

Eleonore STUMP

ODKUPIENIE W UJĘCIU AKWINATY*

Ktoś mógłby postawić zarzut, że wyjaśniając ujęcie Tomasza, przekształciłam je z poglądu ortodoksyjnego w koncepcję niebezpiecznie zbliżoną do potępionej przez średniowieczny Kościół teorii Odkupienia, jaką zaproponował Abelard. Według Abelarda rola Chrystusa sprowadza się do funkcji przykładu moralnego. W mojej interpretacji grzesznik zostaje wybawiony od grzechu nie wskutek własnych wysiłków, lecz dzięki łasce Bożej uzyskanej przez Chrystusa. Chrystus uczestniczy w ludzkiej przemianie jako jej przyczyna, nie zaś tylko jako zachęcający do niej przykład.

POTOCZNA KONCEPCJA ODKUPIENIA

Doktryna Odkupienia, zgodnie z którą poprzez cierpienie i śmierć Chrystusa Bóg rozwiązał problem moralnego zła w świecie, należy do istoty chrześcijaństwa. Współczesna filozofia religii nie poświęca jednak tej doktrynie zbyt wiele uwagi. Ma to niewątpliwie wiele przyczyn; jedną z nich jest swego rodzaju zakłopotanie – wielu z nas zna tę doktrynę tylko w takiej postaci, w jakiej głoszą ją wierni niepodjęjący głębszej refleksji, odznaczający się pobożnością, lecz nieposiadający wykształcenia filozoficznego. Takie potoczne, niepoddane refleksji ujęcie Odkupienia często utożsamia się z teorią Odkupienia uznawaną przez Anzelma (lub Martina Lutra czy innego wybitnego przedstawiciela teologii filozoficznej), lecz uważna lektura pism tych teologów pokazuje, że ich teorie różnią się znacznie od ujęcia znanego większości z nas. Ujęcie to składa się najczęściej z (mniej więcej) takiego zbioru tez:

(A) Ludzie obrazili Boga swymi złymi czynami. Obraza Boga powoduje zaciągnięcie pewnego rodzaju długu – długu tak wielkiego, że ludzie w żaden sposób nie mogą spłacić go o własnych siłach. Oczywiście Bóg mógłby go anulować, lecz Bóg jest absolutnie sprawiedliwy, a anulowanie długu bez odebrania należności byłoby pogwałceniem absolutnej sprawiedliwości. Dlatego też Bóg nie może po prostu przebaczyć grzechu danej osoby; jako sprawiedliwy sędzia musi skazać wszystkich ludzi na wieczną mękę, stanowiącą karę za ich grzechy. Bóg jednak jest także nieskończenie miłosierny – dlatego sam

* *Atonement according to Aquinas*, w: *Philosophy and the Christian Faith*, red. T.V. Morris, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988, s. 61-91. Tłumaczenia dokonano za zgodą Autorki. Śródtytuły pochodzą od redakcji.

spłaca cały dług, przyjmując ludzką naturę jako wcielony Chrystus i w tej naturze odbierając karę, która w przeciwnym razie musiałaby spaść na ludzi. W rezultacie grzechy zwykłych ludzi zostają przebaczone, a oni sami wybawieni od grzechu i piekła oraz przyjęci do nieba przez Boże miłosierdzie okazane za pośrednictwem męki Chrystusa.

Ta wersja doktryny o Odkupieniu nastęrcza wiele problemów. Przede wszystkim, w ujęciu tym – wbrew zawartej w nim intencji – Bóg nie darowuje ludzkiego grzechu. Darować dłużnikowi to powstrzymać się od wyegzekwowania całej należnej zapłaty – natomiast zgodnie z (A) Bóg egzekwuje co do grosza zaciągnięty przez ludzi dług, nie pozwalając, by jakakolwiek jego część pozostała niespłacona. W myśl koncepcji Odkupienia w wersji (A) sam Bóg w całości spłaca dług, który Mu się należy. To teza dość zaskakująca: głosi ona w istocie, że Bóg postanowił, iż całość długu ma zostać spłacona, nie zaś, że dopuścił anulowanie jakiegokolwiek jego części.

Zwolennik ujęcia (A) mógłby powiedzieć, że Boskie przebaczenie polega właśnie na tym, iż Bóg nie wymaga spłacenia długu za grzech od nas, lecz spłaca go sam w osobie Chrystusa. Trudno jednak zrozumieć, czym jest w takim razie przebaczenie. Załóżmy, że Daniel jest dłużny Susan tysiąc dolarów, ale nie jest w stanie ich zwrócić. Maggie – córka Susan i przyjaciółka Daniela – zwraca w jego imieniu całą należność. Czy w jakimkolwiek sensie można powiedzieć, że Susan darowała dług? Nic podobnego – Susan otrzymała pełną zapłatę, nie rezygnując z żadnej części należności.

Zwolennik (A) odpowie, że Boża sprawiedliwość wyklucza całkowite darowanie długu, Bóg okazał więc miłosierdzie i przebaczenie w jedyny możliwy sposób, a mianowicie spłacając go samemu sobie. Ktoś, kto opowiada się za (A), mógłby też dodać: nasze intuicje w wypadku Susan i jej aktu przebaczenia z pewnością byłyby inne, gdyby okazało się, że – choć sprawiedliwość nie pozwoliła jej darować długu Daniela – sama poleciła córce go spłacić. Dodatkowy argument za wersją (A) nawiązuje do nauki o Trójcy Świętej: Chrystus jest współistotny z Bogiem Ojcem, więc ten, kto spłaca dług, tożsamy jest z dłużnikiem.

Pomijając inne trudności związane z tą odpowiedzią, wydaje się, że nie tylko nie podkreśla ona Bożej sprawiedliwości, ale wręcz opiera się na jej negacji. Dług stanowi przecież tylko metaforę: w rzeczywistości ujęcie (A) głosi, że grzechy każdego człowieka są tak wielkie, iż nieskazanie go na potępienie sprzeciwia się sprawiedliwości. Bóg karze jednak nie grzesznika, lecz Osobę absolutnie niewinną (Osobę, która nawet według nauki o Trójcy nie jest identyczna z wymierzającym karę Bogiem Ojcem). Gdzie tu sprawiedliwość? Załóżmy, że matka dwóch synów, z których jeden jest niewinny, a drugi niezwykle nieposłuszny, całą karę należną nieposłusznemu synowi wymierza synowi niewinnemu, syn nieposłuszny jest bowiem za mały, aby

ponieść całość kary, ale sprawiedliwość wymaga, by ktoś jednak został ukarany. Nie nazwalibyśmy takiej matki sprawiedliwą, lecz okrutną i bezmyślną – nawet gdyby niewinny syn na wszystko się zgodził. Skoro matka mogła zrezygnować z ukarania nieposłusznego syna, dlaczego nie zrobiła tego bez zadawania cierpienia drugiemu dziecku? I w jaki sposób karanie zupełnie niewinnej osoby miałyby służyć sprawiedliwości?

Co więcej, ujęcie Odkupienia w wersji (A) jest wewnętrznie sprzeczne, a także niespójne z inną fundamentalną doktryną chrześcijaństwa. Po pierwsze, (A) głosi, że przez swe cierpienie i śmierć na krzyżu Chrystus poniósł pełną karę za cały ludzki grzech, tak by ludzie nie musieli już jej ponosić. Zarazem jednak twierdzi, że karą za grzech jest wieczne potępienie – a niezależnie od ogromu cierpienia ukrzyżowanego Chrystusa, nie było ono wiecznym potępieniem (i nie było z nim równoważne), choćby dlatego, że cierpienie Chrystusa zostało zakończone. Po drugie, zgodnie z ujęciem (A) Chrystus ponosi pełną karę za wszystkie grzechy, uwalniając od niej ludzi. Zgodnie jednak z inną fundamentalną dla chrześcijaństwa doktryną Bóg sprawiedliwie skazuje niektórych na wieczną karę piekła. Jeśli Chrystus poniósł całkowitą karę za grzech, jak sprawiedliwy Bóg może wymagać, by niektórzy raz jeszcze ponieśli tę samą karę?

Zwolennik ujęcia (A) może uniknąć tych dwóch zarzutów, modyfikując ją w następujący sposób: poniesioną przez Chrystusa karą za ludzki grzech była jego śmierć i cierpienie. Niewiele to jednak zmienia. Zgodnie z doktryną chrześcijańską karą za grzech stanowi piekło, a nie po prostu śmierć, a zatem tego rodzaju modyfikacja (A) prowadzi do następującego niepożądanego wniosku: zastępcze cierpienie doświadczone przez Chrystusa nie jest karą za grzech. Z drugiej strony, nawet gdyby wniosek ten był fałszywy, cierpienie Chrystusa nie chroniłoby ludzi przed karą, bo śmierć i tak ich spotyka.

Nie jest wreszcie jasne, co według ujęcia (A) stanowi cel Odkupienia. Zgodnie z doktryną chrześcijańską podstawowym skutkiem grzechu jest oddzielenie ludzi od Boga. Często pragną oni tego, czego pragnąć nie powinni, ich wola nie jest więc zgodna z wolą Bożą. W rezultacie nie żyją w pokoju z Bogiem, a to uniemożliwia im zjednoczenie się z Nim w niebie. Zgodnie z ujęciem (A) Odkupienie polega na poniesieniu przez Chrystusa kary za grzech. Ujęcie to w żaden sposób nie sugeruje jednak, że Odkupienie zmienia naturę ludzką oraz skłonności odpowiedzialne za grzech – Odkupienie usuwa więc nie grzech, lecz tylko karę za grzech. W tym wypadku Odkupienie (ang. Atonement) nie jest jednak prawdziwym Pojednaniem (At-one-ment), ponieważ – jak głosi ujęcie (A) – pozostawia w ludziach istniejącą wcześniej skłonność, by pragnąć tego, czego pragnąć nie powinni, co z kolei sprawia, że ich wola odległa jest od woli Bożej, a oni sami nie dążą do jedności z Bogiem bardziej niż przed Odkupieniem.

Wydaje się zatem, że interpretacji Odkupienia przedstawionej w ujęciu (A) nie da się ocalić – zbyt wiele w niej nieusuwalnych trudności filozoficznych i teologicznych. Nierzadko jednak element doktryny chrześcijańskiej, którego w wersji proponowanej w popularnej teologii nie da się obronić, okazuje się zniekształceniem idei przedstawionej niegdyś przez teologów chrześcijańskich w sposób wyrafinowany filozoficznie. W dalszej części tego artykułu chcę zaprezentować starannie opracowaną teorię Odkupienia, jaką znajdujemy w dziełach Tomasza z Akwinu. Teoria Akwinaty z pewnością nie jest jedyną godną uwagi alternatywą dla interpretacji Odkupienia w wersji (A) – inne można odnaleźć w dziełach na przykład Jana Kalwina czy Jana od Krzyża. Zdecydowałam się jednak skoncentrować na teorii Tomasza, bo jest to najbardziej ściśle pod względem filozoficznym i najpełniejsze spośród znanych mi ujęć. Na zakończenie artykułu omówię szerzej miejsce teorii Akwinaty w historii teologii chrześcijańskiej.

ZADOŚĆUCZYNIENIE

Tomasz przypisuje męce i śmierci Chrystusa liczne funkcje¹, wszystkie je można jednak sprowadzić do dwóch podstawowych: zadośćuczynienia i wysłużenia łaski. Funkcje te w przybliżeniu odpowiadają dwóm różnym problemom, jakie stawia przed nami zło moralne.

Wyobraźmy sobie dwoje przyjaciół – Susan i Davida. Przez całe lata byli sobie bardzo bliscy, lecz ostatnio David popadł w alkoholizm i często zdarza mu się prowadzić samochód w stanie nietrzeźwym. Pewnego razu, podwożąc Maggie – córeczkę Susan – miał poważny wypadek, a ponieważ był nietrzeźwy i nie zapiął chroniących dziecko pasów bezpieczeństwa, Maggie poniosła śmierć. Jeśli to straszne wydarzenie nie rozdzielił całkowicie Susan i Davida, ich przyjaźń napotka dwie przeszkody: po pierwsze, problem poradzenia sobie ze złem moralnym, którego sprawcą jest David (nazwijmy je grzechem przeszłym), i po drugie, problem poradzenia sobie ze złem moralnym, którego sprawcą pozostający alkohikiem David może się jeszcze stać (nazwijmy je grzechem przyszłym).

Akwinata uważa, że Odkupienie jest Bożym rozwiązaniem obu tych problemów². Męka i śmierć Chrystusa pojmowane jako zadośćuczynienie

¹ W *Sumie teologicznej* czytamy, że męka Chrystusa stanowiła źródło zasługi – jako ofiara, jako forma odkupienia i jako zadośćuczynienie za ludzkie grzechy. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, III, q. 48.

² Por. np. t e n ż e, *Compendium theologiae*, ks. I, rozdz. 226-230. Robert Adams zasugerował mi, że alkoholizm może nie być najlepszym przykładem ukazującym problem zła przyszłego, ponieważ skłaniamy się do uznania alkoholizmu za chorobę związaną z uzależnieniem fizycznym – i być może sugestia ta jest słuszna, choć sądzę, że leczenie alkoholizmu wymaga zwykle bolesnej

rozwiązują problem grzechu przeszłego, pojmowane zaś jako wysługujące łaskę – problem grzechu przyszłego. Cierpienie Chrystusa zatem – jak twierdzi Tomasz – powoduje dwa główne skutki: zadośćuczynienie za nasze przeszłe grzechy i wybawienie nas od naszej grzesznej natury³. Zaczę od Tomaszowego rozumienia Odkupienia jako zadośćuczynienia za grzechy.

Na pierwszy rzut oka tomistyczne ujęcie Odkupienia jako zadośćuczynienia Bogu za grzechy niebezpiecznie przypomina wersję (A): „[Chrystus] chciał też cierpieć, aby zadośćuczynić za nasze grzechy. Otóż cierpiał za nas to, na co myśmcy zasłużyli wskutek grzechu pierwszego rodzica, wśród czego najważniejsza jest śmierć, do niej bowiem ostatecznie zwracają się wszystkie inne ludzkie cierpienia: [...] Zatem Chrystus chciał wycierpieć śmierć za nasze grzechy, aby – przyjmując bez winy należną nam karę – nas od kary śmierci uwolnić: tak jak uwalnia się kogoś od należnej kary, jeśli tę kto inny za niego podejmie”⁴.

Aby zrozumieć Tomaszowe ujęcie tej funkcji Odkupienia, należy wyjaśnić, jak Akwinata pojmuje zadośćuczynienie i jakie znaczenie mu przypisuje. Jego zdaniem zadośćuczynienie niweluje należną karę za grzech⁵. Gdyby Bóg zaprzagnął uwolnić ludzi od grzechu bez zadośćuczynienia, Jego działanie nie sprzeciwiałoby się sprawiedliwości. Gdyby bowiem przebaczył grzech bez zadośćuczynienia – (czyli) bez spłacenia długu poprzez poniesienie kary – nie wyrządziłby nikomu krzywdy; wszak ktoś, kto nie reaguje na wyrządzoną mu szkodę, postępuje miłosiernie, nie zaś niesprawiedliwie⁶. Nie było jednak bardziej odpowiedniego sposobu uzdrowienia naszej natury niż zadośćuczynienie⁷.

i niełatwej walki moralnej, która dobrze ilustruje problem zła przyszłego. Można jednak z łatwością zastąpić przykład alkoholizmu innymi przykładami zła habitualnego, jak choćby chroniczną niewiernością małżeńską.

³ Por. np. tamże, ks. I, rozdz. 227.

⁴ T e n z e, *Streszczenie teologii*, ks. I, rozdz. 227, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dzieła wybrane*, W drodze, Poznań 1984, s. 105b; por. t e n z e, *Compendium theologiae*, ks. I, rozdz. 227. Por. też: t e n z e, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 1; *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 55, nr 3952. Cytowany niżej fragment łacińskiego oryginału odpowiada sekcji 22 w przekładzie czwartej księgi *Summy contra gentiles* dokonany przez Charlesa J. O’Neila (zob. t e n z e, *Summa Contra Gentiles*, ks. IV, *Salvation*, tłum. Ch.J. O’Neil, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1975); po numerach sekcji łacińskiego oryginału będę podawać w nawiasach numery sekcji zastosowane w tym angielskim przekładzie.

„Ut pro peccatis nostris satisfaceret, voluit pati. Passus est autem pro nobis ea quae ut nos pateremur ex peccato primi parentis meruimus, quorum praecipuum est mors, ad quam omnes aliae passiones humanae ordinantur sicut ad ultimum. [...] Unde et Christus pro peccatis nostris voluit mortem pati, ut dum poenam nobis debitam ipse sine culpa susciperet, nos a reatu mortis liberaret, sicut aliquis debito poenae liberaretur, alio pro eo poenam sustinente.”

⁵ T e n z e, *Summa theologiae*, III, q. 22, a. 3.

⁶ Tamże, III, q. 46, a. 2.

⁷ Tamże, III, q. 46, a. 3. W rozmowie ze mną Thomas Tracy wskazał problem związany z tą częścią ujęcia Akwinaty, jednocześnie proponując pomocne rozwiązanie. Według Tracy’ego można

Uwagi te pokazują, że Tomasz rozumie problem grzechu przeszłego zupełnie inaczej, niż jest on przedstawiony w ujęciu (A). W ujęciu tym bowiem grzechy popełnione przez człowieka takiego, jak David, miałyby sprawić, że Bóg odwróciłby się od niego i dlatego nie mógłby nie wymierzyć mu kary. W wersji Tomasza natomiast to David odwraca się od Boga, Bóg jednak w sposób wolny może wybrać, czy wymierzy mu karę, czy tego zaniecha. Tomaszowe ogólne ujęcie zadośćuczynienia jako jednego z trzech integralnych elementów pokuty (pozostałe dwa to skrucha i spowiedź) najlepiej to unaocznia⁸. Akwinata uważa pokutę za rodzaj lekarstwa na grzech⁹; polega ona na znienawidzeniu swojego grzechu i pragnieniu przemiany życia na lepsze¹⁰ – przemiany, której główny cel stanowi odnowienie przyjaźni między tym, kto czyni zło, a tym, komu zło zostało wyrządzone¹¹. Dla Tomasza funkcją zadośćuczynienia nie jest więc zjednanie rozgniewanego Boga, lecz przywrócenie harmonii między grzesznikiem a Bogiem. Jak mówi Tomasz, grzechy zostają odpuszczone, gdy dusza *k r z y w d z a c e g o* pojedna się ze skrzywdzonym¹².

Najłatwiej zrozumieć istotę tej idei, posługując się znanym z życia przykładem niewielkiego zła. Załóżmy, że Anna jest matką energicznego chłopczyka, Nathana, uwielbiającego piłkę nożną. Anna kocha zaś kwiaty i wielokrotnie prosiła synka, by nie grał w piłkę po tej stronie domu, gdzie znajdują się klomby. Mimo to Nathan ugania się za piłką w pobliżu klombów i – co nieuniknione – część kwiatów zostaje podeptana. Nathan jest jednak tak pochłonięty zabawą, że przerywa ją tylko na chwilę, by pobiec do domu

by wątpić, czy dopuszczenie przez Boga cierpienia niewinnego Chrystusa jest uzasadnione, gdyby nie było ono – jak twierdzi Akwinata – konieczne do zbawienia. Posługując się przywołaną przeze mnie (w dalszej części tekstu) analogią, możemy się zastanawiać, czy pozwolenie przez Annę na cierpienie Aarona podczas renowacji ogrodu było uzasadnione moralnie, jeśli cierpienie to nie było konieczne do wywołania wewnętrznej przemiany Nathana. Rozwiązanie Tracińskiego polega na uznaniu, że ujęcie Akwinaty wymaga przyjęcia tradycyjnej chrystologii. W wypadku Anny możemy być skłonni sądzić, że dopuszczenie przez nią niekoniecznego cierpienia nie było uzasadnione. Jednakże w Tomaszowym ujęciu Odkupienia połączonym z tradycyjną chrystologią ten, kto znosi niekonieczne cierpienie, jest zarówno prawdziwie człowiekiem, jak i prawdziwie Bogiem. Bóg nie dopuszcza więc niekoniecznego cierpienia kogoś postronnego, lecz sam przyjmuje to cierpienie jako sposób odkupienia człowieka. Podobnie jak nie mielibyśmy żadnych moralnych zastrzeżeń, gdyby to sama Anna zdecydowała się znieść niekonieczne cierpienie, by ocalić swego syna, tak nie ma podstaw, by sprzeciwiać się przyjmowaniu przez B o g a niekoniecznego cierpienia jako środka zbawienia ludzi. Chociaż więc Tomasz nie utrzymuje, że męka i śmierć Chrystusa są konieczne do zbawienia, to jeśli Bóg postanowił zbawić człowieka w taki sposób, konieczne jest, by właśnie Bóg był tym, który cierpi.

⁸ Por. tamże III, q. 90, a. 2.

⁹ Por. tamże III, q. 84, a. 5.

¹⁰ Por. tamże III, q. 85, a. 1.

¹¹ Por. tamże III, q. 85, a. 3 i q. 86, a. 2.

¹² Por. tamże I-II, q. 113, a. 2.

i powiedzieć: „Przepraszam, mam, podeptałem twoje kwiaty”, a potem szybko wraca do gry. To, co zrobił, jest dla matki źródłem podwójnego problemu: dotyczy on z jednej strony kwiatów, z drugiej – syna. Straciła część kwiatów, a posadzenie nowych wymagać będzie sporego nakładu czasu, energii i pieniędzy – prawdziwy problem wiąże się jednak z jej synem. Całe to zajście uświadomiło jej bowiem dwie sprawy: po pierwsze, Nathan nie kocha tego, co kocha jego matka; gdyby choć trochę troszczył się o kwiaty, znalazłby sobie inne miejsce do zabawy. Po drugie, nie kocha matki tak, jak by tego pragnęła, bo choć wie, że on a lubi kwiaty, nie troszczy się o nie nawet ze względu na nią. Postępek Nathana wytworzył więc pewien dystans między nim a matką. Między jego wolą a jej wolą brakuje harmonii, on zaś nie kocha jej tak, jak by mógł. Świadomość obu tych faktów zasmuca Annę.

Żadna możliwa reakcja Nathana na jego czyn nie złagodzi smutku matki. Zło swego postępkę uznał on tylko na tyle, by zdobyć się na pospieszne, nie dbałe przeprosiny. Gdyby naprawdę troszczył się o matkę bądź o jej kwiaty, gdyby rzeczywiście było mu przykro, zrobiłby wszystko, co w jego mocy, by naprawić szkodę. Matka bardzo ucieszyłaby się z jego starań – nawet gdyby były nieporadne i w ostatecznym rozrachunku nieskuteczne – ponieważ oznaczałyby zmianę postawy Nathana: po niefortunnym zdarzeniu zacząłby się on wreszcie troszczyć o matkę i jej kwiaty. Starania syna, by naprawić wyrządzoną szkodę, przywróciłyby harmonię woli i miłości między nim a jego matką – harmonię, która została zakłócona przez niewłaściwe zachowanie dziecka. Mówiąc językiem Akwinaty: Nathan zadośćuczyniłby za swój grzech. Podstawowa wartość zadośćuczynienia nie polega w tym wypadku na zwróceniu Annie kwiatów – jeśli Nathan zabierze się niezdarnie za ich ratowanie, los kwiatów może okazać się gorszy niż gdyby w ogóle nie próbował – ale na odtworzeniu harmonijnej i pełnej miłości relacji między Anną a jej synem.

Sądzę, że właśnie tego rodzaju rozważania leżą u podstaw tezy Tomasza, iż przy wyznaczaniu kary lub rodzaju zadośćuczynienia za grzech bierze się pod uwagę grzesznika, nie zaś tego, przeciw komu on zgrzeszył¹³. Według Akwinaty wola odwraca się od grzechu, podążając w kierunku przeciwnym do tego, który do grzechu prowadził. Wymaga to żalu za grzech przeszły, tak by stał się on niezgodny z obecną wolą tego, kto go popełnił.¹⁴ Próbuując naprawić wyrządzoną przez siebie szkodę, Nathan pokazałby, że jest mu naprawdę przykro z powodu jego czynu i że gdyby ponownie znalazł się w podobnej sytuacji, byłby ostrożniejszy – krótko mówiąc, że jego obecne pragnienia są przeciwieństwem tego, czego pragnął, lekceważąc matczyne kwiaty i uczucia.

¹³ Por. t e n z e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 55, nr 3953 (23).

¹⁴ Por. tamże, ks. III, rozdz. 158, nr 3305 (1).

Założmy jednak, że Nathan jest za mały, by w jakikolwiek sposób zadośćuczynić za swój wybryk. Możliwe, że w celu naprawienia szkody musiałby kupić i posadzić nowe kwiaty, lecz nie ma pieniędzy i jest za mały, by wybrać się do sklepu czy użyć szpadla. Co zatem może zrobić, jeśli jest mu naprawę przykro? Założmy, że ma starszego brata Aarona, który jest w stanie dokonać tego, czego nie zdoła uczynić Nathan. Założmy też, że Nathan wyjaśnia bratu swój problem i prosi go, by ten kupił kwiaty i posadził je za niego. Jeśli Aaron w dostatecznym stopniu kocha swojego brata, może poświęcić czas i pieniądze, by zmazać jego wybryk. Gdy Anna pozna całą tę historię, może odczuwać szczególną miłość do Aarona za okazaną bratu dobroć – a jeśli rzeczywiście wolą Nathana jest wynagrodzenie matce złego postępuku, jego harmonia z nią zostanie przywrócona, nawet jeśli pracę umożliwiającą owo wynagrodzenie faktycznie wykonał Aaron. W ten sposób, już przez samo sprzymierzenie się z Aaronem i jego czynem, Nathan pokazuje, że troszczy się o matkę i o to, co dla niej ważne; w ten sposób, choć to Aaron porządkuje ogród, Nathan odnawia bliską relację z matką.

Tak oto jedna osoba może zadośćuczynić za grzechy innej. Ponieważ celem zadośćuczynienia jest przywrócenie zgodności woli krzywdziciela z wolą osoby skrzywdzonej, nie zaś wymierzenie krzywdzicielowi kary rozumianej jako odwet czy zjednanie skrzywdzonego, zadośćuczynienia może dokonać zastępca – pod warunkiem, że krzywdziciel sprzymierza się z zastępcą w pragnieniu usunięcia, o ile to możliwe, wyrządzonej przez siebie szkody. Tomasz mówi więc, że jedna osoba może zadośćuczynić za inną tylko w takim stopniu, w jakim są one zjednoczone¹⁵ – lub że jedna osoba może dokonać za inną zadośćuczynienia o tyle, o ile obie stanowią jedno w *caritas*¹⁶.

Przykład, w którym Aaron dokonuje zadośćuczynienia za postępek Nathana, zawiera oczywiste analogie do Tomaszowej teorii Odkupienia przez Chrystusa, ale też odbiega od niej pod wieloma względami, co sprawia, że teoria Tomasza może wydać się bardziej problematyczna. Wiele z tych różnic da się jednak usunąć, odpowiednio modyfikując nasz przykład. Założmy jednak, że Nathan dalej gra w piłkę, zamiast poprosić Aarona o pomoc, i że to A a r o n przychodzi do n i e g o i pyta, czy Nathan chciałby, by brat naprawił za niego szkodę. Inicjatywa Aarona przynosi mu zasługę, ale nie stanowi przeszkody dla późniejszego pojednania się Nathana z matką. Zakładając, że Nathan troszczy się już o matkę i jej życzenia, dla ich pojednania nie

¹⁵ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I-II, q. 87, a. 7, 8.

¹⁶ Tamże, q. 48, a. 2.

W oryginale angielskim autorka posługuje się słowem „charity”, które tu i w dalszej części tekstu – pomijając konteksty, w których mowa o zasadzie życzliwości interpretacyjnej („principle of charity”) – zdecydowałam się oddać przez łacińskie „caritas”, by odróżnić je od nieokreślonej „miłości” (ang. „love”) (przyp. tłum.).

jest istotne, czy zasługę związaną ze zmianą jego postawy należy przypisać Nathanowi, czy jego bratu. Ważne jest to, że wola Nathana pozostaje teraz w harmonii z wolą jego matki.

Założmy w końcu, że Nathan nie ma braci ani nikogo innego, kto mógłby przyjść mu z tego rodzaju pomocą. Założmy ponadto, że w żaden sposób nie wykazuje pragnienia pojednania się z matką czy wynagrodzenia jej wyrządzonej szkody. Gdyby Anna, jak matka Eneasza, mogła przybrać dowolny wygląd i gdyby naprawdę kochała swego syna, mogłaby mu się ukazać w cudzej postaci i spróbować przekonać go, by pozwolił jej dokonać wynagrodzenia w jego imieniu. Jeśli przyjmiemy, że problem Nathana i Anny polega na utraceniu przez Annę kwiatów lub na jej żalu z powodu ich zniszczenia, cała opowieść okaże się po prostu farsą; w opowieści tej bowiem Anna ostatecznie daje kwiaty samej sobie. Jeśli natomiast, idąc śladem Tomasza, uznamy, że problem wynika z odwrócenia się woli Nathana od jego matki, i jeśli założymy, że Anna nie żywi wobec swego małego grzesznika gniewu ani pragnienia zemsty, lecz przeciwnie – głęboką miłość, historia natychmiast nabierze sensu. Ta zawiła i nieco poniżająca metoda może pomóc Annie skierować wolę i miłość syna z powrotem ku niej, tak że zostanie przywrócona harmonia ich relacji. Jeśli tylko Nathan z całego serca pragnie przekreślić wyrządzone przez siebie zło, nie ma znaczenia, czy to on sam, czy ktoś inny – choćby Anna – wykona to, czego wymaga wynagrodzenie złego czynu. Ta wersja historii Anny i Nathana jest we wszystkich istotnych aspektach analogiczna do Tomaszowego ujęcia Odkupienia jako zadośćuczynienia.

Choć więc zarówno interpretacja Odkupienia w wersji (A), jak i interpretacja zaproponowana przez Akwinatę przedstawione są w kategoriach długu i kary za grzech, wyrażają one dwa odmienne rozumienia zaciągania długu, którego spłata dokonuje się przez poniesienie kary. Rozumienie obecne w wersji (A) opiera się na koncepcji Boga-księgowego stosującego zasadę podwójnego zapisu, by zachować bilans w relacjach ekonomicznych ze światem. Kiedy ktoś popełnia grzech, wina zostaje zapisana w pierwszej kolumnie i musi ją zrównoważyć zapis w tej samej rubryce drugiej kolumny, którą uzupełnia się po odbyciu rekompensującej winę kary. W związku z tym nasuwa się pytanie, w jaki sposób można by kiedykolwiek wyrównać ów rachunek, skoro dług, którym jest wina, ma zostać spłacony przez kogoś innego niż grzesznik – wina przecież nie jest towarem, który może zmienić właściciela.

Tomasz jednak rozumie zaciągnięcie długu, którego spłatę stanowi poniesienie kary, w inny sposób, oparty na innym rozumieniu Boga. W koncepcji tej Bóg przypomina nie księgowego, lecz rodzica. Dobry rodzic jest przekonany, że niegrzeczne dziecko przez swoje złe zachowanie zaciąga dług, za który należy mu się kara – przekonanie to nie wypływa stąd, że rodzic stara

się zbilansować rodzinne rachunki, lecz stąd, że kocha dziecko, a wszelkie źródła (od tradycyjnych porzekadeł po psychologię współczesną) wskazują, że warunkowanie negatywne wygasza niepożądane zachowania. Rodzic troszczy się o dziecko: pragnie, by wyrosło na możliwie najlepszego człowieka i by relacja między nimi przepełniona była miłością. Kara stanowi po prostu środek do celu, którym jest uczynienie dziecka osobą dobrą i żyjącą w zgodzie z rodzicem. Jeśli kara jest jedynym dostępnym środkiem prowadzącym do tego celu, dobry rodzic nie omieszką się nią posłużyć – lecz dla rodzica, przeciwnie niż dla niebiańskiego księgowego, odbycie kary przez dziecko nie oznacza osiągnięcia pożądanego celu.

Zarówno według interpretacji Odkupienia (A), jak i według teorii Tomasa, kiedy ktoś grzeszy, zaciąga dług, którego spłatą jest poniesienie kary. W interpretacji (A) grzech powoduje zaciągnięcie długu w postaci winy, zapisywanej na niebiańskim koncie danej osoby, długu, który musi zostać w jakiś sposób spłacony. Gdyby grzesznik mógł dług ten spłacić – co w myśl (A) jest niemożliwe – zadowoliliby to (w więcej niż jednym znaczeniu tego wyrażenia) Boga. W ujęciu Akwinaty Bóg jednak nie jest zainteresowany wyrównaniem rachunków, lecz troszczy się o grzesznika, swoje dziecko, i pragnie, by kochał on to, co kocha Bóg, pozostając z Nim w pełnej harmonii. Celem Boga jest przemiana osoby grzesznika, Bożemu pragnieniu nie uczyni więc zadość kara ani odpłata, lecz dobro i miłość Jego stworzenia.

Kara stanowi jeden ze środków prowadzących do osiągnięcia tego celu. Jest to jednak środek ostateczny i desperacki, bo chociaż wiadomo, że kara skutecznie tłumi określone zachowania, jej skuteczność w pozyskiwaniu serc jest wątpliwa. Choć więc w mojej opowieści Anna może mieć w zanadrzu karę dla swego małego grzesznika, to – jako mądra i kochająca matka – spróbuje najpierw innych środków. Jeśli zmusi Nathana do naprawy klombów w ramach kary za jego występki, może odczuje on żal z powodu tego, co zrobił, a może, przeciwnie, do końca życia będzie nienawidził kwiatów. Z drugiej strony, jeśli sama, zastępując syna, zadośćuczyni za jego czyn – w takim rozumieniu zastępczego zadośćuczynienia, jakie przypisuje Akwinacie – to ułatwi mu powrót do niej. Będzie to z jej strony raczej zaproszenie do zgody niż jej wymuszenie. Za wystarczający warunek pojednania Anna uznaje gotowość syna do zmazania występków, nie wymagając, by przywrócił ogród do poprzedniego stanu. I w końcu, jako osoba dokonująca zastępczego zadośćuczynienia, stawia przed synem żywy wzór tego, kim powinien się stać, jeśli zdoła, nie musi on zatem samodzielnie wzbudzać w sobie pożądanego stanu umysłu, lecz tylko obserwować i naśladować kogoś innego. Jeśli więc Anna posyła Aarona, by w duchu miłości zaproponował bratu naprawienie szkód w jego imieniu, ma większą szansę na osiągnięcie swego celu: zdobycie serca i umysłu nieposłusznego syna, nie zaś uzyskanie rekompensaty.

Zdaniem Tomasza celem każdego (także zastępczego) zadośćuczynienia nie jest zatem anulowanie długu zaciągniętego poprzez grzech, lecz przywrócenie grzesznika do stanu harmonii z Bogiem. Osoba zaś, która dokonuje zadośćuczynienia zastępczego, nie tyle spłaca dług, ile odgrywa rolę wzorca i ukazuje pożądany, rekompensujący charakter czynu. Do wzorca tego grzesznik może dostosować swoją wolę i skłonności, by osiągnąć stan umysłu, którego samodzielne prawdopodobnie by nie uzyskał.

Skupienie się na tym celu zadośćuczynienia pomaga odpowiedzieć na istotne pytanie¹⁷: Jeśli celem zadośćuczynienia jest po prostu żal grzesznika za grzechy, dlaczego w ogóle zajmować się ogrodem? Dlaczego po prostu nie zapomnieć o nim i o całej kwestii zastępczego zadośćuczynienia, by skupić się wyłącznie na wywołaniu żalu? Akwinata twierdzi, że Bóg mógł rozwiązać kwestię grzechu w taki właśnie sposób i że nic nie zmuszało Go do rozwiązania jej przez zadośćuczynienie zastępcze – niemniej taki właśnie wybór dokonany przez Boga okazuje się z pewnych względów stosowny¹⁸. Jest tak, jak sądzę, z dwóch powodów. Po pierwsze, jeśli ktoś naprawdę żałuje za swój grzech, będzie chciał zrobić wszystko, co może, by unieważnić swój czyn; umożliwienie mu spełnienia jego pragnienia wymazania lub zrekompensowania wyrządzonego zła też jest w jakimś sensie wyrazem miłości. Po drugie, ułatwiwszy grzesznikowi – poprzez zadośćuczynienie zastępcze – wzbudzenie żalu za grzechy, chciałoby się mieć pewność, że żal ten łatwo nie wygaśnie. Prawdziwy żal za grzechy – poczucie winy z powodu popełnionego grzechu i postanowienie, by więcej go nie popełniać – jest bardzo trudny; człowiek bowiem przejawia skłonność do samooszustwa, chce wierzyć, że odprawił pokutę, chociaż faktycznie odczuwał tylko krótkotrwałe wyrzuty sumienia. Uczestnictwo w rekompensacie za wyrządzone zło – nawet pośredniej, takiej, jaka wiąże się z zadośćuczynieniem zastępczym – pomaga przekształcić wyrzuty sumienia w żal za grzechy; pragnienie rekompensaty, wzbudzone dobrowolnie w akcie skruchy, pomaga umocnić wolę w postanowieniu wzbudzenia żalu za grzechy.

Rozważania te pokazują, że zadośćuczynienie za zły czyn ma pewną wartość, a także wyjaśniają, w jaki sposób jedna osoba może zadośćuczynić za grzechy innej, nawet gdy podmiot zadośćuczynienia jest tożsamy ze skrzywdzonym. Pozostaje jednak niejasne, w jaki sposób – według Tomasza – Chrystus ma dokonać zadośćuczynienia, czyli co jest teologicznym odpowiednikiem posadzenia nowych kwiatów.

¹⁷ Jestem wdzięczna Philipowi Quinnowi za poruszenie tej kwestii w uwagach do wstępnej wersji tekstu.

¹⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 2, 3.

Zdaniem Akwinaty Chrystus dokonuje zadośćuczynienia za wszystkie grzechy ludzkości przez swoją mękę, a więc przez cierpienie, którego część i zwieńczenie stanowi śmierć – bolesna tak fizycznie, jak i psychicznie¹⁹. Innymi słowy to, co Chrystus wycierpiał, umierając, w jakiś sposób naprawia – z punktu widzenia Boga – straty czy zniszczenia spowodowane przez ludzki grzech. Co jednak niszczone jest przez ludzki grzech? Ogólnie rzecz biorąc, człowiek grzeszy wtedy, gdy przedkłada swą władzę lub przyjemność w danej chwili nad jakieś większe dobro. U podstaw ludzkiego grzechu leżą więc pycha i egoizm, a sam grzech to nieposłuszeństwo Bogu, którego woli się sprzeciwia. Ludzki grzech bezpośrednio niszczy zatem charakter człowieka; pyszny, samolubny, nieposłuszny umysł stanowi teologiczny odpowiednik podeptanego ogrodu. Posługując się terminologią Akwinaty, można powiedzieć, że bezpośrednim skutkiem grzechu jest pozostawienie w duszy swego rodzaju zmały²⁰; nagromadzenie takich zmał umniejsza lub niszczy piękno duszy²¹, a osoba, która grzeszy, jest bezpośrednim sprawcą skażenia części Boskiego stworzenia, a mianowicie samej siebie.

Zadośćuczynienie za ludzkie grzechy polega zatem na ofiarowaniu Bogu konkretnego przykładu ludzkiej natury, który cechuje absolutne posłuszeństwo, pokora i caritas, a który w oczach Boga jest cenny w co najmniej takim stopniu, w jakim obraża Go skażenie ludzkości grzechem. Taki przykład stanowi druga osoba Trójcy Świętej, która przyjęła ludzką naturę i dobrowolnie poddała się bolesnej i hańbiącej śmierci. Poprzez gotowość do rezygnacji z wywyższenia właściwego istocie boskiej i przyjęcia hańby ukrzyżowania, Syn Boży okazał bezgraniczną pokorę; zgadzając się zaś na agonię w mękach, czyli na wypełnienie woli Bożej wbrew oporowi swej ludzkiej natury – absolutne posłuszeństwo²². Wreszcie, ponieważ całe to cierpienie i poniżenie wziął na siebie z miłości do grzesznych ludzi, okazuje przez nie najgłębszą caritas. Poprzez swą mękę i śmierć Chrystus wynagradza Ojcu spowodowane grzechem skażenie ludzkiej natury, ponieważ ofiarowuje Bogu szczególnie cenny dar, jakim jest natura ludzka w Osobie Chrystusa obdarzona w najwyższym stopniu pokorą, posłuszeństwem i caritas. Chrystus musiał cierpieć – jak głosi jedno z wyjaśnień tej kwestii – dlatego, że pokora, posłuszeństwo i caritas obecne są w dobrowolnym przyjęciu cierpienia dla dobra kogoś innego w sposób, w jaki nie mogły być obecne na przykład w działalności nauczycielskiej

¹⁹ Tamże, III, q. 48, a. 2.

²⁰ Por. tamże, III, q. 86, a. 2.

²¹ Por. tamże, III, q. 89, a. 1.

²² Por. np. t e n ż e, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ks. III, d. 19, q. 1, a. 4, q. 2.

Chrystusa wśród Żydów czy w uzdrawianiu chorych²³. (Więcej o cierpieniu Chrystusa napiszę w dalszej części artykułu).

W ten zatem sposób, z powodu swej boskiej natury oraz niezmiernej pokory, posłuszeństwa i caritas²⁴, Chrystus zadośćuczynił za wszystkie grzechy rodzaju ludzkiego²⁵ – zarówno te popełnione przed Jego śmiercią, jak i po niej. Według Tomasza męka Chrystusa jest jak lekarstwo na grzech²⁶, lekarstwo, którym można uleczyć grzechy popełnione we wszystkich epokach dziejów człowieka²⁷. Koncepcja Akwinaty wyjaśnia też – co nie udaje się w przypadku interpretacji Odkupienia (A) – dlaczego, chociaż Chrystus zadośćuczynił za wszystkie ludzkie grzechy, nie można powiedzieć, że nikt nie trafi do piekła. Przyjmując rozumienie zadośćuczynienia, na którym opiera się Tomaszowa teoria Odkupienia, można powiedzieć, że zadośćuczynienie za grzech dokonane w zastępstwie grzesznika prowadzi do pojednania tylko wtedy, gdy grzesznik sprzymierza się ze swoim Zastępcą poprzez pragnienie zadośćuczynienia, którego On dokonał. Lekarstwo, jakim jest Chrystusowe zadośćuczynienie, nie pomoże, dopóki sam grzesznik nie zastosuje go do siebie, przyjmując cierpienie i śmierć Chrystusa jako zadośćuczynienie za swoje grzechy.

Sprzymierzyć się z zadośćuczynieniem dokonany przez Chrystusa to przede wszystkim uwierzyć w Jego mękę. Oznacza to między innymi wiarę, że wcielony Chrystus cierpiał dla dobra człowieka i w jego zastępstwie. Sama w sobie wiara ta jednak nie wystarczy, co możemy sobie uzmysłować, wracając do przedstawionego wcześniej przykładu zadośćuczynienia. Nathan bowiem może wierzyć, że Aaron sadi nowe kwiaty ze względu na niego i w jego zastępstwie, a jednocześnie, przewrotnie, nie być zadowolonym z tego, co robi Aaron. W takim wypadku czyn Aarona nie doprowadzi do pojednania między Nathanem a jego matką. Jak mówi Tomasz, aby męka Chrystusa mogła być skuteczna w przypadku konkretnej osoby, osoba ta musi mieć zarówno wiarę, jak i caritas. Musi nie tylko wierzyć, że Chrystus dokonał zadośćuczynienia za jej grzech, ale także mieć w sobie miłość do Boga i dobroć, dzięki której fakt ten będzie ją radować. Wówczas serce i umysł grzesznika garną się do

²³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 48, a. 2; por. też: tenże, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 55, n. 3947-8 (17-18).

²⁴ Por. tenże, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 3.

²⁵ Por. tamże, III, q. 49, a. 4.

²⁶ Por. tamże, III, q. 49, a. 1.

²⁷ Jeśli chodzi o tych, którzy żyli przed Chrystusem, Tomasz uznaje, że w okresie pomiędzy ukrzyżowaniem a zmartwychwstaniem Chrystus nawiedził wszystkie osoby przebywające w piekle (por. np. tamże, III, q. 52). Akwinata interpretuje tę tradycyjną doktrynę zstąpienia przez Chrystusa do piekła w dość surowy sposób; Chrystus wyprowadza z piekła tylko tych, którzy mieli o Nim jakąś uprzednią wiedzę i byli z Nim zjednoczeni w wierze i miłości, a mianowicie prawych Żydów oczekujących Go jako Mesjasza.

Chrystusa, grzesznik przyjmuje lekarstwo Chrystusowej męki, by jego grzech został odpuszczony²⁸, a on sam – pojednał się z Bogiem.

Widzimy więc, że choć ujęcie Odkupienia proponowane przez Tomasza z pozoru przypomina koncepcję (A), w rzeczywistości znacznie się od niej różni. Według Akwinaty problem obcości między ludźmi a Bogiem to w istocie nie problem Bożego gniewu w stosunku do ludzi, lecz odsunięcia się człowieka od Boga. Męka Chrystusa w jego rozumieniu jest odkupieńcza, prowadzi do pojednania między Bogiem a ludźmi nie dlatego, że Bóg w swej sprawiedliwości musi wymierzyć komuś karę za grzech, a niewinny Chrystus zastępuje ludzkich winowajców, ale dlatego, że ludzie, sprzymierzając swe serca i umysły z Chrystusem w Jego męce, gdy dokonuje On zadośćuczynienia za ich grzechy, nawracają się, osiągając stan umysłu pozostający w harmonii z wolą Boga.

W tym ujęciu miłosierdzie i przebaczenie są prawdziwe, bo Bóg nie wymaga poniesienia kary za grzechy ani od ludzi, ani od Chrystusa; Bóg nie wymierza Chrystusowi kary za ludzkie grzechy, ale przyjmuje Jego cierpienie jako akt zadośćuczynienia. Akceptując uporządkowanie ogrodu przez Aarona, Anna nie karze Aarona obowiązkiem odkupienia kwiatów, nawet jeśli to ona namówiła go do tego czynu. Celem czynu Aarona (dokonanego z udziałem Anny) nie jest ukaranie występku Nathana, ale przemiana jego umysłu, by powrócił do harmonijnej relacji z matką. Co więcej, ujęcie Akwinaty – w przeciwieństwie do ujęcia (A) – wyjaśnia, dlaczego nie wszyscy ludzie odnoszą korzyść z Odkupienia. Zdaniem Tomasza niemożliwe jest bowiem, by Chrystusowy czyn odkupieńczy odniósł skutek w wypadku kogoś, kto nie pragnie dobrowolnie przyjąć tego czynu jako dokonanego w jego imieniu.

I wreszcie, koncepcja Tomasza, inaczej niż ujęcie (A), pozwala zrozumieć związek między czynem odkupieńczym Chrystusa a wybawieniem od grzechu, ponieważ zgodnie z teorią Akwinaty, gdy ktoś przyjmuje zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa, pragnie przeciwieństwa pychy, egoizmu i nieposłuszeństwa, których pragnął, grzesząc – a dzięki temu nowemu pragnieniu oddala się od grzechu²⁹.

PROBLEM GRZECHE PRZYSZŁEGO

Jeśli wrócimy do wcześniejszego przykładu Susan i jej przyjaciela alkoholika Davida, to zobaczymy, że Tomaszowe ujęcie Odkupienia jako zadośćuczynienia za grzechy stanowi tylko część rozwiązania problemu zła

²⁸ Por. tamże, III, q. 49, a. 1, 3; por. też: tamże, III, q. 62, a. 5; t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 72.

²⁹ Por. np. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. III, rozdz. 158.

moralnego. W tej przykładowej historii David, prowadząc samochód w stanie nietrzeźwym, doprowadził do śmierci dziecka Susan – Maggie. Niezależnie od wielkoduszności Susan, czyn Davida zakłóci ich przyjaźń między innymi dlatego, że David nie będzie w stanie dzielić z Susan najważniejszego obecnie wydarzenia w jej życiu – śmierci jej córki – bo oglądanie jej żalu i cierpienia boleśnie zaostri jego poczucie winy; wszystko, co David może mówić sobie samemu, by je złagodzić, wydałoby mu się czymś usprawiedliwieniem, gdyby powiedział to Susan.

Pewnym sposobem odbudowania ich przyjaźni byłoby, zgodnie z poglądem Tomasza, zadośćuczynienie przez Davida (lub kogoś działającego w jego imieniu) za wyrządzone zło przez ofiarowanie Susan czegoś, czego inaczej nie mogłaby mieć, i co jest dla niej równie wartościowe, jak to, co utraciła. Zadośćuczynienie takie stanowiłoby wyraz prawdziwej troski o Susan i o to, co kocha, troski, której brakło Davidowi w trakcie wydarzeń skutkujących śmiercią Maggie. Załóżmy na przykład, że Susan ma drugą córkę, która umiera na chorobę nerek i dla której nie udało się znaleźć dawcy; załóżmy też, że tkanki Davida są zgodne z tkankami dziewczynki. Jeśli David, w geście skruchy, odda własną nerkę i ocali córkę Susan od śmierci, przybliży się znacznie do odnowienia przyjaźni z Susan. Nawet jednak w tak niezwykle pomyślnych okolicznościach ich przyjaźń całkowicie się nie odrodzi: David pozostaje alkoholikiem i dlatego nie może dzielić wielu bardzo ważnych trosk i pragnień Susan; ponadto zarówno on, jak i Susan wiedzą, że w każdej chwili David może ponownie uczynić coś równie strasznego, jak spowodowanie śmierci dziecka.

Podobnie Tomaszowe ujęcie Odkupienia jako zadośćuczynienia – chociaż wyjaśnia, w jaki sposób męka Chrystusa powoduje odpuszczenie grzechu przeszłego – nie wystarczy, by wykazać, że męka Chrystusa jedna ludzi z Bogiem, po upadku bowiem natura ludzka pozostaje grzeszna. Męka Chrystusa, jako zadośćuczynienie, nie zmienia nieuporządkowanej relacji między ludzkim rozumem, wolą i emocjami, która według Tomasza odpowiada za skłonność ludzi do czynienia tego, czego czynić nie powinni³⁰. To nieuporządkowanie w naturze człowieka i wynikające z niego niepowodzenie w rozwijaniu cnót jako pozytywnych dyspozycji stwarzają problem grzechu przyszłego. Jeśli zaproponowane przez Akwinatę ujęcie męki Chrystusa jako zadośćuczynienia zostanie uzupełnione interpretacją tej męki jako wysłużenia przez Chrystusa łaski, a więc uzdrowienia natury ludzkiej i uzdolnienia jej do cnoty, to problem grzechu przyszłego również zostanie rozwiązany. Męka i śmierć Chrystusa stanowią zatem – jak mówi Tomasz – zarazem remedium niosące zadośćuczy-

³⁰ Por. np. t e n Ź e, *Summa theologiae*, I-II, q. 82, a. 3.

nienie i sakrament zbawienia³¹. Cierpienie Chrystusa przynosi d w a główne dobroczynne skutki: zadośćuczynienie za przeszłe grzechy człowieka i wybawienie go od jego grzesznej natury³².

Ta druga część Tomaszowej teorii Odkupienia jest znacznie bardziej zawiła i trudniejsza niż jego interpretacja Odkupienia jako zadośćuczynienia. Znalazła ona wyraz w „technicznej” terminologii teologii średniowiecznej i umieszczona w kontekście złożonego Tomaszowego ujęcia natury i rodzajów łaski Bożej. Współczesnemu odbiorcy, który słyszy o tej koncepcji po raz pierwszy, może się ona wydawać – w najlepszym razie – niejasna i niewiarygodna. W kolejnej części tekstu przedstawię krótkie streszczenie najważniejszych punktów Tomaszowej koncepcji, prezentując tylko tyle z jego rozważań o łasce, ile będzie mi potrzebne do wyjaśnienia tej części teorii Odkupienia, pomijając zaś liczne pytania, jakie rodzą poglądy Akwinaty. Po tej pozbawionej elementów krytycznych prezentacji spróbuję przedstawić teorię Tomasza za pomocą lepiej znanej terminologii i zastanowić się, czy teoria ta rzeczywiście dowodzi, że Odkupienie pozwala rozwiązać problem grzechu przyszłego.

Według Tomasza Chrystus jest głową Kościoła – a skoro wszyscy ludzie są potencjalnie członkami Kościoła, Chrystus jest (przynajmniej potencjalnie) głową całego rodzaju ludzkiego³³. Stwierdzając, że Chrystus jest głową rodzaju ludzkiego, Akwinata chce powiedzieć, że jest On pierwszy pośród ludzi pod względem rangi, doskonałości i mocy³⁴ – a także, co ważniejsze, że Chrystus i istoty ludzkie tworzą razem jedno mistyczne ciało, analogiczne do ciała fizycznego, składającego się z głowy i innych części³⁵. Wszyscy ludzie stanowią potencjalnie – ludzie wierzący zaś faktycznie, aktualnie – część tego mistycznego ciała. Przez swą mękę Chrystus wysługuje łaskę, która wystarczy do uleczenia całości ludzkiego grzechu³⁶, a jako głowa ciała, którym jest Kościół, udziela wysłużonej przez siebie łaski osobom aktualnie zjednoczonym z Nim w tym mistycznym ciele³⁷.

Źródłem zapewniającej łaskę zasługi Chrystusa jest Jego wola³⁸. Jeśli ktoś coś wysługuje, znaczy to, że sprawia, by sprawiedliwie zostało mu dane coś dobrego; a w ostatecznym rozrachunku dobre dla człowieka jest to, co przyczynia się do osiągnięcia życia wiecznego. Czyn wysługujący życie wieczne

³¹ Por. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, rozdz. 227.

³² Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 49, a. 1, 3.

³³ Por. tamże, III, q. 8, a. 3.

³⁴ Por. tamże, III, q. 8, a. 1.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. np. tamże, III, q. 8, a. 5.

³⁷ Por. tamże, q. 8, a. 6; q. 48, a. 1.

³⁸ Por. np. t e n ż e, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ks. III, d. 18, divisio textus.

musi być dokonany w imię caritas³⁹. To caritas – jako miłość Boga⁴⁰, który jest dobrem wcielonym⁴¹, oraz miłość innych osób i rzeczy ze względu na dobro – stanowi podstawę wszelkich zasług⁴². Bez caritas żadna prawdziwa cnota nie jest więc możliwa⁴³; caritas stanowi, by tak rzec, formę wszystkich aktów, w których przejawia się cnota⁴⁴. Męka Chrystusa wypływa właśnie z najgłębszej caritas, przyjął On bowiem wielkie cierpienie i śmierć dobrowolnie, z miłości do wszystkich ludzi⁴⁵. Jego cierpienie było ogromne tak pod względem fizycznym, jak i psychicznym, po części dlatego, że podczas swej męki bolał nad grzechami całej ludzkości jednocześnie⁴⁶, a po części dlatego, że im „większa” osoba poddaje się cierpieniu ze względu na innych, tym większa jest związana z tym caritas⁴⁷. Z powodu ogromu swej miłości do ludzi Chrystus wysługuje łaskę prowadzącą do życia wiecznego, a jako głowa (przynajmniej potencjalnie) wszystkich ludzi, wysługuje ją dla nich wszystkich.

By zrozumieć tę część teorii Tomasza, musimy pojąć jego skomplikowane poglądy na łaskę. W dalszej części „łaską” będę nazywać tylko to, co Akwinata określa jako „łaskę współdziałającą”; wyróżnia on także kilka innych rodzajów łaski, ale dla naszych obecnych celów wystarczy pojęcie łaski współdziałającej. Według Tomasza łaska jest sprawnością czy dyspozycją zesłaną danej osobie przez Ducha Świętego przez wzgląd na mękę Chrystusa i skłaniającą tę osobę do dobrowolnego przestrzegania Bożych nakazów i zakazów⁴⁸. Dyspozycja ta zostaje zesłana, gdy umysł człowieka doznaje oświecenia i poznaje sprawy przekraczające rozum, a miłość kieruje jego uczucia ku Bogu, tak że człowiek skłonny jest uczynić wszystko, czego miłość ta wymaga⁴⁹. Cel tak rozumianej łaski stanowi zjednoczenie osoby ludzkiej z Bogiem⁵⁰. Łaska osiąga ten cel przez nakłonienie naturalnych władz umysłu

³⁹ Por. tamże, III, d. 18, q. 1, a. 2.

⁴⁰ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* II-II, q. 23, a. 1.

⁴¹ Szerzej na temat tomistycznej doktryny prostoty, na której opiera się ta teza oraz obrony tej doktryny zob. E. S t u m p, N. K r e t z m a n n, *Absolute Simplicity*, „Faith and Philosophy” 2(1985) nr 4, s. 353-382.

⁴² Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 114, a. 4.

⁴³ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 23, a. 7.

⁴⁴ Por. tamże, II-II, q. 23, a. 8.

⁴⁵ Por. t e n ż e, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ks. III, d. 18, q. 1, a. 5.

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 6.

⁴⁷ Por. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 55, nr 3957 (27).

⁴⁸ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 108, a. 1; q. 109, a. 4.

⁴⁹ Por. t e n ż e, *Compendium theologiae*, rozdz. 143.

⁵⁰ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 7, a. 12.

do miłości Boga i sprawienie, że miłość ta budzi się z łatwością i w sposób dla człowieka przyjemny⁵¹.

Nie zmienia to faktu, że Duch Święty zawsze skłania umysł danej osoby do caritas za pośrednictwem wolnego aktu jej woli⁵². Podczas gdy Duch Święty wlewa w kogoś łaskę, osoba ta przychyliła się do tego procesu w akcie wolnej woli⁵³, tak że zesłanie łaski jest równoczesne z poruszeniem woli⁵⁴. W ten sposób nikt nie przychodzi do Boga przez łaskę, jeśli nie pragnie tego w sposób wolny. To Bóg porusza człowieka ku caritas, z której wypływają cnoty; lecz Bóg porusza wszystko odpowiednio do natury poruszanej rzeczy, a skoro do natury ludzkiej należy posiadanie wolnej woli, poruszenie człowieka przez Boga w procesie wlewania łaski nie odbywa się bez poruszenia wolnej woli⁵⁵. Co więcej, darem łaski jest dyspozycja habitualna. Zawsze jednak można działać wbrew takiej dyspozycji czy sprawności, toteż osoba w stanie łaski zawsze pozostaje zdolna do popełnienia grzechu⁵⁶. Łaska dostępna jest wreszcie każdemu człowiekowi; pozbawieni jej są tylko ci, którzy sami stawiają jej przeszkody⁵⁷.

Łaska jako taka nie jest cnotą⁵⁸, lecz przygotowuje wolę do cnoty przez udzielenie jej dyspozycji – przygotowanie jej do miłości Boga i do właściwego postępowania⁵⁹. Łaska daje więc początek wszystkim cnotom⁶⁰, zwłaszcza teologicznym⁶¹. Proces wiania łaski oraz jej skutki dla umysłu przyjmującej ją osoby to proces uświęcania, w którym następuje powolne nawracanie grzesznej natury i kształtowanie się prawego charakteru. Jak mówi Tomasz, działanie łaski wywołuje w człowieku pięć skutków: (1) uzdrowienie duszy, (2) pragnienie dobra, (3) czynienie upragnionego dobra, (4) trwanie w dobru i (5) osiągnięcie chwały⁶².

Nawet gdyby takie ujęcie łaski w całości jasny i wiarygodny sposób rozwiązywało problem grzechu przyszłego, wciąż nie byłoby wystarczające jako część teorii Odkupienia, nie wyjaśnia bowiem związku między udzieleniem łaski a męką Chrystusa. Związek ten staje się widoczny dzięki Tomaszowej teorii środków, za pomocą których Bóg postanowił udzielać łaski, czyli

⁵¹ Por. tamże, II-II, q. 23, a. 2.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 111, a. 2.

⁵⁴ Por. tamże, I-II, q. 113, a. 7.

⁵⁵ Por. tamże I-II, q. 113, a. 3.

⁵⁶ Por. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 70.

⁵⁷ Por. np. t e n ż e, *Compendium theologiae*, rozdz. 144; t e n ż e, *Summa theologiae* I-II, q. 112, a. 4; q. 113, a. 2.

⁵⁸ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 110, a. 3.

⁵⁹ Por. tamże, I-II, q. 109, a. 3-4.

⁶⁰ Por. t e n ż e, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ks. II, d. 26, a. 4.

⁶¹ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 110, a. 3.

⁶² Por. tamże, I-II, q. 111, a. 3.

sakramentów⁶³. Każdy sakrament niesie ze sobą łaskę, lecz w Tomaszowej teorii Odkupienia najistotniejsza jest Eucharystia. Jak mówi Akwinata, męka Chrystusa skutkuje wybawieniem ludzi od grzechu przez wiarę, *caritas* i sakramenty – a zwłaszcza przez Eucharystię. Sakramenty są dla duchowego życia tym, czym niektóre przedmioty fizyczne dla życia cielesnego⁶⁴; Eucharystia to pokarm duszy, zapewniający wzrost w cnocie⁶⁵ przez obdarzanie łaską⁶⁶.

Sakrament Eucharystii jest również bezpośrednio związany z męką Chrystusa. Według Tomasza chrześcijanie utrzymują, że ciało i krew Chrystusa – zgodnie z Jego słowami ustanawiającymi Eucharystię podczas Ostatniej Wieczerzy – są w sposób faktyczny, dosłowny obecne w tym sakramencie. Ciało Chrystusa nie znajduje się jednak w sakramencie tak, jak fizyczne ciało znajduje się w jakimś miejscu, zawierając się w nim i je wypełniając, lecz jedynie substancjalnie, jako substancja czegoś, co było chlebem. Ciało Chrystusa jest więc obecne w (pozornym) chlebie w taki sposób, że całość ciała Chrystusa zawiera się w każdej częścici chleba⁶⁷. Ponadto, zgodnie z naturą Eucharystii, gdy osoba wierząca przyjmuje ten sakrament, nie przemienia go w swoją własną substancję – jak to ma miejsce, gdy spożywa inny pokarm – lecz sama staje się częścią ciała Chrystusa i zostaje w nie włączona⁶⁸.

Skutkiem sakramentu dla tych, którzy przyjmują go we właściwy sposób (z odpowiednim nastawieniem woli), jest zjednoczenie z Chrystusem i stanie się częścią Chrystusowego ciała⁶⁹. Jeśli zatem człowiek jest częścią Chrystusa, to łaska Chrystusa wysłużona na krzyżu przez mękę zostaje weń wlana – w ten sposób łaska uzyskana przez mękę Chrystusa zostaje udzielona w sakramencie Eucharystii tym, którzy uczestniczą w niej w sposób właściwy⁷⁰. Skutkiem Eucharystii jest zatem zjednoczenie z Chrystusem, w sakramencie tym bowiem osoba wierząca przyjmuje Chrystusa w taki sposób, że zostaje złączona z jego ciałem⁷¹; owo zjednoczenie chroni duszę przed przyszłym grzechem, łaska bowiem udzielona za pośrednictwem sakramentu pobudza i umacnia miłość osoby wierzącej do Boga i do dobra⁷². W sakramencie, jak mówi Tomasz (w jednym z nielicznych w jego scholastycznej prozie lirycznych fragmentów), dusza osoby wierzącej upaja się słodyczą Bożej dobroci⁷³.

⁶³ Por. tamże, III, q. 49, a. 3.

⁶⁴ Por. t e n ż e, *Summa contra gentiles*, ks. IV, rozdz. 58.

⁶⁵ Por. tamże, ks. IV, rozdz. 61.

⁶⁶ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, III, q. 79, a. 1.

⁶⁷ Por. tamże, III, q. 75, a. 1; q. 76, a. 4-5.

⁶⁸ Por. tamże, III, q. 73, a. 3.

⁶⁹ Por. tamże, III, q. 73, a. 3 i q. 80, a. 2.

⁷⁰ Por. tamże III, q. 79, a. 1.

⁷¹ Tamże.

⁷² Por. tamże, q. 79, a. 4, 6.

⁷³ Por. tamże, q. 79, a. 1.

Choć łaska wysłużona przez Chrystusa przez Jego mękę wystarczy do naprawienia złych skłonności nabytych w przeszłości i zapobieżenia dalszym grzechom w przyszłości, skutecznie leczy ona grzech tylko w tych, którzy złączeni są z Chrystusem. Złączenie to dokonuje się przez wiarę i miłość⁷⁴ – a choć miłość do Boga może być pobudzana innymi przykładami Bożej miłości do stworzeń, szczególnie porusza ją rozważanie męki Chrystusa⁷⁵ i więź caritas nawiązana przez uczestnictwo w Eucharystii. Gdy ktoś przylgnie do Chrystusa w wierze i miłości, w osobie tej wzbudzany jest akt wolnej woli, równoczesny z waniem łaski Chrystusa. Ów akt wolnej woli odnosi się – na różne sposoby – zarówno do grzechów przeszłych, jak i do przyszłej prawości. Człowiek nienawidzi w nim grzechu i pragnie prawości Bożej, przez akt ten umysł odsuwa się zatem od grzechu i kieruje ku prawości⁷⁶. Wraz z pragnieniem prawości Bóg wlewa łaskę w duszę wierzącego, to znaczy udziela duszy dyspozycji do czynienia dobra i unikania zła. Powtarzanie tego wspólnego działania to proces uświęcania, w którym umysł i charakter osoby wierzącej upodabniają się do umysłu i charakteru Chrystusa, a którego kulminację stanowi życie wieczne z Nim.

Odkupienie rozwiązuje więc problem grzechu przyszłego, bo za pośrednictwem sakramentu Eucharystii dokonuje się swego rodzaju zjednoczenie osoby wierzącej z Chrystusem, tak że łaska wysłużona przez Chrystusa w Jego męce przenosi się na wierzącego w jednym, wspólnym Boskim i ludzkim działaniu, w którym wierzący pragnie dobra i nienawidzi zła, a Bóg udziela mu dyspozycji do osiągnięcia takiego stanu, wskutek czego wierzący staje się z czasem coraz bardziej prawy i upodabnia się do Chrystusa.

ŁASKA

Ponieważ Tomaszowe ujęcie łaski jest złożone i problematyczne, ta część jego teorii Odkupienia może zostać przez nas zapoznana i niezrozumiana. Nie jest na przykład jasne, w jaki sposób wanie dyspozycji do pewnego rodzaju pragnienia może być równoczesne z wolnym aktem tego pragnienia. I dlaczego do udzielenia tej łaski Bóg potrzebuje tak skomplikowanego obrzędu jak Eucharystia? Co więcej, powiązanie męki Chrystusa z Eucharystią i udzieleniem łaski wprawia w zakłopotanie. Koncepcja mistycznego ciała

⁷⁴ Tomasz mówi wręcz, że wiara i miłość są skuteczne bez Eucharystii także wtedy, gdy dana osoba ma w sobie głębokie pragnienie Eucharystii, ale z jakiegoś powodu nie może go spełnić (por. np. tamże, q. 73, a. 3).

⁷⁵ Por. t e n ż e, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ks. III, d. 19, q. 1, a. 1, q. 2.

⁷⁶ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 6.

Chrystusa jest bardziej zagadkowa niż pomocna – i trudno pojąć, dlaczego cierpienie Chrystusa było konieczne, aby ciało to mogło powstać. Idea przeniesienia wysłużonej przezeń łaski męką na wierzących, którzy pozostają z Nim w jedności, rodzi problemy moralne i metafizyczne. Do istoty łaski należy dyspozycja do miłości i dobra – i trudno zrozumieć, w jaki sposób dyspozycja taka może zostać przeniesiona z Chrystusa bezpośrednio na inną osobę, choćby najbliższą z Nim związaną. Nie jest wreszcie jasne, dlaczego Bóg nie mógłby udzielić łaski bezpośrednio, bez męki Chrystusa czy rytuału Eucharystii.

Sądzę, że nasz problem ze zrozumieniem ujęcia Tomasza pochodzi częściowo stąd, że za pomocą średniowiecznych kategorii metafizycznych wyjaśniamy to, co my bylibyśmy skłonni tłumaczyć, posługując się raczej kategoriami psychologicznymi. Spróbuję więc przedstawić koncepcję Akwinaty za pomocą bliższej nam, nieśredniowiecznej terminologii. Nie rozjaśni to metafizycznych zawiłości tej koncepcji, ale jestem przekonana, że pozoli ukazać ogólną wizję sposobu, w jaki Odkupienie – według Tomasza – rozwiązuje problem grzechu przyszedłego, oraz odpowiedzieć na niektóre, chociaż nie na wszystkie pytania, postawione przeze mnie w związku z tą częścią jego teorii.

Pomyślmy jeszcze raz o Davidzie, alkoholiku, który prowadząc samochód w stanie nietrzeźwym, spowodował śmierć dziecka. Załóżmy, że David jest upadłym chrześcijaninem (tomistycznego pokroju) i krótko po tym strasznym wypadku, pełen smutku i skruchy, wraca do Kościoła i do przyjmowania Komunii Świętej. Jakie będzie to dla niego doświadczenie? Weźmy najpierw pod uwagę jego przekonania. Wierzy, że uczynił coś naganego moralnie i że zrobił to wskutek uzależnienia od alkoholu; w rezultacie postrzega siebie jako osobę godną nienawiści. Ponieważ jednak jest chrześcijaninem, wierzy także, że Bóg nie nienawidzi go, lecz raczej ogromnie *kocha* go. Sam Bóg jest absolutnie dobry, święty w swej prawości i w pełni widzi całe zło w sercu i czynach Davida. Mimo to Chrystus kocha Davida, godnego nienawiści alkoholika, tak bardzo, że ze względu na niego dobrowolnie wzięt na siebie hańbę i męczarnie ukrzyżowania. W jakim celu to uczynił? – By uzdrowić Davida z jego grzechu. By ofiarować Davidowi to, czego sam David nie mógł ofiarować Bogu, tak by mógł on pojednać się z Bogiem pomimo ogromu popełnionego zła i zmienić się z człowieka godnego nienawiści w człowieka świętego i podobnego do Chrystusa.

Co więcej, wielka miłość Chrystusa do Davida nie stanowi jedynie elementu starej historycznej narracji czy zagmatwanej dysputy teologicznej – bo Ten, który kocha Davida tak bardzo, że umarł za niego, by ocalić go od śmierci w grzechu, jest przy nim, obecny w jego duszy, choć dla niego niewidzialny. Faktycznie kochający go Chrystus nie tylko jest obecny, ale (jak wierzy David) w sakramencie Eucharystii zbliża się do niego i jednoczy z nim głębiej,

niż jest to w tym życiu możliwe dla dwóch osób stworzonych – przyjmując bowiem sakrament, David przyjmuje ciało i krew Chrystusa i w ten sposób sam staje się częścią ciała Chrystusa, złączony z Nim w jeden duchowy byt.

Jeśli David w to wszystko wierzy, jaki wpływ prawdopodobnie to na niego wywrze⁷⁷? Przede wszystkim złagodzone zostanie jego poczucie winy; Chrystus bowiem zadośćuczynił Bogu za grzech Davida i odnowił jego relację z Bogiem zakłóconą przez przeszły grzech. Po drugie, zmniejszy się wrogość Davida wobec samego siebie; Sędzia bowiem, który ma największe prawo gardzić nim i go potępiać, kocha go i chce ocalić od zła. Wzmocniona zostanie również nadzieja Davida co do siebie samego. Bóg, bowiem który widzi go takiego, jakim jest, i który może uczynić wszystko, jest po jego stronie. Zamiarem Boga jest uczynienie Davida człowiekiem prawym, Bóg chce, aby David pojednał się z Nim i z sobą samym. A jeżeli Bóg z nim, któż przeciwko niemu? Co więcej, David poczuje ogromny dług wdzięczności wobec Chrystusa, który cierpiał, by go uwolnić, a wraz z tą wdzięcznością przyjdzie mocne postanowienie, by cierpienie Chrystusa nie poszło na marne. W końcu David poczuje przypływ miłości do Tego, który pierwszy tak bardzo go ukochał, oraz radość, że Ten, który go kocha, jest w nim obecny i z nim zjednoczony.

Dopóki David zachowuje takie nastawienie, jakie jest ryzyko, że uzależnienie, które porzucił, odzyska nad nim władzę? Wracając na chwilę do terminologii Akwinaty, możemy powiedzieć, że takie nastawienie Davida sprawiło, iż przylgnął on do Chrystusa w *caritas* i dzięki temu zapragnął dobrowolnie zbliżyć się do stanu prawości i oddalić od grzechu.

Gdyby kiedyś Bóg z miłości do Davida po prostu przemienił jego wolę w taki sposób, by ten znienawidził swoje uzależnienie od alkoholu, zniszczyłby jego wolną wolę, uczyniłby ją bowiem inną, niż pragnąłby tego jej podmiot. Jeśli jednak Bóg oddziałuje na wolę Davida, gdy zachowuje on opisane wcześniej nastawienie, jeśli wolę tę wzmacnia w postanowieniu zaprzestania picia alkoholu, nie łamie jej, bo w swym obecnym stanie David pragnie, by zwróciła się ona przeciwko picciu. Innymi słowy, przekonania i pragnienia wzbudzone w Davidzie przez Eucharystię i refleksję nad męką Chrystusa wytwarzają w nim mocne pragnienie drugiego rzędu, a mianowicie wolę, by jego pragnienie pierwszego rzędu zwrócone było przeciwko picciu. Dając Davidowi potrzebną do tego łaskę, Bóg wlewa weń dyspozycję (o większej lub mniejszej sile) do pragnienia pierwszego rzędu, by nie pić; to Boskie działanie jednak w żaden sposób nie narusza wolności woli Davida, bo wolą (drugiego rzędu) Davida jest postanowienie woli (pierwszego rzędu),

⁷⁷ „Prawdopodobnie” jest tu słowem istotnym, łaska bowiem pozostaje nieskuteczna bez aktu wolnej woli. David ma możliwość odpowiedzenia na Eucharystię przewrotnością czy zatwardziałością serca.

by nie pić. Wzmacniając wolę Davida w jej postanowieniu, Bóg nie podważa więc jej wolności, lecz współdziała z nią, by wywołać taki jej stan, którego pragnie sam David. To właśnie, jak sądzę, ma na myśli Tomasz, mówiąc, że łaska udzielona za pośrednictwem Eucharystii w s p ó ł d z i a ł a z wolną wolą. Wprawdzie głosi on, że wlanie owej łaski jest równoczesne z działaniem wolnej woli, wierzy jednak także, że Bóg istnieje poza czasem; nic zatem nie przeszkadza Tomaszowi założyć, że wlanie łaski następuje równocześnie z aktem wolnej woli, chociaż faktycznie dokonuje się ono z powodu tego aktu i jest nań odpowiedzią. (Obawa przed pelagiańskimi konsekwencjami tej interpretacji zostanie omówiona w kolejnej części artykułu).

Niewątpliwie, jeśli przeżycia Davida związane z przyjęciem sakramentu nie wykraczają poza zwykły wachlarz ludzkich emocji, jeśli nie jest to uczucie niezwykle silne i przemieniające życie, jak to, którego doznał Paweł w drodze do Damaszku, wzniosły stan umysłu Davida przeminie, a postanowienie osłabnie. Mimo to uczyni on jednak pewien postęp, Bóg bowiem oddziałał na jego wolę drugiego rzędu, by jego wola się zmieniła – nawet wszechmoc Boża nie może wzmocnić woli Davida w pragnieniu prawości bardziej niż pragnie tego sam David, nie łamiąc jego woli. Bez nagłego i całkowitego nawrócenia woli, takiego jakiego doświadczył Paweł, David będzie miał również silną dyspozycję do pragnień pierwszego rzędu, by pić, podważających jego pragnienie drugiego rzędu, by mieć wolę zaprzestania picia, a więc stojących na przeszkodzie łasce Bożej⁷⁸. Wędrowka Davida od grzechu ku prawości będzie zatem wymagała czasu; w jej trakcie pojawi się zapewne jakieś pragnienie, które pociągnie za sobą łaskę, a w rezultacie poprawę woli, co z kolei wzbudzi więcej takich pragnień i przyniesie dalszą poprawę.

Opowiadając historię Davida, wybrałam oczywiście przykład osoby, której samoocena w naturalny sposób predysponuje ją do opisanych przeżyć emocjonalnych. Ktoś mógłby więc zapytać, czy taką samą historię można by opowiedzieć o osobie przystępującej do Komunii Świętej ze względnie spokojnym sumieniem. Oprócz ankiety, którą można by przeprowadzić wśród przystępujących do Komunii, nie znam żadnego sposobu wykazania, że wpłynęłaby ona na taką osobę podobnie. Na poparcie tezy, że mogłoby tak być, przytoczę natomiast wiersz Tomasza *Adoro te devote*⁷⁹, ukazujący głębię emo-

⁷⁸ Zestawmy to na przykład z walką Augustyna o wstrzemięźliwość i jego przepełnioną udręką modlitwą, by Bóg dał mu czystość – „ale jeszcze nie w tej chwili” (św. A u g u s t y n, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, ks. VIII, s. 174; por. *The Confessions of Saint Augustine*, tłum. E. Pusey, Macmillan Publishing Co., New York 1961, s. 125).

⁷⁹ *Adoro devote, latens veritas,*
te qui sub his formis vere latitas:
tibi se cor meum totum subicit,
quia te contemplans totum deficit.

cji, jakie może wzbudzić Eucharystia nawet w człowieku, którego życie, o ile wiemy, było moralnie nieskazitelne.

Ta psychologiczna interpretacja Tomaszowego, scholastycznego wyjaśnienia Odkupienia w aspekcie problemu zła przyszłego pozwala odpowiedzieć na wyjściowe pytania tej część artykułu.

Udzielenie łaski możemy potraktować jako odpowiedź Boga na pragnienie wierzącego, by jego wola się zmieniła. Łaska ta wiąże się z Eucharystią, bo to Eucharystia ożywia i pobudza takie pragnienie. Zarówno udzielenie łaski, jak i pragnienie prawej woli związane z Eucharystią łączą się z męką Chrystusa, ponieważ to właśnie miłość Chrystusa wyrażona w Jego męce powoduje miłość wierzącego, a w rezultacie również jego gotowość, by pragnąć prawości. Jest również jasne, dlaczego Bóg nie mógł udzielić łaski bezpośrednio, bez męki Chrystusa, udzielenie łaski przez Boga jest bowiem skuteczne tylko w połączeniu z aktem wolnej woli, do którego wzywa wspomnienie męki Chrystusa uobecnione w Eucharystii. Zgodnie z tą interpretacją mistyczne

Visus, gustus, tactus in te fallitur;
sed solus auditus tute creditor.
credo quicquid dixit Dei filius:
nihil veritatis verbo verius.

In cruce latebat sola deitas;
sed hic latet simul et humanitas.
ambo tament credens atque confitens
peto quod petivit latro poenitens.

Plagas, sicut Thomas, non intueor;
meum tamen Deum te Confiteor.
fac me tibi semper magis credere,
in te spem habere, te diligere.

O memorial mortis Domini,
panis veram vitam praestans homini,
praesta meae menti de te vivere,
et te illi semper dulce sapere.

Pie pelicane, Iesu Domine,
me immundum munda tuo sanguine,
cuius una stilla alvum facere
totum mundum posset omni scelere.

Iesu, quem velatum nun aspicio,
quando fiet illud quod tam cupio,
ut te revelata cernens facie
visu sim beatus tuae gloriae?

ciało Chrystusa jest zjednoczeniem umysłów (a przynajmniej zjednoczenie to należy do istoty owego ciała) – gdzie osoba wierząca ceni to samo, co ceni Chrystus, i pragnie tego samego, czego On pragnie – w miłości wzbudzonej Jego bliskością i siłą oddziaływania Eucharystii. Gdyby ktoś, po raz pierwszy usłyszawszy wyrażenie „mistyczne ciało Chrystusa” w tym kontekście, zapytał, czym właściwie jest owo ciało i gdzie się znajduje, popełniłby błąd – nie dlatego, że wyrażenie to jest metaforą i do niczego się nie odnosi, lecz dlatego, że odnosi się ono do złożonego zbioru wspólnych doświadczeń, w których ludzka wola i umysł przenikają się z wolą i umysłem Chrystusa.

Można zatem zaproponować bardziej zrozumiałą interpretację stwierdzenia Tomasza, że w sakramencie Eucharystii łaska Chrystusa przenosi się na wierzącego. Gdy David, uczestnicząc w Eucharystii, otrzymuje łaskę, nie dzieje się to poprzez magiczne „wyjęcie” określonej dyspozycji moralnej z duszy Chrystusa i „wszczepienie” jej do duszy Davida. Wierzy on, że Chrystus go kocha i pragnie, by miłość ta – z wszystkimi konsekwencjami, jakie niesie ona w tym kontekście – została odwzajemniona. Dlatego kocha Chrystusa i sprzymierza się z Nim, wewnętrznie przyjmując postawę, która – jak wierzy – odpowiada nastawieniu Chrystusa idącego na mękę, czyli caritas oraz towarzyszące jej nienawiść do grzechu (w przypadku Davida, jest to nienawiść do jego własnego grzechu) i umiłowanie dobra. Nastawienie takie pozwala Davidowi wzbudzić w sobie pragnienie drugiego rzędu: pragnienie posiadania takich pragnień pierwszego rzędu, które – jak sądzi – powinien żywić, aby Bóg, nie łamiąc jego woli, mógł wlać weń (w stopniu odpowiadającym posiadanej przez Davida woli drugiego rzędu) dyspozycję do pragnienia zaprzestania picia alkoholu. W ten sposób łaska przenoszona jest z Chrystusa na Davida – nie tak, jak przenosi się z grządki na grądkę cebulki tulipanów, lecz tak, jak zrozumienie czegoś przenosi się niekiedy z jednego umysłu na drugi, gdy umysły te dążą do wspólnych celów i mają wspólne przekonania, a jeden rozpala i oświeca drugi.

TEORIA AKWINATY W HISTORII MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Łącząc te dwie części Tomaszowej koncepcji męki Chrystusa – jako zaślubiny i jako wysłужenia łaski – widzimy, że przedstawiona przez Akwinatę teoria Odkupienia pozwala rozwiązać problem grzechu zarówno przeszłego, jak i przyszłego. Wróćmy raz jeszcze do historii Susan i Davida, bliskich przyjaciół rozdzielonych przez śmierć córki Susan będącą skutkiem alkoholizmu Davida. Opowieść ta pod wieloma względami (choć z pewnością nie pod wszystkimi) wydaje się analogiczna do chrześcijańskiego poglądu na relację między Bogiem a człowiekiem. Są oni oddzieleni od siebie nawzajem,

człowiek bowiem, ze względu na swoją skażoną naturę, skłonny jest pragnąć tego, co sprzeciwia się woli Boga – zwykle własnej przyjemności lub potęgi, przedkładanych nad wyższe dobro. Pojednanie się Susan i Davida wymaga, by David uczynił, co w jego mocy, by zadośćuczynić za wyrządzone przez siebie zło. Według Tomaszowej teorii Odkupienia Bóg z miłości do ludzi inicjuje taki proces przez posłanie swego Syna, by Ten zadośćuczynił za przeszłe grzechy człowieka, ofiarując Bogu w swej męce to, czego człowiek w swojej obecnej kondycji nie jest w stanie ofiarować – przykład natury ludzkiej obdarzonej absolutną pokorą, posłuszeństwem i miłością do Boga. Zadośćuczynienie za grzechy przeszłe nie wystarczy jednak, by osiągnąć pojednanie. Aby David i Susan się pojednali, David musi jeszcze wyzwolić się z uzależnienia, aby zaś ludzie powrócili do stanu jedności z Bogiem, człowiek musi się nawrócić, zmieniając swą nieuporządkowaną, skażoną upadkiem i skłoną do zła naturę oraz kształtując swój charakter na podobieństwo prawego charakteru Chrystusa. Zgodnie z teorią Tomasza Chrystus, przez swoją mękę i jej upamiętnienie w Eucharystii, dostarcza nam środków niezbędnych do nawrócenia. Miłość, którą Chrystus okazał w swojej męce i zjednoczenie z Nim doświadczane w sakramencie Eucharystii wzbudzają w wierzącym miłość Chrystusa i gotowość, by pragnąć dobra i unikać zła. Kiedy już Bóg pobudzi wierzącego do takiego aktu woli, może woli tej udzielić nadprzyrodzonej pomocy, wspierając i wzmacniając jej pragnienie dobra, a zarazem respektując jej wolność.

Ktoś mógłby w tym momencie zaprotestować i postawić zarzut, że wyjaśniając ujęcie Tomasza, przekształciłam je z poglądu ortodoksyjnego w koncepcję niebezpiecznie zbliżoną do potępionej przez średniowieczny Kościół teorii Odkupienia, jaką zaproponował Abelard. Według Abelarda rola Chrystusa w wybawieniu człowieka od grzechu sprowadza się właściwie do funkcji przykładu moralnego, wskazującego wierzącym właściwe zachowanie i pobudzającego ich do niego. W mojej interpretacji poglądu Tomasza, grzesznik zostaje wybawiony od grzechu nie wskutek własnych wysiłków, lecz dzięki łasce Bożej uzyskanej przez Chrystusa za pośrednictwem Jego męki. Chrystus uczestniczy w ludzkiej przemianie jako jej przyczyna, nie zaś tylko jako zachęcający do niej przykład moralny.

Prawdą jest jednak, że przyczynowa skuteczność męki Chrystusa zależy od ludzkiej wolnej woli – ktoś mógłby zatem zarzucić mi, że nawet jeśli moja interpretacja koncepcji Tomasza nie jest abelardiańska, to jednak pozostaje pelagiańska. Warto zatrzymać się w tym miejscu, by sprecyzować rolę wolnej woli w mojej interpretacji teorii Akwinaty. Rozważmy raz jeszcze przypadek Anny i jej syna Nathana. Załóżmy, że Nathan nie znosi warzyw, Anna zaś chce, by mimo wszystko je jadł. Anna tłumaczy synowi korzyści ze spożywania warzyw, obiecuje mu nagrodę za ich jedzenie i ostrzega przed karą, która go spotka, jeśli ich nie zje, a wyczerpawszy już wszystkie inne sposoby – sama

łyżką wkłada mu warzywa do ust. W ten sposób, z jednej strony, jeśli Nathan zje warzywa, będzie to zasługą Anny, której starania, pomysłowość i zdecydowanie przyniosły zamierzony rezultat. Z drugiej strony, z punktu widzenia Nathana i wobec jego stosunku do warzyw samo niezamykanie ust – jedyny udział chłopca w wymagającym jego współpracy przedsięwzięciu Anny, która postanowiła nakłonić syna do zjedzenia warzyw – będzie od niego wymagać intensywnej walki z samym sobą. Chociaż więc w opowieści tej zasługa za osiągnięty sukces należy do Anny, to Nathana można nie tylko bronić, lecz nawet chwalić. Z drugiej strony, jeśli Nathan nie zje warzyw, cała wina będzie leżeć po jego stronie, żaden bowiem wysiłek, choćby największy i najbardziej pomysłowy, mający na celu skłonienie go do ich zjedzenia, n i e m o ż e przynieść skutku, jeśli Nathan uparcie odmawia otwarcia ust.

W opowieści tej znajdujemy analogie do Tomaszowego ujęcia łaski współdziałającej. Tym, czego Bóg udziela człowiekowi jako łaski, jest dyspozycja do właściwego pragnienia pierwszego rzędu – Bóg jednak może udzielić takiej dyspozycji tylko wtedy, gdy dana osoba jest na nią gotowa, gdy pragnie pragnąć tego, czego pragnąć powinna. Człowiek może też uczynić coś, co będzie równoznaczne z odmową przyjęcia łaski. W sposób analogiczny do opisanego w moim z życia wziętym przykładzie zasługa za uzyskanie pożądanego rezultatu należy zatem do Boga, co jednak nie oznacza, że nie można bronić bądź chwalić czynów człowieka. Każdy upadek natomiast należy przypisać wyłącznie grzesznikowi, którego uporczywe trwanie w grzechu wynika z jego odmowy przyjęcia Bożej pomocy. Trudno pogląd ów uznać za zbieżny z tym, co zwykle uznaje się za pelagianizm.

Niezależnie od tego, czy koncepcja ta jest pelagiańska, czy też nie, znany tomista Réginald Garrigou-Lagrange uważa ją za teologicznego „potwora”. Zdaniem Garrigou-Lagrange’a doktryna, zgodnie z którą „człowiek przez wyrażenie zgody powoduje, że łaska Boska staje się skuteczna”, jest „dziwologiem, chimera lub co najmniej dziecinny wymysł”⁸⁰. Tomista ten twierdzi bowiem, że „Bóg albo d e t e r m i n u j e albo j e s t d e t e r m i n o w a n y – inna opcja n i e j e s t możliwa”⁸¹, oraz – jak pisze dalej – „tylko przez antropomorfizację można przyjąć drugi człon tej alternatywy, toteż z czystej konieczności musimy trzymać się pierwszego”⁸². Jeśli jednak Bóg zawsze musi determinować, a nigdy nie może być determinowany, to posługiwanie się przez człowieka wolną wolą nie ma żadnego znaczenia dla tego, kim Bóg jest ani co czyni.

⁸⁰ R. Garrigou-Lagrange, *God, His Existence and Nature*, tłum. D.B. Rose, Herder, St. Louis, Missouri, 1955, s. 540. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – S.W.

⁸¹ Tamże, s. 546.

⁸² Tamże, s. 547.

Szczegółowe zbadanie tezy Garrigou-Lagrange'a przekracza zakres tego artykułu, w odpowiedzi na jego zarzut trzeba jednak poruszyć trzy sprawy. Przede wszystkim ogólna teza Garrigou-Lagrange'a wydaje się oparta na błędnej koncepcji wielkości Boga. Bóg, który może stwarzać istoty podobne do Niego pod względem ich zdolności samodzielnego działania, niezdeteminowane przez nic innego, jest z pewnością potężniejszy od Boga mogącego stwarzać jedynie takie istoty, których aktywność będzie całkowicie przezeń zdeterminowana. Jeśli jednak Bóg stwarza byty podobne do Niego w tym, że mogą one nie tylko podlegać determinacji z Jego strony, lecz także działać samodzielnie, to sprawia także, że niektóre Jego działania stanowią odpowiedź na działania Jego stworzeń; innymi słowy, Bóg sprawia, że niekiedy nie tyle determinuje, ile jest determinowany. Po drugie, jeśli teza Garrigou-Lagrange'a jest poprawna, wydaje się, że to właśnie ona zasługuje na miano „potworka”: głosi bowiem, że Bóg determinuje całe otaczające nas zło, a ludzkie poczucie wolności jest tylko iluzją. Zarówno Davida napady alkoholizmu, jak i jego ufne modlitwy do Boga o wybawienie od uzależnienia są całkowicie zdeterminowane przez Boga. Teza Garrigou-Lagrange'a wydaje się (między innymi) uniemożliwiać rozwiązanie problem zła i wystawiać na pośmiewisko szanowane praktyki religijne. Sądzę więc, że rozsądnie będzie przywołać w tym miejscu zasadę życzliwości interpretacyjnej. Nie musimy odczytywać Tomasza tak, jak czyni to Garrigou-Lagrange. Jak pokazuje mój wcześniejszy wywód, możliwa jest spójna interpretacja Tomasza, w której odrzuca się tezę Garrigou-Lagrange'a. Skoro interpretacja ta uwalnia Akwinatę od potwornych (moim zdaniem) konsekwencji tezy dwudziestowiecznego teologa, to należy uznać ją za życzliwą i rozsądną.

Czytelnika zaznajomionego z innymi teoriami Odkupienia – jak choćby z teorią Jana Kalwina – zdziwić może fakt, że niemalże nie wspominam tu o działaniu Ducha Świętego, tak istotnym dla ujęcia Kalwina i wielu innych. W teorii Tomasza faktycznie przypisuje się Duchowi Świętemu bardzo znaczącą rolę, łaska w ujęciu Akwinaty jest bowiem łaską Ducha Świętego⁸³, a wlanie jej w serce człowieka polega na działaniu w nim Ducha Świętego. Ponieważ w jednym eseju nie sposób jednak odnieść się do całej złożoności Tomaszowej teorii Odkupienia i wszelkich szczegółowo opracowanych przez Akwinatę problemów, pominęłam wszystko, co można było pominąć bez zniekształcenia istoty jego koncepcji. Działanie Ducha Świętego; to – obok relacji męki Chrystusa do grzechu pierworodnego i roli zmartwychwstania Chrystusa w procesie odkupieńczym – to jedna z takich kwestii.

⁸³ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I-II, q. 112, a. 1; por. też: tamże, I, q. 38, a. 2.

W innych bardziej znanych teoriach Odkupienia zawarta została pewna idea, o której nie wspominam w tym eseju, ponieważ nie pojawia się ona w dziełach Tomasza; jej nieobecność jest – jak sądzę – poważną wadą jego koncepcji. Na przykład Martin Luter w swojej teorii Odkupienia podkreśla, że Chrystus w jakiś sposób faktycznie bierze na siebie cały ludzki grzech; w cierpieniu Chrystusa na krzyżu wszystkie grzechy popełnione w ludzkich dziejach zostają w jakiś sposób przeniesione na Jego duszę (tezę tę nazywam „koncepcją Lutra” tylko dla wygody). W ujęciu Tomasza brak analogicznego wątku. Problemem pozostaje więc dla niego pogodzenie jego ujęcia w tym aspekcie z nowotestamentową opowieścią o męce Chrystusa. Okrzyk wyrażający opuszczenie Chrystusa na krzyżu z pewnością łatwiej wytłumaczyć w ramach koncepcji Lutra niż Tomasza; podobnie jak cierpienie Chrystusa w ogrodzie Getsemani. Akwinacie niełatwo jest wyjaśnić, dlaczego śmierć wywołuje tak wielkie cierpienie wcielonego Boga, skoro wielu męczenników będących zwykłymi ludźmi bez sprzeciwu, a nawet z radością, poddało się torturom gorszym niż ukrzyżowanie. Wydaje mi się, że Tomaszowa interpretacja odpowiednich fragmentów Nowego Testamentu pozbawia ów tekst jego żywotnej treści. Zważywszy, że Akwinata stara się zbudować teorię Odkupienia, brak adekwatnego ujęcia tych fragmentów jest sporym niedociągnięciem.

Kuszące może się nam wydać przypuszczenie, że teoria zbudowana przez Tomasza nie zawiera odpowiednika koncepcji Lutra po prostu dlatego, że koncepcja ta pozbawiona jest sensu; grzechy nie mogą być przenoszone jak pieniądze z konta na konto. W rzeczywistości jednak koncepcja Lutra nie jest aż tak kontrintuicyjna, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, a Akwinata dysponuje doktrynami i rozróżnieniami niezbędnymi do jej poparcia. Tomasz rozróżnia na przykład grzeszny czyn od tego, co nazywa „zmazą”⁸⁴ pozostawioną przez taki czyn. „Zmaza w duszy” to termin oznaczający między innymi przygnębiającą wiedzę, co się odczuwa, popełniwszy określony grzech, oraz dręczącą świadomość, czym jest pragnienie takiego złego czynu. Takie rozumienie zmazy pozwala powiedzieć, że zapewne może się ona pojawić nawet wtedy, gdy nie popełniło się grzechu, który zwykle ją poprzedza. Na przykład silnie oddziałująca na widownię scena filmowa ukazująca brutalne morderstwo może doprowadzić do powstania w duszach podatnych widzów łagodnej odmiany takiej zmazy – zmazy zwykle powstającej tylko wskutek złego czynu. Koncepcję Lutra można więc wyjaśnić za pomocą kategorii Akwinaty, twierdząc, że Chrystus otrzymuje w swojej męce wszystkie zmazy wywołane przez wszystkie grzechy ludzi, z którymi jest

⁸⁴ Por tamże, I-II, q. 86; por. też. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 12, *O grzechach i wadach*, tłum. F.W. Bednarski, Veritas, London 1965, s. 127-130.

zjednoczony. Groza i ból takiego brzemienia wyjaśniałyby cierpienie w Getsemani i krzyk opuszczenia. Ogrom cierpienia Chrystusa da się być może wyjaśnić jako konieczną konsekwencję zjednoczenia się Chrystusa z ludźmi w procesie zbawiania ich od grzechu. Jeśli David zjednoczony jest z Chrystusem, to także Chrystus zjednoczony jest z Davidem. David doświadcza owego zjednoczenia jako sprzymierzenia się z Osobą w najwyższym stopniu świętą i kochającą, Chrystus natomiast może doświadczać tej jedności jako sprzymierzenia się z samolubnym alkoholikiem, zabójcą dziecka. Dostosowanie koncepcji Lutra do teorii zaproponowanej przez Tomasza jest zatem możliwe. Brak odpowiedniej koncepcji w myśli Tomasza wynika – jak sądzę – z jego tendencji do podkreślania boskiej natury Chrystusa kosztem natury ludzkiej, nie zaś z jakiegoś filozoficznego absurdu (w rozumieniu Akwinaty lub naszym) zawartego w koncepcji Lutra. Tomaszowa teoria Odkupienia byłaby jednak trafniejsza teologicznie – a może też bardziej pociągająca z ludzkiego punktu widzenia – gdyby zawierała jakiś odpowiednik koncepcji Lutra.

Ostatecznie nie ulega wątpliwości, że ujęcie Tomasza nie jest jedyną teorią Odkupienia konkurencyjną wobec potocznego ujęcia (A), które było punktem wyjścia naszych rozważań. Anzelm, Abelard, Luter, Kalwin i Jan od Krzyża – by wymienić tylko kilku autorów – również wypracowali złożone teorie Odkupienia. Moja analiza nie dowodzi przewagi przedstawionego przez Tomasza ujęcia nad innymi wspomnianymi wyżej teoriami, lecz ukazuje istotę jednej z możliwych do obrony teorii Odkupienia, a także ogólne warunki, które musi spełniać każde jego możliwe ujęcie. Tomaszowa teoria Odkupienia stanowi poddaną refleksji wersję ujęcia (A). Jak wyjaśnia sam Akwinata, przez swoją mękę Chrystus realnie rozwiązuje problem ludzkiej grzeszności i realnie jedna ludzi z Bogiem. Niezależnie od szczegółowych rozwiązań przyjętych w innych teoriach Odkupienia, muszą one wyjaśniać, w jaki sposób Odkupienie rozwiązuje problem grzechu zarówno przeszłego, jak i przyszłego oraz czynić to – podobnie jak koncepcja Tomasza – tak, by nie zostały podważone ani Boża sprawiedliwość i miłosierdzie, ani natura ludzka⁸⁵.

Tłum. z języka angielskiego Sylwia Wilczewska

⁸⁵ Na moją wdzięczność za uwagi i sugestie zasługują Robert Adams, William Mann, George Mavrodes, Alvin Plantinga, Philip Quinn, Richard Swinburne, Charles Taliaferro i Thomas Tracy. Szczególnie wdzięczna jestem Normanowi Kretzmannowi za liczne pomocne uwagi do wstępnej wersji tego eseju.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY⁸⁶

- Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- Bracken, W. Jerome. *Why Suffering in Redemption? A New Interpretation of the Theology of the Passion in the Summa Theologica, 3, 46-49, by Thomas Aquinas*. Ph. D. Dissertation, Fordham University, 1978.
- The Confessions of Saint Augustine*. Translated by Edward Pusey. New York: Macmillan Publishing Co., 1961.
- Crotty, Nicholas. "The Redemptive Role of Christ's Resurrection." *The Thomist* 25, no. 2 (1962): 54–106.
- Daly, Mary. *The Notion of Justification in the Commentary of St. Thomas Aquinas on the Epistle to the Romans*. Ph. D. Dissertation. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University, 1971.
- De la Trinité, Philippe. *What Is Redemption?* Translated by Anthony Armstrong. New York: Hawthorn Books, 1961.
- Dittoe, John T. "Sacramental Incorporation into the Mystical Body." *The Thomist* 9, no. 4 (1946): 469–514.
- Garrigou-Lagrange, Réginald. *God, His Existence and Nature*. Translated by Dom Bede Rose. St. Louis, Missouri: Herder, 1955.

⁸⁶ Wielu artykułów i książek, do których sięgnęłam przed napisaniem tego tekstu, nie miałam okazji zacytować w trakcie jego pisania. Oto krótka lista prac najbardziej interesujących i pomocnych w ujęciu poruszonych tu tematów: J.W. Bracken, *Why Suffering in Redemption? A New Interpretation of the Theology of the Passion in the Summa Theologica, 3, 46-49, by Thomas Aquinas* (rozprawa doktorska), Fordham University, New York 1978; N. Crotty, *The Redemptive Role of Christ's Resurrection*, „The Thomist” 25(1962) nr 1, s. 54-106; M. Daly, *The Notion of Justification in the Commentary of St. Thomas Aquinas on the Epistle to the Romans* (rozprawa doktorska), Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, 1971; Ph. De la Trinité, *What Is Redemption?*, tłum. A. Armstrong, Hawthorn Books, New York 1961; J.T. Dittoe, *Sacramental Incorporation into the Mystical Body*, „The Thomist” 9(1946) nr 4, s. 469-514; M.G. Lawler, *Grace and Free Will in Justification: A Textual Study in Aquinas*, „The Thomist” 35(1971) nr 4, s. 601-630; B. Lonergan, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, red. J. Patout Burns, Herder and Herder, New York 1970; W.D. Lyon, *Christ's Redemptive Merit: The Nature of its Causality According to St. Thomas*. „Analecta Gregoriana” 115, Series Facultatis Theologiae: sectio B, nr 37, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1962; F. Marinelli, *Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista*, Pontificia Università Lateranensis, Roma 1977. S. McCormack, *The Configuration of the Sacramental Character*, „The Thomist” 7(1944) nr 4, s. 458-491; S. Moore, *The Crucified is No Stranger*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 1977; J.M. O'Leary, *The Development of the Doctrine of St. Thomas Aquinas on the Passion and Death of Our Lord*, J.S. Paluch, Co., Inc., Chicago 1952; P. Parente, *De verbo incarnato*, Marietti, Roma 1949; J. Rivière, *The Doctrine of the Atonement: A Historical Essay*, tłum. L. Cappadelta, Herder, St. Louis, Missouri, 1909; Ch.A. Schleck, *St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace*, „The Thomist” 18(1955) nr 1, s. 1-30; tenże, *St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace (Concluded)*, „The Thomist” 18(1955) nr 2, s. 242-278.

- Lawler, Michael G. „Grace and Free Will in Justification: A Textual Study in Aquinas.” *The Thomist* 35, no. 4 (1971): 601–30.
- Lonergan, Bernard. *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*. Edited by J. Patout Burns. New York: Herder and Herder, 1970.
- Lynn, William D. “Christ’s Redemptive Merit: The Nature of its Causality According to St. Thomas.” *Analecta Gregoriana* 115, Series Facultatis Theologiae: sectio B, no. 37. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1962.
- Marinelli, Francesco. *Segno e Realita: Studi di sacramentaria tomista*. Rome: Pontificia Università Lateranensis, 1977.
- McCormack, Stephen. “The Configuration of the Sacramental Character.” *The Thomist* 7, no. 4 (1944): 458–91.
- Moore, Sebastian. *The Crucified is No Stranger*. London: Darton, Longman and Todd Ltd., 1977.
- O’Leary, Joseph M. *The Development of the Doctrine of St. Thomas Aquinas on the Passion and Death of Our Lord*. Chicago: J. S. Paluch Co., Inc., 1952.
- Parente, Pietro. *De verbo incarnato*. Rome: Marietti, 1949.
- Rivière, Jean. *The Doctrine of the Atonement: A Historical Essay*. Translated by Luigi Cappadelta. St. Louis, Missouri: Herder, 1909.
- Schleck, Charles A. “St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace.” *The Thomist* 18, no. 1 (1955): 1–30.
- Stump, Eleonore, and Norman Kretzmann. “Absolute Simplicity.” *Faith and Philosophy* 2, no. 4 (1985): 353–82.
- . “St. Thomas on the Nature of Sacramental Grace (Concluded).” *The Thomist* 18, no. 2 (1955): 242–78.
- Tomasz z Akwinu. *Compendium theologiae*. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- . *Summa contra gentiles*. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- . *Summa contra gentiles*. Book IV. *Salvation*. Translated by Charles J. O’Neil. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1975.
- . *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- . “Streszczenie teologii.” Translated by Jacek Salij. In Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*. Poznań: W drodze, 1984.
- . *Suma teologiczna*. Vol. 12. *O grzechach i wadach*. Translated by Feliks W. Bednarski. London: Veritas, 1965.
- . *Summa theologiae*. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Eleonore STUMP – Odkupienie w ujęciu Akwinaty (tłum. S. Wilczewska)

DOI 10.12887/33-2020-2-130-05

Nauka o Odkupieniu stanowi centralną doktrynę chrześcijaństwa. Współczesna filozofia religii nie poświęciła jej jednak dotychczas wiele uwagi – częściowo dlatego, że najlepiej znana jest bezrefleksyjna wersja tej doktryny, obfitująca w problemy filozoficzne i teologiczne. W artykule zaprezentowana została alternatywna wersja nauki o Odkupieniu, zaczerpnięta z dzieł Tomasza z Akwinu. Przedstawiono argumentację na rzecz jej trafności i spójności, a także wykazano, że nie powoduje ona trudności związanych z wersją bezrefleksyjną.

Artykuł stanowi tłumaczenie tekstu *Atonement according to Aquinas (Philosophy and the Christian Faith*, red. T.V. Morris, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988, s. 61-91). Przekładu dokonano za zgodą autorki.

Kontakt: Department of Philosophy, Saint Louis University, 3800 Lindell Blvd., St. Louis, MO 63108, USA

E-mail: eleonore.stump@slu.edu

<https://www.slu.edu/colleges/AS/philos/site/people/faculty/Stump/>

Eleonore STUMP, *Atonement according to Aquinas* (trans. Sylwia Wilczewska)

DOI 10.12887/33-2020-2-130-05

The doctrine of the Atonement is the central doctrine in Christianity, but it has not achieved much attention in contemporary philosophy of religion, in part because it tends to be known only in an unreflective version full of philosophical and theological problems. I present an alternative version of the doctrine, taken from Aquinas, argue that it is a cogent and consistent account, and show that it does not suffer from the problems of the unreflective version.

The present article is a translation of “Atonement according to Aquinas” (*Philosophy and the Christian Faith*. Edited by T. V. Morris. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, 61–91). Translated with the permission of the author.

Contact: Department of Philosophy, Saint Louis University, 3800 Lindell Blvd., St. Louis, MO 63108, USA

E-mail: eleonore.stump@slu.edu

<https://www.slu.edu/colleges/AS/philos/site/people/faculty/Stump/>