

Stanisław T. Zarzycki SAC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin
zaŃtan@wp.pl, ORCID: 0000-0002-1566-6695

„GNIEW” BOGA WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

God’s “Wrath”
according to St. Thomas Aquinas

STRESZCZENIE

Autor wychodzi od pytania, czy Bóg może gniewać się na człowieka, i zmierza do odpowiedzi na kwestie „gniewu” Boga, zaczynając od zagadnienia poznania Boga. Bytowa odmiennność Boga od człowieka jest przyczyną tego, że o uczuciowości Boga, w tym o gniewie, nie można mówić w sensie właściwym, ale jedynie w sensie analogicznym do gniewu człowieka. Eksplicacja „gniewu” Boga domaga się zatem syntetycznego ukazania gniewu człowieka, jego motywów, rodzajów i funkcji. W drugiej części artykułu ukazuje pojęcie „gniewu” Boga w sensie metaforycznym, przybliża jego przedmiot i cel. Objasnia, na czym polegał „gniew” Boga wobec pogan opierających się na mądrości ludzkiej, a następnie wobec Żydów pokładających ufność w wartości uczynków Prawa

SŁOWA KLUCZE

poznanie Boga;
gniew Chrystusa;
„gniew” Boga;
dobroć Boga;
zadośćuczynienie

Mojżeszowego. Gniew Chrystusa zostaje ukazany w ramach tajemnicy wcielenia i rzeczywistości człowieczeństwa Chrystusowego. W końcowej części artykuł przedstawia, w jaki sposób św. Tomasz objaśniał „uśmierzenie gniewu” Bożego przez akt zadośćuczynienia za grzechy ludzkości dokonany przez Chrystusa w Jego Męce i Ofierze oraz porównuje tę wykładnię „gniewu” Bożego ze stanowiskiem innych teologów.

ABSTRACT

The article starts with the question: Can God be angry with man? in attempting to explore the issue of God's wrath. The problem of knowing God is taken as the point of departure. The existential "otherness" between God and man is one reason why God's emotionality, including anger, cannot be discussed in isolation but only by analogy to man's anger. Therefore, the explication of God's "wrath" demands first of all a synthetic presentation of man's anger, including its origins, types and functions. In the second half of the article, the author presents the notion of God's wrath in a metaphorical sense, shedding some light upon its object and purpose. He explains the nature of God's wrath toward pagans, who relied on human wisdom, and then toward Jews, who placed their trust in the value of the Law of Moses. The wrath of Christ is shown within the framework of the mystery of incarnation, the reality of the humanity of Christ, and His attitude toward certain categories of people. In its conclusion, the article first presents the way of "mitigating" God's wrath, according to Aquinas, through the satisfaction for the sins of humanity per-

KEYWORDS

knowing God; the wrath of Christ; God's "wrath"; God's goodness; satisfaction

formed by Christ in His passion and the sacrifice of the cross, and then compares this interpretation of overcoming God's "wrath" with the viewpoints of other theologians.

Istotną i zawsze aktualną kwestią w teologii i w życiu chrześcijańskim jest obraz Boga. Od tego bowiem, czy Bóg jest ukazywany np. jako prawodawca wymagający posłuszeństwa ze względu na swój autorytet czy jako Ojciec objawiony światu przez Jezusa Chrystusa, zależy wyzwalająca moc moralnej i duchowej postawy człowieka przeżywającego swoją relację z Bogiem. Obraz Boga w teologii św. Tomasza z Akwinu, będący wynikiem jego metafizycznych rozważań i zgłębiania treści judeochrześcijańskiego Objawienia, ukazuje Boga w Jego doskonałości i przymiotach oraz w relacji do człowieka. W owej relacji ujawniają się zwłaszcza: miłość Boga, Jego sprawiedliwość i miłosierdzie oraz opatrność. Przedmiotem woli Boga jest dobroć i chęć doprowadzenia wszystkich stworzeń do uczestnictwa w niej, zwłaszcza stworzeń rozumnych, które mogą poznać Boga i Go umiłować. Zakładając, iż owa relacja, więź z Bogiem Stwórcą i Zbawcą człowieka z powodu grzeszności i zawodności tego drugiego jest narażona na osłabienie, a nawet na unicestwienie, rodzi się pytanie o „gniew” Boga jako Jego reakcję na zawinioną postawę człowieka. Czy można mówić o „gniewie” Boga według Akwinaty? Jeśli tak, to jak można go pogodzić z Jego doskonałością i niezmiennością? Czy można go pogodzić z Bożą dobrocią, miłością, sprawiedliwością i miłosierdziem wobec stworzeń? Eksplicacja tego zagadnienia wymaga nasświetlenia zarówno poznania Boga, jak i relacji z Nim przeżywanej w Jezusie Chrystusie oraz jej wątku afektywnego.

1. MOŻLIWOŚĆ I SPOSÓB POZNANIA BOGA

Odpowiedzi na to pytanie należy szukać, zaczynając od możliwości poznania Boga. W *Summa contra gentiles* znajdujemy kilka zasad, według których możliwe jest poznanie natury Boga. Z filozoficznego punktu widzenia sposób poznania jakiejś rzeczy wyznaczony jest przez sposób pojmowania substancji tej rzeczy¹. W odniesieniu do Boga jest to niemożliwe, gdyż intelekt człowieka, opierając się na poznaniu zmysłowym, nie może ogarnąć Boga i poznać Jego istoty. Nie jest zdolny do bezpośredniego, lecz jedynie do pośredniego poznania Boga. Opierając się na pewnych przesłankach rozumowych wyprowadzonych z metafizycznej analizy skutków działania Boga w świecie, wskazujących na istnienie pierwszej przyczyny wszystkiego, autor *Summa contra gentiles* stwierdza, że Bóg istnieje. Dowiedziony fakt istnienia Boga jest zarazem przedmiotem wiary, która otwiera człowiekowi możliwość poznania innych, niedostępnych dla rozumu tajemnic (wcielenie, Trójca Święta).

1.1. Analogiczne poznanie Boga

Poznając doskonałości istniejące w rzeczach stworzonych, człowiek poznaje Boga, który jest ich Stwórcą i zawiera w sobie pełnię doskonałości. Zdaniem św. Tomasza, orzekanie czegokolwiek o przymiotach Boga (np. że Bóg jest mądry) nie może być jednoznaczne, gdyż człowiek w swym poznaniu jest zdeterminowany przez swój sposób pojmowania przedmiotów złożonych z materii i formy. Określenie „mądry” w odniesieniu do człowieka oznacza pewną doskonałość wyodrębnioną z istoty człowieka, Bóg zaś jest bytem prostym i mądrość przynależy do Jego istoty². Dlatego że doskonałości w Bogu

¹ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 3.

² Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 32; Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, 13, a. 5.

istnieją w inny sposób niż w człowieku, stworzeniu zupełnie odmiennym bytowo, niewspółmiernym do Boga, człowiek nie może nic jednoznacznie powiedzieć o Bogu. „Wiedzieć należy – pisze Tomasz – że coś z tego, co dotyczy Boga, jest dla człowieka całkowicie niepoznawalne w życiu obecnym, mianowicie to, czym jest Bóg”³.

To orzekanie o Bogu z wymienionych powodów nie staje się też czysto wieloznaczne, co ma miejsce wtedy, gdy pomiędzy rzeczami nie ma podobieństwa a jedynie jedność nazwy⁴. Określenie „mądry” odniesione do Boga zawiera w sobie pewien porządek (jest pojmowane najpierw w odniesieniu do człowieka, który posiada w sobie podobieństwo do Boga zgodnie z Rdz 1,26-27) i zachowana jest w nim relacja pomiędzy poznającym i poznawanym. Te racje poznawcze prowadzą Akwinatę do przyznania większej wartości poznaniu pośredniemu pomiędzy poznaniem jednoznacznym a wieloznacznym, tj. poznaniu analogicznemu, które może być zastosowane do poznania natury Boga i prawd wiary.

Czym jest poznanie analogiczne? Poznanie to jest poznaniem „według przyporządkowania lub stosunku do czegoś jednego”⁵, analogii atrybucji albo proporcjonalności. To pierwsze zachodzi wtedy, gdy np. określenie „zdrowy” stosujemy do zwierzęcia (podmiot zdrowia), lekarstwa (przyczyna przywrócenia zdrowia), pożywienia (przyczyna zachowania zdrowia) itp., to znaczy, gdy jedną nazwę przyporządkujemy różnym, niezależnym od siebie przedmiotom, ponieważ istnieje pewna zależność pomiędzy stanem zdrowia człowieka a wymienionymi przedmiotami. Ten sposób orzekania analogicznego nie jest stosowany do Boga, gdyż należałoby przyjąć, że coś jest wcześniejsze od Boga (na podstawie tego w naturze, że moc uzdrawiająca obecna

³ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, VI, 114 (*Wykład Listu*, 31).

⁴ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 33.

⁵ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 34.

w środkach przynoszących zdrowie jest wcześniejsza niż uzyskane dzięki jej zastosowaniu zdrowie, od którego pochodzi określenie „zdrowy” – porządek nazw idzie za porządkiem poznania). Drugi rodzaj analogicznego poznania ma miejsce wówczas, gdy w dwóch rzeczach rozważa się porządek lub relację do jednej z nich, np. gdy mówimy o „zdrowym lekarstwie” i „zdrowym człowieku” nie w sensie przyczyny i skutku, ale w znaczeniu relacji, w jakiej pozostaje określenie „zdrowy” do lekarstwa, a w jakiej do człowieka, relacja przypadłości do substancji bytu. Ten typ poznania można zastosować do określenia Boga na podstawie Jego stworzeń, w których różne doskonałości istnieją w sposób niepełny i są znakiem nieskończonej, pełnej doskonałości Boga. Poznanie Boga przez analogię, zdaniem Gilsona, polega zawsze na stwierdzeniu, że jest On jakąś doskonałością w stopniu najwyższym⁶.

Mówiąc o poznaniu analogicznym, nie powinno się pominąć analogii transcendentalnej. Przy pomocy pojęć analogicznych transcendentalnie, takich jak prawda, dobro, jedność, orzeka się o Bogu w sposób afirmujący (*via affirmationis*), iż jest Prawdą, Dobrem, Jednością, mając na względzie to, że każde z owych pojęć analogicznych jest w filozofii realistycznej partykularyzacją analogii bytu i jego rozumienie dokonuje się poprzez samą analogię bytu⁷. Tę drogę afirmacji dopełnia uściślenie, iż treść tych pojęć realizuje się w Bogu w pełni, że jedynie On jest absolutną Prawdą, samą Dobrocią itp. Ten zabieg poznawczy nazywa się „drogą przewyższania” (*via eminentiae*)⁸. Tomaszowa teoria analogii nie jest jedynie kwestią pojęć o Bogu, ale także sądów, orzeczeń, dla wydawania których istotną podstawą jest stosunek zachodzący pomiędzy każdym skutkiem a jego przyczyną torujący poznającemu drogę od stworzenia do Stwórcy.

⁶ Gilson, *Tomizm*, 133.

⁷ Krąpiec, „Rola analogii”, 175.

⁸ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 30.

Jeszcze innym sposobem orzekania o Bogu jest ten, w którym odnosimy do Niego pojęcia przysługujące bytom skutkowym jako skutkowym, np. gdy mówimy: „człowiek jest smutny z jakiegoś powodu” i określenie „smutny” chcemy odnieść do Boga w celu wyrażenia Jego relacji uczuciowej do człowieka. Abstrahujemy tu na razie od uczucia gniewu, które jest uczuciem złożonym. W tym orzekaniu istnieje niebezpieczeństwo popadnięcia w antropomorfizm skłonny przenosić na Boga ludzki sposób myślenia i ludzkie wyobrażenia. Skoro, zdaniem św. Tomasza, za pomocą poznania przyrodzonego nie można poznać istoty Boga, a jedynie to, że On jest i kim jest względem stworzeń (np. pierwszą przyczyną wszystkiego), że można dostrzec różnicę, która dzieli Go od nich, i stwierdzić, że „nie jest On niczym z tego, czego jest przyczyną”⁹, to pojęć przysługujących bytom skutkowym jako skutkowym nie należy odnosić do Boga w sposób afirmujący, a jedynie wolno je stosować w sensie negatywnym (*via negationis*)¹⁰, np. „Bóg nie jest smutny”. Afirmacyjnie wolno jest stosować do Boga te pojęcia jedynie w znaczeniu metaforycznym, posługując się różnymi obrazami, symbolami itp.

1.2. Metaforyczne orzekanie o Bogu

Analogia metaforyczna występuje bardzo często w judeo-chrześcijańskim objawieniu. W *Traktacie o Bogu* Akwinata stawia kwestię, czy Pismo Święte powinno używać przenośni, skoro te stosowane są w sztuce poetyckiej uznawanej za najniższą ze wszystkich dziedzin wiedzy. Jako kontrargument podaje, iż przez „podobieństwa rzeczy cielesnych” prawda o rzeczach boskich może zostać zaciemniana. W *respondeo* powołuje się jednak na mądrość Bożą zawartą w przypowieściach Pisma Świętego stosownych wielokrotnie nie tylko przez proroków, ale i przez wcielonego Syna Bożego

⁹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 12.

¹⁰ Por. Bejze, „Filozoficzne rozumienie”, 117.

(Oz 12,10; Mt 13,1-17). Ich zasadność stosowania popiera dwiema racjami.

Pierwszą z nich jest zgodność sposobu przekazu prawdy Bożej z naturą człowieka, którego poznanie bierze początek ze zmysłów¹¹. W nawiązaniu do tego na innym miejscu pisze: „rozum ludzki nie może doskonale pojmować tajemnic Bożych, ponieważ ich prawda przekracza jego siły. I dlatego [...] potrzebne jest przedstawienie rzeczy za pomocą postrzegalnych symboli”¹². Idzie tu za myślą Pseudo-Dionizego Areopagity, który twierdził, że promień Bożej prawdy musi nam zajaśnieć pod jakimiś postrzegalnymi symbolami¹³. Prawda Boża ma charakter transcendentny, jest podobna do słońca, na którym wzrok ludzki nie może się zatrzymać dłużej z powodu siły jego światła. Światło Boże jest rozproszone jednak także i w stworzeniach, w rzeczach będących śladem Boga i, zwłaszcza, w człowieku jako Jego obrazie. Nie mogąc oglądać samej w sobie prawdy Bożej,

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 9.

¹² Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 101, ad 2 (tłum. własne).

¹³ Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia*, I, 50-58 (Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, q. 101). Pseudo-Dionizy twierdzi: „Skoro więc przeczenia prawdziwiej określają rzeczy boskie, podczas gdy twierdzenia nie oddają tajemnicy tego, co niewyraźalne, jest zatem rzeczą znacznie stosowniejszą, jeżeli objawia się rzeczy niewidzialne poprzez symbole, które są do nich niepodobne”. Ilustrują to autorzy biblijni, gdy, mówiąc o rzeczach duchowych, stosują poetyckie metafory. „Chodzi im [...] o ludzkie właściwości naszego intelektu i opatrnościowe dostarczenie mu stosownego i zgodnego z naturą środka do jego anagogicznej drogi i – w końcu – o uformowanie, na jego miarę, świętych symboli służących do tego celu”. Stosowanie symboli jest konieczne z racji przystosowania tajemnic Bożych podanych w objawieniu do możliwości poznawczych wiernych oraz by ukryć prawdę przed tymi, którzy nie powinni jej poznać. Zauważa, iż obok tego języka obrazów i „symboli niepodobnych”, w Piśmie Świętym jest mowa o „Słowie” (J 1,1-13), „Intelekcie” (Iz 40,14; Rz 11,34; 1 Kor 2, 16), „Substancji” (w pojęciach zbliżonych – Wj 3,14; Mt 6,11; J 8,58; Ap 1,4), czyli „świętych analogii [...] bardziej godnych szacunku”. Dodaje jednakże, że i one są dalekie od oddania podobieństwa Boskiej Zwierzchności, w Jej całej prawdzie”. Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia*, I, 50-58 (*Pisma teologiczne*, 50, 53).

człowiek składający się z duszy i ciała, potrzebuje zmysłowo postrzegalnych symboli. To „nadmiar prawdy”, jak tłumaczy ten tekst ks. Jaroszyński, sprawia, że człowiekowi potrzebna jest reprezentacja za pomocą figur zmysłowych¹⁴. Jaką wartość mają więc dla człowieka owe „ślady podobieństwa”, symbole? Choć nie wystarczają one do tego, by przy ich pomocy człowiek pojął prawdę Bożą, „to jednak [są] pożyteczne, by rozum ludzki w nich się ćwiczył, byle tylko nie wyobrażał sobie zuchwale, że prawdę wiary pojął w pełni czy też udowodnił”¹⁵. Są więc pomocne w przechodzeniu od tego, co jest poznawalne zmysłowo, do tego, co jest poznawalne umysłowo, w otwarciu się na światło wiary i we wnikaniu w tajemnice Boże, których człowiek nie powinien usiłować przeniknąć do końca, lecz winien zachować wobec nich postawę pokory umysłu. Krąpiec dodaje cenne spostrzeżenie, iż analogia metaforyczna w przyswajaniu treści objawienia „pozytywnie kieruje emocjonalno-wolitywną reakcją człowieka”. Użyte w objawieniu wyrażenia, typu ojciec, mieszkanie, ciemność, choć nie są wyrażeniami transcendentalnymi, przenoszą i ukierunkowują treści metafory na świat nadprzyrodzony, na Boga i na rzeczywistość Boską¹⁶. Wyzwalają pewną dynamikę duchową i perspektywę właściwą symbolom. Choć św. Tomasz nie mówi o tym wprost, jest to uzasadnione w świetle jego antropologii teologicznej ujmującej wolę i afektywność w sposób dynamiczny.

Drugim z nich jest zamiar Boga, by Pismo Święte było zrozumiałe dla ludzi prostych. Zauważa zarazem, że „promień Bożego objawienia” nie musi być osłabiony przez „wyobrażenia zmysłowe”, gdyż w innym miejscu Pisma Świętego „przenośnie są wyłożone wyraźniej”, dzięki czemu czytelnik może uzyskać „poznanie rzeczy umysłowych”¹⁷.

Skoro do Boga można stosować pojęcia przysługujące bytom skutkowym jako skutkowym jedynie metaforycznie,

¹⁴ Jaroszyński, „Metafora a prawda”, 338.

¹⁵ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 8 (*Wykład Listu*, 32).

¹⁶ Krąpiec, „Rola analogii”, 177.

¹⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 9 (*Suma Teologiczna*, I, 31).

a do takich pojęć należy interesujące nas tu pojęcie gniewu, należy najpierw wyjaśnić w skrócie, jak św. Tomasz pojmuje gniew, by następnie objaśnić szerzej, w jakim sensie łączy go z Bogiem.

2. GNIEW CZŁOWIEKA I JEGO MOTYWY

W traktacie *Uczucia* św. Tomasza gniew zostaje określony jako „pożądanie by wyrządzić komuś szkodę jako należny mu odwet za osobiście doznaną krzywdę”¹⁸. Gniew w ścisłym znaczeniu jest więc uczuciem, ruchem popędu zmysłowego spowodowanym obecnością zła trudnego do przezwyknięcia, sprawiającego, że popęd gniewliwy uderza w to zło¹⁹. Akwinata wyjaśnia, że „popęd zdobywczy nazwano gniewliwym nie dlatego jakoby każdy jego przejaw był gniewem, ale że na gniewie kończy się wszelkie poruszenie tego popędu, a także dlatego, że spośród innych wzruszeń, gniew najbardziej rzuca się w oczy”²⁰. Odruch gniewu może być wzbudzony w dwojaki sposób: przez wyobrażenie sobie doznanej szkody od konkretnej osoby albo przez spostrzeżenie, ujawnienie owej szkody przez rozum²¹. W pierwszym przypadku gniew ma swe źródło w smutku z powodu doznanego zła i może ujawnić się jako silna namiętność popędu gniewliwego, poprzedzająca sąd rozumu, jako wzburzenie namiętności niezależne od mocy duchowej człowieka. Także zwierzętom niemającym rozumu przypisujemy gniew, gdy np. psy szczekają na przychodzącego obcego. W drugim przypadku gniew rodzi się, gdyż rozum ujawnia wyrządzoną szkodę, rodzi się więc w pożądaniu zmysłowym poddanym rozumowi za po-

¹⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, q. 47, a. 1 (*Suma Teologiczna*, I-II, 253).

¹⁹ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, II-II, q. 158, a. 1.

²⁰ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, q. 46, a. 1 (*Suma Teologiczna*, I, 41).

²¹ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, q. 46, a. 7.

średnictwem woli. W tym kontekście zostaje określony jako „pożądanie pomsty” we współdziałaniu z rozumem sugerującym rodzaj kary za doznaną krzywdę²². Przedmiotem gniewu ludzkiego jest pomsta, której gniewający się zamierza dokonać na kimś, kto go skrzywdził (postrzegając ją nawet jako dobro mające temu drugiemu uświadomić popełnione zło i mając nadzieję je osiągnąć), oraz ów człowiek, na którym chce dokonać odwetu, postrzegany jako przeciwnik, a więc ktoś czyniący zło²³. Każdy człowiek w sposób naturalny nie tylko pragnie dla siebie dobra, ale i unika zła, a gdy go dozna, pragnie je odeprzeć od siebie. Za szczególne przyczyny gniewu, czyli to, co składa się na powód do dokonania pomsty, św. Tomasz uznaje pogardę doznaną od kogoś, opór, czyli przeszkodę w spełnieniu woli, oraz zniewagę („doznanie niezasłużonego zlekceważenia”).

Gniew jako uczucie, namiętność jest pewną siłą wchodzącą w skład naszej natury, sam w sobie jednak nie jest ani dobry, ani zły moralnie. Wskutek tego, że natura ludzka została zraniona przez grzech pierworodny, jedną z ran psychicznych (obok rozumu, woli i siły pożądliwej) odniosła siła gniewliwa. „Rana nieznajomości” zadana rozumowi, „rana złośliwości” zadana woli i „rana pożądliwości” zadana sile pożądliwej nie pozostają bez wpływu na „ranę słabości” odniesioną przez popęd gniewliwy i na osłabienie jego możliwości stania się podmiotem cnoty męstwa. Za św. Augustynem i św. Będą św. Tomasz przyjmuje, iż w popędzie gniewliwym obecna jest „rana słabości”, która może się pogłębiać dodatkowo przez popełnione grzechy uczynkowe i zmniejszać w człowieku skłonność ku dobru cnotliwemu, w tym także w ukształtowaniu potrzebnej cnoty męstwa²⁴. Na podstawie Objawienia przyjmuje także, że grzech pierworodny wprowadził rozdźwięk w relacji człowieka do Boga w postaci pychy żywota: pomiędzy

²² Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 46, a. 4.

²³ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 46, a. 2.

²⁴ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 85, a. 3.

duszą i ciałem w formie pożądlivosti ciała, a w stosunku do świata przez rozbudzenie w nim pożądlivosti oczu, żądlivosti posiadania wszystkiego (1 J 2,16). Złe skłonności wynikające z potrójnej pożądlivosti nie są jednak silniejsze od sił przyrodzonych i mocy uzyskiwanej od Boga we współpracy z Jego łaską przychodzącą zwłaszcza w słowie Bożym i w sakramentach świętych. Brak jednak współpracy z ową łaską i poddawanie się złym skłonnościom może prowadzić stopniowo do tego, że głos sumienia osłabnie w człowieku, a nawet zamilknie tak, że popadnie on w jakiś nałóg, wadę moralną. Wówczas jego postawa stanie się bardzo podatna na „gniew zmysłowy” i może prowadzić do grzechów przeciw bliźniemu, np. okaleczenia, zabójstwa.

Zabarwiony goryczą i rozdrażnieniem wobec konkretnej osoby gniew winien być poddany władzy rozumu, aby był przeżywany w sposób umiarkowany. To na podstawie tych zewnętrznych przejawów jest on na ogół oceniany jako negatywny, zły. Ów gniew zmysłowy nie powinien być „przesadnie zapalczywy”, aby nie naruszał porządku rozumowego i przez to nie stał się zły moralnie. Porządek rozumowy winien być zachowany w gniewie, przede wszystkim gdy chodzi o odwet. Jeśli pomsta jest wymierzona zgodnie z tym porządkiem, wówczas, według Tomasza, „dążenie gniewu jest godne pochwały i gniew taki zwie się gniewem gorliwości”²⁵. Jest to „gniew woli” zakładający dokonanie pewnego sądu rozumowego i podporządkowania pojawiającego się uczucia gniewu władzom duchowym²⁶. Pożądanie zmysłowe, a więc i uczucie gniewu, kierowane jest przez rozum nie bezpośrednio, ale za pośrednictwem woli. Jeśli natomiast gniewający dokonuje przesadnego aktu odwetu albo zmierza do pomsty za doznaną krzywdę na kimś, kto jej nie wyrządził, nie respektując

²⁵ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 158, a. 2 (*Suma Teologiczna*, II-II, 217).

²⁶ Woroniecki, *Katolicka etyka*, II, 382.

porządku sprawiedliwości, to jego gniew jest występny²⁷, jest gniewem ze złości.

Dokonanie słusznego sądu rozumowego jest możliwe przy jasnej świadomości moralnej. Takiej nie posiada człowiek miotany uczuciem odwetu i ktoś, kto ulega pewnym nałogom oraz wadom osłabiającym wrażliwość jego sumienia na dobro moralne (Łk 11,35). Świadomość i postawa moralno-duchowa chrześcijanina są udoskonalane przez cnoty teologalne, cnoty moralne wlane oraz dary Ducha Świętego. Przez cnoty teologalne człowiek zostaje ukierunkowany na Boga i w pewien sposób jednoczy się z Nim, przez cnoty moralne wlane, łączące się od wewnątrz z ludzkimi cnotami, człowiek jest prowadzony do doskonałości w zakresie cnot moralnych nabytych²⁸. Dzięki darom Ducha Świętego staje się coraz bardziej uległy wobec Boga i zdolny do działania na Jego sposób. Zwłaszcza dzięki darowi mądrości tegoż Ducha udzielającej człowiekowi „quasi-doświadczalnego poznania Boga” i uzdalniającej go do „sądzenia w sprawach Bożych”²⁹, sąd człowieka uzyskuje szczególną zdolność obiektywnej oceny spraw w każdej sytuacji rodzącej gniew, ewentualnego określenia miary słuszej kary (w wymiarze wewnętrznym, subiektywnym) i jest gwarancją panowania rozumu nad uczuciem gniewu. Co więcej, uczucie gniewu może być wykorzystane wówczas jako czynnik pomocny w „szybszym wykonywaniu tego, co nakazuje rozum”³⁰. Gniew zostaje więc włączony w postawę moralną i duchową człowieka oraz służy większemu dobru jego działania, staje się „narzędziem cnoty” w tym sensie, że, będąc podległy rozumowi w całej swej mocy, zostanie skierowany przeciw temu, co niemoralne.

²⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 158, a. 2.

²⁸ Torrell, *Święty Tomasz*, 372.

²⁹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 60, a. 1 (*Suma Teologiczna*, II-II, 58); Huzarek, *Tomasza z Akwinu teoria*, 202-216.

³⁰ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 158, a. 8 (*Suma Teologiczna*, II-II, 230).

3. „GNIEW” BOGA, KTÓRY NAS USPRAWIEDLIWIA W CHRYSZCIE

Znając w zarysie naturę gniewu człowieka i przyjmując analogiczny sposób poznania Boga jako naukowo uzasadniony, możemy przejść do kwestii „gniewu” Boga.

3.1. Pojęcie „gniewu” Boga

Według Akwinaty, nie można mówić o gniewie Boga w sensie właściwym, gdyż w Bogu nie ma uczuć. Tak to uzasadnia: doznania uczuciowe powstają w człowieku wskutek poruszeń zmysłowych, a w Bogu nie ma zmysłów, poznania zmysłowego i popędów zmysłowych – każdemu z nich towarzyszy jakaś przemiana cielesna, która nie jest możliwa w Bogu, gdyż Bóg nie posiada ciała. Wyprowadzają one człowieka z jego zwykłego, stałego, naturalnego stanu, co również nie zachodzi w Bogu jako bycie niezmiennym³¹. Poruszenie związane

³¹ Teza o niezmienności Boga we współczesnej teologii została poddana reinterpretacji. Tomiści (np. J.-H. Nicolas) bronią tej tezy, twierdząc, że Bóg jako byt istniejący w sobie i transcendentny wobec świata pozostaje niezmienny zarówno w stworzeniu świata, we wcieleniu, jak i w relacjach z ludźmi. Niezmiennosc Boga w relacjach z ludźmi – co dotyczy bezpośrednio zagadnienia „gniewu” Boga – uzasadniają tym, że Bóg w każdej czynności uprzedza człowieka i że czyny ludzkie mają charakter odpowiedzi (niedoskonałych) na to zawsze uprzedzające działanie Boga będące pierwszą przyczyną (Seidl, „De l’immutabilité”, 626). Niektórzy współcześni bibliści, teologowie, opierając się na objawieniu Bożym, twierdzą, że tomiścyczne, scholastyczne pojęcie Boga ma wiele założeń filozoficznych i że w owej teologii przyjmuje się, iż autorytet Biblii nie może gwarantować istnienia Boga, które należy najpierw stwierdzić rozumowo. W konsekwencji wszelkie zmiany, które mogą być przypisane Bogu na podstawie Biblii, według tegoż założenia nie powinny zmienić filozoficznej tezy o niezmienności Boga. Galot wskazuje na konieczność przyjęcia biblijnego pojęcia Boga bez filozoficznych założeń (Galot, *Wybrane zagadnienia*, 19). Twierdzi, że w świetle Biblii można mówić o niezmienności Boga w sensie bytowym (gdy

z doznaniem uczuciowym kieruje człowieka do jakiegoś konkretnego przedmiotu na sposób i miarę doznania, którego to „zdeterminowania” nie należy przypisywać woli Bożej. Każde doznanie jest obecne w podmiocie jako bycie w możliwości, Bóg zaś jest od niej wolny³². Św. Tomasz twierdzi ponadto, że w Bogu należy wykluczyć także niektóre doznania uczuciowe nie tylko z racji ich rodzaju (uczucie wywołane jakimś rodzajem konkretnego dobra lub zła), ale i gatunku (w znaczeniu, że pochodzą od różnych przedmiotów: jedne uczucia pochodzą od popędu zasadniczego, a drugie od zdobywczego, inne jeszcze są zróżnicowane ze względu na różnicę w mocy działającej – pozwalają one na wyszczególnienie jedenaście gatunkowo różnych uczuć³³). Do takich uczuć należą m.in. smutek, cierpienie i gniew. Przedmiotem smutku i cierpienia jest zło istniejące w podmiocie. Skoro więc w Bogu jako bycie doskonałym nie ma zła, należy wykluczyć w Nim także obecność tych dwóch uczuć. Podobnie rodzający się ze smutku z powodu doświadczonego zła gniew ukierunkowany na wyrządzenie zła konkretnej osobie nie jest do pogodzenia z Bogiem, który się nie smuci i w konsekwencji nie pragnie odwetu z powodu smutku zrodzonego z zadanej Mu krzywdy³⁴.

np. Bóg mówi o sobie: „Jestem, który Jestem” w Wj 3,14, gdy jest stale obecny w historii Izraela, wierny przymierzu itp.) oraz o zmienności Boga w relacjach do narodu izraelskiego i do indywidualnych osób, w zależności od ich zmiennych zachowań moralnych, zmiennych postaw, na które Bóg odpowiada (np. na popełniony grzech, pokutę, nawrócenie). „W ten sposób ujawnia się pewna zmienność, która nie wyklucza niezmienności Bożej. W ten sposób w Bogu jest obecne współczucie, „współcierpienie”, bolesne zaskoczenie, gniew, cierpienie z powodu czegoś [...]”. Galot, „La réalité”, 229. Przyjęcie w Bogu tak rozumianej zmienności pozwoliłoby na ukazanie relacji Boga do człowieka w bardziej dialogowy i dynamiczny sposób.

³² Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 89.

³³ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 23, a. 4.

³⁴ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 89.

Zdaniem Doktora Anielskiego, w Bogu istnieją w sposób właściwy radość, zadowolenie i miłość, ale nie jako doznania, jak u człowieka, lecz jako akty woli³⁵. Przedmiotem aktów woli jest dobro ujmowane w sensie ogólnym, będące podstawą prostych pragnień, w odróżnieniu od dobra konkretnego, właściwego dla pożądania zmysłowego i rodzących się z niego pragnień warunkowanych również ciałem i jego potrzebami. „Miłość, radość oraz inne uczucia tego rodzaju, przypisywane Bogu, aniołom lub umysłowemu pożądaniu ludzi – pisze Akwinata – są to w rzeczywistości proste akty woli występujące bez uczucia, choć skutki ich są podobne do owoców uczucia”. I na poparcie swego twierdzenia cytuje św. Augustyna: „święci aniołowie karzą bez gniewu i wspierają nas bez współczucia dla naszej nędzy”³⁶.

W jaki sposób jest więc możliwe wymierzenie kary bez gniewu? Akwinata odpowiada na to następująco: „Gniew może oznaczać [...] prosty ruch woli ku wymierzeniu kary nie pod naciskiem namiętności (gniewu), lecz na podstawie sądu rozumu”³⁷. Taki to „gniew” możemy stwierdzić u Boga, „gniew” pozbawiony namiętności i ślepej zemsty, ograniczający się do sądu rozumu w sprawie zasługującej na gniew i do prostego aktu woli Bożej działającej według zasady sprawiedliwości. To określenie „gniewu”, jak wyjaśniono wcześniej, nie jest przyjmowane przez Tomasza u człowieka, u którego ma on charakter uczuciowy i pozostaje jedynie

³⁵ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 90-91.

³⁶ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 22, a 3 (*Suma Teologiczna*, I-II, 21). Św. Augustyn: „[...] aniołowie święci muszą i bez gniewu karać tych, których odwieczny wyrok Boży karać poleca, i bez współczucia dla nieszczęścia wspierać nieszczęśliwych, i bez uczucia trwogi wobec niebezpieczeństwa grożącego tym, których miłują, z pomocą śpieszyć; otóż tych słabości, trzymając się zwykłego sposobu wyrażania się, używamy mówiąc o aniołach, a to z powodu pewnego podobieństwa czynów, nie zaś z powodu słabości uczuć”. Augustinus, *De Civitate Dei*, IX, V, (*Państwo Boże*, 335).

³⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 158, a. 8 (*Suma Teologiczna*, II-II, 230).

w związku z władzami duchowymi. „Bogu przypisujemy gniew nie w znaczeniu uczucia, ale sprawiedliwego sądu, żądającego kary za grzech. Wprawdzie grzesznik nie może swym grzechem zaszkodzić Bogu, ale ze swej strony występuje przeciw Bogu w dwojaki sposób. Po pierwsze, gardząc jego przykazaniami, a po drugie, wyrządzając szkodę sobie lub innym, a w ten sposób zwracając się przeciw Bogu, którego opatrność oraz opieka obejmuje także tych, którym ów grzesznik wyrządził szkodę”³⁸.

Według św. Tomasza, jeśli mówimy o „gniewie” Boga, posługując się językiem analogicznym, językiem metafory, winniśmy go rozumieć ponaduczuciowo, duchowo, jako sprawiedliwy sąd dokonany pod wpływem doskonałego poznania przez Boga przedmiotu gniewu, jakim jest grzech, i Jego woli pragnącej dobra człowieka oraz dobra porządku całego świata³⁹. Grzech jako przedmiot „gniewu” Bożego (por. Ps 105,40) został tu określony jako „gardzenie” przykazaniami Bożymi, a więc, pośrednio, i samą wolą Bożą, oraz jako „wyrządzanie szkody innym”. Bóg nie może zaniechać tego rodzaju gniewu i odstąpić zupełnie od kary, gdyż musiałby odstąpić zupełnie od sprawiedliwości, która należy do Jego istoty. To „kara” za grzech, która jest trudna do przyjęcia i zniesienia, skłania niejednokrotnie człowieka do przypisywania Bogu „gniewu”, czyli postawy uczuciowej właściwej dla niego samego w gniewie zmysłowym. Tomasz zgadza się w tej kwestii ze św. Augustynem, który pisał: „za Pismem Świętym mówimy, że Bóg się gniewa, choć Bóg się przecież żadną słabością nie wzrusza. Wyrażenie więc to przyswoił sobie skutek, karanie – nie zaś uczuciowe wzruszenie Boga”⁴⁰. Jedynie więc w języku metaforycznym stosowane jest uczucie

³⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 47, a. 1 (*Suma Teologiczna*, I-II, 253).

³⁹ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 50; I, 78; Miggelbrink, *Gniew Boży*, 107- 109.

⁴⁰ Augustinus, *De Civitate Dei*, IX, V; Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 22, a 3 (*Suma Teologiczna*, I-II, 21).

„gniewu” do Boga. Według wspomnianych doktorów jest to akt sprawiedliwości Bożej wolny od namiętności.

3.2. „Gniew” Boga na pogan

W *Wykładzie Listu do Rzymian*, będącym bardzo cennym świadectwem wartości egzegezy scholastycznej, św. Tomasz za Apostołem Narodów objaśnia, co oznacza, iż Ewangelia jest „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka” (Rz 1,16). Wyjaśnia, iż określenie „Grek” oznacza każdego poganina, ponieważ od greckiej filozofii zaczęła się pogańska mądrość. Twierdzi, że słowa apostoła o sprawiedliwości objawiającej się w Ewangelii odnoszą się najpierw do Boga sprawiedliwego (Ps 10,7), a następnie do sprawiedliwości, którą Bóg usprawiedliwia ludzi dzięki wierze w Jezusa Chrystusa⁴¹. Mądrość, w której poganie pokładali nadzieję przed swym nawróceniem, nie mogła ich zbawić, dlatego absolutnie potrzebna jest im moc łaski ewangelicznej.

Tomasz przystępuje do objaśnienia tezy Pawłowej: „Albowiem gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1,18). Ów „gniew” jako wymierzana przez Boga w spokoju ducha (Mdr 12,18) pomstę i karę uzasadnia grzechem niewiary pogan w Syna Bożego (J 3,36). Ich grzech jest grzechem przeciw Bogu, bezbożnością oraz grzechem przeciw człowiekowi, innym ludziom, wobec których nie zachowują należytej sprawiedliwości. Pomimo iż „poznali Boga”, „prawdę Bożą [...] trzymają w niesprawiedliwości, jak w niewoli”⁴². Akwinata wyjaśnia, iż poganie mieli „w jakimś stopniu” poznanie Boga „z Jego spraw”. Doszli do

⁴¹ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, VI, 101-103 (*Wykład Listu*, 29-30).

⁴² Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, I, 112 (*Wykład Listu*, 31).

niego dzięki wewnętrznemu światłu rozumu otrzymanemu od Stwórcy oraz na podstawie stworzeń. Chodzi tu o objaśnione wcześniej trzy sposoby poznania nie istoty, ale istnienia Boga: (a) poznanie przyczynowe, (b) poznanie uwznioślające oraz (c) poznanie uzyskiwane na drodze negacji. Wychodzące od zmysłów umysłowe poznanie Boga uzyskiwane „z wielkości i piękna stworzeń przez podobieństwo” (Mdr 13,5) umożliwiało im poznanie celu ostatecznego wszystkiego, tj. „bóstwa” i „wiekuistej Jego mocy”.

Wina pogan leży w tym, że „poznawszy Boga, nie uczcili Go jako Boga” i że poznawszy Go jako przyczynę wszystkich dóbr, nie dziękowali Mu⁴³. Odstępując od Niego i pokładając nadzieję w sobie, poganie „znikczemnieli w swych myślach” (Mdr 13,1) i „zaćmione zostało bezrozumne ich serce” (Rz 1,21), tzn. pozbawione zostało światła mądrości Bożej. Skutkiem tej niewiedzy było rzeczywiste zło ich grzechu polegające na zamienieniu chwały niezniszczalnego Boga na podobizny obrazu (na „podobiznę rzeczy wyrażonej na sposób obrazu”), na rzeczy niszczone i na postawieniu w miejsce Boga człowieka i stwory niższe od niego (ptaki, czworonożne zwierzęta i węże)⁴⁴. Za tę winę polegającą w istocie na „sprowadzeniu tego, co Boże, do poziomu zwierząt” spotkała ich sprawiedliwa kara. „Bóg, to, co ze względu na rozum jest boskie, poddał [w nich] temu, co zwierzęce, to znaczy zmysłowemu pożądaniu”⁴⁵. „Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości” (Rz 1,24), czyli na to, „co jest przeciwne naturalnemu porządkowi w człowieku”, tak iż rozum, zamiast panować nad owymi pożądaniem, został im poddany. Słowa: „Wydał ich Bóg [...] na łup nieczystości”, Doktor Anielski rozumie nie jako

⁴³ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, I, 127 (*Wykład Listu*, 33).

⁴⁴ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, I, 129-136 (*Wykład Listu*, 33-35).

⁴⁵ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, I, 137 (*Wykład Listu*, 35).

„wydanie bezpośrednie”, mogące wskazywać na Boga jako skłaniającego człowieka do grzechu, lecz jako wydanie pośrednie, jako „odcięcie im łaski, dzięki której mogliby powstrzymać się przed tym grzechem”⁴⁶. Bóg w tym przejawie swego „gniewu” jakby pozostawia człowieka samemu sobie, gdyż ten wcześniej zdecydował się żyć bez Boga. Na rodzące się tu pytanie, czy grzech może być karą, skoro jest popełniany dobrowolnie, Tomasz odpowiada twierdząco, wskazując na pewne okoliczności grzechu, które są przeciwne woli grzeszącego i nadają grzechowi charakter kary⁴⁷.

W kolejnym wykładzie Tomasz tłumaczy, iż „bezecne grzechy” popełniane przez pogan, grzechy „niegodne imienia” (Ef 5,12), są nie tylko przeciwne naturze, ale degradują człowieka poniżej natury zwierzęcej, ponieważ są przeciwne nie tylko jego rozumności (różnica gatunkowa), ale, jako ukierunkowane na tę samą płęć, nie respektują różnicy rodzajowej (bycie mężczyzną i kobietą) i jej sensu, celowości, podczas gdy złączenie płciowe u zwierząt ukierunkowane na poczęcie nowego życia tę różnicę rodzajową respektuje. Kara więc, jaka spotkała owych pogan za tego rodzaju bałwochwalstwo, jest karą im należną, wymaganą przez porządek sprawiedliwości.

3.3. „Gniew” Boga na Żydów

Św. Tomasz uzasadnia, że także Żydzi nie uzyskali usprawiedliwienia przez to, czym się chlubili wobec pogan. Oskarżali oni nawróconych pogan o uprawiane wcześniej bałwochwalstwo, składanie ofiar bożkom, trwanie w grzechach (Ga 2,15), a sami, jak wytykali to im poganie, nie zachowywali Prawa otrzymanego od Boga. Według apostoła,

⁴⁶ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, I, 139 (*Wykład Listu*, 35-36).

⁴⁷ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, I, 140 (*Wykład Listu*, 36).

ich sąd o poganach jest lekkomyślny i niesprawiedliwy, dlatego zasługuje na potępienie przez Boga (Rz 2,1). Apostoł pisze: „Wiemy, że słuszny sąd Boży spotyka tych, którzy tak postępują. Czy sądzisz może, człowiecze, ty, który potępiasz tak postępujących a sam to samo czynisz, że unikniesz potępienia Bożego?” (Rz 2,3). Tomasz twierdzi, że przyczyną fałszywego mniemania Żyda, a także każdego człowieka na uniknięcie sądu Bożego jest fakt, że Bóg nie od razu karze, ale cierpliwie i łaskawie znosi to, co człowiek czyni, nie chce, aby zginął, ale pragnie go doprowadzić do pokuty (2 P 3,9)⁴⁸.

Idąc za myślą apostoła, Tomasz ukazuje niebezpieczeństwo, na jakie naraża się ten, kto gardzi Bożą cierpliwością. „Oto przez zatwardziałość i serce niepokutujące skarbisz sobie gniew na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga” (Rz 2,5). Pogarda jako postawa zatwardziała wobec Boga, niedająca się zmiękczyć dobrodziejstwami Jego łaskawości i cierpliwości, nieskora do pokuty skarbi grzesznikowi „gniew” Boży, tzn. zwiększa mu wymiar kary (Jk 5,3) „na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga”⁴⁹. „Dzień ów będzie dniem gniewu” (So 1,15). „Gniew” Boży jako wyraz opozycji Boga względem zła w teologii Pawła ma zazwyczaj charakter eschatologiczny, tzn. ujawni się najpełniej na sądzie ostatecznym wobec ludzi, którzy trwali zatwardziale w grzechu⁵⁰. Apostoł nie wyklucza zarazem aktualnego „gniewu” Bożego, czyli sprawiedliwości karzącej, która, jak ukazano, ujawniła się w odniesieniu do pogan za ich bezbożność i nieprawość. Nie można określić daty sądu ostatecznego, gdyż nie chodzi tu o oznaczenie jego czasu, ale o odsłonięcie „tego, co w ludziach ukryte”, o czym obecnie nie wolno nam sądzić (1 Kor 4,5). Tomasz twierdzi, że obecnie Bóg nie oddaje człowiekowi według jego czynów, a niekiedy nawet temu, kto czyni zło w niedostatecznej świadomości moralnej, udziela łaski,

⁴⁸ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, II, 181-184.

⁴⁹ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, II, 186.

⁵⁰ Romaniuk, *List do Rzymian*, 90.

aby się nawrócił (1 Tm 1,13). W czasie sądu jednak „odda każdemu według jego uczynków” (Ps 27,4; 62,13; Rz 2,6). Wyjaśnia, iż wówczas nie będzie chodzić o „równowagę nagrody do czynów”, ale o proporcjonalność polegającą na tym, że „dobrym odda Bóg dobrem, a lepszym – tym, co lepsze”⁵¹. Udział w chwale wiecznej otrzymają ci, którzy wyróżnią się w życiu ziemskim prawością intencji, cierpliwością w doznawanych przeciwnościach i dobrocią uczynków. To samo będzie dotyczyło złych, którym za ciężki grzech doczesny będzie wymierzona kara wieczna ze względu na to, że jest on przeciwny nieskończonej godności Boga, że jest odwróceniem się od Dobra nieprzemijającego i zwróceniem ku dobru zniszczalnemu oraz że pociąga za sobą utratę łaski, której człowiek nie może odzyskać, dopóki nie będzie w nim woli porzucenia owego grzechu⁵². Sąd Boży w stosunku do złych, zdaniem Tomasza komentującego Rz 2,8, odbędzie się na podstawie ich winy, ich buntu wobec Boga (i związanych z tym wykroczeń przeciw wierze i miłości bliźniego), zatwardziałości i odmowy pójścia za prawdą wiary oraz przewrotności wyrażającej się w uwierzeniu niegodziwości, wszelkiej nauce przeciwnej wierze. Wymienionym winom będą odpowiadać cztery kary: (1) „gniewu” Bożego, czyli pomsty cielesnej poprzedzonej odrzuceniem duszy przez Boga (So 1,15), (2) oburzenia Boga i uznania grzeszników za niegodnych życia wiecznego oraz oburzenia potępionych na samych siebie, (3) stan ucisku i (4) stan utrapienia będący udziałem duszy po jej oddzieleniu od ciała przed zmartwychwstaniem (Prz 1,27)⁵³. „Gniew” Boży spadnie najpierw na Żyda, a potem na Greka (Rz 2,9), gdyż Żydzi, znając Prawo ukazujące im wolę Bożą, zasługują na karę wynikającą z przekroczenia Tory, poganie

⁵¹ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, II, 194 (*Wykład Listu*, 45).

⁵² Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, II, 191-194 (*Wykład Listu*, 44-45).

⁵³ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, II, 198-200 (*Wykład Listu*, 46).

natomiast zostaną potępieni za wykroczenie wobec prawa natury poznawane światłem rozumu i przeciw samemu Stwórcy.

3.4. Gniew Chrystusa

Według św. Tomasza, o gniewie Chrystusa można zasadnie mówić, ukazując prawdę człowieczeństwa Chrystusowego. Odpowiadając na słynne pytanie, dlaczego Bóg stał się człowiekiem, Akwinata twierdzi za Pismem Świętym, iż „dzieło wcielenia zostało przez Boga rozporządzone w celu leczenia grzechu, tak że gdyby nie było grzechu, nie byłoby wcielenia”⁵⁴. Motywem wcielenia zaś i realizacji jego ostatecznego celu – usprawiedliwienia człowieka z grzechu, była miłość Boga do człowieka (J 3,16)⁵⁵. Biorąc pod uwagę „nieograniczoną moc Boga”, Tomasz za innymi teologami przyjmuje, iż Bóg mógłby się wcielić, nawet gdyby człowiek nie zgrzeszył. Skutkiem wcielenia jest zjednoczenie dwóch natur w boskiej osobie Jezusa Chrystusa. Przez owo zjednoczenie natura ludzka została podniesiona łaską Bożą do bycia naturą osoby Syna Bożego, tak iż pełnia bóstwa objęła całą naturę Jezusa, Jego duszę i ciało. To ze względu na naturę ludzką Syn Boży stał się pierworodnym między wieloma braćmi (Rz 8,29). Rozumna natura człowieka ma wrodzoną zdolność otwarcia się na Słowo i zarazem bardzo potrzebuje zjednoczenia z Nim przez fakt właściwej dla niej nędzy będącej skutkiem grzechu pierworodnego. Przyjąwszy skażoną naturę ludzką, Syn Boży upodobnił się we wszystkim do braci (Hbr 2,17), co do winy jednak pozostał oddzielony od grzeszników, gdyż był wolny od grzechu (J 8,46)⁵⁶. Jego natura podlegała słabościom i brakom będącym następstwem grzechu wspólnego całej naturze, jak głód, pragnienie, śmierć, a nie tym, które

⁵⁴ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, III, q. 1, a. 3 (*Suma Teologiczna*, III, 18).

⁵⁵ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, III, q. 4, a. 5; III, q. 5, a. 4.

⁵⁶ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, III, q. 4, a. 6.

wynikają z grzechu osobistego, jak to ma miejsce u innych ludzi. Nie podlegała też brakom niedającym się pogodzić z pełnością łaski i prawdy w Nim (J 1,14). Chrystus przyjął je wszystkie, aby zadośćuczynić Bogu za grzechy ludzkie.

Czy Jezus doznawał uczuć i czy unosił się gniewem? Zdaniem Tomasza, Chrystus doznawał smutku, gdyż sam wyznał przed swą męką, iż jego dusza jest smutna (Mt 26,38). Doznawał także lęku i niepewności przed tym, co Go czekało. Fakt, iż ewangelista pisze, że Jezus w Ogrójcu „począł się smucić i odczuwać trwogę” (Mt 26,37), każe Tomaszowi wnioskować, iż Jezus nie podlegał pełnemu uczuciu smutku, ale doznawał go jedynie jako „początkowego uczucia”. Nie ulegał smutkowi w tej mierze, by mógł on zamącić Jego rozum, ale panował nad nim, odczuwał go jedynie jako poruszenie uczuciowe (*propassio*), a nie jako afekt⁵⁷. Jak zauważono, na gniew składa się smutek z powodu doznanej krzywdy i chęć dokonania odwetu za nią. Tomasz rozróżnia dwojaki gniew: (1) ze złości, szukający zemsty bez zważania na głos rozumu, (2) z żarliwości, zmierzający do pomsty opartej na zasadzie sprawiedliwości. Ten pierwszy rodzaj gniewu zostaje przez niego wykluczony w Chrystusie, gdyż taki gniew jest gniewem zmysłowym, poprzedza rozum, nie uwzględnia jego racji i w konsekwencji nie czyni sprawiedliwości Bożej. W Chrystusie „doznania niższej sfery w niczym nie hamowały czynności rozumu”, twierdzi, a Jego dusza „górowała wzniosłością cnoty”⁵⁸. Ujawniał się w Nim jedynie gniew gorliwości będący następstwem rozumowego rozeznania jakiejś sytuacji, dokonania sądu rozumu i reagowania na zło, krzywdę w granicach „rozumnej miary” możliwej do zachowania dzięki posiadanej cnocie łagodności. Ujawnił się on w postawie Chrystusa np. wobec kupczących w świątyni, gdy Jezus, sporządziwszy sobie bicz ze sznurków, powypę-

⁵⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 15, a. 6.

⁵⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, q. 15, a. 9 (*Suma Teologiczna*, III, 263).

dzał ich z „domu swego Ojca” (J 2,14). Uczniowie Jezusa przypomnieli sobie wówczas słowa Ps 68,10 („Gorliwość o dom Twój pożera Mnie”). „A więc z gorliwości o dom Boga, wypędził ich ze świątyni Pana” – przytacza komentarz św. Augustyna Akwinata. „Bracia, każdego chrześcijanina, jako jednego z członków Chrystusa, winna pożerać gorliwość o dom Boga. A kogo o dom Boga pożera gorliwość? Tego, który może widząc coś przewrotnego, troszczy się, aby to zmienić, pragnie to poprawić, spoczynku nie zaznaje. Jeśli naprawić nie zdoła, znosi cierpliwie, choć cierpi”⁵⁹.

3.5. Męka Jezusa Chrystusa usuwająca przyczynę „gniewu” Boga wobec ludzi grzesznych

Przedmiotem „gniewu” Bożego jest grzech (Ps 105,40) gardzenia przykazaniami Bożymi będącymi wyrazem woli Bożej oraz grzech „wyrządzania szkody innym”. Za św. Augustynem św. Tomasz przyjmuje, że grzech jest postępowaniem przeciwnym prawu odwiecznemu i odwróceniem się od celu ostatecznego, Dobra najwyższego⁶⁰. Prawo wieczne reguluje sprawy wiary przewyższające rozum ludzki. Za naruszenie porządku prawa Bożego i prawa ludzkiego człowiekowi należna jest kara. Do porządku sprawiedliwości Bożej – podkreśla Akwinata – „nie powraca się bez pewnego wyrównania kary, przywracającej równość sprawiedliwości, tak mianowicie, by ten, kto zbyt pobiłzał swej woli, postępując wbrew przykazaniu Bożemu, zgodnie z porządkiem sprawiedliwości Bożej, chcąc lub nie chcąc poniósł karę, do-

⁵⁹ Augustinus, *In Joannis Evangelium Tractatus*, X, 9 (*Homilie*, 164); Thomas Aquinas, *Summa theologica*, III, q. 15, a. 9.

⁶⁰ Augustinus, *De libero arbitrio*, XVI, 35 (*O wolnej woli*, 525); Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, q. 71, a. 6. Akwinata jest świadomy tego, że grzech jest zarazem obrazą osobowego Boga, o czym mówią teologowie, i czymś przeciwnym rozumowi, o czym traktują etycy. Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, q. 71, a. 6.

znając tego, czego by nie chciał⁶¹. Do natury kary należy niedobrowolność.

Wskutek popełnienia grzechu człowiek doznaje na swej duszy zmayı polegającej na utracie łaski doskonalącej w dobrym działaniu. Trwa więc w stanie winy. Pozostaje ona w nim, dopóki nie nawróci się do Boga i nie przyjmie ponownie porządku Jego sprawiedliwości. Wielkość kary winna odpowiadać ciężkości winy (Pwt 25,2), a grzech przeciw Bogu, ze względu na nieskończony majestat Pana Boga, jest nieskończony. Pisząc o należności kary, św. Tomasz twierdzi, że „wszystkie grzechy, które odwracają człowieka od Boga, pozbawiając go miłości, zasługują na karę wieczną⁶². Po takich grzechach człowiek o własnych siłach nie potrafi powrócić do Boga.

Sprawiedliwą karę może wymierzyć jedynie Bóg. Według św. Tomasza, „Bóg nie cieszy się karami dla nich samych, lecz raduje się porządkiem swej sprawiedliwości, która tych kar wymaga⁶³. Sprawiedliwość, przynależąc do istoty Boga, jest wyrazem Jego działania, w tym przypadku wyrazem Jego „gniewu” za popełnione zło grzechu (Ps 105,40). W *Traktacie o Bogu* dopowiada, że „boska sprawiedliwość zawsze zakłada dzieło miłosierdzia i na nim się opiera”, tak iż można mówić o ścisłym powiązaniu tych dwóch przymiotów w Bogu i o dziełach Bożych, w których raz ujawnia się bardziej sprawiedliwość, innym razem – miłosierdzie⁶⁴. W tym powiązaniu sprawiedliwości z miłosierdziem karzące działanie Boże wobec grzesznika zostaje zabarwione miłosierdziem i ma na celu udzielenie człowiekowi „lekarstwa” na uzdrowienie jego stanu moralnego.

⁶¹ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, q. 87, a. 6 (*Suma Teologiczna*, I-II, 215).

⁶² Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, q. 87, a. 3 (*Suma Teologiczna*, I-II, 209).

⁶³ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, q. 87, a. 3 (*Suma Teologiczna*, I-II, 209-210).

⁶⁴ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I, q. 21, a. 4.

Skoro akt grzechu jest czymś osobistym, także i karę za niego człowiek grzeszny winien ponieść osobiście. Karę pojmuje Św. Tomasz jako „ pewne zadośćuczynienie”, które może mieć charakter dobrowolny, jeśli kara, przedmiot zadośćuczynienia, zostanie wewnętrznie zaakceptowana przez grzesznika, albo niedobrowolny, jeśli będzie odbierana przez niego jako narzucona mu z zewnątrz, niechciana i przez to w pewnym sensie trudniejsza do zniesienia⁶⁵.

Sprawiedliwość Boża domagała się od ludzkości zadośćuczynienia za grzech pierworodny i za inne grzechy. Ponieważ jednak człowiek nie mógł o własnych siłach ponieść zadośćuczynienia za grzech pierworodny będący większym złem niż grzech osobisty, bo powodujący skażenie całej natury ludzkiej i niemożliwy do odpokutowania dla każdego człowieka, także z racji nieposiadania zasług o nieskończonej skuteczności, Bóg na sprawcę zadośćuczynienia dał własnego Syna⁶⁶. Akt ten może być odczytany jako przeniesienie przez Boga Ojca „gniewu” na ludzi z powodu ich grzechów na swojego Syna i domaganie się od Niego zadośćuczynienia jako aktu sprawiedliwości. Akwinata dostrzega tu problem moralny i stawia pytanie: „Czy Bóg wydał Chrystusa na mękę?”. Z jednej strony uwydatnia prawość, wierność

⁶⁵ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 87, a. 6. Pojęcie zadośćuczynienia w teologii wprowadził św. Anzelm. Dostrzegając on, iż grzech jako zło wymaga nieskończonej naprawy, gdyż jest nieskończoną obrazą Boga. Temu pojęciu nadał jednak zbyt jurydyczny charakter. Nicolas, *Sintesi dogmatica*, 639. Owa „teoria satysfakcji” jest dziś uznawana za uwarunkowaną historycznie. Balthasar jednak dostrzega w niej „fundamentalne intuicje”, „teologię bardziej wnikliwą, aniżeli uświadamiają to sobie ci wszyscy, którzy obecnie z nią polemizują”. Twierdzi, że ukazuje ona: (a) Boga jako sprawiedliwość i miłość wobec człowieka grzesznego, (b) to, że „nowe relacje pomiędzy Bogiem i ludzkością winny być dziełem dokonany (przez człowieka boskiego) wewnątrz świata”, (c) że Syn Boży posiada taką godność, iż „Jego śmierć zbilansuje winę wszystkich współ-ludzi”. Balthasar, *Teodramatyka*, II, 227.

⁶⁶ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Supl. 13, 1.

i sprawiedliwość Boga (Pwt 32,4), z którymi nie da się pogodzić takiego aktu, z drugiej zaś przytacza słowa apostoła, iż „Bóg nie oszczędził własnego Syna, ale Go wydał za nas wszystkich” (Rz 8,32). Mówi o „surowości” Boga Ojca wobec swego Syna. Jaka jest więc właściwa postawa i intencja Boga Ojca w owym „wydaniu” swego Syna na mękę?

Na to pytanie można zasadnie odpowiedzieć, uwzględniając nie tylko Boga Ojca, ale i samego Syna. Według Doktora Anielskiego, Bóg Ojciec przewidział mękę Chrystusa swym przedwiecznym zrzędzeniem, natchnął swego Syna wolą cierpienia za nas, wlewając weń miłość, a gdy nadszedł jej czas, „nie obronił Go” przed nią⁶⁷. Plan zbawienia człowieka w taki sposób, w jaki został on zrealizowany, ma charakter przedwieczny i jest podyktowany wolą usprawiedliwienia go z grzechów. To Bóg Ojciec jest u początku tego zbawczego zamysłu i On „natchnął swego Syna wolą cierpienia za nas, wlewając weń miłość”. Uczynił tak, gdyż kierował się miłością i dobrocią do swych rozumnych stworzeń. Odwieczny a następnie wcielony Syn Boży nie był biernym przedmiotem tego planu Ojca, ale podmiotem czynnym i współdecydującym o nim, gdyż sam wyznał: „Nikt mi go [życia] nie zabiera, lecz Ja sam z siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10,18). Odpowiedzią Chrystusa na zbawczy plan Ojca było, według Tomasza, płynące z miłości do Ojca i z Jego własnej woli dzieło zbawienia świata i posłuszeństwo (J 14,31; Ga 2,20). „Miłość i posłuszeństwo w równej mierze skłoniły Chrystusa do podjęcia męki”⁶⁸. Tomasz nie widzi „żadnej sprzeczności” pomiędzy stwierdzeniem, że „Ojciec wydał Chrystusa”, a tym, że „Chrystus wydał samego siebie”, skoro „wola i czyn Chrystusa, jako Boga, wydającego siebie

⁶⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 47, a. 3.

⁶⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II, q. 47, a. 2 (*Suma Teologiczna*, III, 148).

na śmierć, była identyczna z wolą i czynem Ojca, który Go wydał⁶⁹.

Zamiarem Ojca, z którym utożsamia się Syn w tajemnicy wcielenia, było to, by właśnie przez mękę Jego Syna dokonano się usprawiedliwienie grzesznego człowieka. Dlatego „ustanowił [Go] narzędziem przebłagania dzięki wierze mocą Jego krwi. Chciał przez to wykazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej – za dni cierpliwości Bożej – wyrażała się w odpuszczeniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, i aby [pokazać], że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który [żyje] dzięki wierze w Jezusa” (Rz 3,25-26). Tomasz rozumie usprawiedliwienie jako pojednanie grzesznej ludzkości z Bogiem przez Chrystusa, pojednanie obejmujące grzechy dawne, z czasu cierpliwości Bożej, kiedy to Bóg tolerował niejako ludzkie grzechy, znosił je cierpliwie, by w pełni czasu, przez Chrystusa, narzędzie przebłagania, dokonać dzieła odkupienia. Męka Jezusa, według Tomasza, gładzi grzechy czyniące ludzi wrogami Boga i stanowi „najmilszą Bogu ofiarę”, której skutkiem jest przebłaganie Boga⁷⁰.

Także i w samym akcie przebłagania dokonanej przez ofiarę ważna jest dobrowolność przyjęcia męki przez Chrystusa: „To, że Chrystus został umęczony z własnej woli, było tak wielkim dobrem, że Bóg odnalazłszy je w naturze ludzkiej dał się przebłagać, mimo wszystkich zniewag doznanych od rodzaju ludzkiego⁷¹. Dostrzegamy tu ów skutek męki i śmierci Chrystusa, który to skutek nie dokonuje przemiany w Bogu w sensie uśmierzenia w Nim „gniewu”, przemiany uczuciowej, gdyż o tym, według Tomasza, nie można mówić, ale dokonuje usunięcia zewnętrznej przyczyny „gniewu” Boga leżącej po stronie ludzkiej, tak iż Bóg nie ma już powodu do

⁶⁹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 47, a. 3 (*Suma Teologiczna*, III, 149-150).

⁷⁰ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 49, a. 4.

⁷¹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 49, a. 4 (*Suma Teologiczna*, III, 176).

nakładania kary. Chodzi tu o zmianę dokonaną po stronie ludzkiej. Tak zdaje się rozumieć ów skutek Tomasz, gdy pisze: „Słowa, że Chrystus pojednał nas z Bogiem, nie oznaczają, że Bóg nas zaczął kochać na nowo, skoro czytamy: «Miłością wieczną umiłowałem cię» (Jr 31,3). Oznaczają one tylko to, że przez mękę Chrystusa została usunięta przyczyna nienawiści: już to przez zmazanie grzechu, już to przez wynagrodzenie dobrem miłszym Bogu”⁷². Mówiąc „przyczyna nienawiści”, czyli grzech, którego Bóg nienawidzi, św. Tomasz ma zarazem na myśli przyczynę „gniewu”, który tym tylko różni się od nienawiści, że „pożąda zła jedynie jako tego, co się komu należy jako odwet”, a nie zła jako zła. Jeśli po usunięciu tej przyczyny człowiek jednoczy się przez wiarę i miłość z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym w Jego Kościele, przestaje być dzieckiem „gniewu” Bożego a staje się przybranym synem Bożym.

Mówiąc o „surowości” Boga Ojca, który nie obronił swego Syna przed męką, ale Go wydał Jego prześladowcom, Tomasz wspomina o kluczowym momencie męki, kiedy Chrystus zawieszony na krzyżu wołał: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mt 27,46). Ojcowie Kościoła tłumaczyli moment opuszczenia Jezusa na krzyżu dwojako. Jedni objaśniali go jako pograżenie w smutku z powodu grzeszników, nie wspominając o relacji Jezusa do Ojca, drudzy mówili o cierpieniu Jezusa jako Głowy w jej kościelnych członkach⁷³. W traktacie *Droga Zbawiciela* Tomasz wspomina o „smutku największym w skali absolutnej”, jakiego doświadczył Chrystus podczas Męki, który jednak poddał rozumowi, i o zjednoczeniu w miłości Jezusa jako głowy z członkami w czasie udzielanego za nich zadośćuczynienia, prześlągania Ojca za grzechy świata⁷⁴. Interpretacja krzyku Jezusa na

⁷² Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 49, a. 4, ad 2 (*Suma Teologiczna*, III, 176).

⁷³ Hryniewicz, *Chrystus*, I, 292.

⁷⁴ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 6; q. 48, a. 2.

krzyżu jako mistycznego opuszczenia przez Ojca pojawi się dopiero u Taulera⁷⁵ i innych mistyków nadreńskich, celem objaśnienia dopuszczonych przez Boga na człowieka prób mających na celu oczyszczenie go i wewnętrzną przemianę w Chrystusie. Objaśnienia tej sceny opuszczenia Jezusa natomiast jako pełnej gniewu i karzącej sprawiedliwości Ojca wobec Syna pojawią się dopiero od XVI wieku u niektórych teologów i kaznodziejów⁷⁶. Pierwsza z wymienionych interpretacji jest Tomaszowi nieznaną, druga zupełnie obca i niedopuszczalna.

Św. Tomasz nie pomija kwestii „gniewu” Boga na oprawców i morderców Chrystusa. Ich nieprawość była przyczyną „gniewu” Boga Ojca w trakcie męki Pana. Nie rozpatruje tej kwestii od strony psychologicznej, lecz teologicznej i zbawczej, gdyż twierdzi, że „męka Chrystusa stanowiła większą wartość jako środek pojednania całej ludzkości z Bogiem niż jako powód do Bożego „gniewu”⁷⁷ w tym konkretnym przypadku. Męka Chrystusa jest tu postrzegana jako najcenniejszy „środek” umożliwiający osiągnięcie istotnego celu – pojednania ludzkości z Bogiem przez zadośćuczynienie. Jeśli chodzi o wartość samego zadośćuczynienia, to męka, według

⁷⁵ Zob. np. Jana Taulera *Kazanie na Uroczystość Podwyższenia Krzyża*, 58. Tauler, *Kazania*, 446.

⁷⁶ U Bossueta znajdujemy w związku z tym następującą wypowiedź: „Świętą duszę mojego Zbawiciela przejmuje groza, którą wzbudza groźny Bóg i gdy czuje się przyciągana, by rzucić się w ramiona Boga, szukając u Niego pocieszenia i umocnienia, widzi, że On odwraca twarz, odpycha Go i odrzuca wydając na łup gniewu Jego poirytowanej sprawiedliwości. Rzucasz się, Jezu, i czujesz się odepchnięty, czujesz, że to On cię prześladowuje. On Cię uderza, On odrzuca, to On przygniata Cię niewyobrażalnym i nieznośnym ciężarem swej zemsty... Gniew poirytowanego Boga: Jezus prosi, a Ojciec odwrócony nie wysłuchuje Go; jest to sprawiedliwość Boga mściciela za otrzymane zniewagi; Jezus cierpi, a Ojciec się nie lituje”. Bossuet, *Oeuvres*, IV, 365 za: Cantalamessa, *Nasze życie*, 111.

⁷⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 49, a. 4, ad 3.

św. Tomasza, jest „czymś więcej niż to, czego wymagała re-kompensata za wszystkie zniewagi wyrządzone [Bogu] przez rodzaj ludzki”, a to z trzech powodów: (1) ze względu na bezmiar miłości, dla której Chrystus cierpiał, (2) ze względu na wartość ofiarowanego życia Boga-człowieka oraz (3) „ze względu na wszechogarniającą mękę i wielkość zniesionego bólu”⁷⁸. Odnosząc do Chrystusa słowa psalmisty: „Czyż mam zwrócić, czemu nie zrabowałem” (Ps 68,5), Tomasz wydaje się za św. Anzelmen przyjmować, iż grzech jest „kradzieżą” popełnioną wobec Boga i na tej samej płaszczyźnie rozpatruje kwestię jego naprawy, która winna być zwrotem tego, co Bogu zostało zabrane⁷⁹. Chrystus, według niego, dokonał z nadwyżką zwrotu tego, co człowiek „ukradł” Bogu, z Jego czci i miłości. Pomimo że dla wyzwolenia ludzkości z grzechów wystarczyłoby najmniejsze cierpienie Chrystusa, dokonało się ono za tak wielką cenę.

4. PODSUMOWANIE

Problem „gniewu” Boga w teologii św. Tomasza sprowadza się do przywrócenia relacji sprawiedliwości pomiędzy Bogiem a ludźmi naruszonej przez grzech człowieka. W swych analizach Akwinata opiera się na tekstach ze Starego Testamentu, a następnie na pismach św. Pawła i św. Jana. W analizach dotyczących życia uczuciowego człowieka można zaobserwować jego pewną zależność zwłaszcza od św. Augustyna.

Skoro człowiek skażony grzechem pierwotnym w historii zbawienia wielokrotnie odwracał się od Boga i dopiero przez kary i trudne doświadczenia opamiętywał się i powracał do swego Stwórcy i Wybawcy, w pełni czasu sam Bóg dokonał definitywnego jego wyzwolenia przez mękę swego Syna: „Bezpośrednio – odkupienie jest przeto dziełem

⁷⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 48, a. 2 (tłum. własne).

⁷⁹ Marciniak, „Św. Anzelm”, 389.

Chrystusa-Człowieka, zasadniczo jednak – dziełem Boga”⁸⁰ pisze Tomasz. Bóg sam zszedł na ludzką płaszczyznę i zaangażował się na niej dla zbawienia człowieka. Akwinata wymienia wiele racji, dla których męka Chrystusa była najbardziej właściwym sposobem wyzwolenia ludzi z niewoli grzechu. Podstawową z nich było wysłużenie człowiekowi „laski usprawiedliwienia i uszczęśliwiającej chwały”. Jej owocem było także to, że człowiek nabyty przez Boga za wielką cenę (1Kor 6,20) został podniesiony do wyższej godności i jakby bardziej zabezpieczony przed grzechem, a więc także przed „gniewem” Bożym. Dzięki temu może pewniej postępować za Chrystusem i naśladować Go w różnych cnotach⁸¹.

Zdaniem Balthasara, teoria św. Tomasza pojednania ludzkości z Bogiem zakłada naukę św. Anzelmia o zadośćuczynieniu, uzupełnia ją jednocześnie myślą o „organicznym związku Chrystusa jako Głowy z członkami Jego ciała – ludzkości”⁸². Balthazar zgłasza do niej zastrzeżenie, iż nie została w niej przewyżczona zewnętrzność zastępstwa⁸³. Najprawdopodobniej dlatego, że Akwinata, mówiąc o relacjach osobowych, odwołuje się do zasad przyczynowo-skutkowych, dokonuje zewnętrznego zestawienia grzechu i kary za niego należnej, porównania tego, co „większe” (miłość Chrystusa), z tym, co „mniejsze” (obraza Boga wynikająca z grzechu pierwotnego i grzechów uczynkowych), a mniej bezpośrednio i personalistycznie rozważa kwestię zadośćuczynienia. „Gniew” Boga nie jest w tej optyce osobowym przeżyciem, korelatem czy też symptomem raniącej miłości Boga postawy człowieka grzesznego, ale jedynie metaforycznym określeniem reakcji Boga na naruszenie Jego porządku, zwłaszcza zasady sprawiedliwości. Tak rozumiany „gniew” Boga ma z miłosierdziem związek jedynie pośredni, poprzez

⁸⁰ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 48, a. 5.

⁸¹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 46, a. 3.

⁸² Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 19, a. 4; Balthasar, *Teodramatyka*, II, 228.

⁸³ Balthasar, „Crucifixus etiam pro nobis”, 26.

sprawiedliwość. Za przeciwną wobec niej teorię uważa głoszoną przez Lutra i innych protestantów formułę „rzeczywistego zastępstwa”, według której Chrystus jako pierwszy spośród grzeszników cierpiał „męki piekielne”.

Teolog szwajcarski widzi możliwość rozwiązania tej kwestii na „drodze pośredniej” pomiędzy Anzelmem i Lutrem. Twierdzi, że „gniew jest drugą stroną miłości” Boga do człowieka, że „nie istnieje prawdziwe miłowanie bez gniewania się” i że nie ma przebaczenia Bożego bez pomsty⁸⁴, gdyż grzech jest rzeczywistym złem. To, co dokonuje się w ramach *admirabile commercium*, stara się naświetlić od strony Chrystusa i grzesznika.

Kiedy Jezus bierze na siebie sytuację winy człowieka odwróconego od Boga – pisze – dzieje się to na podstawie ostatecznego, pozostawiającego wolne miejsce, огоłocenia Jego serca, *kenozy*, w której zdobywa miejsce grzech świata, lecz w której Bóg widzi jedynie największą miłość Syna: widzi konkretny grzech świata w rzeczywistym oddaniu Syna, może więc też oglądać grzesznika tylko przez to miłosne oddanie⁸⁵.

Również człowiek, uwolniony z grzechu, wchodzi w bezpośrednią z Bogiem we wspólnocie Kościoła za pośrednictwem Chrystusa, który pierwszy w imieniu wszystkich wypowiedział „tak” przed Bogiem w swym odkupieńczym samooddaniu, i może mówić Bogu i innym codziennie w duchu miłości swoje „tak” na ofiarowaną mu łaskę, aby owa łaska mogła kształtować w nim coraz bardziej „człowieka nowego”⁸⁶. Balthasar bardziej od Tomasza podkreśla solidarność Chrystusa z ludzkością i fakt, iż przez ofiarę zbawczą Chrystusa „gniew” Boży pochłania całą nieprawość świata, a grzesznikom zostaje przywrócona sprawiedliwość, relacja synowska z Bogiem.

⁸⁴ Balthasar, *Teologa Misterium Paschalnego*, 136.

⁸⁵ Balthasar, „Crucifixus etiam pro nobis”, 28.

⁸⁶ Balthasar, „Crucifixus etiam pro nobis”, 28.

BIBLIOGRAFIA

- Augustinus, *In Joannis Evangelium Tractatus* (PL 35,1379-1976) ;
tł. polskie: Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św.
Jana* (tł. W. Szoldrski – W. Kania) (Pisma Starochrześcijańskich
Pisarzy 15; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1977).
- Augustinus, *De libero arbitrio* (PL 32,1221-1310); tł. polskie:
Augustyn, „O wolnej woli” [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*
(tł. A. Trąbala) (Kraków: Wydawnictwo Znak 1999) 487-649.
- Augustinus, *De Civitate Dei* (PL 41,13-804); tł. polskie: Augustyn,
Państwo Boże (tł. W. Kubicki) (Kęty: Wydawnictwo ANTYK
1998).
- Balthasar H.U. von, „Crucifixus etiam pro nobis”, *Communio
Krzyż Chrystusa* 4 (1981) 18-28.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka* (tł. W. Szymona) (Kraków:
Wydawnictwo M 2003) II.
- Balthasar H.U. von, *Teologa Misterium Paschalnego* (tł. E. Piotrowski)
(Kraków: Wydawnictwo WAM 2001).
- Bejze B., „Filozoficzne rozumienie istoty Boga”, *O Bogu i człowieku.
Problemy filozoficzne* (red. B. Bejze) (Warszawa: Wydawnictwo
SS. Loretanek-Benedyktynek 1968) 105-120.
- Cantalamessa R., *Nasze życie poddane Chrystusowi* (tł. M. Paździor)
(Kraków: Wydawnictwo M 1995).
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teo-
logii paschalnej* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego
Uniwersytetu Lubelskiego 1987) I.
- Galot J., „La réalité de la souffrance de Dieu”, *Nouvelle Revue
Théologique* 101 (1979) 224-245.
- Galot J., *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej* (tł. J.D. Szczu-
rek) (Kraków: Wydawnictwo WAM 1994).
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*
(tł. J. Rybałt) (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1998).
- Jaroszyński P., „Metafora a prawda”, *Roczniki Filozoficzne* 39-40
(1991-1992) 337-345.

- Huzarek T., *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2012).
- Krapiec M.A., „Rola analogii w teologii”, *Dogmatyka katolicka. Tom Wstępny* (red. W. Granat) (Lublin: TN KUL 1965) 163-178.
- Marciniak K., „Św. Anzelm z Canterbury (1033-1109)”, *Drugi zbawienia. Od Biblii do Soboru* (red. B. Przybylski) (Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha 1970) 387-392.
- Miggelbrink R., *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej* (tł. A. Wałęcki) (Kraków: Wydawnictwo WAM 2005).
- Nicolas J.-H., *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991) I.
- Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia* (Paris: J.-P Migne 1857); tł. polskie: Pseudo-Dionizy Areopagita, „Hierarchia niebiańska”, [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne* (tł. M. Dzielska) (Kraków: Wydawnictwo ZNAK 1999) II, 45-114.
- Romaniuk K., *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału* (Poznań – Warszawa: Pallottinum 1978).
- Seidl H., „De l’immutabilité de Dieu dans l’act de la création et dans la relation avec les hommes”, *Revue Thomiste* 9 (1987) 615-629.
- Tauler J., *Kazania* (tł. W. Szymona) (Poznań: W drodze 1985).
- Thomas Aquinas, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur summa contra gentiles* (red. C. Pera – P. Marc – P. Caramello) (Turin – Rome: Marietti 1961) I-III; tł. polskie: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi* (tł. Z. Włodek – W. Zega) (Poznań: W drodze 2003) I-II.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (Taurini: Marietti 1939); tł. polskie: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* (Londyn: Ośrodek Wydawniczy „Veritas” 1962-1986) I-III.
- Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos* (red. R. Cai) (Turin: Marietti 1953); tł. polskie: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian* (tł. J. Salij) (Poznań: W drodze 1987).

Torrell J.P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy* (tł. A. Kurys) (Poznań – Warszawa: Wydawnictwo W drodze 2003).
Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1986) II.

Ks. STANISŁAW T. ZARZYCKI, pallotyn, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor KUL, pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL. Autor kilku książek z zakresu teologii duchowości, m.in.: *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (Lublin: RW KUL 1997), *Rozwój życia duchowego i afektywność* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2008).