

JEAN-PIERRE TORRELL OP

**ŚWIĘTY TOMASZ
Z AKWINU
MISTRZ DUCHOWY**

XIV

DOMINIKAŃSKA
BIBLIOTEKA
TEOLOGII

JEAN-PIERRE TORRELL OP
ŚWIĘTY TOMASZ
Z AKWINU
MISTRZ DUCHOWY

PRZEŁOŻYŁA
AGNIESZKA KURYŚ

W DRODZE – INSTYTUT TOMISTYCZNY
POZNAŃ – WARSZAWA 2025

NOWE WYDANIE, PRZEREDAGOWANE,
POSZERZONE I UZUPEŁNIONE
O ZAKTUALIZOWANĄ BIBLIOGRAFIĘ

XIV

DOMINIKAŃSKA
BIBLIOTEKA
TEOLOGII

Tytuł oryginału:

J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel: initiation 2, nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2017.

Niniejsze dzieło stanowi drugie, poszerzone i poprawione wydanie książki, która ukazała się pod tytułem
JEAN-PIERRE TORRELL, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*,
przeł. Agnieszka Kuryś, (Alfa – Omega), Poznań – Warszawa:
W drodze – Instytut Tomistyczny, 2003.

© Copyright nouvelle édition, Les Éditions du Cerf, 2017
© Copyright for the Polish edition by Wydawnictwo W drodze, 2025

Redaktorzy serii:

Tomasz Grabowski OP, Michał Mrozek OP,
Krzysztof Ośko OP, Zbigniew Pajda OP, Robert Plich OP,
Mateusz Przanowski OP, Maciej Roszkowski OP

Opieka wydawnicza: Eliza Litak

Redakcja:

Magdalena Pabich, Beata Stefaniak, Katarzyna Kośmicka

Skład: Zbigniew Pajda OP

Projekt okładki: Joanna Piesiak

ISBN 978-83-7906-660-5 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7906-718-3 (wersja elektroniczna)

Instytut Tomistyczny

ul. Dominikańska 2, 02-741 Warszawa
it@dominikanie.pl, www.it.dominikanie.pl

Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

W drodze sp. z o.o.
ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań
sprzedaz@wdrodze.pl, www.wdrodze.pl

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE	11
WYKAZ SKRÓTÓW	15
PRZEDMOWA	19

WPROWADZENIE

TEOLOGIA A DUCHOWOŚĆ	27
<i>Sacra doctrina</i>	27
Skoła życia teologalnego	31
Teologia a oglądanie Boga	34
„Podmiot” teologii	37
Swoiste odbicie boskiej nauki	42
„Pobożna” nauka	46
Trzy znaczenia słowa „duchowość”	48

CZĘŚĆ PIERWSZA

DUCHOWOŚĆ TRYNITARNA

ROZDZIAŁ 1

PONAD WSZYSTKIM	55
Poznawalność i niepoznawalność Boga	58
Droga negatywna	62
Bóg znany jako nieznany	66
Potrójna droga do Boga	72
Ten, który jest	76
Imię ponad wszelkie imię	80
Boga nikt nigdy nie widział	84

ROZDZIAŁ 2

BÓG I ŚWIAT	89
Alfa i Omega	89
Trójca i stworzenie	94
Boski artysta	100
Obecność Trójcy w świecie	104
Bóg, który kocha świat	114

ROZDZIAŁ 3

OBRAZ I SZCZĘŚCIE	121
Początek i koniec	122
Obraz Trójcy Świętej	125
Obraz i zamieszkanie	133
Doświadczenie Boga	138
Obraz w chwale	144

ROZDZIAŁ 4

DROGA, PRAWDA, ŻYCIE	149
Droga prowadząca do Boga	150
Nowa droga	154
Naśladować Boga, naśladować Chrystusa	162
Dałem wam przykład...	167
Ojczyzna i droga	173

ROZDZIAŁ 5

NA OBRAZ PIERWORODNEGO SYNA	179
Tylko Bóg przebóstwia	180
Czynnik działający (<i>agens</i>) i narzędzie (<i>instrumentum</i>)	182
Misteria życia Chrystusa	186
Pamiętka czy obecność?	191
Jak niewidzialna gwiazda	195
Upodobnienie do Chrystusa	198
„Pierworodny wobec każdego stworzenia”	204
Ciało kapłańskie, królewskie i prorockie	208
„Nie każdy kapłan jest święty, ale każdy święty jest kapłanem”	211

SPIS TREŚCI

Aby składać Bogu duchowe ofiary	215
Ofiara z życia oddanego Bogu	223
ROZDZIAŁ 6	
MÓWIĆ O DUCHU ŚWIĘTYM	231
Duch Święty w dziełach Tomasza z Akwinu	231
Nazwy wspólne i własne: apropiacja trynitarna	236
Duch Stwórcy	241
Życie w Duchu	243
Chodź do Ojca	250
Głosić Ducha Świętego	254
ROZDZIAŁ 7	
SERCE KOŚCIOŁA	257
Umiłowani miłością, jaką Bóg miłuje samego siebie	257
Łaska Ducha Świętego	260
Węzeł miłości	266
Więź miłości	271
Serce Kościoła	278
ROZDZIAŁ 8	
MISTRZ ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO	285
Instynkt Ducha Świętego	286
Dary Ducha Świętego	293
Owoce Ducha	298
Zadatki naszego dziedzictwa: Duch Święty i Eucharystia	303
Mistrz życia wewnętrznego	309
CZĘŚĆ DRUGA	
CZŁOWIEK W ŚWIECIE I WOBEC BOGA	
ROZDZIAŁ 9	
PEWNA IDEA STWORZENIA	327
Pewna relacja	331
„I widział Bóg, że to było dobre”	335
Teologia rzeczywistości pośrednich	341

Pogarda dla świata?	345
Życie zakonne a działania świeckie	349
ROZDZIAŁ 10	
PEWNA IDEA CZŁOWIEKA	357
Spór o człowieka	358
Dusza i jej uczucia	365
Natura i kultura: cnoty	369
Radość z bycia zbawionym	374
Radość z bycia zbawionym	377
Cnota ryzyka	379
Roztropność a miłość	383
ROZDZIAŁ 11	
CÓŻ WARTÉ BYŁOBY ŻYCIE BEZ PRZYJACIÓŁ?	385
Zwierzę polityczne	388
Prawo naturalne i jego zasadnicze skłonności	393
Kościół, lud Boży	403
Lud narodzony z boku Chrystusa na krzyżu	408
Duchowość i doczesność	417
Najlepsza forma rządów?	423
ROZDZIAŁ 12	
TO, CO NAJSZLACHETNIEJSZE NA ŚWIECIE	433
To, co najszlachetniejsze w całym wszechświecie	434
Iść za głosem sumienia	440
Sumienie a prawda	444
Życie wieczne już rozpoczęte	450
Jak kotwica utkwiona najwyżej	454
Interpretator pragnienia	458
Trzeba, aby człowiek był Bogiem	465
ROZDZIAŁ 13	
DROGI PROWADZĄCE DO BOGA	471
Człowiek i jego pragnienie	472
Otwarty na Boga (<i>Capax Dei</i>)	478

SPIS TREŚCI

To, co nie daje szczęścia	480
Trakt królewski	484
Bez miłości jestem niczym	490
Stopnie miłości	494
Hymn o miłości	498
Wzór wszelkiej doskonałości	502

PODSUMOWANIE

WIODĄCE MYŚLI I ŹRÓDŁA	507
Wiodące myśli	508
Źródła	515
BIBLIOGRAFIA	527
INDEKS OSÓB	575

ROZDZIAŁ 8

MISTRZ ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO

O ile specjaliści miewają trudności z ustaleniem, co dokładnie rozumieją przez słowo „duchowość”, o tyle istnieje przynajmniej jeden punkt, w którym historia i teologia pozwalają im się spotkać — kiedy trzeba określić, co to znaczy osoba duchowa. Okazuje się, że zawsze chodzi o „kogoś, kto pozwala się prowadzić Duchowi”. Święty Tomasz oczywiście nie jest tu wyjątkiem; wręcz podkreśla ten aspekt: „Otóż człowiek duchowy (*homo spiritualis*) nie tylko otrzymuje od Ducha Świętego pouczenie, co powinien czynić, lecz Duch Święty porusza ponadto jego serce”¹. Jego zdaniem — wyjaśnia to, omawiając werset z rozmowy Jezusa z Nikodemem (J 3, 8) — „człowiek duchowy” (*vir spiritualis*) posiada właściwości samego Ducha:

Duch tchnie, kędy chce, a głos jego słyszysz i nie wiesz skąd przybywa i dokąd zmierza. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha — czyli podobnie jak Duch Święty.

I to nie jest czymś dziwnym, albowiem, jak [Jezus] wyżej powiedział: „To, co się z ducha narodziło, jest Duchem”. W mężu duchowym obecne są własności (*proprietas*) Ducha Świętego tak, jak są w zapalonym węglu własności ognia.

W tym więc, który narodził się z Ducha Świętego, obecne są cztery powyższe własności ducha². Po pierwsze posiada on wolność, z Kor 3, 17: „Gdzie jest

1. *In Rom.*, c. 8, l. 3, nr 635 (wyd. pol. s. 125).

2. Por. *In Io.*, c. 3, l. 2, nr 452–455 (wyd. pol. s. 220–221): Pan mówi Nikodemowi o czterech cechach Ducha: „Najpierw mówi o jego władzy. [...] Tchnie bowiem, gdzie chce i kiedy chce, oświecając serca [...]. Po drugie, przedstawia znak wskazujący na obecność Ducha Świętego, gdy mówi: *A głos jego słyszysz* [co można rozumieć dwojako:] Pierwszy, który przemawia do wnętrza serca człowieka. Ten głos słyszą tylko wierzący i święci [...]. Drugi zaś, którym Duch Święty przemawia w Piśmie Świętym czy też przez głosicieli (*praedicatores*) [...], ten głos słyszą także niewierzący i grzesznicy. Po

Duch Pański — tam wolność”, ponieważ Duch Pana prowadzi do tego, co prawe, Ps 143 (142), 10: „Twój dobry duch poprowadzi mnie do ziemi prawej” i uwolni z niewoli grzechu i prawa, Rz 8, 2: „Prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię”, itd.

Po drugie, oznaki Ducha dostrzeżesz w brzmieniu głosu takiego człowieka, bo gdy go słuchasz, poznajesz jego duchowość, Mt 12, 34: „z obfitości serca usta mówią”.

Po trzecie, posiada on swój początek i kres, który pozostaje ukryty, gdyż nikt nie może sądzić człowieka duchowego, 1 Kor 2, 15: „Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony”.

Albo też: „Nie wiesz skąd przybywa”, czyli nie znasz początku (*principium*) jego duchowego narodzenia, którym jest łaska chrzcielna, albo [nie wiesz]: „Dokąd zmierza”, czyli nie znasz tego, czego stał się godny, mianowicie życia wiecznego, które teraz pozostaje ukryte przed tobą³.

GDZIE JEST DUCH PAŃSKI — TAM WOLNOŚĆ

Często będziemy napotykać trzy pozostałe cechy człowieka duchowego, ale warto zwrócić uwagę, że pierwsza z nich jest wymieniana niemal wszędzie⁴. Jest rzeczą zmienną, że Tomasz regularnie zestawia werset: „Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3, 8), z werselem z 2 Listu do Koryntian: „Pan zaś — to Duch, a gdzie jest Duch Pański — tam wolność” (3, 17), i z wyjątkiem tego, czego dotyczy bezpośredni kontekst, podaje praktycznie identyczną egzegezę tego fragmentu:

Według pierwszego znaczenia, „Duch” [może być rozumiany w znaczeniu osobowym], to znaczy Duch Święty, który jest autorem Prawa, jest Panem,

trzecie, przedstawia pochodzenie Ducha Świętego (*Spiritus sancti originem*), które pozostaje ukryte, mówi bowiem: *I nie wiesz, skąd przybywa*, choć słyszysz jego głos. A to dlatego, że przychodzi od Ojca i Syna [...], którzy zamieszkują *światłość niedostępną*. Po czwarte, przedstawia cel [działania] Ducha Świętego, który oczywiście jest ukryty. Mówi więc: *I dokąd zmierza* też nie wiesz, bo prowadzi do ukrytego kresu, to znaczy do szczęśliwości wiecznej”.

3. *In Io.*, c. 3, l. 2, nr 456 (wyd. pol. s. 221–222).

4. Na przykład w *In Io.*, c.15, l. 5, nr 2058 (wyd. pol. s. 964): „W odniesieniu do Ducha Świętego porusza cztery sprawy. Najpierw oczywiście wolność, następnie słodycz, z kolei pochodzenie, i wreszcie działanie”.

to znaczy działa zgodnie z własnym wolnym wyborem: „Wiatr wieje tam, gdzie chce” (J 3, 8); „Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12, 11). Kiedy Paweł dodaje: „gdzie jest Duch Pański — tam wolność”, to tak, jakby mówił: Ponieważ Duch jest Panem, może dać wolność używania Pisma Starego Testamentu w sposób wolny i bez zasłony⁵. I dlatego ci, którzy nie mają Ducha Świętego, nie mogą tego czynić w sposób wolny.

Według drugiego znaczenia, przez „Pana” rozumiemy samego Chrystusa; i wtedy rozumie się rozważany fragment tak: Pan, czyli Chrystus, jest duchowy, czyli jest duchem mocy (*spiritus potestatis*), i dlatego „tam, gdzie jest Duch Pański” — to jest prawo Chrystusa pojęte w Duchu (*spiritualiter intellecta*), nie napisane, ale odcisnięte w sercach przez wiarę, „tam jest więc również wolność”, bez żadnej przeszkody wynikającej z zasłony⁶.

Duch Święty jest więc wolnością, a Jego pierwszym darem jest wolność w duszy wierzącego. Ludzie obeznani z myślą św. Tomasza nie mogą nie pomyśleć tutaj o jego nauczaniu o nowym prawie, które zajmuje tak zasadnicze miejsce, że pojawia się często. Ci jednak, którzy słabiej znają *Summę*, mogą to przeoczyć albo przejść obok obojętnie, gdyż, jak to często się zdarza w teologii scholastycznej, pytanie wprowadzające wydaje się banalne: „Czy nowe prawo jest prawem pisanym?”. W rzeczywistości chodzi o to, by wyrazić nowość Ewangelii w porównaniu z dawnym Prawem:

Jak stwierdza Arystoteles w IX księdze *Etyki*, „wszelką rzecz określa się przez to, co w niej najpotężniejsze. A tym, co jest najpotężniejsze w prawie Nowego Testamentu, i na czym polega cała jego moc, jest łaska Ducha Świętego dana przez wiarę w Chrystusa. I dlatego zasadniczo nowe prawo jest samą łaską Ducha Świętego, która dana jest wierzącym w Chrystusa [...]. Stąd Augustyn mówi w dziele *O duchu i literze* (XXI, 36): „Jakie są prawa Boga przez Niego wpisane w sercach, jeśli nie sama obecność Ducha Świętego?”. Dlatego

-
5. Mowa oczywiście o tej zasłonie, o której wspomina 2 Kor 3, 12–18, a którą nosił Mojżesz; zdaniem św. Pawła ta sama zasłona ciąży jeszcze na sercach żydów, nie pozwalając im uznać Jezusa za Mesjasza, natomiast opadła z serca chrześcijan w dniu ich nawrócenia.
 6. *In II Cor.*, c. 3, l. 3, nr 111; wiadomo, że dzisiejsi egzegeci odnoszą to wyrażenie św. Pawła do Chrystusa; woleliby więc tę drugą interpretację od pierwszej, ale fragment ten pozostaje przedmiotem sporów i widać, że już Tomasz był tego świadom.

należy powiedzieć, iż nowe prawo jest zasadniczo prawem wewnętrznym (*lex indita*), w sposób drugorzędny zaś jest prawem spisany⁷.

Ten artykuł, który nie bez powodu stał się słynny, był często i bardzo dobrze komentowany⁸; najważniejszy nie jest fakt, że nie pod każdym względem jest on równie nowatorski (Tomasz nie kryje tego, co zaczerpnął od św. Augustyna), ale mocne i oparte na Piśmie Świętym i na Tradycji twierdzenie o centralnym miejscu Ducha Świętego i Jego łaski. Jak z tego wynika, cała reszta zostaje radykalnie zrelatywizowana — sprowadzona do rzędu zwykłej wartości instrumentalnej w stosunku do jedynej wielkości mającej wartość celu.

Nie oznacza to bynajmniej głoszenia jakiegoś anarchicznego odrzucenia wszelkiego prawa, gdyż tekst zaraz dodaje, że istnieją drugorzędne elementy, służebne wobec tego jedyne prawa Ewangelii⁹. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż Tomasz, tak jak św. Paweł, przejmując się niewłaściwym rozumieniem tej nauki, które pozwalałoby z łatwością przechodzić od wolności do swawoli. Daje to nie tylko sposobność do ostrzeżenia, ale okazję do tego, by sprecyzować, z jakiego powodu Duch Święty jest źródłem chrześcijańskiej wolności:

-
7. ST, I–II, q. 106, a. 1; polecam świetny komentarz J. Tonneau, do: S. Thomas d'Aquin, *La loi nouvelle, 1a 2ae, Questions 106–108*, tłum. na francuski, przypisy i dodatki J. Tonneau, Paris 1981 (*Revue des Jeunes*).
 8. Poza J. Tonneau zob. przede wszystkim: S. Pinckaers, *La loi de l'Évangile ou Loi nouvelle selon saint Thomas*, w: *Loi et Évangile*, Genève 1981, s. 57–80; *Źródła moralności chrześcijańskiej*, rozdz. 7, s. 180–200; można też sięgnąć do: J. Étienne, *Loi et grâce. Le concept de loi nouvelle dans la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, RTL 1985, nr 16, s. 5–22 (zwięzła prezentacja), i wszystkie analizy zebrane w zbiorze: L.J. Elders i K. Hedwig, wyd., *Lex et Libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Citta di Vatican 1987 (*Studi Tomistici*, 30); L.J. Elders, *La relation entre l'ancienne et la nouvelle Alliance selon saint Thomas d'Aquin*, RT 2000, nr 100, s. 580–602. Na temat wkładu św. Augustyna por. I. Biffi, *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino*, s. 177–213, rozdz. 4: *La legge nuova. Agostino e Tommaso*.
 9. Kühn słusznie zauważa: „Nowe prawo, w tej mierze, w jakiej jest prawem pisany, tak jak wszelkie prawo pisane, ma za cel leczyć i uzdrawiać rzeczywiste lub przynajmniej możliwe zaciemnienie *lex indita*. Tomasz jasno tutaj widzi rzeczywistość: dopóki człowiek żyje na tym świecie, dopóki nieustannie czyha na niego grzech, dopóty ta informacja jest niezbędna pomimo prawa Ducha, aby w pewnym sensie wprowadzać człowieka na właściwą drogę i na niej go podtrzymywać” (U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965, s. 201).

Trzeba wiedzieć, iż opierając się na słowach: „gdzie jest Duch Pański – tam wolność”, a także na tych: „Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone” (1 Tm 1, 9), niektórzy fałszywie nauczali, że ludzie duchowi nie podlegają nakazom Prawa Bożego. Lecz jest to fałszywe, gdyż Boże przykazania są regułą ludzkiej wolności [...].

Słowa o „sprawiedliwym, dla którego Prawo nie jest przeznaczone”, należy wyjaśnić następująco: prawo nie zostało dane ze względu na sprawiedliwych, którzy są poruszani przez wewnętrzną sprawność do wypełniania tego, co nakazuje prawo Boga, lecz ze względu na niesprawiedliwych; nie jest jednak tak, jakoby sprawiedliwi do niego nie byli zobowiązani.

Podobnie słowa „gdzie jest Duch Pański – tam wolność” należy rozumieć następująco: wolny jest ten, kto dysponuje sobą (*liber est qui est causa sui*), podczas gdy niewolnik (*servus*) jest zależny od swego pana. A zatem ten, kto działa sam z siebie, działa w sposób wolny, kto zaś działa poruszony przez kogoś drugiego, nie działa w sposób wolny. Ten więc, kto unika zła nie dlatego, że jest złem, ale z powodu przykazania Pana, nie jest wolny; ale ten, kto unika zła dlatego, że jest złem, jest wolny. To właśnie czyni Duch Święty, który doskonali od wewnątrz ducha człowieka poprzez dobrze ukształtowaną sprawność, by tak strzegł się z miłości zła, jak czyniłby, jeśli nakazywałoby to Boże prawo. I dlatego mówi się, że jest wolny; nie dlatego, że podporządkowuje się Bożemu prawu, ale dlatego, że dzięki dobrze ukształtowanej sprawności kieruje się ku temu, co nakazuje Boże prawo¹⁰.

Formuły brata Tomasza z całą pewnością są bardzo mocne, na granicy prowokacji, a nawet są niezrozumiałe dla mentalności legalistycznej, która od paruset lat jest naszą mentalnością, a zgodnie z którą dany czyn jest oceniany na podstawie jego zgodności z prawami i z normami społecznymi. Pod pozorem lekceważenia prawa Tomasz okazuje się bardziej wymagający i w ten sposób znacznie pewniej osiąga zgodność

10. *In II Cor.*, c. 3, l. 3, nr 112; *In I Tim.*, c. 1, l. 3, nr 23 idzie oczywiście w tym samym kierunku: „Prawo nie jest narzucone sprawiedliwym jak brzemień, gdyż ich wewnętrzna sprawność skłania ich do spełniania tego, do czego wie dzie prawo; prawo nie jest dla nich ciężarem, gdyż »sami dla siebie są Prawem« (Rz 2, 14). Można też zrozumieć: »Prawo nie jest przeznaczone dla sprawiedliwych, ale dla postępujących bezprawnie«, jakby mówił: Jeśli wszyscy byłiby sprawiedliwi, prawo nie byłoby potrzebne, gdyż wszyscy byłiby sami dla siebie prawem”. W tym samym sensie zob. *ST*, I-II, q. 93, a. 6, ad 1: „Ludzie duchowi nie są pod prawem, gdyż przez miłość, jaką Duch Święty wlewa w ich serca, chętnie spełniają to, co wynika z prawa”.

ze św. Pawłem: „Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem”¹¹. Nie ma w tym żadnej pogardy czy umniejszania wartości prawa, ale jest świadome potwierdzenie wielkości człowieka: „A na tym polega najwyższy stopień godności ludzkiej, że nie pod wpływem innych, ale sam z siebie człowiek zwraca się ku dobru”¹².

Świadomość, że istnieje absolutna konieczność, by wolny akt miał swe źródło we wnętrzu człowieka, wywołuje sporo pytań, których nie pora tu rozstrząsać¹³. Jednego nie można jednak pominąć. Nasuwa się ono właśnie wtedy, kiedy Tomasz napotyka inny, nie mniej jednoznaczny werset św. Pawła: „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży (*Spiritu Dei aguntur*), są synami Bożymi” (Rz 8, 14). Jak to rozumieć?

Ci, którzy działają mocą Ducha Bożego — czyli ci, których On prowadzi jako swojego rodzaju przewodnik i kierownik. A tego właśnie dokonuje Duch w nas, o ile oświeca nas wewnętrznie, co powinniśmy czynić. „Twój dobry Duch niech mnie prowadzi” itd. (Ps 142, 10).

Jednakże ten, kto jest prowadzony, nie działa sam z siebie. Otóż człowiek duchowy nie tylko otrzymuje od Ducha Świętego pouczenie, co powinien czynić, lecz Duch Święty porusza ponadto jego serce. Łatwiej wówczas zrozumieć, dlaczego powiedziano: ci, których Duch Boży porusza do działania.

O tych bowiem bytach powiadamy, że są poruszane do działania, które podejmują ruch pod wpływem czegoś od nich wyższego. Na przykład o zwierzętach nie mówimy, że działają, ale że są poruszane do działania, ponieważ do

-
11. Rz 14, 23; wróć do tego wersetu przy omawianiu roli sumienia w postępowaniu moralnym.
 12. *In Rom.*, c. 2, l. 3, nr 217 (wyd. pol. s. 49); chodzi o komentarz do wersetu: „sami dla siebie są Prawem”, który Tomasz tak chętnie przytacza, by podkreślić spontaniczność, jaka powinna dominować w dobrym uczynku; oprócz podanych wyżej porównań, por. np. *In III Sent.*, d. 37, a. 1, ad 5; *ST*, I-II, q. 96, a. 5, ad 1. Znaczenie tego wersetu w dziele Tomasza wyraźnie wydobyła na jaw błyskotliwa analiza: B. Montagnes, *Autonomie et dignité de l'homme*, „*Angelicum*” 1974, nr 51, s. 186–211; jeszcze do tego wrócimy.
 13. Chodzi o to, w jaki sposób można rozumieć samą wolność; spośród wielu dobrych opracowań polecam następujące: S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 321–341, który opisuje wolność z punktu widzenia teologii moralnej, oraz S.A. Long, *Providence, liberté et loi naturelle*, RT 2002, nr 102, s. 355–406 — Long rozpatruje te zagadnienia z punktu widzenia metafizyki: w jaki sposób człowiek pozostaje wolny pod bezpośrednim Bożym działaniem, sprawiającym w nim chcenie i działanie (por. Flp 2, 13).

wykonywania właściwych im działań porusza je natura, a nie własna decyzja. Otóż podobnie jest z człowiekiem duchowym: tym, co przede wszystkim skłania go do działania, nie jest jego własna wola, ale natchnienie Ducha Świętego. „Przyjdzie jak rwąca rzeka, którą popycha Duch Boży” (Iz 59, 19). Również w Ewangelii czytamy, że na pustyni Duch poruszał Chrystusa do działania (Łk 4, 1).

Nie wynika stąd jednak, jakoby mężowie Boży nie działali poprzez swą wolę i wolny wybór. Albowiem Duch Święty dokonuje w nich również poruszenia woli i wolnego wyboru, stosownie do słów Flp 2, 13: „Bóg jest w nas sprawcą chcenia i działania”¹⁴.

Brat Tomasz jest bardzo przywiązany do tego wyrażenia św. Pawła i spontanicznie powraca ono pod jego piórem w *Komentarzu do Listu do Galatów*. Ci, którzy są prowadzeni przez Ducha, nie mogą niczego czynić przeciw cnotliwym dziełom nakazanym przez prawo, gdyż Duch uczy ich te dzieła spełniać. I to bez przymusu: „nowe prawo rodzi bowiem postawę miłości, która należy do wolności, gdyż ten, kto kocha, porusza się w wolności”¹⁵. Jeśli żyjemy Duchem, to we wszystkich sprawach On będzie nas prowadził. Widać tutaj zresztą znaczącą równowagę: „Jeżeli zaś ktoś nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy”, mówi św. Paweł (Rz 8, 9); a Tomasz prowadzi myśl dalej: „A zatem ci, którzy działają przez Ducha, należą do Chrystusa”¹⁶.

Unaoczniając w ten sposób wzajemną więź, jaka łączy Ducha z Chrystusem, Tomasz jedynie dochowuje posłuszeństwa językowi Nowego Testamentu i z radością odkrywa, że myśl ta została wyrażnie wyrażona u św. Pawła: „Albowiem prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (Rz 8, 2):

Prawo to może oznaczać — po pierwsze — samego Ducha Świętego. Sens jest wówczas następujący: Prawo Ducha — czyli prawo, które jest Duchem.

14. *In Rom.*, c. 8, l. 3, nr 635 (wyd. pol. s. 125); dokładnie w tym samym znaczeniu można przytoczyć *In Heb.*, c. 8, l. 2, nr 404: „Nowe Przymierze zostało dane w taki sposób [= przez wewnętrzną inspirację], polega ono bowiem na waniu Ducha Świętego, który naucza od wewnątrz. Nie wystarczy jednak tylko poznać, trzeba jeszcze działać; i dlatego najpierw oświeca umysł do poznawania [...]. Również skłania afektywność do dobrego działania, stąd »odciśnięty« zostaje w sercu”.

15. *In Gal.*, c. 4, l. 8, nr 260: „Lex nova generat affectum amoris qui pertinet ad libertatem, nam qui amat ex se movetur”.

16. *In Gal.*, c. 5, l. 7, nr 338; zob. też nr 336–340.

Prawo na to jest bowiem udzielane, aby prowadzić ludzi ku dobremu. Toteż powiada Filozof [...], że zamysłem prawodawcy jest czynić obywateli dobrymi. Prawo ludzkie czyni to tylko w ten sposób, że informuje o powinnościach. Ale Duch Święty, który mieszka w umyśle, nie tylko poucza o powinnościach, oświecając umysł w sprawach tego, co należy czynić, ale również wpływa na postawę człowieka, aby postępował słusznie. „A Poczyszczyciel Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy” — to o pierwszym; zaś o drugim: „i pomoże wam we wszystkim, co wam powiedziałem” (J 14, 26).

Po wtóre, prawo Ducha może oznaczać dzieło własne Ducha Świętego, czyli wiarę działającą przez miłość. Poucza ona od wewnątrz o tym, co należy czynić. „Namaszczanie poucza was o wszystkim” (1 J 2, 27); i wpływa na podjęcie działania: „Miłość Chrystusa przynagla nas” (2 Kor 5, 14).

I to właśnie prawo Ducha nazywamy nowym Prawem. Jest ono bądź samym Duchem Świętym, bądź Święty sprawia je w naszych sercach. [...]

Dodaje zaś Apostoł: w Chrystusie Jezusie — bo tego Ducha otrzymują tylko ci, którzy są wszczępieni w Chrystusa Jezusa. Albowiem podobnie jak duch naturalny nie ogarnie członka, który został odcięty od głowy, tak samo Duch Święty nie przyjdzie do człowieka, który nie jest złączony z Głową Chrystusem¹⁷.

Nie potrzeba szczególnie podkreślać w takim tekście jak ten — doświadczenie można zresztą powtarzać do woli w stosunku do wielkiej liczby tekstów — związku, który łączy dwa czasowe posłania Boskich Osób Syna i Ducha. Historia zbawienia, o której wzmianki Tomasz pieczęlowicie gromadzi w swych komentarzach do ksiąg biblijnych, odzwierciedla wewnętrzną wzajemność komunii Trójcy¹⁸. Nie zatrzymując się na udowodnieniu tego, co wcale nie potrzebuje dowodzenia, lepiej będzie pójść

17. *In Rom.*, c. 8, l. 1, nr 602–603 i 605 (wyd. pol. s. 119–120).

18. Pieczęć Trójcy Świętej odcisnięta na historii zbawienia zostaje mocno podkreślona w *ST*, I–II, q. 106, a. 4, ad 3: „Stare prawo było nie tylko prawem Ojca, ale także prawem Syna, który był w nim przedstawiony za pomocą figur. Stąd Pan mówi: »Gdybyście jednak wierzyli Mojżeszowi, to byście i Mnie wierzyli. O Mnie bowiem on pisał« (J 5, 46). Podobnie i nowe prawo jest nie tylko prawem Chrystusa, lecz także prawem Ducha Świętego; zgodnie z czym czytamy w Rz 8, 2: prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie«. Nie należy zatem oczekiwać jakiegoś innego prawa, które byłoby prawem Ducha Świętego”; zarówno treść tej odpowiedzi, jak cała zawartość art. 106, 4 jest oczywiście skierowana przeciw Joachimowi z Fiore i jego uczniom, por. J. Tonneau, *La loi nouvelle*, przyp. 28, s. 129–131; kilka informacji

za Tomaszem, gdy objaśnia on, w jaki sposób Duch w nas działa. W *Summie* przedstawił on bowiem teorię tego, co mogliśmy przeczytać w jego wykładach o Piśmie Świętym.

INSTYKNT DUCHA ŚWIĘTEGO

To, co Tomasz przypisuje Duchowi Świętemu, jak właśnie widzieliśmy: oświecenie umysłu, aby wyraźnie widział dobro, jakie należy czynić, i poruszenie woli, aby to dobro spełniła, jest tylko najbardziej oczywistą – najbardziej widoczną, jeśli tak można powiedzieć – częścią dzieła Ducha w nas. Wystarczy jasno widzieć zasadnicze przesłanki, jakie rządzą wszechobecnością Boga w Jego stworzeniu, i sposób, w jaki podtrzymuje On stworzenie w istnieniu i w działaniu, aby bez żadnego trudu zrozumieć, że działanie Ducha Świętego interweniującego za pomocą swej łaski kieruje się tymi samymi prawami. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku Bóg nie mógłby siłą wpływać na działanie swego stworzenia, nie zaprzeczając sobie samemu. Jak się jednak wydaje, Tomasz wytycza swojej teologii jeszcze inny cel: chce dać odczuć bliskość tego Boskiego działania i dać zakosztować jego łagodności. Tego dotyczy jego nauczanie o darach Ducha Świętego.

W Tomaszowej doktrynie dary Ducha Świętego zajmują szczególne miejsce; ważne, abyśmy dostrzegli ich właściwą rolę w życiu duchowym chrześcijanina. Rzeczywiście, można by się zastanawiać, czy są one konieczne, skoro wkraczają w organizm już obdarzony łaską w najtajniejszej głębi duszy, wyposażony także w cnoty, które uzdalniają go do poznawania i miłowania w sferze nadprzyrodzonej¹⁹. Faktycznie, na równi z darami Ducha Świętego, cnoty teologalne są darami Bożymi, i one także udoskonalają osobę, sprawiając, że jest ona w stanie działać zgodnie z wolą Boga. Dlatego zarówno przed św. Tomaszem, jak i po nim nie brak teologów, którzy mocno wątpią nie tylko w konieczność odróżniania darów od cnót, ale nawet w samo istnienie darów²⁰. Tyle że – co wystarcza, by odebrać naszemu autorowi wszelką niepewność –

na ten temat można znaleźć w: B.T. Viviano, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris 1992, s. 98–107 (Lire la Bible, 96).

19. Por. rozróżnienie na łaskę i cnoty, sprawność bytową i działaniową, przypomniane wyżej, s. 261, przyp. 11.

20. Warto tu przypomnieć wiele wyjaśniającą pracę: O. Lottin, *Morale fondamentale*,

Pismo Święte jasno mówi o siedmiu darach Ducha Świętego²¹; do niego więc odwołuje się Tomasz, by wyjaśnić, gdzie tkwi różnica. Oto jeden z fragmentów jego dzieła — kilka podobnych już widzieliśmy — szczególnie wyraziście ilustrujących jego metodę teologiczną, o ile bowiem rozum ma tutaj swoje miejsce, skoro idzie o zrozumienie, to norma pozostaje jednak Pismo Święte:

Jeśli chcemy odróżnić dary od cnót, winniśmy iść za sposobem wypowiadania się o nich Pisma Świętego, które przedstawia je nam nie tyle pod nazwą darów, ale duchów (*spirituum*). Tak bowiem mówi o nich Izajasz (11, 2): „spocznie na nim [...] duch mądrości i rozumu” itd. Te słowa pozwalają nam jasno zrozumieć, że te siedem rzeczywistości zostaje tam wymienionych jako będących w nas z Bożego natchnienia. Natchnienie zaś oznacza pewne poruszenie z zewnątrz. Trzeba zaś uznać, że w człowieku istnieje podwójna zasada poruszająca: jedna wewnętrzna, którą jest rozum, i druga zewnętrzna, którą jest Bóg²² [...].

[Zakłada to jednak pewną zdolność osoby, która jest poruszana, aby poddać się wpływowi czynnika, który ma zapewniać jej postęp. Student będzie więc musiał zdobyć wiele wiedzy, zanim osiągnie dostatecznie dobre przygotowanie, by zostać uczniem poważanego mistrza]. Jest zaś oczywiste, iż ludzkie cnoty doskonałą człowieka według tego, jak jest on stworzony (*natus est*), by być poruszonym przez rozum w swoim działaniu wewnętrznym lub zewnętrznym. Potrzeba więc człowiekowi wyższych doskonałości, dzięki którym byłby dysponowany, by być poruszony przez Boga.

Doskonałości te są nazywane darami, nie tylko dlatego, że są wlane przez Boga, ale dlatego, że dzięki nim człowiek staje się dysponowany, by działać w sposób chętnie podatny (*prompte mobilis*) pod wpływem Bożej inspiracji, jak mówi Izajasz (50, 5): „Pan Bóg otworzył mi ucho, a ja się nie oparłem

Tournai 1954, s. 414–434; Lottin sam zalicza się do tych autorów, którzy odrzucają owo rozróżnienie, i uważa, iż Tomasz wprowadził je tylko po to, by dostosować się do zwyczajów swej epoki; istnieją podstawy, by w to wątpić, skoro Tomasz przypisuje im tak ważną rolę.

21. Por. Iz 11, 2, według Septuaginty i Wulgaty, które dodają pobożność do spisu podanego w tekście hebrajskim, obejmującego tylko sześć darów: mądrość, rozum, radę, męstwo (czy siłę), umiejętność i bojaźń. W tym miejscu Tomasz dość szeroko rozwija zagadnienie darów: *In Is.*, c. 11; Leon., t. 28, s. 79–80, w. 126–212.
22. Wystarczy wspomnieć o Bogu, by zrozumieć, że owa „zewnętrzność” nie ma w sobie nic zewnętrznego w sensie materialnym; chodzi raczej o odmiennosć: to, czego Bóg dokonuje we mnie, nie daje się ograniczyć do tego, co jest ze mnie.

ani się nie cofnąłem”. Filozof mówi również [...], że ci, którzy są poruszani Bożym instynktem, nie potrzebują rozważać według ludzkiego rozumu, lecz że idą za wewnętrznym instynktem, gdyż są poruszani przez lepszą zasadę niż rozum ludzki²³.

Stwierdzenie Arystotelesa, zaczerpnięte z wyraźnie odmiennego kontekstu, zostaje poddane dość śmiałej transpozycji²⁴, możemy to jednak pominąć i zapamiętać tylko zamierzenie: podczas gdy cnota, nawet włana przez Boga, wciąż pozostaje do dyspozycji osoby, która może ją wykorzystać w sposób mniej lub bardziej wielkoduszny, to dar wprowadza osobę nim obdarowaną w sytuację doskonałej podatności wobec działania Ducha Świętego. Taki człowiek znajduje się w stanie tak wielkiej zależności i zarazem spontaniczności, jest tak wsłuchany w działanie Boga w nim, że nie musi już się martwić o sąd rozumu; jest poruszany nadrzędnym instynktem, który zapewnia go o tym, że jest w prawdzie i w dobru — nawet w największych szaleństwach. Żywoty świętych pełne są takich decyzji, podejmowanych wbrew wszelkiej ludzkiej mądrości, pomimo protestów otoczenia. Nie trzeba szukać daleko — Tomasz mógł pamiętać św. Dominika, który podejmując ryzyko rozpadu młodej fundacji kaznodziejów, natychmiast rozproszył na cztery strony chrześcijańskiego świata garstkę braci, których wcześniej zgromadził w Tuluzie: „Nie sprzeciwiajcie mi się. Ja dobrze wiem, co robię”²⁵.

Słusznie zwrócono uwagę na oryginalność użytego słownictwa i jeszcze większą oryginalność poglądów Tomasza w przytoczonym wyżej fragmencie²⁶. Najpierw słowo *spiritus*, które powinno być tutaj poprawnie tłumaczone jako „tchnienie”, ale przede wszystkim obecność słowa

23. ST, I-II, q. 68, a. 1: „*prompte mobilis* ab inspiratione divina”; to samo określenie występuje w ST, II-II, q. 121, a. 1, ale częściej napotykamy: „*bene mobilis* a Spiritu Sancto (lub: *per Spiritum Sanctum*)”, por. ST, I-II, q. 111, a. 4, ad 4; II-II, q. 8, a. 5; q. 19, a. 9; q. 52, a. 1.

24. Por. *Etyka eudemejska* VII, 14, 1248, a. 32.

25. *Proces Boloński*, nr 26; na temat tego epizodu zob. M.-H. Vicaire, *Relecture des origines dominicaines*, „Mémoire Dominicaine” 1993, nr 3, s. 159–171.

26. Zob. zwięzłe, lecz cenne studium: S. Pinckaers, *L’instinct et l’Esprit au cœur de l’éthique chrétienne*, w: *Novitas et veritas vitae*, s. 213–223, któremu zawdzięczamy liczne sugestie.

„instynkt” i idei, jaką ono sugeruje²⁷. Z czysto statystycznego punktu widzenia, liczby same w sobie robią wrażenie: określenie „instynkt Ducha Świętego” (*instinctus Spiritus Sancti*) pojawia się w dziele Tomasza ponad pięćdziesiąt razy, wzmianka o Boskim instynkcie – około trzydziestu razy, głównie w związku z prorocstwem, ale nie tylko. W większości przypadków chodzi o życie moralne i rozróżnianie dobra od zła lub o odniesienie do prawa, czy, jeszcze głębiej, o to, co się dzieje, kiedy ktoś dochodzi do wiary w doświadczeniu nawrócenia. Tomasz rozróżnia zatem powołanie zewnętrzne, które na przykład może zabrznieć w uszach kogoś, kto słucha kazania, od powołania wewnętrznego, które kieruje do niego Bóg i które jest ni mniej ni więcej jak „pewnym wewnętrznym instynktem (*per quemdam instinctum interiozem*), którym Bóg przez łaskę dotyka serca, aby zwróciło się ku Niemu; w ten sposób powołuje ze złej drogi na dobrą, i to mocą Jego łaski, a nie naszych zasług”²⁸.

W tym ostatnim tekście nie wolno nie podkreślić poruszenia łaski, interweniującej bez uprzednich zasług w człowieku przeżywającym nawrócenie. Podczas gdy w swych pierwszych tekstach Tomasz bez widocznej trudności podążał za powszechnie przyjmowanym, nieświadomie semipelagianiskim poglądem, zgodnie z którym człowiek może przygotować się na przyjęcie łaski o własnych siłach²⁹, pogłębiona lek-

27. S. Pinckaers, tamże, s. 217: „To, co nazywamy darami, to są tchnienia, inspiracje otrzymane od Ducha Świętego”; por. s. 215, na temat przytaczanych wyżej liczb.

28. *In Gal.*, c. 1, l. 4, nr 42; por. *In Rom.*, c. 8, l. 6, nr 707 (wyd. pol. s. 137): „Istnieje również powołanie wewnętrzne, które jest niczym innym, tylko duchowym bodźcem, którym Bóg porusza serce człowieka, aby przyłgnął on do tego, co należy do wiary lub cnoty [...]. I powołanie to jest niezbędne, bo serce nasze nie zwróciłoby się do Boga, gdyby Bóg nas do Siebie nie pociągnął”.

29. *W In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 4: „W zgodzie z innymi autorami (*aliis consentiendo*) twierdzimy zatem, iż człowiek może się przygotować na przyjęcie łaski uświęcającej tylko dzięki wolnemu wyborowi”; Tomasz wypowiada się w ten sposób jeszcze w *De veritate*, q. 24, a. 15; dopiero nieco później, podczas pobytu w Orvieto przyznaje, że Bóg uprzedza swoją łaską każde zwrócenie się człowieka ku dobru (zob. np. *SCG*, III, c. 149). Jak trafnie pokazał: H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique*, „Théologie 1”, Paris 1944, s. 92–122 – pełniejsza lektura ostatnich pism św. Augustyna o łasce: *De predestinatione sanctorum* i *De dono perseverantiae*, które znał do tej pory tylko w postaci antologii, uświadomiła go na błąd semipelagianizmu (który wciąż nazywa „pelagianizmem”); por. M. Paluch, *Saint Augustin et saint Thomas. Le De predestinatione sanctorum dans l'œuvre de Thomas d'Aquin*, RSPT 2001, nr 86, s. 641–647.

tura św. Augustyna doprowadziła go do porzucenia tego poglądu i jednoznaczego podkreślenia, że nawet — i przede wszystkim — w tym wypadku „Bóg jest w [nas] sprawcą i chcenia, i działania” (Flp 2, 13). Przenikliwi interpretatorzy zwracali uwagę na fakt, iż wraz z coraz bardziej wyostrzoną świadomością, że w życiu chrześcijańskim nic nie dzieje się poza łaską, w dziele Tomasza rośnie paralelnie częstotliwość wzmianek o instynkcie Ducha Świętego. Co znaczące, w tej samej epoce cytat z Arystotelesa dotyczący nadrzędnego instynktu pojawia się jako ilustracja rzeczywistego wkroczenia Ducha w byt, który całkowicie poddaje się Jego wpływowi³⁰.

Posiadając już to kluczowe dla życia duchowego pojęcie, Tomasz nieustannie odwołuje się do wewnętrznego poruszenia pochodzącego bądź od Ducha, bądź od Boga, i podaje przepiękną jego ilustrację w swym komentarzu do słów Jezusa zapisanych przez św. Jana: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie (*traxerit*) Ojciec, który Mnie posłał” (J 6, 44)³¹:

Skoro bowiem przychodzimy przez wiarę do Chrystusa — powiedzieliśmy już bowiem wcześniej, że przyjście do Chrystusa jest tym samym, co uwierzenie w Niego. Nikt zaś nie może wierzyć, jeśli tego nie chce. A ponieważ

-
30. Por. M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961 (z ważną krytyką przeprowadzoną przez: E. Schillebeeckx, *L'instinct de la foi selon S. Thomas d'Aquin*, RSPT 1964, nr 48, s. 377–408, zob. s. 382); J.H. Walgrave, *Instinctus Spiritus Sancti. Een proeve tot Thomas — interpretatie*, ETL 1969, nr 45, s. 417–431 (streszczenie po francusku). Motyw instynktu ma swe odległe źródło u Arystotelesa, który wykorzystuje go w celu wyjaśnienia dobrego lub złego losu (*Etyka eudemejska* VII, 14, 1248a, 27–32); Tomasz przypomniał sobie o tym, przedstawiając pierwsze przyjście łaski (ST, I–II, q. 109, a. 2 i ad 1), oraz w *De sortibus*, c. 4 (Leon., t. 43, s. 234–235, w. 194–291), gdzie pokazuje, że opatrność jest uprzednią względem wszystkich aktów człowieka; por. Th. Deman, *Le Liber De bona fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, RSPT 1928, nr 17, s. 38–58; C. Fabro, *Le Liber de bona fortuna de l'Éthique à Eudème d'Aristote et la dialectique de la divine Providence chez saint Thomas*, RT 1988, nr 88, s. 556–572. Na temat problemów krytyki tekstu, jakie nasuwa ten tekst, zob. wprowadzenie: R.-A. Gauthier, w: S. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, Paris 1993, s. 80–83.
31. Aby właściwie zrozumieć poniższy tekst, trzeba pamiętać, że słowa „pociąga”, „przyciąganie”, które dla nas zakładają pewne przyzwolenie ze strony osoby przyciąganej, w łacinie Tomasza figurują jako *tractus*, *tractio*, i znacznie wyraźniej oznaczają „ciągnięcie” wbrew woli osoby „ciągniętej”.

przyciąganie (*tractio*) oznacza jakąś przemoc, to ten, kto został przyciągnięty (*tractus*) do Chrystusa, został zmuszony.

W odpowiedzi trzeba powiedzieć, że to, co tutaj powiedziano o owym przyciąganiu przez Ojca, nie oznacza przymusu, ponieważ nie każdy, kto przyciąga, dokonuje przemocy. Ojciec więc wielokrotnie pociąga ludzi do Syna na wiele różnych sposobów, jednak bez przemocy wobec nich. Albowiem jakiś człowiek może pociągać drugiego poprzez przekonywanie (*persuando ratione*)[...]. Ponadto, ktoś pociąga drugiego przez uwodzenie [...], są pociągani przez Ojca ci, których uwodzi Jego majestat.

Jednakże ludzie pociągani są także przez Syna, w przedziwnym radowaniu się prawdą i miłością do niej, którą jest sam Syn Boży. Jeśli bowiem, jak mówi Augustyn, „każdego pociąga to, co przyjemność mu sprawia”³², o ileż mocniej powinien być przyciągany do Chrystusa ten, kto znajduje radość w prawdzie, sprawiedliwości i życiu wiecznym, skoro w całości jest tym Chrystus? Jeśli więc rzeczywiście mamy być przez to przyciągani, to przyciągnie nas miłość do prawdy [...].

Ponieważ jednak nie tylko zewnętrzne ukazanie się czy też przedmiot posiada moc przyciągania, lecz także wewnętrzne poruszenie pobudzające i poruszające do wierzenia, dlatego Ojciec pociągnął do Syna wielu przez poruszenie boskiego działania, skłaniające od wewnątrz serce człowieka do wierzenia: *Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania* (Flp 2, 13); *Więzami Adamowymi ich pociągnę, więzami miłości* (Oz 11, 4); *Serce króla w rękę Boga: zwraca je, dokąd sam chce* (Prz 21, 1)³³.

DARY DUCHA ŚWIĘTEGO

Wszystkie trzy cytaty z Pisma Świętego, które są podstawą tej doktryny, sugerują nie tylko bliskość Bożego działania w samej głębi osoby, w której się ono dokonuje, lecz także jego łagodność i płynącą z niego rozkosz. Jasno widać, że odnajdujemy tu nauczanie św. Pawła o tych,

32. *Trahit sua quemque voluptas*: Wergiliusz, *Bukoliki*, II, 65, cytowany przez Augustyna, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, *Homilia* 26, 4 (tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 369).

33. *In Io.*, c. 6, l. 5, nr 935 (wyd. pol. s. 436–437): „Sed quia non solum revelatio exterior, vel obiectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum, ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum”.

którzy pozwalają prowadzić się Duchowi. Jeśli Tomasz rozwinął tę doktrynę w powiązaniu z początkiem wiary (*initium fidei*), to dlatego, że właśnie w tym momencie wyraźniej można uchwycić wolność Bożej inicjatywy we współpracy z wolnością człowieka: „Samo zaś wierzenie jest aktem umysłu zgadzającego się z Bożą prawdą z rozporządzenia woli poruszonej przez Boga łaską; w taki sposób podlega wolnemu wyborowi zwróconemu ku Bogu”³⁴. Faktycznie, to prawo nieodpartej łagodności jest prawem Ducha działającego w nas przez swą łaskę: jest to światło, które oświeca umysł tak, że ustępuje on tylko wobec oczywistości, i zarazem poruszenie woli, która podejmuje decyzje w wolności, gdyż widzi tutaj swoje dobro³⁵.

Z owym charakterystycznym dla siebie zamiłowaniem docierania do samego sedna rzeczy, które je charakteryzuje, Tomasz rozpatruje kolejno każdy z siedmiu darów, aby określić, do jakiej władzy i jakiej cnoty go przypisać. Przedsięwzięcie nie jest pozbawione subtelności, ale należy sądzić, że autor przywiązywał do niego wagę, gdyż powrócił do niego z rozmaitymi drobnymi różnicami, przechodząc od *Komentarza do Sentencji* do *Summy* właśnie po to, aby lepiej uchwycić rzeczywistość³⁶; śledząc szczegółowo jego rozumowania, wystarczy wiedzieć, że chodzi ni mniej ni więcej jak o to, by pokazać, że życie duchowe jest pod

34. Por. *ST*, II–II, q. 2, a. 9; instynkt napotykaemy znów w ad 3 tegoż artykułu: „Ten, kto ma wiarę, poddany jest dostatecznemu prowadzeniu, aby wierzyć; prowadzony jest bowiem autorytetem Boskiej nauki potwierdzonej cudami i, co więcej, wewnętrznym instynktem danym od Boga zapraszającego do wiary (*interiori instinctu Dei invitantis*)”.

35. Na temat miejsca afektywności w rozwoju wiary warto przeczytać studium: M.-M. Labourdette, *La vie théologique selon saint Thomas. L'affection dans la foi*, RT 1960, nr 60, s. 364–380; figuruje tam m.in. piękny tekst z *De veritate*, q. 14, a. 2, ad 10 (wyd. pol. s. 638): „Natomiast ze względu na cel [wiara] znajduje spełnienie w działaniu woli, ponieważ dzięki miłości posiada to, dzięki czemu zasługuje na osiągnięcie celu. Także początek wiary znajduje się w woli, o ile skłania on intelekt do uznania za prawdziwe tego, co należy do wiary”.

36. Poza *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, zob. *ST*, I–II, q. 68, a. 4 i różne miejsca *Secunda Secundae*, gdzie Tomasz omówił każdy dar po omówieniu określonej cnoty: dar rozumu i umiejętności w powiązaniu z cnotą wiary (q. 8–9); odpowiednikiem daru bojaźni jest cnota nadziei (q. 19), daru mądrości — cnota miłości (q. 45), daru rady — roztropność (q. 52), pobożności — sprawiedliwość (q. 121), dar męstwa odpowiada cnocie noszącej to samo miano (q. 139).

całkowitym i stałym prowadzeniem Ducha³⁷. Tomasz jest jak najdalej od sugerowania, jak to czyniono w niektórych epokach, że dary są jakoby zastrzeżone dla niektórych „wybranych dusz”; wręcz przeciwnie, uważa, iż nie tylko są one dane wszystkim wraz z miłością, ale również że są udzielane wszystkie jednocześnie, zgodnie z wymownym porównaniem dotyczącym cnoty roztropności:

Jak cnoty moralne usposabiają nasze siły pożądawcze do poddania się kierownictwu rozumu; podobnie dary usposabiają wszystkie władze duszy do poddania się poruszeniu Ducha Świętego. Duch Święty zamieszkuje zaś w nas przez miłość: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5), podobnie i nasz rozum jest doskonalony przez roztropność. Stąd, tak jak cnoty moralne są powiązane między sobą nawzajem w roztropności, tak samo dary Ducha Świętego są powiązane między sobą nawzajem przez miłość. W taki sposób, że ten, kto ma miłość, posiada wszystkie dary Ducha Świętego, z których żaden nie może być posiadany bez miłości³⁸.

Ten pogląd, niezrozumiały w pierwszej chwili dla kogoś, kto w swojej przeciętności wyobrażałby sobie, że można być dobrym, nie będąc sprawiedliwym lub czystym, w rzeczywistości przenosi na swoją płaszczyznę

37. Niezastąpione pozostaje tutaj piękne studium: M.-M. Labourdette, *Saint Thomas et la théologie thomiste*, w art. *Dons du Saint-Esprit*, DS 3 (1957), kol. 1610–1635; wzbogacił je U. Horst, *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin*, Berlin 2001 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 46), gdzie autor sytuje nauczanie Tomasza w ciągu historycznym, poczynając od Piotra Lombarda, i analizuje jego wewnętrzną ewolucję, po czym wyodrębnia nową koncepcję, która uwidacznia się w *Prima Secundae*, oraz wydobywa to wszystko, co dotyczy każdego z darów z osobna. Czytelnik zainteresowany obszerniejszą informacją może sięgnąć jeszcze do: J.M. Muñoz Cuenca, *Doctrina de santo Tomás sobre los dones del Espíritu Santo en la Suma teológica*, „Ephemerides Carmeliticae” 1974, nr 25, s. 157–243; M.-J. Nicolas, *Les dons du Saint-Esprit*, RT 1992, nr 92, s. 141–152; C. Gonzalez Ayesta, *El don de sabiduría según santo Tomás*, Pamplona 1998. Choć nie wykorzystałem tutaj tego tekstu z oczywistej przyczyny — za metodę obrałem oddawanie głosu św. Tomaszowi — wolno mi jednak polecić klasyczną książkę Jana ze Świętego Tomasza, *Les Dons du Saint-Esprit*, tłum. R. Maritain, Juvisy 1930, rozdz. IV: *Les dons de sagesse et d'intelligence*, w: J.R. Maritain, *Œuvres complètes*, t. 14, s. 331–370; autor ten w bardzo znacznej mierze pozostaje pod wpływem Mistraza, także w swych komentarzach do Pisma Świętego.

38. *ST*, I-II, q. 68, a. 5; tę absolutnie zasadniczą doktrynę o powiązaniu wszystkich cnót w roztropności i miłości niebawem omówię szerzej.

zasadniczą tezę o powiązaniu cnót, które według Mistrza z Akwinu kierują życiem chrześcijańskim. Na razie trzeba z tego zapamiętać tyle, że pogląd ten jest jak najdalszy od jakiegokolwiek elitaryzmu. Życie pod rządami darów nie jest żadnym zamkniętym rewirem, zastrzeżonym dla małej garstki ludzi. Nic nie jest tak odległe od myśli Tomasza, skoro stwierdza on najwyraźniej, że dary są konieczne do zbawienia. Twierdzenie to mogłoby się wydać zbyt mocne w swym uogólnieniu, gdyby Tomasz z góry go nie uzasadnił. Dary są równie niezbędne do zbawienia jak miłość i inne cnoty teologalne, bez których niemożliwe jest osiągnięcie komunii z Bogiem, i dlatego są dane razem z tymi cnotami. Jednakże prześledzenie jego rozumowania wiele wyjaśnia, gdyż ukazuje dogłębną znajomość praw życia według Ducha. Ogólna myśl pozostaje ta sama: jeśli rozum wystarcza do osiągnięcia czysto ludzkiego celu, to pozostaje radykalnie niewystarczający w odniesieniu do celu nadprzyrodzonego, i dlatego Bóg daje nam łaskę i cnoty. Same cnoty pozostają jednak do naszej dyspozycji i możemy posługiwać się nimi nieśmiało, małodusznie, bojaźliwie i bez polotu; i właśnie tutaj prowadzenie przejmuje Duch Święty:

W porządku celu ostatecznego, nadprzyrodzonego rozum porusza nami w tej mierze, w jakiej sam zostaje przemieniony — choćby tylko w pewnej mierze i nieznacznie — przez cnoty teologalne; nie wystarczy samo poruszenie rozumu, jeśli instynkt i poruszenie Ducha Świętego nie przyjdą z pomocą z góry; zgodnie z tym mówi św. Paweł: „ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi [...]. Jeżeli zaś jesteście dziećmi, to i dziedzicami” (Rz 8, 14–17); to samo mówi Psalm (142, 10): „Twój dobry duch niech mnie prowadzi do ziemi właściwej (*in terram rectam*)”. Ponieważ zaś nikt nie może dojść do dziedzictwa tej ziemi błogosławionych, jeśli nie jest poruszany i poprowadzony przez Ducha Świętego, dlatego aby zmierzać do tego celu, człowiek musi mieć dar Ducha Świętego³⁹.

Konieczność darów Ducha Świętego do zbawienia odnosi się — co jest zrozumiałe samo przez się — do darów płynących z łaski uświęcającej rozumianej w sensie właściwym; istnieją inne dary Ducha (nazywane w języku scholastyki łaskami *gratis datae*, odpowiadające łaskom, które dzisiaj nazywamy „charyzmatami”). Udzielane zależnie od potrzeb,

39. ST, I-II, q. 68, a. 2.

dla pożytku wspólnoty, nie wypływają z takiej samej konieczności, co Tomasz wyjaśnia nader jasno:

[...] niektóre z darów Ducha Świętego są konieczne do zbawienia. Są one wspólne wszystkim świętym i zawsze w nas trwają. Takim darem jest miłość, która „nigdy nie ustaje”, jak powiedziano w 1 Kor 13, 8, i będzie także w przyszłości. Niektóre zaś z darów nie są konieczne do zbawienia, lecz dane zostały wierzącym dla objawienia Ducha Świętego: „Wszystkim zaś objawia się Duch dla [wspólnego] dobra (1 Kor 12, 7)”. [...] Natomiast w odniesieniu do drugiego rodzaju darów jest właściwe Chrystusowi, że Duch Święty pozostaje z Nim zawsze⁴⁰. [Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że Tomasz napisał tak znamienne zdanie na temat zasadniczego fragmentu Pawła o charyzmatach:] W Kościele nie ma nikogo, kto nie miałby swojej części łask Ducha Świętego (*nullus est in Ecclesia qui non aliquid de gratiis Spiritus Sancti participet*)⁴¹.

Kiedy mowa o konieczności darów i o ich powiązaniu z cnotami, nie należy więc sobie wyobrażać, że sięgają one dalej niż cnoty. Przeciwnie, zgodnie z często powtarzaną przez Tomasza formułą, dary są przyznawane po to, „by pomóc cnotom (*In adiutorium virtutum*)” w osiągnięciu ich ostatecznego celu⁴², i to pomimo naszych nieśmiałości, letniości, małości. Nic oczywiście nie może posunąć się dalej niż wiara czy miłość, ale nasz rozum, który waha się i kalkuluje, nie zawsze pozostawia im swobodę działania. Wtedy wkracza Bóg i, jeśli tak można powiedzieć, bierze nas za rękę, aby bardziej zdecydowanie poprowadzić nas swoimi drogami:

Nie wszystko jest znane przez ludzki rozum, podobnie jak nie wszystko jest dlań możliwe, zarówno wtedy, gdy ujmujemy go w doskonałości naturalnej, jak i wtedy, gdy ujmujemy go w doskonałości cnót teologicznych. Stąd rozum nie może w stosunku do wszystkiego pozbyć się głupoty, i innych ograniczeń tego rodzaju [...] [o których mówił św. Grzegorz w zarzucie]. Jednakże Bóg, którego wiedzy i mocy wszystko jest podległe, przez swoje poruszenie

40. *In Io.*, c. 14, l. 4, nr 1915 (wyd. pol. s. 894); por. zwłaszcza *ST*, I–II, q. 111, a. 1, a. 4–5.

41. *In I Cor.*, c. 12, l. 2, nr 725.

42. Jest to formuła z *In Is.*, 11, l. 127; Leon., t. 28, s. 79; pokrywa się ona z formułą z *ST*, III, q. 7, a. 5 ad 1: „Cnoty doskonałą władzę duszy, o ile kierują się rozumem; nawet najdoskonalsze, potrzebują jeszcze wsparcia przez dary, które doskonałą władzę duszy, o ile są poruszane przez Ducha Świętego”. [tłum. własne].

ochrania nas przed wszelkim głupstwem, niewiedzą, tępotą, zatwardziałością i innymi podobnymi rzeczami. Dlatego mówi się, że dary Ducha Świętego, które pozwalają nam chętnie poddawać się Jego instynktowi, są dawane przeciw tego rodzaju brakom⁴³.

Przenikliwość tych uwag można jedynie podziwiać. Tym, co dary Ducha Świętego pozwalają nam przekroczyć, nie są czyny wyraźnie sprzeczne z łaską; zakłada się, że to jest nabyte przez każdego, kto żyje pod rządami nowego prawa. Nie są to także cnoty teologalne, które pozostają nadrzędne wobec darów, gdyż są ich korzeniem — dary te pozwalają nam przekroczyć ludzki sposób realizacji cnót, co przywykliśmy nazywać niedoskonałościami, będącymi zarówno ograniczeniami, jak i przeszkodami dla chwalebnej wolności działania synów Bożych. W ten sposób istota najbardziej uległa wobec działania Ducha jednocześnie jest najbardziej wolna. Wszelkie jej działanie zależy w niej od łaski, ale sama łaska nie tylko szanuje wolność jej ruchu; stanowi wręcz fundament tej wolności⁴⁴.

OWOCE DUCHA

Po omówieniu darów św. Tomasz dodaje jeszcze dwie inne kwestie, prawdę mówiąc, dość zaskakujące dla kogoś, kto nie oczekuje od niego niczego oprócz zwykłego opisu struktur myślowych. Nas jednak nie powinny one zaskakiwać, gdyż wiemy, że Tomasz jest wytrwałym czytelnikiem Pisma Świętego. W pełni świadom faktu, iż „Kazanie na Górze zawiera pełny program życia chrześcijańskiego”⁴⁵, zastanawia się nad

43. ST, I–II, q. 68, a. 2, ad 3.

44. ST, I–II, q. 111, a. 2, ad 2: „Bóg nie usprawiedliwia nas bez nas, kiedy bowiem jesteśmy usprawiedliwieni, to przez ruch wolnego wyboru przylegamy do sprawiedliwości Boga. Jednakże ten ruch nie jest przyczyną łaski, ale skutkiem. Całe działanie odnosi się zatem do łaski (*Unde tota operatio pertinet ad gratiam*)”. Taka jest ogólna teoria; jednakże kiedy chodzi w sposób szczególny o działanie darów, Tomasz wypowiada się następująco na temat daru rady (ST, II–II, q. 52, a. 1, ad 3): „Synowie Boży są poruszani przez Ducha Świętego we właściwy im sposób, to znaczy w poszanowaniu ich wolnego wyboru (*secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio*)”.

45. ST, I–II, q. 108, a. 3: „Sermo quem Dominus in Monte proposuit, totam informationem christianae vitae continet”; w *Liście-Dedykacji do Urbana IV*, załączonym do *Catena aurea* o św. Mateuszu, Tomasz oznajmił podobnie: „W Ewangelii jest przekazana istota wiary katolickiej (*forma fidei catholicae*) i reguła całego życia chrześcijańskiego (*totius vitae regula christiana*)”. Oczywiście jest tutaj inspiracja św. Augustynem,

tym, czym są błogosławieństwa, o których mówi Pan w ewangeliach (Mt 5, 3–12; Łk 6, 20–26), i nad tym, co św. Paweł nazywa „owocami Ducha” (Ga 5, 22–23)⁴⁶. Porównanie nie jest arbitralne, gdyż między owocami i błogosławieństwami istnieje niejedna wspólna cecha, a kiedy zaczynamy dostrzegać, że to wszystko zakorzenia się w Duchu Świętym jako w swoim źródle, więź z Nim okazuje się oczywista. Te dwie kwestie, zbyt rzadko czytane, gdyż wielu byłoby skłonnych uważać je za drugorzędne w całościowym układzie *Summy*⁴⁷, wręcz przeciwnie, są cenione przez najwybitniejszych dziś przedstawicieli teologii moralnej⁴⁸. Chętnie widzą oni w nich „program życia i wzrostu duchowego” i czerpią z nich inspirację, aby „naszkicować całościowy portret człowieka duchowego”⁴⁹.

Z pewnością nie trzeba tu przypominać listy błogosławieństw, ale warto może wymienić dwanaście owoców Ducha, które Tomasz znalazł w łacinie Wulgaty: miłość, radość, pokój, cierpliwość, łaskawość, dobroć, długomyślność, łagodność, wiarę, powściągliwość, umiarkowanie, czy-

por. S. Pinckaers, *Le commentaire du sermon sur la montagne par S. Augustin et la morale de S. Thomas*, w: *La Teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea L.-B. Gillon*, Roma 1982, s. 105–126.

46. ST, I–II, q. 69–70; W *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 6 w ślad za św. Augustynem Tomasz dodał w tym kontekście rozważanie o siedmiu prośbach z *Pater*. Należy sięgnąć tutaj także do *In Mt.*, c. 5, l. 1–2, nr 396–443 oraz — oprócz artykułu wskazanego w poprzednim przypisie — do komentarza S. Pinckaersa, *La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas*, w: *Ordo sapientiae et amoris*, s. 267–284, zwłaszcza s. 276n., gdzie autor mówi o „zadziwiającym dialogu, jaki św. Tomasz zapoczątkował między filozofią Arystotelesa a teologią mającą źródło w wierze w Krzyż Chrystusowy” (s. 284); zob. także tegoż autora, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 146–160. Na ten temat można skonsultować nadal cenne, choć dawno temu wydane, studia: A. Gardeil, *Fruits du Saint-Esprit*, DTC 6 (1920), kol. 944–949, i Ch.-A. Bernard, *Fruits du Saint-Esprit*, DS 5 (1964), kol. 1569–1575.
47. Jak zauważył Kajetan, te dwie kwestie „wymagają częstej lektury i stalej medytacji, ale nie komentarza (*lectione frequenti, meditationeque iugi egent, non expositione*”, *Comm. in loco*).
48. Tutaj warto przeczytać piękne prace : D. Mongillo, *Les béatitudes et la béatitude. Le dynamisme de la Somme de théologie de Thomas d'Aquin: une lecture de la Ia–IIae q. 69*, RSPT 1994, nr 78, s. 373–388, i *La fin dernière de la personne humaine*, RT 1992, nr 92, s. 123–140.
49. R. Bernard, przypis 137 do: Saint Thomas d'Aquin, *La Vertu*, t. 2 : *Ia–IIae, Questions 61–70*, Paris 1935, s. 382 (*Revue des Jeunes*); warto przeczytać cały ten przenikliwy komentarz.

stość⁵⁰. Aby zrozumieć, o co chodzi, należy wiedzieć, że w porównaniu z cnotami i darami, błogosławieństwa i owoce nie stanowią nowych kategorii sprawności, ale po prostu są wynikającymi z nich aktami:

Miano owocu zostało przeniesione ze sfery tego, co cielesne, w sferę tego, co duchowe. W sferze rzeczy cielesnych owocem nazywamy wytwór roślinny, który dochodzi do dojrzałości i ma w sobie jakiś smak. Owoc ten zaś może zostać odniesiony do dwóch rzeczywistości: mianowicie do drzewa go wytwarzającego i do człowieka, który z drzewa go zbiera. Według tego przykładu, gdy idzie o rzeczy duchowe, możemy ująć słowo „owoc” na dwa sposoby: po pierwsze, gdy nazywa się owocem człowieka jakby owoc drzewa — to, co jest przez niego wytworzone; po drugie, gdy nazywa się owocem człowieka to, co przez człowieka jest zebrane⁵¹.

To proste ustalenie znaczeń językowych pozwala więc przeprowadzić pierwsze wyjaśnienie. Jeśli myślimy o tym, co zostaje wytworzone przez człowieka, jasno widać, że owocami nazywane są akty ludzkie. Jeśli są owocami według zdolności rozumu, to wówczas są owocami rozumu; jeśli jednak zostają wytworzone według wyższej cnoty, cnoty Ducha Świętego, który działa w cnotach i darach, „wówczas mówimy, że działanie człowieka jest owocem Ducha Świętego, jako [pochodzące] z Boskiego zasiewu”⁵².

Jeśli jednak myślimy o owocu jako o czymś, co zostało *zebrane* przez człowieka, to otwiera się przed nami nieoczekiwane rozległa perspektywa. Owoc człowieka, jak owoc ziemi, nie jest takim czy innym odosobnionym produktem, ale całościowym plonem, jaki przynosi uprawa. Owoc *zebrany*, przeniesiony w sferę działania ludzkiego, jest celem ostatecznym, którym będzie się cieszył człowiek. „Dlatego nasze dzieła,

50. W greckim tekście Nowego Testamentu nie ma całego tego spisu, lecz tylko dziewięć jego elementów, gdyż trzy elementy dodała do niego Wulgata.

51. *ST*, I–II, q. 70, a. 1; nie mówiąc tego wprost, Tomasz różni się tutaj od Bonawentury (*In III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1; *Opera* III, 737–738), który w błogosławieństwach widzi nie czyny, ale także sprawności, por. É. Longpré, *Bonaventure*, DS 1 (1937), s. 1789–1790.

52. *ST*, I–II, q. 70, a. 1; obraz zasiewu, odnoszony do Ducha Świętego, jest bliski Tomaszowi; występuje on w paralelnym fragmencie *In Gal.*, c. 5, l. 6, nr 330: „Mówi się o owocu Ducha, ponieważ powstaje on w duszy z duchowego zasiewu łaski (*ex semine spiritualis gratiae*)”; zob. także *ST*, I–II, q. 114, a. 3, ad 3 (przyp. 63 do niniejszego rozdziału).

jako skutki działającego w nas Ducha Świętego, jawią się jako owoce, ale jako przyporządkowane celowi życia wiecznego, jawią się raczej jako kwiaty⁵³. Tomasz, chętnie wychwalany za ścisłość języka, nie cofa się przed metaforą, gdy nadarza się ku temu okazja, ale ta przenośnia szczególnie mu się udała: od zasiewu, jaki Duch Święty składa w duszy, do owocu błogosławieństwa, przechodząc przez kwiaty naszych dobrych uczynków — to rzeczywiście cały program.

Jeśli jednak w ślad za Pawłem chętniej mówi on o owocach niż o kwiatach, to dlatego, że cnotliwe czyny zawierają w sobie przyjemność z nimi związaną, a nawet w pewnym sensie własną nagrodę⁵⁴. I właśnie tutaj odnajdujemy błogosławieństwa. Podobnie jak „owoce”, także i „błogosławieństwa” są aktami, które wypływają z cnót i darów, ale różnią się od owoców w tym sensie, że są aktami jeszcze lepszymi: „Więcej zawiera się w pojęciu błogosławieństwa niż w pojęciu owocu [...] Błogosławieństwami nazywa się tylko doskonałe dzieła; dlatego zresztą są one przypisywane bardziej darom niż cnotom”⁵⁵. Zwłaszcza z racji faktu, że noszą one to samo miano, co owoc zebrany na końcu⁵⁶, błogosławieństwa jeszcze lepiej niż obraz owocu wyrażają to, że są jedynie początkiem spełnienia, które dopiero ma nastąpić.

Między św. Ambrożym, który zastrzegał błogosławieństwa dla przyszłego życia, a św. Augustynem, który odnosił je do życia teraźniejszego, czy jeszcze św. Janem Chryzostmem, który je dzielił na dwie kategorie, Tomasz musiał znaleźć własną drogę⁵⁷; jego odpowiedź jest więc tym bardziej interesująca:

Nadzieja przyszłego szczęścia może zaistnieć w nas w dwojaki sposób: bądź to z powodu pewnego przygotowania czy przystosowania do przyszłego błogosławieństwa, co następuje przez zasługę; bądź też przez pewne niedoskonałe zapoczątkowanie przyszłego błogosławieństwa w świętych już tu, w tym życiu. Inaczej bowiem wygląda owocowanie drzewa,

53. ST, I–II, q. 70, a. 1, ad 1.

54. *In Gal.*, c. 5, l.6, nr 328: „dzieła cnót i Ducha są w nas ostateczną rzeczywistością (*quid ultimum*)”.

55. ST, I–II, q. 70, a. 2.

56. Łacińskie *beatitudo* oznacza zarówno błogosławieństwo, jak i szczęście (przyp. red.).

57. Por. D. Buzy, *Béatitudes*, DS 1937, nr 1, s. 1306–1307.

gdy zaczyna zielenić się liśćmi, a inaczej, kiedy zaczynają pojawiać się pierwsze owoce.

To wszystko, co jest ujmowane w błogosławieństwach jako zasługa, jest więc pewnym przygotowaniem lub przystosowaniem do błogosławieństwa, bądź doskonałego, bądź zapoczątkowanego. Natomiast to wszystko, co jest dane jako nagroda, może być albo błogosławieństwem doskonałym — i wtedy należy do przyszłego życia — albo pewnym zapoczątkowaniem błogosławieństwa, jak w wypadku świętych — i wtedy należy do obecnego życia. Kiedy ktoś zaczyna wzrastać w aktach cnót i darów, można żywić nadzieję, że dojdzie on do doskonałości tego życia i doskonałości ojczyzny⁵⁸.

Nie ulega wątpliwości, że w tych refleksjach odbija się echem jakieś doświadczenie duchowe, jeśli niekoniecznie osobiste doświadczenie autora — choć nie jest to przecież wykluczone — to przynajmniej doświadczenie wielu świętych, którzy na własny sposób byli obrazem tych błogosławieństw⁵⁹. Prawdą jest, co wyjaśnia Tomasz, mówiąc o błogosławieństwie łez, że święci zostają pocieszeni już w tym życiu, skoro mają udział w Duchu Pocieszycielu; podobnie, łaknący sprawiedliwości: także zostają nasyceni, skoro ich pokarmem — tak jak pokarmem Jezusa — jest czynić wolę Ojca. Jest też prawdą, iż ludzie czystego serca w pewien sposób oglądają Boga poprzez dar duchowej przenikliwości⁶⁰. Echo tego duchowego doświadczenia być może słyszymy jeszcze lepiej, kiedy Tomasz dochodzi do rozważania, w jaki sposób owoce są odrębne, a zarazem powiązane między sobą:

Owocem nazywa się to, co pochodzi od jakiejś zasady jak od nasienia lub korzenia, dlatego też owoce odróżniamy od siebie na podstawie różnego „wzrastania” (*processus*) Ducha Świętego w nas. A wzrastanie to rozpoznaje się po tym, że umysł człowieka (*mens hominis*)⁶¹ jest dobrze

58. ST, I–II, q. 69, a. 2; nigdy dość polecenia artykułu S.-Th. Bonino, *Les béatitudes au cœur de la théologie de saint Thomas d'Aquin*, NV 2014, nr 89/4, s. 429–444 — Bonino lepiej niż ktokolwiek inny ukazuje przełomowy charakter tego nauczania w teologii duchowej Tomasza.

59. Bonino bardzo trafnie odsyła do Kazania 20 (*Beata gens*), gdzie Tomasz łączy każde błogosławieństwo z kategorią świętych, którzy je najlepiej uosabiali (zob. przykład Torrella, Thomas d'Aquin, *Sermons*, s. 327–338).

60. ST, I–II, q. 69, a. 2, ad 3.

61. R. Bernard poddaje ten tekst pewnej interpretacji, gdyż tutaj i nieco dalej tłumaczy *mens hominis* (umysł człowieka) jako „człowieka duchowego”: z pewnością nie jest to

uporządkowany: po pierwsze w sobie samym, po drugie wobec tego, co jest obok niego, po trzecie zaś wobec tego, co jest poniżej niego.

Wtedy zaś umysł człowieka jest dobrze usposobiony sam w sobie, kiedy panuje nad sobą, zarówno w pomyślności, jak i w przeciwności. Pierwsze zaś usposobienie ludzkiego umysłu do dobra następuje przez miłość, która jest pierwszym odczuciem (*affectio*) i korzeniem wszystkich odczuć (por. *ST*, I–II, q. 27, a. 4). Dlatego wśród owoców Ducha pierwsze miejsce przypada miłości, przez nią bowiem Duch Święty zostaje dany w szczególny sposób, jakby we własnym podobieństwie, gdyż On sam jest miłością: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (*Rz* 5, 5).

Za miłością zaś nadprzyrodzoną (*amor caritatis*) nieuchronnie podąża radość. Każdy kochający cieszy się ze zjednoczenia z ukochanym. Miłość ta zawsze trwa w obecności Boga, którego miłuje: „kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 *J* 4, 16). Dlatego następstwem miłości jest radość.

Doskonałością radości natomiast jest pokój, i to z dwójakiego punktu widzenia. Najpierw ze względu na spokój od wszelkiego zewnętrznego zamętu; nie może bowiem doskonale cieszyć się miłowanym dobrem ten, komu w jego radowaniu się przeszkadzają inni, i odwrotnie, tego, kto ma serce doskonale ukojone w jednym przedmiocie, nic innego nie może uprzykrzyć, gdyż inne rzeczy poczytuje on za nic. „Obfity pokój dla miłujących Twe Prawo, nie przytrafi się im żadne potknięcie” (*Ps* 119, 165): rzeczy zewnętrzne nie przeszkadzają im, bo radują się Bogiem. Następnie, ze względu na ukojenie przyływów pragnień; ten, komu nie wystarcza przedmiot jego radości, nie cieszy się nim w sposób doskonały. Pokój sprawia więc te dwie rzeczy: nie jesteśmy niepokojeni przez rzeczy zewnętrzne i nasze pragnienia spoczywają w jednym przedmiocie. Oto dlatego na trzecim miejscu po miłości i radości umieszcza się pokój⁶².

Tomasz kontynuuje, łącząc cierpliwość i długomyślność z wewnętrznym uporządkowaniem siebie, ale w przeciwności. Jeśli idzie o prawność relacji do drugiego człowieka, podobnie sytuuje dobroć, łaskawość,

pozbawione uzasadnienia, ale ta lektura mogłaby skłonić do poglądu (wbrew intencji autora), że Tomasz ma na myśli jakąś szczególną kategorię chrześcijan, podczas gdy jego wypowiedź dotyczy wszystkich.

62. *ST*, I–II, q. 70, a. 3.

łagodność (czy równość duszy), „wiarę” (która przyjmie postać wierności względem człowieka i zawierzenia siebie w podporządkowaniu umysłu Bogu). Lista kończy się na prawym uporządkowaniu względem rzeczy, które są podrzędne wobec nas, i tu pojawiają się powściągliwość, umiarkowanie i czystość. Nie ma potrzeby, byśmy szczegółowo śledzili całe rozumowanie, gdyż powyższy długi cytat dostatecznie wyraźnie pokazuje miejsce owoców Ducha Świętego i błogosławieństw w konstrukcji organizmu duchowego. Istotnie, tu, podobnie jak gdzie indziej, wszystko łączy się ze sobą, i nawet jeśli św. Paweł prawdopodobnie nigdy nie myślał o systematycznym opisie, to wysilek teologa, który stara się zrozumieć, w jaki sposób te rzeczy są między sobą powiązane, nie tylko nie jest niestosowny, ale dogłębnie wyjaśnia zarówno subtelność Tomaszowych analiz, jak i elementy duchowej nauki, możliwe do wyodrębnienia przy jego lekturze.

ZADATKI NASZEGO DZIEDZICTWA: DUCH ŚWIĘTY I EUCHARYSTIA

Nie ulega wątpliwości, że wśród owoców Ducha Świętego należy wymienić Eucharystię. Jak czytelnik z pewnością zauważył w powyższych rozważaniach, Tomasz rzeczywiście stawia całe życie duchowe pod znakiem nadziei eschatologicznego spełnienia⁶³. Wzajemne oddziaływanie między „już” i „jeszcze nie”, o którym tak wiele mówiono w XX wieku, kieruje wszystkimi wyborami dokonanymi przez Mistrza z Akwinu. Odkryliśmy to już na samym początku tej książki, omawiając jego koncepcję teologii, owej pobożnej nauki, prawdziwej szkoły życia teologicznego, znajdującej się na szlaku, który prowadzi od wiary do widzenia uszczęśliwiającego⁶⁴. Inny dobitny tego przykład znajdujemy w samym centrum życia chrześcijanina, w sposobie, w jaki Tomasz mówi o sakramentach, a szczególnie o Eucharystii. Eucharystyczna pobożność Tomasza jest

63. Bardzo trafnie zauważył to: D. Mongillo, *La béatitude et les béatitudes*, s. 379, który mówi o tym jako o „najbardziej znamiennej cesze Tomaszowej analizy Błogosławieństw”. Zob. również odmiennie, a zarazem całkowicie zbieżne podejście: É.-H. Weber, *Le bonheur dès à présent, fondement de l'éthique selon Thomas d'Aquin*, RSPT 1994, nr 78, s. 389–413, dla którego to właśnie owa urzeczywistniona antycypacja szczęśliwości przez łaskę i dary różni Tomasza od jemu współczesnych, którzy zastrzegali szczęśliwość wyłącznie dla spełnionej eschatologii.

64. Por. Wprowadzenie do niniejszej książki, s. 31–37.

dobrze znana i chętnie do niej odsyłam swoich czytelników; znajdując w niej oni przykład jego duchowej postawy; trzeba jednak wiedzieć, że postawa ta karmi się zadziwiająco bogatą teologią, która sama w sobie świadczy o wewnętrznych uczuciach Tomasza.

Według Tomasza każdy z siedmiu sakramentów „oznacza rzecz świętą, o ile jest przyczyną uświęcenia człowieka”; wyjaśnia on, że owo uświęcenie można rozpatrywać w trojakim aspekcie:

pierwszym jest sama przyczyna naszego uświęcania, a jest nią męka Chrystusa. Drugim jest istota (forma) naszego uświęcania, a polega ona na łasce i na cnotach. Trzecim jest ostateczny cel naszego uświęcania, a jest nim życie wieczne. I wszystko to oznaczają sakramenty. Stąd to sakrament jest, po pierwsze, znakiem upamiętniającym to, co poprzedziło, mianowicie męki Chrystusa; po drugie, jest znakiem wskazującym na to, co się w nas dokonało na skutek męki Chrystusa, mianowicie — łaski; po trzecie, jest znakiem zapowiadającym, tj. zwiastującym przyszłą chwałę⁶⁵.

To pierwsze wytłumaczenie sprawdza się z drobnymi różnicami w odniesieniu do poszczególnych sakramentów, a wyjątkowo trafnie pasuje do Eucharystii. Wyjaśniając, dlaczego powszechnie się jej nadaje trojake miano, Tomasz stwierdza:

Sakrament ten ma trojake znaczenie: pierwsze wiąże się z przeszłością, gdyż upamiętnienia on Mękę Pańską, która była prawdziwą ofiarą [...]; dlatego sakrament ten nosi nazwę *ofiary*. Drugie znaczenie dotyczy rzeczywistości *teraźniejszej* — jedności Kościoła, do którego ochrzczeni są włączeni przez ten sakrament. Dlatego jest on nazywany *komunią* lub *synaxis*. Jak bowiem mówi Damascenczyk: „mówimy o komunii, ponieważ przez nią wchodzimy w komunię z Chrystusem, jako że mamy udział w Jego ciele i w Jego Bóstwie, a także jednoczymy się i tworzymy komunię między sobą nawzajem”. Trzecie znaczenie wynika z odniesienia do przyszłości, gdyż *sakrament ten jest zapowiedzią upajania się Bogiem, którym będziemy się radować w ojczyźnie*. Dlatego też nazywamy go *wiatykiem* [od łacińskiego słowa *via*], ponieważ na ziemi otwiera przed nami drogę wiodącą do ojczyzny. Z tego samego

65. ST, III, q. 60, a. 3; komentarz: J.M.R. Tillard, *La triple dimension du signe sacramentel (À propos de Sum. Theol., III, 60, 3)*, NRT 1961, nr 8, s. 225–254. Tomasz podziela tę doktrynę ze swymi bezpośrednimi poprzednikami — Albertem i Bonawenturą — w jego wydaniu nabiera ona jednak szczególnego blasku.

powodu nazywamy go także *Eucharystią*, czyli cenną łaską⁶⁶, gdyż „łaska Boża — to życie wieczne” (Rz 6, 23) oraz dlatego, że zawiera się w nim Chrystus „pełen łaski”⁶⁷.

Nie zgłębiając teraz całego bogactwa tego tekstu, trzeba unaocznic dwie nazbyt długo zaniedbywane sprawy: eklezjalny owoc Eucharystii i jej wymiar eschatologiczny. Nie są to po prostu omówienia, które wedle uznania można by uczynić dodatkiem do sakramentu już spełnionego w chwili, kiedy wierny przyjął Chrystusa w Komunii, ale są to raczej dwie implikacje niezbędnie obecne w sakramencie i ważne jest, by je ukazać w pełnym świetle. Jeśli je rozróżniamy dla jasności, w istocie są one nierozdzielnie ze sobą związane, a druga jest wpisana w pierwszą, której potencjalności ujawnia. Obydwie nie są niczym innym niż rozwinięciem jedynej łaski Chrystusa przyjętej w sakramencie.

Łatwiej rozumiemy, czym jest eklezjalny owoc Eucharystii, jeśli pamiętamy, w jaki sposób do niedawna jeszcze powszechna katecheza podkreślała niemal wyłącznie bliską zażyłość, jaką przyjęta komunია tworzy między wiernym a jego Panem i Zbawicielem, słodycz tego połączenia i pełną wdzięczności miłość, przepełniającą serce przyjmującego komunię do jego Boga, który raczy uczynić sobie w nim mieszkanie. Pozostaje to nienaruszalne i każdy powinien pielęgnować w sobie to uczucie, starać się je rozbudzać i rozwijać w innych, ale Tomasz nie pozwala nam się na tym zatrzymywać. Komunია eucharystyczna — bynajmniej nie ograniczając się do tego intymistycznego podejścia — prawdziwie jest widzialnym znakiem rzeczywistości, która spełni się całkowicie dopiero w przyszłym świecie. Łaska bliskości z Chrystusem w sakramencie jest oczywiście tu obecna i pełni istotną rolę tak jak jej źródło; męka, ale widzenie jej w pełnym wymiarze jest sprawą zasadniczej wagi. Ta sama łaska, włączająca w Chrystusa wiernego, który Go przyjmuje w sakramencie, jednocześnie buduje Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa. Innymi słowy, sprawczość Eucharystii nie kończy się

66. Tomasz myli się co do znaczenia słowa *eucharistia*, które oznacza raczej „dziękczynienie”, ale błąd ten nie wpływa na to, co chciał wyrazić.

67. *ST*, III, q. 73, a. 4; kilka dodatkowych wyjaśnień czytelnik znajdzie w: Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, L'Eucharistie*, red. A.-M. Roguet, Paris 1960, t. 1, s. 352nn (*Revue des Jeunes*).

na duszy pojedynczej osoby, która Ją przyjmuje, co groziłoby popadnięciem w indywidualizm. Przeciwnie, w nurcie chrztu, którego jest kontynuacją i zwieńczeniem⁶⁸, rozwija w pełni dzieło przyłączenia do Chrystusa-Głowy, którego ta łaska niesie. To właśnie mówi św. Jan Damascenński we fragmencie, który przeczytaliśmy: „przez nią wchodzimy w komunię z Chrystusem, jako że mamy udział w Jego Ciele i w Jego Bóstwie, a także jednoczymy się i tworzymy komunię między sobą nawzajem”. Tomasz opiera się również na nauczaniu św. Augustyna, dla którego przyjęcie Chrystusa w sakramencie to nie tylko przemiana w Niego⁶⁹, ale także nawiązanie więzi ze wszystkimi innymi członkami Chrystusa i tym samym wejście w rozległą komunię sakramentalną Kościoła⁷⁰. W innym miejscu wysławia się inaczej, ale chodzi o to samo: „Rzeczywistością (*res*) Eucharystii jest jedność Ciała Mistycznego”⁷¹. Powtórzmy znane powiedzenie, którego domniemanym autorem jest Henri de Lubac: Kościół sprawuje Eucharystię, a Eucharystia tworzy Kościół.

-
68. Por. *ST*, III, q. 73, a. 3: „Chrzest jest początkiem życia duchowego i bramą sakramentów, Eucharystia zaś jest jakby spełnieniem życia duchowego i celem wszystkich sakramentów”.
69. Augustyn, *Wyznania*, VII, 10, s. 198, cytowane przez Tomasza, *ST*, III, q. 73, a. 3, ad 2: pokarm cielesny zostaje przemieniony w tego, kto go spożywa, „pokarm duchowy zaś [Eucharystia] przemienia człowieka w siebie, stosownie do słów, które według relacji Augustyna, Chrystus miał do niego skierować mówiąc: »Nie ja w tobie ulegnę przemianie, lecz ty zostaniesz przemieniony we mnie«”.
70. To cenne dziedzictwo otrzymane od ojców Kościoła było przedmiotem wielu opracowań, w tym następującego studium: G. Emery, *Le fruit ecclésial de l'Eucharistie chez S. Thomas d'Aquin*, NV 1997, nr 4, s. 25–40, gdzie znajdziemy wiele innych tytułów oraz wykaz różnych sposobów użytych przez Tomasza do wyrażania tego ekklezjalnego wymiaru sakramentu.
71. Por. *ST*, III, q. 73, a. 1, arg. 2; a. 2, sc.; a. 3; ten sposób mówienia zakłada, że znana jest inna zasadnicza myśl teologii Eucharystii, polegająca na odróżnieniu w sakramencie tego, co jest tylko znakiem dokonującej się rzeczywistości (*sacramentum tantum*: chleb i wino), od tego, co jest zarazem znakiem i rzeczywistością (*res et sacramentum*: już konsekrowane chleb i wino, które zawierają prawdziwe Ciało Chrystusa, rzeczywistość oznaczaną i zawartą: *res significata et contenta*) oraz od rzeczywistości, która jest oznaczana, ale nie zawarta (*res significata sed non contenta*, lub też: tylko rzeczywistość, *res tantum*) czyli Mistyczne Ciało Chrystusa. W przytoczonym wyżej zdaniu słowo „rzeczywistość” jest użyte w tym ostatnim znaczeniu; jest to rzeczywistość ostateczna, która trwa po dostąpieniu komunii ze świętym Ciałem Chrystusa — zjednoczenie z Jego Ciałem Mistycznym, trwające przez całą wieczność. Te nazbyt lapidarne objaśnienia można poszerzyć w świetle tego, co mówię w innym miejscu: S. Thomas, *Sermons*, przyp. 22, s. 382–384.

Zgromadzenie członków Chrystusa wokół ich Głowy, rozpoczęte przez chrzest, rozwija się i ugruntowuje przez łaskę Eucharystii.

To samo trzeba powiedzieć o eschatologicznym wymiarze Eucharystii: ten najwyższy rozkwit łaski przyjętej wraz z sakramentem kieruje nas ku przyszłej chwale. Dlatego, zauważa Tomasz także w tym samym tekście: „sakrament Eucharystii, nosząc łacińską nazwę wiatyku [*viaticum*], ma służyć ludziom w drodze [*via*] do ostatecznego celu”⁷². Eucharystia jest nie tylko sakramentem na drogę, „znakiem największej miłości i pokrzepieniem naszej nadziei”⁷³; jest też dla nas już tu, na ziemi, „zapowiedzią upajania się Bogiem, którym będziemy się radować w ojczyźnie”. Owo upajanie się Bogiem, ostateczne spełnienie naszego zjednoczenia z Chrystusem Głową i z całym Jego Ciałem Mistycznym, a przez Chrystusa z Ojcem w Duchu Świętym, ujawni się całkowicie na końcu czasów, ale rozpoczęło się już tutaj. Wraz z obecnością zmarłych Chrystusa w najtajniejszej głębi nas samych już teraz przyjmujemy w swojej duszy wszystkie dary, które mamy otrzymać w przyszłości: wiarę, która antycypuje widzenie uszczęśliwiające, miłość, która pozostanie jako jedyna, zmazanie grzechów, całkowite pojednanie z Bogiem, pokój w naszym wnętrzu i z tymi wszystkimi, którzy mają udział w świętych obcowaniu oraz płynącą z tego radość, owoce Ducha i błogosławieństwa, o których właśnie mówiliśmy, krótko mówiąc – wszystkie dobrodziejstwa łaski, którą nabył dla nas Jezus swoją męką⁷⁴. Tomasz ujmuje to wszystko w dwóch punktach: „W niebiańskiej chwale dwie rzeczy przede wszystkim stanowią radość sprawiedliwych: upajanie się boskością oraz społeczność świętych; żadnego dobra nie można bowiem radośnie posiadać bez przyjaciół”⁷⁵. Wymiar eklezjalny nierozzerwalnie spleta się z wymiarem eschatologicznym⁷⁶.

72. ST, III, q. 79, a. 2, ad 1.

73. ST, III, q. 75, a. 1.

74. Por. ST, III, q. 83, a. 1, cytujący modlitwę liturgiczną: „Ilekoć celebруемy pamiątkę tej Ofiary, spełnia się dzieło naszego odkupienia”; tamże, a. 4: „zawiera w sobie całe Misterium naszego zbawienia”.

75. *In Heb.*, c. 12, l. 4, nr 706; te dwa punkty zostają rozwinięte w dalszej części tekstu (nr 706–707); wspólnotę przyjaciół napotykaemy znów w Traktacie o szczęściu: ST, I–II, q. 4, a. 8.

76. Uważna lektura pozwala wychwycić wiele innych tekstów, które ujawniają wrażliwość Tomasza na doniosłość tego sakramentu; tę wrażliwość napotykaemy przelotnie,

O ile w oczywisty sposób dusza cieszy się łaską eucharystyczną jako pierwsza, ciało nie zostaje zapomniane: „Ciało nie jest wprawdzie bezpośrednim podmiotem łaski, jednakże łaska kształtująca duszę oddziałuje na ciało, skoro zgodnie ze słowami Apostoła »członki nasze oddajemy jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu« (Rz 6, 13) już obecnie, a w przyszłości ciało nasze osiągnie chwałę i nieskazitelność”⁷⁷. Do tej pewności Tomasz dodaje jeszcze wraz ze św. Augustynem pewność dotyczącą Eucharystii, lekarstwa nieśmiertelności:

Już tu, na ziemi, posiadamy pożywienie zapewnione przez pokarm duchowy i jedność oznaczaną przez postacie chleba i wina, lecz w sposób niedoskonały, w chwale zaś będziemy je posiadać w sposób doskonały. Augustyn komentuje więc werset ze św. Jana (J 6, 55, „Ciało moje prawdziwie jest pokarmem”) słowami: „Ludzie pożądają pokarmu i napoju, by zaspokoić głód i pragnienie, lecz prawdziwie może nasycić tylko ten Pokarm i Napój, który spożywających czyni nieskazitelnymi i nieśmiertelnymi w społeczności świętych, gdzie będzie pokój i doskonała jedność”⁷⁸.

Cel ostateczny sakramentu zostanie w pełni osiągnięty wówczas, gdy także i ciało z kolei będzie korzystać z chwały przy Paruzji albo, mówiąc słowami św. Pawła, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (por. 1 Kor 15, 28)⁷⁹.

w nieoczekiwanych chwilach: tak więc w kropli wody dodanej do wina podczas ofiarowania widzi on nawiązanie do „ostatecznego skutku tego sakramentu, którym jest nasze wejście w życie wieczne” (ST, III, q. 74, a. 6), zaś nazwanie go „chlebem aniołów” uzasadnia faktem, że „przyjęcie Chrystusa w tym sakramencie jest przyporządkowane jego celowi, czyli napawaniem się Chrystusem w ojczyźnie, czym już teraz radują się aniołowie” (ST, III, q. 80, a. 2, ad 1: widzenie uszczęśliwiające zostało utożsamione z uczcą duchową).

77. ST, III, q. 79, a. 1, ad 3.

78. ST, III, q. 79, a. 2; Tomasz przytacza w dosłownym brzmieniu Augustyna (Augustyn, *Homilia 26, 17*, w: *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, cz. 1, Warszawa 1977, s. 378), który wpisuje się w długą już tradycję, skoro to samo podkreślał już św. Ireneusz (*Adversus haereses*, IV, 18, 5, s. 347), a przed nim św. Ignacy Antiocheński, piszący o łamaniu jednego chleba, „który jest pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem, pozwalającym nie umierać” (*List do Kościoła w Efezie*, 20, 2, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowiejski, Kraków 1988, s. 142).

79. Oprócz wspomnianego już artykułu G. Emery’ego, *Le fruit ecclésial*, zob. również D. Chardonnens, *Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l’eucharistie*,

Wbrew pozorom ten krótki postój przy teologii Eucharystii nie oddalił nas od Ducha Świętego: nic z tego, o czym teraz mówiliśmy, nie wymyka się Jego działaniu. Co do konsekracji, przez którą kapłan uobecnia Ciało Chrystusa w sakramencie, Tomasz przytacza stwierdzenie św. Jana Damasceńskiego, według którego „przemiana chleba w Ciało Chrystusa dokonuje się wyłącznie mocą Ducha Świętego”; słowa Jezusa powtórzone przez kapłana są tylko jej przyczyną narzędną⁸⁰. Kiedy mowa o zamianie czy przemianie chleba i wina w prawdziwe Ciało czy Krew Chrystusa, Tomasz widzi w niej wspólne dzieło Chrystusa (Wcielonego Słowa) i Ducha Świętego: „Jest ona przypisana Synowi jako Temu, który działa, gdyż jest On kapłanem i ofiarą, a także Duchowi Świętemu jako Temu, przez którego działa Syn, gdyż [Duch] jest mocą wychodzącą z Niego [Chrystusa], by uzdrawiać (Łk 6, 19)”⁸¹. Ostrzega przed niewłaściwą interpretacją słowa *spiritualiter* użytego przez św. Augustyna: „[Nie znaczy to], że Ciało Chrystusa jest obecne w tym sakramencie jedynie w znaczeniu mistycznym; *spiritualiter* znaczy *invisibiliter* i mocą Ducha Świętego”⁸². Duch Święty jest również Tym, który zapewnia uzyskanie eklezyjalnego i eschatologicznego owocu duchowego spożycia sakramentu:

Kto spożywa ciało i pije krew Chrystusa na sposób duchowy, staje się uczestnikiem Ducha Świętego, przez którego jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem wiarą i miłością i przez którego stajemy się członkami Kościoła. A Duch Święty wyjednuje nam zmartwychwstanie⁸³.

W komentarzu do nauczania Jezusa o chlebie życia (J, rozdział 6), Tomasz przedstawia kolejny syntetyczny tekst, tak jasny jak to możliwe, o miejscu Ducha w teologii eucharystycznej:

Otóż jest rzeczą jasną, że ciało Chrystusa złączone ze Słowem i Duchem [ut coniuncta Verbo et Spiritui] jest wielce pomocne na wszystkie sposoby.

RT 1999, nr 99, s. 159–180; dawno już wydany artykuł É. Bailleux, *L'eucharistie dans la lumière pascalle*, RT 1982, nr 82, s. 206–242, w pełni zachowuje swoją wartość.

80. ST, III, q. 78, a. 4, arg. 1 i ad 1.

81. In IV Sent., d. 10, *expositio textus*.

82. ST, III, q. 75, a. 1, ad 1.

83. In Io., c. 6, l. 7, nr 972 (przekład własny A.K., por. wyd. pol. s. 455).

W przeciwnym bowiem razie Słowo stałoby się ciałem na próżno i nadaremnie sam Ojciec objawiłby Go w ciełe, jak to wyrażono w 1 Tm 3, 16. [...] Jedynie ciało Chrystusa ujęte samo w sobie nie pomaga w żaden sposób i nie wywiera żadnego dobroczynnego skutku większego niż inne ciała. Gdy jednak pojawia się Duch i boskość, wtedy ciało to pomaga wielu, gdyż sprawia, iż przyjmujący je trwają w Chrystusie. Człowiek bowiem trwa w Bogu dzięki duchowi miłości, 1 J 4, 13 [...]. Pan więc mówi tak : Skutku tego, którym jest obiecanie przeze mnie życie wieczne, nie powinniście przypisywać ciału samemu w sobie, ponieważ ciało w ten sposób nic nie pomoże. Lecz jeśli przypisiecie go duchowi i bóstwu połączonemu z ciałem, wtedy udziela życia wiecznego, Ga 5, 25: „Jeśli żyjemy z Ducha, postępujemy też w Duchu”. Dodaje więc: „Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem” [J 6, 63], czyli odnoszą się do ducha połączonego z ciałem. I w tym sensie są życiem, mianowicie duszy. Jak bowiem ciało żyje życiem cielesnym dzięki duchowi ciała (*per spiritum corporalem*), tak i dusza żyje życiem duchowym dzięki Duchowi Świętemu, Ps 104(103), 30: „Poślij Ducha swego, a zostaną stworzone”⁸⁴.

Kaznodziejstwo i modlitwa Tomasza również karmią się tą inspiracją. Mówiąc o wielkiej uczcie ofiarowanej zaproszonym gościom, którzy się wymawiają (por. Łk 14, 16), a w której widzi obraz uczty eucharystycznej, Tomasz używa malowniczego porównania między zwykłym porannym śniadaniem a wieczornym biesiadowaniem: „Pokarm dany nam w czasie obecnym jest posiłkiem łaski, a wystawnego obiadu, który odbędzie się w chwale, oczekujemy w przyszłości [...]”. Obiad ten przewyższa wszelkie inne posiłki, [zwłaszcza] ze względu na nadobfitą moc swojego skutku, gdyż zapewnia życie na zawsze”⁸⁵.

Pobożność Tomasza jest wypełniona owym przekonaniem; aby to dostrzec, wystarczy pomyśleć o słynnej liturgicznej antyfonie *O sacrum convivium*. Tomasz napisał ją na oficjum o Najświętszym Sakramencie na zamówienie papieża Urbana IV; unaoczniał wówczas w formie modlitwy trzy aspekty sakramentu: „O święta Uczto, na której przyjmujemy Chrystusa, odnawiamy pamięć Jego męki, dusze napełniamy

84. *In Io.*, c. 6, l. 8, nr 993 (wyd. pol. s. 464–465); jestem wdzięczny G. Emery’emu za to, że zwrócił moją uwagę na ten tekst; od niego też zapożyczam ten przekład (miejscami udoskonalony); zaznacza, że Tomasz czerpie inspirację z Augustyna: *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, 26, 17 (BA, 72, s. 540–547, wyd. pol. s. 378).

85. Kazanie 13, *Homo quidam fecit cenam magnam*, s. 213–214.

łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały (*futurae gloriae nobis pignus datur*)”. Bardzo dobitne jest także zakończenie hymnu *Sacris solemniis*: „Prosimy Cię, Boże, coś w Trójcy jedyny, Byś z nami zamieszkał, gdy hołd Ci składamy; swoimi drogami nas prowadź do światła, w którym przebywasz na wieki”. Na podstawie tych tekstów pewien specjalista podkreślił ewolucję w kierunku eschatologii, jaką przeszedł Tomasz od *Sentencji*, dzieła młodości, do oficjum o Najświętszym Sakramencie, którego „odpowiednika próżno by szukać u współczesnych teologów”⁸⁶. Bardzo też znana modlitwa *Adoro Te devote* wpisuje się w ten sam nurt i daje nam ponadto wyobrażenie o treściwym pięknie osobistej modlitwy Tomasza⁸⁷.

W innym miejscu i ze znamienym naciskiem napotyamy całe życie duchowe, usytuowane pod znakiem drogi i jej etapów, od owego niedoskonałego początku, który jest początkiem łaski, do przyszłego spełnienia, które będzie kresem tego trudu, dzięki działającemu w naszym życiu Duchowi Świętemu:

Łaska Ducha Świętego, jaką obecnie posiadamy, nie jest wprawdzie równa chwale wiecznej w sposób aktualny (*in actu*), równa jest jej jednak w możliwości (*in virtute*); jak nasienie drzewa, w którym zawarta jest zdolność do rozwinięcia się w drzewo. Podobnie przez łaskę zamieszkuje w człowieku Duch Święty, który jest wystarczającą przyczyną życia wiecznego. Dlatego nazywa się Go „zadatkiem dziedzictwa naszego” (2 Kor 1, 22)⁸⁸.

Słowo przetłumaczone tutaj jako „zadatek” odpowiada łacińskiemu *pignus* Wulgaty, użytemu w antyfonie *O sacrum convivium*; kiedy Tomasz

86. P.-M. Gy, *La relation au Christ dans l'Eucharistie selon S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin*, w: *Sacrements de Jésus-Christ*, wyd. J. Doré, Paris 1983, s. 69–106, por. s. 93; przedruk w: *La liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, s. 247–283. Na temat znaczenia tego oficjum o Najświętszym Sakramencie dla lepszego zrozumienia teologii i osobistej pobożności Tomasza, zob. moje *Initiation*, s. 173–181, i zwłaszcza dwa inne opracowania P.-M. Gy: *L'Office du Corpus Christi, œuvre de S. Thomas d'Aquin*, *La Liturgie dans l'histoire*, s. 223–245; *Avancées du traité de l'eucharistie de S. Thomas dans la Somme par rapport aux Sentences*, RSPT 1993, nr 77, s. 219–228.

87. Obecnie najlepszy tekst tej modlitwy wraz z jego przekładem i komentarzem (wszystko to przygotował Robert Wielockx) znajdziemy w: J.-P. Torrell, *Adoro Te. La plus belle prière de saint Thomas*, VS 1998, nr 726, s. 28–36 (przedruk w: *Recherches thomasiennes*, s. 367–375).

88. ST, I-II q. 114, a. 3, ad 3.

napotyka je w Liście do Efezjan (1, 14), zauważa, że Głosa używa słowa *arra*, które wydaje mu się bardziej odpowiednie, i wyjaśnia tego powód:

zadatek jest znacznie lepszy, ponieważ zastaw jest czym innym niż rzecz, za którą został dany i musi być zwrócony, kiedy dana rzecz zostanie odzyskana. Zadatki natomiast nie są niczym innym niż rzeczą, za którą zostały dane, i nie trzeba ich zwracać, gdyż są ceną za rzecz, którą należy nie odzyskać, lecz uzupełnić. Bóg dał nam miłość jako rękojmię przez Ducha Świętego, który jest duchem prawdy i miłości. I dlatego owa rękojmia nie jest niczym innym niż pewnym szczególnym i niedoskonałym udziałem Bożej miłości, którego nie należy usuwać, lecz trzeba go doskonalić, i dlatego znacznie lepiej jest mówić o zadatku niż o zastawie.

[Można jednak nadal używać słowa *pignus*], ponieważ Bóg przez Ducha Świętego udziela nam rozmaitych darów: niektóre trwają wiecznie, jak miłość, która nigdy nie ustaje (1 Kor 13, 8); niektóre ustają, jak wiara i nadzieja, które znikną z powodu swej niedoskonałości (tamże). Jeśli Duch Święty otrzymuje miano zadatku, to w powiązaniu z tym, co pozostaje, zaś miano zastawu jest Mu przypisane w odniesieniu do tego, co znika⁸⁹.

Podkreślając jednocześnie ciągłość i nieciągłość darów, jakie czyni nam Bóg, Tomasz znakomicie naświetla to, co się zmienia, i to, co nadal trwa w obecności Ducha Świętego, aby zapewnić to, co można by nazwać właściwą eschatologią w teologii eucharystycznej. Ten sposób mówienia nie jest odosobniony; kiedy Tomasz w innym miejscu zastanawia się nad związkiem między końcem świata a dopełnieniem szczęścia, wyjaśnia go za pomocą ciągu powiązanych ze sobą, kolejnych doskonałości:

pierwsza doskonałość jest przyczyną drugiej. Do osiągnięcia szczęścia wymagane są zaś dwie rzeczy: natura i łaska. Sama więc doskonałość szczęścia będzie na końcu świata, jak powiedziano. Lecz to wypełnienie istnieje już w swoich przyczynach, a mianowicie pod względem natury w pierwszym ustanowieniu rzeczy, zaś pod względem łaski we wcieleniu Chrystusa, gdyż „łaska i prawda stały się przez Jezusa Chrystusa”, jak zostało powiedziane

89. *In Eph.*, c. 1, l. 5, nr 43, tłumaczem pierwszego akapitu tego tekstu [na język francuski] jest B.-D. de La Soujeole. Zob. B.-D. de La Soujeole, *L'eschatologie à partir des données sacramentelles*, RT 2016, nr (2016), s. 193–209, u którego znajdziemy dalej posuniętą refleksję na temat różnicy między Duchem Świętym jako zastawem (*pignus*) i jako zadatkiem (*arra*).

w Ewangelii według św. Jana (1, 17). Tak więc siódmego dnia nastąpiło wypełnienie natury, we wcieleniu Chrystusa nastąpiło wypełnienie łaski, a na końcu świata nastąpi wypełnienie chwały⁹⁰.

MISTRZ ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO

Należy zauważyć, że spośród cech przypisywanych przez Pismo Święte Duchowi Świętemu św. Jan jedną dobitnie wyróżnia, nazywając Go „Duchem Prawdy” (J 14, 17; 15, 26), „prowadzącym do całej prawdy” (J 16, 13). Tomasz, bardzo wrażliwy na to, co specyficzne w poszukiwaniu prawdy przez człowieka, nie omieszczał zatrzymać się dłużej przy tych wersetach. Jego nauczanie ma tutaj bez wątpienia mniej psychologiczny charakter niż w tekstach, które właśnie przeczytaliśmy, ale bardziej dogmatyczny zamysł także ma przecież następstwa w sferze duchowej. Wiele wyjaśni odnalezienie tutaj figury wyjścia i powrotu – tak bliskiej bratu Tomaszowi – i powrót w konkluzji do punktu wyjścia przez rodzaj inkluzji:

[Jest On Duchem] Prawdy, ponieważ pochodzi od prawdy i prawdę mówi. [...] Natomiast ów duch prowadzi do poznania prawdy, ponieważ pochodzi od prawdy, o której powiedziano wcześniej w J 5, 6: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem”. Albowiem tak, jak w nas z prawdy pojętej i rozważanej pochodzi miłość do tej prawdy, tak w Bogu z pojętej prawdy, którą jest Syn, pochodzi Miłość. I tak jak od Niego pochodzi, tak prowadzi do poznania Go, J 16, 14: „On mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie” itd. I dlatego Ambroży powiada, że wszelka prawda, ktokolwiek by jej nie wypowiadał, jest z Ducha Świętego (*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*). 1 Kor 12, 3: „Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus”. J 15, 26: „Gdy jednak przyjdzie Paraklet, którego Ja wam posłę od Ojca, Duch Prawdy”. Ukazywanie zaś prawdy pasuje do tego, co właściwe Duchowi Świętemu. Miłość bowiem jest czymś, co prowadzi do objawienia sekretów, J 15, 15: „Lecz nazwałem was przyjaciółmi, ponieważ dałem wam poznać wszystko, co usłyszałem od Ojca mego”⁹¹.

90. ST, I, q. 73, a. 1, ad 1 (wyd. pol. s. 286); najpełniejsze opracowanie na temat związku między wypełnieniem doskonałości jednostki i wypełnieniem całego stworzenia przez zmartwychwstanie w ostatnim dniu to: B. Kromholtz, *The Time of the Resurrection of the Dead according to Thomas Aquinas*, Fribourg (Szwajcaria) 2010 (Studia Friburgensia, 110); por. tenże, *La résurrection au dernier jour selon saint Thomas d'Aquin*, RT 2009, nr 109, s. 55–78.

91. *In Io.*, c. 14, l. 4, nr 1916 (wyd. pol. s. 895).

Cytat przypisywany św. Ambrożemu — który w rzeczywistości wyszedł spod pióra współczesnego mu anonimowego autora nazwanego przez Erazma Ambrozjastrem — jest bliski Tomaszowi, który powtarza go często, i to w przeróżnych kontekstach⁹². Nie będziemy się dłużej na tym zatrzymywać, warto jednak przy okazji zauważyć, że Tomasz nie tylko powtarza formułę Ambrozjastra, ale i przy okazji ją poszerza, aby podkreślić, że od Ducha Świętego pochodzi nie tylko wszelka prawda (*omne verum*), ale i wszelkie dobro (*omne bonum*)⁹³. Zarówno pierwsze, jak i drugie stwierdzenie jest w pełni zgodne z niezbytym przekona-

92. Wyliczono 16 miejsc, w których on występuje, głównie w *Komentarzu do Sentencji* (5) i w *Komentarzu do Ewangelii Jana* (4); w tej formie Tomasz z pewnością przejął sformułowanie Piotra Lombarda, *Collectanea in Epist. Pauli, in 1 Co 12, 3* (PL 191, kol. 1651 A), ale spotykamy je już u Ambrozjastra, w nieco odmiennej formie: „Quicquid enim verum a quocumque dicitur, a sancto dicitur spiritu” (*Commentarius in Epistulas paulinas, In Ep. ad Cor.*, I, 12, 3: CSEL, t. 81, 2, Vindobonae, 1968, s. 132; por. PL 17, 1879, kol. 258 B). Poza komentarzem do tekstu Pawła, w którym znajduje się źródło cytatu (*In I Cor.*, c. 12, l. 1, nr 718) wystarczy wiedzieć, że sformułowanie to jest używane przede wszystkim tam, gdzie trzeba odróżnić działanie Ducha Świętego na płaszczyźnie naturalnej i nadprzyrodzonej: „»Wszystko, co jest prawdą, niezależnie od tego, kto to mówi, pochodzi od Ducha Świętego«, jako od Tego, który wlewa naturalne światło i porusza do zrozumienia i wypowiedzenia prawdy” (*ST, I-II, q. 109, a. 1, ad 1*). Nie będziemy na tej podstawie argumentować, że Duch Święty w sposób konieczny zamieszkuje przez swą łaskę w człowieku, który mówi prawdę, niezależnie od tego, jaka jest to prawda, jak chciał ten, kto przedstawia ów zarzut, ale powszechność obecności i działania Ducha w tym kontekście ściśle odpowiada powszechności aktywnej obecności Słowa we wszystkich rzeczach. Niezależnie od tego, jak wielkie są ciemności tego świata, w które Słowo wniosło światłość przez swoje wcielenie — wyjaśnia Tomasz w innym miejscu — można powiedzieć, że żaden umysł „nie jest zaciemniony na tyle, żeby nie mógł uczestniczyć ani trochę w Bożym świetle. Albowiem ktokolwiek poznaje coś z prawdy, może tego dokonać jedynie dzięki uczestnictwu w świetle, które świeci w ciemności, gdyż wszystko, co prawdziwe, niezależnie od tego, kto to mówi, pochodzi od Ducha Świętego” (*In Io.*, c. 1, l. 3, nr 103, wyd. pol. s. 59). Kto chciałby pogłębić znajomość tego zagadnienia, może sięgnąć do szczegółowej i całościowej analizy tej formuły: S.-Th. Bonino, „*Toute vérité quel que soit celui qui la dit, vient de l'Esprit-Saint*”. *Autour d'une citation de l'Ambrosiaster dans le corpus thomasiens*, RT 2006, nr 106, s. 101–147.

93. „*Omne verum et omne bonum est a Spiritu sancto*”; tekst ten nie widnieje w aktualnych edycjach, ale prawdopodobnie zostanie opublikowany w nowym wydaniu krytycznym, gdyż został przekazany przez Komisję Leonińską do *Index Thomisticus*, który opracował Roberto Busa; znajdziemy go pod hasłem „76773-a spiritus+sanctus” (sectio II, t. 21, s. 157), nr 02272; ten sam zwrot znajdujemy nieco dalej (nr 02275): „*Omne verum et omne bonum a quocumque fiat fit a Spiritu sancto*”. W obu wypadkach chodzi o *In I Cor.*, c. 12, l. 1 (RIL — *Reportationes ineditae Leoninae*).

niem o dogłębnej dobroci stworzenia, które Tomasz wszędzie okazuje. Jednakże będziemy się tu raczej trzymać kontekstu trynitarnego, jakże wyraźnego w tekście Jana, który autor podkreśla z oczywistym upodobaniem⁹⁴. Mówić o Duchu Prawdy znaczy mówić nie tylko o świadectwie, jakie daje On o Synu, którego dzieło dopełnia⁹⁵, ale przede wszystkim powtarzać, że to Duch przyprowadza nas do Syna, a przez Syna — do Ojca; ich czasowe pochodzenia bowiem są równie nieodłączne od siebie jak ich pochodzenia wieczne:

Jak bowiem skutkiem misji Syna było przyprowadzenie do Ojca, tak skutkiem misji Ducha Świętego jest doprowadzenie wierzących do Syna. Syn natomiast, jeśli jest samą mądrością zrodzoną, to jest samą prawdą, J 14, 6: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem*. I dlatego skutkiem tego rodzaju misji jest uczynienie ludzi uczestnikami boskiej mądrości oraz tymi, którzy poznają prawdę. Syn więc przekazuje nam naukę, ponieważ jest Słowem. Natomiast Duch Święty czyni nas zdolnymi do uchwycenia tej nauki.

Mówi więc: On was wszystkiego nauczy, ponieważ nadaremnie pracuje człowiek, ucząc czegokolwiek od zewnątrz, jeśli Duch Święty nie daje od wewnątrz zrozumienia. Jeśli bowiem Duch opuści serce słuchacza, nauczanie nauczyciela stanie mu się obojętne, Hi 32, 8: *Wszeczmocnego tchnienie go poucza*. Ze względu na to, że także sam Syn przemawia, używając ludzkiego organizmu, nic by nie wskórał, gdyby samemu nie działał od wewnątrz przez Ducha Świętego.

Zwróć jednak uwagę, że wcześniej w J 6, 45 mówi: *Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przychodzi do Mnie*. Teraz odnosi się do tych słów, stwierdzając, że Ojciec nie uczy bez nauczającego Ducha Świętego. Jakby chciał powiedzieć: Kto przyjmuje Ducha Świętego od Ojca i Syna, ten poznaje Ojca i Syna i przyjdzie do nich. Duch Święty sprawia też, że poznajemy wszystko, od wewnątrz nas inspirując, prowadząc i podnosząc do tego, co

-
94. W zakończeniu długiej polemiki wymierzonej „w Greków” Tomasz zauważa, że jeśli Ewangelista wyraźnie mówi: „Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi”, to nie twierdzi on, że pochodzi On od Ojca i Syna, gdyż jeśli „powiedziano: Duch Prawdy, czyli Duch Syna, rozumiemy, że pochodzi od Syna. Zawsze bowiem, jak już powiedziano, Syn połączony jest z Ojcem i na odwrót, jeśli chodzi o pochodzenie Ducha Świętego” (*In Io.*, c. 15, l. 5, nr 2065, [wyd. pol. s. 967]).
95. Duch daje świadectwo o Synu na trzy sposoby: „pouczając uczniów, udzielając im pewności siebie w dawaniu świadectwa [...], dając udział w swoim nauczaniu wierzącym w Chrystusa [...], uwrażliwiając serca słuchaczy” (*In Io.*, c. 15, l. 5, nr 2066 [wyd. pol. s. 967– 968]).

duchowe [*Facit autem nos scire omnia interius inspirando, dirigendo et ad spiritualia elevando*]⁹⁶.

Komentując św. Jana, Mistrz z Akwinu nie mógł powiedzieć niczego bardziej dobitnego niż to, co powiedział już gdzie indziej w różnych formach, ale podejmując tutaj swój ulubiony ruch wyjścia i powrotu, daje nowy dowód tego, co można nazwać „strukturalną” obecnością Ducha Świętego w świecie takim, jak go Tomasz postrzega, i w swojej własnej konstrukcji teologicznej. Duch był już Tym, przez którego i w którym otrzymujemy wszystkie dary Boga, zarówno dary natury, jak i łaski. Precyzując teraz, że Duch jest także Tym Jedynym, przez którego i w którym słowo Syna może zostać przyjęte i pojęte, Tomasz doprowadza do końca wyjaśnienie, dlaczego jest On również Tym Jedynym, który może doprowadzić wierzących do pełnej Prawdy. Ponieważ Duch Święty jest z Prawdy, do Niego należy nauczyć ich Prawdy i włączyć w Tego, który jest Jego Początkiem:

Pan zapowiada pouczenie, które nastąpi wraz z przyjściem Ducha Świętego, który nauczy ich całej prawdy. Kto bowiem jest z prawdy, uczy prawdy oraz działa podobnie do tego, co jest jego początkiem (suo *principio*). Mówi więc: całą prawdę, to znaczy prawdy wiary, której nauczy dzięki swoistemu wyniesionemu sposobowi pojmowania w tym życiu oraz dzięki niemu w pełni w życiu wiecznym, gdzie poznamy tak, jak zostaliśmy poznani, 1 Kor 13, 12. 1 J 2, 27: „Namaszczenie poucza was”⁹⁷.

* * *

96. *In Io.*, c.14, l. 6, nr 1958–1959 (wyd. pol. s. 914–915); por. *ST*, II–II, q. 177, a. 1, gdzie odnajdujemy w liczbie mnogiej ten sam cytat ze św. Grzegorza: „Jeśli Duch Święty nie napelni serc słuchaczy, to na próżno brzmi w cielesnych uszach głos uczących” (*In Evangelia II*, hom. 30, nr 3; PL 76, 1222 A). Rozpoznajemy tutaj echo bliskiej św. Augustynowi doktryny Mistrza wewnętrznego (*De magistro*, 11, 38), którą często powtarzał w *Tractatus in Ioannem* (1, 7; 20, 3; 26, 7; 40, 5) lub w homiliach, np. w *Kazaniu* 153, 1: „My mówimy, ale Bóg wskazuje; my mówimy, ale Bóg naucza”; por. M.-F. Berrouard, przyp. 4: „Mistrz życia wewnętrznego”, w: S. Augustin, *Homélies sur l’Évangile de S. Jean*, BA, 71, s. 839–840. Nie można jednak do końca utożsamiać doktryny Tomasza z nauczaniem św. Augustyna, gdyż jest ona dość odmienna, o czym można się przekonać, czytając *De magistro* autorstwa każdego z nich (w przypadku Tomasza, zob. *De veritate*, q. 11, w przekładzie B. Jollès’a, w: S. Thomas d’Aquin, *Questions disputées sur la vérité, Question XI: Le maître*, Paris 1983).

97. *In Io.*, c. 16, l. 3, nr 2102 (wyd. pol. s. 984).

Duch Święty — źródło wszelkiej prawdy i nauczyciel, który o niej naucza, od jej najskromniejszej formy do skończonej postaci; pierwszy początek wszelkiego dobra, zarówno w porządku natury, jak i w porządku łaski; pierwszy inicjator naszego życia dzieci Boga, którego uczy nas nazywać Ojcem; stałe oparcie wszystkich naszych czynów, które doprowadza do spełnienia; zasiew wieczności, który wydaje w nas owoc wiecznego szczęścia. On jest dla św. Tomasza pierwszym i najwyższym Darem, Tym, w którym i przez którego Ojciec okazuje nam swą łaskę. W Nim i przez Niego zostajemy też na nowo przyprowadzeni do Syna, a przez Syna — do Ojca⁹⁸.

98. Z pewnością nie przeciążę czytelnika, jeśli zaproponuję mu powtórne przeczytanie słów, które mogłyby być „dewizą” rozdziałów o Duchu Świętym: „Tak jak zostaliśmy stworzeni przez Syna i przez Ducha Świętego, tak samo przez Nich zostajemy zjednoczeni z naszym celem ostatecznym” (*In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2).

Wybitny znawca myśli Akwinaty, Jean-Pierre Torrell OP, ukazuje go nie tylko jako jednego z najwybitniejszych teologów Kościoła, lecz także jako mistrza duchowego. W drugim wydaniu niniejszej książki autor pogłębia refleksję nad duchowością świętego Tomasza, opierając się na własnych dalszych przemyśleniach oraz cennych uwagach czytelników. Oprócz zaktualizowanej i poszerzonej bibliografii wydanie to wzbogacono o trzy obszerne, nowe partie tekstu poświęcone: powszechnemu kapłaństwu łaski, eklezjalnemu i pneumatologicznemu wymiarowi Eucharystii oraz sakramentom jako takim.

Jean-Pierre Torrell OP – urodzony w 1927 r. francuski teolog, jeden z najwybitniejszych znawców myśli św. Tomasza z Akwinu. Emerytowany profesor Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim oraz były członek Commissio Leonina. Wykładał również choćby na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim oraz w Kolegium św. Michała w Toronto. W języku polskim ukazały się jak dotąd między innymi jego następujące książki: *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy* (2003), *Po co nam świętość* (2008), *Dziewica Maryja w wierze katolickiej* (2013), *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło* (2021), „*Summa teologii*” św. Tomasza z Akwinu (2024).

w|drodze



ISBN 978-83-7906-660-5



Cena det. 64,90 zł

Patronat medialny:



dominikanie.pl