz

przez akt stwórczy”. Nie można więc, jak się wydaje, Najświętszej Panny nazywać Matką Chrystusa.

A JEDNAK powiedziano w Ewangelii³): „Z narodzeniem Chrystusa tak było. Gdy była poślubiona matka Jezusa, Maryja, Józefowi” itd.

WYKŁAD. Najświętsza Maryja Panna jest rzeczywistą i rodzoną Matką Chrystusa. Wiemy⁴) bowiem, że ciało Chrystusa nie zostało przyniesione z nieba, jak utrzymuje Walentyń, heretyk, lecz zostało wzięte od Dziewicy Matki, i utworzone z Jej przeczyszczonej krwi. Jak wynika z tego, cośmy powiedzieli⁵), już to samo było wystarczającym warunkiem macierzyństwa. Najświętsza Panna jest przeto Matką Chrystusa.

Ad 1. Jak wiemy⁶), ojcostwo, macierzyństwo i synostwo to nie są relacje związane z każdym powstawaniem, a tylko z powstawaniem bytów żywych. Toteż utworzenie przedmiotów martwych z jakiejś materii nie pociąga za sobą relacji macierzyństwa i synostwa. Są one bowiem uwarunkowane powstaniem istot żywych, czyli rodzeniem się w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Ad 2. Jak mówi Damasceńczyk⁷), doczesne narodzenie Chrystusa, to, przez które Chrystus narodził się dla naszego zbawienia, dokonało się poniekąd „na naszą modłę, ponieważ Człowiek narodził się z niewiasty, we właściwym czasie po poczęciu. Ale jest też czymś, co nas przewyższa, bo Chrystus począł się nie przez zapłodnienie, ale za sprawą Ducha świętego z Najświętszej Panny górując nad prawami poczęcia.” Ze względu na wkład Matki omawiane narodzenie było przyrodzone, ze względu zaś na działanie Ducha świętego było cudowne. Najświętsza Maryja Panna była przeto rzeczywistą, rodzoną Matką Chrystusa.

Ad 3. Wydzielenie przez kobietę nasienia nie jest, jak wiemy⁸), koniecznym warunkiem poczęcia. Nie było przeto konieczne do zostania Matką.

Artykuł 4.

CZY NAJŚWIĘTSZĄ PANNE TRZEBA NAZYWAĆ MATKĄ BOŻĄ?

Wydaje się, że nie.

1. O tajemnicach Bożych powinniśmy bowiem mówić tylko to, co się zawiera w Piśmie świętym. Otóż tam nigdzie nie czytamy o Matce lub Rodzicielce Boga, tylko: o „Matce Chrystusa”, lub „Matce Dziecięcia¹)”. Najświętszej Panny nie powinno się przeto nazywać Matką Boga.

2. Chrystusa nazywamy Bogiem z uwagi na Jego Boską naturę. Lecz natura ta nie otrzymała początku istnienia od Dziewicy. Nie wolno więc nazywać Błogosławionej Dziewicy Matką Boga.

3. Nazwę „Bóg” orzekamy o Ojcu, Synu i Duchu świętym w ogólności. Jeśli Najświętsza Panna jest Matką Boga, to jest Ona, jak wnioskujemy, matką Ojca i Syna i Ducha świętego. A to jest nedorzeczność. Nie wolno przeto nazywać Błogosławionej Dziewicy Matką Boga.

A JEDNAK czytamy w anatematyzmach Cyryla²), zatwierdzonych przez Sobór Efeski³):

„Gdyby ktoś nie wyznawał tego, że Emmanuel jest prawdziwie Bogiem, oraz że wskutek tego Najświętsza Panna jest Bogarodzicą, zrodziła bowiem cieleśnie Słowo Boże, które stało się ciałem, AS”.

WYKŁAD. Jak wiadomo⁴), każda nazwa oznaczająca naturę w jej konkretnym bytowaniu może być odniesiona do jakiegokolwiek osobnika tej natury. A skoro, jak wiemy⁵), we Wcieleniu nastąpiło połączenie natur w jednej Osobie, to oczywiście wyrazu „Bóg” możemy używać na oznaczenie Osoby posiadającej naturę ludzką i Boską. I dlatego wszystko, co przysługuje naturze ludzkiej i wszystko, co przysługuje naturze Boskiej, można odnieść do tej Osoby, niezależnie od tego, czy nazwiemy Ją wyrazem oznaczającym naturę Boską, czy też wyrazem oznaczającym naturę ludzką. Otóż poczęcie i narodzenie przypisujemy Osobie, posiadającej tę naturę, w której ona została poczęta i zrodzona. A skoro, jak wiemy⁶), natura ludzka została przyjęta przez Boską Osobę już w pierwszej chwili poczęcia, to wolno, jak wnioskujemy, twierdzić zgodnie z prawdą, iż Bóg począł się i narodził z Dziewicy.

Kobietę, która kogoś poczęła i zrodziła, nazywamy jego matką. Toteż słusznie Najświętszą Pannę nazywamy Matką Boga. Przeczyć temu, że Błogosławiona Dziewica jest Matką Boga, może tylko ktoś, kto przyjmuje tezę Fotyna, że poczęcie i narodzenie człowieczeństwa dokonało się zanim ów człowiek stał się Synem Bożym, bądź też ktoś, kto przyjmuje tezę Nestoriusza, iż człowieczeństwo to nie zostało przyjęte przez Słowo Boże do jedności nipostatycznej, czyli do jedności Osoby Słowa Bożego. Oba powyższe twierdzenia są błędne i wobec tego herezją jest przeczyć temu, że Najświętsza Panna jest Matką Boga.

Ad 1. Przytoczono tu trudność wysuniętą przez Nestoriusza. Rozwiązujemy ją, wprawdzie przyznając, że w Piśmie św. nie spotykamy wyraźnego stwierdzenia, iż Najświętsza Panna jest Matką Boga, mamy jednak wyraźne stwierdzenie, że „Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem”⁷) oraz że „Najświętsza Panna jest Matką Jezusa Chrystusa”⁸). Toteż ze słów Pisma św. wynika niezbity wniosek, że jest Ona Matką Bożą.

Czytamy również⁹), że z żydów „jest Chrystus według ciała, który jest nad wszystkim Bóg błogosławiony na wieki”. A wszak nie inaczej jest z żydów, jak za pośrednictwem Najświętszej Panny. Toteż On, „który jest nad wszystkim Bóg błogosławiony na wieki”, prawdziwie narodził się z Najświętszej Panny, jako swej Matki.

Ad 2. Przytoczono tu zarzut Nestoriusza, Cyryl zbija go w liście do Nestoriusza¹⁰), jak następuje: „Skoro dusza ludzka rodzi się wraz ze swoim własnym ciałem i stanowi, jak sądzimy, jeden byt z nim, uważalibyśmy za zbędną gadaninę powiedzenie, że ktoś jest rodzicielką ciała, lecz nie jest rodzicielką duszy. Coś podobnego obserwujemy w związku z narodzeniem Chrystusa. Musimy wyznać, że Słowo Boże, zrodzone z substancji Boga Ojca, przez przyjęcie ciała narodziło się z niewiasty według ciała”. Należy więc stwierdzić, że Najświętsza Panna nazywa się Matką Boga nie ze względu na Bóstwo, lecz ze względu na człowieczeństwo Osoby łączącej w sobie Bóstwo z człowieczeństwem.

Ad 3. Nazwa „Bóg” jest wprawdzie wspólna trzem Osobom, ale używamy jej niekiedy, jak wiadomo¹¹), na oznaczenie tylko Osoby Ojca, kiedy indziej Osoby Syna, bądź też Osoby Ducha świętego. Mówiąc przeto: „Najświętsza Panna jest Matką Boga”, pod wyrazem „Bóg” rozumiemy wyłącznie wcieloną Osobę Syna.

Artykuł 5.

CZY CHRYSZTUSOWI PRZYSŁUGUJE DWOJAKIE SYNOSTWO ?

Wydaje się, że tak.

1. Przyczyną synostwa jest bowiem narodzenie. A skoro Chrystusowi przysługuje dwojakie narodzenie, to przysługuje Mu i dwojakie synostwo.
2. Synostwo jest tym, co sprawia, iż nazywamy kogoś synem jego matki lub jego ojca. Istnienie więc synostwa zależy w pewien sposób od niego samego, bo istotą relacji jest to, że „coś odnosi się do czegoś innego”¹⁾. (77) Toteż brak jednego człona relacji powoduje brak drugiego. Otóż synostwo przedwieczne, które sprawia, iż Chrystus jest Synem Boga Ojca, nie jest zależne od matki, nie istnieje bowiem zależność wieczności od doczesności. Wobec tego Chrystusa z matką nie łączy synostwo wieczne. Więc albo nie jest On wcale Jej synem, co byłoby sprzeczne z tym, cośmy już stwierdzili poprzednio²⁾, albo też musi być Jej synem w sensie jakiegoś innego synostwa doczesnego. Przysługuje Mu przeto dwojakie synostwo.
3. Skoro jeden korelat zostaje określony przez drugi, to jasne jest, że ten drugi stanowi o gatunku pierwszego. A przecież nie ma takiej rzeczy, która by należała do dwóch różnych gatunków. Więc jedna i ta sama relacja, jak się wydaje, nie może łączyć danego podmiotu z dwoma krańcowo różnymi korelatami. Chrystusa nazywamy Synem Ojca Przedwiecznego i matki doczesnej, osób całkowicie różnych, nie można przeto, jak się wydaje, utrzymywać, że jedno i to samo synostwo łączyło Go z Ojcem i z matką. Chrystusowi przysługuje więc dwojakie synostwo.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi³⁾: „W Chrystusie wielokrotnie jest to, co związane z naturą, nie to, co z Osobą”. A skoro, jak wiemy⁴⁾, synostwo jest związane z Osobą najściślej, stanowi bowiem właściwość osobową, to Chrystusowi przysługiwało tylko jedno synostwo.

WYKŁAD. Na ten temat wypowiedziano różne zdania. Niektórzy teologowie akcentując przyczynę synostwa, czyli narodzenie, zakładali w Chrystusie dwojakie synostwo, wobec dwojakiemu narodzenia. Inni zaś zwracając uwagę na podmiot synostwa, czyli Osobę, twierdzili, że Chrystusowi, jako jednej Osobie, przysługuje tylko jedno synostwo.

O tym, czy w danym wypadku jest jedna czy wiele relacji, decyduje nie przedmiot, lecz podstawa relacji, bądź też jej podmiot. Bo gdyby decydował przedmiot, to każdemu człowiekowi przysługiwałoby dwojakie synostwo: jedno w odniesieniu do ojca, drugie w odniesieniu do matki. Lecz po starannym rozważeniu zobaczymy, że każdego człowieka z jego ojcem i matką łączy, ze względu na jedność przyczyny, jedno i to samo synostwo. Pochodzi on bowiem od obojga rodziców przez jedno i to samo narodzenie, pozostaje więc do nich w jednym i tym samym stosunku. Powyższy argument dotyczy również nauczyciela, który tego samego przedmiotu uczy wielu uczniów, a także panującego, który rządzi wielu poddanymi w oparciu o jedną i tę samą władzę. Natomiast przy różnych gatunkowo podstawach powstają relacje różniące się między sobą co do gatunku. I mogą one współistnieć w jednym podmiocie, jak wtedy kiedy nauczyciel uczy jednych gramatyki, a Innych logiki, więc przedmiotów różnych co do gatunku. Ten sam człowiek może być przeto nauczycielem różnych ludzi lub też uczyć tych samych ludzi różnych przedmiotów,

będąc w rezultacie podmiotem różnych relacji. Ale bywa i tak, że ktoś pozostaje w pewnym stosunku do wielu rzeczy w oparciu o wiele przyczyn należących do jednego i tego samego gatunku, jak np. ojciec w stosunku do wielu synów zrodzonych przez siebie w różnym czasie. Ojcostwo jego nie może być wielogatunkowe, skoro i procesy rodzenia nie różnią się między sobą co do gatunku. A ponieważ w jednym i tym samym podmiocie nie mogą współistnieć liczne formy tego samego gatunku, to wykluczone jest również, by jednego człowieka cechowało wielorakie ojcostwo w stosunku do rodzonych synów. Sprawa przedstawia się inaczej, jeżeli ten człowiek obok syna zrodzonego przez naturalne rodzenie miał syna przybranego przez adopcję. A skoro nie ulega wątpliwości, że wiekuiste narodzenie Chrystusa z Ojca nie jest identyczne z Jego narodzeniem z matki i oba te narodzenia gatunkiem się różnią, to musimy stwierdzić u Chrystusa synostwo dwojakie: jedno doczesne, a drugie wieczne. Ponieważ jednak podmiotem synostwa nie jest natura ani jej część, lecz osoba, w Chrystusie zaś mamy tylko jedną Osobę wieczną, to przysługuje Mu tylko jedno synostwo, to, które cechuje wieczną Osobę. Wszelki stosunek orzekany o Bogu w oparciu o pojęcia wzięte z życia doczesnego nie zakłada, jak wiemy⁵), w samym Bogu wiekuistym jakiegoś stosunku rzeczywistego, a tylko myślny.

Tak więc każda z powyższych opinii jest pod pewnym względem prawdziwa. Z uwagi na istotne racje synostwa trzeba bowiem stwierdzić w Chrystusie istnienie dwojakiego synostwa, w zależności od dwojakich narodzin; z uwagi zaś na podmiot synostwa, którym może być tylko Osoba wieczna, przysługuje Chrystusowi tylko jedno synostwo — wieczne.

Chrystusa nazywamy jednak też synem Matki ze względu na Jej macierzyństwo w stosunku do Niego. Podobnie Boga nazywamy Panem, i chociaż relacja panowania nie jest czymś realnym w samym Bogu, mimo to Bóg jest rzeczywistym panem ze względu na to, że stworzenia są Mu rzeczywiście poddane. Tak samo Chrystusa nazywamy rzeczywistym synem Matki-Dziewicy, ze względu na Jej realne macierzyństwo w odniesieniu do Chrystusa.

Ad 1. Z doczesnego narodzenia wynikałoby doczesne realne synostwo Chrystusa, gdyby istniał odpowiedni podmiot. Lecz to jest wykluczone. Jak wiemy⁶), Osoba wieczna nie mogła się stać podmiotem doczesnej relacji. I nie może się stać podmiotem doczesnego synostwa w oparciu o naturę ludzką, gdyż wówczas podmiotem synostwa musiałaby się stać w pewien sposób ta natura, podobnie jak jest poniekąd podmiotem doczesnego narodzenia. Mówiąc np. o Etiopczyku, że jest biały ze względu na zęby, musimy uznać, że zęby są podmiotem białości. Lecz natura ludzka w Chrystusie w żaden sposób nie może być podmiotem synostwa, bo stosunek synostwa jest bezpośrednio związany z osobą.

Ad 2. Synostwo przedwieczne nie jest zależne od doczesnej matki, ale łącznie z tym synostwem ujmujemy pojęciowo wzgląd na doczesną zależność od matki, który upoważnia nas do nazywania Chrystusa Jej synem.

Ad 3. Jak stwierdzono w Metafizyce⁷), jedność i byt nawzajem się pokrywają. A skoro, jak w innym miejscu tego dzieła twierdzi Filozof, może się zdarzyć, iż jednym członem relacji jest byt, drugim zaś nie jest byt, lecz tylko pojęcie (do takich należy stosunek między rzeczywistością poznawalną i wiedzą o niej)⁸), to może być również i tak, że jakiejś relacji ze strony jednego z członów odpowiada kilka relacji ze strony drugiego. Między ludźmi, ze strony rodziców mamy dwie relacje: jedną — ojcostwa,

drugą — macierzyństwa. Relacje te są różne co do gatunku, z tego powodu, że w inny sposób ojciec jest przyczyną narodzin, a w inny matka. W wypadku zaś wielu jednorodnych przyczyn powodujących jedno działanie, jak np. wielu ludzi ciągnących jeden statek, wszystkie te przyczyny są podmiotem jednej i tej samej relacji. Ze strony potomka zaś istnieje jedno synostwo według rzeczy, lecz dwojakie ze względu na racje, stanowiąc w ten sposób odpowiednik do relacji rodziców z potomkiem. Tak też i w Chrystusie, w pewnym znaczeniu tego słowa, jest tylko jedno synostwo realne, to, które łączy Go z Ojcem Przedwiecznym; lecz istnieje drugi aspekt Jego synostwa, aspekt doczesny, który Go łączy z matką doczesną.

Artykuł 6.

CZY CHRYSZTUS NARODZIŁ SIĘ W SPOSÓB BEZBOLESNY DLA MATKI?

Wydaje się, że nie.

1. Czytamy w Piśmie św.1): „Którego dnia będziesz jadł z niego, śmiercią umrzesz”. Widzimy więc, że następstwem grzechu pierwszych rodziców jest śmierć ludzi. Podobnie są nim bóle porodowe, stosownie do słów2): „W bólach będziesz rodzić synów”. Chrystus chciał podlegać śmierci. Wydaje się więc, że z tej samej racji narodzeniu Jego towarzyszyły bóle.

2. Jaki początek, taki koniec. A skoro koniec życia Chrystusa był bolesny, stosownie do słów Proroka3): „Prawdziwie, bóle nasze On nosił”, to i narodzeniu Jego, jak się zdaje, również towarzyszyły bóle.

3. Relacja dzieła: „O Narodzeniu Zbawiciela”4) mówi o akuszerkach przy narodzeniu Chrystusa. Sądzymy, że były potrzebne ze względu na bóle rodzącej kobiety. Wydaje się więc, że Najświętsza Panna porodziła z towarzyszeniem bólów.

A JEDNAK Augustyn zwraca się do Dziewicy Matki w następujący sposób5): „Przy poczęciu znalazłaś bez naruszonego dziewictwa, a przy porodzie bez bólów”.

WYKŁAD. Przyczyną bólów porodowych jest otwarcie łona przy wydaniu na świat potomka. Wiemy zaś6), że Chrystus wyszedł z zamkniętego łona Matki, tak iż nie było tam naruszenia dziewictwa. I dlatego przy tym narodzeniu nie było żadnego bólu ani uszkodzenia czegokolwiek, lecz najwyższa radość z powodu przyścia na świat Boga-Człowieka, stosownie do słów Pisma św.7): „Rodząc rodzić będzie — jak lilia — i rozraduje się weseląc się i chwając”.

Ad 1. Bóle porodowe u kobiet są następstwem kontaktu płciowego z mężczyzną. Toteż po słowach8): „W bólach będziesz rodzić”, powiedziano: „I będziesz pod władzą męża”. Lecz jak mówi Augustyn9): „Spod tego wyroku wyłączona została Dziewica, Matka Boga, która poczęła Chrystusa bez pokalania się grzechem i bez szkody płynącej ze stosunku płciowego, toteż porodziła bez bólów i pozostała nietkniętą i nienaruszoną w swej dziewiczości”. Chrystus zaś z własnej woli przyjął śmierć, aby dać za nas zadośćuczynienie, gdyż nie będąc dłużnikiem śmierci karzącemu wyrokowi nie podlegał.

Ad 2. Chrystus umierając zniszczył naszą śmierć10), podobnie przez swój ból uwolnił nas od cierpień. Lecz ból rodzącej Matki nie należał do Chrystusa, który przyszedł wynagrodzić za nasze grzechy. Nie było więc potrzeby, aby Matka; Jego cierpiała przy porodzie. (78)

Ad 3. Ewangelista mówi¹¹), że Najświętsza Panna sama „owinęła w pieluszki i złożyła w żłobie” Dziecię, które porodziła. To jest dowód, że opowiadanie, zawarte we wspomnianym apokryfie, jest nieprawdziwe. Toteż mówi Hieronim¹²): „Nie było tam żadnej akuszerki, ani krzątani babek. Ona sama była Matką i akuszerką. Owinęła — powiada — w pieluszki Dziecię i położyła Je w żłobie. Zdanie to obala brednie apokryfów”.

Artykuł 7

CZY CHRYSZTUS POWINIEN BYŁ NARODZIĆ SIĘ W BETLEJEM ?

Wydaje się, że nie.

1. Powiedziano bowiem¹): „Z Syjonu wyjdzie Zakon, a Słowo Pańskie z Jeruzalem”. Skoro Chrystus jest prawdziwie Słowem Bożym, to powinien był przeto wejść na świat z Jeruzalem.

2. Pismo św. mówi²), że Chrystusa „nazwą Nazare jeżykiem”. Nazwa ta została wzięta od słów Proroka³): „Kwiat z korzenia jego wyrośnie”. Bo wyraz „Nazaret” oznacza kwiat. Lecz ludzi nazywamy najczęściej od miejsca Ich pochodzenia. Wydaje się więc, że Chrystus powinien był się narodzić w Nazarecie, tam, gdzie został poczęty i wychowany.

3. Pan przyszedł na świat, aby objawić wiarę opartą na prawdzie, stosownie do Jego słów⁴): „Jam na to się narodził i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”. Łatwiej mógłby to osiągnąć, gdyby się narodził w Rzymie, mieście, które wówczas panowało nad światem. Toteż i Paweł pisząc do Rzymian mówi⁵): „Wiara wasza słynie po całym świecie”. Chrystus więc, Jak się zdaje, nie powinien był narodzić się w Betlejem.

A JEDNAK powiedziano w Starym Testamencie⁶): „A ty, Betlejem Efrata... z ciebie mi wyjdzie, który będzie panującym w Izraelu”.

WYKŁAD. Dwa powody skłoniły Chrystusa do narodzenia się w Betlejem: Po pierwsze, jak pisze św. Paweł⁷), „według ciała był On potomkiem Dawida”, który otrzymał specjalną obietnicę dotyczącą Chrystusa. W Piśmie św. na ten temat czytamy⁸): „Rzekł mąż, któremu postanowiono — o Chrystusie, Boga Jakubowego”. Chrystus przeto chciał się narodzić w Betlejem, tam, skąd pochodził Dawid, aby samo miejsce narodzenia wskazywało na spełnienie obietnicy danej Dawidowi. Podkreśla to Ewangelista mówiąc⁹): „jako że był z domu i pokolenia Dawidowego”.

Po drugie, ponieważ — jak mówi Grzegorz¹⁰) — wyraz: „Betlejem” znaczy tyle co: „dom chleba”. Sam Chrystus mówi o sobie¹¹): „Jam jest chleb żywy, który zstąpił z nieba”.

Ad 1. Dawid narodził się w Betlejem, a wybrał Jerozolimę, aby w niej założyć stolicę królestwa i wybudować świątynię Bogu, obrał Jerozolimę na miasto zarazem królewskie i kapłańskie. Kapłaństwo zaś i królowanie Chrystusa zostało dopełnione głównie przez Jego Mękę, toteż słusznie Chrystus wybrał Betlejem na miejsce narodzenia, a Jerozolimę na widownię Męki. Przez ten fakt okrył wstydem ludzi próżnych, którzy szczycą się tym, że swój ród wywodzą ze sławnego miasta i tam chcą również być przedmiotem czci. Chrystus na odwrót: chciał się urodzić w mieście nieznanym, a w sławnym doznać zniewagi.

Ad 2. Chrystus chciał być kwiatem nie przez cielesne narodzenie, lecz przez życie pełne cnót. I dlatego chciał otrzymać wychowanie w Nazarecie, a urodzić się w Betlejem, jak przechodzić, gdyż — jak mówi Grzegorz 12) — „przyjmując człowieczeństwo narodził się jak gdyby na obczyźnie, w miejscu obcym nie dla swej władzy, lecz dla swej natury”. A Będa mówi 13): „Zabrakło Mu miejsca w gospodzie, wobec tego przygotował nam wiele mieszkań w domu Ojca swego”.

Ad 3. Zgodnie ze słowami wypowiedzianymi na Soborze Efeskim 14): „Gdyby Chrystus wybrał miasto największe, Rzym, sądzono by, że zmienił świat w oparciu o potęgę jego obywateli, gdyby był synem cesarza — owocność działania przypisano by władzy. Lecz, by pokazać, że to Bóg przemienił świat, Chrystus wybrał ubożuchną Matkę, i jeszcze uboższą ojczyznę”.

„Wybrał Bóg to, co słabe u świata — jak mówi Apostoł 15) — aby zawstydzić potężnych”. I dlatego, by jeszcze wyraźniej okazać swą moc, w dowód pełnego zwycięstwa ustanowił Głowę swojego Kościoła w samym Rzymie, głównym mieście świata, aby stamtąd po całej ziemi szerzyła się wiara, stosownie do słów Proroka 16): „Poniży miasto wyniosłe... podepcze je noga ubogiego — tj. Chrystusa — kroki nędzarzy” — Apostołów: Piotra i Pawła.

Artykuł 8.

CZY CHRYSZTUS NARODZIŁ SIĘ W ODPOWIEDNIM CZASIE ?

Wydaje się, że nie.

1. Chrystus bowiem przyszedł, aby tym, którzy do Niego należą, przywrócić wolność. Narodził się zaś w okresie niewoli, kiedy, jak mówi Ewangelista 1), cały okrąg ziemi miał być spisany na rozkaz Augusta, stając się jak gdyby jego podatnikiem. Wydaje się więc, że Chrystus narodził się w czasie nieodpowiednim.

2. Obietnice o narodzeniu Chrystusa nie były dane poganom, o czym Apostoł mówi pisząc o Izraelitach 2): „Ich są obietnice”. Chrystus narodził się zaś w czasie panowania króla cudzoziemca, jak widzimy ze słów Ewangelii 3): „Gdy się narodził Jezus... za dni króla Heroda”. Wydaje się więc, że narodził się w czasie nieodpowiednim.

3. Czas obecności Chrystusa na świecie został przyrównany do dnia, gdyż Chrystus jest „światłością świata” 4). Toteż mówi o sobie: „Mam wykonywać sprawy Tego, który mnie posłał, póki dzień jest”. Ale latem dni są dłuższe niż w zimie. Skoro więc narodził się w środku zimy, bo na osiem dni przed początkiem stycznia, to wydaje się, że narodził się w czasie nieodpowiednim.

A JEDNAK powiedziano 5): „Gdy nastąpiła pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego, powstałego z niewiasty i podległego Zakonowi”.

WYKŁAD. Między Chrystusem a pozostałymi ludźmi jest ta różnica, że inni ludzie rodzą się jako niewolnicy czasu, a Chrystus jako Pan i Stwórca wszystkich czasów, wybrał dla siebie moment, w którym miał się narodzić, podobnie jak wybrał sobie Matkę i miejsce narodzenia. A skoro „co od Boga, to jest uporządkowane” 6) i należycie urządzone, to stąd płynie wniosek, że Chrystus urodził się w czasie najbardziej odpowiednim.

Ad 1. Chrystus przyszedł wyzwolić nas ze stanu niewoli na wolność. Toteż, jak przyjął naszą śmiertelność, aby nas doprowadzić do życia, tak też, mówiąc słowami Bedy7): „On raczył przyjąć dało w takim czasie, iż natychmiast po narodzeniu został umieszczony w cesarskim spisie. Aby nam przynieść wolność, sam poszedł w niewolę”.

Były to czasy, kiedy cały okrąg ziemi żył pod jednym władcą, a na świecie panował niezmacony pokój. I dlatego w tym czasie wypadało narodzić się Chrystusowi, który, jak powiedziano8): „Jest naszym pokojem i dwoje jednym uczynił”. Mówi przeto Hieronim9): „Wertujmy stare dzieje, a dowiemy się, że aż do 28 roku rządów cesarza Augusta na całym okręgu ziemi panowała niezgoda, a gdy się Pan narodził, wszelkie walki ustały”, zgodnie ze słowami Proroka10): „Nie podniesie miecza naród przeciwko narodowi”.

I to, że kiedy na całym świecie panował jeden władca, narodził się Chrystus, o którym powiedziano11), iż tych, którzy byli Jego, przyszedł „zgromadzić w jedno”, „aby była jedna owczarnia i jeden pasterz”12).

Ad 2. Chrystus chciał się narodzić za panowania króla cudzoziemca, aby się spełniła przepowiednia Jakuba13): „Nie będzie odjęte berło od Judy ani wódz z biodr jego, aż przyjdzie, Który ma być posłań”. Bo jak mówi Chryzostom14): „Prorocy byli posyłani, by leczyć naród żydowski, do czasu aż był on pod panowaniem królów żydów, choć grzeszników. Lecz w momencie, kiedy Zakon Boży trafił pod władzę królów bezbożnych, narodził się Chrystus, bo ciężka i beznadziejna choroba wymagała lepszego lekarza”.

Ad 3. Jak czytamy w dziele: „De Quaest. Novi et Veteri Test.”16), „Chrystus chciał się narodzić w tym czasie, kiedy dnia zaczęło przybywać”, aby pokazać, iż przyszedł w ludziach rozniecić światło Boże stosownie do słów Ewangelii16): „Zaświecić tym, którzy w ciemności i w cieniu śmierci siedzą”.

Wybrał też na moment narodzenia surowy czas zimy, aby odtąd za nas umartwiać swe ciało.

ZAGADNIENIE 36

OBJAWIENIE NARODZENIA CHRYSTUSA (79)

Rozpatrzmy z kolei objawienie nowonarodzonego Chrystusa. Zagadnienie to ujmemy w osiem artykułów:

1. Czy trzeba było, aby narodzenie Chrystusa zostało ujawnione przed wszystkimi?
2. Czy w ogóle zachodziła potrzeba ujawniać je komukolwiek?
3. Komu należało je ujawnić?
4. Czy Chrystus sam winien był się objawić, czy raczej należało to uczynić przez innych?
5. Za czyim pośrednictwem miał się objawić?
6. Kolejność objawień.
7. Gwiazda, przez którą zostało objawione Jego narodzenie.

8. Hołd Mędrcom, którzy za pośrednictwem gwiazdy dowiedzieli się o narodzeniu Chrystusa.

Artykuł 1.

CZY NARODZENIE CHRYSTUSA POWINNO BYŁO SIĘ STAĆ JAWNE DLA WSZYSTKICH ?

Wydaje się, że tak.

1. Należało bowiem wypełnić obietnicę. Otóż w związku z obietnicą przyjścia Chrystusa powiedziano w psalmie1): „Bóg przyjdzie jawnie”. I przyszedł przez cielesne narodzenie. Wydaje się więc, że o Jego narodzeniu należało objawić całemu światu.

2. Św. Paweł mówi2): „Chrystus... na ten świat przyszedł, by zbawić grzeszników”. Ale to mogło się dokonać tylko przez objawienie im łaski Chrystusa, zgodnie ze słowami3): „Wszystkim ludziom okazała się łaska Boga, Zbawiciela naszego, i naucza nas, abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądź światowych, trzeźwo i sprawiedliwie i pobożnie żyli na tym świecie”. Wydaje się więc, że narodzenie Chrystusa powinno było stać się jawne dla wszystkich.

3. Bóg jest szczególnie skory do miłosierdzia, jak mówi o tym psalmista w słowach4): „Miłosierdzie Jego nad wszystkimi dziełami Jego”. Lecz podczas swego drugiego przyjścia, gdy „ze sprawiedliwością sądzić” będzie5), ukaże się jawnie wszystkim ludziom, stosownie do słów6): „Jak błyskawica wychodzi od wschodu i ukazuje się aż na zachodzie, tak będzie i przyjście Syna Człowieczego”. Tym bardziej winno było się objawić wszystkim Jego pierwsze przyjście, przez które narodził się na świat według ciała.

A JEDNAK powiedziano w prorocztwie7): „Ty jesteś Bóg ukryty, Bóg Izraelów, Zbawiciel” i dalej8): „Jakby zasłonięta twarz Jego i wzgardzona”.

WYKŁAD. Narodzenie Chrystusa nie powinna było stać się jawne powszechnie. Po pierwsze, jawność ta przeszkadzałaby odkupieniu ludzi, które się dokonało przez Jego krzyż, bo jak mówi Apostoł9): „Gdyby byli poznali, nigdy by Pana chwały nie ukrzyżowali”.

Po drugie, zmniejszyłaby ona zasługę płynącą z wiary. Chrystus bowiem przyszedł usprawiedliwić ludzi przez wiarę, stosownie do słów listu do Rzymian10): „Sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa”. (80) Bo gdyby narodzenie Chrystusa stało się jawne dla wszystkich poprzez widoczne znaki towarzyszące narodzonemu Chrystusowi, to zniknęłaby Istota wiary, która, jak powiedziano11), jest „przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych”.

Po trzecie, nasunęłaby ona wątpliwości co do faktu Jego człowieczeństwa. Toteż mówi Augustyn12): „Czyż nie znalazłoby potwierdzenia błędne mniemanie tych, którzy sądzą, że On w żaden sposób nie przyjął prawdziwego człowieka, gdyby nie to, iż rósł w okresie od dzieciństwa do młodości, spożywał pokarmy i sypiał. Gdyby wszystko czynił cudownie, nie byłoby miejsca na czyny miłosierne”.

Ad 1. Przytoczony tekst odnosi się do przyjścia Chrystusa na sąd, zgodnie z tłumaczeniem odnośnej glosy13).

Ad 2. Dla zbawienia wszystkich ludzi, należało ich pouczyć o łasce Boga, Zbawiciela, nie na początku Jego narodzin, lecz później, z biegiem czasu, po dokonaniu „zbawienia pośród ziemi¹⁴)”. Toteż po swojej Męce i Zmartwychwstaniu Chrystus rzekł do uczniów¹⁵): „Idąc, nauczajcie wszystkie narody”.

Ad 3. Rozprawa sądowa wymaga uznania kompetencji sędziego. I to jest powód, dla którego przyjście Chrystusa na sąd musi być jawne. Ale pierwsze Jego przyjście miało na celu zbawienie wszystkich ludzi, które dokonuje się przez wiarę, a wiara dotyczy tego, co niewidzialne. Toteż pierwsze przyjście Chrystusa musiało się dokonać w ukryciu.

Artykuł 2.

CZY W OGÓLE ZACHODZIŁA POTRZEBA OBJAWIENIA NARODZIN CHRYSYTA ?

Wydaje się, że nie należało nikomu Ich objawiać.

1. Zbawienie ludzi, jak wiemy¹), było uwarunkowane tajemnicą pierwszego przyjścia Chrystusa. A przyszedł On, by zbawić wszystkich, stosownie do słów o Bogu żywym²), „Który jest Zbawicielem wszystkich ludzi, najbardziej wiernych”. Nie należało więc przed kimkolwiek ujawniać narodzenia Chrystusa.

2. Najświętsza Panna i święty Józef otrzymali objawienie o mającym nastąpić narodzeniu Chrystusa, zanim się ono dokonało. Nie było więc konieczne objawiać je innym ludziom po dokonaniu się tego narodzenia.

3. Nikt mądry nie rozgłasza tego, co może zrodzić niepokój i wyrządzić szkodę pozostałym ludziom. Wiadomość o narodzeniu Chrystusa wywołała jednak niepokój. Czytamy bowiem w Ewangelii³), że „król Herod usłyszawszy — o narodzeniu Chrystusa — zatrwożył się i cała Jerozolima z nim”. A także wiadomość ta przyniosła szkodę innym ludziom, bo dała okazję do tego, iż „Herod... pozabijał dzieci, które były w Betlejem i w granicach jego od dwu lat i niżej⁴)”. Wydaje się więc, że nie było wskazane komukolwiek objawiać narodzenia Chrystusa.

A JEDNAK narodzenie Chrystusa nie przyniosłoby nikomu pożytku, gdyby było przed wszystkimi zatajone. A skoro nie miało być zbyt tajne, to musiało przynieść pożytek. Wydaje się więc, że komuś powinno być objawione.

WYKŁAD. Zgodnie ze słowami Apostoła⁵): „To, co od Boga jest, jest uporządkowane”. Otóż, porządek mądrości Bożej wymaga, aby dary Boże i tajemnice Jego mądrości docierały niejednakowo do wszystkich: do niektórych mają dochodzić bezpośrednio, a przez nich być przekazywane innym. Powiedziano więc⁶) w związku z tajemnicą Zmartwychwstania, że „Bóg sprawił — iż zmartwychwstały Chrystus — objawił się nie całemu ludowi, ale świadkom przedtem przygotowanym przez Boga”. Tak też należało postąpić z narodzeniem Chrystusa, by On objawił się nie wszystkim ludziom, lecz niektórym, tak by oni mogli objawienie to przekazać pozostałym.

Ad 1. Przesądziłby sprawę zbawienia ludzi brak jakiegokolwiek wiadomości o narodzeniu Boga, podobnie jak i fakt powszechnej wiadomości o nim. W obu wypadkach nie byłoby wiary, bądź dlatego, że wszystko byłoby jawne dla wszystkich, bądź też, że nikt by o nim nie słyszał z braku ludzi, którzy dowiedziawszy się o

narodzeniu mogliby o nim wydać świadectwo. „Wiara — bowiem, jak mówi Apostoł⁷⁾ — jest ze słyszenia”.

Ad 2. Maryja i Józef zostali uprzedzeni o narodzeniu Chrystusa, zanim się ono dokonało, do nich bowiem należało otoczyć czcią poczętego Potomka przed narodzeniem i troskliwą opieką w chwili narodzenia, które miało nastąpić. Lecz świadectwo ich o Nim, jako członku rodziny, mogłoby budzić podejrzenie na punkcie wielkości Chrystusa. Toteż narodzenie Chrystusa musiało być objawione ludziom obcym, których świadectwo nie podlegałoby wątpliwości.

Ad 3. Narodzenie Chrystusa, z chwilą jego ujawnienia, musiało wywołać niepokój. Bo po pierwsze, ukazało nadziemską godność Chrystusa. Toteż mówi Grzegorz⁸⁾: „Gdy narodził się Król Niebios, ziemski król się zatrwożył, bo rozdmuchana ziemską wielkość doznaje pomniejszenia, z chwilą, gdy się otwiera wzniosłość niebios”. Po drugie, symbolizuje ono sędziowską władzę Chrystusa. Toteż mówi Augustyn⁹⁾: „Czymże będzie trybunał Sędziego, jeśli już kołyska Dziecka trwoży pysznych królów”.

Po trzecie, było ono znakiem utracenia diabelskich rządów. Ponieważ, jak mówi papież Leon¹⁰⁾: „Przestraszył się nie tyle sam Herod, ile diabeł w Herodzie. Herod bowiem widział w Dzieciątku człowieka, diabeł Boga. Obaj zaś obawiali się następcy na swoim tronie: diabeł — Tego z nieba; Herod — ziemskiego”. Niepotrzebnie się jednak bał. Chrystus nie przyszedł bowiem królować na ziemi, w państwie ziemskim, jak zauważa papież Leon w słowach skierowanych do Heroda¹¹⁾: „Królestwo twoje jest zbyt ciasne dla Chrystusa, i nie zadowoli Pana świata kuse berło twej władzy”.

Żydzi byli zatrwożeni (powinni byli wprawdzie raczej się cieszyć), bo jak mówi Chryzostom¹²⁾: „Z przyścia sprawiedliwego nie mogli się cieszyć nieprawi”, albo też chcieli przypodobać się Herodowi, którego się bali, „bo lud więcej, niż się należy, popiera tych, których okrucieństwa doświadcza na sobie”.

Mord zaś popełniony przez Heroda na dzieciach, zamiast im zaszkodzić, wyszedł na pożytek. Mówi bowiem Augustyn¹³⁾: „Nie podobna, by Chrystus, ten, który na krzyżu modlił się za morderców, zaniedbał wynagrodzenia mordowanych. za Niego w chwili, kiedy przyszedł dać ludziom. wolność”.

Artykuł 3.

CZY STOSOWNIE WYBRANO OSOBY, KTÓRYM ZOSTAŁO OBJAWIONE NARODZENIE CHRYSTUSA?

Wydaje się, że nie.

1. Pan bowiem rozkazał uczniom¹⁾: „Na drogę pogan nie zachodźcie”, aby zanim objawi się poganom, objawić się żydom. Wydaje się więc, że tym bardziej narodzenie Jego nie powinno być od razu, na początku, objawione poganom, którzy „przybyli ze wschodu”²⁾.

2. Prawda Boża, stosownie do słów Pisma św.³⁾: „Powiada o niej przyjacielowi swemu”, winna być przede wszystkim objawiona Bożym przyjaciółom. Magowie zaś (Mędrcy) są raczej nieprzyjaciółmi Boga, (81) powiedziano bowiem w Piśmie św.⁴⁾:

„Nie zwracajcie się do magów, ani się wieszczków o nic nie pytajcie”. Nie powinno być przeto objawione Magom (Mędrcom) narodzenie Chrystusa.

3. Chrystus przyszedł, by cały świat wyzwolić z mocy szatana. Toteż czytamy w Piśmie św.5): „Od wschodu słońca aż do zachodu wielkie jest Imię moje między narodami”. Powinien był przeto objawić się nie tylko mieszkańcom wschodu, lecz także innym ludziom rozsianym po całej ziemi.

4. Każde misterium Starego Zakonu symbolizowało Chrystusa. A skoro misteria te dokonywały się przez posługę kapłanów Starego Testamentu, to wydaje się, że narodzenie Chrystusa winno być objawione raczej kapłanom w świątyni niż pasterzom w polu6).

5. Chrystus narodził się jako Dzieciątko z Matki-Dziewicy. Byłoby przeto bardziej stosowne, gdyby objawił się młodym chłopcom i pannom niż ludziom starym: żonatym lub wdowom, jak Symeon i Anna7).

A JEDNAK Pan mówi8): „Wiem, których obrałem”. To, o czym decyduje mądrość Boża, jest słuszne9). Trafnie więc wybrani zostali ci, którym objawiono narodzenie Chrystusa.

WYKŁAD. Ludzie wszelkiego rodzaju mają być objęci zbawieniem, które przyniósł Chrystus, bo jak czytamy10), w Chrystusie „nie ma mężczyzny ani niewiasty, poganina ani żyda, niewolnika ani człowieka wolnego” i podobnie mówi się o innych. Aby uzmysłowić zapowiedź tego faktu, już przy samym narodzeniu Chrystusa objawienie o Nim otrzymali ludzie wszelkich stanów. Bo jak mówi Augustyn11): „Pasterze byli żydami, Mędracy — poganami, tamci — z bliska, ci — z daleka, ci i tamci spotkali się tu, jak przy kamieniu węgielnym”. Dzieli ich także Inna różnica: magowie (Mędracy) byli mądrzy i potężni, pasterze prymitywni i słabi. Objawił się On także sprawiedliwym, jak Symeon i Anna, oraz grzesznikom, jak magowie. Objawił się i mężczyznom i kobietom, jak Anna, aby w ten sposób pokazać, iż żadna sytuacja życiowa nie pozbawi ludzi Chrystusowego zbawienia.

Ad 1. Objawienie narodzin Chrystusa było jakby przedsmakiem późniejszego pełnego objawienia. I podobnie jak w drugim objawieniu Chrystus oraz Jego Apostołowie nieśli dobrą nowinę o łasce Chrystusa najpierw Żydom, a potem poganom, tak i teraz najpierw do Chrystusa przyszedli z bliska pasterze, pierwociny Żydów, (82) a potem — z daleka Mędracy „pierwociny naro-przychodzą od Niego i przez Niego”19).

Ad 2. Mówi Augustyn13): „Zarówno niezręczność razi w wiejskich obyczajach u pasterzy, jak niepobożność w lekceważeniu świętości u magów. Jednych i drugich przyciągnął do siebie Chrystus, Ten Kamień Węgielny, który przyszedł: „Wybierać głupstwa, by zawstydzić mądrych”14) i „wzywać nie sprawiedliwych, lecz grzesznych”15), iżby nikt wielki się nie pysznił i nikt słaby nie popadł w rozpacz”. Ale niektórzy pisarze utrzymują16), iż magowie, o których mowa w Ewangelii, nie byli czarnoksiężnikami, lecz mędrkami-astrologami. U Persów i Chaldejczyków noszą oni tytuł magów.

Ad 3. Mówi Chryzostom17): „Mędracy przyszedli ze wschodu, ponieważ wiara tam bierze początek, gdzie się rodzi dzień, jest ona bowiem światłością dusz”. Bądź też, skoro powiedziano o Chrystusie18): „Oto mąż, a Wschód imię Jego”, to „wszyscy, którzy przychodzą do Chrystusa, przychodzą do Niego i przez Niego”19).

Powiedzenie: „ze wschodu” przy dosłownej wykładni może oznaczać, że Mędrcy przyszedli z dalekich krajów położonych na wschodzie, albo też — według innych autorów — z krainy bezpośrednio sąsiadującej z Judea od wschodu. Istnieje prawdopodobieństwo, że pewne znaki świadczące o narodzeniu Chrystusa wystąpiły również w innych krajach świata: w Rzymie popłynęła oliwa, w Hiszpanii ukazały się trzy słońca, które stopniowo zlały się w jedno. (83)

Ad 4. Jak twierdzi Chryzostom²⁰): „Anioł, który objawił o narodzeniu Chrystusa, nie udał się do Jerozolimy, ani nie szukał uczonych w Piśmie i faryzeuszów, ludzi zepsutych i pożeranych zazdrością. Pasterze natomiast byli ludźmi prostymi, prowadzili tryb życia Patriarchów i Mojżesza. Przez to również byli oni figurą Doktorów Kościoła, którym objawiono tajemnice Chrystusowe, zakryte przed żydami”.

Ad 5. „O narodzeniu Chrystusa mieli świadczyć nie tylko pasterze — jak mówi Ambroży²¹) — lecz również starcy i ludzie sprawiedliwi”. Sprawiedliwość ta powiększała zaufanie, z jakim spotykało się ich świadectwo.

Artykuł 4.

CZY CHRYSZTUS POWINIEN BYŁ SWOJE NARODZENIE OBJAWIĆ OSOBIŚCIE?

Wydaje się, że tak.

1. Bo, jak czytamy w księdze Fizeki¹), „źródło zawsze góruje nad przyczynami pośrednimi”. Chrystus zaś posłużył się pośrednictwem Innych dla przekazania wiadomości o swoim narodzeniu: pasterzom przekazał ją przez Aniołów, a Mędrcom — przez gwiazdę. Otóż powinien był tym bardziej osobiście objawić swoje narodzenie.

2. Czytamy w Piśmie św.²): „Mądrość zatajona i skarb nie widziany, co za pożytek z obojga?” A Chrystus od chwili poczęcia posiadał pełnię mądrości i skarbnicę łask. Mądrość i łaskę otrzymałby na próżno, gdyby tej pełni nie ujawnił przez czyny i słowa. A przecież takie przypuszczenie jest niedorzeczne, bo jak mówi Filozof³): „Bóg i natura niczego na próżno nie czynią”.

3. Czytamy⁴) o licznych cudach, zdziałanych przez Chrystusa w dzieciństwie. Sam przeto objawił swoje narodzenie.

A JEDNAK papież Leon mówi⁵), że Mędrcy znaleźli Dziecię „nie różniące się niczym od ogółu dzieci”. A skoro inne dzieci same siebie nie objawiają, to i Chrystusowi nie wypadało objawiać osobiście swego narodzenia.

WYKŁAD. Narodzenie Chrystusa ma służyć zbawieniu ludzi; zbawienie zaś dokonuje się przez, wiarę. Otóż w zbawczej wierze kryje się wyznanie Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Objawienie narodzin Chrystusa musiało się więc dokonać w taki sposób, aby ukazanie Jego Bóstwa nie przekreśliło wiary w Jego człowieczeństwo. Uniknęło się tego przez to, że Chrystus w sobie samym ukazał słabość upodabniającą Go do ludzi, ale też i Boską potęgę za pośrednictwem istot stworzonych przez Boga. I dlatego Chrystus nie sam objawił swoje narodzenie, lecz posłużył się stworzeniami.

Ad 1. Powstawanie i zmiana winny od tego, co niedoskonałe, prowadzić ku doskonałości. Toteż Chrystus najpierw objawił się za pośrednictwem innych stworzeń, a potem sam objawił się w sposób doskonały.

Ad 2. Choć mądrość zatajona nie przynosi pożytku, lecz ujawnianie siebie w każdym momencie nie jest sprawą mędrca; musi być po temu odpowiednia chwila, zgodnie ze słowami Pisma św.6): „Jest milczący, a nie ma rozumu do mówienia, a jest milczący, który zna czas stosowny”. Nie była więc bezużyteczną mądrość dana Chrystusowi, bo przejawiała się w odpowiednim czasie. A samo to, że była utajona, kiedy to było właściwe, jest jej oznaką.

Ad 3. Przytoczoną wzmiankę podaje apokryf „O dziecięctwie Zbawiciela”. Otóż Chryzostom mówi7), że Chrystus nie czynił cudów przed przemianą wody w wino, jak wynika ze słów Ewangelii 8): „Ten początek cudów uczynił Jezus”. Zdaniem Chryzostoma, „gdyby Jezus czynił cuda w pierwszym okresie swego życia, to nie potrzebowałyby objawiać Go Izraelitom ktoś inny; a przecież Jan Chrzciciel mówi9): „Lecz żeby był objawiony w Izraelu, dlatego ja przyszedłem chrzcząc wodą”. Słusznie więc Chrystus nie czynił cudów w dzieciństwie. Uważano by bowiem Wcielenie za złudę i z zazdrości przybito by Go do krzyża przed czasem.”

Artykuł 5.

CZY OBJAWIENIE NARODZIN CHRYSTUSA MUSIAŁO SIĘ DOKONAĆ ZA POŚREDNICTWEM ANIOŁÓW I GWIAZDY ?

Wydaje się, że nie.

1. Aniołowie bowiem są to substancje duchowe, zgodnie ze słowami Psalmisty1): „Który Aniołami swymi czynisz duchy”. (84) Chrystus zaś narodził się według ciała, a nie według substancji duchowej, więc objawienie Jego narodzin nie powinno było dokonać się przez Aniołów.

2. Sprawiedliwi są bliżsi Aniołom niż ktokolwiek inny, stosownie do słów psalmu2): „Anioł Pański krąży nad bogobojnymi i ratuje ich”. A skoro sprawiedliwi: Symeon i Anna nie otrzymali objawienia o narodzeniu Chrystusa przez Aniołów, nie powinni byli otrzymać i pasterze.

3. Wydaje się, iż Mędracy nie powinni byli otrzymać objawienia za pośrednictwem gwiazdy, sądzymy bowiem, że to jest okazja sprzyjająca błędom ludzi, którzy mniemają, iż gwiazdy rządzą narodzeniem człowieka. A przecież należy usuwać od ludzi okazje do grzechu. Nie było więc czymś stosownym objawiać narodzenie Chrystusa za pośrednictwem gwiazdy.

4. Znak służący do objawienia jakiegoś faktu musi być niezawodny. A gwiazda, jak się zdaje, nie świadczyła o narodzeniu Chrystusa w sposób pewny. Gwiazda więc nie nadawała się do objawienia narodzin Chrystusa.

A JEDNAK czytamy w Piśmie św.3): „Dzieła Boga są doskonałe”. Objawienie narodzin Chrystusa było dziełem Boga. Dokonało się więc przez użycie właściwych znaków.

WYKŁAD. Podobnie jak dowód przy użyciu sylogizmu zostaje przeprowadzony przy pomocy przesłanek znanych ludziom, którym chcemy coś udowodnić, tak i objawienie dokonane przez znaki musi się posłużyć znakami, z którymi ludzie otrzymujący

objawienie już się oswoili. Otóż jest jasne, że mężowie sprawiedliwi zazwyczaj chętnie się powodują wewnętrznym natchnieniem Ducha świętego, posługując się duchem prorocstwa i nie oglądając się na znaki dostrzegalne dla zmysłów. Inni ludzie, pochłonięci sprawami materialnymi, do spraw duchowych są kierowani poprzez znaki zmysłowe, żydzi otrzymywali zazwyczaj Boże wskazania za pośrednictwem Aniołów, przez nich też otrzymali Zakon, stosownie do słów4):

„Wyście otrzymali Zakon przez posługę anielską”. Paganie zaś, a zwłaszcza astrologowie, mieli w zwyczaju obserwowanie biegu gwiazd. Toteż sprawiedliwi, a mianowicie Symeon i Anna, otrzymali objawienie narodzin Chrystusa przez wewnętrzne natchnienie Ducha świętego, stosownie do słów Ewangelisty5): „Otrzymał był zapowiedź od Ducha świętego, że nie miał oglądać śmierci, dopóki by wpięrw nie ujrzał Chrystusa Pańskiego”; pasterzom zaś i Mędrcom, ludziom pochłoniętym przez sprawy materialne, narodzenie Chrystusa zostało objawione w sposób widzialny. A skoro narodzenie nie dotyczyło wyłącznie ziemi, lecz także poniekąd i nieba, to zarówno jednym jak i drugim zostało objawione przez znaki na niebie, zgodnie ze słowami Augustyna6): „Aniołowie zamieszkują niebios, gwiazdy je zdobią, ‘niebios — przeto — głoszą chwałę Boga’ przez jednych i przez drugie”. Pasterze jako żydzi, przyzwyczajeni do objawień anielskich, słusznie otrzymali objawienie narodzin Chrystusa za pośrednictwem Aniołów, Mędrcy zaś, wdrożeni do obserwacji ciał niebieskich, otrzymali je za pośrednictwem cudu gwiazdy. Bo jak mówi Chryzostom7): „Pan zniżając się do tych, których chce powołać, czyni to przez środki dostępne dla nich”. Ale jest też inna racja, mianowicie: „żydzi, skoro posługiwali się rozumem, wiadomość o narodzeniu Chrystusa otrzymali przez Anioła, stworzenie rozumne; paganie zaś, którzy nie potrafili się posługiwać rozumem dla poznania Boga, zostali doprowadzeni do Niego nie przez głos, lecz przez znaki. I podobnie — jak dalej zauważa Grzegorz8) — Pana-Niemowlę głosili nieme żywioły, a już mówiącego głosili poganom kaznodzieje”. Jeszcze inną rację podaje Augustyn9): „Obiecano Abrahamowi niezliczone potomstwo, nie w znaczeniu potomków zrodzonych cieleśnie, lecz takich, których rodzi płodność wiary. Liczbę ich porównano z mnogością gwiazd, aby się spodziewać potomstwa niebieskiego”. Toteż „powstanie nowej gwiazdy pobudziło — pogan — usymbolizowanych przez gwiazdy”, by przyszedli do Chrystusa, stając się przezeń Abrahamowym potomstwem. Ad 1. Objawienia wymaga tylko to, co ukryte, a nie to, co samo jest widoczne. Ciało Nowonarodzonego było widoczne, ukryte było Jego Bóstwo. Słusznie więc objawili Jego narodzenie Aniołowie, służący Boga. A ukazali się w jasności, aby pokazać, że Narodzony jest „jasnością Ojcowskiej Chwały”10).

Ad 2. Sprawiedliwi obywali się bez wizji Aniołów. Doskonałość ich sprawiała, iż wystarczało im wewnętrzne oświecenie przez Ducha świętego.

Ad 3. Gwiazda, objawiająca narodzenie Chrystusa, nie dawała żadnych podstaw do błędnego sądu. Jak twierdzi Augustyn11): „Nie ma astrologa, który by uzależniał los ludzi przychodzących na świat od gwiazd, tak iżby jedna z nich opuszczając swoją orbitę, podążała do człowieka, który się narodził”, jak to się zdarzyło z gwiazdą wskazującą narodzenie Chrystusa. Fakt ten nie potwierdza więc błędu ludzi, którzy sądzą, że los nowonarodzonych zależy od układu gwiazd, a nie wierzą, że układ ten może się zmieniać w zależności od narodzin człowieka.

Podobnie wypowiada się Chryzostom 12): „Nie należy do astronomii poznawanie tego, kto się rodzi, lecz przepowiadanie przyszłości na podstawie czasu narodzin. Mędrcy zaś nawet nie znali czasu narodzenia, tak iżby stanowią on podstawę do poznawania przyszłości z ruchu gwiazd. Było raczej odwrotnie”.

Ad 4. Według relacji Chryzostoma 13), w pewnych apokryfach czytamy, że jakiś naród zamieszkały na krańcach wschodu nad brzegiem oceanu, posiada dokument noszący imię Seta i wzmiankujący o gwieździe i darach przeznaczonych do złożenia. Naród ten pilnie wypatrywał wzejścia tej gwiazdy, delegując 12 uczonych, którzy w określonych terminach, pełni skupienia, wstępowali na górę. Otóż stamtąd ujrzeli oni wkrótce potem gwiazdę przypominającą swym kształtem dzieciątko, z podobieństwem krzyża nad nim.

Albo zgodnie z tym, co powiedziano w dziele: „De Quaest. Nov. et Vet. Test.” 14), Mędrcy ci stosując się do przekazanej im przepowiedni Balaama 15), że „wезде gwiazda z Jakuba”, gdy ujrzeli gwiazdę poza normalnymi konstelacjami, byli przekonani, że to właśnie znak Króla żydowskiego, zapowiedziany przez Balaama. Bądź też, jak mówi Augustyn 16)): „Mędrcy otrzymali jakąś wskazówkę od Aniołów”, że gwiazda oznacza Nowonarodzonego Chrystusa, i to prawdopodobnie od „dobrych, skoro przez uwielbienie Chrystusa dążyli do zbawienia”.

Lub jak mówi papież Leon 17): „Ponad blask gwiazdy, rażący ich wzrok, jaśniał promień prawdy, oświecający serca, a był to promień światła wiary”.

Artykuł 6.

CZY OBJAWIENIA NARODZIN CHRYSYTA NASTĘPOWAŁY WE WŁAŚCIWEJ KOLEJNOŚCI ?

Wydaje się, że nie.

1. Narodzenie Chrystusa należało objawić przede wszystkim tym ludziom, którzy Mu byli najbliżsi i którzy najbardziej Go pragnęli, według słów Pisma św. 1): „Mądrość uprzedza tych, którzy jej pożądają, aby im się pierwsza ukazała”. Otóż najbliżsi przez wiarę byli Mu ludzie sprawiedliwi i oni najgoręcej pragnęli Jego przyjścia.

Ewangelista mówi o Symeonie 2), że był to „człowiek sprawiedliwy i bogobojny, wyczekujący pociechy Izraela”. Narodzenie Chrystusa należało przeto najpierw objawić Symeonowi, a później pasterzom i Mędrcom.

2. Mędrcy stanowili 3) „pierwociny narodów pogańskich”, mających uwierzyć w Chrystusa. Apostoł zaś mówi 4), że najpierw dojdzie do wiary „ogół pogan — a dopiero potem — cały Izrael będzie zbawiony”. Narodzenie Chrystusa należało przeto objawić pierwszej Mędrcom niż pasterzom.

3. Czytamy w Ewangelii 5), że „Herod pozabijał wszystkie dzieci, które były w Betlejem i we wszystkich granicach jego, od dwu lat i niżej, według czasu, o który się był wypytał od Mędrców”. Wydaje się przeto, że Mędrcy przyszli do Chrystusa w dwa lata po Jego narodzeniu. Objawienie narodzin Chrystusa poganom po upływie tak długiego czasu miało się więc z celem.

A JEDNAK w Piśmie św. czytamy o Bogu 6): „On odmienia czasy i wieki”. Toteż objawienie narodzin Chrystusa dokonało się według właściwej kolejności w czasie.

WYKŁAD. Narodzenie Chrystusa zostało objawione najpierw pasterzom, w dniu samych narodzin. Ewangelista mówi7): „A byli w tejże krainie pasterze czuwający i odbywający straże nocne przy trzodzie swojej... I gdy odeszli od nich Aniołowie do nieba, pasterze mówili jeden do drugiego: Pójdźmy aż do Betlejem... i przyszli z pośpiechem”.

Po nich zaś przyszli do Chrystusa Mędrcy: trzynastego dnia po Jego narodzeniu, kiedy obchodzimy uroczystość Objawienia Pańskiego. Gdyby przybyli po upływie roku albo dwóch lat, to nie znaleźliby Chrystusa w Betlejem. Czytamy bowiem w Ewangelii8): „Skoro wykonali wszystko według Zakonu Pańskiego (Maryja i Józef) — mianowicie: ofiarując Dzieciątka Jezus w świątyni — wrócili się do Galilei, do Nazaret, miasta swego”.

Trzecimi z kolei, otrzymującymi objawienie, jak podaje Ewangelista9), byli sprawiedliwi w świątyni.

Kolejność ta jest uzasadniona, pasterze bowiem oznaczają Apostołów oraz tych wierzących żydów, którym najpierw objawiono wiarę Chrystusową. Między nimi „niewielu — było — możnych, niewielu szlachetnie urodzonych”, jak mówi Apostoł10). Potem wiara Chrystusowa dotarła do ogółu pogan, których reprezentują Mędrcy, a wreszcie do ogółu żydów, których przedstawicielami są Sprawiedliwi. Toteż Chrystus objawił się im w świątyni żydowskiej.

Ad 1. Stosownie do słów Apostoła11): „Izrael. ubiegając się o zakon sprawiedliwości, nie doszedł do zakonu sprawiedliwości, lecz osiągnęli go poganie, którzy nie zabiegali o sprawiedliwość”, wyprzedzając na ogół żydów w zakresie sprawiedliwości płynącej z wiary. Zostało to uzmysłowione w postaci Symeona, który „wyczekiwał pociechy Izraela”12), a ostatni dowiedział się o narodzeniu Chrystusa. Wyprzedzili go Mędrcy i pasterze, którzy mniej gorliwie czekali na to Narodzenie.

Ad 2. Ogół pogan doszedł wprawdzie do wiary przed ogółem żydów, lecz pierwociny żydów osiągnęły wiarę przed pierwocinami narodów pogańskich. I dlatego narodzenie Chrystusa zostało objawione pierwaj pasterzom niż Mędrcom.

Ad 3. Na temat ukazania się gwiazdy Mędrcom istnieją dwie hipotezy. Chryzostom13) i Augustyn14) twierdzą, że gwiazda ukazała się Mędrcom na dwa lata przed narodzeniem Chrystusa. Po rozważeniu sprawy i ukończeniu przygotowań do podróży, przybyli do Chrystusa z krainy leżącej na krańcach wschodu, trzynastego dnia po Jego narodzeniu. Toteż Herod zaraz po odejściu Mędrców, sądząc, że został przez nich oszukany, kazał pozabijać chłopców mających dwa lata i mniej, przypuszczając, że Chrystus narodził się jednocześnie z ukazaniem się gwiazdy, o której słyszał od Mędrców.

Inni pisarze twierdzą natomiast, że gwiazda ukazała się dopiero w momencie narodzenia Chrystusa. Mędrcy ujrawszy gwiazdę natychmiast wyruszyli w drogę, przebywając dużą odległość w trzynaście dni. Zawdzięczali to Bożej mocy, a częściowo szybkości wielbłądów, przy założeniu, że Mędrcy przyszli z najdalszych krańców wschodu15). Lecz istnieje też przypuszczenie, że przybyli oni z krainy sąsiadującej bezpośrednio z Judea, z ojczyzny Balaama, po którym odziedziczyli jego naukę. Sądzi się wówczas, że kraina ta stykała się z Judea od wschodu16). Jeśli tak, to Herod pozabijał chłopców nie od razu po odejściu Mędrców, lecz po upływie dwóch lat. Mówiono bowiem, że w międzyczasie jako oskarżony udał się do Rzymu 17), bądź też, że pod wpływem strachu przed jakimś niebezpieczeństwem do czasu

poniechał zamiaru wymordowania dzieci¹⁸). Być może sądził, jak mówi Augustyn¹⁹), że Mędrcy „zwiedzeń! mirażem gwiazdy nie znaleźli tego, który według ich mniemania miał się narodzić, wstydzieli się przeto wracać do Heroda”. A pozabijał nie tylko dwuletnie, lecz także i młodsze dzieci, bo jak utrzymuje Augustyn²⁰), „obawiał się, by dziecko, któremu gwiazdy służą, nie odmieniło swej postaci, obniżając lub podnosząc swój wiek”.

Artykuł 7.

CZY GWIAZDA, KTÓRA UKAZAŁA SIĘ MĘDRCOM, BYŁA JEDNĄ Z GWIAZD NA NIEBIE?

Wydaje się, że tak.

1. Przemawiają za tym słowa Augustyna¹): „Kiedy Bóg owinięty w liche pieluszki tulił się do łona matki, na niebie rozbłysła nowa gwiazda”. Mędrcom ukazała się więc gwiazda na niebie.

2. Poza tym mówi Augustyn²): „Aniołowie ukazują Chrystusa pasterzom, a gwiazda Mędrcom. Gwiazda i Aniołowie przemawiają językiem niebios, bo mowa proroków ustała”. Aniołowie, którzy ukazali się pasterzom, byli prawdziwie Aniołami z nieba. Z nieba więc była i gwiazda ukazująca się Mędrcom.

3. Gwiazdy, które nie są na niebie, lecz w powietrzu, nazywamy kometami. Ich ukazanie się nie mówi o narodzinach królów, lecz raczej sygnalizuje ich śmierć. A omawiana tu gwiazda była znakiem narodzin Króla, toteż Mędrcy mówią³): „Gdzie jest, który się narodził, król żydowski? Albowiem ujrzeliśmy jego gwiazdę na wschodzie”. Wydaje się więc, że była to jedna z gwiazd na niebie.

A JEDNAK mówi Augustyn⁴): „Nie była to jedna z gwiazd, które od chwili stworzenia krążą po swoich orbitach według praw ustalonych przez Stwórcę. Ukazała się nowa gwiazda w momencie nowego zjawiska — dziewiczego porodu”.

WYKŁAD, że gwiazda ukazująca się Mędrcom nie była jedną z gwiazd na niebie, na to, jak mówi Chryzostom⁵), są liczne dowody.

Po pierwsze, żadna z innych gwiazd nie posuwa się tą drogą, szła ona bowiem z północy na południe, w tym kierunku rozciąga się Judea ku Persji, skąd przyszli Mędrcy.

Po wtóre, okazuje się to i z czasu. Gwiazda ta bowiem była widzialna nie tylko w nocy, lecz także wśród dnia. Takiej mocy nie mają gwiazdy, nie posiada jej nawet księżyc.

Po trzecie, okazuje się to i z tego, że świeciła i znowu zgasła. Bo kiedy przyszli do Jerozolimy, to znikła, potem zaś, gdy opuścili Heroda, znowu się ukazuje.

Po czwarte, nie posuwała się bez przerwy. Kiedy Mędrcom wypadało iść, to i ona się poruszała; kiedy zaś trzeba było stanąć, zatrzymywała się i ona, jak słup obłoku na pustyni⁶).

Po piąte, nie pokazywała miejsca dziewiczego porodu pozostając w górze, czyniła to opuszczając się na dół. (85) Powiedziano bowiem w Ewangelii⁷), że „gwiazda, którą widzieli na wschodzie, szła przed nimi, aż przyszedłszy stanęła nad miejscem, gdzie było Dziecię”. Stąd wniosek, że słów. które wypowiadają Mędrcy⁸):

„Ujrzelismy Jego gwiazdę na wschodzie" nie należy brać w tym znaczeniu, że gwiazdę znajdującą się nad ziemią judzką Mędrcy ujrzeni będąc na wschodzie, lecz że widzieli ją, kiedy znajdowała się na wschodzie i szła przed nimi aż do Judei. (Chociaż niektórzy pisarze tłumaczenie to podają w wątpliwość⁹). Gwiazda nie mogłaby wyraźnie wskazać domu, gdyby się nie znalazła w pobliżu ziemi. Jak mówi sam Chryzostom, nie sądzimy, by tak się zachowywała gwiazda, jest to raczej właściwe jakiejś „potędze rozumnej”. „Wydaje się — przeto — że ta gwiazda była niewidzialną potęgą, która przybrała taką właśnie postać”.

Toteż niektórzy pisarze utrzymują¹⁰), że jak przy chrzcie Pana zstąpił nań Duch święty w postaci gołębic¹¹), tak Mędrcom ukazał się w postaci gwiazdy. Inni zaś twierdzą, że Mędrcom pod postacią gwiazdy ukazał się Anioł, ten który Pasterzom ukazał się w postaci człowieka¹²).

Za bardziej prawdopodobne jednak uważamy zdanie, że gwiazda ta, to był nowy twór w powietrzu, nie na niebie, twór, który poruszał się kierowany wolą Bożą w pobliżu ziemi. Toteż Leon papież mówi¹³): „Trzem Mędrcom na wschodzie ukazała się gwiazda o niewidzianym blasku, jaśniejsza i piękniejsza od pozostałych, przyciągając ku sobie serca i spojrzenia tych, którzy ją dostrzegli, aby natychmiast skierować uwagę na tak niezwykle zjawisko, jako coś, co nie jest bez znaczenia”.

Ad 1. Pismo św. niebem nazywa niekiedy powietrze, jak np. w zwrocie¹⁴): „Ptactwo niebieskie i ryby morskie”.

Ad 2. Do obowiązku Aniołów na niebie należy zstępowanie do nas, są oni bowiem „wysyłani na posługę”¹⁵). Ale gwiazdy na niebie nie zmieniają swego położenia. Nie można więc tu przeprowadzić porównania.

Ad 3. Omawiana gwiazda w swym biegu różniła się zarówno od gwiazd na niebie, jak i od komet, które nie są widzialne w dzień ani nie zmieniają swego zwykłego toru. Mimo to nie jest ona pozbawiona całkowicie tego znaczenia, jakie przypisuje się kometom, bo jak powiedziano w Piśmie św.¹⁶), królestwo Chrystusa „skruszy i zniszczy wszystkie królestwa ziemi, a samo stać będzie na wieki”.

Artykuł 8.

CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE MĘDRCY PRZYSZLI DO CHRYSZTUSA, ABY GO UCZCIĆ I ZŁOŻYĆ MU HOŁD ?

Wydaje się, że nie.

1. Każdego króla czczą bowiem jego poddani. Mędrcy zaś nie należeli do królestwa żydów. Skoro więc ujrawszy gwiazdę poznali, że Nowonarodzony jest „Królem żydowskim”¹), to wydaje się, że postąpili niestosownie przychodząc, by złożyć Mu hołd.

2. Głupotą jest za życia króla głosić królowanie kogoś innego. Skoro więc w państwie judzkim królował Herod, to głupio postąpili Mędrcy głosząc narodzenie króla.

3. Znak z nieba jest bardziej niezawodny niż otrzymany od ludzi. Skoro zaś Mędrcy za przewodem znaku z nieba przyszli ze wschodu do Judei, to postąpili niemądrze, kiedy nie bacząc na przewodnictwo gwiazdy, pytali ludzi²): „Gdzie jest, który się narodził, król żydowski?”

4. Hołd i dary należą się wyłącznie królom którzy już panują. Chrystus zaś nie był otoczony królewskim splendorem, kiedy Go znaleźli Mędrcy. Niesłusznie więc złożyli Mu dary i hołd należny królowi.

A JEDNAK mówi Prorok³): „Będą chodzić narody w światłości twojej a królowie w jasności wzejścia twojego”. A kto chodzi w światłości Bożej, ten nie błądzi. Nie pobłądzili przeto i Mędrcy oddając hołd Chrystusowi.

WYKŁAD. Mędrcy, jak wiemy⁴), są „pierwocinami narodów”, wierzących w Chrystusa. W nich, jak w pewnego rodzaju zapowiedzi, przejawiała się wiara i pobożność narodów zdążających ku Chrystusowi z daleka. A jak pobożność i wiara narodów pod wpływem natchnienia Ducha świętego jest wolna od błędu, tak i postępowanie Mędrców, składających hołd Chrystusowi pod natchnieniem Ducha świętego — wierzymy w to — było mądre.

Ad 1. Augustyn mówi⁵): „Wielu królów żydowskich rodziło się i umierało, a do żadnego z nich nie podążali Mędrcy z hołdem”. „Sądzieli oni, że tak wielki dowód czci z ich strony, od cudzoziemców z daleka, całkiem obcych temu królestwu, należy się nie takiemu królowi żydów, jacy tam zwykle rządzą. Ale nie zawahali się uczcić Tego, który, jak się dowiedzieli, narodził się niosąc im zbawienie na Bożą modłę”⁶).

Ad 2. To, co czynili Mędrcy, głosząc nowinę, było symbolem i zapowiedzią stałości narodów wyznających Chrystusa aż do śmierci. Toteż mówi Chryzostom⁷):

„Wpatrzni w Króla Nadchodzącego, nie obawiali się obecnego. Nie widzieli jeszcze Chrystusa, a już gotowi byli zań umrzeć”.

Ad 3. Jak twierdzi Augustyn⁸): „Gwiazda prowadząca Mędrców do miejsca, gdzie Bóg-Dziecię było z Matką-Dziewicą, mogła ich doprowadzić do miasta Betlejem, w którym narodził się Chrystus. Lecz znikła, kiedy o mieście narodzenia Chrystusa żydzi również wydali świadectwo”. „Pokrzepieni — w ten sposób tym podwójnym świadectwem, jak mówi papież Leon⁹) — z żarliwszą wiarą szukali Objawionego nie tylko przez jasność gwiazdy, lecz i przez powagę proroctwa”. W ten sposób „głosili” narodzenie Chrystusa, „pytali” o miejsce narodzenia, „pytali z wiarą i szukali, symbolizując jak gdyby tych, którzy przez, wiarę dążą z upragnieniem do widzenia”, jak mówi Augustyn¹⁰).

„Żydzi natomiast wskazując Im miejsce narodzenia Chrystusa, stali się podobni rzemieślnikom budującym arkę Noego, którzy dla innych. przygotowali miejsce schronienia, a sami zginęli w potopie. Pytający — słuchali i odeszli; uczeni doktorzy — mówili i stali w miejscu, podobni kamieniom milowym, które wskazują drogę, lecz, same z miejsca nie ruszą”¹¹).

I z Bożej woli stało się to, że Mędrcy straciwszy z oczu gwiazdę, poszli do Jeruzalem; kierując się ludzkim rozumem, pytali w królewskim mieście o Nowonarodzonego Króla. Stało się tak, by narodzenie Chrystusa zostało ogłoszone publicznie najpierw w Jerozolimie, zgodnie ze słowami Proroka¹²): „Z Syjonu wyjdzie Zakon, a Słowo Pańskie z Jeruzalem”, oraz „By przez gorliwość Mędrców przybywających z daleka, zostało zganione lenistwo żydów, przebywających w pobliżu”¹³).

Ad 4. Zdaniem Chryzostoma¹⁴), „Gdyby Mędrcy przyszli w poszukiwaniu ziemskiego króla, to okryliby się wstydem z powodu bezcelowości trudów tak wielkiej podróży”. Toteż nie okazaliby czci, ani nie złożyli darów. „Lecz skoro szukali Króla niebios, to choć nie dostrzegli w Nim śladów królewskiego majestatu, zadowalając się

świadcstwem gwiazdy oddali Mu pokłon”; widzieli człowieka — a uznali Boga. I złożyli dary odpowiadające godności Chrystusa: „złoto, jako wiel-kiemu Królowi; kadzidło, składane w ofierze Bogu, ofiarowali Mu jako Bogu; mirrę, służącą do balsamowania zwłok, ofiarowali jako Temu, który miał umrzeć dla zbawienia wszystkich ludzi”15). Oraz jak mówi Grzegorz16): Mamy naukę, „by nowonarodzonemu Królowi, stając przed .Nim w blasku mądrości, ofiarować złoto — symbol mądrości; składać Bogu w ofierze kadzidło — wyraz żarliwej modlitwy, wznosząc się ku Niemu zapachem usilnych modłów; ofiarować mirrę — znak umartwienia ciała, poskramiając zmysłowość — przez cnotę powściągliwości”.

ZAGADNIENIE 37.

OBRZEZANIE CHRYSTUSA ORAZ INNE PRZEPISY ZAKONU MAJĄCE ZASTOSOWANIE W ODNIESIENIU DO CHRYSTUSA-DZIECIĄTKA (86)

Rozpatrzmy z kolei obrzezanie Chrystusa. Stosownie do słów Apostoła1): „Oświadczam każdemu człowiekowi obrzezującemu się, że powinien cały Zakon wypełniać”, jest ono publicznym zobowiązaniem się do zachowywania Zakonu. Wobec tego łącznie z obrzezaniem należy potraktować pozostałe przepisy Zakonu dotyczące Chrystusa-Dzieciątka.

Nasuwają się przeto cztery pytania:

1. Dotyczy obrzezania Chrystusa.
2. Dotyczy nadania Imienia.
3. Dotyczy ofiarowania Chrystusa.
4. Dotyczy oczyszczenia Jego Matki.

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ PODDAĆ SIĘ OBRZEZANIU ?

Wydaje się, że nie.

1. Z nadejściem rzeczywistości ustępuje symbol. Obrzezanie zaś, jak wynika ze słów Pisma św.1), zostało Abrahamowi nakazane, jako symbol przymierza obejmującego potomstwo Abrahama. A skoro przymierze to zostało dopełnione przez narodzenie Chrystusa, to należało natychmiast zaniechać obrzezania.

2. „Wszelkie działanie Chrystusa jest dla nas wskazówką”2), stosownie do słów3): „Dałem wam przykład, abyście, jak ja wam uczyniłem, tak i wy czynili”. Apostoł zaś mówi4): „Jeśli dacie się obrzezać, Chrystus wam nic nie pomoże”, więc nie powinniśmy poddawać się obrzezaniu. I Chrystus, jak się wydaje, nie powinien był dać się obrzezać.

3. Obrzezanie miało być lekarstwem na grzech pierworodny. Chrystus zaś, jak wiemy5), nie był obarczony tym grzechem. Nie powinien więc być podlegać obrzezaniu.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy6): „Gdy się spełniło osiem dni, aby obrzezano Dzieciątko...”

WYKŁAD. Liczne powody skłoniły Chrystusa do poddania się obrzezaniu. Po pierwsze, był to dowód, że Chrystus miał prawdziwe ciało ludzkie, wbrew Manicheuszowi, który utrzymywał, że to było pozorne ciało i wbrew Apolinarysowi, dowodzącemu, że ciało Chrystusa stanowiło jedną substancję z Bóstwem, oraz Walentynowi, który mówił, że Chrystus przyniósł ciało z nieba.

Po drugie, było to potwierdzenie obrzezania ustanowionego ongiś przez Boga. Po trzecie, było to również stwierdzenie, że Chrystus pochodził z rodu Abrahama, który zastosował się do nakazu obrzezania na znak wiary w Chrystusa.

Po czwarte, pozbawiało to żydów pretekstu, którym mogliby usprawiedliwić odrzucenie Chrystusa, jako nieobrzezanego.

Po piąte⁷⁾, stanowiło ono przykład cnoty posłuszeństwa, przeznaczony dla nas. Obrzezany został przeto ósmego dnia zgodnie z przepisami Zakonu⁸⁾.

Po szóste⁹⁾, chodziło o to, by Ten, który przyszedł „w ciele podobnym do grzesznego ciała”¹⁰⁾, nie pogardził lekarstwem, które zwykle służyło na oczyszczenie ciała z grzechu.

Po siódme, było to wzięcie na siebie jarzma Zakonu, aby innych spod tego jarzma uwolnić. Apostoł mówi¹¹⁾: „Zesłał Bóg Syna swego poddanego Zakonowi, aby tych wykupił, którzy byli pod Zakonem”.

Ad 1. Obrzezanie dokonywane przez usunięcie napletka oznacza „wyzucie się ze starego rodu”¹²⁾. Otóż myśmy się pozbyli tej starości przez Mękę Chrystusa. Toteż rzeczywistość, której symbolem było obrzezanie, nie została jeszcze do końca spełniona przez narodzenie Chrystusa. Dokonało się to przez Jego Mękę. Przed Męką zachowywało obrzezanie swoją moc i znaczenie. Wypadało przeto, aby Chrystus, jako syn Abrahama, dał się obrzezać.

Ad 2. Chrystus poddał się obrzezaniu w tym czasie, kiedy podlegał Zakonowi.

Winniśmy naśladować Jego postępowanie, przez to, że stosujemy się do praw naszych czasów. Bo jak mówi Pismo św.¹³⁾: „Dla każdej sprawy jest czas odpowiadni”.

Nadto zgodnie ze słowami Orygenes¹⁴⁾: „Jak umarliśmy z Chrystusem umierającym, a zostaniemy wskrzeszeni wspólnie ze zmartwychwstałym, tak też przez Chrystusa jesteśmy obrzezani duchowo. Nie potrzebujemy więc cielesnego obrzezania”. W tym sensie wypowiada się Apostoł w liście do Kolosan¹⁵⁾: „W którym — mianowicie w Chrystusie — obrzezani jesteście, obrzezaniem nie ręką dokonanym przez odjęcie części ciała, lecz obrzezaniem Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

Ad 3. Chrystus z własnej woli wziął na siebie naszą śmierć, która jest skutkiem grzechu, choć sam grzechu nie miał. Uczynił to, aby uwolnić nas od śmierci i doprowadzić do zamarcia w duchu grzechowi. Podobnie też, choć nie miał grzechu pierworodnego, poddał się obrzezaniu, lekarstwu na grzech pierworodny, aby uwolnić nas spod jarzma Zakonu i dokonać w nas duchowego obrzezania. Przyjmując symbol, chciał zrealizować przedstawioną przezeń prawdę.

Artykuł 2.

CZY STOSOWNIE NADANO IMIĘ CHRYSZTUSOWI ?

Wydaje się, że nie.

1. Rzeczywistość przedstawiona w Ewangelii musiała bowiem odpowiadać temu, co zostało zapowiedziane przez proroków. Prorocy zaś w swych przepowiedniach wymieniają inne imiona Chrystusa. Izajasz mówi1): „Oto panna pocznie i porodzi syna i nazwą imię jego Emanuel” oraz2): „Nazwij imię jego: Spiesz się łupy zdzierać, kwap się brać zdobycz” i 3): „Nazwą imię jego: Przedziwny, Radny, Bóg, Mocny, Ojciec Przyszłego Wieku, Książę Pokoju”. A Zachariasz4): „Oto mąż. Wschód imię jego”. Niesłusznie przeto nadano Chrystusowi imię Jezus.

2. W prorocztwie Izajasza powiedziano5): „Nazwą cię imieniem nowym, które usta Pańskie wymieniają”. Lecz imię Jezus nie było imieniem nowym, nosiło je wielu ludzi w Starym Testamencie, jak widzimy choćby z rodowodu Chrystusa6). Wydaje się przeto, że imię Jezus nie było dla Niego stosowne.

3. Ze słów7): „Porodzisz syna i nazwiesz Imię jego Jezus, albowiem On zbawi lud swój od grzechów ich” wynika, że imię to oznacza zbawienie. Chrystus zaś dokonuje zbawienia nie tylko w obrzezanych, lecz i w nieobrzezanych, jak stwierdza Apostoł8). Niesłusznie przeto imię to nadano Chrystusowi przy Jego obrzezaniu.

A JEDNAK słowa Pisma św. mają swoją wagę. Oto one9): „Gdy się spełniło osiem dni, aby obrzezano Dzieciątko, nazwano imię Jego Jezus”.

WYKŁAD. Nazwa powinna odpowiadać właściwościom rzeczy. Nie wymaga to wyjaśnień w odniesieniu do nazw rodzajów i gatunków, bo jak powiedziano w Metafizyce10): „Nazwa oznacza rzecz w ujęciu wyrażonym przez definicję”, która z kolei oznacza właściwą, naturę danej rzeczy.

Natomiast przy nadawaniu imion poszczególnym ludziom bierze się zawsze pod uwagę jakąś właściwość tego człowieka, który otrzymuje imię. Uwzględnia się dzień narodzenia, przez to, że imiona niektórych świętych nadaje się dzieciom zrodzonym w ich dniu, bądź też związki rodzinne, kiedy np. synowi nadaje się imię ojca lub kogoś z krewnych. Tak sąsiedzi i krewni Jana Chrzciciela chcieli mu dać imię jego ojca Zachariasz u), a nie Jan, bo nikt w jego rodzie nie nosił tego Imienia. Niekiedy wybiera się imię na skutek jakiegoś zdarzenia, jak np. Józef „pierworodnego swego nazwał imieniem Manasses, mówiąc: zapomnieć mi dał Bóg trudności moich”12). Bierze się czasem imię ze względu na jakąś cechę człowieka, któremu nadaje się je. Nazwano w ten sposób Ezawa, co znaczy czerwony, z łona matki bowiem „wyszedł — on — pierwej, był czerwony i wszystek jak skóra kosmaty”13).

Te Imiona zaś, które Bóg nadaje, oznaczają zawsze jakiś dar udzielony człowiekowi przez Boga. Przytoczone w Piśmie św. słowa dotyczące Abrahama14): „Będziesz zwań Abraham, bom cię ojcem wielu narodów ustanowił”, albo skierowane do Piotra15): „Ty jesteś Opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój”, są tego przykładem.

Otóż skoro Człowiek-Chrystus otrzymał w darze łaskę, że przez Niego mają być zbawieni wszyscy ludzie, to słusznie nadano Mu imię Jezus, czyli „Zbawiciel”.

Imię to zapowiedział Anioł nie tylko Matce Jezusa¹⁶), lecz również Józefowi"), który miał się stać Jego żywicielem.

Ad 1. Imię Jezus, oznaczające zbawienie, zostało w pewien sposób zaakcentowane we wszystkich przytoczonych nazwach. Wyraz „Emanuel”, co się tłumaczy: „Bóg z nami”¹⁸), uwypukla przyczynę zbawienia, którą jest zjednoczenie natury Boskiej z ludzką w Osobie Syna Bożego. Dzięki temu zjednoczeniu stało się to, iż Bóg jest z nami.

Powiedzenie zaś: „Nazwij imię jego: spiesz się łupy zdzierać”, itd. wskazuje na tego, przed kim nas zbawi. Mówi o szatanie, którego pozbawi łupów, stosownie do słów Apostoła¹⁹): „Złupiwszy zwierzchności i władze, wywiódł śmiało”.

Powiedzenie zaś: „Nazwą imię jego Przedziwny” itd. ukazuje nam drogę do zbawienia i jej kres. Zdamy bowiem do niego opierając się na przedziwnym planie i mocy Bożej, ku dziedzictwu przyszłego wieku — gdzie jest doskonały pokój dzieci Bożych pod panowaniem samego Księcia-Boga.

Słowa zaś: „Oto mąż, Wschód imię jego” odnoszą się, tak jak pierwsza nazwa, do tajemnicy Wcielenia, bo „weszła w ciemnościach światłość prawym”²⁰).

Ad 2. Przed przyjściem Chrystusa jakieś inne racje mogły powodować nadawanie tego Imienia. Mogło ono np. przysługiwać sprawcom jakiegoś partykularnego i doczesnego zbawienia. Lecz z tytułu zbawienia duchowego i powszechnego przysługuje ono wyłącznie Chrystusowi, jest Jego imieniem własnym. I w tym znaczeniu nazywamy je „nowym”.

Ad 3. Czytamy w Piśmie św.²¹), że Abraham wraz z imieniem otrzymał od Boga nakaz obrzezania. Toteż u żydów było w zwyczaju nadawanie dzieciom imion w dniu obrzezania, tak jak gdyby one nie posiadały przedtem własnego istnienia. Podobnie i dzisiaj nadaje się dziecku imię przy chrzcie. Toteż do słów²²): „Byłem synem u ojca mego, młodzieńcem i jedynaczkiem przed matką moją”, glosa dodaje następujący komentarz²³): „Mimo świadectwa Pisma św., że Salomon miał starszego brata przyrodniego od tej samej matki, nazywa on siebie jedynakiem wobec matki. Czyż był jakiś inny powód prócz tego, że brat jego zaraz po narodzeniu umarł, tak jak gdyby go wcale nie było?”²⁴) I dlatego Chrystus otrzymał imię przy obrzezaniu.

Artykuł 3.

CZY BYŁO STOSOWNE OFIAROWANIE CHRYSZTUSA W ŚWIĄTYNI?

Wydaje się, że nie.

1. Czytamy bowiem w Piśmie św.¹): „Poświęć mi każde pierworodne, otwierające żywot między synami Izraelowymi”. Lecz Chrystus wyszedł z zamkniętego łona Dziewicy, nie otwierał przeto żywota matki. Toteż przytoczone prawo nie nakładało obowiązku ofiarowania Chrystusa w świątyni.

2. Nie może być komuś przedstawiony ten, kto pozostaje stale w jego obecności. Skoro człowieczeństwo Chrystusa było jak najbardziej w obecności Boga przez zjednoczenie z Nim w Osobie, to nie było potrzeby „stawiać je przed Panem”²).

3. Wszystkie ofiary Starego Zakonu pozostają w takim stosunku do Chrystusa, jako głównej ofiary, jak symbol do rzeczywistości, którą reprezentuje. A skoro ofiary nie można zamienić na inną, to było czymś niewłaściwym składanie za Chrystusa innej ofiary.

4. Najważniejszą spośród ofiar Starego Zakonu był, jak wiemy z Pisma św.3), baranek przeznaczony na całopalenie. Toteż i Chrystusa nazywano Barankiem. „Oto Baranek Boży”, mówi św. Jan o Nim4). Byłoby przeto czymś bardziej stosownym ofiarowanie za Chrystusa baranka niż pary synogarlic lub dwóch gołąbków.

A JEDNAK powyższym wywodom przeciwstawia się powaga Pisma św. mówiącego o tym zdarzeniu5).

WYKŁAD. Chrystus, jak wiemy6), chciał podlegać Zakonowi, „aby wykupić tych, którzy byli pod Zakonem”7), i aby w sposób duchowy dokonano się usprawiedliwienie Zakonu w członkach Chrystusa8). Otóż Zakon zawiera dwa przepisy dotyczące nowonarodzonych. Jeden, ogólny, odnosi się do wszystkich. Przewiduje on, zgodnie z nakazem Księgi Kapłańskiej9), po upływie dni oczyszczenia matki złożenie ofiary za syna lub córkę. Miała to być zarówno ofiara przebłagalna za grzech, w którym dziecko zostało poczęte i zrodzone, jak i pewnego rodzaju poświęcenie zrodzonego potomka, którego po raz pierwszy przynoszono do świątyni. I dlatego część tej ofiary szła na całopalenie, a część, jako ofiara za grzech.

Inny przepis dotyczył specjalnie pierworodnych „zarówno spośród ludzi jak i spośród bydła”. Wszystko bowiem, co było w Izraelu pierworodne, Bóg przeznaczał dla siebie, gdyż zabił „pierworodne w Egipcie od człowieka do bydłęcia”, oszczędzając pierworodnych Izraela10). Przepis ten zawiera się w 13 rozdziale księgi Wyjścia11). Była to również zapowiedź Chrystusa, który jest „pierworodnym między wielu braćmi”, jak stwierdza Apostoł12).

Otóż skoro Chrystus, zrodzony z niewiasty, był pierworodnym i chciał podlegać Zakonowi, to Ewangelista Łukasz mówiąc o Nim wskazał na zachowanie obu tych przepisów. Po pierwsze, przepisu dotyczącego pierworodnych, kiedy mówi13): „Przynieśli je do Jeruzalem, aby je stawić przed Panem, jak napisane w Zakonie Pańskim, że ‘wszelki pierworodny płód męski świętym Panu nazwany będzie’”.

Po drugie, przepisu dotyczącego w ogóle wszystkich, kiedy mówi14): „żeby złożyć na ofiarę według tego, co powiedziane jest w Zakonie Pańskim ‘parę synogarlic albo dwoje gołębiat’”.

Ad 1. Według słów Grzegorza z Nyssy15): „Ten przepis Zakonu, jak się zdaje, w odniesieniu do Wcielonego Boga został spełniony w sposób szczególny, odmienny niż w odniesieniu do innych ludzi. Poczęcie Jego dokonało się bowiem w sposób niewysłowiony, został zrodzony w sposób niepojęty, wydany na świat przez dziewicze łono; bez uprzedniego pożycia małżeńskiego i przy zachowaniu nienaruszonego znamienia czystości po porodzie”. Zwrot: „otwierający łono”, użyty w Piśmie św., ma wyrazić tylko to, że przedtem nic do niego nie weszło ani z niego nie wyszło.

Podkreślono „męskość — potomka — bo nie zaciążyła na Chrystusie wina kobiety”. A „świętym” jest w sposób szczególny, „Ten, który nie doznał zetknięcia się z nieprawością ziemi, dzięki niezwykłemu, w swej nieskalaności porodowi”16).

Ad 2. Syn Boży nie miał na względzie siebie samego, „kiedy stał się człowiekiem i poddał się obrzezaniu cielesnemu, lecz uczynił to po to, byśmy przez łaskę stali się bogami i zostali poddani obrzezaniu duchowemu. Podobnie też dla nas ‘był stawiony przed Panem’, byśmy się uczyli samych siebie stawiać w obliczu Boga”17). A stało się to po Jego obrzezaniu, by wykazać, „że nikt nie jest godny oblicza Bożego, jeżeli się nie podda obrzezaniu od wad”18).

Ad 3. Ten, który był ofiarą prawdziwą, chciał, by za niego złożono ofiarę przewidzianą w Starym Zakonie; łączył w ten sposób symbol z jego urzeczywistnieniem, i przez zrealizowanie figury podkreślił jej wartość. Czynił to wbrew mniemaniu ludzi, którzy przeczą, iż Chrystus w Ewangelii głosił Boga starotestamentowego. „Nie należy bowiem sądzić — jak mówi Orygenes¹⁹) — Iż dobry Bóg poddał swego Syna Zakonowi wroga, prawu, którego sam nie ustanowił”. Ad 4. Księga Kapłańska nakazuje²⁰), by kto może „przyniósł za syna albo za córkę baranka a zarazem gołąbka albo synogarlicę na ofiarę, a kto nie może ofiarować baranka, niech ofiaruje parę synogarlic lub dwoje gołębiat”²¹). I oto Pan, który jak mówi Apostoł²²), „będąc bogatym, stał się dla nas ubogim — abyśmy byli bogatymi Jego ubóstwem, chciał, by złożono zań ofiarę ubogich”²³). Podobnie w czasie narodzenia „został owinięty w pieluszki i położony w żłobie”²⁴).

Niemniej jednak wspomniane ptaki są odpowiednim elementem symbolu. Synogarlica, ptak gadatliwy, przedstawia głoszenie i wyznawanie wiary; a ponieważ jest stworzeniem czystym, symbolizuje czystość; samotniczy tryb życia wyobraża kontemplację. Gołąb natomiast jest stworzeniem łagodnym i prostym, więc przedstawia łagodność z prostotą, a przez swoją towarzyskość wyobraża życie czynne. Toteż ofiara ta jest symbolem doskonałości Chrystusa i Jego członków. „Obie te żywe istoty przez swoje gruchanie symbolizują teraźniejszy smutek świętych. Lecz synogarlica, ptak samotniczy, wyobraża modlitwę łez, a gołąb, stworzenie towarzyskie, publiczną modlitwę Kościoła”²⁵). A to, że na ofiarę składano po parze tych stworzeń, miało oznaczać, iż świętość powinna cechować nie tylko duszę, lecz także ciało ²⁶).

Artykuł 4.

CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE MATKA BOGA PRZYSZŁA DO ŚWIĄTYNI, ABY SIĘ OCZYŚCIĆ ?

Wydaje się, że nie.

1. Oczyszczamy się bowiem tylko od nieczystości. W Najświętszej Pannie zaś, jak wiemy¹), nie było nic nieczystego. Nie była więc obowiązana przychodzić do świątyni, aby się oczyścić.

2. Czytamy w Piśmie św.²): „Niewiasta, Jeśli przyjąwszy nasienie porodzi chłopca, nieczystą będzie przez siedem dni, i dlatego polecono jej nie wchodzić do świątyni, aż się wypełnią dni oczyszczenia jej”. Ale Najświętsza Panna urodziła chłopca bez przyjęcia nasienia, nie miała więc obowiązku przychodzić do świątyni w celu oczyszczenia się.

3. Tylko łaska uwalnia od nieczystości. Misteria Starego Zakonu nie udzielały łaski, Sprawcę łaski niosła raczej sama Najświętsza Panna. Bezcelowe więc było przyjście Najświętszej Panny do świątyni, aby się oczyścić.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii³): „Gdy się wypełniły dni oczyszczenia — Maryi — według Zakonu Mojżeszowego”.

WYKŁAD. Skoro z Chrystusa na Matkę spłynęła pełnia łaski, to wypadało, aby Matka upodobniła się do Syna pod względem pokory, bo jak pisze Apostoł Jakub⁴): „Bóg pokornym łaskę daje”. Chrystus, aby dać przykład pokory i posłuszeństwa,

potwierdzić Zakon oraz nie dawać żydom okazji do oszczerstw, zechciał poddać się obrzezaniu oraz innym ciężarom nałożonym przez Zakon, choć nie był obowiązany stosować się do jego przepisów. Podobnie i Jego Matka chciała wypełnić przepisy Zakonu nie będąc do tego obowiązana.

Ad 1. Choć w Najświętszej Pannie nie było nic nieczystego, chciała ona jednak zachować przepis nakazujący oczyszczenie, nie ze względu na własną potrzebę, lecz z powodu nakazu Zakonu. Znamienne są przeto słowa Ewangelisty, iż dni Jej oczyszczenia zostały wypełnione „według Zakonu Mojżeszowego”⁵), sama osobiście nie potrzebowała bowiem oczyszczenia.

Ad 2. Nie na próżno Mojżesz tak sformułował ten przepis, żeby wykluczyć u Matki Boskiej wszelką nieczystość. Poród Jej nie był poprzedzony „przyjęciem nasienia”. Nakaz jej nie dotyczył, lecz, jak wiemy⁶), zachowała ten przepis z własnej woli.

Ad 3. Misteria Starego Zakonu nie oczyszczały z brudu grzechu, lecz były symbolem tego oczyszczenia, które miało się dokonać przez łaskę. Oczyszczały one w jakiś sposób zewnętrzny, uwalniając od zanieczyszczenia płynącego z niezgodności z Zakonem, o czym była mowa w II części Sumy⁷). Najświętsza Panna nie była obarczona żadnym z tych dwu rodzajów nieczystości, oczyszczenia przeto nie potrzebowała.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

- Q. 16, 1: 1) Symb. 2) I. 30, 4. 3) Fil. 2, 6-7. 4) q. 2, 5, q. 5, 1. 5) q. 2, 10. 6) q. 2, 3; 6. 7) I. q. 39, 4.
- Q. 16, 2: 1) Mądr 14, 21. 2) Ps 80, 10. 3) Rzym 9, 5. 4) I. 1. 39. 4. 5) WYKŁAD.
- Q. 16, 3: 1) 83QQ, q. 36. 2) 4 De fide orth. 11. 3) Eccl. Hier. 3. 4) 1 Retract. 19. 5) art. 2. 6) 3 De fide orth. 11; 17. 7) por. A JEDNAK.
- Q. 16, 4: 1) 3 De fide orth. 4. 2) Anat. 12 — por. act. concil. Ephes., part. 1, cap. 29. 3) Epist. Cyril. et Synod, ad Nestor., anat. 4. 4) 1 De Trin. 11. 5) Ibid. 13. 6) Act., part. 3c. 10, serm. 2 Theodoreti Ancyr.
- Q. 16, 5: 1) 3 De fide orth. 6. 2) Ibid. 4. 3) Ep. 124, al. 97, c. 7. 4) I. q. 39, 5. 5) q. 2, 1 ad 3.
- Q. 16, 6: 1) Mai 3, 6. 2) Jan, 1, 14. 3) Ad Epictet., cont. nawet., n. 8. 4) art. 1. 5) Ibid. 6) WYKŁAD, 7) Ps 89, 1.
- Q. 16, 7: 1) Rzym 1, 2-3. 2) 1 De Trin. 13. 3) Ep. 101, al. orat. 50. 4) 3 De fide orth., 2. 5) art. 8; 9. 6) q. 2, 2; 3. 7) Lomb. 8) WYKŁAD.
- Q. 16, 8: 1) Append. Opp. Aug., Sermon. 12 de Nativ., al. de Temp. 13, c. 2. 2) art. 5. 3) De Trin. 4) Gloss. Ord. In Osec, c. 2, v. 16. 5) 3 De fide orth., 4. 6) Op. cit., 1. 4 c, 5.
- Q. 16, 9: 1) Super Joan., tract. 105, ad c. 17, 5. 2) Hebr 13, 8. 3) art. 7 ad 4.
- Q. 16, 10: 1) art. 8. 2) 5 Metaphys. 3) art. 8. 4) WYKŁAD
- Q. 16, 11: 1) Iz 43, 25. 2) Mt 9, 6. 3) art. 10. 4) por. Caten. Aur., in Mc 2, 10.
- Q. 16, 12: 1) Filip 2, 7. 2) De duabus naturis, c. 4. 3) q. 2, 6; q. 4, 2. 4) art. 10; 1. 5) WYKŁAD.
- Q. 17, 1: 1) 1 de Trin., 7. 2) Enchirid., 45. 3) Jan 10, 30. 4) 3 Physic. 3, n. 1. 5) Praedicabil., c. de Different. 6) de Duabus naturis (de Unit). 7) I, q. 29, 4 ad 1; q. 40, 1 A JEDNAK; q. 50, 2 ad 3; q. 75, 5 ad 4. 8) por. q. 2, 6. 9) q. 2, 2. 10) Contra Felicianum, c. 11 (inter opp. Aug.) 11) Ep. 101 ad Chelid., 1, al. Orat. 50. 12) 5 Metaphys.
- Q. 17, 2: 1) 3 De fide orth., 13. 2) q. 2, 6. 3) I 39, 1. Ad 3; q. 75, 5 ad 4.
- Q. 18, 1: 1) 3 De fide orth. 14. 2) 2 Aristot., Topie, 1, n. 8. 3) Łk. 22, 42. 4) 2 De fide, ad Grat. 7; al. 3, n. 53. 5) Comment. 1. 10, ad 1. c. 6) 3 de Anima, 9, n. 3. 7) Conc. Constant. 3, act. 4. 8) ibid., act. 18. 9) q. 4, 2, arg. 2; q. 5; q. 9, 1. 10) I 79, 1 ad 2; q. 80, 2. 11) I 19, 1. 12) Pil 2, 13. 13) I 105, 4; q. 106, 2; q. 111, 2. 14) Ps. 39, 9. 15) Contra Maximin., 2, 2. 16) 1 Politic. 2, n. 4. 17) 1-2, 10. 1; 2.
- Q. 18, 2: 1) 3 de Anima, 9, n. 3. 2) 12 de Trin. 12, 13. 3) 1 De peccat. Merit. et Remiss. 32. 4) Jan 3, 14. 5) art. 2 ad 3. 6) 2 De fide, ad Grat., 7; al. 3. n. 53. 7) 1-2, 23, 1; q. 25, 1. 8) q. 4, 2, arg. 2; q. 5, 9; q. 9, 1. 9) 1 Etnie. 13, n. 15 i nast. 10) arg. 1.
- Q. 18, 3: 1) 2 De fide orth. 22. 2) art. 1 ad 3. 3) 1-2, q. 8, 2; 3. 4) WYKŁAD. 5) I 79, 8.
- Q. 18, 4: 1) 3 De fide orth. 14. 2) Ethic. n. 17. 3) q. 15, 1; 2. 4) Iz 7, 15. 5) art. 3. 6) 3 Ethic 2 n. 9. 7) I 83, 3 — por. 1-2, q. 13, 1. 8) Lec. cit. 9) Ef 1, 4. 10) 3 Ethlc. 3 n. 19.
- Q. 18, 5: 1) Ps 39, 9. 2) Ef 3, 19. 3) g Ethlc. 4 n. 1. 4) 13 de Trin. 5. 5) Contra Maximinum, c. 20. 6) a. 3; 3. 7) q. 13, 3 ad 1; q. 14, i ad 3. 8) Mt 26, 39.

Q. 18, 6: 1) 5 Physic. 5 n. 3 i nst. 2) De Incarnat. et Cont. Arianos, n. 21. 3) Gal 5, 17. 4) Iz 53, 7. 5) Łk 22, 43. 6) Constantin. 3, act. 18. 7) 3 De fide orth. 15, 18, 19. 8) ibid., 1. 2, c. 15; 1. 3 c. 18; 23.

Q. 19, 1: 1) 2 de Div. Nom. 2) q. 2, 6, arg. 4; q. 7, 1 ad 3; q. 8, 1 ad 1; q. 18, 1 ad 3. 3) 1 Metaphys. 1, n. 6. 4) q. 17, 2. 5) 2 ad Gratianum Imperatorem. 6) q. 18, 1. 7) Hebr 1, 3. 8) 3 Constantinop. act. 10. 9) Epistoła ad Plavianum (Ep. 28, al. 10, c. 4). 10) Act. 18. 11) Epistoła ad Cajum (ep. 4). 12) 2 de Div. Nom. 13) WYKŁAD. 14) ibid. 15) ibid.

Q. 19, 2: 1) 3 De fide orth. 15 i nst. 2) 1 Ethic. 13 n, 15 i nst. 3) art. 1. 4) q. 18, 5. 5) WYKŁAD. 6) ibid. 7) ibid.

Q. 19, 3: 1) Epistoła ad Dioscurum (ep. 118, 3). 2) Jan 14, 21. 3) Filip 2, 8-9. 4) 8 Physic. 5, n. 7. 5) 1 Kor 4, 7. 6) q. 15, 10. 7) WYKŁAD. 8) Rzym. 8, 11.

Q. 19, 4: 1) Ez 18, 20. 2) por. Jan 1, 16. 3) Ez 14, 20. 4) Rzym 4, 4. 5) Rzym 5, 18. 6) q. 8, 1; 5. 7) Gal. 3, 27.

Q. 20, 1: 1) de Ecclesiast. Dogmat., c. 4 (inter Opp. Aug.). 2) q. 16, 8. 3) 3 De fide orth. 21. 4) 1 Kor 15, 28. 5) Hebr 2. 8. 6) Jan 14, 28. 7) 1 de Trin. 7. 8) 1 de Div. Nom. 9) Mt 19, 17. 10) In Matth. 1, 3. 11) 6 de Trin. 8. 12) 4 Cael. Hier. 13) Mađr 16, 24. 14) Filip 2, 7. 15) Jan 8, 29. 16) Filip 2, 8. 17) q. 16, 8. 18) 1 Metaphys. 1 n. 6. 19) 1 de Trin. 8. 20) Mt 28, 18.

Q. 20, 2: 1) Palt. 1, c. 26. 2) 3 De fide orth. 21. 3) 7 de Trin., n. 15. 4) Symbol. 5) 1 de Trin. 7. 6) Jan 20, 17. 7) art. 1 ad 2. 8) Part. 3, c. 1, anat. 6. 9) 1 de Trin. 7. 10) 5 Ethic. 11 n. 9. (c. 15?).

Q. 21, 1: 1) 3 De fide orth. 24. 2) ibid. 3) Łk 6, 12. 4) 2-2, q. 83, 1; 2. 5) Ps 134, 6. 6) q. 13, 1. 7) Jan 11. 42. 8) 10 de Trin., n. 71. 9) Super Luc., Expos., 1. 5, ad c. 6, v. 12. 10) Super Joan., tract. 104. 11) 3 de Anima, 7 n. 1. 12) 3. De fide orth. 24.

Q. 21, 2: 1) Ps 83, 3. 2) Mt 26, 39. 3) Filip 2. 7. 4) 3-3, q. 83, 1. 5) Enchirid. (serm. 1 in Ps. 32, ad v. 1). 6) WYKŁAD. 7) ibid.

Q. 21, 3: 1) 10 de Trin., n. 71. 2) art. 1. 3) 26 contra Faustum, 8. 4) De Oratione Dominica. 5) Dz 1, 1. 6) Jan 17, 1. 7) art. 2. 8) Mt 26, 39. 9) Jan 17, 1 i nst. 10) art. 1 ad 1. 11) Mt 26, 27. i Jan 11, 41. 12) Ps 9, 17. 13) Jan 11, 42. 14) Rzym 4, 25.

Q. 21, 4: 1) Mt 26, 39. 2) Łk 23, 34. 3) Jan 17. 20, 21, 24. 4) Ps 21, 3. 5) Hebr 5, 7. 6) art. 1. 7) Rzym 8, 27. 8) Super Mat., c. 31, n. 7. 9) Comment. in Matth., 1. 4, ad c. 26, v. 39. 10) de Martyno, ad Origen., c. 7. 11) WYKŁAD.

Q. 22, 1: 1) Zach 3, 1. 2) Hebr 1, 4. 3) Kol 2, 17. 4) Hebr 7, 14. 5) Wyjść 28. 1. 6) Jer 31, 33. 7) Hebr 4, 14. 8) Mal 2, 7. 9) Hebr 5, 1. 10) 2 Piotr 1, 4. 11) Kol 1, 19-20. 12) Cael. Hier., c. 9. 13) Mai 2, 7. 14) Mt 4, 11. 15) Hebr 2, 9. 16) 3 De fide orth. 26. 17) q. 7, 7. ad 1; art. 10. 18) Iz; 33, 22.

Q. 22, 2: 1) Ps 105, 38. 2) Ef 5, 2. 3) 10 de Civ. Dei, 5. 4) Ps 50, 19. 5) Hebr 5, 1. 6) Kapł. 3. 7) Kapł. 1. 8) Rzym 4, 25. 9) Hebr 5, 9. 10) Hebr 10, 19. 11) Iz 53, 7.

Q. 22, 3: 1) Iz 43, 25. 2) Hebr 10, 1-3. 3) Mt 6, 12. 4) ibid., 11 (Łk 11, 3). 5) Kapł 4. 6) Jer 11, 19. 7) Hebr 9, 14. 8) Rzym 3, 24-25. 9) Iz 53, 4; Mt 8, 17. 10) Part. 3, c. 1, anat. 10. 11) 4 de Trin. 14. 12) 10 de Civ. Dci, 20. 13) Super Joan., t. 6, n. 32, ad c. 1, v. 29. 14) Liczb 28, 3. 15) Jan 1, 29.

Q. 22, 4: 1) 2 Mach 1, 23. 2) q. 21, 3. 3) Hebr 5, 7. 4) q. 19, 3; 4. 5) Kapł 16, 17. 6) Part. 3, c. i anat. 10. 7) art. 1. 8) Hebr 7, 25. 9) 2 Kor 2, 10. 10) Jak 5, 16. 11) Hebr 5. 6. 12) art. 1. 13) Rzym 8, 3. 14) Hebr 7, 28.

Q. 22, 5: 1) art. 4 ad 1. 2) La 60, 21. 3) por. Off. Defunct. resp. 8. 4) Hebr 9, 12. 5) Rzym 6. 9. 6) Ps 109, 4. 7) Hebr 9, 11. 8) Kapł 16, 11 1 nst. 9) Apok 21, 23. 10) Hebr 10, 14. 11) Kapł 16.

Q. 22, 6: 1) 2-2 q. 1, 7 A JEDNAK: q. 2, 7. 2) Hebr 7, 2-3. 3) Ps 109, 4. 4) art. 4 ad 3. 5) In Joan. Eyang., tract. 26. 6) Hebr 7. 7) Iz 53, 8.

Q. 23, 1: 1) 1 27, 2. 2) Ef 1, 5. 3) Rzym 8, 29. 4) Rzym 8, 17,

Q. 23, 2: 1) Rzym 8, 29. 2) Jan 20, 17. 3) Gal 4, 4 1 nst. 4) Rzym 8, 15. 5) I 33, 3; 39, 7. 6) Jan 1, 12. 7) Jak 1, 18. 8) Jan 5, 19. 9) Jan 20, 17. 10) ad 2.

Q. 23, 3: 1) Hiob 38, 28. 2) Hiob 1, 6. 3) Rzym 8, 17. 4) art. 1 ad 2. 5) Jan 17, 21-22. 6) Rzym 5. 5. 7) Rzym 8, 15.

Q. 23, 4: 1) De Trin., 1. 2, n. 27. 2) de Praedest. Sanct., c. 15. 3) de Incarnat., c. 8. 4) 1 Jan 5, 20. 5) I 32, 3; q. 34 2 ad 3; q. 40, 1 ad 1. 6) art. 1 ad 2. 7) Jan 1, 14.

Q. 24, 1: 1) Ef 1. 5. 2) q. 23, 4. 3) I 23, 2 ad 4; art. 5. 4) Rzym 1, 4. 5) I 23, 2. 6) Rzym 1, 3. 7) Super Epistolom ad Rom., 1, 1, ad c. 1, v. 4. 8) De praedest. Sanct., c. 15.

Q. 24, 2: 1) q. 16. 6. 2) q. 16, 7. 3) de Praedest. Sanct., c. 15. 4) ibid. 5) WYKŁAD. 6) ibid. 7) Loc. cit.

Q. 24, 3: 1) Rzym 8, 29. 2) Rzym 1, 4. 3) de Praedest. Sanct., c. 15. 4) Rzym 8, 29. 5) Jan 1, 16.

Q. 24, 4: 1) Ef 1, 11. 2) 13 de Trin. 10. 3) Ef 1, 5.

Q. 25, 1: 1) 5, 23. 2) 4 Ethic, n. 15. 3) q. 19, 1. 4) Conc. Constantinop., II, 8, can. 9. 5) 2-2, q. 103, 1. 6) Act. conc. Ephes., part. i, c. 26, Epist. Cyrili et Synod, ad Nest., anat. 8. 7) q. 2, 2 ad 2.

Q. 25, 2: 1) Ps 98, 5. 2) Lomb. 3) Rzym 1, 25. 4) Powt 6, 13. 5) 4 De fide orth. 3. 6) Ps 98, 5. 7) Lomb. 8) art. 1. 9) Ps 7, 1. 10) Lomb. 11) 4 De fide orth. 3.

Q. 25, 3: 1) Wyjść 20, 4. 2) Ef 5, 11. 3) Rzym 1, 23. 4) 1 Kor 11, 23. 5) 4 De fide orth. 16. 6) de Mem. et Remin., c. 1. 7) Wyjść 20. 5. 8) WYKŁAD. 9) Loc. cit. 10) 4 De fide orth. 16. 11) WYKŁAD. 12) 2 Tes 2, 15.

Q. 25, 4: 1) Mađr 2. 20. 2) art. 3. 3) art. 3. 4) Kol. 2. 14-15. 5) 1 Kor 1, 18. 6) De fide orth. 11. 7) Mt 24. 30. 8) Mk 16, 6.

Q. 25, 5: 1) 3 Król 2, 19. 2) Serm. de Assumpt. — al tract. de Assumpt. BMV, c. 6. 3) 4 De fide orth. 16. 4) WYKŁAD i art. 4.

Q. 25, 6: 1) C. 40, al. 73. 2) 1 de Civ. Dei, 13. 3) Contra Vigilantium n. 4. 4) Epistola ad Riparium (Ep. 109, ad. 53).

Q. 26, 1: 1) Powt 5, 5. 2) 4 de Div. Nem. 3) 9 de Civ. Dei, 13. 15. 4) Rzym 8, 26. 5) 1 Tym 2, 5. 6) 2 Kor 5, 19. 7) 9 de Civ. Dei, 13. 8) Mt 4, 11. 9) Loc. cit. cc. 15, 10) ibid. 11) Symb. 12) Gal 3, 20. 13) Lomb.

Q. 26, 2: 1) Contra Felicianum, c. 10 — inter opp. Aug. 2) 1 Tym 2, 5. 3) Ord. Aug. et Lomb. 4) 9 de civ. Dei, 15. 5) Jan 1, 14.

Q. 27, 1: 1) 1 Kor 15, 46. 2) Jan 1, 13. 3) ad Dardanum (Ep. 187, al. 57, c. 10). 4) Hebr 10, 19. 5) Tract. de Assumpt. BMV, — inter opp. Aug. 6) Jan 1, 14. 7) Łk 1 28. 8) Jer 1, 5. 9) Łk 1, 15.

Q. 27, 2: 1) art. 1. 2) Jer 1, 5. 3) Super Luc. (Comment. 1. Lad c. 1., v. 15). 4) de Conceptu Virginali, c. 18. 5) Pieśń 4, 1. 6) art. 1, A JEDNAK. 7) Rzym 11 16. 8) 1 Kor 10, 11. 9) Ps 45, 5. 10) Ps 18, 6. 11) Wyjść 40, 31-32. 12) 12 de Div. Nom. 13) Mt 1, 21. 14) 1 Tym 4, 10. 15) Loc. cit. 16) Łk 1, 35. 17) Hiob 3, 9. 18) Mađr 7, 35. 19) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 12.

Q. 27, 3: 1) 2 Kor. 12, 9. 2) Kor 12, 7. 3) de fide orth. 2. 4) de Natura et Gratia, c. 36. 5) Pleśń 4, 7. 6) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 24. 7) q. 15, 2. 8) Rzym 7, 23; 25. 9) Ez 43, 2. 10) Jan 1, 16. 11) 6 Eccles. Hier.

Q. 27, 4: 1) art. 3. 2) de Trin. por. Piotr Lomb. 2. Sent., Dist. 24. 3) Łk 2, 35. 4) de Quaest. Novi et Veteris Test., q. 73 — Inter opp. Aug. 5) Mt 12, 47. 6) Super Matth., homil. 44, al. 45. 7) Jan 2, 3. 8) Homil. 21., al. 20. 9) Jan 7, 4. 10) de Natura et Gratia, c. 36. 11) 2 Kor 3, 6. 12) Łk 1, 30 i nst. 13) Przyp 17, 6. 14) 2 Kor 6, 15. 15) 1 Kor 1, 24. 16) Mądr 1, 4. 17) Pieśń 4, 7. 18) art. 3. 19) por. Homil. 17. in Luc. 20) Cyrill.

Alex., in Joan. Evang., 1. 12, ad c. 19, v. 25; Damasc. 4 De fide orth. 14. 21) 2 Expos. in Luc. 2, 35. 22) Pseudo-Aug. 1. c. w arg. 23) Epist. ad Optimum (Ep. 260. al. 317). Q. 27, 5: 1) Jan 1, 14. 2) 3 Physic. 6 n. 8. 3) Łk 1, 35. 4) 1 de Coelo et Mundo, 4 n. 8. 5) Lik 1, 23. 6) Sermo de Assumpt. (al. Epist. ad Paul. et Eustoch., Ep. 9 inter supposit). 7) 4 Cael Hier. 8) Jan 1, 17. 9) Rzym 1, 4. 10) Jan 1, 16, 11) Łk 2, 19. 12) 1 Tym 2, 12. 13) Jan 10, 41. 14) Łk 1, 46 i nst.

Q. 27, 6: 1) art. 4. 2) Hiob 31, 18. 3) Jer 1, 5. 4) Łk 1, 15. 5) Epistoła ad Dardanum (ep. 187, al. 57, c. 7). 6) por. A. JEDNAK. 7) por. ibid. 8) 1 Kor 12, 7. 9) Hebr 13, 12. 10) 1 Kor 6, 11. 11) WYKŁAD i ad 1.

Q. 28, 1: 1) Łk 2, 33. 2) Łk 2, 48. 3) Mt 1, 1. 4) Gal 4, 4. 5) Filip 2, 7. 6) Iz 7, 14. 7) por. Aug. de Haeres., c. 7, 8, 10. 8) Jan i, 29. 9) de Nuptiis et Concupiscentia, c. 12. 10) Jan 1, 13. 11) de Sancta Virginitate, c. 6. 12) Super Luc., Exposit., 1, 1, ad c. 2. 33. 13) Łk 3, 23. 14) de Bono Conjugali De Consensu Evang., 1, 2, c. 1. 15) Super Matth. (Comment., 1. I, ad c. 1, v. 18). 16) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 11. 17) Ord. 18) Rodź 2, 7. 19) 1 de Generatione Animalium (2, 20; 1. 2, c. 4; c. 1).

Q. 28, 2: 1) Super Luc. (Exposit. 1. 2, 23). 2) Homilia Octavarum Paschae (al. Homil. 26 in Evang.). 3) Rzym 8, 3. 4) Part. 3, c. 9, Theodotl Ancyr. serm. 1. 5) Iz 7, 14. 6) Loc. cit. 7) Serm. de Nativitate Domini (in App. Serm. 121, al 10 de Temp. — inter Opp.). 8) Exposit. m Luc. 1. I, ad 1 c). 9) Hymn. Nativit., ad Vesper. 10) Innoc. III, 4 de Sacr. Altar. Myster., 12. 11) q. 14. 12) por. Suppl. 82 i nst. 13) q. 13, 3 ad 1; q. 16, 1 ad 2. 14) Damasc. 3 De fide orth. 19. 15) Super Joan., tract. 121. 16) Epistoła 4. ad Caium.

Q. 28, 3: 1) Mt 1, 18. 2) Mt 1, 20. 3) Mt 1, 24. 4) Rodź 4. 1. 5) Rzym 8, 29. 6) Mt 1, 25; Łk 2, 7. 7) Jan 2, 12. 8) Mt 27, 55-56. 9) Jan 19, 25. 10) Ez 44, 2. 11) serm. 195. 12) Jan 1, 14. 13) Hebr 7, 28. 14) Contra Helvid., n. 4. 15) Mt 1, 18. 16) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 11. 17) Super Luc., (Exposit. 1. 2, ad c. 1, 27). 18) Op. Imperf. in Matth., Horn. 1, — Inter Opp. Chrys. 19) 2 Kor 3, 7. 20) por. Łk 1, 35. 21) Adv. Helvid., n. 5. 1 nst. 22) Gal. 3. 19. 23) Ps 122, 2. 24) Licz. 18, 16. 25) Super Matth. Comment. 1. 2, ad c. 12, v. 49-50 i Ady. Helvid., n. 14. 26) Ady. Helvid., n. 19. 27) Jan 2, 1; por. Mt 1, 18; 2, 11; Łk 2, 34; Dz 1, 14. 28) Gal. 1, 19.

Q. 28, 4: 1) Powt 7, 14. 2) 1 Kor 7, 35. 3) Rzym 10, 4. 4) Hieronimi (Lomb. et Or). 4a) 1 Tym 5, 12. 5) q. 27, 4. 6) Łk 1, 27. 7) de Sancta Virginitate por. c. 2, v. 5; Matth. 1, 18. 8) 2-2, q. 88, 6. 9) art. 1; 2, 3.

Q. 29, 1: 1) Epistoła ad Volusianum (ep. 137, al. 3. c. 2). 2) Super Matth. (Comment. 1. 1, ad c. 1, v. 18). 3) Mk 11, 23-24. 4) Loc. cit. 5) Mt 1, 18. 6) Łk 1, 26-27. 7) Super Luc Exposit. 1. 2, ad c. 1, v. 26-27. 8) Super Luc. (Exposit. 1. 3, ad c. 3, v. 23). 9) Loc. cit. 10) Super Luc Exposit. 1. 2, ad c. 1, v. 26-27. 11) Loc. cit. 12) Super Luc. loc. cit. 13) Super Luc., ibid. 14) ibid. 15) de Sancta Virginitate c. 12. 16) Super Luc. Exposit.

1. 2, ad c. 1, v. 26-27. 17) 3 de Trin. c. 9. 18) sermo de Epiphania (serm. 34, al. 33 — de Epiph., 4, c. 3). 19) Super Luc., loc. cit. 20) Powt 22, 20. 21) por. Aug. 83 Qq., q. 61. 22) Łk 1, 36. 23) Kpł 21, 9.

Q. 29, 2: 1) contra Helvidium, n. 4. 2) Mt 1, 16. 3) In Matth., Comment., 1, I. 4) Mt 1, 19. 5) por. Cat. Aur. in Matth. 6) In Matth., Homil. 4. 7) a de Consensu Eyangelistarum, c. 1. 8) Mt 1, 16. 9) Mt 1, 20. 10) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 11. 11) Super Luc. Exposit. 1. 2, ad c. 1, v. 26-27. 12) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 11, 12. 13) Super Matth. Opp. imperf. in Matth., hom. 1 — Inter Opp. Chrys. 14) Homil. 4 in Matth. 15) Mt 1, 20. 16) Por. Gloss. Ord. Orig. in Matth. 1, 18.

Q. 30, 1: 1) Ord. 2) Rzym 3, 22. 3) Gal 4, 19. 4) Łk 1, 31. 5) De Virginitate, c. 3. 6) Ibid. 7) Łk 1, 38. 8) Rzym 10, 17.

Q. 30, 2: 1) Cael Hier. 2) 1 Kor 14, 34-35. 3) Mt 1, 20-21. 4) 7 Cael. Hier. 5) Iz 63, 1. 6) In festo Purific. B.M.V., resp. 9., ad Mat. (Breviarium S.O.P., t. 1). 7) Łk 1, 26. 8) 4 Cael. Hier. 9) Homilia, Annunt. 10) Serm. Assumpt. (al. Epist., 9. inter Suppos., c. 5). 11) Hebr 2, 9. 12) Serm. de Assumpt. B.M.V. — Inter Opp. Aug. 13) Mt 1, 20. 14) Quaestiones, Interrog. et Resp., resp. ad interrog. 42. 15) Homil de Centum Ovib., al. 34 In Evang., num. 8. 16) Loc. cit. 17) Ibid., n. 9.

Q. 30, 3: 1) 12 super Gen. ad litt. 24. 2) Mt 1, 20 i Mt 2, 13; 19. 3) In fest Annunt. B.M.V., resp. 2 ad Mat. (Breviarium S.O.P., t. 1). 4) Serm. 3. de Annunt., al 18 de Temp. (In App. 195). 5) Super Matth., Homil. 4. 6) (la de Gen. ad litt. 9). 7) por. 2-2, q. 174, 2 ad 2. 8) Super Luc. (Exposit. 1. I, ad c. v. 11). 9) Rodź. 15, 12. 10) Super Luc., Homil. 4. 11) Łk 1, 13; 30. 12) Autor: św. Atanazy. 13) Super Luc. (Exposit. 1, 2, ad c. 1, v. 29). 14) Por. Cat. Aur., In Luc., ad c. 1, v. 29. 15) Łk 1, 29.

Q. 30, 4: 1) Łk 1, 26 i nst. 2) Rzym 13, 1. 3) Łk 1, 26. 4) Super Luc. Homil. 6. 5) Super Luc. (Exposit., 1. 2, ad c. 1, v. 34). 6) Ouaest. Veteris et Novi Test. (Q. 51., Inter Opp. Aug. — nieautentyczne), 7) Hexaameron (Chrys. Homil. 49, in. Gen. por. Abmr. Hexaameron., 5, 20).

Q. 31, 1: 1) 1 Kor 15, 17. 2) Rzym 5, 12. 3) Hebr 2, 16. 4) q. 29, 1 ad 2. 5) q. 29, 1 ad 2. 6) q. 15, 1 ad 2.

Q. 31, 2: 1) q. 28, 1 ad 1, 2. 2) wyjść 6, 16. 3) Łk 1, 36. 4) Łk 1, 5. 5) Mt 1, 3. 6) Jer 22, 30. 7) Iz 9, 7. 8) Rzym 1, 3. 9) Mt 1, 1. 10) Rodz 22, 18. 11) Gal 3, 16. 12) Ps 131, 11. 13) Mt 21, 9. 14) Rodz 15, 9. 15) Rodz 20, 7. 16) 1 Król 13, 14. 17) 23 Contra Faustom, 8. 18) Super Matth., 1. 19) Poem. Dogmat., sect. 1, c. 18. 20) 23 Contra Faustum, ib. 21) Super Luc., 3, 25. 22) Jan 18, 36.

Q. 31, 3: 1) Iz 53, 8. 2) Mt 1, 16. 3) Łk 3, 23. 4) Mt 1, 8. 5) 2 Tym 3, 16. 6) Rzym 13, 1. 7) Super Matth., lib. 1 ad c. 1. 8) Cf. S. Thomas, Cat. aur. in Lc 3, 24, 8; August. 2 Quaest. evang. q. 5 super Luc 3, 23. 9) 2 Król 5, 14. 10) Łk 3, 23. 11) Ambrozj aster, p. 1 ex Nov. Test. q. 56. 12) Rzym 9, 5. 13) 2 De Quaest. evang., q. 5. 14) 2 De consensu Evang. 2 Retract. 7. 15) Super Matth. 1, 1, ad c. 1, 16. 16) 1 Eccl. Hist. 7. 17) 4 De fide orth. 14. 18) 3 Super Luc., 3, 28. 19) 2 De consensu Evang. 4. 20) Rzym 8, 3. 21) Aug. ib. 22) Aug. ib. 23) In Mt 1, 12. 24) Aug. ib. 25) In Mt 1, 8. 26) Op. imperf. in Mt 1, 8. 27) Wyjść 20, 5. 28) Quaest. Vet. et Novi Test. q. 85. 29) 1 Super Matth. 1, 3. 30) Super Lc., 3, 33.

Q. 31, 4: 1) Jer 23, 24. 2) Hiob 25, 4. 3) 1 Kor 1, 24. 4) Mądr 7, 25. 5) Gal 4, 4. 6) 83 QQ., 11. 7) De Incarnatione, 6. 8) Epist. 137, ad Velusianum, 3. 9) Rodź 2, 7. 10) Rodź 2, 21. 11) De agone Christiano, 11. 12) 23 Contra Faustum, 10. 13) Ep. 137, 2. 14) Dz 10, 15. 15) q. 28, 1. 16) Contra quinque haereses, 5.

Q. 31, 5: 1) Msza św. na urocz. Zwiast. N.M.P. 2) Rodz 2, 23. 3) 3 De fide orth. 2. 4) a. 4. 5) 1 De gener. animal. 2; 20; lib. 2, c. 4; lib. 4, c. 1. 6) Tamże, lib. 1, c. 19. 7) Tamże. 8) 1, 92, 3 ad 2. 9) Tamże. 10) 3 De fide orth. 2.

Q. 31, 6: 1) 10 Super Gen. ad Litt. 20 2) Rzym 1, 3. 3) 10 Super Gen. ad Litt. 19-20. 4) I, 119, 1; a. 2 ad 4. 5) a. 5 ad 1. 6) I, 119, 1; a. 2 ad 4. 7) Tamże, a. 2 ad 3.

Q. 31, 7: 1) Mądr 7, 25. 2) 1 Kor 1, 24. 3) 3 De fide orth. 2, 11. 4) 10 Super Gen. ad Litt. 20. 5) q. 14, 3 ad 1. 6) a. 1 ad 3; q. 15, 1 ad 2. 7) a. 6.

Q. 31, 8: 1) Habr 7, 9-10. 2) 10 Super Gen. ad Litt. 20. 3) a. 7. A JEDNAK. 4) 10 Super Gen. ad Litt. 20. 5) Jan 1, 29. 6) Hebr 7. 7) WYKŁAD.

Q. 32, 1: 1) De Trin. 4, 5. 2) Gal 4, 4. 3) 4 De Trin. 19. 4) I, 43, 8. 5) Przyp 9, 1. 6) 1 Kor 1, 24. 7) Jan 2, 21. 8) Łk 1, 35. 9) I, 37, 1. 10) Jan 3, 16. 11) 1 Kor 12, 4. 12) Enchirid. 40. 13) Gal 4, 6. 14) Rzym 1, 4. 15) Inter. 16) Rzym 1, 4. 17) Łk 1, 35. 18) Gal 4, 6. 19) 1 Kor 1, 24. 20) Łk 1, 35. 21) 18 Morał. 20. 22) Ambrosiaster p. I ex Nov. Test. q. 52.

Q. 32, 2: 1) Rzym 11, 36. 2) Ord, Lomb.; Aug. de Nat, Boni c. 27. 3) Expositio Catholicae Fidei. 4) Mt 1, 18. 5) 2 De Spiritu Sancto. 5. 6) Super Matth. (opp. imperf. In Mt., 1, 20, homil 1.). 7) 3 De fide orth, 2. 8) Enchirid. 40.

Q. 32, 3: 1) 1 De Generat. Animal. 2; c. 20; 1. 2, c. 4. 2) Powt 32, 6. 3) Enchirid. (c. 40). 4) Enchirid. (c. 39). 5) WYKŁAD.

Q. 32, 4: 1) 3 De fide orth. 2. 2) De Anima 33. 3) 10 Super Gen ad Litt. 20. 4) 8 Physic. 4, n. 6. 5) 8 Physic. 4, n. 3, 4. 6) 2 De Coelo. 3, n. 1. 7) 2 Physic. 2, n. 10. 8) WYKŁAD.

Q. 33, 1: 1) Jan 2, 20. 2) 4 De Trin. 5. 3) Octoginta trium Quaest. q. 56. 4) 6 Physic. 4, n. 6. 5) q. 31, 5. 6) Łk 2, 52. 7) 18 morał 52. 8) q. 32, 1. 9) q. 31, 5 ad 3.

Q. 33, 2: 1) Epistoła ad Julianum (Epist XXXV, cap. 3). 2) 4 De Trin. 5. 3) Sermo epiph. (serm. 34). 4) 2 De Generat. Animal. 3. 5) 3 De fide orth. 2. 6) Skład Apost, 7) a. 6, a. 1; 2.

Q. 33, 3: 1) 9 Metaphys, 8, n. 3. 2) (Fulgencjusz, c. 18). 3) q. 16, 6; 7. 4) (Ib. Fulgenc.). 5) Jan 6, 38, 51.

Q. 33, 4: 1) q. 32, 4 2) q. 32, 4. 3) Ad Cajum Monachum (ep. 4). 4) De incarnatione (c. 6).

Q. 34, 1: 1) 1 Kor 15, 46. 2) 1 Kor 6, 11. 3) Jan 1, 3. 4) Hebr 2, 11. 5) 1 Trin. 6; cf. 1, 4, c. 1. 6) Łk 1, 35. 7) Jan 10, 36. 8) q. 7, 10; 9; 12. 9) Jan 1, 14. 10) q. 33, 2; 3. 11) Łk 1, 35. 12) 18 Morał 52. 13) q. 2, 6 arg. 4; q. 7, 1 ad 3; q. 8, 1 ad 1; q. 18, 1 ad 2.

Q. 34, 2: 1) q. 33, 22. 2) 3 Etnie. 2, n. 17. 3) I, 83, 2, arg. 2. 4) De Trin. 5) a. 1, 6) 2 De Anima, 1. n. 5. 7) 2 De Anima, 7, n. 1. 8) WYKŁAD. 9) Jan 1, 14. 10) q. 11, 2. 11) 2 De Generat. Animal. 3.

Q. 34, 3: 1) I, 63, 5. 2) I-II, 109, 5; q. 114, 2. 3) Super Exod. (Paterius, Expos. Vet. et Nov. Test. P. 1, l. 2, c. 40. 4) (a. 1). 5) 2 de Caelo 3, n. 1. 6) Enchirid. (c. 40).

Q. 34, 4: 1) a. 3. 2) Łk 24, 26. 3) Ps 64, 5. 4) Ord. Aug., Enarr. in Ps 64, 5; 5) a. 3. 6) a. 7, 11. 7) Jan 3, 34. 8) q. 19, 3.

Q. 35, 1: 1) De Fide ad Petrum (Pulgentius), 2. 2) Metaph. 4. 3) 3 De fide orth. 7. 4) 2 Physic. 2 n. 14. 5) pulgentius c. 2. 6) WYKŁAD.

Q 35, 2: 1) 3 De fide orth. 7. 2) a. 1. 3) 5 Physic. 5. 4) Contra Felicianum (Vigilius Tapsensis, De Unit. Trin. c. 15 vel 12. 5) Ep. 4 ad Nestorium.

Q. 35, 3: 1) q. 32, 4. 2) 3 De fide orth. 2. 3) Mt 1, 18. 4) q. 5, 2 (tom 24, s. 104); q. 31, 5. 5) q. 31, 5; q. 32, 4. 6) q. 32, 3. 7) 3 De fide orth. 7. 8) q. 31, 5; q. 32, 4.

Q. 35, 4: 1) Mt 1, 18. 2) Epist 17 ad Nestorium anath. 1. 3) Pars I 26. 4) q. 16, 1-2. 5) q. 2, 3; tom 24, 36-43. 6) q. 33, 3. 7) 1 Jan 5, 10. 8) Mt I, 18. 9) Rzym 9, 5. 10) Epist. I ad mon. Aegypti. 11) q. 16, 1-2. I, 39, 4.

Q. 35, 5: 1) cf. Arist., Cat., c. 7 n. 24. 2) a. 3-4. 3) 3 De fide orth. 13-14. 4) I, 32, 3; q. 40, 2. 5) I, 13, 7. 6) WYKŁAD. 7) 3 Metaph. 2. 8) 4 Metaph. 15 n. 8.

Q. 35, 6: 1) Rodz 2, 17. 2) Rodz 3, 16. 3) Iz 53, 4. 4) Protoevang. Jacobi, c. 18. 5) Serm. suppos. 195. 6) q. 28, 2. 7) Iz 35, 1-2. 8) Rodz 3, 16. 9) Senno de Assumpt. B. Virginis (al Tract. 8 De diversis, c. 4 — inter op. Aug.). 10) et. Prefacja wielk.; 2 Tym 1, 10. 11) Łk 2, 7. 12) Contra Helvidium (De perpetua virgin. B. Mariae adv. Helvid. n. 8.

Q. 35, 7: 1) Iz 2, 3. 2) Mt 2. 23. 3) Iz 11, 1. 4) Jan 18, 37. 5) Rzym 1, 8. 6) Mich 5, 2. 7) Rzym 1, 3. 8) 2 Król 23, 1. 9) Łk 2, 4. 10) Homil. 8 in Evang. 11) Jan 6, 41. 12) Horn. 8. 13) Expos. In Luc. 2, 7. 14) Pars 3, 9; Theodotus Ancyr. serm. 1. 15) 1 Kor 1, 27. 16) Iz 26, 5-6.

Q. 35, 8: 1) Łk 2, 1. 2) Rzym 9, 4. 3) Mt 2, 1. 4) Jan 8, 12; 9. 4-5. 5) Gal. 4, 4. 6) Cf. Rzym 13, 1; Mądr 8, 1. 7) Expos. in Luc. 2, 4-5. 8) Ef 2, 14. 9) Super Isaiam, 2. 4, comment. 1. 10) Iz 2, 4. 11) Jan 11, 52. 12) Jan 10, 16. 13) Rodz 49. 14) Super Matth. (Op. imperf. In Matth. Horn. 2, inter Opp. Chrys.). 15) Ambroziaster, q. 53. 16) Łk 1, 79.

Q. 36, 1: 1) Ps 59, 3. 2) 1 Tym 1, 15. 3) Tyt 2, 11. 4) Ps 144. 9. 5) Ps 74, 4. 6) Mt 24, 27. 7) Iz 45, 15. 8) Iz 53, 3. 9) 1 Kor 2. 8. 10) Rzym 3, 22. 11) Hebr 11. 1. 12) Epist. ad Volusianum, 137, 3. 13) Interlin. 14) Ps 73. 12. 15) Mt 28, 19.

Q. 36, 2: 1) a. 1 ad 3. 2) 1 Tym 4, 10. 3) Mt 2, 3. 4) Mt 2. 16. 5) Rzym 13, 1; Vulgata: „Te zaś, co są, od Boga są postanowione”. 6) Dz 10, 40-41. 7) Rzym 10, 17. 8) Horn. 10 in Evang. 9) Serm. 200, al De temp. Epiph. 10) Cf. Op. imperf. in Matth., Homil. 2, inter Opp. Chrys. 11) Serm. 34, al. 33; de Epiph. 4. 12) Tamże, 13) Glos. Ord. m Mt. 14) Serm. 373, al. de diver. 66.3.

Q. 36, 3: 1) Mt 10, 5. 2) Mt 2, 1. 3) Hiob 37; Yulgata 36, 33. 4) Kapł 19, 31. 5) Mai 1, 11. 6) Łk 2. 8. 7) Łk 2, 25. 8) Jan 13, 18. 9) Mądr 8, i. 10) Kol 3, 11; por. Gal 3, 28. 11) De Epiph. (Serm. 202, al. De Temp. 32, 1. 12) Tamże, Serm. 200, 1. 13) Tamże, c. 3. 14) 1 Kor 1, 27. 15) Łk 5, 32. 16) Op. imperf. in Matth. Horn. 2, inter Opp. Chrys.; Gloss. Ord. in Matth. 2, 1. 17) Op. Imperf. In Matth. Horn. 2. 18) Zach 6, 12 19) Remig. Antissiod. Hom. 7, in Mt „Cum natus” etc. 20) Theophylact. Enarr. in Lc. c. 1; Cat. aur. in Lc. 2, 8. 21) Exposit. in Lc. 2, 25.

Q. 36, 4: 1) 8 Physic. 5 n. 7. 2) Ekli 20, 32; cf. 4. 17. 3) 1 De coelo 4 n. 8. 4) De infantia Salvatoris. c. 26-41 (cf. Fabric., Cod. Apocr. Nov. Test., I. Hamburg 1719). 5) Serm. 34, al. 33; De Epiph. 4. 6) Ekli 20. 6. 7) Super Ioan., Homil 21, al. 20. 8) Jan 2, 11. 9) Jan 1. 31.

Q. 36, 5: 1) Ps 103, 4. 2) Ps 33, 8. 3) powt 32, 4. 4) Dz 7, 53. 5) Łk 2, 26; cf. 36. 6) Serm. de Epiph (Serm. 204, al. ex Vignerian. 6). 7) Homil. 6 m Mt. 8) Homil. 10 In

Evang. 9) Leo Papa, Serm. 33, al. 32, in Epiph. 3. 2. 10) et. Hebr 1, 3. 11) 2 Contra Faustum 53. 12) Homil. 6 in Evang. 13) Op. imperf. m Matth., hom. 2. 14) Q. 63; Inter Opp. Aug. Ambrosiaster 1, 62. 15) Liczb 24, 17. 16) Serm. de Epiph. (Serm. 374, al. De divers. 67). 17) Serm. de Epiph. (Serm. 34, al. 33, In Epiph. 4, 3.).

Q. 36, 6: 1) Mądr 6, 4. 2) Łk 2, 25. 3) Aug. Serm. 200, al. de Temp. 30, 1, Serm. 200, al de Temp. 32. 1. 4) Cf. Rzym li, 25-26. 5) Mt 2, 16. 6) Dań 2, 21. 7) Łk 2, 8; 15-16. 8) Łk 2, 39. 9) Łk 2, 22. 10) 1 Kor 1, 26. 11) Rzym 9, 30-31. 12) Łk 2, 25. 13) Super Matth. (Op. imperf. in Matth., Horn. 2). 14) Serm. Epiph. In Appendice Opp, Aug Serm. 131, 132, al. In Epiph. 2. 15) Cf. Remig. Homil. 7, in Mt „Cum natus” etc. 16) Remig. 1. c.; Gloss. Ord. in Mt 1, 1. 17) Cf. Petr. Comest. Hist. Scholast., In Evang., c. 11; Gloss Ord. In Matth. 2, 16. 18) Cf. Aug. loc. prox. citando. 19) De consensu Evang. 2, 11. 20) Serm. Innoc. Gloss. Ord. in Matth. 2, 16; Petr. Comest., op. cit. 11; cf. Raban. Comm. In Matth. 2, 16.

Q. 36, 7: 1) Serm. Epiph. (cf. Max. Taur. Horn. 12, In Nativ. 7; In Appendice Opp. Aug. Serm. 122, In Nativ. 6). 2) Serm. Epiph. Gloss. Ord. in Matth. 2, 2. (Cf. Aug. Serm. 201, al de Temp. 31, in Epiph. 3). 3) Mt 2, 2. 4) 2 Contra Faustum, 5. 5) Super Matth. Horn. 6. 6) Wyjść. 40, 34-35. 7) Mt 2, 9. 8) Mt 2, 8. 9) Cf. Remig. Homil. 7 in Mt „Cum natus” etc. 10) 3 De mirabil. S. Script. 4; inter Opp. Aug. 11) Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22. 12) Łk 2, 9. 13) Serm. Epiph. (Serm 31, al. 30, in Epiph. 1, c. 1. 14) Ps 8, 9. 15) Hebr 1, 14. 16) Dan 2, 44.

Q. 36, 8: 1) Mt 2, 2. 2) Mt 2, 2. 3) Iz 60, 3. 4) a. 3 ad 1; a. 6, 2. 5) Serm. Epiph. (Serm. 200 al. de Temp. 30, in Epiph. 2, c. 1. 6) In Appendice Opp. Aug., Serm. 132, al. de Temp. 35; in Epiph. 2. 7) Super Matth. (Op. imperf. In Matth. hom. 2. 8) Serm. Epiph. (Serm. 200, al de Temp. 30; in Epiph. 2, c. 2. 9) Serm. 34. al 33, in Epiph. 4, c. 2. 10) Serm. Epiph. (Serm. 199, al. de Temp. 34, In Epiph. 1, c. 1. 11) Aug. Serm. 373, al. de Divers. 66, c. 4. 12) Iz 2, 3. 13) Remig. Horn. 7, in Mt „Cum natus...”. 14) Super Matth. (Op. imperf. in Matth. hom. 2). 15) Greg. Horn. 10 In Evang.; cf. Aug, Serm. 202, al. de Temp. 32 in Epiph. 32. 16) Tamże.

Q. 37: 1) Gal 5, 3.

Q. 37, 1: 1) Rodz 17, 7. 2) Cf. Instruct. Sacerd. 6 (inter Opp. Bern.); Innoc. III, Serm. 22 de Temp. 3) Jan 13, 15. 4) Gal. 5, 2. 5) Q. 4, 6 ad 2 (tom 24, s. 99-100); q. 14, 3 (tom 24, s. 239-241); q. 15, 1 (tom 24, s. 244-247). 6) Łk 2, 21. 7) Cf. Beda, Horn. 10 in Festo Circumcis. 8) Kapł 12, 3 (et. Beda, 1. c.). 9) Rzym 8, 3. 11) Gal 4, 4-5. 12) Cf. Athanas. De Sabb. et Circumcis.. n. 5-6 13) Ekl 8, 6. 14) Homil. 14 in Luc. 15) Kol 2, 11.

Q. 37, 2: 1) Iz 7, 14. 2) Iz 8, 3. 3) Iz 9, 6. 4) Zach 8, 12. 5) Iz 62, 2. 6) Łk 3, 29. 7) Mt 1, 21. 8) Rzym 4, 11-12. 9) Łk 2, 21. 10) 4 Metaph. (S. Thomae, lect. 16, ed. Did. 1. III, c. 7 n. 9). 11) Cf. Łk 1, 59. 12) Rodz. 41, 51. 13) Rodz 25, 25. 14) Rodz 17, 5. 15) Mt 16, 18. 16) Łk 1, 31. 17) Mt 1, 21. 18) Mt 1, 23. 19) Kol 2, 15. 20) Ps 111, 4. 21) Rodz 17. 22) przy 4, 3. 23) Ord. 24) 2 Król 12, 18.

Q. 37, 3: 1) Wyjść 13, 2, 2) Łk 2, 23. 3) Liczb 28, 3. 6. 4) Jan 1, 29. 5) Łk 2, 22. n. 6) A. 1. 7) Gal. 4, 4-5. 8) Rzym 8, 4. 9) Kapł 12, 6nn. 10) Cf. Wyjść, 11, 29-30. 11) Wyjść 13. 2; 12nn. 12) Rzym 8, 29. 13) Łk 2, 22-23. 14) Łk 2, 24. 15) De occurso Dom. 16) Ambr. 2 Expos. in Luc. 2, 23. 17) Athanas. Fragment m Lc 2, 23. 18) Będa, Expos. in Luc. ad 1, c. 19) Homil. 14 in Luc. 20) Kapł. 12, 8. 21) Beda, Homil. 15 in

festu Purific. B.M. 22) 2 Kor 8, 9. 23) Będa, Expos. in Luc. 1. 24) Cf. Łk 2. 7. 25)
Będa, Homil. 15 in festo Purific. B.M. 26) Athanas. Fragm. in Luc 2, 24.
Q. 37, 4: 1) a. 3 ad 1; q. 27, 3-4; q. 28, 1-3. 2) Kapł 12, 2. 4. 3) Łk 2, 22. 4) Jak 4, 6. 5)
A JEDNAK. 6) ad 1. 7) I-II 102, 5; q. 103, 2.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(1) Q. 16, 1, wykład. Według nich Chrystus nie był Bogiem z natury, lecz stał się Bogiem, Bóstwo zostało mu udzielone, tak iż został zrównany z Bogiem. Herezje racjonalistyczne łatwiej znajdują pożywkę w środowiskach o przewadze zainteresowań intelektualnych.

(2) Q. 16, 1, ad 1. „Jest orzekany o Bogu” — powiedzenie to znaczy tyle, że zdanie, w którym wyraz „Bóg” jest podmiotem a „człowiek” orzeczeniem, jest zdaniem prawdziwym. Przy czym nie ma tu nazw pustych. W danym wypadku Chrystus jest desygnatem zarówno pojęcia „Bóg”, jak i pojęcia „człowiek”. Dlatego zatytułowano ten tom: „Bóg-Człowiek”. Dalszy ciąg tytułu „Syn Maryi” tłumaczy się dalszym biegiem myśli Tomaszowej. Zobaczmy, jak kult Maryi płynie z uwielbienia Chrystusa, a cały proces kontemplacji jest nacechowany obiektywizmem.

(3) Q. 16, 1, ad 3. Powinni to przeczytać wszyscy, którzy w sposób aż nadto uproszczony naukę Kościoła zaliczają do rodziny światopoglądów idealistycznych. Ale z przytoczonych zdań nie wynika, że Bóg jest tylko abstrakcją, tak jak nie wynika i to, że człowiek jest tylko abstrakcją w obecnym rozumieniu słowa „abstrakcja”. Wyraz ten miał inne znaczenie w średniowieczu niż dziś. Chodzi tu o to, że nie da się w Chrystusie rozdzielić czy nawet przeciwstawić sobie Bóstwa i człowieczeństwa. Teolog, który dokonuje podobnej operacji umysłowej, musi sobie zdawać sprawę z tego, że jego wnioski, logicznie uzasadnione, wymagają sprawdzenia, korektury, a niekiedy muszą być porzucone, jeżeli fakty mówią co innego, podobnie jak wnioski psychologa analizującego psychikę konkretnego człowieka w oparciu o obserwacje zewnętrzne.

(4) Q. 16, 3, ad 3. „Człowiek pański” — to termin techniczny, określający stosunek zależności w ustroju feudalnym.

(5) Q. 16, 4, wykład. AS = anathema sit. Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce, wydawany przez PAN od roku 1953, podaje szereg znaczeń słowa anathema, m. in.: człowiek wyklęty, homo in quem anathema latum est, excommunicatus.

(6) Q. 16, 5, 1. Mamy tu naukę o współorzekaniu, opartą na prawdzie, o „Communicatio idiomatum”. wynika ona bezpośrednio z prawdy o tajemnicy Wcielenia. Posługiwanie się mową, jak nieraz przypomina św. Tomasz, w trakcie omawianego tu zagadnienia, wymaga precyzji w dobieraniu wyrażenia, ale też, jak widzimy z tego artykułu, odwagi w wyciąganiu wniosków. Nauka o współorzekaniu stanowi jedno z ogniw łączących wypowiedzi dogmatyczne o tajemnicy Wcielenia z wypowiedziami o Odkupieniu. Por. Ch. V. Heris OP, *Somme Theologique*, „Le Verbe Incarné”, tomik 3, r. 1954, str. 285. A. Hoffman w 26 tomie *Sumy Teologicznej* „Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter“ r. 1955 (Deutsche Thomas Ausgabe), str. 436. W. Granat „Chrystus Bóg-Człowiek”, Lublin 1959, str. 264. Prawda ta znalazła odbicie w pierwszej zwrotce kolędy „Bóg się rodzi”.

(7) Q. 16, 8, wykład. Wyraz „heretyk” pochodzi z greckiego „hairesikos” (wybierający), por. A. Brückner: *Słownik etymologiczny języka polskiego* r. 1926. źródłem herezji nie jest Pismo św., lecz komentatorzy i głosiciele wiary. Historia Kościoła daje tego niezliczone dowody, poczynając od Ariusza poprzez Lutra, Kalwina i in. Por. F. Ferrier: „L'incarnation”, r. 1960, str. 59.

(8) Q. 16, 10, wykład. Mówiąc językiem ówczesnej semantyki nazwa „człowiek” została tu użyta w supozycji formalnej. Por. M. Kowalewski: „Logika”, Poznań 1959, str. 93. T. Kotarbiński: „Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk”, 1961, str. 36.

(9) Q. 17, 1, tytuł, w następnych zagadnieniach św. Tomasz omawia jedność i dwoistość w Chrystusie z punktu widzenia bytu. Sama nazwa „Bóg-Człowiek” wskazuje na jakąś dwoistość. Toteż autor poprzez analizę tekstów Pisma św.. Ojców Kościoła i dekretów soborowych usiłuje dotrzeć do tajemnicy Wcielenia od strony struktury wewnętrznej Chrystusa w Jego bytowaniu na ziemi, cechuje Go wprawdzie jedność większa niż ta, którą spotykamy w Innych bytach, ale byłoby szkodliwym uproszczeniem twierdzić, że jest to jedność absolutna. Wprawdzie, jak słusznie zauważa Ferrier (op. cit., str. 121), nie można mówić o psychologii Chrystusa w ścisłym tego słowa znaczeniu, skoro całe Jego życie, wszystkie przejawy Jego człowieczeństwa noszą charakter „bosko-ludzki”. Zjednoczenie osobowe wszakże nie tylko nie narusza Integralności człowieczeństwa w Chrystusie, lecz przeciwnie, jest ono źródłem Jego szczytowych osiągnięć, rozpatrywanych zarówno w aspekcie ontologicznym jak i psychologicznym. Chrystus jest człowiekiem w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, a to, że jest zarazem Bogiem, nadaje szczególną wartość Jego człowieczeństwu i pozwala Mu spełnić wyjątkową rolę w dziejach ludzkości. Plus XII w encyklice: „Sempiternus Rex” z 8 września 1951 roku uznaje potrzebę analizowania człowieczeństwa Chrystusa także za pomocą metod stosowanych w psychologii, ostrzega jednak przed forsowaniem własnych koncepcji chrysto-logicznych przez podbudowywanie ich autorytetem orzeczeń soboru Chalcedońskiego. Zagadnienie jedności czy dwoistości w Chrystusie jest na nowo dyskutowane przez teologów, ale tło polemik różni się od średniowiecznego. Nazwa „osoba” dziś ma inne znaczenie niż w średniowieczu. Osoba w ujęciu współczesnej psychologii jest czymś bardziej płynnym, zależnym od środowiska i zmian, które w nim zachodzą. Toteż psychologia nie potrafiła tak jednoznacznie określić, czym jest osoba, jak to zrobił Boecjusz i jego następcy. Próby czynione w tym kierunku, wobec metod i założeń psychologii współczesnej, uzależniają z konieczności osobowość od sfery intelektualnej, wolitywnej, bądź też emocjonalnej człowieka. Osobowość przejawia się w postępowaniu albo też w jego ukrytych motywach, i w ten sposób zbliża się do dawnego pojęcia natury Indywidualnej, z drugiej strony trudno uważać człowieczeństwo Chrystusa wyłącznie za narzędzie Boże, jeżeli się słowem „narzędzie” posługuje mając na myśli wyłącznie jego funkcję. Na ogół nie rozumiemy, na czym polega wolność narzędzia, skoro ono może działać tylko poruszane przez kogoś. Ale do tej sprawy jeszcze powrócimy. Obawa przed pomniejszeniem człowieczeństwa Chrystusa, nieprecyzyjność pojęć i nazw, antropomorfizujące ujmowanie wpływu Bóstwa na człowieczeństwo w Chrystusie — wszystko to już w starożytności musiało prowadzić do ostrych polemik, zwłaszcza że od ich wyniku zależała nauka o ekonomii zbawienia. Ale i przy dzisiejszym stanie wiedzy teologicznej nie łatwo wytyczyć punkty graniczne jedności w Chrystusie posługując się nowoczesnym językiem, św. Tomasz zagadnienie jedności i dwoistości w Chrystusie ujmował w sposób prostszy i bardziej przekonujący niż jego następcy, ale od tego czasu język teologiczny uległ wielorakim przemianom, a poza tym wśród teologów istnieje nie zawsze może uświadomiona tendencja do tworzenia języka

wspólnego z innymi dziedzinami wiedzy. Por. m. in.: W. Granat: „Chrystus, Bóg-Człowiek”, Lublin 1959, 163 i nst.; K. Rahner: „Écrits theologiques”, Paris 1959, 148 i nst. (przełożył z niemieckiego M. Rondet); F. Maimberg: „Ueber den Gottmenschen”, Freiburg in Br. 1960, 89 i nst.; F. Ferrier: „L'incarnation”, Paris 1960 (ujęcie popularne).

(10) Q. 17, 2, tytuł. Zagadnienie kluczowe. W dziełku pt. „De unione Verbi Incarnati” św. Tomasz mocniej niż tu akcentuje specyficzność istnienia Chrystusa jako człowieka. Skoro jednak przyjmujemy autentyczność Ewangelii to musimy się zgodzić, że istnienie natury ludzkiej Chrystusa nie da się pomyśleć w oderwaniu od zjednoczonego z nią Bóstwa nawet i w tym wypadku, kiedy patrzymy na nie z punktu widzenia historii czy psychologii. Natura ta nie stanowi wystarczającej podstawy do zaistnienia konkretnej postaci Chrystusa, ani też nie posiada innej możliwości zaktualizowania się w Chrystusie, jak możliwość uległości (*potentia oboedientialis*). Toteż, jak mówi Atanazy, Wcielenie jest nowym stworzeniem człowieka. Jest też przetrzuceniem mostu między światem stworzonym a Stwórcą, mostu, który prowadzi już nie tylko od Stwórcy do Jego dzieł, ale i odwrotnie od stworzeń do Boga. Dużą trudność w rozumieniu dowodów św. Tomasza może powodować pojęcie oznaczone wyrazem „esse”, tak zasadnicze w jego rozumowaniu. Pojęcie to, oznaczone tu wyrazem „istnienie”, z upływem czasu zostaje zacieśnione a częściowo zastąpione przez nazwy takie jak *esse essentiae* i *esse existentiae*, które miały w sposób bardziej precyzyjny zaakcentować poszczególne aspekty bytu, w rezultacie jednak przyczyniły się do zatarcia myślowej granicy pomiędzy rzeczywistością świata istniejącego a rzeczywistością ludzkich pojęć i myśli. Nie można tu całej winy przypisywać Kartezjuszowi i jego szkole. Tomiści a nawet bezpośredni uczniowie i następcy św. Tomasza również nie dość mocno podkreślali to, że istnienie jest aktem; stało się ono stopniowo tylko pewnym aspektem istoty rzeczy. Przy takim rozumieniu można dojść do wniosku, że od momentu Wcielenia, obok istnienia Boskiego, przysługiwało Chrystusowi Istnienie ludzkie, bo przecież do Jego Istoty należy to, że jest On Bogiem i człowiekiem. Przy pierwotnym rozumieniu słowa „esse”, odpowiedź na pytanie postawione w tytule nie przedstawia większych trudności. Skoro człowieczeństwo Chrystusa jest naturą, t.j. istotą, to jest ono możliwością w stosunku do swego aktu, czyli Chrystusa konkretnie Istniejącego. Koniecznym i wystarczającym warunkiem realizacji tego człowieczeństwa jest Istnienie Osoby przedwiecznej Syna Bożego, który stworzoną przez siebie naturę przyjął do współistnienia w Osobie, nawiązując w ten sposób nowego rodzaju łączność ze stworzeniem. Por. artykuł M. Corvez: „L'unicite d'existence dans le Christ” w „Revue Thomiste”, 1956, 413 i nst.; H. M. Diepen: „L'existence humaine du Christ en metaphysique thomiste” w „Revue Thomiste”, 1958. 198 i nast. i w tym samym numerze art. G. Fabro pt. „L'obscurcissement de l'esse dans l'ecole thomiste”, str. 444 i nst.

(11) Q. 17, 2. ad 4. Dusza jest formą człowieka, a więc elementem składowym jego Istoty. Ciało bez duszy nie może istnieć, jest abstrakcją. Ciało ożywione duszą może istnieć, ale realnie istnieje tylko wtedy kiedy istnieje osobnik posiadający tę duszę i to dało, połączone ze sobą w konkretnej naturze jednostkowej. Widzimy wlec, że materia jest potencjalnością w stosunku do natury. z chwilą zaś, kiedy zaktualizowana przez formę stała się naturą danej rzeczy, jest dopiero w możliwości do realnego Istnienia. Natura istnieje o tyle. o ile istnieje osobnik.

(12) Q. 18. tytuł. Zagadnienie to łączy się ściśle z zagadnieniem 13, 14, 15. Wola ludzka, jak i pozostałe właściwości człowieka, umożliwiające wytworzenie trwałych dyspozycji psychicznych, jest czymś potencjalnym w odniesieniu do ludzkiego życia duchowego, a to z kolei staje się zrozumiałe tylko w powiązaniu z całą ludzką naturą, a może się urzeczywistnić, jeśli istnieje osobnik, który je przeżywa. Analiza psychologiczna tylko wtedy doprowadza do wniosków konstruktywnych i mających znaczenie praktyczne, jeżeli obok momentów określających wzajemne stosunki między taktami psychicznymi, potrafi uchwycić ich stosunek do rzeczywistości, w zagadnieniu 18 przy tworzeniu swojej syntezy św. Tomasz posługuje się często tekstami Arystotelesa.

(13) Q. 18, 2, wykład. Chodzi tu o współzależność i wzajemne oddziaływanie różnych ster w psychice ludzkiej. Harmonijne zorganizowanie przeżyć psychicznych stanowi o zdrowiu psychicznym człowieka. Człowiekiem normalnym nazwiemy przeto kogoś, kto żyje pełnią życia psychicznego w ramach możliwości ludzkich. Jedną z podstawowych możliwości jest taki rozwój zdolności umysłowych, który by bez nadmiernego wysiłku pozwolił człowiekowi osiągnąć cele prowadzące do szczęścia. Niewątpliwie sfera uczuciowa, czyli, jak nazywa św. Tomasz, sfera pożądań zmysłowych, może tu odegrać kapitalną rolę.

(14) Q. 18, 6, wykład. W całym artykule przebija się mentalność Tomasza. Nie rozbijać, lecz łączyć. Nie szukać przy tym kompromisów z różnymi poglądami, ale uchwycić punkt sporny, wyeliminować momenty nieistotne i doprowadzić do lepszego zrozumienia rzeczywistości. Jest w tym optymizm, ale nie łatwy, wymagający nie tylko rzetelnego wysiłku, ale szczęśliwego skojarzenia obiektywizmu badacza z dynamizmem kochanka prawdy. Tę cechę twórczości św. Tomasza trafnie ujął Maritain.

(15) Q. 19. tytuł. Zagadnienie to pozwala lepiej zrozumieć powiązanie tajemnicy Wcielenia z tajemnicą Odkupienia. Bóg wcielony istnieje jako najdoskonalsza jedność, ale w momencie odkupienia spełnia podwójną rolę. Jak to jest możliwe, próbuje św. Tomasz wyjaśnić w oparciu o orzeczenie III soboru w Konstantynopolu i o materiał, którego dostarczyła polemika z monotaletami. Formułuje przy tym pogląd, że człowieczeństwo Chrystusa stanowiło narzędzie Jego Bóstwa. Narzędzie nie tylko stworzone przez Boga, ale pozostające z Nim w najściślejszym nierozzerwalnym związku. Jest to konsekwencja zjednoczenia osobowego. Trudność, polegająca na tym, jak pogodzić bezgrzeszność Chrystusa, wynikającą z Jego istoty, z wolnością Jego ludzkiej woli i momentem zasługi, której źródłem jest Męka i śmierć na krzyżu, próbuje rozwiązać F. Malmberg, profesor teologii fundamentalnej i dogmatycznej w Maastricht (op. cit. str. 115). Tu wystarczy przypomnieć, że Istotnym warunkiem wolności woli i wolnego działania jest zdolność wyboru środków prowadzących do szczęścia. Kiedy patrzymy na Chrystusa poprzez Ewangelię, widzimy kogoś, kto wie, na czym polega szczęście, chce je osiągnąć i osiąga swój cel bez względu na wymagane ofiary. „Czyż nie potrzeba było, aby Chrystus cierpiał i tak wszedł do chwały swojej” — mówi do uczniów w drodze do Emmaus (Łk 24, 26). Drogą niezawodnie prowadzącą do szczęścia jest posłuszeństwo Ojcu. Jasne rozumienie rzeczywistości pozwala bez» wahania odrzucać wszystko to, co jest nieposłuszeństwem. I to jest szczytowy przejaw wolności ludzkiego chcenia i postępowania.

(16) Q. 19, 1, 4. Hipostaza bytująca samoistnie = konkretny osobnik.

(17) Q. 19, 1, wykład. Sewer z Antiochii, twórca jednej z odmian monoergizmu, nauki upraszczającej rolę człowieczeństwa Chrystusa przez to, że sprowadzono je do roli biernego narzędzia Bóstwa. Wyciągano stąd wnioski o jednym tylko rodzaju działania w Chrystusie.

(18) Q. 19, 1, ad 4. Działają osobniki. Rodzaj działania zależy od natury osobnika. Wypadek Jezusa Chrystusa jest niepowtarzalny: działa jedna Osoba, ale są dwa rodzaje działań: działanie Boskie i działanie ludzkie, względnie działanie Boskie (jak np. stwarzanie) i działanie bosko-ludzkie (teandryczne), jak np. odkupienie.

(19) Q. 21, tytuł. Na pozór dziwne zagadnienie. Jak można mówić o modlitwie Boga, bo przecież Chrystus jest Bogiem. Ale na poparcie swojej tezy św. Tomasz przytacza ponad 20 tekstów z Pisma św. i dzieł Ojców Kościoła. Samo zrozumienie mechanizmu modlitwy Chrystusa (o ile w ogóle można tu mówić o zrozumieniu), ułatwia nauka o człowieczeństwie Chrystusa, rozpatrywanym w aspekcie działania. Zob. R. Garrigou-Lagrange: *De Christo Salvatore*, Taurini, 1945, 358.

(20) Q. 22, tytuł. Przepiękne karty temu zagadnieniu poświęca R. P. Schwalm w „*Le Christ d'après Saint Thomas d'Aquin*”, Paris, 1910. W jego wywodach, jak zresztą i u św. Tomasza przeważają teksty z listu do Hebrajczyków. To, co Tomasz przedstawił w schemacie przyjętym przez niego w wykładzie Sumy Teologicznej w sposób raczej pewnej logicznej syntezy, Schwalm najwidoczniej przeżył bardzo osobiście, żywo wypadło zwłaszcza miejsce, gdzie mowa o kapłaństwie w zestawieniu z posługą Aniołów i próbą określenia Istotnych cech ofiary Chrystusa. Punktem wyjścia dla tej analizy jest dar składany Bogu. Schwalm przechodzi następnie do charakterystyki ofiary, która polega na zniszczeniu daru. Ma ona stanowić znak duszy skruszonej. Podkreśla jednak, że z chwilą kiedy darem staje się duch, to nie tylko nie ma już mowy o zniszczeniu, ale przeciwnie następuje regeneracja. Mówi wreszcie o ofierze z życia, przy czym ukazuje życie Chrystusa w różnych jego aspektach.

(21) Q. 23, tytuł. O synostwie przybranym w odniesieniu do chrześcijan często mówi w swoich Ustach św. Paweł. Jak zauważa R. Garrigou-Lagrange (op. cit., str. 367) św. Tomasz na tym miejscu więcej mówi na ten temat niż przy omawianiu łaski. W 2 zarzucie art. 3 wydaje się dziwne, że św. Tomasz nie zalicza Aniołów do stworzeń rozumnych, względnie .posługujących się rozumem, czyli rozumujących. Płyynie to stąd, że uważa ich za stworzenia czysto duchowe i przypisuje im poznanie mające charakter zbliżony do tego, co my nazywamy poznaniem intuicyjnym. Zbędne jest więc dobieranie przesłanek, wyciąganie wniosków itp. czynności rozumu Por. S. T. I, q. 58, a. 3

(22) Q. 24, tytuł. „*Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei qua certissime Uberantur quicumque Uberantur*” — definicja Augustyna, którą w różnych wariantach posługuje się św. Tomasz (Ed. Leonina Manuale, Indices, Romae, 1949, 632). R. Garrigou-Lagrange zwraca uwagę na to, że dane zagadnienie stanowi punkt sporny między tomistami a skotystami. Różnica ujęcia przeznaczenia wynika z różnicy zapatrywań na cel Wcielenia. Wspomina też o różnicy między Wulgatą a tekstem greckim Pisma św., jeżeli chodzi o samo słowo *praedestinatio*. św. Augustyn w dziele „*de praedestinatione sanctorum*”, z którego św. Tomasz korzystał przy omawianiu tego zagadnienia, twierdzi, że w Piśmie .św. słowa: „*destinare, definire,*

statuere, declarare” są używane wymiennie, i wobec tego przyjmuje wersję: „praedestinatus est”.

(23) Q. 25, 1, wykład. Przykładem, jak ściśle wiążą się ze sobą te oba momenty w modlitwie Kościoła, może być „Gloria”- we Mszy św. Dogmatyka musi uwypuklać moment I, praktyka duszpasterska raczej moment II, ze względu na właściwości naszego umysłu i serca. Encyklika Plusa XII z 15. V. 1956 r. „Hauretis Aquas” uwzględnia oba te momenty w sposób harmonijny. Papież pisze m.in.: „Nic więc nie zabrania nam adorować Serca Jezusa, jako naturalnego i najwymowniejszego symbolu nie dającej się wyczerpać miłości, którą Boski Zbawiciel płonie aż dotąd w stosunku do rodzaju ludzkiego. Choć to serce już nie podlega burzliwym przemianom tego śmiertelnego życia, zawsze jednak żyje i bije, połączone nierozzerwalnym węzłem z Boską Osobą Słowa, a z nią przez nią połączone z Boską Jego wolą”.

(24) Q. 25, 3, wykład. Na tym polega różnica między przeżyciem estetycznym a przeżyciem religijnym przy zetknięciu się z dziełem sztuki. Nie chodzi tu tylko o temat obrazu. Krajobraz może nam przedstawić majestat Boży, a Madonna — piękno fizyczne kobiety. Zależy to przede wszystkim od duchowej dojrzałości twórcy i nastawienia odbiorcy dzieł sztuki.

(25) Q. 25, 5, wykład. Można stąd wyciągnąć ciekawy wniosek, że gdybyśmy mieli z jednej strony krzyż z dwóch nieociosanych kawałków drzewa, a z drugiej autentyczną wizję Matki Boskiej, to należałoby przede wszystkim uczcić krzyż. Może to właśnie chciała wyrazić Najświętsza Maryja Panna w swoich ruchach przy odmawianiu różańca podczas objawień św. Bernadecle Soubirous.

(26) Q. 26, tytuł, w języku greckim z okresu hellenistycznego odpowiednik łacińskiego „mediator” to tyle co: mąż zaufania, arbiter (sędzia polubowny), poręczyciel gwarantujący dotrzymanie zawartej umowy, parlamentarz, pośrednik. Por. M. Schmaus: „Katholische Dogmatik“, Munchen, 1949, t. II, 725. W rozdziale pt: „Christus als Mittler zwischen Gott und Mensch“, str. 723-751, cenne zestawienie tekstów. Uwzględniono w tej sprawie, choć pobieżnie, stanowisko chrześcijan wschodnich. Bibliografia do r. 1948.

(27) Q. 27, 1, 3. Zasadniczy szkopał, który nie pozwolił św. Tomaszowi dojść do decydującego sformułowania prawdy o Niepokalanym Poczęciu N.M.P. To co pisze Pietkun w swojej pracy: „Maryja, Matka Chrystusa”, W-wa 1954, na str. 97, o Intuicji wiary, jako trafnym punkcie wyjścia do rozważań mariologicznych, występuje nie tylko w odniesieniu do Duns Szkota. U św. Tomasza spotykamy się z jakimś rozdwojeniem na punkcie nauki o Niepokalanym Poczęciu. Wypowiedź jego w Sumie Teologicznej różni się od wypowiedzi w: „Collationes de Ave Maria”, pracy, która powstała mniej więcej w tym samym czasie, co trzecia część Sumy. W „Bulletin Thomiste”, t. XI, fasc. I, 106, mamy taką wzmiankę: „Pour S. Thomas les sources sont le Commentaire sur l’Ave Maria ce n’est qu’une reportation 11 est vrai, mais rien, a l’heure actuelle, ne permet de mettre en doute son authenticite et la III Pars”. W przypisach na str. 367 niemieckiego przekładu dzieła M. D. Chenu „Das Werk des hl. Thomas von Aquin”, Graz 1960, spotykamy zdanie, w którym św. Tomasz miał wyrazić swój pogląd na sprawę „Intuicji wiary”, jak następuje: „plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi”, Sermo III ed Vives t. 32, p. 676 a.

(28) Q. 27, 1, wykład. Niewątpliwie Pismo św. w oderwaniu od Tradycji nie stanowi wystarczającej podstawy do sformułowania prawdy, o którą chodzi tu św. Tomaszowi. Kapitalną rolę gra tu Tradycja w takim znaczeniu, jak ją rozumie Kościół katolicki. Wydaje się, że dobrze uchwycił to znaczenie Tyciak J. w pracy: „Wege Ostlicher Theologie, Bonn 1946, ster. 164. Pisze tam: „Anders der Westen. Ihm ist die Tradition keine abgeschlossene Grosse. Er sieht sie vielmehr wie ein Samenkorn, wie ein Reis, das immer neue Zweige treibt. Ihm ist die Tradition etwas Dynamisches. Gewiss weiss der Westen, dass die Offenbarung abgeschlossen ist. In diesem Sinne gibt es keine Entwicklung. Aber die Welt der Offenbarung ist so uberreich, so lebensmächtig, dass sie immer von neuem Leben entzündet. Leben aber kann nicht stehen, es muss quellen und reifen, werden und wachsen und bleibt doch Immer es selbst. Es ist der jugendtrische Glaube an das göttliche Samenkorn des ewigen Wortes, der in der westlichen Traditionsauffassung lebt“. Znamienna jest dalej idąca wypowiedź z prac I sesji Soboru, cytowana przez „Informations Catholiques Internationales“, z 1.XII.1962, str. 2.: „A propos de la Tradition, elle affirme fermement avec vigueur qu'elle n'est pas une source autonome, ni meme uniquement une transmission orale. La Revelation ne se limite pas, dit-elle, a, la seule communication de verites conceptuelles. C'est une communication de realites vivantes. C'est d'abord un fait, une personne: le Christ. Par la meme, la Tradition est elle aussi, la transmission de realites vivantes du salut. Selon cette maniere de voir, Ecriture et Tradition sont donc intimement liees et se conjuguent. C'est dans l'Ecriture, en quelques versets que se trouve l'affirmation de l'Eucharistie mais en meme temps dans le fait que l'Eglise, des les premiers jours a communique“. Nie spotkałem podobnej wypowiedzi u św. Tomasza, ale jego metoda pracy i sposób dobierania tekstów naświetlających omawiane zagadnienia wskazywałyby na to, że stał on na takim właśnie stanowisku. Egzegeci krzywią się na sposób, w jaki św. Tomasz traktuje Pismo św., podobnie jak medycy będą wzruszać ramionami na jego traktowanie ludzkiego ciała, a fizycy przyrody. Niezależnie od poziomu nauk ścisłych w średniowieczu, czy też od stanu bibliistyki, jest tu inne podejście do zagadnień, które Tomasz usiłuje rozwiązać. Ważniejszy jest dla niego cały Chrystus, cały człowiek, cały kosmos, niż ten czy inny aspekt Chrystusa, człowieka, kosmosu.

Konfrontacja z poszczególnymi wycinkami rzeczywistości pozwoliła mu podejść krytycznie do poszczególnych wypowiedzi Ojców Kościoła, cześć dla prawdy wyrażonej w nauce Kościoła uchroniła przed krytyką bezpłodną. Błędne wnioski św. Tomasza dotyczące poczęcia N.M.P nie odebrały wartości jego rozumowaniu, które w dalszym rozwoju mariologii przyczyniło się, jak zauważa Pietkun (op. cit. 96) do właściwego sformułowania i rozwiązania problemu.

(29) Q. 27, 3, wykład. Jak widzimy z niżej przytoczonego urywka Bulli dogmatycznej („Ineffabilis Deus” z 8.XII.1854) o Niepokalanym Poczęciu N.M.P., precyzującej pogląd Kościoła na omawiane zagadnienie, Najświętsza Maryja Panna dzięki szczególnej łasce Bożej i specjalnemu przywilejowi, w przewidywaniu zasług Chrystusa Pana, od pierwszej chwili swego poczęcia była wolna zarówno od grzechu pierworodnego, jak i wszystkich jego duchowych konsekwencji, objętych nazwą: skażenie.

„Ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum

auctoritate Domini nostri Jesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam In primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis ab omni originalis culpae laeque praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanteraque credendam”. Jak widzimy, definicja uwzględnia uniwersalność Odkupienia, pomija średniowieczne próby wiązania z „zакonem ciała” grzechu pierwotnego, czy to chodzi o sam grzech, czy też o zarzewie grzechu. R. Garrigou-Lagrange dzieli rozwój nauki św. Tomasza o Niepokalanym Poczęciu N.M.P. na trzy etapy. W I okresie (lata 1253-54) św. Tomasz opowiada się za tym przywilejem. W okresie II powstają wątpliwości. Zauważamy brak konsekwencji w rozumowaniu tam, gdzie chodzi o tak zasadniczą postawę metodyczną, jak rozróżnianie porządku w aspekcie strukturalnym i porządku w aspekcie czasowym, św. Tomasz nie doszedł do wniosku, że Najświętsza Maryja Panna jest niepokalanie poczęta; choć została poczęta przed Męką Pana Jezusa, skutki tej Męki mogły decydująco zaważyć na Jej poczęciu, i w planie Bożym takie rozwiązanie, jak to widzimy w definicji dogmatycznej, może się doskonale zmieścić. Wreszcie po roku 1272 w szeregu tekstów wymienionych, m.in. przez Garrigou-Lagrange’a, św. Tomasz znowu wypowiada się za Niepokalanym Poczęciem. Podobnie w dziejach Kościoła można wyróżnić trzy okresy, jeżeli chodzi o uświadomienie sobie prawdy określonej przez dogmat. W starożytności chrześcijańskiej cały Kościół, a zwłaszcza wschód (mocne pod tym względem było stanowisko Focjusza) obstaje za Niepokalanym Poczęciem. W średniowieczu zaciepła walka na zachodzie przeciw dogmatowi. zakończona konstytucją: „Cum praeexcelsa” z 28.II.1476 (Denz.). Najwybitniejsi teologowie z tego okresu, z wyjątkiem Duns Szkota, wypowiadają się raczej przeciw tej prawdzie. Rzym nie zajmuje zdecydowanego stanowiska. Wreszcie okres nowożytny — wyklarowanie się doktryny teologicznej, które pozwoliło w sposób ścisły ująć istotę prawdy, tej prawdy, która w świadomości wiernych i w liturgii Kościoła, choć nie sprecyzowana w szczegółach, nigdy nie była całkowicie zapoznana (Por. B. Dembowski: „Historia Dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny”, 1954).

(30) Q. 28, 1, 5. Formy przyrodzone (naturales) w przeciwieństwie do form pomyślanych (koncepcji) lub do form-wzorców (artificiales) konstytuują byty spotykane w przyrodzie, św. Tomasz dość często posługuje się tym terminem zwłaszcza w dziele pt. „Summa contra gentiles” (II, 47; 92; III, 24; IV, 35), a także w szeregu Innych dzieł. Zob. Schutz L. Thomaslexikon, wyd. II. Dziewicze narodzenie jest kamieniem obrazy nie tylko dla trzynastowiecznego światopoglądu „naukowego”. Toteż św. Tomasz po filozoficznej odpowiedzi na zarzut, punkt ciężkości rozumowania przerzuca na płaszczyznę ściśle teologiczną. Dla wiary ma jednak duże znaczenie również argument filozoficzny. Chrystus jest Bogiem. Człowieczeństwo Jego jest narzędziem Jego Bóstwa, ale musimy pamiętać, że przy całej cudowności swego poczęcia wziął ciało z „rodu Adamowego”. Zwięzłe naświetlenie problemu dziewictwa Maryi z punktu widzenia biblistyki daje praca A. Jankowskiego OSB: „z rozważań nad Nowym Przymierzem”. 1958, str. 301.

(31) Q. 28, 3, ad 6. Słusznie tu św. Tomasz użył ostrożnego zwrotu: „uważana jest”. Wydaje się, że trudny problem rodzinnych powiązań Maryi dotąd nie został rozwiązany definitywnie. Zob. *Summa Theologica*, t. 26. str. 421; Graz, 1957.

(32) Q. 29, 2, zarzut. Józef — mąż Maryi. Odzwyczajiliśmy się od takiego określenia. Utało się raczej powiedzenie: „oblubieniec”, „opiekun” itp. „Maryja ślubowała, że nie będzie znała męża — pisze Guitton — i natychmiast zaręczyła się z Józefem. Jakie uczucia mogły towarzyszyć temu małżeństwu? Oto tajemnica, którą myśl chrześcijańska stosunkowo niewiele przeniknęła. Być może, iż trzeba było doczekać się aż naszych czasów, aby tajemnica ta stała się w pełni zrozumiała. Składając swój niewykonalny ślub Maryja nie mogła myśleć, że pozostanie w domu unikając małżeństwa. Taki warunek był w owych czasach nie do pomyślenia. Musiała więc przypuszczać, że wyjdzie za mąż.

„Trzeba to dobrze zrozumieć, że w społeczeństwie, gdzie dziewictwo nie było ani znane, ani chronione... ślub Maryi mógł być spełniony jedynie w ramach małżeństwa. Małżeństwo więc było dla niej koniecznością. Jedynie w małżeństwie mogła ziścić swój zamiar, jedynie małżeństwo mogło ochronić jej dziewictwo. Ponieważ! jednak to małżeństwo nie mogło sprzeciwiać się jej dziewiczemu powołaniu, ufała, że człowiek, którego jej rodzina wyznaczy na męża, potrafi zrozumieć i uszanować jej ideał. Akt ufności, który w ten sposób czyniła, był więc zarazem aktem wiary w przyszłe wypadki...

„Osobowość Józefa, który poślubił Maryję, mogłaby się stać przedmiotem wielu rozmyślań. Powszechnie znany jest tradycyjny obraz przedstawiający Józefa jako człowieka, który już przekroczył wiek dojrzały, prawie starca. Maryja wydaje się przy nim raczej jego wychowanką niż oblubienicą. Wymyślono to prawdopodobnie, aby wytłumaczyć ludziom nieokrzesanym i prostym, dlaczego Józef zachował dziewictwo w małżeństwie. Jak gdyby obecność tego starca nie nasuwała, wręcz przeciwnie, podejrzeń o nieślubne macierzyństwo! Wiadomo, że niektórzy Ojcowie Kościoła zakładali, iż Józef był już poprzednio żonaty, chcąc prawdopodobnie w ten sposób wyjaśnić sprawę „braci i sióstr” Jezusa, sprawę dość niezrozumiałą dla tych, którym nieznane było pierwotne znaczenie tych wyrażań. Niemniej obraz Józefa-starca czy Józefa-wdowca jest zupełnie bezpodstawny, a ma tę ujemną stronę, że usuwa w cień uczucia Maryi Panny i tajemnicę jej miłości...

„Dlaczego (Józef) nie miałby pokochać? Dlaczego nie miałby doznać wzajemności? Dlaczego nie miałby pragnąć, aby ta, którą spotykał w chwilach wieczornej ciszy i utrudzenia, odpowiedziała na jego miłość miłością? I dlaczego miałby w końcu nie odgadnąć, że tak jest istotnie? Gdy się to stało, mógł Józef poznać miłość absolutną, niewyrażalną, miłość potężną jak górski potok, spokojną, ciepłą i przejrzystą jak toń jeziora, świeżą jak świeże są źródła, z pewnością czuł, że pomiędzy nim a tą młodą dziewczyną jest jakaś więź duchowego pokrewieństwa, lecz Ona przerasta go nieskończenie. Miłość mężczyzny wzoruje się na miłości kobiety, milczącej wychowawczynie męskiego porywu. Maryja tchnęła w Józefa dziewiczość, jak w przyszłości miała swym uśmiechem tchnąć dziewiczość w tyłu młodych ludzi, w ten ród kapłański, który jej zawdzięcza swobodę, z jaką podtrzymuje wśród świata tajemnicę męskiego dziewictwa... ‘Małżeństwo’ — pisze Nowalis — ‘jest najwyższą tajemnicą, ale jest to obecnie tajemnica w stanie spospoliconym’.” J. Guitton: „Maryja”, W-wa, 1956, tłumacz: J. Rybałt, str. 44-47.

(33) Q. 29, 2, wykład. „U żydów małżeństwo pod względem prawnym dokonywało się po uprzednim porozumieniu wstępnym, przez dwa kolejne fakty, a mianowicie: narzeczeństwo (zaręczyny) i sam ślub. Narzeczeństwo... nie było jedynie zwykłym zobowiązaniem się do przyszłego ślubu, jak to ma miejsce u nas, ale prawdziwym i prawnym kontraktem ślubnym, a więc odpowiadało naszemu matrimonium ratum. Wynikało z tego, że niewiasta narzeczona była traktowana jak żona... Po okresie narzeczeństwa-zaślubin narzeczeni-małżonkowie pozostawali każdy przy swej rodzinie przez pewien czas, który przeciągał się zwykle do roku, jeśli narzeczona była panną, a do miesiąca, jeśli była wdową... Zaślubiny, tj. właściwy ślub (hebr. nissu‘in) następowały po upływie tego czasu i polegały na uroczystym sprowadzeniu narzeczonej do domu narzeczonego”. G. Ricciotti: „życie Jezusa Chrystusa”, W-wa, 1954, tłumaczył z włoskiego Jan Skowroński, str. 243 i nst.

„Należycie wyrażone zezwolenie jest do ważnego zawarcia małżeństwa konieczne, ale też wystarczające, tak iż niczego Innego nie potrzeba. Kościół przyjął zaraz od początku zasadę prawa rzymskiego: nuptias non concubitus, sed consensus facit.” F. Bączkiewicz: „Prawo kanoniczne”, Kraków 1833, t. II, str. 116.

(34) Q. 30, 4, wykład. Próbką rozmyślenia charakterystyczna dla św. Tomasza, jednego z najbardziej zajętych ludzi swoich czasów. W Innym ujęciu temat Zwiastowania mamy w pracy pt.: „Expositio super salutatione angelica”. Temat, który zapłodnił myśl niezliczonej ilości ludzi: myślicieli, poetów, plastyków, muzyków. Bardzo proste i przekonujące ujęcie faktu Zwiastowania i jego konsekwencji mamy w książeczce Sheed’a pt.: „Teologia dla początkujących”, Kraków, 1962, tłum. Anna Morawska, str. 137, rozdział pt.: „Syn, który wybrał sobie matkę”. Znamienna jest pewna zbieżność wypowiedzi:

A) Znany mariolog K. Journet w „L’Eglise du Verbe Incarne”, t. 2, Paris, 1952, mówi: „Gdy trzeba stanąć bezpośrednio przed Chrystusem Oblubieńcom, wtedy Kościołem-Oblubienicą, od której żąda się zgody, jest Maryja. Nie jest to zatem jakimś ogólnikowym sposobem wyrażania się, ale odsłonięciem rąbka tajemnicy gdy św. Tomasz mówi, że Najświętsza Panna miała w Imieniu całej ludzkości i ludzkiej natury wyrazić zgodę na posłannictwo Zwiastowania”. (III, q. 30, a. 1. cf. w Enc. o Ciele Mistycznym, Epilog, tłumacz M. Stokowska).

B) Inne momenty, ale w nawiązaniu do tego samego faktu Zwiastowania i przy analogicznej ocenie roli Maryi w Kościele, uwypukla brat Max Thurian z Taize, kiedy pisze (Informations Catholiques Internation., nr 182, 1962, 15. XII. art.: „Marie signe de miséricorde”): „Marie premierę Chretienne, est aussi la premierę revolutionnaire, dans l’ordre nouveau. L’Eglise, dont la Vierge est la figure, ne peut pas proclamer la bonne nouvelle du salut sans concretiser en même temps l’amour de Dieu dans la defense de la justice, des pauvres et des affamés”.

(35) Q. 31, tytuł. Rozpoczyna się seria artykułów dotyczących poczęcia ciała Pana Jezusa.

Ciało ludzkie to nie tylko mieszkanie i narzędzie duszy, jak prawie powszechnie mniemały ówczesne szkoły teologiczne, wywodzące się od św. Augustyna, co ułatwiało im uzasadnienie nieśmiertelności duszy. Według św. Tomasza ciało należy do istoty człowieka. Dusza bez odniesienia do ciała nie tylko nie może działać i odczuwać, ale w ogóle nie może istnieć. To jest jedna z zasadniczych różnic, dzielących szkoły filozoficzne powstałe na gruncie arystotelizmu od tych, które

powstały na podłożu nauki Platona lub neoplatoników. W dalszej konsekwencji można by wykazać, że wiele różnic między doktryną teologiczną chrześcijaństwa wschodniego a obecną nauką teologiczną na Zachodzie tkwi swoimi korzeniami właśnie w różnicy poglądów na istotę człowieka. Tomasz niewątpliwie zdawał sobie sprawę z trudności, jakie napotyka dążenie do uzgodnienia nauki Arystotelesa o duszy jako formie, i ciele jako materii, z doktryną platonizującą, popularną wśród ówczesnych teologów.

Naukę swoją jednak przeprowadza konsekwentnie i zastanawiając się nad problemem wejścia Chrystusa na świat, dlatego właśnie dużo miejsca poświęca drobiazgowej analizie okoliczności związanych z powstaniem ciała Chrystusa.

Dziś kwestionujemy szereg tez, w których autor próbuje naświetlić pewne aspekty początków ciała Chrystusowego w oparciu o twierdzenia ówczesnych nauk przyrodniczych. Prócz tego błędna nauka o poczęciu Matki Boskiej utrudniła skonstruowanie jasnej syntezy prawd objętych tematem początków ciała Chrystusowego.

K. Journet w swojej nauce o Kościele, jak się wydaje, czerpie ze skarbcza myśli Tomaszowej, zawartej w tej części Sumy, chociaż zbieżności można również tłumaczyć identycznością materiału, którego dostarcza objawienie Boże i ścisłością myślenia teologicznego, w każdym razie przy czytaniu tego zagadnienia, a zwłaszcza Końcowych artykułów nieraz słowa „Ciało Chrystusa” mogą w czytelniku wywołać reakcję skojarzeniową — „Kościół”.

(36) Q. 31, 1, ad 2. Trudno o bardziej związane ujęcie tak ważnego zarówno dla teologii, jak i dla nauczania faktu. Nieumiejętność przeprowadzenia granicy w konkretnym wypadku między cudem — artykułem wiary, a cudem, którego zadanie polega na utorowaniu ludzkiemu rozumowi drogi do wiary, doprowadziła nieraz do wzajemnych oskarżeń o fideizm z jednej strony, a o brak wiary z drugiej. Na początku Sumy Teologicznej św. Tomasz zasadniczo rozpatruje to zagadnienie.

Problem cudu i tajemnicy w aspekcie Wcielenia por. Rev. Thom. 1962 M.-L. Guerard des Lauriers: „Mariologie et economie”. Nasuwa się tu pewna analogia: cud ukryty — Eucharystia.

cud publiczny, domagający się zbadania przy użyciu wszelkich środków — uzdrowienie, np. w Lourdes.

O ileż głębszy jest ten pierwszy, ale o ile większe poruszenie w umysłach niewierzących, jakie mnóstwo różnych wyjaśnień i kontrowersji wywołuje ten drugi.

(37) Q. 31, 1, ad 3. Racja zarodkowa (ratio seminalis). Zob. S. Th. I q. 115, 2 c. św. Tomasz mówi m. in.: „Jasne jest zaś, że zasada czynna i zasada bierna rodzenia istot żywych jest to zarodek, z którego one powstają. Toteż Augustyn słusznie nazwą „racja zarodkowa” określa wszystkie siły czynne i możliwości bierne, które stanowią źródło powstawania istot i wszelkich zmian w naturze”. Termin ten w dalszych rozważaniach spotkamy dość często.

(38) Q. 31, 2, wykład. Klasyczny przykład, jak trzeba korzystać z Pisma św. Każdy z licznych tekstów cytowanych przez św. Tomasza, wydaje się, mówiąc z grubsza, naciągany. I trudno mleć pretensję do niektórych egzegetów o to, że nie zaliczają Tomasza do swojego grona. Ale cytaty dobrane przeciw z Pisma św. i naświetlone wypowiedziami Ojców Kościoła tworzą zespół przyczynków stanowiących wystarczającą na owe czasy podbudowę intelektualną światopoglądu

chrześcijańskiego, którego trzon stanowiły prawdy wiary. Tak rozbudowany aparat mógł spełniać swoją rolę tak długo, jak długo zagadnienia teologiczne skupiały na sobie uwagę najtęższych umysłów. Z chwilą kiedy nowe problemy wystąpiły na plan pierwszy, kiedy odkryto starożytność klasyczną, nowe lądy i kraje, a złoto, sława i walka o władzę wciągnęły w swą orbitę społeczeństwa zachodnie, Wschód chrześcijański zaś trafił pod panowanie tureckie, zabrakło scholastyce i nauce bizantyjskiej szerokiego oddechu. Najgorliwsi i najpracowitsi spośród intelektualistów, ludzie tego typu co Luter z jednej strony, a Erazm z drugiej, już nie mogą ogarnąć całości dorobku ludzkiej myśli i w oparciu o swei talent, korzystając z solidnej znajomości szczuplejszego odcinka wiedzy, którą zdążyli opanować, próbują na miejsce dotychczasowych syntez dać swoją. Alei do stworzenia syntezy nauki chrześcijańskiej nie wystarczy przegryźć się przez Pismo św., ani nawet się nim przejąć. Trzeba zespołowej pracy wieków i zaangażowania całego Kościoła, a nie tylko ludzi pałających namiętym pragnieniem reformy, choć niewątpliwie każdy ruch, pozornie najbardziej niedorzeczny, coś wnosi do ogólnego skarbcza wiedzy teologicznej, św. Tomasz potrafi z tego skarbcza korzystać w tym duchu, jak zresztą świadczy sposób, w jaki autor Sumy traktuje wypowiedzi „heretyków”. Chociaż wyraz „herezja” nie miał jeszcze tego posmaku, co później, w czasach walki z reformacją, ale manicheizm był ostro zwalczany przez Kościół zarówno w czasach Augustyna, jak i w czasach Tomasza (albigensi). Mimo to, jak widzimy w Ad 2, wypowiedź Faustyna nie tylko została wzięta pod uwagę, ale podano jej źródło — apokryf. Przebrnięcie przez apokryfy nie odrzucając ich w czambuł, to również dowód krytycznego zmysłu i historycznych uzdolnień Tomasza.

(39) Q. 31, 2, wykład. „Jako znak przymierza między Bogiem a ludźmi”. (Rodz. 17, 9-11).

(40) Q. 31, 3, wykład. Zagadnienie rodowodu w Biblii omawia Mgr. A. Vincent w *Lexique Biblique*, 1961 r. Na str. 207 pisze, że byłoby czymś nieuzasadnionym widzieć w genealogiach wytwór fantazji. Wykazy Imion sporządzone przez szereg kronikarzy mają za sobą poparcie wieloletniej tradycji. I chociaż egzegeci stwierdzają istnienie w nich wielu luk, miały one jednak w swoim czasie duże znaczenie prawne, zwłaszcza tam, gdzie chodziło o stwierdzenie praw sukcesji i dziedziczenia.

(41) Q. 31, 3, ad 2. Juliusz Afrykański, chronograf chrześcijański z I połowy III wieku napisał dzieło historyczne, które stało się podstawą wszystkich kronik średniowiecznych. Rozważania swoje opiera na przekonaniu, że każdy dzień w biblijnym opisie stworzenia świata odpowiada i tysiącowi lat (por. *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. VIII. str. 1921, Paris 1925).

(42) Q. 31, 3, ad 3. Ciekawe rozwiązanie trudności, dość dobrze uzasadnione, bo niewątpliwie Adama można uważać za przybranego syna Bożego. Inny pogląd w *Somme Theologique*, *vie de Jesus* t. I, r. 1927, str. 267.

(43) Q. 31, 3, ad 3. W *Bibellexikon*, Zürich-Köln, 1956, pod hasłem *Zahiensymbolik* znajdujemy następującą wzmiankę: „W Izraelu jak w ogóle na starożytnym Wschodzie pewne liczby miały symboliczną wartość.” Do nich należą zwłaszcza: 4, 7, 10, 40, 70, 12, 24, 48, 72. W średniowieczu istniało duże zainteresowanie symboliką liczb, nie tylko zresztą w świecie chrześcijańskim (w. XIII to okres rozkwitu kabały). W *Vocabulaire de Theologie Biblique*, Paris 1962, na str. 691 spotykamy zdanie, które chyba najlepiej odzwierciedla postawę współczesnego czytelnika: „les chiffres

representent assez souvent des notions d'un tout autre ordre qui, plus d'une fois, échappent aux lecteurs d'aujourd'hui".

(44) Q. 31, 4, ad 1. Maryja to źródło kultu kobiety w średniowieczu. Kult ten początkowo uduchowiony, dość prędko na Zachodzie Europy, jak tego dowodzą dzieje malarstwa i literatury, łączy się z domieszką momentów zmysłowo-sentymentalnych.

Polska należy do tych krajów, gdzie kult Maryi przetrwał w swej najczystszej formie, był on nie tylko natchnieniem artystów, ale źródłem, skąd czerpało ducha rycerstwo w walce o słuszną sprawę. Przyczyniła się do tego niewątpliwie seria kobiet świętych w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu: od Dubrawki poprzez Kingę, Salomeę, Jolantę aż do Królowej Jadwigi. (Por. Maria, Etudes sur la Sainte Vierge t. II, Paris 1952, str. 217 i nst. Praca zbiorowa pod kler. d'Hubert du Namoir S. J.).

(45) Q. 31, 4, ad 2. Faustus, przedstawiciel sekty manichejczyków, który w I okresie życia Augustyna odegrał pewną rolę.

(46) Q. 31, 4, ad 3. Echa walki z manicheizmem i wszelkimi doktrynami głoszącymi nieczystość małżeństwa. Manicheizm w różnych odmianach powracał na widownię świata chrześcijańskiego poczynając od III w. Był on „jak gdyby koroną systemów gnostyckich... mieszaniną starobabilońskiej, chaldejskiej teozofii z parsyzmem, buddyzmem, żydostwem, marcjonizmem i chrześcijaństwem. Spomiędzy systemów gnostyckich manicheizm znalazł największe rozpowszechnienie, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Jako religia o wybitnej spekulacji wschodniej, logicznym układem swoim oddziaływał zwłaszcza na Intelktualistów, wysokim zaś poziomem etycznym pociągał dobrych, był też dla Kościoła najbardziej niebezpieczny i utrzymywał się, mimo licznych krwawych prześladowań, najdłużej. Nawet św. Augustyn z Hippony jakiś czas mu ulegał, później zaś miał z nim bardzo dużo kłopotów.” (Umiński J. Historia Kościoła t. I, Opole 1949 r., str. 90). Rozkwit manichejskiego dualizmu w średniowieczu przypada na Zachodzie Europy na w. XIII. Główni przedstawiciele: sekta katarów (albigensi) we Francji.

(47) Q. 31, 5, tytuł. W artykule tym św. Tomasz posługuje się przeważnie danymi, które zaczerpnął z dzieła Arystotelesa „De Generatione Animalium”. W starożytności uważano krew za pierwiastek życiodajny; także Pismo św. niekiedy używa wyrazu krew na oznaczenie życia bądź duszy, np. Powt. Pr. 12, 23; Kpł. 19, 16; Kpł. 17, 11 i in. Por. Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1959. Zazwyczaj jednak Biblia mówiąc o przelaniu krwi ma na myśli pozbawienie czy utratę życia, podczas gdy myśl grecka wiąże pojęcie krwi z narodzinami człowieka i jego uczuciowością (por. hasło „sang” w Vocabulaire de Theologie Biblique, Paris 1962).

(48) Q. 31, 5, 2. Nieporozumienie terminologiczne. W Biblii zamiast wyrażen zawierających pierwiastek krew na określenie bliskości rodowej, względnie pokrewieństwa, używany jest zwrot – „ciało i kości”. Np. Abimelech mówi do krewnych matki: „obaczcie, zem kość wasza i ciało wasze” (Sędz. 9, 2); Izraelici do Dawida w Hebronie: „Oto my jesteśmy kość twoja i ciało twoje” (2 Król. 5, 1); Laban do Jakuba: „Jesteś kością moją i ciałem moim” (Rodz. 29, 14).

(49) Q. 31, 6, wykład. Jaki sens ma właściwie stawianie takich pytań? Czy nie są zbędne te sprecyzowania? Co one dają prócz hipotez, których funkcja w całokształcie wiedzy jest problematyczna?

Wystarczy jednak dojść do połowy artykułu, żeby spróbować dać odpowiedź na te pytania. Będzie ona szła w dwóch kierunkach:

1. Tomasz pisał dla współczesnych. Nie tworzył przy tym swoich problemów ani nie silił się na wynajdywanie nowych terminów. Oryginalność jego polega na tym, że chce zrozumieć do końca to, co inni powiedzieli na temat Boga. Jeżeli jest jakiś błąd w jego metodzie, to może polega on na tym, że św. Tomasz zawsze przypuszcza, iż inni, a dotyczy to zwłaszcza Ojców Kościoła, mówili rzeczy ważne i w każdym wypadku zasługujące na rozpatrzenie. Niewątpliwie taka postawa jest słuszna w odniesieniu do św. Augustyna, bo dziesiątki pokoleń właśnie poprzez Augustyna czerpało wiedzę teologiczną. Nakłada to obowiązek przeanalizowania terminów, którymi Augustyn się posługiwał i temu obowiązkowi św. Tomasz czyni zadość między innymi i w tym artykule, precyzując dokładniej termin „*secundum corpulentam substantiam*”, pod kątem jego użyteczności w dochodzeniu prawdy o stosunku, jaki łączy Chrystusa z ludzkością. Prawda ta musiała interesować ogół studiujących w owym czasie. To, że zapuszczano się w szczegóły, widzimy także z innych prac teologicznych, (por. *Vie de Jesus t. I*, przekład francuski S. Th., Paris 1927, str. 270).

2. Ale jest jeszcze inny aspekt, współczesny, tych Tomaszowach rozważań. Po przeczytaniu 6 artykułu staje się bardziej zrozumiały kult Matki Boskiej w historii Kościoła. Słowa Jej czcicieli, poczynając od Efrema Syryjczyka, nabierają teologicznych walorów. Przecież skoro tak jest, że człowieczeństwo Chrystusa nie ma w szeregu ludzkich pokoleń innego punktu zaczepienia jak tylko Maryję, to na Niej zawisła cała nadzieja wszystkich pokoleń. Gdyby się utraciło to ogniwo, to człowieczeństwo Chrystusa zawisłoby w próżni, z drugiej strony, jak wysoko wzniosła się natura ludzka skonkretyzowana w Maryi, przez to tylko, że na wezwanie Boże tak ściśle złączyła z Bogiem swoje losy. Zrozumienie roli Maryi przez wszystkich chrześcijan jest uwarunkowane zrozumieniem Jej funkcji, jako jedyne ogniwa łączącego naturę Chrystusa z naturą synów Adama.

(50) Q. 31, 7, zarzut. Por. Ad 1, gdzie Tomasz kategorycznie przeczy temu, co tu na pierwszy rzut oka zdaje się twierdzić. Autor francuskiego przekładu Sumy (*Vie de Jesus I*, str. 271) proponuje dać poprawkę do tego zdania: „*de jure — tak, de facto — nie*”.

(51) Q. 31, 7, wykład. Wspaniała struktura wykładu. Sam wywód jest zamacony przez błędną przesłankę o grzechu pierwotnym N.M.P. Tomiści dziś mają zadanie łatwiejsze, dowodząc tego, o czym Tomasz napomyka w Ad 2, że cały proces narodzin Jezusa, poczynawszy od poczęcia a skończywszy na wydaniu Go na świat, dokonał się w warunkach właściwych naturze ludzkiej w stanie niewinności, w jakim była przed grzechem pierwszych rodziców. Odpada wówczas z natury rzeczy moment nieuporządkowanej żądz, gdyż rodzenie ma charakter czynności ludzkiej (w tomistycznym znaczeniu tego słowa). tj. czynności w pełni kierowanej i kontrolowanej przez rozum, czego ludzkość pozostając w stanie grzechu nie może osiągnąć, choć ma aspiracje po temu. (Por. M.-L. Guerard des Lauriers: *Mariologie et economie*, Rev. Thom. 1962, str. 230).

(52) Q. 31, 8, ad 4. Nasuwają się tu następujące uwagi: 1. Stosunki typowe dla organizacji życia gospodarczo-społecznego w średniowieczu służyły św. Tomaszowi jako odskocznia do porównania kapłaństwa Chrystusowego ze starozakonnym, w oparciu o Pismo św. 2. Poczynając od ostatniego punktu w artykule poprzednim, pod

wyrażeniem „Ciało Chrystusa” można rozumieć Jego Ciało Mistyczne. Dotyczy to w szczególności tych miejsc, gdzie mowa o materii ciała, jego zranieniu i lekarstwie na ranę, więzi duchowej, którą stanowi łaska, oraz o kapłaństwie Chrystusa.

(53) Q. 32, tytuł. Zagadnienie ściśle teologiczne, ale przesłanki zaczerpnięte z ówczesnej biologii również odgrywają pewną rolę przy rozwiązywaniu trudności. Dla lepszego zrozumienia roli Ducha świętego we Wcieleniu warto sobie przypomnieć to, co św. Tomasz mówi w zagadnieniach dotyczących Trójcy Przenajświętszej (27 i nast.).

(54) Q. 32, 1, wykład. W pewnym związku z artykułem pozostaje problem pochodzenia Ducha świętego. Tak zwany spór o „Filioque” między Grekami a łacinnikami od czasów patriarchy konstantynopolitańskiego Focjusza (IX w.) trwa ze zmiennym nasileniem aż do naszych czasów. Historyk odnosi wrażenie, że decydującą rolę w tym sporze grają momenty prestiżowe, a nie różnice dogmatyczne, (por. Lexikon für Theologie und Kirche, Buchbergera t. IV).

Ciekawie naświetla problem pochodzenia Ducha Świętego Emile Bailleaux w Rev. Thom., r. 1961, str. 36, 37, cytując wypowiedzi św. Tomasza w De Pot. g. 10, a. 4 ad 10-um i ad 8-um. I wypowiedź w tłumaczeniu polskim: „Można rozumieć, że pochodzi od Ojca ku Synowi, skoro Syn otrzymał od Ojca moc tchnienia Ducha świętego; lecz w tym znaczeniu nie możemy mówić, że pochodzi od Syna ku Ojcu, gdyż Ojciec niczego od Syna nie otrzymuje (ad 10-um).”

„Nic nie stoi na przeszkodzie do pojmowania tej samej Miłości jako darmowej ze strony Ojca, a należnej ze strony Syna. Bo tą samą Miłością kocha Ojciec Syna i Syn kocha Ojca, lecz Miłość tę Syn ma od Ojca, a Ojciec od nikogo (ad 8-um)”

(55) Q. 32, 1. ad 1. Wyraz „zacięni” ma w tym kontekście głębokie znaczenie religijne, a jednocześnie wskazuje na ścisły związek ze Starym Testamentem.

Jak wiemy, w momencie kiedy „obłok okrył przybytek świadectwa, chwała Pańska napełniła go”. Wyjść. 40, 32. (Por Lexikon für Theologie u. Kirche, t. V. str. 211).

(66) Q. 32, 2, tytuł. Chodzi tu o właściwe rozumienie sensu łacińskiego słowa: „de” (z) spotykanego w symbolach wiary.

(57) Q. 32, 3, tytuł. Pojęcie ojcostwa i zagadnienia związane z ojcostwem Jezusa omawia wyczerpująco Roland Gauthier C.S.C. w serii artykułów drukowanych w „Cahiers de Josephologie” w latach 1953 do 1958, Montreal, pt. „Existence et nature de la paternite de saint Joseph”.

(58) Q. 32, 4, tytuł, św. Tomasz próbuje przedstawić tajemnicę Wcielenia w świetle ówczesnych nauk przyrodniczych. Zasadnicza trudność poruszanych tu zagadnień ma jednak charakter metafizyczny. Pojęcia takie, jak: akt, potencja, materia, przyczyna sprawcza itp. w dalszych wywodach grają rolę zasadniczą. Chodzi o ściśle wytyczenie granic natury ludzkiej w konkretnej a niepowtarzalnej sytuacji zjednoczenia hipostatycznego. św. Tomasz przypisuje faktom nie mniejsze znaczenie niż zasadom filozoficznym i tezom nauk szczegółowych, z drugiej strony nie może się wyłamać spod ogólnego przekonania, że wszelkie zmiany są uwarunkowane w sposób ściśle określony i że ten porządek, ustalony przez Boga, może w jakiś sposób ograniczać nawet interwencję Bożą. Wobec tego, że proces powstawania życia przebiega w pewien określony sposób, a Syn Boży stając się człowiekiem nie łamie praw natury, powstaje dążenie do unikania cudowności wszędzie tam, gdzie to możliwe i wyjaśniania wszystkiego, co się da wyjaśnić, przy pomocy pojęć dostępnych

współczesnym Tomasza, tak iżby uczniowie mogli sobie odświeżyć wiadomości zdobyte na niższym poziomie nauczania i stworzyć syntezę ułatwiającą czerpanie ze skarbcza wiary materiału do pracy nauczycielskiej. Tłu-maczy to dalsze wywody, które dzisiejszemu czytelnikowi mogą się wydawać zbędne, a w każdym razie nie odpowiadają dzisiejszym poglądom biologów, że stworzenie podobnej syntezy było niesłychanie ważne dla dalszego rozwoju teologii, dowodzi tego historia późniejszych poszukiwań teologicznych.

Wystarczy wziąć do ręki opracowania mariologiczne lub józefologiczne takie, jak cytowane w komentarzu artykuły M.-L. Guerarda des Lauriers albo R. Gauthiera, żeby się przekonać po jakich manowcach krążyli teologowie chcąc zadośćuczynić naturalnej potrzebie jasnego zdania sobie sprawy, jak dalece Chrystus i Jego rodzina może być wzorem do naśladowania, a gdzie się już zaczyna sfera cudownej, niepowtarzalnej historii, okrytej nieprzeniknioną mgłą tajemnicy.

Synteza tomistyczna jest dotąd niezastąpionym punktem orientacyjnym w tych, można się tak wyrazić, ryzykownych próbach konkretyzowania nauki o Wcieleniu, których nie da się zresztą uniknąć, jeżeli chcemy maksymalnie wykorzystać to, co zostawiło Objawienie.

(59) Q. 32, 4. 2. Komentator — tak nazywano na średniowiecznym Zachodzie Europy arabskiego filozofa Awerroesa (1126-1198). Wpływ jego nauki sięgał z Hiszpanii aż po Niemcy.

(60) Q. 32, 4, wykład. Nazwa „materia” jest wieloznaczna. W tym artykule w innym znaczeniu posługuje się nią św. Tomasz, a w innym autorzy, z którymi on polemizuje (Aleksander z Hales i św. Bonawentura). Ostatnie zdanie jest stwierdzeniem kategoriowym, wykluczającym wszelką alternatywę, bo u podstaw metafizycznego pojęcia „materii” tkwi potencjalność, wykluczająca akt, któremu odpowiada metafizyczne pojęcie „formy” (por. Bulletin Thomiste t. XI, 1, str. 143, rec. de Vries J. S.J. „Zur Sachproblematik von Materie und Form” (Scholastik 33) 1958.)

(61) Q. 33, pytanie 4. św. Tomasz przez postawienie problemu w taki sposób ubocznie wprowadza na warsztat zagadnienie historyczności Chrystusa, o czym obszerniej przy zagadnieniach 35 i nast.

Warto tu przypomnieć to, co autor pisze w S.T. I, 10, 4 c, powołując się na Arystotelesa, że miara czasu znajduje zastosowanie wyłącznie w odniesieniu do rzeczy, które zaczynają i kończą swoje Istnienie w ramach czasu.

W C.G. II 96 znajdziemy następujące sformułowanie: czas, ponieważ jest następstwem ruchu polegającego na zmianie miejsca w przestrzeni, może być miarą wyłącznie tych bytów, które w jakiś sposób są w określonym miejscu.

(62) Q. 33, 1. 2. Odnośny tekst z „Fizyk” Arystotelesa w tłumaczeniu polskim: „Inna (zasada podziału ruchu) to czas jego trwania. Wszelki ruch bowiem dokonuje się w ciągu pewnego czasu, a każdy odcinek czasu jest podzielny. W krótszym czasie dokonuje się mniejszy ruch. Konieczne jest uzależnienie podziału ruchu od czasu” (przekład na podstawie łacińskiego tekstu w komentarzu św. Tomasza do „Fizyk” Arystotelesa. Wyd. Leonina t. 2). św. Tomasz to tak komentuje: „W dalszym ciągu, kiedy mówi: inny (podział) w zależności od czasu itd. wskazuje na to, że ruch można dzielić według podziału czasu w taki sposób: wszelki ruch trwa pewien czas, każdy odcinek czasu jest podzielny, jak to zostało dowiedzione. Skoro więc w krótszym

czasie jest mniejszy ruch, konieczne jest, aby wszelkie ruchy były dzielone według czasu”.

Zrozumienie struktury tego i następnych artykułów wymaga właściwie dobrej znajomości „Fizyk” Arystotelesa. Autor przekładu „Fizyk” na język francuski J. Barthélemy Saint-Hilaire w dziele pt. „Physique d’Aristotle, Paris 1862, t. II, str. 361, w odsyłaczu 5 pisze: „Telle est la division du mouvement, d’après les mouvements des parties, cette démonstration n’est rien moins que claire; et loin d’expliquer la division du mouvement, il a été seulement établi que le mouvement du tout ne composait des mouvements divers des parties. Mais ce principe même aurait besoin d’explications, qui ne sont point données ici”. Wydaje się, że św. Tomasz w zdaniu, które spotykamy przy końcu zarzutu 2 omawianego artykułu, dał syntezę myśli zawartej w 6. Physic. C. 4, n. 5 i 6, jasną dla niego i prawdopodobnie jego uczniów, nie bardzo zrozumiałą dla nas. Sprawę tę omawia po francusku cytowany autor we wstępie do t. I, str. LXXVI: „Zresztą podział czasu i podział ruchu ściśle sobie odpowiadała. Przy założeniu, że wykonanie jakiegoś ruchu wymaga określonego czasu, w ciągu połowy tego czasu wykonana zostanie połowa danego ruchu”.

Wiele poglądów w dziedzinie nauk przyrodniczych, przejętych przez św. Tomasza od Arystotelesa, dzisiaj nam nie odpowiada. Można się jednak podpisać pod zdaniem J. Barthelemy Saint-Hilaire (op. cit. t. I. str. XXXVII). Słowa jego w polskim tłumaczeniu: „Po tej wspaniałej apologii natury, Arystoteles przechodzi do zagadnienia ruchu, a zanim zacznie wyjaśniać, próbuje go zdefiniować. Definicja jego zdobyła sławę. Niejednokrotnie próbowano ją ośmieszyć, chociaż nie zasługuje ona na to, podobnie jak nie zasługuje na ośmieszenie teoria materii i formy. Prawdziwą trudność, jeżeli chodzi o te abstrakcje, stanowi Ich zrozumienie, ale z chwilą, kiedy się je raz zrozumie, widzimy, że one nie są błędne ani też bezużyteczne. Także Arystotelesowska definicja ruchu, że ruch polega na zaktualizowaniu możliwości, zamiast zdziwienia winna wywoływać chęć poznania, co oznacza to sformułowanie. Stanie się to jasne dla nas, kiedy sobie przypominamy to, cośmy mówili o formie i materii. Materia jest nieokreślona, forma, przeciwnie, jest tym, co określa, byt i sprawia, że jest on tym, czym jest. Otóż ruch warunkuje połączenie się formy z materią.

Skoro zaś istnieje tylko rzeczywistość albo możliwość urzeczywistnienia czegoś, a ruch polega na zrealizowaniu tej możliwości, to określamy go jako: akt, czyli urzeczywistnienie możliwości w tej mierze, w jakiej jest możliwością”.

(63) Q. 33, 1, 3. Por. J. Barthelemy Saint-Hilaire, op. cit. t. I str. LV, LIX, LX, CIII, gdzie autor daje in extenso najciekawsze urywki z księgi „Fizyk”, w swoim tłumaczeniu m. in. ks. IV, r. 14, § 2 I następne dotyczą pojęcia czasu.

(64) Q. 33, 1, zarzut. Chociaż późnoscholastyczne próby jeszcze dokładniejszego ustawienia w czasie poszczególnych momentów Wcielenia są chybione, to jednak zagadnienie tu rozpatrywane ma duże znaczenie. Stanowi uzupełnienie rozważań zawartych w zag. 6 i kładzie teoretyczne podwaliny pod naukę o Boskim macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny. (Por. Bulletin Thomiste, t. V str. 715, recenzja książki S. Aguiarda „Suarezjańskie a tomistyczne ujęcie planu Wcielenia”).

(65) Q. 33, 2, 1. Tak sądzono w średniowieczu. Dziś przeważa pogląd, że dusza łączy się z ciałem od razu w chwili poczęcia i wobec tego ta trudność odpada. Por. Summa Theologica, 26 Bd. w wydaniu Die deutsche Thomas-Ausgabe, r. 1957, str. 605.

Poruszony temat omawia obszernie R.E.D. Brennan O.P. w „Thomistische Psychologie”, Graz 1957, str. 259 (przekład z angielskiej: Thomistic Psychology, New York). Tomistyczne ujęcie duszy jako formy ciała wyklucza zarówno naukę o preegzystencji jak i o wędrówce dusz.

(66) Q. 33, 2, ad 3. Na temat duszy i ciała w momencie poczęcia człowieka por. S.T. I, 118, 1 ad 4; 2 ad 2 i ad 3; 119, 1 ad 2 i ad 3. Traktat o człowieku Swieżawskiego r. 1956.

Tu wystarczy przypomnieć, że zależnie od kontekstu wyraz „dusza” może oznaczać „życie”. Życie wegetatywne (roślinne) i życie zwierzęce w normalnym procesie narodzin, według św. Tomasza, poprzedza w człowieku stan ciała umożliwiający wlanie duszy rozumnej. Moment połączenia tej duszy z ciałem, czyli, jak się czasem mówi, „ożywienia ciała”, nie wyklucza u danej jednostki uprzedniego Istnienia Innej, prostszej formy życia. Por. R.E.D. Brennan O.P., op. cit. 25.7.

(67) Q. 33, 3, ad 3. Fotyn, biskup z Sirmium w IV w., twórca herezji chrystologicznej, po której w połowie V w. już nie było śladu. (Diet. de Theol. Cath.)

(68) Q. 33, 4, ad 3. Jeden z podstawowych problemów mariologii.

Por. kwestie mariologiczne poruszane w Rev. Thom. 1959-1962, zwłaszcza artykuł M.L. Guerard des Lauriers: „Mariologie et economie”, r. 1962.

(69) Q. 34, 1, 3. „świętość stworzeń polega na uczestnictwie w świętości Boga przez zjednoczenie z Nim. Łączność ludzkiej natury Chrystusa Pana z Bóstwem jest ze wszystkich najściślejsza: głębszej łączności stworzenia z Bogiem nie można sobie wyobrazić. Przez nią człowieczeństwo Chrystusa zostało uświęcone, świętość wypływająca ze zjednoczenia osobowego (unio hypostatica) o-trzymała miano „świętości substancjalnej”, w przeciwieństwie do świętości, którą nadaje łaska uświęcająca, a przez teologów nazwanej „świętością przypadłościową” (akcydentalną). Zjednoczenie osobowe jest czynnikiem uświęcającym Chrystusa w Jego naturze ludzkiej w sposób przedziwny i jedyny w swoim rodzaju.” (R. Kostecki O.P.: „świętość Chrystusa” Poznań, 1952, str. 19.)

(70) Q. 34, 1, ad 2. św. Tomasz, mówiąc w Jednej z rozpraw o skażeniu naszej natury przez grzech pierworodny, wyróżnia skutki przekazywane przez pokolenia. Do nich należy jakaś bezsilność sfery intelektu i woli w stosunku do niższych władz duchowych człowieka. Po likwidacji momentu jednoczącego strukturę psychiczną człowieka, którym była potęga ducha, każda z władz łatwo ulega swoim naturalnym tendencjom. Nerwowość i zmysłowość stają się czymś dominującym, jak gdyby drugą naturą, i nie ma na to innej rady jak wzmocnienie duchowych ośrodków dyspozycyjnych, ale to nie następuje spontanicznie. Por. „De Verit.” 25, a. 6 c.

(71) Q. 34, 2, tytuł. Termin „liberum arbitrium” w tym i następnym artykule przetłumaczono terminem „wolna decyzja”, „wolność decyzji”, „wolna wola” zależnie od kontekstu. Co do znaczenia tego terminu por. E. Stein wnikliwy przekład części rozprawy św. Tomasza: „De Veritate” q. 24, a. 4 c. Louvain-Freiburg 1955, t. II, str. 252.

(72) Q. 34, 2, wykład. Akt drugi w zestawieniu z aktem pierwszym to wyższy stopień realizacji możliwości. Dla ilustracji daję przykład: „Akt pierwszy — zdolność skakania; akt drugi — usprawnienie w tej dziedzinie. Z kolei, jeżeli aktem pierwszym nazwiemy sprawność w wykonywaniu skoków, to aktem drugim byłby w tym

wypadku skok wykonany. Por. J. Gredt: „Elementa Phllosophiae Aristotelico-Tomisticae”, wyd. Herder, 1956, t. II, str. 39.

(73) Q. 34, 2, wykład. „Actus imperfecti” i „actus iam perfecti” z tym rozróżnieniem ruchu wiąże się cały kompleks zagadnień z dziedziny ontologii i teorii poznania. Tu krótko. Pierwszy rodzaj ruchu (zmiany), który Arystoteles omawia w „Fizykach”, to taki, kiedy poruszający się byt jest potencjalnie tym, czym ma być u kresu ruchu; ten ruch zawsze wymaga pewnego czasu.

Drugi rodzaj to ruch w znaczeniu psychologicznym, omawiany w „De anima”, dokonuje się w jednej chwili i jest uwarunkowany zaktualizowaniem doznającego, czy działającego podmiotu. Por. komentarz św. Tomasza do III De anima (lekcja 12).

(74) Q. 34, 3, wykład. „Podstawą zasługi w znaczeniu ścisłym jest miłość nadprzyrodzona. Przez to zasługujemy, że dajemy Bogu coś, co jest naszą własnością. Spełniając akty miłości lub akty Innych cnót i pod wpływem miłości, czynimy to dla Boga. Miłość więc odgrywa zasadniczą rolę przy zasłudze”. (R. Kostecki, op. cit. 210.)

(75) Q. 35, tytuł. Dalszy ciąg Sumy ma za przedmiot życie Jezusa Chrystusa na ziemi. Ponieważ próbowano podważyć historyczność postaci Jezusa, podaję urywek z artykułu J.R. Geiselmanna, drukowanego na str. 738-770, w t. I, w Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Monachium 1962, w przekładzie polskim opuszczając wskazówki bibliograficzne: „Na gruncie wyraźnie historycznym stawia nas natomiast wywód Tacyty na temat pochodzenia nazwy: chrześcijaństwo. Dowodzi on, że nazwa ta pochodzi od słowa „Chrystus”, którego skazał na śmierć prokurator Poncjusz Piłat za panowania cesarza Tyberiusza (Annales 15, 4). Mamy tu wiadomość o zdarzeniu z dziejów rzymskich: o wyroku skazującym Jezusa na śmierć, a wydanym przez Poncjusza Piłata, prokuratora, tego samego, którego dotyczą również relacje Ewangelistów, w zagadnieniu historyczności Jezusa ważne jest oprzeć się na tym punkcie i stąd w swych badaniach cofać się wstecz.

„Otóż gdyby nie było śmierci Jezusa, to nie stałby się On w ogóle postacią historyczną. Chociaż Ewangelie nie są historią Męki, stanowią jednak źródło, które może nam wyjaśnić, jak mogło ostatecznie dojść do śmierci Jezusa na krzyżu. Nakreślenie tej drogi ma stać się jedyną metodą umożliwiającą otrzymanie obrazu historycznego Jezusa. Zgodnie z jednobrzmiącą relacją wszystkich czterech Ewangelistów, Jezus został skazany przez prokuratora Poncjusza Piłata na śmierć przez ukrzyżowanie za to, że pretendował do tytułu: Króla żydów (Mt. 27, 11, 17; Mk 15, 2; Łk 23, 38 i J 19, 19), względnie tytułu Chrystusa, Króla żydów (Łk 23, 3 por. Mt 27, 22). I to, jako przyczyna kary, zostało podane w napisie umieszczonym na krzyżu.

„Jezus musiał na ten temat złożyć oświadczenie. Nie mógł się przed nim uchylić bez postawienia pod znakiem zapytania eschatologicznego waloru swoich mesjańskich wypowiedzi oraz czynów.”

W dalszym ciągu mówiąc o historyczności najstarszych przekazów dotyczących nauki Jezusa, autor artykułu zaznacza: „Toteż badanie tych najstarszych relacji należy brać nie tylko pod kątem historii, lecz również teologii.”

I właśnie tak przystępuje do tej sprawy Tomasz. Z faktów historycznych wydobywa metafizyczną treść w formie analiz i syntez na użytek nauczającego Kościoła. Sądzę, że stwierdzenie takie jest konieczne wobec tendencji niektórych

współczesnych tomistów do robienia z Tomasza historyka i wobec polemiki, jaka wywiązała się na ten temat w literaturze fachowej.

Andre Hayen S.J. w artykule pt. „Le thomisme et l’histoire”, Rev. Thom. r. 1962, s. 51, wypowiada pogląd, że Tomasz nie tylko czerpał z dziejów materiał do wniosków o charakterze metafizycznym, ale sięgał do samego jądra faktów zgrupowanych dokoła narodzenia i życia Jezusa Chrystusa, wykazując przy tym umiejętność wykrywania związków genetycznych i to zarówno łączących to, co było przed faktem Wcielenia, jak i to, co było później. Musimy jednak odróżnić maksymalną, jak na owe czasy, sumiennność i umiejętność wykorzystania danych dostarczonych przez historię, od metody naukowej historyka. Św. Tomasz poprzez analizę szczegółów doprowadza czytelnika do wytworzenia pewnego obrazu. Fakt narodzenia Chrystusa wyłania się z otchłani wieków jako coś konkretnego i mimo swojej cudowności do głębi ludzkiego. Oczywiście nie osiąga tego skutku spekulacja teologiczna sama przez się, jest ona tylko narzędziem pozwa-” łającym głębiej sięgnąć w prostą treść Ewangelii i lepiej zaspokoić zarówno potrzebę serca jak i zwykłego ludzkiego rozumu. Ale czy to zadanie odtworzenia prawdziwego obrazu narodzenia Pana Jezusa nie przerasta ludzkich sił? Niewątpliwie między obrazem a rzeczywistością zawsze jest przepaść. Ale właśnie na tym polega mistrzostwo artysty, że obraz pozwala każdemu, kto nań patrzy, a ma dość rozwiniętą intuicję, przeskoczyć przez tę przepaść i wziąć dla siebie to, co w danym momencie pozwala mu lepiej rozumieć i głębiej ukochać rzeczywistość. Musimy przyznać, że twórca tych obrazów, które roztacza przed nami 3 część Sumy Teologicznej, jest artystą prawdziwym. Wymagają one dużego wysiłku umysłowego, szczegóły mogą nas drażnić, inne szybko giną w pamięci, ale całość stwarza niezapomniane wrażenie autentyczności. To jeszcze nie jest Chrystus oglądany twarzą w twarz, ale już Chrystus oglądany w przekroju psychiki ludzkiej, psychiki człowieka w ogóle, nie tylko kogoś ze średniowiecza, człowieka który myśli i czuje całym sobą i dźwiga w sobie dorobek wieków, nie zdając sobie sprawy z własnej roli.

Twierdzą jednak, że metoda Tomasza nie jest metodą historyka w znaczeniu nowoczesnym, ani kronikarza w średniowiecznym. Przedmiot zainteresowań Tomasza to Bóg i wszystko, co ma związek z Bogiem. Mówiąc o ludziach, chce zrozumieć myśl Bożą. Nawet referowane przez św. Tomasza (nie zawsze ściśle, bo wzięte z drugiej ręki) poglądy ludzi, zwalczających chrześcijańskie ujęcie świata i ludzi, stanowią w jego nauce elementy doktryny o Bogu. Dokonuje on wprawdzie analiz wypowiedzi oraz dokumentów, normujących życie i precyzujących wiarę Kościoła. Robi to w taki sposób, że może się na nim wzorować historyk Kościoła, ale pod warunkiem, że ujmie Kościół od jego najgłębszej istoty, jako Ciało Mistyczne i że będzie rozporządzał dostateczną ilością danych zarówno w sensie obiektywnym jak subiektywnym: dokumentów o niekwestionowanej wartości oraz intuicję opartą na powinowactwie duchowym z osobą, której dzieje chce przedstawić, a więc z Chrystusem. Ale w tym wypadku wszelką wypowiedź może utrudnić postawa, przedstawiona tak plastycznie w rozmowie, którą Tomasz pod koniec swojej kariery naukowej miał odbyć z „Ukrzyżowanym Chrystusem”, postawa uczonego, który choć jest w pełni sił umysłowych, ale rozumie i czuje swoją, nieudolność w ujmowaniu rzeczywistości. Charakterystyczną wypowiedź na temat stosunku Tomasza do historii Kościoła, ujętej

w powyższy sposób, daje Walter J. Ong. S.J. w „American Catholic Crossroads”, New York 1959, na str. 40 i 47

Poprzednie cztery zagadnienia ukazały nam realizację Wcielenia od strony wewnętrznej w oparciu o schemat czterech przyczyn: materialnej (z. 31), sprawczej (z. 32), formalnej (z. 33), celowej (z. 34). Dalszy ciąg od narodzenia do uwielbienia Chrystusowego Ciała to już nieuchronne konsekwencje tego, co się dokonało w łonie Maryi i przedmiot dociekań historyków, moralistów, socjologów, uczonych, artystów i tych wszystkich, którzy dzięki Wcieleniu Chrystusa, stali się Jego przybranymi braćmi.

(76) Q. 35, 1, ad 1. Przytoczony tu urywek, błędnie przypisywany św. Augustynowi, jest wzięty z 15 rozdziału dzieła pt. „De Unitate Trinitatis”, którego autorem jest biskup Wigiliusz z Tapsis w Afryce północnej, w dziele tym mamy dialog między Augustynem a Felicjanem, osobami fikcyjnymi. Por. Summa Theologica, wydanie DTA, Pusteta 1935, Bd. 27, str. 259.

(77) Q. 35, 5. Dla pełnego zrozumienia problematyki trzeba zajrzeć do S. Th. I, 13, 7. W wydaniu polskim: tom I.

Relacja jest przypadłością. Określa ona stosunek jednej rzeczy, którą nazywamy w danym wypadku podmiotem, do drugiej, którą nazywamy przedmiotem. Podmiot i przedmiot, jeżeli nie akcentujemy ich roli w danym stosunku, nazywamy członami relacji albo korelatami.. istnienie relacji zależy od jej podstawy.

Wyróżniamy więc cztery elementy: 2 korelaty (podmiot i przedmiot czyli termin), podstawa, relacja czyli stosunek. Podstawa relacji może tkwić w samym podmiocie, jako coś, co jest nieodłączne od jego Istoty (np. forma i materia). Może też być czymś zewnętrznym w stosunku do podmiotu (np. w relacji ojciec-syn podstawą jest związek, jaki ich ze sobą łączy, związek krwi, względnie adopcja). Por. Gredt: „Elementa Philosophiae...” Friburgi Brisg. 1956, vol. I, 154. Termin „relacja” używa się też w znaczeniu: sprawozdanie, opowiadanie, ale to już w innych artykułach.

(78) Q. 35, 6, ad 2. Wbrew do niedawna przyjętej opinii, poród bezbolesny może się odbyć w sposób naturalny. Decydującą rolę gra tu przygotowanie psychiczne.

(79) Q. 36, 1. Wyraz „objawienie” pełni w teologii funkcję terminu technicznego i odpowiada łacińskiemu: „revelatio”. Tu chodzi specjalnie o aspekt objawienia oznaczony przez Tomasza terminem: „manifestatio”. Dlatego tłumacz nie trzyma się jakiegoś jednego terminu polskiego, w artykułach tego zagadnienia chodzi przede wszystkim o zewnętrzne okazanie przez Boga faktu swego Wcielenia, a o przeżycia psychiczne związane z jego recepcją tylko ubocznie i raczej z punktu widzenia moralisty. Ponieważ cel Wcielenia Syna Bożego — zbawienie świata — nie jest w sposób konieczny uwarunkowany żadnym z faktów, którymi posłużył się Bóg dla podkreślenia momentu swoich narodzin, św. Tomasz kładzie nacisk w tym zagadnieniu na racje stosowności, chcąc wykazać harmonię już nie tylko wewnętrznej struktury Boga-Człowieka (o tym była mowa w t. 24), lecz także celowość i harmonijność w doborze i układzie znaków sygnalizujących obecność Boga na ziemi, poczynając już od momentu narodzenia. Najbardziej subtelne, czysto duchowe, sposoby okazania swej obecności zastosował Bóg wobec „sprawiedliwych” (w znaczeniu biblijnym), czyli wobec ludzi nacechowanych wewnętrzną świętością. Żadne wyznanie chrześcijańskie nie podaje w wątpliwość tego, że Bóg może się ludziom objawiać i że się objawił. Punktem spornym jest recepcja tego objawienia

przez człowieka. Wschód różni się tu od Zachodu w sposób dość zasadniczy. Mentalność wschodnia nie tylko uznaje antynomie w tej dziedzinie, ale, jak się wydaje, stanowią one kanwę całej nauki o duchowym kontakcie człowieka z Bogiem (por. J. Tyciak: „Wege ostlicher Theologie“, 1946, s. 91 i n.) Jeżeli Tomasz z pasją gromadzi antynomie, wynika to z jego metody i ze stosunku do ludzkiej myśli. Antynomie bierze za punkt wyjścia i szuka rozwiązania zgodnego z zasadami wiary i rozumu nawet w tych wypadkach, wobec których rezygnują dzisiejsi teologowie, ograniczając się niekiedy do przedstawienia obcych poglądów i przedstawienia swojej hipotezy.

(80) Q. 36, 1. „Usprawiedliwienie” — termin techniczny. Usprawiedliwienie nie jest samym tylko odpuszczeniem grzechów (Kan 11), lecz także i uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów, przez co człowiek staje się z niesprawiedliwego sprawiedliwy, z nieprzyjaciela przyjacielem, aby stał się zgodnie z nadzieją dziedzicem żywota wiecznego (Tyt. 3, 7). Por. Denzinger „Dekret o usprawiedliwieniu”, sob. tryd. Granat W. ex professo w książce: „O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela”, Lublin, 1959.

(81) Q. 36, 3, 3. „Mędrcy ze Wschodu”, popularnie zwani trzema królami, w tekście łacińskim Pisma św. noszą nazwę „Magi”, wyraz, który może mieć znaczenie pejoratywne. Ta dwuznaczność łacińskiego terminu pozwala zrozumieć zarzuty, a znajduje swoje wyjaśnienie w tym artykule, w punkcie Ad 2.

(82) Q. 36, 3, ad 1. „Pierwociny” = to, co jest najwcześniejsze, początek, początek, pierwsza próba; pierwociny talentu poetyckiego = pierwszy utwór; pierwszy płód, pierwoplón; pierwsze plody, plony, owoce. (M. Arcta: Słownik ilustrowany języka polskiego. Warszawa 1929).

(83) Q. 36, 3, ad 3. Podstawą dla tego przypuszczenia miało być błędne odczytanie glosy. („Summa Theologica“ w wydaniu Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 1935. t. 27, s. 264).

(84) Q. 36, 5, 1. Zwraca uwagę fakt tłumaczenia łacińskiego słowa: „spiritus” = duchy. Tak Tomasz z Akwinu i J. Kochanowski. Inaczej w nowych polskich przekładach Psalterza. A. Klawek, Lwów 1938, Psalm 103, 3-4: „Obłoki za rydwan Ci służą i Ty na skrzydłach wiatrów się unosisz, czynisz wichry gońcami swoimi, a swymi sługami ogień płonące.”

L. Staff, Warszawa 1959 (wyd. II): „Obłoki uczyniłeś swym wozem, unosisz się na skrzydłach wichrów. Wiatry czynisz posłami swymi, a błyskawice swymi sługami”. Jan Kochanowski: Psalterz Dawidowy, Wrocław-Kraków, r. 1960 (str. 218, Ps. 104): „Chmury — twój wóz; twe konie — wiatry nieścignione; Duchy — posłańcy; słudzy — gromy zapalone”. Wydanie to opracował Jerzy Ziomek. Na stronicy LXXIV czytamy: „Przekład jego (Kochanowskiego) nie jest dosłownym powtórzeniem żadnego z wzorów, z każdego zaś bierze poszczególne elementy i składa je na całość nierównie przewyższającą prace poprzedników”. Słowa te mutatis mutandis można zastosować do św. Tomasza z Akwinu.

(85) Q. 36, 7. święty Tomasz dał wywód Chryzostoma w streszczeniu. W tej postaci jest on mniej przekonywający niż u samego Chryzostoma. Punkt ostatni w przekładzie J. Krystyniackiego (Lwów 1903, t. I, s. 66) brzmi: „Po czwarte, to można dokładnie poznać i ze sposobu pokazywania. Miejsca bowiem nie pokazywała będąc w górze, ani bowiem możliwym było tym sposobem poznawać; lecz spuszczać się na dół to

czyniła. Widzicie bowiem, że gwiazda miejsca tak małego, jakie mieściło stajenkę, albo raczej ciało małego dziecięcia wskazywać nie może. Gdy bowiem wysokość była niezmierna, to nie mogła miejsca tak małego chcącymi takowe zwiedzić ani oznaczyć ani wskazać. Co też i po księżycu widzieć można, który tyle gwiazdy przewyższając, wszystkim ludziom zamieszkującym ziemię i po tak wielkiej szerokości ziemi rozrzuconym, wszystkim bliskim się zdaje. Jakże więc. powiedz mi, gwiazda miejsce tak małe żłóbeczka i stajenki wskazała, jeżeliby, wysokości onej nie opuściwszy, na dół się nie była spuściła i nad samą głową dziecięcia nie stała? Na co też i Ewangelista wskazując powiedział...” Niewątpliwie ze względów dydaktycznych musiał św. Tomasz streścić wywód Chryzostoma. Tego rodzaju streszczeń, jak łatwo zauważyć, jest więcej. Są dobrze zrobione i pozwalają się zorientować w gąszczu komentarzy, które musiały bardzo utrudniać bezpośredni kontakt z Ewangelią.

Uzasadniony metodycznie jest ostatni urywek WYKŁADU, tym ciekawszy, że od wieku rakiet i „latających talerzy” dzieli św. Tomasza siedem stuleci. (86) Q. 37, tytuł. Pozornie jeden z najbardziej akademickich problemów. Przy czytaniu spotykamy się jednak z szerokim wachlarzem zagadnień takich, jak sto-sunek chrześcijan do praw obowiązujących w danym czasie, łączność między Starym a Nowym Testamentem, Kościół jako Ciało Mistyczne Chrystusa, a usprawiedliwienie; modlitwa i ofiara itp., nie mówiąc już o powtórzeniu poprzednich tematów chrystologicznych. Odnosi się podobne wrażenie do tego, jakie mamy przy oglądaniu średniowiecznej mozaiki ze szlachetnych kamieni, przedstawiającej obraz Chrystusa Pana. Dla przykładu weźmiemy: artykuł 3, zatytułowany: „Czy było stosowne ofiarowanie Chrystusa w świątyni?” Materiał użyty przy konstrukcji: 6 miejsc ze Starego Testamentu, 8 — z Nowego, 8 — z Doktorów Kościoła. Poruszone momenty: Kościół — 1 raz; Stary a Nowy Testament — 1 raz; usprawiedliwienie — 1 raz; Dziewictwo N.M.P. — 1 raz; zjednoczenie osobowe — 1 raz; Ofiary Starego Testamentu a Chrystus, jako jedna prawdziwa ofiara — kilka razy; adoracja — 1 raz; kontemplacja a życie czynne — 1 raz; świętość — 1 raz itd. Wszystko razem na niecałych trzech stronicach maszynopisu, robi wrażenie zwartej całości i stanowi niezastąpiony element teologii chrystocentrycznej. Widzimy u Tomasza jakąś niezrównaną zdolność odnajdywania powiązań między poszczególnymi zdarzeniami z życia Chrystusa a zagadnieniami o nieprzemijającej aktualności, i umiejętność mówienia o rzeczach od dawna znanych w coraz to nowy sposób, tak że uczy nie nudząc.