

Zygmunt Chmielarz OP

# Tajemnica łaski

w ujęciu Romualda Kosteckiego OP



Łaska Boża w swej Pełni jest *antidotum*  
na bezbożność, anormalność i dewiacje

Poznań 2018

Na okładce zdjęcie: Trójca Święta, Albrechta Dürera (Tron łaski)

Korekta

Magdalena Wojtaś

Rozprawa doktorska napisana  
na Wydziale Teologicznym  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
pod kierunkiem prof. dra hab. Jerzego Lewandowskiego

Recenzenci rozprawy doktorskiej:  
prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv  
prof. dr hab. Józef Warzeszak

ISBN 978-83-951425-1-2



Copyright © Zygmunt Chmielarz OP

61-716 Poznań, ul. Kościuszki 99

e-mail: [zygi5555@op.pl](mailto:zygi5555@op.pl); [www.zygmuntchmielarz.com](http://www.zygmuntchmielarz.com); tel. 601520011

Dystrybucja: DATA-LOGIC, ul. Górna 69, 05-402 Otwock; NIP: 532-166-66-85

[marek.pleskot@gmail.com](mailto:marek.pleskot@gmail.com); tel.: 502606426

## Spis treści

Wykaz skrótów .....	5
Wstęp .....	7
<b>Rozdział 1. Łaska osobista Jezusa Chrystusa .....</b>	<b>29</b>
1.1. Trójjedyny Bóg jako prazródło wszystkich łask udzielonych Jezusowi Chrystusowi .....	31
1.2. Łaska zjednoczenia osobowego we Wcieleniu Chrystusa .....	54
1.3. Łaska uświęcająca Chrystusa .....	71
1.4. Stosunek łaski uświęcającej do łaski zjednoczenia osobowego .....	79
1.5. Pytanie o potrzebę łask uczynkowych w Chrystusie .....	90
1.6. Pełnia łaski w Człowieku Jezusie Chrystusie .....	98
1.7. Cnoty teologalne w Chrystusie .....	108
1.8. Możliwość zasługiwania przez Chrystusa .....	118
1.9. Czy Chrystus Pan posiadał charyzmaty? .....	126
Podsumowanie .....	132
<b>Rozdział 2. Chrystus Zbawca – prowadzący stworzenia rozumne do Boga – celu ostatecznego .....</b>	<b>137</b>
2.1. Jezus Chrystus jako źródło łaski i <i>via salutis</i> przez łaskę .....	145
2.2. Jedyność i uniwersalność zbawienia urzeczywistnionego dzięki łasce Chrystusowej .....	152
2.3. Chrystus jako Głowa w uświęceniu duszy i ciała poszczególnego człowieka .....	166
2.4. Jezus Chrystus jako Głowa aniołów przez łaskę .....	201
2.5. Działanie diabła i Antychrysta w kontekście łaski .....	213
Podsumowanie .....	220
<b>Rozdział 3. Kościół jako środowisko udzielania łaski .....</b>	<b>221</b>
3.1. Działanie łaski w Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa – rola Ducha Świętego .....	223
3.2. Kościół widzialny i niewidzialny w aspekcie łaski .....	231
3.3. Kościół jako sakrament .....	239
3.4. Macierzyńska funkcja Kościoła przez łaskę – Duch Święty duszą i sercem Kościoła .....	250
3.5. Łaska posługiwania dla budowania Mistycznego Ciała Chrystusa – cnoty wierzących budują Kościół .....	255
3.6. Pełnia łaski w Kościele – trwanie Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim bierze się z trwania w łasce .....	269
3.7. Zagadnienie zasługiwania w Kościele i obecność w Nim charyzmatów .....	295
Podsumowanie .....	313

<b>Rozdział 4. Pełnia łaski Maryi – <i>plenitudo redundantiae</i></b> .....	317
4.1. <i>Plenitudo redundantiae</i> od momentu Niepokalanego Poczęcia NMP do poczęcia Chrystusa przygotowująca Maryję do Macierzyństwa Bożego .....	328
4.2. <i>Plenitudo redundantiae</i> od poczęcia Chrystusa do Jego wniebowstąpienia wynikająca z obecności Syna Bożego dla Maryi i dla Kościoła .....	344
4.3. <i>Plenitudo redundantiae</i> od zesłania Ducha Świętego na Kościół do Wniebowzięcia NMP wprowadzająca przez uwielbienie do chwały niebieskiej .....	359
Podsumowanie .....	370
<b>Rozdział 5. Łaska udzielana poszczególnym ludziom</b> .....	373
5.1. Naturalne pragnienie Boga i niemożność zaspokojenia go własnymi siłami .....	378
5.2. Stosunek natury do łaski oraz wyjaśnienie hipotezy natury czystej w ujęciu Kosteckiego .....	386
5.3. Kluczowe znaczenie współzależności łaski niestworzonej i stworzonej .....	410
5.4. Przebóstwiający uczestnictwo i nadprzyrodzony organizm .....	440
5.5. Grzech jako sprzeniewierzenie się Bogu w przestrzeni natury i łaski .....	490
Podsumowanie .....	501
<b>Zakończenie</b> .....	503
<b>Bibliografia</b> .....	515

## Wykaz skrótów

AB	Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. I-IV, Warszawa 1958-1965
AK	Ateneum Kapłańskie
BF	Brewiarium fidei, Poznań 1988
BT	Biulletin Thomiste
CG	św. Tomasz z Akwinu, Summa contra Gentiles
CompP	Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio (wyd. polskie)
DA	Dekret o apostołstwie świeckich Soboru Watykańskiego II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 2002
DE	Dekret o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II
D	Denzinger – Schönmetzer: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Herder Roma-Wien 1999
DCT	Dictionnaire critique de théologie
DS	Dictionnaire de Spiritualité, Beauchesne, Paris 1932-1995
DSP	Dokumenty Soborów Powszechnych, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001-2005
DTC	Dictionnaire de theologie catholique, Paris 1899-1950
DTF	Dictionnaire de théologie fondamentale, sous la direction R. Latourelle et R. Fisichella, Bellarmin-Cerf, Paris 1992
De Verit.	De Veritate św. Tomasza z Akwinu
EB	Enchiridion biblicum. Documenta eccliesiastica sacram scripturam spectantia auctoritate Pontificiae Comissionis de Re Biblica edita, Roma 1927.
EM	Ephemerides Mariologicae, Madryt
EP	Enchiridion patristicum locis S. S. Potrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum, M. J. Ronet de Journet, Friburgi Br. 1958
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain
FZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg in der Schweiz
G	Gregorianum
DK I-VII	Dogmatyka katolicka, ks. W. Granat, t. 1-7, Lublin 1960
KDK	Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i> Soboru Watykańskiego II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 2002
KK	Konstytucja dogmatyczna o Kościele <i>Lumen gentium</i> , jw.
KKK	Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznań 1994
KL	Konstytucja dogmatyczna o liturgii
KO	Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym
Król. Ap.	Królowa Apostołów
LPGT	Lexikon Philosophischer Grundbegriffe der Theologie

LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Wien 1993-1999
ŁB	O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela, ks. W. Granat
M	Marianum, Rzym
NRT	Nouvelle Revue Théologique, Tournai
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
RN(P)	Rycerz Niepokalanej, Niepokalanów
Róża Duch.	Róża Duchowna
RSPT	Revue des sciences philosophiques et theologiques, Paris
RT	Roczniki Teologiczne, Lublin
RTh	Revue Thomiste
RTP	Revue de Théologie et de Philosophie
RTK	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, Lublin
RWT	Rozważania filozoficzno-teologiczne, ks. A. Żychliński
SACH	Studia Antiquitatis Christianae, Warszawa
SB	Sobór Watykański II, Konstytucje, Deklaracje, Dekrety
SM	Salvatoris Mater, Licheń
SPT	Studia Patristica, Leuven
STh	Św. Tomasz z Akwinu, Summa Theologiae
SchTh	Schriften zur Theologie (K. Rahner)
SThV	Studia Theologica Varsoviensia
Szk. Chryst.	Szkoła Chrystusowa
ŚWCH	Świętość Chrystusa, o. R. Kostecki OP
Th	The Thomist
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TWB	Tajemnica współżycia z Bogiem, o. R. Kostecki OP
TŻN	Tajemnica życia nadprzyrodzonego, o. R. Kostecki OP
ZFKT	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZNKUL	Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Fragmenty z Pisma Świętego zaczerpnięte zostały z:

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wydanie piąte, Pallotinum, Poznań 2000. Natomiast fragmenty Starego Testamentu cytujemy po grecku za *Septuagintą* (LXX), wyd. A. Rahlfsa, Stuttgart 1979. Cytaty z Nowego Testamentu w języku greckim pochodzą z wydania: *Novum Testamentum Graece et Latine*, Nestle-Aland, Stuttgart.

## Wstęp

Istota wszelkich pokus uwidacznia się w „odsuwaniu Boga”, którego traktuje się wciąż jako drugorzędnego, jeśli nie zbędnego i przeszkadzającego. Antonio Gramsci – główny strateg marksizmu kulturowego stwierdził wprost, że „socjalizm wyparł ze świadomości ludzi transcendentnego Boga katolików, zastępując go wiarą w człowieka i jego najlepsze siły twórcze jako jedyną rzeczywistość duchową. Naszą ewangelią jest ta filozofia nowoczesna, (...) która obywa się bez hipotezy Boga w wizji świata, która tylko w historii upatruje swą podstawę, w historii, której jesteśmy wytworami, jeśli chodzi o przeszłość, i twórcami, jeśli chodzi o przyszłość”<sup>1</sup>. Dominujący dzisiaj w świecie marksizm kulturowy święci triumf, poprzez wykorzenianie wszelkich idei chrześcijańskich, a za cel stawia sobie całkowite zniszczenie cywilizacji zachodniej z wszystkimi jej instytucjami<sup>2</sup>. Ludzka pycha osiąga nieraz szczyty szaleństwa. Człowiek potrafi wywyższać się już nie tylko nad innych ludzi, ale nawet nad samego Pana Boga, którego osądza z pozycji kogoś lepszego i sprawiedliwszego niż On, niż sam Bóg. Niewiele lepiej prezentuje się inny, ważny nurt, zwany liberalizmem. Jak słusznie stwierdził papież Benedykt XVI – „bez idei Boga liberalizm europejski jest niezrozumiały i nielogiczny”<sup>3</sup>. Na taki chaos prądów i idei otworzył się Kościół na Soborze Watykańskim II, pragnąc ewangelizować świat. Niestety, jak widać po 50 latach, z marnym skutkiem. Dlaczego? Sądzę, że z powodu braku wystarczająco mocnej wiary w boską moc Chrystusa (burza na jeziorze) oraz zlekceważenia wpływów marksistowskiej i lewackiej agentury we własnych szeregach i braku czujności pasterzy, odpowiedzialnych za ochronę Owczarni przed wilkami. Biblia ukazuje Chrystusa jako zasadę przemiany świata. Nie tylko gdy jawi się On jako *Christus medicus*, Boski lekarz uzdrawiający chorych, leczący rany, miłosierny, ale również jako *Christus transformator* (cała Trójca Przenajświętsza), jest kimś, kto przemienia miecze na pługi, nienawiść w miłość, przemoc w pokój, niesprawiedliwość w sprawiedliwość. Ów proces transformacji tworzy z istniejącej formy nową. Zasadę tę napotykamy przy transfiguracji Jezusa, tak zwanym przemienieniu na górze Tabor. Pojawia się ona także w transsubstancjacji, przeistoczeniu, jak katolicy określają przemianę substancji chleba

---

<sup>1</sup> A. Gramsci, *Audacia e fede* (1916), *Sotto la morale 1916-1920*, s. 148-149, cyt. za: M. Nowaczyk, *Marksizm, religia w młodzieńcych pismach Gramsciego*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 1973, nr 3 (89), s. 64-149.

<sup>2</sup> D. Rozwadowski, *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją zachodu*, Prohibita, Warszawa 2018.

<sup>3</sup> Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu, Teksty wybrane*, t. 5, KUL, Lublin 2018, s. 15.

i wina w Ciało i Krew Chrystusa podczas Mszy św. **Przy wnikliwszym oglądzie transformacja zdaje się być głównym zadaniem w programie Jezusa.** Przemienia On nie tylko zło w dobro czy nienawiść w przyjaźń. Przemienia starego Adama w nowego. Stare Przymierze w Nowe. Stary Testament w Nowy. Królestwo szatańskiego adwersarza w niebiańskie królestwo Boże. Przemienia nawet śmierć w życie, przemijanie w wieczność. **Jądrem tej transformacji jest właśnie łaska boska,** o niej traktuje ta książka. Przypominam w niej solidną naukę o łasce o. Romualda Kosteckiego, która jest obecna we wszystkich jego książkach, a zwłaszcza w monografii *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienie łaski uświęcającej*. Jest to nauka widziana w perspektywie Pełni łaski św. Tomasza z Akwinu, jest ona ożywcza dla naszej wiary i może stanowić *antidotum* na współczesną bezbożność, anormalność i dewiacje.

Dominikanin daje w niej odpowiedź na wyzwania dzisiejszego świata, polegające na tym, by rozpoznać szczególny charakter tej kulturowej wrogości czy bezbożności, zrodzonej z indyferentyzmu wobec religii biblijnej, który w wieku dziewiętnastym przeobraził się w twierdzenie, iż Bóg Biblii jest wrogiem ludzkiej wolności, ludzkiej dojrzałości i postępu nauk przyrodniczych. W dwudziestym pierwszym wieku ta wrogość prowadzi do nowych form jawnych prześladowań skierowanych przeciwko wierzącym, ich męczeństwa, tylko z tego prostego powodu, że wierzą w Trójcę Przenajświętszą. W dwóch pierwszych dekadach XXI wieku, wrogość ta miała na celu przede wszystkim marginalizację katolicyzmu ze sfery publicznej i zredukowanie go do prywatnego projektu życia, bez jakichkolwiek konsekwencji dla życia publicznego. Wyzwanie stojące przed współczesnym Kościołem to głoszenie Ewangelii, wskazywanie błędnych idei i ich konsekwencji dla życia wszystkich ludzi.

Prezentowana książka przedstawia naukę o łasce Bożej w ujęciu o. Romualda Kosteckiego OP (1902-1991). Jest to koncepcja łaski oryginalna i uniwersalna, odbiegająca znacznie od tradycyjnego podziału nauki o łasce: o konieczności łaski, o naturze łaski, o przyczynie łaski. Osiągnęła ona głębię w sformułowaniu: „Łaska to sam Bóg w Trójcy Świętej, oddający się człowiekowi; to Chrystus Zbawca ludzkości, prowadzący ludzkość do celu ostatecznego; to szczególny dar stworzony – owoc zbawczej ofiary Chrystusa – dzięki któremu wchodzimy w posiadanie Boga”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienie łaski uświęcającej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1975. Dalej: TŻN, s. 7-8.



Określenie łaski podane przez Kosteckiego odsłania podstawową jego intuicję teologiczną: to Bóg, który jako początek człowieka i świata oraz jako ostateczny cel przyciąga przez łaskę do siebie wszystkie rzeczy, zwłaszcza istoty rozumne, aniołów i ludzi, promieniuje swą najwyższą dobrocią, wzbudzając jako odpowiedź rozumne i wolne działanie. Tak postępując, Bóg daje w sposób absolutnie bezinteresowny stworzeniom rozumnym uczestnictwo realne, fizyczne, choć analogiczne w swojej naturze przez łaskę. Św. Maksym Wyznawca (580-666) napisał: „Oto, dlaczego nas stworzył: abyśmy się stali uczestnikami natury Bożej i mieli udział w Jego wieczności, i abyśmy byli do Niego podobni, zgodnie z przebóstwieniem pochodzącym z łaski” (List 24; PG 91, 609). To przebóstwienie ojciec Romuald pojmuje jako rzeczywisty, ontyczny, a nie tylko przenośny i metaforyczny, udział w naturze Bożej. Łaska, przebóstwiając człowieka, daje mu zdolność i siłę do czynów odpowiadających immanentnym czynnościom samego Boga, a więc do poznawania i miłowania Boga tak, jak On siebie poznaje i kocha. Człowiek uświęcony łaską nabiera własności Bożych, nie przestaje być stworzeniem, ale już teraz zaczyna uczestniczyć w naturze Bożej. Łaska jako wyraz życzliwej miłości Bożej i wielorakich darów Bożych, służy człowiekowi w sposób absolutnie konieczny do osiągnięcia celu ostatecznego – zbawienia<sup>5</sup>. Nauka o łasce ojca Romualda została omówiona w niniejszej książce w kontekście jego pojmowania chrystologii, eklezjologii, mariologii i antropologii. Kostecki obficie czerpał z dorobku teologii zachodniej, jak również teologii wschodniej, co objawiło się zwłaszcza w jego teorii przebóstwienia przez łaskę jako fundamentalnej drogi prowadzącej do osiągnięcia całkowitego zjednoczenia z Bogiem. Taki porządek narracji określił kolejne pięć rozdziałów, przy czym niezbędne okazało się poprzedzenie każdego z nich krótkim wprowadzeniem. Plan rozprawy objawia podstawowe założenia i wielkość charytologii Kosteckiego.

Postać dominikańskiego teologa nie jest znana obecnie szerokim kręgom dogmatyków, a jego dorobek naukowy nie został jeszcze gruntownie opracowany. Niemniej wydaje się, że należy on do grona najwybitniejszych polskich teologów XX wieku. W latach 1923-1927 studiował teologię w Saulchoir w Belgii. Studia te uwieńczył doktoratem z teologii pt. *Rola łaski w wychowaniu charakteru*, nostryfikowanym 23 czerwca 1928 roku na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Następnie w latach 1929-1930 udał się na studia specjalistyczne z zakresu

---

<sup>5</sup> TŻN, s. 24-25.

teologii wschodniej na „Angelicum” w Rzymie. Po powrocie był wykładowcą dogmatyki we Lwowie, Krakowie i Warszawie i innych seminariach. W trudnych czasach okresu międzywojennego działał w środowisku lwowskiej i krakowskiej inteligencji. Był redaktorem „Szkoły Chrystusowej”, pisał artykuły teologiczno-moralne do „Róży Duchownej”, „Królowej Apostołów”, „Głosu Karmelu”, „Ateneum Kapłańskiego” itd. W długim okresie zniewolenia komunistycznego aktywnie pogłębiał studia, zwłaszcza nad teologią łaski Bożej. Do końca życia był wykładowcą dogmatyki, cenionym rekolekcjonistą, opublikował ponad 200 bardzo cennych książek i artykułów teologicznych.

Niniejsza rozprawa została opracowana na podstawie ponad 200 dostępnych publikacji autorstwa dominikańskiego dogmatyka, których szczegółowy wykaz znajduje się w bibliografii. Należy tutaj wymienić kilka najważniejszych źródeł takich jak: pierwsze jego całościowe dzieło o łasce Chrystusa pt. *Świętość Chrystusa Głowy Ciała Mistycznego*<sup>6</sup>, fundamentalna monografia o łasce Bożej pt. *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*<sup>7</sup> oraz jej dopełnienie w postaci książki o cnotach teologicznych pt. *Tajemnica współżycia z Bogiem*<sup>8</sup> czy dwutomowe dzieło o Bogu i Kościele, zatytułowane *Ten który Jest i Jego dzieło*<sup>9</sup>. Niezwykle głęboka i przejmująca jest książka *Tajemnice serca*, którą można uznać za podręcznik z zakresu nauki o Duchu Świętym (pneumatologii). Na uwagę zasługuje również tytuł *Świętość Najświętszej Maryi Panny*<sup>10</sup>. Można wyrazić opinię po przeczytaniu choćby tych prac spośród około 200 pozycji, że Kostecki to teolog łaski Bożej<sup>11</sup>. Charytologia jest obecna w prawie

---

<sup>6</sup> R. Kostecki OP, *Świętość Chrystusa Głowy Ciała Mistycznego. Studium spekulatywno-dogmatyczne*, Pallottinum, Poznań 1952. Dalej: ŚWCH.

<sup>7</sup> Dalej: TŻN.

<sup>8</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1983. Dalej: TWB.

<sup>9</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, t. 1 i 2, Wydawnictwo O.O. Karmelitów Bosych, Kraków 1973.

<sup>10</sup> R. Kostecki OP, *Świętość Najświętszej Maryi Panny*, Poznań 1939.

<sup>11</sup> Tych kilka wymienionych pozycji zasługuje tutaj na nieco szersze omówienie. Chronologicznie pierwszą ważną publikacją ojca Romualda jest książka *Świętość Chrystusa*. Autor porusza w niej właściwie wszystkie zagadnienia dotyczące łask osobistych Chrystusa, a więc łaski zjednoczenia osobowego, łaski uświęcającej, łask uczynkowych, cnót, darów Ducha Świętego, a ponadto w części końcowej zawiera obszernie omówienie łaski Głowy Ciała Mistycznego oraz znaczenia kultu Chrystusowego. Niewielką, ale ciekawą publikacją jest *Świętość Najświętszej Maryi Panny* dotycząca łask u Maryi. Niewątpliwie dziełem sztandarowym Kosteckiego jest monumentalna monografia o łasce *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*. Autor omówił w niej historię nauki o łasce, a także jej biblijne i patrystyczne źródła. Następnie, w części systematycznej, na pierwszym miejscu umieścił zagadnienie łaski jako przebóstwiającej uczestnictwo w naturze Bożej, dalej zagadnienie łaski tworzącej wraz z cnotami pewnego rodzaju nadprzyrodzony organizm w człowieku, przenikający w nim to, co naturalne. Na trzecim miejscu omówił konsekwencje przebóstwienia, a więc usynowienie Boże, uświęcenie człowieka, pojęcie człowieka ochrzczonego jako świątyni Trójcy Świętej, człowieka napełnionego

wszystkich jego pismach. To tylko niektóre publikacje, które ukazują Kosteckiego jako bardzo płodnego i głębokiego myśliciela polskiego XX wieku<sup>12</sup>. Dominikanin tworzył

---

obrazem Boga, usprawiedliwienie dzięki łasce, możliwość zasługiwania itd. Dopełnieniem powyższej książki jest dzieło *Tajemnica współzycia z Bogiem* traktująca w całości o łasce Bożej jako podłożu dla cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości. Na uwagę zasługuje również dwutomowe dziełko *Ten który Jest i Jego dzieło*. Autor omawia w pierwszym tomie zagadnienie Boga i Jego dzieła, zwłaszcza mówi o człowieku jako powołanym do współzycia z Bogiem przez wiarę i miłość w Kościele: „Człowiek i jego powołanie do współzycia z Bogiem”; a w drugim tomie dominikański teolog snuje głębokie refleksje o sakramencie Eucharystii w kontekście zjednoczenia z Bogiem. Wreszcie, książka zatytułowana *Tajemnice serca*, w której wiele wątków dotyczy również teologii łaski ujmowanej w kontekście ożywiającego działania Boga – Trójcy Świętej, a zwłaszcza wpływu Ducha Świętego na Kościół i poszczególnych ludzi („W szkole Ducha Świętego”). Te i inne pozycje książkowe zasługują więc na pogłębioną analizę ze względu na bogactwo treści teologicznych i wszechstronność w ujmowaniu tak skomplikowanych zagadnień charytologicznych. Uzasadniają podjęty zamiar przebadania charytologii ojca Romualda, nie roszcząc sobie pretensji do wyczerpania tematu i uchwycenia wszystkich ważnych składników tej misternej konstrukcji teologicznej Kosteckiego. Dodać należy, że badany autor w środowisku dominikańskim uchodzi za bardzo solidnego i rzetelnego, choć niełatwego dogmatyka.

<sup>12</sup> **Biografia:** Romuald Wojciech Kostecki (1902-1991), dominikanin, redaktor, tłumacz, dogmatyk. Urodził się 29 grudnia 1902 w Sułowie k. Wieliczki jako syn Jana i Rozalii z domu Łanaszka. Uczył się w dominikańskim Gimnazjum św. Jacka w Krakowie. Do Zakonu Kaznodziejskiego wstąpił 15 października 1917 w Krakowie (nowicjat), gdzie dnia 30 grudnia 1918 roku złożył pierwszą profesję zakonną; tam też zdał w 1920 maturę. Następnie odbył studia filozoficzne i teologiczne w Krakowie i we Lwowie. W latach 1923-1927 kontynuował studia z zakresu teologii na studium generalnym w Saulchoir (Belgia), które uwieńczył doktoratem z teologii pt. *Rola łaski w wychowaniu charakteru* nostryfikowanym 23 czerwca 1928 na uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie (doktorat). Dnia 30 lipca 1925 w Saulchoir w Belgii otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1927-1929 był kościelnym asystentem lwowskiego „Odrodzenia” i brał udział w kongresach „Pax Romana” w Pradze i Bratysławie. W latach 1929-1930 udał się do „Angelicum” w Rzymie na studia specjalistyczne z zakresu teologii wschodniej. Po powrocie do kraju wykładał teologię dogmatyczną w studiach dominikańskich we Lwowie (1930-1937), w Warszawie (1937-1939, 1948-1950, 1972-1973) i w Krakowie (1940-1948, 1950-1963, 1967-1971). W 1946 zdał egzamin „ad gradus” i uzyskał najwyższy tytuł naukowy w zakonie: „Magister Świętej Teologii”, który również dawał mu prawo do wykładania teologii na uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie, został tzw. prymariuszem Studium. W 1948 otrzymał nominację profesorską Papieskiego Instytutu Angelicum w Rzymie, lecz nigdy nie objął tej funkcji. W latach 1950-1957 był rektorem powstałego „Studium Generalnego” w Krakowie. Wykładał w latach 1958-1961 w Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie i prowadził równocześnie wykłady dla różnych środowisk. Przez wiele lat był cenzorem kościelnym. Był również redaktorem miesięcznika „Róża Duchowna (1932-1934) i „Szkoła Chrystusowa” (1934-1936). Jego artykuły teologiczne i recenzje ukazywały się w „Szkole Chrystusowej”, „Róży Duchownej”, „Królowej Apostołów”, „Głosie Karmelu”, „Ateneum Kapłańskim”, „Studia Theologica Varsaviensia”. Brał aktywny udział w zjazdach teologów polskich i w przedwojennych „Tygodniach Społecznych”. Jego publikacje z zakresu teologii dotyczą głównie zagadnienia łaski Bożej. W latach 1945-1948 był przeorem konwentu krakowskiego. Był również definitorem na kapitułę generalną. Przeprowadzał wizytację kanoniczną poznańskiego konwentu dominikanów (1960) i klasztoru Sióstr dominikanek w Świętej Annie (1958, 1978). Dał się poznać jako znakomity rekolekjonista i spowiednik w wielu zgromadzeniach zakonnych. W 1975 opublikował książkę pt. *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, za którą otrzymał nagrodę naukową im. Włodzimierza Pietrzaka. W latach 1964-1966 przebywał w klasztorze w Świętej Annie, a w 1973-1975 w Gidlach. Od 1975 mieszkał stale w Warszawie jako emeryt. Zmarł dnia 8 sierpnia 1991, po 66 latach kapłaństwa, w Warszawie w Konwencie św. Józefa na Służewie, gdzie został pochowany. Był wybitnym polskim teologiem, redaktorem, publicystą. Jeśli chodzi o publikacje naukowe dotyczące twórczości Kosteckiego (jest ich niewiele), udało się odnaleźć następujące: ks. Dariusz Pawlak, *Nauka ojca Romualda Kosteckiego o łasce*, ATK, Warszawa 1986 (praca magisterska); ks. Piotr Pawlik, *Charytologia według Romualda Kosteckiego*, KUL, Lublin, 1990; ks. Cz. S. Bartnik, *Organizm nadprzyrodzony? [w:] Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 306-307 (recenzja pracy magisterskiej ks. P. Pawlika, *Charytologia według Romualda Kosteckiego*). Książd profesor Bartnik wspomina ogólnie o ojcu Romualdzie Kosteckim OP w: *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, t. 2, traktat IX: O łasce Bożej, s. 497-584.

swoją naukę o łasce Bożej w klimacie ożywionych dyskusji teologicznych toczonych zarówno w Polsce z ks. prof. A. Żychlińskim i ks. prof. W. Granatem, jak również na Zachodzie z J. H. Nicolasem, R. Garrigou-Lagrange'em, Y. Congarem, H. de Lubakiem, K. Rahnerem w związku z Soborem Watykańskim II. Echo tych dyskusji odkryć można w jego najważniejszych publikacjach teologicznych z zakresu charytologii, chrystologii, eklezjologii, mariologii i antropologii.

Soborowe *aggiornamento* dotyczyło przede wszystkim powrotu do ewangelicznych źródeł Kościoła. Fundamentalnym źródłem Kościoła jest Jezus Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego dla naszego zbawienia<sup>13</sup>. Sobór przypominał, że to właśnie „światłością narodów jest Chrystus”<sup>14</sup>. W konstytucji dogmatycznej ojcowie soborowi podkreślili już na początku, że „Syn Boży, zwyciężając śmierć w zjednoczonej z Nim ludzkiej naturze, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie odkupił człowieka i przemienił go w nowe stworzenie (por. Ga 6,15; 2 Kor 5,17). Udzielając bowiem swego Ducha, ukształtował swoich braci wezwanych spośród wszystkich narodów jako swoje Mistyczne Ciało. Życie Chrystusa rozlewa się w tym ciele na wierzących (...) Do Niego powinny upodabniać się wszystkie członki, aż ukształtuje się w nich Chrystus (por. Ga 4,19)”<sup>15</sup>. Nauka Soboru Watykańskiego II oraz posoborowe „ożywienie” teologiczne zainspirowały dominikańskiego dogmatyka, aby zająć się przede wszystkim bardzo ważną problematyką łaski Bożej jako podstawowego czynnika jednoczącego człowieka (aniołów) z Bogiem. Dostrzegł on, że „Chrystus (...) jest darem nieskończonej i niewypowiedzianej łaskowości Bożej, a więc Łaską szczególnego rodzaju”<sup>16</sup>, która rozlewa się na wszystkich<sup>17</sup>. To właśnie „przez łaskę nie tylko upodabniamy się do Boga w czynnościach, ale natura Boża rzeczywiście odbija się w naszych duszach”<sup>18</sup>.

Chrystus jest dla ojca Romualda źródłem łask uświęcającym ludzkość<sup>19</sup>, dającym uczestnictwo stworzeniom rozumnym w trynitarnym życiu Boga. Z tego względu Jezus Chrystus stanowił nie tylko pierwszy i zarazem podstawowy temat dla jego teologicznej refleksji o łasce, ale również swoiste centrum, wokół którego skupił swe zakonne życie dominikańskiego mnicha i z którego czerpał ożywcze natchnienie

---

<sup>13</sup> J 3,17.

<sup>14</sup> KK, 1.

<sup>15</sup> Tamże, 7.

<sup>16</sup> TŻN, s. 7.

<sup>17</sup> Por. KK, 8.

<sup>18</sup> ŚWCH, s. 89

<sup>19</sup> Tamże, s. 6.

dla swej charytologii. Napisał, że dzięki łasce wysłużonej przez Chrystusa „uczestniczymy w podstawie i źródle życia wewnętrznego Boga oraz w samym Jego życiu. Innymi słowy łaska daje nam udział w czynnościach właściwych samemu Bogu i stanowiących Jego życie wewnętrzne, czyli trynitarnie. Łaska wreszcie zaszczenia w naszej duszy zdolność do życia nadprzyrodzonego, zasadzającego się na poznaniu Boga i miłowaniu Go w sposób nadprzyrodzony. Łaska uświęcająca jest jakby nadprzyrodzonym nasieniem Bożym – *semen Dei* (J 3,9) – które dokonuje tajemniczego przeobstwienia natury ludzkiej, tak iż staje się ona rodzajem Bożym (Dz 17,28-29), odblaskiem natury i dobroci Bożej oraz źródłem czynności, które z przyrodzenia przynależą samemu Bogu”<sup>20</sup>. Dla Kosteckiego możliwość życia łaską Bożą jest wielkim skarbem, ona czyni nas „współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie” (Ef 3,1-12). To bogactwo łaski Chrystusa zostało powierzone Kościołowi: „Chrystus (...) ustanowił Kościół jako powszechny sakrament zbawienia; siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich z sobą złączyć, a karmiąc ich Ciałem i Krwią własną uczynić ich uczestnikami swego chwalebego życia”<sup>21</sup>.

Niewiele jest prac naukowych poświęconych twórczości Kosteckiego. Udało się odnaleźć dwie prace magisterskie: ks. Dariusza Pawlaka oraz ks. Piotra Pawlika<sup>22</sup>, jak również napisaną przez o. dr. Ireneusza Łuczyńskiego OP recenzję książki „*Tajemnica życia nadprzyrodzonego*”<sup>23</sup>, także niewielkie wzmianki znajdują się w książkach ks. prof. Cz. S. Bartnika<sup>24</sup>. Wymienieni magistranci interpretują naukę o łasce

---

<sup>20</sup> TŻN, s. 163-164.

<sup>21</sup> KK, 48

<sup>22</sup> Ks. D. Pawlak, *Nauka ojca Romualda Kosteckiego o łasce*, ATK, Warszawa 1986. P. Pawlik, *Charytologia według Romualda Kosteckiego*, KUL, Lublin 1990.

<sup>23</sup> I. Łuczyński OP, *Romuald Kostecki OP, Tajemnica Życia Nadprzyrodzonego, Zagadnienie Łaski Uświęcającej* (recenzja), Instytut Wydawniczy Pax, 1975, s. 650 [w:] „Ateneum Kapłańskie”, 88/1977/483-485/.

<sup>24</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Organizm nadprzyrodzony?* [w:] *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 306-307. Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 548. Na temat charytologii dominikańskiego teologa wypowiedział się ks. prof. Cz. S. Bartnik w książce *Organizm nadprzyrodzony?*, sugerując, że ojciec Romuald „idąc za niemieckimi witalistami, próbuje przedstawić łaskę jako pewnego rodzaju »żywy organizm«, jakby dublujący życie naturalne na nadprzyrodzonym poziomie. (...) R. Kostecki jednak ostatecznie jest zwolennikiem starej teologii rzymskiej, według której *ad extra* działa Natura Boża, nie Osoby Trójcy, a Natura jest jedna, stąd i łaska stworzona nie wiąże się specjalnie z Osobami Bożymi”. W materiałach z sympozjum na KUL-u w Lublinie z 1997 zatytułowanym *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia* czytamy: „katolicką teologię moralną końca XIX i XX w. kształtowały zasadniczo dwa kierunki, a mianowicie alfosjanizm i neotomizm; (...) oba te kierunki (...) uległy wyciszeniu, tak by w epoce po Soborze Watykańskim ustąpić prawie całkowicie miejsca nowej orientacji, którą można określić jako biblijno-chrystocentryczną”. Jak podaje w materiałach z tego sympozjum ks. F. Greniuk, postulat opracowania teologii moralnej najdobitniej

Kosteckiego według tradycyjnego schematu stosowanego w teologii moralnej, a mianowicie najpierw mówią o konieczności łaski (*de necessitate gratiae*), o naturze łaski (*de essentia gratiae*) i o przyczynie łaski (*de causa gratiae*). Koncentrują się na obecności łaski w człowieku, uwypuklając jej działanie uświęcające i usprawiedliwiające z grzechu. Takie ujęcie nauki o łasce ojca Romualda – jak zostanie to wykazane w niniejszej pracy – jest zbyt zawężone do ujęcia łaski w perspektywie antropologicznej. Dlatego powstał pomysł całościowego opracowania charytologii ojca Romualda w taki sposób, aby została ukazana jej wielowątkowa, bogata rzeczywistość. Komentując wewnętrzną zawartość artykułów o łasce, zwłaszcza w drugiej i trzeciej części *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu<sup>25</sup>, Kostecki stworzył własną, bardzo nowoczesną koncepcję łaski, skoncentrowaną na Jezusie Chrystusie, Głowie Ciała Mistycznego, ale równocześnie otwartą na całą teologię, filozofię a nawet nauki przyrodnicze<sup>26</sup>.

---

sformułowany przez ks. Sz. Sobalskiego: „ta prawda o dziecięctwie Bożym, o żywotnym wszczępieniu w Chrystusie, o Mistycznym Ciele Chrystusowym – jako treść łaski uświęcającej (...) – musi leć u podstaw etyki katolickiej, jako fundament i korzeń, z którego całe życie chrześcijańskie wyrasta, kształtuje się” nie został podjęty przez polskich teologów moralistów ostatniego półwiecza. „Dominujący neotomizm nie stwarzał ku temu sprzyjających możliwości, a z czasem powrót do idei biblijnej powołania Bożego stał się orientacją ogólnie przyjmowaną”. Por. ks. F. Greniuk, *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*. Materiały z sympozjum KUL 1-2 grudnia 1997 r., Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998. Tamże, ks. F. Greniuk, *Teologia moralna Ciała Mistycznego*, dz. cyt., s. 75-89.

<sup>25</sup> STh, 1-2, q.109-114; 3, q. 7 i 8. Jak słusznie zauważył W. Giertych OP, komentując *Sumę teologii*: „Tomasz dzieli swoje dzieło na trzy części, ponieważ wychodzi on od założenia, iż są trzy sposoby bycia Boga. Analogiczność orzekania pozwala stwierdzić, iż inaczej bytuje Bóg jako Stwórca, który obecny w stworzeniu podtrzymuje je w bycie. Inaczej bytuje – przez łaskę – Bóg, który uświęca ludzi. I inaczej bytuje Bóg w Chrystusie, w którym łączy się tajemniczo bóstwo z człowieczeństwem w unikalnej unii hipostatycznej, co ma swoje przedłużenie w sakramentach Kościoła. Dokonanie takiego stwierdzenia pozwala spojrzeć, na drugą część *Sumy teologii* oczami teologa i pozwala dostrzec w niej nade wszystko opis płodności łaski, przejawiającej się w dojrzałym, wyprostowanym, samodzielnie ofiarnym człowieku, który otwarty na nadprzyrodzone wsparcie staje się obrazem, ikoną Boga” (W. Giertych OP, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 6).

<sup>26</sup> Bogactwo zawarte w nauce o łasce ojca Romualda dobrze uwypuklił o. dr. Ireneusz Łuczyński OP, który w swojej recenzji monografii R. Kosteckiego *Tajemnica życia nadprzyrodzonego* napisał: „Teologia łaski Kosteckiego jest otwarta na dzisiejsze zdobycze nauk przyrodniczych i medycznych i technicznych zajmujących się całym wszechświatem i włączając je do współdziałania i poniekąd współpracy z człowiekiem w jego dążeniu do wspomnianego ostatecznego celu: »Przy realizacji tego celu (wizji Boga) działa cały wszechświat, wiele istot, a każda na swój sposób sobie właściwy, wypełniając swoje bezpośrednie cele. Stąd wielość i różność celów, ale wszystkie one są sobie podporządkowane i harmonijnie ułożone, tak, że stanowią jeden nadprzyrodzony porządek, w którym to, co naturalne jest pochłonięte przez nadprzyrodzone, tak jednak, że i jedno, i drugie pozostają sobą. W historii ludzkości wszystko więc jest Boże i nadprzyrodzone, z wyjątkiem grzechu, wszystko pracuje dla zbawienia człowieka, czyli po to, aby człowiek mógł dojść do zjednoczenia z Bogiem w *wizji uszczęśliwiającej*«. Przy docenieniu naturalnych możliwości człowieka Kostecki jednak stale podkreśla nieporównanie wyższą wzniosłość porządku nadprzyrodzonego. Nadprzyrodzona celowość, tak pod względem bytowym, jak i poznawczym pozostanie zawsze owiana tajemnicą i niedostępna ścisłym dociekanom umysłu ludzkiego. »Człowiek wskutek wyniesienia do poziomu nadprzyrodzonego, przekracza porządek naturalny i pod tym względem wymyka się dociekanom naukowym«. Ten Boży plan względem człowieka został powzięty w Słowie Przedwiecznym a zrealizowany w tymże Słowie Wcielonym:

Specyfika nauki o łasce dominikańskiego mistrza polega również na tym, że zakładając centralną rolę Osoby i dzieła Chrystusa w życiu Kościoła oraz w teologii, uwzględnił i po mistrzowsku ukazał wszystkie wymiary charytologii (trynitarny, chrystologiczny, pneumatologiczny, eklezjalny, mariologiczny, moralny, sakramentalny itd.). Docenił on w niej elementy tradycyjnej nauki o łasce, uwzględnił najnowsze osiągnięcia i postulaty nowatorów odnowy teologicznej ze słynnej niemieckiej Szkoły Tybindzkiej (O. Schelling, G. Gillemann, E. Mersch, F. Jurgensmeier) jeszcze przed ukazaniem się encykliki Piusa XII *Mystici corporis* z 1943, które przyczyniły się do reorientacji teologii, która odtąd bardziej zacznie traktować bytowanie człowieka ochrzczonego jako całkowicie nowe w łączności z Chrystusem mistycznym na wzór porządku i jedności w żywym organizmie. Kostecki korzystał obficie z teologii M. J. Scheebena. Ale to, co najbardziej oryginalne u Kosteckiego, to liczne i ważne nawiązania do teologii łaski ojców wschodnich, greckich a zwłaszcza głębokie nawiązania do nauki o przebóstwieniu<sup>27</sup>.

Należy zauważyć, że jednym z powodów napisania przez ojca Romualda monografii o łasce pt. *Tajemnica życia nadprzyrodzonego* była próba udzielenia odpowiedzi na wydaną wcześniej, również monumentalną książkę o łasce ks. prof. W. Granata w ramach VII tomu jego *Dogmatyki*, zatytułowanej: *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*<sup>28</sup>. W takiej też perspektywie należy interpretować główny nurt charytologii Kosteckiego, jakby zestawiając razem te dwie pozycje książkowe. W poszczególnych rozdziałach rozprawy owa dyskusja Kosteckiego z Granatem zostanie zasygnalizowana. Można w owej polemice tych dwóch teologów usłyszeć echa dawnych polemik na temat łaski (dominikańscy tomiści

---

»Łącząc się osobowo z naturą ludzką, Syn Boży połączył się z całym wszechświatem. Człowieczeństwo Chrystusa jest syntezą wegetatywnego, zwierzęcego i ludzkiego. Przez Człowieczeństwo Chrystusa cały kosmos w swych podstawach został Bogu poświęcony i stał się chrześcijański. Z Chrystusem świat otrzymał przeogromne bogactwa nadprzyrodzone (...), aby zrealizować myśl Bożą, towarzyszącą dziełu stworzenia«. W części drugiej zatytułowanej *Historia łaski Bożej* Kostecki idąc po linii tendencji soborowych ujmowania zagadnień teologicznych z punktu widzenia biblijnego i historycznego, przedstawia historię zbawczego dzieła Bożego, od pierwotnego stanu człowieka począwszy, poprzez jego upadek ku odkupieniu przez Chrystusa, do obecnego stanu realizowania w sobie przy współpracy z Chrystusem. W Nim dokonuje się Odkupienie, tak indywidualnie, jak przede wszystkim w łączności z całą społecznością Kościoła, Ludu Bożego, dzieci Bożych. Godnym zwrócenia uwagi w tej części jest stanowisko autora wobec problematyki grzechu pierwotnego w perspektywie poligenizmu i w związku z nią nowymi próbami tłumaczenia natury grzechu pierwotnego” o. dr Ireneusz Łuczyński OP [w:] AK, dz. cyt. s. 484.

<sup>27</sup> TŻN, s. 23-24; 160-169.

<sup>28</sup> Ks. W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1959. Dalej: ŁB.

i jezuicy moliniści)<sup>29</sup>. Obaj autorzy prezentują wyraziście dwa style uprawiania teologii: Kostecki czerpie z dominikańskiej szkoły teologicznej pochodzącej głównie z Francji (C. R. Billuart OP, R. Garrigou-Lagrange OP, czy J. H. Nicolas OP) i Niemiec (Scheeben) – opierającej się na Tomaszu z Akwinu, ujmowanym bardziej z perspektywy trynitarniej i personalistycznej. Natomiast ks. Granat ukazuje styl myślenia charakterystyczny dla rzymskiego uniwersytetu „Gregorianum” i niemieckiej teologii. Jest on bardziej eklektykiem. Zaznaczyć należy, że przyczynili się obaj – Kostecki jako wykładowca i autor ponad 200 książek i publikacji; Granat jako rektor KUL i autor ogromnej ilości książek (wymieńmy tutaj choćby jego siedmiotomową *Dogmatykę*) – do tego, że charytologia uprawiana na polskim gruncie w żaden sposób nie jest oderwaną od przeszłości i od czołowych dogmatyków zachodnich i wschodnich, nową, nagłą i zaskakującą teorią łaski. Trzeba też powiedzieć, że dla prezentowanej pracy „konfrontacja” obu koncepcji łaski nie oznacza zamysłu zasadniczego przeciwstawiania, podkreślania opozycji czy rozbieżności. Unikamy doszukiwania się ukrytej jedności i podobieństw, tam gdzie ich nie ma. W teologii łaski Kosteckiego, a także w traktacie *O łasce Bożej udzielonej przez Chrystusa Odkupiciela* Granata znajdziemy definicje łaski<sup>30</sup>, które będą przytaczane w niniejszej rozprawie z zaznaczeniem ich specyficznej treści, jaką obaj autorzy jej przypisali.

Można mieć wrażenie, czytając Kosteckiego, że jego teologia łaski jest nacechowana pewnym schematyzmem pojęciowym szkoły tomistycznej. Daje się zauważyć pewna chropowatość językowa w jego dziełach. Niektórzy czynią zarzut klasycznej ontologii, do której nawiązują spadkobiercy Akwinaty<sup>31</sup>. Jednakże w dalszej

---

<sup>29</sup> Por. TŻN, s. 550. Na przykład obaj autorzy inaczej interpretują działanie łask uczynkowych itd.

<sup>30</sup> Por. ŁB, s. 38: „Łaska jest to nadprzyrodzony wewnętrzny dar życiowy udzielany przez Miłość Bożą stworzeniom rozumnym, aby mogły one uczestniczyć (za pośrednictwem Chrystusa i według Jego wzoru) w bytowaniu wiekuistej Miłości trzech Bożych Osób. Słowa: »przez Chrystusa i według Jego wzoru« są wzięte w nawias, ponieważ łaska Boża nie koniecznie musi być udzielana przez Chrystusa Pana, chociaż w obecnym planie Opatrzności Bożej są tylko łaski Chrystusowe”.

<sup>31</sup> Por. ks. M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa jako odzwierciedlenie wewnętrznego życia Trójcy Świętej w ujęciu H. U. von Balthasara*. Rozprawa doktorska napisana w katedrze Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2004, s. 299: „Właśnie Sobór Chalcedoński, definiując dogmatycznie wzajemne odniesienie dwóch natur w Chrystusie, wyznaczył tym samym pewien paradygmat w rozwijaniu tak chrystologii, jak i teologii. Trzeba jednakże tutaj dopowiedzieć, że z biegiem czasu ucierpiały na tym traktaty, gdyż refleksja teologiczna była podporządkowana filozofii. Balthasar odsłania nam trochę inną wrażliwość”. Ks. M. Sobociński przyznaje, że Balthasar, interesując się dynamicznym wymiarem relacyjności, istniejącym w Bogu, odchodzi tym samym od ontologii chrystologicznej zwłaszcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, która począwszy od Soboru Chalcedońskiego określała nie tylko relacje pomiędzy naturą boską i ludzką w zjednoczeniu hipostatycznym, ale wyznaczyła także pewien fundament dla poprawnego rozumienia tajemnicy Chrystusa, co miało szczególne odniesienie także do refleksji trynitarniej. Por. tamże, s. 298-307.



części pracy, przy omawianiu poszczególnych trudnych zagadnień (np. łaska zjednoczenia osobowego, *visio beatifica*, zagadnienie wiary u Chrystusa itd.) zobaczymy zalety tej ontologii<sup>32</sup>.

Kostecki po studiach specjalistycznych nad teologią wschodnią w Rzymie jest szczególnie wrażliwy na łaskę ujmowaną w perspektywie trynitarnej tajemnicy Boga, objawiającą się przez Chrystusa w Duchu Świętym. Trafnie zauważył za Y. Congarem OP pewien brak we współczesnej refleksji o łasce, mianowicie to, że „teologowie zachodni (...) rozpatrywali ją od strony ontycznej, przy czym w szczególności sposób podkreślali jej moc oczyszczającą człowieka z grzechu i usprawiedliwiająca go, jak również jej darmość i niezależność. Mniej zaś akcentowali jej łączność z obecnością Trójcy Świętej w duszach usprawiedliwionych. Traktat o łasce oddzielano od traktatu o Trójcy Świętej, a więc i od zagadnienia posłannictwa Osób Boskich. Natomiast teologowie wschodni na pierwszym planie stawiali łaskę niestworzoną, czyli Boga oddającego się stworzeniu jako dar pierwszy i źródło wszystkich innych darów nadprzyrodzonych”<sup>33</sup>.

Współcześni teologowie zachodni nazywają łaskę Bożą *medium* lub najważniejszą formą *spotkania* Boga z człowiekiem (aniołami)<sup>34</sup>. Dla ojca Romualda jest ona tym, co wprowadza istoty rozumne w najbardziej pierwotną, wewnętrzną i osobową tajemnicę życia Trójcy Świętej, a więc jest ona przede wszystkim miłością życzliwą Boga do stworzeń oraz darem czy darami, będącymi owocem tej miłości, umożliwiającymi realne, fizyczne, choć analogiczne uczestnictwo w naturze Bożej<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Por. TŻN, s. 104-105.

<sup>33</sup> TŻN, s. 26. Kostecki cytuje w tym miejscu Y. Congara OP: „Można by powiedzieć, że Wschód przywiązuje większą wagę do ontologii rzeczy i porządku łaski (linia przyczyny formalnej), Zachód zaś – do działania (linia przyczyny skutkowej). Porządek bytu; porządek działania. Wschód mówi o »przebóstwieniu«. Chodzi o zrealizowanie podobieństwa Bożego, o stanie się »konsubstancjalnym« z Bogiem; rzeczywistość łaski przedstawia dokończenie ontologii człowieka; pogłębiając i uzupełniając jego wrodzone i konstytutywne podobieństwo z Bogiem, udziela mu Bożego sposobu istnienia. Chodzi o wywyższenie ontologii ludzkiej, o iluminację przekształcającą byt samej natury ludzkiej. Zachód mówi o »szczęśliwości«, którą jest oglądanie Boga tak, jak On sam siebie widzi. Kresem jest nie tylko wypełnienie w nas podobieństwa Bożego, realizacja Bożej jasności, lecz również jakieś działanie, dla którego łaska i chwała są pojęte jako podmiotowa zasada tego działania. Łaska jest radykalną zasadą nadprzyrodzonych działań; pojmując ją jako partycypację w naturze Bożej, to znaczy w tym, co w Bogu stanowi zasadę aktów we właściwym sensie Boskich. Chwała albo *lumen gloriae* stanowi skuteczną zasadę aktu uszczęśliwiającego, dzięki któremu widzimy Boga tak, jak On sam siebie widzi. Nie chodzi więc o niepoznawalną istotę, o »nad-istotę«, różną od »energii« – i z pewnością uczestniczenie w samym bycie Boga jako Boga jest niemożliwe; ale łaskę i chwałę pojmujemy jako uczestniczenie w zasadzie działania Boskiego, w którym Bóg bierze Siebie samego za przedmiot; jako uczestniczenie, które czyni nas działającymi tak, jak Bóg, widzącymi tak, jak Bóg. I to jest logiczne”.

<sup>34</sup> Ks. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 7.

<sup>35</sup> TŻN, s. 18.

Wydaje się, że jego koncepcja łaski poszerza naszą zachodnią wizję łaski o ważne wątki wschodniej teologii przeobróżenia. Ukazuje, że opatrnościowy plan zbawczy Trójcy Przenajświętszej jest centralną rzeczywistością Objawienia i wiary człowieka, a łaska Boża przenika wszystko to, o czym się mówi o Bogu i człowieku we wszystkich traktatach teologicznych; łaska jest jakby ich mocnym spoiwem.

Definicja łaski w ujęciu Kosteckiego obejmuje przede wszystkim ów Dar niestworzony, oddający się człowiekowi – samego Boga w Trójcy Jedynej. Można w niej odnaleźć pogłębione rozumienie prawdy, że Jezus Chrystus jest Zbawcą prowadzącym stworzenia rozumne do celu ostatecznego właśnie przede wszystkim dzięki łasce. Jest więc jedyną Drogą, Prawdą i Życiem prowadzącym do Boga: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie. Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mojego Ojca. Ale teraz już Go znacie i zobaczyliście” (J 14,6-7). Chrystus jest jedynym źródłem łaski dla nas. Objawiając nam Boga – Trójcę Świętą, dzięki swojej Męce na krzyżu jako Głowa przekazuje wszelkie łaski bezpośrednio poszczególnym członkom Jego Mistycznego Ciała, Kościołowi, posługując się swym człowieczeństwem<sup>36</sup>. „Umiłowany Jednorodzony Syn Jego, Pan nasz Jezus Chrystus, który kiedy byliśmy nieprzyjaciółmi (...) z powodu wielkiej miłości, jaką nas ukochał (Ef 2,4), swoją najświętszą Męką na drzewie krzyża wysłużył nam usprawiedliwienie i za nas zadośćuczynił Bogu Ojcu”<sup>37</sup>. Kostecki wyraźnie ukazuje, że przez łaskę *unii osobowej* i łaskę uświęcającą Chrystus na Kalwarii stał się tą Głową *in actu*. Wykonuje tam w całej pełni swoje posłannictwo, władzę kapłańską i królewską. Dlatego do łaski Bożej zmierzają właśnie wszystkie akty religijne i moralne człowieka. Przekazywanie łaski Bożej jest celem założenia Kościoła Chrystusowego: „Chrystus wywyższony nad ziemię przyciągnął wszystkich do siebie, powstawszy martwych (por. Rz 6,9), zesłał na uczniów swojego Ducha Ożywiciela i przez Niego ustanowił swoje Ciało, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia. Siedząc po prawicy Ojca, działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich złączyć z sobą, a karmiąc ich własnym Ciałem i Krwią, uczynić uczestnikami swego chwalebego życia”<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Temu zagadnieniu poświęcone jest zwłaszcza jego dzieło *Świętość Chrystusa*. W rozdziale pierwszym i drugim szczegółowo zajmujemy się tą problematyką. Por. TŻN, s. 117-118.

<sup>37</sup> TŻN, s. 387. D, 1529; BF VII, 65.

<sup>38</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 48. Dokumenty soborowe przytaczam za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 2002. Sposób cytowania i skrótów pochodzą również z tego wydania: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Lumen gentium*, posiada skrót KK.

Definicja łaski Bożej podana przez ojca Romualda obejmuje również łaskę uświęcającą, „dar stworzony” (*qualitas*, „środek zjednoczenia”), owoc zbawczej Ofiary Chrystusa, dzięki któremu wchodzimy w posiadanie Boga. Łaska zakorzenia się w istocie duszy człowieka, jednoczy go z Chrystusem – Zbawcą oraz wprowadza już teraz zaczątkowo w tajemnicze posiadanie Boga, jako celu ostatecznego. Owo posiadanie Boga jest zapoczątkowane już teraz dzięki łasce Bożej, która wypełniając człowieka, daje mu uczestnictwo fizyczne, realne, a zarazem analogiczne w samej naturze Boga. Jest więc ona siłą wynoszącą na powrót osobę ludzką do najgłębszego zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem, bez naruszenia tożsamości natury i osobowości ludzkiej.

W charytologii ojca Romualda Kosteckiego OP wyraźnie widać porządek zstępowania „niestworzonego” Daru Miłości Bożej na ludzką osobę („łaska niestworzona”, którą akcentuje teologia wschodnia), przechodzącego przez tajemnicę świętości Jezusa Chrystusa – prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka, który odkupił ludzkość, aż do łaski jako „daru stworzonego”, udzielanego stworzeniom rozumnym (łaska uświęcająca, łaski uczynkowe, sakramentalne, cnoty dary Ducha Świętego itd., które są akcentowane przez teologię zachodnią) wynoszącą go na powrót do miłosnego zjednoczenia człowieka (aniołów) z Bogiem. Próba takiego integralnego opisu fenomenu łaski jest doskonale widoczna w dziełach dominikańskiego teologa, należy do największych jego osiągnięć i stawia go w rzędzie najwybitniejszych teologów.

Opracowanie zagadnienia łaski w nauce dominikańskiego teologa jest przedsięwzięciem trudnym z kilku powodów. Po pierwsze, ze względu na samą specyfikę zagadnienia łaski. Jak twierdzi teolog K. Rahner: „Trójca Święta, Wcielenie Syna Bożego i przebóstwienie człowieka w łasce i chwale to tajemnice w sensie właściwym, ścisłym. Wszystkie inne tajemnice wiary są tajemnicami wobec nich pochodnymi”<sup>39</sup>. Dlatego należy zdać sobie sprawę, badając charytologię Kosteckiego, że dotykamy tutaj zagadnienia, które z jednej strony bardzo frapuje, a z drugiej jest czymś niezwykle intymnym dla Boga, okrytym niezgłębioną tajemnicą. Stąd konieczna jest tu postawa pokory i wiara w Boga, który życzliwie pozwoli uchylić rąbka swej tajemnicy. Po drugie, trudny i bardzo precyzyjny język Kosteckiego, najeżony jest terminami, których znaczenie wymaga pogłębionych badań pism św. Tomasza

---

<sup>39</sup> K. Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie* [w:] *Schriften zur Theologie IV*, Benzinger, Einsiedeln 1961, s. 51-99.

z Akwinu<sup>40</sup> i całej tradycji teologicznej (wschodniej i zachodniej) dotyczącej łaski. „Ojcowie Kościoła Wschodniego podkreślają to, co stanowi istotę łaski, mianowicie jej moc przebóstwiająca. Według nich w pojęciu łaski zawarte jest pojęcie przebóstwienia”<sup>41</sup>. Pojęcie przebóstwienia (greckie: *theosis*, *θεωσις*) to jedno z najważniejszych i najtrudniejszych do opisania terminów teologicznych, które zawiera się zdaniem Kosteckiego, w pojęciu łaski (*gratia*, *charis*, *χαρις*), zaczerpniętym z Objawienia, mówiącym o łaskowości Boga i Jego darach<sup>42</sup>.

Ponadto, dominikański teolog odwołuje się wielokrotnie do nauki o łasce Akwinaty w taki sposób, że wydobywa od niego te treści, które często są pomijane przez komentatorów, mianowicie uwzględnia nie tylko koncepcje łaski zachodnich ojców (np. Augustyna), lecz uwydatnia duży wpływ na św. Tomasza myślicieli wschodnich (np. św. Grzegorza Wielkiego, Pseudo-Dionizego Areopagity, Jana Chryzostoma itd.). Łaska jest więc dla niego czymś więcej niż zwykłą „przypadłością” – jakością (*qualitas*); jeśli tak ją opisuje, to jako „specjalną jakość”, do której nie mogą być zastosowane jedynie określenia formalne, ontologiczne (*jakość*, *substancja*, *przypadłości* itd.), ale również kategorie osobowe (miłość, życzliwość, przebóstwienie, łaskawość, usynowienie, dar itd.). Następną trudność, którą napotyka badacz przy spotkaniu z książkami Kosteckiego, to niezwykle wielopłaszczyznowa wizja związku Boga z człowiekiem przez łaskę, jaką dominikański teolog zbudował, łącząc dane Pisma Świętego z tradycjami teologicznymi chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, myślą św. Tomasza z Akwinu oraz najwybitniejszymi współczesnymi teologami jak K. Rahner SJ, Y. Congar OP, czy J. H. Nicolas OP. Ta uniwersalna wizja łaski ojca Romualda jest imponująca i obejmuje takie obszary zagadnień badawczych jak: łaska osobista Jezusa Chrystusa, Chrystus Zbawca prowadzący stworzenia rozumne do celu ostatecznego – Boga, Kościół jako środowisko udzielania łaski, pełnia łaski w Maryi, łaska udzielana poszczególnym ludziom. Łaska w ujęciu ojca Romualda nie dotyczy więc jedynie czegoś, co można by nazwać życiem nadprzyrodzonym człowieka, nie jest tylko jednym z zagadnień teologii moralnej, ale obejmuje przede wszystkim życie i dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, obejmuje Kościół, Maryję i życie ludzkie od momentu stworzenia aż do osiągnięcia ostatecznego celu Boga. W planie rozprawy odzwierciedlona została ta uniwersalna wizja łaski Bożej.

---

<sup>40</sup> Pełny wykaz dzieł św. Tomasza z Akwinu, w których poruszone są kwestie dotyczące łaski Bożej, podany jest w bibliografii.

<sup>41</sup> TŻN, s. 23.

<sup>42</sup> Bogatą analizę pojęcia łaski w Piśmie Świętym przedstawia Kostecki w: TŻN, s. 16-24.

Poszukując głębiej źródeł inspiracji teologicznej ojca Romualda, należy wskazać obok Pisma Świętego i ojców Kościoła (wschodnich i zachodnich) oraz św. Tomasza z Akwinu jeszcze kilku innych wybitnych teologów, z których czerpał Kostecki, takich jak: C. R. Billuart OP, R. Garrigou-Lagrange OP, J. H. Nicolas OP, a z polskich teologów z ks. A. Żychliński, których często cytował w swoich książkach<sup>43</sup>. Kostecki znał teologię K. Rahnera, H. Lubaca, O. H. Pescha, Y. Congara, E. H. Schillebeeckxa. Dyskutował w swoich książkach z ks. prof. W. Granatem w kwestii łaski<sup>44</sup>. Można tę żywą dyskusję śledzić na kartach jego monografii o łasce: *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, w miarę potrzeby będzie obecna również w niniejszej rozprawie.

Przyjęty plan pracy odzwierciedla podstawowy zamysł autora rozprawy wyrażony w tytule: „*Tajemnica łaski w ujęciu Romualda Kosteckiego OP*”, aby ukazać niewyobrażalne wręcz bogactwo łaski Bożej, opisane w publikacjach dominikańskiego mistrza. Domaga się on kilku słów uzasadnienia. W pierwszym rozdziale omówiono zagadnienie: „*Łaska osobista Jezusa Chrystusa*”. Zdaniem Kosteckiego wszystko, co istnieje poza Trójjedynym Bogiem jest skutkiem jego uprzedzającej, bezinteresownej miłości, a punktem szczytowym jej promieniowania, realizującym się w istotach rozumnych, jest dzieło łaski urzeczywistnione w sposób najpełniejszy w Osobie Jezusa Chrystusa. W Nim odbija się w najpełniejszy i niewyobrażalny dla nas sposób sama Trójca Święta dana człowiekowi przez łaskę. Misterium łaski Kosteckiego ma więc swój trynitarny początek – praźródło wszystkich łask udzielonych Jezusowi Chrystusowi – jest Nim Bóg w Trójcy Świętej Jedyny. Chrystus nie wysłużył dla siebie, ale otrzymał w darze od Boga największą łaskę – łaskę zjednoczenia osobowego (*gratia unionis*). Jak pisze ojciec Romuald: „Łaska zjednoczenia osobowego jest całkowicie darmo dana Chrystusowi. Źródłem jej jest w najwyższym stopniu bezinteresowna miłość i hojność Boga. Jest pierwszą i największą łaską, jaką Bóg obdarzył naturę ludzką, jest zarazem Źródłem wszystkich łask, które spływają na ludzkość od upadku pierwszych rodziców i które kiedykolwiek spływać będą: przez Wcielenie okazała się wszystkim ludziom łaska Boga, Zbawiciela naszego”<sup>45</sup>. Bóstwo Chrystusa było źródłem uświęcenia Jego człowieczeństwa. Jezus Chrystus jako prawdziwy Człowiek posiadał również łaskę uświęcającą i łaski uczynkowe w całej pełni, jego człowieczeństwo usprawniały w najwyższym stopniu

---

<sup>43</sup> Szczegółowy indeks osobowy na końcu książki Kosteckiego: *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*.

<sup>44</sup> W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1959. Skrót: ŁB.

<sup>45</sup> ŚWCH, s. 74-79.

cnoty teologalne i pozostałe cnoty. Jego czyny miały wartość zasługującą, posiadał też charyzmaty. Przy omawianiu łask osobistych Chrystusa Kostecki będzie zwracał szczególną uwagę na specyfikę każdej z nich, ale również podejmie głęboką refleksję nad zagadnieniem wizji uszczęśliwiającej (*visio beatifica*), wiary Chrystusa, uwypukli także fakt Wcielenia, jako fundament wszystkich łask osobistych Jezusa Chrystusa.

W drugim rozdziale wskazano na fakt, że Chrystus nie otrzymał łask tylko dla siebie, lecz że jest On Głową (*gratia capitis*) Mistycznego Ciała, do którego należą aniołowie i ludzie. „**Chrystus – Zbawca, prowadzący stworzenia rozumne do celu ostatecznego**” to tytuł i główna intuicja rozdziału drugiego. Kostecki stwierdził, że „jako Głowa i Przedstawiciel całej ludzkości, Chrystus może zabierać głos w imieniu nas wszystkich i na nasze konto; może więc za ludzkość Boga przepraszać i dawać za nią zadośćuczynienie. Może także dla niej zasługiwać. (...). Z Niego, niby ze źródła płynie życie nadprzyrodzone i rozchodzi się po wszystkich (...); a człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem, przez które łaski te na nas spływają”<sup>46</sup>. Najbardziej „*łaska Głowy*” jawi się w dziele Odkupienia: „na Kalwarii zaś staje się Głową *in actu*”<sup>47</sup>. Chrystus staje się więc dzięki „*gratia capitis*” w stosunku do ludzkości odkupionej Nowym Adamem<sup>48</sup>. A cała ludzkość poprzez więź łaski stanowi z Chrystusem jedno: „jedną osobę mistyczną”<sup>49</sup>. Chrystus z pełni swej łaski udziela wszystkim członkom Ciała mistycznego (źródło łaski).

Logicznym następstwem po tych rozważaniach będzie przebadanie nauki o łasce ojca Romualda Kosteckiego w aspekcie oddziaływania łaski Bożej w Kościele – rozdział trzeci, pt.: „**Kościół jako środowisko udzielania łaski**”. Dominikański teolog uważał bowiem Kościół za właściwe środowisko dla działania łaski Bożej. Nade wszystko Chrystus został ustanowiony jedynym Zbawicielem dla ludzi, to oni otrzymują łaskę od Chrystusa i z tytułu uczestnictwa w łasce Chrystusowej jednoczą się w różnorodny sposób z Bogiem. Kościół staje się niejako najwłaściwszym miejscem powrotu człowieka do wspólnoty życia z Bogiem (*remotus*). Dominikański dogmatyk podkreślił znaczenie „eklezjologii eucharystycznej”, której specjalnie poświęcił drugi tom dzieła *Ten który Jest i Jego dzieło* oraz ukazał specjalne znaczenie sakramentu pokuty w Kościele<sup>50</sup>. Ciało mistyczne – Kościół – jest środowiskiem (narzędziem),

---

<sup>46</sup> TŻN, s. 118-119.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1963.

w którym zostaje uświęcana i zjednoczona z Bogiem cała ludzkość. Podobnie jak natura jest źródłem działania człowieka, analogicznie jest, kiedy uczestniczymy przez łaskę w Boskiej naturze, partycypujemy wówczas w immanentnym akcie Bożego poznania swej nieskończonej istoty, realizującym się w rodzeniu Syna, oraz w akcie Miłości Ojca i Syna realizującej się w tchnieniu Ducha Świętego. Przez łaskę zatem uczestniczymy w tym, co stanowi najbardziej wewnętrzne życie Boga. Życie trynitarnie, wyrażające się posiadaniem Osób Boskich odbija się w nadprzyrodzoności, którą otrzymuje się dzięki łasce Bożej wewnątrz Kościoła Ciała Chrystusowego, który trwa najgłębiej poprzez łaskę w Kościele katolickim. Rozdział trzeci będzie najtrudniejszy do opracowania, ponieważ Kostecki nie pozostawił odrębnego traktatu *de Ecclesia*, wzorując się w tym trochę na św. Tomasz z Akwinu. Jednakże jego koncepcja Kościoła, rozszkana po różnych dziełach, jest bardzo szeroka. Obejmuje ona wszystko to, co dokonuje się pod wpływem Ducha Świętego w „środoisku udzielania łaski” – Ciele Mistycznym Chrystusa; objawia się wszędzie tam, gdzie następuje „*motus rationalis creature ad Deum*”. Zagadnienie zostało opracowane obszernie w siedmiu podrozdziałach:

1. Działanie łaski w Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa – rola Ducha Świętego;
2. Kościół widzialny i niewidzialny w aspekcie łaski;
3. Kościół jako sakrament;
4. Macierzyńska funkcja Kościoła przez łaskę;
5. Łaska posługiwania dla budowania Mistycznego Ciała Chrystusa – cnoty wierzących budują Kościół;
6. Pełnia łaski w Kościele – trwanie Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim bierze się z trwania w łasce;
7. Zagadnienie zasługiwania w Kościele i obecność w Nim charyzmatów.

W czwartym rozdziale zatytułowanym „*Pełnia łaski Maryi – plenitudo redudantiae*” objawia się bardzo piękny wymiar charytologii Kosteckiego, mianowicie wymiar maryjny. Maryja, Boża Rodzicielka jest – zdaniem ojca Romualda – najdoskonalszym owocem stworzonej miłości Bożej realizującej się wewnątrz Kościoła przez łaskę szczególną (*plenitudo redudantiae*). W niej jest „Pełnia Łaski” – Chrystus, który począł się w Niej za sprawą Ducha Świętego, od Niej przyjął ludzkie ciało i stał się Człowiekiem. Dominikański teolog podkreślił ten fakt, że Maryja żyje od początku i ciągle najbliższej „w orbicie” łaski „unii hipostatycznej”, obejmując Chrystusa, z którym weszła w najintymniejszy kontakt przez Macierzyństwo Boże. Wewnętrzne przebóstwienie w momencie Jej Niepokalanego Poczęcia stanowiło swoisty fundament dla dalszych rozważań Kosteckiego o łasce Bożej w Maryi. Największą łaską, jaką otrzymała Maryja, jest łaska Bożej Rodzicielki. Maryja jest Matką Jezusa Chrystusa,

Boga-Człowieka. Tę *specjalną i jedyną w swoim rodzaju łaskę* można przyrównać zdaniem ojca Romualda do „*łaski unii hipostatycznej*”. Na uwagę zasługuje również jego koncepcja uświęcającego wpływu łaski na Maryję, a więc działanie Ducha Świętego w Maryi, dalej – działania w Niej łask uczynkowych. Jako stworzenie posiadała w najwyższym stopniu wszystkie cnoty i dary Ducha Świętego oraz charyzmaty. Łaska zapodmiotowana w istocie duszy Maryi rozgałęziała się przez cnoty na wszystkie Jej władze. Ta wewnętrzna harmonia władz Maryi promieniowała na zewnątrz poprzez Jej słowa i czyny. W Niej nastąpiło pełne urzeczywistnienie wszystkich skutków łaski uświęcającej i uczynkowej. Najświętsza Maryja Panna jest pełna łaski i chwały niebieskiej. Wiąż miłości z Synem oraz jedyny w swoim rodzaju charakter adoracyjny Jej relacji do Boga pozwala Kosteckiemu zastanowić się nad dwoma pytaniami: w jaki sposób Maryja jako „pełna łaski” objawia Osobę Syna i Ducha Świętego w niej działającego? Po drugie, w jaki sposób realizuje się Jej Macierzyństwo wobec Kościoła i każdego człowieka? Kostecki wyróżnił za Akwinatą trzy „etapy” rozwoju „pełni łaski” Maryi, co uwidocznione zostało w trzech podrozdziałach pracy: 1. *Plenitudo redundantiae* od momentu Niepokalanego Poczęcia NMP do poczęcia Chrystusa przygotowująca Maryję do Macierzyństwa Bożego; 2. *Plenitudo redundantiae* od poczęcia Chrystusa do Jego wniebowstąpienia wynikająca z obecności Syna Bożego dla Maryi i dla Kościoła; *Plenitudo redundantiae* od zesłania Ducha Świętego na Kościół do Wniebowzięcia NMP wprowadzająca Ją przez uwielbienie do chwały niebieskiej.

Ostatni piąty obszar teologicznych zainteresowań ojca Romualda dotyczy zagadnienia: „***Łaska udzielana poszczególnym ludziom***”. Temat ten wywołuje najwięcej dyskusji, ale jest stosunkowo dobrze przez Kosteckiego opracowany. Na przykład porusza on takie zagadnienia jak: relacja natury i łaski, dalej, czy należy uznać za prawdziwą hipotezę o tzw. naturze czystej (*natura pura*), ponadto, jak należy pojmować zagadnienie grzechu, w tym grzechu pierwotnego itd. Wydaje się, że pomimo pozorów dualistycznego ujęcia stosunku natury i łaski, dominikański teolog kroczy śladami podstawowej myśli św. Tomasza z Akwinu, mianowicie, że porządek nadprzyrodzony (łaska) nie tylko nie dyskwalifikuje przyrodzonego (natury), ale go udoskonala, co więcej, dopiero w aspekcie porządku nadprzyrodzonego tłumaczy się w pełni celowość człowieka i zamyka krąg jego odwiecznego przeznaczenia, którego ostateczną realizacją jest bezpośrednia wizja uszczęśliwiająca Boga (*visio beatifica*). Ten najwyższy, ostateczny cel człowieka jest jeden i jedyny dla całościowego



przyrodzonego i nadprzyrodzonego bytowania: jest nim uczestnictwo w trynitarnym życiu Boga. Kostecki opowiedział się za bezpośrednim, istotnym podporządkowaniem przyrodzoności do nadprzyrodzoności w perspektywie udoskonalenia i ostatecznego dopełnienia naturalnego bytowania człowieka w nadnaturalnej sferze bytowania w łasce. „Istniejące w duszy zdolności naturalne są podatne na przyjęcie łaski, nie tylko w tym sensie, że nie ma w tym sprzeczności, i że Wszechmoc Boża może to uczynić, lecz że ta „podatność” ma pozytywny fundament w naturze duchowej”<sup>51</sup>. Ilustruje to jeszcze dokładniej na przykładzie wrodzonego człowiekowi pragnienia widzenia Boga: „łaska przekształca to naturalne pragnienie nieskończoności w pragnienie i miłość nadprzyrodzoną, czyli pragnienie Boga takim, jakim On jest i jakim się nam objawił”<sup>52</sup>. Autor konkluduje: „Natura i łaska wspólnie wytyczają człowiekowi drogę do celu nadprzyrodzonego, jako do czegoś jednego i jedyne. Na tej drodze natura i łaska, współdziałają ze sobą i wzajemnie się wspomagają. (...). Zgodne i harmonijne współdziałanie tych dwóch czynników prowadzi do oglądania Boga »twarzą w twarz«, do kontemplacji Trójcy Przenajświętszej, co stanowi sens istnienia istot rozumnych”<sup>53</sup>.

Na szczególną uwagę w charytologii Kosteckiego zasługuje koncepcja zjednoczenia łaski „stworzonej” i „niestworzonej” oraz wpływ łaski uświęcającej, „stworzonej” na człowieka, na jego życie moralne (cnoty i dary Ducha Świętego), na konkretne jego postawy i czyny. Wybitnym osiągnięciem ojca Romualda jest dowartościowanie współzależności łaski „stworzonej” (uświęcającej), która jest – zdaniem Kosteckiego – jedynie „środkiem” uświęcenia człowieka oraz łaski „niestworzonej”, czyli łaski w sensie właściwym – sam Osobowy Bóg w Trójcy Świętej Jedyny, wychodzący do człowieka jako Dar w historii zbawczej. Pokazanie we właściwych proporcjach owego współdziałania obu wymiarów łaski Bożej w procesie usynowienia człowieka przez Boga, uświęcenia i uduchowienia go, tak że człowiek staje się dzięki łasce świątynią Trójcy Świętej, żywym obrazem Boga, przez łaskę dokonuje się usprawiedliwienie człowieka i może on zasługiwać na życie wieczne dla siebie i innych, jest przedsięwzięciem bez precedensu<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> TŻN, s. 32.

<sup>52</sup> Tamże, s. 34.

<sup>53</sup> Tamże, s. 35.

<sup>54</sup> Wypada wspomnieć w tym miejscu choćby jeden punkt sporu Kosteckiego z Granatem dotyczący tego, że tak mocno podkreślane przez ks. W. Granata usprawiedliwienie grzesznika jest tylko jednym ze skutków łaski. Opisanie i wyjaśnienie zagadnienia owego przeobstwiającego uczestnictwa przez łaskę oraz wzrastania nadprzyrodzonego organizmu (łaska, cnoty i dary Ducha Świętego) w człowieku, osadzonego na fundamencie natury ludzkiej, zajmuje najwięcej miejsca w charytologii Kosteckiego. W ten segment tematyczny weszła również ciekawa analiza charyzmatów w człowieku oraz ich społeczne

Potwierdzeniem podstawowego zamysłu ojca Romualda Kosteckiego OP – aby w teologii łaski równoważyć wpływy tradycji zachodniej i wschodniej – jest wypracowana synteza tego, co w tradycji nosiło nazwy: *sanare i deificare*, czyli że łaska uzdrawia i wyzwala oraz to, że jej istotą jest przebóstwienie człowieka. Synteza obu ujęć (polemika w tym względzie z ks. prof. Granatem, który kładzie nacisk przede wszystkim na *sanare*) pogłębiona została przez ukazanie teorii „łaski stworzonej” i „łaski niestworzonej” w kontekście teologii zachodniej i wschodniej. Kostecki nawiązał w ten sposób do myśli największych współczesnych teologów: Y. Congara, H. de Lubaca oraz J. Danielou, którzy prowadzili owocny dialog ekumeniczny z teologami wschodnimi (prawosławnymi).

Interesujące jest również zagadnienie zasługiwania traktowane przez ojca Romualda jako owoc bezinteresownej łaski Bożej, a nie konieczności czy należności. Jest to ważna sugestia w okolicznościach współczesnego dialogu z protestantyzmem. Łaska zawiera w sobie zarówno pewien *habitus* (stałą dyspozycję) – łaska uświęcająca przebóstwia dusze (prawosławie), ale również – co jest bardzo ważne w teologii zachodniej – w przestrzeni łaski uaktywnia się coraz pełniej i rozkwita natura ludzka jako zasada w pełni ludzkiego działania (rola współdziałania z łaską w Kościele).

Koncepcja łask czynkowych przedstawiona przez dominikańskiego teologa nawiązuje do myśli św. Tomasza z Akwinu i jest również wielce inspirująca. Łaski czynkowe przeprowadzają władze człowieka z możliwości do aktu (problematyka współdziałania człowieka z Bogiem). Tutaj, na styku przyrodzoności i nadprzyrodzoności, występuje tajemnicze i dynamiczne działanie Ducha Świętego<sup>55</sup>. Przebóstwiający uczestnictwo i organizm nadprzyrodzony to jakby klamra spinająca powyższe szczegółowe przejawy łaski Bożej w poszczególnym człowieku.

Wielość i różnorodność darów Bożych rozdawanych jako łaski przez Trójjedynego w sposób absolutnie wolny i niejednakowo dla wszystkich objawiają prawdziwe Oblicze Kochającego nas Boga, z drugiej zaś strony ukazują godność człowieka stworzonego na Jego podobieństwo. Natomiast tym, co radykalnie

---

oddziaływanie, Bóg udziela ich niektórym jednostkom „po to, aby mogły przez nie pomagać innym w zbliżeniu się do Boga” (por. TŻN, s. 475).

<sup>55</sup> Pojawiające się wiekowe spory dotyczące łaski i wolnej woli, oświetlone przez działanie Ducha Świętego nabierają właściwych proporcji i kształtów w nauce ojca Romualda o łasce. Bogactwo łask czynkowych, rozwój łaski w człowieku, predyspozycje naturalne, na których buduje łaska, życie duchowe człowieka, uświadomienie sobie stanu łaski, problematyka wytrwania w łasce aż do śmierci mają uzmysłowić czytelnikowi, że nauka o łasce nie jest statycznym, skostniałym i mało ważnym składnikiem dla prawidłowego rozwoju człowieka, ale odgrywa ona ogromną rolę.

sprzeniewierza się Bogu w przestrzeni natury i łaski, jest jego zdaniem grzech. Grzech niszczy i zabija człowieka, stanowi „odwrotną stronę” fenomenu łaski.

Podstawowym źródłem dla naszych dociekań są książki o. Romualda Kosteckiego: *Tajemnica Życia nadprzyrodzonego* (1975), *Tajemnica współzycia z Bogiem* (1983), *Świętość Chrystusa* (1952), *Świętość Najświętszej Maryi Panny* (1939), *Pelnia łaski Maryi* (1965), *Ten Który Jest i Jego dzieło* (t.1 i 2, 1973), *Sakrament pokuty* (1963), *Tajemnice serca* (1983). Wykorzystane zostały także wszystkie jego pozostałe publikacje, które zostały podane w bibliografii.

**Metoda** użyta w rozprawie polega na analizie treści zawartych we wszystkich publikacjach ojca R. Kosteckiego OP, dotyczących łaski Bożej. Następnie podjęto próbę odtworzenia głównych wątków jego nauki i przedstawienia ich w sposób syntetyczny, dążąc do jak największego naświetlenia jego myśli przewodniej.

**Tytuł** książki: *Tajemnica łaski w ujęciu Romualda Kosteckiego OP*, jej plan i zawartość wyrażają podstawowe linie charytologii dominikańskiego profesora. „*Tajemnica łaski*” – sformułowanie to ukazuje jedność i jedyność najważniejszego składnika zjednoczenia człowieka z Bogiem, jakim jest łaska Boża, a zarazem jego ogromne bogactwo i złożoność, które wydarzyły się od początku świata i będą trwałe aż po jego kres w przestrzeni bosko-ludzkiej miłości. Wybierając taki temat pracy, nawiązano do trzech najważniejszych założeń. Przede wszystkim należy: 1. wydobyć z tajemniczego nurtu miłości Trójjedynego Boga łaskę jako zasadę jednoczącą człowieka (aniołów) z Bogiem i dającą życie nadprzyrodzone i uczestnictwo realne, fizyczne, ale analogiczne w samym Bogu; 2. ukazać bogactwo łaski w jej wymiarze boskim i wymiarze stworzeń rozumnych, najpełniej zrealizowane w Chrystusie; 3. pokazać ściśle powiązanie i współzależność pomiędzy łaską niestworzoną i stworzoną w historii zbawczej (Kościół, Maryja, poszczególni ludzie), między elementami statycznymi i dynamicznymi w charytologii Kosteckiego, równoważenie się wpływów teologów zachodnich i wschodnich (prawosławnych) w jego nauce o łasce Bożej. Skromnym zamiarem będzie też wykazanie na podstawie jego nauki o łasce tych punktów spornych, które powinny być na nowo przemyślane przez współczesnych teologów.

Ponadto niniejsza rozprawa stanowi skromną odpowiedź na apel papieża Jana Pawła II o **przywrócenie prymatu łasce Bożej** w całej teologii i życiu

chrześcijańskim<sup>56</sup>. Największym darem dla osoby jest bowiem druga osoba, a nie tylko jej „*energie*”, siły czy też sama życzliwość lub łaskawość. W świetle nauki o łasce dominikańskiego teologa możemy zobaczyć jaśniej to, że Trójca Osób Boskich staje się „Darem niestworzonym” dla człowieka. Przyjęcie zaś tego Daru Osób Boskich, umożliwia dany darmo „środek” (*qualitas*), jakim jest łaska „stworzona”, która – przebóstwiając istotę duszy i uświęcając całego człowieka – uzdalnia go do niewyobrażalnego zjednoczenia z Bogiem. Podstawowe pytanie, na które udzielona zostanie odpowiedź w rozprawie, brzmi: Jaką właściwą treść i sens zawiera nauka o łasce ojca Romualda Kosteckiego OP?

W niniejszej pracy podjęto również próbę pełniejszego niż dotychczas ukazania nauki o łasce w ujęciu ojca Romualda Kosteckiego OP, jej fundamentalnego znaczenia dla życia wszystkich stworzeń rozumnych, aniołów i ludzi, bogactwa jej przejawów w świecie i w Kościele, a wreszcie jej niezwykle dynamiczną rolę w powrocie (*exitus – reditus*) stworzeń do Boga. Bogata bibliografia dodatkowo poszerza horyzont rozważanych zagadnień. Niniejsza rozprawa doktorska niech będzie skromnym wkładem do studium nad zgłębianiem tajemnic łaski Bożej, bez której nie sposób wyobrazić sobie dzisiaj rozwoju teologii, dialogu ekumenicznego z prawosławiem i protestantyzmem<sup>57</sup>, a nade wszystko bez niej nie sposób osiągnąć celu ostatecznego wyznaczonego nam przez kochającego Boga.

---

<sup>56</sup> Łaska jest centralnym pojęciem dla teologii. O przywrócenie dzisiaj jej prymatu apelował niedawno papież Jan Paweł II, odwołując się do „*kluczowej zasady chrześcijańskiej wizji życia: zasady pierwszeństwa łaski*” [w:] Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 38; por. Jan Paweł II, encyklika *Dominum et Vivificantem*. Wyrażana różnymi terminami rzeczywistość łaski Bożej odgrywa bardzo ważną rolę w Starym i Nowym Testamencie (*charis*), pisze o tym R. Kostecki OP, TŻN, s. 16-24; por. ks. D. Oko, dz. cyt., s. 29-74. W teologii zagadnienie historii łaski Bożej doczekało się licznych opracowań. Oprócz ujęcia o. Romualda Kosteckiego OP w: TŻN, s. 505-579, na uwagę zasługują również opracowania: G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, Wydawnictwo M, Kraków 1999; por. *Dictionnaire de la spiritualité, Grace*, Beauchesne, Paris 1967, s.702-750; por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005; por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 497-584; W. Giertych OP, *Jak żyć łaską*, Wydawnictwo M, Kraków 2006.

<sup>57</sup> *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Projekt ostateczny. Światowa Federacja Luterska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, Warszawa 1997.

### Łaska osobista Jezusa Chrystusa

Nadobfitość Bożej łaski objawiła się przede wszystkim – zdaniem Kosteckiego – w Jezusie Chrystusie. Nie powinno się ujmować tajemnicy łaski jako najważniejszej zasady jednoczącej stworzenia rozumne z Bogiem, bez Chrystusa<sup>58</sup>. W Nim bowiem, w Osobie Słowa, dokonało się pierwsze i najgłębsze zjednoczenie Boga i człowieka. Wyrażają to pierwsze słowa Ewangelii św. Jana: „A Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy”<sup>59</sup>. Chrystus, dzięki temu najgłębszemu zjednoczeniu, jest jedynym źródłem łaski dla stworzeń rozumnych. Objawia nam w Sobie Boga – Tróję Świętą, a dzięki swojemu człowieczeństwu wprowadza nas w jej wewnątrztrynitarnie życie miłości.

Ten tajemniczy proces jednoczenia boskości z naturą ludzką w Osobie Słowa przez łaskę, mające konsekwencje najpierw dla samego Chrystusa, opisał Kostecki już w pierwszych i najważniejszych swoich publikacjach<sup>60</sup>. Celem tej dość szczegółowej

---

<sup>58</sup> TŻN, s. 7: „A co ważniejsze i wprost nie do pojęcia, Wcielenie Syna Bożego dokonało się po to, aby przywrócić ludzkości utraconą łaskę: »On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba«. Syn Boży stał się człowiekiem, aby przez złożenie ofiary z własnego życia wysłużyć nam łaskę synostwa Bożego: »Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości« (J 10,10). Chrystus – źródło łaski uświęcającej ludzkość – jest darem nieskończonej i niewypowiedzianej łaskawości Bożej, a więc Łaską szczególnego rodzaju. Bóg zsyłając Syna swego na świat, »aby świat został przez Niego zbawiony« (J 3,17), Ducha Świętego, aby nas wszystkiego nauczył i przypomniał nam wszystko, co nam Chrystus powiedział (por. J 14,26) – Bóg Trójca – sam siebie nam oddaje jako najwyższy dar, abyśmy mogli osobiście uczestniczyć w Jego życiu wewnętrznym i zarazem w Jego szczęściu, tu na ziemi w zaczątku, a w wieczności w całej pełni. »Jeśli kto mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać« (J 14,23). Łaska to sam Bóg w Trójcy Świętej, oddający się człowiekowi; to Chrystus, Zbawca ludzkości, prowadzący ludzkość do celu ostatecznego; to szczególny dar stworzony – owoc zbawczej ofiary Chrystusa – dzięki któremu wchodzimy w posiadanie Boga”.

<sup>59</sup> J 1,1-14.

<sup>60</sup> Koncepcja łaski Bożej w ujęciu Kosteckiego, którą odnajdujemy w jego głównych źródłowych publikacjach, szczególnie w *Świętości Chrystusa* oraz w *Tajemnicy Życia Nadprzyrodzonego* ukazuje na pierwszym miejscu zagadnienie łask osobistych Chrystusa jako fundamentalne dla zjednoczenia istot rozumnych z Bogiem, por. ŚWCH, s. 19-216. Również w późniejszej jego monografii o łasce pt. *Tajemnica życia nadprzyrodzonego* oraz innych książkach, dalej rozwija i pogłębia on temat łask osobistych Jezusa Chrystusa, por. TŻN. Por. także tego samego autora: TWB, *Tajemnice serca*, dz. cyt. Łaski osobiste Chrystusa wpływające z boskiego prazródła miłości Osób Trójcy Świętej dane zostały w pierwszym rzędzie Jezusowi Chrystusowi. Pomijanie tego aspektu charytologii przez niektórych teologów niezwykle ją zubaża. Największa ze wszystkich łask kiedykolwiek udzielonych przez Boga to łaska zjednoczenia osobowego (*gratia unionis*) dana Chrystusowi we Wcieleniu. Dzięki niej dokonało się

analizy łask osobistych Chrystusa jest ukazanie w dziełach Kosteckiego podstawowego procesu budowania pomostu między Bogiem i człowiekiem (światem) dzięki łasce oraz postawienie tamy przeciwko procesom dechrystianizacji, które na własne oczy oglądał. „Nie tylko nie znamy Boga inaczej niż przez Chrystusa, ale i siebie samych znamy jedynie przez Chrystusa. Jedynie przez Chrystusa znamy życie i śmierć. Poza Chrystusem nie wiemy, ani co to nasze życie, ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami”<sup>61</sup>. Według dominikańskiego mistrza ów proces budowania pomostu między Bogiem i światem poprzez łaskę rozpoczyna się od Trójjedynego Boga jako praźródła wszystkich łask udzielonych Chrystusowi i przez Chrystusa stworzeniom rozumnych, następnie najgłębiej dokonuje się w łasce „unii hipostatycznej”, aby przelać się na wszelkie Jego władze i ciało, słowem na całe Jego człowieczeństwo. Dla Kosteckiego sposób działania poprzez łaskę Boga w samym Chrystusie, zwłaszcza jego Wcielenie i całe Misterium Paschalne, jest żywym dowodem na to, jak wielką godność w oczach Boga przedstawia człowiek (por. J 3-5; Ef 1-4; Rz 5). Ukazuje on, że Chrystus jest nie tylko dowodem tej zdumiewającej wartości człowieka, ale również jej źródłem. Jest źródłem łaski, ale przede wszystkim samą Łaską, Bogiem i Człowiekiem Doskonałym<sup>62</sup>. Jest Człowiekiem Doskonałym dzięki łasce, bo przeszedł przez swoje życie doczesne w sposób idealnie doskonały, idealnie zjednoczony przez łaskę ze swoim Przedwiecznym Ojcem (J 4,34; 10,38; 14,9). Kostecki, ukazując ten centralny „moment” charytologii, w Chrystusie – Bogu i Człowieku doskonałym przez łaskę, pragnie nam powiedzieć, co należy czynić, aby być coraz bardziej prawdziwym

---

zespolecie natury Boskiej Syna Bożego z naturą ludzką w Osobie Słowa. Dalej, Kostecki omawia szczegółowo teorię łaski uświęcającej Jezusa Chrystusa, jej stosunek do łaski zjednoczenia oraz Jego łaski uczynkowe, które pozwalają Chrystusowi, Jego naturze ludzkiej, otworzyć się w niewyobrażalny i dynamiczny sposób na Boga, w pełni zachowując jej własną tożsamość. W takim kontekście Kostecki porusza zagadnienie wizji uszczęśliwiającej w życiu ziemskim Jezusa Chrystusa (*visio beatifica*), które dla ojca Romualda ma ogromne znaczenie dla zrozumienia całej ekonomii zbawienia, a dzisiaj jest żywo dyskutowane przez najwybitniejszych teologów (Balthasar). Ważne i pomocne dla zrozumienia łask osobistych Chrystusa będzie poddanie analizie tematu: pełnia łaski w Chrystusie oraz przyjrzenie się cnотom teologicznym oraz innym cnотom i darom Ducha Świętego u Chrystusa. Ponadto, uwagę dominikańskiego teologa absorbuje zasługiwanie przez Chrystusa, a także obecność i rola charyzmatów, które posiadał Jezus. W rozważanym tu problemie łask osobistych Chrystusa niezwykle istotną będzie próba podania odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób łaska kształtowała człowieczeństwo Jezusa Chrystusa – prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka?

<sup>61</sup> B. Pascal, *Myśli*, Wyd. XIV, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002, nr 729.

<sup>62</sup> TŻN, s. 7: „Chrystus – źródło łaski uświęcającej ludzkość – jest darem nieskończonej i niewypowiedzianej łaskowości Bożej, a więc Łaską szczególnego rodzaju”.

człowiekiem; zarazem w tym świetle ujawnia się dogłębnie cała nieprawda i nędza „samowystarczalnego” budowania własnego człowieczeństwa bez Chrystusa<sup>63</sup>.

### **1.1. Trójjedyny Bóg jako prazródło wszystkich łask udzielonych Jezusowi Chrystusowi**

Pojęcie łaski, jakim posługiwał się Kostecki, zaczerpnięte zostało przede wszystkim z Objawienia, które mówi najpierw o samej łaskowości Boga, a następnie o Jego darach, będących wyrazem tejże łaskowości. Twierdzi on, że sama „łaskowość Boga, o której (...) Pismo Świąte często mówi, jest poruszana w traktatach teologicznych bardzo rzadko i tylko marginesowo. Sądzimy, że należy poświęcić jej więcej miejsca, bo ona jest prazródłem wszelkiego istnienia, wszystkiego, co posiadamy (...). Wszechświat, człowiek, jego historia, łaskowość zmagania się, historia zbawienia, Wcielenie Syna Bożego, związanie się Boga ze światem, eschatologia – naświetlone łaskowością i dobrocią Boga – nabierają jasnych kolorów, budząc zdrowy uzasadniony optymizm życiowy”<sup>64</sup>.

Kostecki na początku pytał, jaki jest sam Bóg w perspektywie łaski, a następnie zastanawiał się nad darami, będącymi wyrazem tejże łaskowości Bożej. To jest bardzo ważne rozróżnienie. To jest pytanie o to, czy Bóg sam w sobie jest otwarty na dawanie (łaska), otwarty na człowieka, co to otwarcie oznacza dla Boga i dla człowieka w perspektywie łaski? Można je wyrazić inaczej i wprost w pytaniu, które postawił ostatnio A. Gesché, pisząc o otwartości Boga na człowieka: „Czy Bóg jest *capax hominis*? (...) Pytanie, które Congar stawia i przedkłada, brzmi następująco: czy Bóg nie jest taki, że bez popadania w sprzeczność z Jego bytem w Jezusie Chrystusie »mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała« (Kol 2,9)? »Akty ekonomii [Boga w relacji z nami] zakładają i objawiają coś z natury Boga [czym Bóg jest sam w sobie]. Są teofaniczne«. Jeśli Bóg jest Miłością i wraz z Laberthonniere’em odważamy się na »ontologię miłości [*caritas*]«, to czyż nie jesteśmy upoważnieni do stwierdzenia: *Agape-caritas* nie musiała stawać się *humanitas*: już nią była” Bojaźliwi chrześcijanie, jakimi staliśmy się wobec śmiałości Pisma, istotnie »zatracili poczucie, iż *humanitas* czy *philanthropia* zawiera się w tym, co teologalne«. W tych ostatnich słowach Congar

---

<sup>63</sup> Należy wskazać interesująca analizę w tym zakresie J. Salij OP, „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”, w: *Nasze czasy są OK*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 11-20.

<sup>64</sup> TŻN, s. 24.

więcej mówi oczywiście o człowieczeństwie Boga w znaczeniu zachowania niż bytu (znów wyczuwamy jego zakłopotanie), ale to nie wydaje się umniejszać wagi jego wcześniejszej sugestii: czyż w Bogu, »w bycie Boga«, nie istnieje owa tajemnicza bliskość (pokrewieństwo, powinowactwo) z nami, o której mówiłem wcześniej i która właśnie sprawia, że jest on »otwarty na człowieka«? Karl Rahner także na swój sposób utorował drogę. Istotę swej refleksji t czerpie on z wcielenia, ale sięga aż po samą tajemnicę Trójcy Świętej. W jego punkcie wyjścia jest coś wstrząsającego: czy my, chrześcijanie, dostatecznie zauważyliśmy fakt, iż tylko o Słowie mówi się, że zostało wcielone, a nie mówi się tego o Ojcu czy o Duchu Świętym? Czy nie kryje się tu bardzo precyzyjna wskazówka, która powinna wystrzyć naszą uwagę?»<sup>65</sup>.

Można powiedzieć najogólniej o teologii łaski dominikańskiego mistrza, że Bóg jest w niej otwarty na człowieka, a człowiek na Boga. W przestrzeni tego wzajemnego otwarcia realizuje się życie nadprzyrodzone. Łaska według ojca Romualda jest wyrazem tego fundamentalnego otwarcia i zakłada je oraz objawia najgłębiej. Oznacza ona najpierw samą miłość życzliwą ze strony Boga – Trójcy Świętej względem stworzeń, oraz skutki tej życzliwości – dary: Bóg, pełen dobroci i życzliwości, uzewnętrznia swą dobroć przez różnego rodzaju dary, poczynawszy od daru największego i nieskończonego, jakim jest On sam<sup>66</sup>. Te dary Bożej łaskowości są rozmaite, „wszystkie można podciągnąć pod dwa zasadnicze, mianowicie: dar »niestworzony«,

---

<sup>65</sup> A. Gesché, *Chrystus*, W drodze, Poznań 2005, s.241-270: „Znamy wspaniałą naukę o człowieku, który jest *capax Dei*, otwarty na Boga. Wspaniałą w swojej treści i w swojej obietnicy. A także w metafizyce i antropologii, które zakłada. Istotnie, sugeruje ona, że człowiek, taki, jaki został stworzony, jest otwarty na Boga. Że cel, do którego jest powołany, nie stanowi jakby »aktu przemocy«, którego łaska dokonuje na jego naturze, ale – nawet, jeśli potrzeba tu łaski – jego stworzona natura jest na to przygotowana i przeznaczona do tego (*desiderium naturale*), uzdalnia go w jego jestestwie do dzielenia życia Bożego, które mu zostanie ofiarowane. Człowiek jest uczyniony dla Boga! Nauka, która nie zamierza niczego ujmować darmości gestu Boga, który tego chciał (Ojciec mój i Ja »przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy« (J 14,23) i sama umożliwia jego urzeczywistnienie, ale przyjmuje, że w tej ofercie i w tym darze człowiek doświadcza spełnienia wezwania, wpisanego w jego jestestwo jako zdolność, pragnienie i wezwanie już przy Stworzeniu, »przed« łaską. Czy respektując transcendencję i różnicę, można by tak samo i analogicznie myśleć o Bogu? Czy Bóg jest *capax hominis*, »otwarty na człowieka«? Rozumiejąc przez to – a szczególnie mając na myśli wcielenie – że w Bogu istnieje zdolność do stania się człowiekiem, zdolność płynąca nie tylko z Jego woli, lecz z Jego »natury«, wręcz z Jego istoty? Oczywiście, tutaj jeszcze mocniej należałoby zastrzec, że decyzją, iż tak ma być, kierowała najpełniejsza bezinteresowność. Należałoby jednak dodać, że także i tutaj Bóg staje się człowiekiem nie jakby w akcie przemocy, »wbrew swojej naturze«, ale dlatego, że w swoim jestestwie ma »coś«, zdolność, która Go do tego przysposabia i czeka na ziszczenie. Czy wystarczy odpowiedzieć, że Bóg jest wszechmogący i wszystko jest dla Niego możliwe, jeśli On sam tego chce? Czy jednak ta odpowiedź nie jest zbyt pochopna, czy w ogóle jest zadowolająca? Odwołuje się do panowania Boga nad wszystkim, ale czy naprawdę podaje przyczynę samego pojęcia i sensu tego panowania? Czy odwołując się do Bożej woli, nie tkwimy w koncepcji nadmiernie lub zbyt mało umownej czy wręcz nominalistycznej, wedle której w skrajnym ujęciu Bóg może uczynić cokolwiek? Widzimy niebezpieczeństwa takiej koncepcji i znamy jej wypaczenia. Czyż nie bardziej oddalibyśmy Bogu cześć, gdyby wolno nam było stwierdzić, że w swoim jestestwie ma On »coś« (bliskość?), co sprawia, że może On stać się człowiekiem (byleby tego chciał)? Jak mówił św. Leon Wielki, »On w taki sposób stał się człowiekiem, jak tego chciał«, i dodaje jeszcze bardziej znacząco: »i był mocen«, czyli miał zdolność” (tamże, s. 241-244).

<sup>66</sup> Por. TŻN, s. 19.



jakim jest sam Bóg oddający się człowiekowi, oraz dar »stworzony«, czyli uczestnictwo w naturze Boga, przysposabiające człowieka na przyjęcie Boga i pozwalające człowiekowi cieszyć się posiadaniem Boga”<sup>67</sup>.

Według ojca Romualda pojęcie łaski „niestworzonej” zajmuje w teologii obecnej, w Kościele zachodnim miejsce raczej drugorzędne, a powinno zajmować miejsce pierwszorzędne, zgodne z prawdziwą istotą działania łaski. Mówi się o niej ubocznie, jakby mimochodem. Na pierwszym miejscu stawia się łaskę jako dar stworzony, będący skutkiem szczególnej łaskowości Bożej<sup>68</sup>. Na drugim miejscu rozważa się łaskę „niestworzoną”. Zdaniem dominikanina powinno zaś być odwrotnie: dar jest skutkiem łaskowości Bożej, dar wypływa z miłości łaskawej<sup>69</sup>. Te dwa znaczenia pojęcia łaski: życzliwa miłość Boga, to fundamentalne otwarcie w Boskiej łaskowości względem stworzeń i Dar lub dary, będące owocem tej miłości, stanowią podstawę, na której dominikański teolog buduje całą koncepcję łaski. Jak wielka jest ta życzliwa miłość Boga, niech świadczy Dar – owoc tej Bożej miłości, który Kostecki określił tak: „Bóg ubogacił ludzkość różnymi darami – największy z nich to sam Chrystus”<sup>70</sup>. Poprzez Chrystusa jako Dar Boży dla stworzeń rozumnych, Kostecki spogląda na życzliwą miłość i łaskawość Trójcy Świętej dla nas, więcej, próbuje on odczytać przez ten największy Dar Bożej łaskowości – Chrystusa, to, co dzieje się w samej Trójcy Świętej oraz dostrzec przez ten sam Dar łaskowości to, co dzieje się w

---

<sup>67</sup> Tamże, s. 24.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Jest to jedno z kluczowych zagadnień dla Kosteckiego. Twierdzi on, że w nowotestamentalnym pojęciu łaski (*charis*) mieszczą się dwa znaczenia: **miłość życzliwa i dar, będący owocem tej miłości**. Stanowią one podstawę, na której teologowie opracowują traktat o łasce. Pojęcie łaski obejmuje więc przede wszystkim **łaskawość Boga, jak i przeróżne dary Boże płynące z tej łaskowości**. Bóg ubogacił ludzkość różnymi darami (np. wyniesienie ludzkości do porządku nadprzyrodzonego, przyjście Syna na świat). Bóg ubogacił ludzkość różnymi darami – największy z nich to sam Chrystus (TŻN, s. 19; por. Rz 3,23-24, Ef, 2,4). W jaki sposób o. Kostecki definiuje łaskę? „Łaska to sam Bóg w Trójcy Świętej, oddający się człowiekowi; to Chrystus Zbawca ludzkości, prowadzący ludzkość do celu ostatecznego; to szczególny dar stworzony – owoc zbawczej ofiary Chrystusa – dzięki któremu wchodzimy w posiadanie Boga”. Jakie rodzaje łaski wyszczególnia? Łaska zjednoczenia osobowego (*gratia unionis*) – ludzka natura Chrystusa istnieje osobowością Słowa; łaska uświęcająca, dar stworzony, daje uczestnictwo w naturze Boga w sposób fizyczny, realny lecz analogiczny, przebóstwia duszę; łaski uczynkowe, które sprawiają przejście z możliwości do aktu; łaski sakramentalne etc. Samo osobowe istnienie Słowa jest owym „niestworzonym” darem, jaki człowieczeństwo Chrystusa otrzymuje od Boga. (...). Słowo Boże jednoczy się z ludzką naturą substancjalnie; więc ludzka natura Chrystusa ma byt osobowy, jest osobą, dzięki osobowości Słowa, która ją na wskroś przenika, udzielając jej ostatecznego doskonalenia w substancjalnym porządku bytu. Ze Słowa zatem i z natury ludzkiej Chrystusa powstaje jedna całość, jedno nierozłączne „ja”, którego aktem formalnym, ostatecznym udoskonaleniem wewnętrznym jest Osoba Słowa”. Kostecki stwierdził, że „z chwilą połączenia się ludzkiej natury Chrystusa z Osobą Boską Chrystus nie otrzymał nowego istnienia, tylko zaszedł w Nim nowy stosunek Osoby Boskiej do natury ludzkiej. Od chwili połączenia – istnienie Osoby Boskiej obejmuje nie tylko naturę Boską, ale i ludzką”.

<sup>70</sup> Tamże, s. 19.

poszczególnym człowieku i w Kościele (Doskonały Człowiek)<sup>71</sup>. A więc Chrystus jako Dar objawiający boską dobroć i łaskawość całej Trójcy Świętej, a także tę dobroć i życzliwość sprawiający w stworzeniach rozumnych, był w centrum zainteresowania dominikańskiego mistrza.

Aby jeszcze głębiej zrozumieć pojęcie „*łaski*” jako zasady jednoczącej Boga i człowieka, Kostecki poddał głębszej analizie dane Biblii na ten temat. Zauważył on, że „wyraz *łaska* używany dzisiaj w teologii, jest tłumaczeniem greckiego słowa *charis*, które poprzez Nowy Testament stało się terminem technicznym na oznaczenie *łaski* w teologii. Wyraz ten znajdujemy w świeckiej literaturze greckiej, u pisarzy, poetów i filozofów (...). Spotykamy go w Septuagincie, skąd przechodzi do ksiąg Nowego Zakonu, przede wszystkim do listów św. Pawła, który używa go dwakroć więcej niż wszystkie inne księgi natchnione razem wzięte”<sup>72</sup>. Zdaniem dominikańskiego mistrza,

---

<sup>71</sup> Ileż Kostecki mówi o Chrystusie jako Darze, równocześnie myśli o Duchu Świętym jako Darze, który jest Sercem Trójcy Świętej i Sercem Kościoła, Ciała Mistycznego Chrystusa. Miłość w Bogu uosobiona w Duchu Świętym jest także swego rodzaju ruchem, a więc życiem wewnętrznym, które „promieniuje” w dziełach stworzenia (jakby na zewnątrz Trójcy Świętej). „Promieniuje” przede wszystkim w sercach stworzeń rozumnych. Wypromieniowanie w Słowie i odbicie istoty Ojca w Synu jest życiem wewnętrznym Boga. Osoby Boskie między sobą obcują, są czynne i żywotnie wnikają w siebie. Mamy tu wiekuiste dawanie i odbieranie w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu: nieskończone żywotne tchnienie, które od jednej Osoby do drugiej i od obu razem dmie z niespożytą siłą. Jest uderzaniem nieskończonego serca, które faluje żarem najwznioślejszego uczucia, ogień buchający płomieniem nieogarnionej miłości. Duch Święty, który – jak wiemy z Objawienia – pochodzi od Ojca i Syna. Ojciec (początek bez początku) rodząc od wieków Syna – drogą poznania – miłuje Go odwiecznie. Syn utożsamia się z Nim w swej Boskiej naturze, a więc jest tak jak On – nieskończoną Dobrocią. Ojciec tę swoją Dobroć, utożsamiającą się z naturą Boską, przekazuje Synowi. Ojciec, rodząc od wieków Syna, miłuje Go odwiecznie nieskończoną miłością. Syn zrodzony przez Ojca od wieków pała wzajemną, odwieczną nieskończoną miłością ku Ojcu, który przelał na Niego swą naturę, rodząc Go drogą poznania, jako swe „Słowo”. Wzajemna miłość Ojca i Syna jest to substancjalna i osobowa Miłość – to trzecia Osoba Trójcy Świętej – Duch Święty. Duch Święty – odwieczna miłość Ojca i Syna – serce Trójcy Przenajświętszej jest źródłem, ściślej się wyrażając – p r a ż r ó d ł e m wszelkiej miłości *ad extra*, jest też prażródłem *łask* dla człowieczeństwa Chrystusa. Bóg, kochając swą nieskończoną Dobroć w pochodzeniach Osób Boskich, promieniuje swą miłością na zewnątrz siebie, udzielając się stworzeniom. Stworzenie to pierwsze dzieło, to jakby pierwszy stopień miłości Boga promieniującej na zewnątrz życzliwej miłości. Bóg nie ograniczył się do tego, ale posunął się nieskończenie dalej: dał swojego Jednorodzonego Syna, aby stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Usynowił przez to w niewyobrażalny sposób stworzenia rozumne przez dopuszczenie ich do uczestnictwa w swej boskiej naturze. *Łaska* uświęcająca i usynawiająca aniołów i ludzi – to dzieło szczególnie życzliwej miłości Boga. Bóg, oddając się z miłości stworzeniom, przygotowuje je na przyjęcie tego daru przez wewnętrzne przebóstwienie. *Łaska* jest więc dziełem serca Bożego – to dzieło Ducha Świętego. *Łaska* przebóstwiająca całego człowieka w sposób szczególny przebóstwia jego serce, a więc wolę, udzielając mu szczególnej mocy kochania miłością nadprzyrodzoną rozpoznanego Dobra: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Duch Święty, przebóstwiający *łaską* i wlewając do duszy cnotę miłości, czyni miłośnikami Boga – *amatores Dei nos fecit*. Duch Święty – serce Boga – jest sprawcą serc nadprzyrodzone kochających, w pierwszym rzędzie Serca Jezusowego. Przez to jest jakby sercem całej ludzkości usynowionej w Chrystusie i zjednoczonej przez Niego w Kościele – Mistycznym Ciele Chrystusa. „Duch Święty jest sprawcą najpiękniejszego i najgorętszego serca, jakim jest serce Chrystusa, uformowane przez Niego w łonie Najświętszej Dziewicy.

<sup>72</sup> TŻN, s. 17. Kostecki podaje szczegółowo w przypisach, że u samego Pawła termin ten występuje ponad 100 razy.

termin *charis* – łaska oznaczał miłość życzliwą Boga, która jako taka jest już obecna w Starym Testamencie. W jej kręgu znalazł się Noe: „Tylko Noe był miły Bogu”<sup>73</sup>, dalej sam Mojżesz: „Jeśli znalazłem łaskę w Twoich oczach, daj mi poznać Twe zamiary, abym poznał, żem znalazł łaskę w Twoich oczach”<sup>74</sup>; następnie cały naród żydowski w czasie wędrówki do Ziemi Obiecanej: „Po czym poznam, że znaleźliśmy łaskę w Twoich oczach, ja i mój lud, jeśli nie po tym, że pójdziesz z nami, gdyż przez to będziemy wyróżnieni ze wszystkich narodów, które są na ziemi (...)”<sup>75</sup>. Bóg jest łaskawy również dla wybranych ludzi<sup>76</sup>. Łaska oznaczała także w Starym Testamencie konkretne dary: wypowiedź Jakuba do Ezawa: „Bóg obdarzył mnie sowicie: mam wszystko!”<sup>77</sup>. Najczęściej w Starym Testamencie wyrażenie „łaska” oznaczało jakieś dary materialne, ale nie tylko. Spotkać można zapowiedzi, że sam Bóg stanie się darem dla ludzkości. Kostecki podał tutaj fragment Zach 12,10: „Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem, wyleję Ducha łaski i prześlągnięcia”<sup>78</sup>.

W Nowym Testamencie te dwa znaczenia pojęcia łaski: życzliwa miłość Boga i Jego dary, nabrało nowej mocy w osobie i dziele zbawczym Jezusa Chrystusa. Zdaniem ojca Romualda pełnia łaski objawiała się w Chrystusie, Maryi, Kościele i poszczególnych ludziach. Mówią o tym wszystkie Ewangelie<sup>79</sup>. W listach św. Pawła pojęcie łaski, owej *charis* jest tematem przewodnim jego nauki. Na pierwszym miejscu słowo to oznaczało łaskawość Bożą, która przejawia się w śmierci Chrystusa za ludzi. W Pawłowym ujęciu łaska to przede wszystkim nastawienie życzliwości, łaskawość Boga względem grzeszników. Dzięki łasce Bożej grzesznicy darmo dostępują usprawiedliwienia: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia za darmo, z Jego łaski”<sup>80</sup>. Tak więc najważniejszą formą objawiania się dobroci i łaskawości boskiej, a zarazem największą łaską rozumianą jako dar „jest wyniesienie ludzkości do porządku nadprzyrodzonego i przyjście Syna Bożego na świat” (Tt 2,11-14)<sup>81</sup>. Chrystus jest tym największym darem boskiej łaskawości

---

<sup>73</sup> Tamże. Por. Rdz 6,8.

<sup>74</sup> Tamże. Por. Wj 33,13.

<sup>75</sup> Tamże. Wj 33,16-17.

<sup>76</sup> Tamże, s. 18. Por. Mdr 3,9; 4,15.

<sup>77</sup> Tamże. Por. Rdz 33,8-11. Kostecki podaje więcej przykładów: Rt 2,20; Sm 15,20; 3Krl 2,7; 1 Krn 19,2; Jdt 10,8; Prz 3,34.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Por. J 1,1-14, Łk 2,40-52. Obecności pełni łaski w Ewangelii poświęcone są w całości TŻN, TWB, *Ten który jest i Jego dzieło, Pełnia łaski Maryi, Świętość Maryi, Tajemnice serca* itd. Znajduje się tam ogromna ilość odniesień do Ewangelii.

<sup>80</sup> TŻN, s. 19. Por. Rz 23-24.

<sup>81</sup> Tamże.

(1 Kor 1,4-5), a zwłaszcza Jego odkupienie i usprawiedliwienie jest dziełem Bożej łaskowości (Rz 3,23-24). Objawienie mówi, że Jezus Chrystus został nam dany od Boga: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony”<sup>82</sup>. Chrystus jest największym „darem nieskończonej i niewypowiedzianej łaskowości Bożej, a więc Łaską szczególnego rodzaju”<sup>83</sup>.

Potwierdzają tę prawdę o wyjątkowej roli łaski jako miłości życzliwej w Bogu oraz Daru „niestworzonego” i „stworzonego” objawiającego się w Chrystusie dla zbawienia świata współczesne badania egzegetyczne nad pojęciem łaski (*charis*) w Piśmie Świętym. „Wyraz »łaska« jest chronologicznie właściwie pierwszym słowem Nowego Testamentu, ponieważ rozpoczyna najstarszą jego księgę: Pierwszy List do Tesaloniczan. Podobnie jest ona ostatnim słowem samego Pawła, bo kończy on nim swój ostatni znany list, Drugi List do Tymoteusza”<sup>84</sup>. „Łaska wam i pokój!” (1 Tes 1,1: „χαρις υμιν και ειρηνη”), napisał św. Paweł w pierwszym swoim liście. Jak zauważył L. F. Ladaria: „W terminologii Pawłowej, od której bierze swój początek rozwój pojęcia teologicznego, łaska może oznaczać: samego Jezusa Chrystusa (por. formuły zbawienia, na przykład Rz 16,20; 1 Kor 16,23; 2 Kor 13,13nn), nową przestrzeń, w której znajduje się i żyje człowiek wszczepiony w Chrystusa (por. Rz 5,2); trwać w »łascie«, jest równoznaczne z »trwać w Chrystusie«; środowisko świadome darmowej miłości Bożej, która umożliwia prawdziwą wolność (por. Rz 6,14; Ga 1,6; 5,4); moc Bożą wspierającą człowieka w jego słabości (por. 2 Kor 12,9). Łaska została dana w Jezusie, w którym dostąpiliśmy odkupienia z grzechów (por. Ef 1,6); dzięki niej zostajemy wszczepieni w samego Chrystusa (por. Ef 2,5.7n). (...). Chrystus jest łaską Boga, ponieważ jest objawieniem »epifanią« miłości Boga do ludzi (Tt 2,1; 3,4-7)”<sup>85</sup>. Kostecki stwierdził, że: „Bóg ubogacił ludzkość różnymi darami – największy z nich to sam Chrystus. Za te dary łaski otrzymane w Chrystusie św. Paweł składa dzięki Bogu (...)”<sup>86</sup>. Dominikański profesor wskazał to prazródło łaski Bożej oraz cel owego obdarowania w słowach:

---

<sup>82</sup> J 3,16-17.

<sup>83</sup> TŻN, s. 7.

<sup>84</sup> Ks. D. Oko, dz. cyt., s. 51. W naszej analizie łaski nie będę głębiej wchodził w szczegółowe analizy pojęcia łaski w Biblii oraz Tradycji; kierował się będę tym, co zostało już doskonale opracowane przez Kosteckiego w: TŻN, s. 16-25; 47-155. Przy tej okazji warto wskazać na opracowanie tej problematyki w książce ks. D. Oko, dz. cyt., s. 29-156. oraz L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s.101-102.

<sup>85</sup> L. F. Ladaria, dz. cyt.

<sup>86</sup> TŻN, s. 19.

„Bóg zsyłając Syna swego na świat, »aby świat został przez Niego zbawiony« (J 3,17), Ducha Świętego, aby nas wszystkiego nauczył i przypomniał nam wszystko, co nam Chrystus powiedział (por. J 14,26) – Bóg Trójca – sam siebie nam oddaje jako najwyższy dar, abyśmy mogli osobiście uczestniczyć w Jego życiu wewnętrznym i zarazem w Jego szczęściu, tu na ziemi w zaczątku, a wieczności w całej pełni. »Jeśli kto mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać« (J 14,23)»<sup>87</sup>. Boża łaskawość dana przez Chrystusa jest obfitsza niż skutki grzechu pierworodnego (Rz 5,15; 20-21), czyni z nas przybrane dzieci Boże (Ef 1,4-7), pomaga w nawróceniu człowieka (1 Tym 1,14) i rodzi wiarę (2 Tym 1,9-12). Owoce i skutki łaski zmierzają do wewnętrznej przemiany człowieka, do wewnętrznego usprawiedliwienia i uczynienia go miłym w oczach Bożych, czyli do zbawienia (Dz 15,11; Tt 3,7).

Łaska zdaniem Kosteckiego jest fundamentalną zasadą jednoczącą człowieka z Bogiem, która prowadzi do zbawienia: „jest łaską zbawczą”<sup>88</sup>. Pismo Święte podkreśla, że w łasce jest moc zbawcza, udzielana nam przez Chrystusa (2 Tym 1,9-10), cały plan zbawczy jest na niej oparty (Ef 3,1-12). Biorąc ściśle łaskę jako boską łaskawość i dobrodziejstwo, można powiedzieć, że wszystko ma swe źródło w miłości Bożej (1 Kor 4,7). Dominikański teolog pogrupował te dary w trzy zasadnicze kategorie: dobra czysto przyrodzone (istnienie, życie, sprawności ciała i duszy, dobra zewnętrzne itd.), dobra względnie nadprzyrodzone (zdolności przekraczające siły naturalne człowieka, np. charyzmaty), dobra istotnie nadprzyrodzone, które mają za zadanie doprowadzić człowieka do posiadania Boga przez bezpośrednie, intuicyjne oglądanie Jego istoty<sup>89</sup>. Z tej racji łaska należy do istoty religii chrześcijańskiej, Pismo Święte mówi o niej wielokrotnie, podobnie wiele mówią o niej ojcowie Kościoła, teologowie i pisarze wschodni i zachodni<sup>90</sup>. Jednak dominikański dogmatyk uwypuklił

---

<sup>87</sup> Tamże, s. 7.

<sup>88</sup> TŻN, s. 21.

<sup>89</sup> Tamże, s. 23.

<sup>90</sup> Kostecki opisał ich przemyślenia w TŻN, s. 505-579. Dla potrzeb tego rozdziału przytoczony zostanie fragment wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu: „otóż celem przyjęcia ludzkiej natury przez Słowo Boże jest jej zbawienie i naprawa(...). Ludzkie zaś zbawienie polega na nasycaniu się Bogiem, co człowieka uszczęśliwia. Zatem trzeba było, aby Chrystus doskonale nasycił się w swojej ludzkiej naturze Bogiem; w każdym bowiem rodzaju zasada powinna być doskonała. Otóż nasycanie się Bogiem dokonuje się dwojako: wolą i umysłem. Wolą, która przez miłość doskonale obejmuje Boga; umysłem, który doskonale Boga poznaje. Otóż doskonale przyłgnięcie woli miłością do Boga dokonuje się przez łaskę, przez którą człowiek otrzymuje usprawiedliwienie. Czytamy bowiem w Liście do Rzymian: »Usprawiedliwieni darmo przez Jego łaskę« (Rz 3,24) – bo dzięki temu człowiek staje się sprawiedliwy, że łączy się do Boga miłością. Natomiast doskonale poznanie Boga dokonuje się dzięki światłu mądrości, która jest poznaniem Bożej prawdy. Zatem trzeba, aby wcielone Słowo Boże było doskonale w łasce

to, co stanowi istotę łaski w następujących słowach: „Ojcowie Kościoła wschodniego podkreślają to, co stanowi istotę łaski, mianowicie jej moc przebóstwiająca”<sup>91</sup>.

Czym jest owa dobroć i łaskawość Boga? Kostecki zastanawiał się nad tym pytaniem przy okazji omawiania takich zagadnień jak: dobroć i miłość w Bogu, pochodzenie i posłanie Osób Boskich, koncepcja łaski stworzonej i niestworzonej, teoria *apropriacji*, koncepcja jedności bóstwa w bytowaniu i działaniu *ad extra* oraz rola Ducha Świętego w uświęceniu Chrystusa itd. Nie pytał on jednak o jakąś abstrakcyjną dobroć i łaskawość Boga, lecz konkretnie pytał o możliwość zachowania porządku obdarzonego sensem w owym napełnianiu człowieczeństwa Chrystusowego Bogiem. W tych powyższych zagadnieniach kryje się również odpowiedź na pytanie o prąródło łask udzielonych Jezusowi Chrystusowi<sup>92</sup>. Kostecki napisał, że „Chrystus – źródło łaski uświęcającej ludzkość – jest darem nieskończonej i niewypowiedzianej łaskawości Bożej, a więc Łaską szczególnego rodzaju”<sup>93</sup>. A więc, skoro Jezus Chrystus jest sam specjalną Łaską, to można zapytać: Kto jest prąródłem tej Łaski i co to znaczy, że On sam jest Łaską?

Pierwszej odpowiedzi dostarcza już kluczowe stwierdzenie, że „Bóg – pełnia bytu i zarazem pełnia dobra (...)z konieczności swej natury kocha swoją dobroć, która utożsamia się z Jego Bóstwem”<sup>94</sup>. Kochając siebie niejako z „konieczności”, dobrowolnie chce udzielać swej dobroci innym bytom stworzonym. „Komunikując im swoją dobroć nadal kocha w tym siebie samego, bo dobroć udzielana stworzeniom jest uczestnictwem w pełni bytu i dobroci Boga”<sup>95</sup>. Dobroć udzielana przez Boga daje uczestnictwo, czyli Bóg – udzielając łaski – przyciąga do siebie. W najwyższy sposób Bóg udziela swej dobroci człowieczeństwu Chrystusa. „Bóg jest miłością. W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu”<sup>96</sup>. Bóg sam w sobie jest Bytem i Miłością (Jego Istnienie utożsamia się z Jego Istotą); wszystko, co istnieje poza Bogiem otrzymuje od

---

i w prawdziwej mądrości. Toteż czytamy u Jana: »Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami. I widzieliśmy chwałę Jego, chwałę, jaką Jednorodzony ma od Ojca, pełen łaski i prawdy« (J 1,14)”; por. św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane, Streszczenie teologii, Część pierwsza – O wierze*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, s. 153-156 (*Comp. Theol.*, lib. I, cap. 213-214).

<sup>91</sup> TŻN, s. 23.

<sup>92</sup> Jak już wspomniałem we wstępie, prawie cały dorobek teologiczny dominikańskiego dogmatyka dotyczy tematu łaski w jej różnorodnych przejawach, zwłaszcza łask osobistych Chrystusa: por. ŚWCH, s. 19-216, TŻN, TWB Por. tego autora: *Ten Który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., s. 229-242; *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 16-43; 192-197; 290-301.

<sup>93</sup> TŻN, s. 7.

<sup>94</sup> Tamże, s. 11.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> 1 J 4,8-10.16.

Niego istnienie i jest skutkiem Jego uprzedzającej, bezinteresownej i twórczej miłości. Punktem szczytowym „promieniowania” Bytu i Miłości jest dzieło łaski w Jezusie Chrystusie: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie”<sup>97</sup>. Kostecki, idąc w ślad za św. Tomaszem z Akwinu, podkreślił podwójne złączenie człowieka z Bogiem, mianowicie, że „pierwszą rzeczą, jaką Bóg daje stworzeniom, to powołanie do bytu, aby przez to, że są, mogły dalej być kochane przez Niego”<sup>98</sup>. Ale Bóg pragnął jeszcze bardziej zjednoczyć się z ludźmi przez jedność Osoby<sup>99</sup>.

Pismo Święte mówi, że miłość Boża jest podstawą życia: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce. Kto wierzy w Syna ma życie wieczne”<sup>100</sup>. Miłość odwieczna Ojca i Syna jest też prazródłem życia i wszystkich łask dla Człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Ponieważ łaska rodzi się z życzliwej miłości Osób Boskich dla człowieka, sięga tam, gdzie sięga boska życzliwość i łaskawość. Zdaniem dominikańskiego dogmatyka, kochać kogoś, to chcieć dla niego dobra. Bóg, stwarzając, komunikuje stworzeniom swoją dobroć i ta dobroć rozlana w stworzeniach zapala w nich miłość, staje się własnością kochającego. Dzięki łasce ta sama dobroć Boża staje się naszą własnością, ale w sposób nieskończenie doskonalszy zapala tę miłość<sup>101</sup>. Bóg

---

<sup>97</sup> Mt 3,17.

<sup>98</sup> TŻN, s. 13. Akwinata twierdzi, że „złączenie zaś człowieka z Bogiem jest podwójne. Po pierwsze, przez postawę: to znaczy przez miłość, która w jakiś sposób czyni człowieka jednym z Bogiem, jak czytamy: »Kto przyłączył się do Pana, jest z Nim jednym duchem« (1 Kor 6,17). Przez miłość również Bóg mieszka w człowieku: »Jeśli kto mnie miłuje, zachowa naukę moją, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego i mieszkanie u niego uczynimy« (J 14,23). Sprawia ona ponadto, że człowiek jest w Bogu: »Kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim« (J 4,16). Ten więc dzięki darmowemu darowi staje się miły Bogu, kto dzięki miłości staje się aż jednym duchem z Bogiem oraz trwa w Bogu, a Bóg w nim. Toteż powiada Apostoł w Pierwszym Liście do Koryntian, że bez miłości pozostałe dary nie pomogą człowiekowi, bo nie mogą uczynić go miłym Bogu, jeśli miłości nie ma (1 Kor 13,1-3). Otóż łaska ta jest wspólna dla wszystkich świętych. Prosił o nią w modlitwie człowiek – Chrystus dla uczniów: »Aby byli jedno« w nas, tzn. przez złączenie w miłości, »tak jak i my jedno jesteśmy« (J 17,21). Drugie natomiast złączenie człowieka z Bogiem dokonuje się nie tylko przez postawę czy zamieszkiwanie, lecz przez jedność hipostazy, czyli osoby; mianowicie jedna i ta sama hipostaza, czyli osoba jest Bogiem i człowiekiem. A to zjednoczenie z Bogiem jest właściwe tylko Jezusowi Chrystusowi”. Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane, Streszczenie teologii, Część pierwsza – O wierze*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, s. 153-156 (*Comp. Theol.*, lib. I, cap. 213-214).

<sup>99</sup> Tamże: „To szczególna łaska człowieka – Chrystusa, że jest zjednoczony z Bogiem w jedności osoby: z jednej strony jest to darmo dane, gdyż przekracza możliwość natury i daru tego nie uprzedzają żadne zasługi, z drugiej strony czyni Go najmiłszym Bogu, tak, że o Nim szczególnie powiada [Ojciec]: »To jest Syn mój umiłowany, w którym mam upodobanie« (Mt 3,17). Otóż taka wydaje się różnica między obu łaskami, że łaska, dzięki której człowiek łączy się z Bogiem przez postawę, istnieje w duszy jako coś habitualnego: ponieważ połączenie to dokonuje się przez akt miłości, akty zaś doskonałe pochodzą ze sprawiedliwości, zatem aby zaistniał ten najdoskonalszy akt, którym dusza przez miłość łączy się z Bogiem, zostaje udzielona duszy jakaś łaska habitualna. Natomiast istnienie osobowe, czyli hipostatyczne, nie dokonuje się przez żadną sprawność, ale przez same natury tych hipostaz, czyli osób. Zatem zjednoczenie ludzkiej natury z Bogiem w jedności osoby nie dokonuje się przez jakąś łaskę habitualną, ale przez samo zjednoczenie natur w jednej osobie”.

<sup>100</sup> J 3,35; por. 5,20.

<sup>101</sup> TŻN, s. 38.

swą dobroć (*bonum est diffusivum sui*) rozlał najpierw w pochodzeniach i posłaniach Osób Boskich<sup>102</sup>, a na zewnątrz, uczynił to trójstopniowo: 1. przez stworzenie wszechświata, 2. doskonalej uczynił to przez łaskę, 3. w Chrystusie dobroć Boża ukazuje się dla nas najwyraźniej – w porządku „*unii hipostatycznej*” Jezusa Chrystusa „Bóg posunął swą dobroć aż do ostatecznych granic. Nie da się pojąć innego, doskonalszego sposobu wylania dobroci Bożej. Nie można sobie wyobrazić większej miłości nad tę, jaką Bóg okazał w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Łącząc się osobowo z naturą ludzką w Chrystusie, Bóg udzielił się całemu wszechświatu (...). Jeżeli dopuszczenie do uczestnictwa w naturze Bożej przez łaskę jest dziełem szczególnej miłości, to tajemnicę Chrystusa trzeba by nazwać owocem „najszczególniejszej miłości Bożej”<sup>103</sup>. Największe oddanie bóstwa nastąpiło w Osobie Słowa Człowieczeństwu Jezusa Chrystusa. Bóg ubogacił ludzkość różnymi darami – największy z nich to sam Chrystus. A więc tryskającym prąźródłem łaski dla Chrystusa jest życzliwa miłość Trójjedynego Boga.

Dlaczego Bóg chciał udzielić wszelkich łask Chrystusowi? Dlaczego tak uczynił? Jest to pytanie o motyw Wcielenia wielokrotnie podejmowany przez teologów. Zdaniem ojca Romualda właściwą racją Wcielenia „zadekretowanego” od wieków jest chwała Boga i Jego życzliwa miłość do stworzeń. Bóg chce dawać miłość człowiekowi i to pragnienie rodzi otwarcie się Boga na człowieka i świat, to pragnienie rodzi Łaskę. Z racji swej wielkiej miłości względem stworzeń i ze względu na wzniosłość samego Wcielenia i przez nie, Bóg chciał wynieść stworzenie, wywyższyć naturę ludzką przez akt Odkupienia. Niektórzy teologowie, pomijając motyw Odkupienia, twierdzili, że i tak Syn Boży miał przyjść w ciele niecierpiętlwym, nie jako Odkupiciel, ale jako głowa ludzkości, którą miał doprowadzić do wiekuistej chwały. Istotnym jest jednak to – zdaniem dominikańskiego teologa – że Bóg, przewidując grzech Adama, sprawił, że racją Wcielenia było Odkupienie: „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł, żeby ocalić to, co zginęło” (Mt 18,11)<sup>104</sup>. Wcielenie dokonało się w celu odkupienia ludzkości, Syn Boży przyszedł jako Odkupiciel<sup>105</sup>.

Poszukując jeszcze głębiej w samym Bogu prąźródła łask udzielonych Chrystusowi, Kostecki dokonał analizy zagadnienia **pochodzenia i posyłania** Osób

---

<sup>102</sup> Tamże, s. 108.

<sup>103</sup> Tamże, s. 104.

<sup>104</sup> Tamże, s. 104-139.

<sup>105</sup> Tamże, s. 104-105.



Boskich<sup>106</sup>. Misterium łaski ma swoje trynitarnie praźródło wszystkich łask udzielonych Jezusowi Chrystusowi – jest Nim Bóg w Trójcy Świętej Jedyny. Chrystus nie wysłużył dla siebie, ale otrzymał w Darze od Boga największą łaskę – łaskę zjednoczenia osobowego (*gratia unionis*). Jak stwierdził ojciec KostECKI: „Łaska zjednoczenia osobowego jest całkowicie darmo dana Chrystusowi. Źródłem jej jest w najwyższym stopniu bezinteresowna miłość i hojność Boga. Jest pierwszą i największą łaską, jaką Bóg obdarzył naturę ludzką, jest zarazem Źródłem wszystkich łask, które spływają na ludzkość od upadku pierwszych rodziców i które kiedykolwiek spływać będą: przez Wcielenie okazała się wszystkim ludziom łaska Boga, Zbawiciela naszego”<sup>107</sup>. Pełnia misterium łaski wypływa z boskiego praźródła miłości Osób Trójcy Świętej<sup>108</sup>.

Życie łaski jest uczestnictwem w życiu Boga. Natomiast życie Boga realizuje się w **pochodzeniach** Osób Boskich. Życie boskie posiada możliwość wewnętrznego przelewania się, ma zdolność udzielania się i płodność. Bóg w swej nieskończonej mądrości i dobroci, objawił się nam przez dzieło stworzenia, posunął się jednakże nieskończenie dalej w swej życzliwej miłości do nas i odsłonił się przed nami jakby „od wewnątrz”. Objawił ludzkości tajemnice życia Osobowego. Dokonał tego w Jezusie Chrystusie. Dowiadujemy się od Niego samego, że Bóg, będąc jeden i jedyny, jest potrójny w Osobach. Wtajemniczenie ludzkości przez Boga w Jego życie Osobowe jest świadectwem, że ludzkość nie jest Bogu obojętna, że Bóg pragnie z nią współżyć po przyjacielsku i ojcowsku, że chce ją wprowadzić w swoje życie Osobowe<sup>109</sup>.

W Bogu są trzy Osoby, które różnią się między sobą. Ojciec nie jest Synem ani Duchem Świętym. Duch Święty nie jest Ojcem ani Synem; Syn nie jest Ojcem ani Duchem Świętym. Wszystkie trzy Osoby mają jedną i tę samą naturę Boską i te same przymioty właściwe Bóstwu. Różnica zachodząca między poszczególnymi Osobami ma swe źródło w pochodzeniu Osób Boskich, o których mówi nam Objawienie. Chrystus mówi o sobie: „Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę. Nie wyszedłem sam od siebie, lecz On mnie posłał” (J 8,42). W innym miejscu czytamy: „Gdy jednak przyjdzie Paraklet, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On zaświadczy o Mnie” (J 15,26). Kościół, opierając się na Objawieniu naucza

---

<sup>106</sup> Przeczytamy o tym zwłaszcza w: TŻN, s. 36-46; 210-226; 233-238; 380-389.

<sup>107</sup> ŚWCH, s. 74-79.

<sup>108</sup> R. KostECKI OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 33. Por. M. J. Scheeben: *Tajemnice chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1970, s. 31.

<sup>109</sup> TŻN, s. 205-226.

o pochodzeniu Osób Boskich<sup>110</sup>. Jest w Bogu pochodzenie Syna Bożego, którego Pismo Święte nazywa Słowem: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Oprócz pochodzenia Syna Bożego mamy w Trójcy Świętej pochodzenie Ducha Świętego, który pochodzi od Ojca i Syna, jako od jednego początku. Oto teksty *Magisterium Ecclesiae* na ten temat: „Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, nie jest ani uczyniony, ani stworzony, ani zrodzony, lecz pochodzący”<sup>111</sup>; „(...) Ojciec od nikogo nie pochodzi, Syn Boży od samego tylko Ojca, Duch Święty jednocześnie od Obydwóch, bez początku, zawsze i bez końca (...)”<sup>112</sup>; „W imię Świętej Trójcy Ojca i Syna, i Ducha Świętego, za aprobatą tego świętego, powszechnego Soboru Florenckiego orzekamy (...), że Duch Święty odwiecznie pochodzi od Ojca i Syna, że swoją istotę i swój byt samoistny ma równocześnie od Ojca i Syna, i że pochodzi odwiecznie od Obu jako od jednej zasady i od jednego tchnienia. (...) A ponieważ wszystko, co należy do Ojca, Ojciec sam dał Jednorodzonemu swemu Synowi rodząc Go, prócz tego, że jest Ojcem, przeto Syn odwiecznie otrzymał od Ojca to, że Duch Święty pochodzi od Niego, tak jak On jest odwiecznie z Ojca zrodzony”<sup>113</sup>. Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Jest wspólną Miłością Ojca i Syna.

Z owej Miłości dziejącej się w Bogu i pragnącej się otworzyć i dzielić, wypływa ożywczy strumień łaski na świat, a zwłaszcza na stworzenia rozumne. Zawsze dzieje się to przez Chrystusa w Duchu Świętym. Według ojca Romualda istnieje wiele nieporozumień odnośnie pojmowania miłości<sup>114</sup>. **Miłość** rozpatrywana od strony psychologii to wewnętrzny proces dokonujący się w naszej psychice. Zdaniem Kosteckiego miłość sprawia, że kochający zdąża do przedmiotu, który staje przed nim jako dobro poznane. Poznanie uprzedza zawsze miłość. Nie można kochać czegoś lub kogoś nieznanego. Kochający, stając wobec dobra, wychodzi niejako z siebie, zdąża do niego. Dobro go pociąga. Przyciąga zaś dlatego, gdyż dobro stojące przed nim odpowiada władzom afektywnym psychiki, przedstawia się jako coś dobrego. Wtedy ono przedstawia się jako dobro i pociąga ku sobie, gdy między kochającym a przedmiotem miłości zaistnieje tajemnicze psychiczne uzgodnienie, pewnego rodzaju pokrewieństwo, czyli gdy to dobro odpowiada psychicznemu nastawieniu kochającego.

---

<sup>110</sup> D, 86. Chodzi o Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański. Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst grecki, łaciński, polski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 69; B. Sesboüé SJ, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 63-120.

<sup>111</sup> D, 39. Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, s. 623-624. Skrót: BF.

<sup>112</sup> D, 428. Por. BF, s. 177-178.

<sup>113</sup> D, 691. Por. BF, s. 171.

<sup>114</sup> Por. TŻN, s. 279-288.

Proces narodzin miłości to nic innego, jak właśnie wytworzenie tego uzgodnienia, tej „odpowiedniości” między dobrem poznanym a władzami afektywnymi. Wówczas dane dobro pociąga, gdy to tajemnicze zharmonizowanie nastąpi i dopiero wtedy ten przedmiot dobry w sobie staje się dobry dla kochającego. Owocem tego wewnętrznego procesu zharmonizowania podmiotu kochającego i przedmiotu ukochanego jest „coś” – co zaistniało w duszy i we władzach afektywnych; coś, co sprawia, że dobro ukochane (rzecz lub osoba) wciska się duchowo do naszych władz afektywnych, do naszego wnętrza, czyli do tego, co nazywamy sercem. Miłość sprawia, że to dobro ukochane jest w nas, że nosimy je w sercu<sup>115</sup>.

Najważniejszą formą miłości jest miłość rodzicielska. Jest ona czymś najgłębszym i bardzo ściśle związanym z przekazywaniem życia. Jest to miłość naturalna, gdy chodzi o przekazywanie życia na poziomie przyrodzonym i stworzonym. W Bogu jest ona nieskończona i utożsamia się z nieskończoną Boską naturą. Ojciec, rodząc Syna, ma dla Niego ojcowskie serce: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3,17). Ojciec, przelewając swoją boską naturę, widzi w Synu samego siebie. Syn bowiem „jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3). Ojciec, wpatrując się w Syna, który jest Jego Słowem, mówi: „Ty jesteś moim Synem, Ja Cię dziś zrodziłem. I znowu: Ja będę Mu Ojcem, a On będzie Mi Synem” (Hbr 1,5). W kontekście miłości rodzicielskiej widać najlepiej, że miłość jest podstawą dla przekazywania życia. Życie, zdaniem dominikańskiego teologa, to działanie, to swego rodzaju ruch wewnętrzny<sup>116</sup>.

Miłość w Bogu uosobiona w Duchu Świętym, jest także swego rodzaju ruchem, a więc życiem wewnętrznym, które „promieniuje” w dziełach stworzenia (jakby na zewnątrz Trójcy Świętej). „Promieniuje” przede wszystkim w sercach stworzeń rozumnych. Wypromieniowanie w Słowie i odbicie istoty Ojca w Synu jest życiem wewnętrznym Boga. Osoby Boskie między sobą obcuja, są czynne i żywotnie wnikają w siebie. Mamy tu wiekuiste dawanie i odbieranie w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu: nieskończone żywotne tchnienie, które od jednej Osoby do drugiej i od obu razem dmie z niespożytą siłą. Jest uderzaniem nieskończonego serca, które faluje żarem najwznioślejszego uczucia, ogień buchający płomieniem nieogarnionej miłości.

---

<sup>115</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., zwłaszcza s. 68-71; 74; 32-60; por. TŻN, s. 170-185; por. TWB, s. 161-276.

<sup>116</sup> Por. TŻN, s. 183-184.

Duch Święty, który – jak wiemy z Objawienia – pochodzi od Ojca i Syna. Ojciec (początek bez początku) rodząc od wieków Syna – drogą poznania – miłuje Go odwiecznie. Syn utożsamia się z Nim w swej Boskiej naturze, a więc jest tak jak On – nieskończoną Dobrocią. Ojciec tę swoją Dobroć, utożsamiającą się z naturą Boską, przekazuje Synowi. Ojciec, rodząc od wieków Syna, miłuje Go odwiecznie nieskończoną miłością. Syn zrodzony przez Ojca od wieków pała wzajemną, odwieczną nieskończoną miłością ku Ojcu, który przelał na Niego swą naturę, rodząc Go drogą poznania, jako swe „Słowo”. Wzajemna miłość Ojca i Syna jest to substancjalna i osobowa Miłość – to trzecia Osoba Trójcy Świętej – Duch Święty. Pojęcie „Duch Święty” – zdaniem Kosteckiego – nie jest imieniem własnym trzeciej Osoby Boskiej w sensie ścisłym, bo i Ojciec, i Syn są duchami i są świętymi. Opierając się na Piśmie Świętym, które trzecią Osobę nazywa Duchem, ta nazwa przyjęła się w powszechnym nauczaniu Kościoła, wyraz „Duch Święty” uważa się za imię własne trzeciej Osoby Boskiej<sup>117</sup>. Pojęcie „duch” dobrze wyraża sposób pochodzenia Ducha Świętego drogą tchnienia i miłości. Przez analogię do rzeczy materialnych, jak wiatr, tchnienie, oddech, siła poruszająca i jednocząca nazwano Duchem Świętym trzecią Osobę Boską. Duch Święty jest Osobą pochodzącą z miłości, czyli z tchnienia Ojca i Syna. Duch Święty, pochodząc od Ojca i Syna drogą miłości, jest jakby sercem Trójcy Przenajświętszej. W „łonie” Trójcy Przenajświętszej życie Boże jest bezmierne i wszechpotężne w swej doskonałości. Bóg Ojciec niezrodzony, od nikogo niepochodzący rodzi Syna Bożego, który jest współistotny z Nim, wiecznie współistnieje w jednej naturze Boskiej. Ojciec i Syn kochają siebie w niewysłowionym uścisku odwiecznej miłości. Ona to stanowi trzecią Osobę Trójcy przenajświętszej współistniejącą od wieków z Pierwszą i Drugą w jednej boskiej naturze. Jest to Bóg: Duch Święty, który pochodzi od Ojca i Syna jako od jednej zasady jednego odwiecznego tchnienia niepojętej Bożej miłości. Słusznie Tradycja Kościoła nazwała Ducha Świętego sercem Trójcy Przenajświętszej, węzłem swej osobowej miłości łączącej Ojca i Syna<sup>118</sup>.

Można więc powiedzieć, że właściwością Ducha Świętego jest łączyć w swej Osobie wspólną miłość Ojca i Syna. Duch Święty różni się więc od Ojca i Syna przez to, że jest ich wzajemną miłością. Jako wzajemna miłość Duch Święty jest miłością

---

<sup>117</sup> TŻN, s. 210-226. Na uwagę zasługują również następujące książki: Y. Congar OP, *Wierzę w Ducha Świętego*, t.1-3, Warszawa 1995-1996; R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998; L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel*, Wydawnictwo M, Kraków 2000; A. Jankowski OSB, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003; Jan Paweł II, encyklika o Duchu Świętym *Dominum et Vivificantem*, Watykan 1987.

<sup>118</sup> Por. R. Kostecki OP, *Tajemnica serca*, dz. cyt., s. 40.

między Osobami Ojca i Syna, przez którą Syn odpowiada Ojcu na Jego miłość, a Ojciec na miłość Syna. Ojciec kocha Syna nie tylko dlatego, że jest godzien miłości z racji swej dobroci nieskończonej, bo ta jest wspólna i Ojcu, i Synowi, ale Ojciec kocha samą miłość, którą ma Syn dla Niego. Syn zaś kocha Ojca nie tylko dla Jego nieskończonej dobroci, ale kocha równocześnie miłość, jaką ma względem Niego Ojciec<sup>119</sup>. Duch Święty łączy ze sobą dwie Osoby – Ojca i Syna – różniące się osobowo, a ta łączność realizuje się przez wspólną, wzajemną miłość<sup>120</sup>.

Duch Święty – odwieczna miłość Ojca i Syna – serce Trójcy Przenajświętszej jest źródłem, ściślej się wyrażając – p r a ż r ó d ł e m wszelkiej miłości *ad extra*, jest też praźródłem łask dla Człowieczeństwa Chrystusa. Bóg, kochając swą nieskończoną Dobroć w pochodzeniach Osób Boskich, promieniuje swą miłością na zewnątrz siebie, udzielając się stworzeniom. Stworzenie to pierwsze dzieło, to jakby pierwszy stopień miłości Boga promieniującej na zewnątrz życzliwej miłości. Bóg nie ograniczył się do tego, ale posunął się nieskończenie dalej: dał swojego Jednorodzonego Syna, aby stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Usynowił przez to w niewyobrażalny sposób stworzenia rozumne przez dopuszczenie ich do uczestnictwa w swej boskiej naturze. Łaska uświęcająca i usynawiająca aniołów i ludzi – to dzieło szczególnie życzliwej miłości Boga. Bóg, oddając się z miłości stworzeniom, przygotowuje je na przyjęcie tego daru przez wewnętrzne przebóstwienie. Łaska jest więc dziełem serca Bożego – to dzieło Ducha Świętego. Łaska przebóstwiająca całego człowieka, w sposób szczególny przebóstwia jego serce, a więc wolę, udzielając mu szczególnej mocy kochania miłością nadprzyrodzoną rozpoznanego Dobra: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Duch Święty, przebóstwiając łaską i wlewając do duszy cnotę miłości, czyni miłośnikami Boga – *amatores Dei nos fecit*. Duch Święty – serce Boga – jest sprawcą serc nadprzyrodzenie kochających, w

---

<sup>119</sup> Bernard de Margerie: *La Trinite chretienne dans l'histoire*, Paris 1947, s. 426.

<sup>120</sup> Św. Tomasz: *I Sent.*, d. 10, I, 3c. Dla porównania tej problematyki, z braku miejsca odsyłam również do niektórych książek: ks. J. Warzeszak, *Działanie Ducha Świętego w świecie i w Kościele*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów 1992, także: A. Jankowski OSB, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, dz. cyt., oraz R. Laurentin, dz. cyt.; J. P. Torrell OP, *Św. Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, W drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań – Warszawa 2003, s. 216-317. H. J. Nicolas OP, *Le pronndeurs de la grace*, Beauchesne, Paris 1969, s. 86-238, tenże, *Synthese dogmatique. De le Trinite a la Trinite* (pref. kard. J. Ratzinger), Beauchesne, Paris 1985. Ks. F. Courth SAC, *Bóg trójjedyny*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1999; J. Danielou, *Trójca Święta a tajemnica egzystencji*, Znak, Kraków 1994. Także L. Balter, *Pneumahagijny wymiar tajemnicy zbawienia* [w:] „Ateneum Kapłańskie” 433 (1981), s. 182-183; Kolekcja Communio, T. 12, *Duch Odnowiciel*, Pallottinum, Poznań 1998, Kolekcja Communio, T. 13, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Pallottinum, Poznań 2000. Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, Warszawa 1997.

pierwszym rzędzie Serca Jezusowego. Przez to jest jakby sercem całej ludzkości usynowionej w Chrystusie i zjednoczonej przez Niego w Kościele – Mistycznym Ciele Chrystusa. „Duch Święty jest sprawcą najpiękniejszego i najgorętszego serca, jakim jest serce Chrystusa, uformowane przez Niego w łonie Najświętszej Dziewicy. Tuż obok serca Chrystusa – jako Jego najlepsze odbicie – jest serce Bogarodzicy (...) po nich idą serca wszystkich kochających Boga. Wszystkie one są dziełem Ducha Świętego, miłości wzajemnej Ojca i Syna, i promenującej na wszechświat, dzieło tejże miłości”<sup>121</sup>.

Według Kosteckiego cała Trójca Święta jest prądródelem wszystkich łask udzielonych Jezusowi Chrystusowi. Łaska nie utożsamia się z Bogiem. Ponieważ łaska nie jest stwarzana, lecz wyprowadzana z możliwości uległości (*potentia oboedientialis*) stworzeń rozumnych<sup>122</sup>, Istotą Boga jest Istnienie. Bóg pozostaje zawsze właściwą i główną jej przyczyną. Do istoty Boga należy proces obdarowywania, jak i przyjmowania zachodzący pomiędzy poszczególnymi Osobami Boskimi. Ojciec odwiecznie rodzi swego Syna, a Ten z kolei jest ciągle rodzony przez Ojca, a jednocześnie całkowicie oddaje się Ojcu w akcie dziękczynienia. Może się wydawać, że to Ojciec jest odwiecznie obdarowującym źródłem Bóstwa, podczas gdy Syn i Duch przyjmują ojcowski Dar, który nie jest różny od nich samych. Jednakże śledząc uważnie tok myśli dominikańskiego teologa stwierdzamy, że proces życia trynitarnego odnosi się do wzajemnej wymiany, w której każda z Osób zarówno przyjmuje, jak i oddaje

---

<sup>121</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 40.

<sup>122</sup> TŻN: „Natomiast, gdy chodzi o sposób sprawiania łaski, niektórzy uważają, że Bóg stwarza ją bezpośrednio. Sentencja ta jest nie do przyjęcia. (...) Łaska uświęcająca zakłada istnienie podmiotu, nie można mówić w znaczeniu ścisłym o jej stworzeniu. Wyrażenia Pisma św. o stworzeniu łaski należy rozumieć w sensie moralnym. Łaska jest stwarzana w tym znaczeniu, że uświęcenie przez łaskę daje człowiekowi jakby »nowy byt« nadprzyrodzony. (...) Łaska nie jest więc ani »stwarzana« ani »współstwarzana«, gdyż z jednej strony zależy w swym istnieniu od podmiotu, jako forma przypadłościowa, z drugiej zaś – zakłada podmiot już istniejący, a więc sprawiony czynnością odrębną od czynności uświęcającej. Ona sama zaś jest kresem czynności porządku nadprzyrodzonego. Według powszechnego tłumaczenia teologów, łaska wyprowadzana jest z »możliwości uległości«: *educitur e potentia oboedientiali*. Ponieważ jako przypadłość, zależy w swym istnieniu od podmiotu, również zależna jest od podmiotu w swym powstawaniu. Powstawanie – *feri* – jest bowiem drogą do istnienia. Każdy podmiot jest w możliwości otrzymania czegoś nowego, bądź proporcjonalnego do jego natury, bądź wyższego rzędu, posiadającego moc wyższą, przekraczającą przyrodzone zdolności odbiorcze danego bytu. (...) Oprócz tej zdolności odbierania wpływu od bytów – działaczy proporcjonalnych, czyli przyrodzonych, istnieje w rzeczach zdolność przyjmowania wpływu działania nadprzyrodzonego, a więc od Boga, od którego każde stworzenie jest we wszystkim i całkowicie zależne. (...) »Możliwość uległości« jest więc zdolnością przyjęcia od Boga wszystkiego, czego zechce On stworzeniu udzielić, a co nie zawiera w sobie sprzeczności”. Więcej na ten temat w: TŻN, s. 384-387. „Dusza jest w możliwości przyjęcia od Boga darów nadprzyrodzonych, łaski, z racji swej duchowości nawet Boga. Ta »możliwość uległości« w duszy ludzkiej w stosunku do Boga uświęcającego łaską jest czystą biernością, niesprzeczną otrzymania darów Bożych. Nie istnieją w duszy najmniejsze skłonności w tym kierunku. Bierność ta utożsamia się z istotą duszy i jej władzami, które jedynie nie mieszczą w sobie sprzeczności, by mogły zostać wyniesione przez łaskę na poziom nadprzyrodzony. To wyniesienie jest darmowe i idzie po linii natury rozumnej. Dusza przyjmuje działanie Boże – łaskę – przechodząc ze stanu przyrodzonego (grzesznego odwrócenia od Boga) w stan nastawienia ku Bogu, przyjaźni z Nim” (tamże).

siebie we wzajemnej miłości. Ojciec wydaje się Synowi, lecz ów strumień miłości powraca do Niego w postawie oddania i wdzięczności Syna. Obaj są ze sobą najściślej zespoleni w darze osobowej miłości, którym jest Duch. W łonie Trójcy Świętej istnieje zatem żywotne prazródło tej rzeczywistości, która nazywamy łaską. Mało tego, zdaniem Kosteckiego Bóg stworzył się i zaprosił stworzenia rozumne (wszechświat) do udziału w tym wewnątrztrynitarnym życiu przez Chrystusa. Objawienie podpowiada, że Bóg objawił się już jako Bóg miłości w Starym Testamencie, a w Nowym Testamencie odsłonił swoje kochające Oblicze w Jezusie Chrystusie do końca<sup>123</sup>.

Taką teocentryczną logikę działania łaski widać doskonale w największych dziełach Kosteckiego o łasce. W planie *Tajemnicy życia nadprzyrodzonego* oraz *Tajemnicy współżycia z Bogiem* oraz innych ksiązek teologicznych ojca Romualda Kosteckiego OP można dostrzec, że w organizacji wiedzy teologicznej prymat przyznaje się Bogu. Rozpatruje Boga – Trójce Świętą, samą w sobie albo w swoim dziele, darze łaski. Odwiecznym aktem Bóg postanowił wynieść Człowieczeństwo Chrystusa do współistnienia z Osobą Boską tak, by Chrystus stał się rzeczywistym i naturalnym Synem Bożym<sup>124</sup>: „ustanowiony według Ducha Świętości pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych”<sup>125</sup>. Bóg postanowił od wieków przeznaczyć istnienie Chrystusa, był w tym całkowicie niezależny od jakiegokolwiek przyczyny poza wolą Boga. Dar Chrystusa był darmo dany i niezasłużony. „*Agape-caritas* nie musiała stawać się »*humanitas*«, już nią była”<sup>126</sup>. Przypomnijmy, że u Boga miłować to znaczy dawać byt. Uzasadnieniem dzieła Bożego jest Dobroć Boga. Bóg jest Dobrocią. Dobro zaś z natury swej jest rozlewane: *bonum est essentialiter diffusivum sui*. Do jego istoty należy udzielać się innym. „Wiemy z Objawienia, że Bóg dobroć swą rozlał od wieków w pochodzeniach Osób Boskich. Jest to komunikacja nieskończona, zarówno w swej treści, jak i sposobie. Osoby bowiem pochodzące: Syn od Ojca, Duch Święty od Ojca i Syna, utożsamiają się z nieskończoną Dobrocią Istoty Bożej. Mimo odwiecznego przelewania swej Dobroci na Osobę Syna i Ducha Świętego, Bóg zawsze jest Dobrocią nieskończoną i nadal zachowuje możliwość komunikowania

---

<sup>123</sup> Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte*, Rzym 2000.

<sup>124</sup> „*Praedestinatio proprie accepta, est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus, et Deus esset homo. Nec potest dici, quod Deus ab aeterno non praeordinaverit hoc se facturum in tempore: quia sequeretur, quod divinae menti aliquid accideret de novo. Et ideo oportet dicere quod ipsa unio naturarum in Persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione*” (STh, 3, q. 24, a. 1).

<sup>125</sup> Rz 1, 4.

<sup>126</sup> Por. A. Gesché, *Chrystus*, dz. cyt., s. 244.

swej Dobroci, ale już w sposób ograniczony. Ta ograniczoność ma swe źródło nie w Dobroci Bożej, ale w naturze bytu stworzonego”<sup>127</sup>.

Omawiając zagadnienie praźródła łask dla Chrystusa w nauce Kosteckiego, nie można pominąć jego nauki o posłaniach (misjach) Osób Boskich<sup>128</sup>. „Posyłanie Osób Boskich jest ściśle związane z wewnętrznym życiem Boga, zasadzającym się na pochodzeniu Osób Boskich. Dzieje się w przestrzeni łaski. Przedłuża się ono i niejako wychodzi na zewnątrz wówczas, gdy Trójca Święta sprawia w czasie skutki skończone, mające związek z pochodzącymi Osobami. Posłannictwa mogą być widzialne: Wcielenie Syna Bożego, ukazanie się ognistych języków nad apostołami czy też gołębiczy nad Chrystusem podczas chrztu w Jordanie; mogą być też być czysto wewnętrzne, niewidzialne: wiążą się ściśle z uświęceniem przez łaskę”<sup>129</sup>. Chrystus został posłany na świat<sup>130</sup>. Posyłanie Osób Boskich, Syna i Ducha Świętego, oparte na pochodzeniach, dokonuje się w atmosferze miłości. „Pochodzenie odwieczne jest dla osoby posyłanej – Syna czy Ducha Świętego – zarówno początkiem odwiecznego jej istnienia, jak również jej obecności w czasie, stanowi więc element istotny misji”<sup>131</sup>. Charakterystycznym słowem w nauce Kosteckiego o posłaniach Osób Boskich jest wyraz: „moment czasowy”. „Misja zawiera także element czasowy, mianowicie nowy sposób przebywania danej osoby w stworzeniach. Przyjście i przebywanie Osoby Boskiej w stworzeniu jest jakby rozszerzeniem odwiecznego pochodzenia na stworzenie (Rz 8,3). Innymi słowy, kiedy mówimy, że Ojciec posyła swego Syna w ciele, znaczy to, że Ojciec rodzi swego Syna i kieruje go w ciało, przez Niego przyjęte”<sup>132</sup>. Za każdym razem moment wiania łaski do duszy jest równocześnie misją niewidzialną Osób Boskich, czyli Syna Bożego i Ducha Świętego; od tej chwili powstaje nowa relacja między duszą i Bogiem, a przez to nowy sposób jej obecności<sup>133</sup>.

Kostecki stwierdził, że celem posłannictw Osób Boskich jest pociągnięcie duszy do Boga, uświęcenie jej, zjednoczenie z Bogiem, a w konsekwencji oddanie się Boga duszy na całą wieczność. Wielorakie posłannictwa zewnętrzne (np. Wcielenie,

---

<sup>127</sup> TŻN, s. 14.

<sup>128</sup> Tamże, s. 210-230.

<sup>129</sup> Tamże, s. 212.

<sup>130</sup> J 17,8. Por. J 17,3.18.21.23.25; Mt 10,40; Mk 9,36; Łk 9,48; 10,16.

<sup>131</sup> Tamże, s. 212.

<sup>132</sup> Tamże.

<sup>133</sup> STh, 1, q. 43, a. 5: „Mitti autem divinam Personam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum modum inhabitandi illius Personae et originem eius ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utriusque convenit invisibiliter mitti, Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen convenit sibi ab alio esse; et per consequens nec mitti” (Por. tamże, a. 4).



Pięćdziesiątnica itd.) zmierzają do wewnętrznych. „Najważniejsza z misji Osób Boskich – Wcielenie Syna Bożego, który od wieków pochodząc od Ojca i nie opuszczając Go przybiera do swej osobowości naturę ludzką – miała na celu przywrócenie ludzkości łaski, utraconej przez Adama, pojednanie z Bogiem, słowem pociągnięcie całej ludzkości do Boga. Wcielenie jest zapoczątkowaniem całej serii misji Osób Boskich do poszczególnych ludzi, które to posyłanie trwać będzie do końca świata. Kościół i sakramenty są kontynuowaniem zewnętrznej misji Syna Bożego, który z Ojcem i Duchem Świętym wciąż na nowo przychodzi, przebywa i działa w Kościele”<sup>134</sup>.

Kostecki przypomniał tutaj jeszcze jedną kwestię, ważną dla rozważań o łaskach osobistych Chrystusa. Mianowicie to, że Bóg przychodzi z darem podwójnym: „stworzonym”, którym jest łaska uświęcająca, i „niestworzonym”, którym jest sam Bóg, bo uświęcając łaską, równocześnie On sam osobiście oddaje się duszy. Zdaniem ojca Romualda łaska „stworzona” (uświęcająca) i „niestworzona” (Bóg) idą zawsze razem ze sobą w parze, niezależnie której przyzna się pierwszeństwo<sup>135</sup>. Wyrażenia Pisma Świętego, Ojców Kościoła, zwłaszcza wschodnich, wskazują na to, że łaska uświęcająca – łaska stworzona – jest owocem oddania się Boga duszy. Teologowie zachodni natomiast uczą, że łaska uświęcająca sprowadza Boga do duszy<sup>136</sup>.

Niektórzy współcześni teologowie komentują w odmienny niż ojciec Kostecki sposób misję Osób Boskich oraz inaczej pojmują wynikającą z tych misji łaskę. Teologowie ci rozgraniczają na przykład misję od łaski. Na pytanie, czy najpierw w łonie Maryi działał Duch Święty, przygotowując ją do Wcielenia, czy też Jego

---

<sup>134</sup> TŻN, s. 212-213.

<sup>135</sup> TŻN, s. 213. Por. przypis 124: „Wyrażenia Pisma Świętego, Ojców Kościoła, zwłaszcza wschodnich, wskazują na to, że łaska uświęcająca – łaska stworzona – jest owocem oddania się Boga duszy. Teologowie zachodni (...) uczą, że łaska uświęcająca sprowadza Boga do duszy”.

<sup>136</sup> Więcej na ten temat w TŻN, s. 213 (zwłaszcza przypis). Por. także K. Rahner, *Ecrits théologiques*, Desclée de Brouves, Paris 1963, t. 3, s. 37-69. O roli Ducha Świętego w życiu Chrystusa pisał R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 127-152. Jeśli chodzi o Wcielenie, autor komentuje tekst: „Albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1,20) w sposób następujący: „Określając transcendentną Zasadę tego narodzenia za pomocą imienia żeńskiego i jej rolę również na sposób żeński, Mateusz jeszcze wyraźniej wyklucza to, by Duch Święty mógł być małżonkiem Maryi i ojcem Chrystusa. Tak więc, sytuuje on w sposób godny podziwu rodzaj działania Ducha Świętego po linii już mocno wpojonej nam przez Biblię: to nie jest istota pojawiająca się naprzeciw, uzupełniający partner, ale Ten, kto pobudza każdy byt do właściwego mu dynamizmu, do własnej autonomii i tożsamości; wywyższa On Maryję, podnosząc maksymalnie Jej kobiecą zdolność bycia matką, którą łączy z Bogiem-z-nami (1,23), a następnie »Synem Bożym« (2,15:). Syn Boży i Syn Maryi jest Tym samym. To boskie spełnienie się Jej osoby, Jej macierzyństwa i przyjścia samego Boga do rodzaju ludzkiego jest dyskretnym i tajemniczym dziełem Ducha Świętego: wszystkie określenia to sugerują w sposób poznawczo niezręczny, ale zarazem genialny, pochodzący z natchnienia Ducha Świętego” (s. 135). Św. Mateusz określa rolę Ducha Świętego za pomocą przyimka *ek*, który oznacza rolę kobiety w genealogii [*ek Pneumatos Hagiou*] (s. 133-134). Chce on zaznaczyć, że zrodzenie to jest z Boga samego.

działanie było owocem oddania się Boga Maryi, ks. D. Oko, komentując K. Rahnera, stwierdza na przykład, że „w perspektywie prawdy o Trójcy Przenajświętszej samoudzielenie się Boga okazuje się być jedną z dwóch podstawowych form samoudzielenia się Boga światu – poprzez łaskę i poprzez wcielenie – przy tym podobnie, jak we wcieleniu przychodzi Syn Boży, tak w łasce przychodzi Duch Święty”<sup>137</sup>. Inny teolog, L. Bouyer twierdzi z kolei: „Tego, że Chrystus jest Słowem Bożym, które stało się ciałem, nie zawdzięczamy specjalnej łasce, nazywanej łaską zjednoczenia. Wręcz przeciwnie, ponieważ przyjmuje On indywidualne człowieczeństwo, które otrzyma imię Jezusa, człowieczeństwo to zostaje otoczone, napełnione i przesycone pełnią nieporównywalnej łaski”<sup>138</sup>. Omawiane zagadnienie jest również kluczowe dla H. U. von Balthasara. Ks. Sobociński, komentując Balthasara, napisał: „(...) jeśli wiara poucza nas, że druga Osoba Trójcy Świętej przyjęła ludzką naturę, to jak należy widzieć to wydarzenie w planie trynitarnym? Bazylejczyk wychodzi wpierw od formuły Symbolu Apostolskiego: *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Jest to fragment, który pozwala zauważyć szczególnie odniesienie, jakie zachodzi w momencie wcielenia, pomiędzy Synem Bożym i Duchem

---

<sup>137</sup> Ks. D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt. s. 180-181: „(...) fakt, że są dwa i tylko dwa podstawowe sposoby samoudzielenia się Boga, wynika dla Rahnera jasno z jednej strony z samej natury Trójcy istniejącej w takich, a nie innych »posłannictwach«, a z drugiej strony z samej natury człowieka, z jego ontologicznej i osobowo-histerycznej konstytucji. Z jednej strony w Trójcy szczególnym posłannictwem Syna jest posłannictwo prawdy, a Ducha – posłannictwo miłości. Z drugiej strony podstawowymi aktami duchowymi każdej duchowej istoty, w tym również człowieka, jest poznanie i chcenie, które w swojej istocie, pierwotnie, jest miłością, czyli bezinteresowną afirmacją dobra (...). W tej najgłębszej i najszerszej perspektywie okazuje się, że jedno samoudzielenie się boskiej Trójcy stworzeniu ma dwie podstawowe formy, dwie modalności: udzielanie się jako prawda, co jest szczególnym posłannictwem Syna i dokonuje się we wcieleniu oraz udzielanie się jako miłość, co jest szczególnym posłannictwem Ducha i dokonuje się w łasce”.

<sup>138</sup> L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel*, dz. cyt., s. 515-525: „Teologia będąca pod wpływem Augustyna zdefiniuje pochodzenie Ducha Świętego przy użyciu idei lub wyobrażenia daru, precyzując, że Duch Święty jest z tego powodu wewnątrz Trójcy więzią łączącą dwie pozostałe Osoby, stanowiące jedno właśnie przez to, że jedna drugiej udziela siebie w Duchu Świętym. Stąd końcowe utożsamienie Ducha z osobową miłością Ojca do Syna, wznoszącą się ku Niemu razem z Synem. Trzeba jednak przyznać, i wydaje się, że na własny rachunek czyni to św. Augustyn – że podobne domysły nie są w stanie rozproszyć tajemnicy, z pewnością, jak twierdzą Ojcowie Kapadoccy, nie rozłącznie związanej z całą Trójcą, lecz także, w sposób bardzo charakterystyczny, z pochodzeniem Ducha. Istnieje wszakże punkt, w którym kontynuacje augustyńskich rozważań o Duchu Świętym wiążą się z teologią Ojców Kościoła, zwłaszcza grekojęzycznych. Dla nich bowiem działania wspólne całej Trójcy, pośród nich zaś – zbawienie, ani bardziej, ani mniej od stworzenia świata, należą do każdej z Osób Boskich, zgodnie z właściwą Jej modalnością. Wszystko przychodzi do nas od Ojca, niby ze Źródła, przez Syna, w Duchu Świętym. Ojcowie ci sądzą, że owe modalności odpowiadają rozmaitym *tropoi hyparkseos*, różnym sposobom posiadania tej samej istoty Bożej, stanowiącym różnice między trzema Osobami. Zgodnie z ich poglądem Bóg Ojciec jest Tym, od którego wszystko pochodzi, ponieważ Syn przedwiecznie rodzi się z Niego, a wszystko zostało uczynione nie inaczej niż dzięki tajemniczemu, doczesnemu uczestnictwu w przedwiecznym synostwie. Dzięki Duchowi żyją wszystkie byty, wzorowane w akcie stworzenia na samym zrodzeniu Syna Bożego, ponieważ Duch Święty jest właśnie jak gdyby tchnieniem Boskiego życia”.

Świątym. Opis sceny Zwiastowania przedstawiony nam przez Ewangelistę Łukasza pozwala dostrzec aktywną i dynamiczną rolę Ducha Świętego, który zstępując na Maryję okrywa ją mocą Najwyższego (por. 1,35-39). Takie dynamiczne zstąpienie Ducha Świętego różni się w stosunku do Syna Bożego, który pozwala się wcielić. Ten moment ukazuje go w postawie biernej. Autor twierdzi, że takie spojrzenie na Ducha Świętego i Syna Bożego, gdzie jeden jest aktywny, dynamiczny, drugi zaś przyjmuje postawę bierną, ma swój fundament w Tradycji, wypływa on bowiem ze wszystkich formuł wiary chrześcijańskiej<sup>139</sup>. Zdaniem H. U. von Balthasara „rola Ducha Świętego

---

<sup>139</sup> Ks. M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa jako odzwierciedlenie wewnętrznego życia Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*. Rozprawa doktorska napisana w katedrze Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, obroniona w 2004, s. 147-155: „Jak należy widzieć tę oczywistą aktywność Ducha Świętego w perspektywie czasowych posłańctw Syna i Ducha, które właśnie tradycyjna teologia rozumiała jako będące na przedłużeniu boskich i odwiecznych pochodzeń. Innymi słowy, czy nie ma tutaj pomieszania we wzajemnym odniesieniu pomiędzy Trójcą Świętą ekonomiczną, objawioną w historii zbawienia w boskich posłańctwach Syna i Ducha, a Trójcą Świętą immanentną, która przejawia tajemnicę swego życia w wewnętrznych pochodzeniach? Balthasar dostrzega ważność tego pytania, dlatego o nim nie zapomina. (...) Jak naucza tradycyjna teologia, czasowe posłańctwa, jakie miały miejsce w historii zbawienia, a więc misja Syna i Ducha Świętego, należy rozumieć na płaszczyźnie boskich i odwiecznych pochodzeń. W historii zbawienia Pan Bóg nie objawia nam *coś* o sobie, lecz *siebie samego*, znaczy to, że Jego dialog z człowiekiem odsłania tajemnicę trynitarnego życia. Ojciec w wieczności rodzi równego sobie we wszystkim Syna i potem wraz z Nim, obaj tchną Ducha Miłości. W początku zatem odwiecznego życia Bożego należy widzieć taki układ: Syn jako zrodzony przez Ojca zajmuje »drugie miejsce«, natomiast Duch Święty jako owoc tchnienia Ojca i Syna zajmuje »trzecie miejsce«. Chodzi o to, by mówiąc o życiu Bożym, ukazać je w pewnym porządku, wyrażającym logiczne następstwa wzajemnych pochodzeń. Ojciec od nikogo nie pochodzi, nikt mu nie daje pochodzenia, dlatego jest *pierwszy*. Syn, pochodząc od Ojca, jest *drugi*, natomiast Duch Święty jest *trzeci*, gdyż Ojciec i Syn dają mu pochodzenie przez fakt wspólnego tchnienia. Taki właśnie logiczny porządek dynamiki życia Bożego objawia się w historii zbawienia: wprawdzie ma miejsce misja Syna Bożego, a po niej następuje misja Ducha Świętego. Odniesienie tej nauki do powyższej refleksji dotyczącej posłuszeństwa Syna Bożego, które dzięki aktywnej roli i dynamicznej Ducha Świętego byłoby zrealizowane już w samym momencie wcielenia, zakłóca ów logiczny porządek *missio-processio* przedstawiony powyżej. Widzimy bowiem, że w momencie wcielenia aktywna rola Ducha Świętego czasowo wyprzedza misję Syna Bożego. Duch Święty nie jest zatem Tym, który przychodzi dopiero »po« misji Syna, lecz przeciwnie: wyprzedza ją, gdyż to dzięki Jego aktywnej roli czasowa i historyczna misja Syna może zaistnieć we wcieleniu. Boskie posłańctwo Ducha Świętego wyprzedza i antycypuje posłańctwo odwiecznego Słowa, które we wcieleniu staje się Ciałem. Jak zatem wyjaśnić tę trudność? Czy mamy tutaj do czynienia ze sprzecznością? Już św. Tomasz dotykał trochę tego problemu, próbując się zastanowić nad relacją, jaka zachodzi pomiędzy misją Ducha Świętego a obecnością w życiu Jezusa łaski habitualnej, czyli uświęcającej, będącej owocem tejże misji (STh, 3, q. 7, a.1). Taki klucz interpretacyjny pozwolił mu zachować porządek Trójcy immanentnej w odniesieniu do jej historycznego objawienia. Twierdził bowiem, że unia hipostatyczna, czyli zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej w Osobie Słowa, wyprzedza udzielenie łaski habitualnej Człowieczeństwu Chrystusa, która pochodzi z obecności i misji Ducha Świętego. „Zasadą zjednoczenia jest Osoba Słowa, która przyjmuje (*assumit*) naturę ludzką... Otóż misja Syna realizuje się według porządku natury i jest wcześniejsza od misji Ducha Świętego, ponieważ Duch Święty, według porządku natury, pochodzi od Ojca i Syna jako miłość. Balthasar obserwuje, że takie podejście do zagadnienia ukazuje boski Logos w samym centrum wcielenia, gdyż cała tajemnica odnosi się do Niego. Prowadzi to naszego Autora do stwierdzenia, że w konsekwencji samo uświęcenia Człowieczeństwa Jezusa rozumiane jako obecność łaski habitualnej, a więc jako owoc misji Ducha Świętego, jawi się jako coś wtórnego, przypadkowego. Postawienie takiej tezy jest wsparte analizą, jaką w tym przedmiocie przeprowadził Walter Kasper. W swojej bardzo ważnej pracy na ten temat podkreślił, że »obecność łaski habitualnej w Człowieczeństwie Jezusa nie jest jakąś przypadkową konsekwencją, która wypływałaby z faktu, że Logos przyjął naturę ludzką, lecz jest warunkiem obecności tejże łaski«

nie odnosi się tylko do tego, by z Jezusa – Człowieka, uczynić odpowiednie narzędzie do [wyrażenia] historycznego posłuszeństwa Syna, lecz wyraźnie na tym, aby przez „zacienienie” Dziewicy przenieść Syna w stan ludzkiego istnienia, jak o tym wyraźnie mówi formuła Credo”<sup>140</sup>.

Ważne jest też to, co Kostecki podkreśla z naciskiem, że w dziedzinie łaski każda inicjatywa zawsze wychodzi od Boga. U podstaw Jego darów leży *z y c z l i w o ś ć* (otwarcie) – to pierwsza łaska oraz źródło wszystkich innych łask. Bóg, oddając się duszy, nie zmienia się – byłoby to sprzeczne z Jego doskonałością – ale pociąga duszę, a przez nią całego człowieka ku sobie, przemienia ją od wewnątrz, udzielając zdolności nadprzyrodzonej, by mogła wejść w posiadanie Boga, który się jej oddaje najpełniej, aby mogła tym Bogiem się cieszyć<sup>141</sup>. Bóg oddaje się duszy nie w tym znaczeniu jakoby się zmieniał. Jest On w duszy obecny już od chwili jej zaistnienia, jako źródło jej bytu. Teraz zaś to nowe oddanie się polega na udzieleniu duszy zdolności poznania Boga, ukochania Go, a przez to nawiązania bezpośredniego kontaktu. Darem istotnym i zasadniczym jest zdaniem Kosteckiego nie sama łaska stworzona jako taka, ale Osoby Boskie, z którymi dusza nawiązuje bezpośredni kontakt i które stają się jej własnością. Łaska owszem jest darem Bożym, ale niemniej odgrywa ona tylko rolę środka, za pomocą którego dusza otrzymuje dar niestworzony: Trójcę Świętą<sup>142</sup>. W istocie jednak łaska uświęcająca oraz Trójca Święta oddająca się duszy poprzez misje Osób Boskich, stanowią jeden i ten sam dar, co nie oznacza, że łaska jest Bogiem, lecz, że jest Darem. Bóg, kiedy pragnie oddać się duszy przez łaskę, przygotowuje ją do tego, aby mogła się z Nim komunikować. Nie dzieje się to bez głębokiego odnowienia, oświecenia i wywyższenia stworzenia przez łaskę. Nie są to dwa różne dary, ale jeden dar. Stworzenie otrzymuje zdolność oglądania przedmiotu oraz sam przedmiot. Przedmiot ten oddaje się kontemplacji i miłości stworzenia nie w ten sposób, jakoby się do stworzenia zbliżał, gdyż nigdy nie jest on od naszego serca

---

(*Jesus der Christus*, Grünewald, Mainz 1974). Jaki zatem z tego płynie wniosek? Otóż Logos w momencie wcielenia posiada łaskę habitualną, uświęcającą, posiada w sobie pełnię Ducha Świętego, gdyż to właśnie Duch Święty jest Autorem unii hipostatycznej. Syn jest w wolności posłany na świat i aby wypełnić zleconą misję posiada w sobie już od samego początku, pełnię obecności Ducha Świętego. Wystarczy przywołać fragment Łukaszej Ewangelii ukazujący scenę w synagodze w Nazarecie (Łk 4,14-21). Dla Waltera Kaspera Duch Święty jest samym centrum (*das Medium*), w którym dokonuje się posłanie Syna na świat. W mocy Ducha Świętego Jezus otwiera się na wolę Ojca, w tymże samym Duchu dialoguje z Ojcem, w Duchu daje się prowadzić. Dla Balthasara jest to bardzo ważne, gdyż pozwala mu obronić tezę, że posłuszeństwo Syna zaczyna się już w samym wcieleniu”.

<sup>140</sup> K. T. Wencel EC, *Hans Urs von Balthasar: Teologia chwały*, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 224.

<sup>141</sup> Por. STh, 1, q. 43, a.3 ad 1.

<sup>142</sup> J. H. Nicolas, *Le don de l'Esprit* [w:] Rev. Thom. X-XII, 1966, s. 573; por. tenże, *Le profondeurs de la grace*, Beauchesne, Paris 1969, s. 86-160.

daleki, ale w tym znaczeniu, że wzbudza w stworzeniu spojrzenie miłości i oddaje się mu<sup>143</sup>. Po pierwszej misji Osób Boskich, czyli w momencie pierwszego uświęcenia duszy łaską następują dalsze, przez przyjmowanie sakramentów, przez każdy dobry uczynek, który zasługuje na natychmiastowe powiększenie łaski, każde zaś powiększenie łaski zacieśnia stosunek miłości duszy z Bogiem. Dusza bardziej przeniknięta łaską bardziej dogłębnie obejmuje Boga już posiadanego, a Bóg więcej się oddaje, staje się bardziej jej własnością – a zatem przychodzi do duszy w nowy sposób. W tym przemienianiu się duszy przez łaskę i posiadaniu Boga nie ma żadnych wyznaczonych granic. Wewnętrzny proces uświęcenia i kontaktowania duszy z Bogiem może postępować w nieskończoność, zależy to od łaskawości Boga i wierności duszy w przyjmowaniu Osób Boskich do niej posyłanych. Trzy Osoby Boskie przychodzą do duszy zdaniem ojca Romualda nierozłącznie (Petawiusz, Scheeben).

W Bogu wszystko jest jednością, gdzie nie zachodzi relacja przeciwstawna: *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*<sup>144</sup>. Osoby Boskie przychodzące do duszy i oddające się jej jako Dar czy też w niej mieszkające, każda z nich przynosi i daje Bóstwo wspólne trzem Osobom. Nie można się zgodzić z opinią, zdaniem Kosteckiego, że gdy jedna Osoba, np. Duch Święty, przychodzi do duszy, mieszka w niej lub działa, równocześnie nie czyniły tego dwie pozostałe Osoby. Każda z nich jest Boska, bo utożsamia się z Istotą Boską, wspólną wszystkim trzem Osobom. Każda jednak z Osób, jakkolwiek współlistotna z innymi, ma w sobie coś, co jest tylko jej właściwe i czym różni się od dwóch pozostałych, coś, czego nie można w żaden sposób przypisać innym Osobom. Niektóre właściwości wspólne wszystkim trzem Osobom, z racji jedności Boskiej natury, przypisujemy tej lub tamtej Osobie, chociaż w rzeczywistości są one własnością także innych Osób. To właśnie nazywamy w teologii „*apropriacją*”. Bóg jest doskonały i prosty. Nie mogąc Go ogarnąć jednym pojęciem, tworzymy ich wiele, choć wszystkie dotyczą Boga, odnoszą się do tej samej Rzeczywistości, jednej i prostej. Pismo Święte mówi, że Duch Święty jest Uświęcicielem, jest to zdanie prawdziwe, lecz nie byłoby prawdziwe twierdzenie, że przypada Mu to jakoś coś właściwego wyłącznie Jego Osobie i że tym różni się On od Ojca i Syna. To, że Duch Święty jest Darem czy też udziela łaski, nie stanowi Jego cechy osobowej, wyróżniającej Go od pozostałych Osób Trójcy – jest jednak racją, dla której przypisuje się właśnie Jego Osobie. Aby poznać atrybuty osobowe, trzeba do

---

<sup>143</sup> Tamże, s. 574.

<sup>144</sup> D, 70.

nich dochodzić przez atrybuty istotne. Wychodząc na przykład z atrybutu istotnego, jakim jest miłość, można poznać właściwość Osoby Ducha Świętego, nie negując miłości w osobach Ojca i Syna. Podkreślamy tylko, że miłość wspólna wszystkim Osobom Boskim ma szczególne podobieństwa z tym, co jest właściwą cechą Osoby Ducha Świętego<sup>145</sup>.

Tak więc podsumowując, Kostecki ukazał, że Trójjedyny Bóg jest prazródłem wszystkich łask udzielanych Chrystusowi. Posłannictwa zewnętrzne, jakim jest np. Wcielenie Syna Bożego, wydarzenie Pięćdziesiątnicy itd. zmierzają do misji wewnętrznych, niewidzialnych, czyli do łaski. „Pod zewnętrzną szatą misji danej Osoby kryje się zawsze misja wewnętrzna, przez łaskę uświęcającą duszę i jednocząca ją z Bogiem”<sup>146</sup>. Innymi słowy łaska uświęcająca jawi się jako najgłębsza zasada jednocząca z Bogiem – Trójca Święta. Jest jednak jedynie „środkiem” (*qualitas*) umożliwiającym połączenie istoty duszy z Bogiem, który sam jest Darem (daje uczestnictwo). Najważniejsza z tych misji, związana z wewnętrznym życiem Bożym, jakim jest Wcielenie Syna Bożego, który od wieków pochodząc od Ojca i nie opuszczając Go przybiera do swej osobowości naturę ludzką, ta misja miała na celu przede wszystkim przywrócić ludzkości łaski<sup>147</sup>. Tak więc, zdaniem Kosteckiego, wszystkie łaski Chrystusa wypływają z życzliwej miłości Boga.

## 1.2. Łaska zjednoczenia osobowego we Wcieleniu Chrystusa

Najważniejszą z wszystkich łask udzielonych Chrystusowi była łaska „zjednoczenia osobowego” (*unii hipostatycznej*), o której Kostecki pisał już w pierwszym swym dziele *Świętość Chrystusa*<sup>148</sup>. „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca pełen łaski i

---

<sup>145</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *De Verit.*, q. 7, a.3: „To zaś, co jest wspólne całej Trójcy, nie może być sprowadzone do czegoś właściwego jakiejś Osobie na tej podstawie, że bardziej przysługuje jednej Osobie niż innym – to bowiem sprzeciwiałoby się równości Osób – lecz na tej podstawie, że to, co jest wspólne, posiada większe podobieństwo do tego, co jest właściwe jednej Osobie, niż do tego, co jest właściwe innej. Na przykład dobro jest w pewnym sensie czymś właściwym Duchowi Świętemu, który pochodzi jako miłość; dobro jest bowiem przedmiotem miłości, stąd jest czymś właściwym Duchowi Świętemu. A podobnie moc jest właściwa Ojcu, ponieważ moc jako taka jest pewnym początkiem, dla Ojca zaś czymś właściwym jest być początkiem całej boskości. Z tego samego powodu mądrość jest właściwa Synowi, ponieważ zbieżna jest z tym, co Jemu właściwe – Syn pochodzi bowiem od Ojca jako słowo, które wskazuje na pochodzenie rozumienia. Skoro więc księga życia należy do wiedzy, winna być czymś właściwym Synowi”. Por. Piotr Lombard, *Lib. Sent.* I d. 34 c. 3; Piotr Lombard, *Lib. Sent.* I d. 29, c. 1; zob. Augustyn, *De Trinitate*, IV c. 20 (PL 42, 908).

<sup>146</sup> TŻN, s. 213.

<sup>147</sup> Tamże.

<sup>148</sup> ŚWCH, s. 19-87.

prawdy”<sup>149</sup>. Na początku swej refleksji dominikański teolog postawił pytanie: W jaki sposób dokonało się owo najściślejsze zespolenie natury Boskiej i ludzkiej w Osobie Słowa (*gratia unionis*)? Jakie konsekwencje niesie w sobie to zjednoczenie osobowe przez łaskę „unii” dla Boga i dla człowieka? Skoro ta największa z łask została Chrystusowi dana darmo, to w jaki sposób i kiedy Bóg oddał się naturze ludzkiej w Człowieczeństwie Chrystusa? Innymi słowy, jeśli chce się zrozumieć istotę łaski „zjednoczenia osobowego” w Chrystusie, jeśli chce się zbliżyć do owego boskiego otwarcia i boskiej życzliwości przez łaskę na stworzenia rozumne, trzeba wyjaśnić, czy w samym fakcie bycia Słowem (Synem) istnieje już coś specyficznego, co w samym Bogu wyrażałoby już obecność pewnej zdolności do człowieczeństwa? I w jaki sposób zrealizowała się ona w Jezusie Chrystusie. Albowiem, „jeśli wsłuchamy się uważnie w starszą tradycję — w tradycję Ojców greckich — musimy uznać, iż nie jest obojętne, że to właśnie Słowo Boże, i tylko Ono, stało się ciałem”. Przez to, że jest Ono „zawarte w sensie i w istocie Słowa Bożego, Ono i tylko Ono angażuje i może angażować ludzką historię”. Czy Ojciec nie ma „rzeczywiście dla nas Logosu, czyli możliwości [zdolności] złożenia z samego siebie daru w historii?”<sup>150</sup>.

Podjmując refleksję o łasce zjednoczenia osobowego Chrystusa (*gratia unionis*), ojciec Romuald miał przed oczyma podstawową prawdę, że Bóg jest Miłością, że motywem Wcielenia było Odkupienie. Dostrzega on z jednej strony to kenotyczne zstępowanie Boga – Syna Bożego – ku ludziom w łasce „zjednoczenia osobowego”, a z drugiej strony widzi cel boskiego zamysłu (misji): dokonujące się w niej wyniesienie natury ludzkiej w zjednoczeniu osobowym Chrystusa na poziom Bóstwa. Zastanawia się, czy należy akcentować moment uniżenia Syna Bożego, czy akcentować bardziej to, co jest zgodne z głównym motywem Wcielenia – Odkupienie, czyli aspekt przebóstwienia człowieka? Jaką rolę w zjednoczeniu osobowym Jezusa Chrystusa spełniała Osoba Ducha Świętego?

Rozważanie rozpoczął od przytoczenia danych Pisma Świętego, które ukazują Jezusa Chrystusa jako bardzo umiłowanego Syna Ojca: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce”<sup>151</sup>. Ten odwiecznie miłowany przez Ojca Syn stał się człowiekiem, przyjął ciało z Maryi Dziewicy. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jendorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne.

---

<sup>149</sup> J 1,4.

<sup>150</sup> Por. A. Gesché, *Chrystus*, dz. cyt., s. 245.

<sup>151</sup> J 3,35. Por. Mt 3,17; Mk 1,11.

Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony”<sup>152</sup>. Jezus Chrystus jest w koncepcji Kosteckiego prawdziwym Bogiem, ukochanym Synem Boga Ojca oraz prawdziwym Człowiekiem, który przyjął ciało z Maryi Dziewicy. Pojęcie łaski (*charis*) dominikańskiego teologa: „łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa”<sup>153</sup>, wyraża to, co najgłębsze w chrześcijaństwie: Chrystus jest Darem życzliwej miłości Trójcy Świętej do człowieka. Syn Boży, druga Osoba Boska, przybrał sobie w czasie naturę ludzką, przez co stał się człowiekiem: „a Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas”<sup>154</sup>. W jaki sposób według Kosteckiego dokonało się więc zjednoczenie natur: boskiej i ludzkiej w jednej osobie boskiej w ten sposób, żeby obydwie natury pozostały niezmienione, jak uczy Objawienie?<sup>155</sup>

Dominikanin przypomniał, że Bóg postanowił odwiecznie wylać swoją dobroć na stworzenia w najdoskonalszy sposób – nie tylko przez dar niezmierności, jak w akcie stworzenia, nie tylko przez uczestnictwo, jak w akcie przebóstwienia człowieka przez łaskę, lecz przez zjednoczenie dwóch natur – Boskiej i ludzkiej – w Osobie Słowa – a więc przez łaskę „*unii hipostatycznej*”, czyli łaskę zjednoczenia osobowego. „W nim Bóg posunął swą dobroć aż do ostatecznych granic. Nie da się pojąć innego, doskonalszego sposobu wylania dobroci Bożej. Nie można wyobrazić sobie większej miłości od tej, jaką Bóg okazał w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia”<sup>156</sup>. W tym zjednoczeniu dokonuje się od strony Boga niejako zejście, uniżenie, miłosierne pochylenie nad człowieczeństwem. Jego Człowieczeństwo zostaje przez łaskę „*unii hipostatycznej*” wyniesione aż do nieskończonego i najpełniejszego przeniknięcia boskością, czyli przebóstwione w najwyższy sposób. To zjednoczenie jest tak całkowite, że Syn Człowieczy jest Synem Bożym<sup>157</sup>. „Ludzka natura Chrystusa istnieje osobowością Słowa. Samo osobowe istnienie Słowa jest owym »niestworzonym« darem, jaki człowieczeństwo Chrystusa otrzymuje od Boga. (...) Słowo Boże jednoczy się z ludzką naturą substancjalnie; więc ludzka natura Chrystusa ma byt osobowy, jest osobą, dzięki osobowości Słowa, która ją na wskroś przenika, udzielając jej ostatecznego doskonalenia w substancjalnym porządku bytu. Ze Słowa zatem i z natury ludzkiej Chrystusa powstaje jedna całość, jedno nierozłączne »ja«, którego aktem

---

<sup>152</sup> J 3,16-17.

<sup>153</sup> J 1,17.

<sup>154</sup> J Prolog.

<sup>155</sup> ŚWCH, s. 19. Por. D, 1463, 40, 259.

<sup>156</sup> TŻN, s. 103-104.

<sup>157</sup> Por. STh, 3, 24, 1 ad 2 i ad 3; por. STh, 3, 7, 11.



formalnym, ostatecznym udoskonaleniem wewnętrznym jest Osoba Słowa”<sup>158</sup>. Kostecki stwierdził, że „z chwilą połączenia się ludzkiej natury Chrystusa z Osobą Boską Chrystus nie otrzymał nowego istnienia, tylko zaszedł w Nim nowy stosunek Osoby Boskiej do natury ludzkiej. Od chwili połączenia – istnienie Osoby Boskiej obejmuje nie tylko naturę Boską, ale i ludzką. Jest więc w Chrystusie jedno tylko istnienie. W symbolu Atanazjańskim Kościół przyrównał jedność, powstałą w Chrystusie z połączenia dwóch natur w jednej Osobie, do jedności człowieka złożonego z duszy i ciała”<sup>159</sup>. Ojciec Romuald wyraził nawet zdanie, że ta jedność jest jeszcze większa, niż jedność duszy i ciała. Ta koncepcja jedności w Chrystusie jest konsekwencją przyjęcia punktu widzenia biblijnego i Tomaszowego. „Od strony »osobowej« – osobowo istnieniowego rozumienia Wcielenia – chrystologia tomistyczna, w zgodzie z poglądami Cyryla i Chalcedonu o Chrystusie jako jednej Osobie (*proson lub hypostasis*), utrzymuje, że istnieje tylko jedno »Ja« właściwe jednej jedynej Osobie Syna”<sup>160</sup>.

Pytanie dotyczące sposobu, w jaki dokonało się to połączenie dwóch natur: Boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Słowa jest zdaniem dominikańskiego teologa pytaniem o istotę łaski zjednoczenia osobowego. Kostecki zastanawia się nad tym pytaniem, mając przed oczyma zawsze perspektywę celu ostatecznego człowieka. Najściślej bowiem utrwalenie się w łączności z Bogiem, które jest dziełem łaski, jest zgodne z celem ostatecznym i przyczyną pierwszą stworzeń. Od pierwszego aktu stworzenia istot rozumnych Bóg wyznaczył im cel ostateczny: uczestnictwo w życiu trynitarnym Boga<sup>161</sup>. A więc łaska zjednoczenia jest istotnie powiązana z celem ostatecznym, który jak wiemy jest „*formą*”. Trzeba też wziąć pod uwagę tajemnicę grzechu, który sprawia, że można kochać bardziej dobro z natury swej mniej przyciągające i na odwrót<sup>162</sup>. Ważne jest tutaj to, co powiedział ojciec Romuald, że „Syn Boży, druga Osoba Boska, przybrał sobie w czasie naturę ludzką, przez co stał się

---

<sup>158</sup> Ks. dr A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1959, s.152. Skrót: RWT.

<sup>159</sup> ŚWCH, s. 37.

<sup>160</sup> Por. T. G. Weinandy OFMCap, *Czy Bóg cierpi?*, W drodze, Poznań 2003, s. 359-367.

<sup>161</sup> TŻN, s. 27: „W pośrodku, między światem czystych duchów, a światem materialnym, Bóg postawił człowieka – syntezę ducha i materii. Nie dosyć tego. Tego człowieka nie tylko stworzył, ale o czym wiemy z Objawienia – przybrał go również za swe dziecko i postawił przed nim cel nadprzyrodzony: uczestnictwo w wewnętrznym życiu Boga. Wyniesienie człowieka na poziom nadprzyrodzony nie jest bynajmniej czymś dodanym od zewnątrz naturze ludzkiej, jak gdyby przyodzianiem go w łaskę przydaną do jego człowieczeństwa (...). Wyniesienie do nadprzyrodzonej dokonano się u podstaw, u samego korzenia dzieła stworzenia. (...) Ostateczną racją istnienia ludzi jest uczestniczenie w wewnętrznym życiu trynitarnym przez bezpośrednią kontemplację istoty Bożej”.

<sup>162</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, W drodze, Poznań 1987, s. 111-113.

człowiekiem. Nastąpiło więc zjednoczenie dwóch natur: Boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Boskiej w ten sposób, że obydwie natury pozostały niezmienione<sup>163</sup>.

Z Objawienia oraz Tradycji Kościoła dowiadujemy się o absolutnej doskonałości Boga, absolutnej transcendencji, niezmienności; tego, że Bóg różni się nieskończenie od wszelkiego stworzenia duchowego czy cielesnego – jest samym bytem z istoty swej istniejącym, nieskończonym bezmiarem duchowego jestestwa, nieograniczonym i niezawartym w materii. Tylko istota Boża jest samym Istnieniem i Ona tylko jedna z konieczności Istnieje<sup>164</sup>. Z drugiej strony, każda rzecz stworzona ma w sobie domieszkę możliwości: może być doskonalsza, podlega zmianie, jest zależna od innych. Takie cechy posiada natura ludzka, to, co nazywamy człowieczeństwem. Bóg natomiast jest bytem zaktualizowanym w najwyższym stopniu, jest „czystym aktem”. Jako absolutna i nieskończona pełnia Bytu oraz pełnia Miłości, Bóg wznosi się ponad wszystko, co istnieje poza Nim. Nie będąc w możliwości doskonalenia się, wolny jest od wszelkiej niedoskonałości i cieszy się czystością najwyższą. Jako niezmienny jest też w najwyższym stopniu utrwalony w doskonałości<sup>165</sup>. Jest Dobrem najwyższym, samą Dobrocią, która utożsamia się z Jego istotą, a ta z Istnieniem. Z tej pełni doskonałości, która wynosi Go ponad wszelkie stworzenie, płynie Jego prawość w działaniu. Między wolą Boga a Jego Istotą, będącą najwyższą normą działania, jest coś więcej niż całkowite uzgodnienie i harmonia – jest tożsamość; wola Boga utożsamia się z Jego Istotą, podobnie jak wszystkie inne władze i przymioty. Stąd aktem swej woli, niezmiennym a zawsze czynnym, kocha Bóg samego siebie jako najwyższą normę wszelkiego działania. Nie może więc niczego chcieć ani czynić, co byłoby niezgodne z rozporządzeniami Jego najwyższej mądrości, opartej na istocie Bożej, ostatecznej normie wszelkiego bytu<sup>166</sup>. Wszystkie czynności Boga istotnie i z konieczności uzgodnione są z Jego Istotą, pojętą jako norma wszelkiej prawości moralnej, czyli jako prawo odwieczne<sup>167</sup>. Stąd metafizyczna niemożliwość popełnienia grzechu przez Boga, jak twierdzi jeden z najwybitniejszych komentatorów św. Tomasza z Akwinu, Jan od św. Tomasza<sup>168</sup>. Tak więc widać z powyższego, że zjednoczenie dwóch natur: boskiej

---

<sup>163</sup> ŚWCH, s. 19-20. Podane są dane Objawienia i Tradycji.

<sup>164</sup> R. Garrigou-Lagrange OP, *Opatrzność a ufność w Bogu*, Studia Gnesnensia, t. 8, 1934, s. 352.

<sup>165</sup> ŚWCH, s. 15.

<sup>166</sup> Tamże, s. 16.

<sup>167</sup> Ps 145,17.

<sup>168</sup> „*Ut autem sanctitas derivetur ad homines quantum ad istas duas condiciones, oportet quod homo id habeat per sui applicationem ad Deum, quia in nulla creatura est summa puritas, sed admixta imperfectioni. Unde ex conversione ad creaturas tantum homo potius fit peccator et abominabilis. Et ita ut mens reddatur pura et sancta oportet quod applicetur ad purum, quod non est creatura sed Deus, per*

i ludzkiej w jednej osobie Słowa Jezusa Chrystusa było wprost niepojętą tajemnicą uniżenia się Syna Bożego.

Wydaje się jednak, że Kostecki bazował na podstawowych pojęciach z filozofii i teologii św. Tomasza z Akwinu, jednocześnie poddając je krytycznej analizie. Jego zdaniem wszystko, co istnieje, możemy podzielić na dwie najogólniejsze kategorie: *substancje i przypadłości*. Każda rzecz albo istnieje samodzielnie, niezależnie od innych, a więc jest *substancją*, albo też tkwi w innej rzeczy jako w swym podmiocie i jest *przypadłością substancji*. *Substancje* mogą być (chodzi tu o byty stworzone) w mniejszej lub większej mierze złożone, a przez to samo mniej lub więcej doskonałe. Jedne z nich stanowią zamkniętą w sobie całość, drugie natomiast wchodzą w skład innych jako ich części składowe, *substancjalne*. Pierwsze, zdaniem Kosteckiego nazywamy osobnikami (*suppositum*), a gdy są to istoty rozumne – osobami (*persona*). To, co je odróżnia od części *substancjalnych* oraz od *przypadłości*, co zarazem nadaje im cechy osobowości, jest tak zwana samoistność (*subsistentia*). Ona to sprawia, że dany byt *substancjalny* istnieje niezależnie od innych, jest samoistny i samodzielny i co za tym idzie, nie może wchodzić w skład innego bytu. Samoistność jest formalnym czynnikiem osoby: nadaje ona substancji osobowość.

Kostecki zwracał uwagę, że różnica w filozoficznym i teologicznym pojmowaniu np. osoby odbija się na wyjaśnieniu teologicznym zjednoczenia osobowego (*unio hypostatica*)<sup>169</sup>. Podstawowym błędem teologów, jak twierdzi dominikański dogmatyk, jest również i dzisiaj to, że nie uznają oni różnicy realnej między istotą a istnieniem i dlatego przy tłumaczeniu tajemnicy Wcielenia natrafiają na trudności nie do przewyciężenia<sup>170</sup>.

Tomaszowe ujęcie **osoby**, na którym opiera swoją koncepcję Kostecki, pomaga zrozumieć na czym polegało osobowe zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie. Otóż, według Akwinaty osoba jest *substancją zupełną*, zamkniętą w sobie całością istniejącą i działającą dla siebie. Na tę całość składa się kilka części<sup>171</sup>, a więc:

---

*cuius spiritum homo mundetur. (...) Similiter in nulla creatura redditur homo stabilis et firmus, quia omnis creatura instabilis est, sed solum in Deo firmatur*” (Joannes a S. Thoma, *Cursus Theologicus*, Edit Vives, Paris 1886, t. 7, q. 81, disp. 19, a. 8, n. 10).

<sup>169</sup> ŚWCH, s. 21.

<sup>170</sup> Tamże.

<sup>171</sup> Tamże, s. 22. Por. św. Tomasz z Akwinu, *De Potentia*, q. 9, a. 3, ad 4: „*Accidit personae, in quantum huiusmodi, quod sit composita ex hoc quod complementum vel perfectio, quae requiritur ad rationem personae, non invenitur statim in uno simplici, sed requirit adunationem multorum, sicut in hominibus patet. In Deo autem cum summa simplicitate est summa perfectio; et ideo est ibi persona absque compositione*”. Por. „*Realis distinctio inter essentiam et esse in creatis, tantae est necessitatis, ut, sine*

istota, czyli natura, cechy indywidualizujące, jeśli natura jest złożona z materii i formy, samoistność, wreszcie – istnienie. Pojęcie istoty, czyli natury, nie utożsamia się z samoistnością: różnią się one realnie między sobą; istnienie także różni się rzeczowo od istoty i samoistności<sup>172</sup>. Samoistność, nadająca osobowość substancji zupełnej, jest doskonałością pozytywną: „wykańcza” ona substancję, czyli naturę konkretną, czyni ją zamkniętą w sobie, tak, że *substancja* nie może udzielać się innej. Jest to więc byt rzeczywisty. Niektórzy teologowie przypisują czasem to „wykończenie” natury jednostkowej istnieniu<sup>173</sup>, lecz św. Tomasz twierdził inaczej<sup>174</sup>. „Wykończenie” *substancji* przychodzi od wewnątrz, z istoty samej *substancji*: jest to wykończenie *substancji* w niej samej, w jej *substancjalności*. Istnienie natomiast aktualizujące *substancję* przychodzi od zewnątrz, zakłada już istotę i w niej zostaje przyjęte. Kostecki, analizując stawanie się osoby (*feri*), otrzymał następujący porządek logiczny jej ewolucji: najpierw powstaje istota, czyli natura rzeczy (u istot materialnych czy też materialno-duchowych z materii i formy); następnie, cechy indywidualizujące ową naturę, wreszcie samoistność<sup>175</sup>, wykańczająca naturę konkretną; na końcu przychodzi istnienie, jako coś idącego po zupełnie innej linii niż samoistność<sup>176</sup>.

Osoba więc, zdaniem ojca Romualda, przedstawia się jako pewna całość, stanowiąca w sobie jedność, na którą mogą się składać różne części. Można ją określić

---

*illa, unio duarum naturarum in uno eodemque divino supposito videatur undequaque intelligibilis*” (Card. Billot, *De Mystero Incarnationis*, Roma 1912, q. 2, 7).

<sup>172</sup> Hugon, *Cursus Philosophiae Thomisticae*, Metaphysica Ontol., Tract. III, q. 1.

<sup>173</sup> Capreolus, Medina; Billot, Żychliński, *Tajemnica Słowa Wcielonego*, Poznań 1935.

<sup>174</sup> Według św. Tomasza istnieje realna różnica nie tylko między istotą rzeczy i jej istnieniem, ale także między samoistnością bytu substancjalnego a jego istnieniem. „*Forma creata sic subsistens habet esse et non est suum esse*” (STh I, q. 7, a. 2); „*Esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est, personam autem sive hypostasim, sicut habentem esse*” (STh 3, q. 17, a. 2, ad 1; II CG, c.51-54; I, q. 50, a. 2, ad 3; Quodl. 2, q. 2, a. 4, ad 2).

<sup>175</sup> Przez samoistność nadającą osobowość substancji należy rozumieć samoistność zupełną w odróżnieniu od samoistności niezupełnej, jaką np. posiada dusza ludzka. Po rozłączeniu się od ciała, dusza istnieje samoistnie, tak jednak, że z natury swej dąży do istnienia, razem z ciałem. Ponieważ nie jest substancją zupełną co do gatunkowości, jej samoistność nie jest zupełna i dlatego nie czyni jej osobą. Samoistność niezupełna sprawia, że dany byt nie może tkwić w podmiocie jako przypadłość, może jednak stać się częścią innego. Samoistność natomiast zupełna wyklucza nie tylko tkwienie w podmiocie, ale czyni byt całkowicie niezależnym, tak, że nie może on wejść w skład innego jako jego część składowa. Por. STh, I, q. 75, a. 2, ad 2.

<sup>176</sup> „*Ad constituendam itaque humanam personam requiruntur: ipsa natura vel essentia completa in ratione speciei, nempe compositum substantiale ex materia et forma, seu ex corpore et anima rationali informante corpus; principia individuantia quibus natura humana redditur singularis et individua; subsistentia formaliter sumpta, sive modus substantialis, qua natura singularis et individua redditur completa et alteri incommunicabilis, et capax essendi et operandi suo proprio iure; esse seu actus existentiae, quo ipsa persona pervenit ad ultimum terminum suae propriae constitutionis, ita quod haec persona vel hic homo v. gr. Petrus est*” (Del P r a d o, *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum, L. 5, cap. 3, p. 551, sexto).

jako byt *substancjalny*, jednostkowy, samoistny, niezależny od innych w swym istnieniu i działaniu i niezdolny do udzielania się innym<sup>177</sup>.

Oprócz istotnych części składowych, metafizycznych, jakimi są: natura, samoistność, istnienie, osoba może posiadać także części nieistotne, a mianowicie *przypadłości*, które podobnie jak i pierwsze wchodzą w skład osoby, ale w inny sposób: *przypadłości* związane są z osobą nieistotnie. W swej formie indywidualnej znajdują się one w osobie, lecz nie należą do istoty osoby; mogą w niej być lub nie być, a rzecz sama istotnie się nie zmienia. Nie będąc istotną częścią osoby, nie istnieją jej istnieniem, ale istnieniem własnym i im tylko właściwym, tkwią w podmiocie: „*accidentis esse est in esse*”. Natomiast części istotne oraz integralne istnieją istnieniem osoby. Istnieją właściwie nie poszczególne części, ale osoba złożona z części i mająca istnienie: istnieje człowiek złożony z ciała i duszy, ale nie istnieje ciało czy dusza z osobna. Z chwilą, gdy byt *substancjalny* przez samoistność stał się *substancją* wykończoną pod względem *substancjalnym*, czyli osobą, jako naturalna konsekwencja przychodzi z zewnątrz istnienie, dzięki któremu osoba istnieje jako jeden byt substancjalny. Mimo różnicy natur (duch, materia), mimo złożoności stanowią one razem jeden byt osobowy. Tę jedność sprawia w nich samoistność oraz jedno istnienie ludzkie. Ponieważ tak ciało jak i dusza mają tę samą samoistność, stanowią jedną osobę, jednego człowieka, w następstwie tego istnieją tym samym istnieniem. Łącznikiem wszystkich tych części jest najpierw samoistność ludzka, a następnie istnienie ludzkie. Nie istnieje właściwie ciało ani dusza Piotra czy Pawła, ale Piotr lub Paweł złożony z duszy i z ciała.

W analogiczny sposób ojciec KostECKI pojmował *zjednoczenie* natury ludzkiej z naturą Boską w Chrystusie. W Chrystusie jest jedna Osoba, a mianowicie druga Osoba Trójcy Przenajświętszej – Syn Boży, oraz dwie natury: Boska i ludzka. W jaki więc sposób ludzka natura Chrystusa weszła w relację do natury Boskiej, a następnie do Osoby Boskiej? Przypomnieć należy, że Kościół wypowiedział się już w tej kwestii przy okazji potępienia herezji monofizytyzmu (Eutyches), według którego obydwie natury w Chrystusie zlały się w jedno. Sobór Chalcedoński (451) w odpowiedzi na ową herezję określił dogmatycznie, że w Chrystusie są dwie natury: niez mieszane, niezmiennie, niepodzielne i nierozdzielne<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup> Definicja osoby jako „*rationalis naturae individua substantia*”, podana przez Boecjusza (*De persona et duabus naturis*, cap. 3), stała się klasyczną.

<sup>178</sup> „*Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae*” (Denz. 290; 148, „*Perfectus homo... unus*

**Według ojca Romualda Kosteckiego OP, w chwili Wcielenia Osoba boska przybrała sobie naturę ludzką w ten sposób, że udzieliła jej swojej samoistności i swojego istnienia boskiego.** Dokonało się to w dwóch fazach: sama czynność przybierania natury ludzkiej, czyli stawania się (*feri*) Wcielenia, oraz Wcielanie w stanie dokonanym (*in facto esse*). Pierwsza faza, jako czynność Boża na zewnątrz (*ad extra*) jest dziełem całej Trójcy Świętej; drugi faza, jako ostateczne wykończenie natury ludzkiej, jest dziełem tylko drugiej Osoby Boskiej<sup>179</sup>, która ludzkiej naturze Chrystusa udzieliła swej samoistności i swego Boskiego Istnienia. Boska Osoba Słowa przybrała sobie całkowitą, konkretną naturę ludzką, niewykończoną jednak przez samoistność ludzką. Osoba Boska, z racji swej nieskończonej doskonałości, ma w sobie (*eminenter*) moc wszystkich możliwych osobowości stworzonych, może więc poza naturą boską wykańczać także i natury stworzone: nie tylko jedną, ale wszystkie możliwe<sup>180</sup>. „Wykończenie” natury Boskiej przez Osoby Boskie jest konieczne i odwieczne, podobnie jak konieczne i odwieczne jest ich pochodzenie; „wykończenie” natomiast natury ludzkiej przez Osobę Słowa jest dobrowolne. To, że druga Osoba Boska połączyła się z naturą ludzką, dając jej swą samoistność i istnienie jest dziełem wolnej woli Boga<sup>181</sup>, kierowanej mądrością. Wypadało, by wcieliła się druga Osoba Boża, ponieważ między Nią a stworzeniem, zwłaszcza zaś człowiekiem, zachodzi szczególne podobieństwo. Słowo Boże jest Myślą Bożą, według której Bóg stwarza; jest również Mądrością odwieczną, a mądrość stanowi zdaniem ojca Romualda największą

---

*omnino non confusione substantiae, sed unitate personae*” (*Symb. Ath., Denz. 40*). W: STh, 3, q. 2, a. 1, św. Tomasz wykazuje niemożliwość zlania się ze sobą w jedną dwóch natur: boskiej i ludzkiej.

<sup>179</sup> „*Assumptio duo importat; scil. actum assumptis et terminum assumptionis. Actus autem assumptis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis; sed terminus assumptionis est persona. Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae, quod non alii. Tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur uni personae Filii*” (STh, 3, q. 3, a. 4).

<sup>180</sup> „*Potentia autem divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quod persona divina ita assumpsit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam humanam naturam quod ad eius personalitatem alia assumi non possit, quod est impossibile; non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo quod, sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quae est principium unionis, sive secundum suam personalitatem, quae est terminus unionis, oportet dicere quod persona divina praeter naturam humanam quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere*” (STh, 3, q. 3, a. 7).

<sup>181</sup> „*Assumptio duo importat: scil. ipsum actum assumptis, et terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina. Terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare: sicut patet in potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire vel personae Patris vel Spiritus Sancti, sicut univit eam personae Filii*” (STh, 3, q. 3, a. 5).

doskonałość człowieka. Także ze względu na cel Wcielenia wypadało, by druga Osoba Boska stała się człowiekiem. Celem Wcielenia jest przywrócenie człowiekowi synostwa Bożego; wypadało więc, aby tego dokonał ten, który z natury jest Synem Bożym<sup>182</sup>. Właściwą jednak racją jest wola Boża: aktem odwiecznym postanowił Bóg, że wcieli się nie Ojciec ani Duch Święty, ale Syn Boży. I faktycznie druga Osoba Boska, Słowo, Osobowością swoją, przez którą różni się od Ojca i Ducha Świętego wykończyła ludzką naturę Chrystusa. Syn Boży do swej Osobowości przyjął naturę ludzką. Gdyby nie owo nadprzyrodzone wkroczenie Osobowości Słowa, natura ludzka zostałaby wykończona z konieczności i w sposób naturalny osobowością ludzką, jak każda inna konkretna natura<sup>183</sup>.

To „wkroczenie” w chwili Wcielenia Osobowości Boskiej do natury ludzkiej i niedopuszczenie, aby w niej była osoba ludzka, nie jest bynajmniej zdaniem Kosteckiego brakiem czy umniejszeniem natury ludzkiej; przeciwnie, jest to jej możliwie największe wywyższenie i udoskonalenie<sup>184</sup>. Nie mając osobowości ludzkiej, ale tylko Boską, Chrystus tym samym ma tylko samo Istnienie Boskie; w Chrystusie więc nie ma istnienia ludzkiego. W Bogu jest tylko jedno Istnienie, które utożsamia się z Istotą Bożą<sup>185</sup>, można przecież rozpatrywać je albo jako wspólne trzem Osobom, czyli jako Istnienie Istoty (*prout est esse essentia*), albo jako Istnienie danej poszczególnej Osoby (*prout est esse personae*). Istnienie Boskie w drugim znaczeniu, a więc to, w którym istnieje druga Osoba Boska, w naturze ludzkiej Chrystusa zastępuje istnienie

---

<sup>182</sup> STh, 3, q. 3, a. 8.

<sup>183</sup> „*Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet. Et pro tanto dicitur persona consumpsisse personam licet improprie, quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet*” (STh, 3, q. 4, a. 2, ad 3).

<sup>184</sup> „*Naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam*” (STh, 3, q. 4, a. 2, ad 2); „*Quod autem anima humana et corpus in Christo ad personalitatem Verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam Verbi non pertinet ad minorationem virtutis, sed ad dignitatem. Unumquodque enim melius esse habet cum suo digniori unitur, quam cum per se existit sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine, quam in aliis animalibus in quibus est forma principalis, non tamen in homine*” (IV C. G., cap. 49).

<sup>185</sup> „*Deus non solum est sua essentia; ...sed etiam suum esse... Est igitur Deus suum esse et non solum sua essentia*” (STh, 1, q. 3, a. 4). „*Quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae; et ideo tres personae non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse si in eis esset aliud esse personae et aliud esse naturae*” (STh, 3, q. 17, a. 2, ad 3). „*Quia ipsa essentia (divina) est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est; unde per unum et idem esse est in communicante et in eo qui communicatur*”, *De Potentia*, q. 2, a. 1; STh, 1, q. 4, a. 2; q. 6, a. 3; q. 7, a. 1; *De Potentia*, q. 9, a. 5, ad 19.

boskie, i tym jednym Istnieniem Boskim istnieje Chrystus tak w swej naturze Boskiej jak i ludzkiej<sup>186</sup>.

Mówiąc o jedności Istnienia w Chrystusie, dominikański teolog miał na myśli istnienie w znaczeniu właściwym, a mianowicie ten czynnik, przez który dana rzecz jest poza nicością i poza swymi przyczynami, czyli „byt istnienia (*esse existentiae*), w odróżnieniu od „bytu istoty” (*esse essentiae*), który sprawia, że dana rzecz ma taką czy inną naturę. W Chrystusie byt istoty jest podwójny: Boski – utożsamiający się z naturą Boską, i ludzki – powstały z połączenia duszy z ciałem. Byt, czyli „*esse existentiae*”, jest w Chrystusie jeden<sup>187</sup>. Podwójne istnienie trudno byłoby pogodzić z jednością osoby w Chrystusie. Osoba bowiem jest właściwym podmiotem istnienia, jest tym, co istnieje, jest zasadą (*principium quod*). Natura natomiast jest tym, przez co dana rzecz istnieje, jest zasadą (*principium quo*)<sup>188</sup>. Jeśli więc ludzka natura Chrystusa miałaby własne istnienie, realnie różne od istnienia boskiego, tym samym musiałaby mieć też i swoją własną osobowość. Wtedy połączenie natury ludzkiej z osobą Słowa byłoby tylko *przypadłościowe*, czyli mało istotne. Złączyły się jednak obydwie natury w Boskiej Osobie Słowa jednym i tym samym, odwiecznym istnieniem boskim, w którym od wieków istniało Słowo<sup>189</sup>.

**Z chwilą połączenia się ludzkiej natury Chrystusa z Osobą Boską Chrystus nie otrzymał nowego istnienia, tylko zaszedł w Nim nowy stosunek Osoby Boskiej do natury ludzkiej. Od chwili połączenia istnienie Osoby Boskiej obejmuje nie tylko naturę Boską, ale i ludzką<sup>190</sup>.** Od tego momentu objawia się owo całkowite

---

<sup>186</sup> „*In Deo ipsa essentia subsistens est, unde sibi secundum se debetur esse, immo ipsa est suum esse subsistens. Unde essentia a persona non differt secundum rem; et ideo esse essentiae est etiam personae, et tamen persona et essentia ratione differunt. Quamvis igitur unum sit esse, tamen potest considerari – vel prout est essentia, et sic non unitur humanitas in esse divino; unde non unitur Patri; vel potest considerari prout est personae, et sic unitur in esse divino*” (św. Tomasz z Akwinu, *III Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2, ad 2).

<sup>187</sup> STh, 3, q. 17, a. 2. Por. „*Impossibile est enim, quod unum aliquid habeat duo esse substantialia: quia unum fundatur super ens. Unde si sint plura esse, secundum quae aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est, quod dicitur unum. Sed non est inconveniens, quod esse unius subsistentis sit per respectum ad plura: sicut esse Patris est unum, habens tamen respectum ad diversa principia constituentia ipsum. Et similiter suo modo unum esse Christi habet duos respectus, unum ad naturam humanam, alterum ad divinam*”, św. Tomasz z Akwinu, *III Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2; por. *Quodlib.* 9, q. 2, a. 2; *Comp. Theol.*, c. 212.

<sup>188</sup> „*Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse*” (STh, 3, q. 17, a. 2 ad 1).

<sup>189</sup> „*Esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personae*” (STh, 3, q. 17, a. 2, ad 2).

<sup>190</sup> „*Sic igitur cum humana natura coniungitur Filio Dei personaliter ut supra*” (STh, 3, q. 2, a. 5 et 6) „*dictum est, et non accidentaliter, consequens est, quod secundum humanam naturam non advenit ei novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praexistentis ad naturam humanam; ut scil. persona illa iam dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed*



otwarcie Boga na człowieka, objawia się Człowiek Doskonały w perspektywie Daru Łaski. Jest więc w Jezusie Chrystusie jedno tylko Istnienie. W Symbolu Atanazjańskim Kościół przyrównuje jedność, powstałą w Chrystusie z połączenia dwóch natur w jednej Osobie, do jedności człowieka złożonego z duszy i ciała: „*Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*”<sup>191</sup>. Kostecki przytoczył zdanie Doktora Anielskiego, który w *Summie contra gentiles* napisał, że łączność duszy z ciałem najlepiej może nam przedstawić, czym jest zjednoczenie Osobowe dwóch natur w Chrystusie<sup>192</sup>. Jak dusza i ciało istnieją tym samym istnieniem ludzkim, tak dwie natury w Chrystusie – Boska i ludzka – istnieją wspólnym istnieniem, a mianowicie Istnieniem Osoby Boskiej. Jak ciało zostało dopuszczone do uczestnictwa w istnieniu duszy, tak natura ludzka – do uczestnictwa w istnieniu Osoby Słowa.

Różnica polega na tym, że Boskie Istnienie Słowa było od wieków, od wieków też w Przedwiecznym Synu było zamierzone owo otwarcie i obdarowanie łaską, odwiecznie była pomyślana w Nim ludzkość, jednakże dopiero w konkretnym momencie czasowym, przy Wcieleniu, rozszerzyło się niejako na naturę ludzką, obejmując ją sobą, podczas gdy istnienie duszy dopiero w chwili stworzenia i łączenia się jej z ciałem, udziela się ciału. Nadto, co należy podkreślić, z połączenia duszy z ciałem powstaje najpierw jedność natury, mianowicie natura ludzka, człowieczeństwo, a później dopiero (*posterioritate naturae*) osoba, jedność osobowa. U Chrystusa przez Wcielenie powstała tylko jedność Osobowa, natury zaś, złączone ze sobą w Osobie, pozostały niezmienione<sup>193</sup>. Dodajmy, że istnienie zdaniem ojca Romualda jest czymś niezłożonym.

Tej jedności Istnienia w Chrystusie nie sprzeciwia się podwójne życie<sup>194</sup>, czyli posiadanie życia ludzkiego obok życia Boskiego. Nie zmusza to do przyjęcia

---

*etiam secundum humanam*” (STh, 3, q. 17, a. 2; por. *III Sent.* dist. 6, q. 2, a. 2, ad 1 et 2. STh, 3, q. 2, a. 5 et 6).

<sup>191</sup> D, 40.

<sup>192</sup> „*In omnibus rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus. Unde propter hanc similitudinem utriusque unionis Athan. dicit in Symbolo, quod sicut anima... Sed cum anima rationalis uniat corpori et sicut materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis, sic enim ex Deo et homine fieret una natura. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento*” (IV C. G., cap. 41).

<sup>193</sup> „*Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma. Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima: et quantum ad hoc attenditur similitudo: unus enim Christus subsistit in divina natura et humana*” (STh, 3, q. 2, a. 1, ad 2).

<sup>194</sup> „*Videtur quod in Christo non sit unum tantum esse. Vivere enim secundum Philosophum (in II De Anima) viventibus est esse. Sed in Christo non est tantum unum vivere, cum duplex sit in eo vita;*

podwójnego istnienia, ponieważ chodzi tutaj o „byt istnienia” (*esse existentiae*), nie zaś o „byt istoty” (*esse essentiae*). Byt istoty (*esse essentiae*) był podwójny: Boski i ludzki; ten ostatni był rezultatem substancjalnej łączności duszy z ciałem. Przy Wcieleniu Osoba Boska połączyła się nie z ciałem i duszą z osobna, ale z naturą ludzką, czyli z ciałem ożywionym przez duszę<sup>195</sup>. Ponieważ ciało wchodzi w skład natury ludzkiej przez to, że dusza je ożywia, stąd dusza była jakby pośrednikiem łączności osoby boskiej z ciałem<sup>196</sup>. Dusza złączona z ciałem stanowi konkretną naturą ludzką (*esse essentiae*) człowieka; równocześnie ożywia ona ciało, staje się dla niego „*principium vivendi*”, jest jego życiem. Byt istoty (*esse essentiae*) nie jest jednak ostatecznym zaktualizowaniem natury ludzkiej, czyli „bytem istnienia” (*esse existentiae*). W naturalnym porządku rzeczy „byt istoty” pociąga za sobą istnienie, „*esse existentiae*”. U Chrystusa jednak do „bytu istnienia” ludzkiego nie doszło: zastąpiło je istnienie Osoby Boskiej, które przez pośrednictwo duszy (*mediante anima*), będąc czynnikiem formalnym, ożywiało ciało Chrystusa<sup>197</sup>. W chwili śmierci dusza rozłączyła się z ciałem, Chrystus przestał żyć życiem ludzkim. Istnienie Osoby Boskiej podtrzymywało nadal przy istnieniu tak duszę, jak i ciało, ale każde z osobna<sup>198</sup>. Ciało w grobie, a dusza w otchłaniach istniały bezpośrednio Istnieniem Słowa Bożego. Nie stanowiły one wówczas „bytu istoty” ludzkiej, bo były odłączone od siebie, ale każde z nich miało być istotny sobie właściwy. Po Zmartwychwstaniu powrócił „byt istoty” ludzkiej i życie ludzkie. Osoba Boska znowu zaczęła komunikować swe Istnienie Boskie już nie duszy i ciała z osobna, ale ciału ożywionemu przez duszę, czyli konkretnej naturze.

---

*creata scilicet vita, qua vivit corpus per animam, quae morte privatur; et vita increata, qua vivit per seipsum. Ergo nec in Christo est tantum unum esse*” (św. Tomasz z Akwinu, *Quodl.* 9, a. 3, ob. 1).

<sup>195</sup> STh, 3, q. 2, a. 5.

<sup>196</sup> „*Verbum Dei dicitur unitum carni mediante anima, inquantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam Filius Dei assumere intendebat; non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, inquantum scilicet in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem*” (STh, 3, q. 50, a. 2, ad 2).

<sup>197</sup> „*Anima habet vim vivificandi formaliter; et ideo, ea praesente et unita formaliter, necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effective; non enim potest esse corporis forma; et ideo non est necesse quod manente unione divinitatis ad carnem, caro sit viva, quia Deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate*” (STh, 3, q. 50, a. 2, ad 3).

<sup>198</sup> „*In morte Christi est separata anima a carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa: nam et corpus et anima Christi secundum idem ex principio in Verbi hypostasi habuerunt existentiam, et in morte invicem divisa singulum eorum mansit, unam hypostasim Verbi habens. Quare una Verbi hypostasis, Verbi et animae et corporis exstitit hypostasis; numquam enim neque anima neque corpus propriam habuerunt hypostasim, praeter Verbi hypostasim; una enim semper Verbi hypostasis, et numquam duae*” (STh, 3, q. 50, a. 3, ad 4).

Tak więc, Osoba Boska, zdaniem Kosteckiego, przybierając naturę ludzką i udzielając jej swojej Osobowości oraz swego Istnienia, przebóstwiła ją w najwyższym stopniu i zarazem uświęciła w sposób szczególny. Zjednoczenie osobowe, łącząc naturę ludzką Chrystusa z Bóstwem w sposób szczególny, jest podstawą jedynej w swym rodzaju świętości, jaką widzimy u Chrystusa. Przybranie natury ludzkiej przez Syna Bożego do swej Osobowości i Istnienia Boskiego uczyniło ją świętą. Świętość polega na zjednoczeniu z Bogiem. Człowieczeństwo Chrystusa, przez osobowe połączenie się z Bóstwem, zostało wewnątrznie, formalnie uświęcone. Na tę jedyną w swym rodzaju świętość Chrystusa wskazuje już archanioł Gabriel w dniu Zwiastowania: „Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym”<sup>199</sup>. Na wielu miejscach Pismo Św. nazywa Chrystusa „namaszczonym” (pomazańcem), co w języku biblijnym znaczy „święty”<sup>200</sup>. Prorok Daniel, mówiąc o przyjściu Mesjasza, Jego Wcielenie nazywa pomazaniem<sup>201</sup>. Przez pomazanie należy rozumieć Wcielenie. Psalmista również ma na myśli uświęcenie Chrystusa, kiedy mówi: „Miłujesz sprawiedliwość, wstrętna ci nieprawość, dlatego Bóg, twój Bóg, namaścił cię olejkami radości hojniej niż równych ci losem”<sup>202</sup>. Ojcowie Kościoła przyjęli język biblijny, używając wyrazu „namaszczenie” w znaczeniu „uświęcenie”.

Omawiając łaskę zjednoczenia osobowego, ojciec Romuald zwrócił uwagę nie tylko na to, w jaki sposób się ono dokonało, ale również na jego skutek, czyli uświęcenie natury ludzkiej Chrystusa<sup>203</sup>. Komentując słowa Ps 45 (44), cytowane przez św. Pawła, podkreślił różnicę między świętością Chrystusa a naszym uświęceniem. Chrystus jest namaszczony pierwszy i w sposób szczególny (*principaliter et primo*); dlatego inni świętymi są nazwani, on natomiast jest świętym nad świętymi oraz źródłem świętości dla innych<sup>204</sup>.

Według ojca Romualda łaska zjednoczenia osobowego była najzupełniej darmo dana. Źródłem jej jest całkowicie dobrowolna wola Boga, który w odwiecznych swych

---

<sup>199</sup> Łk 1,35.

<sup>200</sup> Wj 30,25-29.

<sup>201</sup> Dn 9,24.

<sup>202</sup> Ps 45(44),8; por. Hbr 1,9.

<sup>203</sup> STh, 3, q. 2-7; por. tamże q. 7, a. 1; STh, 3, q. 22, ad 3; por. tenże, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002, rozdział dziesiąty, wykład szósty, numer czwarty, s. 677-678 i rozdział pierwszy, księga ósma, numer trzeci, s. 98-101 ( c. 10, lect 6, n.4; c.1, lect. 8, n. 3).

<sup>204</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Comm. in Epist. ad Hebr.*, c. 1, lect. 4. „*In verbis istis agitur de spiritali unctioe, quia Christus est repletus Spiritu Sancto... Sed quae comparatio est inter Christum unctum et christianos unctos? Ista scilicet quia ipse habeat eam principaliter et primo, nos autem et alii ab ipso effusam. Unde alii dicuntur sancti, ipse vero sanctus sanctorum. Ipse enim est radix omnis sanctitatis*”.

wyrokach postanowił połączyć się w czasie z naturą ludzką *substancjalnie* i osobowo<sup>205</sup>. Bóg postanowił wynieść człowieczeństwo Chrystusa do współistnienia z Osobą Boską tak, by Chrystus stał się rzeczywistym i naturalnym Synem Bożym<sup>206</sup>: „a ustanowiony według Ducha Świętości pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych”<sup>207</sup>.

Dlaczego Romuald Kostecki OP podkreślał tak bardzo, że było to uświęcenie *substancjalne* Chrystusa? Dochodzimy tutaj do wytłumaczenia przez niego tzw. „*czynnika jednoczącego*”. Otóż, zjednoczenie – to scalenie pewnych rzeczy ze sobą. Im one są mniej do siebie podobne, im większa między nimi zachodzi różnica, tym to scalenie mniej będzie doskonałe. O doskonałości i wielkości zjednoczenia decydują jednak nie części łączące się ze sobą, nie ich podobieństwo czy różnica, ale samo ich związanie<sup>208</sup>. Człowieczeństwo Chrystusa złączone jest z Bóstwem w Osobie Boskiej Słowa. Boska i ludzka natura Chrystusa posiadają tę samą Osobowość i to samo Istnienie. Tego rodzaju zjednoczenie jest doskonalsze od wszystkich możliwych. Przewyższa ono łączność podmiotu z *przypadłościami*. „W Chrystusie zaś – w którym natura ludzka jest zjednoczona z Bóstwem w jedności podmiotu – możemy odnaleźć pełne i doskonałe zjednoczenie z Bogiem, ponieważ owo zjednoczenie jest tak wielkie, że wszystkie akty zarówno ludzkiej, jak i Boskiej natury są aktami jednego podmiotu”<sup>209</sup>.

Zdaniem Kosteckiego zjednoczenie natury ludzkiej z naturą Boską w Chrystusie jest najściślejsze<sup>210</sup>, nie tylko od tej, jaka zachodzi między podmiotem

---

<sup>205</sup> „*Iridiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod eleuetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem naturae suae, Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter. Uno modo, per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum. Alio modo per esse personale: qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc, quod sit in persona Verbi*” (STh, 3, q. 2, a. 10).

<sup>206</sup> „*Praedestinatio proprie accepta, est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus, et Deus esset homo. Nec potest dici, quod Deus ab aeterno non praeordinaverit hoc se facturum in tempore: quia sequeretur, quod divinae menti aliquid accideret de novo. Et ideo oportet dicere quod ipsa unio naturarum in Persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione*” (STh, 3, q. 24, a. 1).

<sup>207</sup> Rz 1,4.

<sup>208</sup> Choćby elementy podlegające scaleniu bardzo różniły się między sobą, jeżeli związanie będzie silniejsze, to i zjednoczenie będzie głębsze. A więc to, co je łączy i w czym są złączone, stanowi właściwie o doskonałości zjednoczenia.

<sup>209</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 99.

<sup>210</sup> Zjednoczenie z Bogiem może być zewnętrzne, polegające na wyjęciu danej rzeczy z użytku codziennego i zastrzeżeniu jej dla kultu Bożego (rzeczy, istoty nierozumne). Ale właściwa łączność z Bogiem polega na wewnętrznym i rzeczywistym zjednoczeniu z Bogiem. Może to nastąpić tylko wówczas, gdy Bóg pociągnie stworzenie do siebie, udzielając mu czegoś ze swej natury boskiej, a przez to samo sprawi w nim wewnętrzną przemianę.

a przypadłościami i częściami integralnymi, ale także od łączności między materią a formą *substancjalną*, np. między duszą a ciałem<sup>211</sup>.

Zjednoczenie osobowe było nie tylko zwyczajną łącznością osobową, ale łącznością w Osobie Boskiej. Osobowość Słowa łączy w sobie obydwie natury, Boską i ludzką. Wielkość łączności zależy od jedności tego, co łączy dane człony, albo raczej tego, w czym one są złączone. Tym, co łączy i w czym łączą się natura Boska i ludzka – jest Osoba Boska. Jedność Osoby Boskiej jest jednością transcendentalną, zawierającą w sobie niepodzielność bytu<sup>212</sup>. Jest jednością doskonałą, zupełną, posiadającą w sobie wszystko, co należy do pojęcia jedności<sup>213</sup>. Wprawdzie jest to złożenie z dwóch natur zupełnie różnych, ale jest ono inne od złożzeń zwyczajnych w porządku natury; przy złożeniach zwyczajnych części wchodzące w skład bytu złożonego nie mają własnego istnienia, tylko istnieją istnieniem wspólnym, powstałym z połączenia się części. Istnienie całości zależy od części składowych i każda z części składowych zależy od całości w swym istnieniu. W Chrystusie mamy jedno tylko istnienie, mianowicie Istnienie Osoby Boskiej, w którym istnieje tak natura Boska, jak i natura ludzka. Istnienie Boskie jest Istnieniem całego Chrystusa. Lecz Istnienie Chrystusa nie powstało z połączenia się natury Boskiej i ludzkiej, odgrywających rolę części składowych Chrystusa; nie jest ono zależne od natury ludzkiej. Istnienie Chrystusa jest odwieczne, ono tylko w czasie udzieliło się naturze ludzkiej. Osoba Boska przez przybranie do swego istnienia człowieczeństwa nie zmieniła się. Pozostała taka, jaka była od wieków: w najwyższym stopniu jedna, niezłożona i niepodzielna, przewyższająca jedność istoty i osoby powstałej ze złożenia materii i formy<sup>214</sup>.

Łączność natury ludzkiej z naturą Boską w Osobie Słowa Bożego pod pewnym nawet względem przewyższa łączność między poszczególnymi Osobami w Trójcy Świętej. Nie w tym znaczeniu, jakoby przewyższała łączność Osób Boskich w naturze Boskiej: natura bowiem Boska utożsamia się z każdą z Osób Boskich, ale w tym sensie,

---

<sup>211</sup> Materia i forma, łącząc się ze sobą, stanowią najpierw naturę, czyli istotę danej rzeczy (np. istotę człowieka), a więc coś bardzo jednego: stanowią to, czym dana rzecz jest. Jedność istoty rzeczy nie jest największa: większą od niej jest jedność osobowa. Dowodem tego są substancje duchowe np. aniołowie, w których większa jest prostota i większa jedność niż w substancjach złożonych z materii i formy. W substancjach duchowych mamy tylko złożenie z istoty i samoistności. Jeżeli ono sprawia w nich większą jedność, z tego wynika, że jedność wypływająca z osobowości jest doskonalsza od jedności powstałej z materii i formy. Szerzej i głębiej na ten temat w: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, W drodze, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2003.

<sup>212</sup> STh, I, q. 11, a. 1.

<sup>213</sup> „*Unitas divinae personae est unitas per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem; est etiam in se completa, habens iri se quidquid pertinet ad rationem unitatis*” (STh, 3, q. 2, a. 9, ad 1).

<sup>214</sup> „*Unitas divinae personae est maior unitas quam unitas personae et naturae in nobis. Et ideo unio Incarnationis est maior quam unio animae et corporis in nobis*” (STh, 3, q. 2, a. 9, ad 3).

że w Chrystusie ta sama jest Osoba Boga i Człowieka, w Trójcy Świętej natomiast Osoby Boskie różnią się realnie między sobą. Chrystus-Człowiek bardziej jest w Synu Bożym aniżeli Syn Boży w Ojcu: bo ta sama jest Osoba Chrystusa-Człowieka co i Syna Bożego, natomiast Osoba Syna Bożego różni się od Osoby Ojca<sup>215</sup>.

Łączność ludzkiej natury Chrystusa z Bóstwem zdaniem ojca Romualda była głębsza od zjednoczenia umysłu świętych z Bogiem przy widzeniu uszczęśliwiającym (*visio beatifica*). Przy oglądaniu istoty Bożej jest wprawdzie bardzo ściśle i głębokie zespolenie umysłu świętych z istotą Bożą, lecz nie tak doskonale jak przy zjednoczeniu osobowym. Umysł świętych łączy się bowiem z istotą Boga „*in ordine intentionali*”. Istota Boża spełnia funkcję obrazu samej siebie: łączy się z umysłem świętych nie ze strony jej bytowania naturalnego i fizycznego, ale jako spełniająca funkcję idei i obrazu, który odbija ją samą. Święty, widzący istotę Bożą „*facie ad faciem*”, jest z Bogiem głęboko zjednoczony; jest między nimi jedność. Nie jest to jednak jedność osobowa: widzący Boga jest osobą różną od Osoby Boga. Bóg i święci mają różne osobowości, człowieczeństwo natomiast Chrystusa i Jego Bóstwo mają tę samą Osobowość, to samo Istnienie Boskie. Jeżeli zjednoczenie z Bogiem przez *unię hipostatyczną* przewyższa łączność z Bogiem świętych, oglądających Istotę Bożą widzeniem uszczęśliwiającym, tym bardziej przewyższa zjednoczenie sprawiedliwych z Bogiem przez łaskę uświęcającą. Zjednoczenie z Bogiem przez łaskę wynosi duszę do porządku nadprzyrodzonego i przez to uświęca ją, nigdy jednak nie dorówna zjednoczeniu osobowemu w Chrystusie, ponieważ zjednoczenie jest w porządku *substancjalnym*, przez co nieskończenie wyżej wynosi naturę ludzką i głębiej jednoczy ją z Bogiem, aniżeli najwyższy nawet stopień łaski uświęcającej<sup>216</sup>. Przez łaskę uświęcającą łączymy się z Bogiem nie w jedności Osoby, ale na sposób rzeczy poznanej przez poznającego oraz umiłowanej przez miłującego. Łączność, jaka przy Wcieleniu nastąpiła między Bóstwem a człowieczeństwem, jest możliwie najściślejsza i najgłębsza. Niemożliwą jest rzeczą, by dwie natury zupełne, konkretne mogły połączyć się ze sobą ściślej, jak posiadając jedną i tę samą osobę. W Chrystusie Osobą wspólną dwóm naturom jest Osoba Boska, a więc najprostsza, niemająca w sobie najmniejszego złożenia nie tylko aktualnego, ale i potencjalnego.

---

<sup>215</sup> „*Ipse homo, quantum ad aliquid est magis in Filio quam Filius in Patre: in quantum scilicet idem supponitur in hoc, quod dico homo, prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico Filius Dei; non autem idem est suppositum Patris et Filii*” (STh, 3, q. 2, a. 9).

<sup>216</sup> „*Gratia unionis non est in genere gratiae habitualis, sed est supra omne genus, sicut et ipsa divina persona*” (STh, 3, q. 7, a. 13, ad 3).

Łaska „*unii hipostatycznej*” wprowadziła do człowieczeństwa Chrystusa świętość najwyższego rzędu. Ludzka natura Chrystusa, „wykończona” osobowością Boską oraz istniejąca Istnieniem Boskim, jest w najwyższym stopniu oddzielona od grzesznych stworzeń, a więc w najwyższym stopniu czysta, bezgrzeszna i zawsze w najwyższym stopniu utrwalona w tej czystości. Jest to zupełne oddanie się Bogu, najdoskonalsza konsekracja, której nic i nikt nie może zniszczyć. Nie przeszkadza to, by Chrystus był prawdziwym Człowiekiem. Ta świętość *substancjalna* jest równocześnie największym Darem Bożym i wyrazem największej Miłości Bożej względem Chrystusa Człowieka, wyrazem życzliwej miłości Boga do stworzeń.

Miłość Boża jest twórcza: „Miłość Boża udziela dobra i stwarza dobro w rzeczach”<sup>217</sup>. Stworzenia miłują rzeczy, ponieważ one są dobre: dobro już uprzednio istniejące wywołuje w nich miłość; miłość Boga natomiast jest przyczyną rzeczy<sup>218</sup>. Miłość Boża do stworzeń osiągnęła w Chrystusie pełnię, z uwagi na dobroć w Nim istniejącą. Chrystus uniżył się przez Wcielenie, którego racją było Odkupienie ze względu na samą dobroć istniejącą w Bogu oraz w stworzeniach rozumnych.

Należy stwierdzić, że koncepcja łaski „*zjednoczenia osobowego*” w ujęciu Kosteckiego należy do najistotniejszych i najgłębszych, a zarazem najtrudniejszych kwestii w całej jego charytologii. Podjęto skromną próbę odtworzenia myśli ojca Romualda w tym aspekcie, nie wyczerpując tematu. Zapoznano się również przy analizie tego tematu z opiniami teologów wykazujących niedostatki teologii tradycyjnej, bazującej na teologii św. Tomasza z Akwinu, odnośnie zagadnienia łaski „*unii hipostatycznej*”<sup>219</sup>.

### 1.3. Łaska uświęcająca Chrystusa

Trzecim ważnym tematem nauki o łasce osobistej Chrystusa w myśli ojca Romualda Kosteckiego OP było zagadnienie obecności łaski uświęcającej w Chrystusie<sup>220</sup>. Definicja łaski uświęcającej, którą podał, jest następująca: „łaska uświęcająca jest

---

<sup>217</sup> STh, 1, q. 20, a. 2.

<sup>218</sup> STh, 1, q. 19, a. 4.

<sup>219</sup> Podano przykładowo publikację: T.D. Łukaszuk OSPPE, *Ty jesteś Chrystus Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Wydawnictwo Naukowe PAT Podręczniki Wydziału Teologicznego, t. 10, Kraków 2000, s. 370-399.

<sup>220</sup> Podstawowe dane na temat łaski uświęcającej Chrystusa w ujęciu o. Romualda Kosteckiego OP można znaleźć w: ŚWCH, s. 88-107; TŻN, 160-298; także w: *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 16-32, 192-198, *Nowe prawo i łaska*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 14, *Ten Który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt. t. 1, s. 229-264.

uczestnictwem fizycznym i rzeczywistym w naturze Bożej”<sup>221</sup>. Łaska uświęcająca przeobstwia istotę duszy. Człowiek nie tylko zewnętrznie, przez swe czynności, upodabnia się do Boga, ale natura Boga rzeczywiście odbija się w istocie jego duszy. Łaska sięga dalej i głębiej aniżeli doskonałości tak zwane „czyste”, jak prawda, dobro, życie, głębiej niż cnoty i władze duchowe itd. Daje ona człowiekowi uczestnictwo w Bogu nie tylko wyższego stopnia, ale innego *gatunku*. Łaska jest więc uczestnictwem fizycznym, formalnym i analogicznym w tym, co stanowi istotę bóstwa i źródło przymiotów Bożych oraz właściwych Bogu czynności, jakimi są poznanie siebie samego w bezpośredni sposób oraz miłość samego siebie dla swej wewnętrznej dobroci, wreszcie czynność stwórcza. Przez łaskę uczestniczymy w podstawie i źródle życia wewnętrznego Boga oraz w samym Jego życiu<sup>222</sup>.

Kostecki ukazał, że łaska zjednoczenia osobowego uświęciła Chrystusa w sposób możliwie najdoskonalszy – „*świętością substancjalną*”. Czy ona wystarczyła Chrystusowi? Czy całkowicie i pod każdym względem uświęciła Jego człowieczeństwo? Czy są może pewne dziedziny, których nie objęła, i czy przypadkiem nie potrzebuje nowego tzw. „*czynnika uświęcającego*”, który by „uzupełnił” świętość płynącą ze zjednoczenia osobowego?

Zdaniem ojca Romualda Pismo Święte oraz Tradycja Kościoła mówiły, że Chrystus posiadał łaskę uświęcającą, że była Mu ona potrzebna do działania nadprzyrodzonego i właściwego naturze ludzkiej zarazem (*konnaturalność*) oraz do świętości całkowitej<sup>223</sup>. Pojęcie łaski (*charis*) posiada różne znaczenia. Może oznaczać życzliwość, sympatię osoby, albo też oznacza dar darmo komuś dany, nienależący mu się, a będący wyrazem życzliwości względem niego<sup>224</sup>. Święty Paweł, mówiąc o łasce, ma również na myśli samego Chrystusa. Z drugiej strony Kostecki stwierdzi, że łaska jest czymś rzeczywistym, różnym od Boga, który jej udziela, a także od tego, kto ją otrzymuje. Jest to byt rzeczywisty, duchowi nadprzyrodzony, ale nie stwarzany jako odrębny byt (*qualitas*) lecz wyprowadzany z „*możności uległości*”. Przez łaskę uczestniczymy w naturze Boga samego, „abyście się stali uczestnikami boskiej natury”<sup>225</sup>.

---

<sup>221</sup> TŻN, s. 163.

<sup>222</sup> Tamże. Więcej o łasce uświęcającej w rozdziale V niniejszej rozprawy.

<sup>223</sup> Łk 2,52.

<sup>224</sup> „*Sic igitur per nos quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens*” (STh, 1-2, q. 110, a.1).

<sup>225</sup> 2 P 1,4.



Uczestnictwo w naturze Boga to zdaniem Kosteckiego najwłaściwsze określenie łaski uświęcającej. Jest to uczestnictwo fizyczne i formalne, chociaż analogiczne. Co oznacza owo uczestnictwo? W różny sposób można uczestniczyć w drugiej rzeczy, czyli odzwierciedlać w sobie częściowo doskonałość rzeczy doskonalszej. Można uczestniczyć w czymś tylko moralnie (np. uczynkami miłosierdzia względem bliźnich można uczestniczyć moralnie w miłosierdziu Bożym). Łaska uświęcająca jest czymś o wiele większym od uczestnictwa moralnego: jest ona uczestnictwem fizycznym, czyli rzeczowym w naturze Bożej. Przez łaskę nie tylko upodabniamy się do Boga w czynnościach, ale natura Boża rzeczywiście odbija się w naszych duszach, Jego Mądrość i Miłość stają się właściwościami naszego umysłu i naszej woli. Poprzez duszę cały człowiek zostaje naprawdę przebóstwiony. Nabiera własności Bożych, chociaż nie przestaje być stworzeniem. Jest to więc uczestnictwo rzeczowe, ale tylko analogiczne. Dusza przebóstwiona łaską pozostaje duszą, nabiera jednak własności Bożych, które mieszczą się w niej w inny sposób aniżeli w Bogu: w Bogu są one istotne, *substancjalne*, w duszy zaś uświęconej przez łaskę — jako udział<sup>226</sup>. Dzięki łasce uświęcającej cały człowiek jest uzdolniony i zarazem usprawniony, by mógł żyć życiem podobnym do tego, jakim żyje Bóg w Trójcy Świętej. Łasce towarzyszą cnoty wlane, które są jakby jej rozgałęzieniem w naszych władzach. Zadaniem ich jest przebóstwiać i usprawniać władze duszy. Jak z istoty duszy wypływają władze, tak z łaski uświęcającej płyną cnoty wlane oraz dary Ducha Świętego. Między łaską a cnotami wlanymi oraz darami Ducha Świętego jest ścisła, bo fizyczna łączność, podobna do łączności władz z istotą duszy. Łaska razem z cnotami i darami Ducha Świętego stanowi „organizm nadprzyrodzony”, dzięki któremu możemy prowadzić życie nadprzyrodzone analogicznie do życia Bożego. Taka jest ogólna wizja łaski uświęcającej według Kosteckiego.

Kostecki doskonale wiedział, że Objawienie i Tradycja Kościoła potwierdzają istnienie łaski uświęcającej u Chrystusa<sup>227</sup>. Przywołał w tym względzie zwłaszcza

---

<sup>226</sup> Por. TŻN, s. 160-169.

<sup>227</sup> Por. ŚWCH, s. 90-94; por. J 1,14-17; Łk 4,17. Kostecki przywołuje wypowiedzi Kościoła wskazujące na to, że prawda ta została objawiona w Piśmie Świętym. Synod w Sens (1140) i Innocenty II uważali za błędne zdanie Abelarda, w którym zaprzeczał on posiadaniu przez Chrystusa daru bojaźni [„*Quod in Christo non fuerit spiritus timoris Domini*” (D, 378)]. Chrystus posiadał nadprzyrodzone dary stworzone, jakimi są cnoty i dary Ducha Świętego. A ponieważ dary Ducha Świętego oraz cnoty wlane zawsze idą w parze z łaską uświęcającą i z niej jakby z korzenia wyrastają, tam gdzie one są, musi być również ich korzeń, tj. łaska uświęcająca. Ponadto, najważniejsza jest ta prawda zdaniem ojca Romualda, że właśnie Duch Święty przebywa w duszy przez łaskę uświęcającą. Niewidzialne posłannictwo osób boskich (*missiones divinae*) oraz przebywanie ich w duszach dokonuje się przez łaskę. (STh, I, q. 43, a. 3). Duch Pański jest obecny w Chrystusie: „Duch Pana spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił

świadectwo św. Tomasza z Akwinu, który stwierdził wprost, że łaska uświęcająca była potrzebna Chrystusowi: „*Necesse est ponere in Christo gratiam habitualem*”<sup>228</sup>. Nie chodzi tu o konieczność metafizyczną, ale o konieczność wziętą z obecnie istniejącego porządku, ustanowionego przez mądrość Bożą. Absolutnie nie ma w tym sprzeczności, by istniał Chrystus bez łaski uświęcającej. Ze względu jednak na cel Wcielenia – Odkupienie oraz misję, jaką Bóg wyznaczył Chrystusowi, konieczną było rzeczą, aby Chrystus otrzymał nie tylko to, co Mu było bezwzględnie potrzebne do Jego doskonałości własnej oraz do spełnienia swej misji jako Zbawiciela prowadzącego stworzenia rozumne do celu ostatecznego, ale także to, co by Mu pozwoliło ją spełnić w sposób możliwie najdoskonalszy i uczyniło Go doskonałym pod każdym względem.

Łaska uświęcająca potrzebna była Chrystusowi po to, by mógł działać najdoskonalej w sposób nadprzyrodzony i naturalny. To znaczy, służyła ona nie tylko

---

i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski Pana”. (Łk 4,18-19; por. Iz 11,2; 61,1). Podobnie na łaskę wskazuje fragment Ewangelii Łukaszej: „Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2,52). Jeszcze wyraźniej o łasce „stworzonej”, czyli uświęcającej Chrystusa mówi nam św. Jan, wyrażając się, że Chrystus jest pełen łaski (J 1,14-17). Chrystus jest pełen takiej łaski, jaką myśmy od Niego otrzymali: „Z Jego pełności wszyscy otrzymaliśmy łaskę po łasce” (J 1,16); a myśmy otrzymali łaskę „stworzoną”, czyli uświęcającą. Pełnym łaski nie może się nazwać ten, komu brak łaski, jaką może i powinien posiadać. Z pełności Jego wszyscyśmy wzięli: myśmy otrzymali łaskę uświęcającą z pełności łaski Chrystusowej, więc w Chrystusie, źródle tej łaski, ta sama łaska istnieje (Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*, wyd. II, t. 2, s. 269). Dominikański teolog stwierdza, że również ojcowie Kościoła, kiedy komentowali powyższe słowa Pisma Świętego, nauczali o tej prawdzie, że Chrystus posiadał łaskę uświęcającą. Przytacza on dla przykładu tylko wypowiedzi św. Augustyna (por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt.), że Chrystus nie tylko daje Ducha Świętego jako Bóg, ale sam Go też otrzymuje jako człowiek („*Dominus Iesus Christus Spiritum Sanctum non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo; propterea dictus est plenus gratia et Spiritu Sancto*”, św. Augustyn, *De Trinitate*, 1. 15, c. 26, n. 46; PL 42, 1093), św. Atanazego: „Ja, który jestem Słowem Ojca, sam stawszy się człowiekiem, daję sobie Ducha Świętego i siebie, człowieka, uświęcam w Nim” (św. Atanazy, *Oratio I Contra Arianos*, n. 46; PG 26, 107); św. Jana Chryzostoma, który mówi o tym, że na Chrystusa została wylana cała łaska, czyli pełnia łaski. Pełnię łaski, jaką Chrystus otrzymał, przeciwstawia naszej łasce, która jest jakby kroplą z pełni Chrystusowej („*Omnis gratia effusa est in illum templum (Christum). Non dat enim. ille spiritum in mensura. Nos enim de eius plenitudine accepimus (J 1,16), illud autem templum integram et universam accepit gratiam. Hoc Isaias quoque significans dicebat: »Requiescet super ipsum spiritus...« (Iz 11,2). Sed illic quidem est integra et universa gratia, in hominibus autem parum quid et gutta ex gratia*”, Jan Chryzostom, *Expos. In Ps. 44*, n. 2; PG 55, 186); podaje zdanie św. Bernarda, który wyjaśniając słowa anioła wypowiedziane do Maryi podczas Zwiastowania mówi, że to, co Maryja pocznie, będzie święte z podwójnego tytułu: przez uświęcenie Duchem Świętym i przez połączenie się z Osobą Boską („*Singulariter sanctum fuit, quidquid virgo concepit et per Spiritus sanctificationem et per Verbi assumptionem*”, *Homilia 4 super Missus est*, n. 5; PL 183, 82). Podobnie uczą święci: Cyryl Aleksandryjski, Jan Damasczeński i Ambroży. „*Christus sanctificat seipsum, cum sit sanctus secundum naturam, in quantum Deus, sanctificatur vero nobiscum quoad humanitatem, cum nostra similitudine suscepta, etiam ob hoc ipsum, videlicet quod sanctificatus sit, quamvis universi Dominus sit ut Deus, vocare nos fratres haud erubuit*” (Cyrillus Alexandr., *De SS. Trinitate*, dial. 6; PG 75, 1018). „*Nam si caro a primo statim ortu vere Deo Verbo unita est, immo potius in ipso exstitit, et identitatem secundum hypostasim cum eo habuit, quomodo non perfecte ditata est omni sapientia et gratia*” (Jan Damasczeński, *De fide orthodoxa*, 1. 3, c. 22; PG 94, 1087). „*Quem si natum de Spiritu Sancto confitemini, quia non potestis negare renatum autem negatis; magna insipientia, ut quod singulare Dei est eonfiteamini, quod commune est hominum denegetis*” (św. Ambroży, *De Spiritu Sancto*, L. 3, c. 10, n. 65; PL 16, 791).

<sup>228</sup> STh, 3, q. 7, a. 1.

Jego własnej doskonałości wewnętrznej, ale jej zadaniem jest również służyć dla doskonałości Jego Ciała Mistycznego pod każdym względem, czyli dawać stworzeniom rozumnym coraz pełniejsze uczestnictwo w Bogu. To jest istotna i główna racja potrzeby łaski uświęcającej w Chrystusie. Łaska zjednoczenia osobowego uświęciła Chrystusa substancjalnie. Są pewne dziedziny w Człowieczeństwie Chrystusa, których ona nie objęła. Nie dlatego, żeby nie miała w sobie dość siły uświęcającej, żeby była niedoskonała, ale właśnie z racji swej najwyższej doskonałości, której natura ludzka nie była zdolna w sobie przyjąć<sup>229</sup>.

Osoba Boska Słowa nie udzieliła ludzkiej naturze Chrystusa nowych zdolności do działania, nie zmieniła jej bowiem w jej istocie ani też w jej władzach. Nie mogła więc natura ludzka sama zdobyć się na czynności nadprzyrodzone, których dokonywał Chrystus<sup>230</sup>. W związku z tym, zdaniem ojca Romualda, poruszanie jej od zewnątrz łaskami uczynkowymi nie mogło zastąpić braku zdolności nadprzyrodzonych. Wprawdzie łaski uczynkowe mogłyby dać pewne wzmocnienie nadprzyrodzone i przy ich pomocy mógłby Chrystus wykonywać czynności nadprzyrodzone, ale tego rodzaju czynności pozostałyby niedoskonałe i nie harmonizowałyby z doskonałością Chrystusa.

---

<sup>229</sup> *Substancjalne* uświęcenie Chrystusa dokonało się nie na sposób właściwy łasce uświęcającej, „*per informationem*”, ale przez „wykończenie” natury ludzkiej Osobowością Boską. Osoba Boska Słowa łącząca się z naturą ludzką nie stała się jej formą na wzór przypadłości tkwiących w swym podmiocie, byłoby to niemożliwe. „*Animae Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali Verbi unione; non tamen formaliter, sed personaliter; et ideo indigebat informari per gratiam*” (św. Tomasz z Akwinu, *De Verit.*, q. 29, a. 1, ad 10). Był nieskończony w swej istocie nie może być formą i doskonałością istoty skończonej. Przez substancjalne połączenie się z naturą boską natura ludzka nie została wcale zmieniona w swej istocie. (STh, 3, q. 2, a. 1 i STh, 2; q. 7, a. 1, ad 2). Jej władze pozostały takie, jakby miały za podkład osobowość ludzką. Boska osobowość Słowa „wykończyła” substancjalnie naturę ludzką, udzielając jej swej samoistności i swego istnienia, ale nie zmieniając jej w niej samej. Aby więc Chrystus mógł wykonywać czyny ludzkie nadprzyrodzone, konieczne było podniesienie Jego natury ludzkiej oraz jej władz do poziomu nadprzyrodzonego przez łaskę uświęcającą i cnoty wlane (św. Tomasz z Akwinu, *III Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 1). Osoba działa przez naturę: osoba jest tym, „który” działa (*principium quod*), natura natomiast jest tym, „czym” osoba działa (*principium quo*). Gatunek czynności zależy od natury osoby i jej władz. „*Quamvis operatio attribuitur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis; unde in uno operante sunt diversae operationes secundum speciem propter diversa operationum principia sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duae naturae et ideo duae operationes. Et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem; et sic non solum est in eo scientia increata, quae sufficit ad operationem naturae increatae, sed etiam scientia creata, quae exigitur ad operationem naturae creatae perfectam*” (św. Tomasz z Akwinu, *De Verit.*, q. 20, a. 1, ad 2). Chrystusowi potrzebne więc było usprawnienie władz łaską uświęcającą łącznie z cnotami wlanymi. Nie można powiedzieć, że to wzmocnienie nadprzyrodzone, jakie wniosła łaska z cnotami wlanymi, uzupełniało wszechmoc Osoby Boskiej Syna złączonej z naturą ludzką. Podstawowe prawo wszelkiego działania stanowi, że tylko wtedy dana przyczyna może sprawić skutek, o ile aktualnie posiada go w swej mocy, czyli o ile ma w sobie aktualne zdolności do czynu. Jeżeli skutek nie mieści się aktualnie w mocy podmiotu działającego, ten nie może go sprawić. Dopiero wówczas potrafi to uczynić, gdy otrzyma wyższą moc, która go zasili od wewnątrz. Siła tylko zewnętrzna, choćby najdoskonalsza nie wystarczy: może ona wprowadzić w czyn, poruszyć, zaktualizować istniejące już zdolności do czynu, nie może ich natomiast zastąpić.

<sup>230</sup> Por. STh, 3, q. 7, a. 1.

Ponadto, w opinii dominikańskiego teologa nie mógłby On wykonywać najdoskonalszych i najważniejszych czynności, jakimi są oglądanie istoty Bożej (*visio beatifica*) i miłość Boga. Te dwa rodzaje czynności nadprzyrodzonych dla swej doskonałości ściśle zależą od łaski uświęcającej i bez niej w żaden sposób nie mogą być wykonane. Widzenie istoty Bożej (*visio*), jako najdoskonalsza czynność poznawcza, domaga się udoskonalenia umysłu przez wzmocnienie nadprzyrodzone, zwane „światłem chwały”<sup>231</sup>. Jest to zdolność nadprzyrodzona, dodana umysłowi na sposób stałego usposobienia, przebóstwiająca umysł i podnosząca go do poziomu nadprzyrodzonego. Przez takie podniesienie umysł staje się zdolny do bezpośredniego oglądania istoty Bożej. „Światło chwały” jest ostatecznym dopełnieniem łaski: jest to łaska w jej ostatecznym rozwoju i jako taka zakłada uprzednie uświęcenie duszy przez łaskę<sup>232</sup>. Łaska więc uświęcająca była Chrystusowi absolutnie konieczna, aby mógł bezpośrednio widzieć istotę Bożą.

Podobnie jest, jeśli chodzi o akty miłości Bożej, które mają za przedmiot Boga w Jego dobroci. Zdaniem Kosteckiego miłość Boga obiera sobie aktualnie Go za cel ostateczny, skierowując ku Niemu i oddając Mu całą naszą istotę. Akt zupełnego oddania całej swej istoty Bogu musi mieć jakąś podstawę, z której wypływałby niby z korzenia i w której mógłby się mieścić jak skutek w przyczynie. To aktualne oddanie się Bogu zakłada oddanie się habitualne, czyli jako stałą dyspozycję. To habitualne nastawienie oddania się, będące podstawą aktu miłości Bożej, może pochodzić tylko z łaski uświęcającej, która usadawia się w samej istocie duszy i przez to jakby w korzeniu skierowuje habitualnie całą istotę i wszystkie władze do Boga jako do celu nadprzyrodzonego. Z chwilą, gdy to podstawowe, habitualne i nadprzyrodzone podporządkowanie duszy powstanie, wówczas możemy aktualnie oddawać się Bogu przez akty miłości. Do wykonania takich aktów nie wystarczą same tylko chwilowe i przejściowe łaski uczynkowe, ale z racji swej doskonałości muszą mieć podstawę i korzeń nadprzyrodzony. Ta prawda stanie się jaśniejsza w świetle skutków, jakie sprawia w duszy łaska uświęcająca. Jednym z pierwszych jest usprawiedliwienie, czyli usunięcie z duszy grzechu ciężkiego. Usprawiedliwienia bez łaski nie ma<sup>233</sup>. Gdybyśmy więc założyli, że można wykonać doskonały akt miłości Bożej przy pomocy samej

---

<sup>231</sup> D, 175; STh, 1, q. 12, a. 5; *De Verit.*, q. 20, a. 2.

<sup>232</sup> „*Quamvis ex hoc ipso, quod Christus Deus erat, sibi gloria debebatur tamen oportuit, quod esset aliquid formaliter perficiens ipsam animam ad actus gloriae. Et hoc fuit gratia, quia gratia consummata in anima est idem ac lumen gloriae et etiam perficiens eam ad actus viae*” (św. Tomasz z Akwinu, *III Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 1, ad 5).

<sup>233</sup> STh, 1-2, q. 113, a.2; *De Verit.*, q. 28, a. 2.

tylko łaski uczynkowej, bez stanu łaski uświęcającej, musielibyśmy również założyć, że można Boga kochać, będąc od Niego odwróconym, co jest oczywistą sprzecznością. Akt miłości Bożej zakłada, że istota nasza jest habitualnie skierowana ku Bogu i że nie ma w niej grzechu śmiertelnego. To habitualne skierowanie dokonuje się przez łaskę. W żaden więc sposób nie możemy oddzielić aktów miłości Bożej od łaski uświęcającej. Łaski uczynkowe, aczkolwiek przy ich pomocy można wykonywać niektóre czynności nadprzyrodzone, jeżeli chodzi o miłość, nie wystarczą.

Łaska jest również, zdaniem Kosteckiego, wspólną podstawą dla cnót. Zależą one od niej zarówno w swym bytowaniu, jak też w swej działalności. Gdyby przez szczególną interwencję Bożą odłączono je od łaski, ich działalność nie będzie konnaturalna. Cnota bowiem jest to właściwość usprawniająca dany podmiot do działania odpowiadającego naturze podmiotu. Cnota nabyta usprawnia nas do działalności dostosowanej do naszej natury przyrodzonej; cnota wlana natomiast usprawnia do działania dostosowanego do natury nadprzyrodzonej, którą z istoty swej jest Bóg, a która w nas znajduje się przez łaskę jako uczestnictwo w naturze Bożej. Gdyby więc podmiot nie posiadał uczestnictwa w naturze Bożej przez łaskę, cnoty wlane nie miałyby swej podstawy naturalnej i co za tym idzie, nie mogłyby działać konnaturalnie<sup>234</sup>. Byłyby to wprawdzie czynności nadprzyrodzone, ale niedoskonałe, martwe w porządku nadprzyrodzonym. Chrystus posiadał taką doskonałość, wpływającą z konaturalności czynów nadprzyrodzonych. Ich piękno i harmonia przemawiają za koniecznością łaski u Niego. Mądrość Boża kocha się w harmonii, Bóg wszystko działa „*in mensura, pondere et numero*”, jak przystało na Mistrza.

Kostecki podkreślił, że Chrystus jest Głową całej ludzkości i pośrednikiem między Bogiem a ludźmi<sup>235</sup>. Wszystkie łaski, jakie spływają na świat, przechodzą przez Chrystusa. Wprawdzie przyczyną główną (*causa principalis*) łaski jest Bóg: On tylko może udzielić łaski stworzeniu; przyczyną jednak drugorzędną jest Chrystus jako człowiek i przez Niego wszystkie łaski przechodzą. On je ludzkości wysłużył i On je tejże ludzkości rozdziela. Udzielając innym, sam musi je najpierw posiadać<sup>236</sup>. Choć przy tym rozdawnictwie łask Chrystus w ludzkiej swej naturze jest tylko narzędziem Bóstwa, jest jednak narzędziem świadomym, rozumnym, mającym wolną wolę i działającym dobrowolnie. Z tego względu narzędzia Jego działalność ma cechy

---

<sup>234</sup> STh, 1-2, q. 62, a. 1.

<sup>235</sup> Por. rozdział II niniejszej rozprawy.

<sup>236</sup> STh, 3, q. 7, a.1.

zbliżone do przyczyny głównej. Rozdzielając łaski, we wszystkim poddany jest woli Bożej, przenika i wykonuje odwieczne zamiary i postanowienia Boże względem ludzkości. Trudno byłoby pojąć Chrystusa – źródło i rozdawcę łask, których by On sam nie posiadał.

Wielka bliskość Bóstwa, które jest źródłem łask i świętości, przemawia również za istnieniem łaski uświęcającej w człowieczeństwie Chrystusa<sup>237</sup>. Trudno byłoby pojąć mądrość i dobroć Chrystusa bez łaski uświęcającej. Wreszcie i to, że Chrystus jest dla nas wzorem, według którego mamy kształtować samych siebie pod względem duchowym, domaga się, by On posiadał taką samą świętość, jaką my powinniśmy mieć, to jest tę, którą daje łaska uświęcająca.

Świętość, której udziela Chrystusowi łaska uświęcająca, jest świętością *przypadłościową*: dodaje ona do *substancjalnej* świętości Chrystusa tyle, co *przypadłość* do *substancji*<sup>238</sup>. Łaska uświęcająca nie uzupełnia świętości *substancjalnej*, tylko ją rozszerza i sprawia, że Chrystus jest święty na wszelki sposób. Powiększa ją, ale nie pod względem intensywności, tylko pod względem rozciągłości, podobnie jak *przypadłość* poszerza w pewien sposób *substancję*. Łaska uświęcająca nadaje Chrystusowi świętość w porządku działania, czyli świętość dynamiczną, podczas gdy łaska zjednoczenia osobowego nadaje ją w porządku istnienia. Dany byt wtedy dopiero zupełnie jest doskonały, gdy jest udoskonalony zarówno pod względem statycznym, jak i pod względem dynamicznym. Aby mogła powstać harmonia i całkowita doskonałość, obydwie muszą iść w parze. Aby zrozumieć, co właściwie do natury Chrystusa wnosi

---

<sup>237</sup> Tamże.

<sup>238</sup> Według Kosteckiego łaska zjednoczenia osobowego wniosła do ludzkiej natury Chrystusa świętość *substancjalną*. I choć *gratia unionis* pojmowana sama w sobie należy do porządku bytów *substancjalnych* i jako taka jest doskonalsza od łaski uświęcającej będącej przypadłością, to jednak w porządku doskonałości, dobroci, łaska zjednoczenia osobowego wnosi tylko doskonałość względną, taką mianowicie, jaką każdej rzeczy dają jej części istotne. Tak więc, aby Chrystus mógł osiągnąć cel nadprzyrodzony, należący Mu się na mocy synostwa Bożego, czyli aby mógł oglądać istotę Bożą (*visio beatifica*) i przez to osiąść doskonałość całkowitą, konieczna była w Nim łaska uświęcająca. Bez łaski nie byłby całkowicie i pod każdym względem doskonały. „*Est ergo simpliciter necessaria in Christo gratia sanctificans, primo ad sanctificandam animam non absolute sed sanctificatione accidentali et participativa; haec enim non potest a gratia unionis provenire, sed solum a gratia habituali, quae est accidentalis participatio divinae naturae... et quidem haec sanctificatio licet magna sit, comparata tamen ad sanctificationem personalem est longe interior, sicut ordo gratiae est longe interior ordine hypostatico. Et ideo videndum non est sanctificationem Christi consummari hac sanctificatione accidentali, ut aliqui videntur concedere, quia cum sit inferior, non consummat illam, hoc est non perficit intensive, licet possit dici quod perficiat quasi extensive et accidentaliter*” (Joan. a S. Thoma, *Cursus Theol.*, t. 8, disp. 8, a. 2, n. 6). Natomiast łaska zjednoczenia osobowego łącznie z łaską uświęcającą uczyniła Go świętym w całej pełni.

łaska zjednoczenia osobowego, a co łaska uświęcająca, należy sobie przypomnieć stosunek zachodzący między bytem jako takim a jego doskonałością, czyli dobrocią<sup>239</sup>.

#### 1.4. Stosunek łaski uświęcającej do łaski zjednoczenia osobowego

W prawidłowym odczytaniu relacji łaski uświęcającej do łaski zjednoczenia osobowego Chrystusa leży klucz do zrozumienia ziemskiej drogi Jezusa, klucz do zrozumienia eklezjologii oraz klucz do zrozumienia tego, na czym polegała *visio beatifica* Chrystusa. Może nawet klucz do chrześcijańskiego rozumienia świata. Tutaj bowiem najjaśniej ukazuje się istota chalcedońskiego rozróżnienia o niepomieszanym i nierozdzielonym zespoleniu boskiej i ludzkiej natury w Osobie Słowa. Jakże to może mieć reperkusje praktyczne? Jak słusznie zauważa Ch. Schönborn OP, na przykład za owym „zmieszanym opowiadają się cesaropapizm lub mesjanizm polityczny, które rzeczywistość historyczną zrównują z królestwem Bożym, ginie tutaj całkowicie element ludzki. Rozdzielenie prowadzi natomiast do tego, że nie traktuje się na serio Wcielenia, albowiem istnieje zbyt wielki przedział pomiędzy Kościołem a światem, a wiara nie zostaje »wcielona« w życie społeczne, polityczne, kulturalne, nie jest także obecna w świecie w sposób instytucjonalny, krótko mówiąc: kiedy następuje odrzucenie chrześcijaństwa jako siły społecznej jako mobilizującej zasady postępu historycznego. (...) Chalcedońskie »bez mieszania« zapewnia całkowicie »własną« rzeczywistość

---

<sup>239</sup> „Unum quodque enim dicitur bonum in quantum est perfectum” (STh, I, q. 6, a. 3). Dobroć ontologiczna, podstawa wszelkiej dobroci, utożsamia się z bytem: tym samym, że istnieje, każdy byt jest dobry (*De Verit.*, q. 21, a. 2). Między pojęciem bytu a pojęciem dobra zachodzi tylko różnica logiczna. Ta sama rzecz jest i bytem, i równocześnie dobrem; sama w sobie wzięta – jest bytem, rozpatrywana zaś w odniesieniu do czego innego – jest dobrem. „Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur, bonum vero secundum respectum ad alia” (*De Verit.*, q. 21, a. 5). Dobroć utożsamiająca się z bytem, podobnie jak i byt, może być dobra dobrocią *substancjalną* (istotną) albo *przypadłościową*. „Sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur” (*De Verit.*, q. 21, a. 5). „Sicut ens est quoddam essentiale et quoddam accidentale ita et bonum quoddam essentiale et accidentale” (*De Verit.*, q. 21, a. 1, ad 6). Każda rzecz istniejąca posiada w sobie dobroć, czyli doskonałość substancjalną, na którą składają się istotne jej elementy. Doskonałość jednak substancjalna nie jest jeszcze doskonałością całkowitą, ale tylko cząstkową (*secundum quid*). Człowiek, mający tylko części istotne, nie jest jeszcze człowiekiem całkowicie doskonałym; aby stać się nim, musi mieć coś więcej: musi posiadać także wszystko to, co jest niezbędne do działania, rozwijania się. Absolutnie rzecz biorąc, mógłby bez tego istnieć, lecz nie posiadałby całkowitej doskonałości. Na całkowitą doskonałość składają się więc części zarówno *istotne, jak i przypadłościowe*. Pierwsze dają tylko doskonałość względną, drugie wnoszą doskonałość właściwą: one wykańczają pierwszą. Człowiek, mający tylko istotne składniki niezbędne do istnienia, nie jest jeszcze całkowicie doskonały: jest doskonały „pod pewnym tylko względem” (*secundum quid*). Dopiero, gdy nabędzie przymiotów właściwych człowiekowi, np. wiedzy, cnoty itp., staje się doskonały. Aby więc jakaś rzecz mogła osiąść całkowitą doskonałość, musi mieć doskonałość zarówno *substancjalną, jak i przypadłościową*: „unde absolutam bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia” (tamże).

stworzenia, które nie zostało wchłonięte przez boskość. Dopiero jasne odróżnienie tego, co boskie od tego, co ziemskie »odbóstwo« świat i uczyniło go samodzielną naturą. Ale także tutaj istnieje niebezpieczeństwo nestorianizmu, kiedy to »bez mieszania« uznaje się fałszywie za całkowitą autonomię, degradując w ten sposób świat, stworzenie i sprowadzając je do roli materiału lub przedmiotu własnego samourzeczywistnienia. Dostrzegamy jednak obecnie odwrotną tendencję do ubóstwienia człowieka»<sup>240</sup>. Innymi słowy, Chrystus otrzymał łaskę zjednoczenia osobowego, ale również konieczna była łaska uświęcająca istotę duszy Chrystusa, a więc Jego ludzką naturę, przelewająca się na władze duchowe, a poprzez cnoty, których ona jest fundamentem, na całe człowieczeństwo Chrystusa, na całą jego ludzką świadomość i działanie. Można powiedzieć, że w tej współzależności łaski zjednoczenia osobowego oraz łaski uświęcającej widać wyraźnie, jak bardzo Bóg uszanował godność natury ludzkiej w Chrystusie, zachował jej tożsamość. Jak wielkie to ma znaczenie dalej nie tylko osobiście dla całego życia ziemskiego Chrystusa, ale również poprzez jego łaskę uświęcającą, która stanie się *gratia capitis* na uświęcanie Kościoła i poszczególnego człowieka, tego nie da się przecenić.

Badając stosunek łaski uświęcającej do łaski „*unii hipostatycznej*” Chrystusa Kostecki rozróżnił to, że Chrystus posiadał świętość w dziedzinie bytowania, płynącą z łaski zjednoczenia osobowego, oraz świętość w dziedzinie działania, której źródłem, jest łaska uświęcająca<sup>241</sup>. Dominikański dogmatyk postawił pytanie: jaki jest wzajemny stosunek tych dwóch łask? Łaska uświęcająca, z natury swej niższa pod względem doskonałości od łaski zjednoczenia osobowego, może albo ją uprzedzać, przygotowując i dysponując odpowiednio naturę ludzką Chrystusa do jej przyjęcia łaski zjednoczenia osobowego, albo też wypływać z niej jako coś od niej późniejszego (logicznie). W tym drugim przypadku nasuwa się zagadnienie, jakiego rodzaju jest łączność między nimi? Łaska zjednoczenia osobowego polega na przybraniu przez Syna Bożego do swej osobowości człowieczeństwa Chrystusa. Przez to zjednoczenie Osoba boska oddała się człowieczeństwu i stała się dla niego Darem „niestworzonym”. Czy nie byłoby rzeczą bardziej konieczną, aby natura ludzka Chrystusa została najpierw należycie przygotowana na przyjęcie łaski zjednoczenia osobowego przez łaskę uświęcającą? Niektórzy (Aleksander z Hales) sądzili, że natura ludzka musiała być przygotowana

---

<sup>240</sup> Ch. Schönborn OP, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, przekład i opracowanie L. Balter SAC, Pallottinum, Poznań 2002, s. 173-174.

<sup>241</sup> ŚWCH, s. 107.



przez specjalną łaskę, by mogła być podniesiona do porządku osobowego. Inni natomiast nie widzą takiej konieczności, lecz twierdzą, że wypadało, aby człowieczeństwo Chrystusa zostało uświęcone przez łaskę przed połączeniem się z Osobą Boską<sup>242</sup>. Kostecki przywołuje w tym punkcie naukę św. Tomasza z Akwinu, który twierdzi, że łaska uświęcająca Chrystusa nie była dyspozycją do łaski zjednoczenia osobowego, ale z niej wypływa i co do natury jest od niej późniejsza<sup>243</sup>, tak się ma do niej, jak skutek do przyczyny. Akwinata uważa łaskę uświęcającą za dyspozycję natury ludzkiej wypływającą ze zjednoczenia osobowego, a więc za jego owoc czy skutek, a nie za przygotowanie do niego. Dyspozycja znaczy tu tyle, co pewne udoskonalenie natury ludzkiej.

Zdaniem ojca Romualda łaska uświęcająca ani negatywnie, ani pozytywnie nie mogła być dyspozycją ludzkiej natury Chrystusa do przyjęcia łaski zjednoczenia osobowego. Zjednoczenie osobowe polega na zastąpieniu w człowieczeństwie Chrystusa osobowości ludzkiej przez boską. Dysponować więc naturę ludzką do zjednoczenia osobowego znaczyłoby najpierw pozbawić naturę ludzką jej własnej osobowości, czego, oczywiście, łaska uświęcająca uczynić nie może. Niemożliwa jest również pozytywna dyspozycja ze strony łaski uświęcającej z tej prostej przyczyny, że między nią a łaską zjednoczenia nie ma łączności ani pokrewieństwa, jakie koniecznie powinno zachodzić między formą, do której przyjęcia podmiot ją dysponuje, a tym, co tę dyspozycję sprawia, czyli formą dysponującą. Łaska uświęcająca, choćby się powiększyła, nigdy nie stanie się łaską zjednoczenia osobowego<sup>244</sup>.

Kostecki, idąc w ślad za św. Tomaszem z Akwinu, podał racje (*ex convenientia*) następstwa łaski uświęcającej po łasce zjednoczenia osobowego<sup>245</sup>. Pierwsza z nich opiera się na pierwszeństwie co do natury posłannictwa Syna Bożego przed posłannictwem Ducha Świętego. Posłannictwo Osób Boskich jest to pochodzenie jednej Osoby od drugiej Osoby, która jako pochodząca w czasie zaczyna przebywać w danym miejscu na sposób nowy, sprawując jakiś nowy skutek nadprzyrodzony. Ponieważ pochodzenie Ducha Świętego, dokonujące się drogą działalności woli, czyli przez

---

<sup>242</sup> Św. Bonaventura, *III Sent*, dist. 2, a. 3, q. 2.

<sup>243</sup> „*Gratia habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis est effectus quidem consequens unionem secundum illud Joannis (1,14): »Vidimus gloriam eius quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis«. Per quod datur intelligi, quod hoc ipso, quod ille homo est unigenitus a Patre, quod habet per unionem, habet plenitudinem gratiae et veritatis»* (STh, 3, q. 6, a. 6). „*Dicendum, quod unio humanae naturae ad divinam personam (...) praecedat gratiam habitualement in Christo; non ordine temporis, sed naturae et intellectus»* (STh, 3, q. 7, a. 13).

<sup>244</sup> Salmanticenses, *Cursus Theologicus, De Incarnatione*, Parisiis 1879, disp. 6, dub. 2.

<sup>245</sup> STh, 3, q. 7, a. 13.

miłość, nie da się pojąć bez uprzedniego pochodzenia Słowa drogą poznania, dlatego też nie można pojąć posłannictwa Ducha Świętego bez uprzedniego posłannictwa Syna Bożego, jako pierwszego w porządku pochodzeń boskich. Posłannictwo Syna Bożego dokonało się przez Wcielenie, posłannictwo Ducha Świętego przez udzielanie duszom łaski uświęcającej, dzięki której Bóg przebywa w duszy nowym sposobem: nie tylko jako Stworzyciel, wszystko podtrzymujący w istnieniu, ale jako synowska i przyjacielska Miłość. A więc łaska zjednoczenia osobowego, jako skutek posłannictwa Syna Bożego jest pierwsza co do natury od łaski uświęcającej, będącej owocem posłannictwa Ducha Świętego<sup>246</sup>.

Drugą racją jest to, że łaska uświęcająca jest skutkiem obecności Boga w duszy. Bóg jest obecny w naturze ludzkiej Chrystusa przez zjednoczenie osobowe. A więc łaska uświęcająca, jako jej skutek, jest od niej późniejsza<sup>247</sup>.

Po trzecie, KostECKI wyszedł z założenia, że łaska uświęcająca przeznaczona jest do nadprzyrodzonego działania. Podstawą wszelkiej działalności jest osoba. Zjednoczenie osobowe uprzedza zdaniem ojca Romualda łaskę uświęcającą w Chrystusie<sup>248</sup>. Łaska więc uświęcająca nie jest dyspozycją uprzedzającą łaskę zjednoczenia osobowego, ale z niej wypływa.

Jakiego rodzaju jest ta zależność łaski uświęcającej w jej pochodzeniu od łaski zjednoczenia osobowego: fizyczna czy tylko moralna? Czy łaska uświęcająca jest przypadłością konieczną i przymiotem łaski zjednoczenia osobowego stale z nią związanym, czy też tylko przypadłością mającą z nią związek jedynie moralny? Czy łaska uświęcająca mogłaby łasce zjednoczenia osobowego nie towarzyszyć, a jeżeli faktycznie jej towarzyszy – to czy na mocy konieczności fizycznej, czy też jedynie, że Bóg w swej mądrości tak chciał?

---

<sup>246</sup> „Unio humanae naturae ad divinam personam... praecedit gratiam habitualem in, Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus. (...) Primo quidem secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quae secundum hoc dicitur missa esse in mundum quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est Spiritus S., qui secundum hoc dicitur mitti, quod per caritatem mentem inhabitat. Missio autem Filii, secundum ordinem naturae, prior est missione Spiritus S.; sicut ordine naturae Spiritus S. procedit Filio, et a Patre ut dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturae gratia habituali, secundum quam intelligitur missio Spiritus S.” (STh, 3, q. 7, a. 13).

<sup>247</sup> „Secundo accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiae ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis... praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem” (tamże).

<sup>248</sup> „Tertia ratio huius ordinis as sum i potest ex fine gratiae. Ordinatur enim ad bene agendum Actiones autem et per suppositorum et individuorum. Unde actio et per consequens gratia ad ipsam ordinans, praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in humana natura ante unionem... Et ideo gratia unionis, secundum intellectum praecedit gratiam habitualem” (tamże).

Łaska uświęcająca, zdaniem dominikańskiego teologa nie łączyła się fizycznie z łaską zjednoczenia osobowego. Te dwie łaski są skutkiem dwóch odrębnych czynności twórczych ze strony Boga: zjednoczenie osobowe jest skutkiem czynności, przez którą Słowo przybiera sobie do jedności osobowej naturę ludzką i mocą której dokonało się Jego posłannictwo zewnętrzne; łaska uświęcająca natomiast jest skutkiem czynności, przez którą Duch Święty jest posłany, sprawiając w duszach łaskę i miłość<sup>249</sup>. Ponieważ wspomniane łaski są skutkami dwóch odrębnych czynności, nie może być między nimi jedności fizycznej, jaka zachodzi między duszą a jej władzami, czy też między łaską uświęcającą a cnotami wlanymi i darami Ducha Świętego. Łaska uświęcająca więc nie może wypływać fizycznie z łaski zjednoczenia osobowego<sup>250</sup>.

Podmiotem łaski uświęcającej w Chrystusie jest Jego natura ludzka. Między łaską uświęcającą a naturą ludzką, zjednoczoną osobowo ze Słowem, jest najwyższa zgodność: one odpowiadają sobie doskonale. Natura ludzka istniejąca Boskim Istnieniem, będąc najbliżej Bóstwa, domaga się uświęcenia przez łaskę uświęcającą jako czegoś naturalnego, aczkolwiek niekoniecznego. Aby mogła fizycznie pochodzić od łaski *unii hipostatycznej*, powinna otrzymać jej formę, czyli naturę tej, od której pochodzi. Inaczej jest w duszy ludzkiej, w niej, jakby w korzeniu mieszczą się jej władze (rozum i wola). Dusza mieści w sobie ich naturę (formę) i dlatego one fizycznie z niej wypływają. I taka właśnie jest relacja między łaską uświęcającą oraz z cnotami wlanymi i darami Ducha Świętego<sup>251</sup>.

Zjednoczenie osobowe zaś nie ma w sobie niczego, co by dla łaski uświęcającej było jakby korzeniem zawierającym w sobie naturę tej ostatniej. Nie może nim być człowieczeństwo Chrystusa, ono bowiem należy do porządku przyrodzonego, łaska zaś istotnie należy do porządku nadprzyrodzonego. Nie może nim być także ani Osoba, ani Bóstwo Chrystusa. Osobowość jako taka zdaniem Kosteckiego nie zawiera w sobie żadnej szczególnej doskonałości; łaska uświęcająca jest uczestnictwem w naturze, a nie w Osobie Boskiej jako takiej. Ponadto ta niemożliwość wynika z samej natury zjednoczenia osobowego. To, co w danej rzeczy jest bezpośrednią podstawą (*principium quo*) wypływu czy pochodzenia fizycznego jej przymiotu, musi być w niej na sposób formalny; musi w niej tkwić jako jej forma. Osobowość Boska nie jest formą

---

<sup>249</sup> „*Principium enim unimis est persona Filii assumens humanam naturam, quae secundum nos dicitur esse missa in mundum, quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis quae cum caritate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per caritatem mentem inhabitat*” (STh, 3, q. 7, a. 13).

<sup>250</sup> Salm., disp. 13, dub. 2.

<sup>251</sup> STh, 1-2, q. 110, a. 4, ad 1.

ludzkiej natury Chrystusa: ona ją tylko „wykańcza”, udzielając jej swego istnienia. Z tego samego powodu i Bóstwo Chrystusa nie może być korzeniem łaski uświęcającej, ono bowiem także nie jest formą natury ludzkiej Chrystusa i po zjednoczeniu się z człowieczeństwem Chrystusa nie tworzy jakiegś nowej i odrębnej natury<sup>252</sup>.

W swojej dalszej analizie stosunku łaski zjednoczenia do łaski uświęcającej ojciec Romuald dochodzi do wniosku, że „w chwili zjednoczenia się człowieczeństwa Chrystusowego z drugą Osobą Trójcy Przenajświętszej Chrystus został uświęcony i konsekrowany na kapłana. Przez *unię hipostatyczną* stał się Pomazańcem Bożym. Wcielenie stawia Chrystusa na szczycie całego stworzenia, dając mu wyjątkowe miejsce we wszechświecie, czyniąc Go Kapłanem ludzkości oraz Królem. Łaska zjednoczenia osobowego pociąga za sobą łaskę uświęcającą, która pozwala Chrystusowi należycie pełnić funkcje kapłańskie. Łaska uświęcająca Chrystusa jako łaska »głowy« daje mu bezpośrednią moc spełniania tych funkcji”<sup>253</sup>. Ten argument o współzależności łaski zjednoczenia osobowego i łaski uświęcającej był u dominikańskiego dogmatyka bardzo ważny. Pojmował on łaskę uświęcającą Chrystusa również w tym znaczeniu jako łaskę „głowy” (*gratia capitis*). Chrystus już przez osobową łączność natury ludzkiej z Bóstwem (*gratia unionis*) został konsekrowany na kapłana i stał się sam Hostią. Stał się „kapłanem, gdyż łączność osobowa uczyniła Go pośrednikiem między Bogiem a ludzkością. Hostią, gdyż w pierwszym momencie swego poczęcia, mając doskonałe używanie swego rozumu, ofiarował się Bogu i przez to stał się doskonałą Hostią”<sup>254</sup>. Od Momentu Wcielenia Chrystus jest Kapłanem i Hostią *in statu immolationis*, natomiast na Krzyżu jest *in actu*. Trzeba to mocno podkreślić, o czym mówi wielokrotnie Kostecki, że to „*in actu*” oznacza: Jezus Chrystus „na Kalwarii dopełnia tę swoją pierwszą ofiarę, ofiarując się razem z całą ludzkością”<sup>255</sup>. Gdyby nie posiadał *visio beatifica* nie mógłby być ani jednym, ani drugim. „Ofiara Chrystusa miała moc zadośćuczynienia i zasługi oraz pojednania. Te trzy moce (...) ściśle się ze sobą łączą. Ofiara, którą Chrystus złożył na Kalwarii, była zawarciem przymierza między ludzkością a Bogiem. Jest to przymierze z całą ludzkością, odkupioną przez Chrystusa: przymierze wieczne i nierozzerwalne, oparte na Chrystusie, jedynym Pośredniku i Kapłanie, który swoją Krwią je

---

<sup>252</sup> Salm., disp. 13, dub. 2, p. 1, n. 34.

<sup>253</sup> TŻN, s.114.

<sup>254</sup> Tamże, s. 116.

<sup>255</sup> Tamże, s. 117.

przypieczętował. Figurą i zapowiedzią tego przymierza było przymierze narodu żydowskiego z Bogiem<sup>256</sup>.

Dominikański teolog patrzył na zagadnienie wizji uszczęśliwiającej u Chrystusa – *visio beatifica* – nieco szerzej, doszukując się w świetle tego wszystkiego, co powiedział dotychczas, że stanowi ona element istotny dla łaski zjednoczenia osobowego i łaski uświęcającej. Twierdził on, że Chrystus od początku swego ziemskiego życia, a zwłaszcza na krzyżu posiadał wizję uszczęśliwiającą (*visio beatifica*). Ta wizja zdaniem Kosteckiego polegała na widzeniu (*visio*) Boga, a nie tylko na wiedzy. Taki pogląd na temat *visio beatifica* potwierdzają współczesne badania przeprowadzone przez wybitnych teologów. Jak twierdzi kard. Ch. Schönborn<sup>257</sup>: „nie jest bowiem bez znaczenia, czy Jezus wiedział, dlaczego umiera. (...) Jak Chrystus może objawić Boga jako Abba, jeśli Go nie zna? Nieporównywalność Jezusowego objawienia polega na tym, że jest On nie tylko biorcą Objawienia (tak jak prorocy), ale samym Objawicielem (Mt 11,27)”<sup>258</sup>. Już Sobór Efeski, akcentując jedność Osoby *Verbum Incarnatum*, występował przeciw nastawieniu doketystycznemu: „dogmat unii hipostatycznej zakazuje traktowania człowieczeństwa Jezusa jako samoistnego, duchowo, inteligentnego podmiotu. Jego inteligencja nie jest inteligencją oświeconego przez Boga człowieka, lecz ludzką inteligencją Boskiego Logosu. Z unii hipostatycznej wynika możliwość dzielenia się Boską wiedzą Jezusa z Jego człowieczeństwem”<sup>259</sup>. Natomiast Sobór Chalcedoński podkreślił, że Chrystus jako Ten sam jest doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie. Zgodnie z zasadą, iż są zachowane właściwości każdej z obydwóch natur: stwierdza istniejącą trwale, niezmiśzaną i niezmienną, rzeczywistość człowieczeństwa Jezusa<sup>260</sup>. Starożytne adagium „*vere Deus – vere homo*” wyraża więc dwa znaczenia, uwypukla dwie zasady, które sobie nawzajem pozornie przeczą: zasadę integralności i zasadę doskonałości. Do zasady integralności należy to, że Jezus „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce” (Łk 2,52), że przyjął na siebie autentycznie ludzkie dorastanie. Można by się pytać, czy ta zasada nie zawiera w sobie w jakiejś mierze „niewiedzy” Jezusa. Skoro Jezus wziął na siebie nasze słabości, a nawet śmierć, to dlaczego nie miałby przyjąć także niewiedzy? Pytanie pozostaje otwarte. W drugiej zasadzie, która kontrastuje z pierwszą,

---

<sup>256</sup> Tamże, s. 137.

<sup>257</sup> Odwołuję się do tekstu z książki: Ch. Schönborn OP, *Bóg zesłał Syna swego*, dz. cyt., s. 185-205.

<sup>258</sup> Tamże, s. 186.

<sup>259</sup> Tamże, s. 187.

<sup>260</sup> Por. D, 301-302.

chodzi o doskonałość. Człowieczeństwo Chrystusa jest doskonałe, bezgrzeszne (Hbr 4,15). Czy dusza, która jest bezgrzeszna, może się znajdować w ciemnościach niewiedzy? Chrystus ma Ducha „bez miary” (J 3,34) i dlatego Jego dusza nie może istnieć bez mądrości i wiedzy. Paweł mówi przecieź: „W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2,3)<sup>261</sup>. I dlatego Kościół starożytny wyklucza praktycznie jakąkolwiek niewiedzę Chrystusa”<sup>262</sup>.

Jak w średniowieczu pojmowano Chrystusowe oglądanie Boga? Po pierwsze, jak podkreślał św. Tomasz – *visio beatifica* – nie jest pojęciowo równoznaczna z *comprehensio*: „Dusza Chrystusa w żaden sposób nie poznawała wyczerpująco istoty Bożej”<sup>263</sup>. *Visio* jest więc raczej oglądaniem, ale nie obejmowaniem, albowiem Bóg – nawet dla duszy Chrystusa – pozostaje niewyczerpywalny. Po wtóre, *visio* jest bezpośrednia – nie są tu potrzebne ani obrazy zmysłowe, ani pojęcia lub jakiegokolwiek obrazy. Nasze poznanie rzeczy uzyskujemy dzięki tzw. *species*, czyli dzięki zmysłowym obrazom tworzymy pojęcia. Bez pośrednictwa zmysłów nie ma poznania przedmiotowego. Poznanie Boga nie może być jednak tego rodzaju, w przeciwnym razie Trójca Święta byłaby takim samym przedmiotem poznawczym jak inne rzeczy. Boga możemy poznawać wyłącznie dzięki temu, że sam Bóg udziela się bezpośrednio naszemu duchowi: „w Twej światłości oglądamy światłość” (Ps 36,10). Po trzecie, niewłaściwie odczytuje się Janowe określenie: „Ty wszystko wiesz” (J 21,17) – wszechwiedzę Chrystusa – jako nieskończoną ilość wiedzy.

*Visio* oznacza, że dusza Chrystusa ogląda wszystko w Ojcu bezpośrednio. Kostecki zwraca uwagę na *visio* tak, jak rozumiał to zagadnienie największy myśliciel średniowiecza, św. Tomasz z Akwinu, mianowicie, że Jezus Chrystus oglądał Boga od momentu Wcielenia. Chrystus jest drogą, która jest w stanie doprowadzić wszystkich ludzi do celu, do *visio beatifica*. Aby jednak móc nas tam doprowadzić, Jezus powinien być nie tylko *viator* na drodze do celu, ale także Tym, który już ten cel osiągnął, *comprehensor*<sup>264</sup>. Jednakże przeciwne temu pytanie brzmi: skoro Chrystus ma *visio beatifica*, to w jaki sposób przebiegał jego rozwój jako człowieka? Wydaje się, że nauka o *visio beatifica* nie niszczy *vere homo*, ale przypisuje raczej znacznie większą uwagę zbawczemu znaczeniu życia Jezusa. U podstaw nauki o *visio* leży więc szczególnie

---

<sup>261</sup> Por. Fulgencjusz z Ruspe, *List* 14, 25-34 (CChr.SL 91, 416-428).

<sup>262</sup> Ch. Schönborn OP, dz. cyt., s. 188.

<sup>263</sup> STh, 3, q. 10, a. 1. Tekst polski: św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 24: *Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego*, tłum. ks. St. Piotrowicz, Londyn 1962, s. 188.

<sup>264</sup> STh, 3, q. 15, a. 10.

dowartościowanie całego ziemskiego życia Jezusa, a zwłaszcza tego, że na Kalwarii dokonało się raz na zawsze całe zbawienie, tutaj zostało przekazane raz na zawsze całe Objawienie Bożej tajemnicy. To wszystko Jezus Chrystus – Słowo urzeczywistnił przez swój ludzki umysł i ludzką wolę. Stąd konieczne było, aby On w swojej ludzkiej duszy znał całe Objawienie, które miał przekazać i całe zbawienie, którego miał dokonać. Dzisiaj często teologowie powracają do problematyki *visio*, pytając o tzw. samoświadomość Jezusa Chrystusa jako centralny problem dla kwestii Jezusa (K. Rahner i H. U. von Balthasar)<sup>265</sup>. Z uwagi na brak miejsca podam tylko, że K. Rahner nie radził sobie z tą trudnością, że: „ludzka dusza Jezusa ogląda bezpośrednio Logosa, tak jak gdyby Jezus jako człowiek stał naprzeciw Syna Bożego, Logosa, Boga. Takie nastawienie przewija się wciąż w chrystologii Rahnera”<sup>266</sup>. Natomiast Balthasar widzi misję, czyli całą inkarnacyjną egzystencję Chrystusa, w „przedłużeniu” odwiecznego pochodzenia Syna od Ojca. „Cała ziemská egzystencja Jezusa stanowi historyczną, ekonomiczno-zbawczą formę przekładu Jego odwiecznej egzystencji, Jego sposobu bycia Bogiem. Jego sposób bycia człowiekiem jest natomiast formą przekładu bycia Bogiem. Skoro jako Bóg – Syn jest On cały z Ojca, to jest On także jako Wcielony cały z Ojca (...). Misja i Osoba są jednym. Pomiędzy Jego Osobą i Jego zadaniem nie ma żadnej luki, czy szczeliny (...). Na tej podstawie Balthasar stara się ująć na nowo sugestię Rahnera: samoświadomość Jezusa jest Jego świadomością swego posłannictwa”<sup>267</sup>. Ale jak słusznie zauważa W. Pannenberg, nie wydaje się rzeczą godną polecenia umieszczanie problemu wiedzy Chrystusa w Jego świadomości. „Wszelka ludzka samoświadomość jest pośredniczona, a nie bezpośrednia”<sup>268</sup>. Tak więc rozwój ludzkiej egzystencji Jezusa zawiera w sobie nie tylko fizyczne wzrastanie, nabywanie wiedzy, a nawet pewnego rodzaju wzrastanie w łaskach. Z drugiej strony trzeba pamiętać o tym, że Jezus jako zjednoczony łaską unii osobowej z Bóstwem, nie uczył się nawiązywania swojej więzi z Ojcem.

Ks. D. Oko, omawiając zagadnienie *visio beatifica* u Rahnera, notuje: „jak wcielenie poprzedza i warunkuje udzielenie łaski, a zarazem jest dla tego udzielenia, jest na nie ukierunkowane, tak łaska poprzedza i warunkuje oglądanie Boga w niebie, jest dla tego oglądania, jest na nie ukierunkowane. Bo tematy nauki o łasce – łaska, usprawiedliwienie, przebóstwienie człowieka – stają się zrozumiałe w swojej właściwej

---

<sup>265</sup> Ch. Schönborn OP, dz. cyt., s. 194-205.

<sup>266</sup> Tamże, 199.

<sup>267</sup> Tamże, s. 200.

<sup>268</sup> Tamże.

istocie jedynie z perspektywy nauki o nadprzyrodzonym, bezpośrednim oglądaniu Boga, które według chrześcijańskiej dogmatyki jest celem i spełnieniem człowieka. I także na odwrót: nauka o bezpośrednim oglądaniu Boga może tylko wtedy zostać pojęta w całej radykalności swej ontologicznej istoty, kiedy zostaje zrozumiana jako odpowiednie dla natury wypełnienie tego najbardziej wewnętrznego, rzeczywiście bytowego przebóstwienia człowieka, tak jak zostaje ono wyrażone w nauce o usprawiedliwiającym uświęceniu człowieka poprzez udzielenie mu Ducha Świętego. Łaska i oglądanie Boga oznaczają dwie fazy jednego i tego samego wydarzenia, które są uwarunkowane poprzez wolną historyczność i czasowość człowieka, dwie fazy jednego samoudzielenia się Boga człowiekowi<sup>269</sup>. Łaska znajduje swoje spełnienie w *visio beatifica*<sup>270</sup>.

Opinia ks. M. Sobocińskiego, komentującego teologię H.U. von Balthasara, w kwestii *visio beatifica* u Chrystusa jest następująca: „Balthasar twierdzi, że Pan Jezus w czasie swojej ziemskiej pielgrzymki nie widział Ojca w sposób permanentny. Wszystko, co dokonywało się między Nim a Ojcem, realizowało się w mediacji Ducha Świętego, gdyż On był Autorem wszystkich ekonomicznych odniesień Jezusa względem Ojca<sup>271</sup>. Ważne wydaje się to, co napisał M. Levering, że poprawne rozumienie trynitarniej diastazy i wraz z nią życia intratrynitarnego w ujęciu Balthasara zależy właśnie od interpretacji *visio beatifica* Chrystusa cierpiącego na krzyżu, dlatego właśnie, ze względu na wypowiedź Jana Pawła II<sup>272</sup>, teologia Balthasara musi być dobrze przejrzana i studiowana<sup>273</sup>. O zamieszaniu wokół zagadnienia *visio beatifica* Chrystusa we współczesnej teologii niech świadczy koncepcja *visio* ks. E.

---

<sup>269</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, dz. cyt., s. 124. Por. także *Selbstmitteilung Gottes*, SM IV, 521-526, 524.

<sup>270</sup> Por. *Zur scholastischen Begreiflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, S.I, 347-375, 362n oraz *Ober den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, S. IV, 51-99, 75.

<sup>271</sup> Ks. M. Sobociński, dz. cyt., s. 310-312.

<sup>272</sup> Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte*, 26: „Okrzyk Jezusa na krzyżu, drodzy Bracia i Siostry, nie wyraża zatem lęku i rozpacz, ale jest modlitwą Syna Bożego, który z miłości oddaje swe życie Ojcu dla zbawienia wszystkich. W chwili, gdy utożsamia się z naszym grzechem, »opuszczony« przez Ojca, Jezus »opuszcza« samego siebie, oddając się w ręce Ojca. Jego oczy pozostają utkwione w Ojcu. Właśnie ze względu na tylko Jemu dostępne poznanie i doświadczenie Boga nawet w tej chwili ciemności Jezus dostrzega wyraźnie cały ciężar grzechu i cierpi z jego powodu. Tylko On, który widzi Ojca i w pełni się Nim raduje, rozumie do końca, co znaczy sprzeciwiać się Jego miłości przez grzech. Jego męka jest przede wszystkim straszliwą udręką duchową, dotkliwszą nawet niż cierpienie cielesne. Tradycja teologiczna nie uchylała się przed pytaniem, w jaki sposób Jezus mógł przeżywać jednocześnie głębokie zjednoczenie z Ojcem, który ze swej natury jest źródłem radości i szczęścia, oraz mękę konania aż po ostateczny okrzyk opuszczenia. Współobecność tych dwóch wymiarów na pozór niemożliwych do połączenia jest w rzeczywistości zakorzeniona w nieprzeniknionej głębi unii hipostatycznej”.

<sup>273</sup> M. Levering, *Balthasar on Christ's Consciousness on the Cross*, w: *Th 65* (2001), s. 561-581.



Piotrowskiego<sup>274</sup>. Podobny sceptycyzm można dostrzec w Podręczniku Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie autorstwa T.D. Łukaszuka OSSPE<sup>275</sup>, że „o teoriach (...) wywodzących się z wysiłków teologii tradycyjnej, powiedzieć należy, że przejawiają one szlachetne intencje wniknięcia możliwie głęboko w tajemnicę unii hipostatycznej, ale posługując się w tym poznawczym procesie aparatem statycznych pojęć filozoficznych, które niekoniecznie dobrze przystają do szczegółów dynamicznej rzeczywistości wcielenia, nie zdołaly w sposób znaczący przybliżyć nam zrozumienia tej unii. W tej sytuacji teologia współczesna uznała za wskazane podjąć poszukiwania na innej drodze”. Tenże autor twierdzi dalej, cytując P. Galtiera<sup>276</sup>, że: „w Chrystusie istnieje ludzkie „ja” psychologiczne; Jego natura ludzka cieszy się pełną autonomią; dopiero dzięki błogiemu oglądowi Jezus zdobywa obiektywne rozeznanie swojej boskiej tożsamości”<sup>277</sup>. Przytacza także tezę J. Galot, że takiego zwracania się do Boga – „*ABBA*” w tym słowie ujawniła się najbardziej autentyczna psychologia Jezusa, który – jak twierdzi Galot – nie przyjął od swojego otoczenia ani nie zapożyczył z modlitewnych zasobów Starego Testamentu. Sam je wynalazł i stosował. Wyrastało ono z najgłębszych pokładów Jego własnej psychiki, w której musiała się rodzić i rozwijać świadomość, że w stosunku do Boga jest On Synem w stopniu nie mniejszym niż syn naturalny (rodzony!) w stosunku do swojego rodziciela. Dla wyjaśnienia tej intymnej bliskości trzeba przyznać (...) Jezusowi przeżycia typu mistycznego (...). To odczucie jest przeżyciem bardziej afektywnym niż intelektualnym. W tego typu kontakty angażuje się cała ludzka osoba”<sup>278</sup>. Autor dochodzi do wniosku końcowego: „Pewne jest, że Jezus wiedział, kim jest w swej najgłębszej ontologicznej rzeczywistości i że swoją wiedzę o tym przekazał swoim uczniom w sposób zrozumiały uczniom, a przez nich Kościołowi. Nie jest natomiast, ostatecznie wiadome, jak dochodził do tej samowiedzy. Teologiczne teorie usiłują sprawę ujaśnić, ale chyba nie żywią aspiracji do definitywnego jej wyjaśnienia. O wszystkich sekretach tego procesu wiedział tylko sam Jezus i On jedynie pozostaje ich wiecznym depozytariuszem”<sup>279</sup>.

---

<sup>274</sup> E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Wydawnictwo WAM Księży Jezuici, Kraków 1999, s. 270-280.

<sup>275</sup> T.D. Łukaszuk OSSPE, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*, dz. cyt., s. 394; por. s. 374; 414; 443; 461; 499; 503.

<sup>276</sup> P. Galtier, *L'unité du Christ, Etre, Presence, Conscience*, Paris 1939, s. 335 (cytat podany za T. D. Łukaszuk OSSPE, dz.cyt., s. 433).

<sup>277</sup> Tamże, s. 433-434.

<sup>278</sup> T. D. Łukaszuk OSSPE, dz. cyt., s. 438-439.

<sup>279</sup> Tamże, s. 439.

## 1.5. Pytanie o potrzebę łask uczynkowych w Chrystusie

Pojawia się pytanie o potrzebę łask uczynkowych u Chrystusa<sup>280</sup>. Kostecki bardzo mocno podkreślił przy omawianiu łask osobistych Chrystusa fakt, że łaska w znaczeniu ścisłym jest owocem Miłości Boga. Po drugie, podkreśla to, o czym się często zapomina, że łaska uświęcająca daje nadprzyrodzone uzdolnienia do współżycia z Bogiem, łaska uczynkowa uzdolnienia te aktualizuje<sup>281</sup>. Ojciec Romuald omówił wnikliwie ten aspekt dynamiczny, aktualizujący łaski uczynkowe u Chrystusa, poświęcając nieco miejsca na dyskusję w tej kwestii z ks. W. Granatem.

Łaska uświęcająca, zdaniem ojca Romualda, uzdalnia nas do czynności nadprzyrodzonych i daje możliwość działania. Same jednak uzdolnienie nie wystarczy. Aby je zaktualizować, potrzebna jest nadprzyrodzona energia. Taką siłą uruchamiającą organizm nadprzyrodzony duszy jest łaska uczynkowa. Doprowadza ona do czynu zdolność, wniesioną przez łaskę uświęcającą i cnoty wlane, pozwala z niej korzystać, rozwija i chroni od utraty. „Łaska – w znaczeniu ścisłym – jest owocem szczególnej miłości Boga. Miłość u stworzeń zakłada dobro istniejące już poprzednio, miłość Boża natomiast jest twórcza. Bóg, kochając, tworzy dobro, czyli byt. Porządek przyrodzony we wszechświecie jest owocem zwyczajnej miłości Boga, natomiast łaska jest skutkiem Jego szczególnej miłości. Łaska uświęcająca daje nadprzyrodzone uzdolnienia do współżycia z Bogiem, łaska zaś uczynkowa uzdolnienia te aktualizuje”<sup>282</sup>.

Łaska uświęcająca jako *habitus*, czyli stała dyspozycja, przeobstwia człowieka w jego istocie, natomiast łaska uczynkowa jako przejściowe nadprzyrodzone poruszenie władz duszy sprawia, że łaska uświęcająca może „zadziałać”, rozlać swe stałe nadprzyrodzone uzdolnienie po władzach duszy. Ponadto, dziełem łask uczynkowych jest przygotowanie do przyjęcia łaski.

Zdaniem Kosteckiego, łask uczynkowych jest całe mnóstwo i są to bardzo delikatne poruszenia uwzględniające naszą osobowość, temperament, całą psychikę oraz inne okoliczności zewnętrzne człowieka. Łaska uczynkowa jest pewnego rodzaju nadprzyrodzoną energią, spływającą od Boga na władze duszy. Celem jej jest aktualizować byt, będący w możliwości. Jako rzeczywistość nadprzyrodzona i tajemnicza, łaska uczynkowa nie jest łatwa do określenia. Ponieważ pod jej wpływem dokonuje się działanie, czyli przejście ze stanu możliwości do czynu (*aktu*), należy ją

---

<sup>280</sup> R. Kostecki OP omawia to zagadnienie w ŚWCH, s. 97-100; TŻN, s. 298-337.

<sup>281</sup> TŻN, s. 288.

<sup>282</sup> Tamże.

tłumaczyć kategorią ruchu. Nie chodzi tu o ruch terenowy, polegający na zmianie miejsca, ale o ruch w znaczeniu zmiany. Wszelka zmiana, czyli ruch, jest przechodzeniem ze stanu możliwości w stan aktualności. Zmiana musi mieć zawsze kogoś, kto jest jej przyczyną, kto daje impuls, oraz kogoś lub coś, kto ten impuls odbiera i pod jego wpływem działa. W ruchu-zmianie jest więc działanie (*actio*) oraz odbieranie tego działania (*passio*). Działanie jest u tego, od kogo ruch wychodzi, odbieranie zaś u tego, do kogo działanie było skierowane i kto je przyjmuje. Łaska uczynkowa to odwieczne i nieskończone działanie Boże utożsamiające się z Jego istotą, skierowane do czynności człowieka poruszanego przez Boga, i wprowadzające tę czynność w całkowitą zależność od Boga<sup>283</sup>. Gdy określamy ją jako poruszenie Boże, nie chcemy przez to powiedzieć, że Bóg, działając przez łaskę uczynkową, w jakikolwiek sposób się zmienia. Bóg, działając, nie przechodzi z *możności* do *aktu*. Przy działaniu Bożym zmiana następuje tylko u tego, na kogo Bóg działa. Gdy Bóg porusza serce grzesznika do skruchy, zmiana zachodzi nie w Bogu, lecz w grzeszniku, który ze stanu odwrócenia się od Boga przechodzi w stan przyjaźni z Nim.

Łaska uczynkowa nie jest też samym Bogiem, ale Jego działaniem. Również nie jest działalnością człowieka, bo jest dziełem samego Boga<sup>284</sup>. Czyn ludzki, wyłaniający się z władz człowieka, jest od tych łask zależny. Nie da się pojąć czynu ludzkiego, który byłby dziełem Boga z wykluczeniem współdziałania człowieka. Łaski uczynkowej nie można więc utożsamiać z czynnością człowieka wykonaną tylko pod jej wpływem. Stoi ona pośrodku: między Bogiem poruszającym do działania, a człowiekiem i jego władzami, na które oddziałuje. Jest czymś pośrednim, ale nie w znaczeniu jakiegś pośredniej przyczyny. W tajemniczy sposób, Bóg oddziałując łaską bezpośrednią, porusza władze człowieka; nie jest jednak bytem całkowicie odrębnym od czynności, jaką człowiek wykonuje pod jej wpływem.

Ontycznie jest ona rzeczywistością niedoskonałą w swym bytowaniu, podobnie jak moc przyczyny głównej, którą ta przelewa na narzędzie i dzięki której narzędzie wykonuje skutek, zamierzony przez tę przyczynę główną. Łaska uczynkowa jest „tym czymś”, czym Bóg działa na człowieka w porządku nadprzyrodzonym. Można ją podciągnąć pod kategorię jakości, nadprzyrodzonej i przejściowej. Nie jest jednak jakością w znaczeniu ścisłym, która tkwi w podmiocie stale, a tylko czymś płynnym,

---

<sup>283</sup> J. H. Nicolas OP, *Le don de l'Esprit*, Rev. Thom. (1967), s. 211.

<sup>284</sup> TŻN, s. 299.

*qualitas fluida*, jakością nieposiadającą bytowania kompletnego<sup>285</sup>, w przeciwieństwie do łaski uświęcającej, która tkwi w duszy dotąd, gdy jej się nie utraci przez grzech. Łaska uczynkowa, stykając się z władzami duszy, podnosi je na poziom nadprzyrodzony, wzmacnia i przeprowadza ze stanu możliwości działania w stan działania faktycznego: rozum i wola, będące w stanie możliwości poznania i miłowania, pod działaniem łaski uczynkowej wykonują akty poznania i miłości<sup>286</sup>. Czyn ludzki, wykonany pod działaniem łaski uczynkowej, jest w swym realizowaniu się (*in fieri*) całkowicie zależny od Boga, tak jak każdy byt stworzony jest zależny od Jego czynności stwórczej i zachowawczej.

Bóg przez łaskę uczynkową nie działa za nas, ale my działamy pod wpływem poruszenia Jego łaski. To oddziaływanie Boże nie zwalnia nas od działania osobistego i tym samym od osobistego wysiłku, czyli wkładu naszych sił ludzkich, lecz jedynie nam pomaga. Tym, kto działa, jest człowiek poruszony łaską. I to nie jako dwie przyczyny stojące obok siebie, lecz jako jedna przyczyna, na którą składają się: Bóg, bezpośrednio poruszający władze duszy, oraz człowiek ze swymi zdolnościami naturalnymi udoskonalonymi przez łaskę i cnoty wlane, który odbiera poruszenia Boże.

Ks. prof. Granat w dziele pt. *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*<sup>287</sup> napisał, zbijając tomistyczne pojęcie łaski uczynkowej: „Należy jeszcze zauważyć, że przymioty poruszenia przejściowego [tomistyczne ujęcie łaski uczynkowej – przyp. aut.] nie łączą się z sobą harmonijnie, przecież ma być ono przyczyną aktu witalnego, a samo nie jest witalne, jest jakością duchowych władz, a więc czymś ponadzmysłowym, równocześnie nie będzie wpływać na życiowość i duchowość samych działań”.

W opinii Kosteckiego łaska uczynkowa nie jest przyczyną aktu witalnego w tym znaczeniu, żeby mu udzielała witalności, bo akt otrzymuje witalność od swej władzy naturalnej, poprzez którą człowiek działa (a więc od woli lub rozumu), a łaska uczynkowa właśnie pobudza tę władzę do działania. Łaska uczynkowa nie wpływa więc bezpośrednio ani na życiowość, ani na duchowość czynności władz duszy, ale wpływa na władze duchowe i życiowe zarazem, które pod jej wpływem wykonują akty życiowe i duchowe nadprzyrodzone. Łaska zatem nie jest władzą działającą, ale mocą

---

<sup>285</sup> „*Sed id quod a Dei fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum (...) et virtus artis in instrumento artificis*”, św. Tomasz z Akwinu, *De potentia*, q. 3, a.7, ad 7.

<sup>286</sup> TŻN, s. 300.

<sup>287</sup> W. Granat, dz. cyt., s. 200.

poruszającą władze do działania im właściwego. Łaska uczynkowa nie może sprawić aktu miłości lub poznania bez władz rozumu i woli. Ona je porusza, aby działały stosownie do ich natury. „Wystarczy tedy – pisze ks. Granat – że Stwórca jako pierwsza zasada wszelkiego bytu pobudza (w sposób nienależny) umysł i wolę, które wykonują właściwe dla nich działania: życiowość owych aktów zależy od nas, nadprzyrodzoność zaś od Boga. Żadne poruszenie przejściowe nie jest tu konieczne, ponieważ Przyczyna Pierwsza może bezpośrednio zdziałać to, co mogą wykonać przyczyny wtórne; z tego względu nie wolno dopatrywać się w teorii »zewnętrznego oddziaływania« jakiejś wewnętrznej sprzeczności”<sup>288</sup>. Granat twierdził, że wystarczy, aby Pan Bóg pobudził umysł i wolę, które wykonują właściwe dla nich działanie, i że wobec tego poruszenie przejściowe nie jest konieczne, bo Przyczyna Pierwsza może bezpośrednio zdziałać to, co mogą wykonać przyczyny wtórne. Zdaniem dominikańskiego teologa jest w tym twierdzeniu wiele nieścisłości. Jeżeli Pan Bóg pobudza umysł i wolę do działania, to właśnie to pobudzenie dokonuje się przez poruszenie przejściowe. A więc jest ono konieczne. Prawdą jest, że Przyczyna Pierwsza może bezpośrednio sprawiać skutki przyczyn drugich, np. podtrzymuje bezpośrednio przypadłość chleba i wina po konsekracji, bo substancje wina i chleba nie istnieją, lecz tu wkraczamy na teren działania cudownego. Ponieważ w naszym przypadku chodzi o akty witalne (rozumu i woli), nie da się pojąć, aby takie akty mógł wykonać Bóg bezpośrednio, poza rozumem i wolą ludzką, nawet w sposób cudowny. Gdyby takie akty zaistniały, sprawione przez Boga, nie byłyby już aktami ludzkimi. Poruszenie przejściowe nie jest jakąś nową, pośrednią przyczyną sprawczą czynności człowieka, ale jest to moc, którą Bóg komunikuje jego władzom, a te dzięki owej mocy przejściowej działają po ludzku, witalnie i równocześnie nadprzyrodzenie. Jest to więc energia nadprzyrodzona, poruszająca i aktualizująca władze człowieka.

Łaska uczynkowa jest absolutnie konieczna do działania nadprzyrodzonego. Wynika to z metafizycznego prawa, według którego wszelkie jestestwo stworzone nie może samo przejść ze stanu możności do stanu aktualności, ale tylko przy pomocy bytu w pełni zaktualizowanego. Przejście bowiem z *możności* do *aktu* jest sprawieniem czegoś nowego, a więc jest to jakiś byt. Bytu zaś może udzielić tylko ktoś, kto już go sam w pełni posiada; niemający nie potrafi go sobie dać. Stąd każde stworzenie, jeśli

---

<sup>288</sup> Tamże, s. 199.

chce przejść ze stanu nieposiadania czegoś do stanu posiadania, potrzebuje poruszenia Tego, kto jest samym bytem bez domieszki możliwości. Takim zaś bytem jest tylko Bóg.

„Istota łaski uczynkowej – pisze ks. Granat – pobudzającej polega wyłącznie na niedobrowolnych aktach umysłu i woli utworzonych przez Boga i ludzką duszę”<sup>289</sup>. Ojciec Romuald jednak stwierdza, że jeśli łaska uczynkowa jest czynnością duszy, to dusza jest początkiem łaski uczynkowej; jeśli jest ona czynnością rozumu i woli, wobec tego rozum i wola nie tylko są źródłem czynności nadprzyrodzonych, ale także początkiem samej łaski. Jeśli łaska jest czynnością rozumu i woli, to w jaki sposób powstaje w człowieku pierwsze poznanie, pierwsze chcenie, w ogóle pierwsze działanie? Według założenia są to czynności nadprzyrodzone. Skąd się wzięły? Nieprawidłowość takiego twierdzenia polega na tym, że bierze się skutek łaski uczynkowej za samą łaskę. Tymczasem wewnętrzne poruszenie duszy, oświecenie, natchnienie, wewnętrzny pociąg, o których czytamy w Piśmie Świętym czy w wypowiedziach Kościoła, nie są to łaski uczynkowe, ale skutki tych łask. Łaski uczynkowe, poruszając duszę, wywołują w niej powyższe skutki. Podobnych skutków nie sprawia sama obecność Boga w duszy, ale Jego działanie przez łaski uczynkowe. Ks. M. Morawski w książce *Dogmat łaski*<sup>290</sup>, w wykładzie siódmym, o łasce uczynkowej, przedstawił skutki, jakie łaska sprawia w człowieku, lecz nie powiedział, czym ona właściwie jest. Skutek bierze za przyczynę. Również molinistycznie pojmuje łaskę uczynkową ks. M. Sieniatycki, który tak ją określa: „Łaska uczynkowa tedy polega na nadprzyrodzonych dobrych myślach i dobrych pragnieniach”<sup>291</sup>. Istnieje tu pomieszanie skutku z przyczyną. Dobra myśl czy dobre pragnienie jest skutkiem łaski uczynkowej, przez którą Bóg oddziałuje na człowieka, ten zaś odbierając to działanie, pod jego wpływem zdobywa się na dobre myśli i dobre pragnienia.

Konieczność łaski uczynkowej wypływa więc z podstawowego prawa zależności bytu stworzonego od Stwórcy. Dalszą racją tej konieczności jest osłabienie natury ludzkiej przez grzech. Wprawdzie łaska uświęcająca zasadniczo wzmacnia naturę i ją leczy, jednak niezupełnie; zaciemnienia umysłu, osłabienia w woli, rozprężenia we władzach zmysłowych łaska uświęcająca nie usuwa całkowicie. Wskutek tego człowiek nie potrafi bez pomocy łaski uczynkowej odpowiednio pokierować swoim życiem, jak przystało na istotę rozumną, która dostąpiła godności dziecka Bożego. Należy zawsze

---

<sup>289</sup> Tamże, s. 197.

<sup>290</sup> Ks. M. Morawski, *Dogmat łaski*, Kraków 1924, s. 113-128.

<sup>291</sup> Ks. M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*, Kraków 1930, t. 3, 8.12.

pamiętać o tym, że Bóg, oddziałując na stworzenia – tak na poziomie przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym – stosuje się do ich natury oraz sytuacji, w jakiej się znajdują.

Łaska uczynkowa porusza władze człowieka do wykonania aktu ludzkiego. Oświeca rozum, aby należycie poznał dobro, zastanawiał się, rozważył, urobił sobie o nim właściwy sąd i przedstawił je woli jako odpowiadające wymaganiom dobra według norm moralnych. Porusza też wolę, aby wybrała to dobro, jakie staje przed nią. Ponieważ czyny ludzkie, nawet najbardziej duchowe, są zawsze zabarwione uczuciami, to działanie łaski uczynkowej sięga także do sfery uczuciowo-zmysłowej. Wszystko to jednak zmierza do aktu woli, którym człowiek decyduje się na daną czynność. Wszystko, co poprzedza właściwy akt woli, jest tylko przygotowaniem, rozpoczęciem, później dopiero następuje decyzja woli, czyli właściwy akt chcenia. Do tego właśnie zmierza działanie łaski uczynkowej: właściwym jej polem działania jest skuteczny akt chcenia<sup>292</sup>. Bóg, oddziałując na człowieka łaską uczynkową, uwzględnia zarówno jego psychikę, jak i warunki, okoliczności, konkretne sytuacje, w jakich się ten człowiek znajduje. Łaska uczynkowa nie przekreśla danych naturalnych i działa z nadzwyczajną delikatnością, przenikając do głębi wolę, by ją skłonić do działania. Jednak akt woli, wykonany pod wpływem łaski, wyłania się z głębin samej woli, stanowi zatem akt człowieka działającego i nie jest bynajmniej narzucany od zewnątrz<sup>293</sup>. Bóg łaską swą podchodzi do każdego człowieka w sposób czysto indywidualny, stąd każdy ma swoją osobistą i sobie właściwą historię spotkania z Bogiem poprzez łaski uczynkowe. W tym wewnętrznym kontakcie duszy z łaską dokonuje się wielka tajemnica ludzkiego przeznaczenia, decydująca o wiecznym losie człowieka.

Ojciec Romuald Kostecki OP stwierdził, że ponieważ Jezus Chrystus w całej pełni był zjednoczony z Bogiem, będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, posiadał w najwyższym stopniu łaskę uświęcającą, posiadał również łaski uczynkowe z natury swej przejściowe (*per modum actus transeuntis*), niemające takiej doskonałości, jaką wnoszą do duszy łaska uświęcająca i cnoty wlane będące sprawnościami stałymi (*habitus*). I chociaż łaski *habitualne*, jako sprawności stałe, pozwalają działać w sposób konnaturalny; łaski natomiast uczynkowe, nie mając łączności fizycznej z łaską uświęcającą, tej konnaturalności dać nie mogą, to jednak, aby mogły to czynić bezwzględnie potrzebują łask uczynkowych. Aby Chrystus mógł działać w sposób zgodny z naturą ludzką, nie wystarczy, żeby posiadał stałe

---

<sup>292</sup> J. H. Nicolas OP, dz. cyt., s. 206-207.

<sup>293</sup> Tamże, s. 204.

usprawnienie władz duszy, dzięki łasce uświęcającej, ale powinny one być przeprowadzone z *możności* do *aktu* za każdym razem, dzięki łasce uczynkowej; dostosowane do natury podmiotu działającego<sup>294</sup>, czyli Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. Łaski uczynkowe, choć tylko przejściowe, pomagały Mu w czynnościach nadprzyrodzonych. Posiadał On przecież w sobie stałe nadprzyrodzone uzdolnienia do działania. Bóg był najhojniejszy dla Jezusa Chrystusa<sup>295</sup>. Ponadto pamiętać należy, że w człowieku, który utracił łaskę uświęcającą, ale posiada cnoty wlane wiary i nadziei, działają łaski uczynkowe. W faktycznym porządku tylko wiara i nadzieja mogą istnieć oddzielnie od łaski uświęcającej<sup>296</sup>, wszystkie inne natomiast oddzielić się od niej nie dadzą. Kto otrzymuje łaskę uświęcającą lub ją traci, tym samym otrzymuje lub traci razem z nią wszystkie cnoty wlane<sup>297</sup>. Oczywiście Chrystus był bez grzechu. „Osoba Boska nie udzieliła naturze ludzkiej Chrystusa nowych zdolności do działania, nie zmieniła jej bowiem w jej istocie, ani też w jej władzach. Sama natura ludzka Chrystusa nie mogła zdobyć się na czynności nadprzyrodzone. Stąd potrzebne były łaski uczynkowe od Boga, które aktualizowały we władzach duszy stałe usprawnienia wniesione przez łaskę uświęcającą z całkowitym uszanowaniem natury ludzkiej Chrystusa, jej predyspozycji, psychiki i okoliczności zewnętrznych. Tych łask uczynkowych było nieskończenie wiele, można powiedzieć całe niewyobrażalne bogactwo, inspirowane przez Miłość. Dodam, że łaski uczynkowe to ogromna tajemnica, w której odsłania się najbardziej delikatność i piękno Boga oraz odsłania się również najpiękniej nasze przybrane synostwo Boże.

Można powiedzieć, że według Kosteckiego całe ziemskie życie Jezusa, Jego słowa i czyny inspirowane były łaskami uczynkowymi. Jeden z największych współczesnych znawców św. Tomasza z Akwinu, J.P. Torrell OP znakomicie to wyjaśnił, odpierając zarzuty, że Tomaszowa wizja Chrystusa jest zniekształcona przez filozofię grecką: „wszyscy, nawet przypadkowi czytelnicy *Summy* wiedzą, że *Tertia Pars* jest poświęcona zgłębianiu *misterium* Chrystusa (kwestie 1-59), ale wielu nie wie o tym, że autor nie ograniczył się do dociekań z dziedziny ontologii i psychologii Człowieka – Boga (q. 2-26) i że znaczna część jego analizy rozpatruje zagadnienie, które nosi niewłaściwe, lecz sugestywne miano „Życia Jezusa” (q. 27-59).

---

<sup>294</sup> ŚWCH, s. 100.

<sup>295</sup> STh, 1-2, q. 110, a. 2; CG L. 3, c. 50. Racje, jakie św. Tomasz podaje, chcąc wykazać konieczność łaski u człowieka, przemawiają za łaską uczynkową u Chrystusa.

<sup>296</sup> STh, 2-2, q. 4, a. 4.

<sup>297</sup> STh, 2-2, q. 25, a. 12c i ad 5.



W trzydziestu trzech kwestiach – tylu, ile lat Chrystus przebywał na ziemi – i według „schematu wyjścia i powrotu (...), autor *Summy* poddaje analizie wszystkie znaczące czyny, które naznaczyły życie Jezusa, i zastanawia się nad ich znaczeniem dla zbawienia. Nie zamierzając bynajmniej ograniczać zbawczego dzieła Chrystusa do ciężkich prób Jego ostatnich dni i do Jego śmierci na krzyżu, Tomasz uważa, że nic z tego, co przeżyło Słowo, nie pozostaje bez znaczenia dla zbawienia; przeciwnie, wszystko to znajduje oddźwięk w życiu dzisiejszego chrześcijanina. Gdyby chcieć nadać odpowiednie miano temu, co chciał uczynić Tomasz, należałoby nazwać jego przedsięwzięcie »teologią misteriów« życia Jezusa. Bez trudu można zrozumieć o co chodzi, jeśli pamiętamy, że *mysterion* św. Pawła ujmuje w sobie jednocześnie Boski plan zbawienia i sposób, w jaki plan ten wypełnił się w Jezusie. Jeśli więc całe życie Chrystusa samo jest tajemnicą miłości Boga, który objawia się i działa w historii, to każdy z Jego czynów także stanowi »tajemnicę«, w tym sensie, w jakim oznacza i urzeczywistnia się owo całkowite *misterium*»<sup>298</sup>.

Innymi słowy nauka ojca Romualda o łaskach uczynkowych Chrystusa była próbą opisu tego „misterium Chrystusa”, a nie tylko dotyczy tzw. „ziemskiego życia Jezusa”, Jego „czysto ludzkich” czynów. Każdy czyn Jezusa był zasługujący. Łaska uczynkowa aktualizowała we wszystkich władzach człowieczeństwa Chrystusa owe usprawnia wnoszone przez łaskę uświęcającą, dzięki którym Chrystus podejmował działanie zbawcze. Można powiedzieć więcej, żeby należycie pojmować rolę łaski uczynkowej u Chrystusa trzeba nie tylko rozpatrywać ją w perspektywie konkretnych czynów historycznego Jezusa, ale przede wszystkim dynamizm tych wielorakich łask w pełni ukazuje się w dziele Odkupienia. „Chrystus na Kalwarii ofiarował się za ludzkość jako jej głowa. Będąc od pierwszej chwili pełen świętości z racji *unii hipostatycznej*, oraz pełni łaski uświęcającej, Chrystus przez Ofiarę krzyżową nie stał się świętszym ani więcej Bogu oddanym, bo to już było niemożliwe, ale stał się święty w swym Ciele Mistycznym. Ludzkość, którą Chrystus na Kalwarii ofiarował, została przez Boga przyjęta, Bogu oddana, poświęcona i z Bogiem złączona, wraz z Chrystusem i przez Chrystusa. Chrystus przyjęty został na Kalwarii jako Głowa żywa i ożywiająca swoje Ciało mistyczne (*in actu*)<sup>299</sup>. Mówiąc wprost, łaski uczynkowe Chrystusa obejmują również Jego Ciało Mistyczne, a więc łaski uczynkowe Maryi,

---

<sup>298</sup> J. P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz Duchowy, W drodze* – Instytut Tomistyczny, Poznań – Warszawa 2003, s. 186-187.

<sup>299</sup> TŻN, 119.

i każda nasza łaska uczynkowa jest istotnie związana z łaską uczynkową Chrystusa Głowy. Stosując metodę fenomenologiczną, można szeroko i bardzo barwnie, w oparciu o konkretne fragmenty Pisma Świętego opisywać każdy czyn Jezusa, Jego Matki, Apostołów i na tej podstawie dochodzić do tych władz Chrystusa, w których ujawnia się działanie całej gamy łask uczynkowych. Z uwagi na syntetyczne ujęcie tego zagadnienia w niniejszej rozprawie podano w skrótovej formie to, co w swoich publikacjach szeroko opisuje dominikański teolog. J. P. Torrell OP rzuca właściwe światło na zagadnienie łask uczynkowych u Chrystusa. W taką właśnie perspektywę wpisuje się nauka o łaskach uczynkowych Chrystusa w ujęciu R. Kosteckiego OP. Należy dodać, że to, co nazywane jest dzisiaj „psychologią Jezusa”, powinno być rozpatrywane właśnie od głębokiej analizy łask uczynkowych aktualizujących poszczególne usprawnienia we władzach Jezusa oraz od analizy Jego cnót.

### 1.6. Pełnia łaski w Człowieku Jezusie Chrystusie

Zagadnienie nadobfitości, pełni łaski u Jezusa Chrystusa znajduje się w centralnej części twórczości teologicznej Kosteckiego. Zdawał on sobie doskonale sprawę z tego, że „w Nim bowiem mieszka cała pełnia: Bóstwo na sposób ciała, a zostaliście napełnieni w Nim, który jest Głową wszelkiej Zwierzchności i Władzy”<sup>300</sup>. Dzięki Chrystusowi „dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa”<sup>301</sup>. To właśnie „z Jego pełności wszyscy otrzymaliśmy łaskę po łasce”<sup>302</sup>. Zdaniem dominikańskiego teologa w Chrystusie jest pełnia łaski pod każdym względem, która nie przeciwstawia się prawdzie, że „Jezus (...) czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2,52: *Και Ιησους προεκοπυεν [εω τη] σοφια και ηλικια και χαριτι παρα θεω και ανθρωτοις*).

Kostecki posiłkował się myślą Akwinaty dotyczącą pełni łaski u Chrystusa zawartą w jego *Streszczeniu teologii*: „Im więcej zaś jakieś stworzenie zbliża się do Boga, tym więcej bierze z jego dobroci i tym obfitszymi darami wskutek tego zbliżenia się napełnia. (...) Otóż nie ma ani się nie da pomyśleć sposobu, aby jakieś stworzenie bliżej przyłgnęło do Boga, aniżeli, kiedy łączy się z Nim w jedności osoby. Zatem

---

<sup>300</sup> Kol 2,9-12. Por. Kol 1,19; Ef 1,22-23,19.

<sup>301</sup> Ef 4,13.

<sup>302</sup> J 1, 16.

z samego zjednoczenia natury ludzkiej z Bogiem w jedności osoby wynika, że dusza Chrystusa jest wypełniona łaskami, również habitualnymi, bardziej niż [wszystkie] pozostałe. Tak jednak, że łaska habitualna nie jest w Chrystusie przygotowaniem do zjednoczenia, lecz raczej jego skutkiem. Wynika to jasno ze sposobu mówienia Ewangelisty: »Oglądaliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy« (J 1,14). Otóż człowiek Chrystus jest Jednorodzoną od Ojca, o ile Słowo stało się ciałem; zatem z tego, że Słowo ciałem się stało, to wynika, że jest On pełen łaski i prawdy. Otóż wśród tych bytów, które są napełnione jakąś doskonałością lub dobrocią, ten jest bardziej napełniony, z którego przelewa się również na innych, podobnie jak pełniej świeci to, co może oświecać inne. Zatem ponieważ człowiek Chrystus, jako Jednorodzony od Ojca, otrzymał najwyższą pełnię łaski, wynika stąd, że przelewa się ona z Niego również na innych, tak, że Syn Boży, stawszy się człowiekiem, czyni ludzi bogami i synami Bożymi. Pisze o tym Apostoł: »Zesłał Bóg Syna swego, uczynionego z niewiasty, abyśmy otrzymali przybrane synostwo« (Ga 4,4-5). Ponieważ zaś łaska i prawda przelewają się z Chrystusa na innych, wypada, aby był On głową Kościoła. Z głowy bowiem płyną w jakiś sposób odczucia i poruszenia na inne członki, które są jej współnaturalne. Tak samo łaska i prawda płyną od Chrystusa na innych ludzi, o czym w Liście do Efezjan: »I ustanowił Go ponad wszystkim głową Kościoła, który jest Jego ciałem« (Ef 1, 22). Można Go również nazwać Głową nie tylko ludzi, lecz nawet aniołów, ze względu na Jego wielkość i wpływ, jakkolwiek nie jest z nimi *współforemny* naturą tego samego gatunku. Toteż przed zacytowanymi tu słowami powiada Apostoł, że Bóg »posadził Go«, tzn. Chrystusa, »po swojej prawicy w niebiosach przed wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem« (Ef 1,20). Zatem zgodnie z powyższym, zwykło się Chrystusowi przypisywać potrójną łaskę. Po pierwsze, łaskę zjednoczenia, dzięki której ludzka natura bez żadnych uprzednich zasług otrzymała ten dar, że zjednoczyła się z Synem Bożym w Jego Osobie. Po wtóre, łaskę szczególną, którą dusza Chrystusa napełniona jest łaską i prawdą bardziej niż wszyscy pozostali. Po trzecie, łaskę Głowy, dzięki której łaska przelewa się z Niego na innych. Trzy te łaski Ewangelista wymienia w odpowiednim porządku. O łasce zjednoczenia powiada: »Słowo ciałem się stało« (J 1,14); o łasce szczególnej: »Oglądaliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy« (J 3, 34); oraz o łasce Głowy: »I wszyscyśmy wzięli z Jego pełni« (Ef 4,7)<sup>303</sup>.

---

<sup>303</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii* (213-214), dz. cyt., s. 153-157.

Zdaniem Kosteckiego Chrystus od początku posiadał absolutną pełnię łaski, a więc wszystkie doskonałości, jakimi łaska może się odznaczać, jej ostateczne zaktualizowanie, jakim jest widzenie istoty Bożej (*visio beatifica*)<sup>304</sup>. Widzenie istoty Bożej daje łaska w pełnym jej rozkwicie. Łaska Chrystusa posiadała tę pełnię rozkwitu od pierwszej chwili Wcielenia<sup>305</sup>. Chrystus był podczas życia ziemskiego równocześnie *viator* i *comprehensor*. Jego ciało, jak każde inne, podlegało cierpieniu oraz pewnym brakom; był On pielgrzymem (*viator*), zdążającym do celu ostatecznego. Dzięki swej duszy był jednak już u celu, oglądając istotę Bożą<sup>306</sup>. Przypomnijmy, że Człowieczeństwo Jezusa, choć prawdziwe, nie było autonomiczne, nie stało jakby naprzeciw Bóstwa, ale istniało Istnieniem Osobowym Słowa. W jednym podmiocie następowało jakby uzgodnienie a nie przeciwstawienie tego, co wnosiły ze sobą Boska i ludzka natura, był to podmiot Osobowy, była jedna Osoba Jezus Chrystus. Jego łaska od razu posiadała nie tylko pełnię przedmiotową (widział Boga), ale i pełnię aktualności. Doskonałość wniesiona przez łaskę zjednoczenia osobowego Chrystusa powodowała, że od razu tu na ziemi posiadał On światło chwały (*lumen gloriae*). Łaska w sobie nawet najdoskonalsza, ale w całej pełni nierozwinięta, czyli nie zaktualizowana, nie jest jeszcze łaską całkowicie doskonałą. To, że Chrystus był pełen łaski, zdaniem Kosteckiego oznacza, że posiadał On nie tylko „widzenie uszczęśliwiające” (*visio beatifica*), lecz również światło chwały (*lumen gloriae*). Był On *plenus veritas*, pełen prawdy, co wielokrotnie podkreśla Pismo Święte<sup>307</sup>. Jego umysł wtedy był pełen prawdy, gdy ją aktualnie poznawał. Doskonałość „światła chwały” zależy od doskonałości łaski. Moc zawarta w łasce rozwija się

---

<sup>304</sup> J.P. Torrell OP, komentując św. Tomasza z Akwinu, napisał: „Nowa obecność, urzeczywistniona przez łaskę i posłania Boskie (...) ubogaca ideę zwykłej obecności Boga w świecie o sposób obecności, na który samo stworzenie nie mogłoby mieć nadziei. Sytuując Chrystusa u szczytu tego wszechświata, Tomasz wprowadza w tę naukę cały dynamizm *reditus*, oczyszczony przez Ewangelię. Dokonuje się to nie tylko przez Słowo, lecz przez Słowo wcielone, które wciąż nam zsyła swego Ducha. Będąc jedynym Pośrednikiem, przez którego dociera do nas łaska otrzymana od Trójcy, jest Ono także najwyższym przewodnikiem, który staje na czele naszego powrotu do Boga (Hbr 2,10)”. Dalej wymienia on aż pięć Tomaszowych elementów wchodzących w skład „motywu” Wcielenia; motyw naprawienia równowagi utraconej przez grzech, motyw oglądania Boga: Bóg stał się człowiekiem, gdyż daje to człowiekowi możliwość oglądania Boga, wcielenie było najskuteczniejszą pomocą ofiarowaną człowiekowi dążącemu do szczęścia, motyw miłości i przyjaźni ze strony Boga, motyw utwierdzenia człowieka w dobru (dz. cyt., s. 148-155). Problematyka *visio* jest doskonale widoczna w perspektywie Chrystusa jako Drogi, Jedynego Pośrednika, Pasterza, Wzoru itd.

<sup>305</sup> Sth, 3, q. 34, a. 4.

<sup>306</sup> „*Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum; et sic habebat beatitudinem quantum ad id, quod est proprium animae; sed quantum ad alia deerat ei beatitudo; quia et anima eius erat passibilis et corpus passibile et mortale. Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animae; et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem secundum id quod est de beatitudine deerat*” (Sth, 3, q. 15, a. 10).

<sup>307</sup> J 1,14.

w proporcjonalną moc „światła chwały”<sup>308</sup>. Ponieważ łaska Chrystusa zawierała w sobie pełnię doskonałości przedmiotowej i przewyższała przez to łaski wszystkich innych, podobnie jak całość przewyższa części, dlatego *lumen gloriae* Chrystusa ma najwyższy stopień doskonałości. Umysł Chrystusa, udoskonalony „światłem chwały”, najdoskonalej widzi Istotę Bożą; nie poznaje jej jednak w sposób wyczerpujący<sup>309</sup>, niemożliwą bowiem jest rzeczą, aby jakiegokolwiek stworzenie mogło całkowicie i wyczerpująco poznać Prawdę nieskończoną<sup>310</sup>. Chociaż widzenie Istoty Bożej przez Chrystusa nie było wyczerpujące, to jednak było przecież najdoskonalsze, jakie sobie wyobrazić można w obecnym porządku rzeczy.

Pismo Święte objawia, że Chrystus wzrastał w łasce u Boga i u ludzi (Łk 2,52)<sup>311</sup>. Ojciec Romuald zauważył, że łaska Chrystusowa zawierała w sobie pełnię, ale uwarunkowaną jej celem zewnętrznym, łaską zjednoczenia. Ponieważ w uświęceniu Chrystusa przez łaskę Bóg uwzględnił Jego Wcielenie dla odkupienia ludzkości, dlatego jakby określił pewne granice Jego łasce, uwarunkowane naturą ludzką Chrystusa i stworzonnością stworzeń rozumnych, które On obejmuje. Tych granic w obecnym porządku rozszerzyć nie można. Nie ma czegoś większego nad łączność osobową z Synem Bożym, a tej łączności odpowiada stopień łaski; „*licet virtus divina posset facere aliquid maius et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinetur ad aliquid maius quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre; cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiae secundum definitionem divinae sapientiae*”<sup>312</sup>. Łaska Chrystusa nie może się już powiększać w ustanowionym przez mądrość Bożą obecnym porządku. Chrystus więc jest najświętszy nie tylko z racji świętości *substancjalnej*, ale także z racji najwyższego stopnia łaski uświęcającej. Większego nasycenia natury ludzkiej Bogiem w opinii dominikańskiego teologa nie ma.

---

<sup>308</sup> „*Gratia Spiritus Sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris in quo est virtus ad totam arborem*” (STh, 1-2, q. 114, a. 3, ad 3).

<sup>309</sup> „*Anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen eam comprehendit; quia non totaliter eam videt, id est non ita perfecte sicut visibilis est*” (STh, 3, q. 10, a. 1, ad 2; STh, 1, q. 12, a. 7).

<sup>310</sup> „*Est autem impossibile, quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum est, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam*” (STh, 3, q. 10, a. 1; STh, 1, q. 12, a. 1, 4, 7).

<sup>311</sup> „*Licet virtus divina posset facere aliquid maius et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid maius quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre; cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiae secundum definitionem divinae sapientiae*” (STh 3, q. 7, a. 12, ad 2).

<sup>312</sup> STh, 3, q. 7, a. 12, ad 2.

Pełnia łaski Człowieczeństwa Jezusa Chrystusa jest również istotnie powiązana z Jego bezgrzesznością. Łaska zjednoczenia osobowego, uświęcając Chrystusa substancjalnie, oraz łaska uświęcająca, uświęcając Go *przypadłościowo*, sprawiły w Chrystusie pełnię świętości szczególnego rodzaju. Jednym ze skutków tej świętości jest absolutne wykluczenie grzechu. Wprawdzie istota świętości nie polega na wolności od grzechu, tylko na łączności z Bogiem, jednak wolność od grzechu wchodzi w skład świętości: z jednej strony jako jej warunek, z drugiej jako jej skutek. Jest warunkiem świętości, gdyż z Bogiem nie można się zjednoczyć, skoro człowiek jest od Niego odwrócony przez grzech śmiertelny. Stan łaski wyklucza równoczesny stan grzechu, czyli stan odwrócenia od Boga jako celu ostatecznego. Im łączność z Bogiem przez łaskę jest ściślejsza i głębsza, tym mniejsza jest możliwość utraty łaski. Jednak taka możliwość dla stworzeń rozumnych oczywiście istnieje, dopóki człowiek żyje na ziemi; wola bowiem stworzenia, dopóki bezpośrednio nie zetknie się z Dobrem nieskończonym w *widzeniu błogosławionym*, zawsze może przerzucić się na dobro stworzone i odwrócić się od Boga, Dobra najwyższego. Chrystus był bez grzechu, zarówno pierwородnego, jak i osobistego<sup>313</sup>. Nie miał grzechu pierwородnego, pochodził wprawdzie od Adama, lecz nie *per viam seminalem*, którą przechodzi grzech pierwородny z Adama na jego potomków<sup>314</sup>. Nie miał również najmniejszego grzechu osobistego, o czym wyraźnie świadczą Jego własne słowa: „Ja nie jestem opętany, ale czczę Ojca mego, a wy mnie znieważacie”<sup>315</sup>. W Liście do Hebrajczyków wspomniano też wyraźnie o bezgrzeszności Chrystusa: „Takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielonego od grzeszników, wywyższonego ponad niebiosy, takiego, który nie jest zobowiązany, jak inni arcykapłani, do składania codziennej ofiary najpierw za swoje grzechy, a potem za grzechy ludu”<sup>316</sup>. Zarzut rozpacz, zwątpienia Chrystusa na Krzyżu: „Boże mój Boże czemuś Mnie opuścił” – odpierany jest przez tłumaczenia ojców Kościoła argumentem,

---

<sup>313</sup> D, 122, 148, 711.

<sup>314</sup> „*Non omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam sec. rationem seminalem, et sec. corpulentam substantiam: (...) sed Christus visibilem carnem substantiam ex carne Virginis sumpsit: ratio vero conceptionis eius non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit. Unde non fuit in Adam sec. seminalem rationem, sed solum sec. corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam naturam humanam, sed solum materialiter, active vero a Spiritu Sancto: sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum sec. materiam*” (STh, 3, q. 15, a. 1, ad 2).

<sup>315</sup> J 8,49.

<sup>316</sup> Hbr 7,26-27. Poza tym mamy cały szereg tekstów Pisma św. świadczących o bezgrzeszności Chrystusa. Por. Łk. 1,35; J 8,29; 14,30; 1 J 3,5; 2 Kor 5,21; Hbr 4,15; 7,26.

że słowa te nie były wyrazem rozpaczki czy niecierpliwości, tylko wielkich boleści w uczuciowej stronie Jego natury ludzkiej<sup>317</sup>.

Według Kosteckiego, który idzie w tej kwestii za św. Tomaszem, istnieje kilka racji, dla których Chrystus wziął na siebie słabości i niedomagania natury ludzkiej, nie wziął jednak na siebie grzechu. Przez przyjęcie na siebie niedomagań, wspólnych całej naturze ludzkiej, Chrystus dał za nas Ojcu należne zadośćuczynienie, ukazał, że ma prawdziwą, a nie tylko pozorną naturę ludzką, posiadał, przede wszystkim, cnotę cierpliwości<sup>318</sup>. Gdyby Chrystus przyjął również grzech, nie osiągnąłby celu swej misji, grzech stałby jej na przeszkodzie. Grzech bowiem nie jest ani częścią składową, ani też przymiotem natury ludzkiej, ale raczej pewnego rodzaju wypaczeniem i wynaturzeniem<sup>319</sup>. Orzeczenie II Soboru Konstantynopolitańskiego przemawia za bezgrzesznością Chrystusa<sup>320</sup>. Podobnie twierdzili ojcowie Kościoła, wyraźnie opowiadając się za bezgrzesznością w Chrystusie<sup>321</sup>. Ludzka natura Chrystusa nie ma osobowości ludzkiej, nie ma więc sensu mówić o możliwości popełnienia przez nią grzechu. Według ojca Romualda wszelka czynność jest własnością osoby: działa dobrze lub źle nie natura, ale osoba posiadająca taką czy inną naturę.

---

<sup>317</sup> „*Stultissimum esse impatientiam, vel desperationem colligere ex verbis illis, „Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me” quomodo enim esset impatiens, qui summa voluntate, et caritate patiebatur? Aut quo modo desperaret, qui Deo fruebatur, certusque erat de sua gloria et resurrectione, quam saepe praedixerat, nulli usque peccati conscius erat? (...) Non fuisse verba illa dicta ex aliqua inordinata vel indeliberata affectione, vel impatientia: sed summa potius sapientia et virtute, qua Christus permisit naturae inferiori, ut suum dolorem ostenderet, tum ad naturae veritatem, tum etiam ad doloris acerbitatem demonstrandam*” (Suarez, *Comment. Ac Disputat. in III P. Thomae*, q. 15, disp. 33, sect.1).

<sup>318</sup> „*Christus suscepit defectus nostros ut pro nobis satisfaceret; et veritatem humanae naturae comprobaret: et ut nobis exemplum virtutis fieret*” (STh, 3, q. 15, a. 1).

<sup>319</sup> STh, 3, q. 15, a. 1 et ad 3. Argument, że Chrystus, przyjąwszy na siebie grzech, mógłby nam dać przykład pokuty, jest absurdalny, gdyż można dać lepszy przykład pokutując za grzechy innych. Chrystus pokutował za ludzkość.

<sup>320</sup> D, 224.

<sup>321</sup> Bardzo wyraźna w tym względzie jest nauka św. Augustyna, który na wielu miejscach w swych dziełach do tego tematu powraca. I tak, w 3 księdze *Contra Arianum*, L. 2, cap. 25 (PL 42, 803): „*Natura vero humana, qualem naturam, Christus humanae mensuris assumpsit, quae nullo peccato potuit depravari, solus maior est Deus*”; „*Mente conspiciens Christi iustitiam, in cuius non tantum divinitate, sed nec in anima, nec in carne ullum potuit esse peccatum*” (*De Peccat. merit.*, L. 2, cap. 11 PL 44, 161); „*Numquid metuendum fuit, ne accedente aetate homo. Ule libero peccaret arbitrio? an ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat?*” (*Liber de praedest. Sanct.*, cap. 15 PL 44, 982). Podobnie uczą inni Ojcowie: „*Antequam sciat parvulus etc. — inquit — qui aliorum tollit peccata et utique immunis est omnis peccati, nec peccare potest*” (Jan Chryzostom, *Enarr. in 7 cap. Isaiae* PG 56, 86). Święty Grzegorz Wielki uczy, że dusza Chrystusa do tego stopnia była bezgrzeszna z powodu łączności z Bóstwem, „*ut non solum peccare non potuerit, sed nec interius tentari, aut turbari*” (L. 3, *Moralium* cap. 14 PL 75, 612-613); „*Humanitas Christi non per creationem, sed per assumptionem facta est creatura talis, quae peccare non solum nollet, verum etiam non posset*” (Rupertus, *Lib. De voluntate Dei*, cap. 11, PL 170, 444).

Łaska Chrystusa, którą On posiadał w absolutnej pełni, całkowicie poddała rozumowi wszystkie Jego władze zmysłowe. Nie było w Nim najmniejszej skłonności do złego, czyli nie było w Nim zarzewia grzechu (*fomes peccati*)<sup>322</sup>. Poza łaską uświęcającą mamy u Chrystusa głębszą przyczynę faktycznej Jego bezgrzeszności i niemożliwości grzeszenia: jest nią łaska zjednoczenia osobowego. Skutkiem świętości Chrystusa jest również wolność od istniejącego w naturze ludzkiej nieporządku, który nazywamy zarzewiem grzechu (*fomes peccati*). „*Fomes peccati*” – to habitualny nieporządek w zmysłowych władzach pożądawczych, skłaniający do czynności moralnie złych i utrudniający przez to wykonywanie dobra<sup>323</sup>. Ów nieporządek z jednej strony skłania do zła, „*inclinat ad malum*”, z drugiej zaś utrudnia czynienie dobra, „*difficultatem facit ad bonum*”. Skłonność do zła i trudności w wykonywaniu dobra ściśle ze sobą się łączą. Skłonność do zła pociąga za sobą trudności w postępowaniu moralnie dobrym i odwrotnie, trudności w czynieniu dobra są oznaką, że jest w nas skłonność do zła. Istniejące w naturze ludzkiej naturalne skłonności do dóbr zmysłowych wymykają się spod kontroli rozumu.

Pełnia łaski uświęcająca Chrystusa poddała w doskonały sposób władze zmysłowe rozumowi. Rozum, dzięki tym darom, bez trudności nimi kierował i porządkował je. W Chrystusie nie było poruszeń nieuporządkowanych. Nie było ani zarzewia, ani aktualnych poruszeń uczuciowości, obojętnych w sobie, lub niekontrolowanych przez rozum, zmierzających wprost do zła. Pełnia łaski, którą posiadał Chrystus, sprawiała, że całe Jego człowieczeństwo było uporządkowane w najdoskonalszy sposób, tak że nie tylko nie doznawał aktualnych poruszeń nieuporządkowanych, ale również był wolny od zarzewia „*in actu primo*”, będącego korzeniem tych pierwszych<sup>324</sup>. Udzielenie Człowieczeństwu Chrystusa istnienia i samoistności boskiej wprowadziło do jej najgłębszych podstaw zasadniczą prawość. Natura ludzka, wykończona Osobowością Boską, aczkolwiek niezmienna w swej

---

<sup>322</sup> „*Cum igitur in Christo fuerit virtus sec. perfectissimum gradum consequens est, quod in eo fomes peccati non fuerit*” (STh, 3, q. 15, a. 2).

<sup>323</sup> „*Fomes nihil aliud est quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen; quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, in quantum repugnat rationi; quod quidem fit in quantum inclinat ad malum vel difficultatem facit ad bonum. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinat ad malum vel difficultatem faciat in bono*” (STh, 3, q. 27, a. 3); „*Ad rationem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem*” (STh, 3, q. 15, a. 2, ad 2).

<sup>324</sup> „*Quanto virtus fuerit magis in aliquo perfecta, tanto magis debilitatur in eo vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus sec. perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit*” (STh, 3, q. 15, a. 2).



gatunkowości ludzkiej, jest *substancjalnie* wszczepiona w Osobę Boską, a wszystkie jej czynności są własnością Osoby Boskiej.

Jak stwierdził ojciec Romuald, Chrystusowa pełnia łaski jest również zasadniczo różna od pełni łaski udzielonej Maryi – Bożej Rodzicielki oraz pełni łask w świętych<sup>325</sup>. Łaska Chrystusowa posiada pełnię różną od pełni właściwej świętym oraz Najświętszej Bogarodzicy. Jest to pełnia przedmiotowa. Łaska Chrystusowa, rozpatrywana w swej treści, w tym, co stanowi jej istotę (*secundum rationem gratiae*) posiada w sobie pewną nieskończoność<sup>326</sup>. Wyrazy „nieskończoność” i „skończoność” oznaczają doskonałość bytów oraz ich przymiotów. Łaska uświęcająca Chrystusa, która jako byt jest ograniczona, posiada jednak nieograniczoność w swej racji formalnej łaski, „*secundum rationem gratiae*”. Jak należy rozumieć nieograniczoność łaski Chrystusa „*secundum rationem gratiae*”? Co chce się przez to powiedzieć, rozróżniając łaskę jako byt i łaskę „*secundum rationem gratiae*”<sup>327</sup>? Nie chodzi tu o jakiś fizyczny przymiot łaski. Jeżeli łaska jako byt jest ograniczona, nie może posiadać własności czy też sposobu bytowania nieskończonego. Właściwości i przymioty danego bytu zawsze są dostosowane do jego natury; jeżeli ona ma granice, tym samym narzuca je wszystkim swoim właściwościom. Łaska uświęcająca, ograniczona w swym bytowaniu, nie może na przykład, mieć nieograniczonej intensywności itp. Nieskończoność łaski „*secundum rationem gratiae*” nie oznacza nieskończonej wartości moralnej łaski: ma taką nieskończoną wartość, bo źródłem jej jest Osoba Boska<sup>328</sup>. Z racji nieskończonej wartości moralnej łaski, każdy ludzki akt Chrystusa, nawet najdrobniejszy w swym bycie fizycznym, miał zasługującą wartość nieskończoną. Natomiast przez pełnię nieograniczoności łaski „*secundum rationem gratiae*” należy rozumieć samą łaskę wraz ze wszystkimi istotnymi przymiotami, należącymi do jej natury, oraz ze wszystkimi sposobami i możliwościami, według jakich może się objawiać, słowem, to wszystko, co mieści się w pojęciu łaski. Wszystkie owe doskonałości, jakie łaska może posiadać, znajdowały się w łasce

---

<sup>325</sup> ŚWCH, s. 121-130.

<sup>326</sup> „*Gratia habitualis potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam ens. Et sic necesse est quod sit ens finitum. Est enim in anima Christi sicut in subiecto. Anima autem Christi est creatura quaedam, habens capacitatem finitam. Unde esse gratiae, cum non excedat suum subiectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari (gratia) secundum propriam rationem gratiae. Et sic gratia ipsa potest dici infinita, eo, quod non limitatur: quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet*” (STh, 3, q. 7, a. 11). Por. *Streszczenie teologii*, dz. cyt., 214, 215.

<sup>327</sup> STh, 3, q. 7, a. 11; *De Verit.*, q. 29, a. 3.

<sup>328</sup> „*Gratia Christi habet infinitum effectum (...) propter unitatem divinae personae cui anima Christi est unita*” STh, 3, q. 7, a. 11, ad 2; Por. *Streszczenie teologii*, 215; *Komentarz do Ewangelii Jana*, cap. 3, lec. 6, n. 4.

Chrystusa<sup>329</sup>. Łaska Chrystusa nie tylko zawierała w sobie wszystkie przymioty i doskonałości w ogóle, ale równocześnie były one w niej nieograniczone<sup>330</sup> w sposób najwyższy i najdoskonalszy<sup>331</sup>. Była więc nieograniczona tak pod względem intensywności jak i rozciągłości.

Mówiąc, że łaska Chrystusowa jest nieograniczona w swej intensywności, nie mamy na myśli jej intensywności fizycznej. Nieskończoność łaski Chrystusa pod względem intensywności, w opinii Kosteckiego, należy rozumieć w tym sensie, że posiada ona moc uświęcenia formalnie nie tylko samego Chrystusa, ale także może być przyczyną sprawczą uświęcenia innych ludzi; zawiera w sobie nie tylko istotne cechy każdej łaski, ale moc (*virtutem*) sprawienia wszystkich innych możliwych skutków łaski oraz wysłużenia ich dla innych<sup>332</sup>. Skupia w sobie wszystkie możliwości łaski i sposobów, w jakich może się przejawiać. Te możliwości są nieograniczone. Choć w swej naturze gatunkowej łaska jest jedna: jest uczestnictwem w naturze samego Boga i jako taka uświęca w sposób *formalny*, to uświęcenie jako skutek łaski, aczkolwiek w swej istocie zawsze jest jednakowe, może przybierać pewne odmienne formy albo, ściślej się wyrażając, odmienne sposoby. Z różnych form uświęcenia, czyli skutków, jakie łaska sprawia, można wnioskować o jej odmianach i o jej doskonałości<sup>333</sup>. Widać

---

<sup>329</sup> „*Est tamen infinita secundum rationem gratiae, quia cum infinitis modis possit considerari perfectio alicuius quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo*” (*De Verit.*, q. 29, a. 3).

<sup>330</sup> „*Et sic gratia ipsa potest dici infinita, eo quod non limitatur: quia scilicet habet quiddam potest pertinere ad rationem gratiae, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet*” (*STh*, 3, q. 7, a. 11).

<sup>331</sup> „*Habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum, qui potest haberi*” (*STh*, 3, q. 7, a. 9).

<sup>332</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *De Verit.*, q. 29, a. 5, 7; *Streszczenie teologii*, 215.

<sup>333</sup> W tej mocy sprawienia każdego skutku łaski leży jej nieskończoność: „*Est tamen infinita secundum rationem gratiae, quia cum infinitis modis possit considerari perfectio alicuius quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo*” (*De Verit.*, q. 29, a. 3). W Komentarzu do *Sentencji* nieskończoność łaski Chrystusowej autor tłumaczy tym, że ona może sprawić wszystkie możliwe skutki: „*gratia dicitur infinita secundum quid, in quantum potest in omnes effectus gratiae*” (*I Sent.*, dist. 44, q.1, a.3, ad 2). W księdze zaś trzeciej mówi, że Chrystus posiada łaskę na sposób formy, której podmiot nie ogranicza, tak, że łaska jest w Nim w całej pełni, i nic jej nie brakuje z tego, co należy do jej doskonałości (*III Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 2). Nie chodzi tu więc o jej nieskończoność istotową (*entytatywną*), lecz o cechy, które stanowią jej doskonałość jako formy. Podobnie tamże w odpowiedzi na pierwszy zarzut św. Tomasz mówi: „*In Christo non est gratia limitata quantum ad aliquem modum perfectionis eius, sed habet ipsam quantum ad omnes*”. Chodzi tu więc o różne sposoby doskonałości, jakie łaska może posiadać; wszystkie one były zawarte w łasce Chrystusowej. W „*De Veritate*”, aby wyjaśnić nieskończoność łaski Chrystusowej, Akwinata używa następującego porównania: gdybyśmy sobie wyobrazili duszę zwierzęcą, posiadającą wszystko, co potrzebne do wykonywania czynności zmysłowych na wszelkie możliwe sposoby, taka dusza co do swej istoty byłaby skończona, gdyż byłaby ograniczona do pewnego tylko zakresu, a mianowicie do wykonywania czynności zmysłowych, który jest niższy od zakresu czynności duchowych, byłaby natomiast nieskończona w zakresie czynności zmysłowych, gdyż pod tym względem nie posiadałaby żadnego ograniczenia (por. *De Verit.*, q. 29, a. 3).

to doskonale przy łaskach sakramentalnych, zostaną one omówione szerzej w ostatnim rozdziale. Łaska Chrystusowa w zakresie jednego gatunku zawiera w sobie wszystkie możliwe doskonałości<sup>334</sup>.

Pełnia łaski Chrystusowej ujmowana przedmiotowo jest nieskończona, bo zrealizowana w ludzkiej naturze Chrystusa w stopniu możliwie najwyższym i w sposób możliwie najdoskonalszy, posiada moc wykonywania wszystkich możliwych czynności wchodzących w zakres jej działalności. Ta jej moc rozciągała się na wszystkie skutki łaski<sup>335</sup>. Nie była to jednak nieskończoność absolutna, ale tylko względna. Łaska Chrystusa pojmowana w swej istocie jest bytem ograniczonym; istnieje w podmiocie również ograniczonym – Człowieczeństwie Chrystusa. Pojmowana jednak w swej „*racji formalnej*”, jest nieograniczona. Nie jest ona co prawda *substancją*, ale *przypadłością* tkwiącą w podmiocie, który ją ogranicza pod względem ontologicznym; w swej „*racji formalnej*” ograniczenia w niej nie ma, można więc mówić o jej nieskończoności i nieograniczoności.

Łaska Chrystusa, zawierając w sobie absolutną pełnię doskonałości, według ojca Romualda posiada również charakter całości. Natomiast wszystkie inne łaski mają charakter części, w porównaniu z łaską Chrystusa. Łaska Chrystusa tak się ma do naszej łaski, jak całość do części. Część zaś, choćby była najdoskonalsza, dopóki w naturze swej jest częścią, nie może dorównać całości. A więc i nasza łaska, mająca charakter części w odniesieniu do łaski Chrystusowej, nigdy jej nie dorówna<sup>336</sup>. Choć łaska Chrystusa i łaska zwykłych ludzi są podobne: obydwie są uczestnictwem w naturze Bożej, a więc co do swej natury są takie same; ale różnią się sposobem bytowania (*quantum ad modum essendi*). Łaska Chrystusa jest całością, podczas gdy łaska zwykłych ludzi ma charakter części<sup>337</sup>.

---

<sup>334</sup> „*Potest Deus facere meliorem essentiam quam sit essentia gratiae, non tamen aliquid melius in genere gratiae; cum gratia Christi omnia includat ad quae ratio gratiae se potest extendere*” (*De Verit.*, q. 29, a. 3, ad 2). „*Omne quod pertinet ad perfectionem gratiae, collatum ei (Christo) fuit. Unde multa alia posset Deus facere, sed non pertinerent ad rationem gratiae; sicut posset homini multas alias perfectiones naturales et essentielles addere, sed haec non esset de ratione hominis et esset tunc alia species et non homo*” (św. Tomasz z Akwinu, *III Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 2; q. 2, ad 2; *Streszczenie teologii*, 215).

<sup>335</sup> *Sth*, 3, q. 7, a. 2, ad 1.

<sup>336</sup> „*Quantumcumque crescat gratia alicuius hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, numquam potest adaequare gratiam Christi, quae universaliter plena existit*” (*De Verit.*, q. 29, a. 3, ad 5).

<sup>337</sup> „*Gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura*” (*Sth*, 3, q. 7, a. 11); „*Gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem. Unde, sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adaequare virtuti solis, ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adaequare gratiae Christi*” (*Sth*, 3, q. 7, a. 11, ad 3).

Kostecki zauważył, że pełnia łaski Chrystusa odnosi się również co do rozciągłości. Łaska uświęcająca pełni rolę jakby natury wyższego porządku. Zaszczepiona w naszej naturze przyrodzonej, której ona nie niszczy, ani której nie przeszkadza w rozwoju, łaska ją udoskonala i w sposób bardzo misterny z nią się harmonizuje. Natura konkretna nie działa bezpośrednio sama przez się, ale za pomocą władz z niej wypływających. Władze zawsze stosują się do natury będącej ich podmiotem. Większa lub mniejsza doskonałość natury podmiotu pociąga za sobą taką doskonałość władz. Podobnie i łaska uświęcająca Chrystusa, jako „natura porządku nadprzyrodzonego” również nie działa sama bezpośrednio, ale przy pomocy cnót i darów Ducha Świętego<sup>338</sup>. A więc Pełnia łaski Chrystusa obejmuje również pełnię Jego cnót i darów Ducha Świętego.

### 1.7. Cnoty teologalne w Chrystusie

Łaska uświęcająca, jako pewnego rodzaju natura w porządku nadprzyrodzonym, nie działa sama bezpośrednio, tylko przy pomocy cnót wlnych, teologalnych (nadprzyrodzonych). Stosunek cnót wlnych do łaski jest analogiczny do tego, jaki zachodzi między władzami przyrodzonymi a ich podmiotem. Podobnie, jak z istoty duszy wyłaniają się jej władze, będące bezpośrednim podmiotem czynów, tak z łaski wypływają cnoty teologalne, usprawniające władze do działania<sup>339</sup>. Kostecki dużo miejsca poświęcił analizie cnót wlnych<sup>340</sup>. Istnienie cnót wlnych u Chrystusa było dla niego faktem. Jednakże zadaje on sobie pytanie: czy Chrystus posiadał cnotę teologalną wiary i nadziei? Jeśli łasce Chrystusa nie towarzyszyłyby cnoty wlane, trudno byłoby dopatrzeć się u Niego harmonii i zrównoważenia w Jego ludzkiej naturze. Uświęcony przez łaskę posiadałby moc wykonywania czynności nadprzyrodzonych, ale nie miałby do tego władz odpowiednio usprawnionych. Po drugie, zdaniem Kosteckiego, między łaską a cnotami wlanymi zachodzi łączność fizyczna. Cnoty wypływają z łaski, podobnie jak władze duszy: rozum, wola – wypływają z istoty duszy. Jest więc między nimi ścisła łączność, nie da się pojąć duszy ludzkiej bez rozumu i woli, i nie można oddzielić ich od istoty duszy, tak analogicznie rzecz się ma z łaską uświęcającą

---

<sup>338</sup> Szczegółowa analiza w: ŚWCH, s. 143-174.

<sup>339</sup> „*Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus*” (STh, I-2, q. 110, a. 4, ad 1).

<sup>340</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., w całości traktuje o cnotach teologalnych wiary, nadziei i miłości. Skrót: TWB. Por. także, ŚWCH, s. 143-175; TŻN, s. 144-153, 170-183.

i cnotami wlanymi. One razem z łaską tworzą nierozdzielalną całość. Kiedy Bóg stwarza duszę ludzką czy też anioła, tym samym aktem stwarza istotę duszy i jej władze; analogicznie jest z łaską i cnotami wlanymi – one nie są skutkiem dwóch odrębnych aktów Bożych: tym samym aktem Bóg daje nam łaskę i cnoty wlane. A więc w opinii ojca Romualda cnoty wlane fizycznie wypływają z łaski<sup>341</sup>. Podobnie wypowiedział się Akwinata<sup>342</sup> oraz Sobór Trydencki: usprawiedliwienie człowieka, przez które otrzymuje on łaskę i cnoty wlane, jest dziełem jednego aktu Bożego<sup>343</sup>.

Jednakże, pomimo podobieństwa zachodzącego między pochodzeniem władz od duszy a cnót od łaski uświęcającej, jest jednak pewna różnica. Dusza łącznie z władzami tworzy jedność fizyczną, której nic nie może rozdzielić. Tymczasem dwie spośród cnót wlanых: wiara i nadzieja, w pewnych wypadkach mogą istnieć same, bez łaski, a mianowicie wówczas, gdy dusza jest w stanie grzechu śmiertelnego. Bóg odbiera wówczas duszy łaskę uświęcającą oraz wszystkie cnoty wlane i dary Ducha Świętego, wyjąwszy właśnie cnotę wiary i nadziei. Tracimy je dopiero wówczas, gdy popełniamy grzechy ciężkie wprost przeciwne tymże cnotom, np. grzech niewiary, grzech rozpaczy, itp.<sup>344</sup> Jeżeli więc te dwie cnoty mogą istnieć oddzielnie od łaski, to łączność między cnotami wlanymi a łaską, aczkolwiek fizyczna, nie jest jednakże tak głęboka, jak między istotą duszy a jej władzami. Łaska uświęcająca nie jest bytem *substancjalnym*, ale *przypadłością* potrzebującą podmiotu, by mogła zaistnieć. Jako *przypadłość*, nie jest ona właściwym podmiotem cnót wlanых. Przystawiamy ją do natury, a cnoty wlane do władz, gdyż podmiotem jej bezpośrednim jest istota duszy, a podmiotem bezpośrednim cnót – władze duszy. Należy pamiętać, że zachodzi tu tylko analogia, która jak to wynika z jej pojęcia, nie oddaje rzeczywistości w całej pełni, ale tylko częściowo. Natura będąca podmiotem łaski oraz łaska odgrywająca rolę natury

---

<sup>341</sup> „Quando plura per eandem actionem ordine quodam causantur, quo primo producitur, defert causalitatem agentis ad alia ac proinde est principium physicum eorum saltem per emanationem, et resultantiam. Sed gratia, et virtutes, quando simul inludantur, producuntur a Deo per eandem actionem, et ordine quodam, ita videlicet quod gratia se habet ut terminus primarius, et reliqua ut secundarii: ergo gratia comparatur ad virtutes simul cum ea infusas ut principium physicum saltem per emanationem et resultantiam” (S a l m., Tract. XIV, disp. 4, dub. 6, par. 2, n. 94).

<sup>342</sup> „Sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus” (STh, 3, q. 62, a. 2). „Gratia essentialiter a virtute differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus proportionatas esse; unde sicut ab essentia animae fluunt potentiae ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subiecto, et tamen omnes uniuntur in essentia animae ut in radice; ita etiam a gratia est perfectio essentialiter differentes; in gratia tamen coniunctae sicut in sua origine per modum, quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt” (II Sent, dist. 26, q. 1, a. 4); por. STh, 1- 2, q. 110, a. 4, ad 1.

<sup>343</sup> D, 800; 144.

<sup>344</sup> STh, 2- 2, q. 4, a. 3 i 4.

w porządku nadprzyrodzonym, należą do dwóch różnych porządków i do dwóch różnych kategorii bytów. Natura jako podmiot łaski jest bytem konkretnym, *substancjalnym*. Łaska zaś jako natura porządku nadprzyrodzonego jest tylko *przypadłością* należącą do kategorii jakości (*qualitas*). Jednak spośród bytów stworzonych łaska jest bytem najdoskonalszym, posiada „*esse quasi substantiale*”, jest to bowiem uczestnictwo w naturze Boga. Z racji tego uczestnictwa w naturze Boga, łaska posiada w sobie zdolności spełniania funkcji właściwych naturze, a więc może być korzeniem, podstawą dla cnót wlanych i darów Ducha Świętego<sup>345</sup>.

Odpowiedź Kosteckiego na pytanie, czy Jezus posiadał cnotę teologalną wiary i cnotę nadziei, była negatywna. Chrystus nie posiadał teologalnej cnoty wiary i nadziei. Dlaczego? W celu głębszego zrozumienia ważności tego zagadnienia należy odwołać się do nauki o Chrystusowym oglądaniu Boga, do *visio beatifica* i jej konsekwencji dla ludzkiej natury Chrystusa a także do definicji wiary oraz zbadać problem wiedzy i świadomości u Jezusa jako człowieka. Chodzi też o odpowiedź na pytanie: jak Chrystus mógłby objawiać Boga jako *Abba*, skoro by Go nie znał, ale wierzyłyby w Niego? „A przecież nieporównywalność Jezusowego objawienia – jak pisze kard. Ch. Schönborn – polega na tym, że jest On nie tylko biorcą Objawienia (tak jak prorocy), ale samym Objawicielem i Objawieniem zarazem. Nieporównywalna zażyłość Jezusa z Bogiem zakłada szczególną wiedzę i świadomość. »Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić (Mt 11,27)«”<sup>346</sup>. Z drugiej strony są jednak w Nowym Testamencie świadectwa, zwłaszcza u Marka, mówiące o tym, że o pewnych rzeczach Jezus nie wiedział (Mk 13,32).

Współcześni wybitni teologowie, tacy jak Balthasar czy Kasper, dopuszczają możliwość wiary Jezusa w przestrzeni Przymierza<sup>347</sup>. „Wiara w życiu Jezusa wpisuje się w dynamikę odpowiedzi danej Bogu na ofertę Jego Przymierza. Jest to odpowiedź posunięta aż po przekreślenie siebie samego, swojej woli, i konsekwentnie, aż po dar

---

<sup>345</sup> „*In primis falsum est dimanationem physicam solum reperiri in accidentibus comparative ad substaritiam: nam etiam est convenire uni accidenti respectu alterius: valet quippe unum esse principium et radix, seu ratio proxima, ex qua alterum resultat. Unde ex eo, quod gratia sit accidens, minime excluditur, quod sit radix, ex qua aliqua accidentia effluant per physicam resultantiam. Deinde esto quod alia accidentia ob suam imperfectionem non possent esse principium dimanationis physicae: gratia tamen tantae perfectionis est, ut id necessario postulet: nam in ordine supernaturali; habet esse simpliciter primum, et quasi substantiale: participat enim id, quod in Deo habet rationem naturae. Et in hoc stat vis nostrae rationis*” (Salm, *De gratia*, disp. 4, dub. 6, n. 96).

<sup>346</sup> Ch. Schönborn OP, dz. cyt., s. 186.

<sup>347</sup> Podaję za: ks. M. Sobociński, dz. cyt., s. 212-215 i zakończenie II rozdziału jego pracy, s. 307.

z własnego życia”<sup>348</sup>. H. U. von Balthasar jest świadomy, że Nowy Testament nie ukrywa pewnego wahania dotyczącego wiary Jezusa (Mk 13,32; Mt 27,43), ale lektura Listu do Hebrajczyków: „Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi ją wydoskonala” (Hbr 12,2; por. 11,1) utwierdza Bazylejczyka w przekonaniu, że Chrystus posiadał wiarę. „Całe życie Jezusa jest przeniknięte zaufaniem względem Ojca. Z tej fundamentalnej postawy wypływa Jego oddanie i kształtuje się w niej duch posłuszeństwa”<sup>349</sup>. Tak więc, dla Balthasara wiara Jezusa nie jest jakimś brakiem, niedoskonałością. W jej świetle Jezus objawia się jako umiłowany Syn i dlatego może zrealizować w sposób pełny zamiar Ojca”<sup>350</sup>.

---

<sup>348</sup> Tamże, s. 212-213. Ks. M. Sobociński w tej pracy odnosi się wielokrotnie do dzieł Balthasara. W przypisie 288 odwołuje się do koncepcji ks. A. Żychlińskiego (RWT, s.199-208) odnośnie wiary u Chrystusa: że sam fakt wiary jest jakimś brakiem intelektualnym, a więc niedoskonałością, co w przypadku Chrystusa trzeba wykluczyć, gdyż miał On bezpośredni ogląd istoty Bożej, znał prawdę Boga. Ks. Sobociński twierdzi, że w takim ujęciu, odmowa przyjęcia wiary u Chrystusa spoczywała na specyficznym rozumianej ontologii. Wychodziła ona od wzajemnej relacji dokonującej się pomiędzy naturą boską i ludzką zjednoczonych w osobie boskiego Logosu. Nie było więc miejsca w takim ujęciu na ukazanie egzystencjalnego wymiaru wiary jako rzeczywistości dynamicznej człowieka stojącego przed Bogiem.

<sup>349</sup> Tamże, s. 213.

<sup>350</sup> Tamże, s.214-215. Natomiast na s. 307 ks. Sobociński jeszcze raz podejmuje się zbadać – idąc za H. Donneaud (por. H. Donneaud, *Hans Urs von Ballhasar contre saint Thomas sur la roi du Christ*, w: R. Thom., 97 (1997), s. 335-354) – przyczyny tak odmiennego rozumienia wiary u Balthasara i św. Tomasza z Akwinu. Ks. Sobociński twierdzi, że różnica ujęć „wypływa nie tylko z różnego rozumienia chrystologii, ale także dotyka różnego rozumienia tego, czym jest wiara. Według św. Tomasza, wiara jest bardzo ściśle określona w odniesieniu do swojego specyficznego Przedmiotu, którym jest Bóg. Podczas gdy teologia filozoficzna osiąga swój przedmiot tylko poprzez podobieństwa (*secundum similitudinem tantum*), wiara dotyka Boga *secundum substantiam suam*. Jest tak dlatego, ponieważ Przedmiot wiary, którym jest Bóg, nie jest jakimś zestawem prawd przeznaczonych do wierzenia, lecz jest samą *substancjalną* rzeczywistością, w której wiara uczestniczy. Dlatego też św. Tomasz określił wiarę jako początek życia wiecznego w nas: *inchoatio vitae aeternae in nobis*. Wiara jednakże nie charakteryzuje się tylko swoim specyficznym Przedmiotem i odniesieniem do niego, ale także motywem (którym jest również Bóg) i jakością wewnętrznej postawy człowieka, który wierzy, choć swojego przedmiotu nie widzi. Owo »niewidzenie« przynależy do istotnej definicji wiary, będącej poznaniem rzeczywistości nieoczywistej. Dla św. Tomasza rzeczywistość, której się nie widzi, określa pewną niedoskonałość, która w swoim aspekcie poznawczym przynależy do istoty wiary i określa ją formalnie. Doktor Anielski wpisuje ową niedoskonałość do definicji wiary, gdyż poznanie człowieka, tak długo, jak żyje na ziemi jest niedoskonałe, to znaczy częściowe: człowiek wierzący nie widzi bezpośrednio swojego przedmiotu, którym jest Bóg, choć już uczestniczy przez wiarę w życiu Bożym. Doskonałe poznanie będzie naszym udziałem dopiero w niebie (por. 1 Kor 13,12; 2 Kor 6-7). Specyficzne poznanie wiary, jej szczególnego przedmiotu *sine apparitione vel visione* nie ma zastosowania w odniesieniu do Chrystusa, gdyż w zjednoczeniu hipostatycznym, a więc w całym swoim ziemskim życiu, nie był On pozbawiony *visio beatifica*. Znaczy to, że przez cały czas widział Ojca, znał Go i w miłości zwracał się ku Niemu. Obecność *visio beatifica* w życiu Pana Jezusa znosi ową niedoskonałość poznania Boga, i z tej właśnie racji, że nie było owej niedoskonałości, nie było również wiary, gdyż do jej istoty przynależy owa niedoskonałość poznania. Dlatego też Pan Jezus nie mógł mieć wiary, w Jego życiu nie było »niewidzenia« Boga. (...) Balthasar twierdzi, że Chrystus miał wiarę, w niej właśnie wyrażała się Jego relacyjność względem Ojca, będąca *ratio* dla całej jego chrystologii. Odniesienie Jezusa do Ojca, formalna próba opisu tej relacji, jest jeszcze wsparta przez Balthasara filozofią dialogu. Donneaud nie kryje swego zdziwienia, pytając, czy jest w ogóle możliwe dokonanie znacznej korekty dorobku teologii scholastycznej filozofią, dążąc do lepszego wydobycia na światło dzienne istotnego przesłania Biblii. Konflikt wypływa więc przede wszystkim z różnego podejścia do chrystologii. Zaakcentowanie wiary w życiu Pana Jezusa na pewno rodzi wiele nowych możliwości dla przepowiadania i katechezy, gdyż

Warto wspomnieć tutaj także polskiego dogmatyka, ks. Cz. S. Bartnika. Jego zdanie w kwestii wiary Chrystusa jest następujące: „Teologowie dawniej odmawiali Jezusowi cnót wiary i nadziei jako bezprzedmiotowych w Jego przypadku. Obecnie coraz więcej autorów mówi wprost, że Jezus miał wiarę i nadzieję (H. Kessler, H. U. von Balthasar, Th. Schneider, J. Alfaro, R. Rubinkiewicz, W. Hryniewicz, J. Bolewski). Należy tu poczynić pewne rozróżnienia w pojęciu wiary i nadziei. „Wiara” i „nadzieja” należą do terminów wieloznacznych. Wiadomo, że dzięki bezpośredniemu widzeniu Syna Bożego, nawet choćby przez jakieś nieskończone »rozżarzenie« swego umysłu ludzkiego, Jezus nie potrzebował przyjmować objawienia się tegoż Słowa na mocy autorytetu zewnętrznego i uczuciowego zaufania. I w tym sensie nie miał wiary. Jednak jest twórcą wiary, jej przywódcą (*tes pisteos archeos kai teleiotes*) i szczytem egzystencji zaufania Słowu Ojca: »Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją spełnia« (Hbr 12, 2) w sensie absolutnego oddania siebie Ojcu, całkowitego zawierzenia Planom Ojca, bezwarunkowej realizacji Woli Bożej oraz ekstatycznego wyjścia ponad swoją ziemską egzystencję ku wieczności. Podobnie jest z nadzieją. W Jezusie Bóg był osobowo i realnie, nie zaś dopiero spodziewany, tylko chciany czy domniemany. Jednak na sposób ludzki Jezus na ziemi nie był jeszcze spełniony finalnie. Ludzki byt i egzystencja Jezusa były ciągle w stanie »jeszcze nie«, w rozwoju, w potężnym odnoszeniu się i relacji w kierunku Pleromy Bożej, gdyż stał się »człowiekiem niebieskim« dopiero po zmartwychwstaniu i wywyższeniu (1 Kor 15,46-50). Jezus przeżył nadzieję w postaci pełnej Drogi Ludzkiej do Ojca i przez to »stał się pośród nas nadzieją chwały« (Kol 1,27). »Tak więc – św. Paweł nie rozłączał – teraz trwają: wiara, nadzieja, miłość« (1 Kor 13,13)»<sup>351</sup>.

Jak słusznie stwierdził Schönborn: „w XIII wieku scholastyka rozwinęła bardzo zróżnicowaną doktrynę o wiedzy Chrystusa, mianowicie naukę o *triplex scientia humana Christi*. Wprowadzono wówczas rozróżnienie na *scientia acquisita*, czyli nabytą wiedzę ludzką, o której mówi św. TOMASZ (+1274) dopiero w *Summie*, chcąc zachować w ten sposób integralność człowieczeństwa Jezusa, *scientia infusa*, czyli wiedzę profetyczną, która się pojawia dzięki nadprzyrodzonej komunikacji, i *scientia*

---

odwołując się do przykładu samego Chrystusa, można wskazać wiernym, jak powinna wyglądać duchowa droga chrześcijanina, jego szczególna postawa wobec Boga. Niemniej jednak rodzi się ważne pytanie, czy można uprawiać chrystologię, nie uwzględniając ontologii, opartej na formule Chalcedonu? Pytanie to na pewno wymaga dalszego pogłębienia i solidnego studium, zwłaszcza, że istota sporu jawi się najpełniej wokół *visio beatifica* w życiu Chrystusa. Otwiera się zatem perspektywa dalszych teologicznych pytań” (tamże, s. 307-310).

<sup>351</sup> Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 600-601.



*visionis*, a więc oglądanie Boga, jakie stanie się udziałem innych ludzi dopiero w życiu wiecznym. W średniowieczu akcentuje się jednak nieprzekazywalną wiedzę boską w Chrystusie tak mocno, że trudno jest w ogóle mówić cokolwiek o *scientia acquisita*. Obecnie dzieje się na odwrót. Chrystus jest tak bardzo zanurzony w historii, że nawet się nie dostrzega rangi i znaczenia uszczęśliwiającego oglądania Boga<sup>352</sup>. Zdaniem o. Romualda Kosteckiego OP podążającego za myślą św. Tomasza z Akwinu, natura ludzka Chrystusa osiągnęła we Wcieleniu szczyt swej doskonałości: „*natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summum perfectione*”<sup>353</sup>. Ta pełnia łaski przysługuje jedynie Synowi, natomiast człowieka Bóg obdarowuje łaską w umiłowanym Synu: „*gratia conferetur animae Christi sicut cuidem universali principio gratificationis in humana natura*”<sup>354</sup>. Do tej łaski usprawniającej można odnieść wszystkie cnoty<sup>355</sup>. Aby właściwie zrozumieć koncepcję cnoty, należy wprowadzić rozróżnienia między cnotami a łaską u Chrystusa. Akwinata – zdaniem ojca Romualda – dokładnie rozróżnia zarówno w *Summie teologii*<sup>356</sup>, jak również w *De Veritate*<sup>357</sup> cnoty i łaskę. „Gdyby łaska była cnotą, najprawdopodobniej byłaby którąś z trzech cnót teologalnych. Tymczasem nie jest ona ani wiarą, ani nadzieją; one bowiem mogą istnieć nawet bez łaski uświęcającej. Nie jest też cnotą miłości, ponieważ łaska uprzedza miłość”<sup>358</sup>. Podobnie „jak w przypadku rzeczy naturalnych sama natura jest czymś różnym od swojej skłonności oraz od swojego ruchu, czyli działania, tak samo u ludzi obdarzonych łaską, łaska jest czymś różnym od miłości nadprzyrodzonej oraz pozostałych cnót”<sup>359</sup>. Należy więc przyjąć różnicę pomiędzy łaską i cnotami: łaska udziela duszy jakby nowej natury, dostosowanej do celu nadprzyrodzonego, cnota miłości pobudza pragnienie celu nadprzyrodzonego, cnoty wlane wnoszą nowe nadprzyrodzone zdolności do działania. „Łaska uświęcająca – twierdzi ojciec Romuald – jest uczestnictwem w naturze Bożej, cnoty boskie są uczestnictwem we władzach Boga. Łaska to jakby nowa natura; cnota wiary – jakby nowy rozum; cnota nadziei i miłości – jakby nowa wola. Cnoty zaś

---

<sup>352</sup> Ch. Schönborn OP, dz. cyt., s. 186-190. Por. J. Ernst, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi. Ein Versuch zur Auslegung der klassischell Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita*, Freiburg/Br. 1971, zwł. s. 144-169 (Bonawentura) i 170-205 (Tomasz). Do innego wyjaśnienia stanowiska św. Tomasza dochodzi J. P. Torrell, *Le Christ et ses Mysteres. La vie et l'oeuvre de Jesus, selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1999, s. 135-148.

<sup>353</sup> STh, 3, q.1, a. 6c.

<sup>354</sup> Tamże, a. 22c.

<sup>355</sup> Więcej na ten temat w: ks. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Toruń 2001, s. 459-638.

<sup>356</sup> STh, 1-2, q.110, a. 3 i 4.

<sup>357</sup> *De Verit.*, q. 27, a. 2; Por. STh, 1-2, q. 110, a. 3.

<sup>358</sup> STh, 1-2, q. 110, a.3.

<sup>359</sup> Por. *De Verit.*, q. 27, a. 2.

moralne i dary Ducha Świętego są uczestnictwem w przymiotach i działaniu Bożym<sup>360</sup>. Jeżeli łaska jest czymś różnym od cnoty, nie można twierdzić, że przedmiotem jej jest władza duszy, ponieważ każda doskonałość władz duszy odpowiada pojęciu cnoty. Stąd więc wynika, że podobnie jak łaska jest wcześniejsza od cnoty, również podmiot jej jest wcześniejszy niż władze duszy, a mianowicie jest nim istota duszy. Jak bowiem człowiek przez swą władzę rozumowo-poznawczą uczestniczy w poznaniu Bożym, dzięki cnotce wiary, a przez wolę w miłości Bożej, tak samo przez naturę duszy, na mocy pewnego podobieństwa, uczestniczy w naturze Bożej, drogą pewnego rodzaju zrodzenia albo ponownego stworzenia<sup>361</sup>. Ten sposób uznania przez Akwinatę, iż łaska występuje w istocie duszy, cnota zaś w jej władzach, wskazuje dobitnie, że ta jest zasadą doskonalącą i przyczynia się do prawego działania. Dokonuje się to za sprawą jednego działania Bożego, choć łaska jest logicznie wcześniejsza od cnót i darów Ducha Świętego – jeden i ten sam akt łaskawości Bożej wlewa do duszy łaskę i cnoty nadprzyrodzone, jeżeli zaś traci je przez grzech (zwłaszcza traci miłość, wiara i nadzieja pozostają przez jakiś czas), to zarazem traci także łaskę uświęcającą<sup>362</sup>. Łaska obdarza człowieka nowym duchowym istnieniem, sprawia, że dusza pragnie dobra i skutecznie je wykonuje, trwa w dobru i dochodzi do chwały. W porządku nadprzyrodzonym cnota staje się skłonnością oraz uzdalnia do osiągnięcia chwały nieba – Boga, objawiającego się w Trójcy Osób. Dopiero w kontakcie z osobowym Bogiem rodzi się i rozwija życie duchowe, a człowiek staje się pełnoprawną osobą<sup>363</sup>.

Tematowi cnót teologalnych pojmowanych w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu<sup>364</sup> ojciec Romuald poświęcił odrębną monografię pt. *Tajemnica współzycia*

---

<sup>360</sup> R. Kostecki OP, *Objaśnienia tłumacza* [w:] *Suma teologiczna*, t. 14, dz. cyt., s. 137.

<sup>361</sup> STh, 1-2, q. 110, a. 4c.

<sup>362</sup> Ks. M. Mróz, dz. cyt., s. 466.

<sup>363</sup> R. Guardini, *Wolność – łaska – los. Rozważanie o sensie istnienia*, Znak Kraków 1995, s. 111-169.

<sup>364</sup> STh, 1-2, q. 62; 2-2, q. 1-46; także w *III Sent.*, d. 23, q. 1; *De Verit. In Comm.*, a. 10 i 12; *In Ep. I ad Cor.*, cap. XIII, lect. 2 i 4. Por. B. Mondin, *Virtu* [w:] *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, s. 656; R. Garrigou-Lagrange OP, *De virtutibus theologicis*, Torino 1949; tenże, *Thomisme: vertus theologales* [w:] *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XV, col. 992-1001. Tenże *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Wyd. OO. Franciszkanów, Niepokalanów 2001, s. 56-59. L. Billot SI, *De virtutibus infusis*, Romae 1928. Elementy doktryny św. Tomasza można odnaleźć także w ogólnych opracowaniach dotyczących cnót teologalnych: S. Olejnik, *Wiara, nadzieja i miłość w kształtowaniu życia chrześcijańskiego*, AK, 67 (1975), s. 60-64. M. Cozzoli, *Etica teologale. Fede, Carita, Speranza*, Ed. Paoline, Milano 1991. A. Drożdż, *Wiara-nadzieja-miłość. Teologia moralna szczegółowa*, Biblos, Tarnów 1994; R. Kostecki, *Tajemnica współzycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, WAM, Kraków 1985; S. Moysa, *Teraz zaś trwają te trzy*, ATK, Warszawa 1986; L. Mroczkowski, *Rehabilitacja cnót teologicznych*, Studia Płockie, 14 (1986), s. 9-22. Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, Znak, Kraków 1997, s. 55-80. S. Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, W drodze, Poznań 1994, s.342-359; por. tenże,

z Bogiem, wspomina o nich również w prawie wszystkich swoich dziełach. Nie ma potrzeby w tym rozdziale szczegółowo analizować tego zagadnienia. Dla niego cnota teologalna wiary jest jakby nowym rozumem, dającym większe i jaśniejsze światło do postępowania moralnego<sup>365</sup>. „Plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego objawienia. (Hbr 1,1-2). Chrystus, Bóg-Człowiek, odwieczne Słowo i Mądrość Ojca, przemówił swoją obecnością na ziemi wśród ludzi; przemówił przez »słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez swoją śmierć i pełne chwały zmartwychwstanie«<sup>366</sup>. Wiara, zdaniem dominikańskiego teologa, może oznaczać: 1. przedmiot wiary, czyli prawdy objawione, w które wierzymy; 2. akt wiary, czyli samo wierzenie (czynność psychologiczna); oraz 3. cnotę wiary, czyli nadprzyrodzoną, habitualną sprawność, dzięki której jesteśmy zdolni zdobywać się na akty wierzenia<sup>367</sup>. Akty poznawcze naszej psychiki są trojakiemu rodzaju; 1. u podstaw naszego poznania i wiedzy jest ujęcie naszym umysłem istoty danej rzeczywistości, z którą stykają się nasze władze poznawcze (*simplex apprehensio*); 2. wiązanie ze sobą pojęć o rzeczywistości poznanej – to druga czynność naszego umysłu: sąd; 3. samo rozumowanie, czyli porównywanie ze sobą sądów i wyciąganie z nich wniosków. Akty wiary – wierzenie – należą do drugiej kategorii aktów poznawczych, mianowicie do osądu rozumu. Wierzyć, to znaczy twierdzić na podstawie czyjegoś świadectwa, że coś jest takie lub inne. Wierzenie jest aktem, w którym zmierzamy do prawdy, jest to pewnego rodzaju przyłgnięcie naszych władz poznawczych do danej rzeczywistości, która jest nie oczywista. Teologalna cnota wiary

---

*Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, Pallottinum, Poznań 1998, s. 72-92. Ks. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Toruń 2001, s. 514-575. J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza*, t.1, 2-1, 2-2, Lublin 1986.

<sup>365</sup> TWB, s. 23-110.

<sup>366</sup> Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II, 2 i 4. Cytat za TWB, s. 25.

<sup>367</sup> Definicja wiary według św. Tomasza z Akwinu: „*Fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assestire non apparentibus*” STh, 2-2, q. 4, a. 1. W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie (De Veritate)* czytamy, że jest jedna wiara współczesnych i starożytnych, gdyż w przeciwnym razie nie byłoby jednego Kościoła i że dotyczy ona nie zdań, lecz rzeczywistości (dz. cyt., q.14, a. 12). Otóż na krzyżu zdanem Akwinaty Jezus nie przestał być Chrystusem, nie było przerwania zjednoczenia osobowego, więzi osobowej między Nim a Ojcem, nie było zakłócenia *visio beatifica*, lecz Jezus Chrystus był wystawiony na ogromne cierpienie spowodowane grzechami ludzkimi (STh, 3, q. 50, a. 2).

z istoty swej jest nadprzyrodzona, gdyż wyrasta z korzenia nadprzyrodzonego jakim jest łaska, bo cnota wiary jako stałe nadprzyrodzone wzmocnienie umysłu jest nadprzyrodzona, przedmiotem jej są prawdy Boże, a motyw, dla jakiego decydujemy się na uwierzenie, jest nadprzyrodzony. Ale chociaż jest nadprzyrodzona, nie przestaje być czynnością ludzką, w której czynnik rozumowy odgrywa bardzo ważną rolę. Wiara jest bowiem czynnością poznawczą choć różni się od wiedzy (w akcie wiedzy, czy poznania naturalnego, jest oczywistość). Cnota wiary jest mocą nadprzyrodzoną, przebóstwiająca umysł i uzdalniająca go do wykonywania aktów poznawczych nadprzyrodzonych, dostosowanych do nadprzyrodzonego celu ostatecznego<sup>368</sup>.

Romuald Kostecki OP stwierdził więc, że Chrystus nie posiadał ani cnoty teologalnej wiary, ani cnoty teologalnej nadziei, ponieważ nie dałyby się pogodzić z *visio beatifica* w jednym podmiocie Osoby Słowa. Przedmiotem wiary są prawdy niewidoczne dla naszego umysłu wprost. Być może na poziomie psychologicznego osądu pojawiało się coś w rodzaju wierzenia, zaufania, lecz były one uzgodnione z tym, co stanowiło jedność podmiotu – jedna Osoba Słowa. Nie powinno się mieszać ze sobą ani rozdzielać natur: boskiej i ludzkiej, zjednoczonych w Jednej Osobie Słowa. Przedmiotem teologalnej cnoty nadziei jest Bóg jako nasze szczęście, którego jeszcze nie posiadamy, oraz pomoc Boga, niezbędna do osiągnięcia Go<sup>369</sup>. Cnota nadziei jest to nadprzyrodzone pragnienie szczęścia<sup>370</sup>. „Chrystus natomiast od pierwszej chwili poczęcia cieszył się posiadaniem Boga i dlatego nie miał cnoty nadziei”<sup>371</sup>. Chrystus posiadał pełnię teologalnej cnoty miłości<sup>372</sup>. Cnota miłości jest to nadprzyrodzone ukochanie tego szczęścia<sup>373</sup>. Poznawszy (w przypadku ludzi przez wiarę) ostateczny cel nadprzyrodzony i ukochawszy go, mając pragnienie osiągnięcia go, należy się zabrać do działania, podjąć takie środki, które umożliwią jego zdobycie. Dlatego razem z łaską otrzymujemy drugą grupę cnót usprawniających nas do działania. Są to cnoty moralne wlane oraz cnoty nabyte dzięki naturalnemu wysiłkowi człowieka. Można je wszystkie podciągnąć pod cztery kategorie, zgrupować około czterech cnót kardynalnych: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Każda z tych czterech grup doskonali jedną z władz człowieka: rozum, wolę, popęd do walki oraz popęd do

---

<sup>368</sup> TWB, s. 34-47.

<sup>369</sup> ŚWCH, s. 151-155.

<sup>370</sup> Tamże, s. 111-160.

<sup>371</sup> Tamże, s. 152.

<sup>372</sup> Tamże, s. 161. Por. TWB, s. 161-276. Por. R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt.

<sup>373</sup> TWB, s. 161-276.

przyjemności<sup>374</sup>. Oprócz cnót Boskich i moralnych daje nam Pan Bóg jeszcze razem z łaską inną kategorię sprawności nadprzyrodzonych, zwanych darami Ducha Świętego, które wspomagają cnoty wlane. Podobnie jak cnoty Boskie i moralne są one wlane, a więc są to sprawności również nadprzyrodzone. Różnią się jednak od cnót teologalnych przez to, że cnoty wlane usprawniają nas do działania takiego, które współgra z naszą inicjatywą, podczas gdy dary Ducha Świętego czynią nas bardziej podatnymi na samo działanie Boga w nas. Przy działaniu darów Bóg ma inicjatywę, my zaś idziemy za Nim, poddajemy się chętnie i dobrowolnie Jego głosowi<sup>375</sup>. Dary Ducha Świętego są niezbędne do uświęcenia i zbawienia z powodu wzniosłości celu nadprzyrodzonego oraz dlatego, że cnót wlnych nie potrafimy należycie opanować, ponieważ cel nadprzyrodzony przewyższa nasze siły, a życie w praktyce tak jest złożone, iż nawet przy pomocy cnót wlnych nie zawsze możemy rozeznąć się na drodze prowadzącej do celu. Bóg przychodzi z pomocą, prowadzi i wskazuje drogę, by nie pobłądzić. Właśnie dary Ducha Świętego czynią podatnymi na to działanie Boże w człowieku<sup>376</sup>. Kto żyje w stanie łaski, posiada ów organizm nadprzyrodzony. Jest on jakby rozgałęzieniem się łaski po całym organizmie przyrodzonym. Siła, napięcie, słowem, doskonałość jego zależy od doskonałości łaski, z której wypływa.

Chrystus posiadał cnoty wlane i dary Ducha Świętego, choć jak mówił Kostecki, nie posiadał na przykład cnoty powściągliwości, której zadaniem jest opierać się pożądlności do złego, posiadał zaś cnotę umiarkowania, która jest tym doskonalsza w człowieku, im mniej w nim jest złych pożądlności; nie posiadał cnoty pokuty w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli boleści duszy z powodu popełnionych grzechów. Chrystus był bez grzechu, posiadał doskonałą wewnętrzną harmonię we władzach i w uczynkach, jeśli pokutował (ekspiacyjnie) za grzechy ludzi, nie praktykował cnoty pokuty, ale cnotę sprawiedliwości<sup>377</sup>. Łaska i cnoty wlane uświęcają człowieka, są to siły życiowe zmierzające do czynu<sup>378</sup>. Chrystus posiadał wszystkie cnoty moralne, które współgrały z Jego godnością Boga-Człowieka, motywem Wcielenia-Odkupieniem oraz z celem ostatecznym: uczestnictwem w trynitarnym życiu Boga. Odnośnie tzw. cnót nabytych Kostecki twierdzi, że w ścisłym znaczeniu Chrystus ich nie posiadał, gdyż jego ludzka natura nie stała naprzeciw natury Boskiej (cnoty nabyte są naszym

---

<sup>374</sup> STh, 1-2, q. 61, a. 1, 2, 3, 4; STh, 1-2, q. 63, a. 3.

<sup>375</sup> STh, 1-2, q. 68, a. 1, 3, 4.

<sup>376</sup> STh, 1-2, q. 68, a. 3.

<sup>377</sup> ŚWCH, s. 151-153.

<sup>378</sup> Tamże, s. 154.

osobistym nabytkiem), lecz była doskonale zjednoczona w jednej Osobie Słowa<sup>379</sup>. „Gdyby natura nasza nie nosiła w sobie ran zadanych jej przez grzech pierworodny, cnoty wlane mogłyby z całą swobodą działać. Tak właśnie było u Chrystusa”<sup>380</sup>.

W końcu, należy jeszcze raz wyraźnie stwierdzić, że teologalna cnota wiary jest „cnotą, którą wierzy się w to, czego się nie widzi”<sup>381</sup>. Cnota wiary nie jest tu siłą imperatywu domagającego się czystego posłuszeństwa, ale ściśle się wiąże z wolą w dążeniu do tej prawdy, którą rozpoznał rozum<sup>382</sup>. Jeśli się widzi prawdę (*visio beatifica*), ustępuje wiara. Natomiast – jak pisze ks. M. Sobociński – Balthasar twierdzi, że Pan Jezus w czasie swojej ziemskiej pielgrzymki nie widział Ojca w sposób permanentny. Wszystko, co dokonywało się pomiędzy Nim a Ojcem, realizowało się w mediacji Ducha Świętego, gdyż On był Autorem wszystkich *ekonomicznych* odniesień Jezusa względem Ojca<sup>383</sup>.

## 1.8. Możnaść zasługiwania przez Chrystusa

Kostecki podjął również refleksję nad zagadnieniem zasługiwania przez Chrystusa. To bowiem, co można powiedzieć o zasłudze w ogóle, w najpełniejszym stopniu objawiło się u samego Chrystusa<sup>384</sup>. Całe życie Jezusa jest – zdaniem dominikanina – sakramentem zbawienia. Klasyczna teologia posługiwała się tutaj pojęciem zasługi. To znaczy, że przez całe swe ziemskie życie Chrystus wysługuje nam u Ojca łaskę odkupienia<sup>385</sup>. Każdy z Jego ludzkich czynów był nieskończenie zasługujący, każdy ma zbawcze znaczenie dzięki łasce. Wydaje się jednak, że pojęcie zasługi jest dzisiaj bardzo obciążone kontrowersjami protestanckimi. Mimo to ojciec Romuald nie wahał się dotrzeć do jego pierwotnego znaczenia, które objawia w pełni zbawczą misję całego życia Jezusa. W szerszym zaś znaczeniu zasługa jest sztuką odnoszenia się do innych<sup>386</sup>, jest ona niejako samą jakością tego odniesienia. Bowiem każdy czyn posiada jakąś wartość, nie ma czynów obojętnych moralnie. Istnieje więc pewnego rodzaju społeczna współzależność każdego czynu. W takim szerszym kontekście objawia się

---

<sup>379</sup> Tamże, s. 155-166.

<sup>380</sup> ŚWCH, s. 163.

<sup>381</sup> STh, 1-2, q. 4, a. 1c.

<sup>382</sup> Więcej na ten temat w: ks. M. Mróz, dz. cyt., s. 534-541.

<sup>383</sup> Ks. M. Sobociński, dz. cyt., s. 310.

<sup>384</sup> ŚWCH, s. 208-217, TZN, s. 255-277.

<sup>385</sup> E. H. Schillebeeckx OP, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 62.

<sup>386</sup> STh, 1-2, q. 21, a. 3 (odpowiedź). Tekst polski: św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 9: *Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, tłum. F.W. Bednarski OP, Londyn 1963, s. 362.

owa zasługiwalność działania ludzkiego jako uzasadnione roszczenie do nagrody (zapłaty), zwrotnego ubogacenia przez innych. Ale zasługa sugeruje również, że nie ma żadnego automatyzmu pomiędzy usługą a zapłatą, i nie ode mnie zależy to, czy uzyskam wynagrodzenie<sup>387</sup>.

Na czym polega zasługiwanie w odniesieniu do Boga? Czy można wysłużyć sobie coś u Boga, a więc czy można mieć wobec Niego uzasadnione w pełni pragnienie wynagrodzenia<sup>388</sup>? Każde działanie odnosi się nie tylko do wspólnoty ludzkiej, ale także do Boga, jako że Bóg jest celem dla człowieka i całego jego działania. Żaden czyn nie jest obojętny dla Boga. Tym jednak, co powoduje zasługę, jest jakość ludzkiego działania jako dotyczącego samego Boga. Myśl o zasłudze zespala się istotowo z tym, że pomiędzy Bogiem i człowiekiem istnieje rzeczywista łączność, relacja zbudowana na zaufaniu. Lecz w ścisłym znaczeniu nie da się mówić o zasługiwaniu człowieka u Boga, albowiem Bóg i człowiek nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie, człowiek zaś jest zawsze zależny od Boga<sup>389</sup>. Istnieje jednak spotkanie człowieka z Bogiem na płaszczyźnie osobowej i na tej właśnie płaszczyźnie możliwa jest zasługa. Dostrzega się tutaj dwa rodzaje zasługiwania: *meritum de condigno* (zasługa ze sprawiedliwości), która zakłada odniesienie dwóch stojących na równym poziomie, i *meritum de congruo* (zasługa ze stosowności), w której poczytuje się za zasługę to, co ktoś niżej postawiony powinien sam wyświadczyć<sup>390</sup>.

Zdaniem ojca Romualda istota usprawiedliwienia w protestantyzmie polegała na tym, że ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami albo uczynkami, lecz darmo dostępują usprawiedliwienia przez wiarę; mianowicie, gdy wierzą, że zostali przyjęci do łaski i że grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa, który swoją śmiercią za nasze grzechy zadośćuczynił. Bóg poczytuje tę wiarę za sprawiedliwość. Jeśli czyny człowieka nie mają wartości, to konsekwentnie nie może być też mowy o zasługach. Wszyscy trwamy w pożądlivosti, która stanowi grzech pierworodny; trwając w pożądlivosti, trwamy w stanie grzechu. Łaska usprawiedliwienia nie polega więc na wewnętrznej przemianie człowieka, ale na tym, że Bóg nie poczytuje nam grzechów. Zatem łaska jest tylko czymś zewnętrznym, niedotykającym duszy w niej samej ani jej niezmiennym; usprawiedliwienie nie jest

---

<sup>387</sup> Por. TŻN, s. 546-548.

<sup>388</sup> Ch. Schönborn OP, dz. cyt., s. 325.

<sup>389</sup> Por. H. O. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, s. 774.

<sup>390</sup> Ch. Schönborn OP, dz. cyt., s. 325-326; por. STh 1-2, q. 114. Tekst polski: św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 14: *Nowe prawo i łaska*, tłum. R. Kostecki OP, Londyn 1973, s. 205nn.

czymś wewnętrznym, tkwiącym *habitualnie* w duszy. Człowiek staje się sprawiedliwy nie dlatego, że się wewnętrznie zmienił i skierował ku Bogu, ale dlatego, że Bóg poczytał mu sprawiedliwość Chrystusa. To poczytanie sprawiedliwości Chrystusa, która niejako okrywa grzechy człowieka, domaga się jednak ze strony grzesznika wiary, wiara jest warunkiem usprawiedliwienia, dla niej Bóg poczytuje grzesznikowi sprawiedliwość Chrystusa. Usprawiedliwienie – zdaniem R. Kosteckiego OP – było w teologii protestanckiej pojmowane jako coś całkowicie zewnętrznego. Człowiek w ten sposób usprawiedliwiony jest równocześnie sprawiedliwy i grzeszny – *simul peccator et iustus*; w tym sensie, że usprawiedliwienie nie jest dziełem łaski Bożej, która sprawia wewnętrzną przemianę w człowieku, ale niepoczytaniem człowiekowi grzechów, jakie popełnił<sup>391</sup>. Ważnym przełomem dzisiaj, o którym należy wspomnieć, w dialogu katolicko-protestanckim na temat usprawiedliwienia był pewien konsensus osiągnięty we Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu z 1997 roku<sup>392</sup>.

Rodzi się pytanie, w jaki sposób Chrystus zasługiwał u Boga<sup>393</sup>? Szczegółowe analizy zagadnienia zasługiwania przez Chrystusa w ujęciu Romualda Kosteckiego OP wiążą się z zagadnieniem łaski Głowy<sup>394</sup>. Dominikanin stwierdził, że łaska Chrystusa jest nie tylko wzorem dla naszych łask. Nie tylko mamy wpatrywać się w Chrystusa jako wzór do naśladowania, ale czerpać od Niego siły nadprzyrodzone. Łaska Chrystusa jest źródłem łask dla stworzeń rozumnych. Jako źródło i przyczyna łask dla nas nazwana jest „łaską Głowy” (*gratia capitalis*). O tej łasce szeroko będzie traktował rozdział drugi. Trzeba jednak tutaj powiedzieć, że dzięki tej łasce Chrystus wchodzi w podobne stosunki z nami, jakie istnieją między głową a innymi członkami w organizmie ludzkim. Jak głowa w organizmie góruje wielorako nad innymi jego członkami, tak samo jest z łaską Chrystusa: jest ona pierwsza pod względem doskonałości. Od niej są zależne wszystkie nasze łaski. Przez nią Chrystus wpływa na społeczność nadprzyrodzoną – Ciało Mistyczne, Kościół<sup>395</sup>. Doskonałość łaski, czyniąca z Chrystusa Głowę Ciała Mistycznego, ma swe źródło nie w pozytywnym postanowieniu Bożym, czyli nie dlatego łaska Chrystusa jest „łaską Głowy”, że Bóg aktem woli tak zdecydował, ale jest nią z powodu wewnętrznej doskonałości,

---

<sup>391</sup> TŻN, s. 546-548.

<sup>392</sup> *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Projekt ostateczny (1997).

<sup>393</sup> Ch. Schönborn OP, dz. cyt., s. 326-328.

<sup>394</sup> ŚWCH, s. 208-217. Por. TŻN, s. 255-278.

<sup>395</sup> STh, 3, q. 8, a. 1.



spływającej na nią ze zjednoczenia osobowego. Jest ona łaską nie samego tylko człowieka, ale łaską człowieka, który jest zarazem Bogiem. Wskutek łączności osobowej Człowieczeństwo Chrystusa nabiera wewnętrznej doskonałości, godności wprost nieskończonej, a czyny, wykonywane pod jej wpływem, mają wartość moralną również nieskończoną. Właściwym zadaniem głowy jest wpływanie na innych. W porządku nadprzyrodzonym wpływ ten będzie polegał na udzielaniu życia nadprzyrodzonego członkom mistycznego Ciała. Łaska uświęcająca Chrystusa, ponieważ jest łaską Boga-Człowieka, a więc ma łączność z łaską zjednoczenia osobowego, pozwala Chrystusowi oddziaływać na innych<sup>396</sup>.

Zdaniem Kosteckiego, dzięki temu, że Chrystus posiada Osobowość Boską, może zasługiwać w sposób ścisły dla członków Ciała Mistycznego: może zadośćuczynić za obrazę Boga, jaką pociąga za sobą grzech. Poza Chrystusem nikt nie jest zdolny do zasługi i zadośćuczynienia o wartości nieskończonej. Chrystus stał się człowiekiem z woli Ojca dla odkupienia ludzkości. Postanawiając o Wcieleniu dla odkupienia ludzkości, Ojciec tym samym uczynił Chrystusa Głową Ciała Mistycznego. Z woli Ojca Syn przyszedł na świat, aby zadośćuczynić za grzechy ludzkości i dla niej wysłużyć łaski: z woli więc Ojca Chrystus wpływa na wszystkich ludzi, udzielając im życia nadprzyrodzonego. Może to czynić dzięki łasce zjednoczenia osobowego i łasce uświęcającej. Dzięki nim Chrystus spełnia rolę Głowy (*gratia capitis*), czyli wpływa na swoje Ciało Mistyczne w podwójny sposób: przez zasługę i przez „*efficientiam quandam*”<sup>397</sup>. Łaska świętych daje możliwość zasługiwania w sposób ścisły tylko dla siebie. Natomiast łaska Chrystusa jako Głowy Ciała Mistycznego sprawia, że Chrystus może zasługiwać w sposób ścisły dla wszystkich<sup>398</sup>. Ludzkie uczynki Chrystusa wykonane pod wpływem łaski, ponieważ są własnością Osoby Boskiej, nabierają wartości nieskończonej tak pod względem zasługi, jak i zadośćuczynienia. Dlatego każda czynność Chrystusa miała wartość nieskończoną. Chrystus całym swoim życiem, a zwłaszcza swoją męką, wysłużył łaski dla ludzkości. Dzięki zasługom Chrystusa

---

<sup>396</sup> STh, 3, q. 8, a. 5 i 6.

<sup>397</sup> „*Actiones ipsius (Christi) ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, ut pote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam*” (STh, 3, q. 8, a. 1, ad 1).

<sup>398</sup> „*In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios in quantum sunt membra eius; sicut etiam in uno homine actio capitis aequaliter pertinet ad omnia membra eius, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris*” (STh, 3, q. 19, a. 4).

mamy obecnie prawo do łaski, a przez to do życia wiekuistego. Dzięki „łascie Głowy” Chrystus złożył za nas zadośćuczynienie doskonale i zupełne, a nawet przeobfite<sup>399</sup>.

Zasługi i zadośćuczynienie Chrystusa, przeobfite, bo nieskończone w swej wartości moralnej, nie oznaczają jeszcze naszego zbawienia. Aby otrzymać dar zbawienia, trzeba te zasługi i zadośćuczynienia Chrystusa przyjąć; to zaś można uczynić jedynie przez duchowe wszczepienie się w Chrystusa, które jest narodzeniem do życia nadprzyrodzonego i jest właśnie dziełem wysłużonej przez Chrystusa łaski<sup>400</sup>. Chrystus jako Głowa ludzkości wysługiwał łaski dla całej ludzkości.

Przed przyjściem Chrystusa łaski spływały na tych, którzy wierzyli w Jego przyjście. Przez wiarę w Mesjasza-Odkupiciela byli oni złączeni z Chrystusem-Głową, z której spływały na nich łaski i ożywiały Ciało Mistyczne, aczkolwiek w rzeczywistości Chrystus w swym człowieczeństwie jeszcze nie istniał. Chrystus oddziaływał więc na ludzkość przed swoim narodzeniem w sposób moralny, a mianowicie przez zasługi i zadośćuczynienie. Obecnie, po narodzeniu, Chrystus wpływa na Ciało Mistyczne w sposób o wiele głębszy i doskonalszy. Między Chrystusem a członkami Ciała Mistycznego jest łączność jakby fizyczna, podobna do tej, jaka w przyrodzie istnieje między pniem a gałązkami (winny krzew i latorośle). Jak z pnia drzewnego wychodzą soki i krążą po wszystkich gałązkach z pniem złączonych, tak od Chrystusa spływają na nas łaski<sup>401</sup>. Podczas swego życia ziemskiego Chrystus nie tylko łaski wysługiwał, ale je sprawiał. Obecnie, „siedząc na prawicy Ojca” w stanie uwielbionym, nadal je sprawia poprzez swoje Człowieczeństwo, które jest narzędziem Bóstwa.

Chrystus używał swej mocy Boskiej do wykonywania czynności cudownych tak w porządku przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. Przy czynnościach czysto materialnych, np. gdy dotykał paralityka lub ślepego, dotknięcie było narzędziem przy uzdrowieniu. Przez czynność dotknięcia, niby przez narzędzie, przechodziła moc Boża i uzdrawiała chorego<sup>402</sup>. Każda czynność Chrystusa mogła być narzędziem. Samo

---

<sup>399</sup> „*Caput et membra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra*” (STh, 3, q. 48, a. 2, ad 1).

<sup>400</sup> „*Sicut peccatum Adae non derivatur ad allos nisi per generationem carnalem; ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem, quod fit in baptismo, per quam Christo incorporemur. (...) Et hoc ipsum est gratiae, quod homini conceditur regenerari in Christo. Et sic salus hominis est ex gratia*” (STh, 3, q. 19, a. 4, ad 3).

<sup>401</sup> J 15,1-9.

<sup>402</sup> „*Humana natura in Christo erat yelut quoddam organum divinitatis; et ideo humana natura aliquid communicabat in operatione virtutis divinae, sicut quod Christus tangendo leprosum*

wewnętrzne „chcę” mogło uzdrowić chorego czy też przywrócić życie umarłemu. To samo należy powiedzieć o udzielaniu łaski<sup>403</sup>. Każda czynność Chrystusa może sprawić łaskę w duszy. Cała Jego natura ludzka jest jakby stałym sakramentem sprawiającym łaski, jest „narzędziem” Bóstwa, przez które przechodzą łaski do poszczególnych członków Ciała Mistycznego. Tak było za życia ziemskiego Chrystusa<sup>404</sup>, tak też jest obecnie, kiedy Chrystus siedzi po prawicy Ojca. Wprawdzie obecnie Chrystus już nie zasługuje, ale jednak nadal wpływa na Ciało Mistyczne sprawiając łaski i udzielając ich członkom Ciała Mistycznego. Żyjąc na ziemi, Chrystus wysłużył nam łaski. Obecnie w niebie łaski wysłużone wyprasza i równocześnie sprawia, jako narzędzie Bóstwa. Od Chrystusa więc, jako źródła, wychodzą łaski i docierają do poszczególnych dusz. Przestrzeń niezmierna, istniejąca między Człowieczeństwem Chrystusa a nami, wcale nie stoi na przeszkodzie w realnym i fizycznym oddziaływaniu na nas. Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Bóstwa, które jest wszechmocne i dla którego nie ma przestrzeni. Przez naturę ludzką Bóg może oddziaływać na wszystkich, bez względu na przestrzeń i czas. Chrystus, jako narzędzie Bóstwa, nie jest całkowicie bierny w udzielaniu łaski i wpływaniu na człowieka. Narzędna przyczynowość Chrystusa jest szczególnego rodzaju, ponieważ Jego czynności będące narzędziem Bóstwa są świadome i dobrowolne. Sprawcza moc łaski wychodzi wprawdzie od Bóstwa, ale przechodzi przez ludzką naturę Chrystusa, która jest uświęcona przez łaskę, rozumna i obdarzona wolną wolą; ona sama dobrowolnie, kiedy zechce, może korzystać z mocy od Boga wychodzącej, może niejako więcej lub mniej otworzyć się na jej przyjęcie i kiedy zechce, może udzielać łask poszczególnym duszom<sup>405</sup>.

Możność zasługiwania w porządku nadprzyrodzonym jest skutkiem wewnętrznego uświęcenia przez łaskę. Chrystus posiadał podwójną świętość: *substancjalną*, której źródłem było zjednoczenie osobowe, oraz świętość *przypadłościową*, wniesioną przez łaskę uświęcającą. Jaką rolę odgrywały te dwie łaski przy zasłudze? Czy fakt, że łaska Chrystusa była w pełni rozkwitu, nie stanowił dlań przeszkody w możliwości zasługiwania? Chrystus zasługiwał podczas życia

---

*mundavit; sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi*” (*De Verit.*, q. 27, a. 4).

<sup>403</sup> „*Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectus divinae virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus (...) et sic humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis (...)*” (*De Verit.*, q. 27, a. 4).

<sup>404</sup> STh, 3, q. 39, a. 1; q. 41, a. 1; q. 48, a. 6; q. 49, a. 1; q. 50, a. 6; q. 56, a. 1,2; q. 57, a. 6.

<sup>405</sup> „*Humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur, sed tamquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agit, quod etiam agitur*” (STh, 3, q. 7, a. 1, ad 3).

ziemskiego. Sobór Trydencki nauczał, że Chrystus był przyczyną zasługującą, „*causa meritoria*”, naszego usprawiedliwienia<sup>406</sup>. Pismo Święte mówi, że Chrystus wysłużył dla siebie pewne rzeczy, np. uwielbienie Chrystusa przypisuje ono Jego pokorze i posłuszeństwu<sup>407</sup>. Męką swoją Jezus Chrystus wysłużył sobie chwałę zmartwychwstania i wniebowstąpienia, nam zaś zbawienie<sup>408</sup>.

Pierwszym więc warunkiem możliwości zasługi jest stan dążenia do celu ostatecznego. Dalszym warunkiem zasługi jest wolność. Prawo do nagrody nabywa się przez to, co jest naszą własnością i czym możemy dysponować. Możemy zaś rozporządzać tylko czynami zależnymi od naszej woli. Czyny, których nie jesteśmy panami, bo nie zależą od naszej wolnej woli, nie mogą być zasługujące<sup>409</sup>. Między nagrodą a czynnościami zasługującymi musi być pewna proporcja. Dlatego prawo do nagrody nadprzyrodzonej można nabyć tylko czynnościami nadprzyrodzonymi, czyli wykonanymi w stanie łaski i pod wpływem miłości nadprzyrodzonej<sup>410</sup>.

Podstawą zasługi w znaczeniu ścisłym jest miłość nadprzyrodzona<sup>411</sup>. Przez to zasługujemy, że dajemy Bogu coś, co jest naszą własnością. Spełniając akty miłości lub akty innych cnót pod wpływem miłości, czynimy to dla Boga. Miłość więc odgrywa zasadniczą rolę przy zasłudze. Chrystus był równocześnie „*viator*” i „*comprehensor*”. Oglądając istotę Bożą „*twarzą w twarz*” od początku swego życia ziemskiego, miłował Boga. Nie można nie kochać Dobra nieskończonego, gdy ono odsłonięte staje przed nami: wola w tym wypadku nie jest wolna<sup>412</sup>.

Jeżeli więc Chrystus podczas życia ziemskiego cieszył się bezpośrednim oglądaniem Boga (*visio beatifica*), w jaki sposób mógł zasługiwać? Kostecki podkreśla, że św. Tomasz znał powyższą trudność i nie dał zadowalającej odpowiedzi. W Komentarzu do Sentencji P. Lombarda twierdził, że chociaż akt miłości Boga w Chrystusie był zdeterminowany do jednego przedmiotu (nie mógł nie kochać), był jednak dobrowolny i zasługujący. W „*De Veritate*” zaś mówi, że miłość zawsze jest

---

<sup>406</sup> D, 799, 800.

<sup>407</sup> Flp 2,8; Hbr 2,9; Łk 24,26.

<sup>408</sup> C. Chopin PSS, *Tajemnica Słowa wcielonego i Zbawcy* [w:] *Tajemnica Chrystusa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1968, s. 287-291.

<sup>409</sup> „*Per actum proprium quis mereri non potest nisi sit dominus sui actus; sic enim suum actum quasi pretium pro praemio dare potest. Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum*” (*De Verit.*, q. 29, a. 6).

<sup>410</sup> *De Verit.*, q. 29, a. 6. 14.

<sup>411</sup> „*Meritum vitae aeternae prim pertinet ad charitatem, ad alios autem virtutes secundario, sec. quod earum actus a charitate irriperantur*” (STh, 1-2, q. 114, a. 4).

<sup>412</sup> „*Voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat sub ordine ad Deum: sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni quam novit*” (STh, 1-2, q. 4, a. 4).

podstawą zasługi. Jeżeli czasem miłujący Boga nie zasługują, np. święci w niebie, to tylko dlatego, że są poza stanem możliwości zasługi. Chrystus natomiast widząc istotę Bożą był u celu, a równocześnie w stanie podążania do celu. Mógł więc tą samą miłością, ale pod innym względem, zażywać szczęścia błogosławionych i jednocześnie zasługiwać<sup>413</sup>. W *Summie* Akwinata precyzuje, że Chrystus zasługiwał przez miłość pielgrzymowania – „*viatoris*”, a nie posiadania – „*comprehensoris*”<sup>414</sup>. Tym samym aktem miłości Chrystus zasługiwał, którym zażywał szczęścia. Jak w każdym akcie dobrowolnym, którym zdążamy do dobra poszczególnego, znajduje się konieczne chcenie dobra w ogóle, czyli szczęścia – tak i w akcie miłości Chrystusa, cieszącego się za życia ziemskiego widzeniem istoty Bożej, była miłość podwójna: miłość konieczna dobroci Bożej widzianej intuicyjnie oraz miłość wolna tej samej dobroci Bożej, branej nie w niej samej, ale o ile jest ona racją skutków stworzonych, jak dzieła Odkupienia, łaski. Te dwie miłości, czyli te dwa chcenia, nie są dwoma odrębnymi aktami, ale tym samym liczebnie aktem (jedno i to samo chcenie), który o ile odnosi się do dobra ogólnego albo do istoty Bożej w Jej nieskończonej dobroci, jest konieczny, o ile zaś dotyczy dóbr poszczególnych albo dobroci Bożej pojmowanej jako źródło dóbr stworzonych, jest wolny.

Kostecki podkreślił, że zasługi Chrystusa miały wartość nieskończoną<sup>415</sup>. Podstawą ich była zarówno łaska zjednoczenia osobowego, jak i łaska uświęcająca. Bez łaski uświęcającej ludzkie czynności Chrystusa nie byłyby zasługujące, a bez łaski zjednoczenia osobowego nie miałyby wartości nieskończonej. Łaska uświęcająca sprawiała, że czynności Chrystusa były zasługujące, łaska zaś zjednoczenia osobowego nadawała im wartość nieskończoną<sup>416</sup>.

---

<sup>413</sup> „*Vel dicendum quod si etiam determinatum esset liberum arbitrium ad unum numero sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest – tamen ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis sive meriti, quia in illud non coacte sed sponte tendit; et ita est sui actus dominus*” (św. Tomasz z Akwinu. *III Sent.*, dist. 18, a. 2, ad 5). „*Caritas quantum de se est, semper nata est esse merendi principium, sed quandoque non est merendi principium propter habentem qui est extra merendi statum sicut patet de sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi, quia viator erat; et ideo caritate eadem fruebatur et merebatur, sicut et eadem voluntate nec tamen erat idem principium meriti et praemii; quia non merebatur gloriam animae, ad suam pertinet caritas, sed gloriam corporis*” (*De Verit.*, q. 29, a. 6, ad 6).

<sup>414</sup> „*Fruitio, quae est actus caritatis, pertinet ad gloriam animae, uam Christus non meruit; et ideo, si per caritatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit meritum et praemium; nec tamen per caritatem meruit, inquantum erat caritas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris; nam ipse fuit simul viator et comprehensor. Et ideo quia nunc non est viator, non est in statu merendi*” (*STh*, 3, q. 19, a. 3, ad 1).

<sup>415</sup> *D*, 550, 552.

<sup>416</sup> „*Licet meritum Christi quandam infinitatis rationem habeat ex dignitate personae*” (*De Verit.*, q. 29, a. 5, ad 4).

## 1.9. Czy Chrystus Pan posiadał charyzmaty?

Dominikański teolog przebadał przy analizie łask Chrystusowych zagadnienie tzw. „łask darmo danych” (*gratiae gratis datae*), czyli „charyzmatów” (z gr. *charisma, charismata* – dar, umiejętność, dobrodziejstwo Boga, dar darmo dawany; termin rzadko występujący poza Nowym Testamentem; *charizestai* – obdarowywać). Charyzmaty normalnie pochodzą z samego dynamizmu właściwego miłości *agape*. Bez niej są niczym (1 Kor 13,1-3), mogą ulec wypaczeniu, stać się jałowe, psuć się i wywoływać nieporządek, jak to się zdarzyło w gminie w Koryncie (1 Kor 13-14), gdzie Paweł na nowo je uporządkował, poddając miłości<sup>417</sup>. Jako pierwszy zdefiniował charyzmaty św. Paweł jako dary dobrowolne Ducha Świętego, udzielone dla zbudowania wspólnoty, czyli Kościoła (1 Kor 14,3-4), zaznaczając, że tym, co buduje najbardziej Kościół jest miłość (1 Kor 8,1). Nie podaje on jakiegoś specjalnego spisu charyzmatów, oprócz czterech okazjonalnych list (1 Kor 12,7-11; 14,1-7; Rz 12,6-8; Ef 4,11). Jednak je porządkuje i ustanawia hierarchię wśród nich w odniesieniu do wiary i miłości, od której wszystko zależy. Na szczycie umieszcza prorocтво, a na dole skali „mówienie językami” (*glossolalię*): dar wyzwalający i czasem zachwycający, który odegrał wielką rolę w dzień Pięćdziesiątnicy, jednak we wspólnotowej modlitwie może wywoływać nieporządek. Apostoł Paweł ogranicza i reguluje jego przerosty (1 Kor 12 i 14). Autorytet nie jest obcy charyzmatom Kościoła. Paweł umieszcza na honorowym miejscu dary rządzenia: apostołów, pasterzy, przewodników, oraz dary słowa, które często z tym się łączą: ewangelistów, doktorów, proroków (Ef 4,11). Charyzmaty nadzwyczajne nie są tym, co najistotniejsze; te najbardziej zwykłe, codzienne stanowią samą tkankę Kościoła<sup>418</sup>.

---

<sup>417</sup> R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 183-184.

<sup>418</sup> Tamże, s. 184. Na temat charyzmatów: *Słownik teologiczny* pod redakcją A. Zuberbiera, wydanie drugie rozszerzone, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, s. 81-84; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, Warszawa 1996, s. 175-253; J. Kudasiewicz, *Rola charyzmatów w kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła*, [w:] *Księga Jubileuszowa 1727-1977, 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1977, s. 273-287; H. Küng, *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, Conc. 1-2 (1965-66), s. 281-293; L. Balter, *Rola charyzmatów w życiu religijnym Kościoła*, HD 45 (1976), s. 38-45; S. Nagy, *Charyzmat i urząd w Kościele*, ZNKUL 19 (1976) z. 3, 45-55; H. Mühlen, *Odnowa w Duchu Świętym*, Kraków 1997; *Leksykon Duchowości Katolickiej*, Wyd. M, Lublin-Kraków 2002, s. 112-115; R. Garrigou-Lagrange OP, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2001, s. 856-860; J. Warzeszak, *Działanie Ducha Świętego w Kościele i w świecie*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1992, s. 250-259. Zagadnienie charyzmatów jest obecne również w prawie wszystkich książkach traktujących o Duchu Świętym.

Istnieje dzisiaj spór między teologami, jak powinno się ujmować szczegółowo problematykę charyzmatów<sup>419</sup>. Kostecki, mówiąc o charyzmatach, nawiązał od początku do 1 Kor 12,8-11 św. Pawła. Zwraca uwagę, że apostoł porusza zagadnienie charyzmatów dlatego, że występowały one dość powszechnie w pierwotnym Kościele. „Po tym żywiołowym wybuchu nie zdarzały się już więcej w Kościele tak masowe zjawiska darów nadzwyczajnych (...)”<sup>420</sup>. Zanim przejdzie on do szczegółowej analizy charyzmatów u Chrystusa, podaje ważne dystynkcje porządkujące to zagadnienie, mianowicie, że istnieje różnica między tymi darami, zwanymi powszechnie łaskami darmo danymi, czyli charyzmatami, a łaską uświęcającą.

Łaska uświęcająca, *habitualna* oraz łaski uczynkowe, uświęcają tego, kto je posiada, a przez to uzdalniają go do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Łaska uświęcająca jest łaską osobistą człowieka. Bóg daje mu ją w tym celu, by przy jej pomocy wysłużył sobie życie wieczne. Charyzmaty natomiast mają cel społeczny. Są to dary, których Bóg udziela tylko niektórym po to, aby mogły przez nie pomagać innym w zbliżeniu się do Boga (Rz 13,1). Na tym zaś polega porządek wśród rzeczy, że jedne

---

<sup>419</sup> *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Wyd. M, Kraków-Lublin 2003, s. 184-188. Charyzmat jest to „nadnaturalna i uzewnętrzniająca się zdolność, której Bóg udziela poszczególnym chrześcijanom, aby objawiając w sposób widzialny dary Ducha Świętego stali się narzędziem łaski dla innych członków Kościoła – Ciała Chrystusa. Pierwowzorem charyzmatyka jest sam Chrystus, na którym spoczął Duch Święty; jest On najwybitniejszym charyzmatykiem w dziejach, gdyż jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek wyraża sobą i swoim ziemskim życiem całą pełnię Ducha. Wśród charyzmatyków wyjątkowe miejsce zajmuje Najświętsza Maryja Panna, którą słusznie określa się jako Pierwszą Charyzmatyczkę, a także święci Pańscy, którzy ubogacili Kościół różnorodnymi charyzmatami, zakładając niejednokrotnie nowe rodziny zakonne. W dziejach Kościoła istniała trudność precyzyjnego określenia znaczenia pojęcia charyzmatu, wynikająca z niemożliwości odróżnienia w nim tego, co wnosi człowiek, od tego, co jest dziełem Ducha Świętego, którego działalność sama w sobie przewyższa wszystkie ludzkie zdolności poznawcze; wielu teologów zadowala się ogólnym rozumieniem charyzmatów, jako widocznych przejawów obecności Ducha Świętego (H. Caffarel). W szerszym znaczeniu nazwę charyzmatów stosuje się do wszystkich darów udzielanych przez Boga, a więc i do łaski. Źródła takiego stanu rzeczy można się doszukać w niezbyt fortunnym stwierdzeniu św. Tomasza z Akwinu, który określił charyzmaty jako łaski darmo dane (*gratiae gratis dateae*); kierowanie się tym określeniem spowodowało, że późniejsze próby wyodrębnienia charyzmatów spośród innych łask było mało skuteczne; zdołano je jedynie odróżnić od łaski uświęcającej i cnót nadprzyrodzonych, które mają charakter stały (*habitus*). Tomasz kładł nadto nacisk na apologetyczną rolę charyzmatów jako łask »darmo danych« (STh, 3, q. 7, a. 7); to przekonanie, iż charyzmaty »są przeznaczone na objawienie wiary i nauki duchowej« niewątpliwie wpłynęło na fakt, że w późniejszej teologii zaczęto zwracać uwagę głównie na cudowność i nadzwyczajność charyzmatów; od XIX w. usiłowano nawet budować osobny argument na istnienie Boga, opierając się właśnie na nadzwyczajnych zjawiskach cudów i prorocत्व istniejących w Kościele (J. Donat). W XX w. w związku z rozwojem biblistyki, nastąpiła zmiana postawy teologów odnośnie do charyzmatów; znaczącą rolę odegrała tu enc. Piusa XII *Mystici Corporis*, a następnie II Sobór Wat., nie bez wpływu patriarchów i przedstawicieli Kościołów wsch., chociaż dokumenty soborowe nigdzie nie podają pełnego określenia charyzmatów, to jednak zauważalnych jest w nich nawrót do biblijnego znaczenia tego pojęcia. Niektórzy teologowie po II Soborze Wat. zaczęli też rozszerzać pojęcie charyzmatów na wszelkie przejawy życia kośc.; jak jednak sakramentalna struktura Kościoła nie może utożsamiać się z żadnym z 7 sakramentów, tak też czym innym jest charyzmat jako widzialny przejaw zbawczej obecności Ducha, a czy innym podstawa na której się opiera, czyli płaszczyzna, na której charyzmat występuje”.

<sup>420</sup> TŻN, s. 473-479.

z nich są prowadzone do Boga przez drugie<sup>421</sup>. Ponieważ łaska istnieje po to, aby doprowadzić człowieka do Boga, dzieje się to według pewnego porządku. Jedni dochodzą do Boga przez drugich. W związku z tym jest łaska, która samego człowieka jednoczy z Bogiem, zwana łaską uświęcającą lub czyniącą człowieka miłym Bogu i łaska, przez którą człowiek dopomaga innym w dążeniu do Boga – „*łaska darmo dana*”, ponieważ dana zostaje nie po to, aby człowiek sam był przez nią usprawiedliwiony, lecz aby pomagał innym do usprawiedliwienia (1 Kor 12,7).

Określenie „łaski darmo dane” zdaniem Kosteckiego nie jest szczęśliwe, może bowiem wprowadzić zamieszanie przy określaniu łaski. Do istoty bowiem łaski jako takiej należy darmowość. Łaska uświęcająca jest też – a nawet przede wszystkim – darmo daną. Nazywając charyzmaty łaskami darmo danymi, nie określamy ich należycie. Ponieważ jednak jest to termin tradycyjny, zachowujemy go, mimo że nie oddaje rzeczywistości, którą oznacza. Na tę nieścisłość podziału na łaskę uświęcającą i łaskę darmo daną zwrócił uwagę już Doktor Anielski w jednym z zarzutów: „Wszelkiego podziału dokonywać należy przez przeciwstawne sobie człony. A tymczasem także łaska uświęcająca, przez którą zostajemy usprawiedliwieni, jest nam przez Boga dana darmo, zgodnie ze słowami: »Dostępują zaś usprawiedliwienia darmo, przez łaskę Jego« (Rz 3,24). Zatem łaska uświęcająca nie może być przeciwstawiana łasce darmo danej”. Wyjaśniając tę nieścisłość podziału, pisze dalej: „Pojęcie łaski uświęcającej zawiera w sobie coś więcej niż pojęcie łaski darmo danej; coś, co również do ogólnego pojęcia łaski należy, mianowicie to, że czyni ona człowieka miłym Bogu. Dlatego więc łaska darmo dana zachowuje nazwę ogólniejszą, jak to niejednokrotnie bywa. I w ten sposób obydwie człony podziału są w stosunku do siebie przeciwstawne; mamy bowiem łaskę, która czyni człowieka miłym Bogu, oraz łaskę, która tego nie sprawia” (STh, 1-2, q. 111, a.1 i ad 3)<sup>422</sup>.

Zadaniem łaski, zarówno uświęcającej, jak i każdej darmo danej, jest doprowadzenie człowieka do Boga. Łaska uświęcająca czyni to bezpośrednio, przebóstwiając człowieka i jednocząc go z Bogiem, natomiast „łaski darmo dane” uzdalniają do pomagania innym w dążeniu do Niego. Są to więc dwa odrębne gatunki darów nadprzyrodzonych. Łaska uświęcająca jest *habitualnym* uczestnictwem w naturze Bożej, charyzmaty zaś przejściowymi, nadprzyrodzonymi „energiami”, płynącymi od Boga i udzielonymi człowiekowi, który dzięki nim może zdziałać skutki przekraczające

---

<sup>421</sup> STh, 1-2, q. 111, a. 1.

<sup>422</sup> TŻN, s. 474.



jego naturalne uzdolnienia: uzdrawiać, mówić obcymi językami, przepowiadać przyszłość. Charyzmaty mają wiele wspólnego z łaskami uczynkowymi, które oświecają umysł oraz poruszają wolę do czynności nadprzyrodzonych; charyzmaty zaś dają moc sprawienia czegoś, co jest nadprzyrodzone tylko pod pewnym względem, lub co mogłoby być wykonane siłami nadprzyrodzonymi. Pod działaniem charyzmatów dokonują się dzieła nadprzyrodzone co do sposobu; zarówno jedne, jak i drugie są czymś przejściowym. Ponieważ charyzmaty różnią się od łaski uświęcającej, tym samym różnią się od darów Ducha Świętego, które są ściśle związane z łaską, i celem ich jest osobiste uświęcenie duszy. Co więcej, dary Ducha Świętego są sprawnościami *habitualnymi*; charyzmaty, przeciwnie, nie są sprawnościami, ale przejściowymi oddziaływaniami na człowieka. Zarówno przy działaniu darów Ducha Świętego, jak i przy charyzmatach inicjatywę ma Bóg, wola zaś człowieka ogranicza się do przyjmowania Jego poruszeń, z tą tylko różnicą, że charyzmaty nie są uzależnione od dyspozycji człowieka. Bóg może ich udzielić każdemu, niezależnie od jego duchowego nastawienia, jeśli tylko zachodzi potrzeba i dobro duchowe innych. Wprawdzie również aktualizowanie darów Ducha Świętego zależy tylko od Boga i jedynie Bóg może tu mieć inicjatywę, lecz jeśli człowiek postąpi naprzód w życiu nadprzyrodzonym przez rozwinięcie w sobie łaski, Bóg częściej działa na niego łaskami uczynkowymi. Rozwój łaski i darów Ducha Świętego w pewien sposób powoduje działanie przez Boga łaskami uczynkowymi. Dary Ducha Świętego są dla pożytku człowieka, który je posiada, a ich aktualizacja przez Ducha Świętego zależy od potrzeb i pożytku. Charyzmaty zaś są dane dla potrzeb Ciała Mistycznego, czyli Kościoła; potrzeby i pożytek Kościoła, a nie stan duchowy tych, którzy je otrzymują, decydują o tym, dlaczego Bóg ich udziela.

Kostecki podał, że Akwinata, jako wyraziciel Tradycji, sklasyfikował je stosownie do roli społecznej, jaką mają do spełnienia: „Jak już powiedzieliśmy (art. 1), łaska darmo dana ma na celu, ażeby jeden człowiek pomagał drugiemu w dążeniu do Boga. Nie może zaś człowiek przyczynić się do tego przez jakieś poruszenie od wewnątrz, to bowiem jest w mocy samego tylko Boga. Człowiek może jedynie z zewnątrz pouczać lub przekonywać. Dlatego pod mianem łaski darmo danej zawiera się to wszystko, czego potrzeba człowiekowi, aby mógł pouczyć kogoś drugiego o rzeczach Bożych, przewyższających nasz rozum. Potrzebne zaś są do tego trzy warunki: po pierwsze, posiadanie pełnej znajomości prawd Bożych, aby uczyć innych. Po drugie – możliwość potwierdzenia lub udowodnienia tego, co się mówi, gdyż w innym razie nauczanie nie odniosłoby skutku. Po trzecie – zdolność przekazywania

sluchaczom w odpowiedni sposób tego, co się w myśli zrodziło. W związku z pierwszym warunkiem konieczne są trzy rzeczy: trzeba bowiem najpierw, aby ten, który ma kogoś kształcić w jakiejś nauce, sam posiadał całkowitą pewność, co do zasad tej nauki. Zachodzi tutaj potrzeba »wiary«, która jest pewnością odnośnie do rzeczy niewidzialnych, będących podstawowymi założeniami nauki katolickiej. Po wtóre potrzeba, aby nauczyciel taki miał doskonale opanowane główne wnioski swej nauki. I tutaj mamy ową »mowę mądrości«, czyli znajomość prawd Bożych. Po trzecie, trzeba, aby znał wiele przykładów i miał obszerną znajomość skutków, którymi należy niekiedy wyjaśniać przyczyny. Tego dotyczy »mowa umiejętności«: umiejętność jest bowiem znajomością rzeczy ludzkich (...) (Rz 1,20). Dla potwierdzenia prawd, podlegających rozumowi, używamy dowodów, dla tego, zaś, co zostało objawione przez Boga i rozum przewyższa, potwierdzenie znajdujemy w aktach właściwych tylko mocy Bożej, i to w sposób dwojaki. Albo tak, że nauczający wiedzy świętej dokonuje tego, co sam tylko Bóg dokonać może, przez uczynki cudowne, zmierzające bądź do zdrowia ciała i tu mamy dar uzdrawiania – bądź też wyłącznie do okazania mocy Bożej, gdy na przykład słońce stanie lub zaćmi się, albo morze na pół się przedzieli. Wtedy mamy dar czynienia cudów. Drugi zaś sposób na tym polega, że nauczający może wyjawiać to, o czym jeden Bóg wiedzieć może. Chodzi tu o wydarzenia przyszłe i do nich odnosi się prorocтво, oraz tajemnice serca, których dotyczy dar rozpoznawania duchów. Sama wreszcie zdolność wysławiania się może być ujęta albo od strony języka, dzięki któremu mówiący zostanie zrozumiany, i tego dotyczy różnorodność języków; albo też od strony treści słów wypowiedzianych i tutaj ma miejsce umiejętność tłumaczenia<sup>423</sup>.

Każdy z owych dziewięciu darów charyzmatycznych ma pomagać w rozszerzaniu nauki objawionej, ta zaś rozszerzana jest przez nauczanie. Chcąc jednak innych pouczyć, trzeba najpierw samemu dokładnie te prawdy poznać, mieć głębokie przekonanie o ich prawdziwości i umieć je innym w odpowiedni sposób podać. W tym właśnie dopomagają charyzmaty: „wiara”, „mowa mądrości” i „mowa umiejętności”<sup>424</sup>. W głoszeniu prawd objawionych należy ponadto stwierdzić ich nadprzyrodzone pochodzenie. Służą do tego: moc uzdrawiania chorych w sposób cudowny, moc czynienia cudów, zdolność przenikania serc ludzkich oraz zdolność przepowiadania przyszłości. Również dar mówienia różnymi językami oraz zdolność rozumienia sensu

---

<sup>423</sup> STh, 1-2, q 111, a. 4 i ad 2.

<sup>424</sup> Tamże, ad 4.

Pisma Świętego są bardzo pomocne w głoszeniu Słowa Bożego. Dar języków może występować w sposób dwojaki: gdy ktoś mówi jednym językiem, a słuchacze innych języków go rozumieją, albo gdy ktoś mówi językami swych słuchaczy. Drugi sposób jest doskonalszy od pierwszego<sup>425</sup>. Święty Paweł, w wyżej przytoczonej liczbie charyzmatów, wyróżnia dar uzdrawiania oraz dar czynienia cudów. Święty Tomasz podaje rację tego rozróżnienia: „Łaskę uzdrawiania – pisze – dlatego wyodrębnia się z ogólnej mocy czynienia cudów, ponieważ posiada ona specjalną skuteczność pobudzania wiary”<sup>426</sup>. Dzieje Apostolskie mówią, że apostołowie w dniu Zielonych Świąt otrzymali dar języków (2,4). Do charyzmatów zaliczyć należy ponadto poryw mistyczny (*raptus*), stygmatyzację, z którą spotykamy się także ostatnich czasach. Z nauki Soboru Watykańskiego II wynika, że charyzmatów nie należy zacieśniać do liczby podanej przez św. Pawła (KK, 12). Duch Święty uświęca i prowadzi Lud Boży, przyozdabiając go cnotami i udzielając łask każdemu, jak chce (1 Kor 12,11). Czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła (1 Kor 12,7).

Chrystus – zdaniem Kosteckiego – posiadał wszystkie charyzmaty: „Tylko Chrystus jako główny Nauczyciel prawd objawianych posiadał je wszystkie razem i to w sposób najdoskonalszy”<sup>427</sup>. Otrzymał On od Ojca polecenie pouczenia ludzkości o Bogu, dlatego wypadało, aby jako najwyższy Nauczyciel prawd nadprzyrodzonych, nie tylko mógł je podać w sposób przekonywujący, stwierdzić ich Boski charakter, ale także, aby mógł to uczynić lepiej i doskonalej niż inni nauczyciele. Posiadał więc charyzmaty, o niektórych wiemy z Ewangelii: czynił cuda, przepowiadał przyszłość, a sposób Jego nauczania był niezwykle przekonujący, jak to stwierdzili nawet Jego wrogowie (J 7,46; Łk 4,22). Charyzmatów, które są pewną doskonałością, nie można więc odmówić Chrystusowi; jeżeli Bóg udziela ich zwyczajnym ludziom, wypadało, aby Chrystus miał zawsze do swej dyspozycji wszystkie i w całej pełni, nie tylko przejściowo, lecz na stałe<sup>428</sup>. Święty Paweł, wyjaśnwszy naturę, cel i różnorodność darów charyzmatycznych, kończy apelem, byśmy się ubiegali o jeszcze większe dary Boże (1 Kor 12,31). Chodzi o łaskę uświęcającą i cnotę miłości – łaska uświęcająca dysponuje człowieka do bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem (jest do zbawienia konieczna koniecznością środka). Charyzmaty natomiast mają za cel nie bezpośrednio

---

<sup>425</sup> Tamże, ad 3 i ad 4.

<sup>426</sup> Tamże.

<sup>427</sup> TŻN, s. 478. Por. STh, 3, q. 7, a. 7.

<sup>428</sup> STh, 3, q. 7, a.7, ad 1.

zjednoczenie z Bogiem, ale naprowadzanie i przygotowywanie innych do łączności z Nim. One dysponują do osiągnięcia łaski uświęcającej i mają się do niej tak, jak środki do celu. „Cel zaś zawsze jest czymś wyższym niż to, co do niego prowadzi. A przecież łaska uświęcająca bezpośrednio uzdalnia człowieka do połączenia się z celem ostatecznym (...) Dlatego łaska uświęcająca jest czymś o wiele bardziej doskonałym, aniżeli łaska darmo dana”<sup>429</sup>. Charyzmaty przeminą, w życiu przyszłym nie będą miały miejsca, gdyż nie będą już potrzebne; łaska natomiast i miłość trwać będą na wieki: „Miłość nigdy nie ustaje, [nie jest] jak prorocтва, które się skończą, choć zniknie dar języków i choć wiedzy [już] nie stanie” (1 Kor 13,8). Tę wyższość daru łaski uświęcającej nad charyzmatami należy wciąż podkreślać, bo nieraz uważa się charyzmaty za coś istotnego dla świętości.

Chrystus posiadał charyzmaty w całej pełni wszystkie, nie tylko przejściowo, lecz na stałe, oraz miał je zawsze do dyspozycji<sup>430</sup>. Człowieczeństwo Chrystusa, stale związane z Bóstwem, mogło w każdej chwili korzystać z mocy Bożej, która spływała na nie. Ojciec Romuald najbardziej podziwia u Chrystusa dar czynienia cudów oraz dar prorocтва<sup>431</sup>.

## Podsumowanie

Łaski osobiste Chrystusa posiadają w charytologii Kosteckiego fundamentalne znaczenie dla zrozumienia całej jego koncepcji łaski. Istotą tej koncepcji jest życzliwa miłość i łaskawość Boga oraz jej skutki w Chrystusie, Synu Bożym, który stał się Doskonałym Człowiekiem, poprzez łaskę unii hipostatycznej, największą z łask, a także poprzez łaskę uświęcającą, cały organizm cnót i darów Ducha Świętego oraz charyzmatów. Przedwieczny Syn Boży, doskonale zjednoczony z Ojcem w Duchu Świętym stał się Człowiekiem dla naszego zbawienia. Charytologia Kosteckiego jest teocentryczna. Jezus Chrystus jest największym Darem Łaski dla świata, dla stworzeń rozumnych. On jest zwrócony jako Bóg-Człowiek cały czas do Ojca w Duchu Świętym. Kostecki wypowie tę prawdę następująco: „Łaska to sam Bóg w Trójcy Świętej, oddający się człowiekowi; to Chrystus Zbawca ludzkości, prowadzący ludzkość do celu ostatecznego; to szczególny dar stworzony – owoc zbawczej ofiary Chrystusa –

---

<sup>429</sup> STh, 1-2, q 111, a. 5.

<sup>430</sup> STh, 3, q. 7, a. 7, ad 1.

<sup>431</sup> STh, 3, q. 7, a. 8; q. 11, a. 1; STh, 2- 2. q. 174, a. 5; *Comp. Theologiae*, cap. 216.

dzięki któremu wchodzimy w posiadanie Boga”<sup>432</sup>. Łaska jest owym ewangelicznym skarbem dla którego warto wszystko porzucić (Mt 13,46)<sup>433</sup>.

Punktem szczytowym jej promieniowania, realizującym się w istotach rozumnych, jest dzieło łaski urzeczywistnione w sposób najpełniejszy w Osobie Jezusa Chrystusa. W Nim odbija się w najpełniejszy i niewyobrażalny dla nas sposób sama Trójca Święta dana przez łaskę. Dzięki nadobfitości tej pełni łaski Chrystus jest równocześnie Doskonałym Człowiekiem, doskonałym, czyli całkowicie zjednoczonym z Bogiem przy zachowaniu tożsamości człowieczeństwa, natury ludzkiej.

Misterium łaski ma więc swój trynitarny początek. Wskazano je jako praźródło wszystkich łask udzielonych Jezusowi Chrystusowi – jest Nim Bóg w Trójcy Świętej Jedyny. Posiada ono również swoje najwyższe natężenie, które w Chrystusie stanowi otrzymana w darze łaska zjednoczenia osobowego. Napęła zaś Go samego oraz Jego Ciało mistyczne w sposób niewyobrażalnie najdoskonalszy łaska uświęcająca, łaski uczynkowe, cnoty, dary Ducha Świętego i charyzmaty. Cały ten złożony, wielowarstwowy dynamizm łaski pozwala Chrystusowi, jego naturze ludzkiej, otworzyć się i ukierunkować w niewyobrażalny sposób na Boga, w pełni zachowując własną tożsamość Człowieczeństwa. Poruszone zagadnienie wizji uszczęśliwiającej Chrystusa (*visio beatifica*), które dla ojca Romualda ma ogromne znaczenie, a dzisiaj jest żywo dyskutowane przez najwybitniejszych teologów, pozwala wyciągnąć wniosek, że owa *visio* nie niszczy *vere homo*, ale przypisuje raczej znacznie większą uwagę zbawczemu znaczeniu życia Jezusa dla ludzi i ukierunkowanemu ku Bogu. U podstaw nauki o *visio* leży więc szczególne dowartościowanie całego ziemskiego życia Jezusa, a zwłaszcza tego, że na Kalwarii dokonało się raz na zawsze całe zbawienie, tutaj zostało przekazane raz na zawsze całe Objawienie Bożej tajemnicy. To wszystko Jezus Chrystus – Słowo urzeczywistnił przez swój ludzki umysł i ludzką wolę. Stąd konieczne było, aby On w swojej ludzkiej duszy znał całe Objawienie, które miał przekazać i całe zbawienie, którego miał dokonać. Dzisiaj często teologowie powracają do problematyki *visio*, pytając o tzw. samoświadomość Jezusa Chrystusa. Jest to jeden z centralnych tematów dyskusji teologicznej (K. Rahnera i H. U. von Balthasara)<sup>434</sup>.

---

<sup>432</sup> TŻN, s. 7-8.

<sup>433</sup> Tamże, s. 8.

<sup>434</sup> Ch. Schönborn OP, s. 194-205.

Inny ważny problem, poruszany przy omawianiu łask osobistych Chrystusa przez Kosteckiego to zagadnienie cnót teologalnych wiary, nadziei i miłości oraz ciekawa koncepcja łask uczynkowych Chrystusa. Dwie rzeczy wydają się tutaj szczególnie ważne. Łaska uświęcająca, jako pewnego rodzaju natura w porządku nadprzyrodzonym, nie działa sama bezpośrednio, tylko przy pomocy cnót wlaných (nadprzyrodzonych). Stosunek cnót wlaných do łaski jest analogiczny do tego, jaki zachodzi między władzami przyrodzonymi a ich podmiotem. Podobnie, jak z istoty duszy wyłaniają się jej władze, będące bezpośrednim podmiotem czynów, tak z łaski wypływają cnoty, usprawniające władze do działania. Kostecki dużo miejsca poświęca analizie cnót teologalnych wiary i nadziei, bowiem niektórzy teologowie dopuszczają możliwość wiary Jezusa w przestrzeni Przymierza<sup>435</sup>: „wiara w życiu Jezusa wpisuje się w dynamikę odpowiedzi danej Bogu na ofertę Jego Przymierza. Jest to odpowiedź posunięta aż po przekreślenie siebie samego, swojej woli, i konsekwentnie, aż po dar z własnego życia”<sup>436</sup>. Wiara – zdaniem dominikańskiego teologa – może oznaczać: 1. przedmiot wiary, czyli prawdy objawione, w które wierzymy; 2. akt wiary, czyli samo wierzenie (czynność psychologiczna); oraz 3. cnotę wiary, czyli nadprzyrodzoną, *habitualną* sprawność, dzięki której jesteśmy zdolni zdobywać się na akty wierzenia. Akty wiary – wierzenie – należy do drugiej kategorii aktów poznawczych, mianowicie do osądu rozumu. Wierzyć, to znaczy twierdzić na podstawie czyjegoś świadectwa, że coś jest takie lub inne. Wierzenie jest aktem, w którym zmierzamy do prawdy, jest to pewnego rodzaju przyłgnięcie naszych władz poznawczych do danej rzeczywistości, która jest nie oczywista. Wiara jest bowiem czynnością poznawczą różną od wiedzy. Kostecki twierdzi więc, że Chrystus nie posiadał ani cnoty teologalnej wiary ani cnoty teologalnej nadziei, ponieważ nie dałyby się pogodzić z *visio beatifica* w jednym podmiocie osobowym Słowa<sup>437</sup>. Chrystus posiadał pełnię teologalnej cnoty miłości<sup>438</sup>. Cnota miłości jest to nadprzyrodzone ukochanie tego szczęścia<sup>439</sup>.

---

<sup>435</sup> Podano za: ks. M. Sobociński, dz. cyt., s. 212-215 i zakończenie II rozdziału jego pracy, s. 307.

<sup>436</sup> Tamże, s. 212-213.

<sup>437</sup> Przedmiotem wiary są prawdy niewidoczne dla naszego umysłu wprost. Być może na poziomie psychologicznego osądu pojawiało się coś w rodzaju wierzenia, zaufania, lecz było to uzgodnione z tym, co stanowiło jedność podmiotu – jedna Osoba Słowa. Nie powinno się mieszać ze sobą ani rozdzielać natur: boskiej i ludzkiej, zjednoczonych w Jednej Osobie Słowa. Przedmiotem teologalnej cnoty nadziei jest Bóg jako nasze szczęście, którego jeszcze nie posiadamy, oraz pomoc Boga, niezbędna do osiągnięcia Go (ŚWCH, s. 151-155). Cnota nadziei jest to nadprzyrodzone pragnienie szczęścia (tamże, s. 111-160). „Chrystus natomiast od pierwszej chwili poczęcia cieszył się posiadaniem Boga i dlatego nie miał cnoty nadziei” (tamże, s. 152).

<sup>438</sup> Tamże, s. 161. Por. TWB, s. 161-276. Por. R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt.

<sup>439</sup> TWB, s. 161-276.

Wspólnym rdzeniem koncepcji łask Chrystusowych jest życzliwa miłość Boga do stworzeń rozumnych, o jej wielkości niech świadczy dar – owoc tej Bożej miłości, który Kostecki określa tak: „Bóg ubogacił ludzkość różnymi darami – największy z nich to sam Chrystus”<sup>440</sup>. Przez Chrystusa jako dar Boży dla stworzeń rozumnych, Kostecki spogląda na życzliwą miłość i łaskawość Trójcy Świętej dla nas, więcej, próbuje on odczytać przez ten największy dar Bożej łaskawości – Chrystusa, to, co dzieje się w samej Trójcy Świętej oraz dostrzec przez ten sam dar łaskawości to, co dzieje się w poszczególnym człowieku i w Kościele. A więc Chrystus jako dar objawiający Boską dobroć i łaskawość całej Trójcy Świętej, a także tę dobroć i życzliwość sprawiający w stworzeniach rozumnych, jest w centrum zainteresowania dominikańskiego mistrza.

---

<sup>440</sup> Tamże, s. 19.





### **Chrystus Zbawca – prowadzący stworzenia rozumne do Boga – celu ostatecznego**

W charytologii Kosteckiego, drugim ważnym zagadnieniem była prawda o Bogu, który w swej łaskawości otwiera się i wychodzi naprzeciw ludzkości, a Chrystus Przedwieczny Syn i Doskonały Człowiek przez łaskę staje przed nami jako zwrócony do Ojca, prowadzący do Niego ludzkość. „Łaska to sam Bóg w Trójcy Świętej, oddający się człowiekowi; to Chrystus Zbawca ludzkości, prowadzący ludzkość do celu ostatecznego (...)”<sup>441</sup>.

W pierwszym rozdziale ukazano, jak bardzo Chrystus został cały objęty tą łaską Bożą w różnorodnych jej przejawach: „niestworzonym” Darze i „stworzonej” łasce uświęcającej. Łaska, ogarniając jego Człowieczeństwo, nie zniszczyła go, natura ludzka jest w Chrystusie najbliższej natury boskiej<sup>442</sup>. Jego Człowieczeństwo stało się w pełni aktywnym narzędziem zbawienia, nie biernym kawałkiem drewna. Łaska Boża przemieniła Jego naturę ludzką poprzez łaskę uświęcającą w taki sposób, iż wydał dobre czyny zasługujące dla nas na życie wieczne. Odkupił nas i zbawił przez łaskę. Widać to doskonale w działaniu łaski uświęcającej i całego organizmu cnót i darów Ducha Świętego w Chrystusie.

Nauka Kosteckiego o tajemniczym, a zarazem rzeczywistym wpływie Chrystusa na ludzkość czerpała zwłaszcza z trzech obrazów biblijnych. Bardzo wyraźnie występuje w Piśmie Świętym obraz Chrystusa jako krzewu winnego w Ewangelii św. Jana<sup>443</sup>; obraz Głowy Ciała Mistycznego w Listach św. Pawła: „I wszystko poddał

---

<sup>441</sup> TŻN, s. 7.

<sup>442</sup> „Dzięki wszechobecności Bóstwa, człowieczeństwo Chrystusa, hipostatycznie z Bóstwem złączone, może, na sposób narzędzia, oddziaływać na wszystkich ludzi. Przestrzeń, dzieląca nas od człowieczeństwa Chrystusa, zostaje zniesiona przez Jego Bóstwo. A ponieważ my także »w Bogu żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, dlatego nie ma żadnej sprzeczności, by mógł zaistnieć kontakt fizyczny między Chrystusem a poszczególnymi ludźmi«. Por. TŻN, s. 391.

<sup>443</sup> J 15,1-7. Chrystus, chcąc wyrazić jedność członków Ciała Mistycznego ze sobą, przyrównuje siebie do winnego krzewu, a ludzi do wyrastających z niego gałązek, które wtedy i o tyle posiadać będą w sobie życie nadprzyrodzone, o ile z nim zostaną złączone: „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który uprawia. Każdą latorośl, która we mnie nie przynosi owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy. Wy już jesteście czyści dzięki słowu, które wam głosiłem. Wytwajcie we mnie, a Ja będę trwał w was. Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie, o ile nie trwa w winnym krzewie, tak samo i wy, jeżeli we mnie trwać nie

pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, pełnią Tego, który napęłnia wszystko na wszelki sposób”<sup>444</sup>. Ten obraz biblijny potrzebny był mu również do podkreślenia bardzo ważnej jednoczącej roli łaski Chrystusa jako Głowy całej ludzkości: „Ludzkość wraz z aniołami stanowi tajemniczy, duchowy i nadprzyrodzony organizm, w którym rola Chrystusa jest podobna do tej, jaką w ciele fizycznym spełnia głowa. Ów nadprzyrodzony organizm, aczkolwiek złożony z licznych jednostek, tworzy przecież bardzo ścisłą jedność. »Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a wszystkie te członki nie spełniają tej samej czynności, tak wszyscy razem jesteśmy jednym ciałem w Chrystusie, z osobna zaś – członkami – jedni drugich«”<sup>445</sup>.

Trzeci obraz biblijny, to obraz Dobrego Pasterza, który prowadzi nas do Ojca<sup>446</sup>. Chrystus jest zwrócony do Ojca, niejako wpatrzony w cel ostateczny (*visio beatifica*). Wszystko to, kim jest Chrystus, pochodzi z Łaski<sup>447</sup>. „Ja sam z siebie nic czynić nie mogę. Sądzę tak, jak słyszę, a sąd mój jest sprawiedliwy; szukam bowiem nie własnej woli, lecz woli Tego, który Mnie posłał” (J 5,30). I jeszcze: „Jeżeli Ja sam siebie otaczam chwałą, chwała moja jest niczym. Ale jest Ojciec mój, co otacza Mnie chwałą” (J 8,54). Olśniony postacią Jezusa, Kostecki odkrył w Nim tajemnicę wielkości: „Wśród licznych prawd objawionych przez Boga na pierwszy plan – po Trójcy Świętej – wysuwa się »tajemnica Chrystusa«, bezdenna w swej treści a równocześnie zbawcza. Można powiedzieć, że Chrystus to tajemnice życia Bożego odsłonięte przed nami i

---

będziecie. Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we mnie a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze mnie nic nie możecie uczynić”.

<sup>444</sup> TŻN, 391. Por. Ef, 1,22-23.

<sup>445</sup> Tamże. Por. Rz 12,4-5; 1 Kor 12,12; Kol 1,18.

<sup>446</sup> J 10; 14, 1-4.

<sup>447</sup> „Punktem kulminacyjnym realizacji celu ostatecznego wszechświata jest wizja istoty Bożej. (...) Dążenie ludzkości do celu nadprzyrodzonego przez doskonalenie się odbywa się na dwóch poziomach – przyrodzonym i nadprzyrodzonym – ma się dokonywać pod kierownictwem Chrystusa i w oparciu o Niego. Bóg nie tylko wprowadził ludzkość do swej rodziny, czyniąc nas swymi dziećmi przybranymi, ale w komunikowaniu swej dobroci poszedł jeszcze dalej. Nie zadowolił się dopuszczeniem stworzeń rozumnych do uczestnictwa w swej naturze, ale osobowo oddał się ludzkości przez Wcielenie. Łącząc się osobowo z naturą ludzką w Chrystusie, Bóg udzielił się całemu wszechświatu – zarówno stworzeniom duchowym, jak i światu cielesnemu. Łącząc się osobowo z naturą ludzką, Syn Boży połączył się z całym wszechświatem. Człowieczeństwo Chrystusa jest syntezą świata wegetatywnego, zwierzęcego i ludzkiego. Przez człowieczeństwo Chrystusa cały kosmos w swych podstawach został Bogu »poświęcony« i stał się chrześcijański” (por. TŻN, s. 41). „Ponieważ łaska nie jest przez Boga stwarzana, ale wyprowadzana z »możności uległości« stworzeń rozumnych, Bóg pozostając zawsze właściwą i główną jej przyczyną, może przy sprawianiu łaski posługiwać się stworzeniami. Sobór Trydencki wymienia tu Chrystusa jako przyczynę zasługującą (...). Przyczyną zasługującą – umiłowany Jednorodzony Syn Jego, Pan nasz Jezus Chrystus, który »kiedyśmy byli nieprzyjaciółmi« (Rz 5,10) »przez wielką miłość, jaką nas ukochał« (Ef 2,4) swoją najświętszą męką na drzewie krzyża wysłużył nam usprawiedliwienie i zadośćuczynił za nas Bogu Ojcu” (por. TŻN, s. 387).

podane nam na sposób ludzki. W Chrystusie dobroć Boża ukazuje się najwyraźniej<sup>448</sup>. Nauka dominikańskiego mistrza uwzględniła ideę, że Syn to, czym jest, otrzymuje od Ojca (*ex Patre natus*, z Boga zrodzony)<sup>449</sup> i że to jest właściwe dla jego bóstwa: otrzymuje je, a nie posiada sam z siebie. I podobnie Kostecki dostrzegł, że w Chrystusie Ojciec rodzi nas w sposób nadprzyrodzony. „Podstawą i racją usynowienia jest łaska uświęcająca, która rodzi nas niejako nadprzyrodzenie, wnosząc do duszy nowe życie, będące uczestnictwem w wewnętrznym życiu Boga<sup>450</sup>. Jak słusznie zauważył A. Gesché, „w ten sposób **krystalizuje się przed naszymi oczami figura Chrystusa prowadzącego nas do Ojca, który Go posyła, i dającego nam Ducha, którego sam od Ojca otrzymał. Słowem, które należy jeszcze do Pisma Świętego, jest *Archegos*. Słowo trudne do przetłumaczenia; określa ono Chrystusa jako Tego, który prowadzi (*ago*), jako Tego, który staje na czele zdążających do Ojca, jako Tego, który zostaje w ten sposób uczyniony Księciem czy zasadą (*arche*), początkiem zbawienia, życia i wiary** (zob. Dz 3,15; 5,31; Hbr 2,10; 12,2). Jezus przedstawił siebie jako »Drogę« (J 14,6). A wiemy, że pierwsi chrześcijanie, zanim nadano im to miano w Antiochii (Dz 11,26), przedtem byli określani i nazywani »zwolennikami tej drogi« (Dz 9,2; por. 19,23; 22,4). Jeśli w końcu zostali nazwani *christiano*i, chrześcijanami, to właśnie dlatego, że Chrystus jest Tym, za którym idą jako drogą prowadzącą do Boga: »Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego« (J 6,68). W przepięknym tekście Grzegorz z Nyssy trafnie wyraża właściwą relację do Tego, kto otwiera drogę, prowadzi (*Archegos*). Komentując fragment Księgi Wyjścia, w którym Bóg zaprasza Mojżesza, aby podszedł do Niego, ale nie odsłania przed nim swojej twarzy (Wj 19-20), Grzegorz opisuje Mojżesza jako tego, »który pójdzie za Panem«, czyli »za Nim w tyle« (*Vita Moisi*, II, 250). Przypominając wówczas słowa Jezusa, »Jeśli ktoś chce iść za Mną (...)« (Łk 9,23), pisze: »Przewodnik pokazuje drogę, idąc przodem. Ten, kto idzie z tyłu, nie zejdzie z dobrej drogi, jeśli zawsze jest zwrócony

---

<sup>448</sup> TŻN, s. 103-104: „Bóg dobroć tę rozlał najpierw przez stworzenie wszechświata, zaś jeszcze doskonalej uczynił to przez łaskę. Porządek nadprzyrodzony, łaska uświęcająca – to owoce szczególnej miłości Boga ku stworzeniom. Bóg nie poprzestał na tym, lecz zadekretował w swych odwiecznych wyrokach jakby nowy świat, nieskończenie wyższy od dwóch poprzednich porządków, mianowicie porządek »unii hipostatycznej«. W nim Bóg tak posunął swą dobroć aż do ostatecznych granic (...). Łącząc się osobowo z naturą ludzką w Chrystusie, Bóg udzielił się całemu wszechświatu”.

<sup>449</sup> TŻN, s. 185-192. „Wiemy z Objawienia, że w Bogu istnieje rodzenie. Bóg Ojciec przelewa całą swą Boską naturę na inną Osobę. Jest to odwieczny, tajemniczy akt wewnętrznego życia Boga, będący odwiecznym początkiem drugiej Osoby, którą nazywamy Synem Bożym. Podobnie jak przelanie całkowite i odwieczne natury Boskiej przez Ojca na Syna jest podstawą synostwa naturalnego drugiej Osoby, tak dopuszczenie człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej przez łaskę uświęcającą jest podstawą naszego synostwa Bożego [synostwo adoptowane]”.

<sup>450</sup> Tamże, s. 186.

w stronę pleców tego, kto go prowadzi. Jeśli natomiast zwróci spojrzenie na twarz swojego przewodnika, to zejdzie na inną drogę niż ta, którą mu pokazuje przewodnik». Dlatego Bóg mówi do Mojżesza: Nie będziesz mógł stanąć twarzą w twarz ze swoim przewodnikiem, »bo wtedy pobiegłbyś w przeciwną niż on stronę« i nie doszedłbyś tam, dokąd tamten cię prowadzi, czyli do Ojca»<sup>451</sup>.

Podobnie, całe *mysterium* życia Jezusa Chrystusa stanowiło dla Kosteckiego pełnię objawienia łaski Chrystusowej, którego celem jest doprowadzenie ludzi do pojednania z Bogiem całego wszechświata. Przez Wcielonego Syna Bożego zostaje udzielona człowiekowi w sposób najpełniejszy Boska natura i Jego życie. A będąc od pierwszej chwili swego ziemskiego życia „pełen świętości z racji *unii hipostatycznej* oraz pełni łaski uświęcającej, Chrystus przez Ofiarę krzyżową (...) stał się świętym w swym Ciele mistycznym”<sup>452</sup>. Ojciec Romuald przyjął więc koncepcję teocentryczną łaski, która mówi, że „Bóg wkracza przez Wcielenie w historię ludzkości jako Zbawca. Racją istnienia Chrystusa jest Odkupienie. Być Odkupicielem i Zbawcą, to znaczy pośredniczyć między Bogiem, znieważonym i obrażonym, a grzeszną ludzkością. (...) Wcielenie stawia Go na szczycie wszelkiego stworzenia, dając mu wyjątkowe miejsce we wszechświecie. Jako głowa i kapłan ludzkości, Chrystus może w imieniu upadłej ludzkości dać Bogu zadośćuczynienie za grzechy, przywrócić łaskę utraconą przez grzech pierworodny, a nadto oddać Bogu, w imieniu tejże ludzkości, hołd uwielbienia”<sup>453</sup>. Całe misterium życia Jezusa Chrystusa pokazuje też zdaniem dominikańskiego dogmatyka cel ostateczny stworzenia: „Św. Jan pisze, że tym wszystkim, którzy przyjęli Chrystusa, dał On moc stania się synami Bożymi i że narodzili się oni z Boga: »Wszystkim tym jednak, którzy Je [Słowo] przyjęli, udzielił mocy, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili« (J 1,12-13). »Każdy, kto narodził się z Boga, nie dopuszcza się grzechu, ponieważ trwa w nim zarodek Boskiego życia; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga« (1 J 3,9). Św. Jakub zaś pisze, że Bóg, od którego wszelkie dobro pochodzi, zrodził nas dobrowolnie: »Ze swej woli zrodził nas przez słowo prawdy, byśmy byli jakby pierwocinami Jego stworzeń« (Jk 1,18). Powyższe teksty wskazują na to, że Bóg daje nam coś z samego siebie. Zrodzić kogoś to znaczy udzielić mu czegoś z siebie, ze

---

<sup>451</sup> A. Gesché, *Chrystus*, dz. cyt., s. 25.

<sup>452</sup> TŻN, s. 117.

<sup>453</sup> Tamże, s. 109.

swej natury; narodzić się z kogoś to znaczy otrzymać od kogoś naturę, stać się jego dzieckiem. Najwyraźniej o tym uczy św. Piotr, że mianowicie dzięki Chrystusowi staliśmy się uczestnikami natury Bożej: »Drogocenne i największe obietnice zostały nam udzielone, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury« (1 P 1-4)»<sup>454</sup>.

Według ojca Romualda łaska udzielana przez Chrystusa jest „czymś o wiele więcej niż uczestnictwo moralne: jest uczestnictwem fizycznym i rzeczywistym w naturze Bożej. Przez łaskę Chrystusową człowiek nie tylko zewnętrznie, przez swe czynności, upodabnia się do Boga, ale natura Boska rzeczywiście odbija się w jego duszy. Dusza w stanie łaski nie przestaje być sobą, ale nabiera właściwości Bożych. Można powiedzieć, że przez łaskę uczestniczymy w postawie i źródle życia wewnętrznego Boga oraz w samym Jego życiu. Innymi słowy łaska daje nam udział w czynnościach właściwych samemu Bogu i stanowiących Jego życie wewnętrzne, czyli trynitarnie: poznanie i miłowanie. Łaska Chrystusowa wreszcie zaszczenia w naszej duszy zdolność do życia nadprzyrodzonego, zasadzającego się na poznaniu Boga i miłowaniu Go w sposób nadprzyrodzony. Łaska uświęcająca jest jakby nadprzyrodzonym nasieniem Bożym – *semen Dei* (J 3,9) – które dokonuje tajemniczego przebóstwienia natury ludzkiej, tak, iż staje ona rodzajem Bożym (Dz 17,28-29), odblaskiem natury i dobroci Bożej oraz źródłem czynności, które z przyrodzenia przynależą samemu Bogu»<sup>455</sup>. Człowiek po prostu zaczyna mieć w sobie coś z Boga samego, zaczyna poznawać i kochać tak jak Bóg poznaje i kocha. To oznacza to „bycie rodzajem Bożym”. Kostecki pojmował więc istotę łaski jako przebóstwienie łaską Chrystusową całego człowieka. „Łaska uświęcająca przebóstwia duszę. To przebóstwienie promieniuje poprzez cnoty wlane na władze duszy»<sup>456</sup>. Można więc rozumieć istotę łaski Bożej ukazaną w charytologii Kosteckiego następująco: stanowi ona dalszą kontynuację i objawienie wewnętrznych trynitarnych relacji i pochodzeń Osób Boskich, a więc odwieczne rodzenie Syna przez Ojca dokonuje się na zewnątrz w misterium Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka przez łaskę. Ponadto, właśnie w to misterium zostaje wprowadzone całe stworzenie rozumne, cały kosmos. „Chrystus, dzięki łasce zjednoczenia osobowego oraz pełni łaski

---

<sup>454</sup> Tamże, s. 161.

<sup>455</sup> Tamże, s. 164

<sup>456</sup> Tamże, s. 170.

uświęcającej, jest najwyższym kierownikiem ludzkości powołanej do celu nadprzyrodzonego”<sup>457</sup>.

Chrystus jest Głową ludzkości z tego względu, że Jego łaska jest pierwsza i od innych niezależna; jest źródłem łask dla innych: „Łaska Chrystusa jest źródłem dla innych łask i wszyscy, co łaskę posiadają, otrzymali ją w zależności od łaski Chrystusowej”<sup>458</sup>. Według Kosteckiego istotę łaski Chrystusowej udzielanej stworzeniom rozumnym stanowi samo przebóstwienie Człowieczeństwa, Jego ludzkiej natury. W Chrystusie źródło łaski jest wewnątrz, to znaczy w Jego Boskiej Osobie, która przyjęła ludzką naturę. Człowieczeństwo Chrystusa posiada zatem pełnię łaski dzięki zjednoczeniu *hipostatycznemu* z Bóstwem. Oznacza to, że między łaską Człowieczeństwa Chrystusa a łaską Adama oraz innych ludzi istnieją różnice. W przypadku Adama i innych ludzi źródło łaski znajduje się na zewnątrz, poza człowiekiem. Natomiast w Chrystusie znajduje się wewnątrz w Nim samym, to znaczy w Boskiej Osobie. **Przez Wcielenie i Odkupienie wchodzi Chrystus, Bóg-Człowiek w ludzkość, włącza ją w siebie, stając się jej Głową, „Pierworodnym wobec całego stworzenia” (Kol 1,15), który tworzy mistyczne Ciało (Ef 1,10).** Ta łaska Głowy jest źródłem łaski dla wszystkich stworzeń rozumnych, jak i poszczególnego człowieka. Chrystus nie wpływa tylko w sposób moralny przez pouczenia, ale jakby fizycznie ze względu na pełnię łaski, która jest w Nim (J 1,14) oraz na Bóstwo, które w Nim mieszka na sposób ciała (Kol 2,9). A człowieczeństwo Chrystusa staje się jej „narzędziem”. Całe *misterium* życia Jezusa Chrystusa, ludzkość i każdy poszczególny człowiek są włączone w Boga-Człowieka i dzięki temu znajdują się w osobowej relacji do Ojca, podobnie jak Syn. Można powiedzieć, że przez łaskę uświęcającą każdy jest niejako w Synu. Relacja naturalnego Ojcostwa wobec Syna Bożego rozciąga się przez Wcielenie na człowieka, umożliwiając mu uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej. Bóg Ojciec przez łaskę Chrystusa Głowy, nie tylko przyjmuje ludzi za swoje adoptowane dzieci, ale rodzi swoje dzieci w sposób analogiczny do Boskiego rodzenia Syna. To

---

<sup>457</sup> R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1963, s. 15.

<sup>458</sup> Por. TŻN, s. 392. „Chrystus posiada absolutną pełnię łaski. Wreszcie – a to jest dla nas najważniejsze – Chrystus z pełni swej udziela łaski wszystkim członkom Ciała Mistycznego. Z Chrystusa niby ze źródła, płynie życie nadprzyrodzone i rozchodzi się po wszystkich duszach. Chrystus za życia ziemskiego wysłużył ludzkości wszystkie łaski, a obecnie człowieczeństwo Jego jest narzędziem, przez które łaski te na nas spływają. Jak z głowy fizycznej na resztę ciała spływa energia ożywcza, tak z Chrystusa spływa na ludzkość energia duchowa, nadprzyrodzona, która zaszczepta w duszach życie nadprzyrodzone, podtrzymuje je i kieruje nim”. Ta zdolność Chrystusa ożywiania organizmu nadprzyrodzonego, złożonego z dusz ludzkich, ma swe źródło w Jego łasce uświęcającej, która posiada szczególną moc (tamże, s. 15-17). Przez tajemnicę Boga-Człowieka ludzka natura zostaje przebóstwiona.

rodzenie polega na wyciśnięciu w człowieku obrazu Wcielonego Syna, w którym Ojciec widzi także Siebie. W taki właśnie sposób zdaniem Kosteckiego, czerpiącego obficie materiał do refleksji z Biblii i teologii św. Tomasza z Akwinu, dokonuje się powrót do osobowej jedności z Bogiem przez łaskę. Dzięki łasce Głowy (*gratia capitis*) człowiek uczestniczy we wzajemnej miłości Osób Boskich (J 17,26). Bóg pragnie wynieść upadłego przez grzech człowieka do wspólnoty życia Bożego. Dokonuje się to wyniesienie przez uniżenie i ofiarę Chrystusa Głowy.

We współczesnej dyskusji teologicznej pojawiają się dwie interesujące interpretacje tego faktu wyniesienia ludzkości przez uniżenie i ofiarę Chrystusa Głowy. Chodzi o rozumienie istoty *gratia capitis*, dzięki której ludzkość i poszczególny człowiek mogą uczestniczyć w życiu wewnątrztrynitarnym. Po pierwsze, wśród teologów panuje dzisiaj bardzo specyficzna koncepcja ontologii trynitarniej<sup>459</sup>, zgodnie z którą miłość jawi się jako decydujący klucz do bytu, przy czym miłość rozumie się jako absolutną *kenozę*, całkowite oddanie się posunięte aż do „wywłaszczenia siebie” Chrystusa. Więcej, ta *kenoza* i „wywłaszczenie” Chrystusa, które jest skutkiem największej miłości, wypływa jakby z samej Trójcy Świętej. Jej Objawicielem jest Jezus Chrystus, a zwłaszcza jego *kenoza* na Kalwarii<sup>460</sup>. Kostecki powiedziałby tak: „przelanie całkowite i odwieczne miłości”, lecz nie „wywłaszczenie”<sup>461</sup>. Po drugie, od jakiegoś czasu żywo dyskutuje się zagadnienie dotyczące tego, czy Chrystus jest jedynym źródłem łaski, czy może są jeszcze jakieś inne źródła łaski dla człowieka<sup>462</sup>.

---

<sup>459</sup> Autorem tego wyrażenia jest bp K. Hemmerle. Pojawiło się ono w jego pracy: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.

<sup>460</sup> Por. ks. M. Sobociński, dz. cyt., s. 322-390. Autor omawia teologię H. U. von Balthasara. Rozdział III swojej pracy ks. M. Sobociński rozpoczyna od omówienia tematu: *Zagadnienie kenozy Ojca w akcie odwiecznego rodzenia*.

<sup>461</sup> TŻN, s. 187.

<sup>462</sup> *Deklaracja Dominus Iesus*, 5-13. „(9) We współczesnej refleksji teologicznej pojawia się często pewna wizja Jezusa z Nazaretu, wedle której jest On szczególną postacią historyczną, skończoną, objawiającą sprawy Boże w sposób nie wyłączny, lecz uzupełniający w stosunku do innych form obecności objawiającej i zbawczej. Tak więc Nieskończoność, Absolut, ostateczna Tajemnica Boga miałyby się objawiać ludzkości na różne sposoby i w wielu historycznych postaciach, a Jezus z Nazaretu jest jakoby tylko jedną z nich. Mówiąc ściślej, jest On dla niektórych jedną z wielu postaci, jakie Logos przyjmował w ciągu dziejów, aby łączyć się zbawczą więzią z ludzkością. Ponadto, aby usprawiedliwić z jednej strony powszechność chrześcijańskiego zbawienia, a z drugiej zjawisko pluralizmu religijnego, postuluje się istnienie ekonomii Słowa wiecznego, mającej moc także poza Kościołem i w oderwaniu od niego, oraz ekonomii Słowa wcielonego. Pierwsza miałaby dodatkowy walor powszechności w porównaniu z drugą, zastrzeżoną jedynie dla chrześcijan, chociaż w niej właśnie obecność Boga byłaby pełniejsza. (10) Powyższe tezy są głęboko sprzeczne z wiarą chrześcijańską. Należy bowiem *stanowczo wyznawać naukę wiary*, która głosi, że to Jezus z Nazaretu, Syn Maryi – i tylko On – jest Synem i Słowem Ojca. Słowo, które »było na początku u Boga« (J 1,2), jest tym samym, które »stało się ciałem« (J 1,14). W Jezusie »Mesjaszu, Synu Boga żywego« (Mt 16,16) »mieszka cała pełnia: Bóstwo na sposób ciała« (Kol 2,9). On jest »Jednorodzoną Bogiem, który jest w łonie Ojca« (J 1,18), Jego »umiłowany Synem, w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów (...). Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim

Ojciec Kostecki podjął dogłębną refleksję nad oddziaływaniem Chrystusa Głowa na stworzenia rozumne. Nurtowało go pytanie, w jaki sposób Jezus Chrystus-Zbawiciel udziela łaski jako Głowa Ciała mistycznego, prowadząc stworzenia rozumne do celu ostatecznego<sup>463</sup>.

Jeśli Chrystus – według dominikańskiego dogmatyka – jest Zbawcą prowadzącym stworzenia rozumne do celu ostatecznego, czyli do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej, to powinien, po pierwsze, sam posiadać pełnię łask i moc z niej udzielać je innym, po drugie, znać, widzieć bez przerwy cel ostateczny, jakim jest uczestnictwo stworzeń rozumnych w trynitarnym życiu Boga (*visio beatifica*), powinien być ukierunkowany na ten cel ostateczny; oraz po trzecie, w taki sposób wpływać na stworzenia rozumne, aby umożliwić im w sposób skuteczny i rzeczywisty osiągnięcie tego celu. Jezus Chrystus powinien więc być dla nich po pierwsze źródłem łaski i „drogą zbawienia przez łaskę”, jednoczącej najściślej z Bogiem (podrozdział pierwszy). Po drugie, aby prowadzić stworzenia rozumne do jednego celu ostatecznego, powinien być Głową wszystkich stworzeń rozumnych (podrozdział drugi); po trzecie, powinien dostosować swoje działanie do natury stworzeń rozumnych oraz objąć swoim wpływem to wszystko, co wymaga przywrócenia do celu ostatecznego, ludzi i aniołów

---

zamieszkała cała pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża» (Kol 1,13-14.19-20). Sobór Nicejski I, dochowując wierności Pismu Świętemu i odrzucając błędne i zawężające interpretacje, zdefiniował uroczystie swoją wiarę w »Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego, zrodzonego z Ojca, to znaczy z substancji Ojca, Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko zostało stworzone w niebie i na ziemi; który dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba, przyjął ciało i stał się człowiekiem, został umęczony, zmartwychwstał trzeciego dnia i wstąpił do nieba; i przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych«. Także Sobór Chalcedoński, idąc za nauczaniem Ojców, wyznał, »że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek (...), współistotny Ojcu co do Bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa (...). Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki«. Dlatego Sobór Watykański II potwierdza, że Chrystus, »nowy Adam«, »obraz Boga niewidzialnego« (Kol 1,15), »jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu (...). Niewinny Baranek krwią swoją dobrowolnie wylaną wystąpił nam życie i w Nim Bóg pojednał nas ze sobą i między nami samymi oraz wyrwał z niewoli szatana i grzechu, tak że każdy z nas może wraz z Apostołem powiedzieć: Syn Boży umiłował mnie i wydał siebie samego za mnie (Ga 2,20)«. Na ten sam temat wypowiedział się jednoznacznie Jan Paweł II: »Nie jest zgodne z wiarą chrześcijańską wprowadzanie jakiegokolwiek podziału pomiędzy Słowo i Jezusa Chrystusa. (...). Jezus jest Słowem Wcielonym, Osobą jedną i niepodzielną. (...) Chrystus nie jest nikim innym, jak Jezusem z Nazaretu. Ten zaś jest Słowem Bożym, które stało się człowiekiem dla zbawienia wszystkich. (...) Odczuwając potrzebę odkrywania i dowartościowywania wszelkiego rodzaju darów, przede wszystkim bogactw duchowych, jakich Bóg udzielił każdemu narodowi, nie możemy rozpatrywać ich oddzielnie od Jezusa Chrystusa, który stoi w centrum Bożego planu zbawienia«?

<sup>463</sup> Zagadnienie rozsiiane jest w kilku publikacjach: TŻN, s. 103-139; 238-297; 380-406; 445-472; 486-503; SWCH, s. 208-273; *Ten Który Jest i Jego dzieło*, t.1: s. 26-51; 60-79; 229-242; t.2: s. 27-244; *Sakrament pokuty*, s. 7-326.



(podrozdział trzeci i czwarty). Natomiast wtedy, gdy napotyka On na opór i sprzeciw poprzez działanie diabła i obecność Antychrysta, na ile może pozostać jego działanie nieskuteczne (podrozdział piąty).

### **2.1. Jezus Chrystus jako źródło łaski i *via salutis* przez łaskę**

Nadobfitość Boskiej życzliwości i miłości przelała się – zdaniem Kosteckiego – na ludzi poprzez łaskę uświęcającą Chrystusa, zwaną łaską Głowy (*gratia capitis*)<sup>464</sup>. Łaska ta ma szczególne znaczenie, gdyż jej zadaniem jest uświęcanie (oczyszczenie i jednoczenie) całego Człowieczeństwa Chrystusowego, czyli również ludzi i aniołów. Łaska ta zawiera w sobie jakby dwa wymiary: wewnętrzny i zewnętrzny. Współzależność obu wymiarów jest konieczna, zdaniem dominikańskiego mistrza, do właściwego zrozumienia całego *misterium* zbawczego Chrystusa. Ten wymiar wewnętrzny łaski uświęcającej Chrystusa przejawia się od wewnątrz w wykonywaniu przez Niego czynności kapłańskich, podczas gdy zewnętrzny wymiar spełnia się w czynnościach królewskich Chrystusa. Innymi słowy, oddziaływanie Chrystusa na człowieka polega od wewnątrz na oczyszczeniu, odkupieniu z grzechów oraz na przebóstwieniu istoty jego duszy oraz zaczepieniu całego organizmu cnot i darów Ducha Świętego. Natomiast Chrystus jako Król organizuje i jednoczy Lud Boży od zewnątrz i prowadzi go do Ojca. Żaden z tych dwóch wymiarów nie może być absolutyzowany. One, zdaniem Kosteckiego, istnieją współzależnie ze sobą i przechodzą przez Człowieczeństwo Chrystusa. „Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem, za pośrednictwem którego łaski wysłużone przez Niego spływają na ludzkość”<sup>465</sup>. Chrystus przez swe czynności kapłańskie i królewskie jest źródłem życia nadprzyrodzonego dla ludzkości, i *via salutis* poprzez to, że ukierunkowuje ją i prowadzi do celu ostatecznego, czyli do Boga przez łaskę.

Boży plan zbawienia jest więc uporządkowany. Istnieje tylko jedno źródło łaski jednoczącej stworzenia rozumne z Bogiem. Tym źródłem łaski jest Chrystus, który cały

---

<sup>464</sup> Por. TŻN, s. 108-139: „Ta posiadana przez Chrystusa zdolność ożywiania organizmu nadprzyrodzonego złożonego z dusz ludzkich ma swe źródło w Jego łasce uświęcającej, która posiada szczególną moc, dzięki swej wewnętrznej doskonałości, wypływającej ze zjednoczenia osobowego. (...). Łaska zjednoczenia osobowego oraz płynąca z niej łaska uświęcająca czynią Chrystusa głową całej ludzkości”; „Chrystus Głowa całej ludzkości, przez Ofiarę krzyżową nie tylko dał Bogu należne zadośćuczynienie za wyrządzoną grzechami zniewagę, ale równocześnie przywrócił ludzkości dary nadprzyrodzone, wysługując dla niej to, co Adam utracił”. Por. tamże, s. 387-394. Por. tenże, *Ten który Jest i Jego dzieło*, s. 229-242: rozdział „Pod nadprzyrodzonym i ożywczym wpływem Chrystusa”.

<sup>465</sup> TŻN, s. 392.

czas od momentu Wcielenia a zwłaszcza na Kalwarii (*in actu*) wraz z całym Ciałem Mistycznym dokonał zbawienia. Nie mógłby dokonać Odkupienia wraz całym Ciałem Mistycznym, gdyby nie był dla niego jedynym źródłem łaski. Więcej, jak powiedziano to w pierwszym rozdziale, Chrystus bez przerwy i w najdoskonalszy sposób oddziaływał łaską na Ciało Mistyczne (zwłaszcza na Kalwarii) po to, aby doprowadzić je również do pełni szczęścia: do uczestnictwa w naturze Boga, „oglądania Go twarzą w twarz”. To szczęście nie wyraża się najpełniej w *kenozie* i „wyniszczeniu siebie” z miłości, ale w uczestnictwie w naturze Boga, która jest pełnią Istnienia. Istota bowiem Boga i Jego Istnienie się utożsamiają. Jest to więc zupełnie inna koncepcja niż w skrócie omówione powyżej koncepcje teologów. Uczestnictwo bowiem w naturze Boga, które daje łaska, oznacza uczestnictwo w niewyobrażalnej pełni Jego Istnienia, a nie tylko w Jego Istocie i atrybutach.

Łaska Chrystusowa w ujęciu ojca Romualda, idącego za myślą św. Tomasza z Akwinu jest uczestnictwem w naturze Bożej, lecz nie w naturze Boskiej jako takiej, w oderwaniu od Osób Boskich, ale w naturze Boskiej jako przelanej przez Ojca na Syna w odwiecznym akcie rodzenia i jako posiadanej przez Syna, a otrzymanej od Ojca. Kostecki odkrył tutaj niewyobrażalny Osobowy „moment” działania łaski Głowy na Ciało Mistyczne Chrystusa. Przez łaskę, otrzymaną od trzech Osób Boskich, wchodzimy w szczególną relację do Syna Bożego, przez Niego jesteśmy synami przybranymi Ojca, jesteśmy włączeni w nurt życia trynitarnego, jesteśmy związani z Ojcem, którego stajemy się przybranymi synami, i uczestniczymy w tym samym Duchu, który pochodzi od Ojca i Syna<sup>466</sup>. Łaska daje uczestnictwo w jedynej naturze Boskiej, gdyż w Bogu jedność natury realizuje się w trzech Osobach. Przez Syna wchodzimy w ścisłą relację z Ojcem, który jest równocześnie naszym Ojcem, przez przybranie rzeczywiste, a nie tylko prawne. Jesteśmy synami dzięki darmowej miłości Ojca, który jednoczy nas ze swoim jedynym Synem. Wskutek tej nadprzyrodzonej łączności przez Syna z Ojcem życie nadprzyrodzone spływa nieustannie do naszych dusz. Kiedy Pismo św. nazywa nas „dziećmi” Bożymi, wyraża ono rzeczywistość naszej relacji do Ojca, na mocy której Ojciec, będąc Ojcem Syna jedynego z natury, jest również Ojcem naszym przez łaskę i przybranie. To samo należy powiedzieć o naszej relacji do Ducha Świętego. Zjednoczeni z Synem, przez to, że jesteśmy tym przez przybranie, czym On jest z natury, oraz zjednoczeni z Ojcem, dzięki synostwu

---

<sup>466</sup> Tamże, s. 189.

przybranemu, uczestniczymy w nieustannie tryskającym nurcie Miłości Osobowej łączącej Ojca i Syna, Miłości, którą jest Duch Święty<sup>467</sup>.

Kostecki często odwoływał się do myśli św. Tomasza z Akwinu, który – podejmując całe dziedzictwo biblijne i patrystyczne – napisał: „Otóż człowiek Chrystus jest Jednorodzoną od Ojca, o ile Słowo stało się ciałem; zatem z tego, że Słowo ciałem się stało, to wynika, że jest On pełen łaski i prawdy. Otóż wśród tych [bytów], które są napełnione jakąś doskonałością lub dobrocią, ten jest bardziej napełniony, z którego przelewa się również na innych (...). Zatem, ponieważ człowiek Chrystus, jako Jednorodzony od Ojca, otrzymał najwyższą pełnię łaski, wynika stąd, że przelewa się ona z Niego również na innych, tak, że Syn Boży stawszy się człowiekiem, czyni ludzi bogami i synami Bożymi (Ga 4,4-5)”<sup>468</sup>. Inny dominikański teolog stwierdził, że Akwinata kładzie tutaj akcent nie tyle na moralny wysiłek samego człowieka, który ma osiągnąć świętość własnymi siłami, ile raczej na działanie łaski w nas, łaski, poprzez którą Ojciec kształtuje nas na „obraz Syna pierworodnego”<sup>469</sup>. To „kształtowanie nas” polega na rodzeniu nas na przybrane dzieci Boże w jednym Ciele Mistycznym swego Jednorodzonego Syna.

Ojciec Romuald stwierdził, że łaska zjednoczenia osobowego oraz pełnia łaski uświęcającej Chrystusa są źródłem wszystkich łask spływających na Jego Ciało Mistyczne jakby w potrójny sposób: 1. jako najdoskonalszego Objawiciela, który sam jest Objawieniem, 2. jako Kapłana, 3. jako Króla. Jezus Chrystus jest tym najdoskonalszym Objawicielem, a nawet samym Objawieniem (Słowo stało się ciałem). Racją Wcielenia było Odkupienie: „Bóg wkracza przez Wcielenie w historię ludzkości jako Zbawca. Racją istnienia Chrystusa jest Odkupienie. Być Odkupicielem i Zbawcą, to znaczy pośredniczyć między Bogiem, znieważonym, obrażonym, a grzeszną ludzkością”<sup>470</sup>. Łaska zjednoczenia osobowego czyni Chrystusa kapłanem, ponieważ dzięki niej został On wewnątrz, formalnie i *substancjalnie* uświęcony, konsekrowany<sup>471</sup>. Łaska ta wniosła do natury ludzkiej Chrystusa głębszą świętość od tej, jaką daje łaska uświęcająca. Dzięki „wykończeniu” natury ludzkiej Osobowością Słowa Bożego oraz dzięki udzieleniu jej Istnienia niestworzonego, Osoba Boska

---

<sup>467</sup> „*Et ideo adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati*” (STh, 3, q. 23, a. 2). Por. „*Adoptio licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris*” (tamże, ad 3).

<sup>468</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, dz. cyt., 214, s. 156.

<sup>469</sup> J. P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu, mistrz duchowy*, dz. cyt., s. 513-514.

<sup>470</sup> TŻN, s. 109.

<sup>471</sup> STh, 3, q. 22, a. 2, ad 3.

uświęciła tę naturę w jej podstawach (Pomazaniec Boży). Łaska zjednoczenia osobowego pociąga za sobą łaskę uświęcającą w Chrystusie, która pozwala mu w sposób należyty spełniać funkcje kapłańskie i funkcje królewskie (*gratia capitis*). Chrystus jest jedynym Kapłanem i jedynym Królem przez łaskę. „Królewskość Chrystusa łączy się ściśle z Jego kapłaństwem. Przez swoje kapłaństwo Chrystus działa na ludzkość od strony wewnętrznej; przez królewskość raczej od zewnątrz, kierując nią. Prerogatywa królewskości pozwala Mu doskonale spełnić Jego zadanie kapłańskie, królewskość Chrystusa jest więc pod tym względem podporządkowana Jego kapłaństwu. Z drugiej strony królewskość, dając Chrystusowi władzę nad całym wszechświatem, pod pewnym względem przewyższa Jego kapłaństwo. Chrystus jako pośrednik ma połączyć ludzkość z Bogiem. Królewskość Chrystusa opiera się na dwóch zasadniczych fundamentach, a mianowicie na łasce zjednoczenia osobowego oraz na dziele Odkupienia. Przez łączność Osobową z Bóstwem Człowieczeństwo Chrystusa zostało wyniesione ponad wszystkie stworzenia, Osobowość Boska wprowadza ją w samo Bóstwo. Przez to Chrystus otrzymuje doskonałość absolutną, która stawia Go na szczycie całego wszechświata i ten wszechświat mu podporządkowuje. (...). Pierwszą i zasadniczą cechą królewskiej władzy Chrystusa jest jej powszechność. Chrystus-Król posiada wszystkie prerogatywy i funkcje, jakie mieszczą się we władzy królewskiej. Władza Jego obejmuje zarówno świat ducha, wszystkie łaski jak i dziedzinę dóbr doczesnych”<sup>472</sup>. Łaska zjednoczenia osobowego oraz pełnia łaski uświęcającej pozwalają Chrystusowi spełniać jego posłannictwo kapłańsko-królewskie: Chrystus-Kapłan wysługuje łaski, łączy stworzenia rozumne z Bogiem; wprowadzenie natomiast porządku w rozdawnictwo łask, wskazywanie celu i środków do celu, ustanawianie prawa, i sankcji – to należy do władzy królewskiej. Te dwie dziedziny się łączą, ale nie utożsamiają. Chrystus dlatego podjął się dzieła Odkupienia ludzkości, ponieważ przez łaskę zjednoczenia osobowego i pełnię łaski uświęcającej jest naszym Królem<sup>473</sup>. Chrystus-Król prowadzi ludzkość do celu ostatecznego, do zjednoczenia osobowego przez cały czas<sup>474</sup>.

Łaska uświęcająca Chrystusa jest łaską Głowy, daje mu bezpośrednią moc spełniania tych funkcji kapłańskich i królewskich względem stworzeń rozumnych. Na skutek łączności Jego Człowieczeństwa z Bóstwem (*gratia unionis*) łaska uświęcająca

---

<sup>472</sup> ŚWCH, s. 234-242.

<sup>473</sup> STh, 3, q. 8, a. 3.

<sup>474</sup> Tamże, q.59, a. 4.

nabiera najwyższej doskonałości (fizycznej), jakiej nie może posiadać łaska żadnego stworzenia, gdyż jej doskonałość tkwi korzeniami w łasce *unii hipostatycznej*. Chrystus przez swe wszystkie czynności kapłańskie i królewskie jest dla nas źródłem życia nadprzyrodzonego. „W chwili zjednoczenia się człowieczeństwa Chrystusowego z drugą Osobą Trójcy Przenajświętszej Chrystus został uświęcony i konsekrowany na kapłana i króla. Przez *unię hipostatyczną* stał się Pomazańcem Bożym”<sup>475</sup>. Jednakże, chociaż już od momentu poczęcia był konsekrowany na kapłana i postawiony w stanie Hostii, swoje kapłaństwo wykonał w pełni (*in actu*) na Kalwarii jako „Głowa żywa i ożywiająca swoje Ciało mistyczne”<sup>476</sup>. Stał się świętym nie tylko osobiście, ale również w swym Ciele mistycznym. Aby sensownie mówić o łasce Głowy, należy najpierw wyraźnie zaznaczyć to, co jest fundamentalne, mianowicie, że Chrystus Zbawca jest jedynym źródłem łaski, jak jedna jest głowa w organizmie, w której w najwyższym stopniu realizują się wszystkie Jego funkcje kapłańskie i królewskie, wszystkie Jego słowa i czyny są źródłem naszego życia nadprzyrodzonego, ponieważ są one Słowami i Czynami Boga-Człowieka, Osoby Słowa. Ono jest również doskonałym Objawieniem Boga.

Odkupienia, które jest samym centrum ekonomii Syna, nie można oddzielać od Bożego planu w jego całości. Plan ten nigdy nie uległ zmianie: jego celem zawsze pozostawało absolutnie dobrowolne zjednoczenie z Bogiem osobowych istot, ludzi i aniołów, którzy stali się w całej pełni hipostazami świata ziemskiego i świata niebieskiego. Miłość Boża zawsze pragnie jednego spełnienia: przebóstwienia ludzi i przez nich całego kosmosu. Jednak po upadku człowieka w wypełnienie Bożego planu zostają wprowadzone konieczne zmiany nie samego celu, a sposobu Bożego działania, Bożej „pedagogii”. Odkupienie jest więc jakby negatywną stroną planu Bożego: zakłada ono anormalną, tragiczną, „przeciwną naturze” rzeczywistość grzechu. Byłoby absurdem zamykanie Odkupienia w samym sobie, przemienienie go w cel sam dla siebie, bowiem wykup, który stał się koniecznym na skutek naszego grzechu, nie jest celem, ale środkiem, środkiem do osiągnięcia jedyne prawdziwego celu: przebóstwienia. Samo zbawienie jest też jedynie momentem negatywnym: jedyną istotną rzeczywistością ciągle pozostaje zjednoczenie z Bogiem. Jaki byłby sens wybawienia od śmierci i otchłani, gdyby nie było ono dokonane dla pełnego oddania siebie Bogu. Odkupienie zajmujące swoje określone miejsce w planie Bożym jest to

---

<sup>475</sup> TŻN, s. 114.

<sup>476</sup> Tamże, s. 117-118.

przede wszystkim zlikwidowanie radykalnych barier dzielących człowieka od Boga, a zwłaszcza grzechu, który podporządkowuje ludzkość diabłu i czyni możliwym panowanie upadłych aniołów nad światem ziemskim. Wyzwolenie zniewolonego stworzenia polega, w dalszym swym przebiegu, na przywróceniu jego natury, która znowu staje się zdolna do przyjmowania łaski i pójścia od chwały aż do upodobnienia, w którym przyjmuje naturę Boską i staje się zdolną do przemieniania całego kosmosu<sup>477</sup>.

Z taką wizją Odkupienia Chrystusa zdaje się współgrać myśl ojca Romualda. W jego teologii obecne są wpływy teologii wschodniej (prawosławnej), które równoważy. Docenia on zarówno znaczenie misterium Krzyża, jak i misterium Zmartwychwstania, Uwielbienia Chrystusa, równoważy znaczenie usprawiedliwienia, *kenozy* oraz przebóstwienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Poszerzony zostaje również motyw Wcielenia – Odkupienie. Chrystus-Zbawca pragnie doprowadzić stworzenia rozumne do celu ostatecznego, przebóstwić je. Zdaniem Kosteckiego prawda, że Jezus Chrystus jest Zbawcą prowadzącym stworzenia rozumne do celu ostatecznego, opiera się na tekście Pisma Świętego, mówiącym o tym, że Jezus Chrystus jest jedyną Drogą, Prawdą i Życiem prowadzącymi do Boga: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie. Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mojego Ojca. Ale teraz już Go znacie i zobaczyliście” (J 14,6-7). Chrystus jest więc jedynym źródłem łaski dla ludzi, ponieważ z racji *unii hipostatycznej* oraz pełni łaski jest jedynym Pośrednikiem, Kapłanem i Królem<sup>478</sup>. Łaska zjednoczenia osobowego oraz pełnia łaski uświęcającej uświęciły Chrystusa w sposób szczególny i uczyniły Go głową całej ludzkości: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14). Łaska Chrystusa jest jedynym źródłem, z którego mamy czerpać łaski. Łaska Chrystusa nosi nazwę „łaski Głowy”. Przez łaskę uświęcającą Chrystus wchodzi w relacje z ludzkością w sposób szczególny (inaczej niż przez stworzenie), analogicznie do tych relacji, jakie zachodzą między głową i całym ciałem (Rz 12,4-5). Prawdę o jedności wszystkich w Chrystusie przedstawił św. Paweł (1 Kor 12,12-27).

Dominikański teolog wskazał również na fakt, że Sobór Trydencki wymienia Jezusa Chrystusa jako przyczynę zasługującą oraz chrzest jako przyczynę narzędną.

---

<sup>477</sup> Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000, s. 94-95.

<sup>478</sup> R. Kostecki OP, *Ten Który Jest i Jego dzieło*, s. 229. Por. tenże, *Świętość Chrystusa*, dz. cyt.

„Przyczyną zasługującą – umiłowany Jednorodzony Syn Jego, Pan nasz Jezus Chrystus, który kiedy byliśmy nieprzyjaciółmi (...) z powodu wielkiej miłości, jaką nas ukochał (Ef 2,4), swoją najświętszą Męką na drzewie krzyża wysłużył nam usprawiedliwienie i za nas zadośćuczynił Bogu Ojcu”<sup>479</sup>. Tak więc Jezus Chrystus jest jedynym źródłem sprawiającym łaski dzięki swojej Męce, który przekazuje je bezpośrednio poszczególnym członkom Jego Mistycznego Ciała, Kościołowi, posługując się swym Człowieczeństwem (narzędzie złączone z przyczyną główną) oraz sakramentami (narzędzia oddzielone od tej przyczyny)<sup>480</sup>. Na Kalwarii dopełnia tę swoją pierwszą ofiarę podjętą we Wcieleniu, ofiarując się razem z całą ludzkością Bogu.

Chrystus uświęca swe Ciało mistyczne łaską uświęcającą jako łaską Głowy przy pomocy swego Człowieczeństwa. „Sprawcza moc łaski wychodzi wprawdzie od Bóstwa, ale przechodzi przez ludzką naturę Chrystusa, która jest uświęcana przez łaskę”<sup>481</sup>. Chrystus jest Głową, bo łaska Jego jest pierwsza i od innych niezależna; jest źródłem łask dla innych; wszyscy, co łaskę posiadają, otrzymali ją w zależności od łaski Chrystusowej. Chrystus posiada absolutną pełnię łaski. Chrystus z pełni swej udziela łaski wszystkim członkom Ciała Mistycznego. Z Chrystusa, niby ze źródła, płynie życie nadprzyrodzone i rozchodzi się po wszystkich. Chrystus wysłużył ludzkości wszystkie łaski, a Człowieczeństwo Jego jest narzędziem, przez które łaski te na nas spływają<sup>482</sup>. Nie mógłby wysłużyć łask, gdyby nie był ich źródłem dla nas. Ponieważ Chrystus przyszedł na świat jako Odkupiciel, czynności Jego, a zwłaszcza Ofiara krzyżowa, zasługiwały także i dla nas. Chrystus otrzymał łaskę uświęcającą nie tylko z tytułu osobistego, ale także jako Głowa ludzkości. Z tej też racji Jego zasługi rozciągają się na innych, stanowiących z Nim jedną osobę mistyczną; podobnie jak działanie głowy w każdym człowieku jest własnością wszystkich członków ciała i wszystkie zeń korzystają<sup>483</sup>.

Podobnie jak z głowy spływa na resztę ciała energia ożywcza, tak z Chrystusa spływa na ludzkość łaska, która zaszczepia w duszach życie nadprzyrodzone, podtrzymuje je i kieruje nim. Posiada ona szczególną moc, o czym mówi Jezus w przypowieści o winnym krzewie (J 15,1-11). Ożywianie łaskami Ciała Mistycznego dokonuje się w sposób zwyczajny poprzez sakramenty. Bóg pragnie, aby wszyscy tą

---

<sup>479</sup> TŻN, s. 387. Por. D, 799.

<sup>480</sup> Tamże.

<sup>481</sup> ŚWCH, s. 141.

<sup>482</sup> STh, 1, q. 8. Por. R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 17-19.

<sup>483</sup> TŻN, s. 126. Por. STh, 3, q. 19, q.3 i a. 4; q. 48. a. 1; Por. D 779; 790; 800.

drogą otrzymywali życie nadprzyrodzone. Lecz nie jest to jedyny sposób. Z sakramentów świętych mogą korzystać tylko ci, którzy mają wiarę i aktualnie są członkami Kościoła. Na tych, co są poza Kościołem, Chrystus również może oddziaływać bezpośrednio, przygotowując ich stopniowo łaskami uczynkowymi do wiary i wprowadzenia ich do Kościoła. Chrystus wpływa więc na całą ludzkość. Wszyscy zdaniem Kosteckiego są pod ożywczym działaniem Chrystusa. Bądź to działaniem bezpośrednim i niewidzialnym, bądź to pośrednim, przez sakramenty święte, którymi posługuje się, by przekazywać odkupionej ludzkości łaski i owoce ofiary złożonej na Kalwarii<sup>484</sup>. Ta posiadana przez Chrystusa zdolność ożywiania Ciała mistycznego ma swe źródło w Jego łasce uświęcającej, która posiada szczególną moc dzięki swej wewnętrznej doskonałości, wypływającej ze zjednoczenia osobowego. Wskutek osobowej łączności z Bóstwem łaska uświęcająca Chrystusa nabiera wewnętrznej doskonałości, jakiej nie posiada i mieć nie może u nikogo innego poza Chrystusem<sup>485</sup>.

## **2.2. Jedyność i uniwersalność zbawienia urzeczywistnionego dzięki łasce Chrystusowej**

Kostecki rozgraniczył dwa zagadnienia przy omawianiu łaski Głowy Chrystusa (*gratia capitis*) wpływającej na stworzenia rozumne i cały wszechświat. Najpierw wskazał na jedyność zbawienia Chrystusowego ofiarowanego dzięki łasce Głowy. Innymi słowy, jego zdaniem, nikt poza Chrystusem nie zbawia ludzkości i poszczególnego człowieka. Po drugie, dominikański dogmatyk zwracał uwagę na fakt uniwersalności zbawienia ludzkości dzięki łasce Chrystusowej: „Bóg chce zbawić wszystkich”<sup>486</sup>.

Jedyność i niepowtarzalność zbawienia udzielonego ludziom dzięki łasce Chrystusowej czerpie – zdaniem Kosteckiego – swą doskonałość z łaski *unii hipostatycznej*. Wskutek osobowej łączności z Bóstwem łaska uświęcająca Chrystusa nabiera wewnętrznej doskonałości. Łaska zjednoczenia osobowego oraz płynąca z niej łaska uświęcająca czynią Chrystusa Głową całej ludzkości. Ojciec Romuald, idąc za św. Tomaszem z Akwinu podczas omawiania zagadnienia łaski Głowy<sup>487</sup>, wyróżnił potrójny stosunek między głową a członkami: „a. Stosunek porządku: głowa stoi na

---

<sup>484</sup> Por. R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, dz.cyt., s. 18-19.

<sup>485</sup> Łk 7,36-50; Rz 8,32-39; Hbr 7,24-9,28.

<sup>486</sup> TŻN, s. 445.

<sup>487</sup> ŚWCH, s. 217-242.



czele wszystkich innych członków, jest wśród nich pierwsza co do porządku; b. stosunek godności: głowa jest najdoskonalszym członkiem, w niej bowiem mieszczą się wszystkie zmysły, podczas gdy w innych jest tylko zmysł dotyku; c. wreszcie głowa posiada rolę kierowniczą w ciele ludzkim: ona kieruje innymi członkami i wpływa na nie. Analogiczny stosunek zachodzi między Chrystusem a ludzkością. Chrystus tak się ma pod względem duchowym do ludzkości, jak głowa w organizmie fizycznym do innych członków. Chrystus jest głową pod względem duchowym, bo łaska Jego jest pierwsza i od innych niezależna; ona jest źródłem łask dla innych: wszyscy, co łaskę posiadają, otrzymali ją w zależności od łaski Chrystusowej<sup>488</sup>.

Wyjaśniając tę prawdę, że Chrystus jako Głowa stoi na czele ludzkości, jest pierwszy, co do porządku, dominikański teolog napisał, że „łaska Jego jest pierwsza i od innych niezależna; ona jest źródłem łask dla innych: wszyscy, co łaskę posiadają, otrzymali ją w zależności od łaski Chrystusowej<sup>489</sup>. Jeśli chodzi o stosunek godności, to należy go rozumieć zdaniem Kosteckiego tak, że „Chrystus posiada absolutną pełnię łaski<sup>490</sup>. Także w stosunku do Jego roli kierowniczej jako Głowy, ojciec Romuald wyjaśnił, że Jezus Chrystus z pełni swej łaski uświęcającej wypływającej z łaski zjednoczenia osobowego, udziela poprzez swoje człowieczeństwo (narzędzie), wszystkie łaski członkom Ciała mistycznego<sup>491</sup>.

Kostecki przywołał w swojej analizie zagadnienia łaski Głowy teksty Pisma Świętego, zwłaszcza z listów św. Pawła. Według niego Apostoł w Liście do Rzymian (Rz 12,4-5) ukazał, że „ludzkość wraz z aniołami stanowi tajemniczy duchowy organizm, w którym rola Chrystusa jest podobna do roli, jaką w ciele fizycznym spełnia głowa<sup>492</sup>. Od Chrystusa jako Głowy wypływają na ludzkość łaski ożywiające, które przyczyniają się do wzrostu owego Ciała mistycznego (Ef 4,11-16). Dla dominikańskiego teologa pełnia Chrystusa oznaczała pełnię całego Ciała. „Bez Ciała mistycznego Chrystus byłby niejako niecałkowity i niezupełny<sup>493</sup>.

Inną nieco wizję związku między Chrystusem i Kościołem wydobyl Kostecki z Ewangelii św. Jana. Zaakcentowana tutaj została jedność Chrystusa i Kościoła na podobieństwo jedności pomiędzy Synem i Ojcem<sup>494</sup>. Dominikanin zwrócił również

---

<sup>488</sup> Tamże, s. 221.

<sup>489</sup> Tamże.

<sup>490</sup> Tamże.

<sup>491</sup> Tamże.

<sup>492</sup> Tamże, s. 218. Por. 1 Kor 12,12; Ef 1,22-23; Kol 1,18.

<sup>493</sup> Tamże, s. 219.

<sup>494</sup> Tamże. Por. J 17,20-21.

uwagę na ową organiczną jedność w Janowej przypowieści o winnym krzewie. „Z chwilą oderwania się od Chrystusa nadprzyrodzone soki łask przestaną do nas dopływać; życie nadprzyrodzone oderwanych od Chrystusa zamrze, staną się oni niezdolni do wydania owoców dobrych uczynków”<sup>495</sup>.

Kostecki patrzył na Chrystusa z takiej oto perspektywy, że „Bóg wkracza przez Wcielenie w historię ludzkości jako Zbawca dający życie nadprzyrodzone”<sup>496</sup>. Bycie Zbawcą i Odkupicielem oznacza przede wszystkim Jego funkcję pośredniczenia między Bogiem a grzeszną ludzkością. Nadto, już samo Wcielenie stawia Chrystusa na szczycie wszelkiego stworzenia, po to, aby w imieniu ludzkości dać Bogu zadośćuczynienie, przywrócić łaski utracone przez grzech pierworodny oraz oddać Bogu należny hołd uwielbienia<sup>497</sup>. Od początku więc Chrystus jako Zbawca-Odkupiciel<sup>498</sup> prowadzi ludzkość do celu ostatecznego w dwojaki sposób: od wewnątrz, przelewając na poszczególne dusze życie nadprzyrodzone jako Kapłan, oraz od zewnątrz, kierując ludzkością jako Król<sup>499</sup>. Według Ewangelii św. Jana „tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Zdanie to zaczyna się od stwierdzenia miłości Boga wobec nieposłusznego świata, a koncentruje się na daniu jedyne Syna, aby w zakończeniu zapewnić o tym, że ludzie mają możliwość życia pod zbawczym panowaniem Boga. To danie Syna obejmuje zarówno wcielenie jak i Jego zastępczą śmierć – słowem całą Jego misję<sup>500</sup>.

Tym, co tutaj istotne, jest danie życia, najważniejsza, zdaniem ojca Romualda, wewnętrzna funkcja Kapłaństwa Chrystusowego. „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi” (J 5,26). Ojciec jest więc źródłem życia. Jest On źródłem życia dla Syna w odwiecznym rodzeniu oraz czasowym posłaniu. O życiu Ojca objawiającym się w czasowym posłaniu świadczą słowa wypowiedziane w kontekście eucharystycznym: „Jak mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze mnie” (J 6,57; por. J 10,10)<sup>501</sup>. Syn ma to samo życie, co Ojciec, ale jest to życie otrzymane od Ojca. On ma życie jako Syn. Niezwykle

---

<sup>495</sup> Tamże. Por. J 15,1-7.

<sup>496</sup> TŻN, s. 109.

<sup>497</sup> Tamże.

<sup>498</sup> Szczegółową analizę pojęć: „Zbawca ludzkości” oraz „odkupienie” znajdziemy w TŻN, s. 108-118.

<sup>499</sup> ŚWCH, s. 221-222.

<sup>500</sup> Por. ks. J. D. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 102. Por. G. R. Beasley-Murray, *John* w: D. A. Hubbard, G. Barker, R. P. Martin (wyd.) *World Biblical Commentary*, t. 36, Waco 1987, s. 51.

<sup>501</sup> Por R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., s. 161-163; 174-202.

wyrażenie „żyjący Ojciec” podkreśla, że Bóg Ojciec jest źródłem życia nie tylko dla swego Syna<sup>502</sup>, ale także dla spożywających Ciało i Krew Chrystusa. Potęgę swego życia Bóg Ojciec objawia wskrzeszając umarłych. „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn” (J 5,21)<sup>503</sup>.

Czy istotę kapłaństwa Chrystusowego stanowi łaska uświęcająca Chrystusa, zwana łaską Głowy (*gratia capitis*) czy raczej łaska zjednoczenia osobowego (*gratia unionis*)? Otóż, zdaniem Kosteckiego „godność Głowy Ciała mistycznego nie utożsamia się z Jego kapłaństwem”<sup>504</sup>. Kapłaństwo Chrystusowe zasadza się na czymś głębszym; żeby zadośćuczynić za grzechy i przywrócić utracone łaski oraz oddać Bogu należny hołd, należy tego dokonać przy pomocy czynności kapłańskich o wartości nieskończonej, które umożliwia dopiero łaska zjednoczenia osobowego. Jedynie czynności Bosko-ludzkie, których podmiotem będzie Osoba Boska Słowa, dają gwarancję prawdziwego pojednania z Bogiem. Tak więc istotę kapłaństwa Chrystusowego, zdaniem ojca Romualda, stanowi łaska *unii hipostatycznej*, dzięki której Chrystus stał się Kapłanem całej ludzkości<sup>505</sup>. Natomiast łaska uświęcająca pozwala Chrystusowi spełniać należycie te funkcje kapłańskie, czyli umożliwia Mu wewnętrzne uświęcanie ludzi przez łaskę. Dzięki niej mógł zasługiwać dla siebie i dla całego Ciała Mistycznego. Tak więc, dzięki zjednoczeniu Człowieczeństwa z Bóstwem w Osobie Słowa, łaska uświęcająca Chrystusa, zwana łaską Głowy, nabiera tak wielkiej wewnętrznej, a zarazem fizycznej doskonałości, że Jego czynności kapłańskie są dla nas źródłem życia nadprzyrodzonego.

W jaki sposób Chrystus przekazuje stworzeniom rozumnym te ożywiające łaski? Otóż Chrystus, zdaniem Kosteckiego jest „świadomym narzędziem łaski, mającym najdoskonalsze poznanie i wolną wolę”<sup>506</sup>. Tak więc w pełni świadomie i dobrowolnie przyjmuje moc płynącą z Jego Bóstwa i poprzez własne Człowieczeństwo bezpośrednio oraz przez pośrednictwo sakramentów przekazuje łaskę Ciału Mistycznemu, które Kostecki pojmuje jako członków Kościoła oraz tych ludzi, co są poza Kościołem<sup>507</sup>.

Dzisiaj w teologii dogmatycznej często odchodzi się od tej klasycznej terminologii rozumienia Człowieczeństwa Chrystusowego jako „narzędzia”. Dlaczego

---

<sup>502</sup> J. D. Szczurek, dz. cyt., s. 112-113. Por. V. M. Capdevila i Montaner, *El Padre en el cuarto evangelio*, „Estudios Trinitarios”, 26, 1992, s. 30.

<sup>503</sup> Tamże.

<sup>504</sup> ŚWCH, s. 226.

<sup>505</sup> Tamże, s. 127.

<sup>506</sup> Tamże, s. 228.

<sup>507</sup> Tamże.

w teologii tomistycznej mówi się, że „udoskonalony przez łaskę Chrystus stał się najdoskonalszym narzędziem”<sup>508</sup>? Jak słusznie zauważył J. P. Torrell OP, „podstawowa zasada jest taka: tylko Bóg może dać łaskę. (...). Jeśli zgodnie z opisem 2 Listu św. Piotra (1,4), łaska jest »uczestnictwem w Boskiej naturze«, to nie ulega wątpliwości, że tylko Bóg może jej udzielać”<sup>509</sup>. Po drugie, pojęcie narzędzia zaczerpnięte zostało przez św. Tomasza z Akwinu z myśli ojca greckiego – Jana Damasceńskiego: „Jak mówi Jan Damasceński, człowieczeństwo Chrystusa jest jakby pewnym narzędziem Jego bóstwa. Narzędzie zaś nie dokonuje dzieła głównego czynnika działającego własną mocą, ale mocą głównego działającego. Dlatego człowieczeństwo Chrystusa nie jest przyczyną łaski własną mocą, lecz mocą bóstwa, z którym jest zjednoczone i które sprawia, że działania człowieczeństwa Chrystusa są zbawcze”<sup>510</sup>. Akwinata wyjaśnia, że pojęcie „narzędzia” występuje już w sporach z Nestoriuszem. Św. Cyryl zarzucał Nestoriuszowi to, że przyjmował on, iż Słowo przyjęło człowieczeństwo nie na sposób zjednoczenia osobowego, ale tylko w taki sposób, w jaki posługujemy się narzędziem. W tej perspektywie człowiek ten nie był prawdziwym Bogiem, lecz tylko Jego *organon*, narzędziem. Św. Tomasz, powołując się na tradycję św. Jana Damasceńskiego, wyjaśnia, zauważając, że o narzędziu można mówić w dwóch różnych znaczeniach. Po pierwsze, istnieje narzędzie odrębne (np. przyrząd, broń, piła) oraz istnieje narzędzie połączone i nieodłączne, jakim dla człowieka jest jego ciało czy ręka. Właśnie w ten drugi sposób człowieczeństwo Chrystusa stanowiło „narzędzie”, nierozzerwalnie złączone z Osobą Syna Bożego<sup>511</sup>. Akwinata łączy nierozzerwalnie „narzędzie” z Osobą. Kostecki dopowie, że to narzędzie jest „świadomym narzędziem łaski, mającym najdoskonalsze poznanie i wolną wolę”<sup>512</sup>.

Tak więc koncepcja Człowieczeństwa Chrystusowego jako „narzędzia” sprawiającego łaskę ukazuje, że główną przyczyną łaski jest Bóg, z którym to

---

<sup>508</sup> Tamże.

<sup>509</sup> J. P. Torrell OP, *Św. Tomasz z Akwinu – Mistrz Duchowy*, dz. cyt., s. 178.

<sup>510</sup> Tamże, s. 181-182. Por. STh, 1-2 q. 112 a. 1 ad 1; por. św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, wyd. Buytaert, cap. 59, s. 239 i cap. 63, s. 258 (PG 94, 1060, 1080). Tomasz nie doszedł od razu do tej doktryny; w *Komentarzu do Sentencji* (3 d. 13 q. 2 a. 1), idąc w ślad za św. Augustynem, mówił tylko o przyczynowości dyspozytywnej czy służebnej człowieczeństwa Chrystusa: Bóg obdarowuje łaską przy okazji działania Chrystusa. Przejście do prawdziwej przyczynowości narzędziej następuje dopiero między q. 27 i q. 29 *De Veritate*: odtąd człowieczeństwo Chrystusa rzeczywiście przyczynia się do obdarowywania łaską i odciska na niej swój ślad; od tej pory łaska jest nie tylko Boska, ale także „chrześcijańska”. J. R. Ghiselmann, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, Theol. Quartalschrift, 107 (1926), s. 198-222; 107 (1927), s. 233-255. Podaję za J. P. Torrell OP, dz., cyt. s. 182.

<sup>511</sup> STh, 3, q. 2a. 6 ad 4.

<sup>512</sup> ŚWCH, s. 228.

Człowieczeństwo jest połączone, (sakramenty – narzędzie oddzielone) i przez które przechodzi boska moc<sup>513</sup>. Można powiedzieć, że „narzędzie” modyfikuje ową ożywiającą boską moc, czyli łaskę, pozostawiając niejako swój „ślad” w człowieku<sup>514</sup>. Zachowana zostaje więc zasada, że każda z dwóch natur w Chrystusie – Boska i ludzka – zostaje utrzymana, czyli zachowuje właściwe sobie działanie, działanie Człowieczeństwa Chrystusowego nie zostaje usunięte przez łaskę zjednoczenia osobowego: „Boska natura posługuje się działaniem natury ludzkiej, jak działaniem swojego narzędzia. (...). Działanie ludzkiej natury w Chrystusie w tej mierze, w której jest narzędziem Jego bóstwa, nie różni się więc od działania Boskiego: zbawienie, którym zbawia człowieczeństwo, nie jest bowiem zbawieniem innym od tego, którym zbawia Bóstwo. Jednakże ludzka natura Chrystusa, w związku z tym, że jest określoną naturą, posiada pewne własne działanie poza Boską”<sup>515</sup>. Tak więc przedstawiona powyżej koncepcja „narzędzia” pokazuje, że łaska w ujęciu tomistycznym posiada charakter Boski (Bóg – przyczyna główna łaski) oraz charakter ludzki (chrystologiczny).

Dominikański dogmatyk podkreślił, że kapłaństwo Chrystusowe jest jedyne i doskonałe (Hbr 7), jest również wieczne, „bo zjednoczenie osobowe czyniące Chrystusa kapłanem jest nierozzerwalne i trwać będzie na wieki. Wiecznie również trwać będą owoce ofiary kalwaryjskiej, najważniejszego aktu kapłańskiego Chrystusa”<sup>516</sup>. Nie tylko złożył On raz ofiarę krwawą, umierając na krzyżu, ale również nie przestaje się ofiarować w sposób bezkrwawy w każdej mszy św. Jego akt ofiarniczy trwa ustawicznie i w każdej Mszy św. jest ponawiany. Ten kapłański akt Chrystusa, jakim jest wstawianie się za ludzkością, trwać będzie do końca świata. Zdaniem dominikańskiego teologa, „po sądzie ostatecznym kapłańska funkcja Chrystusa polegać będzie na uwielbieniu i dziękczynieniu wraz ze wszystkimi zbawionymi”<sup>517</sup>. Bardzo ważne jest też to stwierdzenie ojca Romualda, że będąc Kapłanem na wieki, Chrystus nie ma następców, „ale sam bezustannie spełnia funkcje kapłańskie posługując się *ministrami*, których sobie wybrał i dopuścił do uczestnictwa w swoim Kapłaństwie. Kapłaństwo Chrystusa, jako jedyne doskonałe, jest źródłem kapłaństwa Jego

---

<sup>513</sup> STh, 3, q. 62, a. 5; q. 63 a. 3 I 4; STh, 1-2, q. 112 a. 1 ad 2.

<sup>514</sup> STh, 3, q. 62 a. 1 ad 2. Por. św. Tomasz z Akwinu, *SCG* 4, 41 nr 3798nn.

<sup>515</sup> STh, 3, q. 19 a. 1.

<sup>516</sup> ŚWCH, s. 230.

<sup>517</sup> Tamże, s. 230-231.

*ministrów*<sup>518</sup>. Dalej, Chrystus-Kapłan ustanawia sakramenty, jako nieomyłne środki pozwalające korzystać z owoców Ofiary Krzyżowej, „są one jakby łącznikami między ludzkością a ich Kapłanem najwyższym”<sup>519</sup>. To On jako najwyższy Kapłan ustanawia nowy kult miły Bogu. „Odtąd Bóg nie przyjmuje innego kultu od ludzkości jak tylko oddawany Mu łącznie z Chrystusem i w sposób przez Niego zorganizowany. W tym celu ludzkość musi się łączyć z Chrystusem i razem z Nim Boga czcić”<sup>520</sup>. Dominikański teolog upodobał sobie i szeroko omówił zwłaszcza dwa z sakramentów, mianowicie sakrament pokuty i sakrament Eucharystii – zostaną one omówione w podrozdziale dotyczącym łask sakramentalnych. Tutaj zwrócę uwagę na zagadnienie charakteru sakramentalnego, „będącego uczestnictwem w Kapłaństwie Chrystusa”<sup>521</sup>. Odgrywa on zasadniczą rolę w nowym kulcie, ponieważ dając uczestnictwo w Kapłaństwie Chrystusowym, czyli w tym, przez co Chrystus jest Kapłanem, upodabnia tych, co są nim naznaczeni, do Chrystusa i „daje im zdolność sprawowania czynności mających w sobie wartość kultu. Dzięki temu charakterowi czynności kultu noszą na sobie piętno i obraz czynności samego Chrystusa i przez to stają się miłe Bogu”<sup>522</sup>. To uczestnictwo w Kapłaństwie Chrystusa dokonuje się przez potrójny charakter sakramentalny – szerzej o tym zagadnieniu w podrozdziale o łaskach sakramentalnych.

Chrystus jest Głową Ciała mistycznego jako Kapłan, uświęcając ludzkość od wewnątrz przez łaskę, oraz jest nią jako Król, kierując nią od zewnątrz i prowadząc do osiągnięcia celu ostatecznego, czyli samego Boga. Królewskość Chrystusa podporządkowana jest Jego Kapłaństwu. Jednakże daje Chrystusowi władzę nad całym wszechświatem, a jej celem jest połączenie ludzkości z Bogiem<sup>523</sup>.

Analiza godności królewskiej Chrystusa przeprowadzona przez Kosteckiego wychodzi od danych Pisma Świętego. „Przyszedłszy na świat Chrystus spotkał się z ludzkością będącą w niewoli szatana i grzechu. Chcąc ją doprowadzić do celu ostatecznego, trzeba było najpierw stoczyć o nią walkę i wyrwać ją z niewoli”<sup>524</sup>. Zapowiedzi takiego Króla były już w Starym Testamencie. Są one zlokalizowane w tych miejscach Biblii, gdzie jest mowa o Mesjaszu posiadającym władzę nad całym

---

<sup>518</sup> Tamże.

<sup>519</sup> Tamże.

<sup>520</sup> Tamże, s. 231.

<sup>521</sup> Tamże, s. 232.

<sup>522</sup> Tamże, s. 233.

<sup>523</sup> Tamże, s. 235.

<sup>524</sup> Tamże, s. 239.

wszechświatem<sup>525</sup>. Jeszcze wyraźniej ową królewskość Chrystusa podkreśla Nowy Testament<sup>526</sup>. Chrystus przez łaskę *unii hipostatycznej* stanął na szczycie stworzenia, zdaniem Kosteckiego tym samym otrzymał najwyższą i powszechną władzę nad całym wszechświatem. Ta powszechność jest pierwszą cechą władzy królewskiej Chrystusa. Ponadto, do dziedziny Jego władzy królewskiej należy wprowadzanie porządku w rozdawnictwo łask, wskazywanie celów i środków prowadzących do celu, nakładanie sankcji.

Na podkreślenie zasługuje również fakt, że Chrystus nie chciał tylko osobiście sprawować swej władzy królewskiej, ale podzielił się nią z Kościołem. Zdaniem ojca Romualda zadaniem Kościoła jest wyjaśniać ludzkości naukę przez Chrystusa przyniesioną, wydawać prawa, które pomagałyby poszczególnym jednostkom w dążeniu do celu, nakładać sankcje, zwalczać zło utrudniające duszom w dążeniu do celu. Kościół, uczestniczący w powszechności królewskiej władzy Chrystusa, ma objąć całą ludzkość<sup>527</sup>.

Jeśli chodzi o uniwersalność oddziaływania *gratia capitis* Kostecki stwierdził, że „Bóg chce zbawić wszystkich: »Jest to bowiem rzecz dobra i przyjemna w oczach Zbawcy, naszego Boga, który chce, żeby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do uznania prawdy« (1 Tym 2,3-4). Bóg nie chce śmierci grzesznika, ale oczekuje, aby się opamiętał i nawrócił: »Ja nie pragnę śmierci bezbożnego, ale jedynie tego, by bezbożny zmienił swoje postępowanie i żył« (Ez 33,11); »Nie zwleka Pan z wypełnieniem obietnicy – bo niektórzy są przekonani, że Pan odwłóczy – ale jest cierpliwy. Nie chce bowiem niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić do nawrócenia« (2 P 3,9). Kościół wyraźnie naucza, że Bóg wszechmogący wszystkich bez wyjątku ludzi chce zbawić, chociaż nie wszyscy się zbawią (Denzinger: 318; 319). Ta powszechna zbawcza wola Boga objawiła się przede wszystkim w dziele Odkupienia: Chrystus umarł za wszystkich, chociaż nie wszyscy chcą skorzystać z dobrodziejstwa Jego śmierci (Denzinger: 795; 321; 322; 1096; 1294; 1362; 1380; 827). Przez Ofiarę krzyżową Chrystus wysłużył łaski dla całej ludzkości i łaski te rozdaje poszczególnym duszom, nie wszystkim w jednakowej mierze”<sup>528</sup>.

Wszyscy ludzie mogą otrzymać łaskę. Jednakże do jej otrzymania należy spełnić kilka warunków. Pierwszą i główną przeszkodą w otrzymaniu łaski jest grzech, bardzo

<sup>525</sup> Por. Ps 71; Iz 9,6-7; Zach 9,9; Jer 23,5; Dn 2,44; 7,13-14.

<sup>526</sup> Por. Łk 1,32-33; J 18,37; Mt 28,18; Ap 1,17; 4,9; 17,14; 19,16.

<sup>527</sup> ŚWCH, s. 240.

<sup>528</sup> TŻN, s. 445.

szeroko opisany w Biblii. „[Ludzie] twardego karku i opornych serc i uszu! Wy zawsze sprzeciwicie się Duchowi Świętemu. Jak ojcowie wasi tak i wy”<sup>529</sup>. Bóg nie udziela łaski grzesznikowi, bo napotyka w nim sprzeciw i opór. Mimo to jednak, iż człowiek opiera się czasami łasce Bożej, Bóg nie przestaje przychodzić mu z pomocą. „Trwanie w złym na tej ziemi nigdy nie jest nieodwołalne; w tym życiu u największego nawet grzesznika zawsze może jeszcze nastąpić odmiana. Po śmierci jest już ona niemożliwa. Tajemnicą jest to, w jakiej mierze i jak długo Bóg nawołuje grzeszników do odmiany; faktem natomiast jest, że Bóg udziela łaski wszystkim, chociaż nie wszystkim w jednakowej mierze”<sup>530</sup>.

Na uniwersalność łaski Chrystusowej ma również wpływ, zdaniem Kosteckiego, jej całkowita darmowość, a właściwie sam Bóg Dawca łaski. „Łaska (...) z natury swej jest darem, którego nie można sobie żadną miarą wysłużyć. Zależy jedynie od wolnej woli Boga i tylko On może jej udzielić lub nie udzielić, jednemu dać więcej, drugiemu mniej, nie narażając się przez to na zarzut niesprawiedliwości. Przypowieści Chrystusa doskonale oddają tę nierówność w rozdawnictwie darów Bożych, pełną wolność udzielania ich przez Boga, a także bezpodstawność pretensji tych, którzy otrzymali mniej od innych: »Jednemu dał pięć talentów, drugiemu dwa, trzeciemu jeden, każdemu według jego zdolności« (Mt 25,15). »Przyjacielu, nie czynię ci krzywdy; czyż nie o denara umówiłeś się ze mną? Weź, co twoje i odejź. Chcę też i temu ostatniemu dać tak samo, jak tobie. Czyż mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę? Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry? (Mt 20,13-15). W planie Bożej Opatrzności każdemu z nas »została dana łaska według miary daru Chrystusowego« (Ef 4,7). Od Boga i od naszego przygotowania zależy nierówność otrzymanych łask”<sup>531</sup>.

Na uwagę zasługuje tutaj również twierdzenie ojca Romualda, że olbrzymi wpływ na uniwersalność oddziaływania Chrystusa poprzez łaskę Głowy ma tzw. „nierówność dyspozycji u tych, którzy ją odbierają. Innymi słowy: kto lepiej się do przyjęcia łaski przygotował, ten obficie ją otrzymuje. Kto więcej usiłuje – *qui plus conatur* – temu więcej Bóg daje”<sup>532</sup>.

Ważne miejsce w doktrynie o uniwersalnym oddziaływaniu *gratia capitis* zajmowała u Kosteckiego koncepcja pośredniczenia Kościoła. „Bóg – pierwsza i główna Przyczyna i Dawca łaski posługuje się przy jej rozdawaniu przyczynami

---

<sup>529</sup> Dz 7,51.

<sup>530</sup> TŻN, s. 446.

<sup>531</sup> Tamże.

<sup>532</sup> Tamże, s. 447.



wtórny, w pierwszym rzędzie Kościołem, który jest pośrednikiem między Bogiem – Dawcą łaski a ludzkością. Kto więc chce otrzymać łaskę od Boga, winien zwrócić się do Kościoła, stać się jego członkiem, a wówczas może liczyć na dopływ łask Bożych do duszy. Kościół bowiem jest wyposażony w skarbiec łask – owoc Ofiary krzyżowej i może nimi hojnie szafować, oczywiście zawsze pod kierownictwem i bezpośrednim wpływem swego założyciela – Chrystusa. Już sama przynależność do Kościoła Chrystusowego jest wielką łaską. Kościół wszystkich swych członków ma pod szczególną opieką i wielką troską otacza ich dobro duchowe. Jeśli tylko poddadzą się jego kierownictwu, idą za jego wskazówkami i zechcą z jego opieki korzystać, nie zabraknie im łask potrzebnych do osiągnięcia zbawienia, ponieważ Kościół ma wszystko, co jest potrzebne do uświęcenia jego członków. Każdy z nich może się uświęcić i zbawić. Tę misję uświęcania ludzkości i szafowania łaskami zlecił Kościołowi Chrystus. Do wszystkich, którzy chcą otrzymać łaskę, mówi On niejako: idźcie do mojego Kościoła, a otrzymacie ją. Kto jednak świadomie nie chciałby zwrócić się do Kościoła, ten łaski nie otrzyma. I dlatego, już w pierwszych wiekach utarło się powiedzenie *extra Ecclesiam nulla salus*, poza Kościołem nie ma zbawienia – bo poza Kościołem nie ma łaski Chrystusowej”<sup>533</sup>. O łasce działającej w środowisku Kościoła traktuje w całości rozdział trzeci niniejszej rozprawy.

Osobno, jakby w nadzwyczajny sposób, dominikański teolog potraktował problem dotarcia z łaską zbawczą do ludzi nieznaną ani Chrystusa, ani Jego Kościoła. Bóg chce zbawić wszystkich, wszystkim daje wystarczające pomoce do tego i każdy, jeśli tylko nie odrzuca łaski, może osiągnąć zbawienie. Jest ono możliwe dla wszystkich, zarówno dla członków Kościoła widzialnego, instytucjonalnego, jak i dla tych, którzy doń nie należą, nie znają Chrystusa i nie wierzą w Niego. W związku z tym zagadnieniem wyróżnia się wiarę wyraźną (*explicita*) i wiarę niewyraźną (*implicita*), zarodkową. Mówi się także o różnych odmianach przyjęcia chrztu, a więc: chrzest pragnienia *in voto, in proposito*. Podobnie wymienia się różne sposoby przynależności do Kościoła widzialnego: przynależność widzialna, niewidzialna, całkowita, dynamiczna. Zdaniem Kosteckiego „wiara w Chrystusa i przynależność do Kościoła są do zbawienia absolutnie konieczne. (...). Wskazuje na to całe dzieło Odkupienia: »Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Jezus Chrystus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich, świadectwo dla

---

<sup>533</sup> Tamże, s. 448.

właściwych czasów« (1 Tym 2,5-6). Kto zatem chciałby iść do Boga na własną rękę, odrzucając pośrednictwo Chrystusa i Jego Kościoła, ten Boga nie osiągnie<sup>534</sup>.

Pośród tych, którzy Boga nie znają i nie wierzą w prawdy objawione oraz nie należą do Kościoła, dominikański teolog czyni pewne rozróżnienia. „Nieznajomość Boga i niewiara może mieć dwa źródła: nieświadomość lub brak dobrej woli. Kto z braku dobrej woli odrzuca Objawienie Boże i nie chce stać się członkiem Kościoła, ten stawia się poza Kościołem i nie może się zbawić. Powiedzenie *extra Ecclesiam nulla salus* dotyczy więc tych, którzy mając możliwość przynależenia do Kościoła jako instytucji z braku dobrej woli do Kościoła nie wchodzi. Jeżeli Bóg stawia jakies warunki zbawienia, nie można ich zignorować; trzeba poddać się Bogu we wszystkim. Człowiek nie może więc mieć do Boga pretensji, jeżeli się nie zbawi wskutek tego, iż nie poddał się Jego wymaganiom. Ten właśnie brak dobrej woli, przejawiający się w oporze i nieposłuszeństwie Bożym nakazom, zamyka człowiekowi dostęp do Boga<sup>535</sup>. Z drugiej jednak strony, nikogo nie można obwiniać ani potępiać za brak wiary. Kierować należy się głosem sumienia, które jest tą bezpośrednią normą działania moralnego i nikomu nie wolno iść przeciw jego głosowi. „Zbawienie zatem, to sprawa wewnętrznego zwrócenia się człowieka ku Bogu, które nie może nastąpić bez pomocy łaski. Stąd też całe zagadnienie zbawienia sprowadza się do możliwości lub niemożliwości otrzymania łaski od Boga. Kiedy więc człowiek, po przyjsciu do używania rozumu, staje wobec zasadniczej konieczności nadania kierunku swemu życiu, może albo od Boga się odwrócić, albo do Niego się zwrócić. W pierwszym wypadku grzeszy i staje na drodze potępienia, w drugim – zajmuje właściwą postawę wobec Boga i wchodzi na drogę zbawienia. Pierwszy wypadek jest dziełem wolnej woli człowieka, drugi – dziełem wolnej woli pod działaniem łaski<sup>536</sup>.

Normalną drogą uświęcenia człowieka jest życie sakramentalne we wspólnocie Kościoła. Jednakże Bóg nie jest niczym związany i tym, którzy do Kościoła nie weszli nie z własnej winy, udziela łask sam bezpośrednio. Kostecki rozumie znane wyrażenie „**poza Kościołem nie ma zbawienia**” zgodnie z nauką Magisterium Kościoła, że „przynależą do Kościoła wszyscy ci, którzy mają pragnienie i gotowość pełnienia woli Bożej. Pragnienie to nie musi nawet być wyrażone wprost, wystarczy, że zawiera się *implicite* w należyтым nastawieniu duszy. Dobroć bowiem i sprawiedliwość Boża nie

---

<sup>534</sup> Tamże, s. 449-450.

<sup>535</sup> Tamże.

<sup>536</sup> Tamże, s. 451.

mogą zezwolić na to, by człowiek dobrej woli, który robi, co jest w jego mocy, był skazany na potępienie”<sup>537</sup>.

Innym ważnym tematem, jaki jawił się Kosteckiemu w kwestii jedyności i uniwersalności zbawienia dzięki łasce Chrystusowej, jest pytanie o los dzieci zmarłych bez chrztu. Co dzieje się z dziećmi zmarłymi bez chrztu, niemającymi jeszcze zdolności używania rozumu? Kostecki odpowiedział w ten sposób, że normalnie „człowiek mający używanie rozumu jest w możliwości zbawienia, bo pod wpływem łaski uczynkowej może skierować się ku Bogu i otrzymać przez to łaskę uświęcającą. Stan łaski uświęcającej wnosi, do duszy nastawienie całkowitego poddania się Bogu, posłuszeństwa Jego nakazom, więc tym samym gotowość przyjęcia Objawienia Bożego, chrztu i wejścia do Kościoła. Łaska uświęcająca wnosi ze sobą wiarę jako nadprzyrodzone światło i *habitualne* uzdolnienie do przyjęcia prawd nadprzyrodzonych. Słowem z łaską uświęcającą człowiek ma wszystkie warunki potrzebne do zbawienia – cała rzecz w możliwości i sposobie otrzymania tej łaski. Bardziej skomplikowana jest sprawa małych dzieci, niemowląt i dzieci jeszcze nie narodzonych, które zeszyły z tego świata bez otrzymania sakramentu chrztu. Mamy tu na myśli zarówno dzieci rodziców chrześcijańskich, którzy z takiej czy innej racji nie chcieli, albo nie mogli zapewnić im chrztu jak też dzieci rodziców, którzy sami nie są ochrzczeni”<sup>538</sup>. Tradycyjna nauka Kościoła określała, że ci, którzy umierają w grzechu pierwotnym, idą na potępienie, podobnie jak ci, co zmarli w grzechu ciężkim. Są oni potępieni w tym znaczeniu, że nie oglądają istoty Bożej „twarzą w twarz”, do czego trzeba być uświęconym łaską i mieć w sobie jej pełny rozkwit, *lumen gloriae*, czyli „światła chwały”. Jedynie dzięki temu „światłu chwały” można wejść w bezpośrednie posiadanie Boga przez *visio beatifica*, „widzenie uszczęśliwiające”, które jest istotą szczęścia zbawionych. Całe zagadnienie zbawienia sprowadza się zatem do konieczności posiadania łaski uświęcającej i do możliwości lub niemożliwości jej otrzymania.

Normalną drogą do zgładzenia grzechu pierwotnego jest przyjęcie chrztu. Gdy nie ma takiej możliwości, wystarczy w przypadku osób dorosłych chrzest pragnienia albo chrzest krwi. Czy dla dzieci nienarodzonych bez chrztu istnieje również jakaś możliwość otrzymania łaski? Nie chodzi tu przecież o tzw. chrzest krwi, czyli śmierć zadaną im z nienawiści do Chrystusa, jak to miało miejsce z dziećmi wymordowanymi w Betlejem z rozkazu Heroda; ponieważ był to wypadek wyjątkowy. Nie można też

---

<sup>537</sup> TŻN, s. 455.

<sup>538</sup> Tamże.

mówić o chrzcie pragnienia, który jest przecież aktem miłości, połączonej z gotowością przyjęcia chrztu z wody, ponieważ zakłada on używanie rozumu i wolność woli. Zdaniem Kosteckiego, dzieci nienarodzone, zmarłe bez chrztu, nie mając używania rozumu, nie są zdolne do aktu miłości nadprzyrodzonej<sup>539</sup>. Jednakże w dyskusji nad losem dzieci nieochrzczonych teologowie zgodnie wychodzą z założenia, że Pan Bóg chce wszystkich zbawić i że Chrystus wszystkich odkupił. Stąd wyprowadza się często wniosek, że jeżeliby dzieci nie osiągały zbawienia, byłoby to znakiem, że zbawcza wola Boża nie jest powszechna i że nie wszyscy korzystają ze zbawczej Ofiary Chrystusa<sup>540</sup>.

W Chrystusowym ożywianiu wszystkich stworzeń rozumnych łaską i w kierowaniu (prowadzeniu) wszechświata do celu ostatecznego, czyli Boga, posługuje się On tzw. „przyczynami drugimi” i to zarówno w porządku przyrodzonym,

---

<sup>539</sup> TŻN, s. 426-427. Przytacza on różne opinie teologów w tej kwestii. „Niektórzy z teologów, szukając rozwiązania, uciekają się do tak zwanej teorii *iluminizmu*, czyli oświecenia, według której u dzieci umierających możliwy jest chrzest pragnienia. Bardziej sugestywna jest opinia, opierająca swe wywody na *solidarności* ludzi z Chrystusem, według której istnienia otchłani Kościół nigdy nie podawał jako prawdy wiary ani jako wniosku teologicznego; jest to tylko zwykła opinia teologiczna, zaś istniejąca między ludzkością i Chrystusem solidarność bynajmniej nie wyklucza dzieci. Wszyscy jesteśmy grzesznikami z racji grzechu pierwotnego, ale, jak głosi św. Paweł: »gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska« (Rz 5,20). Jeżeli przy tłumaczeniu grzechu pierwotnego i jego konsekwencji powołujemy się na solidarność z Adamem, dlaczego nie mielibyśmy również powoływać się na solidarność z Chrystusem? W konsekwencji zwolennicy tej opinii uważają, że dzieci zmarłe bez chrztu w momencie śmierci mają możliwość wyboru pod wpływem łaski, a przez to możliwość osiągnięcia nadprzyrodzonego szczęścia. W rzeczywistości jednak nasza solidarność z Adamem polega na posiadaniu natury ludzkiej, której on jest prairódłem, tak że każdy z ludzi od urodzenia jest faktycznie z nim złączony. Natomiast nasza solidarność z Chrystusem, brana od strony ludzi, jest tylko potencjalna i dopiero osobista wiara oraz chrzest wszczepiają nas w Chrystusa i tę potencjalną solidarność urzeczywistniają. Możliwość wszczepienia w Chrystusa i zastąpienia chrztu przez wiarę Kościoła jest, naszym zdaniem, trudna do przyjęcia. Inni teolodzy utrzymują, że dziecko przez sam fakt śmierci otrzymuje łaskę, ponieważ – według ich opinii – Chrystus umierając uświęcił wszystkie ludzkie śmierci i nadał im coś z mocy sakramentu. Wszystko to są twierdzenia bardzo sugestywne, ale nieuzasadnione. Widać w nich jednak wielki wysiłek teologów, aby znaleźć środek, za pomocą którego dzieci nie ochrzczone mogłyby otrzymać łaskę, ale ani teoria *iluminizmu*, ani *quasi-sakramentalna* wartość śmierci, ani sama wiara Kościoła nie dają rozwiązania problemu. Być może, że i u nieznających Chrystusa, a u znających Boga jest jakiś środek otrzymania łaski dla dzieci. Teologowie powszechnie przyjmowali tzw.: *remedium naturae*, przy pomocy którego przed Chrystusem mogły się zbawić dzieci narodów pogańskich. Nie ma w tym sprzeczności, by i dzisiaj istniało takie *remedium naturae* tam, gdzie chrzest nie jest znany” (Caietanus: *Comment. in III partem Summae S. Thomae*, q. 68, a. 2).

<sup>540</sup> Tęgo rodzaju argumentacja jest jednak zbyt uproszczona i za dużo się w ten sposób udowadnia, zapominając o znanym powiedzeniu: *qui nimis probat nihil probat*. Równie dobrze można by powiedzieć: Bóg chce zbawić wszystkich, a wola Boża jest skuteczna, wobec tego wszyscy będą zbawieni. Autorzy, dyskutujący w ostatnich latach na ten temat i akcentujący powszechność zbawczej woli Bożej, nie pamiętają jednak o metodzie rządów Bożych. Nie ulega żadnej wątpliwości, że Bóg chce zbawić wszystkich, ale trzeba zwrócić uwagę na sposób, w jaki swoją zbawczą wolę realizuje: Bóg, rządca wszechświata, według planu odwiecznie nakreślonego i obejmującego wszystko bez wyjątku w najdrobniejszych szczegółach, przy wykonywaniu tego planu posługuje się stworzeniami; kieruje światem przez pośrednictwo ludzi. Bóg chce w ten sposób rozlać w świecie więcej doskonałości i dobra. Tym lepsze są rządy, im więcej doskonałości rządzący komunikuje tym, którymi rządzi. Więcej zaś jest doskonałości, gdy coś i samo w sobie jest dobre, i równocześnie jest przyczyną dobra, aniżeli gdy tylko w sobie posiada dobroć. Otóż Bóg rządzi w ten sposób, że niektórym rzeczom daje moc działania na sposób przyczyny w rządzeniu światem. Dzieje się wtedy coś podobnego, jak w dziedzinie nauki, kiedy nauczyciel nie tylko udziela uczniom wiedzy, ale robi z nich nauczycieli innych.

jak i nadprzyrodzonym. Chrystus może w pewnych dziedzinach sam osobiście i bezpośrednio wkraczać i działać, ale w większości wypadków dobiera sobie współpracowników. Korzysta po prostu z pomocy stworzeń rozumnych, nie dlatego, żeby nie mógł sam podołać, ale jak mówił Kostecki dla większego dobra całości. To pośrednictwo stworzeń widać wyraźnie w dziele Odkupienia i zbawienia ludzkości. Tajemnica Wcielenia Syna Bożego, ustanowienie Kościoła, kapłaństwo, sakramenty świadczą o tym, że plan Opatrzności dotyczący ludzi realizuje się poprzez ludzi. Kostecki podkreślił z naciskiem, że Bóg uzależnił zbawienie najpierw od Chrystusa jako przyczyny powszechnej, której wszystko podlega, a następnie, w konkretnych i pojedynczych wypadkach, od poszczególnych ludzi, od ich postępowania, gorliwości, ofiary, od zachowania przez nich szczegółowych przepisów i nakazów Kościoła czy tylko Dekalogu. Jest to z jednej strony wielkie zaufanie Boga względem stworzeń i ułatwienie im zbliżenia się do Niego, ale z drugiej – wielkie ryzyko, bo rzeczy tak wielkie i ważne, jak zbawienie zależne są w jakimś sensie od przyczyn, które mogą zawieść i które faktycznie nieraz zawodzą. Nie można tego wymiaru bagatelizować w przypadku dzieci zmarłych bez chrztu. Pojawia się tu aspekt błagania, modlitwy, ofiary za zbawienie tych dzieci, z którego nikt nie jest zwolniony. Owszem, Bóg mógłby za każdym razem wkraczać sam osobiście i uzupełniać nasze braki lub zaniedbania. Gdyby tak uczynił, byłaby to interwencja nadzwyczajna. W każdym razie Bóg nie jest do tego zobowiązany i nie byłby przez to ani bardziej sprawiedliwy, ani bardziej łaskawy i miłosierny. Jeżeli więc ktoś nie osiągnie zbawienia wskutek przeszkody lub niedociągnięcia ze strony przyczyn drugich, czyli ludzi, odpowiedzialności za to nie może ponosić Bóg, który nie chce, by Jego stworzenia były całkowicie biernymi pionkami w realizowaniu planu rządów Bożych, lecz by same również działały stosownie do swej natury, świadomie i dobrowolnie.

Wydaje się, że dominikański teolog przychylił się do stanowiska kardynała Journeta w tej kwestii, który twierdził, że Bóg chce zbawić wszystkich, zatem i dzieci umierające przed dojściem do używania rozumu, lecz nie wszystkich w jednakowy sposób. Jednych zbawia, dając im szczęście nadprzyrodzone całkowicie darmo, innym – zmarłym bez chrztu – daje szczęście naturalne, dostosowane do ich natury. Chrystus bowiem wszystkich odkupił, lecz owoce odkupienia przydziela w sposób nierówny, jak to wynika z przypowieści o talentach czy robotnikach pracujących w winnicy. Dzieci zmarłe bez chrztu otrzymają od Chrystusa jako owoc odkupienia dwie rzeczy: z chwilą śmierci zwycięstwo całkowite nad nieporządkiem, jaki wprowadził do natury ludzkiej

grzech pierwotny, a przy końcu świata zwycięstwo nad śmiercią przez zmartwychwstanie. Grzech pierwotny osłabił naturę ludzką, lecz jej nie zepsuł. W swej istocie natura ludzka po grzechu pozostała nadal sobą. Dlatego z chwilą śmierci dusza dziecka może od razu rozwinąć bez żadnych przeszkód swoje czynności naturalne, a więc poznawać i kochać. Niemniej los dzieci zmarłych bez chrztu jest dla ojca Romualda zagadnieniem w gruncie rzeczy okrytym tajemnicą Bożego miłosierdzia<sup>541</sup>.

Dominikański dogmatyk nieustannie podkreślał, że całkowite przebóstwienie i opanowanie człowieka wymaga systematycznej pracy w ciągu całego życia. W tym właśnie leży racja ascezy zalecanej przez etykę chrześcijańską. Jedynymi prawdziwymi granicami wobec łaski zbawczej jest grzech lub wewnętrzny opór. Opór wobec łaski nie jest u poszczególnych osób jednakowy. Podatność jednostek na przyjęcie i współdziałanie z łaską jest różna, większa lub mniejsza. Nie wchodząc w szczegółowe wyliczanie i wskazywanie, można ogólnie powiedzieć, że łaska ma do przewyciężenia tym więcej trudności w danym człowieku, im bardziej nieuporządkowana jest w nim miłość samego siebie. Według Kosteckiego, porządek zasadniczy i moralne zdrowie polegają właśnie na podporządkowaniu miłości samego siebie miłości Boga. Tak więc, w wizji Kosteckiego, Chrystus jawił się jako jedyny i uniwersalny Pośrednik, źródło zbawcze łaski, prowadzący stworzenia rozumne do celu ostatecznego: Boga – Trójcy Świętej.

### **2.3. Chrystus jako Głowa w uświęceniu duszy i ciała poszczególnego człowieka**

Zagadnienie wpływania Chrystusa na duszę i ciało poszczególnego człowieka przez łaskę Głowy jest jednym z najważniejszych i najbardziej interesujących w charytologii Kosteckiego. Skupił on uwagę niczym chirurg na fenomenie uświęcania duszy i ciała poszczególnego człowieka bardzo dokładnie. Dlaczego tak głęboko analizował ten aspekt działania łaski Chrystusowej? Wydaje się, że doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż terenem starcia humanizmu relatywistycznego z humanizmem chrześcijańskim jest właśnie człowiek, jego wewnętrzna integralność. „Starcie to papież Paweł VI, a w ślad za nim Jan Paweł II, nazywają nieraz walką o cywilizację życia i miłości, czyli o tę cywilizację, która wyrasta z wiary, że człowiek z miłości Bożej

---

<sup>541</sup> TŻN, s. 454-462.

bierze początek, na obraz Boga jest stworzony i do wiekuistej przyjaźni z Bogiem wezwany”<sup>542</sup>.

W nauce Kosteckiego cały człowiek ogarnięty jest przebóstwiającym wpływem Chrystusa. Mówią o tym dwa wielkie segmenty tematyczne: „prebóstwiające uczestnictwo w naturze Boga” przez łaskę<sup>543</sup>, podkreślony tu zostanie cały wymiar przemiany *jakościowej* (*qualitas*), której dokonuje łaska uświęcająca w istocie duszy człowieka, oraz temat: „nadprzyrodzony organizm”, w którym łaska przelewa się na cnoty i dary Ducha Świętego, obejmując swym nadprzyrodzonym wpływem całego człowieka<sup>544</sup>. W ten sposób cały „człowiek uświęcony łaską jest Bogiem przez uczestnictwo”<sup>545</sup>. Ciało uczestniczy również w przebóstwionym życiu duszy przez nadprzyrodzony organizm cnót i darów Ducha Świętego. Jest doskonale zintegrowane z duszą. Ma to ogromne konsekwencje praktyczne w wielu dziedzinach życia człowieka. Jest to niezwykła „nowość”, którą zapoczątkował Jezus Chrystus.

Jak bardzo ta prawda może szokować, niech zilustrują to dwa przykłady. W starożytności, „nawet trudno nam sobie wyobrazić, jak bardzo nauka o tym, że również nasze ciała przeznaczone są do zbawienia, szokowała starożytnych pogan”<sup>546</sup>. Współczesna zaś mentalność poszła jeszcze dalej, zrywając więzi człowieka z Bogiem

---

<sup>542</sup> J. Salij OP, *Wybierajmy życie, W drodze*, Poznań 2002, s. 9.

<sup>543</sup> TŻN, s. 160-169.

<sup>544</sup> Tamże, s. 170-184.

<sup>545</sup> Tamże, s. 185.

<sup>546</sup> Tamże, s. 11. „»Podwójna to przewrotność – oburzał się na tę prawdę naszej wiary Fronton z Cyrtu (+166) – i więcej niż jedna głupota: niebu i gwiazdom, które tak zostawiamy, schodząc z tego świata, jak je zastaliśmy, kiedyśmy się urodzili, przepowiadać koniec, a sobie samym – którzy podobnie jak urodziliśmy się, tak pomrzemy – obiecywać po śmierci, kiedy już nie będziemy istnieć, życie wieczne!«. Fronton nie był nienawistnikiem ani głupcem, to poważny filozof; dość przypomnieć, że był nauczycielem przyszłego cesarza Marka Aureliusza. Zresztą nie tylko jemu nie mogło się pomieścić w głowie, że chrześcijanie na serio wierzą w to, iż Boga obchodzą nasze ciała i że je odzyskamy w życiu wiecznym. »Czyż nie jest bzdurą – zwraca się w roku 177 do chrześcijan inny pogański filozof, Celsus z Aleksandrii – wasze umiłowanie ciała i nadzieja na cielesne zmartwychwstanie?«. Celsusa najbardziej denerwowała sama myśl, że Bóg mógłby wchodzić swoją mocą w zgniliznę, która pozostaje po naszych ciałach, ażeby je wskrzesić. Łatwo wyjaśnić, dlaczego prawda o przyszłym uwielbieniu naszych ciał budziła wówczas tak gwałtowny sprzeciw. W starożytnej filozofii obowiązywał dogmat, że materia istnieje odwiecznie i niezależnie od Boga, a świat materialny tylko w tym sensie jest dziełem Bożym, że boski demiurg materię uporządkował, to znaczy nadał jej kształty i różnorodność. To, że Bóg mógłby stworzyć wszystko, również materię, przekraczało wyobraźnię ówczesnych filozofów. Pogląd ten istotnie rzutował na ówczesne wyobrażenia o człowieku. Człowieka widziano wówczas dualistycznie – jako połączenie ziemskiego i przemijającego ciała oraz nieśmiertelnej duszy. O ciele mówiono, że jest obciążeniem duszy, jej więzieniem, a w najlepszym razie – rusztowaniem, które jest przydatne duszy w trakcie jej wzrastania, niepotrzebne jednak po osiągnięciu ostatecznej dojrzałości. Starożytni Grecy mogli się fascynować pięknem młodego ludzkiego ciała, ale odwracali się od ciał starych, chorych, okaleczonych, widząc w nich zapowiedź nadchodzącego rozkładu. Mieli dogmatyczną pewność, że ciało ani od Boga nie pochodzi, ani nie ma dostępu do sfery wiekuistej. Co więcej, byli przeświadczeni, że ciało jest czymś mało ważnym dla naszego człowieczeństwa, że o człowieczeństwie stanowi dusza, ciało zaś jest tylko jej zewnętrzną powłoką. To między innymi dlatego wśród ówczesnych pogan tak popularne były wierzenia w reinkarnację”.

i niszcząc harmonię duszy i ciała, jaką sprawia łaska Boża. Jak słusznie pisze H. de Lubac, „wspólnym przeświadczeniem Feuerbacha i Marksa, jak również Comte’a i Nietzschego było, że wiara w Boga zanika na zawsze. To słońce zachodzi za nasz horyzont, żeby już więcej nie wzejść. Uważali oni swój ateizm za ostateczny, mający, w ich mniemaniu, tę przewagę nad dawniejszymi ateizmami, że zszedł do problemu, który w ogóle spowodował narodziny Boga w świadomości”<sup>547</sup>. Nowożytna i współczesna mentalność dopatruje się źródeł alienacji człowieka w tym, że człowiek „pozbawił się czegoś, co należy mu się z natury, na rzecz pewnej istoty urojonej. Mądrość, wola, sprawiedliwość, miłość: tyle nieskończonych atrybutów stanowi właściwą istotę człowieka, która jednak opanowuje go tak, jak gdyby była obcą istotą. Człowiek spontanicznie transponuje je poza siebie, obiektywizuje je w przedmiocie wyimaginowanym, będącym czystym wytworem jego fantazji, któremu nadaje miano Boga”<sup>548</sup>. Bóg staje się antagonistą, wrogiem godności, niszczy naturę człowieka, niszczy jego integralność, odbierając mu to, co ma najcenniejszego. Ten ruch zerwania, przybierając początkowo postać powrotu do antycznego pogaństwa, uległ przyspieszeniu i rozszerzeniu w XVIII i XIX wieku, by w końcu, po wielu etapach i wielu perypetiach, doprowadzić do najzuchwalszych i najgwałtowniejszych form współczesnego ateizmu: humanizm absolutny, który przedstawia się jako jedynie prawdziwy i dla którego humanizm chrześcijański jest tylko parodią<sup>549</sup>. Jednakże „rozpad człowieka”<sup>550</sup>, jak chce to rozumieć cały humanizm ateistyczny, nie dokonuje się dzięki religii, właściwie dzięki łasce Bożej, lecz odwrotnie, rozpad człowieka dokonuje się przez grzech i oderwanie się od łaski Chrystusowej. Między innymi z tego względu temat uświęcania przez łaskę Chrystusową duszy i ciała poszczególnego człowieka jest tak ważny dla dominikańskiego profesora.

Na tym tle twierdzenie Kosteckiego, opierającego się na Biblii i Tradycji Kościoła, że przeobóstwienie całego człowieka łaską Chrystusową to jedyna droga do prawdziwego zjednoczenia z Bogiem i jedyna droga do prawdziwego humanizmu, brzmi równie szokująco<sup>551</sup>. Szokuje to, że „człowiek, taki, jaki został stworzony,

---

<sup>547</sup> Doskonała praca poświęcona w całości burzeniu przez humanizm ateistyczny integralności człowieka: H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 27. „Tymczasem, jeśli z biegiem wieków dojdziemy do zarania »czasów nowożytnych«, dokonamy dziwnego odkrycia. Oto ta sama chrześcijańska idea człowieka, którą witano jako wyzwolenie, zaczyna być odczuwana jako jarzmo”.

<sup>548</sup> Tamże, s. 43.

<sup>549</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>550</sup> Tamże, s. 73.

<sup>551</sup> Por. TŻN, s. 160-505. Por. H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, dz. cyt., s. 33-35. „Wspaniała rzeźba z katedry w Chartres przedstawia Adama, którego popiersie, zaledwie z grubsza



jest otwarty na Boga. Że cel, do którego jest powołany, nie stanowi jakby »aktu przemocy«, którego łaska dokonuje na jego naturze, ale – nawet jeśli potrzeba tu łaski – jego stworzona natura jest na to przygotowana i przeznacza go do tego (*desiderium naturale*), uzdalnia go w jego jestestwie do dzielenia życia Bożego, które mu zostanie ofiarowane. Człowiek jest uczyniony dla Boga! Nauka, która nie zamierza niczego ujmować darmości gestu Boga, który tego chciał (Ojciec mój i Ja »przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy«, J 14,23) i sama umożliwia jego urzeczywistnienie, ale przyjmuje, że w tej ofercie i w tym darze człowiek doświadcza spełnienia wezwania, wpisanego w jego jestestwo jako zdolność, pragnienie i wezwanie już przy Stworzeniu, »przed« łaską»<sup>552</sup>.

Zagadnienie uświęcenia łaską Chrystusową duszy i ciała poszczególnego człowieka przewija się w prawie wszystkich publikacjach dominikańskiego

---

ociosane, wyłania się z ziemi-matki, kształtowane dłońmi Boga. Już na samej twarzy pierwszego człowieka widać rysy jego Stwórcy. Kamienna parabola, tłumacząca oczom w sposób prosty i zarazem sugestywny tajemnicze słowa Księgi Rodzaju: »Stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył« (Rdz 1,27). Tradycja chrześcijańska od samego początku nieprzerwanie komentowała ten werset. Rozpoznawała w nim nasz pierwszy tytuł szlachectwa, podstawę naszej wielkości. Rozum, wolność, nieśmiertelność, panowanie nad naturą: tyle prerogatyw, boskich w swym źródle, które Bóg udziela swemu stworzeniu i którymi następnie promienieje jego oblicze. Każda z tych prerogatyw już na początku odtwarza w człowieku obraz Boga, a następnie ma się rozwijać aż do pełnego urzeczywistnienia w nim boskiego podobieństwa. W ten sposób otwierają one przed nim najwyższe przeznaczenie. »Poznaj więc siebie człowiecze!«. Taki okrzyk Kościół pierwszych wieków głosem swych doktorów i apologetów wznosi wszędzie, gdzie tylko zaistnieje. Podejmując za Epiktetem sokratyczne *gnóthi seauton*, przekształca je i pogłębia. To, co dla antycznego mędrca było głównie zaleceniem czujności moralnej, czyni on wezwaniem do oceny metafizycznej. Poznaj siebie, mówi, to znaczy poznaj swą szlachetność i godność, zrozumiej wielkość twej istoty i twego powołania, tego powołania, które konstytuuje twój byt. Umiej zobaczyć w sobie ducha, odbłask Boga, stworzony dla Boga. »Nie gardź, człowiecze, tym, co w tobie szlachetne! Wydaje ci się, że niewiele znaczysz, lecz ja ci oznajmię, że w rzeczywistości jesteś kimś wielkim!... Strzeż tego, czym jesteś! Zważ na swą królewską godność! Niebo nie zostało stworzone na obraz Boga, jak ty, ani księżyc, ani słońce, ani żadne ze stworzeń... Zobacz, że ze wszystkiego, co istnieje, nic nie jest zdolne objąć twej wielkości«. Powiedzieli ci filozofowie, że jesteś »mikrokosmosem«, małym światem, stworzonym z tych samych elementów, obdarzonym tą samą strukturą, poddany tym samym rytmom, co wielki wszechświat; wyjaśnili ci, że jesteś stworzony na jego obraz i poddany jego prawom; uczynili cię jednym z kółek, a nawet miniaturą maszyny kosmicznej. Nie całkiem się mylili. Twoje ciało i wszystko to, co w tobie można nazwać »naturą«, świadczy o tym, że jest to prawda. Lecz jeżeli podrażysz w sobie głębiej, a twoją myśl oświecą wskazówki świętych ksiąg, wówczas ogarnie cię zdumienie na widok głębin, jakie otworzą się przed tobą. Niepojęte przestworza roztoczą się przed twym spojrzeniem. Rychło spostrzeżesz, że pod każdym względem nieskończenie wykraczasz ponad ten wielki świat i że w rzeczywistości to on, »makrokosmos«, zawiera się w tym pozornym »mikrokosmosie« *in parvo magnus*. Można by rzec: paradoks, zaczerpnięty z któregoś z naszych wielkich nowożytnych idealistów. Otóż nie. Sformułowany przez Orygenesę, potem przez świętego Grzegorza z Nazjanzu, był następnie powtarzany przez wielu innych. Św. Tomasz trafnie go wyrazi, mówiąc, że dusza w stosunku do świata jest *continens magis quam contenta*, a pogląd ten odnajdziemy jeszcze w ustach naszego Bossueta. Niewątpliwie, człowiek jest stworzony z prochu ziemi – dziś powiedzielibyśmy, co sprowadza się do tego samego – wywodzi się ze zwierzęcości. Kościół o tym nie zapomina, gdyż zostaje to stwierdzone na tej samej stronie Księgi Rodzaju. Niewątpliwie też człowiek jest ponadto grzesznikiem. Również to Kościół nieustannie mu przypomina. Ocena, jaką chce mu wpoić, nie wypływa z wizji powierzchownej i naiwnej. Podobnie jak Chrystus wie »co w człowieku się kryje«. Lecz wie również i to, że te pokorne cielesne początki człowieka pod żadnym względem nie umniejszają jego wzniosłego powołania, że żadna słabość wynikająca z grzechu nie zniweczy tego powołania, i że będzie ono trwać ciągle jako zasada niezbywalnej wielkości».

<sup>552</sup> A. Gesché, *Chrystus*, dz. cyt., s. 241. Por. TŻN, s. 26-46.

dogmatyka<sup>553</sup>. Ukazał on w nich wyraźnie, że Osoba Jezusa Chrystusa Syna Bożego wprowadza całego człowieka dzięki łasce w życie Trójcy Przenajświętszej. „Jesteśmy przybranymi dziećmi Boga – Trójcy i nasz stosunek *filiacji* zdąża do Boga – Trójcy, ale ze szczególnym uwzględnieniem Pierwszej Osoby. Ona bowiem jest źródłem Synostwa Bożego w Trójcy Świętej, a stąd i nasze synostwo – chociaż będące dziełem całej Trójcy Świętej jako przyczyny sprawczej – ma za swój prapoczątek Osobę Ojca rodzącą Syna od wieków, a nas w czasie, na wzór Syna i przez Syna w Duchu Świętym. To nas upoważnia, byśmy się mieli za synów, za dzieci pierwszej Osoby Boskiej nie tylko przez *apropriację*, ale także z racji szczególnej”<sup>554</sup>. To uczestnictwo w Bogu, które sprawia, że „człowiek uświęcony łaską jest Bogiem przez uczestnictwo”<sup>555</sup> daje Chrystus, który „z racji *unii hipostatycznej* oraz pełni łaski jest Pośrednikiem, Kapłanem, Królem”<sup>556</sup>. Właśnie dzięki tej wewnętrznej doskonałości, posiadającej swe korzenie w łasce zjednoczenia osobowego, Chrystus przez swe czynności kapłańskie jest dla całego człowieka źródłem życia nadprzyrodzonego<sup>557</sup>. Mało tego, ojciec Romuald idzie, dalej twierdząc: „dzięki łasce uświęcającej możliwe jest współzycie – *koinonia* – duszy z Trójcą Świętą. Dusza wchodzi w nurt życia trynitarnego, przeżywając je na swój i sobie właściwy sposób, jaki jest dostępny dla stworzenia. Życie nadprzyrodzone, zaszczerpione w duszy przez łaskę, pochodzi od Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Bóg przez łaskę pociąga duszę ku sobie, dusza zaś pod wpływem łaski, w Duchu Świętym i przez Syna, zwraca się do Ojca”<sup>558</sup>. Widać więc od razu, że dla Kosteckiego temat oddziaływania *gratia capitis* na duszę i ciało poszczególnego człowieka jest jednym z najważniejszych w jego charytologii. Zbiegają się tutaj jak w soczewce jego przemyślenia z dziedziny trynitologii, chrystologii, eklezjologii, antropologii i teologii moralnej. Daje się również dostrzec w tym temacie bogactwo i oryginalność teologicznej tradycji zachodniej i wschodniej z których czerpał dominikański dogmatyk (np. koncepcja przeobóstwienia człowieka przez łaskę).

---

<sup>553</sup> Jest ono obecne zwłaszcza w następujących publikacjach Kosteckiego: *Świętość Chrystusa*, s. 143-96; 208-275; *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, s. 103-504; *Tajemnica współzycia z Bogiem* (w całości poświęcona temu zagadnieniu) podobnie książka: *Tajemnice serca*.

<sup>554</sup> TŻN, s. 190. „Filiacja aniołów jest dziełem Bożym niezależnym od wpływu Chrystusa, podczas gdy nasze usynowienie dokonano się przez Chrystusa. On bowiem wysłużył nam łaskę tego usynowienia na wzór swojego odwiecznego synostwa”.

<sup>555</sup> Tamże, s. 185.

<sup>556</sup> R. Kostecki OP, *Ten Który Jest i Jego dzieło*, t. 1, s. 229.

<sup>557</sup> Por. TŻN, s. 114-115.

<sup>558</sup> TŻN, s. 225.

Otóż w nauce o uświęcającym wpływie Chrystusa Głowy na duszę i ciało poszczególnego człowieka ojciec Romuald uwypuklił po pierwsze tę prawdę, że Chrystus nie tylko sam dla siebie otrzymał pełnię łaski, ale „(...) ponieważ Chrystus przyszedł na świat jako Odkupiciel, czynności Jego, a zwłaszcza Ofiara krzyżowa, zasługiwały także i dla nas. Chrystus otrzymał łaskę uświęcającą nie tylko z tytułu osobistego, ale także jako Głowa ludzkości. Z tej racji Jego zasługi rozciągają na innych, stanowiących z Nim jedną Osobę mistyczną; podobnie jak działanie głowy w każdym człowieku jest własnością wszystkich członków ciała i wszystkie zeń korzystają”<sup>559</sup>. Chrystus jawi się więc według dominikańskiego mistrza przede wszystkim jako Zbawca całego człowieka, prowadzący go do pojednania z Bogiem. „Chrystus na Kalwarii złożył prawdziwą ofiarę w imieniu całej ludzkości i za całą ludzkość, na Kalwarii występował jako Głowa ludzkości”<sup>560</sup>. Posiadając pełnię łaski, z Niego niby ze źródła płynie życie nadprzyrodzone i rozchodzi się po wszystkich duszach. Ta zdolność ożywiania człowieka ma swe źródło w łasce Głowy (*gratia capitis*). Oznacza to, że tak jak słusznie zauważył Y. Congar, choć Chrystus znajduje się w centrum wiary chrześcijańskiej, to sam owego centrum nie stanowi: „Chrystus, Słowo, które stało się ciałem był dla [dla Apostołów] przede wszystkim Tym, który objawił Boga”<sup>561</sup>.

Dominikański teolog był również szczególnie uważny na trynitarną tajemnicę Boga, jaka objawia się w Chrystusie w aspekcie zbawienia całego człowieka dokonującego się przez łaskę. W Chrystusie odsłania się niejako prawda o całej Trójcy Świętej, która pragnie włączyć całego człowieka z duszą i ciałem do swego Boskiego życia. W misterium Słowa Wcielonego objawia się dialog Syna, który jako Człowiek Doskonały trwa przed Ojcem w Duchu Świętym. Trwa wraz z całym Ciałem mistycznym, czyli ludźmi złączonymi z Nim przez *gratia capitis*. W Jego Ciele, w Człowieczeństwie Chrystusa dokonuje się nie tylko skierowanie Słowa do człowieka; w tym ciele urzeczywistniła się również pełnia Człowieczeństwa skierowana ku Bogu. W momencie Wcielenia Syn Boży nie przestał być Tym, Kim jest od wieków: odwiecznym Synem Ojca, mającym wraz z Nim i Duchem Świętym jedną i tę samą Bożą naturę. Całe ziemskie życie Pana Jezusa odbija coś z intratrynitarnego *misterium*. Ale równocześnie Pan Jezus żyje przed Ojcem jako Jego odwieczny Syn i przeżywa

---

<sup>559</sup> Tamże, s. 126.

<sup>560</sup> Tamże, s. 118.

<sup>561</sup> Y. Congar OP, *Jesus – Christ*, Cerf, seria „*Foi vivante*”, Paris 1965, s. 12.

ową relację w Duchu Świętym. Można powiedzieć, że w skończonym wymiarze człowieczeństwa Chrystusowego odsłania się nieskończone życie Boga. Zdaniem ojca Romualda łaska to właśnie owoc takiej szczególnej miłości Boga do człowieka. Cały człowiek, z duszą i ciałem został niejako zaproszony do wspólnoty miłości z Bogiem. „Człowiek uświęcony łaską jest »Bogiem przez uczestnictwo«. Wyrażenie to może wydawać się komuś zbyt śmiało i szokujące. Faktycznie jednak ono najlepiej oddaje treść zawartą w pojęciu łaski, którą określiliśmy jako uczestnictwo w naturze Bożej”<sup>562</sup>. Przebóstwiając duszę człowieka, łaska łączy go z Osobami Trójcy Świętej i wprowadza w szczególny stosunek z Chrystusem. „Łaska zatem Boża, spływająca na ludzkość poprzez Chrystusa, urabia tę ludzkość od wewnątrz na wzór Chrystusa, »uchrystusawia«: „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi (J 1,16). Po to Syn Boży przez Wcielenie stał się podobny do człowieka grzesznego, aby go usprawiedliwić i upodobnić do Siebie, zaś łaska, którą On wysłużył przerabia i upodabnia człowieka stopniowo do Chrystusa w sposób duchowy; całkowite »uchrystusowanie«, czyli upodobnienie do Chrystusa, nastąpi dopiero przy powszechnym zmartwychwstaniu w dniu Paruzji. Łaska Boża, docierając do poszczególnych dusz przez Serce Chrystusa, nabiera cech właściwych Chrystusowi i przez to pociąga uświęconych łaską na drogę, jaką szedł Chrystus w swym ziemskim życiu. Łaska uświęcająca skierowuje duszę ku Bogu, bo jest w niej dynamizm właściwy jej naturze. Ponieważ łaska jest uczestnictwem, w naturze Boga, grawituje do swego źródła, aby się z nim zjednoczyć w całej pełni przez oglądanie intuicyjne istoty Bożej. Jest więc łaska zarodkiem energii niezbędnej do oglądania Boga. (...) Słowem, wszystkie łaski Boże, jakimi Bóg darzy ludzkość, mają ścisły związek z Chrystusem; kształtują ludzi na wzór Chrystusa. Są to więc łaski »uchrystusawiające«. Odwieczne umiłowanie Chrystusa przez Ojca, a w Chrystusie całej ludzkości, jest pierwszym źródłem wszystkich łask, jakie spłynęły na świat. »Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski,

---

<sup>562</sup> TŻN, s. 185.

którą obdarzył nas w Umiłowanym. W Nim mamy odkupienie przez Jego Krew – odpuszczenie występków według bogactwa Jego łaski. Szczodrze ją na nas wylał w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia, przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi. W Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni zamiarem tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli, po to, byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu – my, którzyśmy już przedtem nadzieję złożyli w Chrystusie. W Nim także i wy – usłyszawszy głoszenie prawdy, Dobrą Nowinę waszego zbawienia, w Nim także – uwierzywszy – zostaliście opatrzeni pieczęcią – obiecany Duchem Świętym, który jest zadatkiem waszego dziedzictwa na odkupienie, to jest nabycie wyłącznej własności przez Boga, ku chwale Jego majestatu« (Ef 1,3-14)»<sup>563</sup>.

Tak więc, w całym człowieku istnieje pewnego rodzaju nadprzyrodzony organizm dzięki łasce, w którym rola Chrystusa jest podobna do tej, jaką w ciele fizycznym spełnia głowa, jest to przede wszystkim rola jednocząca<sup>564</sup>. Oczywiście,

---

<sup>563</sup> TŻN, s. 417-419.

<sup>564</sup> „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a wszystkie te członki nie spełniają tę samą czynność – podobnie wszyscy razem tworzymy jedno Ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteście nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12,4-5). Podobnie św. Paweł wyraża się w innym liście: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, jedno stanowią ciało, tak też jest i z Chrystusem.” (1 Kor 12,12). W liście do Efezjan naucza, że Chrystus jest Głową tego ciała: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,22-23). W liście do Kolosan czytamy: „I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim. Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to co na ziemi, i to, co w niebiosach” (Kol 1,18-20). Mówiąc o jedności z Chrystusem, Kostecki przypomniał ewangeliczną przypowieść o winnym krzewie: „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest Tym, który uprawia. Każdą latorośl, która we mnie nie przynosi owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfity. Wy już jesteście czyści dzięki słowu, które wam głosiłem. Wytrwajcie we mnie, a Ja będę trwał w was. Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie, o ile nie trwa w winnym krzewie, tak samo i wy, jeżeli we mnie trwać nie będziecie. Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze mnie nic nie możecie uczynić. Ten, kto we mnie nie trwa, zostanie wyrzucony jak winna latorośl i uschnie. I zbiera się ją i wrzuca do ognia, i płonie” (J 15,1-7). A więc wszyscy jesteśmy pod ożywczym i nadprzyrodzonym wpływem Chrystusa (por. R. Kostecki, *Ten Który Jest i Jego dzieło*, t. 1, s. 229-242). Potwierdza tę naukę Tradycja i Magisterium Kościoła (por. ŚWCH, s. 217-242; TŻN, s. 392-394; 505-545). Sobór Watykański II w pierwszym rozdziale Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* mówi o tajemnicy Kościoła jako Ciała Mistycznego: „Głową tego ciała jest Chrystus, On jest obrazem Boga niewidzialnego, w Nim stworzone zostało wszystko. On jest przed wszystkimi i wszystkim w Nim trwa. On jest głową ciała, którym jest Kościół. On jest początkiem, pierworodnym z umarłych, aby sam we wszystkim zachował pierwszeństwo we wszystkim (por. Kol 1,15-18). Wielkością mocy swojej panuje nad niebem i ziemią, a niedościgłą swą doskonałością i działaniem napełnia całe Ciało bogactwem swej chwały (por. Ef 1,18-23)” (KK, 7). W tej kwestii ojciec

istnieje – zdaniem Kosteckiego – różnica polegająca na tym, że przed Wcieleniem Chrystus nie oddziaływał na ludzkość i każdego poszczególnego człowieka bezpośrednio jako narzędzie Bóstwa, bo jeszcze w swej naturze ludzkiej nie istniał. Człowiek przed Chrystusem otrzymywał łaski od Boga przez wzgląd na przyszłe zasługi Chrystusa<sup>565</sup>. Natomiast po Wcieleniu Ciało mistyczne jest ożywiane łaską Chrystusową w dwojaki sposób: zwyczajny, przez sakramenty, oraz przez bezpośredni osobowy kontakt z Chrystusem. W całym człowieku, któremu udzielana jest łaska, mieszka Chrystus, a my w Nim. „Mieszkamy w Chrystusie – mówi Doktor Anielski – wierząc w Niego, słuchając Go, trwając w wierze: *credendo, oboediendo, perseverando*. Chrystus zaś mieszka w nas – oświecając nas, przychodząc z pomocą, dając nam wytrwanie: *illuminando, subueniendo, perseverentiam dando*”<sup>566</sup>. Tym, który ożywia i uświęca Ciało mistyczne, jest Chrystus, człowiek zaś pobudzony do działania Jego łaską winien z Nim współpracować<sup>567</sup>. On, udzielając łaski innym, sam jest nią w najwyższym stopniu przebóstwiony. W łasce Chrystusowej (*gratia capitis*), jakby w źródle, zawarte są łaski wszystkich ludzi. W Chrystusie zrealizowane jest w sposób najdoskonalszy życie nadprzyrodzone. Chrystus jest doskonale zjednoczony, zarówno w Osobie Słowa zjednoczyły się Jego natura Boska i ludzka, jak również w ramach jego natury ludzkiej, w Jego Człowieczeństwie, istnieje doskonała harmonia i współdziałanie pomiędzy Jego duszą i ciałem. Łaska, która uświęca Jego Człowieczeństwo, posiada także moc sprawienia wszystkich możliwych skutków łaski w całym konkretnym człowieku. Ta łaska Chrystusowa posiada moc doskonałego zintegrowania duszy z ciałem, władz wyższych z niższymi, porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Dociera ona i przebóstwiała najpierw duszę człowieka, wprowadzając ją niejako w życie Boże realizujące się w Boskim poznawaniu i miłości. Następnie promieniuje na władze duszy: rozum i wolę poprzez cnoty wlane. Dalej oddziałuje na wszystkie pozostałe cnoty oraz stanowi podstawę wszystkich darów Ducha Świętego<sup>568</sup>. Poszczególne święci odtwarzają w sobie we właściwy sposób pełnię łaski Chrystusowej. Łaska Boża, spływająca na ludzkość poprzez Chrystusa, kształtuje człowieka od wewnątrz na wzór Chrystusa, niejako „uchrystusawia” go: „Albowiem tych, których od wieków poznał,

---

Romuald opiera się zresztą głównie na nauce św. Tomasza o łasce Głowy – *de gratia capitali* (TŻN, s. 392-393).

<sup>565</sup> Bulla *Ineffabilis Deus*.

<sup>566</sup> TŻN, s. 393. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Catena aurea*, t. II, Expos. in Joan., c. 15,2.

<sup>567</sup> Por. Ef 4,11-16.

<sup>568</sup> Szczegółowy opis tego procesu uświęcania całego człowieka znajduje się w TŻN, s. 160-185n.

tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29)<sup>569</sup>.

Łaska Głowy wnosi u człowieka nastawienie, gotowość podobną do tej, jaką miał Chrystus w swym życiu ziemskim. Jest to gotowość na przejście krzyża. Innymi słowy, człowiek będący w łasce uświęcającej, jeśli chce żyć na wzór Chrystusa, winien tak jak On przejść przez cierpienie i śmierć. Łaska usposabia go i w tym kierunku. „Tę skłonność ku krzyżowi zaszczepia w duszach łaska Chrystusowa”<sup>570</sup>. Życie Chrystusa przedłuża się więc w członkach Jego Ciała Mistycznego, przez łaskę, spływającą od Niego. Stąd też św. Paweł tak mocno podkreśla naszą więź z Chrystusem: „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale”<sup>571</sup>. Zdążając do tego celu ostatecznego, człowiek uświęcony łaską Chrystusową posiada cnoty wlane i dary Ducha Świętego, dzięki którym może w nas istnieć i rozwijać się życie trynitarnie. Między łaską a cnotami i darami Ducha Świętego istnieje ścisła łączność; łaska, cnoty wlane i dary razem do duszy przychodzą, razem znikają i równolegle się rozwijają. Zatem rozwój łaski to rozwój i powiększanie się całego organizmu nadprzyrodzonego w człowieku. Łaska przecież, cnoty i dary Ducha Świętego zaszczepione w duszy ludzkiej i jej władzach, są czymś realnym i żywotnym i jako takie podlegają prawom rozwoju. Wszystkie zatem nasze akty ludzkie na przestrzeni całego życia powinny pomnażać w nas łaskę i cnoty. Łaska więc, jako uczestnictwo w naturze Bożej, ma nieograniczone możliwości rozwoju. To upodobnianie do Chrystusa wznosi człowieka na szczyty życia nadprzyrodzonego.

Kostecki twierdził, że termin „**uchrystusowienie**” oznacza upodobnienie do Chrystusa ukazuje, iż człowiek ma przyjąć taki sam kształt, podobną postać, podobne *uformowanie*, jak Chrystus. „Łaska Chrystusowa inspiruje nas i pociąga, byśmy szli śladami życia Chrystusa i uczestniczyli poprzez akty wewnętrzne w przeżyciach Chrystusa, od żłóbka do Kalwarii. (...). Działanie łaski uświęcającej w nas skłania nasze dusze do odtworzenia w sobie całej tej pełni: adoracji, uwielbienia Boga, miłości Ojca i ludzi, uniżenia przed majestatem Boga, radości i smutku, a przede wszystkim ofiary i posłuszeństwa”<sup>572</sup>. Stąd ojciec Romuald pojmował nasze „uchrystusowienie” przez *gratia capitis* następująco: „łaska skłaniała Chrystusa do podjęcia dzieła

---

<sup>569</sup> Cały dynamizm „uchrystusowienia” człowieka opisany został w TŻN, s. 416-420.

<sup>570</sup> TŻN, s. 418.

<sup>571</sup> Rz 8,17.

<sup>572</sup> TŻN, s. 418.

odkupienia i tę cechę odkupieńczą, tę chęć poświęcenia się za innych ma i łaska działająca w nas, otrzymana od Chrystusa. Ona sprawia, że wyznawcy Chrystusa uświęceni tą Jego łaską powołani są do współpracy z Nim w dziele zbawczym”<sup>573</sup>.

Należy tu przywołać interesujące analizy dotyczące terminów: *conformitas* i *transfiguratio* dokonane przez św. Tomasza z Akwinu i jego komentatorów<sup>574</sup>. „Termin *conformitas* używany przez Akwinatę na oznaczenie upodobnienia do Chrystusa ukazuje, iż człowiek ma przyjąć taki kształt, podobną postać, podobne uformowanie”<sup>575</sup>. Podobnie, stosowany przez Tomasza termin *transfiguratio* łączy się z doktryną o upodobnieniu się do Chrystusa jako fundamentem przemiany człowieka. „W życiu wierzącego przyjęcie dokładnych cech upodobnienia do Chrystusa, odnosi się przy tym stale do prymatu Syna: »On jest obrazem Boga niewidzialnego« (Kol 1,15), w którego mocy leży przywrócenie w człowieku obrazu Bożego: „*filius Dei voluit conformitatem suae filiationis aliis communicare*”. Dokonuje się to właśnie drogą cnoty kształtującej – na bazie łaski – człowieka nowego, uczestnika chwały, jaką ma Chrystus jako Syn i jako Obraz Boży. Ta chwała przenika wierzącego coraz bardziej aż do dnia, w którym jako ciało zmartwychwstałe będzie przyozdobione nową jasnością a dusza pokojem”<sup>576</sup>. Dodajmy, że Akwinata, odnosząc *transfiguratio* do wierzących w Chrystusa, stwierdził: „Usynowienie ludzi przez Boga dokonuje się przez pewnego rodzaju uformowanie człowieka na wzór Jednorodzonego Syna Bożego. Są dwa rodzaje usynowienia. Pierwszy – przez łaskę w życiu doczesnym prowadzi do upodobnienia niedoskonałego. Drugi – przez chwałę prowadzi do pełnego podobieństwa”<sup>577</sup>.

Jak widać, zagadnienie upodobnienia do Chrystusa, „uchrystusowienia” człowieka wiąże się z tematem cnót, o czym będzie traktował bardziej szczegółowo ostatni, piąty rozdział niniejszej pracy. Oddziaływanie Chrystusa-Głowy na poszczególnego człowieka dokonuje się, zdaniem dominikańskiego dogmatyka, przez drogę łaski i cnoty i ma ogromny wpływ zarówno na życie duchowe człowieka, jak również na jego życie moralne i konkretne jego czyny. Chodzi o to, by wskazując konkretne *misteria* Chrystusa odtworzyć kolejne kroki „prawdziwego Człowieka” na drogach wzrastania i przemiany. Są to właśnie kroki upodobnienia do Chrystusa w szczegółowych ludzkich sytuacjach i doświadczeniach. Nieodłączną oczywiście jest

---

<sup>573</sup> Tamże, s. 419.

<sup>574</sup> Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 491-513.

<sup>575</sup> Tamże, s. 501.

<sup>576</sup> Tamże, s. 504.

<sup>577</sup> Tamże, s. 503.



tu rola Ducha Świętego, który jest – zdaniem Kosteckiego – Sercem Trójcy Świętej i sercem ludzkości usynowionej<sup>578</sup>. Kostecki pragnął w ten sposób uczynić Chrystusa rzeczywiście obecnym w głębi duszy ludzkiej. To „uchrystusowanie” człowieka w szczegółowych sytuacjach nie tylko nie krępuje ludzkiej spontaniczności, lecz przeciwnie: pobudza ją i rozwija, umożliwiając każdemu człowiekowi danie odpowiedzi, tak jakby dał ją sam Chrystus. Niewątpliwie, współdziałanie pomiędzy etapami życia Chrystusa i poszczególnego człowieka winno wyrażać głębokie przyłgnięcie do Osoby Chrystusa i pomoc mu wyrobić w sobie cnoty potrzebne do tego, aby w pokorze mógł korzystać z owoców życia łaski. Poznanie drogi zbawienia Chrystusa otwiera drogę do zrozumienia własnej ludzkiej drogi życia, a w konsekwencji umożliwia po prostu stanie się podobnym do wzoru nie tylko w teorii, ale także jak najbardziej konkretnie, w praktyce codzienności. „Jak (...) z głowy fizycznej na resztę ciała spływa energia ożywcza, tak od Chrystusa na ludzkość spływa energia duchowa, nadprzyrodzona, która zaszczepiła i podtrzymuje w duszach życie nadprzyrodzone. (...) Łaska dociera do głębi duszy, obejmuje w posiadanie wszystkie jej władze, czynności, słowem cały człowiek zostaje objęty działaniem spływających od Chrystusa łask. Wtedy każda czynność, pochodząca z wiary ożywionej miłością, łączy duszę coraz dogłębniej z Chrystusem i równocześnie otwiera ją coraz szerzej na Jego dalsze działanie; Chrystus staje się faktycznie »życiem duszy«. Jak więc za życia ziemskiego wychodziła od Niego »moc« i czyniła cuda, tak obecnie »moc nadprzyrodzona« ustawicznie płynie od Chrystusa i rozchodzi się po wszystkich członkach Mistycznego Ciała, działając na nie uświęcająco”<sup>579</sup>.

Temat uświęcenia duszy i ciała poszczególnego człowieka wiąże się istotnie z fundamentalnym wpływem łask sakramentalnych na uświęcanie całego człowieka, zwłaszcza łaski sakramentu chrztu, oraz szerzej omówionego w osobnych publikacjach zagadnienia łaski sakramentu pokuty<sup>580</sup> oraz łaski sakramentu Eucharystii<sup>581</sup>. Sakramenty należą do istoty Kościoła Chrystusowego, nie tylko jako znaki, przez które odróżniają się wierni od niewierzących, ale także jako węzły, którymi członkowie Kościoła spojeni są w jeden nadprzyrodzony organizm, a przede wszystkim jako »narzędzia« życia nadprzyrodzonego: przyczyny sprawcze, narzędne łaski. I tak, łaska chrztu świętego daje szczególną moc do prowadzenia życia chrześcijańskiego według

---

<sup>578</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1982, s. 40.

<sup>579</sup> TŻN, s. 393.

<sup>580</sup> R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1963.

<sup>581</sup> R. Kostecki OP, *Ten Który Jest i Jego dzieło*, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, t. 2, Kraków 1973.

zasad Ewangelii i na wzór samego Chrystusa, łaska bierzmowania – odważnego wyznawania wiary i jej obrony; łaska Eucharystii wnosi moc do gorliwego wykonywania aktów cnót, zwłaszcza aktów miłości, i do wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem; łaska sakramentu pokuty dopomaga nam ujrzeć zło i brzydotę grzechu, żałować i zadośćuczynić za swe grzechy oraz strzec się ich na przyszłość; łaska sakramentu chorych ma moc usuwania pozostałości grzechowych, daje siłę w znoszeniu dolegliwości choroby i przynosi ulgę, a niekiedy przywraca zdrowie ciała; łaski kapłaństwa i małżeństwa<sup>582</sup>.

Ojciec Kostecki bardzo pięknie i obszernie ukazał działanie łaski Chrystusowej w uświęcaniu duszy i ciała poszczególnego człowieka w Eucharystii. „Głównym i najbogatszym źródłem łask jest Eucharystia jako ofiara. (...) Chrystus w swej naturze ludzkiej, która obecnie jest w stanie żertwy, ale już uwielbionej przez Zmartwychwstanie, ma moc uświęcającą wszystkich członków swego Ciała Mistycznego. (...) Można powiedzieć, że sekret szybkiego postępu w doskonałości chrześcijańskiej (...) leży właśnie w tym wewnętrznym upodobnieniu się do Chrystusa – Żertwy. Stać się »żertwą«, jedną z Chrystusem, to najlepszy sposób celebrowania Mszy świętej i uczestniczenia w niej”<sup>583</sup>. Ten wymiar eucharystyczny w uświęcaniu całego człowieka jest bardzo istotny. Objawia się w tym, że na podobieństwo Chrystusa, Doskonałego Człowieka, i wraz z Nim, dzięki Jego łasce, winniśmy oddawać (składać ofierze miłości) swoje ciało poddane władzy duszy Panu Bogu<sup>584</sup>. Doskonałym tego przykładem jest Maryja<sup>585</sup>.

---

<sup>582</sup> R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 15-71.

<sup>583</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, t. 2, s. 112-140. Cały drugi tom poświęcony jest Eucharystii.

<sup>584</sup> Por. D. Ange, *Eucharystia – Miłość Wcielona*, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2005, s. 16-17: „Eucharystia nie jest sakramentem jednym z wielu, lecz sakramentem w pełnym znaczeniu tego słowa – tym, z którego wypływają i ku któremu zmierzają wszystkie inne. Nie jest jednym z darów Boga, ale samym Bogiem, który nam się udziela. Ona nie przekazuje łaski, lecz jest sama Osobą Jezusa, który jest źródłem wszelkiej łaski. W pewnym sensie jest jedynym sakramentem nie »prowizorycznym«, lecz wiecznym, gdyż jest sama obecnością Pana Jezusa, z którym będziemy żyli, uczestnicząc w Jego chwale przez całą wieczność. (...). Czy zechcesz dać Mi swoje ciało, abym mógł nim nakarmić cały świat? Swoją krew, abym mógł dzięki niej przemienić wszechświat? Miriam zaś odpowiada drżąca: »Oto moje ciało, które Ci powierzam. Oto moja krew, która zostanie przelana, aby dać Ci życie. Moje ciało należy do Ciebie. Moje serce jest bez reszty Twoje«. W owej chwili została ustanowiona Eucharystia. Rozpoczęła się Msza święta – Msza Jego życia na ziemi. Życie ukryte w Nazarecie będzie przygotowaniem darów. Nauczanie na drogach będzie w liturgii słowa. Wjazdem do Jerozolimy będzie procesja z darami (na Wschodzie uroczyste wejście przez królewskie wrota *ikonostasu*). Męką będzie konsekracja. Wypowiedziane na krzyżu: Ojczy, przebacz im – to będzie *Ojczy nasz*. Chwalebne Zmartwychwstanie będzie Komunią, zapowiedzią wiecznych godów Baranka w niebie. Lecz wszystko sprowadza się do jednego: jak bowiem mógłby On zostawić nam swoje Ciało i swoją Krew, gdyby wcześniej nie otrzymał ich od Maryi i nie prosił Ją o nie. O, ubogi Boże! Tutaj i dzisiaj (w Nazarecie, 25 marca) Bóg, który sam nie może doświadczyć tego, czym jest człowieczeństwo,

W charytologii ojca Romualda wyraźnie widać prawdę, że cały człowiek został stworzony na obraz Boży, aby osiągnąć doskonałe Jego podobieństwo i uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej. „Przez współpracę z łaską człowiek się doskonali i odradza. To odrodzenie ludzkości rozpoczęło się z chwilą Wcielenia Syna Bożego. Chrystus bowiem objawił prawdę ludziom i złożył w Kościele nadprzyrodzoną energię, która człowieka uszlachetnia i uświęca. (...) Odradzające działanie łaski rozpoczyna się w głębi duszy i stopniowo obejmuje całego człowieka. To wewnętrzne uświęcenie przewija się w czynnościach zewnętrznych, a więc w życiu osobistym, jak i społecznym”<sup>586</sup>. Chrystus uświęca poszczególnego człowieka, a przez to jest On również celem historii ludzkiej. On jest tym, którego Ojciec wskrzesił z martwych, wywyższył i umieścił po swojej prawicy, ustanawiając Go sędzią żywych i umarłych. W Jego Duchu ożywieni i zjednoczeni pielgrzymujemy ku ostatecznemu wypełnieniu historii ludzkiej, które w pełni zgodne jest z zamysłem Jego miłości: „Aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie, to, co w niebiosach, i to, co na ziemi (Ef 1,10). Sam Pan mówi: „Oto przyjdę niebawem, a moja zapłata jest ze Mną, by tak każdemu odplacić, jaka jest jego praca. Ja jestem Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22,12n)<sup>587</sup>.

Tutaj w pełni ujawnia się znaczenie łaski w życiu poszczególnego człowieka. Zdaniem dominikańskiego dogmatyka łaska przewyższa nieprzymuszoną dobroć samego aktu stworzenia. Objawia niejako pełnię człowieczeństwa. Swoje imię „łaska” otrzymuje właśnie dzięki swej darmości. Jest ona wyjątkową dobrocią, darem większym niż można sobie wyobrazić. Jest ona w człowieku konsekwencją daru antonomazji Chrystusa będącego uosobieniem łaski. Dar Boży, o którym mówimy, to sam Bóg, dający siebie w Jezusie Chrystusie swoim Synu oraz w Duchu Świętym. Gdy

---

otrzymuje od jednej z naszych niewiast trud, cierpienie i śmiertelność. Za trzydzieści trzy lata w Jerozolimie przywróci mi to Ciało, które Mu dałem za pośrednictwem Maryi, abym przez nie mógł zostać uwielbiony i żyć na wieki. Przyjął On moje śmiertelne ciało, aby mnie uczynić nieśmiertelnym. Przyjął całe moje ludzkie ciało, aby pewnego dnia zwrócić mi je przebóstwione. Zdumiewająca zamiana. Któż mógłby kiedykolwiek wyobrazić sobie taką rewolucję? Rzeczywiście, to samo Ciało, które dzisiaj otrzymuje On od Maryi, po trzydziestu trzech latach odda swojemu Kościołowi i powierzy każdemu z nas. Gdy kapłan wypowiada słowa: ciało Chrystusa, znaczy to: Oto Jezus, Syn Boży i Dziecię Maryi, we własnej osobie. Czy naprawdę w to wierzysz? Twoje Amen znaczy: Tak, wierzę w to całą moją duszą. Tak, jestem tego pewien (pewna). Tak, przyjmuję Go z radością i przez miłość. Zaś Ojciec przedwieczny w twoim Amen słyszy *Fiat* Maryi, rozbrzmiewające tu i teraz. »Za każdym razem, gdy przyjmuję świętą Hostię, moje serce napętnia się miłością, a z ust wyrzywa się pieśń dziękczynienia. O, nieskończone miłosierdzie! Zamiast umrzeć niemądrze, ofiaruję moją śmierć za tych, których kocham« – Jacques Fesch, na chwilę przed egzekucją”.

<sup>585</sup> Por. rozdział czwarty niniejszej rozprawy.

<sup>586</sup> TŻN, s. 153.

<sup>587</sup> Por. KDK, 45.

więc mówimy o człowieku będącym w łasce u Boga, mówimy o człowieku, któremu Bóg udziela samego siebie w swojej nieskończonej miłości. Łaska jest przede wszystkim zbawczym wydarzeniem dokonany w Jezusie, od którego pochodzi przemiana wewnętrzna człowieka<sup>588</sup>.

W terminologii Pawłowej, z której obficie korzysta ojciec Romuald, łaska może oznaczać: samego Jezusa Chrystusa<sup>589</sup>, formuły zbawienia (Rz 16,20; 1 Kor 16,23; 2 Kor 13,13nn), nową przestrzeń, w której znajduje się i żyje człowiek wszczepiony w Chrystusa (Rz 5,2; trwać w „łasce”, jest równoznaczne z „trwać w Chrystusie”), środowisko świadome darmowej miłości Bożej, która umożliwia prawdziwą wolność (por. Rz 6,14; Ga 1,6; 5,4), moc Bożą wspierającą człowieka w jego słabości (por. 2 Kor 12,9). Łaska została dana w Jezusie, w którym dostąpiliśmy odkupienia z grzechów (por. Ef 1,6nn); dzięki niej zostajemy wszczepieni w samego Chrystusa (por. Ef 2,5.7n). W Listach pasterskich Chrystus jest łaską Boga, ponieważ jest objawieniem – „epifanią” miłości Boga do ludzi (Tt 2; 3,4-7). W szczególny sposób łaska oznacza dla Pawła dar apostołstwa, to znaczy misję otrzymaną od Boga, której nie jest się godnym (por. Rz 1,5; 12,3; Ga 1,15). Trzeba dodać, że w Nowym Testamencie termin „łaska” występuje w liczbie pojedynczej i ogólnie odnosi się do zbawczego dzieła Chrystusa oraz do sposobu, w jaki człowiek w nim uczestniczy, nie zaś do darów bądź poszczególnych „łask”. Równocześnie oczywiste jest, że byłoby zawężeniem określenie posłania Nowego Testamentu do człowieka zbawionego w Chrystusie jedynie terminem „łaska”. Teologia Janowa mówi na przykład o uczestnictwie w świetle i życiu, którym jest Chrystus. Są to inne określenia tej samej tajemnicy. Elementem pierwszorzędym pozostaje w nich związek z Jezusem. Poprzez swoje zbawcze dzieło Chrystus otwiera nam dostęp do Ojca i udziela nam swojego Ducha, który pozwala, byśmy uczestniczyli w życiu Syna Bożego. Kiedy mówimy o człowieku cieszącym się życzliwością i łaską u Boga, albo też, jeśli ktoś woli, o człowieku łaski Bożej, która nie jest niczym innym jak Jego dobrocią względem człowieka ukazaną w Jego obecności i w skutkach, jakie w nas wywołuje, nie czynimy niczego innego, jak tylko staramy się odzwierciedlić konsekwencje antropologiczne zbawczego dzieła zrealizowanego w Chrystusie dla

---

<sup>588</sup> „Łaska uświęcająca przebóstwia duszę. To przebóstwienie promieniuje poprzez cnoty wlane na władze duszy. Podobnie jak z istoty duszy wyłaniają się jej władze, tak z łaski habitualnej wypływają cnoty i dary Ducha Świętego. Podmiotem łaski jest istota duszy, wyłaniające się zaś z niej cnoty oraz dary Ducha Świętego mają za podmiot władze duszy. Łaska razem z cnotami wlanymi – boskimi, intelektualnymi i moralnymi oraz darami Ducha Świętego, stanowi nadprzyrodzony organizm, który uzdalnia człowieka do życia nadprzyrodzonego”, por. TŻN, s. 170.

<sup>589</sup> Por. F. Mussner, *Uneamenti fondamentali della teologia della grazia nel Nuovo Testamento*, t. IX, s. 27-53.

dobra wszystkich ludzi. Przemyslenia Kosteckiego w tym aspekcie bardzo często współgrają z treścią pierwszej części konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, w której wyłożono antropologię soborową: „Słowo Boże bowiem, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem, tak, aby będąc doskonałym Człowiekiem, wszystkich zbawić i wszystko zrekapitulować w sobie. Pan jest celem historii ludzkiej, punktem, ku któremu zwracają się pragnienia historii i cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, radością wszystkich serc i wypełnieniem ich tęsknot”<sup>590</sup>.

Jak stwierdził ojciec Romuald, „zapoczątkowany przez Jezusa Chrystusa proces odradzania się ludzkości wciąż trwa i trwać będzie do końca świata. Ponieważ jest on uzależniony od wolnej woli człowieka oraz od wylewu łask Bożych, nie można określić stałych praw jego rozwoju. W niektórych okresach, albo w niektórych częściach świata, zauważamy rozwój intensywniejszy, kiedy indziej znów lub gdzie indziej – obniżanie się go. Niezależnie od tej nieregularności i falowania ludzkość wciąż się przemienia i idzie wzwyż. Czynnikiem, które ją odradzają, jest prawda Chrystusowa oraz łaska, źródła energii życiowych, stopniowo przenikających ludzkość i powodujących wewnętrzny proces jej ulepszania się i uszlachetniania. Zaczyna się on od umysłu, u podstaw bowiem życia ludzkiego leży myśl. Ludzie postępują zazwyczaj tak, jak myślą. Ważną tedy jest rzeczą, by człowiek znał prawdę. Tę objawił ludzkości Chrystus”<sup>591</sup>. W nauce Soboru Watykańskiego II czytamy: „Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie (...), abyśmy, synowie w Synu, wołali w Duchu: Abba, Ojcze!”<sup>592</sup>.

Człowiek nie może realizować się w zamkniętej podmiotowości oderwanej od Boga, czyniącej go mało komunikatywną jednostką. „Bóg, powołując ludzkość do istnienia, mógł ją zostawić na właściwym jej poziomie naturalnym. Mógł też braki naturalne, wynikające ze złożoności człowieka, uzupełnić darami pozanaturalnymi tak, aby człowiek w porządku naturalnym był doskonały. Możliwy byłby także stan nadprzyrodzony bez darów pozanaturalnych, a więc człowiek uświęcony łaską, ale z brakami naturalnymi. Wszystkie powyższe warianty – aczkolwiek możliwe, nigdy nie istniały. Człowiek otrzymał stan sprawiedliwości nadprzyrodzonej i zarazem naturalnej doskonałości. Przez grzech Adama stracił jedno i drugie; upadła ludzkość

---

<sup>590</sup> KDK, 45.

<sup>591</sup> TŻN, s. 153.

<sup>592</sup> KDK, 22.

podniósł Chrystus. Obecna ludzkość znajduje się więc w stanie natury pozbawionej pierwotnej sprawiedliwości. Chrystus, wysługując łaskę, daje ludzkości możliwość odradzania się. Łaska Chrystusowa ma ustawicznie odnawiać i doskonalić poszczególnych ludzi; można więc mówić o stanie »natury odradzającej się«. Grzech Adama skaził naturę ludzką jako taką, a poprzez fakt przekazywania jej zakaża każdego potomka Adama. Chrystus odradza ludzkość stopniowo, zaczynając od poszczególnych jednostek<sup>593</sup>. Człowiek jako osoba rozwija w sobie Boże podobieństwo poprzez otwarcie na miłość. Komunikowanie miłości realizuje się nie tylko w sferze duchowej człowieka, ale również w historycznych i cielesnych uwarunkowaniach, poprzez wydarzenia, słowa, gesty. Przybierają one wymiar cielesny. Rozważania o Chrystusie jako Głowie wpływającej na poszczególnego człowieka nie mogą pomijać materii, cielesności. Jak słusznie zauważył B. Forte, „ciało, wyrażające dynamikę wynikania, przyjmowania i odwzajemniania miłości w wolności człowieka staje się wizerunkiem żyjącego Boga. Dualizm dążący do przyjmowania Bożej obecności w duszy uwięzionej w ciele nie ma nic wspólnego z chrześcijańską wizją stworzenia pojmowanego jako historia trynitarna. (...) Skoro Boska Trójca uczyniła człowieka ikoną wiekuistego ruchu Miłości, to oznacza to, iż pośród całego stworzenia człowiek stanowi istotę o najwyższej godności. Zarazem jest on powołany, by wzrastać i rozwijać się w miłości i by stawać się coraz bardziej sobą w wolności, zmierzając do realizowania się w beczasowej Miłości wiekuistej<sup>594</sup>. Tak więc, powrót do osobowej jedności z Bogiem dokonujący się poprzez oddziaływanie na człowieka *gratia capitis* nadaje poszczególnym ludziom nową godność. Wyraża się ona w całkowitej przynależności do Chrystusa, który wpływa swoją łaską na duszę i ciało. „Grzech Adama skaził naturę ludzką jako taką, a poprzez fakt przekazywania jej zakaża każdego potomka Adama. Chrystus odradza ludzkość stopniowo, zaczynając od poszczególnych jednostek<sup>595</sup>. Na Kalwarii jako głowa ludzkości Jezus złożył prawdziwą ofiarę w imieniu całej ludzkości i za poszczególnych ludzi. Odtąd stanowimy z Nim jedno: jedną Osobę mistyczną. Chrystus w stosunku do ludzkości odrodzonej jest jak Adam w stosunku do ludzkości upadłej. Cała ludzkość zawiera się w Chrystusie, tak jak poprzednio była w Adamie. I dlatego, jak grzech Adama pozbawił ludzkość łaski oraz innych darów, danych jej w Adamie, tak „sprawiedliwość” Chrystusa przywróciła jej

---

<sup>593</sup> TŻN, s. 140.

<sup>594</sup> B. Forte, *Trójca Święta jako historia*, Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2005, s. 248.

<sup>595</sup> TŻN, s. 140.

utracone łaski i naprawiła zniszczenie spowodowane grzechem pierwszego ojca. „A zatem, jak przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5,18-19). Chrystus jako głowa ludzkości naprawił zło spowodowane grzechem Adama (Rz 5,1-21; 1 Kor 15,44-49). Aby móc dokonać dzieła odnowienia i odrodzenia upadłej ludzkości, otrzymał specjalną łaskę, która nie tylko uświęciła Go osobiście, ale dzięki której mógł oddziaływać na innych. (...). Jako Głowa i Przedstawiciel całej ludzkości, Chrystus może zabierać głos w imieniu nas wszystkich, może działać w naszym imieniu i na nasze konto; może więc za ludzkość Boga przepraszać i dawać za nią zadośćuczynienie. Może także dla niej zasługiwać”<sup>596</sup>.

Tak więc łaska uświęcająca z całym orszakiem cnót wlnych i darów Ducha Świętego, łaski uczynkowe oddziaływające na nasze władze duchowe, aby doprowadzić grzeszników do stanu łaski, a tych, co są w stanie łaski, ustrzec od jej utracenia oraz dopomóc do jej rozwoju, jak również wszystkie inne dary dodatkowe i drugorzędne w stosunku do łaski uświęcającej, mają na celu doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem w wieczności przez bezpośrednie oglądanie Jego istoty. Kontemplacja Boga w Trójcy Jedynego – oto ostateczny cel stworzeń rozumnych. Można więc mówić o *gratia capistis* uświęcającej całego poszczególnego człowieka. Taka interpretacja łaski jest całkowicie zgodna z biblijnym Objawieniem, które ukazuje ją poprzez szczególną relację Boga do całego człowieka w Jezusie Chrystusie<sup>597</sup>. W Jego życiu ukazuje się bowiem miłująca bliskość Boga wobec grzesznego człowieka aż do Jego wejścia w samo cierpienie z powodu grzechu. Na taką interpretację łaski w odniesieniu do Osoby Chrystusa zwrócili również uwagę O. H. Pesch i A. Peters, dla których „istotą łaski jest zwrócenie się Boga do ludzi w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie”<sup>598</sup>. Podstawą biblijną takiej interpretacji łaski jest Rz 3,23-24: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie”. Łaską jest zatem Osoba

---

<sup>596</sup> TŻN, s. 118-119.

<sup>597</sup> Por. A. Beni, *Grazia* [w:] *Nuovo dizionario di teologia*, red. G. Bargaglio, S. Dianich, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, s. 593nn.

<sup>598</sup> Por. O. H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, s. 2-5. Podobnie dla irlandzkiego filozofa Johna O'Donohue odniesienie człowieka do Chrystusa przez łaskę jest jedną z centralnych idei rozważanych w jego książce *Echo der Seele*, niemieckie tłum. D. G. Bandini, Deutscher Taschenbuch Verlag, wyd. 2, München 2000.

Chrystusa, który przywraca człowiekowi utraconą przez grzech chwałę Bożą<sup>599</sup>. Proces jednoczenia się przez oddziaływanie Chrystusa Głowy na całego człowieka z Trójjedynym Bogiem i jego wewnętrzna przemiana zmierzają ostatecznie do przeobóstwienia całej ludzkiej osoby. Ojciec Romuald ukazuje to misterium przeobóstwienia po pierwsze jako usynowienie Boże: „Usynowienie Boże, jeden z najcenniejszych owoców Odkupienia i cel przeznaczenia Bożego, idzie w parze z uświęceniem przez łaskę. »W miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, która obdarzył nas w umiłowanym« (Ef 1,5)»<sup>600</sup>. Następnie podkreśla znaczenie tej prawdy, że „łaska, będąc uczestnictwem w naturze Bożej, uświęca podmiot, w którym działa. (...) Łaska spełnia obecnie rolę czynnika oczyszczającego, leczącego i wzmacniającego naturę ludzką. Nie jest to jednak jej rola najważniejsza, ale raczej drugorzędna i jakby przypadkowa. Gdyby nie było w nas grzechu, łaska uświęcałaby bez oczyszczania, jak to miało miejsce u aniołów, u pierwszych rodziców przed upadkiem i u Bogarodzicy w momencie Jej poczęcia<sup>601</sup>. Łaska również dokonuje uduchowienia człowieka, „obejmuje całego człowieka promieniując na wszystkie jego władze, tak duchowe, jak i zmysłowe, a także na ciało, przepajając je pierwiastkiem nadprzyrodzonym i wyciskając piętno nadprzyrodzonej duchowości na całym życiu»<sup>602</sup>.

Trzecią konsekwencją przeobóstwienia człowieka „dzięki łasce uświęcającej możliwe jest współżycie – *koinonia* – duszy z Trójcą Świętą. Dusza wchodzi w nurt życia trynitarnego, przeżywając je na swój i sobie właściwy sposób, jaki dostępny jest dla stworzenia. (...) W tym współżyciu duszy z Trójcą Świętą, podobnie jak w samej Trójcy, występuje tajemnica jedności natury Bożej i różnicy między Osobami. W duszy działają wszystkie Osoby i cokolwiek sprawia jedna z Nich, to samo sprawiają wszystkie. (...) Wykonując akty miłości, oparte na poznaniu nadprzyrodzonym, dusza zacieśnia swą łączność z Bogiem; następuje wzajemne przenikanie się miłości: dusza przebywa w Bogu, a Bóg w duszy»<sup>603</sup>. Dokonuje się to wtedy, gdy Człowieczeństwo Chrystusa pośredniczy w nawiązywaniu łączności z Bogiem i jej pogłębianiu. „Kiedy dusza kontaktuje się z Chrystusem w jego człowieczeństwie – czy to bezpośrednio, przez wiarę ożywioną miłością, czy sakramentalnie – Duch Święty przez Chrystusa

---

<sup>599</sup> Por. tamże, s. 5nn.

<sup>600</sup> TŻN, s.185.

<sup>601</sup> Tamże, s. 193.

<sup>602</sup> Tamże, s. 199.

<sup>603</sup> Tamże, s. 225.



proceedzi ją do Ojca i zacieśnia z Nim łączność. Jeśli dusza, posiadając *habitualnie* Boga i będąc z nim *habitualnie* zjednoczona, aktualizuje to życie *habitualne* przez wykonywanie aktów cnót Boskich, łączność jej z Bogiem pogłębia się, dusza coraz bardziej Bogiem nasiąka, a Bóg coraz głębiej ją przenika. Szczytem tego zjednoczenia i zarazem przygotowaniem do oglądania Istoty Bożej w wieczności będzie pewnego rodzaju »wycucie« Boga, doświadczenie w sobie Jego obecności»<sup>604</sup>.

W człowieku dokonuje się więc przebóstwienie ludzkiego ducha i uduchowanie ludzkiego ciała. Przemieniony w swoim cielesno-duchowym wymiarze człowiek upodabnia się do Osoby Syna. Kostecki pisze o nim, że uczestniczy w Jego życiu. Podobieństwo do Syna wyraża się przede wszystkim w synowskich aktach umysłu i woli. Przebóstwiony człowiek poznaje i miłuje w taki sam sposób jak Syn. „Bóg, uświęcając człowieka łaską, w pewnym znaczeniu zaszczenia w nim swe Bóstwo, rodzi go do życia Bożego. To zaszczenie Bóstwa przez łaskę formalnie czyni człowieka przybranym synem Bożym. Uświęcony łaską człowiek, nie dlatego jest synem Bożym, że Bóg go za takiego uważa, ale synostwo to jest skutkiem przebóstwienia przez łaskę»<sup>605</sup>. Podobnie jak odwieczny, tajemniczy akt wewnętrznego życia Boga, polegający na rodzeniu przez Ojca Syna, czyli przelewaniu całej swej Boskiej natury przez Ojca na Osobę Syna, będący odwiecznym początkiem drugiej Osoby, którą nazywamy Synem Bożym (synostwo naturalne), również dokonuje się dopuszczenie człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej przez łaskę uświęcającą, które jest podstawą naszego usynowienia Bożego (synostwo z adopcji). „Jednak Bóg, uświęcając człowieka łaską, nie przelewa swej natury Boskiej w całej pełni, ale dopuszcza nas do uczestnictwa w niej, w sposób wprawdzie ograniczony i analogiczny, tak jednak, że uświęcony łaską otrzymuje coś, co jest właściwe Bogu: mianowicie zdolność poznawania i kochania tak, jak Bóg poznaje i miłuje w swym życiu trynitarnym»<sup>606</sup>. Jako czwartą, niezwykle ważną konsekwencję oddziaływania Chrystusa na dusze i ciało poszczególnego człowieka dominikański dogmatyk dostrzegł w tym, że „łaska uświęcająca przebóstwiając duszę, nie tylko czyni ją dzieckiem Bożym, uduchowia i wprowadza do niej Osoby Boskie, ale wyciska w niej ponadto szczególne Boże podobieństwo»<sup>607</sup>. Łaska wyciska obraz Boga na duszy i jej władzach. „Można więc

---

<sup>604</sup> Tamże, s. 227.

<sup>605</sup> Tamże, s. 187.

<sup>606</sup> Tamże.

<sup>607</sup> Tamże, s. 230.

mówić o trojakim obrazie Boga w człowieku: z racji stworzenia, odrodzenia przez łaskę i uwielbienia”<sup>608</sup>.

Zwieńczeniem refleksji ojca Romualda nad rzeczywistością wpływania *gratia capitis* na całego poszczególnego człowieka było *misterium* usprawiedliwienia i zasługiwania człowieka, czyli „wewnętrzne nastawienie całego człowieka w pierwszym rzędzie do Boga – celu nadprzyrodzonego, następnie do społeczeństwa i do samego siebie. Koncepcja usprawiedliwienia człowieka ukazana przez dominikanina polegała nie tylko na samym odpuszczeniu grzechów, ale przede wszystkim na uświęceniu i odnowieniu przez łaskę całego człowieka. „Usprawiedliwienie nie jest tylko okryciem naszych grzechów szatą sprawiedliwości Chrystusa, ale rzeczywistym obmyciem i usunięciem ich z duszy przez wlanie łaski, która przebóstwia duszę i równocześnie oczyszcza ją z grzechów”<sup>609</sup>. Proces usprawiedliwienia, czyli przejście ze stanu grzechu do stanu łaski wymaga współpracy człowieka. Bóg, licząc się z wolną wolą człowieka, „wlewa do duszy grzesznika łaskę uświęcającą i towarzyszące jej cnoty, grzesznik nie pozostaje bierny, ale sam również zaczyna działać”<sup>610</sup>. Każdy uczynek ludzki wykonany pod wpływem łaski może być zasługujący. Łaska natomiast, dzięki której możemy zasługiwać, jest łaską wysłużoną przez Chrystusa<sup>611</sup>. Tak więc, Kostecki ukazał *łaskę Głowy (gratia capitis)* jako zjednoczenie ludzkiego losu z losem Jezusa Chrystusa. Sens życia człowieka odsłania się w życiu Jezusa Chrystusa. Łaska Głowy jest włączeniem w Boga-Człowieka całego poszczególnego człowieka.

W charytologii ojca Romualda łaska jawiła się po prostu jako dynamiczny proces przenikania Osób Boskich w osobę ludzką. W ten sposób osoba ludzka coraz bardziej uczestniczy w trynitarnym życiu Boga. Proces ten zostaje zakłócony przez grzech, ale nabiera pełnej i doskonałej postaci w misterium Wcielenia. W Osobie Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa ukazuje się zjednoczenie człowieczeństwa z Bóstwem. Odtąd każda ludzka osoba może w Chrystusie zjednoczyć się z Trójjedynym Bogiem i uczestniczyć w Jego Boskim życiu przez łaskę. Osobowe zjednoczenie i uczestnictwo w trynitarnym życiu Boga pozostają dynamicznym procesem od momentu chrztu, w którym ludzka osoba jednoczy się z Boskimi Osobami, aż do pełni zjednoczenia w wieczności. Za ojcami Kościoła można go przyrównać do ciągłego rozpalania

---

<sup>608</sup> Tamże, s. 238.

<sup>609</sup> Tamże, s. 242.

<sup>610</sup> Tamże, s. 244.

<sup>611</sup> Tamże, s. 255-278.

istniejącego już żaru. Tym, który rozpala ów żar, jest Osoba Ducha w swoim ciągłym przychodzeniu do człowieka. Przebóstwiony człowiek jest uzdolniony do poznania Boga i bezpośredniego oglądania Jego istoty. I chociaż w duchowych stworzeniach istnieje naturalne pragnienie oglądania Boga, to przebóstwienie oznacza coś więcej niż wypełnienie naturalnych pragnień, które pozostają ogólne i nieokreślone. Kostecki sądzi, że jest ono niejako wyniesieniem człowieka aż do łona Ojca: „Łaska uświęcająca jest jednak czymś o wiele więcej niż uczestnictwo moralne: jest uczestnictwem fizycznym i rzeczywistym w naturze Bożej. Przez łaskę człowiek nie tylko zewnętrznie, przez swe czynności, upodabnia się do Boga, ale natura Boga rzeczywiście odbija się w jego duszy”<sup>612</sup>.

Uduchowanie ludzkiego ciała poszczególnego człowieka stanowi bardzo ważny element oddziaływania *gratia capitis*. Podkreślenie tego przejawu łaski przez Kosteckiego ma na celu ukazanie różnicy między przebóstwieniem Adama a przebóstwieniem zbawionych w niebie. Aby ukazać tę różnicę, wychodzi on w swojej refleksji od idei utraty *sprawiedliwości pierwotnej*, którą spowodował grzech pierworodny. „Głównym i zasadniczym jego skutkiem jest pozbawienie natury ludzkiej sprawiedliwości pierwotnej. Grzech zabrał to wszystko, co się na nią składało, a więc zarówno łaskę z całym nadprzyrodzonym organizmem cnót i darów Ducha Świętego, jak i dary pozanaturalne”<sup>613</sup>. Utrata łaski była wielkim wstrząsem dla całej natury ludzkiej, wprowadziło to w niej wielki zamęt. Kostecki stwierdził, że „brak sprawiedliwości pierwotnej odbija się także na ciele, które stało się cierpiętliwe i podległe śmierci”<sup>614</sup>. Zauważył jednak, że przebóstwienie duszy i ciała łaską Głowy, owo pełne „uchrystusowanie” całego człowieka dokona się w życiu wiecznym. Niedoskonałości ciała także zostają usunięte. Zmartwychwstanie przebóstwiony człowiek. „Dla tych, co zmartwychwstaną chwalebnie równocześnie Chrystus będzie wzorem. Ciała bowiem chwalebnie zmartwychwstałe będą uduchowione na podobieństwo ciała Chrystusa, nieśmiertelne, subtelne, podległe całkowicie duszy”<sup>615</sup>. Ta przemieniająca siła Bóstwa, która obejmuje również cielesność człowieka, udziela jej takiej samej wspaniałości, jakiej udziela ludzkiemu duchowi. Tę myśl wyprowadził on z nauki o Eucharystii. „Uczestniczyć w ofierze Chrystusa znaczy robić to, co robi Chrystus, składać w ofierze samego siebie usuwając to wszystko, co nie pozwala i nie

---

<sup>612</sup> Tamże.

<sup>613</sup> TŻN, s. 78-86.

<sup>614</sup> Tamże, s. 80.

<sup>615</sup> R. Kostecki OP, *Ten Który Jest i Jego dzieło*, t. 1, s.294.

pomaga a przeszkadza ofiarowaniu siebie. Upodobnienie do Chrystusa – Żertwy, to istota uczestnictwa w ofierze Chrystusa. Obfitość otrzymania owoców ofiary Mszy św. zależy od tego, w jakiej mierze stajemy się żertwą, czyli, w jakiej mierze dajemy Bogu coś z siebie samych”<sup>616</sup>.

Przemiana ciała polega na odnowieniu więzi jedności z duszą. W życiu wiecznym już nigdy nie ulegnie ona rozwiązaniu. W odnowionej jedności całe cielesne życie człowieka zostaje przemienione i upodabnia się do przebóstwionego życia ducha na wzór Chrystusa. Dlatego przemienienie to można nazwać uduchowieniem ciała. Uduchowanie ciała rozpoczyna się już w obecnym życiu przez działanie Ducha Świętego, który zamieszkuje w żywych członkach Chrystusa, a dopełni się w życiu wiecznym: „A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8,11). Duch przenika ludzkie ciało swoim Boskim światłem, podobnie jak przenika nim ludzką duszę. „Duch Święty – serce Boga – może być także nazwane sercem ludzkości usynowionej, bo działa w niej jako w całości oraz w poszczególnych jej członkach, w sposób tajemniczy, na wzór serca fizycznego w naszym organizmie”<sup>617</sup>. Uduchowanie ciała jest związane z Eucharystią. **Kostecki wyraził pogląd, że głównym źródłem oraz tytułem uduchowania i zmartwychwstania ludzkiego ciała jest spożywanie ożywiającego Ciała Chrystusa w Eucharystii.** „Niektórzy sądzą, że Eucharystia wyciska na ciele jakieś nadprzyrodzone właściwości i przez to goi ranę pożądliwości, inni, że sprawia w ciele jakieś naturalne właściwości, przez które pożądliwość zostaje jakby przygaszona. Inni znów, że z racji przyjęcia Eucharystii człowiek otrzymuje specjalne pomoce łaski, dzięki którym budzą się w duszy pobożne myśli, które powstrzymują napaści szatańskie i przez to nie pozwalają do powstania pożądliwości. Wszystkie tego rodzaju tłumaczenia mają w sobie trochę prawdy. Z racji ścisłej łączności duszy z ciałem, jest wzajemny wpływ na siebie. Duch gorący, zjednoczony z Bogiem jest silniejszy, łatwiej panuje nad ciałem i trzyma go w korbach. Moc ducha, jaką wnosi Eucharystia, oddziałuje na ciało. Ponadto Eucharystia jako znak Męki Chrystusa, chroni od napaści szatańskiej. A więc i od tej strony Eucharystia przychodzi z pomocą w dążeniu do chwały wiecznej. Ojcowie Kościoła uczą, że Eucharystia wpływając swą mocą nadprzyrodzoną na ciało, przyczynia się i dysponuje do chwalebego

---

<sup>616</sup> Tamże, t. 2, s. 135.

<sup>617</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 40.

zmartwychwstania. »Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, ma życie wieczne, a ja go wskreszę w dniu ostatecznym« (J 6,54). W jaki sposób to się dzieje, czy tu chodzi o wpływ moralny tylko, czy fizyczny, nad tym zastanawiają się teologowie. Nie ulega wątpliwości, że ten wpływ istnieje, i że przyjmujący Eucharystię, trwają do końca w stanie łaski i zmartwychwstaną chwalebnie, na wzór Chrystusa, tym więcej podobni do Niego w Jego chwale im więcej się z Nim kontaktowali na ziemi w sakramencie Eucharystii<sup>618</sup>. Zjednoczenie z Bogiem-Człowiekiem dokonuje się już przez wiarę i chrzest, to jednak jest ono jeszcze niedoskonałe. Natomiast spożywanie Ciała Pańskiego sprawia żywe, doskonałe, nadnaturalne z Nim zjednoczenie. „Łaska specyficzna sakramentu Eucharystii wzmacnia od wewnątrz, podobnie jak pokarm materialny wzmacnia ciało, wnosi gorliwość w wykonywaniu dobrych uczynków, zwłaszcza rozpala miłość, a przez to jednoczy duszę z Bogiem, sprawia szczególną zażyłość z Chrystusem, podtrzymuje, zachowuje w intensywności życie nadprzyrodzone. W łasce sakramentu Eucharystii jest zawarta szczególna nadprzyrodzona moc, zdolna przerobić człowieka od wewnątrz i upodobnić go do Chrystusa<sup>619</sup>. Synonimem uduchowienia ciała było w charytologii Kosteckiego pojęcie przemienienia. Według niego polegało ono na przemianie materii, z której zbudowane jest ludzkie ciało. Przemienienie jest przewyciężeniem materialności ciała ludzkiego, to znaczy usunięciem niedoskonałości uwarunkowanych materią, przede wszystkim jej zniszczalności i ociążałości. Ojciec Romuald, idąc za myślą św. Tomasza z Akwinu, stwierdził, że „Doktor Anielski zaznacza, że pierwszym i bezpośrednim skutkiem łaski w duszy jest wprowadzenie do niej nowej formy, która daje duszy bytowanie duchowe. Łaska jest więc źródłem i początkiem uduchowienia człowieka. To uduchowienie nadprzyrodzone, jakie daje łaska, jest naturze ludzkiej naddane, czyli opiera się na duchowości przyrodzonej człowieka. Zaszczepiając w duszy naturę Bożą, łaska wnosi do niej nadprzyrodzoną ontologiczną »duchowość«, na której opiera się duchowość moralna. Duchowość ontologiczna jest to wniesione przez łaskę, uzdolnienie do życia według zasad nadprzyrodzonych. Człowiek uświęcony łaską może i powinien postępować nie tylko uczciwie, jak mu dyktuje rozum przyrodzony, ale według wymagań Ewangelii, czyli stosownie do podanych przez Chrystusa zasad, które przyjąć należy wiarą. Mając w sobie nadprzyrodzoną energię, wniesioną przez łaskę uświęcającą, jest on w możności dostosowywać swoje ludzkie działanie do normy

---

<sup>618</sup> R. Kostecki OP, *Ten Który Jest i Jego dzieło*, t. 2, s. 201.

<sup>619</sup> Tamże, s. 178.

nadprzyrodzonej. Z chwilą, kiedy faktycznie będzie to czynił, jego nadprzyrodzona *habitualna* »duchowość« będzie się aktualizować; na podłożu duchowości ontologicznej będzie się rozwijać duchowość moralna. Proces ten polega na podporządkowywaniu całego człowieka – jego władz zarówno duchowych, rozumu i woli, jak i uczuciowo-zmysłowych – duchowi nadprzyrodzonemu, czyli temu, czego domaga się przede wszystkim prawo łaski i miłości nadprzyrodzonej. Uduchowienie nadprzyrodzone przez łaskę i cnoty obejmuje całego człowieka promieniując na wszystkie jego władze, tak duchowe jak i zmysłowe, a także na ciało, przepajając je pierwiastkiem nadprzyrodzonym i wyciskając piętno nadprzyrodzonej duchowości na całym życiu, co można zaobserwować u świętych, którzy swoje uduchowienie moralne posunęli aż do heroizmu. Uduchowienie postępuje naprzód ze wzrostem łaski i cnot wlnych. W miarę jak organizm nadprzyrodzony rozwija się i coraz więcej zakorzenia w naturze, człowiek coraz bardziej i zarazem coraz łatwiej poddaje się pod nadprzyrodzone działanie Boże, idąc za poruszeniami łaski uczynkowej, oświecającej rozum i zapalającej wolę, a przez to stopniowo coraz więcej uczestniczy w wewnętrznym życiu Boga. Duch jego coraz bardziej upodabnia się do ducha Bożego, stając się z Nim jednym duchem<sup>620</sup>. To stopniowe przemienianie jawi się jako oczyszczenie ciała przez Boską moc i nadanie mu nowych właściwości. Przez te właściwości ciało uzyskuje jakby coraz większą prostotę ducha oraz swój sposób istnienia. Przemienione ludzkie ciało jest formowane przez przemienioną duszę. Dzięki przemienieniu ciało doskonale podporządkowuje się duchowi. To podporządkowanie jest celem uduchowienia ciała. Te nowe właściwości ciała już w pełni przemienionego w życiu wiecznym stanowią: *subtilitas, incorruptibilitas impassibilitas, agilitas*. Razem z ludzkim ciałem zostaje uduchowiony również cały świat materialny. Dominikański dogmatyk zauważa, że w centrum przemienionego świata jest Wcielony Syn Boży, który w Księdze Apokalipsy jest ukazany jako twórca nowego nieba i nowej ziemi (Ap 21,1-4)<sup>621</sup>.

Mówiąc o przebóstwieniu ludzkiego ducha i uduchowieniu ludzkiego ciała, Kostecki ponownie wskazał na ideę zjednoczenia osobowego z Bogiem. Przebóstwiony człowiek uczestniczy w życiu Trójcy Świętej, w Boskim poznaniu i miłowaniu. Oprócz jedności z Bogiem człowiek konsoliduje się też w sobie, staje się jednością odnowionej duszy i ciała, która jest jednością coraz bardziej doskonałą i trwałą. Dzięki temu

---

<sup>620</sup> TŻN, s. 199.

<sup>621</sup> Por. R. Kostecki OP, *Ten Który Jest i Jego dzieło*, t. 1, s. 295.

człowiek w całej swojej osobowej strukturze jest nowym stworzeniem, nową osobą. A zatem łaska według Kosteckiego zachowuje swój personalistyczny charakter. Już w misterium stworzenia dokonuje się zjednoczenie osobowe Adama z Trójjedynym Bogiem. Wchodzi on w relacje z Osobami Boskimi przez łaskę i otrzymuje wyższą godność, która pozwala mu dostąpić nadprzyrodzonej wolności. Adam należy całkowicie do Boga oraz cieszy się posiadaniem Boga. Po upadku człowieka rzeczywistość nadprzyrodzonej łaski wiąże się z misterium Wcielenia. Zawiera ona jednak w sobie inną łaskę niż łaska Adama. Jest to łaska człowieczeństwa Chrystusa, której źródłem jest Boska natura Boga-Człowieka. Łaska ta jest prawzorem każdej innej łaski, ponieważ jej istotą jest doskonałe zjednoczenie człowieczeństwa z Bóstwem i jej pełne przemienienie pod wpływem Bóstwa. Od chwili Wcielenia źródło nadprzyrodzonej łaski staje się obecne w tym świecie, wewnątrz rodziny ludzkiej. Źródłem tym jest Bóg-Człowiek jako nadprzyrodzona Głowa ludzkiej rodziny. Do Niego, Chrystusa-Głowy, należą wszyscy ludzie, tak jak członki należą do ciała. Przynależność ta jest jednak tylko wirtualna, niedoskonała. Inaczej mówiąc, jest ona jedynie teoretyczna i formalna, ponieważ wynika z przynależności każdej osoby ludzkiej do jednej rodziny, z którą zjednoczył się Syn Boży, stając się jej Głową. Dopiero w *misterium* Kościoła i jego sakramentów następuje realne, rzeczywiste i żywe zjednoczenie ludzkich osób z Chrystusem. Umożliwia je charakter sakramentalny, który jest wyniesieniem ludzkiej osoby do wyższej godności dziecka Bożego. Różnicę między łaską Adama a łaską Chrystusa ukazuje również *misterium* odkupienia. Łaska usprawiedliwienia w tym *misterium* jest współposiadaniem sprawiedliwości oraz świętości Wcielonego Syna Bożego i Ducha Świętego. Współposiadanie to wynika z sakramentalnego złączenia wszystkich ludzi z Bogiem-Człowiekiem<sup>622</sup>. Sprawiedliwość Chrystusa-Głowy koronuje i dopełnia sprawiedliwość członków Jego Ciała. Podobnie, świętość Osoby Ducha dopełnia sprawiedliwość wierzących w Chrystusa, ponieważ Duch Głowy jest obecny w całym Jego Ciele i zamieszkuje w jego członkach. Łaska usprawiedliwienia nie jest jedynie przywróceniem naturalnej sprawiedliwości człowieka przez usunięcie przeszkód dla jego naturalnego rozwoju. Stwarza ona nowe więzy ludzkiej osoby z Trójjedynym Bogiem i wprowadza człowieka w nowe, nadprzyrodzone życie, które może dalej rozwijać się i wzrastać. Nadprzyrodzona sprawiedliwość człowieka ma zatem charakter dynamiczny. Kostecki

---

<sup>622</sup> R. Kostecki OP, *Ten Który Jest i Jego dzieło*, t. 1, s. 229-242; t. 2, s. 45-262; TŻN, s. 394-400; tenże, *Sakrament pokuty*, s. 15-326.

konkluduje, że przez swoje dary Duch Święty kieruje życiem ludzi, którzy dzięki temu uczestniczą w Bosko-ludzkim sposobie życia Chrystusa Głowy<sup>623</sup>. Dary te zostały najpierw udzielone Chrystusowi jako wyposażenie Jego człowieczeństwa do pełnienia zbawczej misji. Następnie są one udzielane członkom Jego Ciała przez pośrednictwo *gratia capitis*, aby przyczyniały się do wzrostu łaski. Nie można więc utożsamiać łaski z darami Ducha Świętego, ale nie można jej także im przeciwstawiać. Dary Ducha Świętego służą pogłębianiu łaski. Miłość pogłębia zjednoczenie ludzkiej osoby z Trójjedynym Bogiem i uczy trynitarnego życia, którego istotą jest oddanie się dla dobra drugiej osoby. Dar nadprzyrodzonej wiary ukierunkowuje ludzką osobę na nadprzyrodzony cel jej życia w pełnym zjednoczeniu z Bogiem w wieczności. Natomiast siedem darów Ducha Świętego jest w istocie Jego szczególnym działaniem w ludzkiej osobie podczas jej życia, przez które umacnia On i rozwija nadprzyrodzona łaskę<sup>624</sup>.

A zatem w charytologii ojca Romualda można mówić o jej personalistycznym charakterze. Szczególnie istotna jest osobowa więź z Osobą Wcielonego Syna i Ducha Świętego. Ma ona nie tylko moralny, ale nade wszystko fizyczny charakter. Ideę fizycznego związku Kostecki czerpał ze wschodniej teologii przebóstwienia. Jej podstawą jest *mysterium* Wcielenia i Odkupienia, dzięki któremu wszyscy ludzie mogą się stać przebóstwionymi członkami Chrystusa-Głowy przez łaskę. Podkreślił on osobowe zjednoczenie poszczególnego człowieka z Osobą Ducha Świętego, Sercem Trójcy Przenajświętszej, Sercem Chrystusa. Określa je zwykle jako zamieszkanie Ducha we wnętrzu człowieka. Kładł on nacisk na fakt, że źródłem, „narzędziem” wszelkiej łaski jest człowieczeństwo Chrystusa, w którym mieszka pełnia Bóstwa. Istotę łaski Adama postrzega on również w synostwie Bożym, a więc w uczestnictwie w naturalnym synostwie Słowa. Jest ona jednak inna niż u Adama, a inna u poszczególnych ludzi po Wcieleniu (uchrystusowanie). Dominikański teolog nie przyjmował interpretacji łaski, która chce sprowadzić ją jedynie do obecności i działania Ducha Świętego w poszczególnych ludziach. Kostecki mówił o łasce jako zjednoczeniu osobowym. Boskie Osoby są posłane do ludzkiej duszy, w której zamieszkują. W ten sposób powstaje osobowa, wewnętrzna więź między Bogiem a człowiekiem, owa *koinonia*<sup>625</sup>. *Mysterium* łaski nie da się wyjaśnić jedynie przez jej

---

<sup>623</sup> R. Kostecki OP *Ten który Jest i Jego dzieło*, t. 1, s. 243-264.

<sup>624</sup> R. Kostecki OP, TWB, s. 9-308.

<sup>625</sup> TŻN, s. 225.



wymiar zewnętrzny. Łaska nie jest tylko zewnętrznym wpływem Boga na człowieka przez pouczenie, przykład, prawo. Dominikanin zwrócił uwagę, że wewnętrzne działanie łaski na poszczególnego człowieka nie oznacza zatracenia się ludzkiej natury w Bogu<sup>626</sup>. Człowiek pozostaje zawsze sobą, to znaczy pozostaje istotą stworzoną, obdarzoną cielesno-duchową naturą. „Dusza wchodzi w nurt życia trynitarnego, przeżywając je na swój właściwy sposób, jaki dostępny jest dla stworzenia”<sup>627</sup>. Upodobniony do Chrystusa człowiek uczestniczy w naturalnym synostwie *Logosu*. Ojciec widzi więc w człowieku obraz swojego Syna. Uczestnictwo w odwiecznym rodzeniu jest dziecięctwem Bożym. Uczestnictwo w odwiecznym Tchnieniu Ojca i Syna jest życiem w Duchu Świętym, który przenika ludzkiego ducha. Boskie życie w człowieku nie jest uzupełnieniem naturalnych sił życiowych istoty stworzonej. Człowiek żyje Boskim życiem dzięki nadnaturalnej zasadzie tego życia. Nadnaturalna zasada uzdalnia człowieka do pełnienia nadnaturalnych aktów życiowych<sup>628</sup>. Stąd oddziaływanie *gratia capitis* na poszczególnego człowieka można postrzegać jako nadanie nowej godności ludzkiej osobie – w odróżnieniu od jej naturalnej godności. Tę nową godność Sobór Watykański II nazywa *wyższą godnością*<sup>629</sup>, *godnością dzieci Bożych*<sup>630</sup>, *godnością chrześcijańską*<sup>631</sup>.

Warto przytoczyć tu w skrócie rozważania o wpływie łaski Głowy na człowieka niektórych teologów. Na przykład niemieccy teologowie wprowadzają pojęcie *łaski w Osobie* (*Gnade in Person*), która oznacza Osobę Chrystusa. M. J. Scheeben stwierdza, że łaska nie przychodzi już teraz z zewnątrz, lecz jej źródło znajduje się w łonie ludzkiej rodziny, w nowym Adamie. Przez jedność całej rodziny ludzkiej, każdy jej członek otrzymuje prawo do łaski Głowy<sup>632</sup>. Bóg-Człowiek nie oddziałuje na całe ciało jedynie w sposób moralny. Scheeben podkreślał, że Jego działanie na wszystkich ludzi jest fizyczne i dynamiczne. Ze względu na pełnię łaski, która jest w Nim (por. J 1,14.16), oraz na Bóstwo, które w Nim mieszka na sposób ciała (por. Kol 2,9), ludzka osoba otrzymuje łaskę nie tylko przez Jego zasługi, ale wprost od Niego, ponieważ jest On źródłem łaski<sup>633</sup>. A Człowieczeństwo Chrystusa staje się jej

---

<sup>626</sup> Tamże, s. 224-230.

<sup>627</sup> Tamże, s. 225.

<sup>628</sup> Tamże, s. 206-226.

<sup>629</sup> KDK, 22, 26, 45.

<sup>630</sup> KK, 9.

<sup>631</sup> KK, 18.

<sup>632</sup> M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970 (*Die Mysterien des Christentums* [w:] *Gesammelte Schriften*, t. 2, red. J. Höfer, Herder, Freiburg am Breisgau 1941), s. 376-383.

<sup>633</sup> Tamże.

nośnikiem (*das Vehikel*)<sup>634</sup>. Przez *mysterium* Inkarnacji każdy człowiek jest włączony w Boga-Człowieka i znajduje się w osobowej relacji do Ojca, podobnie jak Jednorodzony Syn Boży<sup>635</sup>. Scheeben uważał, że „Bóg nie zadowala się służebną relacją, w której stworzenie odnosi się do Niego jak sługa do swojego Pana. Relacja ta wynika z aktu stwórczego. Bóg chce być Ojcem dla swojego stworzenia (Ga 4,4-7). Dlatego stwarza nieporównywalnie bliższą i delikatniejszą relację synowską, w której ludzie stają się Jego adoptowanymi dziećmi (J 1,12)”<sup>636</sup>. Według M. J. Scheebena relacja naturalnego Ojcostwa wobec Syna Bożego rozciąga się w tajemnicy Inkarnacji na każdego człowieka. Umożliwia ona przejście Boskiego Ojcostwa na wszystkich ludzi<sup>637</sup>. Ojciec nie tylko przyjmuje ludzi za swoje adoptowane dzieci i odnosi się do nich po ojcowsku, ale także rodzi swoje dzieci w sposób analogiczny do Boskiego rodzenia Jednorodzonego Syna. Rodzenie to polega na wyciśnięciu w człowieku obrazu Wcielonego Syna, w którym Ojciec widzi także siebie samego. Dlatego przez *mysterium* Boga-Człowieka stajemy się w pewnej mierze dziećmi Ojca w Jego odwiecznym Słowie<sup>638</sup> „Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowalesz, w nich była i Ja w nich” (J 17,26). Natomiast na uczestnictwo w świętości i chwale Bożej wskazuje Ef 1,3-6: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym”. Uczestnictwo w miłości, świętości i chwale Boga jest możliwe przez wyniesienie ludzkiej natury do wyższego stanu. Scheeben stwierdza, że *mysterium* Boga-Człowieka jest zasadą przebóstwienia stworzenia. Dodaje on przy tym, że tajemnica ta kryje w sobie prawo do pierwotnej integralności, która jest złączona z łaską. Prawo to jest jednak obecne tylko wirtualnie. Dopiero w chwale stanie się w pełni udziałem zbawionych<sup>639</sup>.

---

<sup>634</sup> Tamże, s. 464.

<sup>635</sup> Tamże, s. 404-405.

<sup>636</sup> Tamże, s. 315.

<sup>637</sup> Tamże, s. 319.

<sup>638</sup> Tamże, s. 296-318.

<sup>639</sup> Tamże, s. 319-321.

Według Gisberta Greshake'a „fundamentalną łaską jest sam Jezus”, to znaczy całe wydarzenie Jezusa, Jego Boska Osoba, która przyjęła ludzką naturę<sup>640</sup>. Alexander Ganoczy mówił o chrystologicznej koncentracji łaski w Jezusie Chrystusie. Koncentracja ta wyraża się w Jego Osobie (*Gnade in Person*)<sup>641</sup>. Natomiast kardynał Joseph Ratzinger mówił o osobowej konkretyzacji łaski w Osobie Jezusa Chrystusa. Jest to konkretyzacja łaski ze strony Boga – w odróżnieniu od konkretyzacji łaski ze strony człowieka<sup>642</sup>. Natomiast włoski teolog Camillo Ruini mówił o wydarzeniu Jezusa Chrystusa, które nazywa *absolutną transcendencją łaski*, w odróżnieniu od *immanencji łaski* wynikającej z faktu stworzenia człowieka i świata w Chrystusie<sup>643</sup>. Wszystkie te wyrażenia wskazują na to, że przynależność do Chrystusa należy rozumieć jako trwanie w Łasce-Osobie, czyli w Chrystusie. Przez to trwanie w Nim ludzka osoba otrzymuje nową godność. Przynależność do Chrystusa, która nadaje ludzkiej osobie nową godność, teologowie rozumieją jako upodobnienie do Chrystusa. Ch. Journet<sup>644</sup> używał określenia „*łaski formującej nas na wzór Chrystusa*” (*die ganz Christusformige Gnade*), albo „*łaski czyniącej nas podobnymi do Chrystusa*” (*die Christus gleichformig machende Gnade*). Teolog ten uważał, że przed Wcieleniem jest ona udzielana w sposób tajemniczy (*per anticipationem*) ze względu na przyszłe zasługi Chrystusa, nie tylko wierzącym (por. Hbr 11,6), lecz wszystkim ludziom przez „*sakramenty prawa natury*” i przez „*sakramenty Starego Przymierza*”<sup>645</sup>. Natomiast po Wcieleniu łaska ta jest udzielana przez święte człowieczeństwo Chrystusa w sposób bezpośredni, z bliska, przez sakramentalne dotknięcie, albo z daleka, na odległość, tym, którzy nie należą do Kościoła. Upodobnienie do Chrystusa jest dla Romana Guardiniego przemianą człowieka w Chrystusa, która polega na tym, że sam zmartwychwstały, duchowy Chrystus kształtuje w ludzkiej osobie swój obraz (por. Rz 8,29). W ten sposób do każdej osoby, która należy do Chrystusa, mogą odnosić się słowa św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Według niego słowa te

---

<sup>640</sup> G. Greshake, *Geschenke Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1983, s. 31.

<sup>641</sup> A. Ganoczy, *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*, Patmos, Düsseldorf 1989, s. 353.

<sup>642</sup> J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002, s. 22. Osoba Maryi jest konkretyzacją łaski.

<sup>643</sup> Por. C. Ruini, *La trascendenza della grazia nella teologia di S. Tommaso d'Aquino*, praca doktorska wydana na Uniwersytecie Gregorianum, Roma 1971, s. 11.

<sup>644</sup> Ch. Journet, *Vom Geheimnis der Gnade*, Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) 1962, s. 109-118. Ci, którzy przyjmowali łaskę, należeli już do Chrystusa i tworzyli Jego Kościół, który szedł przez wieki ku Chrystusowi; tamże, s. 121-125.

<sup>645</sup> Tamże.

wyznaczają kategorię chrześcijańskiej egzystencji<sup>646</sup>. Przynależność do Chrystusa oznacza włączenie ludzkiej osoby w Jego człowieczeństwo. Tak uważał H. Volk, dla którego pierwowzorem łaski jest człowieczeństwo Chrystusa, ponieważ jest ono złączone z Bóstwem. Włączenie ludzkiej osoby w człowieczeństwo Chrystusa jest dla niego dowodem na to, że Wcielenia Syna Bożego nie można interpretować jedynie jako łaski niestworzonej, ponieważ Syn Boży przenika ludzką osobę i cały kosmos<sup>647</sup>. Nad przynależnością do Chrystusa zastanawiał się także J. B. Alfaro. Mówi on o łasce stworzonej Chrystusa, której istotą jest stała dyspozycja do przyjmowania osobowego daru Ojca<sup>648</sup>. Wynika stąd, że także ludzka osoba, która należy do Chrystusa, otrzymuje taką dyspozycję w otwieraniu się na Ojca. Katechizm Kościoła Katolickiego opisuje rzeczywistość łaski jako „życie w Jezusie Chrystusie w kontekście podstawowego powołania człowieka do życia Bożego i usprawiedliwienia, które dokonało się przez Jego Mękę i Zmartwychwstanie<sup>649</sup>. Słowa te należy rozumieć w ten sposób, że każdy człowiek jest powołany do życia w zjednoczeniu z Osobą Chrystusa. Zostaje on włączony w Niego, to znaczy w Jego śmierć i zmartwychwstanie. Dzięki temu otrzymuje życie Boże i usprawiedliwienie. Temat wpływania Chrystusa Głowy przez łaskę na poszczególnego człowieka podejmuje też Dokument przygotowujący Wielki Jubileusz 2000. Jest w nim mowa o przynależności do Chrystusa *z natury* i *z łaski*. Przynależność z natury wynika z misterium Wcielenia, natomiast przynależność z łaski dokonuje się w sakramencie chrztu. Dokument mówi, że zjednoczenie z Chrystusem staje się żywe w misterium Kościoła, które jest wcieleniem członka Ciała w Chrystusa. Jego kontynuacją jest wcielanie w Chrystusa w misterium Eucharystii. Przynależność do Chrystusa jest też nazwana „synostwem Bożym z natury przez włączenie w Chrystusa” i „synostwem Bożym z łaski, za pośrednictwem Ducha Świętego”<sup>650</sup>. Nową godność ludzkiej osoby określa więc nie tylko przynależność do Chrystusa, ale także nowe życie w Duchu Świętym. Karl Rahner podkreślał, że zamieszkanie Ducha Świętego oznacza nowy związek ludzkiej osoby z Bogiem, który zmienia ludzką

---

<sup>646</sup> R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Im Werkbund – Verlag, Würzburg 1962, s. 147-148, 162-163.

<sup>647</sup> H. Volk, *Gnade und Person* [w:] *Theologie in Geschichte und Gegenwart. M. Schmaus zum 60. Geburtstag*, red. J. Auer, H. Volk, Karl Zink Verlage, München 1957, s. 219-236.

<sup>648</sup> J. B. Alfaro, *Person und Gnade* [w:] „Münchener Theologische Zeitschrift“, 11 (1960), s. 1-19.

<sup>649</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1996nn. Warto zaznaczyć się z całą III częścią Katechizmu poświęconą tematowi: *Życie w Chrystusie*.

<sup>650</sup> Por. *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*, Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1997, s. 150-151.

istotę<sup>651</sup>. August Brunner natomiast posługiwał się pojęciem *współpodmiotowości*. Według niego uświęcony człowiek staje się współpodmiotem (*Mitsubjekt*) wraz z Duchem Świętym, który jest obecny w ludzkim podmiocie i przemawia do niego przez niewyraźne natchnienia (por. Rz 8,14nn).<sup>652</sup>

Łaska Głowy w ujęciu Kosteckiego przebóstwia całą ludzką osobę. Pojęcie to odnosi najpierw do ludzkiego ducha, który zostaje przeniknięty światłem łaski oraz do ludzkiej cielesności. Dominikanin rozróżnił niejako dwa aspekty *gratia capitis*: przebóstwienie ludzkiej duszy i uduchowanie ludzkiego ciała. Przemieniająca moc *gratia capitis*, która obejmuje cielesność człowieka, udziela jej takiej doskonałości polegającej na odnowieniu więzi nieprawdopodobnej jedności z duszą, a tej z kolei z Bogiem. Posługując się pojęciem *formy*, wyjaśnił, że pod wpływem Ducha Świętego ludzki duch przechodzi w mistycznym Ciele Chrystusa z zachowaniem własnej tożsamości od własnej formy do kształtu i obrazu Boga. Przemiana formy ludzkiego ducha stanowi właśnie istotę przebóstwienia. Przebóstwiony człowiek jest uzdolniony do poznania i miłowania Boga i bezpośredniego oglądania Jego istoty formy. W odnowionej przez łaskę jedności całe życie cielesne osoby ludzkiej zostaje przeniknięte mocą Bożą i uduchowione na wzór Chrystusa. Jest to doskonalsza i wspanialsza jedność duszy i ciała niż u pierwszych rodziców Adama i Ewy w stanie sprawiedliwości pierwotnej. Duch Chrystusa przenika również ludzkie ciało swoją Boską mocą, podobnie jak przenika ludzką duszę.

Chrystus-Głowa, Wcielony Syn Boży, ukrzyżowany i zmartwychwstały pozostaje na wieki Bogiem i człowiekiem. Jako Bóg-Człowiek jest i pozostanie żywym pomostem łączącym poszczególnego człowieka z Bogiem. Fakt, że Bóg stał się Człowiekiem ma na celu, by „człowiek uświęcony łaską stał się »Bogiem przez uczestnictwo«. Wyrażenie to może wydawać się komuś zbyt śmiało i szokujące. Faktycznie jednak ono najlepiej oddaje treść zawartą w pojęciu łaski, którą określiliśmy jako uczestnictwo w naturze Bożej”<sup>653</sup>. Kostecki stwierdził, że Człowieczeństwo Chrystusa, *hipostatycznie* złączone z Bóstwem „dzięki wszechobecności Bóstwa, może na sposób narzędzia, oddziaływać na wszystkich ludzi. (...) A ponieważ my także »w Bogu żyjemy, poruszamy się i jesteśmy«, dlatego nie ma żadnej sprzeczności, by mógł zaistnieć kontakt fizyczny między Chrystusem a poszczególnymi ludźmi. Jeśli

---

<sup>651</sup> K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade* [w:] *Schriften zur Theologie*, t. 1, Benzinger Verlag, Einsiedeln–Zürich–Köln 1954, s. 347-375.

<sup>652</sup> A. Brunner, *Gnade*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, s. 46.

<sup>653</sup> TŻN, s. 185.

w ciele ludzkim głowa złączona jest ze wszystkimi członkami, także i z tymi, co są od niej daleko, przez pośrednictwo duszy, tym bardziej może istnieć rzeczywista łączność fizyczna między członkami Ciała mistycznego a jego Głową – Chrystusem przez pośrednictwo Bóstwa”<sup>654</sup>.

Łaska Chrystusa Głowy przebóstwia duszę. „To przebóstwienie promieniuje poprzez cnoty wlane na władze duszy. Podobnie jak z istoty duszy wyłaniają się jej władze, tak z łaski *habitualnej* wypływają cnoty i dary Ducha Świętego. Podmiotem łaski jest istota duszy, wyłaniające się zaś z niej cnoty oraz dary Ducha Świętego mają za przedmiot władze duszy. Łaska zatem razem z cnotami wlanymi – boskimi, intelektualnymi i moralnymi oraz darami Ducha Świętego, stanowi nadprzyrodzony organizm, który uzdalnia człowieka do życia nadprzyrodzonego”<sup>655</sup>. Chrystus wpływa swoją łaską na duszę i ciało człowieka. „Człowiek jest w możności dążyć do celu nadprzyrodzonego »po ludzku« i »po Bożemu«. Te dwa sposoby muszą się w nim ściśle zespolić, tak jednak, by sposób ludzki nie stracił nic ze swej ludzkiej strony, a równocześnie przybrał »formę« nadprzyrodzoną, odpowiadającą nadprzyrodzonemu celowi. Kto by chciał zdążyć do Boga na sposób czysto ludzki, eliminując nadprzyrodzoność, ten celu nadprzyrodzonego nie osiągnie. I znów, kto by w dążeniu do celu nadprzyrodzonego nie liczył się ze stroną ludzką i chciał być nadprzyrodzony bez podstawy ludzkiej, ten również nie dojdzie do celu, bo nadprzyrodzoność, czyli łaska, cnoty wlane i dary Ducha Świętego, zakładają naturę ludzką jako swój podmiot. Trzeba więc połączyć jedno z drugim”<sup>656</sup>.

Jak słusznie zauważył Ch. Schönborn<sup>657</sup>, „podstawowe, ciągle powtarzane twierdzenie gnozy brzmi następująco: »Odkupienie dotyczy tylko duszy, ponieważ ciało z samej swojej natury jest przeznaczone na rozpad«. Gnostycy chętnie powołują się na słowa Pawła: »ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego« (1 Kor 15,50), szukając w nich potwierdzenia swego poglądu, zgodnie z którym dla ciała, stanowiącego część świata materialnego, nie ma zbawienia ani wiecznego dopełnienia. Tak na przykład, gnostyk Apelles nauczał, że Chrystus uczynił sobie ciało z rozmaitych kosmicznych elementów, i to właśnie ciało zostało ukrzyżowane i ukazywało się uczniom po zmartwychwstaniu. Jednak po ukazaniu swego ciała zwrócił je na powrót ziemi, z której ono pochodziło; nie wziął ze sobą nic obcego; lecz po rozwiązaniu

---

<sup>654</sup> Tamże, s. 391.

<sup>655</sup> Tamże, s. 170.

<sup>656</sup> Tamże, s. 183.

<sup>657</sup> Ch. Schönborn OP, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, W drodze, Poznań 2001, s. 20-21.

więzów swego ciała wszystko to, czym się przez pewien czas posługiwał, oddał właściwym elementom: ciepłemu ciepłe, zimnemu zimne, płynnemu płynne, stałemu stałe. Potem poszedł do Ojca, a nasienie życia pozostawił na świecie wiernym, za pośrednictwem uczniów. Zgodnie z jedną z podstawowych zasad gnostyckich, wszystko musi powrócić na swoje pierwotne miejsce. To, co materialne, powinno wrócić do stanu materii, a co jest duchem, nieuchronnie musi wrócić do ducha. Hermogenes, nie zaliczający się właściwie do gnostyków, ale w tym punkcie reprezentujący gnostycką interpretację wniebowstąpienia, uczy, że Chrystus »po swojej męce został wskrzeszony z martwych, ukazał się cieleśnie uczniom, a kiedy wstępował do nieba, pozostawił swoje ciało w słońcu i sam powrócił do Ojca«. Powołuje się tu na Psalm 19: »Tam słońcu namiot wystawił« – przy czym przez namiot rozumie »ziemski namiot ciała«. Choć taka kosmologia może się wydawać dziwna, to istotny sens jego wypowiedzi jest jasny: cielesne zmartwychwstanie i wiekuiste dopełnienie ciała nie mieściło się w myślowych kategoriach<sup>658</sup>.

Analizując rzeczywisty wpływ Chrystusa jako Głowy na duszę i ciało poszczególnego człowieka Kosteczki usystematyzował materiał w sposób następujący: na plan pierwszy wysuwa on zagadnienie usynowienia Bożego, po drugie Chrystus uświęca, równocześnie oczyszczając z grzechu i uduchowia człowieka, po trzecie czyni go świątynią Trójcy Świętej, po czwarte „łaska uświęcająca przebóstwiała duszę nie tylko czyni ją dzieckiem Bożym, uduchowia i wprowadza do niej Osoby Boskie, ale wyciska na niej szczególne Boże podobieństwo<sup>659</sup>. Posiadana przez człowieczeństwo Chrystusa zdolność ożywiania i uświęcania Ciała Mistycznego ma swe źródło w świętości Chrystusa. „Wskutek osobowej łączności natury ludzkiej z Bóstwem, łaska uświęcająca nabiera szczególnej mocy i wewnętrznej doskonałości, jakiej nie ma i mieć nie może u nikogo innego poza Chrystusem. Łaska zatem zjednoczenia osobowego z Bogiem oraz płynąca z niej łaska uświęcająca czynią Chrystusa Głową całej ludzkości i pozwalają Mu wpływać na nią uświęcająco<sup>660</sup>. Łaska spełnia więc obecnie także rolę czynnika oczyszczającego, leczącego i wzmacniającego naturę ludzką. Nie jest to jednak jej rola najważniejsza, ale raczej drugorzędna i jakby przypadkowa. Gdyby nie było w nas grzechu, łaska uświęcałaby bez oczyszczania, jak to miało miejsce u aniołów, u pierwszych rodziców przed upadkiem i u Bogarodzicy w momencie Jej

---

<sup>658</sup> Tamże.

<sup>659</sup> TŻN, s. 230.

<sup>660</sup> Tamże, s. 392.

Poczęcia. Dusza przez wlanie łaski uświęcającej zostaje uświęcona. Zdaniem dominikańskiego dogmatyka Ciało Chrystusa łączy się przez duszę ze Słowem. Natura ludzka Chrystusa nie jest konkretna. On jako człowiek konkretny jest Osobą. Człowieczeństwo w *unii hipostatycznej* pozostaje z Synem Bożym. Człowieczeństwo Jednorodzonego Syna Bożego jest „narzędziem łaski”<sup>661</sup>. Człowieczeństwo Chrystusa rzeczywiście przyczynia się do obdarowania łaską i odciska na niej swój ślad; łaska od tej pory jest niejako Boska, ale i „ludzka”. Źródło łaski dotyka Jego Ciało Mistyczne. Łaska Chrystusa jest źródłem łaski dla całego poszczególnego człowieka. Pozostaje otwartym pytaniem, na ile nasza cielesność ma udział w Chrystusie zmartwychwstałym, na ile uczestniczy w Jego Ciele zmartwychwstałym. Nasze ciała w chwili, kiedy otwierają się na działanie łaski, na ile stają się nadprzyrodzonym usprawieniem w duszy napełnionej Chrystusem? Na ile Jego chwalebne życie przelewa się poprzez dusze na nasze ciało. Kostecki, opierając się na św. Tomasz, przyjmuje tezę, że nasze ciało już w tym życiu może uczestniczyć w chwale Bożej, tylko zaczątkowo. W pełni zaś osiągnie cechy ciała zmartwychwstałego Chrystusa (Flp 3,20), takie jak: *subtilitas* – przeduchowanie – upodobnienie do tego, co duchowe; *claritas* – przeświecenie Bogiem, *agibilitas* – transcendencja wobec przestrzeni; *imatibilitas* – niepodatność na uprzedmiotowienie – pełna podmiotowość. Nasze ciała mają uczestniczyć w Ciele zmartwychwstałego Chrystusa. Choć ciała nasze podlegają jeszcze zniszczeniu. Kostecki znał doskonale Tomaszowe twierdzenie, że łaska i miłość rzeczywiście kształtują całego człowieka na wzór Boga. „Łaska przynosi duszy pewną doskonałość uczestnictwa w Boskim bycie, nie tylko doskonałość w porządku działania”<sup>662</sup>.

Pojmowanie „cielesności” człowieka przez Kosteckiego jest wynikiem analizy danych zaczerpniętych z biblijnego Objawienia oraz do nauki św. Tomasza z Akwinu o człowieku. Ojciec Romuald przyjmował terminologię, zgodnie z którą ciało człowieka jest z natury przyporządkowane duszy, która stanowi jego *formę* i wprawia go w ruch. Dusza daje ciału życie oraz pozostałe cechy charakterystyczne ciała ludzkiego. Wprawiając zaś w ruch, posługuje się nim jako narzędziem. W ten sposób Człowieczeństwo Chrystusa ma moc oddziaływania, ponieważ jest połączone ze

---

<sup>661</sup> „Jak mówi św. Jan Damasceński, człowieczeństwo Chrystusa jest »jakby pewnym narzędziem Jego bóstwa. Narzędzie zaś nie dokonuje dzieła głównego czynnika działającego własną mocą, ale mocą głównego działającego. Dlatego człowieczeństwo Chrystusa nie jest przyczyną łaski własną mocą, lecz mocą bóstwa, z którym jest zjednoczone i które sprawia, że działania człowieczeństwa Chrystusa są zbawcze« (STh, 1-2 q. 112 a. 1 ad 1). Interesującą analizę tego zagadnienia w nauce św. Tomasza z Akwinu przedstawił J. P. Torell OP, dz. cyt., s. 181-185.

<sup>662</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *In Sent.* 2 d. 26 q. 1a. 4 ad 3.



Słowem Bożym, przy czym ciało łączy się z nim przez duszę. Dlatego całe Człowieczeństwo Chrystusa, zarówno Jego dusza, jak i Jego ciało wpływa na ludzi tak co do ich dusz, jak i co do ciał. W pierwszym rzędzie na dusze, drugorzędnie na ciała. Ciało człowieka nie jest głównym i bezpośrednim podmiotem duchowego życia łaski. Bierze w nim udział pośrednio, jako narzędzie duszy. Od Chrystusa dzięki łasce, ludzie otrzymują nieśmiertelne życie ciała. „Chrystus na Kalwarii ofiarował się za ludzkość jako jej głowa. Będąc od pierwszej chwili pełen świętości z racji łaski *unii hipostatycznej* oraz pełni łaski uświęcającej, Chrystus przez Ofiarę krzyżową nie stał się świętszym ani więcej Bogu oddanym, bo to już było niemożliwe, ale stał się święty w swym Ciele mistycznym”<sup>663</sup>. Chrystus Pan jest naszą Głową także w odniesieniu do naszej cielesności. Zdaniem Kosteckiego w człowieku jest pewien porządek: ciało jest przyporządkowane duszy. To dusza daje życie, ciało nie jest głównym i bezpośrednim podmiotem duchowego życia łaski, ciało jest narzędziem duszy. Od Chrystusa otrzymujemy nieśmiertelne życie ciała (Flp 3,21; Rz 6,13; 8,11; 1 Kor 15,22).

#### **2.4. Jezus Chrystus jako Głowa aniołów przez łaskę**

W wizji teologicznej Kosteckiego, Chrystus Bóg – Człowiek Doskonały jest zwrócony do Ojca i prowadzi stworzenia rozumne, ludzi i aniołów poprzez łaskę Głowy do Boga. Inspirują tę wizję dokładna lektura Biblii oraz Tradycji Kościoła. Według nich świat anielski istnieje i jest ważną częścią dzieła zbawczego Chrystusa.

Oprócz niechlubnego wpływu szatana na Ewę, opisanego w Księdze Rodzaju (Rdz 3), istnieją inne pozytywne oddziaływania aniołów na ludzi w Starym Testamencie. Jest ich wiele. Na przykład aniołowie posługę życzliwości wobec ludzi wykonują, wspinając się i schodząc po drabinie Jakubowej (Rdz 28). Zanoszą do Boga ofiary i modlitwy (Tb 12; Ps 138) uczestniczą w niebiańskiej liturgii (Ps 138). W historii patriarchów pojawia się tajemniczy „*malak Jahwe*” (anioł Jahwe) objawiający samego Boga (Rdz 16-22). Mojżeszowi objawia wolę Bożą w „krzaku gorejącym”, a podczas ucieczki Egiptu chroni podczas przejścia przez Morze Czerwone (Wj 23-33). Od epoki królewskiej aniołowie stają się jeszcze bardziej pośrednikami objawiającymi ludziom wolę Bożą (1 Krl 22; 2 Sam 24; Ez 10).

W Nowym Testamencie aniołowie i demony są podporządkowane Chrystusowi. Obecność aniołów jest bardziej dyskretna. Są obecni w decydujących wydarzeniach

---

<sup>663</sup> TŻN, s.117.

zbawczych przy Synu Bożym, świadczy to, że zbawienie podobnie jak wcześniej stworzenie, nie jest sprawą partykularną dziejącą się pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Archanioł Gabriel przynosi Maryi w scenie Zwiastowania wieść o poczęciu i narodzeniu Syna Bożego (Łk 1,8-38), aniołowie oznajmniają radosną wieść pasterzom (Łk 2,8-14), ochraniają Chrystusa przed prześladowaniami ze strony Heroda (Mt 1,18-24; 2,13-15.19-23), służą Mu na pustyni (Mt 4,11), anioł pociesza Chrystusa w ogrodzie Oliwnym (Łk 22,43). Aniołowie ogłaszają Zmartwychwstanie Chrystusa (Mk 16,1-8; Łk 24,4; J 20,12), ukazują się przy Jego wniebowstąpieniu (Dz 1,10; Mt 28,18), będą towarzyszyć Mu w czasie sądu ostatecznego (Łk 12,8; Mk 8,38; Mt 13,39-51; 24-25; Łk 16,22). W Liście do Hebrajczyków św. Paweł ukazuje, że aniołowie uczestniczą w jedynym pośrednictwie Chrystusa (Hbr 1; por. Kol 2,18; 1 Tm 2-5; Ga 1,8). W Apokalipsie wyeksponowana jest rola aniołów. Anioł przekazuje Objawienie św. Janowi, aniołowie czuwają nad konkretnymi Kościołami (Ap 1,1-22), trzymają w swej mocy niszczycielskie działania diabła (Ap 7,1-8; 14,18; 16,5), zapisują czyny ludzkie w księdze życia w ostatecznej fazie istnienia tego świata (Ap 17-20) oraz biorą udział w sprawowaniu liturgii niebiańskiej i w sądzie ostatecznym (Ap 8-9,15-16,20). Aniołowie w Nowym Testamencie są ukazani niejako na usługach Chrystusa w dziele zbawczym. Szatan i demony zaś to nieprzyjaciele Chrystusa. Świadczy o tym kuszenie Chrystusa na pustyni (Łk 4,1-13), wypędzanie złych duchów w czasie uzdrowień (Łk 4,31; 8,26-39; Mt 9,32-34). Do decydującego starcia z szatanem doszło w momencie męki Chrystusa, gdzie jego potęga została złamana i stracił swoje miejsce jako oskarżyciel ludzi, ponieważ Chrystus pojednał świat z Bogiem (J 12,31; 14,30; 16,11; Łk 10,18; Dz 10,38).

W kontekście różnych dyskusji teologicznych w okresie patrystycznym i średniowiecznym występowały liczne wypowiedzi Tradycji o aniołach<sup>664</sup>. Z tym, że „na Wschodzie angelologia rozwijała się z większym zaangażowaniem wewnętrznym i pobożnościowym. Pełny obraz myśli wschodniej odnośnie aniołów zawarty jest w *summie* Jana Damasceńskiego. Wychodząc od Dionizego, mówi o dziewięciu chórach anielskich”<sup>665</sup>.

Jeśli chodzi o wpływ Tradycji na Kosteckiego w zakresie nauki o aniołach, to wydaje się, że najbardziej oddziaływali na niego św. Tomasz z Akwinu, a poprzez

---

<sup>664</sup> Por. G. Panteghini, *Aniołowie i demony*, dz. cyt., s. 107-191. Por. J. Delumeau, *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, Oficyna Wydawnicza Wolumen, Warszawa 1998, s. 301-604.

<sup>665</sup> Tamże, s. 130.

niego, nurt angelologii Dionizego Areopagity. W piętnastu księgach *Hierarchii niebieskiej* Dionizy podaje dokładną analizę różnych klas aniołów wspomnianych w Starym Testamencie i u św. Pawła, która „jest skoncentrowana na Trójcy Świętej, która oświeśla swym źródlanym światłem zarówno hierarchię niebieską złożoną z aniołów, jak i hierarchię ziemską, ustanowioną przez Kościół”<sup>666</sup>. Z kolei św. Tomasz z Akwinu stwierdza, że jako „czyste formy” aniołowie są nieśmiertelni ze swej natury. Ich duchowe władze stanowią rozum i wola. Ponieważ nie posiadają ciała, ich pierwszy wybór zła determinuje ich w złu już na wieki. Akwinata, wychodząc z założenia, że Trójca Święta działa *ad extra* jako jedna wspólnota Osób, nie uznaje jakiegś szczególnej relacji aniołów z Synem Bożym<sup>667</sup>.

Podobną do Tomaszowej, ale nie do końca, koncepcję angelologii można odnaleźć u ojca Romualda, z tym, że jest on jeszcze bardziej oszczędny w wypowiedaniu się na temat aniołów. Dominikański mistrz twierdził, że Chrystus jest Głową ludzi i aniołów przez łaskę. Niejako ogarnia łaską Głowy świat anielski, mieści się on wewnątrz jego Ciała Mistycznego. Jest to wizja uniwersalna obejmująca cały wszechświat widzialny i niewidzialny.

Ten aspekt jest o tyle ważny, że współczesna mentalność nie uwzględnia istnienia zasadniczo tego, co niewidzialne, nie zajmuje się wcale ani wpływem aniołów na konkretne zachowania ludzkie, ani wpływem szatana na dramatyczną sytuację moralną człowieka i zło w świecie. Cały ten obszar świata duchów jest usunięty z pola widzenia dzisiejszego człowieka. Kostecki, poruszając choćby ogólnie, nie wprost, temat oddziaływania poprzez łaskę Chrystusa jako Głowy na aniołów, postulował niejako powrót tego, co niewidzialne, przywrócenie prawdy o aniołach dla współczesnej świadomości<sup>668</sup>. Dominikański teolog miał w świadomości podstawowe założenie, intuicję, że aniołowie istnieją w świecie realnym, rzeczywistym, mówi o tym cała Biblia i Tradycja Kościoła. Jego teologia podkreśla ich rolę pośredniczącą w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Nieprzypadkowa jest obecność aniołów przy Chrystusie dokonującym zbawienia ludzi. Odkupienie nie jest więc wydarzeniem dziejącym się wyłącznie między Chrystusem i człowiekiem, gdyż tak jak w scenie kuszenia Kusiciel zwodzi pierwszych rodziców, odwraca ich od Boga (Rdz 3), tak

---

<sup>666</sup> Tamże, s. 128.

<sup>667</sup> STh, 1, q. 59-63.

<sup>668</sup> Ważna publikacja w tym zakresie: G. Panteghini, *Aniołowie i demony. Powrót tego co niewidzialne*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2001. Por. J. Salij OP, *Prawda o Aniołach – integralna część wiary chrześcijańskiej* [w:] *Matka Boża, aniołowie, święci*, W drodze, Poznań 2004, s. 171-179.

w scenie zwiastowania (i innych scenach biblijnych) anioł Gabriel angażuje się w sprawę Wcielenia Syna i Odkupienia ludzi, niejako nakierowuje na Boga, jest Jego Połtańcem do Maryi (Łk 1,26-38). Temat anielskości jest obecny również wyraźnie – w nauce o łasce Kosteckiego – przy omawianiu zagadnienia „Chrystusowego odkupienia”<sup>669</sup>, „wykupu”, „zasługi”. Dominikanin pisał: „Nikt z ludzi nie był uwolniony spod władzy szatana inaczej jak tylko przez zasługi Jezusa Chrystusa”<sup>670</sup>.

Czy Chrystus zbawił również aniołów? Istnieje wypowiedź dominikańskiego teologa, w której twierdzi on, że „nie ulega natomiast najmniejszej wątpliwości, że nasze łaski są dziełem zasług Chrystusa i że Chrystus jest Głową nie tylko ludzi, ale i aniołów, lecz wpływ Jego na ludzi jest głębszy, dalej idący, Jemu bowiem zawdzięczamy życie nadprzyrodzone, aniołowie zaś zostali uświęceni niezależnie od Chrystusa. Z racji Wcielenia otrzymali oni jedynie wiele łask dodatkowych, jak oświecenia dotyczące tej tajemnicy czy z niej wypływające dodatkowe radości. Nie byłoby w tym żadnej sprzeczności, gdyby uświęcenie i zbawienie aniołów było także uzależnione od Chrystusa. Bóg mógł tak uczynić, to rzecz oczywista, chodzi jednak nie o możliwość, ale o stan faktyczny. Jak Bóg faktycznie uczynił, o tym możemy wiedzieć jedynie z Objawienia. Gdy się bada myśl Bożą, przejawiającą się w Objawieniu, wszystko wskazuje, że Chrystus przyszedł dla nas i dla naszego zbawienia. Nie spotykamy natomiast żadnej wzmianki, by miał się wcielić także dla aniołów. W świetle Objawienia Wcielenie przedstawia się jako szczególna łaska i dobrodziejstwo wyświadczone ludzkości. Wskazują na to, między innymi, słowa anioła, oznajmiającego pasterzom narodzenie Chrystusa: »Nie bójcie się! Oto zwiastuję wam wielką radość, która będzie udziałem całego narodu: dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, czyli Mesjasz – Pan« (Łk 2,10-12). Anioł oznajmia, że Chrystus narodził się »wam«, a więc wam – ludziom, a nie także i nam – aniołom. Podobnie wyraża się prorok Izajasz: »Albowiem Dziecię nam się narodziło, Syn został

---

<sup>669</sup> „Wyraz »odkupienie« może posiadać różne znaczenia. Brany w sensie dosłownym, łączy się z wymianą handlową: odkupić coś od kogoś. Przeniesiony w domenę teologii, oznacza uwolnienie ludzkości przez Chrystusa z niewoli grzechu i szatana. Jest to jednak znaczenie cząstkowe i ścieśnione. Kiedy obecnie mówi się w teologii o Odkupieniu dokonanym przez Chrystusa, przez wyraz »odkupienie« rozumie się całą ekonomię zbawienia ludzkości upadłej i w tym też znaczeniu bierzemy je tutaj. Odkupienie tak pojęte mieści w sobie treść bardzo złożoną: zadośćuczynienie Bogu za wyrządzoną grzechem zniewagę, wysłużenie dla całej ludzkości łaski utraconej przez grzech pierwszych rodziców, przywrócenie innych dóbr nadprzyrodzonych, które łasce towarzyszą, jak na przykład godność dzieci Bożych, prawo do posiadania Boga, przyjaźń z Bogiem, wolność od grzechu i władzy szatana”, TŻN, s. 109.

<sup>670</sup> Więcej na ten temat w TŻN, s. 109-135. „Chrystus wyrwał ludzkość z niewoli grzechu i szatana, wysługując jej łaskę uświęcającą i dając Bogu zadośćuczynienie” (tamże, s. 131).

nam dany« (Iz 9,6)<sup>671</sup>. Tak więc, z jednej strony wszystkie stworzenia rozumne, aniołowie i ludzie są ogarnięci zbawczą łaską Chrystusową, znajdują się niejako wewnątrz Ciała Mistycznego, lecz *filiacja* aniołów dokonała się w inny sposób niż nasza.

Należy jednakże stwierdzić, że podstawowym wymiarem w refleksji Kosteckiego o aniołach jest ten, że jako stworzenia rozumne, a więc posiadające rozum i wolę, są one objęte przede wszystkim przebóstwiającym wpływem łaski Chrystusowej, istnieją realnie w niezwyklej bliskości i zażyłości z Bogiem, uczestniczą przez łaskę w niespotykany sposób w Boskim poznaniu i miłości. Ich duchowość jest przeniknięta łaską, rozum anioła posiada niezwykłą pojemność na przyjmowanie prawdy, a ich wola jest nieskończenie otwarta na przyjmowanie Boskiego Dobra.

Kostecki zauważył, że wraz z aniołami stanowimy jedną Rodzinę Bożą (*koinonia*)<sup>672</sup>. Pisał on, że „ludzkość wraz z aniołami stanowi tajemniczy, duchowy i nadprzyrodzony organizm, w którym rola Chrystusa jest podobna do tej, jaką w ciele fizycznym spełnia głowa. Ów nadprzyrodzony organizm, aczkolwiek złożony z licznych jednostek, tworzy przecież bardzo ścisłą jedność”<sup>673</sup>. Ojciec Romuald, ukazując swoją naukę o wpływie Chrystusa na ludzkość i aniołów poprzez łaskę, oparł się zwłaszcza na angelologii św. Tomasza z Akwinu w trzeciej części *Summary Teologii*<sup>674</sup>. *Gratia capistis* jest źródłem łask dla innych i wszyscy, co łaskę posiadają, otrzymali ją w zależności od łaski Chrystusowej. On, posiadając absolutną pełnię łaski, udziela jej wszystkim członkom Ciała Mistycznego<sup>675</sup>. O co więc chodzi, kiedy mówi się, że aniołowie zostali uświęceni niezależnie od Chrystusa?

Sobór Watykański II w pierwszym rozdziale Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* mówi o tajemnicy Kościoła jako Ciała Mistycznego: „Głową tego Ciała jest Chrystus, On jest obrazem Boga niewidzialnego, w Nim zostało stworzone wszystko. On jest przed wszystkimi i wszystko w Nim ma istnienie. On jest Głową Ciała, którym

---

<sup>671</sup> TŻN, s. 128.

<sup>672</sup> Tamże, s. 225.

<sup>673</sup> „»Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a wszystkie te członki nie spełniają tej samej czynności, tak wszyscy razem jesteśmy jednym ciałem w Chrystusie, z osobna zaś – członkami – jedni drugich« (Rz 12,4-5). Jeszcze wyraźniej i dobitniej tę samą myśl wyraża Apostoł Narodów w innym liście: »Podobnie jak jedno jest ciało, chociaż składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, jedno stanowią ciało, tak też jest i z Chrystusem« (1 Kor 12,12). W liście zaś do Efezjan poucza, że Chrystus jest Głową tego ciała: »I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, pełnią Tego, który napęłnia wszystko na wszelki sposób« (Ef 1, 22-23)”, TŻN, s. 391.

<sup>674</sup> Akwinata porusza kwestię wpływu łaski Chrystusowej na aniołów w: STh, 3, q. 8, a. 4. Por. *De Veritate*, q. 29, a. 4 i 5.

<sup>675</sup> TŻN, s. 392.

jest Kościoł. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby zachował pierwszeństwo we wszystkim (por. Kol 1,15-18). Wielkością swojej mocy panuje nad niebem i ziemią, a dzięki niedościgłej doskonałości i swojemu działaniu napełnia całe Ciało bogactwem swej chwały (por. Ef 1,18-23)<sup>676</sup>.

Według Kosteckiego Chrystus stanowi centrum świata anielskiego. Jest ich Głową, oni przynależą do Ciała Mistycznego. Zarówno ludzie, jak i aniołowie są przyporządkowani jednemu celowi, którym jest chwała polegająca na uszczęśliwiającym posiadaniu Boga<sup>677</sup>. Można powiedzieć, że Chrystus wywiera wpływ na aniołów poprzez *łaskę Głowy*, przyciągając ich jako cel ostateczny. Chrystus jako człowiek od momentu Wcielenia oddziałuje na stworzenia rozumne swoją łaską: „przez łaskę natomiast dopuszcza stworzenie do uczestnictwa w swoim dobru osobistym, we własnym osobistym szczęściu, oddaje siebie stworzeniu osobiście, cały, bez ograniczeń i zastrzeżeń, na zawsze. Oddaje stworzeniu »wszystko«. Udzielanie łaski – płynące ze szczególnej łaskowości Boga – jest zaproszeniem i powołaniem stworzeń rozumnych do przyjacielskiego współżycia z Bogiem, tu na ziemi w sposób niedoskonały, w życiu przysłym w całej pełni, przez bezpośrednią kontemplację Jego Istoty. »Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; kiedyś zobaczymy twarzą w twarz« (1 Kor 13,12). Łaska jest znakiem powołania do oglądania Boga »twarzą w twarz«, równocześnie jest jego warunkiem. Bez łaski jest niemożliwa wizja Boga. Łaska uzdalnia do niej i w pewnej mierze ją zapoczątkowuje»<sup>678</sup>.

Łaska Boża rozwija się aż do pełnego rozkwitu i przechodzi w „światło chwały”<sup>679</sup>. Przebóstwia ono umysł stworzony, wynosi go na poziom nadprzyrodzony, wnosi doń nadprzyrodzoną energię, dostosowuje go do Istoty Bożej jako do przedmiotu poznawalnego i dlatego Istota Boża może się z nim połączyć<sup>680</sup>. Między władzą poznawczą a jej przedmiotem właściwym istnieje proporcja i ścisła zależność. „Światło chwały” wynosi umysł stworzony człowieka i anioła na poziom Boski, uzdalnia go do poznawania przedmiotu właściwego umysłowi Bożemu, a więc do poznawania Istoty

---

<sup>676</sup> KK, 7.

<sup>677</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, t. 1, s. 279: „Na szczęście wieczne składają się trzy rzeczy: widzenie Istoty Bożej, miłość Boga posiadanego i radość płynąca z widzenia i miłości”.

<sup>678</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t.1, s. 62.

<sup>679</sup> „*Gratia Spiritus Sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut et semen arboris in quo est virtus ad totam arborem*” (STh, 1-2, q.14, a.3, ad 3; por.: Joannes a S. Thoma: dz. cyt., disp.22, a.1).

<sup>680</sup> D, 475.

Boskiej, ale w sposób skończony<sup>681</sup>. Można powiedzieć, że w łasce uświęcającej zawarta jest w stanie wirtualnym moc oglądania Boga w Jego istocie (*visio beatifica*).

Jezus Chrystus jest Głową całej tej społeczności jako Syn Boży, Bóg człowiek, jest On bowiem najściślej związany z Bogiem i pełniej niż ludzie, a także niż aniołowie uczestniczy w Jego darach. Jedni i drudzy czerpią z tej pełni Chrystusa. W związku z tym Kostecki poruszył ważne zagadnienie usynowienia (*filiacji*) ludzi i aniołów przez łaskę Chrystusa. Jego zdaniem, Bóg jako Stwórca jest Panem całego stworzenia. Natomiast dla stworzeń rozumnych, ludzi i aniołów jest ponadto Ojcem. Dzięki temu usynowieniu cała ludzkość wraz z Chrystusem oraz z aniołami stanowi jedną nadprzyrodzoną społeczność rodzinną, której wspólnym Ojcem jest Bóg. Przez usynowienie – wyjaśnia św. Tomasz – stajemy się braćmi Chrystusa, mając wspólnego z Nim Ojca, który w inny sposób jest Ojcem Chrystusa, a w inny Ojcem naszym. Bóg Ojciec, jest Ojcem Chrystusa, rodząc go w sposób naturalny, co jest Jego osobową własnością; jest Ojcem naszym, dobrowolnie działając to, co jest wspólne Jemu

---

<sup>681</sup> TŻN, s. 501-502: „Bezpośrednia kontemplacja istoty Bożej wyzwala miłość, gdyż miłość jest reakcją naszej psychiki na dobro poznane. Umysł zatem wpatrzony bezpośrednio w istotę Bożą, poznaje ją jako pełnię dobra: Bóg staje przed umysłem jako pełnia Bytu i Dobroci nieskończona. Wola, idąca zawsze za poznaniem i reagująca na dobro przedstawione jej przez władze poznawcze, z chwilą, kiedy dobroć Boża odsłoni się przed nią w całej swej rzeczywistości, wybucha nowym płomieniem miłości. Wciąż bowiem musimy pamiętać, że warunkiem oglądania istoty Bożej jest stan łaski i miłości ku Bogu. Dusza, wchodząca w posiadanie Boga przez bezpośrednie widzenie Jego istoty, ma już odpowiednią dyspozycję dzięki nadprzyrodzonej ncości miłości Boga ponad wszystko. Z chwilą natomiast kiedy Bóg umiłowany, lecz dotąd okryty pomrokami wiary, ukaże się jej w nagiej rzeczywistości, miłość jej przyjmie niejako inny wymiar. Święci w niebie kochają Boga tą samą miłością, jaką mieli na ziemi, gdyż istota miłości się nie zmienia, zmienia się jednak sposób kochania. Za życia ziemskiego miłość – aczkolwiek przedmiotowo ponad wszystko – jest nie utrwalona, zmienna, narażona na utratę, w swej intensywności nie najwyższa. W momencie pierwszego spojrzenia na Boga w Jego istocie, miłość się przekształca; z dobrowolnej, zmiennej, niekoniecznie najintensywniejszej, staje się konieczną, spontaniczną, niezmienną, utrwaloną i w najwyższym stopniu – na jaki duszę stać – intensywną. Bóg poznany przez wiarę, aczkolwiek sam w sobie nieskończenie dobry, nie pociąga woli z konieczności, bo nasze poznanie Go ogranicza. Staje przed wolą jako dobro ograniczone i jako takie nie wypełnia nieskończonej jej pojemności; dlatego też wola może się od Boga odwrócić i dać pierwszeństwo innemu dobru, które sobie obrała. Bóg jednak widziany bezpośrednio oddziałuje inaczej na stronę afektywną niż Bóg poznany przez wiarę. Z chwilą poznania intuitywnego, Pełnia Dobroci, bezpośrednio oglądana, pociąga ku sobie wolę całą swą mocą, wypełnia całkowicie jej pojemność i całkowicie zaspakaja jej pragnienie dobra. Jest to miłość idąca w najwyższym stopniu po linii pragnień woli, a więc *maxime voluntaria*, lecz równocześnie konieczna: Boga oglądanego »twarzą w twarz« nie można nie kochać, tak jak nie można nie pragnąć szczęścia. Za poznaniem i miłością idzie radość. Podobnie jak miłość jest reakcją naszej psychiki na dobro poznane, tak radość jest reakcją tejże psychiki na dobro już posiadane. Przez bezpośrednie oglądanie istoty Bożej dusza wchodzi w posiadanie nieskończonej dobroci Boga, do której wola lgnie całą swą mocą; to zaś dobro nieskończone, ponad wszystko i ze wszystkich sił umiłowane, rodzi niewypowiedzianą radość. Oglądanie zatem Boga »twarzą w twarz«, miłość idąca z konieczności za tym poznaniem oraz towarzysząca im radość – oto, co stanowi szczęście wieczne. Rozpatrywane od strony przedmiotu, jest ono nieskończone, ponieważ jest nim sam Bóg – widziany i miłowany; jest więc równe szczęściu samego Boga. Brane natomiast od strony podmiotowej, szczęście to jest ograniczone. Wprawdzie każdy ze zbawionych wypełniony jest Bogiem całkowicie i to zaspokaja w zupełności jego pragnienia – jednakże szczęście oglądających Boga jest skończone, szczęście natomiast Boga jest nieskończone od strony i przedmiotu, i podmiotu”.

i Synowi i Duchowi Świętemu, mianowicie uświęcając nas łaską. I dlatego Chrystus jest Synem tylko Ojca my natomiast jesteśmy dziećmi Boga, jako Trójcy<sup>682</sup>. Synostwo Boże jest łaską w najściślejszym tego słów znaczeniu, jest bowiem zupełnie darmowe. Sami z siebie ani ludzie, ani aniołowie nie mogliby o nim nawet marzyć<sup>683</sup>. Kostecki

---

<sup>682</sup> Por. STh, 3, q. 23 a. 2 ad 2.

<sup>683</sup> „Bóg Ojciec jest pierwszym początkiem naszego usynowienia, wzorem zaś tego usynowienia jest odwieczne Synostwo Boże. Uświęcając nas łaską, Bóg komunikuje ludziom podobieństwo naturalnego synostwa Bożego: »Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, aby się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi« (Rz 8,29). Usynowienie nasze jest podobieństwem do naturalnego synostwa Bożego (por. STh, 3 q.3, a. 5, ad 2). Jak przez akt stwórczy Bóg komunikuje wszystkim stworzeniom swoją dobroć *secundum quandam similitudinem*, tak przez akt usynowienia komunikuje ludziom podobieństwo naturalnego synostwa Bożego (por. STh, 3, q.23, a.1, ad 2). Przez łaskę uczestniczymy w tej samej naturze Bożej, którą Ojciec przelewa w całej pełni na Syna. Wprawdzie uświęcenie przez łaskę jest dziełem całej Trójcy Świętej, i dlatego słusznie mówimy, że Bóg usynawia jako Trójca, co staje się podstawą nowej relacji do Boga, relacji ontologicznie jednej, lecz ta jedna relacja może posiadać różne odmiany czy odcienie przez skierowanie do poszczególnych Osób. Jesteśmy przybranymi dziećmi Boga-Trójcy i nasz stosunek *filiacji* zdąża do Boga-Trójcy, ale ze szczególnym uwzględnieniem pierwszej Osoby. Ona bowiem jest źródłem Synostwa Bożego w Trójcy Świętej, a stąd i nasze synostwo – chociaż będące dziełem całej Trójcy Świętej jako przyczyny sprawczej – ma za swój prapoczątek Osobę Ojca rodzącą Syna od wieków, a nas w czasie, na wzór Syna i przez Syna w Duchu Świętym. To nas upoważnia, byśmy się mieli za synów, za dzieci pierwszej Osoby Boskiej nie tylko przez *apropriację*, ale także z racji szczególnej. Usynowienia Bożego mogą przecież dostąpić tylko istoty rozumne, zdolne do posiadania łaski, czyli ludzie i aniołowie. Zarówno jedni jak i drudzy dostąpili tego zaszczytu: aniołowie wcześniej niż ludzie. *Filiacja* aniołów jest dziełem Bożym niezależnym od wpływu Chrystusa, podczas gdy nasze usynowienie dokonało się przez pośrednictwo Chrystusa. On bowiem wysłużył nam łaskę tego usynowienia na wzór swojego odwiecznego synostwa. »Dlatego Syn Boży stał się człowiekiem – mówi św. Atanazy – aby synowie człowieka, to znaczy Adama, stali się synami Bożymi« (PG 26,999). Łaska uświęcająca czyni nas »synami Bożymi« ontologicznie. Z tego ontologicznego usynowienia wyłania się nowy stosunek do Boga: ze strony Boga – stosunek ojcostwa, synostwa zaś ze strony uświęconych przez łaskę. Jesteśmy z natury stworzeniami, a jako stworzenia całkowicie i we wszystkim zależni od Stwórcy, czyli między Bogiem a nami istnieje stosunek poddaństwa i władztwa. Tego stosunku nie można zmienić, bo wynika on z natury rzeczy. Z chwilą, kiedy stworzenie zaistniało dzięki stwórczej wszechmocy Bożej, Bóg jest z konieczności władcą, a stworzenie – poddanym. To swoje absolutne władztwo w stosunku do wszystkich stworzeń Bóg bardzo dobitnie podkreśla: »Ja, Jahwe, tylko Ja istnieję i poza mną nie ma żadnego Zbawcy« (Iz 43,11). »Ja jestem Jahwe i nie ma innego. Poza mną nie ma boga. (...). Ja jestem Jahwe i nie ma innego. Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Jahwe, czynię to wszystko« (Iz 45,4-5). Przebóstwiając łaską, Bóg-Stwórca staje się Ojcem, pozostając nadal Panem. Stworzenie wchodzi z Nim w nowy stosunek. Stwarzając człowieka – najpiękniejsze swe dzieło – Bóg jest podobny do artysty tworzącego według idei, jaka mu przyświeca. Udzielając łaski, Bóg nie tworzy, ale rodzi, gdyż przelewa na stworzenie rozumne swoją naturę. Jest Ojcem i ten stosunek ojcostwo-synostwo jest głębszy aniżeli stosunek Stwórcy-stworzenie. Posiada bowiem głębszą podstawę, mianowicie uczestnictwo w naturze rodzącego. Łaska uświęcająca wnosi do naszych dusz zdolność należytej reakcji na ojcowską miłość ze strony Boga. Uświęceni łaską, poznajemy przez wiarę, że Bóg jest kimś więcej niż Stwórcą; dzięki niej możemy ukochać Boga całkowicie, nie tylko w Jego dziełach rozsianych we wszechświecie, ale w Nim samym, w Jego istocie nieskończenie dobrej. Zaufanie i miłość względem Boga – oto odpowiedź człowieka, uświęconego łaską, bo tylko człowiek uświęcony łaską jest zdolny do tego synowskiego stosunku. »A na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba*, Ojcze! I stąd to nie jesteś już niewolnikiem, ale synem. Jeżeli zaś synem, to i ze zrządzenia Bożego dziedzicem« (Ga 4,6-7). Bóg jako Stwórca jest dla wszystkich stworzeń Panem, ale dla aniołów i ludzi jest ponadto Ojcem. Synostwo Boże to coś czysto osobistego, natomiast poddaństwo jest



podkreślił, że Wcielenie i Odkupienie (motywem Wcielenia było Odkupienie człowieka) nastawione są na zbawienie człowieka. W tym miejscu nauki ojca Romualda widać jego skoncentrowanie się na człowieku (antropocentryzm). Jednakże Człowiekiem Doskonałym, Zbawcą jest Chrystus (chrystocentryzm) prowadzący poprzez łaskę Ducha Świętego (pneumatocentryzm) do Ojca (teocentryzm) stworzenia rozumne – ludzi i aniołów. Aniołowie w tej wizji poddani są *filiacji*, ale w inny sposób. Być może bardziej poprzez działanie Ducha Świętego<sup>684</sup>?

Bóg Ojciec umieścił Chrystusa po swojej prawicy w niebie, ponad wszelkim zwierzchnictwem i władzą oraz mocą i panowaniem oraz nad wszelkim imieniem. Poddał mu cały wszechświat, dlatego jest On Głową nie tylko ludzi, lecz także i aniołów, którzy Mu usługują<sup>685</sup>. „Syn Boży stając się człowiekiem, świat odkupił i równocześnie »poświęcił«. Świat został w pewnym znaczeniu przez Chrystusa konsekrowany. »Jezus Chrystus – śpiewamy w dniu Bożego Narodzenia – Bóg wieczny, Syn Ojca Odwiecznego, chcąc swoim najłaskawszym przyjściem świat poświęcić, poczęty z Ducha Św. w Betlejem Judzkim rodzi się z Maryi Dziewicy, stawszy się człowiekiem« (*Martyrologium Romanum*, 23 dec.). Chrystus przez

---

wspólne wszelkiemu stworzeniu. Względem ludzi Bóg jest i Panem, i Ojcem. W swym stosunku do nas chce jednak być więcej Ojcem niż Panem”, TŻN, s. 190-191.

<sup>684</sup> Można spotkać się pewnymi pionierskimi opiniami teologicznymi, że „zespolenie Maryi z Duchem Świętym było tak ścisłe, że – bł. Maksymilian nie waha się użyć słów bardzo dosadnych - można w Niej dostrzec niejako Wcielenie Ducha Bożego. Skoro Trzecia Osoba Trójcy Świętej nie jest wcielona, Maryja zaś nosi jedyne i wyjątkowe miano »Oblubienicy Ducha Świętego«, można stąd wnioskować, że jest Ona jak gdyby autentycznym Jego wcieleniem. I dlatego to w konsekwencji o. Kolbe nie waha się twierdzić, że jak w Bogu Ojcu jest jedna natura i jedna Osoba, a w Synu Bożym są dwie natury i jedna Osoba, tak w Duchu Świętym można dostrzec jak gdyby dwie osoby i dwie natury, albowiem z Nim najściślej zespolona jest Maryja”, por. L. Balter, *Pneumatyczny charakter kultu maryjnego [w:] Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 445. Chodziłoby więc o obronę takiej tezy, że Chrystus przez Wcielenie objawił nam Ojca, Duch Święty objawia nam Chrystusa przez łaskę, a Maryja objawia Ducha Świętego. Teza do dyskusji. Jednakże, być może, to właśnie aniołowie objawiają nam Ducha Świętego bardziej niż Maryja. Teza ta wymaga jednak głębszej refleksji i badań, zwłaszcza nad angelologią wschodnią.

<sup>685</sup> TŻN, s. 504: „W tym wiecznym życiu Bożym łaska uświęcająca daje uczestnictwo zaczątkowe, łaska w pełnym rozkwicie – uczestnictwo pełne. Widzenie uszczęśliwiające jest pełnym uczestnictwem w odwiecznej kontemplacji Boga, w Jego życiu i szczęściu nieskończonym: »Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; kiedyś zobaczymy twarzą w twarz« (1 Kor 13,12). To właśnie widzenie »twarzą w twarz« jest racją najwyższą istnienia istot rozumnych: ludzi i aniołów; jest naszym celem ostatecznym, do którego zdążamy dzięki darowi łaski. »Umiłowani, obecnie jesteście dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się to ujawni, będziemy do Niego podobni; bo ujrzemy Go takim, jakim jest« (1 J 3,2). Albowiem wszyscy, którzy jesteśmy synami Bożymi i stanowimy jedną rodzinę w Chrystusie (por. Hbr 3,6), gdy łączymy się ze sobą we wzajemnej miłości i w jednej chwale Trójcy Przenajświętszej, odpowiadamy najgłębszemu powołaniu Kościoła i uczestniczymy w przedsmaku liturgii doskonałej chwały. Kiedy bowiem Chrystus ukaże się w chwale i nastąpi chwalebne zmartwychwstanie umarłych, jasność Boża oświeci Miasto niebieskie, a pochodnią jego będzie Baranek (por. Ap 21,24). Wtedy cały Kościół świętych w pełnym błogosławieństwie miłości uwielbiać będzie Boga i »Baranka, który był zabity« (Ap 5,12), wołając jednym głosem: »Siedzącemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć i chwała i potęga na wieki wieków« (Ap 5,13-14)”. Por. KK, 51.

Wcielenie cały świat oczyścił z grzechów, uwolnił od władzy szatańskiej, przywrócił ludzkości utraconą łaskę, a tym samym przywrócił godność dzieci Bożych oraz utraconą przyjaźń z Bogiem, ustanowił porządek sakramentalny, w którym rzeczy materialnych używa się jako narzędzi łaski. Przybranie przez Syna Bożego natury ludzkiej jest pewnego rodzaju powszechnym egzorcyzmem oraz powszechnym sakramentem. Wcielenie Syna Bożego u podstaw uświęciło cały wszechświat, widzialny i niewidzialny, ludzki i anielski. Podobnie jak świat został stworzony przez Słowo: »Wszystko się przez Nie stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało« (J 1,3), tak również przez »Słowo« został wszechświat odrodzony i uświęcony. »Gdy zaś ukazała się dobroć i łaskawość Zbawiciela, naszego Boga, nie dla uczynków sprawiedliwych, jakie z działaliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas przez kąpiel odrodzenia i odnowienia w Duchu Świętym, którego wylał na nas obficie przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, abyśmy, usprawiedliwieni Jego łaską, stali się w nadziei dziedzicami życia wiecznego« (Tyt 3,4-7). (...) Syn Boży jednocząc się osobowo z naturą ludzką, tym samym połączył się, w pewien sposób, z całym wszechświatem. Człowieczeństwo Chrystusa jest syntezą świata wegetatywnego, zwierzęcego i duchowego. Przez Wcielenie cały kosmos, w swych podstawach, stał się chrześcijański i Bogu poświęcony. Konsekracja świata w jego podstawach, dokonana przez Wcielenie ma się realizować stopniowo przez uchrześcijananie świata. Z Chrystusem otrzymał świat przeogromne bogactwa nadprzyrodzone, dzięki którym człowiek – król kosmosu – może doskonalić się osobiście, oraz otaczający go świat i w ten sposób powracać do swego początku. Aby świat uchrześcijanić i uświęcić, Chrystus »zamieszkał wśród nas pełen łaski i prawdy. Obwieścił i ustanowił Królestwo Boże sprawiając, że poznaliśmy Ojca«<sup>686</sup>.

Chrystus jako Głowa aniołów wywiera na nich podwójny wpływ. Po pierwsze, działa od wewnątrz. »Łaska uświęcająca skierowuje duszę ku Bogu, bo jest w niej dynamizm właściwy jej naturze. Ponieważ łaska jest uczestnictwem w naturze Boga, grawituje do swego źródła, aby się z nim zjednoczyć w całej pełni przez oglądanie intuicyjne istoty Bożej. Jest więc łaska zarodkiem energii niezbędnej do oglądania Boga. Widzenie natomiast istoty Bożej to łaska w pełnym rozkwicie«<sup>687</sup>.

Po drugie, łaska Chrystusowa w pewien sposób kieruje od zewnątrz. Wewnętrzny strumień łaski bierze swój początek nie gdzie indziej, tylko w Chrystusie,

---

<sup>686</sup> R. Kostecki OP, *Ten Który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 7-78.

<sup>687</sup> TŻN, s. 417.

którego człowieczeństwo zespolone z Jego Bóstwem ma również moc w zakresie kierownictwa zewnętrznego aniołami jako ich Król<sup>688</sup>.

Umysł anioła, przebóstwiony łaską, może dosięgnąć istoty Bożej, ponieważ łaska wynosi go na poziom Boski, „dopasowuje” go do przedmiotu, który z natury swej dostosowany jest tylko do umysłu Bożego. Posiada on za przedmiot właściwy samą Istotę Boga, podobnie jak umysł człowieka w porządku czysto naturalnym istotę rzeczy materialnych, a anioł w porządku duchowym swoją własną istotę duchową<sup>689</sup>. Jednak w łasce znajduje się moc „uchwycenia” Istoty Bożej w posiadanie bezpośrednie. Obecnie moc ta jest jakby w zarodku: jest zaledwie zaczątkiem tej siły, jaka mieści się w „świetle chwały”, dzięki któremu umysł stworzony zjednoczy się bezpośrednio z Bogiem w Jego Istocie<sup>690</sup>.

Można stwierdzić, że umysł anioła zostaje pociągnięty przez Boga; Bóg staje się przedmiotem poznawalnym i pod wpływem tego zetknięcia się umysłu z Istotą Boską umysł anioła przechodzi z możliwości poznawania do aktualnego poznania intuitywnego istoty Bożej<sup>691</sup>. Anioł poznaje swoim umysłem najpierw Istotę Bożą z jej tajemnicami życia wewnętrznego: życie trynitarnie, czyli tajemnicze pochodzenie Osób Boskich, zamiary i postanowienia Boże odnośnie stworzenia wszechświata, upadku ludzkości w jej pierwszych rodzicach, odkupienia, rządów Opatrzności, przeznaczenia wybranych, odrzucenia za trwanie w grzechu, tajemnicę grzechu, słowem wszystko, co obecnie jest ukryte, niejasne, niepojęte czy niezrozumiałe, stanie w pełni światła

---

<sup>688</sup> ŚWCH, s. 234-242.

<sup>689</sup> „Comme a notre intellectualite naturelle correspond l'essence des choses materielles, et a l'intellectualite de l'ange son essence spirituelle, ainsi a l'intellectualite de la grace participation de Dieu, correspond directement l'essence divine et donc L'Acte pur, et donc l'Etre divin, s'offrent a etre ainsi intellectuellement par elle tel qu'il est en soi” (A. Gardeil: dz. cyt., t. I, s. 391).

„Gratia est quaedam similitudo et fulgor divinae intellectualitatis elevans creaturam rationalem ut respiciat pro obiecto specificativo talis intellectualitatis supernaturalis et gratuita Deum ipsum; sicut enim nostra intellectualitas respicit pro obiecto quidditatem sensibilem et intellectualitas angeli quidditatem spiritualement, ita intellectualitas gratiae, quae est participatio Dei respicit quidditatem divinam et consequenter ipsum actum purum et esse divinum ut intelligendum in se, dicitur autem expressio divinae naturae non sicut repraesentatio intelligibilis sed sicut virtus intellectualis et sicut principium intelligendi Deum in se, et sic formaliter convenit cum Deo convenientia objectiva, qualis est inter virtutem intelligendi, et obiectum specificativum eius, non tamen convenientia entitativa, quasi ipsa forma participans sit eiusdem entitatis cum Deo” (Joannes a S. Thoma: *Cursus theol.*, De gratia, disp. 22, a. 1, 12).

<sup>690</sup> „Gratia et gloria ad idem genus referuntur: quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis” (STh, 2-2, q.24, a.3, ad 2).

<sup>691</sup> Proces aktu poznawania jest tajemnicą nawet przy poznaniu naturalnym. Tym bardziej jest on dla nas niepojęty w porządku nadprzyrodzonym, zwłaszcza na najwyższym swym etapie, jakim jest widzenie istoty Bożej. Nic więc dziwnego, że nasze tłumaczenie będzie zawsze niedoskonałe. Trudno nam pojąć, w jaki sposób Istota Boża nieskończona może stać się przedmiotem „widzianym” bez pośrednictwa obrazu. Istnieje przecież nieskończona odległość między władzą poznawczą a przedmiotem, który bezpośrednio z nią się zespala.

i oczywistości. I to nie tylko tajemnice ściśle nadprzyrodzone, ale również tajemnice natury, piękno stworzenia, poszczególnych ludzi i innych aniołów, słowem wszystko, co jest potrzebne do zaspokojenia pragnień anioła, będzie jasno widziane w Bogu. Oczywiście, całkowite poznanie Istoty Bożej oraz tego, czym Bóg jest sam w sobie, nie jest i nie może być wyczerpujące z racji ograniczenia właściwego każdemu stworzeniu<sup>692</sup>.

Tak więc, w teologii Kosteckiego Chrystus jest Głową ludzi i aniołów, jest centrum i przestrzenią naszego zespolenia również z aniołami poprzez łaskę. Są oni Jego przyjaciółmi i sługami obecnymi w całym Jego życiu, a zwłaszcza w decydujących momentach Jego zbawczego dzieła, uczestniczą w jedynym pośrednictwie Chrystusa w stosunku do ludzkości, są towarzyszami, obrońcami, stróżami na naszej pełnej niebezpieczeństw drodze za Chrystusem do domu Ojca. Pomagają zbliżyć się do Chrystusa i oddalić się od zła i szatana. Ta ich rola została zauważona i doceniona przez ojca Romualda, pomimo tego, że we współczesnej myśli prawda o aniołach jest pomijana<sup>693</sup>. Być może w sposób niewystarczający. Jeśli wziąć pod uwagę fakt, jego wielkiego zainteresowania się teologią wschodnią, temat angelologii wydaje się fascynujący w jej świetle.

---

<sup>692</sup> TŻN, s. 501: „Oglądając istotę Bożą – wyjaśnia Doktor Anielski – umysł stworzony nie widzi w niej wszystkiego, co Bóg czyni lub uczynić może. Oczywiście bowiem jest rzeczą, że cokolwiek w Bogu się widzi, widzi się w taki sposób, w jaki to jest w Bogu. Wszystko zaś jest w Bogu na sposób wirtualnej obecności skutków w swojej przyczynie. Wszystko widziane jest w Bogu tak jak skutek w przyczynie. Lecz zrozumiałe, że im doskonalej widzi się jakąś przyczynę, tym więcej można zobaczyć w niej jej skutków. Ktoś, kto ma umysł lotny, mając przed sobą jedną tylko daną, od razu wyprowadza z niej wiele wniosków. Nie zdarza się to temu, kto ma umysł słabszy; jemu trzeba poszczególne rzeczy wyjaśniać. Poznać w przyczynie wszystkie skutki tej przyczyny i uzasadnienie tych skutków może tylko umysł, który objął przyczynę całkowicie i wyczerpująco. Żaden zaś umysł stworzony nie może w sposób całkowity pojąć Boga, jak to już zostało wyżej wykazane. Innymi słowy żaden umysł stworzony widząc Boga nie może poznawać wszystkiego, co Bóg czyni lub uczynić może. Znaczyliby to bowiem, że zdołał ogarnąć moc Bożą. Każdy natomiast intelekt tym więcej poznaje z tego, co Bóg czyni lub może uczynić, im doskonalej Boga widzi. Oglądający istotę Bożą tak ją zobaczy i w takiej mierze zgłębi jej tajemnice, w jakiej będzie na to przygotowany za życia ziemskiego”.

<sup>693</sup> Pozytywnym wkładem współczesnej nauki było z pewnością przewyciężenie niektórych wyobrażeń natury i zjawisk psychiki ludzkiej, kiedyś wyjaśniane przy pomocy interwencji aniołów. Jednakże postuluje się powrót tego, co niewidzialne – aniołów i demonów – do myśli współczesnej, gdyż są to stworzenia rozumne realnie istniejące i działające we wszechświecie. Por. G. Panteghini, *Aniołowie i demony*, dz. cyt.

## 2.5. Działanie diabła i Antychrysta w kontekście łaski

W świetle tego, co zostało powiedziane o łasce Bożej, widać wyraziście działanie diabła i Antychrysta<sup>694</sup>. Tak naprawdę bowiem w całej charytologii tkwi klucz do zrozumienia istoty działania diabła i Antychrysta. Charytologia Kosteckiego objawiła najgłębiej jego demonologię, ukazała istotę diabelskości w wymiarze indywidualnym oraz istotę Antychrysta w wymiarze bardziej społecznym. Jeżeli we wstępie do niniejszej rozprawy powiedziano, że po przebadaniu twórczości można Kosteckiego nazwać teologiem łaski Bożej. To w tym miejscu, wydaje się uprawniona opinia, że Kostecki jest doskonałym demonologiem. Bowiem dopiero w świetle łaski ujętej integralnie (co stara się wykazać niniejsza praca), czyli przenikającej wszystkie traktaty teologiczne, widać najwyraźniej najbardziej zdeformowane oblicze diabła i Antychrysta. W świetle łaski widać najgłębiej istotę demonizmu. Łaska demaskuje, odsłania najpełniej demona. Dlaczego tkwi w niej taka moc?

Otóż dlatego, że demonologia jest właśnie odwrotnością charytologii. Działanie diabła i Antychrysta jest odwrotnością działania Chrystusa i Kościoła. Jeżeli Chrystus jawi się Kosteckiemu jako Wcielony Syn Boży, Doskonały Człowiek, zwrócony całym sobą do Ojca i prowadzący jako Głowa poprzez łaskę stworzenia rozumne ludzi i aniołów do Boga, to diabeł jawi się jako „bez-głowy” stwór zwodzący stworzenia rozumne ku nicości, ku niebytowi. Jeżeli całe stworzenie stanowi jakby jeden organizm, to nie może być dwóch głów, może być jedynie w tym organizmie coś, co przypomina raka. Jeżeli „Wcielenie Syna Bożego dokonało się po to, aby przywrócić ludzkości utraconą łaskę: »On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba«. Syn Boży stał się człowiekiem, aby przez złożenie ofiary z własnego życia wysłużyć nam łaskę synostwa Bożego: »Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości« (J 10,10). Chrystus – źródło łaski uświęcającej ludzkość – jest darem

---

<sup>694</sup> Objawienie mówi, że jeśli Bóg jest miłością (1 J 1,8), to szatan jest zabójcą od początku (J 8,44); jeśli Bóg jest prawdą i światłością (1 J 1,5), to szatan jest ojcem kłamstwa (J 8,44) i księciem „królestwa ciemności” (Łk 22,53). Doskonale trzy opracowania traktują szczegółowo o specyfice działaniu szatana: R. Laurentin, *Szatan – mit czy rzeczywistość*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1997; G. Panteghini, *Aniołowie i demony*, dz. cyt. J. Salij OP, *Księżę tego świata*, W drodze, Poznań 2003, s. 308-311. Znajduje się w nich doskonale już opracowana demonologia na podstawie danych Biblii, Tradycji Kościoła, współczesnej nauki. Kostecki nie napisał odrębnego dzieła dotyczącego demonologii, w jego publikacjach położony został nacisk na stronę pozytywną dzieła stworzenia i zbawienia – na łaskę Bożą, zwłaszcza na łaskę Chrystusową, jednakże cały czas w tle tej pozytywnej nauki o łasce Bożej jest obecny jej wymiar negatywny (w tym również objawia się geniusz ojca Romualda) – mianowicie destrukcyjne działania diabła i Antychrysta w każdym aspekcie. Z tego względu, ponieważ rozprawa koncentruje się przede wszystkim na nauce o łasce Kosteckiego, zagadnienie działania diabła ukazano jedynie w podstawowych ogólnych zarysach, jednakże niezmiernie istotnych dla zobaczenia całego gmachu *mysterium gratiae* – *mysterium iniquitatis* dominikańskiego mistrza.

nieskończonej i niewypowiedzianej łaskowości Bożej, a więc Łaską szczególnego rodzaju. Bóg zsyłając Syna swego na świat, »aby świat został przez Niego zbawiony« (J 3,17), Ducha Świętego, aby nas wszystkiego nauczył i przypomniał nam wszystko, co nam Chrystus powiedział (por. J 14,26) – Bóg Trójca – sam siebie nam oddaje jako najwyższy dar, abyśmy mogli osobiście uczestniczyć w Jego życiu wewnętrznym i zarazem w Jego szczęściu, tu na ziemi w zaczątku, a w wieczności w całej pełni. »Jeśli kto mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać« (J 14, 23). Łaska to sam Bóg w Trójcy Świętej, oddający się człowiekowi; to Chrystus, Zbawca ludzkości, prowadzący ludzkość do celu ostatecznego; to szczególny dar stworzony – owoc zbawczej ofiary Chrystusa – dzięki któremu wchodzimy w posiadanie Boga”<sup>695</sup>.

To działanie diabła jest dokładnie odwrotne. Polega ono na tym by odebrać i zniszczyć łaskę, zawłaszczyć człowieka w tyranję przeciwieństwa miłości – nienawiści, zabrać mu dar usynowienia Bożego i dać w zamian totalne niewolnictwo i upodlenie, zaprowadzić go, jako istota małpująca Chrystusa – „bez-głowy” stwór, na skraj przepaści utraty bytu. Dalej, zdaniem Kosteckiego, człowiek przebóstwiony łaską staje się coraz pełniej Bogiem przez uczestnictwo, można powiedzieć, że wzrasta w nim nieustannie „entropia miłości i bytu”<sup>696</sup>. Działanie diabła zmierza dokładnie w odwrotnym kierunku, wywołując pogłębiającą się nieustannie atrofię nienawiści, agonię istnienia, coraz większy rozpad człowieczeństwa, coraz większy nieporządek we władzach człowieka, coraz większą „atomizację” i nieskoordynowanie jego zachowań itd. w wymiarze jednostkowym aż na skraj istnienia. Natomiast, działanie Antychrysta jest podobne, ale wydarzające się bardziej w sferze relacji społecznych (antykościół).

Jeżeli zgoda Ewy na propozycję kusiciela – diabła (Rdz 3) spowodowała tak wielką katastrofę w dziejach wszechświata – wejście grzechu, to zgoda Maryi na propozycję Archanioła Gabriela Wcielenia Syna Bożego zapoczątkowała – wejście łaski<sup>697</sup>. W takiej perspektywie Romuald Kostecki OP poruszył kwestię działania diabła i Antychrysta.

Główna więc teza Kosteckiego w tej kwestii brzmiała: diabeł i demony oraz Antychryst, istnieją jako radykalnie zwyciężeni przez Chrystusa nieprzyjaciele Boga i człowieka; prowadzący do kompletnej ruiny poszczególnego człowieka i całą

---

<sup>695</sup> TŻN, s. 7.

<sup>696</sup> Tamże, s. 185.

<sup>697</sup> Por. rozdział czwarty niniejszej rozprawy.

ludzkość. Mogą w ten sposób prowadzić człowieka i ludzkość, ponieważ dzieło zbawcze Chrystusa (Nowe Przymierze) domaga się „ratyfikacji” ze strony wolnej woli poszczególnych ludzi. „Podstawą wolności woli jest jej duchowość. Człowiek, dlatego cieszy się wolnością woli, że ma w sobie pierwiastek duchowy i jest istotą rozumną; (...) rozum jako władzę poznawczą i wolę jako władzę afektywną. Z racji swej duchowości nie są one w swym działaniu niczym ograniczone do jakiegoś ścieśnionego zakresu dobra, ale otwarte na całość dobra, na nieskończoność. (...) Wolność woli przejawia się w akcie wyboru. (...) Zdążającą do dobra wolę zawsze poprzedza poznanie”<sup>698</sup>. Jednakże zdaniem Kosteckiego „doskonałość wolności nie polega na możliwości wyboru między dobrem a złem, ale między poszczególnymi dobrami. Możliwość wyboru zła jest oznaką wolności niedoskonałej.” Przykładem doskonałej wolności woli jest tutaj zdaniem Kosteckiego sam Chrystus, który poddał się dobrowolnie śmierci by zbawić świat, przekazać łaskę zbawczą stworzeniom rozumnym<sup>699</sup>. Dlatego Bóg „»wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego ciałem, pełnią Tego, który napełnia wszystko na wszelki sposób«. (...). Ta posiadana przez Człowieczeństwo Chrystusa zdolność nadprzyrodzonego ożywiania Ciała mistycznego ma swe źródło w świętości Chrystusa. (...) Łaska dociera do istoty duszy, obejmuje w posiadanie wszystkie jej władze, czynności, słowem cały człowiek zostaje objęty działaniem spływających od Chrystusa łask. Wtedy każda czynność pochodząca z wiary ożywionej miłością, wykonywana jest w pełnej wolności i łączy duszę coraz dogłębniej z Chrystusem i równocześnie otwiera ją coraz szerzej na Jego dalsze działania; Chrystus staje się faktycznie życiem duszy”<sup>700</sup>.

Według dominikańskiego mistrza u podstaw grzechu pierworodnego była pycha, która poprzez kusiciela doprowadziła pierwszych ludzi do nieposłuszeństwa przykazaniu Bożemu. „Grzech ich polegał na tym, (...) że pragnęli upodobnić się do Boga w znajomości dobra i zła. Chcieli sami decydować o tym, co jest dobre a co jest złe, i o własnych siłach przyrodzonych osiągnąć cel ostateczny”<sup>701</sup>. Zgodnie z tym, co zostało Objawione (Rdz 3), diabeł i demony są nieprzyjaciółmi, przeciwnikami, Boga i człowieka od początku. Są głównymi inicjatorami destrukcji w historii zbawienia

---

<sup>698</sup> TŻN, s. 329-337.

<sup>699</sup> Więcej na ten temat w TŻN, s. 337.

<sup>700</sup> Ef 1,22-23. Por. TŻN, s. 391-393.

<sup>701</sup> TŻN, s. 66. Ta wypowiedź wydaje się zawierać definicję diabelskości oraz wyraża istotę tego, czym tak naprawdę jest grzech.

porządku naturalnego i nadprzyrodzonego<sup>702</sup>. Głównym celem ich przewrotnego planu jest odwrócenie człowieka od celu ostatecznego. Wprowadzenie chaosu we władzach człowieka oraz we wszechświecie. Jak słusznie zauważył W. Kasper, rzeczywiście „diabeł nie jest postacią mającą charakter osobowy, ale raczej postacią, która rozplywa się w czymś anonimowym, jest bytem, który przekształca się w niebyt, jest osobą na sposób nie-osoby”. A kardynał J. Ratzinger stwierdził: „Tu ujawnia się szczególnie specyficzna cecha diabła, to znaczy jego brak fizjonomii, jego anonimowość. Jeśli stawia się pytanie, czy diabeł jest osobą, należałoby słusznie odpowiedzieć, że jest on nie-osobą, rozpadem, rozkładem istoty osoby. Dlatego szczególną jego cechą jest to, że pokazuje się bez twarzy, że jego nierozpoznawalność stanowi jego prawdziwą i własną siłę”<sup>703</sup>.

Można powiedzieć, na postawie całej charytologii Kosteckiego, że działanie diabła i Antychrysta w kontekście łaski idzie jeszcze głębiej. Łaska przebóstwa samą istotę duszy człowieka. Władze duszy: rozum i wola ujawniają osobowość człowieka. Istota duszy jest „głębiej” niż jej władze. Uderzenie diabła polegające na wyrwaniu łaski z istoty duszy objawia się więc „majsterkowaniem” przy samym istnieniu i istocie osoby. Jest to uderzenie mające na celu zabicie człowieka, pozbawienie go istnienia, przeprowadzenie go nad skraj przepaści istnienia i nieistnienia. Właściwie można także powiedzieć więcej, że jest to działanie zmierzające nie tylko do usunięcia łaski Bożej z istoty duszy człowieka, usunięcia całego porządku nadprzyrodzonego w stworzeniach rozumnych, ale również jest to ruch w odwrotnym kierunku niż Boskie stwarzanie, jest

---

<sup>702</sup> Por. G. Panteghini, *Aniolowie i demony*, dz. cyt., s. 85. „Popularne ujęcie szatana czy Lucyfera jako upadłego anioła znajduje prawdopodobnie swój punkt wyjścia w mitologicznych wyobrażeniach u Iz 14,12-15, który to tekst wydaje się być inspirowany wzorami fenickimi. Ojcowie Kościoła będą widzieli potem w gwieździe porannej (po łacinie Lucifer) upadek księcia demonów. Chodzi w każdym razie o legendę obcą Staremu Testamentowi. Znaczenie teologiczne szatana-przeciwnika (przeciwnika Boga i ludzi) zwięźle ujęte jest w Księdze Mądrości w określeniu *diabolos*, identyfikowanym z wężem kusicielem z Raju (Rdz 3,5), uważanym za źródło śmierci i nieporządku w świecie. Demonologia ta, dojrzała dopiero w okresie bezpośrednim przed przyjściem Chrystusa, posłuży bądź to do uwolnienia działania Boga z wszelkiego udziału w złem, bądź do wyjaśnienia zła, którego człowiek jest ofiarą, a nie sprawcą. W tej ewolucji rysuje się pewnego rodzaju kariera szatana. Z członka dworu niebieskiego, gdzie miał za zadanie zaciągać ludzi przed trybunał Boży i oskarżać ich stając się podlegającym do zła. Por. Mdr 2,23-24. (...) Do tej kategorii wysłanników da się sprowadzić trzykrotne pojawienie się szatana (przeciwnika, po grecku *diabolos*), rozumianego jako osobistość z dworu niebieskiego Jahwe, jeśli nawet sprawuje negatywne polecenia: jako duch, który zwodzi króla Achaba i powoduje jego śmierć (1 Krl 22,20-23), oskarżyciel arcykapłana Jozuego (Za 3,1-2) i jako nieprzyjaciel Hioba (Hi). Przy innej okazji wspomniany jest jako podżegający Dawida do popełnienia grzechu przeciwko Jahwe. Epizod ten przekazany jest w dwóch różnych księgach, z których najstarsza przypisuje spis Bogu (2 Sm 24,1), natomiast młodsza przypisuje go szatanowi (1 Krn 21,1). W każdym razie szatan pojawia się jako osobistość, która może wystawiać na próbę, a nawet szkodzić człowiekowi, ale jedynie za zezwoleniem Boga. Wydaje się jednak być członkiem dworu Boga i stać na Jego usługi”.

<sup>703</sup> Por. A. Bonora, *Lo scandalo del peccato nell' Antico Testamento* [w:] *Credereoggi*, 40 (4/1987), 23.



to działanie zamierzone na totalną destrukcję wszystkiego, co istnieje. Tak, jak działanie łaski Chrystusowej jest powiększającym się nieustannie obszarem życia i miłości Bożej w człowieku, tak działanie diabła i Antychrysta jest postępującym ciągle procesem dezintegracji człowieka i społeczeństwa w agonii nienawiści, aż po skraj istnienia. To najgroźniejszy rozpad duszy, rozpad człowieka, rozpad społeczeństwa, jaki zaprogramował diabeł jako istota „bez-głowy”. Jeśli Kościół dla Chrystusa jest środowiskiem udzielania łaski, to antykościół Antychrysta jest rzeczywistością wnoszącą postępujący paraliż i martwość, nienawiść w relacjach międzyludzkich. Niejako działanie diabła i Antychrysta zmierza do wyprowadzenia poszczególnych ludzi z ożywianego sokami łaski Ciała Mistycznego Chrystusa i uczynienie ich naprawę martwymi. Coraz bardziej ogarniać będzie wówczas człowieka kłamstwo, egoizm, nienawiść, bezsens, chaos zmysłowo-uczuciowy.

W Nowym Testamencie, aniołowie i demony są poddane Chrystusowi, potęga szatana została zniszczona podczas męki Chrystusa na krzyżu, walka z szatanem i grzechem stanowi ważną część misji Chrystusa, który przyszedł, aby zwyciężyć władcę tego świata i poprzez łaskę odbudować Królestwo Boże, prowadząc stworzenia rozumne do Ojca. Odkupienie Chrystusa objawia się między innymi w wolności od grzechu i władzy szatana<sup>704</sup>. Diabeł, nieprzyjaciel i zabójca człowieka usiłuje przeciwstawić się Chrystusowi<sup>705</sup>. Przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa został zwyciężony szatan raz na zawsze<sup>706</sup>. Tak więc w Chrystusie, dzięki jego łasce, człowiek posiada możliwość prowadzenia zwycięskiej walki przeciw Złemu.

Kostecki ukazał problem działania diabła i Antychrysta w kontekście łaski jeszcze od innej strony. Stwierdził mianowicie, że szczęście wieczne polega na uczestnictwie przez łaskę w szczęściu Boga<sup>707</sup>. „Przeciwieństwem życia wiecznego jest

---

<sup>704</sup> TŻN, s. 109.

<sup>705</sup> „Chrystus-Człowiek w swej konstytucji psychofizycznej uwarłiwiony był do najwyższego stopnia na ból i jego przyczyny, gdyż ciało Chrystusa, uformowane w sposób cudowny przez Ducha Świętego, odznaczało się wielką delikatnością. Podobnie miała się rzecz z duszą Chrystusa, która swymi władzami wewnętrznymi doskonale reagowała na wszystkie bodźce ujemne. Ogrom cierpień powiększało jeszcze i to, że były to cierpienia »czyste«, bez najmniejszej domieszki radości – w przeciwieństwie do cierpień na przykład męczenników, którzy torturowani przez swych oprawców mieli jednak ulgę w radości duchowej płynącej z myśli o Bogu i czekającej ich nagrodzie. Wprawdzie Chrystus podczas całego swego życia ziemskiego, a więc także w podczas Męki, cieszył się oglądaniem istoty Bożej, jednak płynąca stąd radość pozostawała w wyższej sferze Jego ducha i nie przenikała z wyraźnej woli Bożej w sferę uczuciową podlegającą cierpieniom”, TŻN, s. 112-113.

<sup>706</sup> „Łaska Chrystusa zawiera w sobie pełnię nieograniczonej, ma ona moc uświęcić formalnie nie tylko samego Chrystusa, ale także może być przyczyną sprawczą uświęcenia innych”, TŻN, s. 126.

<sup>707</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, t. 1, s. 282-283: „Szczęście świętych w niebie jest uczestnictwem w szczęściu Boga. Bóg jest szczęśliwy nieskończenie, bo odwiecznie poznaje swoje doskonałości i swoją Dobroć i kocha ją. Poznanie i miłość w Bogu utożsamiają się z Jego istotą

potępienie. (...) Życie tych, co zesłi z tego świata bez łaski, będzie trwało na wieki, bo dusza jest nieśmiertelna, lecz nie będzie to uczestnictwo w życiu Bożym. Będzie to równocześnie stan życia i stan śmierci; życie przyrodzone pozbawione pierwiastka nadprzyrodzonego, a więc w pewnym znaczeniu śmierć, a tym samym wiekuiste nieszczęście<sup>708</sup>. W opinii Kosteckiego fundamentalne działanie diabła polega na niedopuszczeniu do zjednoczenia z Bogiem w wizji uszczęśliwiającej, a co za tym idzie również w zjednoczeniu miłości. „Decyzja o losie w wieczności zapada w tajnikach naszej duszy. Zależy to od tego, w którą stronę skieruje się serce człowieka; ku Bogu, jak tego domaga się prawo natury i prawo łaski, czy ku sobie samemu, ku własnemu »ja«, stawiając je ponad Bogiem i odwracając się przez to od Boga. Każdy nosi w sobie niebo albo piekło. Podczas pielgrzymki ziemskiej może przechodzić z jednego do drugiego. Momentem decydującym o stanie ostatecznym będzie ostatni akt ludzki zamykający życie ziemskie. Kto przejdzie w wieczność z brakiem miłości Boga ponad wszystko, w tym nastawieniu utrwali się w sposób nieodwracalny. Zaraz pozna z całą oczywistością nieporządek, jaki spowodował grzech. Kochając siebie ponad wszystko, odczuje, że sam sobie nie wystarczy, odczuje głód dobra nieskończonego, którego niestety nie będzie mógł już nigdy zaspokoić. Pozostawiony samemu sobie, nie mając w sobie pierwiastka nadprzyrodzonego, cnoty miłości i światła chwały, nie będzie zdolny zjednoczyć się z Bogiem, oglądać Jego Istoty. Brak wizji Boga oto istota piekła<sup>709</sup>. Szatan w tej koncepcji nie ma absolutnej władzy nad człowiekiem. Nie ma mocy przelewania zła grzechu na człowieka bez jego wyraźniej zgody. Zgoda na zło płynie z woli grzeszącego. To człowiek decyduje o swoim losie: życiu wiecznym lub potępieniu wiecznym. Zdaniem Kosteckiego nie można porównywać wpływu Chrystusa na ludzi jako Głowy z wpływem diabła. Diabeł jest głową złych w tym sensie, że jest on królem nad wszystkimi synami pychy<sup>710</sup>. Celem działania diabła jest odwrócenie stworzeń rozumnych od Boga poprzez namowę. Zawieść diabła wprowadziła na świat śmierć. Po odłączeniu się duszy od ciała, zdaniem dominikańskiego dogmatyka, „dusza

---

i stanowią jeden odwieczny, niezmienny akt, w którym nie ma ani przeszłości ani przyszłości ale odwieczne Nunc, obejmujące wszystko i uszczęśliwiające Boga. Wizja uszczęśliwiająca zbawionych ma w sobie coś z tego Bożego, odwiecznego i niezmiennego aktu życiowego uszczęśliwiającego Boga. Wizja intuicyjna Boga, miłość z niej płynąca i towarzysząca poznaniu i miłości radość, oto życie wieczne, w które wierzymy, którego się spodziewamy i do którego zdążamy. »A to jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedynie prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś Jezusa Chrystusa« (Jn 17,3). Życie wieczne, to *eschaton*, ku któremu zdąża życie na ziemi”.

<sup>708</sup> Tamże, s. 282.

<sup>709</sup> Tamże, s. 283-284.

<sup>710</sup> STh, 3, q. 8. a. 7.

uświadamia sobie swoją duchowość, swój pęd i skierowanie ku dobru nieskończonemu. Wrodzone pragnienie tego dobra wystąpi z całą gwałtownością. Naturalna miłość Stwórcy u potępionych pozostaje, nieco wprawdzie osłabiona przez grzechy, ale w swych podstawach nienaruszona, tak jak pozostaje sama natura duszy. Uświadamiając sobie swoją głębię duchową i odczuwając naturalny pęd ku Bogu – Stwórcy, potępiony widzi, że dobro, jakie w sobie posiada nie wystarczy, aby naturalne pragnienie zaspokoić. Pozna swoją niewystarczalność wobec tego, czego domaga się jego natura. Równocześnie też pozna, że to pragnienie nigdy nie będzie zaspokojone, i że przyczyną tego jest on sam. Stąd rodzi się stan rozpacz, wyrzuty sumienia. Potępiony nie zatarł w sobie naturalnych i wrodzonych zasad moralności, odróżnia zło od dobra, i to powoduje u niego wewnętrzny niepokój, który go będzie dręczył bezustannie. Żałuje za swe grzechy nie dlatego, że one Boga znieważają, ale że są przyczyną jego cierpienia. Potępieni nienawidzą Boga”<sup>711</sup>. Diabeł nie może zniszczyć w człowieku pragnienia szczęścia, które cały czas istnieje. Człowiek pod wpływem działania diabelskiego poznaje, że tylko Bóg ukochany mógłby je zaspokoić. Jednakże, poddani w niewolę szatana są zasklepieni w swym egoizmie, nie chcą wznieść się ponad siebie i podporządkować miłość siebie miłości Boga. Niejako istnieje w takich ludziach rozdwojenie i walka dwóch miłości. Z jednej strony własna natura popycha ich ku Bogu. Posiadają w sobie miłość naturalną i wrodzoną właściwą każdemu stworzeniu, którą miłują Boga, lecz wola świadomie i dobrowolnie tę naturalną miłość przekreśla. Człowiek pod wpływem działania diabelskiego nie chce kochać Boga jako Dobroci, lecz nienawidzi to, że Boga nie może osiąść i Nim się cieszyć. Taki człowiek nie może zapanować nad Bogiem. Nienawidzi Boga, dlatego że Bóg jako najwyższe Dobro, które on kocha całą energią swej natury, przestał być jego dobrem. Jak słusznie powiedział Y. Congar: „Być potępionym to być odcięty od Boga. Jeżeli świętość polega na życiu w Bogu i Bogiem, to potępienie jest sytuacją odwrotną; istnienie poza Bogiem, nie poza Jego mocą – bo nic nie istnieje poza Jego mocą – ale poza Jego obcowaniem, poza Jego miłością”<sup>712</sup>. Jeśli chodzi o oddziaływanie Antychrysta, to kieruje on złymi ze względu na pełnię złości. Jako diabeł działa podobnie na człowieka, jednakże w nim szatan doprowadzi swe zło poniekąd do szczytu również w wymiarze wszechświata<sup>713</sup>.

---

<sup>711</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 284.

<sup>712</sup> Y. Congar OP, *Chrystus i zbawienie świata*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1968, s. 240.

<sup>713</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, t. 1, s. 286-287. Por. STh, 3, q. 8, a. 8. Por. G. Panteghini, *Aniołowie i demony. Powrót tego co niewidzialne*, Kraków 2001. Cz. S. Bartnik,

## Podsumowanie

Według Kosteckiego ludzkość wraz z aniołami stanowi jeden nadprzyrodzony organizm<sup>714</sup>, jedno Ciało Mistyczne, którego Głową jest Chrystus. Ten nadprzyrodzony organizm, złożony z licznych jednostek, tworzy bardzo ścisłą jedność<sup>715</sup>. Ojciec Romuald nauczał za św. Pawłem, że Chrystus jest Głową tego Ciała Mistycznego, która ożywia i kieruje przez łaskę wszechświatem, a zwłaszcza stworzeniami rozumnymi: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, pełnią Tego, który napęłnia wszystko na wszelki sposób” (Ef 1,22-23, por. Kol 1,18). Chrystus, jednoczy stworzenia rozumne z Bogiem przez łaskę Głowy. Siebie przyrównuje do winnego krzewu, a ludzi i aniołów do wyrastających z niego gałązek, które wtedy i o tyle posiadać będą w sobie życie nadprzyrodzone, o ile z Nim będą złączone (J 15,1-7). Z chwilą odłączenia się od Chrystusa nadprzyrodzone soki łaski przestają dopływać, życie Boże zamiera w stworzeniach rozumnych i stają się one niezdolne do wydawania owoców nadprzyrodzonych. Wpadają w destrukcyjne moce diabelskie. Tak wygląda w wielkim skrócie opis całej realnie istniejącej rzeczywistości widzianej przez ojca Romualda z perspektywy ekonomii zbawczej Chrystusa.

---

*Dogmatyka katolicka*, t. 1, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 445-494.

<sup>714</sup> Pojawiają się we współczesnym świecie postulaty zacierania różnicy między światem a Kościołem (po co Kościół, skoro Bóg jest wszędzie), pod adresem Kościoła: Chrystus tak, Kościół nie, lub postulat „My jesteśmy Kościołem”, kościół instytucjonalny, hierarchiczny jest niepotrzebny. Zagadnienie przynależności do Kościoła przez łaskę jest złożone. Fundamentalne jest dla ojca Romualda to, że Kościół staje się niejako najwłaściwszym miejscem powrotu człowieka do wspólnoty życia z Bogiem (*motus rationalis creaturae ad Deum*). Dominikański dogmatyk podkreślił w tym procesie powrotu człowieka do Boga znaczenie „eklezjologii eucharystycznej”, której specjalnie poświęcił drugi tom dzieła *Ten który Jest i Jego dzieło* oraz ukazał specjalne znaczenie sakramentu pokuty w Kościele. Ciało Mistyczne – Kościół jest środowiskiem (narzędziem), w którym może zostać uświęcana i zjednoczona z Bogiem cała ludzkość. Jednakże Kostecki zwrócił uwagę w swojej monografii (TŻN) na następujący fakt, mianowicie (s. 391), że ludzkość wraz z aniołami stanowi tajemniczy, duchowy i nadprzyrodzony organizm, w którym rola Chrystusa jest podobna do tej, jaką w ciele fizycznym spełnia głowa. Ów nadprzyrodzony organizm, aczkolwiek złożony z licznych jednostek, tworzy przecież bardzo ścisłą jedność. Por. Rz 12,4-5; 1 Kor 12,12; Ef 1,22-23, Kol 1,18. Por. TŻN, s. 211-216.

<sup>715</sup> „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a wszystkie te członki nie spełniają tej samej czynności, tak wszyscy razem jesteśmy jednym ciałem w Chrystusie, z osobna zaś – członkami – jedni drugich” (Rz 12,4-5; por. 1 Kor 12,12).

### Kościół jako środowisko udzielania łaski

Eklezjologia Kosteckiego podjęła zagadnienie wiarygodności Kościoła w relacji do Chrystusa. Dominikański teolog poszukiwał w związku z tym odpowiedzi na pytania: Czy można w sposób wiarygodny wykazać Chrystusowe korzenie Kościoła, a więc prześledzić działanie łaski w Kościele jako mistycznym Ciele Chrystusa, zbadać w Nim rolę Ducha Świętego? Czy między Chrystusem a Kościołem – jego historycznymi początkami i podstawową strukturą sakramentalną i hierarchiczną – zachodzi genetyczny związek, a więc czy można poszukać odpowiedzi na pytanie, jaki jest obraz Kościoła widzialnego i niewidzialnego w aspekcie łaski? Co to znaczy, że Kościół jest sakramentem? Jakie są ewangeliczne kryteria i znaki autentyczności życia i świadectwa Kościoła, a więc czy można przyjrzeć się macierzyńskiej funkcji Kościoła przez łaskę? Jakie jest miejsce Kościoła w zbawczym dziele Chrystusa, a więc jakie jest znaczenie łaski posługiwania dla budowania mistycznego Ciała Chrystusa i w jaki sposób cnoty wierzących budują Kościół? Dalej, jakie są podstawowe zasady i struktury eklezjalnej odpowiedzialności za prawdę, a więc czy można przyjrzeć się pełni łaski w Kościele i w jaki sposób trwanie Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim bierze się z trwania w łasce? Wreszcie interesujące wydaje się ogólne naszkicowanie zagadnienie zasługiwania w Kościele i obecność w Nim charyzmatów.

Nauka o łasce Bożej działającej w środowisku Kościoła, ukazana przez ojca Romualda Kosteckiego OP, jest ściśle związana z określoną koncepcją Boga i Kościoła, niejako ją zakłada. Dominikański dogmatyk nie pozostawił po sobie odrębnego traktatu teologicznego o Kościele. Jednakże w jego twórczości teologicznej w różnych miejscach można odnaleźć zasadnicze, choć pełne dyskrekcji, odpowiedzi na istotne pytania w tym zakresie, sformułowane są również bardzo wyraźne zasady teologii Kościoła o orientacji innej aniżeli ta, ukierunkowana jedynie na badanie Kościoła – Instytucji, mianowicie ojciec Romuald pojmował Kościół jako środowisko udzielania łaski Bożej. Kościół jest wraz z Chrystusem w samym centrum świata (wszechświata), tworząc razem z Nim środowisko, w którym dokonuje się zbawienie świata w widzialnych i niewidzialnych promieniach łaski Chrystusowej. „Bóg – pierwsza

i główna Przyczyna i Dawca łaski posługuje się przy jej rozdawaniu przyczynami wtórnymi, w pierwszym rzędzie Kościołem, który jest pośrednikiem między Bogiem – Dawcą łaski a ludzkością. Kto więc chce otrzymać łaskę od Boga winien zwrócić się do Kościoła, stać się jego członkiem, a wówczas może liczyć na dopływ łask Bożych do duszy. Kościół bowiem jest wyposażony w skarbiec łask – owoc Ofiary krzyżowej i może nimi hojnie szafować, oczywiście zawsze pod kierownictwem i bezpośrednim wpływem swego założyciela Chrystusa. (...) Kościół wszystkich swych członków ma pod szczególną opieką i wielką troską otacza ich dobro duchowe. Jeśli tylko poddadzą się jego kierownictwu, idą za jego wskazówkami i zechcą z jego opieki korzystać, nie zabraknie im łask potrzebnych do osiągnięcia zbawienia, ponieważ Kościół ma wszystko, co jest potrzebne do uświęcenia jego członków. Każdy z nich może się uświęcić i zbawić. Tę misję uświęcania ludzkości i szafowania łaskami zlecił Kościołowi Chrystus. Do wszystkich, którzy chcą otrzymać łaskę, mówi On niejako: idźcie do mojego Kościoła, a otrzymacie ją. Kto jednak świadomie nie chciałby zwrócić się do Kościoła, ten łaski nie otrzyma. I dlatego to już w pierwszych wiekach utarło się powiedzenie *extra Ecclesiam nulla salus*, poza Kościołem nie ma zbawienia – bo poza Kościołem nie ma łaski Chrystusowej”<sup>716</sup>. Pod pojęciem środowiska udzielania łaski Kostecki rozumiał miejsce życia odnowionego w Bogu, środowiska zarówno ludzkiego, jak i Boskiego. Taka koncepcja Kościoła, w którym na pierwszym miejscu jest łaska Boża jest charakterystyczna dla całej epoki Soboru Watykańskiego II. Kościół „ukazuje się jako środowisko Bosko-ludzkie, w którym dokonuje się odnowienie człowieka, gdyż – podjąwszy na nowo określenie siebie samego jako tajemnicy, jako sakramentu, wspólnoty, proroctwa, służby, koncepcji antropologii chrześcijańskiej, instytucji – Kościół wyzwolił serce swojej własnej istoty. Ukazał się rozległy jak morze. Odnależliśmy symbol tak drogi pierwszym chrześcijanom, przypomnienie elementów pierwotnych, które w różnej formie, niekiedy błyskotliwej, niekiedy zaś z odcieniem fałszu, pojawia się w dawnych cywilizacjach – chodzi o wodę, środowisko życia, w którym jesteśmy zanurzeni”<sup>717</sup>.

---

<sup>716</sup> TŻN, s. 448.

<sup>717</sup> *Nowy obraz kościoła po Soborze Watykańskim II*, praca zbiorowa pod red. B. Lamberta OP, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968, s. 26.

### 3.1. Działanie łaski w Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa – rola Ducha Świętego

Kostecki – teolog łaski Bożej – zajmował się przede wszystkim badaniem łask osobistych Chrystusa Pana jako Człowieka, następnie pisał o łasce jako przynależnej Chrystusowi z racji, że jest On Głową Kościoła. Jest to zagadnienie centralne dla jego eklezjologii koncentrującej się na prawdzie, że Chrystus jest Głową nowej ludzkości, która otrzymuje od Boga nowe życie i nakierowanie wewnętrzne na Boga poprzez przyjęcie łaski, przez co stworzenia rozumne mogą powrócić do Ojca. „Zbawienie zatem to sprawa wewnętrznego zwrócenia się człowieka ku Bogu, które nie może nastąpić bez pomocy łaski”<sup>718</sup>. Według Kosteckiego „życzeniem Boga jest wiara w Chrystusa, poddanie się Jego prawu, wejście do Jego Kościoła, przyjęcie chrztu”<sup>719</sup>. Chrystus jest zasadą i przewodnikiem tego nowego porządku. Ojciec Romuald posunął się nawet do stwierdzenia, że Chrystus i Kościół są właściwie tylko jednym Chrystusem<sup>720</sup>. „Tak więc, przez łaskę, przez wiarę i miłość, człowiek włącza się w nadprzyrodzony organizm Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa i równocześnie nosi w sobie pragnienie *in voto* przynależenia do Kościoła – Instytucji, które się dokonuje przez przyjęcie chrztu z wody”<sup>721</sup>. Te podstawowe intuicje teologiczne dominikańskiego mistra współbrzmia z nauką Soboru Watykańskiego II, który w swoim kluczowym dokumencie, jakim jest konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, oraz w jej dopełnieniu, jakim jest dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* dokonuje ścisłego połączenia między tajemnicą Słowa oraz rzeczywistością Kościoła, wyprowadzając z tej tajemnicy wnioski dotyczące zarówno natury Kościoła, jak i jego posłania<sup>722</sup>. Ojciec Romuald odnalazł kluczowy moment nauki o łasce Bożej w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia Jezusa Chrystusa, idąc w tym oczywiście po linii Nowego Testamentu, szczególnie teologii św. Jana Ewangelisty i św. Pawła. Rzeczywiście, w całym historycznym kontekście ekonomii zbawczej, przez którą urzeczywistnia się obecność Boga pośród swojego ludu (*shekina*) – ta obecność Jezusa Chrystusa (J 1,14) jest Jego Osobową i stałą obecnością zbawczą w pośród ludzi (por. Ap 7,15; 12,12; 13,6; 21,3). To Wcielenie Syna Bożego dopełnia się w śmierci na

---

<sup>718</sup> TŻN, s. 451.

<sup>719</sup> Tamże, s. 453.

<sup>720</sup> Tamże, s. 116-119.

<sup>721</sup> Tamże, s. 453.

<sup>722</sup> KK, 1-8; *Ad gentes*, 1-5.

krzyżu: „*a Patre descendens, et incarnatus, et usque ad mortem descendens*”<sup>723</sup> oraz *theopoiesis* ciała ludzkiego, które poprzez życie i śmierć staje się „ciałem ożywianym” i „ożywiający”<sup>724</sup>, za pośrednictwem którego Chrystus udziela nam swego Ducha życia<sup>725</sup>. Jego Człowieczeństwo jest miejscem, w którym Bóg objawia się człowiekowi, dając mu poprzez łaskę życie wieczne, oraz jest miejscem, poprzez które człowiek znajduje dostęp do Ojca, jedyną „drogą”, która prowadzi go do Niego (J 14,6). W Chrystusie, który jest zwrócony do Ojca, istnieje możliwość i podstawa zwrócenia się człowieka do Boga<sup>726</sup>. Jak słusznie napisał św. Grzegorz z Nyssy: „Słowo, zjednoczywszy się z człowiekiem, przyjęło w sobie całą naszą naturę, aby – przez to zjednoczenie z Boskością – cała ludzkość została przebóstwiona w Nim i cała masa naszej natury została uświęcona z pierwocinami”<sup>727</sup>. Oznacza to, że Chrystus przynosi z sobą, wraz z bezpośrednim uświęceniem pojedynczego i konkretnego Człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu, także antycypujące uświęcenie całej ludzkości: w ten sposób w Nim, Słowie wcielonym, jest już zawarty cały Kościół.

W takiej ogólnej perspektywie sytuuje się także koncepcja Kościoła jako środowiska udzielania łaski, jaką prezentuje ojciec Romuald Kostecki OP. Trzeba przede wszystkim zaznaczyć, czytając jego dzieła, że nieuzasadnione są zarzuty wobec Kosteckiego o to, że jego wizja Kościoła jest pozbawiona wymiaru historiozbawczego, a tym samym, że jest nazbyt spekulatywna. Na przykład, sama struktura wykładu o łasce Bożej udzielanej w Kościele zawarta w książkach *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, *Ten który jest i Jego dzieło*, *Sakrament pokuty* czy innych publikacjach jawi się jako oparta dogłębnie na rzeczywistości historiozbawczej. Taka struktura stanowi niejako przałożenie, które określa historię świata i człowieka ujmowaną zgodnie z podstawowym zamysłem św. Tomasza z Akwinu, który jest mistrzem dla ojca Kosteckiego, mianowicie jako „*exitus et reditus creaturarum in Deum*”<sup>728</sup>.

Dominikanin uwzględnił historię zbawienia w podziale materiału, jawiła się ona dla niego jako podstawowe prawo porządkujące całość. Kostecki w swoim wykładzie o łasce Bożej udzielanej w środowisku Kościoła mówił niejako o „*motus rationalis creaturae in Deum*”, które dokonuje się dzięki łasce jednoczącej stworzenia rozumne

<sup>723</sup> Ireneusz, *Adversus haereses*, 3, 18, 1-2, PG 7, 932.

<sup>724</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Epistula* 45, 8-10, PG 77, 233-236.

<sup>725</sup> Tenże, *In Ioannem Comment.* 7, 39, PG 73, 755.

<sup>726</sup> Por. J 1, 1.

<sup>727</sup> Grzegorz z Nyssy, *Adv. Apoll* 15, PG 45, 1152C.

<sup>728</sup> STh, 1, q. 90, a. 3 ad 2; *In III Sent.* d. 1 q. 1 a. 3 ad 1.



z Trójcą Świętą i dającej im uczestnictwo realne, fizyczne, lecz analogiczne w Bogu. „Ludzkość od upadku pierwszych rodziców jest pod wpływem Chrystusa. Bóg postanowił ratować upadły świat przez Chrystusa. (...) Chrystus jeszcze nie istniał w czasie, a już oddziaływał na ludzkość, bo Bóg udzielał łask ludzkości dla przyszłych zasług Chrystusa. (...) Trzeba osobiście, lub przez pośrednictwo Kościoła czerpać ze skarbcza łask, zgotowanego przez Chrystusa”<sup>729</sup>. Widać więc wyraźnie, że dla ojca Romualda w środowisku Kościoła najpełniej dokonuje się ów powrót *reditus* stworzeń rozumnych do Boga, osiąga on punkt kulminacyjny w Jezusie Chrystusie, który „*secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*”<sup>730</sup>. Dynamika tego ruchu ku Bogu *reditus* ma swoje wypełnienie w Ojcu, „dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy”<sup>731</sup>. Stworzenie rozumne odnajduje w Chrystusie *drogę (via salutis)*, konieczną do przejścia do Ojca<sup>732</sup>.

Opisując genezę i strukturę zbawczego wydarzenia łaski w środowisku Kościoła jako urzeczywistniające się *consummatio gratiae*, Kostecki zwrócił uwagę na moment powrotu stworzenia rozumnego do Boga. „Przebóstwienie łaską jest jakby przyplływem w nas tego, co jest najgłębsze w Bogu, a co podnosi człowieka na niebywałe wyżyny i poziom Boga samego: Przebóstwienie łaską – to udzielenie człowiekowi rzeczywistego »szlachectwa« Bożego, godności dziecka Bożego. Dlatego każdy chrześcijanin, który dostąpił tego »szlachectwa« w momencie chrztu świętego, winien mieć w pamięci słowa papieża Leona Wielkiego, przypominające wiernym godność, jakiej dostąpili przez uświęcenie łaską: »Uznaj, chrześcijanie, twą godność, i stawszy się uczestnikiem Boskiej natury, nie chciej zwyrodniałym postępowaniem wracać do dawnej nędzy«”<sup>733</sup>. Dlatego też dominikański dogmatyk pojmował podstawowy związek Chrystusa z Kościołem jako wspólnotę wierzących, którzy otrzymali łaskę drogi<sup>734</sup>. To bycie „drogą” ze strony Chrystusa realizuje się formalnie w Jego byciu

---

<sup>729</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t.1, s. 232-233.

<sup>730</sup> STh, 1 q. 2; 1-2 *Prolog*.

<sup>731</sup> 1 Kor 8,6.

<sup>732</sup> Por. J. P. Torrell OP, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre selon saint Thomas d'Aquin*, t. 1-2, Paris 1999.

<sup>733</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 23. Por. św. Leon Wielki, *Sermo 1, De Nativitate* (PL 54, 192). Por. STh, 2-2, q. 1 a. 7 ad 4; 1-2, q. 103 a. 3 ad 2.

<sup>734</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t.1, s. 240-242: „Świat odkupiony przez Chrystusa jest pod Jego ustawicznym i realnym wpływem. Chrystus jest związany z ludzkością, uświęca ją i prowadzi do celu ostatecznego. Chrystus odchodząc z tego świata, zapewnił ludzkość, że będzie jednak z nią do końca wieków. »Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam, gdzie Jezus im

człowiekiem: „*secundum quod homo, via est nobis tendendum in Deum*”<sup>735</sup>. Łaska drogi jest więc łaską, która przyobleka i uświęca człowieczeństwo Chrystusa, a poprzez nie obejmuje człowieka. Można powiedzieć, że całe życie teologalne i moralne – jako należące do „*motus creaturae in Deum*” – jest życiem eklezjalnym, znajdującym w Chrystusie wzór i podstawę dla swojej kondycji „bycia w drodze”; ono jest uczestnictwem w życiu Tego, który w najwyższym stopniu jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). W wizji Kosteckiego zjednoczenie między Chrystusem i Kościołem przez łaskę nie tylko dotyczy kondycji „bycia w drodze”, ale tak jak Jezus Chrystus jest w sobie samym „celem” drogi, tak również łaska Chrystusowa jest warunkiem życia eklezjalnego aż do ostatecznej doskonałości. „W momencie Wcielenia pełnia łaski Bożej została w Chrystusie wylana na całą ludzkość. Od Chrystusa, jako źródła, obfitość łask zaczyna przenikać całe Ciało Mistyczne, czyli Kościół. Chrystus – pełen

---

poleciał. A gdy Go ujrzeni, oddali Mu pokłon, niektórzy zaś wątpili. Wtedy Jezus zbliżył się do nich i przemówił te słowa: Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc nauczajcie wszystkie narody: udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego; uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28,16-19). Chrystus w rozmaity sposób przebywa wśród nas, jak to przypomina encyklika *Mysterium Fidei*. Jest obecny w Kościele modlącym się, ponieważ modli się za nas jako nasz kapłan; modli się w nas, jako Głowa Ciała Mistycznego; i my modlimy się do Niego, jako naszego Boga. Jest obecny – po drugie – w Kościele praktykującym dzieła miłosierdzia; w Kościele – po trzecie – pielgrzymującym do życia wiecznego, gdyż sam mieszka przez wiarę w sercach naszych, oświeca nas nadprzyrodzenie oraz wlewa do naszych serc miłość, przez Ducha Świętego, którego nam daje i dzięki miłości możemy zdążać do nadprzyrodzonego celu ostatecznego. Inny sposób obecności – czwarty – realizuje się przez głoszenie Ewangelii, która jest słowem Bożym. Jest to najprawdziwszy sposób obecności – *verissime adest* – gdyż słowo Boże głosi w Kościele w imieniu Chrystusa, w oparciu o powagę Chrystusa, który sam jest Słowem Bożym Wcielonym, oraz przy Jego asystencji. Dalszy – piąty – sposób dokonywa się przez sprawowanie władzy nad Ludem Bożym, bo władza jaką mają kierownicy Kościoła pochodzi od Chrystusa; kiedy ją wykonywają, Chrystus stoi za nimi. Jest więc obecny w Kościele – według powiedzenia św. Augustyna – jako *Pastor pastorum*. Jest ponadto obecny (szósty sposób) w Kościele przez ofiarę Mszy św. i sakramenty święte. A więc przez kult chrześcijański, zapoczątkowany przez samego Chrystusa i przekazany Kościołowi, by go sprawował do końca świata. Najdoskonalszy sposób przebywania Chrystusa w Kościele, to Jego rzeczywista obecność w Eucharystii spowodowana przeistoczeniem chleba i wina w Ciało i Krew Jego. Ta obecność – zaznacza *Encyklika* – nazywa się »rzeczywista« nie w tym znaczeniu, jakoby wyżej wymienione nie były rzeczywiste, ale z racji szczególnej doskonałości, bo jest to obecność substancjalna; a więc cały Chrystus, Bóg i człowiek, jest obecny. Po konsekracji – jak naucza Sobór Trydencki – pod postaciami jest Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i człowiek – prawdziwie (*vere*); rzeczywiście (*realiter*); substancjalnie (*substantialiter*). Chrystus – jako człowiek – jest obecny po prawicy Ojca, naturalnym sposobem istnienia; równocześnie Jego człowieczeństwo jest obecne w sakramencie Eucharystii, w sposób tajemniczy, trudny do pojęcia, ale nie zawierający w sobie sprzeczności i dlatego możliwy do zrealizowania. Ta rzeczywista obecność przekraczająca prawo natury i stanowiąca w swoim rodzaju największy z cudów, dokonywa się przez zadziwiająca i osobliwą przemianę, nazwaną trafnie i właściwie »przeistoczeniem« (AAS, 57 (1965) 754-774). Jest ponadto Chrystus wśród nas przez bezpośrednie oddziaływanie na ludzkość, w tajnikach poszczególnych dusz, oświecając je, pociągając ku sobie. Cała rzecz leży w tym, by nie odwracać się od działającego Chrystusa, nie zamykać się przed Nim, ale wystawić się na to działanie, otworzyć się całkowicie i pozwolić Mu działać. Pod Jego kierownictwem dochodzi się z całą pewnością do celu ostatecznego. Podstawowe wypowiedzi Tomasza na ten temat – por. STh, 3, q. 8 a. 4 ad 2; q. 47 a. 2 ad 1; *IV Sent.* d. 20 q. 1 a. 4 sol. 1; *De Verit.* q. 29 a. 4; C. Gent. IV, 78.

<sup>735</sup> STh, 1, q. 2 prolog; STh, 3, *Prolog*.

łaski – jest narzędziem w najwyższym stopniu przystosowanym do sprawiania łask w duszach ludzkich i ożywiania nimi swego Ciała Mistycznego. Udzielając łaski innym, sam jest nią w najwyższym stopniu przebóstwiony, a w Jego łasce, jakby w źródle, mieszczą się łaski wszystkich ludzi. W Chrystusie zrealizowane jest w sposób najdoskonalszy życie nadprzyrodzone. Łaska, uświęcająca Jego człowieczeństwo posiada moc sprawiania wszystkich możliwych skutków łaski. (...). Łaska Boża, docierając do poszczególnych dusz przez Serce Chrystusa, nabiera cech właściwych Chrystusowych i przez to pociąga uświęconych łaską na drogę, jaką szedł Chrystus w swym ziemskim życiu”<sup>736</sup>.

Na poziomie zbawienia ojciec Romuald odwołał się do zasady, która stanowi podstawę nowej społeczności: Kościoła jako środowiska udzielania łaski, a mianowicie do zasady uświęcenia człowieczeństwa Chrystusa za sprawą łaski *unii hipostatycznej* i łaski stworzonej. Według Kosteckiego „świętość osobista” Chrystusa opiera się na dwóch zasadach, to znaczy na zjednoczeniu *hipostatycznym* i na posłaniu. Łaska zjednoczenia *hipostatycznego* (*gratia unionis*) przebóstwiała człowieczeństwo Jezusa; Jego świętość osobista wynika z samego faktu, że On jest Synem Bożym. Jednakże łaska *unii hipostatycznej* nie przeszkadza działać łasce stworzonej, uświęcającej, w Chrystusie w Jego naturze ludzkiej, co więcej – ona się jej domaga. Świętość *hipostatyczna*, łaska zjednoczenia, jest aktem niestworzonym Boga Trójcy, ale pozostawia naturę jednak w jej porządku, zachowuje jej tożsamość ludzką, czyni ją „po ludzku” uczestnikiem Jego bycia Synem Bożym. To zostało wykazane wyżej. Na poziomie działaniowym zdaniem Kosteckiego ten fakt objawia się w następujący sposób: „podobnie jak przelanie całkowite i odwieczne natury Boskiej przez Ojca na Syna jest podstawą synostwa naturalnego drugiej Osoby, tak dopuszczenie człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej przez łaskę uświęcającą jest podstawą naszego usynowienia Bożego”<sup>737</sup>. Oczywiście chodzi tu o synostwo adoptowane. Oznacza to, że jeśli Chrystus jest celem rodzącej miłości Ojca, to także jako Głowa Ciała Mistycznego jest nim również wraz z nami w relacji miłości do Ojca. Ta ludzka świętość, która posiada charakter świętości synowskiej, ponieważ opiera się na zjednoczeniu osobowym człowieczeństwa Jezusa ze Słowem, stanowi ze swej strony podstawę dla posłania Chrystusa Jezusa jako Pośrednika – łaska stworzona Chrystusa posiada niezmierzoną pełnię. Chrystus otrzymał ją nie tylko dla siebie, ale dla tych wszystkich,

---

<sup>736</sup> TŻN, s. 417.

<sup>737</sup> TŻN, s. 187.

których ma zbawić i uświęcić<sup>738</sup>. Ta pełnia łaski Chrystusowej pociąga za sobą pełnię Ducha, która stanowi formalną podstawę obecności i życia Kościoła, tworzy niejako w Kościele środowisko dla działania łaski Bożej. „Chrystus w mowie pożegnalnej zapowiada zesłanie Ducha Pocieszyciela, który pozostanie z nami na zawsze. »Ja zaś będę prosił Ojca a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani Go nie zna«. Duch Święty jest więc »Pocieszycielem«, rzecznikiem, obrońcą i orędownikiem. On udoskonalił w nas znajomość tego wszystkiego, czego nauczył Chrystus. »A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem« (J 14,26). Zaznacza Chrystus, że kto Go miłuje i zachowuje Jego naukę, stanie się mieszkaniem wszystkich trzech Osób Boskich. »Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać« (J 14,23). Człowiek miłujący Boga, a więc w stanie łaski uświęcającej, jest mieszkaniem Trójcy Przenajświętszej. W takiej duszy Bóg nie tylko przebywa, jak we wszystkich stworzeniach, które powołał do istnienia i w tym istnieniu ustawicznie podtrzymuje, ale w niej mieszka<sup>739</sup>. Zamieszkanie Boga w duszy stwarza pewnego rodzaju nową życiodajną przestrzeń, w której przenikają się boskość i człowieczeństwo. Tę życiodajną przestrzeń można nazwać środowiskiem Bosko-ludzkim, w którym dokonuje się odnowienie człowieka, nasycenie łaską, przebóstwienie. Dzieje się to wewnątrz Kościoła, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Duch Święty poprzez działanie ożywiającej łaski tworzy wewnątrz Kościoła korzystne dla wzrostu duchowego środowisko, w którym dokonuje się – według Kosteckiego – przede wszystkim usynowienie Boże człowieka<sup>740</sup>, dalej, Duch Święty czyni w ludziach świątynię Trójcy Przenajświętszej<sup>741</sup> oraz jednoczy wszystkie stworzenia rozumne w Mistycznym Ciele Chrystusa wokół Ojca: „ci, co ukochali Boga »całym sercem« za życia i w tym nastawieniu miłości przeszli do wieczności, będą stanowić »Królestwo szczęścia«. Posiadając Boga jako swoje osobiste dobro, będą nim nasyceni. Będą szczęśliwi w całej pełni<sup>742</sup>. Człowiek, żyjąc łaską w Kościele, nie jest

---

<sup>738</sup>Tamże, 114-118. Por. *De Verit.*, q. 29 a. 5 ad 7; STh, 3, q. 7-8 a. 5; q. 26 a. 2 ad 1.

<sup>739</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 243-264. Por. STh, 1, q. 43 a. 3 ad 2: „*ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto*”.

<sup>740</sup> TŻN, s. 185-193.

<sup>741</sup> Tamże, s. 199-230.

<sup>742</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 298.

autonomiczny w sensie absolutnym<sup>743</sup>. W wizji dominikańskiego teologa Chrystus wraz z Kościołem i działającym w nim Duchem Świętym nie tworzą niczego więcej niż sam Chrystus, podobnie jak Bóg i świat, który od Niego pochodzi, nie tworzą niczego więcej niż sam Bóg. „Z racji łączności z Chrystusem i Jego wpływu nadprzyrodzonego, możemy powiedzieć, że Chrystus mieszka w nas, a my w Nim”<sup>744</sup>. Włączenie Kościoła w wydarzenie zbawcze przez pełnię łaski Chrystusa znajduje u Kosteckiego dodatkowe uzasadnienie przez związanie go z dziełem Ducha Świętego<sup>745</sup>. Dar łaski zostaje przez niego połączony z posłaniem Ducha Świętego<sup>746</sup>.

---

<sup>743</sup> Istotnie, świat nie jest w absolutnym sensie autonomiczny, niezależny bytowo od Boga, nie jest oczywiście też bogiem (panteizm). Między Bogiem i stworzeniem zachodzą trzy zasadnicze relacje: pierwsza, wspólna wszystkim bytom stworzonym, oparta na czynności stwórczej i zachowawczej; druga, oparta na łasce i towarzyszących jej cnotach; trzecia – na *unii hipostatycznej* Jezusa Chrystusa. Wlanie łaski do duszy jest więc zapoczątkowaniem nowego stosunku i nowej obecności Boga. Z chwilą, kiedy dusza zostaje przez łaskę przeobróżona i zwrócona od wewnątrz ku Bogu, powstaje ta nowa relacja, różna od opartej na działaniu stwórczym i zachowawczym. Bóg jest obecny we wszystkich rzeczach. W stosunku do wszechświata Bóg jest w najwyższym stopniu transcendentny, a równocześnie najbardziej immanentny. Różni się od świata istotnie, nie wchodzi w jego skład, nie jest jego przyczyną formalną ani materialną, ale mimo tego oddalenia i istotnej różnicy jest w całym świecie i w każdej jego części obecny, nie tylko na zewnątrz i jak gdyby „obok”, ale wewnątrz i dogłębnie, docierając do tego, co najgłębsze i najbardziej wewnętrzne w rzeczach. Bóg niezmierny w swej doskonałości ma zdolność przebywania we wszystkich rzeczach. Od chwili, kiedy wszechświat zaistniał, Bóg jest w nim aktualnie obecny. Por. R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 93-94: „Jako Odkupiciel otrzymał Chrystus władzę nad całym wszechświatem, jak to sam zaznaczył uroczysto wobec Apostołów i uczniów tuż przed wstąpieniem do nieba: »Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi«” (Mt 28,18).

<sup>744</sup> TŻN, s. 393. Por. św. Tomasz z Akwinu, *IV Sent.* d. 49 a. 4 a. 3 ad 4. „*In Christo bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter et integrum, unde ipse est totum Ecclesiae bonum, nec est aliquod maius ipse et alii quam ipse solus*”; a w innym miejscu ten sam autor stwierdza: „*Et quia Christus in omnes creaturas rationales quadammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium omnis esse: unde sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur*” (*De Verit.*, q. 29 a. 5).

<sup>745</sup> Tamże, s. 224-225: „Kiedy więc przez łaskę uświęcającą uczestniczymy w naturze Bożej, równocześnie uczestniczymy w cechach właściwych Osobom Boskim, czyli w Mądrości Syna Bożego oraz Miłości Ducha Świętego. Dar mądrości i cnota miłości, idące zawsze w parze z łaską, są odbiciem Mądrości i Miłości odwiecznej i osobowej, a więc Syna i Ducha. Zatem Osoby Syna i Ducha Świętego odbijają w naszych duszach to, co jest im właściwe: mądrość i miłość, będące niejako pieczęcią Osób Boskich w duszy. Wlanie do duszy łaski, cnót i darów Ducha Świętego jest dziełem całej Trójcy Świętej, lecz skutki przez Nią sprawione różnią się między sobą, ponieważ noszą na sobie odbicie poszczególnych Osób Boskich. Dar mądrości – odbicie Osoby Syna Bożego – jest oświeceniem dla umysłu; miłość – odbicie Osoby Ducha Świętego – jest rozpaleniem afektu, czyli woli. Są to dwa odrębne skutki, stanowią bowiem udoskonalenie dwóch władz realnie różnych: rozumu i woli. Różnią się między sobą gatunkowo – nie tylko dlatego, że ich podmioty, rozum i wola, realnie są czymś różnym – ale także jako dary, przypisywane jeden Synowi Bożemu, a drugi Duchowi Świętemu. Jeden ze skutków będąc odbiciem Syna Bożego, a drugi Ducha Świętego, prowadzą, każdy odrębną drogą na mocy wyciśniętego na nich podobieństwa, pierwszy do objawienia nam Syna Bożego, drugi – Ducha Świętego, chociaż obydwie te misje są nierozdzielne. Mądrość i miłość nie są więc tylko odmianami łaski, ale różnymi gatunkowo skutkami działania Bożego. Mają one jako wspólny korzeń łaskę uświęcającą, podobnie jak Syn Boży i Duch Święty, różniący się między sobą osobowo, stanowią jedność z racji tożsamości swego Bóstwa. Mimo jednak tego wspólnego źródła miłość i mądrość rzeczowo różnią się od siebie, tak jak Syn i Duch Święty różnią się osobowo, będąc jednym Bogiem. Racją tej różnicy jest różnica Osób oraz różnica misji. Misje Syna Bożego i Ducha Świętego, chociaż różnią się między sobą, są jednak nierozdzielne, ponieważ miłość idzie zawsze za poznaniem. Doskonałe poznanie, leżące u podstaw misji Syna, pociąga za sobą miłość, czyli misję Ducha Świętego. Mądrość i miłość są odbiciem Syna Bożego i Ducha Świętego

To właśnie ten dar Ducha Chrystusowego dla wierzących staje się gwarancją jedności między Chrystusem i Kościołem, która nie tylko jest dana przez uczestniczenie w łasce uświęcającej Chrystusa, ale przez jedność Ducha: „*qui est unus numero in omnibus*”<sup>747</sup>, w wyniku czego Chrystus i Kościół stanowią jakby jedną Osobę mistyczną<sup>748</sup>. „Chrystus ustawicznie pracuje nad uświęceniem ludzkości, nad duchowym wzrostem swego Ciała Mistycznego. To »On ustanowił jednych jako apostołów, innych jako proroków, innych jako ewangelistów, innych jako pasterzy i nauczycieli dla przysposobienia świętych, do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do Człowieka Doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa«”<sup>749</sup>. Według Kosteckiego to w Jezusie Chrystusie, w Jego Pełni Łaski, z której wszyscyśmy otrzymali możliwość uczestniczenia w życiu i szczęściu Boga, w tej jedności Ducha w Nim obecnego w pełni i przez Chrystusa udzielanego sytuuje się więc uniwersalna wizja tajemnicy Kościoła jako środowiska udzielania łaski.

---

w duszy i obraz ten jest podstawą stosunku duszy do poszczególnych Osób Boskich. Jak zaznaczyliśmy wyżej, przebywanie i działanie w duszy Trójcy Świętej jest podstawą relacji ontologicznej jednej, ale o trzech odrębnych odmianach. Dusza wchodzi w specjalny stosunek do Boga-Trójcy, do Boga Jedyne, a równocześnie do każdej z Osób Boskich, bo Bóg, uświęcając duszę łaską, odbija w niej obraz swego życia wewnętrznego – obraz pochodzenia Syna od Ojca drogą poznania oraz obraz pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna drogą miłości. Cała Trójca Święta uświęca łaską duszę i siebie w niej odbija. Jest przyczyną sprawczą uświęcenia i równocześnie, w pewnym znaczeniu, przyczyną formalną – *quasi-formalną*, jak się wyrażają niektórzy z autorów, bo udzielając łaski daje duszy zdolność uczestniczenia w aktach poznania i miłości, jakimi Bóg siebie poznaje i miłuje. Dzięki łasce uświęcającej i cnotom wlanym oraz darom Ducha Świętego dusza może wykonywać czynności właściwe Osobom Boskim: może poznawać i kochać. Innymi słowy, łaska, z całym organizmem nadprzyrodzonym, wprowadza duszę w stan możliwości aktualnego poznawania i miłowania, czyli uczestniczenia w wewnętrznym życiu, Boga przez kontaktowanie się bezpośrednio z Osobami Boskimi. Dzięki łasce uświęcającej możliwe jest współżycie – *koinonia* – duszy z Trójcą Świętą. Dusza wchodzi w nurt życia trynitarnego, przeżywając je na swój i sobie właściwy sposób, jaki dostępny jest dla stworzenia. Życie nadprzyrodzone, zaszczone w duszy przez łaskę, pochodzi od Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Bóg przez łaskę pociąga duszę ku sobie, dusza zaś pod wpływem łaski, w Duchu Świętym i przez Syna, zwraca się do Ojca. W tym współżyciu duszy z Trójcą Świętą, podobnie jak w samej Trójcy Świętej, występuje tajemnica jedności natury Bożej i różnicy między Osobami. W duszy działają wszystkie Osoby i cokolwiek sprawia jedna z Nich, to samo sprawiają wszystkie. Kontaktując się z jedną z Osób Trójcy Świętej, dusza wchodzi tym samym w kontakt ze wszystkimi, czyli z całą Trójcą Świętą. Kontakt ten następuje przez poznanie i miłość. Wykonując akty miłości, oparte na poznaniu nadprzyrodzonym, dusza zacieśnia swą łączność z Bogiem; następuje wzajemne przenikanie się miłości: dusza przebywa w Bogu, a Bóg w duszy. Na tym polega właściwe życie nadprzyrodzone. Żyć to znaczy działać od wewnątrz. Dusza, dzięki łasce, cnotom i darom Ducha Świętego, może działać nadprzyrodzenie, a kiedy faktycznie tak działa – żyje aktualnie i pogłębia swą łączność z Bogiem, wchodząc coraz głębiej w nurt życia trynitarnego. Ten kontakt z Bogiem ułatwia duszy Chrystus – Słowo Wcielone. Jest – jak sam powiedział – Drogą do Ojca. Jego człowieczeństwo pośredniczy w nawiązywaniu łączności z Bogiem i jej pogłębianiu. Kiedy dusza kontaktuje się z Chrystusem w Jego człowieczeństwie – czy to bezpośrednio, przez wiarę ożywną miłością, czy sakramentalnie – Duch Święty przez Chrystusa prowadzi ją do Ojca i zacieśnia z Nim łączność”.

<sup>746</sup> Por. STh, 1, q. 43.

<sup>747</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *III Sent.*, d. 13 q. 2 a. 2 sol. 2 ad 1.

<sup>748</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *De Verit.*, q. 29 a. 4.

<sup>749</sup> TŻN, s. 393.

Wyraża się ona w wędrówce powrotu człowieka, stworzenia rozumnego, do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Z refleksji teologicznej Kosteckiego wyłaniają się pewne znaczące postulaty pod adresem współczesnej refleksji eklezjologicznej, które dotyczą nie tylko tematów zasługujących na podjęcie, lecz także wskazują bardzo konkretne i aktualne perspektywy dla ich podjęcia. Jako pierwszy jawi się fundamentalny postulat ukazywania ścisłego związku między chrystologią i eklezjologią w aspekcie łaski. Szczególnie na gruncie refleksji nad posłaniem Jezusa Chrystusa jako Głowy Kościoła i wyrastającym z niego posłaniem Kościoła, jako środowiska udzielania łaski Bożej. Z tym pierwszym postulatem łączy się następny, dotyczący klasycznej, biblijno-patrystycznej idei „rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie”. Kostecki podkreślał rolę Ducha Świętego w tworzeniu i rozrastaniu się tego Bożego środowiska łaski, jakim jest Kościół, mówi o „szkole Ducha Świętego”<sup>750</sup>.

### 3.2. Kościół widzialny i niewidzialny w aspekcie łaski

Po głębszej analizie eklezjologicznych teksów ojca Romualda można zauważyć, że pojmował on Kościół jako jeden organizm Bosko-ludzki, widzialny i niewidzialny, którego czynnikiem wiążącym, spajającym go w jedność jest łaska Boża<sup>751</sup>. „Chrystus, chcąc wyrazić jedność członków Ciała Mistycznego ze sobą, ucieka się do porównania wziętego z przyrody. Siebie mianowicie przyrównuje do winnego krzewu, a ludzi do

---

<sup>750</sup> R. Kostecki OP, *Ten który jest i Jego dzieło*, dz. cyt., s. 243-264.

<sup>751</sup> „Ludzkość wraz z aniołami stanowi tajemniczy, duchowy i nadprzyrodzony organizm, w którym rola Chrystusa jest podobna do tej, jaką w ciele fizycznym spełnia głowa. Ów nadprzyrodzony organizm, aczkolwiek złożony z licznych jednostek, tworzy przecież bardzo ścisłą jedność: »Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a wszystkie te członki nie spełniają tej samej czynności, tak wszyscy razem jesteśmy jednym ciałem w Chrystusie, z osobna zaś – członkami – jedni drugich« (Rz 12,45). Jeszcze wyraźniej i dobitniej tę samą myśl wyraża Apostoł Narodów w innym liście: »Podobnie jak jedno jest ciało, chociaż składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, jedno stanowią ciało, tak też jest i z Chrystusem« (1 Kor 12,12). W liście zaś do Efezjan poucza, że Chrystus jest Głową tego ciała: »I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, pełnią Tego, który napenia wszystko na wszelki sposób« (Ef 1,22-23). Podobną naukę zawiera List do Kolosan: »I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby On uzyskał pierwszeństwo we wszystkim« (Kol 1,18). TŻN, s. 391. O widzialności i niewidzialności Kościoła traktują również następujące książki: H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, wydanie drugie, uzupełnione, Znak, Kraków 1988; L. Bouyer, *Kościół Boży*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977; Y. Congar OP, *Kościół jaki kocham*, Cerf-Kairos Wydawnictwo M-Znak, Kraków 1997; tenże, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980; *Człowiek we wspólnotie Kościoła*, praca zbiorowa pod red. L. Baltera, Warszawa 1979; J. Salij OP, *Tajemnica Emmanuela*, W drodze, Poznań 1989; Ch. Journet, *Kościół Chrystusowy*, Warszawa 1960; Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996; *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, praca zbiorowa pod red. B. Lamberta, Warszawa 1968; Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982; tenże, *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

wyrastających z niego gałązek, które wtedy i o tyle posiadać będą w sobie życie nadprzyrodzone, o ile z Nim będą złączone. (J 15,1-7). W tych słowach, w sposób bardzo dobitny i realistyczny, Chrystus podkreśla swą organiczną jedność z nami w porządku nadprzyrodzonym<sup>752</sup>.

Ważnym wymiarem Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa, (środowiska, w którym udzielana jest życiodajna łaska Boża) był zdaniem Kosteckiego fakt istnienia widzialnych i niewidzialnych związków wiernych z Chrystusem i wzajemnie między sobą. Ten wymiar istnienia podkreśla już sam biblijny termin „ciało” (*soma*): „Bóg kształtuje ciało na podobieństwo ducha. (...) To złożone pojęcie cielesności przejął Apostoł Paweł, nadając mu jedynie nową orientację ze względu na wyznawanie wiary w zmartwychwstanie Chrystusa. Chrystus przeszedł ze śmierci do nowego życia; swym zmartwychwstaniem otworzył nowy wymiar egzystencji. Tym samym umożliwił ludziom nowy początek, ponieważ On jest »pierworodnym« między wielu braćmi (Rz 8,29). On jako pierwszy został zrodzony do nowego życia i do doskonałej cielesnej egzystencji. (Kol 1,18). (...) Zmartwychwstały żyje cielesnie w swoich, we wszystkich ludziach, którzy pozwalają otworzyć siebie na swój początek; Jego zmartwychwstałe ciało uzyskuje kształt we wszystkich, którzy chcą istnieć dla innych, którzy przyjmują swe życie i swój świat, którzy pozwalają pojednać się ze swym Stwórcą jako swym początkiem (por. 2 Kor 5,19)”<sup>753</sup>.

Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* określił, że widzialny hierarchiczny Kościół i Mistyczne Ciało Chrystusa tworzą jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski, analogicznie do *mysterium* Słowa Wcielonego<sup>754</sup>.

Według Kosteckiego Kościół jako Ciało Chrystusa jest pewnego rodzaju widzialnym i niewidzialnym żywym organizmem, zjednoczoną zbiorowością stworzeń rozumnych – ludzi i aniołów wokół Boga. To zjednoczenie ludzi z Bogiem dokonuje się tu na ziemi w sposób widzialny, poprzez wiarę w Chrystusa (*capitis Ecclesiae*), oraz przez sakrament chrztu świętego i w sakramencie Eucharystii z Jego ciałem paschalnym. Chrztus powoduje włączenie w Ciało Chrystusa, a Eucharystia sprawia, że

---

<sup>752</sup> TŻN, s. 391-392.

<sup>753</sup> *Praktyczny Słownik Biblijny*, Instytut Wydawniczy Pax, Wydawnictwo Księży Pallotynów, Warszawa 1994, s. 183-189.

<sup>754</sup> KK, 7-8.



żyje się w tym Ciele<sup>755</sup>. Zasadą i kresem jedności Ciała Chrystusa jest miłość. Stanowi ona poprzez łaskę siłę pozwalającą połączyć wielość w jedność. Łączy ona wielość osób w poszukiwaniu tego samego nadprzyrodzonego Dobra – Boga i pozwala im współpracować w wielości podejmowanych posług. Daje możliwość uczestnictwa w jednym i tym samym źródle życia, jakim jest Chrystus Głowa Kościoła. A Duch Święty pozwala uczestniczyć wszystkim członkom Ciała Chrystusa w życiu Trójjedynego Boga, który jest Miłością. Na mocy tego uczestnictwa przez łaskę w życiu Trójcy Przenajświętszej możliwa jest jedność we współdziałaniu i służbie – mimo różnorodności funkcji. Można powiedzieć, że łaska Boża działająca w środowisku Kościoła jest podstawą miłości łączącej nas z życiem niewidzialnej Społeczności Bożej (*koinonia*) oraz pozwalającej na życie w *komunii* z tymi, którzy także są z Nią związani – aniołami i ludźmi. Mało tego, praktycznie zdaniem Kosteckiego, ta miłość zakorzeniona w sercu człowieka przez łaskę obejmuje Boga i całe stworzenie, widzialne i niewidzialne. Wyraża się ona przez współdziałanie i służbę wzajemną. Ta miłość służebna wypływa z Miłości Bożej. Kostecki pisze: „Serce rozszerzone i pogłębione miłością Boga obejmuje nie tylko ludzi – zarówno dobrych jak i złych – ale obejmuje wszystkie inne dobra. Każde dobro stworzone uczestniczy w większej lub mniejszej mierze w nieskończonej Dobroci Boga. Stąd miłujący Boga kochają Go w każdym Jego dziele. Miłość ludzka zakotwiczona w miłości Boga przekracza granice naszego świata i obejmuje mieszkańców czyśćca, którzy wyczekują otworzenia się bram nieba, oraz tych wszystkich, którzy są już u celu, ciesząc się oglądaniem oblicza Bożego, a więc aniołów i świętych. Pierwszym – duszom czyścowym – stara się pomóc i skrócić ich wyczekiwanie pełne tęsknoty za Bogiem. Z mieszkańcami nieba raduje się ich szczęściem i liczy na pomoc z ich strony. Jedynie ci, co dobrowolnie odwrócili się od Boga i w tym nastawieniu trwają w wieczności – a więc potępieni – są wykluczeni z naszego serca. Miłość potępionych byłaby bezsensowna. Miłować – znaczy chcieć dobra. Nie można chcieć dobra dla kogoś, jeśli on sam tego nie chce. (...) Miłość Boża przerabia serca ludzkie, rozszerza je, pogłębia i wysubtelnia. Ten proces rozszerzania serca jest nieraz bardzo bolesny dla naszej natury. Dokonuje się stopniowo przy tajemniczym współdziałaniu łaski Bożej. Można powiedzieć, że jest to walka dwóch

---

<sup>755</sup> TŻN, s. 394-400. Tego samego autora: *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2 (w całości poświęcony sakramentowi Eucharystii); por. tenże, *Sakrament pokuty*, dz. cyt. (w całości poświęcony sakramentowi pokuty).

miłości: nadprzyrodzonej miłości Boga, zaszczerpionej w nas przez łaskę i cnotę miłości, oraz nie uporządkowanej miłości własnej”<sup>756</sup>.

Wizję widzialności i niewidzialności Kościoła pogłębia według Kosteckiego prawda, że Kościół jako Ciało Mistyczne Chrystusa jest świątynią Trójcy Świętej. „Ażeby wyrobić sobie pojęcie – zawsze niedoskonałe – o przebywaniu Trójcy Świętej w duszach, wskazaną jest rzeczą przypomnieć prawdę o wszechobecności Boga w rzeczach stworzonych”<sup>757</sup>, po drugie, prawdę o „obecności szczególnej przez łaskę”<sup>758</sup>, po trzecie, prawdę o „posłannictwach Osób Boskich”<sup>759</sup>, po czwarte, prawdę o „stosunku do poszczególnych Osób Trójcy Świętej”<sup>760</sup>, po piąte, przypomnieć prawdę o „wyczuciu obecności Bożej”<sup>761</sup>.

Bóg, udzielając łaski uświęcającej, jednocześnie sam przychodzi jako niestworzony Dar, oddając się na własność coraz bardziej, aby można było Go przeżywać i cieszyć się Nim tu na ziemi w sposób niedoskonały i w całej pełni w wieczności<sup>762</sup>. „Przebywanie Boga – Trójcy w duszach uświęconych łaską stanowi podstawę życia nadprzyrodzonego. Życie nadprzyrodzone to tyle, co obcować bezpośrednio sam na sam z Bogiem, jednoczyć się z Nim coraz głębiej, a przez to uświęcać się i doskonalić. Dla stworzeń rozumnych świętość i doskonałość to zjednoczenie z Bogiem”<sup>763</sup>. Kostecki przywołał wiele świadectw biblijnych: „Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał słowo moje, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego i mieszkanie u niego uczynimy” (J 14,23), św. Paweł przypomina, że dusza jest świątynią Boga i Duch Święty w niej przebywa: „Czyż nie wiecie, żeście świątynia Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3,16-17).

Według dominikańskiego dogmatyka obraz Kościoła jako środowiska udzielania łaski spełnia się w osobowej miłości, jest niezwykle uniwersalny i dynamiczny w swym widzialnym i niewidzialnym wymiarze wyrażający się w wolnym współdziałaniu osób. Niesie on w sobie ważne konsekwencje dla sprawowania widzialnej władzy w Kościele. Odwołując się do Ef 4,11-12, Kostecki podkreśla, że wszelkie sprawowanie władzy hierarchicznej mieści się wewnątrz Ciała Chrystusa, a nie ponad nim, to On

---

<sup>756</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 109-110.

<sup>757</sup> TŻN, s. 201-205.

<sup>758</sup> Tamże, s. 205-209.

<sup>759</sup> Tamże, s. 210-215.

<sup>760</sup> Tamże, s. 215-226.

<sup>761</sup> Tamże, s. 226-230.

<sup>762</sup> Tamże, s. 200.

<sup>763</sup> Tamże.

„ustawicznie pracuje nad uświęceniem ludzkości”<sup>764</sup>, ustanawiając w swym Mistycznym Ciele jako Jego Głowa widzialną strukturę i posługi. Widzialna władza w Kościele nie jest nieograniczona i pełni przede wszystkim funkcję służebną wobec całości. Polega ona na takim organizowaniu życia wszystkich członków Ciała, by poprzez ich aktywność i twórczą postawę budować Ciało Chrystusa; jest to zadanie dla wszystkich członków. Ojciec Romuald stwierdził, że: „Kościół Chrystusowy jest nadprzyrodzonym organizmem, Mistycznym Ciałem Chrystusa, ale równocześnie jest instytucją. Jako instytucja stanowi zewnętrzną formę Ciała Mistycznego w jego realizacji ziemskiej. Kościół-Instytucja jest widzialny i poznawalny, ma swoją historię, pracuje ustawicznie, aby ludzkość urabiać i doskonalić moralnie. Kościół-Instytucja jest na usługach ludzkości, którą ma tu na ziemi uświęcać, przygotowując poszczególne jednostki do bezpośredniego oglądania Boga w życiu przyszłym. Bóg tak właśnie – w Kościele i przez Kościół – chce uświęcać i zbawiać ludzi. Stąd każdy, kto chce być z liczby zbawionych, winien być członkiem Kościoła-Instytucji. Tym zaś, co wprowadza do społeczności Kościoła, do Kościoła-Instytucji, jest wiara w Chrystusa i chrzest: »Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony« (Mk 16,16); »Jeżeli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego« (J 3,5). Do tego, aby ludzie mogli usłyszeć o Chrystusie, uwierzyć w Niego oraz przyjąć Jego Ewangelię, potrzebni są głosiciele tej Ewangelii, którzy daliby ją poznać całemu światu”<sup>765</sup>.

Dla ojca Romualda Chrystus, Bóg-Człowiek, stanowi istotę Kościoła w tym znaczeniu, że daje Kościołowi życiodajną łaskę (*gratia capistis*). Jeśli Kościół trwa w Chrystusie przez łaskę, zachowuje samego siebie, gdyż poza Chrystusem jest jedynie jedną z organizacji społecznych. Jeśli Kościół rozumie Chrystusa i Jego posłannictwo, rozumie siebie samego, bowiem sensem istnienia Kościoła jest Chrystus, Jego Głowa. Jeśli Kościół przekazuje dalej Chrystusa, sam żyje; bowiem jeśli nawet w swych powiązaniach dziejowych wywierał najrozmaitsze wpływy kulturowe, to jednak jego właściwy akt życiowy polega na tym, by wносить w nasze istnienie rzeczywistość Chrystusową: Bosko-ludzką ożywiającą moc łaski<sup>766</sup>. Jak uczy Sobór Watykański II:

---

<sup>764</sup> Tamże, s. 393. Por. Ef 4,11-12.

<sup>765</sup> TŻN, s. 448-449.

<sup>766</sup> Tamże, s. 393: „[Chodzi o to], abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu. Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi (...). Z Niego całe Ciało – zespalane i podtrzymywane w całości przez wszelką więź zaopatrującą w moc na miarę każdego z członków – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie

„widzialne zgromadzenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski”<sup>767</sup>. Kostecki zauważa, że „ta posiadana przez Człowieczeństwo Chrystusa zdolność nadprzyrodzonego ożywiania Ciała mistycznego ma swe źródło w świętości Chrystusa. Wskutek osobowej łączności natury ludzkiej z Bóstwem, łaska uświęcająca Chrystusa nabiera szczególnej mocy i wewnętrznej doskonałości, jakiej nie ma i mieć nie może u nikogo innego poza Chrystusem. Łaska zatem zjednoczenia osobowego z Bogiem oraz płynąca z niej łaska uświęcająca czynią Chrystusa Głową całej ludzkości i pozwalają mu wpływać na nią uświęcająco. Wszystkie łaski, jakie ludzkość otrzymała od chwili Wcielenia, a także łaski udzielone jej jeszcze przed Chrystusem, są to łaski Chrystusowe. Ta jednak jest tylko różnica, że przed Wcieleniem Chrystus nie oddziaływał na ludzkość bezpośrednio, jako narzędzie bóstwa, bo jeszcze w swej naturze ludzkiej nie istniał. Ludzkość przedchrystusowa otrzymywała łaski wprost od Boga, lecz przez wzgląd na przyszłe zasługi Chrystusa (...). Po Wcieleniu dopływ łask do Ciała mistycznego dokonuje się w dwojaki sposób: przez sakramenty oraz przez bezpośredni osobowy kontakt z Chrystusem”<sup>768</sup>.

Widzialność i niewidzialność Kościoła wyraża się w misji Chrystusa, o której pięknie mówi prefacja na Boże Narodzenie, którą wolno zdaniem Y. Congara przypisać Grzegorzowi Wielkiemu<sup>769</sup>: „Albowiem przez tajemnicę wcielonego Słowa zajaśniał naszej duszy nowy blask Twojej światłości, abyśmy poznając Boga w widzialnej postaci zostali przezeń porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych”. Postawę takiego pojmowania roli Chrystusa i Kościoła stanowią oczywiście listy św. Pawła, w których Chrystus jest obrazem Boga Niewidzialnego, odbłaskiem Jego chwały, odbiciem Jego istoty<sup>770</sup>. Tajemnicę widzialności i niewidzialności Chrystusa i Kościoła wyrażają słowa: „Ten, który objawił się w ciele, usprawiedliwiony został w Duchu, ukazał się aniołom, ogłoszony został poganom, znalazł wiarę w świecie, wzięty został w

---

w miłości (Ef 4,11-16). Również my – członki – korzystając z łask spływających od Chrystusa-Głowy, pracując osobiście nad pomnażaniem łaski w sobie oraz nad duszami bliźnich, ucząc ich korzystania z łask Chrystusowych, przyczyniamy się do wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa. To dzieło uświęcania ludzkości przez Chrystusa trwać będzie do końca świata. Aż do momentu swej chwalebnej Paruzji Chrystus prowadzić będzie ludzkość i przelewać na poszczególne dusze życie nadprzyrodzone – sam bezpośrednio oraz posługując się sakramentami. W obydwu wypadkach spełnia On rolę Najwyższego Kapłana ludzkości odkupionej”. Por. także KK, 28-51.

<sup>767</sup> KK, 8.

<sup>768</sup> TŻN, s. 392-393.

<sup>769</sup> Y. Congar OP, *Chrystus i zbawienie świata*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1968, s. 15.

<sup>770</sup> Kol 1,15; Hbr 1,3; por. 2 Kor 4,4; 6; 3,18; Rz 8,29; por. Mdr 7,25-26; Syr 24,3n., J 7,29.

chwale”<sup>771</sup>. W ewangeliami synoptycznych ukazany został Chrystus podczas przemienienia na górze Tabor najpierw w otoczeniu Mojżesza i Eliasza, czyli prawa i proroków, ale kiedy apostołowie – zrazu unieruchomieni religijną bojaźnią – podnoszą głowy, to widzą tylko samego Jezusa, a głos z nieba mówi: „To jest mój Syn najmilszy, Jego słuchajcie!”<sup>772</sup>. Jest On Synem Bożym, który udziela łaski Bożej stworzeniom rozumnym, czyli daje uczestnictwo w poznaniu Ojca i w miłości Ducha Świętego. „Otóż, cechą właściwą Osoby Syna Bożego od Ojca drogą poznania; to, że jest »Słowem« odsłaniającym Ojca, Jego Obrazem; cechą zaś właściwą Duchowi Świętemu jest pochodzenie drogą miłości. Syn Boży posłany przez Ojca przychodzi do duszy jako Mądrość, Duch Święty, posłany przez Ojca i Syna – jako Miłość”<sup>773</sup>. A więc początek i Głowa Kościoła – Chrystus ma początek nie tylko historyczny i ziemski we Wcieleniu, ale ma swój prawdziwy początek w Przedwiecznym Synu Bożym „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo”<sup>774</sup>. Właśnie to Słowo Boże stało się ciałem i zamieszkało między nami. A więc w Jego nauce słyszało się rzeczywiście naukę samego Boga. „Boga nikt nigdy nie widział, ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca dał [o Nim] pouczenie”<sup>775</sup>. Św. Ignacy z Antiochii stwierdził, że cała *ekonomia*, czyli plan Boży zmierza „do nowego człowieka, Jezusa Chrystusa”<sup>776</sup>. Jak słusznie twierdzi Congar, „sensem Wcielenia jest zbudowanie nowego człowieka, którym my także mamy się stać, włączając się w Chrystusa”<sup>777</sup>.

W opinii Kosteckiego „łaska uświęcająca i usynawiająca aniołów i ludzi – to dzieło szczególnej miłości Boga. Bóg, oddając się z miłości stworzeniom, przygotowuje je na przyjęcie tego daru przez wewnętrzne przeobstwienie. Łaska – to dzieło serca Bożego, jakim jest Duch Święty. Łaska przeobstwiająca całego człowieka, w sposób szczególny przeobstwia jego serce – a więc jego wolę – udzielając mu szczególnej

---

<sup>771</sup> 1 Tym 3,16.

<sup>772</sup> Y. Congar OP, dz. cyt., s. 15.

<sup>773</sup> TŻN, s. 223-225.

<sup>774</sup> J 1,1.

<sup>775</sup> J 1,18; 7,16.

<sup>776</sup> Św. Ignacy Antiocheński, *Ephes.*, 20,1;19,3. W tej samej perspektywie św. Cyryl Aleksandryjski kładzie nacisk na uświęcenie Ciała Chrystusa; bo wejście Boga w to Ciało jest czymś całkiem innym niż zwykły fakt metafizyczny – ono jest przyporządkowane do stworzenia nowego człowieka, do odnowienia natury ludzkiej w Duchu: zob. jego komentarz o św. Janie i *VI Dialog o Trójcy* (PG 75,1017); P. Galtier, *Le Saint Esprit dans l'Incarnation du Verbe d'après Saint Cyrille d'Alexandrie* [w:] *Probierni scelti di teologia contemporanea*, Roma 1954, s. 383-392.

<sup>777</sup> Y. Congar OP, dz. cyt., s. 20. Zob. św. Hipolit, *Antichr.*, 3, Wyd. Achelis, G.C.S. s. 6, l, 17-19. „Jedynym jest Dzieciątkiem Boże, przez nie my także otrzymaliśmy nowe narodzenie z Ducha Świętego: tak że naszym najgłębszym na tej ziemi dążeniem jest, byśmy my, liczni, zostali razem złączeni z tym jedynym człowiekiem niebieskim”. W tej tak biblijnej perspektywie podwójne odczytanie Jana 1,13 nabiera pełnego znaczenia („*nati sunt, natus est*”).

mocy kochania miłością nadprzyrodzoną, na wzór samego Boga. Tę szczególną moc kochania w ten sposób daje cnota miłości – *caritas*, która jest jakby nowym sercem, uzdalniającym do miłości nadprzyrodzonej. Ta nadprzyrodzona i przedziwna moc, jaka się mieści w cnocie miłości, jest dziełem Ducha Świętego: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Duch Święty, przebóstwiając łaską i wlewając do dusz cnotę miłości, czyni nas miłośnikami Boga – „*amatores Dei nos fecit*” (św. Tomasz z Akwinu: *IV Contra Gentiles*, c. 21). „Miłość odwieczna Ojca i Syna, Duch Święty – serce Boga – jest sprawcą serc nadprzyrodzenie kochających i kieruje zespołem serc istniejących. Przez to jest jakby sercem całej ludzkości usynowionej w Chrystusie i zrzeszonej przez Niego w Kościele świętym. Duch Święty jest sprawcą najpiękniejszego i najgorętszego serca, jakim jest serce Chrystusa, uformowane przez Niego w łonie Najświętszej Dziewicy. Tuż obok serca Chrystusa – jako Jego najlepsze odbicie – jest serce Bogarodzicy. Te dwa serca winny być przedmiotem ustawicznej naszej kontemplacji. Po nich idą serca wszystkich kochających Boga. Wszystkie one są dziełem Ducha Świętego, miłości wzajemnej Ojca i Syna, i promieniującej na wszechświat, dzieło tejże miłości. Duch Święty – serce Boga – może być także nazwany sercem ludzkości usynowionej, bo działa w niej jako w całości oraz w poszczególnych jej członkach, w sposób tajemniczy, na wzór serca fizycznego w naszym organizmie. Działalność Ducha Świętego, zarówno w całym Kościele, jak i w poszczególnych duszach, zmierza do zapalania miłości w sercach ludzi i do ustawicznego jej potęgowania. Duch Święty, posłany przez Ojca i Syna do serc ludzkich, urabia je. Czyni z nas, jak się zwięźle i jasno wyraża Doktor Anielski, miłośników Boga. *Facit nos amatores Dei*”<sup>778</sup>.

W takim właśnie sensie przenikającej się widzialności i niewidzialności egzystuje Kościół, który według ojca Romualda jest tak stary jak stworzenie: „Ludzkość od upadku pierwszych rodziców jest pod wpływem Chrystusa. Bóg postanowił ratować upadły świat przez Chrystusa”<sup>779</sup>, a zarazem tak młody i piękny jak Oblubienica zaślubiona Bogu przez łaskę<sup>780</sup>. Oczywiście, Kostecki realistycznie ocenia sytuację Kościoła widzialnego, stwierdzając: „Solidne podstawy pod tę przyjaźń z Bogiem i bliźnimi daje łaska uświęcająca i cnoty wlane, z miłością na czele. Cała rzecz w tym, aby te możliwości złożone w duszach rozwinąć i zaktualizować. Wówczas

---

<sup>778</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., t. 1, s. 39-40.

<sup>779</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 232.

<sup>780</sup> Tamże, s. 151-75, por. tego samego autora, *TŻN*, s. 289-297. Por. KK, 7.

cała ludzkość stanie się faktycznie rodziną nadprzyrodzoną, przesiąkniętą atmosferą życzliwości, o jednej duszy i o jednym sercu. »Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali; abyście tak, jak Ja was umiłowałem i wy wzajemnie się miłowali. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali« (J 13,34-35). Ta właśnie miłość wzajemna, czyli przyjaźń na Bożym poziomie postawiona, jest charakterystyczną cechą wyznawców Chrystusa»<sup>781</sup>.

### 3.3. Kościół jako sakrament

Według Kosteckiego z rzeczywistością Kościoła jako środowiska udzielania łaski Bożej można się spotkać w sposób bardzo konkretny w sakramentach<sup>782</sup>. W sakramentach bowiem pod znakami widzialnymi ukryta jest obecność niewidzialnego Boga dokonująca się w sposób rzeczywisty. „Sakramenty to znaki i symbole o mocy twórczej, które mocą Boga nie tylko sprawiają rzeczywistości duchowe, ale te rzeczywistości odtwarzają w ich istnieniu historycznym. One są nie tylko obrazami rzeczywistości duchowych, ale same w sobie są rzeczywistościami posiadającymi swoje niezależne istnienie. Tą rzeczywistością im właściwą jest tkwiąca w nich moc Boża. Mają swój i sobie właściwy sposób istnienia różny od sposobu istnienia ludzi i aniołów, którym w pewien sposób dotykają z bliska Boga samego. Są to więc rzeczywistości *sui generis*, posiadające swój i sobie właściwy sposób istnienia i działania, I bardzo różny od tego, z jakim spotykamy się w świecie przyrodzonym. Mają w sobie coś z Boga i

---

<sup>781</sup> TŻN, s. 288.

<sup>782</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2, s. 48-49: „Do istoty sakramentu należy pojęcie znaku. Na to wskazuje już sam termin: »sakrament«, który pochodzi od wyrazu *sacrum* – rzecz święta. Etymologicznie więc wyraz »sakrament« oznacza wszystko, co jest święte lub co ma łączność ze świętością. Sakramenty podane nam przez Chrystusa są znakami rzeczywistości świętej, która jest święta sama w sobie i posiada moc uświęcania. Uświęcanie jest cechą charakterystyczną i właściwą sakramentom. Nie są to jednak znaki naturalne. Nie ma bowiem żadnej proporcji między elementami materialnymi z jakich składają się sakramenty, a rzeczywistością nadprzyrodzoną, jaką oznaczają i sprawiają. Nie są też znakami czysto sztucznymi, lecz mają w sobie coś z obydwóch gatunków. Są to znaki symboliczne. Z natury swej posiadają możliwość oznaczania rzeczywistości nadprzyrodzonej, uświęcającej człowieka, lecz to, że faktycznie daną rzeczywistość oznaczają i posiadają moc sprawiania jej, pochodzi z pozytywnego ustanowienia Bożego. Na uświęcenie człowieka składają się trzy rzeczy: ofiara Chrystusa złożona na Kalwarii, jako główne źródło łaski uświęcającej; łaska uświęcająca, jako przyczyna formowania naszego uświęcenia, czyli to, co nas bezpośrednio i faktycznie uświęca; oraz cel ostateczny naszego uświęcenia przez łaskę, którym jest życie wieczne, zasadzające się na bezpośrednim oglądaniu istoty Bożej. Te trzy rzeczywistości: łaskę uświęcającą, Mękę Chrystusa – źródło łaski oraz zjednoczenie z Bogiem w »widzeniu uszczęśliwiającym« – cel ostateczny człowieka, oznacza każdy sakrament. W pierwszym rzędzie i bezpośrednio sakramenty oznaczają łaskę. Po to bowiem są ustanowione, aby udzielały łaski w tym życiu. Ponieważ zaś w obecnym porządku ekonomii zbawienia łaski nie można od Boga otrzymać jak tylko w zależności od zasług Męki Chrystusa, zatem sakramenty oznaczają nie tylko samą łaskę, ale i Mękę Chrystusa, która nam łaski wysłużyła. Łaska zaś jest przygotowaniem i zaczątkiem życia wiekuistego, *inchoatio vitae aeternae*, czyli chwały niebieskiej”.

z natury. Sakramenty można nazwać »światem mistycznym«<sup>783</sup>. Skoro Kościół w swojej istocie jest rzeczywistością historyczną, konkretną a zarazem Boską i niewidzialną, to występuje on w sposób całkowity właśnie jako sakrament, ponieważ sakramentalność Kościoła jest ugruntowana w jego cielesności, do której w sposób konieczny należy zewnętrzna, widzialna postać. Innymi słowy, droga do zjednoczenia z Bogiem przez łaskę w Ciele Mistycznym, duchowym, niewidzialnym, prowadzi poprzez widzialną z Nim wspólnotę w Kościele hierarchicznym, poprzez wspólnotę w Jego życiu na ziemi. A więc w sakramentalnej, rzeczywistej, egzystencjalnej wspólnocie życia z Chrystusem przejawia się widzialny i niewidzialny Kościół jako powszechny sakrament zbawienia. Oczywiście, sakramenty zakładają wiarę człowieka, ażeby ukryte w nich działanie łaski Bożej stało się dla niego dostępne i posłużyło mu do zbawienia, a jako dostrzegalne znaki oddziałują one na całego człowieka, jego duszę i ciało, aby go całego niejako wprowadzić w życie Trójcy Przenajświętszej.

Poddając analizie temat: „Kościół jako sakrament”, Kostecki stwierdził, że Kościół nie tylko jest szafarzem sakramentów, lecz sam jest owym znakiem i narzędziem zbawienia, złączony z Chrystusem jest również powszechnym sakramentem zbawienia. Ojciec Romuald dobrze opracował ten temat, poświęcając mu miejsce zarówno w pierwszym jak i drugim tomie swojej publikacji zatytułowanej *Ten który jest i Jego dzieło*. W pierwszym tomie zanotował, że „Chrystusa nazywa się sakramentem powszechnym, bo od Niego jako głowy ludzkości, płyną nadprzyrodzone siły życiowe do każdej poszczególnej komórki nadprzyrodzonego organizmu ludzkości. (...) Podobnie jak w człowieczeństwie Chrystusa zawarta jest moc uświęcająca ludzkość, tak Kościół, będący jakby przedłużeniem Chrystusa, ma do dyspozycji moc zbawczą Chrystusa”<sup>784</sup>. W tym rozumieniu Kościoła jako powszechnego sakramentu

---

<sup>783</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2, s. 48.

<sup>784</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 234-35: „Przyjęcie danego sakramentu to osobiste spotkanie się z Chrystusem. Moc uświęcająca sakramentów pochodzi od Chrystusa, od Jego zbawczej ofiary krzyżowej. (...) Podobnie jak w człowieczeństwie Chrystusa zawarta jest moc uświęcająca ludzkość, tak Kościół, będący jakby przedłużeniem Chrystusa, ma do dyspozycji moc zbawczą Chrystusa. Przyjmując poszczególne sakramenty, zbliżamy się do Chrystusa, aby zaczerpnąć od Niego siły nadprzyrodzonej, a Chrystus odpowiada na naszą intencję zetknięcia się z Nim udzieleniem łaski, bądź to tak zwanej łaski pierwszej, kiedy oczyszcza nas z grzechu ciężkiego czy pierwotnego, bądź łaski tzw. drugiej, kiedy spotykamy się z Nim będąc już w łasce, a On ją powiększa i utrwała w nas. Sakramenty działają samoczynnie mocą Chrystusową, jeśli w należyty sposób wykonujemy zewnętrzny ryt sakramentalny, określony szczegółowo przez Kościół i nie stawiamy przeszkody łasce, czyli przynosimy należyte usposobienie wewnętrzne. U podstaw tego nastawienia jest wiara w Chrystusa i Jego działanie zbawcze. Im ona jest głębsza, bardziej żywa, tym kontakt z Chrystusem w sakramentach jest bliższy i owocniejszy pod względem nadprzyrodzonym. Naczelne miejsce wśród sakramentów zajmuje Eucharystia, która równocześnie jest ponowieniem ofiary krzyżowej i pokarmem nadprzyrodzonym. Stosunek Eucharystii do innych sakramentów jest podobny do stosunku między



źródłem a strumykami, które z niego wypływają i czerpią wodę. W Eucharystii jest obecny realnie Chrystus, od którego płyną łaski do poszczególnych dusz, także przez inne sakramenty. Z Eucharystii można obficie czerpać łaski niż z innych sakramentów i spotkanie z Chrystusem jest bliższe i intymniejsze. Przez Eucharystię Chrystus w sposób szczególny łączy nas ze sobą, a poprzez siebie ze wszystkimi członkami Ciała Mistycznego. Przez życie sakramentalne, z Eucharystią na czele, Chrystus zbliża się do ludzkości, oczyszcza ją, wzmacnia, jednoczy, uświęca. (...) Faktycznie Chrystus zarówno za życia ziemskiego jak i obecnie, siedząc uwielbiony po prawicy Ojca, ma do swej dyspozycji moc Boską. Ewangelie mówią nam o cudownym oddziaływaniu Chrystusa na otoczenie. Tłumy garnęły się do Jezusa, aby Go przynajmniej dotknąć. »A cały tłum starał się Go dotknąć, ponieważ moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich« (Łk 6,19). Moc przedziwna promieniowała od człowieczeństwa Chrystusa i sprawiała cudowne skutki zarówno w porządku przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. Chrystus sam osobiście to stwierdził przy okazji uzdrowienia kobiety chorej na krwotok. »Gdy Jezus tam szedł, tłumy naciskały na Niego. A pewna kobieta już od dwunastu lat cierpiała na upływ krwi; całe swe mienie wydała na lekarzy, a żaden nie mógł jej uleczyć. Podeszła z tyłu i dotknęła się frędzli Jego płaszcza, a natychmiast ustał jej krwotok. Jezus zapytał: Kto się mnie dotknął? Gdy wszyscy się wypierali, Piotr rzekł: Mistrzu, to tłumy zewsząd Cię otaczają i ściskają. Lecz Jezus rzekł: Ktoś mnie dotknął, bo uczułem, że moc wyszła ode mnie« (Łk 8,42-46). Człowieczeństwo Chrystusa za życia ziemskiego było pod ustawicznym wpływem mocy Bożej i Chrystus poszczególnymi czynnościami ludzkimi, zarówno wewnętrznymi, duchowymi, jak akty woli, oraz zewnętrznymi, jak dotknięcie ręką, wypowiedzenie słowa, przywracał życie, uzdrawiał na ciele i na duszy. Ujęciem ręki zmarłej córki Jaira oraz słowami: »Dziewczynko, wstań«, przywraca jej życie (Łk 8,49-56). Podobnie było ze wskrzeszeniem młodzieńca z Naim: »Zbliżywszy się dotknął mar – ci, co nieśli stanęli – i rzekł: Młodzieńcze, tobie mówię wstań. Zmarły usiadł i zaczął mówić« (Łk 7,14-15) oraz Łazarza: »To powiedziawszy zawołał głosem donośnym: Łazarzu, wyjdź na zewnątrz. I wyszedł umarły«. Słowa Chrystusa skierowane do zmarłego młodzieńca i Łazarza, były narzędziem Bóstwa. Przeszła przez nie moc Boża i Chrystus uczynił cud. (...) Chrystus, kapłan całej ludzkości, który ofiarą swego życia ją odkupił i pojednał z Bogiem, nadal spełnia funkcję kapłańską »wstawiając się za nią«. »Ten zaś, ponieważ trwa na wieki, ma kapłaństwo nieprzemijające. Przeto i zbawiać może całkowicie tych, którzy przezeń zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi« (Hbr 7,24-25). Chrystus wstawia się ustawicznie za ludzkością, stojąc wobec Ojca ze znakami męki na swym ciele. Pokazuje je Ojcu i tym samym oręduje za tymi, których odkupił. Jego orędownictwo jest skuteczne, bo prosi dla nas o łaski, które nam wysłużył za życia ziemskiego i do których ma prawo. (...) Chrystus oręduje i równocześnie łaskę udziela, sprawia je w duszach poszczególnych, mocą Boską, tak jak czynił cuda za życia ziemskiego. Chcenie ludzkie Chrystusa udzielenia łaski, tę łaskę sprawia i nią uświęca. Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Bóstwa, świadomym, działającym tak, jak działają przyczyny główne. Chrystus zna doskonale każdego indywidualnie, całkowicie, od zewnątrz i wewnątrz, lepiej i doskonale niż człowiek poznaje samego siebie, i stosownie do potrzeb danej duszy i do jej nastawienia indywidualnego, podchodzi do niej ze swą łaską. W tym tajemniczym spotkaniu się człowieka z łaską ofiarowaną przez Chrystusa dokonywa się wielka tajemnica, rozstrzygająca o losie człowieka w wieczności. (...) Świat odkupiony przez Chrystusa jest pod Jego ustawicznym i realnym wpływem. Chrystus jest związany z ludzkością, uświęca ją i prowadzi do celu ostatecznego. Chrystus odchodząc z tego świata, zapewnił ludzkość, że będzie jednak z nią do końca wieków. »Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam, gdzie Jezus im polecił. A gdy Go ujrzeli, oddali Mu pokłon, niektórzy zaś wątpili. Wtedy Jezus zbliżył się do nich i przemówił te słowa: Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody: udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego; uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata«. (...) Najdoskonalszy sposób przebywania Chrystusa w Kościele, to Jego rzeczywista obecność w Eucharystii, spowodowana przeistoczeniem chleba i wina w Ciało i Krew Jego. Ta obecność – zaznacza Encyklika – nazywa się »rzeczywista« nie w tym znaczeniu, jakoby wyżej wymienione nie były rzeczywiste, ale z racji szczególnej doskonałości, bo jest to obecność substancjalna; a więc cały Chrystus, Bóg i człowiek, jest obecny. Po konsekracji – jak naucza Sobór Trydencki – pod postaciami jest Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i człowiek – prawdziwie (*vere*); rzeczywiście (*realiter*); substancjalnie (*substantialiter*). Chrystus – jako człowiek – jest obecny po prawicy Ojca, naturalnym sposobem istnienia; równocześnie Jego człowieczeństwo jest obecne w sakramencie Eucharystii, w sposób tajemniczy, trudny do pojęcia, ale nie zawierający w sobie sprzeczności i dlatego możliwy do zrealizowania. Ta rzeczywista obecność przekraczająca prawo natury i stanowiąca w swoim rodzaju największy z cudów, dokonywa się przez zadziwiającą i osobliwą przemianę, nazwaną trafnie i właściwie »przeistoczeniem«”.

którego w Chrystusie Jezusie jesteśmy wszyscy powołani i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnię pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkich rzeczy (Dz 3,21) i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również cały świat, związany głęboko z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1,10; Kol 1,20; 2 P 3,10-13). Chrystus wywyższony nad ziemię przyciągnął wszystkich do siebie (por. J 12,32); powstawszy z martwych (por. Rz 6,9), zesłał na uczniów swojego Ducha Ożywiciela i przez Niego ustanowił swoje Ciało, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia. Siedząc po prawicy Ojca, działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich złączyć ze sobą, a karmiąc ich własnym Ciałem i Krwią, uczynić uczestnikami swego chwalebego życia. Obiecane więc odnowienie, którego oczekujemy, już rozpoczęło się w Chrystusie, postępuje dalej w zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele, w którym przez wiarę otrzymujemy pouczenie także o sensie naszego doczesnego życia, doprowadzając do końca z nadzieją dóbr przyszłych dzieło powierzone nam w świecie przez Ojca i pracując nad naszym zbawieniem (por. Flp 2,12)<sup>785</sup>.

Jak słusznie stwierdził Y. Congar, „temat Kościoła jako sakramentu zbawienia jest jednym z tych tematów, które charakteryzują wizję, jaką Sobór sobie urobił i jaką nam przedkłada o Kościele. Waga tego tematu zupełnie przekracza znaczenie zawarte w ilości orzeczeń, jakie Kościół otrzymał w soborowych tekstach, a wynika to z powodu syntetycznego ujęcia, jakiego dokonano, i dynamizmu, który jest tak bardzo właściwy dla tego tematu<sup>786</sup>. Pomimo tego, że temat ten był już dosyć dobrze opracowany wcześniej w traktatach teologicznych, to jednak wyraża on zdaniem Congara wyjątkową specyfikę soborowej wizji Kościoła. „Jeśli sakrament stanowi obecność pewnej rzeczywistości na dwóch płaszczyznach, jednej niewidzialnej, drugiej widzialnej, to może się to dokonać w trojaki sposób: jedność substancjalna w istnieniu, oznaczanie i przyczynowanie łaski. Element widzialny i niewidzialny są zjednoczone w pierwszy sposób w osobie Jezusa Chrystusa, a także w Eucharystii; w niej bowiem rzeczywiście substancjalna zasada istnienia fizycznej rzeczywistości chleba i wina jest przejęta przez samego chwalebego Chrystusa w taki sposób, że »postacie« są już przypadłościami Jego substancji. W tym wielkim sakramencie, którym jest Kościół, i w innych (siedmiu) sakramentach niewidzialna rzeczywistość łaski jest oznaczona

---

<sup>785</sup> KK, 48.

<sup>786</sup> Y. Congar OP, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1980, s. 11.

i w instrumentalny sposób przyczynowana. Na tym właśnie polega sakramentalna natura Kościoła. Nie można stosować do niego ściśle tych wszystkich cech charakterystycznych, które się sprawdzają w innych (siedmiu) sakramentach, w każdym na swój sposób. Należy przeto przyjąć analogiczny charakter rzeczywistości sakramentalnej, która jest w swoim szerokim znaczeniu przejawem wszelkiej zbawczej działalności Boga mającej zawsze charakter zbiorowy i publiczny: nawet słowo czy też określenie Kościoła potwierdza ten jego podstawowy charakter<sup>787</sup>.

Podobną opinię o znaczeniu koncepcji Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia wyraził ojciec Romuald Kostecki OP. Napisał on, że „Chrystus, Najwyższy Kapłan ludzkości, »pełen łaski« w swej naturze ludzkiej, udziela łaski każdemu – według oznaczonej przez Boga odwiecznym dekretem miary – bądź bezpośrednio i w sposób niewidzialny, bądź też w sposób widzialny. Stosując się do natury ludzkiej, Chrystus ustanowił znaki materialne, za pomocą których i przez które łaska Chrystusowa spływa na poszczególnych członków Ciała Mistycznego. Znaki te to sakramenty będące łącznikiem między Chrystusem a duszami. W momencie przyjmowania sakramentów następuje osobiste i bezpośrednie spotkanie człowieka z Chrystusem. Chrystus przychodzi do człowieka jako ofiarodawca swej łaski; człowiek, odbierając łaskę od Chrystusa, zbliża się do Niego i z Nim się jednoczy. Tak więc, w Ciele tym życie Chrystusowe rozlewa się na wiernych, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemniczy i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem. Przez chrzest bowiem upodabniamy się do Chrystusa: »Albowiem w jednym Duchu wszyscy ochrzczeni zostaliśmy w jedno ciało« (1 Kor 12,3). W tym świętym obrzędzie uprzytamnia się i dokonuje nasze zespolenie ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa: »Przez chrzest bowiem zostaliśmy razem z Nim pogrzebani w śmierci (...), jeśli zaś zostaliśmy wszczepieni w podobieństwo śmierci Jego, to i w zmartwychwstanie będziemy (Rz 6,4-5). Przy łamaniu Chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą<sup>788</sup>.

---

<sup>787</sup> Tamże, s. 24.

<sup>788</sup> TŻN, s. 394. Tamże: „Sakramenty należą do istoty Kościoła Chrystusowego, nie tylko jako znaki, przez które odróżniają się wierni od niewierzących, ale także jako węzły, którymi członkowie Kościoła spojeni są w jeden nadprzyrodzony organizm, a przede wszystkim jako »narzędzia« życia nadprzyrodzonego: przyczyny sprawcze, narzędzie łaski. Czym są, jaka jest ich natura, o tym mówią specjalne traktaty *de sacramentis*. Jest prawdą wiary, że sakramenty ustanowił Chrystus; że sakramenty Nowego Przymierza różnią się od sakramentów Starego Przymierza; że zawierają łaskę, której są znakami i udzielają jej tym, którzy w momencie przyjęcia nie stawiają przeszkód; że, brane od strony

Według dominikańskiego dogmatyka Kościół realizuje się jako żywe Ciało złożone z aniołów i ludzi obdarzonych łaską, odkupionych, mających nowe życie płynące od ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa – Zbawiciela. On właśnie dzięki łasce buduje swoje Ciało Mistyczne złożone z ludzi włączonych w Niego przez wiarę i sakramenty. Zdaniem ojca Romualda istnieje absolutna potrzeba, aby ludzie łączyli się z Chrystusem Zbawicielem, a zwłaszcza z Jego Ofiarą Krzyżową: „Chrystus przez swoją Mękę dał ludzkości wszystko, co było niezbędne do wyrwania jej z mocy szatańskiej. Przywrócił jej łaskę, a wraz z nią godność dzieci Bożych i prawo do nieba”<sup>789</sup>. To się dokonuje przede wszystkim przez wiarę i sakramenty. Przez wiarę: „wiara jest pewnego rodzaju życiowym łącznikiem między światem przyrodzonym a nadprzyrodzonym, a więc między Bogiem a człowiekiem; że jest to akt ludzki: rozumny i nadprzyrodzony, zależny od wolnej woli człowieka, a jeszcze więcej od łaski Bożej. W akcie wiary mieści się nie tylko przyzwolenie intelektualne na prawdy objawione, ale także posłuszeństwo i zdanie się na wolę Bożą, oraz wierność i stałość w wierzeniu. Słowem, w akcie wiary, który (...) jest bardzo prosty i bardzo głęboki, są zawarte wielkie zaangażowania w sferze nadprzyrodzonej. Wiara jest wkroczeniem w świat nadprzyrodzoności”<sup>790</sup>. Przez sakramenty: „sakramenty należą do istoty Kościoła Chrystusowego, nie tylko jako znaki, przez które odróżniają się wierni od niewierzących, ale także jako węzły, którymi członkowie Kościoła spojeni są w jeden nadprzyrodzony organizm, a przede wszystkim jako »narzędzia« życia nadprzyrodzonego: przyczyny sprawcze, narzędne łaski. Czym są, jaka jest ich natura, o tym mówią specjalne traktaty *de sacramentis*. Jest prawdą wiary, że sakramenty ustanowił Chrystus; że sakramenty Nowego Przymierza różnią się od sakramentów Starego Przymierza; że zawierają łaskę, której są znakami i udzielają jej tym, którzy w momencie przyjęcia nie stawiają przeszkód; że, brane od strony Boga, zawsze i wszystkim udzielają łaski, gdy się je należycie przyjmuje, że wreszcie udzielają łaski na mocy samego ich przyjęcia, *ex opere operato*”<sup>791</sup>.

Według ojca Romualda Chrystus jako Głowa Kościoła jest przez łaskę sakramentalną bezpośrednią przyczyną naszego zbawienia, jest Osobą, która przyjęła

---

Boga, zawsze i wszystkim udzielają łaski, gdy się je należycie przyjmuje, że wreszcie udzielają łaski na mocy samego ich przyjęcia, *ex opere operato*”. Por. także KK, 7.

<sup>789</sup> TŻN, s. 132.

<sup>790</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnica współzycia z Bogiem*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy WAM, Kraków, 1983, s. 24. Autor dokonał w części drugiej tej książki bardzo głębokiej i wszechstronnej analizy cnoty wiary na stronach: 23-110.

<sup>791</sup> TŻN, s. 394.

ludzkie Ciało, jest Ono świętym Człowieczeństwem Chrystusa Ukrzyżowanego. „Wszystkie sakramenty Nowego Zakonu ustanowił bezpośrednio sam Chrystus, twórca nowej *ekonomii* zbawienia. Tylko On mógł ustanowić sakramenty takie, jak je obecnie posiadamy – a więc gesty, rzeczy i słowa materialne, udzielające łaski – bo tylko On może udzielać łaski bezpośrednio i przywiązać moc sprawczą łaski do znaków materialnych. W każdym z sakramentów działa więc zasługa męki Chrystusa oraz moc tej męki”<sup>792</sup>. Sakramenty doprowadzają do nas zbawczą i ożywiającą moc Krzyża. Jest wśród sakramentów jeden szczególny sakrament, który w sobie zawiera wszystkie inne i jest ich celem – to sakrament Eucharystii. Bogactwo rzeczywistości zawartej w Eucharystii spowodowało, że ten sakrament posiada kilka nazw, z których każda podkreśla szczególny aspekt tego sakramentu. Eucharystia, o ile oznacza rzeczywistość przeszłą, mianowicie Mękę Chrystusa, która była prawdziwą ofiarą, nazywana jest ofiarą; o ile oznacza jedność społeczną, jaką jest Kościół, którego członków jednoczy ze sobą przez łaskę jakiej udziela, nazywamy ją Komunią; o ile znów wskazuje na przyszłą chwałę niebieską i daje moc osiągnięcia jej, nazywamy ją *viaticum*. Eucharystia jest pierwszym i najważniejszym sakramentem. Inne sakramenty są tylko znakami uczestnictwa w świętości Boga i zawierają w sobie przejściowo moc sprawczą świętości. Eucharystia natomiast zawiera w sobie *substancjalnie* samego Chrystusa, źródło świętości. Źródło z natury swej jest doskonalsze od strumyków, które z niego wypływają, stosownie do zasady, że to, co jest „takim” z istoty swej, jest doskonalsze od tego, co jest „takim” przez uczestnictwo. Wyższość Eucharystii od innych sakramentów wynika z samej struktury sakramentu Eucharystii. Każdy sakrament zawiera w sobie coś świętego, ta rzeczywistość święta, zawarta w danym sakramencie, może być święta sama w sobie albo może to być coś świętego w odniesieniu do czegoś innego. Otóż Eucharystia mieści w sobie świętość absolutną, bo w Eucharystii jest rzeczywiście i *substancjalnie* Chrystus, świętość absolutna i źródło wszelkiej świętości, podczas gdy w innych sakramentach mieści się i to przejściowo moc uświęcająca tych, którzy je przyjmują. Eucharystia zawiera w sobie Chrystusa, samą świętość, woda chrztu św. natomiast posiada tylko moc uświęcającą, podobnie jak wszystkie inne sakramenty. Ponieważ w Eucharystii jest samo źródło świętości – Chrystus – słusznie Eucharystię nazywamy sakramentem „najświętszym”. Eucharystię porównuje teologia do źródła, inne sakramenty do strumyków, które czerpią swą moc uświęcającą

---

<sup>792</sup> Tamże, s. 395.

z Eucharystii. W Eucharystii jest realnie obecny sam Twórca wszystkich sakramentów oraz wszystkich darów i łask, jakie są zawarte we wszystkich sakramentach. Wyższość Eucharystii leży także w tym, że ona jest celem wszystkich sakramentów. Inne sakramenty zmierzają do Eucharystii, przygotowują do niej lub nią się kończą<sup>793</sup>. W niej Ciało i Krew Zbawiciela są rzeczywiście *substancjalnie* obecne, dzięki niej Kościół staje się Komunią osób, urzeczywistnia się również w Eucharystii stopniowo chwała niebieska – taka jest perspektywa patrzenia przez ojca Romualda na rzeczywistość Kościoła jako sakramentu: cały Kościół jest jednym wielkim środowiskiem udzielania łaski, środowiskiem zbawienia, Kościół jest jednym wielkim sakramentem, którego duszą jest Eucharystia.

Kościół jako środowisko łaski zrodził się na Kalwarii. „Ofiara krzyżowa jest źródłem łask dla odkupionej ludzkości. Przez sakramenty, a szczególnie przez Eucharystię ludzkość odkupiona ma się zbliżać do ofiary krzyżowej, aby przyswoić sobie jej owoce. Sakramenty święte są jakby narzędziami, przez które owoce ofiary krzyżowej są przydzielane wiernym. Trzeba się zbliżyć do ofiary Chrystusa i w niej uczestniczyć. Istota tego uczestnictwa polega na upodobnieniu się do Chrystusa – Żertwy”<sup>794</sup>.

Kościół w wizji Kosteckiego ukazuje się nam tutaj w nowym świetle, jest on nie tylko Ciałem Chrystusowym, ale i środkiem realizacji i budowy tego Ciała. Jest On niejako Matką i Rodzicielką przez łaskę sakramentów ludzi dla Boga. Posiada odpowiednie uzdolnienia, ażeby rodzić, wychowywać i doprowadzać do wzrostu członki tego Ciała, którymi jest on sam w najbardziej wewnętrznej swej istocie poprzez łaskę. Środki te właściwie streszczają się w dwóch rzeczach: w wierze i łaskach sakramentalnych. „Chrystus złożony raz ofiarę na krzyżu, chce, aby ludzkość do końca świata łączyła się z Jego ofiarą krzyżową poprzez znaki sakramentalne i w tej ofierze uczestniczyła. W tym celu, ofiarę raz złożoną oddaje do dyspozycji swemu Kościołowi, który wyposaża w kapłaństwo sakramentalne, ażeby Kościół ją ponawiał sakramentalnie i czerpał z niej to wszystko, co ona w sobie zawiera, a więc zdolność wielbienia Boga, przepraszania Go, zadośćuczynienia za grzechy oraz moc błagająca (...). Ofiara Mszy świętej jest więc oddana w ręce Kościoła, aby on ją ponawiał. Na Kalwarii Chrystus złożył ofiarę w imieniu grzesznej ludzkości, aby ją z Bogiem pojednać i zbawić. Msza święta kontynuuje to dzieło w ciągu dziejów, przydzielając

---

<sup>793</sup> Por. R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2.

<sup>794</sup> Tamże, s. 135.

Kościółowi, *hinc et nunc*, a więc pojedynczym jego członkom, w danym określonym czasie istniejącym, owoce ofiary krzyżowej”<sup>795</sup>. Kościół jest jak gdyby porządkiem środków realizacji Ciała Chrystusowego. A więc Kościół hierarchiczny, widzialny wyraża się zdaniem Kosteckiego w przyporządkowaniu do woli Chrystusa posługiwania w pobudzaniu ludzi do wiary i udzielania sakramentów, przez które ludzie włączają się w Ciało Chrystusowe i realizują Ciało mistyczne Chrystusa, jakim jest Kościół w najbardziej wewnętrznej swojej istocie.

Kostecki dochodzi tu do definicji Kościoła jako sakramentu realizującego się przede wszystkim przez rozdawnictwo zbawczej Krwi Chrystusa. Wszystko zdaniem dominikańskiego dogmatyka wypływa z Eucharystii, gdyż Kościół ma sobie zlecone władzowanie w stosunku do prawdziwego Ciała Chrystusowego i ma widzialną władzę nad jego Ciałem Mistycznym. Ta władza nad Ciałem Mistycznym zdaniem Kosteckiego polega przede wszystkim na oczyszczaniu grzeszników przez sakrament pokuty<sup>796</sup> oraz na przygotowywaniu ludzi na przyjęcie ożywiającego pokarmu na życie wieczne – Eucharystii<sup>797</sup>. Sprawowanie władzy kluczy oraz duchowe kierownictwo wywodzą się zdaniem dominikańskiego teologa jedynie z posługiwania w stosunku do celebrowania Eucharystii, sakramentu Chrystusa Ukrzyżowanego. „Można niejako powiedzieć, że Chrystus na Kalwarii założył oczyszczającą i zbawienną sadzawkę, którą napełnił swoją krwią przelaną; ludzie o ile się nie zanurzą w jej falach i nie obmyją w niej swoich zmas grzechowych, nie będą mogli dostąpić ani oczyszczenia, ani zbawienia. Aby więc krew Baranka mogła wybielić poszczególnych grzeszników, trzeba wspólnego wysiłku wiernych. Aczkolwiek Chrystus pojednał z Ojcem cały rodzaj ludzki przez swą śmierć krzyżową, jednakowoż chciał, aby do Jego krzyża wszyscy się zbliżali doprowadzeni przez sakramenty, a zwłaszcza przez ofiarę Eucharystii, aby uzyskać zbawienne owoce przezeń na krzyżu zrodzone. Dzięki temu czynnemu uczestnictwu jednostek, członki z każdym dniem coraz bardziej upodabniają się do tego, który jest ich Boską Głową – a zbawienie, które od Głowy pochodzi, napełnia członki tak, że i my będziemy mogli powtórzyć słowa św. Pawła: »Jestem z Chrystusem przybity do krzyża; żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus«. Skarbiec łask zawarty w ofierze krzyżowej oraz w jej uobecnienu na ołtarzach jest niewyczerpalny. Każdy może z niego czerpać, zarówno przez wiarę ożywioną miłością,

---

<sup>795</sup> Tamże, s. 116.

<sup>796</sup> R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 71-326.

<sup>797</sup> R. Kostecki OP, *Ten który jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2, s. 45-262.

jak i przez sakramenty, lecz w sposób ograniczony, z racji naszego ograniczenia”<sup>798</sup>. Całe to posługiwanie Kościoła polega więc albo na celebrowaniu Eucharystii, albo na wykonywaniu wypływających z niej aktów, mających na celu przygotowanie do niej. Jednym słowem, Kościół jako Instytucja jest sakramentem krzyża, sakramentem jedyne go pośredniczenia przez Chrystusa ukrzyżowanego. Znaczy to także, iż jest on sakramentem, znakiem skutecznym i urzeczywistniającym znakiem daru, nowego życia i zjednoczenia ludzi z Chrystusem Zbawicielem przez łaskę sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. Ojciec Romuald szczegółowo rozpatrywał tę tajemnicę w całym drugim tomie książki *Ten który Jest i Jego dzieło*, zatytułowanym *Eucharystia – wielka tajemnica wiary chrześcijańskiej*.

Można więc powiedzieć, że wizja Kościoła ojca Romualda Kosteckiego była następująca: niejako cały Kościół jest jednym wielkim sakramentem, którego duszą jest Eucharystia<sup>799</sup>. Eucharystia jest sakramentem Ciała i Krwi Chrystusa, które On daje ludzkości na pokarm dusz oraz sakramentem ofiary krzyżowej. Ściśle rzecz ujmując, Eucharystia jest sakramentem ofiary krzyżowej Chrystusa oraz sakramentem Jego Ciała i Krwi, które są naszym pokarmem nadprzyrodzonym. Z niej wypływają i dla niej zostały ustanowione inne sakramenty, sakramentalia, władze i urzędy kościelne. Na obraz i podobieństwo Eucharystii i dzięki niej istnieje widzialnie cały Kościół-Instytucja<sup>800</sup>. Kostecki stwierdził, że „ofiara krzyżowa była przeobfitym zadośćuczynieniem za grzechy całego świata i zgotowała niewyczerpalny skarbiec łask

---

<sup>798</sup> Tamże, s. 129-130.

<sup>799</sup> TŻN, s. 400: „Chrystus złożył na Kalwarii ofiarę w imieniu całej ludzkości, przez którą zapoczątkował nowy kult, odtąd jedynie miły Bogu. Aby w tym kulcie poszczególne jednostki mogły uczestniczyć, ustanowił Ofiarę Eucharystyczną, będącą sakramentem Ofiary krzyżowej. Wokół niej ogniskuje się kult zewnętrzny i społeczny. Centrum jednak i jakby słońcem kultu chrześcijańskiego jest Eucharystia. Chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo dają władzę uczestniczenia w tym kulcie i stanowią hierarchię kulturalną. Na nich kult chrześcijański się opiera. Sakramenty zatem mają za zadanie uświęcać i przez to przygotowywać ludzi do należytego uczestniczenia w kulcie eucharystycznym. One więc, z Eucharystią na czele, stanowią nowy, chrześcijański organizm kulturalny. Inicjatorem tego kultu – co do jego istoty – jest sam Chrystus. Rozwój i szczegółowe zorganizowanie go pozostawił Zbawiciel Kościołowi, który z biegiem czasu to, co w kulcie chrześcijańskim istotne, ubrał w szatę liturgii, ceremonii i rytów różnych odmian”.

<sup>800</sup> TŻN, s. 448: „Bóg – pierwsza i główna Przyczyna i Dawca łaski posługuje się przy jej rozdawaniu przyczynami wtórnymi, w pierwszym rządzie Kościołem, który jest pośrednikiem między Bogiem-Dawcą łaski a ludzkością. Kto więc chce otrzymać łaskę od Boga, winien zwrócić się do Kościoła, stać się jego członkiem, a wówczas może liczyć na dopływ łask Bożych do duszy. Kościół bowiem jest wyposażony w skarbiec łask – owoc Ofiary krzyżowej i może nimi hojnie szafować, oczywiście zawsze pod kierownictwem i bezpośrednim wpływem swego założyciela – Chrystusa. (...). Kościół Chrystusowy jest nadprzyrodzonym organizmem, mistycznym Ciałem Chrystusa, ale równocześnie jest instytucją. Jako instytucja stanowi zewnętrzną formę Ciała Mistycznego w jego realizacji ziemskiej. Kościół-Instytucja jest widzialny i poznawalny, ma swoją historię, pracuje ustawicznie, aby ludzkość urabiać i doskonalić moralnie. Kościół-Instytucja jest na usługach ludzkości, którą ma tu na ziemi uświęcać, przygotowując poszczególne jednostki do bezpośredniego oglądania Boga w życiu przyszłym. Bóg tak właśnie – w Kościele i przez Kościół – chce uświęcać i zbawiać ludzi”.



dla całej ludzkości i przez to jest powszechną przyczyną zbawienia. Jest powszechną przyczyną zbawienia w tym znaczeniu, że dzięki niej wszyscy mogą z niej czerpać łaski potrzebne do zbawienia, lecz to czerpanie łask i przydzielanie poszczególnym jednostkom dokonywa się w sposób dostosowany do ograniczoności natury człowieka. Ażeby przyswoić sobie owoce ofiary krzyżowej, trzeba się z nią osobiście skontaktować. Ta łączność przydzielająca dary nadprzyrodzone, mieszcząca się w ofierze Chrystusa, dokonywa się przez wiarę ożywioną miłością oraz przez sakramenty. W szczególności przez sakrament Eucharystii. Ofiarę krzyżową Chrystusa można porównać do źródła. Ażeby doprowadzić do swych dusz wodę łaski, zawartej w Chrystusie – Żertwie, trzeba skontaktować się z Nim wiarą albo sakramentami, wyrażającymi wiarę”<sup>801</sup>.

Podsumowując treści zebrane i opracowane w tym podrozdziale zatytułowanym *Kościół jako sakrament* na podstawie publikacji teologicznych ojca Romualda Kosteckiego OP, należy stwierdzić, że sakramentalność Kościoła polega na tym, iż Chrystus jako powszechny sakrament zbawienia udziela swej mocy zbawczej Kościołowi, który dzięki Jego łasce sam staje się nie tylko szafarzem sakramentów, lecz znakiem i narzędziem zbawienia. Widać więc wyraźnie, że w koncepcji Kosteckiego Bóg chce zbawić wszystkich, wszystkim daje wystarczające pomoce po temu, i każdy, jeśli tylko nie odrzuca łaski, może osiągnąć zbawienie. Zbawienie jest możliwe dla wszystkich, zarówno dla członków Kościoła widzialnego, jak i dla tych, którzy doń nie należą, nie znają Chrystusa i nie wierzą w Niego<sup>802</sup>. Według wyznaczonej przez Boga miary, bądź bezpośrednio i w sposób niewidzialny, bądź też w sposób widzialny, stosując się do natury ludzkiej, Chrystus ustanowił widzialne znaki sakramentalne, za pomocą których i przez które łaska Chrystusowa spływa na poszczególnych członków Ciała Mistycznego. Znaki te to sakramenty, będące łącznikiem między Chrystusem a ludźmi. W momencie przyjmowania sakramentów następuje osobiste i bezpośrednie spotkanie człowieka z Chrystusem. Chrystus przychodzi do człowieka jako ofiarodawca swej łaski; człowiek, odbierając łaskę od Chrystusa, zbliża się do Niego i z Nim się jednoczy.

Kostecki nakreślił więc w swoich publikacjach obraz Kościoła służebnego, na którego obliczu odbija się blask Chrystusa – *Lumen gentium*, „ponieważ Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego

---

<sup>801</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2, s. 128-129.

<sup>802</sup> TŻN, s. 449.

zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>803</sup>. Według dominikańskiego teologa Kościół jest celem i środkiem, ostatecznym zamiarem planu stworzenia i jednocześnie „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (*Lumen gentium*, 1). W Kościele pielgrzymującym plan stworzenia zaczyna już stawać się rzeczywistością, w Kościele triumfującym zaś osiągnie swój cel. Doskonałe stworzenie będzie doskonałym Kościołem, wtedy też w pełni ujawni się sens Kościoła: *komunia* z Bogiem i *komunia* ze sobą nawzajem w Bogu. Kościół jest *sacramentum* (znakiem świętym) i *res sacramenti* (oznaczaną świętą rzeczywistością), lecz tak, że to wszystko w nim, co jest znakiem, nakierowane jest na to, co oznacza. W rozważaniach Kosteckiego, które w niniejszej pracy zostały jedynie zasygnalizowane, można dostrzec to ciągle napięcie w tajemnicy Kościoła, że jest on drogą i celem zarazem, i że jest tym w Chrystusie, którego jest Ciałem i Oblubienicą, w Chrystusie, który sam jest „drogą i prawdą, i życiem”<sup>804</sup>.

#### **3.4. Macierzyńska funkcja Kościoła przez łaskę – Duch Święty duszą i sercem Kościoła**

Ojciec Romuald Kostecki OP, wyjaśniając w swoich publikacjach ogólną koncepcję Kościoła jako środowiska udzielania łaski Bożej poruszył również zagadnienie macierzyńskiej funkcji Kościoła poprzez łaskę. Kościół jawi się u niego jako pełne harmonii środowisko życia przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Przekazywanie tego życia Bożego poprzez łaskę należy do istoty Kościoła. Jest On bowiem ożywiany od wewnątrz, nieustannie łaską Ducha Świętego, która tworzy osobową i nadprzyrodzoną rzeczywistość. Ale nie mniej interesowała go perspektywa Kościoła-Instytucji. „Kościół Chrystusowy jest nadprzyrodzonym organizmem, mistycznym Ciałem Chrystusa, ale równocześnie jest Instytucją. Jako Instytucja stanowi zewnętrzną formę Ciała Mistycznego w jego realizacji ziemskiej. Kościół-Instytucja jest widzialny i poznawalny, ma swoją historię, pracuje ustawicznie, aby ludzkość urabiać i doskonalić moralnie. Kościół-Instytucja jest na usługach ludzkości, którą ma na ziemi uświęcać, przygotowując poszczególne jednostki do bezpośredniego oglądania Boga w życiu

---

<sup>803</sup> KK, 1.

<sup>804</sup> Por. J 14,6.

przyszłym”<sup>805</sup>. Elementy widzialne i niewidzialne, zewnętrzne i wewnętrzne Kościoła-Matki rodzącej jego członków dla Boga nie są przeciwstawne, ale są zharmonizowane na podobieństwo Jezusa Chrystusa, Boga i Człowieka. „Życie Chrystusa ma się przedłużać w członkach Jego Ciała Mistycznego, przez łaskę spływającą od Niego. Stąd też św. Paweł tak mocno podkreśla naszą więź z Chrystusem w życiu duchowym; by uczestniczyć w chwale Chrystusa, trzeba najpierw razem z Nim cierpieć: »Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale« (Rz 8,17). »Wspólnie« (...) czyli, że wyznawca Chrystusa, jeśli chce wespół z Nim żyć i królować, musi naśladować Go również w cierpieniu i w śmierci: »Jeśliśmy bowiem z Nim współumarli, wespół z Nim i żyć będziemy. Jeśli trwamy w cierpliwości, wespół z Nim też królować będziemy« (2 Tym 2,11-12)”<sup>806</sup>. Jeżeli Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, to według Kosteckiego posiada w swojej istocie fundamentalną funkcję macierzyńską poprzez łaskę wobec ludzi i świata. „Ludzkość z woli Bożej jest zrzeszona przez Chrystusa w jedną najszerszą społeczność, jaką jest Kościół, którego Głową jest Chrystus, a Duch Święty – duszą i sercem. Duch Święty tajemniczym działaniem ożywia ten nadprzyrodzony organizm łaską uświęcającą, przejściowymi promieniami czy poruszeniami łask uczynkowych oraz szczególnymi darami pozanaturalnymi, pomagającymi do otrzymywania i utrzymywania życia nadprzyrodzonego w całym Kościele i w poszczególnych duszach”<sup>807</sup>. Mało tego, w wizji Kościoła Kosteckiego obecna jest łaska Boża jako czynnik ożywiający i jednoczący wszystko z Bogiem. „Ludzkość już w swym początku, bo już w odwiecznym planie Bożym dotyczącym stworzenia wszechświata, złączona jest z Chrystusem i zorientowana ku Niemu. Ta ludzkość – odkupiona przez Chrystusa i uświęcona Jego łaską – uzewnętrznia pełnię świętości Chrystusa, przynosi Mu chwałę, a poprzez chwałę Chrystusa i łącznie z Nim – wielbi Boga. Łaski, jakie otrzymują poszczególni ludzie, realizują stopniowo to pierwotne złączenie i skierowanie całej ludzkości ku Chrystusowi. Również świat materialny, który jest dla człowieka, poprzez człowieka, dzięki łasce, zmierza do Chrystusa – a przezeń do Boga. W dniu Paruzji przez zmartwychwstanie ludzkość upodobni się – zarówno pod względem ducha jak i ciała – do Chrystusa, aby na wieki wielbić Boga. »Wreszcie nastąpi koniec, gdy

---

<sup>805</sup> TŻN, s. 448.

<sup>806</sup> Tamże, s. 418.

<sup>807</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 40.

przekazuje królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelkie królestwo oraz wszelką zwierzchność, władzę i moc. Trzeba bowiem, żeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół u nóg swoich. Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem jest rzucone pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, to znaczy, że z wyjątkiem tego, który Mu wszystko poddał. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15,24-28). Oto jaki jest i jaki okaże się owoc działania łaski Chrystusowej i Chrysto-twórczej<sup>808</sup>. Macierzyńska funkcja Kościoła przez łaskę wynika z samej jej istoty. Łaska jest według Kosteckiego uczestnictwem w Bożej naturze, „które jest samym Życiem i źródłem wszelkiego życia. Ludzkie życie stoi pośrodku między życiem czystych duchów a życiem roślinno-zwierzęcym, stanowiąc ich syntezę<sup>809</sup>. Wnosi ona do istoty duszy człowieka cnoty wlane i dary Ducha Świętego, „dzięki którym może w nas istnieć i rozwijać się życie nadprzyrodzone. Między łaską a cnotami i darami Ducha Świętego istnieje ścisła łączność; łaska, cnoty wlane i dary razem do duszy przychodzą, razem znikają i równolegle się rozwijają. Zatem rozwój łaski to rozwój i powiększanie się całego organizmu nadprzyrodzonego. Łaska przecież, cnoty i dary Ducha Świętego zaszczerpione w duszy ludzkiej i jej władzach, są czymś realnym i żywotnym i jako takie podlegają prawom rozwoju, tak jak każdy byt żyjący<sup>810</sup>. Innymi słowy, według dominikańskiego mistrza, w środowisku Kościoła Duch Święty „wprowadza nas w życie trynitarnie. Dopuszcza do uczestnictwa w życiu Trójcy Przenajświętszej. Jest On jakby sercem wszystkich serc, które upodabnia do siebie. Rozlewając w duszach miłość i czyniąc nas »miłośnikami Boga«, odbija w nas nieskończoną miłość, jaką kochają się Ojciec z Synem<sup>811</sup>. Kostecki nie zacierza różnicy pomiędzy ludźmi a Bogiem. Żyjąc dzięki łasce życiem Boga, pozostajemy dalej ludźmi, osobami. Nasze zjednoczenie z Bogiem przez łaskę polega na jedności społeczności, na podobieństwo jedności Trójcy Przenajświętszej. „Duch Święty, posyłany przez Ojca i Syna, przychodzi do naszych dusz i czyni nas »miłośnikami Boga«. Łaska i nieodłączna jej towarzyszą – cnota miłości, to owoc działania Ducha Świętego; »miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany« (1 Kor 2,9-10). Z chwilą, kiedy Duch Święty przyszedł do naszych dusz, uświęcił je, wlał do naszych

---

<sup>808</sup> TŻN, s. 419.

<sup>809</sup> Tamże, s. 183.

<sup>810</sup> Tamże, s. 420.

<sup>811</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 43.

serc cnotę małości, staliśmy się faktycznie »miłośnikami Boga«. Łaska bowiem i cnota miłości wnoszą do duszy nastawienie miłosne wobec Boga. Nastawienie polegające na całkowitym podporządkowaniu się Bogu, na zasadniczym uzgodnieniu naszej woli z wolą Boga i na całkowitym, skierowaniu się od wewnątrz ku Bogu oraz na odnoszeniu wszystkiego do Niego. To nastawienie, sprawione łaską i cnotą miłości, to »serce nowe«, to znaczy ludzkie i zarazem nadludzkie, bo zdolne kochać Boga nadprzyrodzenie dla Jego dobroci. A więc tak, jak Bóg kocha swoją Dobroć. Nastawienie miłosne wobec Boga może mieć różny stopień napięcia i gorącości. Można bowiem Boga kochać więcej lub mniej, zakładając, że się Go postawiło na pierwszym miejscu, do jakiego ma bezwzględne prawo. Począwszy od najniższego stopnia można i trzeba tę miłość rozwijać. Rozwój miłości Bożej – to wychowywanie, urabianie i uszlachetnianie serca na poziomie nadprzyrodzonym. Na tym rozwoju koncentruje się życie wewnętrzne i zasadza się doskonałość i świętość człowieka. Człowiek święty – w ścisłym tego słowa znaczeniu – to człowiek kochający Boga całym sercem. Świętość jego rozwija się równocześnie z rozwojem miłości”<sup>812</sup>.

Funkcja zatem macierzyńska Kościoła przez łaskę polega na obdarowaniu człowieka życiem Bożym. To Boskie życie przychodzi do nas dzięki łasce zaszczipiając w nas wiarę, która pozwala człowiekowi widzieć i rozumieć na sposób Boży, przez miłość, która pozwala miłować tak jak Bóg miłuje, przez cnoty moralne, organizujące życie ludzkie w odniesieniu do wyższych cnót teologicznych, wreszcie przez sakramenty. Takie określenie Kościoła jako Mistycznego Ciała złączonego z Bogiem poprzez stosunek życia jest równoznaczne u Kosteckiego z pojęciem ludzkości, która skierowuje się dzięki łasce ku Bogu poprzez cnoty teologiczne, które bezpośrednio prowadzą człowieka do Boga i organizują przez cnoty moralne, dary Ducha Świętego całą tę drogę (powrót – *reditus*).

Nauka o Kościele w ujęciu ojca Romualda Kosteckiego jest do głębi teocentryczna i moralna. Jego zdaniem funkcja macierzyńska Kościoła przez łaskę jest fundamentalna, objawia się ona najpierw w wewnętrznym udzielaniu życia nadprzyrodzonego poszczególnemu człowiekowi – gdyż ową duszą i sercem ożywiającym ciało ludzi żyjących życiem Bożym jest Duch Święty, ale również poprzez cnoty i dary Ducha Świętego wyraża się w wychowywaniu „nowego człowieka” w szkole Ducha Świętego, który w widzialnym Kościele-Instytucji

---

<sup>812</sup> Tamże, s. 44.

właściwie spełnia swoje zadania i powołanie chrześcijańskie. Kostecki stwierdził, że „zjednoczenie z Bogiem, oto cel zasadniczy tych, co weszli do szkoły Ducha Świętego. Duch Święty, mieszkający w duszy wraz z Ojcem i Synem, pracuje, aby dusze coraz intensywniej, intymniej i głębiej zjednoczyć z Bogiem i wznieść na szczyty miłości Boga. To uświęcające działanie realizuje Duch Święty, oświecając rozum i poruszając wolę (serce). Udzielanie światła nadprzyrodzonego i wzmacnianie woli – oto zasadniczy sposób działania Ducha Świętego. Będąc w szkole Ducha Świętego, otrzymujemy więc światło. A należy pamiętać, że go bardzo potrzebujemy, bo rozum nasz został zaciemniony na skutek grzechu pierworodnego. Jeśli zachodzą trudności zorientowania się w życiu codziennym, na poziomie przyrodzonym, to cóż dopiero powiedzieć o trudnościach i zawiłościach życia nadprzyrodzonego, a więc w naszym bezpośrednim stosunku do Boga. Światło to dużo, ale jeszcze nie wszystko. Nie wystarczy znać drogę, trzeba mieć siłę odważnie nią kroczyć i iść w górę. Duch Święty oświecając, równocześnie umacnia. Inicjatywa w życiu wewnętrznym zawsze wychodzi od Ducha Świętego. Cała rzecz leży w tym, żeby od razu i odważnie podjąć inicjatywę Ducha-Uświęciciela, nie zwlekając ani nie opierając się Jego wezwaniom”<sup>813</sup>. Tak więc, ojciec Romuald wyjaśnił, w jaki sposób i dlaczego Duchowi Świętemu należy przypisać całe życie nadprzyrodzone człowieka w środowisku Kościoła, które polega na powrocie stworzeń do Boga (*motus creaturae in Deum*). Istotę Kościoła stanowi nowe życie, które ludzie otrzymują dzięki łasce, cnotom teologicznym, cnotom moralnym, darom Ducha Świętego, życie zwrócone ku Bogu. Kościół wedle Kosteckiego to powrót do żywego Boga. Duch Święty jest sprawcą tego powrotu. Jest On zasadą tego życia Boskiego w poszczególnych ludziach, określonego jako dążenie do uczestniczenia w życiu Trójcy Przenajświętszej. Duch Święty jest duszą i sercem Kościoła, jest wypełnieniem macierzyńskiej funkcji Kościoła przez łaskę.

Temu pierwszemu i podstawowemu pojęciu Kościoła, w którym rola Ducha Świętego jest fundamentalna odpowiada u ojca Romualda definicja Kościoła-Institucji jako „zewewnętrznej formy Ciała mistycznego w jego realizacji ziemskiej”<sup>814</sup>, niejako widzialnej „szkoły Ducha Świętego”<sup>815</sup>. Jeżeli Kościół jest powrotem stworzeń do Boga (*reditus*), to powrót ten faktycznie może dokonać się przez łaskę. Dzięki niej Kościół jak Matka rodzi ludzi do życia nadprzyrodzonego, tuli i wychowuje w widzialnej szkole

---

<sup>813</sup> Tamże, s. 54.

<sup>814</sup> TŻN, s. 448.

<sup>815</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 243-264. Por. także w całości tego samego autora: *Tajemnice serca*, dz. cyt.

Ducha Świętego Kościoła-Institucji, gdzie cnoty teologiczne i moralne spełniają podstawową rolę, aby mogli w pełni stać się przybranymi synami Bożymi i zażywać szczęścia w królestwie niebieskim.

Eklezjologia Kosteckiego jest więc teocentryczna, nakierowana przede wszystkim na Boga, nierozzerwalnie związana z teologią moralną, ale równocześnie jest chrystocentryczna, ojciec Romuald ma niezwykle mocne wyczucie wszczęcia Kościoła w Chrystusa oraz jest pneumatologiczna, gdyż to Duch Święty jest duszą i sercem Kościoła. A całe rozważanie o Kościele jest skoncentrowane na powrocie stworzeń rozumnych (*reditus*) do Boga, przede wszystkim na przywróceniu człowiekowi jego pełnej osobowej relacji z Osobami Trójcy Przenajświętszej przez przebóstwienie łaską Bożą.

### **3.5. Łaska posługiwania dla budowania Mistycznego Ciała Chrystusa – cnoty wierzących budują Kościół**

Łaska Boża i cnoty nadprzyrodzone i moralne odgrywają niewątpliwie fundamentalną rolę w Kościele jako środowisku zbawienia. Jednakże we współczesnej mentalności dla wielu ludzi nie jest to wcale oczywiste. Jak słusznie zauważył kard. Ch. Schönborn OP: „kiedy rozważamy dzisiejszą sytuację Kościoła, winniśmy z troską zapytać, czy pierwsze zdanie *Lumen gentium* zostało rzeczywiście dostatecznie zrealizowane, czy Kościół rzeczywiście postrzegany jest poprzez osobę Chrystusa i ze względu na Niego, w swoim byciu w Nim? Czy nie za wiele mówi się o Kościele? Czy Kościół nie nazbyt wiele zajmował się sobą samym? Kardynał Ratzinger postawił tę diagnozę już podczas nadzwyczajnego Synodu biskupów w roku 1985 (*Synode extraordinaire, Celebration de Vatican II*, Cerf, Paris 1986. s. 428-430). Im bardziej Kościół zwraca swoje oblicze ku Chrystusowi, tym bardziej Jego światło będzie go oświecać i tym bardziej będzie rozkwitał w swym pięknie. Jest jeszcze inne zjawisko powodem naszego zatroskania: coraz częściej obecność Chrystusa znika z języka Kościoła. Powstają obszerne programy duszpasterskie z planami, akcjami, modelami, wytycznymi, w których ani razu nie wymienia się imienia Chrystusa. Niektórzy wprost domagają się, by mniej mówić o Chrystusie, a więcej o Bogu, aby nie akcentować zbyt mocno tego, co różni nas od innych religii monoteistycznych. Ten trend jest rezultatem długich lat powolnego podkopywania wiary w prawdziwe Bóstwo Chrystusa, a tym samym w prawdziwe Wcielenie Syna Bożego. To jednak, czym Kościół jest w najgłębszej swej istocie,

całkowicie otrzymuje od Chrystusa. Do tajemnicy Kościoła zbliżamy się przez bramę Bożego Narodzenia. Ale i odwrotnie: drogę do żłóbka, do »mieszkania Boga z ludźmi«, znajdujemy tylko w pielgrzymującej wspólnocie wiary: »Nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę«, mówi św. Cyprian (KKK 181). Rzeczywiście Chrystus i Kościół są jednym. Katechizm cytuje cudowną, prostą i jasną odpowiedź Joanny d'Arc, której udzieliła swoim sędziom-teologom, próbującym zasugerować, że może jest wierna Chrystusowi, ale nie Kościołowi: »Uważam, że Jezus Chrystus i Kościół stanowią jedno, i nie należy robić z tego trudności« (KKK 795)<sup>816</sup>.

Tak więc, jednym z głównym pytań, jakie się jawią dzisiaj, jest pytanie, czy możliwe jest istnienie Kościoła bez Chrystusa? Czy możliwe jest istnienie Kościoła bez prymatu działania w nim łaski Bożej? Czy możliwe jest bycie biskupem, kapłanem, zakonikiem, świeckim katolikiem bez rozwiniętego w sobie w dużym stopniu organizmu cnót nadprzyrodzonych, moralnych i intelektualnych? Co tak naprawdę buduje, tworzy rzeczywistość Kościoła w jej aspekcie widzialnym i niewidzialnym? Odnalezienie prawidłowej odpowiedzi na postawione pytania należy bodaj do najważniejszych zadań współczesnej teologii, może zmienić fałszywy obraz Kościoła jako skostniałej, nudnej, legalistycznej instytucji, skoncentrowanej na sobie.

Ukazanie współczesnym prawdy o Kościele jako wspólnocie zakorzenionej przez łaskę w Chrystusie, szerzej w życiu Trójcy Przenajświętszej było największą troską Soboru Watykańskiego II i największych teologów, w tym również ojca Romualda Kosteckiego OP<sup>817</sup>. Teksty Soboru w szczególny sposób ujmują ową Bosko-

---

<sup>816</sup> Ch. Schönborn OP, *Milować Kościół*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2000, s. 64.

<sup>817</sup> Według Kosteckiego „przebywanie i działanie w duszy Trójcy Świętej jest podstawą relacji ontologicznej jednej, ale o trzech odrębnych odmianach. Dusza wchodzi w specjalny stosunek do Boga-Trójcy, do Boga Jedyne, a równocześnie do każdej z Osób Boskich, bo Bóg, uświęcając duszę łaską, odbija w niej obraz swego życia wewnętrznego – obraz pochodzenia Syna od Ojca drogą poznania oraz obraz pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna drogą miłości. Cała Trójca Święta uświęca łaską duszę i siebie w niej odbija. (...). W tym współżyciu duszy z Trójcą Świętą, podobnie jak w samej Trójcy Świętej, występuje tajemnica jedności natury Bożej i różnicy między Osobami. W duszy działają wszystkie Osoby i cokolwiek sprawa jedna z Nich, to samo sprawiają wszystkie. Kontaktując się z jedną z Osób Trójcy Świętej, dusza wchodzi tym samym w kontakt ze wszystkimi, czyli z całą Trójcą Świętą. Kontakt ten następuje przez poznanie i miłość. Wykonując akty miłości, oparte na poznaniu nadprzyrodzonym, dusza zacieśnia swą łączność z Bogiem; następuje wzajemne przenikanie się miłości: dusza przebywa w Bogu, a Bóg w duszy. Na tym polega właściwe życie nadprzyrodzone. Żyć to znaczy działać od wewnątrz. Dusza, dzięki łasce, cnotom i darom Ducha Świętego, może działać nadprzyrodzenie, a kiedy faktycznie tak działa – żyje aktualnie i pogłębia swą łączność z Bogiem, wchodząc coraz głębiej w nurt życia trynitarnego. Ten kontakt z Bogiem ułatwia duszy Chrystus – Słowo Wcielone. Jest – jak sam powiedział – Drogą do Ojca. Jego człowieczeństwo pośredniczy w nawiązywaniu łączności z Bogiem i jej pogłębianiu. Kiedy dusza kontaktuje się z Chrystusem w Jego człowieczeństwie – czy to bezpośrednio, przez wiarę ożywioną miłością, czy sakramentalnie – Duch Święty przez Chrystusa prowadzi ją do Ojca i zacieśnia z Nim łączność”, TŻN, s. 225-226. Zatem



ludzką strukturę Kościoła, w której fundamentalne znaczenie posiadają łaski posługiwania i cnoty wierzących dla budowania Ciała Mistycznego. „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój święty Kościół, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na ziemi, jako widzialny organizm, nieustannie go też podtrzymuje; przez niego prawdę i łaskę rozlewa na wszystkich. Wyposaża w hierarchiczne organy społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zgromadzenie jak i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski. (...) Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozdzielnie z nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała (por. Ef 4,16)”<sup>818</sup>.

Kościół nie jest więc biernym narzędziem, lecz jest to ożywiany Duchem Świętym „społeczny organizm”, ze wszystkimi ludzkimi darami swoich członków, z całym ludzkim współdziałaniem poszczególnych ludzi i społeczności, tak jednak, że „służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała”. Chrystus poprzez Ducha Świętego, jak mówi Sobór, nieustannie utrzymuje Kościół przy życiu przez łaskę i cnoty nadprzyrodzone, właśnie jako ten widzialny organizm.

W podobnym duchu aprobaty dla prymatu łaski Bożej i całego organizmu cnót oraz sprawowaniu władzy jako posługi miłości we wspólnocie Kościoła zakorzenionego w życiu Trójcy Przenajświętszej wypowiedzieli się wielcy teologowie, jak choćby Y. Congar<sup>819</sup>, który zwrócił uwagę w swoich książkach na sakramentalność Kościoła

---

życie nadprzyrodzone w człowieku jest niejako życiem Bożym dokonującym się przez cnoty teologiczne: przez wiarę, która zaczyna widzieć na sposób Boży, przez miłość, która miłuje tak jak Bóg miłuje, i przez cnoty moralne, organizujące życie ludzkie w zależności od cnót teologicznych. Takie określanie Kościoła jako Ciała złączonego z Bogiem przez stosunek życia jest równoznaczne z pojęciem *homo viator*, czyli grzesznika podążającego z trudem ku Ojcu, stopniowo przenikane go techniem nowego życia. Innymi słowy, ludzkość, która zwraca swe życie ku Bogu przez cnoty teologiczne mające Boga za przedmiot i która się po Bożemu organizuje przez cnoty moralne zmierza do zmartwychwstania osobistego, ażeby żyć w Zmartwychwstaniu Jezusa. Eklezjologia Kosteckiego jest do głębi moralna i teocentryczna.

<sup>818</sup> KK, 8.

<sup>819</sup> Y. Congar OP, *Chrystus i zbawienie świata*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1968, s. 119: „Tak więc Kościół jest w świecie; działa w nim za pomocą środków zmysłowych, widzialnych, zwłaszcza za pomocą sakramentów. Ale to, co sprawuje w świecie nie jest ze świata, to przychodzi z góry i zmierza ku górze. W kosmicznym i historycznym czasie świata Kościół przeżywa własną historię. To jest historia łaski, to znaczy uczestnictwo w pełni Chrystusowej, którą Kościołowi jego Głowa daje z nieba, czerpiąc z doskonałej obecności i suwerenności Bożej po to, by świat z powrotem do tej obecności i suwerenności doprowadzić. To jest historia »posłannictw« łaski w znaczeniu św. Tomasza, historia świętości. Kresem jej jest »człowiek doskonały, dorosły do miary wielkości według pełni Chrystusa« (Ef 4,13.15-16). Jednakże chociaż ta historia jest Boża, transcendentna to nie jest pozbawiona związków z historią świecką. Albowiem tak jak Chrystus przyszedł »dla nas i dla naszego zbawienia«, Jego hojne

oraz na rolę Ducha Świętego w budowaniu wspólnoty wierzących. Dalej, H. de Lubac<sup>820</sup>, H. U. von Balthasar<sup>821</sup>, J. H. Nicolas OP<sup>822</sup>, Benedykt XVI<sup>823</sup>,

---

dary dawane są w odpowiedzi na potrzeby świata, a już szczególnie w odpowiedzi na te nowe osiągnięcia i energie, jakie ludzkość z kosmosu wyzwala i z biegiem czasu sobie kolejno przyswaja”. Por. tego samego autora: *Wierzę w Ducha Świętego*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa, t. 1, 1997, t. 2, 1995, t. 3, 1996. W tomie drugim, w części pierwszej pt.: *Duch Święty ożywia Kościół* poświęcono wiele miejsca zagadnieniu: *Kościół jest dziełem Ducha Świętego, który go współtworzy*. W książce *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele* Y. Congar OP napisał: „W pewnym bardzo realnym sensie można by powiedzieć, że Jezus nie założył Kościoła, gdyż jako Lud Boży i wspólnota Kościół istniał już w Izraelu. Tym, co uczynił Jezus – i to jest najważniejsze – jest to, że ustanowił On Lud Boży zgodnie z Nowym Przymierzem. W jaki sposób? Wprowadzając go, w swojej Osobie, w świat niebiański (Kościół jako misterium); objawiając mu prawdziwą wiarę (w Trójcę Świętą), ustanawiając sakramenty Nowego Przymierza w swej krwi, konstytuując władze apostołskie, pochodne od Jego władz, według potrójnej funkcji: proroctwa (lub też nauczania odpowiadającego prawdziwej wierze), kapłaństwa (odpowiadającego sakramentom) i władzy królewskiej. Odkąd Jezus przez swą śmierć obdarzył skutecznością to Nowe Przymierze (ustanowione w Jego krwi), Kościół ma swą strukturę, swój szkielet; trochę podobnie jak kości szkieletu, o którym mówi Ezechiel, oczekuje on tylko na ożywienie, tchnienie życia, które da mu Duch Pięćdziesiątnicy. Wówczas zrodzi on ludy przez głoszenie słowa i sakramenty apostołskie: *quae virgo est sacramentis mater est populis*, ponieważ jest całkowicie czysty w swej wierze i w swych sakramentach, rodzi on i staje się ludem; staje się Ludem Bożym według Nowego Przymierza z wiary pochodzącej od Chrystusa, sakramentów Chrystusa i posługi Chrystusa. Istnieje zgodnie z drugim aspektem: aspektem wspólnoty, którą tworzą jego członki. To właśnie w tym ostatnim sensie Pius XII mówił o świeckich: »Oni to zwłaszcza winni mieć coraz ostrzejszą świadomość nie tylko swej przynależności do Kościoła, ale bycia Kościołem, to znaczy wspólnotą wiernych na ziemi pod przewodnictwem wspólnej głowy, czyli papieża i biskupów trwających z nim we wspólnocie. Oni są Kościołem«. Można tu zauważyć, że w obu tych sposobach, w jakie Kościół (jako misterium i jako ustanowiona instytucja) istnieje przed Kościołem jako wspólnotą wiernych, jego istnienie ma w sobie coś bardzo realnego i zarazem wirtualnego. Przeznaczenie, złączenie się z ludzką naturą, włączenie ludzi w Chrystusa z jednej strony; depozyt wiary i sakramentów, władze apostołskie z drugiej strony: cóż bardziej realnego? A jednak wszystko to powinno się dopiero uskutecznić i rzeczywiście się uskutecznia, wydając owoc w postaci wspólnoty wiernych. Ostatecznie wszystko spełnia się w tej ostatniej, a ona sama, w pełni urzeczywistniona, będzie prawdziwą Świątynią, prawdziwą Oblubienicą, integralnym Ciałem Chrystusa. W stosunku do tej rzeczywistości dzieła Bożego, wydającego ostatecznie swój owoc w ludziach cała reszta jest tylko sakramentem, w patrystycznym sensie tego słowa, który tak szczęśliwie wydobył na światło ojciec de Lubac w swym *Corpus mysticum*. Eschatologicznie, gdy wszystko się już wypełni – i przeznaczenie, i misterium zaślubin, i wiara, i sakramenty – będzie już tylko Kościół-komunia. Dostrzeganie tylko tego aspektu wewnętrzności i komunii, charakterystyczne dla wielu skrajnych augustynistów na przestrzeni dziejów, oznacza w gruncie rzeczy uprawianie pewnego rodzaju *theologiae gloriae*. Gdy Kościół uważa się przede wszystkim za ustanowioną instytucję, wówczas uznaje swój prawdziwy status Kościoła ziemskiego i zarazem służebnicy Pana, którego ma być na wieki Oblubienicą (s. 111-112)”. Por. R. Słupek SDS, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Y. Congara*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004.

<sup>820</sup> H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, Wydawnictwo WAM Księży Jezuici, Kraków 1997. Na stronach 198-199 napisał: „Jest takie miejsce już tu na ziemi, w którym rozpoczyna się gromadzenie wszystkich w Trójcy. Jest taka »Rodzina Boga«, stanowiąca tajemnicze rozszerzenie Trójcy w czasie, która nie tylko przygotowuje nas do życia w ciągłej łączności z Bogiem i daje nam tego gwarancję, ale która pozwala nam już teraz w tym uczestniczyć. Jest taka jedyna całkowicie »otwarta« społeczność, która może sprostać ogromowi naszego pragnienia i w której możemy w pełni się rozwinąć. »Lud w jedności Ojca i Syna, i Ducha Świętego zgromadzony«. To Kościół. Kościół jest »pełen Trójcy«. Ojciec to »zasada, z którą się jednoczy, Syn to środowisko, w którym się jednoczy, a Duch Święty to węzeł, którym wszystko jest jednoczone i sprowadzane do jedności«. Jesteśmy nie tylko świadomi tej prawdy, ale doświadczamy jej przedsmaku w tajemnicy wiary. Kościół staje się dla nas, wedle sposobu właściwego dla naszej ziemskiej sytuacji, urzeczywistnieniem tej upragnionej jedności. Umacnia naszą wspólnotę – nie przeznaczania, ale powołania. Nakładane przez niego więzy, które zdają się nas krępować, mają w istocie przynieść nam wyzwolenie i w konsekwencji zaowocować rozwojem i zjednoczeniem. Kościół jest formą, w której urzeczywistnia się »jedność w Duchu«: byłaby ona ułudą

J. Alfaro<sup>824</sup>, B. Forte<sup>825</sup> i inni. Podobnie wypowiadał się w prawie wszystkich opublikowanych dziełach papież Jan Paweł II<sup>826</sup>. „Przez długi czas widziano

---

bez »jedności Ciała«. Jest obrazem samego Ducha, tej Doskonałej Gołębicy. I w Jego jedności stajemy się jednym, tak jak stanowią jedno Ojciec i Syn”.

<sup>821</sup> H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001. Por. rozprawa doktorska: ks. Marek Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa jako odzwierciedlenie wewnętrznego życia Trójcy Świętej w ujęciu H. U. von Balthasara*, UKSW, Warszawa 2004.

<sup>822</sup> J. H. Nicolas OP, *Les profondeurs de la grace*, Beauchesne, Paris 1966, s. 305-333.

<sup>823</sup> Benedykt XVI, encyklika *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2005. W numerze pierwszym tej encykliki czytamy: „»Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim« (1 J 4,16). Słowa z Pierwszego Listu Świętego Jana wyrażają ze szczególną jasnością istotę wiary chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi. Oprócz tego, w tym samym wierszu, św. Jan daje nam jakby zwięzłą zasadę chrześcijańskiego życia: »Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam«. Cała druga część tej encykliki poświęcona jest tematowi: Caritas dzieło miłości dokonywane przez Kościół jako »wspólną miłości«. Istotą i fundamentalnym zadaniem Kościoła jest miłość, w numerze 20 czytamy: »Duch jest także mocą, która przemienia serce wspólnoty kościelnej, aby była w świecie świadkiem miłości Ojca, który chce uczynić z ludzkości jedną rodzinę w swoim Synu. Cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka: pragnie jego ewangelizacji przez Słowo i Sakramenty, co jest dziełem często heroicznym w jego historycznej realizacji; pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności. Miłość jest zatem służbą, którą Kościół pełni, aby nieustannie wychodzić naprzeciw cierpieniom i potrzebom, również materialnym, ludzi. Właśnie na tym aspekcie, na posłudze miłości pragnę zatrzymać się w tej drugiej części encykliki”.

<sup>824</sup> J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Instytut wydawniczy Pax, 1975. Na stronie 194 czytamy: „Chrześcijańska nadzieja, oparta na obietnicy Bożej danej całej ludzkości i podtrzymywana powszechną łaską Chrystusa, jednoczy wszystkich ludzi we wspólnym celu zbawienia, zapoczątkowanego już teraz na świecie, by osiągnąć swą pełnię w chwale Chrystusa; więź tej nadziei – wszyscy za wszystkich – osiąga doskonałość we wzajemnej miłości. Mówi o tym św. Paweł, przedstawiając nadzieję chrześcijańską w wymiarze wspólnotowym, a miłość chrześcijańską jako doskonałą więź ludzkości (Ef 4,4.15-16; Kol 3,14-15). Nie trudno zrozumieć, że nadzieja chrześcijańska żąda (a raczej zawiera ją w sobie) miłości bliźniego, spełniającej się w przeobrażaniu świata. Istota nadziei, polegająca na ufym powierzeniu się miłości Bożej, sprawia, że nadzieja jest darem z siebie, jakim człowiek odpowiada na miłość Bożą. Dlatego też osiąga on pełnię i doskonałość, kiedy w sposób najgłębszy angażuje miłość. Ale miłość implikuje miłość ludzką nie tylko dlatego, że jest z nią nierozzerwalnie związana, lecz dlatego, że tylko w niej rzeczywiście się spełnia. Miłować Boga to utożsamiać się z Bogiem miłości, z Bogiem, który istnieje dla nas jako miłość ogarniająca – w Synu swym, Chrystusie – wszystkich ludzi (1 J 4,8-16; 3,16; J 3,16). Miłować Boga, a nie miłować ludzi – braci Syna Jego umiłowanego, Chrystusa (Ef 1,7; 2,4), jest sprzecznością. Z drugiej strony miłość do Boga nie jest całkowitym oddaniem się człowieka Bogu, jeśli nie obejmuje całego człowieka tak w wymiarze duchowym, jak i cielesnym, na którym opiera się międzysobowa wspólnota z ludźmi. Już sam najgłębszy sens miłości do Boga jako całkowitego oddania się Mu domaga się miłości bliźnich. Człowiek może miłować drugich jedynie czyniąc coś dla nich, poprzez oddziaływanie na świat; wówczas zostaje ono – uświęcone miłością i pragnieniem służenia ludziom – włączone w teologiczny i chrystocentryczny wymiar miłości człowieka do Boga w Chrystusie”.

<sup>825</sup> B. Forte, *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2005, s. 272-273: „Trójca jako jedność istoty i głęboka komunia Trojga w Miłości, objawiając się człowiekowi, stanowi impuls do trwania w komunii z innymi. Wspólnota międzyludzka zostaje więc przyjęta nie tylko jako pochodna wewnątrzboskiej jedności, ale staje się »ikoną« Trójcy Świętej. Najlepszym jej uzewnętrznieniem jest natomiast Kościół – *Ecclesia de Trinitate* – lud zgromadzony wokół Boga Ojca dzięki posłannictwu Syna i Ducha. Kościół nie rodzi się »oddolnie« w wyniku ziemskich potrzeb czy na skutek czyichś dobrych intencji, bo nie jest typowo ziemskim owocem. Podobnie jak jego Pan, tak Kościół – *oriens ex alto* – ma niebiańskie pochodzenie, wywodzi się od Boga i jest owocem Miłości trynitarniej. Jest Kościołem Ojca, który w swej mądrości i dobroci powołał go do życia w Chrystusie. Ponadto od zarania dziejów zapowiadał istnienie Kościoła, prefiguracją czego były dzieje Przymierza z narodem wybranym. Kościół jest Kościołem Syna, który poprzez Wcielenie i Paschę dał początek Królestwu Bożemu na ziemi. Prawdą jest, że Jego znaki nie zawsze były dobrze zrozumiane czy wystarczająco czytelne, zwłaszcza w kontekście bolesnych dziejów ludzkości. Apogeum tego braku zrozumienia było pojmowanie Jego Ciała jako mistycznie (tzn. *in mysterio*) ukrzyżowanego w czasie.

w [Kościele] bardziej wymiar instytucjonalny, hierarchiczny, a nieco zapomniano podstawowy wymiar łaski, charyzmatyczny, jaki posiada jako lud Boży. Można powiedzieć, że przez Magisterium Soboru wiara w Kościół została nam na nowo zadana”<sup>827</sup>.

---

Ten sam Kościół jest zarazem Kościołem Ducha, bo ożywia go nieustannie, zamieszkując w nim jako w świątyni, podobnie jak w sercach wierzących. Duch prowadzi Kościół ku prawdzie, jednoczy go w komunii i w podejmowanych posługach, udzielając wierzącym swych darów (por. *Lumen gentium*, 2-4). Kościół pochodzi od Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym i jest dziełem Bożego posłannictwa. Jest miejscem spotkania nieba i ziemi, w którym historia trynitarna poprzez swój wolny wybór wkracza w historię człowieka; ta zaś zostaje przemieniona i podniesiona do poziomu Bożego życia. *Foederis arca*, miejsce Przymierza, Kościół, pochodzi od Trójcy i stale jest przez Nią pobudzany do życia. Jest obecnością pośród ziemskich obecności, znakiem Innej Obecności. Stwierdzono to również podczas II Soboru Watykańskiego, koncentrując rozważania o Kościele na aspekcie jego *mysterium*, przedstawiając go głównie w rozdziale *De Ecclesiae mysterio*. Przywołana tu zostaje biblijna idea świętego Pawła, dla którego *mysterium* to jest Bożym planem realizowanym w czasie, a chwała Boża ukryta jest w historycznych znakach czasów. Sobór wskazuje zatem na trynitarnie podstawy Kościoła”.

<sup>826</sup> Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem. O Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, Rzym 1986, nr 61-63: „Gdy przybliży się zakończenie drugiego tysiąclecia, które ma przypomnieć wszystkim i jakby uobecnić na nowo przyjście Słowa w »pełni czasów«, Kościół ponownie usiłuje wejść w samą istotę swojej Bosko-ludzkiej konstytucji, oraz tego posłannictwa, które pozwala mu uczestniczyć w mesjańskiej misji samego Chrystusa – jak to ukazał w swej nauce, zawsze aktualnej, Sobór Watykański II. Nawiązując do jego nauczania, znajdujemy się niejako na nowo w Wieczerniku, gdzie Chrystus objawia Ducha Świętego jako Parakleta, jako Ducha Prawdy, i mówi o swoim własnym »odejściu« przez Krzyż jako koniecznym warunku Jego »przyjścia«: »Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pociészyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošę Go do was« (J 16,7). Widzieliśmy, że zapowiedź ta doczekała się pierwszego spełnienia już o wieczorze dnia wielkanocnego, a z kolei w czasie jerozolimskiej Pięćdziesiątnicy. Odtąd zaś wypełnia się w dziejach ludzkości za pośrednictwem Kościoła. Kościół – jako sakrament – wyrasta stale z paschalnej tajemnicy Chrystusowego »odejścia«, a równocześnie żyje Jego stałym nowym »przychodzeniem« za sprawą Ducha Świętego, wewnątrz posłannictwa Parakleta – Ducha Prawdy. To właśnie Sobór wyznaje jako istotną tajemnicę Kościoła”. Por. tego samego autora: *Ecclesia de Eucharistia*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2003, nr 1-2: „Kościół żyje dzięki Eucharystii [*Ecclesia de Eucharistia vivit*]. Ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, ale zawiera w sobie »istotę tajemnicy Kościoła«. Na różne sposoby Kościół doświadcza z radością, że nieustannie urzeczywistnia się obietnica: »A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata« (Mt 28,20). Dzięki Najświętszej Eucharystii, w której następuje przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pana, raduje się tą obecnością w sposób szczególny. Od dnia Zesłania Ducha Świętego, w którym Kościół, Lud Nowego Przymierza, rozpoczął swoje pielgrzymowanie ku ojczyźnie niebieskiej, Najświętszy Sakrament niejako wyznacza rytm jego dni, wypełniając je ufną nadzieją. Słusznie Sobór Watykański II określił, że Ofiara eucharystyczna jest »źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego«. »W Najświętszej Eucharystii zawiera się bowiem całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający Ciało daje życie ludziom«. Dlatego też Kościół nieustannie zwraca swe spojrzenie ku swojemu Panu, obecnemu w Sakramencie Ołtarza, w którym objawia On w pełni ogrom swej miłości”. Zobacz także: *Bibliografia polska Jana Pawła II 1946-1989*, opracowana i udostępniona Opocze przez Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie, <http://www.opoka.org.pl/php/szukaj-jp2.php>. Por. także.: *Chrześcijański sens dziejów. Bibliografia wybranych wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-2001* [w:] Kwartalnik *Ethos*, Instytut Jana Pawła II KUL, nr 4(56), Lublin 2001, s. 365-381. Zobacz także: G. Weigel, *Świadek nadziei, Biografia papieża Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2000.

<sup>827</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, s. 134.

W nauce o łasce Bożej ojciec Romuald Kostecki OP, idąc za św. Tomaszem z Akwinu<sup>828</sup>, zwrócił uwagę na ten bardzo ważny aspekt powrotu do Boga (*reditus*), który realizuje się w środowisku Kościoła przez łaskę, mianowicie, że tak naprawdę łaska posługiwania<sup>829</sup> i cnoty wierzących budują Kościół<sup>830</sup>. „Życie Chrystusa ma się

---

<sup>828</sup> TŻN, s. 424-432. Warto zwrócić uwagę na doskonale opracowanie w interesującym nas zakresie nauki o łasce Bożej, cnotach i ich wpływie na Kościół według św. Tomasza z Akwinu, które ukazało się w ostatnim czasie: J. P. Torrell OP, *Św. Tomasz z Akwinu. Mistrz Duchowy*, W drodze – Instytut Tomistyczny, Warszawa-Poznań 2003, zwłaszcza s. 208-309. Św. Tomasz w swej koncepcji Kościoła „niesłuchanie mocno wysuwa na pierwszy plan wewnętrzny element komunii eklezjalnej. W ślad za św. Pawłem i przede wszystkim za św. Augustynem, ale wychodząc poza Augustyna dzięki Janowi Damasceńskiemu, Tomasz postrzega Kościół przede wszystkim jako jeden organizm łaski, całkowicie zależny od swej głowy, Chrystusa: Chrystus miał łaskę nie tylko z jednostkowego tytułu, ale jako głowa kościoła, z którą wszyscy są zjednoczeni jak członki ze swoją głową, tak że wspólnie w sposób mistyczny stanowią jedną osobę” (s. 208). „Mistrz z Akwinu, mówiąc o Duchu Świętym jako o duszy Kościoła, nie wnosi niczego zbyt oryginalnego. W swej epoce jest jednak jedynym, który przypisuje mu w Kościele rolę »serca«: »Serce wywiera pewien ukryty wpływ na zewnętrzne członki. Dlatego do serca porównywany jest Duch Święty, który w niewidzialny sposób ożywia i jednoczy Kościół. Jeśli w Kościele-ciele rola Głowy przypada w udziale Chrystusowi, gdyż objawił się On w bardzo widoczny sposób, to skuteczność serca, niewidzialna, lecz niemniej niezbędna, szczególnie należy się Duchowi Świętemu«” (s. 269). „Chrystus będzie zatem strukturalnie obecny wszędzie tam, gdzie będzie łaska, i to samo odnosi się do Ducha Świętego: »Zjednoczeni przez Ducha Świętego [...] mamy przystęp do Ojca przez Chrystusa, gdyż Chrystus działa przez Ducha Świętego [...]. I dlatego cokolwiek zostaje dokonane przez Ducha Świętego, jest także dokonane przez Chrystusa«. Jeśli jest prawdą, że osoba Chrystusa nie odgrywa sama zasadniczej roli w konstrukcji *Summy* ani w organizacji moralności Tomaszowej, to nie z powodu negatywnego wyboru, lecz jako konsekwencja opcji, która na pierwszym miejscu stawia Trójcę” (s. 146-147). „Przy okazji warto jednak zwrócić uwagę, że jeśli Mistrz z Akwinu omawia szczegółowo cnoty teologiczne dopiero w *Secunda Secundae*, to już sam fakt, iż tutaj stwierdza ich niezbędność, wyraźnie pokazuje, że nigdy nie zamierzał powtarzać w *Prima Secundae* struktur moralności odziedziczonej po starożytności pogańskiej jako wartości samych w sobie, z czego niekiedy czyniono mu zarzut. Tak jak wszędzie indziej, wszystko to, co zawdzięcza on Arystotelesowi oraz stoickim czy innym myślicielom, zostaje radykalnie przemienione, żeby nie powiedzieć: obalone od wewnątrz, przez zwykły fakt utożsamienia z Bogiem Jezusa Chrystusa tego Dobra, do którego dąży każdy człowiek, nawet go nie znając. Dlatego odniesienie do tego celu nieuniknienie wymaga nie tylko pojawienia się nowych struktur, w tym wypadku cnót teologicznych, ale także przemiany struktur już istniejących. Można to zauważyć na podstawie innego, równie znamiennego faktu: gdy Tomasz już wyodrębnił szczegółowo strukturę sprawności oraz cnót moralnych, nie pozostawia ich sobie samym; w przekonaniu, że człowiek nie może osiągnąć pełnego powodzenia bez łaski, chce, aby każda ludzka cnota miała swój odpowiednik w postaci cnoty moralnej wlanej; jej rola polega na połączeniu się od wewnątrz z ludzką cnotą, aby ją doprowadzić do pełnej doskonałości, jaką można osiągnąć na tej ziemi. To nie wyklucza, że niechrześcijanie mogą osiągnąć bardzo wysoki stan wartości moralnej, wytrwale praktykując akty cnót moralnych, co rozwija wrodzone zdolności ludzkości stworzonej przez Boga dla dobra, ale to z całą pewnością oznacza, iż w oczach Tomasza – oraz każdego teologa, który uświadomi sobie radykalną nieproporcjonalność wysiłku człowieka wobec Boga – »tylko cnoty wlane są doskonałe i tylko one powinny być nazywane cnotami w sensie ścisłym, ponieważ to one dobrze w sensie ścisłym przyporządkowują człowieka ostatecznemu celowi« (STh 1-2 q. 65 a. 2)” (s. 372). Por. także ks. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Wyższe Seminarium Duchowne, Toruń 2001.

<sup>829</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2, s. 116-117: „Na Kalwarii Chrystus złożył ofiarę w imieniu grzesznej ludzkości, aby ją z Bogiem pojednać i zbawić. Msza święta kontynuuje to dzieło w ciągu dziejów, przydzielając Kościołowi, *hinc et nunc*, a więc pojedynczym jego członkom, w danym określonym czasie istniejącym, owoce ofiary krzyżowej. W ofierze Mszy świętej mamy wielu ofiarników. Na Kalwarii był tylko jeden – sam Chrystus. Ofiarnikiem ofiary świętej jest Kościół, przez jego bezpośredniego przedstawiciela – kapłana oraz przez wiernych, uczestniczących w kapłaństwie Chrystusa. Przy ołtarzu występuje kapłan – człowiek, naznaczony charakterem kapłańskim (który jest charakterem Chrystusa), aby w imieniu Kościoła składać ofiarę czystą, w najwyższym stopniu doskonałą i Bogu miłą. Kapłan – człowiek, w imieniu Kościoła składa w ofierze Bogu ofiarę Chrystusa. Chrystus,

przedłużać w członkach Jego Ciała Mistycznego, przez łaskę, spływającą od Niego”<sup>831</sup>. To życie Chrystusa objawia się wobec nas w łasce uświęcającej, łasce Głowy (*gratia capitis*). „Łaska uświęcająca człowieczeństwo Chrystusa, z racji zjednoczenia osobowego Jego natury ludzkiej z Bóstwem, posiada w sobie szczególną doskonałość. Jest to bowiem łaska uświęcająca człowieka, który jest Bogiem. (...). W Chrystusie działa Osoba Boska i ona nadaje Jego czynnościom wartości nieskończonej. (...) Trzeba osobiście lub przez pośrednictwo Kościoła, czerpać ze skarbcza łask, zgotowanego dla ludzkości przez Chrystusa. Chrystus oddziałuje więc na ludzkość najpierw przez zasługi a następnie przydzielając w ciągu wieków poszczególnym ludziom łaski wysłużone za życia ziemskiego”<sup>832</sup>. Tak więc, dzięki łasce Chrystusowej możemy uczestniczyć życiu Chrystusa, a właściwie w życiu całej Trójcy Przenajświętszej. Otrzymujemy udział w życiu Boga, które ożywia Kościół<sup>833</sup>. Jesteśmy zdaniem Kosteckiego w środowisku Kościoła „pod nadprzyrodzonym i ożywczym

---

Kapłan ofiary krzyżowej, jest także kapłanem – ofiarnikiem w ofierze Mszy świętej, bo ofiara Mszy świętej jest uobecnieniem sakramentalnym ofiary krzyżowej. Kapłan – człowiek, narzędzie Chrystusa przy uobecnianiu się Jego ofiary krzyżowej we Mszy świętej, występuje we Mszy świętej jako przedstawiciel całego Kościoła i w imieniu Kościoła składa ofiarę Chrystusa, którą Chrystus oddał do dyspozycji Kościoła. Rola kapłana – człowieka we Mszy świętej jest czymś istotnym. Bez jego współdziałania nie da się pojąć ofiara sakramentalna. Kapłan występuje z jednej strony w zastępstwie osoby Chrystusa, mianowicie przy przeistoczeniu. Słowa konsekracji to słowa samego Chrystusa, bo kapłan wypowiadając je, czyni to w zastępstwie osoby Chrystusa; przez niego przechodzi moc pochodząca od Chrystusa. Kapłan nie działa tu mocą własną, ale mocą samego Chrystusa, odgrywa rolę narzędzia w ręku Chrystusa, narzędzia, które całkowicie jest uzależnione od Chrystusa. Podczas konsekracji kapłan – człowiek staje się sakramentalnie Chrystusem, a Chrystus kapłanem – człowiekiem. Rola, jaką odgrywa kapłan – człowiek podczas konsekracji jest jemu tylko właściwa, jest to jego osobisty przywilej, jakiego dostąpił podczas przyjęcia święceń kapłańskich. Przed przeistoczeniem i po przeistoczeniu kapłan – człowiek występuje w imieniu całego Kościoła. Słowa poprzedzające konsekrację oraz następujące po niej, to głos Kościoła, Oblubienicy Chrystusa, która opierając się na objawieniu prawd nadprzyrodzonych i kierując się nadprzyrodzoną roztropnością, oraz dzięki szczególnej władzy otrzymanej od Chrystusa, układa ceremonie i modlitwy, które kapłan wypowiada w imieniu Kościoła. Kapłan jest tutaj nie narzędziem Chrystusa, jak przy przeistoczeniu, ale służą Kościoła, Oblubienicy Chrystusa”.

<sup>830</sup> TŻN, s. 140-298; 420-504. W całości TWB.

<sup>831</sup> TŻN, s. 418.

<sup>832</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 232-233.

<sup>833</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 44: „Łaska bowiem i cnota miłości wnoszą do duszy nastawienie miłosne wobec Boga. Nastawienie polegające na całkowitym podporządkowaniu się Bogu, na zasadniczym uzgodnieniu naszej woli z wolą Boga i na całkowitym skierowaniu się od wewnątrz ku Bogu oraz na odnoszeniu wszystkiego do Niego. To nastawienie, sprawione łaską i cnotą miłości, to »serce nowe«, to znaczy ludzkie i zarazem nadludzkie, bo zdolne kochać Boga nadprzyrodzenie dla Jego dobroci. A więc tak, jak Bóg kocha swoją Dobroć. Nastawienie miłosne wobec Boga może mieć różny stopień napięcia i gorącości. Można bowiem Boga kochać więcej lub mniej, zakładając, że się Go postawiło na pierwszym miejscu, do jakiego ma bezwzględne prawo. Począwszy od najniższego stopnia można i trzeba tę miłość rozwijać. Rozwój miłości Bożej – to wychowywanie, urabianie i uszlachetnianie serca na poziomie nadprzyrodzonym. Na tym rozwoju koncentruje się życie wewnętrzne i zasadza się doskonałość i świętość człowieka. Człowiek święty – w ścisłym tego słowa znaczeniu – to człowiek kochający Boga całym sercem. Świętość jego rozwija się równocześnie z rozwojem miłości”.

wpływem Chrystusa oraz wychowywani i prowadzeni w szkole Ducha Świętego do Boga Ojca”<sup>834</sup>.

Poszczególny człowiek, jeśli chce przynależeć realnie do Kościoła, jako Bosko-ludzkiego środowiska życia<sup>835</sup>, powinien przyjąć dar życiodajnej łaski i rozwinąć w sobie organizm cnót<sup>836</sup>. Bóg, niejako w swej niezgłębionej mądrości i miłości dopuścił człowieka przez łaskę do uczestnictwa w swym życiu osobistym, a przez to samo do uczestnictwa w swym szczęściu. Prymat dla Kościoła i dla poszczególnego człowieka posiada to, co się dzieje w we wspólnocie Trójcy Przenajświętszej. Zdaniem Kosteckiego, jest możliwa bezpośrednia kontemplacja oblicza Bożego, czyli Trójcy Przenajświętszej – oto nasze przeznaczenie, ostateczna i najwyższa racja naszego istnienia jako istot rozumnych. „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz” (1 Kor 13,12).

Istotą chrześcijańskiego życia jest wzniesienie się na nadprzyrodzony poziom Boży i osobiste współżycie z Bogiem. W pierwszym rzędzie sprawia to łaska uświęcająca. Ona przebóstwia całego człowieka: jego władze duchowe, jego uczuciowość i do pewnych granic dociera nawet do ciała. To przebóstwienie duchowych władz człowieka dokonuje się przez cnoty wlane, a na pierwszym planie przez cnoty Boskie: wiarę, nadzieję i miłość. Dzięki temu przebóstwieniu człowiek uświęcony łaską może nawiązać życiowy kontakt z Bogiem – Trójcą. Może osobiście współżyć z Bogiem<sup>837</sup>. Tak więc, mówienie o wzroście, budowaniu Kościoła w sensie właściwym, to mówienie o wzroście cnót w poszczególnych ludziach oraz w całej społeczności wiernych napełnionych łaską Bożą. I odwrotnie, największą destrukcją Kościoła jest pozbawianie się łaski Bożej poprzez grzech.

Taką bardzo nowoczesną, soborową wizję Kościoła zaprezentował w swojej nauce o łasce o. Romuald Kostecki OP. Przedstawił on wizję Kościoła, który realizuje

---

<sup>834</sup> Tamże, s. 229-264.

<sup>835</sup> *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, praca zbiorowa pod red. B. Lamberta OP, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968, s. 25-130.

<sup>836</sup> TWB, s. 6: „Cnota miłości przebóstwia nasze serce, daje mu nadziemską energię, dzięki której człowiek w swej duszy stawia Boga na pierwszym miejscu, podporządkowuje całego siebie Bogu, uzgadnia swoją wolę z wolą Bożą, chce tego, czego Bóg chce, a odwraca się od tego, co się Bogu nie podoba, i odnosi wszystko do Boga, jako celu ostatecznego. Słowem, człowiek pod wpływem cnoty miłości odnosi się do Boga z miłością. Między Bogiem a duszą zawiązuje się stosunek przyjaźni. Człowiek znajduje upodobanie w Bogu, chce Boga, pełni Jego wolę, objawiającą się w przykazaniach Bożych. »Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje« (J 14,21). Cnota miłości przebóstwia nasze serce, daje mu nadziemską energię, daje życiu wartość, bo wszystkie czynności – choćby najmniejsze – odnosi do Boga, celu ostatecznego, i jednoczy duszę z Bogiem. »Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzęmiący»”.

<sup>837</sup> Tamże.

się jako żywe Ciało złożone z ludzi obdarzonych łaską wszczepiającą cnoty wlane, nakierowującą cnoty moralne na Boga. „Łaska uświęcająca przebóstwia duszę. To przebóstwienie promieniuje poprzez cnoty wlane na władze duszy. Podobnie jak z istoty duszy wyłaniają się jej władze, tak z łaski habitualnej wypływają cnoty i dary Ducha Świętego. Podmiotem łaski jest istota duszy, wyłaniające się zaś z niej cnoty oraz dary Ducha Świętego mają za przedmiot władze duszy. Łaska razem z cnotami wlanymi – Boskimi, intelektualnymi oraz darami Ducha Świętego, stanowi nadprzyrodzony organizm, który uzdalnia człowieka do życia nadprzyrodzonego”<sup>838</sup>.

Istotą tego uzdolnienia do współżycia z Bogiem jest po pierwsze „wiara w to wszystko, co Bóg powiedział ludzkości (...) i że powiedział (Hbr 11,6)”<sup>839</sup>. Następnie, drugą Boską cnotą należącą do istoty życia chrześcijańskiego jest cnota nadziei – „to nadprzyrodzone pragnienie wiekuistego szczęścia”<sup>840</sup>. W koncepcji Kosteckiego to cnoty służą najlepiej budowaniu Kościoła. „Za wiarą, dzięki której przyzwalamy na prawdy przez Boga objawione, oraz nadzieją, która rodzi w nas pragnienie osiągnięcia Boga i radowania się Jego widokiem, idzie cnota miłości, najważniejsza i najbardziej jednocząca z Bogiem królowa wszystkich cnót. »Z tych największa jest miłość« (1 Kor 13,13). Cnota miłości przebóstwia nasze serce, daje mu nadziemską energię, dzięki której człowiek w swej duszy stawia Boga na pierwszym miejscu, podporządkowuje całego siebie Bogu, uzgadnia swoją wolę z wolą Bożą, chce tego, czego Bóg chce, a odwraca się od tego, co się Bogu nie podoba, i odnosi wszystko do Boga, jako celu ostatecznego. Słowem, człowiek pod wpływem cnoty miłości odnosi się do Boga z miłością. Między Bogiem a duszą zawiązuje się stosunek przyjaźni. Człowiek znajduje upodobanie w Bogu, chce Boga, pełni Jego wolę, objawiającą się w przykazaniach Bożych. »Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje« (J 14,21). Cnota miłości przebóstwia nasze serce, daje mu nadziemską energię, daje życiu wartość, bo wszystkie czynności – choćby najmniejsze – odnosi do Boga, celu ostatecznego i jednoczy duszę z Bogiem. »Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzmiający«”<sup>841</sup>.

Prawidłowy rozwój cnót u poszczególnych ludzi w środowisku Kościoła jednoczy człowieka coraz bardziej z Bogiem, w wymiarze wertykalnym, oraz z ludźmi,

---

<sup>838</sup> TŻN, s. 170. Szczegółową analizę tego nadprzyrodzonego organizmu cnót w człowieku można znaleźć w: TŻN, s. 170-184 oraz w całej TWB.

<sup>839</sup> TWB, s. 6.

<sup>840</sup> Tamże.

<sup>841</sup> Tamże. Por. 1 Kor 13,1-3.



w wymiarze horyzontalnym<sup>842</sup>. Bóg poprzez wszechświat oraz historię zbawienia objawia się ludzkości „jakby od zewnątrz”<sup>843</sup>. Przez łaskę, cnoty i dary Ducha Świętego, „poszedł nieskończenie dalej i odsłonił przed ludzkością swoje życie wewnętrzne i swoje myśli i swoje zamiary”<sup>844</sup>. Kostecki stwierdził, że „podobnie jak całkowite i odwieczne przelanie natury Boskiej przez pierwszą Osobę na drugą jest podstawą naturalnego, odwiecznego synostwa drugiej Osoby Trójcy Świętej – tak analogicznie dopuszczenie nas przez Boga do uczestnictwa w Jego naturze przez łaskę uświęcającą naszego usynowienia Bożego. (...) Bóg usynawiając ludzkość, wprowadza ją – o ile tak można się wyrazić – do swej rodziny. Daje jej to, co jest własnością samego Boga”<sup>845</sup>. Człowiek buduje Kościół-Rodzinę Bożą, nie tylko będąc w relacji do Trójcy Przenajświętszej poprzez łaskę, lecz posiadając w sobie nadprzyrodzoną miłość – *caritas*, która „wnosi do duszy przepojone miłością nastawienie wobec Boga oraz nastawienie życzliwości względem bliźnich. (...). Zewnętrzna strona miłości wewnętrznej – w odniesieniu do bliźnich – to dobroczynność”<sup>846</sup>. Dobroczynność według Kosteckiego, podobnie jak miłość, z której ona wypływa, powinna rozciągać się na wszystkich. A ponieważ człowiek bardzo często podlega różnym brakom, z tego względu dobroczynność przybiera formę jałmużny, czyli aktów miłosierdzia, materialnych i duchowych<sup>847</sup>.

Należy koniecznie zauważyć, że Duch Święty jest czynnikiem sprawczym całego powrotu człowieka do Boga, zatem jeśli Kościół jest tylko całkowicie duchową komunią z Bogiem, to opuszcza się go przez grzech, nawet wewnętrzny i w takiej mierze, w jakiej się go popełnia: grzech bowiem niszczy komunię z Bogiem w Chrystusie. Jednakże Kościół jest zarówno komunią w Chrystusie z Ojcem poprzez działanie Ducha Świętego, jak i widzialnym środkiem tej komunii: środkiem, który ma

---

<sup>842</sup> „Posiadając nadprzyrodzony organizm, zaszczerpiiony przez łaskę i cnoty wlane, człowiek jest w możności dążyć do celu nadprzyrodzonego »po ludzku« i równocześnie »po Bożemu«. Te dwa sposoby muszą się w nim ściśle zespolić, tak jednak, by sposób ludzki nie stracił nic ze swej ludzkiej strony, a równocześnie przybrał »formę« nadprzyrodzoną, odpowiadającą nadprzyrodzonemu celowi. Kto by chciał dążyć do Boga na sposób czysto ludzki, eliminując nadprzyrodzoność, ten celu nadprzyrodzonego nie osiągnie. I znów, kto by w dążeniu do celu nadprzyrodzonego nie liczył się ze stroną ludzką i chciał być nadprzyrodzony bez podstawy ludzkiej, ten również nie dojdzie do celu, bo nadprzyrodzoność, czyli łaska, cnoty wlane, dary Ducha Świętego, zakładają ludzką naturę jako swój podmiot. Trzeba więc połączyć jedno i drugie. Strona naturalna – to dar natury, wspólny wszystkim; łaska – nadnaturo – to dar Boży specjalny. Posiadając łaskę uświęcającą i towarzyszące jej cnoty wlane i dary Ducha Świętego, człowiek może żyć życiem nadprzyrodzonym”, TŻN, s. 183.

<sup>843</sup> Tamże, s. 9.

<sup>844</sup> Tamże.

<sup>845</sup> Tamże, s. 11.

<sup>846</sup> Tamże, s. 262.

<sup>847</sup> Tamże, s. 263-264.

ją budować przez głoszenie wiary i chrzest, środkiem służącym karmieniu i prowadzeniu jej ku doskonałości, przez nieustanne wzmaganie przejawów światła, wzajemnej pomocy i łaski, środkiem służącym jej naprawie przez sprawowanie władzy kluczy. Do tego Kościoła, będącego środkiem łaski, grzesznik należy dopóty, dopóki jego grzech nie dotyczy w sposób wyraźny tej przynależności (herezja, schizma, apostazja) i dopóki nie zostanie „ekskomunikowany”. Dlatego też, mimo że nieczyści i grzesznicy nie mają udziału z Chrystusem, Kościół jest tu na ziemi, jak gdyby siecią pełną najrozmaitszych ryb, dobrych i złych, albo jak gdyby polem, na którym jest kąkol wymieszany z pszenicą; może do niego należeć Kain i Abel.

Właściwa praca Kościoła polega właśnie na tym, żeby bez przerwy oczyszczał on grzeszników z ich grzechów. Jest on miejscem i instrumentem udzielania Chrystusowego odkupienia<sup>848</sup>. Kostecki temu zagadnieniu poświęcił w całości osobną książkę *Sakrament pokuty*: „Najważniejszą rzeczą dla człowieka jest należyte ustosunkowanie się do Boga. Dokonuje się to przez cnoty boskie: wiarę, nadzieję i miłość. Przede wszystkim przez miłość, ściśle złączoną z łaską uświęcającą. (...) Niestety tracimy ją bardzo często i przez to zrywamy z Bogiem stosunki przyjaźni. (...) Jedynym sposobem powrotu do Boga jest pokuta. (...) Chrystus Pan, aby nam ułatwić pojednanie się z Bogiem, ustanawia specjalny sakrament”<sup>849</sup>.

Wydaje się, że po przebadaniu dostępnych publikacji można stwierdzić, iż ojciec Romuald Kostecki OP stał na stanowisku, że tak naprawę to cnoty wierzących budują Kościół, natomiast wady i grzechy ludzi skutecznie poddają go destrukcji<sup>850</sup>. Jest to dla niego kwestia fundamentalna dla istnienia Kościoła. Analizy teologiczne Kosteckiego pogłębiają naukę Soboru Watykańskiego II i stawiają go w rzędzie najwybitniejszych teologów. Propozycja takiego ujmowania tajemnicy Kościoła przez pryzmat łaski posługiwania oraz cnót budujących wspólnotę z Bogiem i ludźmi jest bardzo interesująca, wręcz rewolucyjna. Takie ujęcie jest jakby naturalną konsekwencją przyjętej przez Kosteckiego tezy, że Kościół realizuje się przede wszystkim jako żywe Ciało, złożone z ludzi obdarzonych łaską, posiadających nowe życie w Chrystusie. „Łaska uświęcająca wnosi do duszy cnoty wlane i dary Ducha Świętego, dzięki którym może w nas istnieć i rozwijać się życie nadprzyrodzone. Między łaską a cnotami i darami Ducha Świętego istnieje ścisła łączność; łaska, cnoty wlane i dary razem do

---

<sup>848</sup> Por. Y. Congar OP, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, Wyd. Znak, Kraków 2001, s. 125-126.

<sup>849</sup> R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 5.

<sup>850</sup> TŻN, s. 140-504; temu zagadnieniu w całości poświęcona jest TWB; podobnie, *Tajemnice serca*, dz. cyt.; *Sakrament pokuty*, dz. cyt.; *Ten który Jest i Jego dzieło*, t. 1 i 2, dz. cyt.

duszy przychodzą, razem znikają i równolegle się rozwijają. Zatem rozwój łaski to rozwój i powiększanie się całego organizmu nadprzyrodzonego. Łaska przecież, cnoty i dary Ducha Świętego zaszczerpione w duszy ludzkiej i jej władzach, są czymś realnym i żywotnym i jako takie podlegają prawom rozwoju, tak jak każdy byt żyjący<sup>851</sup>. W związku z tym, w takiej wizji Kościoła posługi i cnoty wierzących wypływające z łaski Bożej oraz predyspozycji osobistych podlegają rozwojowi<sup>852</sup> bądź destrukcji i mają bardzo realny wpływ na kształt Kościoła, na to, jaki jest naprawdę Kościół widzialny i niewidzialny. Według ojca Romualda nie jest tak, że jakiś urząd, funkcja lub jakiegokolwiek miejsce człowieka w środowisku Kościoła może być pomyślane bez łaski lub dążenia do jej otrzymania, cnót i darów Ducha Świętego.

Budowanie wspólnoty Kościoła przez łaskę posługiwania i cnoty jest bardzo dynamiczne i wielorakie. „Łaska Chrystusowa inspiruje nas i pociąga byśmy szli śladami życia Chrystusa i uczestniczyli poprzez akty wewnętrzne w przeżyciach Chrystusa od żłóbka do Kalwarii. (...) Działanie łaski uświęcającej w nas skłania nasze dusze do odtworzenia w sobie tej pełni: adoracji, uwielbienia Boga, miłości Ojca i ludzi, uniżenia przed majestatem Boga, radości i smutku, a przede wszystkim ofiary i posłuszeństwa. Właśnie ta pełnia łaski Chrystusowej skłoniła Go ku Kalwarii i krzyżowi: Chrystus wyczekiwał »swojej godziny«, by złożyć z siebie ofiarę za ludzkość. (...) Tę skłonność ku krzyżowi zaszczerpia w duszach łaska Chrystusa<sup>853</sup>. Niejako poprzez miłość do Boga objawia się pragnienie złożenia ofiary z życia, która potwierdza, że naprawdę taką miłość ma się w sercu. Jednym z największych przejawów rozwiniętej łaski Bożej w człowieku, a więc takiego upodobnienia się do Chrystusa, które Kostecki nazywa „uchrystusowaniem”<sup>854</sup>, jest pragnienie męczeństwa, które u ludzi świętych występuje nieraz bardzo intensywnie. Są oni skłonni do największych ofiar ze swojego życia dla zbawienia innych. Przykładem może być św. Paweł, który napisał: „Prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamię, potwierdza mi to moje sumienie w Duchu Świętym, że w sercu swoim odczuwam wielki smutek

---

<sup>851</sup> TŻN, s. 420.

<sup>852</sup> Tamże, s. 420: „Możliwość rozwoju łaski uświęcającej wynika z samej jej istoty. Łaska jest bowiem uczestnictwem w naturze Bożej, która jest nieskończona i można uczestniczyć w niej w sposób nieograniczony. Jakkolwiek wysoki byłby sposób tego uczestniczenia, zawsze będzie rzeczą możliwą iść jeszcze dalej, ponieważ stworzenie nigdy nie zdoła wyczerpać istoty Bożej. Łaska więc jako uczestnictwo w naturze Bożej, ma nieograniczone możliwości rozwoju; nigdy nie dojdziemy do takiego punktu, poza który posuwać się dalej byłoby już rzeczą niemożliwą i w samej sobie sprzeczną. Ograniczenie rozwoju łaski nie może też przyjść ze strony jej podmiotu, ten bowiem – dusza ludzka lub anioł – nie jest w stosunku do łaski czymś współnaturalnym”.

<sup>853</sup> Tamże, s. 418.

<sup>854</sup> Tamże, s. 416.

i nieustanny ból. Wolałbym bowiem sam być pod klątwą, [odłączonym] od Chrystusa dla [zbawienia] braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami”<sup>855</sup>. Kostecki mówił, że „tego rodzaju pragnienie całkowitego poświęcenia się dla bliźnich, jakie cechuje świętych, to właśnie owoc łaski urabiającej na wzór Chrystusa. Łaska skłaniała Chrystusa do podjęcia dzieła odkupienia i tę to cechę odkupieńczą, tę chęć poświęcania się za innych ma i łaska działająca w nas, otrzymana od Chrystusa. Ona sprawia, że wyznawcy Chrystusa uświęceni tą Jego łaską powołani są do współpracy z Nim w dziele zbawczym”<sup>856</sup>. A więc ludzie odkupieni przez Chrystusa i uświęceni Jego łaską, prowadzeni są od wewnątrz przez Ducha Świętego do Boga. „W dniu Paruzji przez zmartwychwstanie ludzkość upodobni się – zarówno pod względem ducha, jak i ciała – do Chrystusa, aby na wieki wielbić Boga”<sup>857</sup>.

To nadprzyrodzone życie łaski, które człowiek otrzymuje od Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego ożywia i buduje to Ciało Mistyczne, Kościół. Przez połączenie z Chrystusem Zbawicielem Kościół w swej instytucjonalnej i widzialnej rzeczywistości przedstawia się Kosteckiemu jako określony i ukonstytuowany przez „posługę” (*ministerium*) wiary i miłości oraz sakramentów, a w ostatecznej konsekwencji – wobec tego, że Eucharystia jest celową przyczyną wszystkich innych sakramentów – przez rozdawnictwo zbawczej krwi. Wszystko zdaniem dominikańskiego dogmatyka stamtąd wypływa, gdyż Kościół ma sobie zlecone wódcowanie w stosunku do prawdziwego Ciała Chrystusowego i ma władzę nad jego Ciałem Mistycznym. Ta władza nad Ciałem Mistycznym polega przede wszystkim na oczyszczaniu i oświecaniu dusz przez głoszenie prawdy oraz na przygotowywaniu ich do Eucharystii. Całe to posługiwanie Kościoła polega więc albo na celebrowaniu Eucharystii, albo na wykonywaniu wpływających z niej aktów, mających na celu przygotowanie do niej. Jednym słowem, Kościół jako instytucja jest sakramentem krzyża, sakramentem jedyne go pośredniczenia przez Chrystusa ukrzyżowanego.

---

<sup>855</sup> Rz 9,1-3.

<sup>856</sup> TŻN, s. 419.

<sup>857</sup> „Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelkie królestwo oraz wszelką zwierzchność, władzę i moc. Trzeba bowiem, żeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół u nóg swoich. Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem jest rzucone pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, to znaczy, że z wyjątkiem tego, który Mu wszystko poddał. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,24-28).

W tym dziele budowania Kościoła przez łaskę posługiwania oraz cnoty ważne miejsce zajmuje Duch Święty<sup>858</sup>. Dominikański teolog wielokrotnie wspominał o znaczeniu bycia „w szkole Ducha Świętego”<sup>859</sup>. Pojmował Kościół jako rzeczywistość pneumatologiczną, jako Ciało, którego duszą i sercem jest Duch Święty<sup>860</sup>. Nie oddziela Kościoła wewnętrznego od Kościoła zewnętrznego, społecznego, hierarchicznego i sakramentalnego.

### **3.6. Pełnia łaski w Kościele – trwanie Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim bierze się z trwania w łasce**

Problematyka genezy Kościoła katolickiego jest jednym z najważniejszych zagadnień teologicznych<sup>861</sup>. Zbiega się w tej problematyce bowiem kilka podstawowych

---

<sup>858</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 43.: „Duch Święty działa na poszczególne dusze w bardzo rozmaity sposób. On zna dokładnie każdą z osobna, jej potrzeby, jej bliski czy daleki stosunek do Boga. Słowem, jej nastawienie wewnętrzne. Każda dusza ma swoją i sobie właściwą historię swego stosunku do łaski Ducha Świętego. Działanie łaski Ducha Świętego objawia się dwojako: oświeca umysł i wzmacnia wolę. »To wam powiedziałem przebywając wśród was. A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem« (J 14,25-26). Ciemnota duchowa, niezrozumienie rzeczy Bożych, to jedna z wielkich ran ducha, spowodowanych grzechem pierworodnym. Duch Święty światłem swej łaski, niekiedy nagle, innym razem powoli i stopniowo wnika w głąb duszy, aby ją otworzyć i przygotować na łaskę miłości Bożej. Światło, to początek. Za światłem trzeba iść. Aby iść za światłem potrzebna jest moc nadprzyrodzona. Tę moc daje Duch Święty. Jeśli dusza jest wierna wewnętrznemu głosowi nawoływania, jeśli nie zamyka oczu i nie odwraca się od światła, jakim Duch Święty oświeca ją od wewnątrz, rośnie w miłości. Uświęca się!». Ważną publikacją na temat rozumienia władzy w Kościele jest książka B. Sesboüé SJ, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, Wydawnictwo M, Kraków 2003. „Komunia eklezjalna nie może żyć, jeśli nie istnieje odpowiednia równowaga pomiędzy dwoma poruszeniami, dzięki którym bije jej serce: poruszeniem zstępującym od centrum ku peryferiom i poruszeniem wstępującym od peryferii ku centrum”, tamże, s. 308.

<sup>859</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 243-264; tego samego autora, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 44.

<sup>860</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 43-44: „Duch Święty, czyniąc nas miłośnikami Boga, wprowadza nas w życie trynitarnie. Dopuszcza do uczestnictwa w życiu Trójcy Przenajświętszej. Jest On jakby sercem wszystkich serc, które upodabnia do siebie. Rozlewając w duszach miłość i czyniąc nas »miłośnikami Boga«, odbija w nas nieskończoną miłość, jaką kochają się Ojciec z Synem. Miłość nadprzyrodzona – cnota miłości – jest wprawdzie dziełem całej Trójcy Świętej, jak wszystkie dzieła Boże we wszechświecie, lecz z tej racji, że ona jest uczestnictwem w Miłości, jaką jest Duch Święty i że do Niego nas upodabnia, w sposób szczególny przypisujemy ją Duchowi Świętemu. Duch Święty, rozpalając w sercach naszych miłość, czyni nas przyjaciółmi Boga, na wzór tej najgłębszej i najbardziej tajemniczej przyjaźni, jaka istnieje w życiu trynitarnym między Osobami Boskimi. Kocha nas jako swoich przyjaciół, wchodząc w zażyłe stosunki z tymi, którzy Go miłują, objawia im swoje sekrety, daje zrozumienie tajemnic życia Bożego oraz planu Bożego odnośnie serc ludzkich: »ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują. Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego« (1 Kor 2,9-10). Duch Święty, obdarzając nas darami płynącymi z miłości przyjaźni, urabia nasze serca, oczyszczając je i przebóstwiając, tak by mogły rozpałać się coraz więcej miłością nadprzyrodzoną, upodabniając się przez to do Serca wszystkich serc – do Ducha Świętego. Aby otrzymać tę łaskę, trzeba wejść do szkoły Ducha Świętego”.

<sup>861</sup> TŻN, s. 449-450: „Wiara w Chrystusa i przynależność do Kościoła są do zbawienia absolutnie konieczne, taka jest bowiem aktualna ekonomia rządów Bożych. Wskazuje na to całe dzieło Odkupienia:

zagadnień. W ujęciu historycznym bada się genezę procesu wcielania się Jezusa Chrystusa w życie społeczne Izraela i początki dziejów Kościoła po Zmartwychwstaniu. Natomiast w ujęciu socjologicznym wskazuje się na procesy społeczno-polityczne oraz uwarunkowania ideologiczne, ekonomiczne i demograficzne, które wpłynęły na przyjęcie idei chrześcijańskich na obszarze starożytnego Cesarstwa Rzymskiego i przyczyniły się do ukształtowania takich, a nie innych struktur eklezyjalnych.

Jednakże w ujęciu teologicznym (dogmatycznym), podkreśla się misteryjną, sakramentalną genezę Kościoła. Stwierdza się tu, że zwołanie ludu Bożego zaczyna się w chwili, w której grzech niszczy jedność ludzi z Bogiem oraz komunie ludzi między sobą. Zwołanie (grec. *ekklesia*) to jest „w pewnym sensie reakcją Boga na chaos spowodowany przez grzech” (KKK 761; stąd starożytne powiedzenie *Kościół od Abela – Ecclesia ab Abel*). Bóg zareagował na grzech, tworząc Kościół. „Ludzkość od upadku pierwszych rodziców jest pod wpływem Chrystusa. Bóg postanowił ratować upadły świat przez Chrystusa. Od zadekretowania Wcielenia Syna Bożego ludzkość weszła pod zbawczą moc Chrystusa. Chrystus jeszcze nie istniał w czasie, a już oddziaływał na ludzkość, bo Bóg udzielał łask ludzkości dla przyszłych zasług Chrystusa. Przykładem uprzedniego działania Chrystusa jest łaska Niepokalanego Poczęcia N. M. Panny”<sup>862</sup>. A więc, Bóg w Starym Przymierzu przygotowywał ludzkość na przyjście Mesjasza, natomiast w Nowym Przymierzu, zapoczątkowanym przez słowa i czyny Jezusa Chrystusa, urzeczywistnionym przez Krzyż i Zmartwychwstanie, Bóg jest obecny wśród swojego nowego ludu w Tajemnicy Paschalnej przez wylanie Ducha Świętego na Kościół<sup>863</sup>. A wypełnieniem Bożego planu zbawienia jest zgromadzenie wszystkich

---

»Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Jezus Chrystus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich, świadectwo dla właściwych czasów« (1 Tym 2,5-6). Kto zatem chciałby iść do Boga na własną rękę, odrzucając pośrednictwo Chrystusa i Jego Kościoła, ten Boga nie osiągnie. To pewne. Jednak wśród tych, którzy Boga nie znają i nie wierzą w prawdy objawione oraz nie należą do Kościoła, należy poczynić pewne rozróżnienia. Nieznajomość Boga i niewiara może mieć dwa źródła: nieświadomość lub brak dobrej woli. Kto z braku dobrej woli odrzuca Objawienie Boże i nie chce stać się członkiem Kościoła, ten oczywiście stawia się poza Kościołem i nie może się zbawić. Powiedzenie *extra Ecclesiam nulla salus* dotyczy więc tych, którzy mając możliwość przynależenia do Kościoła jako instytucji z braku dobrej woli do Kościoła nie wchodzi. Jeżeli Bóg stawia jakieś warunki zbawienia, nie można ich zignorować; trzeba poddać się Bogu we wszystkim. Człowiek nie może więc mieć do Boga pretensji, jeżeli się nie zbawi wskutek tego, iż nie poddał się Jego wymaganiom. Ten właśnie brak dobrej woli, przejawiający się w oporze i nieposłuszeństwie Bożym nakazom, zamyka człowiekowi dostęp do Boga. Twierdząc, że brak dobrej woli jest przyczyną potępienia, nie wchodzimy w konkretne osądzenie, kto tę dobrą wolę posiada, a kto nie. Jest to bowiem tajemnica sumień ludzkich znana jedynie Bogu i podlegająca Jego kompetencji”.

<sup>862</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., s. 232-233.

<sup>863</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 45: „Zjednoczenie z Bogiem, oto cel zasadniczy tych, co weszli do szkoły Ducha Świętego. Duch Święty, mieszkający w duszy wraz z Ojcem i Synem, pracuje, aby dusze coraz intensywniej, intymniej i głębiej zjednoczyć z Bogiem i wznieść na szczyty miłości Boga. To uświęcające działanie realizuje Duch Święty, oświecając rozum i poruszając wolę (serce).

odkupionych w chwale nieba. „Do tego dnia Kościół kontynuuje swoją pielgrzymkę wśród prześladowań świata i pocieszeń Boga” (KKK 769; 778).

Do połowy XX wieku główna teza eklezjologii katolickiej w sprawie genezy Kościoła brzmiała: Kościół i jego fundamentalne instytucje, a więc prymat i apostołat, zostały powołane do istnienia bezpośrednio (*proxime ac directo*) przez Chrystusa. Teza w tej postaci została sformułowana w odpowiedzi na tendencje liberalistyczne i modernistyczne – Kościół czuł się zobowiązany do uprawomocnienia swego aktualnego ustroju oraz władzy papieskiej i biskupiej przez ich jednoznaczne odniesienie do woli Jezusa Chrystusa – założyciela (konstytucja *Pastor aeternus* Soboru Watykańskiego I, dekret *Lamentabili* i encyklika *Pascendi* z 1907 r.). Dlatego do 1967 r. powoływani na urzędy biskupi, proboszczowie i teologowie składali przysięgę antymodernistyczną, w której był taki zapis: „Kościół, stróż i nauczyciel Słowa objawionego, został bezpośrednio i wprost założony przez prawdziwego i historycznego Chrystusa w czasie jego życia pośród nas i zbudowany po wieczne czasy na Piotrze, księciu hierarchii apostołskiej, i jego następcach”<sup>864</sup>. Po II wojnie światowej pojawiło się zagrożenie ze strony komunizmu. Religioznawcy marksistowsky głosili tezę o społeczno-ekonomicznych uwarunkowaniach genezy Kościoła. Eklezjologowie katoliccy, którzy z reguły nie mogli wprost obnażać słabości tej tezy, bronili twierdzenia o bezpośrednim, niemal jednorazowym i instytucjonalnym akcie założenia Kościoła przez Chrystusa. Taki pogląd był przekazywany w listach pasterskich i komentowany w podręcznikach. Jednakże w Nowym Testamencie trudno znaleźć przekaz o takim ustanowieniu (założeniu) Kościoła. Dlatego we współczesnych liberalistycznych publikacjach a niekiedy także w teologii, wraca się do tez modernistycznych osłabiających lub negujących genetyczny związek Kościoła z Jezusem Chrystusem. Poglądu tego nie można przyjąć – Jezus był świadom, że Królestwo Boże domaga się ludu, organizacji i określonego czasu i miejsca. Powołując Dwunastu Apostołów i ustanawiając Eucharystię Chrystus pragnął przetrwania tych rzeczywistości w historii. Na bazie Izraela, ludu Bożego starego Przymierza, swojego ludu, utworzył On nowy Lud Boży, a właściwie swoje Mistyczne Ciało – Kościół. Jego

---

Udzielanie światła nadprzyrodzonego i wzmacnianie woli – oto zasadniczy sposób działania Ducha Świętego. Będąc w szkole Ducha Świętego, otrzymujemy więc światło. A należy pamiętać, że go bardzo potrzebujemy, bo rozum nasz został zaciemniony na skutek grzechu pierworodnego. (...) Duch Święty oświecając, równocześnie umacnia. Inicjatywa w życiu wewnętrznym zawsze wychodzi od Ducha Świętego. Cała rzecz leży w tym, żeby od razu i odważnie podjąć inicjatywę Ducha-Uświęciiciela, nie zwlekając ani nie opierając się Jego wezwaniom”.

<sup>864</sup> BF, 88, s. 39-40; 46-61; 78-92; por. BF, 71-87, s. 29-39. *Brewiarium Fidei, Wybór Doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988.

nową konstytucją stały się błogosławieństwa ewangeliczne z Kazania na Górze. Chrystus ukazywał Boga jako Ojca wszystkich, zapowiedział ucztę eschatologiczną z Bogiem w niebie. Nawet w obliczu odrzucenia przez przywódców narodu wybranego trwał On przy wielkim planie zgromadzenia Ludu nowego przymierza. Kościół jest owocem tego planu<sup>865</sup>.

Wszystkie te powody być może wpłynęły na to, że jedną z najważniejszych trosk ojca Romualda Kosteckiego OP było włączenie się w nurt obrony prawdziwości wiary o jedności i powszechności zbawczej Chrystusa i Jego Kościoła i wyjaśnianie w swoich publikacjach żywo dyskutowanej na Soborze Watykańskim II kwestii trwania (*subsistit in*) Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim. Sobór wypowiedział się na temat jedności i jedności oraz powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła w następujący sposób: „To jest ten jedyny Kościół Chrystusa, który wyznajemy w symbolu wiary jako jeden, święty, powszechny i apostołski, który nasz Zbawiciel po swoim zmartwychwstaniu powierzył pasterskiej trosce Piotra (por. J 21,17). (...). Kościół ten ustanowiony i zorganizowany w tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez Następcę Piotra oraz biskupów z nim w komunii, chociaż i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusa nakłaniają do katolickiej jedności”<sup>866</sup>. Przecistawiając się współczesnemu relatywizmowi religijnemu<sup>867</sup>,

---

<sup>865</sup> Wydaje się stosowne przypomnieć w tym miejscu dwie ogromnie ważne intuicje patrystyczne dotyczące jedności Kościoła. Sw. Augustyn wielokrotnie zwraca uwagę na to, że w Wieczerniku został założony nie partykularny Kościół jerozolimski, tylko Kościół katolicki. To właśnie dlatego w dniu zesłania Ducha Świętego Wieczernik rozbrzmiewał różnymi językami ziemi. Zgodnie z tą intuicją w liście *Communio notio* wyjaśnia się, że każdy członek Kościoła partykularnego należy najpierw do Kościoła powszechnego i dopiero należąc do Kościoła powszechnego, należy też do Kościoła partykularnego. Podobnie jak różne komórki naszego ciała najpierw są komórkami naszego organizmu i z tego powodu są komórkami na przykład wątroby. I druga intuicja patrystyczna, która może nam pomóc do zrozumienia owego *subsistit in*. Ojcowie Kościoła, zwłaszcza ci najwcześniejsi, często mówili o jakiejś przedwieczności Kościoła. Kościół istnieje – mówili – od początku świata, a nawet został założony przed założeniem świata. „Świat został założony ze względu na Kościół” – pisał ok. 150 roku Hermas, co przypomniano nam w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (nr 760). Na Kalwarii czy później, w Wieczerniku – mówili niektórzy Ojcowie – Kościół został nie tyle założony, co uwidzialniony. Otóż ten właśnie Kościół – jedyny, Chrystusowy, istniejący od początku świata i budowany na życie wieczne – *subsistit* w Kościele katolickim pod przewodnictwem Piotra. Zwracam też uwagę na to, że ta sama Kongregacja Nauki Wiary wydała ostatnio kilka dokumentów na te same tematy. Mam tu na myśli deklaracje: *Mysterium Filii Dei* z 1972 roku i *Mysterium Ecclesiae* z 1973 roku, list *Communio notio* z roku 1992 oraz Deklarację *Dominus Iesus* z roku 2000.

<sup>866</sup> KK, 8; por. KK, 13-15; DE, 2-3; Dekret *Unitatis redintegratio*, 3; Deklaracja *Dominus Iesus. O jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa*, Kongregacja Nauki Wiary, Rzym 2000.

<sup>867</sup> Relatywizm religijny może dotyczyć różnych dziedzin życia kościoła i teologii. Ogólnie można powiedzieć, że kwestionuje się ideę jedności i powszechności zbawczej Chrystusa albo ideę jedności i katolickości, czyli powszechności Kościoła. Przykładowo przywołano tekst Kongregacji Nauki Wiary, *Informacja o książce o. Leonardo Boffa OFM, Chiesa: Carisma E Potere. Saggio Di Ecclesiologia Militante*, Rzym 1985. Tytuł oryginalny: *Igreja: Carisma e Poder*, Vozes, Petrópolis 1981. Cytaty



Kostecki rozwija soborową naukę w kwestii trwania Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim, czyli powszechnym, od strony łaski Bożej. Opierając się na Piśmie Świętym oraz Tradycji Kościoła, rozumie on doskonale, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem ludzkości, że nie ustanowił zwyczajnej wspólnoty uczniów, lecz założył Kościół jako tajemnicę zbawczą. Kościół jest jedynym „pośrednikiem między Bogiem-Dawcą łaski a ludzkością. (...) Bóg tak właśnie – w Kościele i przez Kościół – chce uświęcać i zbawiać ludzi”<sup>868</sup>. I ten sam Jezus Chrystus jest obecny w swoim Kościele jako Głowa Ciała mistycznego, Duch Święty, który jest Sercem Trójcy Przenajświętszej – jest równocześnie duszą i Sercem tego właśnie Kościoła. A więc Kościół jest obecny w Bogu a Bóg w Kościele (J 15,1 mn.; Ga 3,28; Ef 4,15-16; Dz 9,5), tworząc jedno Ciało Mistyczne. Ta obecność Trójcy Przenajświętszej w Kościele, w poszczególnych duszach dokonuje się przez łaskę, zwłaszcza przez łaskę Eucharystii, na Kalwarii<sup>869</sup>. „Chrystus na Kalwarii złożył prawdziwą ofiarę w imieniu całej ludzkości i za całą ludzkość, na Kalwarii bowiem występował jako Głowa ludzkości.

---

w niniejszej Informacji odnoszą się do tłumaczenia włoskiego: *Chiesa: Carisma e Potere*, Borla, Roma 1983.: „L. Boff sytuuje się, jak sam mówi, wewnątrz orientacji, która uważa, »że Kościół jako instytucja historyczna nie był zamierzony przez Jezusa historycznego, ale wyłonił się w wyniku późniejszej ewolucji po zmartwychwstaniu, a szczególnie w wyniku rozwijającego się procesu deeschatologizacji« (s. 129). Skutkiem tego hierarchia jest dla niego »rezultatem« »żelaznej konieczności, która musiała się zinstytucjonalizować«, »wejściem w świat«, w »stylu rzymskim i feudalnym« (s. 70). Wynika z tego konieczność »nieustannej zmiany Kościoła« (s. 112); dzisiaj musi wyłonić się »nowy Kościół« (s. 110), który będzie »nowym wcieleniem instytucji eklezjalnych w społeczności, którego władza będzie prostą funkcją służby« (s. 111). W logice tych stwierdzeń wyjaśnia się także jego interpretacja relacji między katolicyzmem i protestantyzmem: »Wydaje się nam, że chrześcijaństwo rzymskie (katolicyzm) wyróżnia się stanowczym przyjęciem tożsamości sakramentalnej, a chrześcijaństwo protestanckie nieustraszone przyjęciem nietożsamości« (s. 130; por. s. 132n i 149). W tym ujęciu obydwa wyznania byłyby niepełnymi pośrednictwami, należącymi do dialektycznego procesu negacji i afirmacji. W tej dialektyce »pokazuje się, czym jest chrześcijaństwo. Czym byłoby, nie wiemy. Wiemy tylko to, co ukazuje się w życiu, w procesie historycznym« (s. 138). Aby usprawiedliwić tę relatywizującą koncepcję Kościoła – stojącą u podstaw radykalnej krytyki dotyczącej struktury hierarchicznej Kościoła katolickiego – L. Boff odwołuje się do Konstytucji *Lumen gentium* (8) Soboru Watykańskiego II. Ze znanego wyrażenia Soboru: »*Haec Ecclesia* (to znaczy *unica Christi Ecclesia... subsistit in Ecclesia Catholica*«, wyprowadza tezę wprost przeciwną do autentycznego znaczenia tekstu soborowego, gdy przyjmuje: »(Jedyny Kościół Chrystusa) może również rzeczywiście istnieć w innych Kościołach chrześcijańskich« (s. 131). Sobór natomiast wybrał słowo *subsistit* właśnie dlatego, by wyjaśnić, że jest tylko jedno »istnienie« prawdziwego Kościoła, a poza widzialnym z nim związkiem istnieją tylko »*elementa Ecclesiae*«, które – będąc elementami Kościoła – pobudzają i prowadzą do prawdziwego Kościoła (LG 8). Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (3-4) zawiera to samo nauczanie, które zostało na nowo sprecyzowane w Deklaracji *Mysterium Ecclesiae*, 1 (AAS 65 [1973] 396-398). Odwrócenie znaczenia tekstu soborowego o istnieniu Kościoła stoi u podstaw wyżej podkreślonego relatywizmu eklezjologicznego L. Boffa, w którym rozwija się i ukonkretnia głębokie niezrozumienie wiary katolickiej dotyczącej Kościoła Bożego w świecie”.

<sup>868</sup> TŻN, s. 448.

<sup>869</sup> R. Kostecki OP, *Ten który jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2., s. 112: „Głównym i najbogatszym źródłem łask jest Eucharystia jako ofiara (J 15,1-6)”.

Ludzkość stanowi z Chrystusem jedno: jedną Osobę mistyczną<sup>870</sup>. Pełnia łaski Chrystusowej należy więc również do Kościoła, Jego Ciała mistycznego, nierozzerwalnie złączonego ze swoją Głową. Jezus Chrystus bowiem nadal jest obecny i prowadzi swoje dzieło odkupienia w jednym Kościele i poprzez Kościół (por. Kol 1,24-27), który jest Jego Ciałem (por. 1 Kor 12,12-13.27; Kol 1,18). Jeden, widzialny Kościół-Instytucja zdaniem Kosteckiego stanowi zewnętrzną formę Ciała Mistycznego, „(...) jest widzialny i poznawalny, ma swoją historię, pracuje ustawicznie, aby ludzkość urobić i doskonalić moralnie. Kościół-Instytucja jest na usługach ludzkości, którą ma tu na ziemi uświęcać, przygotowując poszczególne jednostki do bezpośredniego oglądania Boga w życiu przyszłym<sup>871</sup>. Głowa i członki żywego i jedyne Ciała Kościoła, chociaż nie są tożsame, są nierozdzielne, tak również Chrystusa i Kościoła nie należy utożsamiać, Kościół „udziela łaski w imieniu Chrystusa, podtrzymuje w duszach życie nadprzyrodzone, rozwija je i utrwała, chroni, przywraca utracone<sup>872</sup>, ale nie można ich też oddzielać, stanowią bowiem jedyne „całego Chrystusa”: „od Chrystusa, jako źródła, obfitość łask zaczyna przenikać całe Ciało Mistyczne, czyli Kościół; (...) pełnia łaski Bożej została w Chrystusie wylana na całą ludzkość<sup>873</sup>. Ta sama nierozdzielność jest wyrażona w Nowym Testamencie także przy pomocy analogii Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25-29; Ap 21,2.9). Jest jeden Oblubieniec i jedna Oblubienica. Jedna „Miłość serca Jezusowego obejmowała wszystkich. Nikogo nie wykluczała. Wszystkich przygarniała. Maria Magdalena, niewiasta cudzołożna, Samarytanka, Zacheusz, łotr na krzyżu – oto dowody Bożej miłości nacechowanej

---

<sup>870</sup> TŻN, s. 118-119: „Chrystus w stosunku do ludzkości odrodzonej jest jak Adam w stosunku do ludzkości upadłej. (...) Chrystus tak się ma pod względem duchowym do ludzkości, jak głowa w organizmie fizycznym do innych członków. Chrystus jest głową pod względem duchowym, bo łaska Jego jest pierwsza i od innych niezależna. Jest ona źródłem łask dla innych: wszyscy, co łaskę posiadają, otrzymali ją w zależności od łaski Chrystusowej. Chrystus posiada absolutną pełnię łaski. Wreszcie – i to jest najważniejsze – Chrystus z pełni swej łaski udziela wszystkim członkom Ciała Mistycznego. Z Niego, niby ze źródła płynie życie nadprzyrodzone i rozchodzi się po wszystkich duszach. Nie w tym jednak znaczeniu, jakoby łaska Chrystusowa dzieliła się, lecz że wszystkie łaski nam wysłużył, a człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem, przez które łaski te na nas spływają. Jak z głowy fizycznej na resztę ciała spływa energia ożywcza, tak z Chrystusa na ludzkość spływa energia duchowa, nadprzyrodzona, która ją podtrzymuje i nią kieruje. Ta posiadana przez Chrystusa zdolność ożywiania organizmu nadprzyrodzonego złożonego z dusz ludzkich ma swe źródło w Jego łasce uświęcającej, która posiada szczególną moc dzięki swej wewnętrznej doskonałości, wypływającej ze zjednoczenia osobowego. Wskutek osobowej łączności z Bóstwem łaska uświęcająca Chrystusa nabiera wewnętrznej doskonałości, jakiej nie posiada i mieć nie może u nikogo innego poza Chrystusem. Łaska zjednoczenia osobowego oraz płynąca z niej łaska uświęcająca czynią Chrystusa głową całej ludzkości. Jako Głowa i Przedstawiciel całej ludzkości, Chrystus może zabierać głos w imieniu nas wszystkich, może działać w naszym imieniu i na nasze konto; może więc za ludzkość Boga przeproszać i dawać za nią zadośćuczynienie. Może także dla niej zasługiwać”.

<sup>871</sup> Tamże, s. 448.

<sup>872</sup> Tamże, s. 463.

<sup>873</sup> Tamże, s. 417.

miłosierdziem”<sup>874</sup>. Dlatego w powiązaniu z jednością i powszechnością zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa przez łaskę należy przyjąć jedność założonego przezeń Kościoła. „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał samego siebie na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2,5-6). Chrystus pośredniczy od wewnątrz sam osobiście, a na zewnątrz przez swój Kościół. Chrystus i Jego Kościół działający w imieniu Chrystusa i mocą Chrystusa otrzymaną oraz ustawicznie podtrzymywaną – oto najważniejsi pośrednicy między Bogiem a ludzkością, kierującą wszechświatem<sup>875</sup>. Tak, jak jest jeden Chrystus-Oblubieniec, Zbawca, istnieje tylko jedno Jego Ciało, jedna Jego Oblubienica, jeden Kościół katolicki i apostołski<sup>876</sup>. Obietnica, że nigdy nie opuści swojego Kościoła (por. Mt 16,18; 28,20) i będzie nim kierował przez swego Ducha, oznacza, że jedność i jedność Kościoła, a także wszystko to, co stanowi o jego integralności, nigdy nie przemienie. Z tego, że Duch Święty jest duszą i sercem Kościoła i nieustannie go ożywia bierze się historyczna ciągłość – zakorzeniona w sukcesji apostołskiej – pomiędzy Kościołem Chrystusowym czasów apostołskich i widzialnym Kościołem katolickim czasów obecnych. To jest jeden i ten sam Kościół Chrystusowy,

---

<sup>874</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., 307.

<sup>875</sup> Tamże, s. 282.

<sup>876</sup> Tamże, s. 192-209. Por. tamże, s. 40-41: „Ludzkość z woli Bożej jest zrzeszona przez Chrystusa w jedną najszerszą społeczność, jaką jest Kościół, którego głową jest Chrystus, a Duch Święty – duszą i sercem. Duch Święty tajemniczym działaniem ożywia ten nadprzyrodzony organizm łaską uświęcającą, przejściowymi promieniami czy poruszeniami łask uczynkowych oraz szczególnymi darami pozanaturalnymi, pomagającymi do otrzymywania i utrzymywania życia nadprzyrodzonego w całym Kościele i w poszczególnych duszach. Momentem narodzenia Kościoła, a więc jego zaistnienia przez wewnętrzne ożywienie pierwiastkiem nadprzyrodzonym, jest dzień, nazywany powszechnie dniem Zesłania Ducha Świętego. »Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru i napełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały im się też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić« (Dz 2,1-4). Był to przeobfity wylew łask Ducha Świętego na Apostołów, a przez nich na cały Kościół. Wylew wewnętrzny i tajemniczy, jak każde działanie łaski, a równocześnie okazany znakami zmysłowymi. Od tego czasu Kościół jest pod ustawicznym działaniem Ducha Świętego. A więc pod ustawicznym wpływem miłości Boga. Serce Boże bije ustawicznie w Kościele i bić będzie do końca wieków. To działanie Ducha Świętego, zapoczątkowane w wieczerniku, widać w życiu Apostołów. Oni otrzymują Ducha Świętego w obfitości, aby mogli skutecznie głosić Ewangelię, jak to im obiecał Chrystus. »Nie wasza to rzecz znać czas i chwilę, które Ojciec ustalił swoją władzą, ale gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce świata« (Dz 1,7-8). Tę moc pochodzącą od Ducha Świętego, a zapowiedzianą przez Chrystusa, widać u Apostołów. Zwłaszcza u św. Piotra. Po wyjściu z wieczernika, gdzie Duch Święty na nich zstąpił, byli już innymi ludźmi. Mężni, odważni. Świadczą o tym pierwsze wystąpienie św. Piotra, zapisane w Dziejach Apostołów (Dz 2,14-35). Pierwsi chrześcijanie, będąc pod ożywczym wpływem Ducha Świętego, stanowili jedność: »Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących« (Dz 4,32). Działalność Ducha Świętego zdąża do tego, aby w Kościele był jeden duch i jedno serce, tak jak to miało miejsce w pierwszych dniach jego zaistnienia”.

który po zmartwychwstaniu został powierzony opiece św. Piotra i apostołów (por. J 21,17; Mt 28,18nn.).

Kostecki, powołując się na św. Augustyna, stwierdził: „W porządku łaski Kościół spełnia rolę matki (...). »Kochaj Kościół katolicki – zachęca św. Augustyn – kochaj Kościół Chrystusowy; kochając Kościół Chrystusowy otrzymujesz Ducha Świętego, jeśli miłością jesteś połączony, jeśli cieszysz się wiarą i imieniem katolickim«<sup>877</sup>. Kościół katolicki został ustanowiony i zorganizowany na tym świecie przez Chrystusa, kierowany od wewnątrz przez Ducha Świętego, jako jedna widzialna społeczność: jeden Kościół-Instytucja, służy on i uświęca ludzkość przez łaskę, cnoty i różne posługi<sup>878</sup>. Jak wyjaśnia Deklaracja *Dominus Iesus* Kościół ten „trwa

---

<sup>877</sup> TŻN, s. 463.

<sup>878</sup> TŻN, s. 462-468: „Oprócz łaski uświęcającej i łask uczynkowych Bóg udziela innych jeszcze darów, które mają bezpośrednią i ścisłą łączność z łaską uświęcającą i bądź przyczyniają się do osobistego uświęcenia tych, którzy je otrzymali, bądź dysponują ich do niesienia pomocy innym. Takich dodatkowych łask udziela Bóg wszystkim powołanym do specjalnych zadań w Kościele, tym zwłaszcza, których stawia »na świeczniku«, by własnym przykładem życia lub nauką wskazywali innym drogę ku Bogu. Przeogromna jest ta wielość i różnorodność darów Bożych. Św. Paweł przypomina je w swych listach; oto fragment z listu do Efezjan: »On ustanowił jednych jako apostołów, innych jako proroków, innych jako ewangelistów, innych jako pasterzy i nauczycieli dla przysposobienia świętych, do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do Człowieka Doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa« (Ef 4,1-13). Wszystkie te dary mają na celu doskonalenie poszczególnych jednostek, a poprzez nie całej społeczności ludzkiej. Dary, jakie widzimy zarówno w sobie, jak i w innych, są zadekretowane w planie Opatrzności Bożej, która kieruje wszechświatem i prowadzi go do celu ostatecznego. Opatrzność ogarnia wszystko, bez żadnego wyjątku, nawet rzeczy najdrobniejsze, ponieważ każdy byt, by zaistniał i trwał w swym istnieniu, potrzebuje Bytu Pierwszego i Pierwszej Przyczyny. Wszystko zatem w najdrobniejszych szczegółach, tak w porządku przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym, jest zaplanowane przez Boga, i każda rzecz, każde stworzenie ma wyznaczoną sobie właściwą rolę do spełnienia we wszechświecie. Mówiąc o »darach Bożych«, mamy na myśli przede wszystkim te, które przekraczają wymogi natury ludzkiej, a więc w żadnym wypadku jej się nie należą i są w najściślejszym tego słowa znaczeniu »darami«. W znaczeniu bowiem szerokim, o każdej rzeczy należałoby powiedzieć, że jest darem Bożym, bo każda rzecz stworzona ma swe źródło i uzasadnienie w miłości Stwórcy. Darem głównym i najwspanialszym jest łaska uświęcająca. Wszystkie inne albo do niej zdążają, albo z niej wypływają. Wszystko bowiem, co do łaski prowadzi, co pomaga lub ułatwia jej otrzymanie, także jest darem Bożym». Do największych darów Kostecki zalicza dar męczeństwa, dziewictwa, łaski stanu, dary sakramentalne. „Na łaskę stanu może liczyć każdy, komu Opatrzność powierzyła jakieś zadanie do spełnienia; zatem wszyscy rodzice, nauczyciele, wychowawcy, naukowcy, badacze, przełożeni wszelkich grup społecznych, pracownicy wszystkich kategorii. Cała rzecz w tym, by z tej łaski skorzystać, by jej nie odrzucić i do jej pomocy się uciekać. Życie nadprzyrodzone każdego człowieka jest bowiem we wszystkich szczegółach objęte działaniem łaski Bożej, podobnie jak istnienie każdego bytu działaniem Pierwszej Przyczyny i Pierwszego Motoru. Cały ten zespół darów nadprzyrodzonych – wymieniliśmy tylko niektóre z nich – ma na celu podtrzymywanie i powiększanie łaski uświęcającej, która – jak zaznaczyliśmy – jest łaską centralną, najważniejszą, bo dysponującą wprost i bezpośrednio do osiągnięcia Boga w widzeniu uszczęśliwiającym. Łaska uświęcająca, u każdego, kto ją otrzymał, może i powinna rozwijać się i przez to zacieśniać naszą więź z Bogiem, przygotowując do kontemplacji wiecznej. Jeżeli w tym świetle spojrzymy na życie doczesne, to trzeba powiedzieć, że długie życie na ziemi – abstrahując od jego doczesnej wartości – jest także wielkim darem. Darem, bo daje możliwość rozwinięcia w sobie łaski i lepszego przygotowania się do wieczności. Rozwijanie łaski i zacieśnianie tu na ziemi łączności z Bogiem to gromadzenie w sobie energii nadprzyrodzonej, która w wieczności pozwoli nam lepiej Boga poznać, więcej Go umiłować i bardziej Nim się cieszyć”.

w (*subsistit in*) Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*). W wyrażeniu *subsistit in* Sobór Watykański II chciał ująć łącznie dwa stwierdzenia doktrynalne: po pierwsze, że Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim; po drugie, że »liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem«, to znaczy w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim. Jednak w odniesieniu do tych ostatnich należy stwierdzić, że ich »moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu«. Istnieje zatem jeden Kościół Chrystusowy, który trwa w Kościele katolickim rządzonym przez Następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim. Kościoły, które nie będąc w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim, pozostają jednak z nim zjednoczone bardzo ścisłymi więzami, jak sukcesja apostołska i ważna Eucharystia, są prawdziwymi Kościołami partykularnymi. Dlatego także w tych Kościołach jest obecny i działa Kościół Chrystusowy, chociaż brak im pełnej komunii z Kościołem katolickim, jako że nie uznają katolickiej nauki o prymacie, który Biskup Rzymu posiada obiektywnie z ustanowienia Bożego i sprawuje nad całym Kościołem. Natomiast Wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego *mysterium*, nie są Kościołami w ścisłym sensie; jednak ochrzczeni w tych Wspólnotach są przez chrzest wszczępieni w Chrystusa i dlatego są w pewnej wspólnocie, choć niedoskonałej, z Kościołem. Chrzest bowiem sam w sobie zmierza do osiągnięcia pełni życia w Chrystusie poprzez integralne wyznawanie wiary, Eucharystię i pełną komunię w Kościele. »Nie wolno więc wiernym uważać, że Kościół Chrystusowy jest zbiorem – wprawdzie zróżnicowanym, ale zarazem w jakiś sposób zjednoczonym – Kościołów i Wspólnot eklezjalnych. Nie mogą też mniemać, że Kościół Chrystusowy nie istnieje już dziś w żadnym miejscu i dlatego winien być jedynie przedmiotem poszukiwań prowadzonych przez wszystkie Kościoły i wspólnoty«. W rzeczywistości »elementy tego Kościoła już nam danego istnieją łącznie i w całej pełni w Kościele katolickim oraz bez takiej pełni w innych Wspólnotach«. »Same te Kościoły i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu«. Brak jedności wśród chrześcijan jest z pewnością raną dla Kościoła: nie

w tym sensie, że Kościół jest pozbawiony jedności, lecz że podział »przeszkadza w pełnym urzeczywistnieniu się jego powszechności w historii«<sup>879</sup>.

Fundamentalne jest zdaniem Kosteckiego to, co realnie włącza człowieka w ten jeden Kościół, w to jedno Ciało mistyczne: „Tak więc przez łaskę, przez wiarę i miłość, człowiek włącza się w nadprzyrodzony organizm Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa i równocześnie nosi w sobie pragnienie *in voto* przynależenia do Kościoła-Institucji, które się dokonuje przez przyjęcie chrztu z wody. (...) Obecnie, zgodnie z nauką Magisterium Kościoła, uważa się, że przynależą do Kościoła wszyscy ci, którzy mają pragnienie i gotowość pełnienia woli Bożej”<sup>880</sup>.

W swoich analizach teologicznych problemu trwania Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim ojciec Romuald wskazał na zasadnicze znaczenie łaski Bożej. Pełnia łaski w Kościele katolickim bierze się z trwania w pełni łaski Chrystusowej, oraz że Kościół katolicki do otrzymania tej łaski najlepiej człowieka dysponuje (sakramenty, przepowiadanie, posługiwanie, itd.). Innymi słowy, w Kościele katolickim jest najwięcej przejawów łaski Bożej poprzez którą bardziej staje się on jednym zakorzenionym (*subsistit in*) w Bogu Kościołem Chrystusowym, czyli jego Mistycznym Ciałem. Dalej, im bardziej Kościół katolicki zabiega o uporządkowanie chaosu wywoływanego przez grzech, tym głębiej wpisuje się on w pragnienie Zbawiciela pojednania całej ludzkości z Bogiem przez łaskę i zgromadzenia jej w żywym i jednym organizmie Ciała mistycznego. Wydaje się więc czymś oczywistym, że idea „przebóstwiającego uczestnictwa w naturze Bożej” przez łaskę należy do naturalnych a zarazem najistotniejszych zagadnień charytologicznych Kosteckiego<sup>881</sup>.

Ukazuje ona bowiem, że w owym trwaniu (*subsistit in*) chodzi nie tylko o uporządkowanie chaosu wewnętrznego spowodowanego grzechami ludzi, nie tylko o zewnętrzną, widzialną i zorganizowaną przynależność do jednego zewnętrznego Kościoła-Institucji, lecz o wiele bardziej chodzi o wierność Chrystusowi-Głowie Kościoła, który udziela przez swoje Człowieczeństwo i widzialny Kościół katolicki jako zewnętrzną formę swego Mistycznego Ciała, uczestnictwa w życiu Społeczności Boskiej Trójcy Świętej. A to uczestnictwo jest darem, łaską. Jak słusznie zauważył kard. Ch. Schönborn, cytując starożytnych pisarzy: „Greccy Ojcowie Kościoła często mówili o tym, że Syn Boży stał się na ziemi człowiekiem po to, aby człowiek mógł

---

<sup>879</sup> Deklaracja *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Kongregacja Nauki Wiary, nr 16-17, Rzym 2000.

<sup>880</sup> TŻN, s. 453.

<sup>881</sup> Tamże, s. 160-504.

wejść w sferę Bożą. Zdanie: »Bóg stał się człowiekiem, ażeby człowiek mógł się stać Bogiem« należało w tamtej epoce do najbardziej wyrazistych formuł chrześcijańskiego orędzia. Stać się Bogiem, zostać przebóstwionym – w tym widziano najwznioślejszy cel wszelkich ludzkich tęsknot. W gruncie rzeczy św. Bazyli wyraził powszechne przekonanie swoich współczesnych, kiedy powiedział: »Kraniec wszelkich pragnień, aby stać się Bożym«. Wydaje się, że w naszych czasach nie ma już takich pragnień, przynajmniej, jeśli wierzyć tym, którzy twierdzą, że idea przebóstwienia była typowo »hellenistyczna« i stanowiła jaskrawy przejaw tendencji zupełnie obcej pierwotnemu chrześcijaństwu. Adolf von Harnack i inni historycy chrześcijaństwa z jego szkoły w doktrynie przebóstwienia chcieli widzieć »najbardziej oczywisty dowód hellenizacji chrześcijaństwa, która się dokonała ze szkodą dla głoszonego przez Jezusa religijnego moralizmu«. Niektórzy współcześni autorzy idą jeszcze dalej i dodają, że »człowiek nowożytny« dąży raczej do »uczłowieczenia człowieka« niż do jego przebóstwienia. Inni teologowie odrzucają kategorię przebóstwienia z racji czysto teologicznych: skończoność człowieka, jego nie-bycie-Bogiem, stanowi ten właśnie odmienny, w porównaniu z Bogiem, sposób istnienia, który przy stwarzaniu człowieka miał na celu sam Stwórca i którego człowiekowi absolutnie nie wolno przekraczać w pragnieniu stania się Bogiem. Jeszcze inni zarzucają, że takie wyrażenia jak »prebóstwienie« lub »stanie się Bogiem« są niejednoznaczne, niebiblijne, wprowadzają zamieszanie itd. Czy w tej sytuacji należy jeszcze w ogóle mówić o przebóstwieniu? Czy nie lepiej pozostawić na boku to kwestionowane i atakowane pojęcie?»<sup>882</sup>. Kostecki, poszukując odpowiedzi na to pytanie o istotę przebóstwienia człowieka – ideę tę zaczerpnął niewątpliwie od starożytnych i średniowiecznych teologów, zarówno wschodnich, jak i zachodnich – dopatrywał się tej istoty w owym trwaniu Kościoła i poszczególnego człowieka w Chrystusie, szerzej w życiu Trójcy Przenajświętszej. „Cała Trójca Święta uświęca łaską duszę i siebie w niej odbija. Jest przyczyną sprawczą uświęcenia i równocześnie, w pewnym znaczeniu, przyczyną formalną (...), bo udzielając łaski daje duszy zdolność uczestniczenia w aktach poznania i miłowania, jakimi Bóg siebie poznaje i miłuje. Dzięki łasce uświęcającej i cnotom wlanym oraz darom Ducha Świętego dusza może wykonywać czynności właściwe Osobom Boskim: może poznawać i kochać. (...) Dzięki łasce uświęcającej możliwe jest współzycie – *koinonia* – duszy z Trójcą. Dusza wchodzi w nurt życia trynitarnego, przeżywając je na swój

---

<sup>882</sup> Ch. Schönborn OP, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2001, s. 37-38.

i sobie właściwy sposób, jaki dostępny jest dla stworzenia. Życie nadprzyrodzone, zaszczerpione w duszy przez łaskę, pochodzi od Ojca przez Syna w Duchu Świętym”<sup>883</sup>.

Dominikański dogmatyk stwierdził, że choć na Soborze Watykańskim II nie wydano specjalnej konstytucji ani nowego orzeczenia o łasce Bożej, mimo to jednak w wielu dokumentach i wypowiedziach Sobór przypominał, że łaska jest darem Bożym, że Bóg działa swoją łaską nie tylko w widzialnym Kościele instytucjonalnym, ale i wśród braci odłączonych oraz w całej rodzinie ludzkiej, że działalność człowieka znajduje się pod wpływem łaski Bożej, że człowiek winien współdziałać z łaską Bożą, że źródłem łaski jest Chrystus i życie sakramentalne, że szafarzami łaski są kapłani, że szczególna rola w rozdawnictwie darów łaski przypada Najświętszej Maryi Pannie. Wspomina Sobór o znakach łaski Ducha Świętego, które widać w Kościele, o łasce męczeństwa, życia zakonnego, o łasce jedności wśród ludzi spełniających najrozmaitsze funkcje. „Ludzie świeccy zrzeszeni w Ludzie Bożym i ustanowieni w jednym Ciele Chrystusowym pod jedną Głową, kimkolwiek są, powołani są do tego, aby jako żywe członki ze wszystkich sił swoich, jakie otrzymali z dobrodziejstwa Stworzyciela i z łaski Odkupiciela, przyczyniali się do wzrastania Kościoła i do jego ustawicznego uświęcania” (KK, 33). Godność kapłańska to łaska sakramentalna – uczestnictwo w Kapłaństwie Chrystusa (KK, 41), a być chrześcijaninem – to otrzymać łaskę (KK, 32); królestwo Chrystusa to królestwo łaski (KK, 36). Dalej Kostecki notuje, że łaska według nauki Soboru Watykańskiego II działa wśród braci odłączonych: „Albowiem Duch Święty przez swe łaski i dary wśród nich także działa swą uświęcającą mocą, a niektórym spośród nich dał nawet siłę do przelania krwi” (KK, 15). Jeśli żyją oni po chrześcijańsku, to dzięki wierze w Chrystusa i łasce chrztu świętego: „Chrześcijański styl życia tych braci zasila się wiarą w Chrystusa, a krzepi łaską chrztu i słuchaniem słowa Bożego” (DE, 23). Dominikański teolog przypomina naukę Soboru, że życie w łasce jest możliwe także poza Kościołem widzialnym, bo obrzędy chrześcijańskie braci odłączonych „niewątpliwie mogą w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski”. Wspólna modlitwa katolików z braćmi odłączonymi „jest zapewne nader skutecznym środkiem uproszenia łaski jedności i właściwym podkreśleniem więzów, które dotąd łączą katolików z braćmi odłączonymi” (DE, 8). Ojciec Romuald podkreśla, że trzeba wspólnie błagać o łaskę jedności Kościoła, wszakże tak, by ta wspólnota z braćmi odłączonymi nie zasłaniała jedności Kościoła.

---

<sup>883</sup> TŻN, s. 225.



Łaska Ducha Świętego pobudza dzisiejszy świat do modlitwy i działania na rzecz jedności Kościoła katolickiego. Ten bowiem został ubogacony łaskami, jednak członkowie jego nie żyją tak, jakby należało i właśnie ten brak gorliwości opóźnia wzrost królestwa Bożego (DE, 4). Należy wypraszać łaskę należytego podchodzenia do braci odłączonych, przemiana wewnętrzna i coraz głębsze zjednoczenie z Bogiem prowadzą do prawdziwego ekumenizmu (DE, 7). Kostecki pisze dalej, że łaska dociera do nas z tajemnicy paschalnej Chrystusa i przychodzi z pomocą w poszczególnych wydarzeniach życia (KL, 61). Krzyż Chrystusowy jest źródłem wszelkiej łaski (Deklaracja *O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, 4 [dalej: DRN]). „Z liturgii przeto, a głównie z Eucharystii jako ze źródła spływa na nas łaska” (KL, 10); przez modlitwy liturgiczne Kościół otrzymuje obfite łaski (KL, 33); sakrament Eucharystii napełnia duszę łaską (KL, 47). Łaska jest darem Boga, który otrzymujemy przez sakramenty (KK, 11): „Udzielają one łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski” (KL, 59). Biskupi mają obowiązek starać się, aby wierni przez przyjmowanie sakramentów wzrastali w łasce (Dekret *O pasterskich zadaniach biskupów*, 15 [dalej: DB]). Przypomina, że kapłani są ministrami darów łaski. Obdarzeni szczególną łaską służą całemu ludowi Bożemu (DK 12), będąc szafarzami łaski sakramentalnej, mogą w świetle wiary, karmionej Bożą lekturą, badać „znaki woli Bożej i poruszenia Jego łaski w różnych wydarzeniach życia” (DK, 18)<sup>884</sup>.

Przywołanie przez Kosteckiego w swoim studium o łasce nauki Soboru Watykańskiego II miało potwierdzić tezę o fundamentalnej i głęboko eklezjalnej roli łask posługiwania oraz roli cnót dla trwania (*subsistit in*) i budowania Ciała Mistycznego – Kościoła. Kościół katolicki najgłębiej trwa (*subsistit in*) w Chrystusie przez łaskę, bądź jest najlepszym narzędziem (sakramentem) ustanowionym przez Chrystusa i działającym w imieniu Chrystusa dla głoszenia Słowa Bożego (J 18,20; Mk 4,11), naśladowującym Pana w miłowaniu potrzebujących – *agape* (Mt 5,47), oraz w tym, co najgłębsze, naśladowaniem Pana w cierpieniu (Eucharystia, por. Mk 10,45)<sup>885</sup>. Kościół katolicki nie zajmuje się więc samym sobą, ale podstawowym zadaniem Kościoła jest budowanie wspólnoty ludzi z Bogiem przez łaskę, w której ani żadna osoba, ani żadna wspólnota nie traci swojej odrębności czy wyjątkowości, jeśli

---

<sup>884</sup> Por. TŻN, s. 575-579.

<sup>885</sup> Por. R. Kostecki OP, *Ten który jest i Jego dzieło*, dz. cyt. t. 1 i 2. Por. także: ks. G. Bachanek, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2005, s. 190-240.

trwa w łasce Bożej. Wylimitowanie samowoli, grzechu i egoizmu winno się osiągnąć w Kościele nie przez reformatorskie propozycje grupowe, nacisk większości na mniejszość, dekrety itd., lecz przez uformowanie wewnętrznego człowieka poprzez łaskę na wzór Chrystusa (Duch Święty sercem Kościoła), wierność Biskupowi Rzymu w zakresie wiary i moralności, posłuszeństwo kapłanom jako głosicielom Ewangelii i szafarzom łaski Bożej w sakramentach, wychowywanie w sobie prawidłowego sumienia, powiększanie wewnętrznego dynamizmu cnót nadprzyrodzonych, pragnienie służby i męczeństwa na wzór Odkupiciela. Dzisiejszy Kościół potrzebuje nie tyle nowych reformatorów, co nowych świętych, pełnych łaski Bożej, w których wnętrzach będzie biło Serce Kościoła, czyli Duch Święty<sup>886</sup>. „Miłość Boga, nad którą pracuje w naszych duszach Duch Święty, nie jest łatwa do zrealizowania na ziemi. Wynika to z naszej konstrukcji psychicznej oraz oporu, jaki napotykamy w naszej naturze. Bóg wprawdzie jest w najwyższym stopniu *amabilis*, pociągający swoją dobrocią, ale ona jest przed nami zakryta. Rzeczy konkretne, z którymi nawiązujemy kontakt przez zmysły bardziej nas pociągają, a przez to często zasłaniają Boga. Serce Ludzkie osłabione pierwotnym wznosi się ku Bogu z wielkim oporem”<sup>887</sup>.

Taka wizja trwania Kościoła katolickiego w Kościele Chrystusowym przez łaskę – według ojca Kosteckiego – pozwoliło odkryć fundamentalny zamysł Mądrości Bożej, przez którą Bóg rządzi wszystkim, napełniając Kościół jako środowisko zbawcze pełnią łaski. Kostecki wyjaśnił, że „od Chrystusa jako źródła, obfitość łask zaczyna przenikać całe Ciało Mistyczne, czyli Kościół. (...) Łaska zatem Boża, spływająca na ludzkość przez Chrystusa urabia tę ludzkość od wewnątrz na wzór Chrystusa, »uchrystusawia«: »Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był Pierworodnym między wielu braćmi« (Rz 8,29). Po to Syn Boży przez Wcielenie stał się podobny do człowieka grzesznego, aby go usprawiedliwić i upodobnić do Siebie, zaś łaska, którą On wysłużył przerabia i upodabnia człowieka stopniowo do Chrystusa w sposób duchowy; całkowite »uchrystusowanie«, czyli upodobnienie do Chrystusa nastąpi dopiero przy powszechnym zmartwychwstaniu w dniu Paruzji. Łaska Boża, docierając do poszczególnych dusz przez Serce Chrystusa, nabiera cech właściwych Chrystusowi

---

<sup>886</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 39-43: „Duch Święty – odwieczna miłość Ojca i Syna – serce Trójcy – jest źródłem – ściślej się wyrażając – pra-pra-źródłem wszelkiej miłości, a więc źródłem wszystkich serc stworzonych. (...) Duch Święty – serce Boga – może być także nazwane sercem ludzkości usynowionej, bo działa w niej jako w całości, oraz w poszczególnych jej członkach, w sposób tajemniczy, na wzór serca fizycznego w naszym organizmie”.

<sup>887</sup> Tamże, s. 47-55.

i przez to pociąga uświęconych łaską na drogę, jaką szedł Chrystus w swym ziemskim życiu”<sup>888</sup>.

Widać więc wyraźnie z powyższego oraz w świetle Biblii i najstarszej Tradycji Kościoła, że Jezus Chrystus na fundamencie formowanej przez siebie wspólnoty Dwunastu z Piotrem na czele, ustanowił Kościół jako tajemnicę zbawczą, w której dokonuje się przeobróżenie człowieka, a nie tylko „gminę” czy społeczność osób uznających Go za Zbawcę<sup>889</sup>. „Bóg-Dawca łaski posługuje się przy jej rozdawaniu przyczynami wtórnymi, w pierwszym rzędzie Kościołem, który jest pośrednikiem między Bogiem – Dawcą łaski a ludzkością. (...) Kościół bowiem jest wyposażony w skarbiec łask – owoc Ofiary krzyżowej i może nimi hojnie szafować, oczywiście zawsze pod kierownictwem i bezpośrednim wpływem swego założyciela – Chrystusa<sup>890</sup>. Już sama przynależność do Kościoła Chrystusowego jest wielką łaską<sup>891</sup>. Ten powszechny sakrament zbawienia – Kościół Chrystusowy<sup>892</sup>, pomimo podziału i grzechów jego wiernych, nadal realnie istnieje, trwa (*subsistit*) w jednym Kościele, bo Chrystus założył i nieustannie ożywia jeden Kościół, Kościół powszechny, czyli katolicki<sup>893</sup>.

---

<sup>888</sup> TŻN, s. 417.

<sup>889</sup> Według Kosteckiego: „Życie Chrystusa ma się przedłużać w członkach Jego Ciała Mistycznego, przez łaskę, spływającą od Niego. Stąd też św. Paweł tak mocno podkreśla naszą więź z Chrystusem w życiu duchowym; by uczestniczyć w chwale Chrystusa, trzeba najpierw razem z Nim cierpieć: »Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale«. »Wspólnie« (...) czyli, że wyznawca Chrystusa, jeśli chce wspólnie z Nim żyć i królować, musi naśladować Go również w cierpieniu i w śmierci: »Jeśliśmy bowiem z Nim współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy. Jeśli trwamy w cierpliwości, wspólnie z Nim też królować będziemy«. Łaska Chrystusowa inspiruje nas i pociąga, byśmy szli śladami życia Chrystusa i uczestniczyli poprzez akty wewnętrzne w przeżyciach Chrystusa, od żłóbka do Kalwarii” (TŻN, s. 418).

<sup>890</sup> Por. J. Salij OP, *Ewangeliczne oblicze władzy w Kościele* [w:] *Królestwo Boże w was jest*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1980, s. 194-203: „Wydaje się, że jest dla Ludu Bożego rzeczą korzystniejszą, jeśli pierwszymi, którzy uświadamiają sobie służebność władzy kościelnej i tę świadomość zamieniają w czyn, są pasterze, a nie ktokolwiek inny. Podobnie jak jest rzeczą lepszą, kiedy refleksja nad służebnym charakterem powołania pasterskiego jest wtórna w stosunku do tego, co istnieje w rzeczywistości, aniżeli odwrotnie”.

<sup>891</sup> Tamże 448.

<sup>892</sup> Zobacz paragraf 3.3 niniejszej pracy.

<sup>893</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 236-237: „O tej mocy ożywczej, zawartej w Chrystusie – Głowie poucza nas Kościół. »Ten sam bowiem Jezus Chrystus Jako Głowa członkom« (Ef 4,15) i winny szereg latoroślom (Jn 15,5), ustawicznie udziela sprawiedliwym siły, która ich dobre czyny zawsze uprzedza, towarzyszy im i po nich następuje i bez której w żaden sposób te czyny nie mogłyby być miłe Bogu i zasługujące. Chrystus oddziaływa na ludzkość poprzez Kościół. Jest to sposób jakby »urzędowy«, widoczny i nieomylny. Zwłaszcza na tych spośród członków Kościoła, którzy aktualnie przez wiarę i miłość tkwią w Chrystusie. Chrystus nie ogranicza jednak swego wpływu na Kościół w jego postaci instytucjonalnej, ale obejmuje całą ludzkość. Wszystkich odkupił, wszystkich chce zbawić i dlatego Jego wpływ dociera do każdego. Każdy z ludzi jest wystawiony na zbawczą działalność Chrystusa, jak cała nasza ziemia na dobroczynne działanie promieni słonecznych. Jak zaznaczyliśmy wyżej, świat jest pod wpływem Chrystusa od początku. Chrystus jeszcze nie istniał

Dominikański dogmatyk wykazał w swoich dziełach, że Kościół katolicki istnieje, trwa w Chrystusie ze względu na zachowanie wszystkich podstawowych pierwiastków owego trwania: misje Osób Boskich<sup>894</sup>, przebóstwiająca łaska, wiara,

---

w swym człowieczeństwie, a łaski Jego – które miał wysłużyć po Wcieleniu – sływały już na tych, co łączyli się z Nim przez wiarę w Jego przyjście. Był to wpływ moralny. Bóg udzielał łask przez wzgląd na przyszłe zasługi Chrystusa. Obecnie po Wcieleniu wpływ Chrystusa jest głębszy. Obecnie Chrystus – jako człowiek – mocą Bożą, którą ma zawsze do dyspozycji, oddziałuje realnie i bezpośrednio. Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Bóstwa, ale narzędziem świadomym i wolnym, które może kiedy chce i komu chce udzielać łaski. Ewangelie mówią nam o cudownym oddziaływaniu Chrystusa na otoczenie. Tłumy garnęły się do Jezusa, aby Go przynajmniej dotknąć. »A cały tłum starał się Go dotknąć, ponieważ moc wychodziła od Niego i uzdrowiała wszystkich« (Łk 6,19). Moc przedziwna promieniowała od człowieczeństwa Chrystusa i sprawiała cudowne skutki zarówno w porządku przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. Chrystus sam osobiście to stwierdził przy okazji uzdrowienia kobiety chorej na krwotok. »Gdy Jezus tam szedł, tłumy naciskały na Niego. A pewna kobieta już od dwunastu lat cierpiała na upływ krwi; całe swe mienie wydała na lekarzy, a żaden nie mógł jej uleczyć. Podeszła z tyłu i dotknęła się frędzli Jego płaszcza, a natychmiast ustał jej krwotok. Jezus zapytał: Kto się mnie dotknął? Gdy wszyscy się wypierali, Piotr rzekł: Mistrzu, to tłumy zewsząd Cię otaczają i ściskają. Lecz Jezus rzekł: Ktoś mnie dotknął, bo uczułem, że moc wyszła ode mnie« (Łk 8,42-46). Człowieczeństwo Chrystusa za życia ziemskiego było pod ustawicznym wpływem mocy Bożej. Moc Boża wychodziła od Chrystusa podczas Jego życia ziemskiego, czyniąc cuda i uświęcając dusze. Chrystus obecny – siedzący po prawicy Ojca – tej mocy nie utracił. Przeciwnie. Posiada ją na zawsze i mając ją do swej dyspozycji oddziałuje na ludzkość, ale tym razem więcej w sprawach duchowych i nadprzyrodzonych, a tylko wyjątkowo w sprawach doczesnych. Chrystus obecnie już nie zasługuje, ale oręduje za ludzkością. Dzięki Chrystusowi możemy liczyć na przebaczenie win. »Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam? On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby nam wraz z Nim i wszystkiego nie darować? Któż może wystąpić z oskarżeniem przeciw tym, których Bóg wybrał? Czyż Bóg, który usprawiedliwia? Któż może wydać wyrok potępienia? Czy Chrystus Jezus, który poniósł za nas śmierć, co więcej – zmartwychwstał, który siedzi po prawicy Boga i który przyczynia się za nami?«. Chrystus, kapłan całej ludzkości, który ofiarą swego życia ją odkupił i pojednał z Bogiem, nadal spełnia funkcję kapłańską »wstawiając się za nią«. »Ten zaś, ponieważ trwa na wieki, ma kapłaństwo nieprzemijające. Przeto i zbawiacz może całkowicie tych, którzy przezeń zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi«. Chrystus wstawia się ustawicznie za ludzkością, stojąc wobec Ojca ze znakami męki na swym ciele. Pokazuje je Ojcu i tym samym oręduje za tymi, których odkupił. Jego orędownictwo jest skuteczne, bo prosi dla nas o łaski, które nam wysłużył za życia ziemskiego i do których ma prawo. Prosi więc o to, co Mu się należy. Chrystus oręduje i równocześnie łask udziela, sprawia je w duszach poszczególnych, mocą Boską, tak jak czynił cuda za życia ziemskiego. Chcenie ludzkie Chrystusa udzielenia łaski, tę łaskę sprawia i nią uświęca. Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Bóstwa”.

<sup>894</sup> TŻN, s. 213: „Celem posłannictw Osób Boskich jest pociągnięcie duszy do Boga, uświęcenie jej, zjednoczenie z Bogiem, pogłębianie tego zjednoczenia, a w ostatecznej konsekwencji oddanie się Boga duszy na całą wieczność jako przedmiot szczęścia. Mówimy o »posłannictwach« w liczbie mnogiej, a nie o »posłannictwie«, bo są one liczne i wielorakie. Wszystkie jednak i we wszystkich odmianach zmierzają do tego samego celu. Posłannictwa zewnętrzne – Wcielenie Syna Bożego, ogniste języki – w dniu Zielonych Świąt – zmierzały do misji wewnętrznej. Pod zewnętrzną szatą misji danej Osoby Boskiej kryje się zawsze misja wewnętrzna, przez łaskę uświęcająca duszę i jednocząca ją z Bogiem. Najważniejsza z misji Boskich – Wcielenie Syna Bożego, który od wieków pochodząc od Ojca i nie opuszczając Go przybiera do swej osobowości naturę ludzką – miała na celu przywrócenie ludzkości łaski, utraconej przez Adama, pojednanie z Bogiem, słowem pociągnięcie całej ludzkości do Boga. Wcielenie Syna Bożego jest zapoczątkowaniem nieprzerwanej serii misji Osób Boskich do poszczególnych ludzi, które to posyłanie trwać będzie do końca świata. Kościół Chrystusowy i sakramenty święte są kontynuowaniem zewnętrznej misji Syna Bożego, który z Ojcem i Duchem Świętym wciąż od nowa przychodzi, przebywa i działa w Kościele. Jeśli chodzi o misje Osób Boskich do poszczególnych dusz, to dokonują się one po raz pierwszy w momencie pierwszego uświęcenia duszy przez łaskę. Uświęcając duszę łaską, Bóg przychodzi do niej z darem podwójnym: stworzonym, którym jest łaska uświęcająca, oraz niestworzonym, którym jest sam Bóg, bo uświęcając łaską równocześnie On sam osobiście oddaje się duszy. Misja niewidzialna – pisze Doktor Anielski – dokonuje się przez dar łaski uświęcającej, tak jednak, że oddaje się sama Osoba Boska. Łaski uświęcającej nie można oddzielać

sakramenty, łaska posługiwania hierarchicznego<sup>895</sup>, „władza kluczy”<sup>896</sup>, cnoty i dary Ducha Świętego w wierzących<sup>897</sup>.

---

od Boga, oddającego się duszy w momencie uświęcania jej. Bóg uświęcając łaską oddaje się duszy, a oddając się duszy uświęca ją. Im bardziej się duszy oddaje, tym więcej ją uświęca i głębiej ze sobą jednoczy. To oddanie się Boga duszy pogłębia się ze wzrostem łaski”.

<sup>895</sup> Por. R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2: „W ofierze eucharystycznej jest ten sam ofiarnik co i na Kalwarii, ale w stanie sakramentalnym. Chrystus we Mszy świętej składa ofiarę przez posługę kapłanów, jak uczy Sobór. Na Kalwarii ofiarował siebie Chrystus w sposób naturalny. We Mszy świętej ten sam Chrystus jest ofiarnikiem, ale w sposób ukryty pod osobą kapłana-człowieka, jako pod znakiem sakramentalnym. Jest ofiarnikiem, bo wykonywa akt ofiarniczy, ale czyni to w sposób tajemniczy, przez człowieka widzialnego, który jednak został do tego nie tylko wydelegowany, ale od wewnątrz przysposobiony przez charakter kapłański. Zachodzi ścisła łączność między ofiarą a kapłaństwem. Ze zmianą ofiary następuje zmiana kapłaństwa. Ofiara i kapłaństwo z Bożego zrządzenia tak są ze sobą złączone, że istniały w każdym Prawie. Gdy więc w Nowym Przymierzu Kościół katolicki otrzymał z ustanowienia Pana widzialną, świętą ofiarę Eucharystii, to trzeba także wyznawać, że jest w nim nowe widzialne i zewnętrzne kapłaństwo, w które zostało przemienione dawne kapłaństwo. Pismo św. wykazuje i Tradycja Kościoła zawsze uczyła, że jest ono ustanowione przez samego Pana, Zbawiciela naszego, oraz że Apostołowie i ich następcy w kapłaństwie otrzymali władzę konsekrowania i podawania Ciała i Krwi Jego, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów. I dalej uczy tenże Sobór, że kapłaństwo jest prawdziwym sakramentem. Nikt zatem nie powinien wątpić, że kapłaństwo jest prawdziwie i właściwie jednym z siedmiu sakramentów Kościoła świętego. Charakter kapłański jest uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa. Jest to uczestnictwo ontologiczne. Ono wyciska na duszy, naznaczonej charakterem, obraz Chrystusa-Kapłana. Charakter kapłański upodabniając do Chrystusa-Kapłana, daje równocześnie zdolność działania nie tylko w imieniu Chrystusa, ale w zastępstwie Jego osoby. Charakter kapłański jako uczestnictwo w *unii hipostatycznej*, która uczyniła Chrystusa kapłanem, całej ludzkości, wszczepia – w pewien sposób – w Chrystusa, i to nie przejściowo, ale na zawsze. Kapłaństwo Chrystusa jest wieczne, bo *unia hipostatyczna* jaka dokonała się przy Wcieleniu, jest nierozzerwalna. Kapłan przez charakter tkwi w kapłaństwie Chrystusa, coś na sposób promienia wychodzącego od słońca. W Chrystusie jest pełnia władzy kapłańskiej. Charakter kapłański to uczestnictwo w pełni Chrystusowej władzy kapłańskiej. Pełnia władzy kapłańskiej u Chrystusa ma się do władzy kapłańskiej, jakiej udziela charakter, jak pełnia i doskonałość do uczestnictwa w tej pełni i doskonałości. Władza, jaką daje charakter sakramentalny, jest ściśle zależna od kapłaństwa Chrystusowego, jak promień zależy całkowicie od ogniska, z którego wychodzi. Jak długo istnieje ognisko tak długo promieniuje ciepłem i światłem. Analogicznie charakter sakramentalny, wyłaniający się z kapłaństwa Chrystusowego, trwać będzie na wieki, bo kapłaństwo Chrystusa jest wieczne. Charakter kapłański raz wyciśnięty na duszy, trwa w niej na zawsze i żadna moc nie może go usunąć. Zarówno Chrystus w swej pełni kapłaństwa jak i człowiek uczestniczący w kapłaństwie Chrystusa przez charakter sakramentalny, są kapłanami na wieki. »Podobnie i Chrystus nie sam siebie okrył sławą przez to, iż stał się arcykapłanem, ale uczynił to ten, który powiedział do Niego: Ty jesteś moim Synem, jam cię dziś zrodził, jak i w innym miejscu: Tyś jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka« (Hbr 5,5-6). Chrystus jest ofiarnikiem we Mszy świętej, ale w inny sposób niż na Kalwarii. Jest ofiarnikiem – kapłanem w sposób sakramentalny. Wykonywa akt ofiarniczy przez kapłana – człowieka, który jest wszczepiony w Chrystusa i do Niego upodobniony przez charakter kapłański. Kapłan – człowiek przez charakter jest sakramentalnie samym Chrystusem, a Chrystus konsekrujący słowami wypowiedzianymi przez kapłana – człowieka, jest ofiarnikiem sakramentalnym. Chrystus i kapłan – człowiek stają się sakramentalnie czymś jednym i konsekrują jako ktoś jeden – *per modum unius*. Chrystus, jako ofiarnik główny i w sposób niewidzialny, ukryty pod znakiem sakramentalnym, jakim jest dla Niego kapłan – człowiek, a kapłan – człowiek w sposób widzialny i mocą Chrystusa, jak na to wskazują wyraźnie słowa konsekracji. Kapłan – człowiek konsekrując nie mówi: »To jest Ciało Chrystusa – To jest Krew Chrystusa«, ale »to jest Ciało moje«”.

<sup>896</sup> R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 93-94: „Jako Odkupiciel otrzymał Chrystus władzę nad całym wszechświatem, jak to sam zaznaczył uroczystie wobec Apostołów i uczniów tuż przed wstąpieniem do nieba: »Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi« (Mt 28,18). Chrystus władzę rządzenia i kierowania ludzkością, a więc także władzę odpuszczania grzechów, przelał na Apostołów i ich następców. Udzielając tej władzy Kościołowi, Chrystus ustanowił sakrament pokuty. Pan (Chrystus) – uczy Sobór Trydencki – wtedy zasadniczo ustanowił sakrament pokuty, gdy po swoim zmartwychwstaniu tchnął na swoich uczniów i rzekł im: »Weźmijcie Ducha Świętego; którym odpuście grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są zatrzymane« (J 20,22-23). Powyższe

Jeśli chodzi o prymat Piotra oraz prymat Rzymu jako Stolicy Apostolskiej, to Kostecki przygląda się obrazowi Piotra w Nowym Testamencie, gdzie można zauważyć szereg tekstów ukazujących jego szczególną rolę w gronie Dwunastu. 1 Kor 15,3-7 pokazuje Piotra jako pierwszego świadka zmartwychwstania. Ewangelia św. Jana (J 21,15-19) podkreśla rolę Piotra: „A gdy spożywali śniadanie, rzekł Jezus do Szymona Piotra: Szymonie, synu Jana, czy miłujesz mnie więcej aniżeli ci? Odpowiedział Mu: Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham. Rzekł do niego: Paś baranki moje (...)”. Istnieją liczne wzmianki o Piotrze na pierwszym miejscu (por. Mt 10,2-4; Mk 13,16-19; Łk 6,14-16; Dz 1,13) oraz teksty mówiące o jego pierwszym miejscu w specjalnej grupie apostołów: Piotr, Jakub i Jan, którzy biorą udział w Przemienieniu, modlitwie na Górze Oliwnej, wskrzeszeniu córki Jaira (por. Mk 9,2nn; Mk 14,33nn; Mt 5,37). Św. Paweł kontaktuje się z nimi w sprawie głoszenia Ewangelii poganom. Nowe imię nadane Piotrowi przez Jezusa nie jest imieniem własnym, którego się przecież nie tłumaczy, nie ukazuje jego charakteru, ale posługę skały przeciwstawiającej się fali niewierności, pogaństwa i niszczenia człowieka. Ojciec Romuald Kostecki przytoczył centralny tekst tradycji dotyczącej prymatu Piotra (por. Mt 16,17-19). „Wiemy bowiem z Ewangelii, że Chrystus jeszcze przed swoją męką, mianował św. Piotra głową mającego powstać Kościoła, udzielił mu władzy rozwiązywania i zatrzymywania. »Odpowiadając Jezus, rzekł mu: Błogosławiony jesteś, Szymonie, Bar Jona, bo ciało i krew nie objawiły tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiach. A ja tobie powiadam, żeś ty jest opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebiesiach; a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiach«. Władzę odpuszczania grzechów otrzymali Apostołowie od Chrystusa nie tylko dla siebie, ale i dla swoich następców. Jest ona własnością kapłanów w Kościele Chrystusowym”<sup>897</sup>. Na innym miejscu dominikański teolog wspominał: „Gdy więc w Nowym Przymierzu Kościół katolicki otrzymał z ustanowienia Pana widzialną, świętą ofiarę Eucharystii, to trzeba także wyznawać, że jest w nim nowe widzialne i zewnętrzne kapłaństwo, w które zostało przemienione dawne kapłaństwo. Pismo św. wykazuje i Tradycja Kościoła zawsze uczyła, że jest ono ustanowione przez

---

słowa, jak dalej zaznacza tenże Sobór, mówią o władzy odpuszczania i zatrzymania grzechów. W ten sposób rozumiał je Kościół od początku”.

<sup>897</sup> Książki o. Romualda Kosteckiego OP na ten temat: TŻN, s. 140-498; TWB, *Tajemnice serca i Ten Który jest i Jego dzieło* w całości.

<sup>898</sup> R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 94.

samego Pana, Zbawiciela naszego, oraz że Apostołowie i ich następcy w kapłaństwie otrzymali władzę konsekrowania i podawania Ciała i Krwi Jego, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów”<sup>899</sup>. Piotr otrzymuje obietnicę nie tylko osobistą, ale dotyczącą gromadzenia nowego Ludu Bożego, przekraczającą czas jego osobistego życia, obietnicę przeciwstawienia się samej niszczycielskiej mocy otchłani, „władzę kluczy”<sup>900</sup>. Władza kluczy to władza decydowania o tym, kto może, a kto nie może wejść do królestwa niebieskiego. Władza związywania i rozwiązywania oznacza władzę podejmowania decyzji doktrynalnych oraz prawo nakładania i znoszenia ekskomuniki. Odpowiada ona w swojej istocie władzy przebaczenia, powierzonej Kościołowi w osobie Piotra. Jeśli chodzi o Rzym jako Stolicę Apostolską to należy stwierdzić, jak to pokazał św. Ireneusz z Lyonu, że stanowi ona miarę autentycznej apostołowskiej Tradycji, którą jest Kościół Rzymski – miejsce męczeństwa św. Piotra i Pawła. Prymat rzymski to uznanie Rzymu jako kryterium autentyczności wiary apostołowskiej. Jest to kryterium znacznie starsze od Pisma Świętego. Kanon Nowego Testamentu ukształtował się znacznie później i to poprzez Tradycję, której konstytutywnym elementem była władza Katedry rzymskiej. O roli stolic apostołskich, wokół których rozwinął się system patriarchalny, i ich związku z tradycją *piotrową* wspominają również dokumenty Kongregacji Nauki Wiary<sup>901</sup>. Kostecki stwierdził, że „Między wieloma innymi zadaniami, jakie Chrystus powierzał Kościołowi, kiedy go ustanawiał i formował, wybierając Apostołów z Piotrem, na czele jako jego fundamentem – zlecił mu i nauczanie. Obecny sobór święty, idąc w ślady pierwszego soboru watykańskiego, zgodnie z nim poucza i oświadcza, że Jezus Chrystus, Pasterz wiekuisty, założył Kościół, posławszy Apostołów, tak jak sam został posłany przez Ojca; chciał też, aby ich następcy, mianowicie biskupi, byli w Jego Kościele pasterzami aż do skończenia świata. Żeby zaś episkopat był jeden i nie podzielony, postawił nad innymi Apostołami św. Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty. Tę naukę o ustanowieniu, wiecznej trwałości, znaczeniu i naturze świętego prymatu biskupa rzymskiego i o jego nieomylnym urzędzie nauczycielskim sobór święty na nowo wszystkim wiernym do wierzenia podaje, a kontynuując rozpoczęte dzieło, postanawia wszem wobec przedstawić i ogłosić naukę o biskupach, następcach Apostołów, którzy wraz z następcą Piotra, namiestnikiem Chrystusowym, i widzialną

---

<sup>899</sup> Por. R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2.

<sup>900</sup> R. Kostecki OP, *Sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 94-103.

<sup>901</sup> Por. TWB, s. 96-100. Więcej na temat prymatu rzymskiego w: ks. G. Bachanek, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2005, s. 132-189.

Głową całego Kościoła, zarządzają domem Boga żywego. Nauczanie wówczas spełnia swoje zadanie, gdy z całą pewnością można zaufać nauczycielowi, gdy się jest pewnym, że on nie błądzi. Chrystus, zlecając ważną misję pouczenia ludzkości o prawdach objawionych oraz wyjaśniania tych prawd, obdarzył Kościół nieomylnością. Dzięki szczególnej asystencji Ducha Świętego w nauczaniu Kościoła nie ma i nie może być błędu. Nauczanie w Kościele należy do hierarchii, a więc do biskupów w łączności z papieżem i pod przewodnictwem papieża. Biskupi pozostający w łączności z papieżem posiadają w Kościele najwyższą władzę. Władzę swoją sprawują konkretnie w sposób uroczysty na soborach powszechnych. Papież natomiast jako Głowa Kościoła i jako najwyższy Pasterz i Nauczyciel, posiada władzę niezależnie od soboru i poza soborem może ją wykonywać, a gdy ją sprawuje jako najwyższy Nauczyciel, jest nieomylny<sup>902</sup>.

Kostecki był świadomy, że istnienie Kościoła Chrystusowego<sup>903</sup> sięga o wiele dalej niż istnienie widzialnego Kościoła katolickiego, czy jak on go nazywa widzialnego Kościoła-Instytucji. „Kościół Chrystusowy jest nadprzyrodzonym organizmem, Mistycznym Ciałem Chrystusa, ale równocześnie jest instytucją. Jako instytucja stanowi zewnętrzną formę Ciała Mistycznego w jego realizacji ziemskiej. Kościół-Instytucja jest widzialny i poznawalny, ma swoją historię, pracuje ustawicznie, aby ludzkość urabiać i doskonalić moralnie. Kościół-Instytucja jest na usługach ludzkości, którą ma tu na ziemi uświęcać, przygotowując poszczególne jednostki do bezpośredniego oglądania Boga w życiu przyszłym. Bóg tak właśnie – w Kościele i przez Kościół – chce uświęcać i zbawiać ludzi”. Dominikański dogmatyk dostrzegł dwojaki sposób dopływu łask do Ciała Mistycznego, mianowicie przez sakramenty

---

<sup>902</sup> TWB, s. 97. Kostecki zauważa: „Nieomylność papieża jest dogmatem wiary. Dlatego idąc wiernie w ślady Tradycji otrzymanej od początku wiary chrześcijańskiej, ku chwale Boga, Zbawiciela naszego, ku podwyższeniu religii katolickiej i zbawieniu chrześcijańskich narodów, za zgodą świętego soboru nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że Biskup Rzymski, gdy mówi *ex cathedra* – tzn. gdy sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostolską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary i moralności – dzięki opiece Bożej przyrzeczonej mu w osobie św. Piotra Apostoła, posiada tę nieomylność, jaką Boski Zbawiciel chciał, aby Kościół Jego był obdarzony w definiowaniu nauki wiary i moralności. Toteż takie definicje są niezmiennie same ze siebie, a nie na skutek zgody Kościoła”.

<sup>903</sup> TŻN, s. 448: „Kościół wszystkich swych członków ma pod szczególną opieką i wielką troską otacza ich dobro duchowe. Jeśli tylko poddadzą się jego kierownictwu, idą za jego wskazówkami i zechcą z jego opieki korzystać, nie zabraknie im łask potrzebnych do osiągnięcia zbawienia, ponieważ Kościół ma wszystko, co jest potrzebne do uświęcenia jego członków. Każdy z nich może się uświęcić i zbawić. Tę misję uświęcania ludzkości i szafowania łaskami zlecił Kościołowi Chrystus. Do wszystkich, którzy chcą otrzymać łaskę, mówi On niejako: idźcie do mojego Kościoła a otrzymacie ją. Kto jednak świadomie nie chciałby zwrócić się do Kościoła, ten łaski nie otrzyma. I dlatego to już w pierwszych wiekach utarło się powiedzenie *extra Ecclesiam nulla salus*, poza Kościołem nie ma zbawienia – bo poza Kościołem nie ma łaski Chrystusowej”.



wiary oraz przez bezpośredni kontakt z Chrystusem tych, którzy znajdują się „poza Kościołem [widzialnym, instytucją, przypis autora rozprawy], Chrystus oddziaływa bezpośrednio, przygotowując ich stopniowo łaskami uczynkowymi na przyjęcie wiary, będącej początkiem i fundamentem życia nadprzyrodzonego”<sup>904</sup>. Jego zdaniem Bóg chce zbawić wszystkich ludzi, „wszystkim daje wystarczające pomoce po temu, i każdy, jeśli tylko nie odrzuca łaski, może osiągnąć zbawienie. (...) Zbawienie jest możliwe dla wszystkich, zarówno dla członków Kościoła, jak i dla tych, którzy doń nie należą, nie znają Chrystusa i nie wierzą w Niego”<sup>905</sup>. Ta uniwersalność, powszechność, czyli katolickość spojrzenia na Kościół ojca Kosteckiego bierze się z właściwego rozumienia roli Ducha Chrystusowego, który jest duszą i sercem Kościoła. Duch Święty według Kosteckiego jest źródłem katolickości Kościoła. Temu zagadnieniu działania Ducha Świętego jako Serca Kościoła katolickiego Kostecki poświęca w szczególności całą książkę *Tajemnice serca*<sup>906</sup>. Jego zdaniem istnieje ciągłość między Chrystusem a Jego Ciałem Mistycznym – Kościołem, która zapewnia z jednej strony to, co w Kościele pochodzi od Chrystusa jako ustanowienie przez Jego Głowę – słowa, chrzest, Eucharystia, misja apostołska, a z drugiej Duch Święty, którego Chrystus udziela Kościołowi – Dusza i Serce Kościoła<sup>907</sup>. Można powiedzieć tak odnośnie trwania Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim, że dokonuje się ono przez łaskę: to, co zewnętrzne w Kościele, a zwłaszcza zewnętrzne posłannictwa Osób Boskich, widzialny Kościół-Instytucja – jako „zewnętrzna forma Ciała mistycznego w jego realizacji ziemskiej”<sup>908</sup>, sakramenty wiary, głoszenie Ewangelii, łaska

---

<sup>904</sup> Tamże, s. 393.

<sup>905</sup> Tamże, s. 449.

<sup>906</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 40: „Duch Święty – serce Boga – może być także nazwany sercem ludzkości usynowionej, bo działa w niej jako w całości oraz w poszczególnych jej członkach, w sposób tajemniczy, na wzór serca fizycznego w organizmie. Działalność Ducha Świętego, zarówno w całym Kościele, jak i w poszczególnych duszach, zmierza do zapalenia miłości w sercach ludzi i do ustawicznego jej potęgowania. Duch Święty, posłany przez Ojca i Syna do serc ludzkich urabia je. Czyni z nas jak się związłe i jasno wyraża Doktor Anielski, miłośników Boga. *Facit nos amatores Dei*” (*IV CG*, c. 21)”.

<sup>907</sup> TŻN, s. 212-213: „Posyłanie Osób Boskich jest więc ściśle związane z wewnętrznym życiem Boga, zasadzającym się na pochodzeniu Osób Boskich. Przedłuża się ono niejako i wychodzi na» zewnątrz wówczas, gdy Trójca Święta sprawia w czasie skutki skończone, mające związek z pochodzącymi Osobami. Posłannictwa mogą być widzialne, jak Wcielenie Syna Bożego, ukazanie się ognistych języków nad apostołami czy też gołębicy nad Chrystusem podczas chrztu w Jordanie; mogą też być czysto wewnętrzne. Te ostatnie wiążą się ściśle z uświęceniem przez łaskę. Moment wiania do duszy łaski uświęcającej jest równocześnie misją niewidzialną Osób Boskich, czyli Syna Bożego i Ducha Świętego; od tej chwili powstaje nowa relacja między duszą i Bogiem, a przez to nowy sposób Jego obecności. Syn Boży i Duch Święty zaczynają przebywać w duszy jako posłani przez Osoby, od których pochodzą, Ojciec zaś, od nikogo nie pochodzący, zaczyna przebywać wraz z Synem i Duchem Świętym nie jako posłany, lecz jako oddający się wspólnie duszy uświęconej łaską”.

<sup>908</sup> TŻN, s. 448.

posługiwania kapłańskiego, władza w Kościele<sup>909</sup>, cnoty i dary Ducha Świętego wierzących, zmierzają do misji wewnętrznej Osób Boskich, czyli do „misji Syna Bożego, który z Ojcem i Duchem Świętym wciąż od nowa przychodzi, przebywa i działa w Kościele”<sup>910</sup>, zmierzają do zamieszkania w Kościele jako wspólnocie miłości – *koinonia* – oraz poszczególnych ludzi Trójcy Świętej. Właśnie w Kościele katolickim w sposób najpełniejszy i najszerszy dostępuje się zbawienie. „Zbawienie (...) to sprawa wewnętrznego zwrócenia się człowieka ku Bogu, które nie może nastąpić bez pomocy łaski. Stąd też całe zagadnienie zbawienia sprowadza się do możliwości lub niemożliwości otrzymania łaski od Boga. Kiedy więc człowiek, po przyjsciu do używania rozumu, staje wobec zasadniczej konieczności nadania kierunku swemu życiu, może albo od Boga się odwrócić, albo do Niego się zwrócić. W pierwszym wypadku grzeszy i staje na drodze potępienia, w drugim – zajmuje właściwą postawę wobec Boga i wchodzi na drogę zbawienia. Pierwszy wypadek jest dziełem wolnej woli człowieka, drugi – dziełem wolnej woli pod działaniem łaski”<sup>911</sup>.

Wprawdzie można mówić o różnych formach przynależności do Kościoła, wyróżniając przy tym wiarę wyraźną (*explicita*) i wiarę niewyraźną (*implicita*), zarodkową. Mówi się także o różnych odmianach przyjęcia chrztu, a więc: chrztu pragnienia *in voto*, *in proposito* itp. Podobnie wymienia się różne sposoby przynależności do Kościoła widzialnego: przynależność widzialną, niewidzialną, całkowitą, dynamiczną<sup>912</sup>. Niemniej tym, co istotne, jest według Kosteckiego to, że Duch Święty gwarantuje Kościołowi katolickiemu, czyli powszechnemu, jedność i ciągłość w wierze otrzymanej od apostołów. To „namaszczenie” Duchem Świętym, to „uchrystusowanie” człowieka łaskami sakramentalnymi zaczyna się od gojenia ran, spowodowanych przez grzechy<sup>913</sup> i dokonuje się nieustannie w całej historii Kościoła katolickiego<sup>914</sup>. „Duch Święty, czyniąc nas miłośnikami Boga, wprowadza nas w życie

---

<sup>909</sup> Por. B. Sesboüé SJ, *Władza w kościele. Autorytet, prawda i wolność*, Wydawnictwo M, Kraków 2003.

<sup>910</sup> TŻN, s. 213.

<sup>911</sup> Tamże, s. 451.

<sup>912</sup> Tamże, s. 449.

<sup>913</sup> Tamże, s. 399-403.

<sup>914</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 40-41: „Ludzkość z woli Bożej jest zrzeszona przez Chrystusa w jedną najszerszą społeczność, jaką jest Kościół, którego głową jest Chrystus, a Duch Święty – duszą i sercem. Duch Święty tajemniczym działaniem ożywia ten nadprzyrodzony organizm łaską uświęcającą, przejściowymi promieniami czy poruszeniami łask uczynkowych oraz szczególnymi darami pozanaturalnymi, pomagającymi do otrzymywania i utrzymywania życia nadprzyrodzonego w całym Kościele i w poszczególnych duszach. Momentem narodzenia Kościoła, a więc jego zaistnienia przez wewnętrzne ożywienie pierwiastkiem nadprzyrodzonym, jest dzień, nazywany powszechnie dniem Zesłania Ducha Świętego. »Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru

trynitarnie. Dopuszcza do uczestnictwa w życiu Trójcy Przenajświętszej. Jest On jakby sercem wszystkich serc, które upodabnia do siebie. Rozlewając w duszach miłość i czyniąc nas »miłośnikami Boga«, odbija w nas nieskończoną miłość, jaką kochają się Ojciec z Synem. (...) Duch Święty, rozpalając w sercach naszych miłość, czyni nas przyjaciółmi Boga, na wzór tej najgłębszej i najbardziej tajemniczej przyjaźni, jaka istnieje w życiu trynitarnym między Osobami Boskimi. Kocha nas jako swoich przyjaciół, wchodząc w zażyłe stosunki z tymi którzy Go miłują, objawia im swoje sekrety, daje zrozumienie tajemnic życia Bożego oraz planu Bożego odnośnie serc ludzkich: »ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują. Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego« (1 Kor 2,9-10). Duch Święty, obdarzając nas darami płynącymi z miłości przyjaźni, urabia

---

i napełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały im się też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić« (Dz 2,1-8). Był to przeobfity wylew Ducha Świętego na Apostołów, a przez nich na cały Kościół. Wewnętrzny i tajemniczy, jak każde działanie łaski, a równoczesne okazany znakami zmysłowymi. Od tego czasu Kościół jest pod ustawicznym działaniem Ducha Świętego. A więc pod ustawicznym wpływem miłości Boga. Serce Boże bije ustawicznie w Kościele i bić będzie do końca wieków. To działanie Ducha Świętego, zapoczątkowane w wieczerniku, widać w życiu Apostołów. Oni otrzymują Ducha Świętego w obfitości, aby mogli skutecznie głosić Ewangelię, jak to im obiecał Chrystus. »Nie wasza to rzecz znać czas i chwilę, które Ojciec ustali swoją władzą, ale gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jeruzolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce świata« (Dz 1,7-8). Tę moc pochodzącą od Ducha Świętego, a zapowiedzianą przez Chrystusa, widać u Apostołów. Zwłaszcza u św. Piotra. Po wyjściu z Wieczernika, gdzie Duch Święty na nich zstąpił, byli już innymi ludźmi. Mężni, odważni. Świadczy o tym pierwsze wystąpienie św. Piotra, zapisane w Dziejach Apostolskich (Dz 2,14-35). Pierwsi chrześcijanie, będąc pod ożywym wpływem Ducha Świętego, stanowili jedność: »Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących« (Dz 4,32). Działalność Ducha Świętego zdąża do tego, aby w Kościele był jeden duch i jedno serce, tak jak to miało miejsce w pierwszych dniach jego zaistnienia. Działanie Ducha Świętego rzuca się w oczy także w apostołowskiej działalności św. Pawła. Duch Święty skierowuje go do głoszenia Ewangelii: »Gdy odprowadzali publiczne nabożeństwo i pościli, rzekł Duch Święty: Wyznaczcie mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem« (Dz 13,2). Św. Paweł i Barnaba, posłuszni nakazowi starszych, udali się w podróż misyjną. Autor Dziejów zaznacza, że oni byli posłani przez Ducha Świętego: »A oni wysłani przez Ducha Świętego zeszli do Seleucji« (Dz 13,4). Duch Święty kieruje krokami św. Pawła w pracy apostołowskiej: »Przeszli Frygię i krainę galacką, ponieważ Duch Święty zabronił im głosić słowo w Azji. Przybywszy do Myzji, próbowali przejść do Bitynii, ale Duch Jezusa nie pozwolił im« (Dz 16,6-7; 20,22-23; 21,4.11). Działalność Ducha Świętego dokonywała się przez udzielanie całemu Kościołowi lub jego poszczególnym członkom, darów, zwanych charyzmatami, które same z siebie nie uświęcają, lecz pomagają do uświęcenia i do należytego urobienia serc ludzkich. Ta podwójna działalność Ducha Świętego trwa nadal w Kościele. Duch Święty czuwa przede wszystkim nad jego jednością, czystością wiary, przez szczególną asystencję, jaką cieszy się papież. Nieomyślność papieża, kiedy występuje jako nauczyciel całego Kościoła, to szczególna opieka Ducha Świętego. Nieomyślne orzeczenie soborów powszechnych, to dzieło Ducha Świętego. Tenże Duch Święty czuwa nad potrzebami ludzkości i w miarę potrzeb wzbudza tajemniczo w Kościele ludzi dla wypełnienia danych misji czy do zaradzenia trudnościom, czy dla obrony wiary i rozszerzania jej. Historia Kościoła, sumiennie badana, może wykazać te tajemnicze, wewnętrzne pociągnięcia Ducha Świętego wobec Kościoła jako całości. A przez to samo wobec całej ludzkości. Duch Święty – miłość osobowa – pracuje nad ludzkością, aby w niej było »jedno serce« – to znaczy, aby wszyscy ludzie byli »miłośnikami Boga«.

nasze serca, oczyszczając je i przebóstwiając, tak by mogły rozpalać się coraz więcej miłością nadprzyrodzoną, upodabniając się przez to do Serca wszystkich serc – do Ducha Świętego. Aby otrzymać tę łaskę, trzeba wejść do szkoły Ducha Świętego”<sup>915</sup>.

Tym głównym i najbogatszym źródłem łask w szkole Ducha Świętego jest Eucharystia jako ofiara. Kostecki wyraźnie stwierdził, że wszystkie łaski spływające na świat, przechodzą przez ofiarę eucharystyczną, gdyż mają łączność z Chrystusem Żertwą, zawartym w Eucharystii<sup>916</sup>. Upodabnianie się do Chrystusa Żertwy, przemienianie wewnętrzne przez łaskę dokonuje się poprzez upodabnianie się Chrystusa przyjmującego cierpienia podczas swej Męki i łączenie z Nim jako Najwyższym Kapłanem i Głową swego Ciała Mistycznego.

Dominikański teolog wskazał na kilka bardzo konkretnych form obecności Chrystusa w świecie poprzez pośrednictwo jednego Kościoła katolickiego: „»Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody: udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego; uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata« (Mt 28,16-19). Chrystus w rozmaity sposób przebywa wśród nas, jak to przypomina encyklika *Misterium Fidei*. Jest obecny w Kościele modlącym się, ponieważ modli się za nas jako nasz kapłan; modli się w nas, jako Głowa Ciała Mistycznego; i my modlimy się do Niego, jako naszego Boga. Jest obecny – po drugie – w Kościele praktykującym dzieła miłosierdzia; w Kościele – po trzecie – pielgrzymującym do życia wiecznego, gdyż sam mieszka przez wiarę w sercach naszych, oświeca nas nadprzyrodzenie oraz wlewa do naszych serc miłość, przez Ducha Świętego, którego nam daje i dzięki miłości możemy zdążać do nadprzyrodzonego celu ostatecznego. Inny sposób obecności – czwarty – realizuje się przez głoszenie Ewangelii, która jest słowem Bożym. Jest to najprawdziwszy sposób obecności – *verissime adest* – gdyż słowo Boże głosi w Kościele w imieniu Chrystusa, w oparciu o powagę Chrystusa, który sam jest Słowem Bożym Wcielonym, oraz przy Jego asystencji. Dalszy – piąty – sposób dokonywa się przez sprawowanie władzy nad Ludem Bożym, bo władza, jaką mają kierownicy Kościoła pochodzi od Chrystusa; kiedy ją wykonywają, Chrystus stoi za nimi. Jest więc obecny w Kościele – według św. Augustyna – jako *Pastor pastorum*. Jest ponadto obecny (szósty sposób) w Kościele przez ofiarę Mszy św. i sakramenty święte. A więc przez kult chrześcijański,

---

<sup>915</sup> Tamże, s. 43-44.

<sup>916</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 2, s. 112.

zapoczątkowany przez samego Chrystusa i przekazany Kościołowi, by go sprawował do końca świata. Najdoskonalszy sposób przebywania Chrystusa w Kościele, to Jego rzeczywista obecność w Eucharystii, spowodowana przeistoczeniem chleba i wina w Ciało i Krew Jego. Ta obecność – zaznacza Encyklika – nazywa się »rzeczywista« nie w tym znaczeniu, jakoby wyżej wymienione nie były rzeczywiste, ale z racji szczególnej doskonałości, bo jest to obecność substancjalna; a więc cały Chrystus, Bóg i człowiek, jest obecny. Po konsekracji – jak naucza Sobór Trydencki – pod postaciami jest Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i człowiek – prawdziwie (*vere*); rzeczywiście (*realiter*); substancjalnie (*substantialiter*). Chrystus – jako człowiek – jest obecny po prawicy Ojca, naturalnym sposobem istnienia; równocześnie Jego człowieczeństwo jest obecne w sakramencie Eucharystii, w sposób tajemniczy, trudny do pojęcia, ale nie zawierający w sobie sprzeczności i dlatego możliwy do zrealizowania. Ta rzeczywista obecność przekraczająca prawo natury i stanowiąca w swoim rodzaju największy z cudów, dokonywa się przez zadziwiającą i osobliwą przemianę, nazwaną trafnie i właściwie »przeistoczeniem«. Jest ponadto Chrystus wśród nas przez bezpośrednie oddziaływanie na ludzkość w tajnikach poszczególnych dusz, oświecając je, pociągając ku sobie”<sup>917</sup>.

Dominikański teolog był świadomy tego, że „obecnie, zgodnie z nauką Magisterium Kościoła uważa się, że przynależą do Kościoła wszyscy ci, którzy mają pragnienie i gotowość pełnienia woli Bożej. Pragnienie to nie musi nawet być wyrażone wprost, wystarczy, że zawiera się *implicite* w należyтым nastawieniu duszy. Dobroć bowiem i sprawiedliwość Boża nie mogą zezwolić na to, by człowiek dobrej woli, który robi, co jest w jego mocy był skazany na potępienie”<sup>918</sup>. Oczywiście, zgłębianie nauki Pisma Świętego i sama przynależność do Kościoła ułatwiają człowiekowi osiągnięcie zbawienia, ale go nie gwarantują automatycznie. Nie wystarczy samo zewnętrzne trwanie (rytuały, nawyki, piastowanie urzędów itd.) w Kościele bez osobistego przyzwolenia na działanie łaski Bożej. Kostecki twierdzi, że „przynależność do Kościoła zakłada znajomość Chrystusa, zatem wiara w Niego i fakt bycia członkiem Kościoła, w jego formie instytucjonalnej, jest także darem Bożym, który może i powinien być dla każdego źródłem łask. (...) Znajomość Ewangelii i przynależność do Kościoła ułatwiają zbawienie. Sama jednak przynależność do Kościoła nie jest *eo ipso* gwarancją zbawienia, bo i członkowie Kościoła mogą się potępić. Kościół czuwa

---

<sup>917</sup> Tamże, s. 240-241.

<sup>918</sup> TŻN, s. 453.

i troszczy się o nasze zbawienie, ale brak naszej dobrej woli może tę pomoc Kościoła udaremnić”<sup>919</sup>.

Warto na koniec przytoczyć zdanie św. Augustyna: „Ilekróć mnie przeraża to, czym jestem dla was, pociechę daje mi to, czym jestem wraz z wami. Dla was bowiem jestem biskupem, wraz z wami jestem chrześcijaninem. Pierwsze to imię urzędu, drugie – łaski; tamto niesie ze sobą niebezpieczeństwo, to – zbawienie” (św. Augustyn, *Sermo* 340,1; PL 38, 1483). Tak więc, w nauce o łasce ojca KostECKIEGO, dla wszystkich, bez wyjątku, droga do nieba jest otwarta, Bóg chce wszystkich zbawić, a u Boga nie ma rzeczy niemożliwych. Oczywistym jednak pozostaje fakt, że jest to rzecz łatwiejsza dla tych, co znają Ewangelię i znajdują się w Kościele katolickim, bądź zdążają do niego, poszukując Chrystusa<sup>920</sup>. Droga poprzez Kościół jest normalna, zwyczajna – drogę poza Kościołem należy zaliczyć do nadzwyczajnych, dla tych, co w żaden sposób nie mogli się zetknąć z Kościołem, albo też są „w dobrej wierze” (*in bona fide*) poza Kościołem. Podkreślić trzeba za KostECKIM, że Sobór Świąty zwraca się w pierwszym rzędzie do wiernych katolików. Uczy zaś, opierając się na Piśmie świętym i Tradycji, że ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół; On to właśnie, podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu, potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby tedy być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać<sup>921</sup>.

---

<sup>919</sup> Tamże.

<sup>920</sup> Por. R. KostECKI OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 42: „Duch Świąty trwa nadal w Kościele. Duch Świąty czuwa przede wszystkim nad jego jednością, czystością wiary, przez szczególną asystencję, jaką cieszy się papież. Nieomylność papieża, kiedy występuje jako nauczyciel całego Kościoła, to szczególna opieka Ducha Świątego. Nieomylnie orzeczenie soborów powszechnych, to dzieło Ducha Świątego. Tenże Duch Świąty czuwa nad potrzebami ludzkości i w miarę potrzeb wzbudza tajemniczo w Kościele ludzi dla wypełnienia danych misji czy do zaradzenia trudnościom, czy dla obrony wiary i rozszerzania jej. Historia Kościoła, sumiennie badana, może wykazać te tajemnicze, wewnętrzne pociągnięcia Ducha Świątego wobec Kościoła jako całości. A przez to samo wobec całej ludzkości. Duch Świąty – miłość osobowa – pracuje nad ludzkością, aby w niej było »jedno serce« – to znaczy, aby wszyscy ludzie byli »miłośnikami Boga«”.

<sup>921</sup> R. KostECKI OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 149.

### 3.7. Zagadnienie zasługiwania w Kościele i obecność w Nim charyzmatów

Dwa bardzo ważne zagadnienia: zasługiwania w Kościele i obecność w Nim charyzmatów, z uwagi na ograniczenia niniejszej rozprawy muszą być potraktowane w formie szkicowej. Niemniej są one bardzo ważne dla zrozumienia charytologii ojca Romualda Kosteckiego, gdyż z jednej strony ukazują wagę naszych ludzkich czynów w kontekście zbawienia dla nas osobiście i całej społeczności, dokonywanych w środowisku Kościoła oraz ukazują dynamizm charyzmatów, jakże bardzo potrzebnych w dzisiejszym Kościele. Wiele zamieszania i dyskusji wywołuje do dzisiaj niewłaściwe rozumienie powyższych zagadnień. Z jednej strony w dialogu ekumenicznym z protestantyzmem jawi się wyraziście kwestia zasługiwania ludzkimi czynami<sup>922</sup>. Z drugiej strony wewnątrz Kościoła pojawił się po Soborze Watykański mocny ruch charyzmatyczny, który skupił ogromną liczbę młodych ludzi. Wydaje się więc czymś interesującym choćby przybliżenie bardzo solidnie opracowanej nauki Kosteckiego w tej kwestii w celu uporządkowania refleksji w tych dziedzinach.

Otóż, zdaniem Kosteckiego, fundamentalna dla zrozumienia zasługi jest pierwsza prawda, że zbawienie i usprawiedliwienie, dzieło Bożej wszechmocy, mądrości, a przede wszystkim daru miłosierdzia, ma na celu doprowadzić grzesznych ludzi do osiągnięcia celu ostatecznego w życiu wiekuistym: uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej<sup>923</sup>. „Ponieważ Chrystus przyszedł na świat jako Odkupiciel, czynności Jego, a zwłaszcza Ofiara krzyżowa, zasługiwały także i dla nas. Chrystus otrzymał łaskę uświęcającą nie tylko z tytułu osobistego, ale także jako Głowa ludzkości. Z tej też racji Jego zasługi rozciągają się na innych, stanowiących z Nim jedną osobę mistyczną; podobnie jak działanie głowy w każdym człowieku jest własnością wszystkich członków ciała i wszystkie zeń korzystają. Uczynki Chrystusa – jak zaznacza Doktor Anielski – mają się do Niego samego oraz do Jego członków tak, jak czynności zwykłego człowieka w stanie łaski do niego samego. Zwyczajny człowiek, uświęcony łaską, może swymi czynnościami zasługiwać tylko dla siebie. Chrystus zaś, dzięki łasce »Głowy«, może zasługiwać także dla innych»<sup>924</sup>.

Według ojca Romualda, tym, co jest najważniejsze w kwestii zasługiwania, jest prawda, że Chrystus wysłużył nam wszystko<sup>925</sup>, a więc najpierw wysłużył to, co

---

<sup>922</sup> Deklaracja o usprawiedliwieniu.

<sup>923</sup> Por. TŻN, s. 108-130; 225-226; 255-278.

<sup>924</sup> Tamże, s. 126.

<sup>925</sup> Tamże.

ludzkość utraciła przez grzech pierwszego ojca Adama, nie tylko odzyskał On utracone dary, ale przyniósł ludziom o wiele więcej: „nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem, jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, to o ile obficie spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez Jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa. (...) Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa (Rz 5,15-17). Najważniejszym z wysłużonych przez Chrystusa darów jest łaska uświęcająca (zaczątek życia wiecznego w nas)<sup>926</sup>, która daje uczestnictwo w życiu Boga, oraz sam dar życia wiecznego<sup>927</sup>. Przez łaskę otrzymujemy odpuszczenie grzechów i godność dzieci Bożych. Prócz tego zaś wszystko inne, cokolwiek ma związek z łaską i chwałą wieczną: a więc łaski uczynkowe, wszystkie pomoce niezbędne, by się do łaski przygotować, odzyskać ją, podtrzymywać i rozwijać, czyli uświęcić się i wytrwać w łasce do końca. Chrystus zasługiwał dla nas z tej racji, że jest Głową ludzkości<sup>928</sup>, że jest Głową Kościoła, że otrzymał w tym celu

---

<sup>926</sup> Tamże, s. 266: „Łaska uświęcająca jest zaszczepieniem i zapoczątkowaniem w duszy życia wiecznego, *inchoatio vitae aeternae*. Jest zarodkiem, nasieniem, w którym początkowo mieści się zdolność oglądania bezpośrednio istoty Bożej. Jako to nasienie pełnego życia nadprzyrodzonego, które polega na bezpośrednim widzeniu i kontemplacji istoty Bożej, łaska ma się w duszy rozwijać, podobnie jak rozwija się rzucone w ziemię nasienie rośliny. Z tą jednak wielką różnicą, że nasienie rozwija się z konieczności, jeśli tylko znajdzie odpowiednią glebę i należyte warunki atmosferyczne, łaska natomiast – w zależności od naszej współpracy, czyli przez praktykę uczynków nadprzyrodzonych, to jest czynności moralnie dobrych, przeobstwonionych łaską i wykonanych pod działaniem łask uczynkowych. Między łaską uświęcającą w duszy a widzeniem istoty Bożej jest ciągłość: światło chwały – *lumen gloriae*, uzdalniające duszę do oglądania Boga w Jego istocie, jest to ta sama łaska w pełnym rozkwicie. Czas, od chwili wiania łaski do duszy aż do momentu wejścia w posiadanie Boga przez widzenie uszczęśliwiające, jest czasem rozwoju łaski, który realizuje się przez czyny nadprzyrodzone. Życie ludzkie na poziomie nadprzyrodzonym, jest to *motus creaturae rationalis ad Deum*. Każda czynność nadprzyrodzona udoskonala działającego od wewnątrz i równocześnie zbliża go do Boga. Każda więc czynność jako zdążanie – *motus* – pod wpływem łaski jest zbawienna, a o tyle zbawienna, o ile jest wykonana pod wpływem łaski. Czynności nadprzyrodzone wysługują równocześnie trzy rzeczy: życie wieczne, zasadzające się na widzeniu istoty Bożej, powiększenie łaski i miłości oraz powiększenie chwały niebieskiej”.

<sup>927</sup> TŻN, s. 265: „Głównym i zasadniczym przedmiotem zasługi człowieka uświęconego łaską jest życie wieczne”.

<sup>928</sup> *Sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit* – „Swoją najświętszą męką na drzewie krzyża wysłużył nam usprawiedliwienie”, naucza Sobór Trydencki (Sobór Trydencki: DS 1529), podkreślając jedyny charakter ofiary Chrystusa jako „sprawcy zbawienia wiecznego” (Hbr 5,9). Kościół czci Krzyż, śpiewając: *O crux, ave, spes unica* – „O Krzyżu, bądź pozdrowiony, jedyna nasza nadziejo!” (*Hymn Vexilla Regis*). KKK, 617. Możemy zasługiwać przed Bogiem jedynie w następstwie dobrowolnego zamysłu Boga, by włączyć człowieka w dzieło swojej łaski. Zasługa jest przede wszystkim dziełem łaski Bożej, a następnie współpracy człowieka. Zasługa człowieka powraca do Boga. KKK, 2025. Łaska Ducha Świętego dzięki naszemu przybranemu synostwu może nam udzielić prawdziwej zasługi, zgodnie z darmową sprawiedliwością Bożą. Miłość jest w nas pierwszorzędym źródłem zasługi przed Bogiem. KKK, 2026. Nikt nie może wysłużyć sobie pierwszej łaski, która znajduje się u początku nawrócenia. Poruszeni przez Ducha Świętego, możemy wysłużyć sobie i innym wszystkie łaski potrzebne do osiągnięcia życia wiecznego, jak również koniecznych dóbr doczesnych. KKK, 2027.



łaskę specjalną, że stanowimy z Nim jedno Ciało Mistyczne. Zasługa Chrystusa sięga więc tak daleko, jak daleko sięga Jego łaska, dzięki której może zasługiwać. Łaska zaś Chrystusa zawiera w sobie pełnię nieograniczoności; ma ona moc uświęcić formalnie, nie tylko samego Chrystusa, ale także może być przyczyną sprawczą uświęcenia innych. Łaska uświęcająca, łaski uczynkowe, wszystkie czynności nadprzyrodzone, którymi przygotowujemy się do otrzymania łaski, uczynki zasługujące, a także dary przyrodzone, jak nasze istnienie, nawet dopuszczenie niektórych upadków, z których wynika korzyść duchowa, wszystko to stanowi owoc zasług Ofiary krzyżowej. Słowem, cokolwiek prowadzi do zbawienia, wysłużone nam zostało przez Chrystusa. Zasługi Chrystusa obejmują wszystkie łaski spływające na świat, a więc i te, które spływały na ludzkość przed przyjściem Chrystusa. Bóg udzielał ich przez wzgląd na przyszłe Jego zasługi. Tak więc, w swej istocie zasługa i możliwość zasługiwania są darami Bożymi<sup>929</sup>.

---

W zgromadzeniu świętych jaśnieje Twoja chwała, bo dzięki Twojej łasce zdobyli zasługi, które nagradzasz (Mszał Rzymski, Prefacja o świętych, cytuje „Doktora łaski”; por. św. Augustyn, *Enarratio in Psalmos*, 102,7). Pojęcie „zasługa” oznacza na ogół należną zapłatę ze strony wspólnoty lub społeczności za działanie jednego z jej członków, uznane za dobre lub szkodliwe, zasługujące na nagrodę lub karę. Zasługa wynika z cnoty sprawiedliwości, zgodnie z zasadą równości, która nią rządzi. KKK, 2006. W znaczeniu ściśle prawnym nie istnieje ze strony człowieka zasługa względem Boga. Nierówność między Nim a nami jest niezmierna, ponieważ wszystko otrzymaliśmy od Niego jako naszego Stwórcy. KKK, 2007. Zasługa człowieka u Boga w życiu chrześcijańskim wynika z tego, że Bóg w sposób dobrowolny postanowił włączyć człowieka w dzieło swojej łaski. Ojcowskie działanie Boga jest pierwsze dzięki Jego poruszeniu; wolne działanie człowieka jest wtórne jako jego współpraca, tak że zasługi dobrych uczynków powinny być przypisane najpierw łasce Bożej, a dopiero potem wiernemu. Zasługa człowieka powraca zatem do Boga, odkąd jego dobre uczynki mają swoje źródło w Chrystusie z natchnień i pomocy Ducha Świętego. KKK, 2008. Przybrane synostwo, czyniąc nas przez łaskę uczestnikami natury Bożej, może nam udzielić – w konsekwencji darmowej sprawiedliwości Bożej – prawdziwej zasługi. Jest to prawo łaski, absolutne prawo miłości, które czyni nas „współdziedzicami” Chrystusa i godnymi otrzymania „obiecane go dziedzictwa życia wiecznego” (Sobór Trydencki: DS 1546). Zasługi naszych dobrych uczynków są darami dobroci Bożej (por. Sobór Trydencki: DS 1548). „Najpierw została dana łaska; teraz zwracamy to, co się należy... Twoje zasługi są właśnie darami Bożymi” (św. Augustyn, *Sermones*, 298, 4-5: PL 38, 1367). KKK, 2009. Ponieważ w porządku łaski inicjatywa należy do Boga, dlatego nikt nie może wysłużyć sobie pierwszej łaski, która znajduje się u początku nawrócenia, przebaczenia i usprawiedliwienia. Poruszeni przez Ducha Świętego i miłość możemy później wysłużyć sobie i innym łaski potrzebne zarówno do naszego uświęcenia, wzrostu łaski i miłości, jak i do otrzymania życia wiecznego. Same tylko dobra doczesne, jak zdrowie, przyjaźń, mogą zostać wysłużone zgodnie z mądrością Bożą. Te łaski i dobra są przedmiotem modlitwy chrześcijańskiej. Modlitwa wyraża naszą potrzebę łaski dla czynów zasługujących. KKK, 2010. Miłość Chrystusa jest w nas źródłem wszystkich naszych zasług przed Bogiem. Łaska, jednocząc nas z Chrystusem czynną miłością, zapewnia nadprzyrodzoną jakość naszym czynom, a przez to ich zasługę tak przed Bogiem, jak przed ludźmi. Święci zawsze mieli żywą świadomość, że ich zasługi są czystą łaską. KKK, 2011.

<sup>929</sup> TŻN, s. 265: „Zasługi nasze u Boga opierają się na Bożym postanowieniu wynagrodzenia naszych dobrych uczynków. Ażebyśmy mogli tego rodzaju uczynki wykonywać, Bóg daje nam odpowiednie uzdolnienia. Nasuwa się pytanie, co można sobie u Boga wysłużyć, czyli jaki jest przedmiot naszych zasług? Kiedy jesteśmy w stanie grzechu ciężkiego, uczynki nasze, nawet heroiczne, nie dają prawa do nagrody. Nie można więc w żaden sposób, gdy się jest w grzechu, wysłużyć sobie łaski uświęcającej. Nie wysługuje się bowiem tego, co jest racją, dla której w ogóle możemy zasługiwać. A właśnie taką racją jest łaska uświęcająca”.

Przykładem łaski, udzielonej uprzedzająco, jest Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny. Bulla ogłaszająca ten dogmat zaznacza, że Najświętsza Maryja Panna w pierwszej chwili swego poczęcia została zachowana od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, za szczególnym przywilejem i łaską Bożą, przez wzgląd na zasługi Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego<sup>930</sup>.

Druga fundamentalna prawda na temat zasługi według Kosteckiego, to ta, że „zasługa zależy nie tyle od wielkości, wzniosłości czy trudu, zawartego w danym czynie, ale przede wszystkim od stopnia miłości. Jeśli uczynki mają mieć wartość zasługi u Boga, miłość musi je inspirować aktualnie albo wirtualnie. Chociaż akt miłości przeminął i aktualnie już nie istnieje, jego moc wirtualna, odnosząca wszystko do Boga, nadal trwa i oddziałuje. Bezpośrednią podstawą zasługi jest więc łaska uświęcająca łącznie z cnotą miłości. One nadają czynnościom wartość zasługi, każda w odmienny sposób. Łaska jako czynnik dalszy, habitualny, stanowiący jak gdyby korzeń, cnota miłości natomiast – jako czynnik wpływający bezpośrednio. Czynnościami zasługującymi są też same akty miłości, jak również akty innych cnót, nakazane przez miłość i pod jej wpływem wykonane. Jedne i drugie mają wartość zasługi. Akty miłości zasługują same przez się, wszystkie zaś inne nabierają wartości zasługującej przez miłość”<sup>931</sup>. Nie ma więc większego sensu spierać się o rozumienie zasługi, jeśli nie ma w nas miłości i w związku z tym nie pojmujemy znaczenia Eucharystii w Kościele Chrystusowym, jako najgłębszego źródła łaski i miłości. „Nawet tak wielkie dzieła jak wiara, cierpliwość i męstwo męczenników są zasługujące dzięki miłości, nie zaś same z siebie, jak to wyraźnie zaznacza św. Paweł: »Gdybym (...) ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże« (1 Kor 13,3). (...) Cnota miłości odgrywa więc w zasłudze nadprzyrodzonej zasadniczą rolę”<sup>932</sup>.

Po trzecie, dominikański teolog w swojej refleksji na temat zasługiwania w Kościele katolickim potwierdził to, co Kościół katolicki mówi na temat dobrych uczynków i zasługiwania na życie wieczne, mianowicie, dobre uczynki usprawiedliwionego są zawsze owocem łaski. Lecz jednocześnie i bez zakwestionowania w najmniejszym stopniu totalnej inicjatywy Bożej, są one owocem usprawiedliwionego i wewnętrznie przemienionego, przebóstwionego łaską człowieka,

---

<sup>930</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 233.

<sup>931</sup> TŻN, s. 264.

<sup>932</sup> Tamże, s. 264-265.

jego własnych dobrowolnych uczynków. Można więc powiedzieć, że życie wieczne jest jednocześnie zarazem łaską i zapłatą, której Bóg udziela za dobre uczynki i zasługi<sup>933</sup>. „Usprawiedliwienie przez łaskę jest – jak powiedzieliśmy wyżej – darmowe: »Dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski« (Rz 3,24). »Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to nie pochodzi od was – jest to dar Boga« (Ef 2,8). Dobre uczynki, wykonane w stanie grzechu ciężkiego, mimo że nie zasługują na dobra nadprzyrodzone, nie są jednak całkowicie bez wartości; usuwają bowiem przeszkody do otrzymania łaski oraz wyrabiają w duszy pewną podatność na jej przyjęcie. Biorąc rzecz od strony ludzkiej – poddać się działaniu łaski i przyjąć ją łatwiej jest człowiekowi wykonującemu dobre uczynki aniżeli temu, który nic dobrego nie robi. W tym znaczeniu uczynki takie można uważać za przygotowanie do otrzymania łaski uświęcającej. Ponieważ jednak nie mają u swych podstaw pierwiastka nadprzyrodzonego, nie mogą jako takie zasługiwać na nagrodę wieczną»<sup>934</sup>.

Zgodnie z tradycyjną nauką Kościoła, dobro zawarte w jakimś czynie, upoważnia człowieka do odebrania nagrody. Po Tertulianie (ok. 160 – ok. 220), który wprowadził termin zasługi, teologowie średniowieczni odróżniali *meritum de condigno*, czyli zasługę opartą wyłącznie na odwoływaniu się do sprawiedliwości, oraz *meritum de congruo*, czyli naszą sytuację przed Bogiem, w której jest rzeczą właściwą nagradzanie dobrych uczynków usprawiedliwionego (albo jeszcze nieusprawiedliwionego). Za tą nauką stało wiele wypowiedzi Pisma Świętego wskazujących na to, że Bóg dobre czyny nagradza, a złe karze (Wj 23,20-22; Mt 5,3-12; 6,4; 19,21; 25,31-46; 1 Kor 3,8; Ap 22,12). Św. Augustyn z Hippony (354-430) podkreślił, że wszelkie nasze „roszczenia” wobec Boga opierają się tylko na tym, co nam Bóg uprzednio dał: „Bóg nie nagradza twoich zasług, dlatego, że są zasługami, lecz dlatego, że są Jego własnymi darami” (zob. DH 248,388; ND 1914). Sobór Trydencki, nawiązując do Rz 11,6, nauczał, że nie możemy sobie wysłużyć pierwszej

---

<sup>933</sup> Tamże, s. 266: „Uczynki takie bowiem zawierają w sobie pierwiastek nadprzyrodzony, który przenika do nich z łaski i miłości: łaska przeobstwia najpierw istotę duszy, a następnie jej władze i czynności tych władz, tak że pozostając ludzkimi, są one już czynnościami nadprzyrodzonymi. »Widzenie uszczęśliwiające« jako nagroda także jest czynnością ludzką i nadprzyrodzoną zarazem, podobnie jak czyny zasługujące na ziemi, ale od nich doskonalszą, bo wykonywaną pod wpływem łaski w całej pełni rozwiniętej”. Por. J. Salij OP, *Idea pośrednictwa w myśli świętego Tomasza z Akwinu*, W drodze, 2/1989, s. 3-16. Przedruk: J. Salij OP, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 92-114. Por. także J. Salij OP, *Łaska i uczynki*, W drodze, 1(317), 2000, s. 105-110: „Łaska Chrystusa, ogarniając człowieka całkowicie, nie przemienia go w bierny kawałek drewna, ale ogarnia go w taki sposób, iż wydajemy dobre czyny, zasługujące na życie wieczne – rzecz jasna, całkowicie dzięki tej łasce”. Por. Światowa Federacja Luterska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1997). Projekt ostateczny, „Studia i dokumenty ekumeniczne”, 2/1997, s. 67-86.

<sup>934</sup> Tamże, s. 265.

łaski usprawiedliwienia i towarzyszącej jej wiecznej nagrody (DH 1532; ND 1935). Jednak usprawiedliwienie dzięki nieskończonym zasługom Jezusa Chrystusa dokonuje wewnętrznej zmiany w człowieku, która sprawia, że usprawiedliwiony może wydawać owoce Ducha (Ga 5,22-23). Spór z czasów reformacji o zasługach niemal nie dotknął Kościołów wschodnich. W ich liturgiach znajdujemy nie tylko modlitwy do aniołów i świętych, ale także za nich, co wskazuje, że każde stworzenie zawdzięcza swoją wielkość tylko miłosierdziu Bożemu. Objawia się ono w dobrych uczynkach człowieka, w łasce Bożej, przebóstwieniu, usprawiedliwieniu grzesznika, wreszcie jego uświęceniu. Kostecki podkreślił także, że czyny ludzkie mają oddźwięk społeczny, są bowiem albo pożyteczne, albo szkodliwe dla społeczeństwa, a przez to zasługują na nagrodę albo karę. Każdy człowiek jest częścią i członkiem jakiejś społeczności. Kto działa na korzyść lub niekorzyść jednego z członków społeczności, wpływa na całą społeczność, podobnie, jak ktoś, kto raniąc komuś rękę, rani całego człowieka. Kto działa na użytek lub na szkodę pojedynczej osoby, ma dwojaką rację zasługiwania: mianowicie raz przez to, że działa na korzyść lub szkodę jednostki, a po wtóre, przyczynia się do dobra całego społeczeństwa. Dlatego należy mu się odpłata zarówno od tego, komu coś dobrego lub złego uczynił, jak i od całej społeczności. Jeżeli natomiast ktoś działa bezpośrednio dla społeczności, najpierw należy mu się odpłata od społeczności jako takiej, a następnie od poszczególnych jej członków. Nawet wtedy, gdy ktoś działa na swój osobisty użytek lub szkodę, należy mu się odpłata od społeczeństwa, którego jest członkiem, bo działając dla siebie, tym samym przynosi użytek lub szkodę społeczności, do której należy. Zasługa ma więc swoje uzasadnienie w społecznej naturze człowieka, jak również w cnocie sprawiedliwości<sup>935</sup>.

Konkretnie rzecz ujmując, zasługa jest właściwością towarzyszącą wszystkim czynom ludzkim z racji ich dodatniego lub ujemnego oddziaływania na innych. Dotyczy uczynków zarówno moralnie dobrych, które są przez to godne pochwały oraz moralnie złych, zasługujących na naganę. Powszechnie jednak pojęcie zasługi i nagrody stosuje się do uczynków moralnie dobrych. Nasze czyny posiadają więc ogromne znaczenie społeczne, nie są czymś obojętnym dla innych ludzi, tym bardziej dla Boga<sup>936</sup>.

Według Kosteckiego zasługa w znaczeniu ścisłym różni się od prośby, jak i od zadośćuczynienia. Kiedy zasługujemy, działamy na korzyść tego, dla którego spełniamy

---

<sup>935</sup> Por. TŻN, s. 266.

<sup>936</sup> Por. tamże.

dobry czyn, gdy natomiast prosimy to wówczas oddziałujemy na niego swą mocą błagalną, a zadośćuczynienie jest poczuciem powinności naprawienia wyrządzonej krzywdy. Zasluga stanowi więc podstawę do zadośćuczynienia i prośby<sup>937</sup>. Natomiast sama zasługa, zdaniem Kosteckiego, oprócz łaski i cnoty miłości opiera się również na sprawiedliwości. Czynność moralnie dobra, wykonana dobrowolnie na korzyść drugich, domaga się wynagrodzenia. Temu, kto ją wykonuje, daje uprawnienie do nagrody, tych natomiast, którzy z niej korzystają i do których była skierowana, zobowiązuje do wynagrodzenia za nią. W pojęciu więc zasługi w opinii Kosteckiego mamy cztery elementy: osobę zasługującą, prawo do nagrody, samą nagrodę oraz osobę wynagradzającą. Między tymi czterema elementami aktu zasługującego istnieje ścisła relacja. Zasługujący nabywa u kogoś drugiego prawa do wynagrodzenia, przy czym ten ktoś drugi obowiązany jest dać wynagrodzenie nie jakie bądź, ale proporcjonalne do wyświadczanego mu dobra<sup>938</sup>. Dominikański teolog przyjmuje powszechnie uznawane rozróżnienie na zasługę, opartą na sprawiedliwości ścisłej, *de condigno* oraz zasługę, której podstawą są nie ściśle wymagania sprawiedliwości, ale pewnego rodzaju „odpowiedniość”, *de congruo*. „Odpowiedniość” ta może mieć bardzo szeroką skalę, począwszy od graniczącej ze ścisłą sprawiedliwością aż do minimalnych wymagań, wyrażających się w formie „dobrze by było”, „jest rzeczą wskazaną”. Pojęcia sprawiedliwości „ścisłej” i „nieścisłej” są zresztą tylko analogiczne. Przez zasługę we właściwym sensie rozumie się ściśle prawo do wynagrodzenia, a więc coś, co się prawdziwie należy. Wymagania natomiast niemające podstaw w ścisłej sprawiedliwości, ale opierające się na hojności czy miłosierdziu wynagradzającego, są tylko analogiczne. Więcej w nich jest łaskawości dającego niż wymagań sprawiedliwości<sup>939</sup>. Aby nie powtarzać znanych rozważań o zasadzie równości między czynnością zasługującą a nagrodą przy zasłudze ścisłej (*de condigno*), należy zauważyć, że według Kosteckiego zasługa ścisła opiera się na wartości przedmiotowej, podczas gdy przy zasłudze nieścisłej wchodzi w grę, oprócz czynników przedmiotowych, które nie są w tym przypadku wystarczające do wymagań ścisłych, takie czynniki podmiotowe, jak życzliwość, hojność czy miłosierdzie nagradzającego. Czynność wykonana na korzyść drugiego domaga się zapłaty przedmiotowo równej, niezależnie od podmiotowego nastawienia tego, kto nagradza. Jeżeli nie ma tej równości, wówczas

---

<sup>937</sup> Tamże, s. 255-256.

<sup>938</sup> Tamże, s. 256.

<sup>939</sup> Tamże, s. 269.

tytuł do zapłaty nie jest tak ścisły<sup>940</sup>. Tak więc, „Zasługa może być rozpatrywana na podwójnej płaszczyźnie: przyrodzonej i nadprzyrodzonej, jako zasługa u ludzi i u Boga. U ludzi będzie to zasługa na dobra doczesne; u Boga – w pierwszym rzędzie na dobra nadprzyrodzone, a drugorzędnie na doczesne. Kiedy mowa o zasłudze u Boga, należy pamiętać, że realizuje się ona na innej płaszczyźnie i ma inne wymiary niż zasługa u ludzi”<sup>941</sup>. Kostecki wyraził pogląd, że „Święci w niebie widzą Boga w pełni, lecz jedni więcej, inni mniej, zależnie od zasług nabytych na ziemi: *pro meritorum tamen diversitate alius alio perfectius*. Ta bezpośrednia kontemplacja Boga jest właściwą nagrodą za dobre życie i ona to stanowi właściwe szczęście świętych w niebie”<sup>942</sup>.

Na koniec rozważań o zasługiwaniu w środowisku Kościoła w ujęciu Kosteckiego nasuwa się ważne spostrzeżenie. Temat ten w rozważaniach o Kościele jest fundamentalny. Pomijanie kwestii zasługiwania opartego na łasce Bożej i miłości oraz wewnętrznej dobroci moralnej czynów osoby znajdującej się w środowisku zbawczym, jakim jest Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa rodziło i nadal powoduje skutki katastrofalne dla Kościoła, takie jak rozbitcie jedności Kościoła (prawosławie i protestantyzm), jurydyzm, skostnienie instytucjonalne w Kościele katolickim itd. Nawet w wydanej niedawno monumentalnej *Dogmatyce katolickiej* ks. prof. Cz. S. Bartnik nie dostrzegł wagi tego zagadnienia dla samej eklezjologii i ustawił problem zasługiwania jedynie w traktacie o łasce Bożej<sup>943</sup>. A przecież to Chrystus wraz z Kościołem, swym Ciałem Mistycznym jest cały zasługujący.

Jak słusznie zauważył R. Cantalamessa, „Duch święty ozdabia Kościół wielością charyzmatów”<sup>944</sup>. Wykazano wcześniej, że niezwykle istotną prawdą w nauce Kosteckiego jest ta, iż Duch Święty jako Serce Trójcy Świętej jest Sercem Kościoła. Można więc powiedzieć dalej, że „Duch Święty, który jest zasadą jedności Kościoła, jest też jednocześnie zasadą jego różnorodności, bogactwa, piękna i różnorodności. To wierne echo znaczącej nauki z Listu do Efezjan. Przedstawiwszy w nim to, co w Kościele jest jedno i wspólne dla wszystkich, czyli sakramenty i cnoty teologiczne wiary, nadziei i miłości: »Jedno Ciało, jeden Duch, jedna nadzieja, jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg Ojciec« (por. 4,4-6), autor przechodzi do wyliczenia

---

<sup>940</sup> Tamże, s. 272.

<sup>941</sup> Tamże, s. 257-258.

<sup>942</sup> TŻN, s. 276.

<sup>943</sup> Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 526-527.

<sup>944</sup> R. Cantalamessa OFM Cap., *Pieśń Ducha Świętego*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2002, s. 214. Por. TŻN, s. 477-479.

tego, co jest zróżnicowane i charakterystyczne dla poszczególnych osób: »Każdemu zaś z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego (...)« (Ef 4,7-8)<sup>945</sup>.

Duch Święty jako Serce Kościoła wielością swoich darów, którymi są charyzmaty, przyozdabia Kościół. W tym środowisku łaski Bożej, którym jest Kościół, istnieją więc łaska uświęcająca, cnoty, dary Ducha Świętego, które dotyczą życia duchowego i osobistej relacji człowieka z Bogiem. Zakorzeniają się one w człowieku w zwyczajny sposób z chwilą przyjęcia sakramentu chrztu. Sakrament odciska na nas „znamię”: duchowe piętno obecności Boga i włącza nas w życie Trójcy Świętej. Łaska Boża rozwija w nas organizm cnót i darów Ducha Świętego, byśmy żyli życiem Boga, to znaczy kochali. Charyzmaty zaś poświadczone przez Pismo Święte przeznaczone są do budowania wspólnot i całego Kościoła. Organizacja charyzmatów nie cechuje osoby, jak czynią to cnoty, ale Kościół, społeczne Ciało Chrystusa. Na przykład papież, który obdarzony jest najwyższym charyzmatem dotyczącym odpowiedzialności za Kościół widzialny, ma charyzmat nieomyślności w sprawach, które angażują wiarę Kościoła<sup>946</sup>. W ten sposób nawet papieże, których życie było nieuporządkowane, nie sformułowali żadnych herezji, a nawet pozostawili dokumenty całkowicie bez zarzutu, jeśli chodzi o dogmaty.

Sobór Watykański II docenił w swojej nauce działanie w Kościele charyzmatów, stwierdzając: „Ponadto ten sam Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi Lud Boży i przyozdabia cnotami, ale »udzielając każdemu tak, jak chce« (1 Kor 12,11) swoich darów, rozdziela między wiernych w każdym stanie także specjalne łaski, przez które czyni ich zdolnymi i gotowymi do podejmowania

---

<sup>945</sup> Tamże, s. 215-216.

<sup>946</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 41-42. Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, Znak, Kraków 1998, s. 449. Cała książka R. Laurentina jest niezwykła. Na stronie 22 napisał: „Duch Święty, objawiciel i następca Chrystusa. Duch Święty jest nie tylko »egzegetą« Chrystusa (jak mówił kardynał Urs von Balthasar): tłumaczem, który Go ukazuje. Jest w pewien sposób jakby Jego rekompensatą na tym świecie, gdzie Bóg-Człowiek nie zrobił błyskotliwej kariery. Po ludzku rzecz biorąc, Jego życie było porażką. Umarł haniebnie, skazany, wydrwiony, opuszczony. Ale wiedział o tym, zapowiadał to zgodnie z Pismem (Iz 53; Ps 22, 1, 7-9, 12, 19, 20-22). Przyjął to. Jego udziałem było dzielić niedolę ludzi i w ten sposób dać dowód »największej miłości« (J 15,13). To z tych najgłębszych korzeni wyrósł Kościół. Ale narodziny Jego sprawił Duch Święty w dzień Pięćdziesiątnicy. Słowo wcielone zostało osądzone i skazane przez świat. Duch Święty, posłany, już zaczął sądzić i skazywać świat, od wewnątrz, przez samo życie, które w nim wzbudza (J 16,7-13). Nowość Ducha. Jak zobaczymy, cechą Ducha Świętego jest Jego nowość. Nie jest nowatorem ani rewolucjonistą, ani nawet reformatorem z zewnątrz, lecz odnawia wszystko z głębi”. Na stronie 451 czytamy: „Definicja. Tworząc syntetyczny zbiór określeń Apostoła, zdefiniowaliśmy charyzmaty następująco: są to darmowe dary Ducha Świętego, udzielone dla zbudowania wspólnoty chrześcijańskiej, czyli inaczej mówiąc, Kościoła. Dary te są udzielane dobrowolnie przez Ducha Świętego, według potrzeb Kościoła, w każdym czasie, w każdym miejscu, każdej wspólnotcie i każdemu członkowi Kościoła. Jest rzeczą normalną, że każdy chrześcijanin otrzymuje charyzmaty, najczęściej ukryte”.

rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą skuteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: »Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra« (1 Kor 12,7). Ponieważ wszystkie te charyzmaty, zarówno niezwykle, jak i te bardziej zwyczajne, szerzej rozpowszechnione, są bardzo stosowne i potrzebne Kościołowi, dlatego trzeba przyjmować je z wdzięcznością i radością. O dary zaś nadzwyczajne nie należy się ubiegać lekkomyślnie ani zarozumiale spodziewać się po nich owoców apostołskiej działalności; sąd o ich autentyczności i o właściwym wprowadzaniu ich w czyn należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi i którzy szczególnie są powołani, by nie gasić Ducha, lecz by wszystko badać i zachowywać to, co dobre (por. 1 Tes 5,12.19-21)»<sup>947</sup>.

Tak więc, w tym nieustannym odnawianiu i rozbudowie Kościoła charyzmaty są konieczne. Można powiedzieć, że urząd i charyzmat w Kościele się dopełniają, a nie przeciwstawiają sobie. Podczas pierwszego kongresu ruchu, który odbył się w bazylice św. Piotra w Rzymie w 1975 r., papież Paweł VI nazwał Odnowę Charyzmatyczną szansą dla Kościoła, a jego następca Jan Paweł II stwierdził, że Ruch jest jednym ze znaków nowej wiosny, o którą żarliwie modli się w związku z Wielkim Jubileuszem Roku 2000. W *Tertio millennio adveniente* Jan Paweł II napisał, że Duch Święty wzbudził w Kościele „rozliczne charyzmaty, zadania i posługi”. Ukazując tę triadę, Papież zamierzał podać pewną definicję duszpasterską. Z praktycznego punktu widzenia podkreślane są przede wszystkim zadania: zadaniem Kościoła jest zbawienie ludzi, zadaniem człowieka jest zbawienie samego siebie. Aby te zadania mogły być wykonane, po Zmartwychwstaniu Duch Święty przygotował odpowiednie posługi, np. istnieje zadanie głoszenia Ewangelii, a więc została ustanowiona posługa apostołska ewangelizacji itd. Przy każdej posłudze pojawia się charyzmat jako szczególny dar Ducha Świętego. Charyzmat niejako pochodzi od Boga dla ożywienia posługi, aby zadanie mogło być wykonane. Właśnie dlatego, że zadania i posługi są bardziej bezpośrednie, my, chrześcijanie, jesteśmy ich bardziej świadomi niż charyzmatów. Niedogodnością jest również fakt, że zadania postrzegamy bardzo wyraźnie, a jednocześnie zauważamy naszą niewystarczalność do ich wykonania. Dlatego ustanawiamy nieskończoną ilość posług, zalewając nasze struktury komitetami i komisjami, które czują się usatysfakcjonowane jedynie wtedy, gdy wydadzą swój wspaniały dokument programowy w nadziei, że ktoś go w końcu przeczyta. Wymiarem,

---

<sup>947</sup> KK, 12.



który najbardziej wymyka się i podlega ryzyku ciągłego odkładania na bok, jest wymiar nadprzyrodzony łaski, cnót, darów Ducha Świętego i charyzmatów (por. Łk 24,49)<sup>948</sup>.

W Kościele Apostolskim św. Paweł w swych listach dostrzegł około dwudziestu charyzmatów, uściślając, że Duch Święty udziela niektórym z nich każdemu wiernemu. Do tej wizji Kościoła apostołskiego obfitującego w charyzmaty nawiązuje Sobór Watykański II; włączono zagadnienie charyzmatów w samo serce Konstytucji dogmatycznej o Kościele (KK, 12). Okazało się to jednym z charakterystycznych punktów Soboru Watykańskiego II, określając dokładny kierunek – promocję charyzmatów w hierarchicznej strukturze Kościoła oraz wśród świeckich<sup>949</sup>.

Jeśli chodzi o naukę ojca Kosteckiego o charyzmatach, wydaje się ona głęboko zakorzeniona w ortodoksji Kościoła katolickiego (zwłaszcza w nauce Soboru

---

<sup>948</sup> Por. R. Cantalamessa, S. Gaeta, *Tchnienie Ducha*, Wydawnictwo św. Pawła, Częstochowa 1998, s. 68-79: „Zmienne koleje losu miały w Kościele pojęcia »charyzmatu« i »posługi«. Wydaje się jednak, że po Soborze Watykańskim II pojawiła się ostatecznie jasność, jeżeli nie pod względem praktycznym, to przynajmniej z punktu widzenia teoretycznego. Na czym polegają te dwie formy wyrażenia wspólnotowego i w jaki sposób odróżniają się od sakramentów? Jakie mają znaczenie w życiu codziennym Kościoła? W Nowym Testamencie ciągle napotykamy koncepcję, że charyzmat jest »dla służby« (»posługa« w języku greckim brzmi diakonia, tak samo jak »służba«). Św. Piotr zachęca chrześcijan: »...służcie sobie nawzajem tym darem, jaki każdy otrzymał« (1 P 4,10). Rozumie tym samym, że charyzmat i posługa są w pewnym sensie związane u początków, ale też wyraźnie podkreśla, że charyzmat jest specyficzną łaską, udzieloną komuś w celu służby, jaką ma podjąć. Niestety na przestrzeni dziejów znacznie pogłębił się rozdźwięk: posługi zostały zinstytucjonalizowane do tego stopnia, że stały się zespołem norm i obowiązków, jakie niekiedy nie pozwalały uchwycić związku z darem. Ten rozdźwięk pomiędzy instytucją a charyzmatem zaznaczył się z całą mocą później w Reformie protestanckiej z charakterystyką dwóch obrazów Kościoła: instytucjonalnego i charyzmatycznego, jednego – »widzialnego«, a drugiego – »niewidzialnego«. Sobór Watykański II, a jeszcze wcześniej encyklika *Mystici corporis* Piusa XII, z mocą potwierdziły związek tych dwóch wartości: charyzmat jest do posługi, a posługa potrzebuje charyzmatu. Dzisiaj należy zachować i potwierdzić tę koncepcję jedności, która wiąże się z żywą obecnością Ducha Świętego, jak to określił znany tekst soborowy: »Ponadto ten sam Duch Święty, nie tylko przez sakramenty i posługi, uświęca i prowadzi Lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale «udzielając każdemu, jak chce» (1 Kor 12,11), darów swoich, rozdziela między wiernymi wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji, mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła (...). A ponieważ te charyzmaty, zarówno najznamienitsze, jak i te bardziej pospolite a szerzej rozpowszechnione, są nader stosowne i pożyteczne dla potrzeb Kościoła, przyjmować je należy z dziękczynieniem i ku pocieszeniu« (KK, 12)».

<sup>949</sup> Więcej na ten temat w: Y. Congar OP, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1995, s. 181-253: „Bóg tworzy Kościół, a następnie, że podstawowym elementem jest w nim to, co można nazwać ontologią łaski, opartą na sakramentach i darach Bożych. Kapłani mający święcenia są odpowiednio wyposażeni, by służyć życiu chrześcijańskiemu, ale Kościół buduje się przede wszystkim dzięki temu życiu. Wobec takiego Kościoła rola ruchu Odnowy polega na tym, by zapewnić nadprzyrodzony wymiar życiu ludu chrześcijańskiego, by ukazać w sposób bardziej uchwytne charyzmaty, nie monopolizując ich bynajmniej – a wreszcie by na nowo wprowadzić do zwykłego życia kościelnego takie zjawiska jak »proroctwo« (w bardzo skromnym znaczeniu, które sprecyzujemy trochę dalej) czy uzdrowienia – nie tylko duchowe, do których zawsze przyczyniał się sakrament pojednania, lecz także uzdrowienia fizyczne. Tak, Odnowa jest w swoim rodzaju i na swój sposób – nic nie ujmując temu, co wszędzie kiełkuje, wzrasta i kwitnie – jakąś odpowiedzią na zielonoświątkowe oczekiwania wyrażone przez Jana XXIII. Paweł VI także powiedział: »Kościół potrzebuje nieustannej Pięćdziesiątnicy«”.

Watykańskiego II: KK, 12), wypływa z jego nauki o łasce Bożej i może być bardzo pożyteczna dla współczesnej refleksji teologicznej w tym zakresie.

Wiadomo, że po Soborze Watykańskim II dużo się mówiło i pisało o ruchu charyzmatycznym w kościele katolickim, traktując go jako antidotum na sekularyzację i ateizm programowy. „Ateizm współczesny często wykazuje postać programową, która poza innymi przyczynami pragnie autonomii człowieka posuwa się tak daleko, że budzi opór wobec jakiegokolwiek zależności od Boga. Ci zaś, którzy taki ateizm wyznają, twierdzą, że wolność polega na tym, że człowiek sam jest sobie celem, jedynym sprawcą i twórcą własnej historii, co jak utrzymują nie da się pogodzić z uznaniem Pana Boga jako sprawcy i celu wszystkich rzeczy”<sup>950</sup>.

Z ruchem tym wiązano nadzieję dla współczesnego Kościoła i świata: „Zarówno Kościół, jak i świat potrzebują teraz właśnie bardziej niż kiedykolwiek przedtem, żeby cud Zielonych Świąt przedłużał się w historii. Człowiek współczesny bowiem, upojony swoimi sukcesami, wyobraża sobie – mówiąc słowami ostatniego Soboru »że jest sam w sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem własnej historii« (KDK, 20). Niestety! Dla wielu nawet spośród tych, którzy pod wpływem tradycji przyjmują istnienie Boga i spełniają obowiązek kultu, Bóg stał się całkowicie nieobecny w życiu! Największą potrzebą dzisiejszego świata, świata postępującego sekularyzmu, jest właśnie taka »duchowa odnowa«, jaka dokonuje się pod wpływem Ducha Świętego w wielu rejonach i w bardzo wielu środowiskach”<sup>951</sup>.

Ojciec Romuald czytał Listy św. Pawła, w których apostoł pogan między innymi opisywał charyzmaty. „Pismo św. mówi o specjalnych darach, którymi Bóg ubogaca wiernych: Jednemu dany jest przez Ducha Świętego dar mądrości, słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania przez tego samego Ducha, innemu dar czynienia cudów, innemu prorocтва, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków. Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce”<sup>952</sup>. Dominikański mistrz zdawał sobie sprawę z tego, że św. Paweł sam je dostrzegał i przeżywał w Kościele pierwotnym, przedstawiał ich różnorodność, widział duże wartości tych zjawisk, przestrzegał przed niebezpieczeństwami i iluzjami. Wiedział, że w Listach Pawłowych

---

<sup>950</sup> KDK, 20.

<sup>951</sup> Paweł VI, *Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu Grup Odnowy Charyzmatycznej* [w:] *W drodze* 6/1976, s. 9-13.

<sup>952</sup> 1 Kor 12,8-11.

nie można szukać definicji charyzmatów<sup>953</sup>; jest tam ukazany raczej opis charyzmatu w oparciu o analizę ówczesnych wydarzeń. Kostecki czerpał wiedzę o charyzmatach z Biblii oraz Tradycji Kościoła<sup>954</sup>, ze szczególnym uwzględnieniem nauki św. Tomasza z Akwinu<sup>955</sup>.

Termin „charyzmat” pochodzi od greckiego słowa *charisma* (l. mn. *charismata*) i oznacza łaskę, dar, umiejętność, łaska, życzliwość, dobrodziejstwo Boga, dar darmo dawany (termin rzadko występujący poza Nowym Testamentem) – dary udzielane przez Ducha Świętego i według Jego woli wyznawcom Chrystusa nie dla osobistego ich uświęcenia, lecz dla posługi wspólnocie Kościoła i innym ludziom<sup>956</sup>. W Nowym

---

<sup>953</sup> R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, Znak, Kraków 1998, s. 451-453: „Sam apostoł Paweł, który w czterech ze swoich listów wymienia pewną liczbę charyzmatów (1 Kor 12 nn., 28 nn.; Rz 12,6 nn.; Ef 4,11; por. 1 P 4,11), pokazuje, że zasadniczo chodzi o dary związane z funkcjami, a nie o błyskotliwe czy cudowne dokonania. Te okazjonalne wyliczenia nie są wyczerpujące i nie pretendują do tego, by stanowić jakąś typologię. Paweł wymienia zwłaszcza najważniejsze w życiu Kościoła posługiwanie: apostołów, proroków i nauczycieli, ewangelistów i pasterzy (1 Kor 12,28 i Ef 4,11), ale także różne czynności użyteczne dla wspólnoty: diakonat, nauczanie, napominanie, dzieła miłosierdzia (Rz 12,7 nn.), mądrość słowa, umiejętność poznawania, wielką wiarę, rozeznawanie duchów (1 Kor 12,8-10). Nie wysuwa na czoło najbardziej spektakularnych darów: mówienie językami umieszcza na ostatnim miejscu (1 Kor 12,10). Jest tyle charyzmatów, ile funkcji w Kościele i we wspólnotach, na miarę ich skrajnego zróżnicowania: czasu, miejsca, okoliczności historycznych i innych. Każdy potrzebuje Ducha Świętego dla dobrego wypełniania swojego zadania w pokoju, harmonii, dyskrecji, skutecznie i z miłością. Nie dosyć docenia się charyzmaty bardzo wartościowe dla przyszłości świata i Kościoła: te właściwe matkom rodzin, tak fundamentalne dla ukształtowania każdego człowieka i pierwszego posiewu wiary chrześcijańskiej, czy ojcom, u których powyższe charyzmaty występują rzadziej. Istnieją charyzmaty związane z wykonywaną profesją: na pierwszym miejscu proboszczów parafii, niejednokrotnie stojących wobec wielowymiarowych wymagań – pobudzania dusz i organizacji, kaznodziejstwa i doradztwa, nauczania i kształtowania, troski o ubogich i dialogu ekumenicznego itd. Istnieje charyzmat lekarzy. Znam takich, którzy wypełniają swoją misję wspaniale, i to pod różnymi względami: jest ona dobrze uformowana technicznie, kompetentna, ludzka, pełna personalistycznej uwagi wobec chorego, czasem wrażliwa na związek między uzdrowieniem duchowym a fizycznym. Wiele zawodów może i powinno stać się charyzmatami: wszystkie te, które obejmują posługę i stosunki międzyludzkie i stanowią nieodłączną część tkanki społecznej, sprawiedliwości i miłości. Istnieją też zadziwiające charyzmaty pokory i zapomnienia o sobie. Znam starego proboszcza, który prowadząc najpierw wspaniale swoją wspólnotę na wszystkich płaszczyznach, tak materialnej, jak i duchowej, wyspecjalizował się następnie w najniższych zajęciach, których nikt nie miał czasu wykonać, łącznie ze sprzątnięciem toalet. Ta przemiana jego charyzmatu zarządzania w wykonywanie najbardziej pospolitych i pogardzanych posług być może załśni w niebie jeszcze większym blaskiem niż jego owocne rządy-Miotła i ścierka do podłogi będą lepszą aureolą niż pastorał i mitra. Ludzie duchowi uważają pokorę za fundament wszelkich cnót”.

<sup>954</sup> Więcej na ten temat charyzmatów w Biblii i Tradycji Kościoła w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, hasło: „charyzmat”, s. 92-100.

<sup>955</sup> Sth, 1-2, q.111; 2-2, q. 178; 3, q. 7; *In 1Cor 12,7 w. 2, nr 725*: „w Kościele nie ma nikogo, kto nie miałby swojej części łask Ducha Świętego (*Nulla est in Ecclesia qui non aliquid de gratiis Spiritus Sancti participet*)”, cytat za J. P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz Duchowy*, dz. cyt., s. 296.

<sup>956</sup> *Słownik Teologiczny*, pod red. ks. A. Zuberbiera, wydanie II rozszerzone, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, s. 81-83: „Twórcą tego terminu i pierwszym teologiem charyzmatów był św. Paweł. Spotkawszy się ze zjawiskiem charyzmatów w Koryncie, dał bowiem pierwszą próbę teologicznej interpretacji tego zjawiska. W Nowym Testamencie termin charyzmat występuje 17 razy, z czego tylko raz u św. Piotra (por. 1 P 4,10) i 16 razy u św. Pawła (por. Rz 1,11; 5,15,16; 6,23; 11,29; 12,6; 1 Kor 1,7; 7,7; 12,4,9,28,30,31; 2 Kor 1,11; 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6). W listach Pawłowych istnieją trzy katalogi charyzmatów: a. Katalog pierwszy (1Kor 12,1-11) – to opis charyzmatów, jakimi cieszyli się wierni Koryntu. Paweł dzieli je na cztery grupy: 1) Dary duchowe (*pneumatica* lub *pneumata*), w których sama nazwa wskazuje, że są specjalnym objawieniem Ducha (por. 1 Kor 2,13-16). Do tej grupy zaliczyć trzeba

Testamencie zaś znaczy „szczególny dar łaski Bożej, dar darmo dany”, umiejscawia je w normalnym życiu chrześcijan. Każdy posiada swój własny dar. Wszyscy mamy charyzmaty. Otrzymaliśmy je wraz z chrztem. Warto przy tym zaznaczyć, że rzeczownik ten wywodzono z tego samego rdzenia co *charis* – łaska. Sobór Watykański II ogłosił, że są one w życiu Kościoła czymś normalnym i zwykłym. Także w Dokumentach z Malines napisano, że bez Ducha i jego charyzmatów nie ma Kościoła. Jeśli Duch i Jego charyzmaty należą do Kościoła, należą również do natury życia chrześcijańskiego, w jego wspólnotowym i indywidualnym wymiarze. Wielość

---

dar mądrości, wiedzy i wiary. 2) Różne sposoby działania (*energumata* – 1 Kor 12,6) – są to czyny, w których spełnieniu ujawnia się moc Boża, niezwykle dzieła (w. 10). 3) Dar usługiwania (*diakoniai* – 1 Kor 12,5; Rz 12,7) – są to trwale i dokładnie określone działania do wypełnienia (por. Rz 15,31; 2 Kor 8,12). Dar ten wyraża się w usługiwaniu, nauczaniu, obejmuje pracę apostołską, pomoc udzielaną Apostołom, wzajemne pomaganie sobie (por. 1 Kor 12,7), wzajemną troskę o siebie (por. 1 Kor 12,25). 4) Ostatnia grupa – to charyzmaty, dary łaski (por. 1 Kor 12,4.31). Określenie to występuje we wstępie do pierwszego katalogu (w. 4) i w zakończeniu drugiego (w. 3). Przypuszcza się, że oznacza ono wszystkie wymienione w tych katalogach zjawiska charyzmatyczne. b. Katalog drugi (1 Kor 12,28-31) zawiera listę charyzmatów, która jest subtelną korektą poprzedniej. W katalogu tym przypomina Apostoł pewien porządek hierarchiczny, który zawsze panował w Kościele pierwotnym: na pierwszym miejscu Apostołowie, na drugim prorocy, na trzecim nauczyciele. W drugiej części tej listy nie mówi się o charyzmatykach, lecz o charyzmatach: uzdrawiania, służby, rządzenia, daru języków. Z katalogu tego wynika, że apostołat też jest dla Pawła charyzmatem, a nawet pierwszym z charyzmatów. Jest to dar i równocześnie pełnomocnictwo, posłanie (por. Rz 10,15). Apostolat zawiera więc w sobie element charyzmatyczny i instytucjonalny. Te dwa elementy stanowią jedność. Stąd też w ujęciu Pawła nie można wprowadzać rozróżnienia między charyzmatyczną, a nie charyzmatyczną służbą w Kościele. Kościół musi się zawsze na nowo uczyć od Pawła, żeby nie popaść w jurydyczne jedynie, a przez to świeckie rozumienie urzędu. c. W katalogu trzecim (Rz 12,3.6-18) Apostoł napomina, aby charyzmaty, jakimi cieszą się wierni, były włączone w dokładnie sprecyzowane służby (diakonia) i były wykorzystywane dla dobra wspólnoty. Egzegeci i teologowie na podstawie analizy tekstów Pawłowych próbują dać dokładniejszy opis charyzmatu: »Charyzmat w sensie najszerzym jest wezwaniem Bożym skierowanym do jednostki ludzkiej i zarazem uzdalniającym ją do określonej służby we wspólnocie« – mówi H. Kling. Tak pojęty charyzmat nie musi być koniecznością cudowną, lecz jest po prostu darem łaski, szczególnym powołaniem dostępnym wszystkim wiernym (por. 1 Kor 1,7; 7,7; 1 P 4,10). W czasach Nowego Przymierza Duch Święty został wylany na »wszelkie ciało«, czyli na każdego człowieka (por. Dz 2,14-40). Kto zaś ma udział w Duchu Świętym, ten uczestniczy również w Jego darach. Sobór Watykański II, nawiązując do Pawłowego rozumienia charyzmatów, uczy, że należą one również do rzeczywistości współczesnego Kościoła, a każdy chrześcijanin otrzymuje dary charyzmatyczne w celu pełnienia posługi dla dobra całej wspólnoty. Św. Paweł przypominał o konieczności badania autentyczności charyzmatów (por. 1 Tes 5,19-21). Podał więc zasady, za pomocą których możemy rozpoznać prawdziwe charyzmaty (wewnętrzne i zewnętrzne). Zasady wewnętrzne to wiara i miłość. Prawdziwe dary Ducha Świętego poznaje się po wyznaniu wiary w Jezusa jako Pana (por. 1 Kor 12,3). Duch Święty bowiem jest Duchem wiary (por. 2 Kor 4,13). Drugą zasadą wewnętrzną jest miłość braterska i płynące z niej dobro wspólnoty (por. 1 Kor 12,7). Tym wspólnym dobrem jest budowanie Ciała Chrystusa – Kościoła. Zasady zewnętrzne – to tradycja i władza apostołska. W Kościele pierwotnym tradycja wywodząca się od Pana miała zawsze charakter normatywny. Porządek ten ucieleśniał się w Apostole, w jego życiu i nauce. Dlatego właśnie Paweł ingerował w życie charyzmatyczne Kościoła, wskazując na przekazany przez tradycję porządek. Nie ma dzięki temu przeciwstawienia między urzędem a charyzmatem, lecz integracja obu elementów. Nie istnieje więc dylemat: albo urząd, albo charyzmat, lecz i urząd, i charyzmat”.

charyzmatów w ciele Chrystusa leży u podstaw Kościoła i oznacza, że nie istnieje chrześcijanin bez charyzmatów<sup>957</sup>.

Według Kosteckiego „między tymi darami, zwanymi powszechnie »łaskami darmo danymi« albo »charyzmatami«, a łaską uświęcającą, czyli łaską w znaczeniu ścisłym, istnieje zasadnicza różnica. Łaska uświęcająca, zarówno *habitualna*, jak uczynkowa – już sama nazwa na to wskazuje – uświęca tego, kto ją posiada, a przez to uzdalnia go do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Łaska uświęcająca jest łaską osobistą człowieka. Bóg daje mu ją w tym celu, by przy jej pomocy wysłużył sobie życie wieczne i, jeśli wytrwa w niej do końca, mógł oglądać Boga »twarzą w twarz«. Charyzmaty natomiast mają cel społeczny. Są to dary, których Bóg udziela tylko niektórym jednostkom po to, aby mogły przez nie pomagać innym w zbliżeniu się do Boga – w myśl słów Pawła Apostoła, że wszelkie władze, które są, »od Boga są ustanawiane« (Rz 13,1). Na tym zaś polega porządek wśród rzeczy – uczy św. Tomasz – że jedne z nich są prowadzone do Boga przez drugie, jak głosił Dionizy (*Lib. coel. hier.*, c. 4, 7 i 8)»<sup>958</sup>.

Dzięki charyzmatom dochodzi do zjednoczenia człowieka z Bogiem w pewnym porządku, mianowicie jedni dochodzą do Boga przez drugich. Dane zostają nie w tym celu, aby człowiek sam był usprawiedliwiony, lecz, by pomagał innym do usprawiedliwienia. „Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra” (1 Kor 12,7). Dominikański mistrz podkreślił, że charyzmaty są „przejściowymi nadprzyrodzonymi energiami, płynącymi od Boga i udzielonymi człowiekowi, który dzięki nim może zdziałać skutki przekraczające jego naturalne uzdolnienia: uzdrawiać, mówić obcymi językami, przepowiadać przyszłość”<sup>959</sup>. Pomimo tego, że charyzmaty są dane do budowania Ciała Mistycznego, czyli Kościoła, niekoniecznie ten, kto je otrzymuje musi być sam w stanie łaski uświęcającej. Bóg niekiedy udzielał charyzmatów, a czym świadczy Ewangelia św. Jana: „Wówczas jeden z nich, Kajfasz, pełniący owego roku urząd arcykapłański, rzekł do nich: Wy nic nie rozumiecie i nic nie liczyacie się z tym, że lepiej jest dla nas, gdy jeden człowiek umrze za naród, aniżeli by zginął cały naród. Tego jednak nie powiedział sam od siebie, ale będąc arcykapłanem owego roku, wypowiedział prorocтва, że Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,49-52).

---

<sup>957</sup> Por. *Dokumenty z Malines, Przyjdź Duchu Święty, Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w duchu Świętym w Kościele katolickim* pod red. kard. L. J. Suenensa, Kraków 1998.

<sup>958</sup> TŻN, s. 473.

<sup>959</sup> Tamże, s. 474.

Kostecki, powołując się na św. Tomasz z Akwinu jako wyraziciela Tradycji, sklasyfikował charyzmaty stosownie do roli społecznej, jaką mają do spełnienia: „łaska darmo dana ma na celu, ażeby jeden człowiek pomagał drugiemu w dążeniu do Boga. Nie może zaś człowiek przyczynić się do tego przez jakieś poruszenie od wewnątrz, to bowiem jest w mocy samego tylko Boga. Człowiek może jedynie z zewnątrz pouczać lub przekonywać. Dlatego pod mianem łaski darmo danej zawiera się to wszystko, czego potrzeba człowiekowi, aby mógł pouczyć kogoś drugiego o rzeczach Bożych, przewyższających nasz rozum. Potrzebne zaś są do tego trzy warunki: po pierwsze, posiadanie pełnej znajomości prawd Bożych, aby z tej pełni uczyć innych. Po drugie – możliwość potwierdzenia lub udowodnienia tego, co się mówi, gdyż w innym razie nauczanie nie odniosłoby skutku. Po trzecie – zdolność przekazywania słuchaczom w odpowiedni sposób tego, co się w myśli zrodziło. W związku z pierwszym warunkiem konieczne są trzy rzeczy, tak samo zresztą jak przy wiedzy ludzkiej. Trzeba bowiem najpierw, aby ten, który ma kogoś kształcić w jakiejś nauce, sam posiadał całkowitą pewność, co do zasad tej nauki. Zachodzi tutaj potrzeba »wiary«, która jest pewnością odnośnie do rzeczy niewidzialnych, będących podstawowymi założeniami nauki katolickiej. Po wtóre potrzeba, aby nauczyciel taki miał doskonale opanowane główne wnioski swej nauki. I tutaj mamy ową »mowę mądrości«, czyli znajomość prawd Bożych. Po trzecie, trzeba, aby znał wiele przykładów i miał obszerną znajomość skutków, którymi należy niekiedy wyjaśniać przyczyny. Tego dotyczy »mowa umiejętności« (Rz 1,20)”<sup>960</sup>.

Według Kosteckiego potwierdzanie głoszonego orędzia zbawienia dokonuje się poprzez moc innych charyzmatów: „moc uzdrawiania chorych w sposób cudowny, moc czynienia cudów, zdolność przenikania serc ludzkich oraz zdolność przepowiadania przyszłości. Również dar mówienia różnymi językami oraz zdolność rozumienia sensu Pisma św. są bardzo pomocne w głoszeniu słowa Bożego. Dar języków może występować w sposób dwojaki: gdy ktoś mówi jednym językiem, a słuchacze innych języków go rozumieją, albo gdy ktoś mówi językami swych słuchaczy. Drugi sposób jest doskonalszy od pierwszego”<sup>961</sup>. Każdy z owych charyzmatów ma pomagać do rozszerzania nauki objawionej, jest dany pojedynczo i przejściowo przez Ducha Chrystusowego, dla budowania, i większego dynamizowania życia Kościoła.

---

<sup>960</sup> Tamże, s. 475-476.

<sup>961</sup> Tamże, s. 477.

Pomimo tego, że charyzmaty są bardzo pożyteczne i ważne w życiu Kościoła, warto przytoczyć pewną przestrożę wyrażoną przez dominikańskiego mistrza: „Wyższość łaski uświęcającej wraz z cnotami wlanymi nad charyzmatami uwidacznia się w jej konieczności, owocności oraz trwałości. Uczynki, choćby najwzniolejsze: oddanie życia, czynienie cudów, przepowiadanie przyszłości bez łaski i miłości nie prowadzą do zjednoczenia z Bogiem. Charyzmaty przemijają, w życiu przyszłym nie będą miały miejsca, gdyż nie będą już potrzebne; łaska natomiast i miłość trwać będą na wieki: »Miłość nigdy nie ustaje, mimo że prorocтва się skończą, choć zniknie dar języków i choć wiedzy zabraknie« (1 Kor 13,8).

Tę wyższość daru łaski uświęcającej nad charyzmatami należy wciąż podkreślać, bo nieraz uważa się charyzmaty za coś najbardziej istotnego dla świętości. Poszukuje się niezwykłych charyzmatów, zapominając po prostu o osobistej świętości, która wyrasta z posiadania łaski Bożej. Przed takim pomieszaniem wartości przestrzega, komentując św. Tomasza, jeden z wybitnych teologów. »Jest to bardzo szkodliwy błąd – pisze on – u tych, którzy czyny cudowne uważają za coś większego niż dzieła sprawiedliwości (...) [którzy] ludzi czyniących cudy [uważają] za świętych i jakby bogów, a prostaczków sprawiedliwych [mają] za nic. Powinno być wprost przeciwnie, bo taka jest prawda« (Caietanus: *Comment. in II-II*, q. 178, a. 2). Bardzo niefortunnie pisało się, i pisze się jeszcze nieraz, życiorysy świętych, akcentując nadmiernie to, co było w ich życiu cudowne, kosztem życia łaski i cnót, jak gdyby istota świętości polegała na charyzmatach. Tego rodzaju literatura wypacza pojęcie świętości. Należy ustawicznie podkreślać bezcenną wartość łaski uświęcającej, a inne dary nadzwyczajne podporządkowywać łasce i należycie ustawiać w hierarchii wartości<sup>962</sup>. Charyzmaty są na służbie łaski i miłości w Kościele i dla ludzkości.

---

<sup>962</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Rola charyzmatów w Kościele w świetle listów św. Pawła* [w:] *Księga Jubileuszowa 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1997, s. 273-287: „Wnioski dla Kościoła współczesnego. K. Rahner, przedstawiając nowe ujęcie natchnienia biblijnego zwrócił uwagę na bardzo ważną i niezwykle płodną teologicznie prawdę: »Objawienie chrześcijańskie dane w całości i w sposób ostateczny w Kościele pierwotnym przeznaczone jest jednak dla wszystkich czasów i wszystkich ludów. Chociaż dane było ono Kościołowi pierwotnemu, musi jednak pozostać fundamentem i nieomylną normą, obecną zawsze. (...) Mówiąc inaczej, Bóg musiał tak uprzednio określić formalnie pierwotny Kościół w jego świadomości jako źródło i normę wiary, na późniejsze czasy, żeby być twórcą Kościoła pierwotnego w tak specyficzny sposób, aby mógł on za zawsze tę swoją funkcję pełnić. Ponieważ zaś do elementów konstytutywnych Kościoła pierwotnego, jako źródło i normy wiary czasów przyszłych, należała struktura urzędowa i charyzmatyczna, dlatego należy wnosić, że te dwa elementy należą do struktury Kościoła wszystkich czasów. Dlatego właśnie Sobór Watykański II, nawiązując do Pawłowego rozumienia charyzmatów, wyraźnie świadczy, że należą one do rzeczywistości współczesnego Kościoła. Dokumenty soborowe bardzo wyraźnie stwierdzają, że każdy chrześcijanin otrzymuje dary charyzmatyczne w celu pełnienia posługi dla dobra całej wspólnoty. Jak rozumieć te charyzmaty i jak z nich korzystać należy się uczyć od Kościoła pierwotnego i od Pawła – pierwszego

---

teologa charyzmatów. Wszelka właściwa odnowa życia Kościoła rozpoczyna się zawsze od refleksji nad jego początkami, które dla wszystkich czasów Kościoła są miarodajne i normatywne. Jakie wnioski płyną z nauki Pawła o charyzmatach dla Kościoła współczesnego? 1. Współczesna teologia musi nawiązać do Pawłowej teologii charyzmatów; teologia Apostoła jest dla niej źródłem i normą. Przez powrót do Biblii »znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza« (DK, 24). Apostoł mówi o charyzmatach zawsze w kontekście eklezjologicznym, dlatego współczesne podręczniki eklezjologii i teologii pasterskiej muszą być wzbogacone nauką o charyzmatach w ujęciu biblijnymi soborowym. 2. U Pawła nie ma przeciwstawienia między urzędem i charyzmatem, lecz integracja obydwu elementów. Nie: albo urząd, albo charyzmat, lecz urząd i charyzmat. Płyną z tego daleko idące wnioski praktyczne dla życia Kościoła współczesnego: a) Piastujący władzę w Kościele muszą mieć świadomość, że są »ustanowieni przez Boga w Kościele« (1 Kor 12,28; Ef 4,11), a nie ponad Kościołem, tzn. że ich władza pochodzi od Boga, jest charyzmatem, ale równocześnie ma charakter służebny (Rz 11,13; 2 Kor 4,1; 6,3-10). Wszystkie dary duchowe mają znamię posługi (1 Kor 12,4-5; Rz 11,6-7; 1 P 4,11). b) Przyjęcie wymiaru charyzmatycznego Kościoła pociąga za sobą dalsze konsekwencje: właściwe ustawienie relacji między charyzmatem »urzędowym« a charyzmatem »wolnym«. »Pneuma tchnie dokąd chce« (J 3,8). Nie tylko przez wielkie katedry, lecz również przez wąskie uliczki historii: przez małych, prostych, pokornych; bywały takie okresy, że właśnie oni byli filarami Kościoła. Dlatego przestroga Pawła ma zastosowanie do wszystkich czasów: »Ducha nie gaście, daru prorocstwa nie lekceważcie. Badajcie wszystko« (1 Tes 5,19n). Charyzmatycy zaś muszą mieć świadomość, że ten sam Bóg, który obdarzył ich charyzmatami, ustanowił również w Kościele na pierwszym miejscu apostołów, na drugim proroków, na trzecim nauczycieli (1 Kor 12,28). Władza więc w Kościele jest z ustanowienia Bożego. Korzystanie z charyzmatów musi być zawsze regulowane autentyczną wiarą i prawdziwą miłością; musi budować wspólnotę Kościoła. c) Właściwe odczytanie charyzmatycznej struktury Kościoła chroni z jednej strony przed klerikalizmem i jurydyzmem, z drugiej zaś przed zamętem i przeciwstawieniem charyzmatu urzędowi. Wizja Kościoła staje się bogatsza i pełniejsza”. Por. także L. J. Suenens, *Przyjdź Duchu Święty. Dokumenty z Malines*, Kraków 1998. *Deklaracja Konferencji Episkopatu USA*, ŻM 8 (1975) s. 52-56. Por. J. Salij OP, *Rozmowy ze św. Augustynem*, W drodze, Poznań 1997 (o Duchu Świętym); tego autora: *Dlaczego kocham Kościół*, Wydawnictwo Więź, Warszawa 2002. Por. L. Balter, *Rola charyzmatów w życiu religijnym Kościoła*, HD 1 (1976), s. 38-45. Por. B. Dembowski, *Ruch Odnowy Charyzmatycznej w Kościele* [w:] M. Babraj (red.), *Otrzymanie Jego moc*, Poznań 1986, s. 35-40. Por. J. Warzeszak, *Działanie Ducha Świętego w świecie i Kościele według średniowiecznej szkoły franciszkańskiej*, Niepokalanów 1992. Por. Ch. Schönborn OP, *Milować Kościół*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2000. *Dictionnaire de la spiritualité*, Beauchesne, Paris 1975, t. 6, s. 751-759. M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002, s. 11-14: „Posługa pasterska była posługą łaski, nie mogła być inna. Kościół ma pełnię łaski – *omnis gratia* – i dlatego nie potrzebuje ludzkiego momentu dla rządzenia. Ochocho uznajemy pełnię łaski w dziedzinie myślenia dogmatycznego, ale zdecydowanie nie chcemy sobie uświadomić, że w pierwotnym Kościele nie było innych zasad poza łaską. Jeśli w późniejszych epokach Kościół zapożyczył dla swego życia obce sobie zasady, to należy zdawać sobie sprawę, kiedy i dlaczego przeniknęły one do Kościoła, a nie uznawać ich za normę i rzutować na te epoki, w których Kościół żył i działał darami Ducha. Dary są różnorodne, posługi też są różnorodne, ale Duch jest jeden i ten sam. Ten sam Duch, który stwarzał posługi apostołstwa, prorokowania i nauczania, stworzył też w Kościele posługę rządzenia. Różna była treść posług i dlatego też różne było ich znaczenie. Posługa rządzenia była najbardziej konieczna dla życia Kościoła, bez tej posługi Kościół nie może istnieć w życiu empirycznym. Bez tej posługi nie może też być zgromadzenia eucharystycznego, a bez zgromadzenia eucharystycznego nie może być Kościoła. W zgromadzeniu eucharystycznym wszyscy spełniali posługę kapłańską, ale ta posługa wszystkich była wyjawiana przez jednego. Taka jest natura każdej posługi kapłańskiej w Kościele. Ten, który składa ofiarę, zawsze jest jeden, a wszyscy pozostali z nim współposługują. Na zgromadzeniu eucharystycznym posługę kapłańską pełnił ten, kto zajmował w zgromadzeniu centralne miejsce. Składał »dziękczynienie«, w którym uczestniczyli wszyscy, zawsze jeden i ten sam, ale zawsze wspólnie ze wszystkimi (...). Gdzie Kościół, tam i Duch Boży, tam Kościół i pełnia łaski, że Kościół jest »Kościołem Ducha Świętego« i dlatego trwając w obecnym wieku przynależy »do dni ostatecznych«. »W ostatnich dniach – mówi Bóg – wyleję Ducha mojego na wszelkie ciało. I będą prorokowali synowie wasi i córki wasze, młodzińcy wasi widzenia mieć będą, a starcy – sny. Nawet na niewolników i niewolnice moje wyleję w owych dniach Ducha mego, i będą prorokowali. I sprawię dziwy na górze – na niebie, i znaki na dole – na ziemi. Krew i ogień, i kłęby dymu, słońce zamieni się w ciemność, a księżyc w krew, zanim nadejdzie dzień Pański, wielki i wspaniały. Każdy, kto wzywać będzie imienia Pańskiego, będzie zbawiony« (Dz 2,17-21)”.



## Podsumowanie

Rozważanie o Kościele jako środowisku udzielania łaski jest skoncentrowane na powrocie stworzeń rozumnych (*reditus*) do Boga, przede wszystkim na przywróceniu człowiekowi jego pełnej osobowej relacji z Osobami Trójcy Przenajświętszej przez przeobótwienie łaską Bożą, ożywianie cnotami i darami Ducha Świętego oraz pobudzanie Kościoła przez zasługi i charyzmaty. Tak więc Kościół jest w świecie; działa w nim za pomocą środków zmysłowych, widzialnych, zwłaszcza za pomocą sakramentów. Ale to, co sprawuje w świecie, nie jest ze świata, to przychodzi z góry i zmierza ku górze. W historycznym czasie świata Kościół katolicki przeżywa własną historię, trwając w Chrystusie<sup>963</sup>. To jest historia łaski, to znaczy uczestnictwa w jedności i pełni Chrystusowej, którą Kościołowi daje jego Głowa po to, by świat, ludzkość powrócili z powrotem do Społeczności Trójcy Przenajświętszej. To jest historia „posłannictw” łaski w znaczeniu św. Tomasza, historia świętości, której kresem

---

<sup>963</sup> J. Salij OP, *Czy zapomnieliśmy o Duchu świętym* [w:] *Królestwo Boże w was jest*, dz. cyt., s. 67-68: „Moc Ducha przemienia Kościół w Ciało Chrystusa. Papież Leon XIII spopularyzował znaną zresztą od dawna ideę, że Duch Święty jest Duszą Kościoła. Jest ona nawiązaniem do nauki św. Pawła o Kościele jako o Ciele Chrystusa. Jak dusza jest dla ciała zasadą życia i wzrostu, tak Ciało Mistycznemu życia, dynamizmu, jedności i wzrostu udziela Duch Święty. W ogóle nie mogłoby ono istnieć bez ożywiającej obecności Ducha Świętego, który po to jest obecny wśród nas, aby przetworzyć w mistycznego Chrystusa całą społeczność wybranych – a nie tylko każdego osobno. Nauka św. Pawła o Duchu Chrystusa, który rozdziela poszczególnym członkom Ciała różne zadania dla dobra całego Ciała, jest powszechnie znana i nie trzeba jej szczegółowo przypominać. Dość żywa jest również w dzisiejszym Kościele świadomość, że Duch Święty jest zasadą jedności Kościoła. Starożytne przeciwstawienie pomieszanych języków wieży Babel i zrozumiałych dla każdego języków Zielonych Świąt – bo były to języki (nie jeden tylko język!) miłości – jest również na dzisiejszych ambonach motywem często powtarzaniem. Ale wydaje się, że prawdy te są w naszej świadomości i jak gdyby oddzielone od prawdy naczelnej: że cała działalność Ducha Świętego w Kościele zmierza do tego, aby Kościół stawał się coraz bardziej Ciałem Pańskim. Teologia i pobożność chrześcijańska stawiały niekiedy znak równości między Kościołem a mistycznym Ciałem Chrystusa, podobnie jak utożsamiała Kościół z Królestwem Bożym. Nie było to ujęcie całkowicie słuszne. Kościół jest oczywiście i Ciałem Chrystusa, i Królestwem Bożym, ale dopiero w załączku, dopiero w trakcie stawania się. Przeoczenie tego istotnego aspektu siłą rzeczy prowadziło do zbyt jednostronnego podkreślania prawdy o świętości Kościoła (świętość Kościoła przecież jeszcze nie jest ostateczna), co z kolei rodzi różne niezdrowe triumfalizmy i osłabia w Kościele eschatologiczną niecierpliwość. Otóż ten sam Duch Święty, który namaścił Jezusa, nieustannie zsyła swoje namaszczenie na Kościół, aby był coraz bardziej święty; inaczej mówiąc: aby Kościół był w coraz większym stopniu Ciałem Chrystusa. Mamy prawo przypuszczać, że chwalebne przyjście Pana nastąpi w chwili, kiedy mistyczna identyfikacja Kościoła z Ciałem Chrystusa osiągnie swoją pełnię, kiedy »dojdziemy wszyscy razem... do miary wielkości według Pełni Chrystusa« (Ef 4,13). Wówczas cały Kościół i każdy z jego członków będzie w pełni dla niego przeznaczony przeobótwny na wzór Chrystusa. W ten sposób wszyscy, którzy nie stawiali przeszkód Duchowi Świętemu, będą na zawsze »dziedzicami Boga a współdziedzicami Chrystusa«, tzn. zostaną włączeni w pełni (a nie tylko częściowo i przez zasłonę, jak obecnie) we wspólnotę z Trójjedynym. Te eschatologiczne i trynitarnie perspektywy są najbardziej prawidłowym kontekstem znanych prawd wiary, że Duch Święty czuwa nad Kościołem. Duch Święty już teraz zapewnia Kościołowi wierność prawdzie, jedność i miłość, ale zarazem jedność Kościoła, pokój, miłość i wierność prawdzie są wciąż jeszcze w Kościele niedoskonałe i wymagają nieustannej weryfikacji. Im więcej będzie w Kościele prawdy i miłości, tym bardziej będzie Kościół Ciałem Chrystusa, tzn. tym lepiej będzie przygotowany na przyjście Pana i na ostateczne wejście w misterium Trójcy”.

jest „człowiek doskonały, dorosły do miary wielkości według pełni Chrystusa” (Ef 4,13.15-16). Jednakże, chociaż ta historia jest Boża, transcendentna, to nie jest pozbawiona związków z historią świecką. Albowiem tak jak Chrystus przyszedł „dla nas i dla naszego zbawienia”, Jego hojne dary dawane są w odpowiedzi na potrzeby świata, a już szczególnie w odpowiedzi na te nowe osiągnięcia i energie, jakie ludzkość z biegiem czasu sobie kolejno przyswaja. Człowiek, żyjąc w środowisku Kościoła, nie tylko niczego nie traci ze swej tożsamości, lecz ogromnie zyskuje przez przebóstwienie łaską i służy swymi talentami ludzkości powracającej do Boga<sup>964</sup>.

Kostecki pojmował podstawowy związek Chrystusa z Kościołem jako wspólnotę wierzących, którzy otrzymali łaskę drogi. To bycie „drogą” ze strony Chrystusa realizuje się formalnie w Jego byciu człowiekiem: „*secundum quod homo, via est nobis tendendum in Deum*”. Łaska drogi jest więc łaską, która bardziej właściwie przyobleka i uświęca człowieczeństwo Chrystusa, a poprzez nie obejmuje człowieka. Można powiedzieć, że całe życie teologalne i moralne – jako należące do „*motus creaturae in Deum*” – jest życiem eklezjalnym, znajdującym w Chrystusie wzór i podstawę dla swojej kondycji „bycia w drodze”; ono jest uczestniczeniem w życiu Tego, który w najwyższym stopniu jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). W wizji Kosteckiego zjednoczenie między Chrystusem i Kościołem przez łaskę nie tylko dotyczy kondycji „bycia w drodze”, ale równocześnie jest pełnym miłości zjednoczeniem z Duchem Świętym, który jest sercem i duszą Kościoła i Sercem całej Trójcy Przenajświętszej, a więc zjednoczeniem z Bogiem Ojcem.

Podsumowując myśl eklezjologiczną ojca Romualda w świetle łaski, należy powiedzieć, że Kościół nie jest jakąś specjalną, odrębną rzeczywistością, nie jest czymś innym niż tajemnica trynitarna, antropologiczna, chrystologiczna i sakramentalna, moralna stanowiąca przedmiot teologii. Te wszystkie rzeczywistości przenika łaska Boża. Dominikański teolog umyślnie nie napisał „oddzielnego” traktatu o Kościele, sądził bowiem, idąc w ślad za św. Tomaszem z Akwinu, iż o Kościele mówi się i jest on obecny we wszystkich działach teologii. Główny jednak akcent położył na jednoczącej „moment charytologiczny” roli łaski Bożej – która winna być obecna we wszystkich traktatach teologicznych: w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, misji Osób Boskich, antropologii i teologii moralnej, chrystologii i soteriologii, charytologii, sakramentach i *ministerium* hierarchicznym. W ten sposób Kostecki – podobnie jak św. Tomasz umiał

---

<sup>964</sup> Na uwagę zasługuje traktat o Kościele w książce: Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 7-267.

tego dokonać – zachował wielką Tradycję, wielkie natchnienie Ojców. Tradycję tę zaś charakteryzują trzy rysy: pojmuje ona Kościół jako rzeczywistość pneumatologiczną, jako Ciało, którego duszą i sercem jest Duch Święty; ogląda Kościół w Chrystusie i jako Chrystusa zawierającego w sobie jeden Kościół; nie oddziela ona wreszcie Kościoła wewnętrznego od Kościoła zewnętrznego, społecznego, hierarchicznego i sakramentalnego, zasługującego i charyzmatycznego. Nikt chyba nie zaprzeczy, że są to poglądy charakterystyczne dla eklezjologii Ojców, św. Tomasza z Akwinu, Soboru Watykańskiego II oraz największych teologów współczesnych. Starano się tu wykazać, że są one charakterystyczne również i dla eklezjologii ojca Romualda Kosteckiego OP.



### Pelnia łaski Maryi – *plenitudo redundantiae*

Temat „pełni łaski Maryi – *plenitudo redundantiae* Maryi” omawiany jest oddzielnie w czwartym rozdziale niniejszej rozprawy z uwagi na specyfikę łaski Maryi, na którą zwrócił uwagę ojciec Romuald Kostecki OP. Odwołując się do Akwinaty, napisał: „św. Tomasz pełnię łaski Maryi nazywa pełnią „nadmiaru” – *plenitudo redundantiae*” (STh, 3, 7, 10 ad 1). (...). Nie tylko dusza jej doskonale zjednoczyła się z Bogiem, ale łaska przelała się na jej ciało i za sprawą Ducha Świętego poczęła Syna Bożego”<sup>965</sup>.

Nie oznaczało to bynajmniej zamiaru sytuowania problematyki maryjnej poza traktatem o Kościele. Kostecki był wiernym dzieckiem Soboru Watykańskiego II,

---

<sup>965</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi* [w:] *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 233. *Słownik kościelny łacińsko-polski*, ks. dr A. Jougan, wyd. III, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1958, hasła: *plenitudo* – pełność, obfitość, pełnia, doskonałość, zupełność, doskonałość, dokładność, bogaty dar; *redundantia* – nadmiar, obfitość, pełność, przelewanie, *per redundantiam* – z nadmiaru, z obfitości, na skutek spontanicznej reakcji (władzy pożądczej). Więcej na temat *plenitudo redundantiae* w: J. Salij OP, *Ontyczny wzór pośrednictwa zbawczego* [w:] *Eseje tomistyczne*, W drodze, Poznań 1995, s. 92-114. Na stronach 104-105 czytamy: „Chrystus jest źródłem i początkiem wszelkiej łaski duchowej” (*Wykład Ewangelii Jana*, cap.1 lect.10). Jest w Nim taka pełnia łaski, „że posiada On łaskę zarówno w najwyższej wspaniałości, jak w najwyższym zakresie w odniesieniu do wszystkich skutków łaski” (STh, 3 q. 7 a. 10). Wyjaśniając werset J 1,16: „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali”, Akwinata przypomniał, że również o Szczepanie i Matce Najświętszej powiada Pismo, że byli pełni łaski. Dało mu to okazję do rozróżnienia trzech rodzajów pełni łaski. Mianowicie ktoś może otrzymać pełnię łaski, która uzdalnia go do wykonania do końca swojego powołania; jest to jednak tylko pełnia na miarę przeznaczoną temu oto człowiekowi i Tomasz ją nazywa *plenitudo sufficientiae*. Nieporównanie wznioślejsza jest pełnia łaski, jaką otrzymała Matka Najświętsza, umiłowana przez Boga ponad wszystkie osoby stworzone; łaska, którą została obdarzona, przelewa się na nas wszystkich i Tomasz określa ją *plenitudo redundantiae*. Natomiast o pełni łaski, która była w Chrystusie, nie wystarczy powiedzieć, że przewyższała ona niewyobrażalnie nawet tę łaskę, jaką była napełniona Matka Najświętsza. Pełnia łaski Chrystusowej jest źródłem, z którego napełniani są łaską wszyscy święci z Matką Najświętszą włącznie. Akwinata nazywa ją *plenitudo efficientiae et effluentiae*, „i ona przysługuje samemu tylko Chrystusowi, który jako człowiek jest sprawcą łaski. Błogosławiona bowiem Dziewica w taki sposób przelewa łaskę na nas, że nigdy jednak nie jest sprawczynią łaski” (*Wykład Ewangelii Jana*, cap. 1 lect. 10). Otóż trudno sobie nie skojarzyć tych sformułowań z tezą, że jeden tylko Stwórca może udzielić aktu istnienia i żadne stworzenie nie może w taki sposób pośredniczyć w powoływaniu do istnienia nowych bytów, żeby czyniło to zbędnym bezpośrednie działanie Stwórcy. Powszechność Chrystusowego przyczynowania łaski rozciąga się – jak to Tomasz podkreśla – od Bożej przedwieczności aż po życie wieczne. Opierając się na wersetach Rz 1,4 i Ef 1,5, Akwinata sformułuje tezę, że przedwieczne przeznaczenie Chrystusa jest wzorem i przyczyną naszego przeznaczenia (STh, 3, q. 24 a. 34). Obecnie „Bóg kocha nas [jako synów] nie ze względu na nas samych, ale w Tym, który sam przez się jest dla Ojca Kimś Umiłowanym” (*Wykład Listu do Efezjan*, cap. 1 lect. 2). Natomiast na wieki będzie Chrystus naszym Kapłanem, również wówczas, kiedy będziemy już nie tylko pojednani, ale i w pełni zjednoczeni z Bogiem (STh, 3, q. 22, a. 5).

o czym była już mowa w niniejszej rozprawie. Doskonale zdawał on sobie sprawę z tego, że Sobór włączył traktat o Maryi do ostatniego, VIII rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Jak słusznie zauważył ojciec prof. S. C. Napiórkowski OFMConv.: „W trosce o odnowę mariologii Sobór Watykański II umieścił ją wewnątrz wykładu o Kościele, przy czym złączył ją ściśle z nauką o Chrystusie i Duchu Świętym, a całość zalecił rozważać w kontekście dziejów zbawienia. W taki sposób wytyczył zobowiązującą drogę do przewyciężenia szkodliwego wyizolowania przedsoborowej mariologii z szerokiego kontekstu teologicznego. Poprawną mariologię można uprawiać jedynie w kontekście nauki o Bogu i o człowieku, o Słowie, które Ciałem się stało, zawisło na krzyżu i zmartwychwstało dla naszego zbawienia, o Duchu Bożym, którego mocą dokonało się wcielenie, który nappełnił Maryję, namaścił Jezusa i eklezjotwórczo zstąpił w Wieczerniku, o Kościele, w którym żyje uwielbiony jego Pan, o Słowie Bożym i sakramentach jako drogach zbawienia, a także o wydarzeniach i stanach za bramą śmierci. Można wskazać wiele negatywnych przykładów, jak budowanie mariologii autonomicznej, za mało zatroskanej o wewnętrzne więzi z całą resztą teologii, co prowadzi do szkodliwej jednostronności i ewidentnych wypaczeń: mówienie np. o Maryi Orędowniczce bez dostatecznego uwzględniania prawdy o Chrystusie i Duchu Świętym jako naszych doskonałych Orędownikach, takie używanie formuły *Maryja prowadzi do Chrystusa* czy *Przez Maryję do Chrystusa*, które zdaje się ignorować nasz bezpośredni przystęp do Chrystusa w Duchu Świętym, takie interpretowanie prawdy o Maryi Matce Kościoła, jak gdyby Maryja nie była równocześnie naszą starszą Siostrą we wspólnocie uczniów Chrystusa. Można wynosić macierzyńskie miłosierdzie Maryi, kontrastując je z postawą Ojca i Chrystusa, a można – jak to czyni Jan Paweł II – słać Ojca bogatego w miłosierdzie, a w Maryi postrzegać »przedmiot« tego miłosierdzia, jego znak, uprzywilejowaną przestrzeń i macierzyński wyraz”<sup>966</sup>. Ostatni rozdział VIII Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II zatytułowano: *Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka w Misterium Chrystusa i Kościoła*<sup>967</sup>. Jednakże, wydaje się, że dominikański teolog odczuwał pewien niedosyt w związku z tym ostatnim rozdziałem Konstytucji dogmatycznej. Stąd powziął zamiar zaakcentowania specyfiki „Pełni łaski Maryi”<sup>968</sup>

---

<sup>966</sup> S. C. Napiórkowski OFMConv., *O mariologię w kontekście* [w:] ks. K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 5.

<sup>967</sup> KK, 52-69.

<sup>968</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 231-246.

albo jak to uczynił w swej wielkiej monografii o łasce, wyeksponowania tej prawdy, że to właśnie Maryja jest „Matką Łaski Bożej”<sup>969</sup>. Takie tytuły wskazują, że Kostecki pragnął uwypuklić rolę Maryi w prymacie łaski Chrystusowej w misterium Kościoła. Jeśli chodzi o szersze naświetlenie losów problematyki mariologii posoborowej (mariologii w kontekście) to wskazuje się na bardzo trafną, zrównoważoną analizę kardynała Leo Szeffczyka<sup>970</sup>.

---

<sup>969</sup> TŻN, s. 407-412.

<sup>970</sup> Leo Kardynał Szeffczyk, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 256-258: „II Sobór Watykański budził nadzieję na kontynuację tendencji »ery maryjnej«, co spotęgował dodatkowo fakt, że niektórzy Ojcowie Soboru opowiadali się na początku za koniecznością nadania oficjalnego charakteru tytułom Pośredniczki i Współodkupicielki i optowali za ustanowieniem nowego dogmatu maryjnego. Naprzeciw tym żądaniom wyszedł również zamiar zredagowania własnego dokumentu maryjnego, którego projekt został jednak odrzucony (23.11.1962), w wyniku czego musiano się zadowolić włączeniem tematu maryjnego do Konstytucji o Kościele *Lumen Gentium* (rozdział 8). Rozpoczęto w ten sposób kierunek, który miał na celu włączenie nauki o Maryi w obręb nauki o Kościele, przez co zamierzano mocniej pokazać pozycję Maryi zarówno w Kościele, jak i w dziele zbawienia i uniknąć wyizolowania Maryi, na co wpłynęły także względy ekumeniczne. Ten wyjątkowy w historii dokumentów maryjnych tekst, między innymi ze względu na bardzo dogłębne i szczegółowe potraktowanie tematu, miał za zadanie podsumowanie wyników poprzedzających go epok pod kątem szczególnego uwypuklenia zagadnienia: »Jedynego w swoim rodzaju Pośrednictwa Chrystusa« (w oparciu o Tm 2,5-6), co spowodowało, że nie zaakcentowano w odrębny sposób maryjnego tytułu »Pośredniczki«, lecz przywołano tradycyjne tytuły maryjne (takie jak »Orędowniczka«, »Służąca pomocą«, »Pocieszycielka«). To umiarkowanie zarówno w treści, jak i w formie prezentowania prawd maryjnych, w wyniku rezygnacji z tak bogatej w formy tradycji maryjnej, miało służyć jasnemu pokazaniu dogmatu maryjnego, który w sposób organiczny wiąże się z tajemnicą Chrystusa i Kościoła. Nie udało się jednak uniknąć nieporozumienia, jakoby Sobór dokonał rzekomego »wylimitowania prawdy o pośrednictwie Maryi«. Wynikiem tego była tendencja, która podkreślając głównie zbawcze i eklezjalne aspekty, przyczyniła się do powstania rodzaju redukcjonizmu maryjnego, czyli do tendencji, która nie dostarczała nowych ożywczych impulsów, lecz wręcz hamowała rozwój kultu Maryi. Znajduje to również potwierdzenie w rozwoju, który nastąpił po soborze, pod wpływem idealizmu i egzystencjalizmu teologicznego, a który sprawił, że znaczenie Maryi dla Kościoła zostało zredukowane do moralnego i paradygmatycznego znaczenia jako »Siostry w wierze«. Brak odpowiednich impulsów ukierunkowanych na podtrzymanie pobożności i kultu maryjnego spowodował, że czas po soborze, to czas spadku intensywności kultu czysto maryjnego, co było symptomem ogólnego odejścia od tradycji – podobnie jak w czasie oświecenia, przez co nastąpił spadek pobożności maryjnej w obrębie samego Kościoła, czemu przeciwstawiły się tendencje płynące z pobożności ludowej i z tekstów redagowanych przez papieży. Potwierdził to już Paweł VI (zm. 1978) w trakcie soboru, wprowadzając tytuł »Maryja Matka Kościoła«, aby uzupełnić rozumienie Maryi jako typu idealnego obrazu Kościoła oraz pokazać rzeczywiste znaczenie Maryi jako szczytu Kościoła: »Patrząc na Kościół, powinniśmy, pełni miłości, rozważyć cuda, jakie Bóg uczynił swojej Świętej Matce«, która Kościołowi »nigdy nie odmawia swojej matczynej pomocy«. Nowych impulsów dla wzrostu intensywności kultu maryjnego dostarczył list apostolski *Marialis Cultus* (1974). Kierując się »normą liturgii«, która wyraźnie określa, że Chrystus i Kościół są prawdziwym celem i adresatem celebrowanego kultu maryjnego, papież w nowy sposób, odpowiedni dla czasów, które nastały, interpretuje tajemnice maryjne, kiedy prezentuje wiernym Maryję jako »nową kobietę i idealną chrześcijankę«. Postać Maryi powinna być postrzegana jako »odbicie oczekiwań człowieka naszych czasów«, głównie jednak jako »wybitny wzorzec dla sytuacji każdej kobiety«. Starania, które miały na celu połączenie ponadczasowego znaczenia Maryi – jako Matki Chrystusa i jako Jego towarzyszki na drodze do realizacji dzieła zbawienia ludzkości – z Jej znaczeniem przypisanym do ściśle określonego czasu i sytuacji, widać również w pismach papieża Jana Pawła II, których myślą przewodnią są słowa *Totus Tuus*, wyrażające równocześnie głębokie osobiste oddanie się Maryi. Papież postrzega siebie jako człowieka Soboru i kroczy drogą, której przyświeca motto: »Człowiek jest drogą Kościoła« i dlatego odnosi podstawową zasadę, mówiącą o współczesnictwie Maryi w dziele zbawienia (jak na przykład w *Salvifici Doloris*, 1984), również do samego Kościoła i ludzkości, żeby za pośrednictwem Maryi uwolnić odpowiednie siły, które pozwolą ludzkości stojącej na przełomie wieków sprostać zadaniom i wyzwaniom niesionym przez życie (*Redemptoris Mater*, 1987; *Mulieris Dignitatem*,

Skoncentrowanie się na zagadnieniu „pełni łaski Maryi jako *plenitudo redundantiae*” stawia Kosteckiego w centrum współczesnych bardzo ważnych debat mariologicznych, a szerzej teologicznych<sup>971</sup>. Zjednoczenie z Bogiem najgłębiej dokonuje się bowiem – zdaniem Kosteckiego – dzięki różnorodnym przejawom łaski Bożej. „Owocem zwyczajnej miłości Bożej jest wszechświat przyrodzony; owocem miłości szczególnej jest świat, nadprzyrodzony, obejmujący łaskę. Ponad nimi jest jeszcze świat *unii hipostatycznej*, obejmujący Chrystusa, w którego orbitę weszła Najświętsza Maryja przez Macierzyństwo Boże”<sup>972</sup>. Łaska *unii hipostatycznej* Chrystusa jest największą z wszystkich łask. Dominikański teolog postawił zagadnienie obecności łaski Bożej w Maryi w „orbicie” największej z łask, jaką jest łaska zjednoczenia osobowego. Będzie to miało ogromne znaczenie dla jego mariologii i eklezjologii<sup>973</sup>. Na przykład, jeśli chodzi o ideę pośrednictwa, orędowania, wspomagania wiernych, uczestnictwa w dziele odkupienia i zbawienia, współzbawiania czy tylko towarzyszenia Zbawicielowi, macierzyństwa wobec Chrystusa i Kościoła, dziewictwa, wniebowzięcia, formułę *per Iesum ad Mariam, per Spiritum ad Mariam*,

---

1988). Oddanie i wiara w zbawienne wstawiennictwo Matki Bożej znajduje swój wyraz w aktach i modlitwach, w których wierni polecają się Maryi, a które charakteryzują ten maryjny pontyfikat”.

<sup>971</sup> T. Špidlík, *Matka Boża*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni zew”, Kraków 2004, s. 12-13: „Dary, które otrzymujemy od Boga, noszą wspólną nazwę »łaska«. Bóg Biblii objawia się jako pełen miłosierdzia i łaski (Wj 34,6). On wylewa swoje dobrodziejstwa na ludzi, których wybiera. Oczywiście wśród nich pierwsze miejsce przysługuje Jezusowi, wcielonemu Synowi Bożemu, jak to świadczy Ewangelista: »Podczas gdy Prawo zostało dane za pośrednictwem Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa« (J 1,17). Łaska więc przychodzi do człowieka stosownie do miary jego zjednoczenia z Jezusem. Któż bardziej mógłby być zjednoczony ze Zbawicielem aniżeli Jego Matka? To właśnie Ona przyjęła do swojego łona i do swojego życia pełnię wcielonej łaski Bożej. Tego rodzaju pełnia jest nie do pogodzenia z grzechem. Z tego też względu katolicy wyznają dogmat Niepokalanego Poczęcia Maryi. Teologowie prawosławni wprawdzie przeciwstawiają się tej definicji dogmatycznej, jednak także i oni bronią doskonałej czystości Matki Bożej. Píše na przykład Vladimir Losskij: »Ona przedstawia szczyt świętości była bez grzechu wśród powszechnego panowania grzechu, grzech nie mógł się w Niej zrealizować«. Podejmując tę samą myśl, Pavel Evdokimov pisze: »Uczestnicząc organicznie w potomstwie Adama, dzieląc los wszystkich, Maryja została zachowana od wszelkiej nieczystości osobistej i od wszelkiego zła, które stało się w Niej nieaktywne«. Należy zauważyć, jak autor się wyraża: »zachowana od wszelkiej nieczystości osobistej«. To osoba popełnia grzech, a nie jej natura. Teologowie prawosławni odrzucają sformułowanie katolickiego dogmatu z obawy, że w razie przyjęcia go pozbawi się Maryję uczestnictwa w naszej grzesznej naturze odziedziczonej po Adamie. Dogmat jednak nie zamierza tego twierdzić. Jezus także przyjął naszą ludzką naturę, a jednak osobiście jest Barankiem bez skazy. Jego boska moc zwyciężyła wszelkie zło osobiste, a pełnia łaski spowodowała w Maryi ten sam skutek”.

<sup>972</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 231.

<sup>973</sup> TŻN, s. 103-104: „Bóg nie poprzestał na tym, lecz zadekretował w swych odwiecznych wyrokach jakby nowy świat, nieskończenie wyższy od dwóch poprzednich porządków, mianowicie »porządek *unii hipostatycznej*«. W nim Bóg posunął swą dobroć aż do ostatecznych granic. Nie da się pojąć innego, doskonalszego sposobu wylania dobroci Bożej. Nie można wyobrazić sobie większej miłości nad tę, jaką Bóg okazał w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Łącząc się osobowo z naturą ludzką w Chrystusie, Bóg udzielił się całemu wszechświatu, zarówno stworzeniom duchowym, jak i światu materialnemu we wszystkich jego odmianach. Jeżeli dopuszczenie do uczestnictwa w naturze Bożej przez łaskę jest dziełem szczególnej miłości, to tajemnicę Chrystusa trzeba by nazwać owocem »najszczególniejszej miłości Bożej«”.



ideę eschatologicznego spełnienia się Kościoła w Maryi. Wszystkie te żywo dyskutowane tematy obracają się właściwie wokół zagadnienia właściwego rozumienia „Pełni łaski Maryi”<sup>974</sup>.

W ogólnej wizji Kosteckiego celem ostatecznym tego zjednoczenia z Bogiem poprzez łaskę jest doprowadzenie przez Chrystusa w Duchu Świętym stworzeń rozumnych (ludzi i aniołów) do możliwie najpełniejszego uczestniczenia w życiu Trójcy Przenajświętszej. „Człowiek uświęcony łaską jest »Bogiem przez uczestnictwo« (*Deus per participationem*). (...) Przebóstwiając duszę łaska przynosi ze sobą inne jeszcze drogocenne dary, (...) uczestnicząc przez łaskę w naturze Bożej stajemy się dziećmi, synami Bożymi”<sup>975</sup>. Łaska jest więc „celem wszystkich darów Bożych, wszystkich czynności człowieka, życia religijnego, zwłaszcza sakramentalnego; jest celem istnienia Kościoła, który ma uświęcać szafując łaską Chrystusa, a nawet celem samego dzieła Wcielenia, bo Syn Boży stał się człowiekiem i złożył ofiarę z siebie za nas i dla naszego zbawienia, które dokonuje się przez łaskę”<sup>976</sup>. Pismo Święte objawiło nam, że pełnia tego zjednoczenia z Bogiem dokonała się w Jezusie Chrystusie: „A Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy. (...) Z jego pełności wszyscy otrzymaliśmy łaskę po łasce”<sup>977</sup>. Nowy Testament ukazuje obok pełni łaski Chrystusa, pełnię łaski przypisywaną świętym: w *Dziejach Apostolskich* mowa jest o pierwszym męczenniku chrześcijańskim, św. Szczepanie, który był „pełen łaski i mocy”<sup>978</sup>; w *Liście do Efezjan* znajdują się słowa: „Abyście byli napełnieni wszelką pełnością Bożą”<sup>979</sup>. Pełnię łaski posiada również, zdaniem ojca Romualda, *Maryja*<sup>980</sup>. Analizuje on znamienne słowa ewangelisty Łukasza: „W szóstym miesiącu posłał Bóg

---

<sup>974</sup> Należy wymienić ważne publikacje z tego zakresu: *Przez Jezusa do Maryi*. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Licheń, 26-27 października 2001 roku. Redakcja naukowa Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv., Kazimierz Pek MIC, Częstochowa-Licheń 2002. Por. K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam*, dz. cyt. Por. *Duch Święty a Maryja*. Materiały z sympozjum mariologicznego, Częstochowa, 22-23 V 1998 r., red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999. *Trójca Święta a Maryja*. Materiały z sympozjum mariologicznego, Częstochowa, 6-8 IX 1999 r., red. T. Siudy, K. Pęk, Częstochowa 2000. *Mariologia na przełomie wieków*. Materiały z sympozjum mariologicznego, Niepokalanów, 27-28 X 2000 r., red. L. Balter, P. M. Lenart, Częstochowa-Niepokalanów 2001. *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*. Materiały z sympozjum mariologicznego, Gietrzwałd, 13-15 IX 2002 r., red. J. Jezierski, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa-Gietrzwałd 2003. *Odkrywanie Różańca*. Materiały z sympozjum mariologicznego, Kraków, 24-25 IV 2003, red. T. Siudy, W. Życiński, Częstochowa-Kraków 2003.

<sup>975</sup> TŻN, s. 185.

<sup>976</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 231.

<sup>977</sup> J 1,14-16. O pełni łaski Chrystusa traktuje rozdział 1.6 niniejszej pracy.

<sup>978</sup> Dz 6,8-10.

<sup>979</sup> Ef 3,19.

<sup>980</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt.

anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi imieniem Józef, z rodu Dawida, a Dziewicy było na imię Maryja. Wszedłszy do Niej, anioł rzekł: Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami<sup>981</sup>. Kostecki znalazł w tych słowach podstawę do rozwinięcia własnej teorii o pełni łaski Maryi jako *plenitudo redundantiae*. Dokonał przy tym, opierając się również na Akwinacie, precyzyjnych i ważnych rozróżnień pomiędzy pełnią łaski Chrystusowej, pełnią łaski Maryi oraz pełnią łaski udzielanej poszczególnym wiernym. Jak słusznie zauważył Scheffczyk, komentując powyższy tekst ewangelisty Łukasza: „Słowa anioła »Pełna Łaski« (Łk 1,28) wyrażają (...) nie tylko cechę Jej osobowości, występującą u Maryi w większym stopniu niż w przypadku innych ludzi. Wyrażenie »Pełna Łaski«, *kecharitomene* zostaje użyte w charakterze imienia własnego lub tytułu. Sygnalizuje wprost, że dana osoba nie tylko jest przepełniona łaską, lecz że łaska wyznacza i kształtuje jej charakter oraz determinuje osobowość. Jak Jezus – człowiek jest przez Boskie Synostwo »Namaszczonym« (Mesjaszem), tak Maryja jako ludzka Matka Głowy łaski (źródła łaski) ludzkości jest w najwyższym stopniu obdarzona łaską (błogosławiona)<sup>982</sup>. Inny wielki teolog

<sup>981</sup> Łk 1,28.

<sup>982</sup> Leo Kardynał Szeffczyk, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s.74. Podobna bardzo ciekawa analiza pojęcia pełni łaski w: I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, Wydawnictwo Księży Marianów - Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Warszawa-Częstochowa 2000, s. 51-54: „*Kecharitomene*. O ile Ojcowie Kościoła wschodniego w swych homiliach i komentarzach do sceny Zwiastowania opiewali z takim liryzmem początkowe »Raduj się«, to paradoksalnie znacznie mniej uwagi poświęcali drugiemu słowu *kecharitomene*, które Wulgata oddaje przez *gratia plena*. Tymczasem, jak świadczy historia egzegezy tego słowa, jego interpretacja panująca w starożytności była jednoznaczna: zarówno tradycja bizantyjska na Wschodzie, jak i średniowieczna na Zachodzie, widziały w słowie *kecharitomene* wskazanie na doskonałą świętość Maryi. (...) Łukasz mówiąc, że Szczepan był »pełen łaski« (Dz 6,8), użył innego słowa niż w odniesieniu do Maryi. Ten problem filologiczny, dziwnie dotychczas zaniedbany, wymaga, by się nad nim zatrzymać. (...) Czasownik użyty tu przez Łukasza (*charitoun*) jest bardzo rzadki w grece. Pojawia się on zaledwie dwukrotnie w Nowym Testamencie: w tekście Łukasza o Zwiastowaniu (Łk 1,28: *kecharitomene*) i w Liście do Efezjan (Ef 1,6: *echaritosen*). W obu przypadkach użyto form czasownika *charitoo*. Otóż czasowniki z końcówką *-oo* są »kautatywne«: wskazują na czynność, która *sprawia* jakąś przemianę w przedmiocie. (...) Nadto Łukasz użył tu formy imiesłowu biernego w czasie perfectum; *kecharitomene* oznacza więc, że w osobie, do której odnosi się ten czasownik, czyli w Maryi, działanie łaski Bożej już dokonało przemiany. Nie jest tylko powiedziane, jak się to stało. Istotne jest tu stwierdzenie, że Maryja została *przemieniona łaską* Bożą. (...) Wychodząc z późniejszego nauczania Kościoła, możemy teraz zapytać: czy tytuł »napełniona łaską«, nadany Maryi przez anioła, ma jakiś związek z jej Niepokalanym Poczęciem? Bulla *Ineffabilis Deus*, w której Pius IX ogłosił w r. 1854 dogmat Niepokalanego Poczęcia, stwierdza, że biblijny tekst *Ave gratia plena* (Łk 1,28) w ujęciu tradycji stanowi najmocniejszy fundament (choć nie dowód) prawdy o Niepokalanym Poczęciu Maryi. (...) Tekst Łukasza nie mówi oczywiście, że Maryja jest »napełniona łaską« *od pierwszej chwili* swej egzystencji. Lecz co właściwie stwierdza dogmat o Niepokalanym Poczęciu? To, że łaska zachowała Maryję od wszelkiego grzechu i wszelkiej złej pożyteczności. Takie jest biblijne rozumienie pojęcia »łaski«. Łaska usuwa grzech (por. Ef 1,6-7). Jeśli naprawdę Maryja została całkowicie przemieniona przez łaskę Bożą, oznacza to, że Bóg Ją zachował od grzechu, »oczyścił« i uświęcił. Ważne jest również z punktu widzenia egzegezy i teologii, że ta przemiana Maryi przez łaskę stanowi wstęp i przygotowanie do Jej Boskiego i dziewiczego macierzyństwa. Być może nie zostało to

J. Ratzinger, wypowiedź św. Łukasza odniósł do Maryi w następujących słowach: „Słowo Anioła, serce mariologii, które nie zostało wymyślone przez ludzi, doprowadziło nas do jej podstawy teologicznej. Maryja jest utożsamiona z Córą Syjonu, z ludem poślubionym Bogu. Wszystko to, co w Biblii jest powiedziane odnośnie do *Ecclesia*, odnosi się także do Niej; i na odwrót, tego, czym Kościół jest i powinien być, uczy się konkretnie, patrząc na Maryję. Ona jest jego zwierciadłem, czystą miarą jego bytu, ponieważ Ona znajduje się całkowicie w mierze Chrystusa i Boga, przez Niego »zamieszкана«. I w jakim innym celu mógłby istnieć Kościół, jak nie po to, by stać się mieszkaniem dla Boga w świecie? Bóg nie działa poprzez rzeczy abstrakcyjne. On jest osobą i Kościół jest osobą. Im bardziej my, każdy z nas osobiście, stajemy się osobą, osobą w sensie zamieszkiwalności dla Boga, Córą Syjonu, tym bardziej stajemy się jednym i tym bardziej jesteśmy Kościołem, tym bardziej Kościół jest sobą”<sup>983</sup>.

Podobne rozumienie ewangelicznej perykopy można znaleźć u Kosteckiego, który w rozważaniach o Matce Bożej stawia fundamentalne pytanie: Kim jest Maryja? Odpowiada: W Maryi urzeczywistniła się wyjątkowa pełnia łaski jako *plenitudo redundantiae*<sup>984</sup>; Maryja jest „Matką Łaski Bożej”<sup>985</sup>. Ojciec Romuald stwierdził, że „Najświętsza Maryja Panna, będąc Matką Syna Bożego, jest równocześnie Matką duchową ludzi. Duchowe macierzyństwo Maryi ma swe podstawy w jej Macierzyństwie Bożym i w przeznaczeniu na Towarzyszkę Chrystusa w jego zbawczym dziele. Przez wybranie na Matkę Boga-Zbawiciela i zrodzenie Go, stała się *co-principium* życia nadprzyrodzonego dla całej ludzkości”<sup>986</sup>. Ten fundamentalny wymiar mariologii „Matka i Towarzyszka Chrystusa” jest obecny u Kosteckiego i w wydanym niedawno podręczniku mariologii Szeffczyka<sup>987</sup>. Kostecki zauważył, że łaska Chrystusowa, która manifestuje się w „nadobiftości” w osobie Maryi już od momentu Jej Niepokalanego Poczęcia, a dalej, w postaci Jej dziewiczego macierzyństwa, towarzyszenia Chrystusowi (*Alma Socia*) w dziele zbawczym, faktycznego współdziałania z Nim, w zesłaniu Ducha Świętego na Kościół i Jej Wniebowzięcia jest tak nierozzerwalnie związana z Jej osobą,

---

dość mocno *zaznaczone przy* ogłoszeniu dogmatu Niepokalanego Poczęcia. Współczesna egzegeza pozwala nam lepiej uchwycić strukturę dogmatu”.

<sup>983</sup> J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 100-101.

<sup>984</sup> Por. R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 231-246.

<sup>985</sup> TŻN, s. 407. Taki tytuł: „Matka łaski Bożej” nosi podrozdział 3 w VII rozdziale, pt.: „Przyczyna łaski”; 1. „Bóg – przyczyna główna”; 2. „Chrystus źródłem łaski”; 3. „Matka łaski Bożej”, monografii o łasce, pt.: *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*.

<sup>986</sup> Tamże.

<sup>987</sup> Tytuł: *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, dz. cyt.

że przepelnia całe Jej życie i osobowość<sup>988</sup>. Ta pełnia łaski w Maryi jako *plenitudo redundantiae* została ukazana w ramach niniejszego rozdziału w trzech paragrafach. Pełnia łaski Bożej, rozlewając się na Maryję i Kościół, powiększała się jakby trójstopniowo: 1. *Plenitudo redundantiae* od momentu Niepokalanego Poczęcia NMP do poczęcia Chrystusa przygotowująca Maryję do Macierzyństwa Bożego; 2. *Plenitudo redundantiae* od poczęcia Chrystusa do Jego wniebowstąpienia wynikająca z obecności Syna Bożego dla Maryi i dla Kościoła; 3. *Plenitudo redundantiae* od zesłania Ducha Świętego na Kościół do Wniebowzięcia NMP wprowadzająca przez uwielbienie do chwały niebieskiej. Syntetycznie całe misterium Maryi współdziałającej z Bogiem w dziele zbawienia określił kardynał Szeffczyk<sup>989</sup>.

Nieodłączną cechą omawianej w tym rozdziale kwestii: „Pełni łaski w Maryi” jest rola Ducha Świętego<sup>990</sup>. W Ewangelii św. Łukasza czytamy: „Duch Święty zstąpi

---

<sup>988</sup> TŻN, s. 407-412. Por. tego samego autora: *Świętość Najświętszej Maryi Panny*, Kielce 1947, oraz *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 231-246.

<sup>989</sup> Leo Kardynał Szeffczyk, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, dz. cyt., s.72: „Matka Pana jest – według źródeł – nie tylko spełnieniem i urzeczywistnieniem Starego Przymierza i zapowiedzią Nowego, które dokonuje się na granicy nowego i starego czasu. Stojąc na początku nowej epoki, kiedy oczekiwane Przymierze przyjmuje formę cielesną, staje się również zapowiedzią wypełnienia dzieła zbawienia. Powiązania te nadają postaci Maryi charakter eschatologiczny”. Por. J. Salij OP, *Maryja eschatologiczną ikoną Kościoła* [w:] *Nasze czasy są O.K.*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 99-109: „Zatem Maryja w tym sensie jest eschatologiczną ikoną Kościoła, że w Niej już teraz Kościół ostatecznie jest tym, czym we wszystkich swoich członkach będzie w dniu powszechnego zmartwychwstania. Możemy więc wpatrywać się w Nią jak w żywą ikonę, ażeby rozpoznawać w Niej rozświetlającą Ją obecność Jej Syna i Zbawiciela, podziwiać niepojętą miłość, jaka Ich łączy, podpatrywać Jej dziewicze macierzyństwo, które również po Jej odejściu z tego świata wyraża nieprzebraną hojność daru, jaki otrzymała Ona od Boga, oraz dosłownie całkowite oddanie i posłuszeństwo, jakimi na ten dar odpowiedziała”.

<sup>990</sup> L. Balter, *Pneumatyczny charakter kultu maryjnego* [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 436-448: „Jedną z cech charakteryzujących teologię katolicką pierwszej połowy XX wieku było wielkie zainteresowanie problematyką mariologiczno-maryjną. Pośrednictwo Matki Bożej, Jej udział w Odkupieniu, duchowe Macierzyństwo, nie mówiąc już o tajemnicy Wniebowzięcia – stawały się kolejno przedmiotem ożywionych dyskusji i treścią rozpraw teologicznych. Mnożyły się publikacje, z roku na rok przybywały ich setki, a nawet tysiące. Mariologia katolicka przeżywała swój prawdziwy renesans. Uprawiana na wielkich, światowych kongresach mariologiczno-maryjnych i na mniejszych, bo organizowanych przez powstające w przeróżnych krajach stowarzyszenia mariologiczne, sympozjach naukowych zyskiwała nie tylko coraz to większy rozgłos, nie tylko przybierała na sile, ale także stawała się dyscypliną teologiczną w pełnym tego słowa znaczeniu. Dopiero w dobie Soboru Watykańskiego II, który pod wpływem głosów Wschodu chrześcijańskiego, zarzucających Kościołowi zachodniemu niedowartościowanie prawdy o żywej w nim obecności Ducha Świętego, położył większy nacisk na zbawczą obecność Ducha Bożego w Kościele i świecie, można było zauważyć pewne osłabienie zainteresowań problematyką mariologiczną i maryjną. Na dalsze pogłębienie kryzysu wpłynął jednej strony rozwój dążeń ekumenicznych, z drugiej zaś wyrosły na tle tychże dążeń dosyć istotny zarzut, że w teologii katolickiej Maryja zajęła miejsce przysługujące samemu Duchowi Świętemu. Do dawnych, podnoszonych już – jak zauważa G. Roschini – przez M. Lutra i późniejszych protestantów zastrzeżeń, że w katolicyzmie Maryja zajmuje miejsce Boga (M. Luter), względnie Jezusa Chrystusa (protestanci późniejsi), dołącza się w ten sposób nowy, wysuwany już nie tylko przez, protestantów, ale nawet przez prawosławnych i zaakceptowany w pełni przez niektórych poważnych teologów katolickich zarzut, że przesadna pobożność maryjna utrudnia katolikom dostrzeżenie właściwej roli Ducha Świętego w Kościele i świecie. Zarzut ten, podniesiony po Soborze, zmusił teologów katolickich do szczególnego zajęcia się problematyką wzajemnych relacji zachodzących między Duchem Świętym a Maryją.

na Ciebie i moc najwyższego Cię osłoni” (Łk 1,35). Natomiast w Tradycji Kościoła św. Leon pozostawił po sobie list, w którym napisał znamienne słowa: „Poczęty zaś został [Jezus Chrystus, przypis autora pracy] z Ducha Świętego w łonie Dziewicy-Matki, która Go na świat wydała bez naruszenia swego dziewictwa, jak Go w nienaruszonym dziewictwie niegdyś poczęła”<sup>991</sup>. Jaka jest więc relacja między Duchem Świętym a Maryją w nauce Kosteckiego o pełni łaski Maryi? Odpowiedź na to pytanie jest interesująca w kontekście ostatnich dyskusji o właściwym kształcie współczesnej mariologii<sup>992</sup>. Wydaje się to czymś bardzo ważnym, że Duch Święty, według

---

Podejmowane przez nich studia nie zawsze przynoszą pożądane rezultaty. Wydaje się natomiast, że głos wychodzący z Polski może w tej dziedzinie przynieść, jak rzadko kiedy, bardzo cenne sugestie”. Por. T. Siudy, *Śłużebnica Pańska*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1995, s. 22-23: „Należy podkreślić, że u teologów współczesnych można zauważyć coraz silniejsze akcentowanie obecności i działania Ducha Świętego w tajemnicy odkupienia Maryi. Jest to oczywiste, skoro działanie Ducha Świętego stanowi element konstytutywny zbawczego dekretu, a także realizacji całej zbawczej ekonomii. Ewangelie wspominają wyraźnie o Duchu Świętym i Jego działaniu w stosunku do Maryi w scenie zwiastowania, w związku z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego. Maryja staje się Matką Boga dzięki działaniu w Niej Ducha Świętego: »Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię« (Łk 1,35). Jednakże dar Ducha Świętego w chwili Wcielenia, który pozwolił Maryi w tajemnicy Jej Bożego macierzyństwa przyjąć Syna Bożego, został poprzedzony wcześniejszym darem Ducha Świętego, który ukształtował Ją i uformował jako nowe stworzenie. To działanie Ducha Świętego, które uczyniło z Maryi nowe stworzenie, było działaniem odkupieńczym. Jeżeli każde działanie – jak zauważa D. Bertetto – zakłada niewidzialną misję Ducha Świętego (por. Ga 4,6), to tym bardziej to szczególne wznioślejsze usprawiedliwienie Maryi. Dlatego też można słusznie powiedzieć, że »Duch Boży przygotował Dziewicę od początku Jej egzystencji, aby Jej zapewnić tę doskonałą przyjaźń z Bogiem, którą dogmatyka nazwała ostatecznie Niepokalanym Poczęciem«. Przez bezpośrednie działanie Ducha Chrystusa, Maryja otrzymała te wszystkie dary i łaski zbawcze, które wszyscy pozostali ludzie otrzymują przez sakramenty, zwłaszcza przez sakrament chrztu. Maryja została »uświęcona« i »konsekrowana« – Bóg wziął Ją w posiadanie; jako nowe stworzenie weszła we wspólnotę życia z Bogiem. Obecność Ducha Chrystusa w Maryi stanowi zatem źródło Jej odkupienia przez Chrystusa, udzielenia Jej – mocą przewidzianych zasług Jej Syna – daru podstawowej świętości, osiągnięcia Jej przez łaskę Chrystusa-Odkupiciela jeszcze przed dokonaniem się tajemnicy Wcielenia. Maryja zatem – w odróżnieniu od wszystkich pozostałych ludzi – jest człowiekiem rozpoczynającym ziemskie życie w stanie łaski; została stworzona w łasce. M. J. Nicolas dostrzega tutaj podobieństwo z człowieczeństwem Chrystusa, a także z pierwszymi ludźmi. Nad solidarnością Maryi z pierwszym Adamem, na mocy której musiałyby ulec skażeniu grzechem, zatriumfowała Jej łączność z drugim Adamem, Chrystusem-Odkupicielem. Świętość podstawowa Maryi ma – jak łatwo zauważyć – wymiar podwójny: z jednej strony wymiar negatywny, którym jest zachowanie Maryi od wszelkiego grzechu, z drugiej zaś pozytywny – pełnia łaski w Maryi. Wymiarów tych nie można jednak rozpatrywać oddzielnie, gdyż grzech może być usunięty z potomka Adama tylko przez łaskę nadprzyrodzoną i nie ma zwycięstwa nad grzechem, jak tylko przez łaskę Chrystusa. Można zatem stwierdzić za A. Müllenenem, że »Maryja była poczęta bez grzechu pierwotnego, ponieważ na mocy swego macierzyńskiego uczestnictwa w człowieczeństwie Chrystusa jest Ona w ścisłym znaczeniu Tą, która jest pełna łaski. Macierzyństwo Boże było zatem dla Maryi odkupieńczym uświęceniem«”.

<sup>991</sup> *List papieża Leona wielkiego do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Wydawnictwo WAM Księży Jezuitów, Kraków 2001, s. 199.

<sup>992</sup> Por. *Duch Święty a Maryja*, dz. cyt. Por. *Trójca Święta a Maryja*, dz. cyt., na stronie 10 czytamy: „Pierwszego człowieka można zrozumieć tylko w powiązaniu z Chrystusem, był on bowiem »typem Tego, który miał przyjść« (Rz 5,14). Chrystus w porządku celu poprzedza wszystkich ludzi, jest On »pierworodnym wobec każdego stworzenia« (Kol 1,15). Jest też doskonałym obrazem Boga (Hbr 1,3; Kol 1,15), tak że kto Go widzi, widzi i Ojca (J 14,9). Maryja uczestniczyła w zaistnieniu tego obrazu. Już pierwsze stworzenie – Adama i Ewy – objawia Boga. Jeszcze bardziej czyni to drugie stworzenie – Jezusa Chrystusa. Maryja bierze udział *in fieri* obrazu Bożego w człowieku, odnowionego, ozdobionego niebiańskim blaskiem. Związana macierzyńskim węzłem ze swym Synem, dopełnia relację, jaka istnieje

Kosteckiego, przebóstwiając łaską i wlewając do dusz cnotę miłości, czyni nas miłośnikami Boga (*amatores Dei nos fecit*), „uzdalnia do bezpośredniego kontaktowania się z Trójcą Świętą, czyniąc z duszy żywą świątynię Osób Boskich (...)”<sup>993</sup>. Wprost niezwykle jest, że „Miłość odwieczna Ojca, i Syna, Duch Święty – serce Boga – jest sprawcą serc nadprzyrodzenie kochających i kieruje zespołem serc istniejących. Przez to jest jakby sercem całej ludzkości usynowionej w Chrystusie i zrzeszonej przez Niego w Kościele świętym. Duch Święty jest sprawcą najpiękniejszego i najgorętszego serca, jakim jest serce Chrystusa, uformowane przez Niego w łonie Najświętszej Dziewicy. Tuż obok serca Chrystusa – jako Jego najlepsze odbicie – jest serce Bogarodzicy. Te dwa serca winny być przedmiotem ustawicznej naszej kontemplacji. Po nich idą serca wszystkich kochających Boga. Wszystkie one są dziełem Ducha Świętego, miłości wzajemnej Ojca i Syna, i promieniującej na wszechświat, dzieło tejże miłości”<sup>994</sup>. Jak bardzo ta wypowiedź teologa kościoła zachodniego współbrzmi z zacytowanym w przypisie tekstem teologa prawosławnego, świadcząc o faktycznym przybliżeniu się do jednej pełni prawdy o Maryi obu teologii, zachodniej i wschodniej. Tej pełni łaski, której Sercem jest Duch Święty. Niewątpliwie słuszne jest to, co zauważył J. Salij OP: „Duch Święty, osobowa

---

między Adamem i Ewą w przedstawianiu w sobie Bożego podobieństwa. Jest to coś więcej niż bycie obrazem z tytułu samego człowieczeństwa lub samej tylko kobiecości. Obraz ten zawiera w sobie historiozbawczą dynamikę. W nim, jak w zwierciadle, odbija się cała Trójca Przenajświętsza. Widać to zwłaszcza w scenie zwiastowania (Łk 1,26-38). Wychodzi ono od Boga Ojca, wyraża się w Synu Bożym, a realizuje się mocą Ducha Świętego. Jest to w Nowym Testamencie pierwsza tak wyrazista epifania Trójcy Przenajświętszej. Łączy ona w sobie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość Maryi. Anioł znajduje Ją jako »łaski pełną« (*kecharitomene*)”. To był fragment artykułu bp. E. Ozorowskiego *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej może obejść się bez nauki o Maryi?* Tamże, s. 7-18. Głęboką i ciekawą analizę relacji Ducha Świętego i Maryi z pozycji teologii prawosławnej znajdziemy w: V. Zelinskij, *Maryja, Duch Święty a świętość* [w:] *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja Communio 13, Pallottinum, Poznań 2000, s. 465-473: „Tajemnica przebóstwienia (podobnie jak tajemnica *kenozy*) znajduje się w uprzywilejowanej pozycji Maryi wobec Przenajświętszej Trójcy. Mówimy o świętym macierzyństwie, o miłości, orędownictwie, ale w Maryi wszystko to jest tylko jak odbicie światła Trójcy świętej, przenikającego przezroczysty byt ludzki. Światło właściwe Maryi jest światłem przezroczyistości natury ludzkiej, która została stworzona w łasce (...). Maryja jest przede wszystkim wybranym i umiłowanym przez Ojca świadkiem, aby stać się Jego żywym i trwałym świadectwem pośród ludzi. O ile Syn jest członkiem Trójcy świętej, o tyle Maryja jest Jej zwierciadłem. W niej i przez Nią oglądamy Trójcę świętą nie jako przez »matowe szkło«, ale w świetle stworzenia bez grzechu, które objawia ludzkości plan Boży. Samo imię Bogarodzicy – mówi Jan Damasceniński – zawiera w sobie całą tajemnicę Ekonomii (PG 94, 821 BC). Cudowne spotkanie odbywa się w osobie Matki jako znak przyszłego i ostatecznego spotkania Boga z całą ludzkością, stworzoną dla zbawienia. Tym sposobem Duch Święty, który jest »ukrytą Osobą«, wyraźnie objawia się na obliczu przemienionego człowieczeństwa Maryi, w mistycznym i ludzkim ciele Chrystusa, którym jest Kościół”(s. 472-473). Na innym miejscu czytamy: „Jak On zrodził się najpierw w Duchu Świętym z Przenajświętszej Bogarodzicy, a z Niego wszyscy święci, tak Matka Boża jest Matką wszystkich świętych, Panią, Królową i Władczynią, a wszyscy święci są Jej sługami (...). Oni są Jej dziećmi i dlatego są uczestnikami najświętszego ciała Jej Syna. Jest to prawdą, ponieważ ciało Pana jest ciałem Jego Matki; (św. Symeon Nowy Teolog, *Traktat teologiczny*, 45,9)” (s. 471).

<sup>993</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 231.

<sup>994</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 40

miłość Ojca i Syna udzielany jest nam, zwyczajnym ludziom! To On kształtuje nas w Ciało Chrystusa, tak, że Chrystus jest w nas, a my w Nim – na podobieństwo tej jedności, jaką On, Syn Boży, złączony jest z Przedwiecznym Ojcem. To w tym sensie Chrystus przyprowadza nas do swego Ojca, a przyprowadzi nas do Niego ostatecznie, kiedy Duch Święty dokończy w nas swojego dzieła i zjednoczy nas z Chrystusem już całkowicie i bez reszty”<sup>995</sup>. Odnośnie działania Ducha Świętego w Maryi wspomniany autor notuje: „Przynajmniej od czasu do czasu warto odnowić w sobie zdumienie, że wejście Syna Bożego do naszej ludzkiej rodziny to coś poniekąd niemożliwego, a przecież stało się to naprawdę! Poetycki wyraz temu zdumieniu dał kiedyś św. Efreem Syryjczyk (+373): „Ogień był w łonie Panny, a nie spłonęła od jego płomienia. Obejmowała rozpalony Ogień, nosiła go bez szwanku. Płomień stał się ciałem i dał się Jej pieścić w rękach”<sup>996</sup>.

Trzeba również skonstatować, że „Maryja zachowuje swoją wyjątkową pozycję na początku tworzenia się Kościoła oraz jako postać wieńcząca całe dzieło, gdyż to właśnie w jej osobie dokonało się to, co Kościół czyni aż po dzień dzisiejszy – niesienie Chrystusa i Jego nauki ku wiernym. Rozumując w ten sposób, można uznać, że Kościół jeszcze przed oficjalnym pojawieniem się istniał w osobie Maryi, i że posiada niezaprzeczalny i wieczny pierwiastek świętości wynikający z faktu, iż jego pierwowzorem była pełna świętości Matka Zbawiciela”<sup>997</sup>. Wobec powyższego oczywistym wydaje się zamierzenie Kosteckiego, aby ukazać na nowo miejsce Maryi w misterium Chrystusa i Kościoła w aspekcie pełni łaski Maryi jako *plenitudo redundantiae*. „Maryja pełna łaski staje przed ludzkością jako doskonały człowiek i doskonałe dziecko Boże. Jest najdoskonalszym i najpiękniejszym dziełem Boga (poza Chrystusem w Jego naturze ludzkiej)”<sup>998</sup>. Jak słusznie twierdzi I. de la Potterie SJ, „w swojej osobie i w swojej funkcji historiozbawczej Maryja jest już Kościołem”<sup>999</sup>. Podobny pogląd wyrazili J. Ratzinger i H. U. von Balthasar w dziele: *Maria, Kirche im Ursprung (Maryja początkiem Kościoła)*. „Maryja jest początkiem Kościoła. To w Maryi rodzi się Kościół; Maryja jest Kościołem w samym momencie jego narodzin. (...). Najwyraźniej ukazuje to oczywiście scena pod krzyżem, gdzie Maryja jest »Kościółem w Jego początkach«”. Wyjaśnia to bardzo dobrze pewien artykuł H. U. von

---

<sup>995</sup> Tamże, s. 6-7.

<sup>996</sup> J. Salij OP, *Matka Boża, aniołowie, święci*, W drodze, Poznań 2004, s. 17.

<sup>997</sup> Por. Leo Kardynał Szeffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka*, dz. cyt., s. 79.

<sup>998</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 246.

<sup>999</sup> I. de la Potterie SJ, *Maryja w tajemnicy przymierza*, Wydawnictwo Księży Marianów Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Warszawa-Częstochowa 2000, s. 34.

Balthasara: „Łaska Maryi jest szczególnego rodzaju; jest ona w pewnym sensie jedyna, archetypiczna. Dlatego odkrywamy tajemniczą tożsamość pomiędzy Kościołem w jego najgłębszej autentyczności a Maryją”<sup>1000</sup>. Skoro Maryja zajmuje uprzywilejowane miejsce w misterium Chrystusa (źródło łaski) dzięki pełni (nadobfitości – *plenitudo redundantiae*) łaski Bożej, którą otrzymała, uzasadniona jest formuła *per Iesum ad Mariam*<sup>1001</sup>: ojcowie Kościoła kontemplowali Dziewicę w świetle Słowa, które stało się ciałem, próbowali przeniknąć głęboką więź łączącą Maryję jako Matkę Bożą z Chrystusem<sup>1002</sup>. Skoro używa się również wyrażenia: *per Spiritum ad Mariam*, charakterystycznego dla dominikańskiego teologa Y. Congara OP (refleksja nad *misterium* Maryi z perspektywy działania Ducha Świętego, „z perspektywy działania Tchnienia wobec Słowa. Jest Ona ich dziełem”)<sup>1003</sup>, to tym bardziej w świetle nauki Kosteckiego o pełni łaski Maryi jako *plenitudo redundantiae*, wydaje się właściwa teza, że Maryja zajmuje szczególne, pierwsze miejsce w misterium Kościoła (*per Mariam ad Ecclesiam*), gdyż Maryja, najznamienitszy członek Kościoła współdziała aktywnie we współtworzeniu tego Ciała mistycznego, będąc w pełni „zamieszkaną” świątynią Bożą poprzez łaskę. Owa *plenitudo redundantiae* Maryi tę fundamentalną rolę ukazuje. Czyli można wyrazić pogląd na postawie nauki Kosteckiego, że według porządku łaski, traktat o Kościele powinien zawierać na początku traktat o Maryi. Inny dominikański teolog napisał o Maryi: „W Niej już teraz Kościół ostatecznie jest tym, czym we wszystkich swoich członkach będzie w dniu powszechnego zmartwychwstania”<sup>1004</sup>.

#### **4.1. *Plenitudo redundantiae* od momentu Niepokalanego Poczęcia NMP do poczęcia Chrystusa przygotowująca Maryję do Macierzyństwa Bożego**

Kostecki, omawiając pierwszy etap wylania na Maryję łaski Bożej, skoncentrował się nie tylko na pierwszym momencie Jej Niepokalanego Poczęcia, lecz ujął to, co się w Niej wydarzyło w perspektywie przygotowania Jej do Macierzyństwa Bożego, że „stała się godną Matką Syna Bożego”<sup>1005</sup>. Pisał: „Pierwszy okres rozwoju łaski u Maryi

---

<sup>1000</sup> Tamże, s. 34-35: „Dostrzegł to już św. Ireneusz, a później rozwinęła patrystyka i średniowiecze. Mamy w pamięci symbolikę ikonografii średniowiecznej: Niewiasta u stóp krzyża zbiera do kielicha krew tryskającą z przebitego boku Chrystusa. Tą Kobiętą jest jednocześnie Maryja i Kościół”.

<sup>1001</sup> *Przez Jezusa do Maryi*. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne Licheń, 26-27 października 2001 roku, Częstochowa-Licheń 2002.

<sup>1002</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 31.

<sup>1003</sup> K. Pek MIC, *Per Spiritum ad Mariam*, dz. cyt., s. 28.

<sup>1004</sup> J. Salij OP, *Maryja eschatologiczną ikoną Kościoła*, dz. cyt., s. 104.

<sup>1005</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 243-244.



zaczął się prawdopodobnie nie po jej urodzeniu, gdzieś między 6. a 7. rokiem, jak to się dzieje zwyczajnie, ale od momentu poczęcia, gdyż według zdania wielu poważnych teologów Maryja dostąpiła wyjątkowego przywileju używania rozumu zaraz po poczęciu, tak, że od pierwszej chwili mogła zasługiwać i przez to rozwijać się w życiu nadprzyrodzonym. O Chrystusie i Maryi można powiedzieć, że historia ich życia zaczęła się przed ich narodzeniem, gdyż dzięki szczególnym darom mieli już poznanie i wolną wolę. Pierwszy etap rozwoju łaski u Maryi to okres przygotowania do Macierzyństwa Bożego. Z chwilą poczęcia Chrystusa Maryja jeszcze szybciej rosła w łasce, bo do jej uczynków będących przyczyną wzrostu w łasce dołączył się szczególny kontakt z Chrystusem, jej tylko, jako Matce, właściwy<sup>1006</sup>. Opisał on wylanie Boskiej łaskowości na Maryję w tym pierwszym okresie w perspektywie Jej osobistego przygotowania do roli Bożej Rodzicielki poprzez nabywanie coraz większej świętości i skłonności do dobra<sup>1007</sup>. Nadobfite wylanie łaski (*plenitudo redundantiae*) na Maryję w tym okresie od Niepokalanego Poczęcia do poczęcia Syna Bożego objawiało się coraz większym zjednoczeniem z Bogiem oraz coraz większym zharmonizowaniem Jej ducha z ciałem, aby stała się „wzorem człowieka doskonałego”<sup>1008</sup>, nowego człowieka<sup>1009</sup> i umożliwiła poczęcie i narodzenie Syna Bożego w ludzkim ciele. Bardzo podobnie i trafnie kardynał Szeffczyk określił ten pierwszy etap życia Maryi: „Niepokalanie Poczęta – odkupiona w łonie matki”<sup>1010</sup>. Faktycznie, Maryja stała się od pierwszego momentu doskonałym i nowym człowiekiem, odkupionym w łonie swej

---

<sup>1006</sup> Tamże, s. 242.

<sup>1007</sup> W nauce ojca Romualda Kosteckiego OP ideą wiodącą jest teza, że Bóg pragnął ustanowić Kościół jako środowisko udzielania łaski Bożej, która najgłębiej jednoczy stworzenia rozumne z Bogiem. Jego zdaniem łaska udzielana w Kościele staje się niejako pomostem i środkiem powrotu stworzeń rozumnych do Boga. Bóg pragnie zjednoczyć ze sobą ludzi i świat; pragnie, aby ludzie stali się świętymi: „(...) w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo ja jestem święty” (1 P 1,1). Na temat świętości w Biblii: *Słownik wiedzy biblijnej*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1997, hasło: *świętość*, s. 752-753. Kostecki, powołując się na św. Tomasza z Akwinu, twierdzi, że „Istota zaś świętości zasadza się na zjednoczeniu z Bogiem (STh, 2-2, q. 81, a. 8). Bóg jako »akt czysty«, nie mający w sobie żadnego złożenia, niezmienny w swej naturze, stoi u szczytu świętości. Jest samą świętością i źródłem świętości dla innych”, R. Kostecki OP, *Świętość Najświętszej Maryi Panny*, Poznań 1939, s. 4. Czyli według Kosteckiego Pan Bóg jest źródłem zjednoczenia i chce tego zjednoczenia. „Uczestnictwo w świętości Bożej – czyli uświęcenie stworzenia ma miejsce wtedy, gdy stworzenie otrzymuje coś z samego Boga, co powoduje w nim przemianę wewnętrzną, co jednoczy je z Bogiem, przez co zarazem upodabnia się w pewnej mierze do Boga tak w sposobie bytowania, jak też działania. Zależnie od stopnia, w jakim łączność i upodobnienie z Bogiem się dokona, stworzenie posiada większy lub mniejszy stopień świętości”, tamże, s. 6.

<sup>1008</sup> Tamże, s. 239.

<sup>1009</sup> Por. KK, 56.

<sup>1010</sup> Leo Kardynał Szeffczyk, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, dz. cyt., s. 134.

matki przez zbawczą moc Chrystusa. Anioł, pozdrawiając Maryję, nie mówi do Niej po imieniu, ale mówi: „pełna łaski”, „napęczniona łaską” (*kecharitomene*).

W łasce wyraża się najgłębsza tożsamość Maryi. Zdaniem Kosteckiego Maryja jest Tą, która ma porodzić Syna Bożego. Łaska udzielona na początku życia Maryi służy temu, co następuje wraz ze zwiastowaniem anioła, to znaczy Jej misji Bożej Rodzicielki, chociaż nie kończy się na niej. Jednakże Maryja nie jest dla Boga tylko jakąś funkcją, zadaniem; jest przede wszystkim Osobą, i jako Osoba jest Tą, która od wieków została umiłowana i wybrana na Matkę Syna Bożego, Kostecki to powie tak: Matkę Łaski Bożej<sup>1011</sup>. Już w Niepokalanym Poczęciu Maryi objawia fundamentalna prawda, że na początku wszystkiego w stosunkach między Bogiem i stworzeniem jest łaska. Łaska jest tym „środowiskiem”, w którym stworzenie może spotkać swego Stwórcę<sup>1012</sup>. Biblia przedstawia tę podstawową prawdę Boga bogatego w łaskę bardzo często (por. Wj 34,6)<sup>1013</sup>. Bóg napęcza łaską; Bóg daje uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej, „wciąga” jednoczy ze Sobą stworzenia rozumne. Maryja – a wraz z Nią każde inne stworzenie – jest napęczniona łaską. Między Bogiem a Maryją jest Jezus Chrystus, Pośrednik, który jest pełny łaski (por. J 1,14), jako Bóg-Człowiek i Głowa Kościoła daje łaskę, jest źródłem łaski, a jako człowiek jest napęczniony łaską Ojca i „wzrasta w łasce” (por. Łk 2,52)<sup>1014</sup>. Łaska jest tym, przez co Bóg „otwiera się” na stworzenie i pochyla nad nim; „przytula do siebie”, wprowadza w samo centrum życia Bożego, On przychodzi wypełnić ludzkie pragnienie Boga. „Bóg jest miłością”, mówi św. Jan (1 J 4,8): jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że Bóg jest Łaską. Tylko w łonie Trójcy, w relacjach Osób Boskich między sobą, miłość Boża jest naturą, to znaczy koniecznością; w każdym innym przypadku jest łaską, to znaczy darem. To, że Ojciec kocha Syna, nie jest łaską ani darem, ale „wymogiem” ojcostwa; to natomiast, że ukochał pierwszy Maryję i kocha nas, jest łaską, wolną i niezasłużoną przychylnością Bożą. Bóg Biblii nie tylko sprawia łaskę, ale jest Łaską. W Księdze Wyjścia na przykład zostało zapisane zdanie: „Ja wyświadczam łaskę, komu chcę” (33,19; 34,6); ma ono takie samo znaczenie jak inne zdanie z tej samej Księgi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (3,14) i jest jakby jego wyjaśnieniem. Odnosi się to także do zdania: „Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał: Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34,6). Bóg Biblii oprócz tego, że jest Tym,

---

<sup>1011</sup> TŻN, s. 407-412.

<sup>1012</sup> Mówi o tym cały rozdział trzeci niniejszej rozprawy.

<sup>1013</sup> Więcej na ten temat w: *Dictionnaire de la spiritualité*, dz. cyt., t. 6, hasło: „*grace*”.

<sup>1014</sup> Traktują o tym dwa pierwsze rozdziały niniejszej rozprawy.

który „istnieje sam przez siebie”, jest także Tym, który „istnieje dla nas”; innymi słowy, jest Łaską. Dzięki dynamizmowi tej łaski Bożej Maryja jest czymś w rodzaju żywej ikony Boga, żywej ikony Trójcy Przenajświętszej (niektórzy teologowie mówią, że Maryja jest żywą ikoną Ducha Świętego)<sup>1015</sup>. Św. Augustyn w rozważaniu o człowieczeństwie Jezusa zastanawiał się, na jakiej podstawie Jego człowieczeństwo zasłużyło, by być podniesionym przez wieczne słowo Ojca do jedności Jego Osoby? Jaki Jego dobry czyn to poprzedził? Co przedtem uczynił, w co uwierzył, o co prosił, by być podniesionym do tak niewypowiedzianej godności? Jeśli kto szuka zasługi, szuka racji, niech pomyśli i zobaczy, że nie znajdzie nic oprócz łaski<sup>1016</sup>. Słowa te rzucają szczególne światło na całą osobę Maryi. To o Niej powinno się mówić jeszcze mocniej: Co uczyniła Maryja, by zasłużyć na przywilej dania Słowu Jego człowieczeństwa? W co uwierzyła, w czym miała nadzieję, co przecierpiała, by przyjść na świat świętą i niepokalaną? Szukaj zasługi, szukaj sprawiedliwości, szukaj, czego chcesz, i zobacz, że na początku nie ma w Niej nic oprócz łaski! Maryja może, w całej prawdzie, uczynić swoimi słowa Apostoła: „Za łaską Boga jestem tym, czym jestem” (1 Kor 15,10). Łaska w całej pełni napenia i wyjaśnia Maryję.

Kostecki stwierdził, że w tym szczególnym przygotowaniu Maryi do roli Bożej Rodzicielki (*plenitudo redundantiae*) bierze udział poprzez łaskę cała Trójca Święta: „Łaska uświęcająca, jako uczestnictwo w naturze Bożej, wnosi do duszy odbicie Boga w Jego życiu trynitarnym. Dusza przebóstwiona łaską posiada w sobie nadprzyrodzoną energię, dzięki której zwraca się do Boga jako Trójcy, uczestniczy w Jego życiu wewnętrznym i przez to nawiązuje kontakt z Bogiem takim, jakim On jest faktycznie w duszy, a więc z Trójcą Świętą i poszczególnymi Osobami”<sup>1017</sup>. Tak więc Trójca Święta, przychodząc do duszy Maryi poprzez pełnię łaski już od pierwszego momentu Jej życia, odbija w Niej swoją Boską naturę, uosobioną trojako: „zarówno to, co jest wspólne naturze Bożej – a więc Bóstwo – jak również i to, co stanowi o poszczególniej osobowości i jest właściwe każdej z Osób. Cechą właściwą Osoby Syna Bożego jest pochodzenie od Ojca drogą poznania; to, że jest »Słowem« wypowiedzianym przez Ojca, a więc obrazem odsłaniającym Ojca. Cechą zaś właściwą Duchowi Świętemu jest

---

<sup>1015</sup> L. Balter, *Maryja jako eschatologiczna ikona Ducha*, ComP 43(1988), s. 89-100.

<sup>1016</sup> Św. Augustyn, *Przeznaczenie świętych*, 15, 30: PL 44,981; por. 27,292n: „Przez co na godność Syna Bożego zasłużył sobie ów człowiek, którego Słowo współwieczne z Ojcem przybrało do jedności Osoby? I jakiego rodzaju było dobro, które poprzedziło to zjednoczenie? Jakiego jego uprzednie uczynki, jaki akt wiary, jakie modlitwy wysłużyły Mu dojście do tej niewysłowionej godności? (...) On jest tak wielki dzięki łasce”, tenże, *Sermo*, 185,3: PL 38,999.

<sup>1017</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 29.

pochodzenie od Ojca i Syna, drogą miłości. Syn Boży – posłany przez Ojca – przychodzi do duszy jako Mądrość; Duch Święty – posłany przez Ojca i Syna – przychodzi jako Miłość”<sup>1018</sup>.

Zdaniem ojca Romualda „Godność Macierzyństwa Bożego oraz honor Chrystusa zrodzonego z Maryi domagał się, by Maryja posiadała świętość w całej pełni i całkowitą wolność od grzechu. Ponieważ uważano, że nie można być poczętym bez grzechu i równocześnie odkupionym przez Chrystusa, wahano się długi czas i dyskutowano nad Niepokalanym Poczęciem”<sup>1019</sup>. Jednakże w końcu nauka o Niepokalanym Poczęciu, po przejściu przez ogień dyskusji w wiekach średnich w dwóch zwłaszcza szkołach – dominikańskiej ze św. Tomaszem na czele oraz franciszkańskiej z Dunsem Szkotem<sup>1020</sup> – „zaczęła coraz więcej przenikać świadomość

---

<sup>1018</sup> Tamże, s. 30.

<sup>1019</sup> Ojciec Romuald, pisząc o napełnieniu łaską (przebóstwieniu) i bezgrzeszności Maryi w momencie Niepokalanego Poczęcia, doskonale znał treść dogmatu Niepokalanego Poczęcia oraz całą historię jego formowania, jak również dyskusje prowadzone przez ponad 100 lat po jego głoszeniu. Zarysowuje to w swojej książce pt. *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 232-238. Podaje on tam między innymi treść dogmatu, robiąc krótkie wprowadzenie na s. 233: „Jeden ze skutków łaski to wykluczenie grzechu. Stan łaski uświęcającej nie da się pogodzić ze stanem odwrócenia się od Boga – celu ostatecznego. Nie wyklucza grzechów lekkich ani też możliwości odwrócenia się od Boga przez popełnienie grzechu ciężkiego. Pełnia łaski, jaką Maryja otrzymała, nie tylko wykluczyła u niej grzechy osobiste, ale uchroniła ją także od grzechu pierwotnego. Maryja w momencie poczęcia została uświęcona i przez to uchroniona od zmyzy pierwotnej. Niepokalane Poczęcie. W roku 1854 papież Pius IX ogłosił bullę *Ineffabilis Deus*, w której tymi oto słowami, jako najwyższy nauczyciel Kościoła, poucza o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny: »Władzą Pana naszego Jezusa Chrystusa, błogosławionych Apostołów, Piotra i Pawła, i Naszą, oświadczamy, ogłaszamy i wyrokujemy, iż nauka, która utrzymuje, że Najświętsza Maryja Panna, w pierwszej chwili swego poczęcia ze szczególnej łaski i przywileju Wszchemogącego Boga, przez wzgląd na zasługi Jezusa Chrystusa Zbawiciela rodzaju ludzkiego, została zachowana wolna od wszelkiej zmyzy grzechu pierwotnego, jest objawiona przez Boga i dlatego wszyscy wierni winni w nią mocno i niezłomnie wierzyć (Bulla „*Ineffabilis Deus*, Acta Pii IX, 1(1854) 594 n.)”. Ponieważ historia formowania się samego dogmatu Niepokalanego Poczęcia jak również toczących się dyskusji po jego ogłoszeniu przez 150 lat są doskonale opracowane, w związku z tym w niniejszej rozprawie nie będzie się przytaczać szczegółowej analizy, polecając w tym względzie książkę *Niepokalana Matka Chrystusa*. Materiały z sympozjum mariologicznego Lublin, 24-24 kwietnia 2004 roku, Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa-Lublin 2004. Por. także: *Il dogma dell'immacolata concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*. XIV Simposio Internazionale Mariologico. Roma, 7-10 ottobre 2003. A cura di Ermanno Toniolo Marianum, 2004.

<sup>1020</sup> Leo Kardynał Szeffczyk, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, dz. cyt., s. 137: „Oczyszczenie Maryi z grzechu pierwotnego jeszcze przed Jej przyjściem na świat wykluczało Ją z grona zwykłych śmiertelników i zawężyło w pewien sposób zakres Chrystusowego dzieła zbawienia, które w swoim założeniu powinno dotyczyć wszystkich ludzi. Zasługą franciszkańskiego teologa Dunska Szkota (zm. w roku 1308) jest rozwiązanie tej kwestii poprzez wprowadzenie pojęcia »zbawienia przed narodzeniem« (Niepokalanego Poczęcia). Wyjaśnił on, że Maryja w pełni przynależała do ludzkości, która potrzebowała zbawienia, dlatego również podlegała prawu grzechu, została jednak wcześniej z niego oczyszczona. Przyczynił się do tego Jezus Chrystus, który w wyniku swoich zasług dla dzieła zbawienia uchronił Maryję – w momencie Jej poczęcia – przed skazą grzechu pierwotnego. Teolog przemawiał za założeniem, że właśnie w wyniku tego aktu należy uznać Jezusa Chrystusa za idealnego i najważniejszego Pośrednika i Zbawcę. Zaprzeczali mu zwolennicy stanowiska, że oczyszczenie Maryi z grzechu już w łonie matki pomniejsza znaczenie i rolę Chrystusa i Jego dzieła

wiernych, uzewnętrzniając się w praktykach religijnych, bractwach itp.<sup>1021</sup> To zrodziło pragnienie uroczystego ogłoszenia dogmatu. Biskupi całego świata, zapytani przez Ojca św. o zdanie w tym względzie, oświadczyli się za jego ogłoszeniem<sup>1022</sup>. Historia formowania się tego dogmatu o Niepokalanym Poczęciu jest doskonale opracowana, nie ma potrzeby jej tutaj przytaczać<sup>1023</sup>. Jednakże warto wskazać w kontekście omawiania

---

zbawienia. Teologiczne spory trwały wprawdzie nadal, lecz stanowisko Dunska Szkota utworowało drogę argumentom będącym podstawą dla późniejszego dogmatu”.

<sup>1021</sup> Por. R. Laurentin, *Matka Pana*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1989. Por. *Niepokalana Matka Chrystusa*, dz. cyt. *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, pod redakcją W. Beinerta, autor: F. Courth, Traktat VI: *Mariologia – Maryja Matka Chrystusa*, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 45-208. Por. S. C. Napiórkowski OFMConv., *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992. Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 1991. W. Petkun, *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu Maryjnego*, Pax, Warszawa 1954. St. Wszyński, *Matka Syna Człowieczego*, Pallottinum, Poznań 1984. *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa 1964. Ks. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, t. 2, s. 271-496. *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie w dniach 6-7 października 1995 roku. Red. S. C. Napiórkowski OFMConv., B. Kochaniewicz OP, „Bratni Zew”, Kraków 1996. J. Salij OP, *Matka Boża, aniołowie, święci*, W drodze, Poznań 2004, s. 5-146. *Il dogma dell'“immacolata concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*. XIV Simposio Internazionale Mariologico, Roma, 7-10 ottobre 2003. A cura di Ermanno Toniolo Marianum, 2004.

<sup>1022</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 237.

<sup>1023</sup> Por. ks. T. Siudy, *Służebnica Pańska*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1995: „W bulli *Ineffabilis Deus* Piusa IX jest mowa o jednym i tym samym dekreście odwiecznego wyboru i przeznaczenia Syna Bożego i Maryi. Stąd Jan Paweł II podkreśli: »W tajemnicy Chrystusa Maryja jest obecna już «przed założeniem świata» jako Ta, którą Ojciec «wybrał» na Rodzicielkę swego Syna we Wcieleniu – a wraz z Ojcem wybrał Ją Syn i odwiecznie zawierzył Duchowi świętości« (RM 8). To zawierzenie Maryi przez Syna Bożego Duchowi świętości nasuwa myśl o odkupieniu Maryi. Tak więc odwieczny Boży dekret wybrania przeznaczenia Maryi jest jednocześnie dekretem Jej odkupienia. Przyszła Matka Odkupiciela jest więc pierwszą korzystającą z Jego odkupieńczej łaski. Dokonuje się to za sprawą Ducha Świętego, który – jak uczy Vaticanum II – utworzył Ją i ukształtował jako nowe stworzenie (por. KK 56). »W ten sposób – stwierdza Jan Paweł II – od pierwszej chwili poczęcia, czyli zaistnienia na ziemi, należy Ona (Maryja) do Chrystusa, ma udział w zbawczej łasce uświęcającej oraz w tej miłości, która swój początek znajduje w «Umiłowanym», w Synu Ojca Przedwiecznego, który poprzez Wcielenie stał się Jej rodzonym Synem. Dlatego, za sprawą Ducha Świętego, w wymiarze łaski... Maryja otrzymuje życie od Tego, któremu w porządku ziemskiego rodzenia sama dała życie jako Matka« (RM 10). Owa przynależność Maryi do Chrystusa od pierwszej chwili Jej poczęcia wskazuje na szczególny sposób odkupienia Maryi – był to sposób wznioślejszy. Maryja została uchroniona od dziedzictwa pierwotnego grzechu ze względu na odkupieńcze zasługi Tego, który miał stać się jej Synem (por. RM 10). Szczególny, wyjątkowy sposób odkupienia przyszłej Matki Odkupiciela związany został z udzieleniem Jej pełni łaski. Jan Paweł II podkreśli, że to »nowe życie«, czyli łaskę »Maryja otrzymuje w takiej pełni, jaka odpowiada miłości Syna do Matki, a więc godności Bożego macierzyństwa« (RM 10). Wskazuje na to anioł zwiastowania nazywając Maryję »pełną łaski«. Autor *Redemptoris Mater* w numerze 8 encykliki omawia szczegółowo to, jak je nazywa właściwe, nowe imię Maryi. Ukazawszy wyjątkowość i wielkość wybrania Matki Odkupiciela, w podsumowaniu pierwszego paragrafu encykliki zatytułowanego *Łaska pełna* jej autor może powiedzieć: »Maryja nosi w sobie, jak nikt inny wśród ludzi, ów «majestat łaski», jaką Ojciec «obdarzył nas w Umiłowanym», a łaska ta stanowi o niezwykłej wielkości i pięknie całej Jej ludzkiej istoty« (nr 11). Na tym nie można zakończyć refleksji o wybraniu Maryi w Chrystusie. Wybranie to dopełniło się bowiem ostatecznie w tajemnicy Wniebowzięcia Maryi, która stanowi również wymowny znak wznioślejszego sposobu Jej odkupienia przez Syna”, por. S. C. Napiórkowski, *Morfologiczna adhortacja Pawła VI i mariologiczna encyklika Jana Pawła II w służbie odnowy kultu maryjnego*, „Teologia w Polsce. Dokumenty, studia, informacje” 13 (1987), s. 30. Por. Bulla *Ineffabilis Deus* [w:] A. Tondini, *Le encicliche mariane*, Roma 1950.

tematu Niepokalanego Poczęcia NMP w nauce Kosteckiego, na kilka wypowiedzi teologów wschodnich o doskonałej czystości Matki Bożej i *apatheia*<sup>1024</sup>.

---

<sup>1024</sup> Por. T. Špidlík, *Matka Boża*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2004, s. 12-15: „Dary, które otrzymujemy od Boga, noszą wspólną nazwę »łaska«. Bóg Biblii objawia się jako pełen miłosierdzia i łaski (Wj 34,6). On wylewa swoje dobrodziejstwa na ludzi, których wybiera. Oczywiście wśród nich pierwsze miejsce przysługuje Jezusowi, wcielonemu Synowi Bożemu, jak to świadczy Ewangelista: »Podczas gdy Prawo zostało dane za pośrednictwem Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa« (J 1,17). Łaska więc przychodzi do człowieka stosownie do miary jego zjednoczenia z Jezusem. Któż bardziej mógłby być zjednoczony ze Zbawicielem aniżeli Jego Matka? To właśnie Ona przyjęła do swojego łona i do swojego życia pełnię wcieloną łaski Bożej. Tego rodzaju pełnia jest nie do pogodzenia z grzechem. Z tego też względu katolicy wyznają dogmat Niepokalanego Poczęcia Maryi. Teologowie prawosławni wprawdzie przeciwstawiają się tej definicji dogmatycznej, jednak także i oni bronią doskonałej czystości Matki Bożej. Píše na przykład Vladimir Losskij: »Ona przedstawia szczyt świętości... była bez grzechu wśród powszechnego panowania grzechu..., grzech nie mógł się w Niej zrealizować«. Podejmując tę samą myśl, Pavel Evdokimov pisze: »Uczestnicząc organicznie w potomstwie Adama, dzieląc los wszystkich, Maryja, jednakże została zachowana od wszelkiej nieczystości osobistej i od wszelkiego zła, które stało się w Niej nieaktywne«. Należy zauważyć, jak autor się wyraża: »zachowana od wszelkiej nieczystości osobistej«. To osoba popełnia grzech, a nie jej natura. Teologowie prawosławni odrzucają sformułowanie katolickiego dogmatu z obawy, że w razie przyjęcia go pozbawi się Maryję uczestnictwa w naszej grzesznej naturze odziedziczonej po Adamie. Dogmat jednak nie zamierza tego twierdzić. Jezus także przyjął naszą ludzką naturę, a jednak osobiście jest Barankiem bez skazy. Jego boska moc zwyciężyła wszelkie zło osobiste, a pełnia łaski spowodowała w Maryi ten sam skutek. Istnieje niebezpieczeństwo, że także i katolicy pojmują Niepokalane Poczęcie w sposób negatywny, jakby chodziło o czysty dar Boga, a Maryja nie miała w tym żadnej zasługi. W takim wypadku można by Ją najwyżej podziwiać, ale nie naśladować. Niepokalana czystość Matki Bożej jest tymczasem siłą pozytywną. Przeglądając słownictwo wschodnich ksiąg traktujących o życiu duchowym, znajdujemy w nich termin, który wydaje się być bardzo użyteczny dla naszego zagadnienia. Chodzi o słynne słowo *apatheia* – nieczułość, niewrażliwość, obojętność, które św. Jan Klimak definiuje jako »raj na ziemi, zmartwychwstanie duszy jeszcze przed zmartwychwstaniem ciała«. Zarzuty przeciw temu terminowi pochodzą tym razem nie od pisarzy wschodnich, ale zachodnich. Przypominają one dawniej argumenty dzisiejszych teologów wschodnich przeciwko Niepokalanemu Poczęciu. *Apatheia*, jak uważa św. Hieronim, ma zachować człowieka od grzechu i jego skutków w sposób negatywny, wyłączając go z warunków ludzkich i czyniąc go »kamieniem lub aniołem«. Wiemy, że argumenty Hieronima miały swe źródło w nieporozumieniu. Prawdziwa bowiem *apatheia* jest czymś zupełnie innym. Nie oznacza wyłączenia z zepsucia natury ludzkiej i jego konsekwencji. Przeciwnie, oznacza wewnętrzną siłę miłości, daru Ducha Świętego, gotowość odrzucenia wszelkiego zła, gdy tylko się ono pojawi. Św. Efreem wyjaśnia to dosadnym porównaniem: gdy zupa jest gorąca, mówi, muchy nie mogą doń wejść, lecz zaledwie się ochłodzi, wszystkie się do niej zbiegają. Moc miłości czyni wszelkie zło »nieaktywnym«. Podobnie się sprawy mają, jak pisze Losskij, gdy chodzi o świętość Maryi: »grzech nie mógł się w Niej realizować«. Jak zauważa Evdokimov: »Bóg nie dokonuje swego działania na człowieku, lecz w nim, nie działa na Maryję przez udzielenie Jej jakiegoś dodatkowego daru, lecz w ramach *synergizmu*, współpracy tego co boskie z tym, co ludzkie. Uformowanie Jej osoby poprzedziło specjalne, odwieczne powołanie Boże i pełne *fiat*, wolna odpowiedź bez najmniejszego wahania na to powołanie ze strony pokornej służebnicy. Chodzi tu zatem o doskonałą realizację ideału ubóstwienia człowieka, tak bardzo podkreślanego przez Ojców greckich«. Odpowiadając tym, którzy twierdzą, że mimo całego szacunku należnego Najświętszej Pannie musimy jednak podkreślić, że nie jest Ona Bogiem, że pomiędzy Stworzycielem a Jego stworzeniem pozostaje nieprzebyta otchłań, Losskij w następujący sposób uzasadnia kult maryjny. Owszem, mówi, nikomu nie może przyjść na myśl zaprzeczanie tej różnicy, ale pobożność maryjna – powiada Losskij – polega na wysławianiu tego, co stanowi treść naszego zbawienia: przekroczenie owej otchłani. Maryja jest właśnie »Królową niebios, do której liturgia prawosławna odnosi chwałę, jaka przynależy Bogu (*theoprepes doxa*)«. Dlatego Grzegorz Palamas nazywa Matkę Bożą »punktem styczności rzeczywistości stworzonej i niestworzonej«. Obok Osoby Boskiej wcieloną (Chrystus) znajduje się osoba ludzka ubóstwiona (Maryja). Bóg stał się człowiekiem, ażeby człowiek został ubóstwiony, jak mówi znana zasada patrystyczna. »Ostateczną chwałą Matki Bożej jest *eschaton* (doskonałość końcowa) zrealizowana w osobie stworzonej jeszcze przed końcem świata«. I właśnie tak wielki ideał przedstawia się nam chrześcijanom jako wzór do naśladowania według stopnia naszego powołania, abyśmy otworzyli bramy naszego serca na wielkoduszne *Tak* powiedziane naszemu powołaniu i darom łaski, które otrzymujemy”.

Poznając dane o życiu Maryi zawarte w Biblii oraz Tradycji Kościoła, ojciec Romuald zainteresował się samym jądrem tego wydarzenia Niepokalanego Poczęcia Maryi, które opisano w formie „zdogmatyzowanej”; starał się zgłębić to, o co chodziło w określeniu dogmatycznym z 1854 roku.

W jaki więc sposób dokonało się to *plenitudo redundantiae* łaski Bożej w tym pierwszym etapie życia Maryi; na czym polegało owo szczególne przygotowywanie Maryi do Bożego Macierzyństwa?<sup>1025</sup> Kostecki poszukiwał odpowiedzi na te pytania. W swych poszukiwaniach, po pierwsze, starał się wyjaśnić pojęcie „poczęcia” Maryi. „Przez poczęcie Maryi należy rozumieć połączenie się ciała (...) przygotowanego w sposób naturalny przez jej rodziców, z duszą stworzoną przez Boga. Gdy dusza jej połączyła się z ciałem i Maryja zaczęła istnieć jako człowiek, w tym momencie została uświęcona łaską i dlatego grzech pierworodny ani na moment nie zaistniał w jej duszy”<sup>1026</sup>. Zdaniem Kosteckiego Maryja została poczęta w naturalny sposób z rodziców, z duszą stworzoną przez Boga, „otrzymała naturę Adama i w taki sam sposób jak wszyscy inni ludzie, przeto powinna była na mocy ogólnego prawa być poczęta z grzechem pierworodnym”<sup>1027</sup>, lecz równocześnie została uświęcona pełnią łaski, która nie dopuściła do niej grzechu<sup>1028</sup>. Celem takiego Bożego działania było osobiste zbawienie Maryi, przygotowanie Jej do Macierzyństwa Syna Bożego oraz zbawienie ludzkości<sup>1029</sup>. Przy takim rozumieniu „poczęcia” Kostecki stara się wykazać zarówno to, że Maryja jest naprawdę człowiekiem, Osobą (jest z rodu Adama), lecz również i to, że dzięki Bożemu darowi łaski wpływającemu z nadmiaru Boskiej

---

<sup>1025</sup> Łukasz użył tu formy imiesłowu biernego w czasie perfectum; *kecharitome* oznacza więc, że w osobie, do której odnosi się ten czasownik, czyli w Maryi, działanie łaski Bożej już dokonało przemiany. Nie jest tylko powiedziane, jak się to stało. Istotne jest tu stwierdzenie, że Maryja została *przemieniona łaską* Bożą. Wychodząc z późniejszego nauczania Kościoła, możemy teraz zapytać: czy tytuł „napęczniona łaską”, nadany Maryi przez anioła, ma jakiś związek z jej Niepokalanym Poczęciem? Bulla *Ineffabilis Deus*, w której Pius IX ogłosił w r. 1854 dogmat Niepokalanego Poczęcia, stwierdza, że biblijny tekst „*Ave gratia plena*” (Łk 1,28) w ujęciu tradycji stanowi najmocniejszy fundament prawdy o Niepokalanym Poczęciu Maryi. Tekst Łukasza nie mówi oczywiście, że Maryja jest „napęczniona łaską” *od pierwszej chwili* swej egzystencji. Lecz co właściwie stwierdza dogmat o Niepokalanym Poczęciu? To, że łaska zachowała Maryję od wszelkiego grzechu i wszelkiej złej pożądlivosti. Takie jest biblijne rozumienie pojęcia „łaski”. Łaska usuwa grzech (por. Ef 1,6-7). Jeśli naprawdę Maryja została całkowicie przemieniona przez łaskę Bożą, oznacza to, że Bóg Ją zachował od grzechu, „oczyścił” i uświęcił. Ważne jest również z punktu widzenia egzegezy i teologii, że ta przemiana Maryi przez łaskę stanowi wstęp i przygotowanie do Jej Boskiego i dziewiczego macierzyństwa. Być może nie zostało to dość mocno *zaznaczone* przy ogłoszeniu dogmatu Niepokalanego Poczęcia. Współczesna egzegeza pozwala nam lepiej uchwycić strukturę dogmatu.

<sup>1026</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 234.

<sup>1027</sup> Tamże.

<sup>1028</sup> Tamże.

<sup>1029</sup> Por. Tamże, s. 234-246.

Dobroci, Maryja zostaje całkowicie uchroniona od grzechu pierwotnego<sup>1030</sup> oraz „zarzewia” grzechu (aspekt negatywny) i przede wszystkim zjednoczona w pełni z samym Bogiem (przebóstwienie: „Bóg przez uczestnictwo” – aspekt pozytywny), zbawiona. Wynika z tego, że grzech jako nieposłuszeństwo stworzeń rozumnych, odwrócenie się od Boga, jest czymś „anormalnym” w świecie<sup>1031</sup>. Czyli Maryja staje się Nową Ewą<sup>1032</sup> przez całkowite zjednoczenie z Bogiem – Trójcą Świętą od momentu Poczęcia Jej Osoby, które daje jej specjalna pełnia łaski (*plenitudo redundantiae*), zachowującą Ją od wszelkiego grzechu i zmaży grzechowej na drodze uprzedniego odkupienia (*prae-redemptio* na mocy zasług Chrystusa i dobrowolnej zgody, *Tak Maryi*)<sup>1033</sup>, dokonującą w niej całkowitego zharmonizowania duszy i ciała i poddania go na powrót Bogu<sup>1034</sup>. „Ów organizm nadprzyrodzony, na który składa się łaska łącznie z cnotami i darami Ducha Świętego, wewnątrznie uświęca, wnosi do duszy energię nadprzyrodzoną i równocześnie od wewnątrz człowieka porządkuje, poddając ducha Bogu, a wszystkie niższe władze człowieka duchowi. Stosownie do stopnia łaski i cnót jej towarzyszących to wewnętrzne zmontowanie władz psychiki ludzkiej będzie większe lub mniejsze”<sup>1035</sup>. Ten aspekt pozytywny przepełnienia łaską Maryi już w pierwszym etapie życia (*plenitudo redundantiae*) jest fundamentalny. Można powiedzieć, że ta nadobfitość łaski w pierwszym etapie nasyciła ją tak bardzo Bogiem, tak bardzo ją zjednoczyła z Trójcą Przenajświętszą, że przelała się aż na Jej ciało, aby

---

<sup>1030</sup> Niestety ludzie obdarzeni wolną wolą nie gwarantują obiektywnej świętości, od upadku pierwszych rodziców pojawił się grzech (*hamartia*), jako bunt wobec świętości. Jednakże Bóg nie zrezygnował z pragnienia zjednoczenia ludzi, z uświęcenia. Por. J 8,24; 9,34; 20,23; Mt 12,31; 1 J 3,8-10; 2 Tes 2,1-12; Rz 5-7; 8,3; 2 Kor 5,21. Na tema grzechu w Biblii: *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., hasło: *grzech*, s. 202-203.

<sup>1031</sup> TŻN, s. 62-86.

<sup>1032</sup> J. Ratzinger, *Wzniosta Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 44: „To, co począwszy od Ewy jest opisywane jako natura kobiety, to znaczy fakt bycia osobą »naprzeciw«, która cała wynika z drugiego i która jest jednak osobą, którą ma on naprzeciw siebie, zyskuje tutaj najwznioślejsze znaczenie – czyste pochodzenie od Boga, a równocześnie najkonkretniejsze bycie »naprzeciw« w swoim bycie jako stworzenia, które stało się odpowiedzią”.

<sup>1033</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 234-238. „Brak pierwotnej sprawiedliwości stanowi istotę grzechu pierwotnego, jest dziełem osobistego upadku pierwszych rodziców” (234). Istotą sprawiedliwości pierwotnej jest łaska jednocząca z Bogiem i harmonizująca, porządkująca, poddająca władze niższe wyższemu, dusze i ciało człowieka, aby poddać go Stwórcy. „Maryja została poczęta i równocześnie uświęcona, czyli niepokalanie poczęta” (tamże). Bezgrzeszność Maryi, którą Kościół uznawał od początku, została potwierdzona na Soborze Trydenckim (Denz. 833; BF VI, 84). „Na bezgrzeszność Matki Bożej składały się różne przyczyny. Jedną z nich to wolność od pożądlivości grzechowych, które są skutkami i karą za grzech pierwotny” (tamże). Pożądlivość, czyli ten nieład w nas, który odczuwamy w sobie, nie stanowi więc istoty grzechu pierwotnego, lecz jest skutkiem grzechu pierwotnego, czyli braku zjednoczenia z Bogiem i rozpadu w człowieku harmonii władz duszy i ciała z braku tego zjednoczenia (brak sprawiedliwości pierwotnej). Bogarodzica z racji Niepokalanego Poczęcia wolna była od »pożądlivości« i to była jedna z przyczyn jej bezgrzeszności” (tamże).

<sup>1034</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 238-239: „Bogarodzica, dzięki pełni Maryja umysłem i sercem była ustawicznie przy Bogu”.

<sup>1035</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 239.



mogła stać się Bożą Rodzicielką. Wszystkie osoby Boskie już w tym etapie Jej życia w niej „działały”, posiadała również wszystkie łaski, cnoty, Dary Ducha Świętego, charyzmaty, które rosły z biegiem czasu. Kostecki pisał, że „co ważniejsze, można powiedzieć, że Najświętsza Dziewica rosła w łasce z szybkością równomiernie przyśpieszoną, bo od pierwszej chwili jej życia ludzkiego łaska nie napotykała najmniejszej przeszkody ani ze strony grzechu, ani małej gorliwości w dobrych uczynkach. Wszystkie czynności Bogarodzicy, chociaż w swej formie zewnętrznej bardzo proste i bardzo zwyczajne, były przepojone duchem głębokiej wiary i gorącej miłości. We wszystko, co robiła, wkładała całą energię nadprzyrodzoną. W każdą czynność – np. w każde pociągnięcie igłą – wkładała więcej miłości Bożej niż najwięksi męczennicy, oddając życie. Dlatego po każdej czynności łaska od razu się pomnażała i łączyła ją coraz głębiej z Bogiem”<sup>1036</sup>.

Maryja w momencie Niepokalanego Poczęcia została uświęcona pełnią łaski Bożej (*plenitudo redundantiae*), a przez to ochroniona przed grzechem pierworodnym, zmasą grzechową oraz innymi grzechami. „Jeden ze skutków łaski to wykluczenie grzechu. Stan łaski uświęcającej nie da się pogodzić ze stanem odwrócenia się od Boga – celu ostatecznego”<sup>1037</sup>. Stan łaski to całkowite nastawienie człowieka na Boga, jednoczenie się z Nim jako najwyższym Dobrem. Maryja była objęta pełnią łaski i całkowicie zachowana od grzechu pierworodnego. „Ani na moment grzech nie powstał w jej duszy”<sup>1038</sup>. Nie naruszyło to wolności Maryi, gdyż prawdziwe Dobro nigdy nie niszczy wolności. Zagadnienie to było żywo dyskutowane w teologii średniowiecznej, natomiast „teologia reformowana dała mu jeszcze bardziej zasadniczą

---

<sup>1036</sup> Tamże, s. 241.

<sup>1037</sup> Tamże, s. 233. Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 11: „Tajemnica Wcielenia stanowi w zbawczym zamierzeniu Trójcy Przenajświętszej *wypełnienie* ponadobfite *obietnicy* danej ludziom przez Boga *po grzechu pierworodnym*: po owym pierwszym grzechu, którego skutki obciążają całe dzieje człowieka na ziemi (por. Rdz 3,15). Oto przychodzi na świat Syn, »potomek niewiasty«, który »zmiażdży głowę węża«. Jak wynika ze słów protoewangelii, zwycięstwo Syna niewiasty nie dokona się bez ciężkiej walki, która ma wypełnić całe ludzkie dzieje. »Nieprzyjaźń« zapowiedziana na początku, zostaje potwierdzona w *Apokalipsie*, która jest »księgą spraw ostatecznych« Kościoła i świata, gdzie znowu powraca znak »Niewiasty«, tym razem: »obleczonej w słońce« (por. 12,1). Maryja, Matka Słowa Wcielonego, zostaje wprowadzona w *samo centrum owej nieprzyjaźni*, owego zmagania, jakie towarzyszy dziejom ludzkości na ziemi, a zarazem dziejom zbawienia. Należąc do »ubogich i pokornych Pana«, Maryja nosi w sobie, jak nikt inny wśród ludzi, ów »majestat łaski«, jaką Ojciec »obdarzył nas w Umiłowanym«, a *łaska* ta *stanowi o niezwyklej wielkości i pięknie* całej Jej ludzkiej istoty. Maryja pozostaje w ten sposób wobec Boga, a także wobec całej ludzkości jakby niezmiennym i nienaruszonym znakiem tego Bożego wybrania, o jakim mówi List Pawłowy: »w Chrystusie (...) wybrał nas przed założeniem świata (...) i przeznaczył dla siebie jako przybranych synów« (Ef 1,4.S). Wybranie to jest potężniejsze od wszelkich doświadczeń zła i grzechu, od całej owej »nieprzyjaźni«, jaką naznaczone są ziemskie dzieje człowieka. Maryja pozostaje w tych dziejach znakiem niezawodnej nadziei”.

<sup>1038</sup> Tamże, s. 234.

postać, gdy określiła istotę łaski jako usprawiedliwienie grzesznika”<sup>1039</sup>. Maryja nie była nigdy grzesznikiem. W przeciwieństwie do Maryi, Ewa, żyjąc w stanie sprawiedliwości pierwotnej, której najważniejszym składnikiem była łaska, utraciła ją przez grzech nieposłuszeństwa<sup>1040</sup>. Ten grzech pierwszych rodziców „nie mógł być się dokonać w sferze zmysłowej, gdyż (...) natura ludzka była uporządkowana i władze zmysłowo-uczuciowe poddane były całkowicie rozumowi i woli. Pierwszy nasz ojciec nie podlegał nieuporządkowanym poruszeniom zmysłów, wymykającym się spod kontroli rozumu. Według opisu księgi Rodzaju, pierwsi rodzice zgrzeszyli nieposłuszeństwem. Umieszczeni w raju rozkoszy, otrzymali od Boga przykazanie niespożywania owoców jednego z drzew (Rdz 2,15-17; Rdz 3)”<sup>1041</sup>. Dominikański teolog, poruszając ten problem wolności od grzechu pierworodnego, zmaży grzechowej, całkowitej bezgrzeszności Maryi w tym pierwszym etapie jej życia, do poczęcia Syna Bożego, cały czas podkreślał, że Maryja należała do potomstwa Adama, jednakże inaczej: jej człowieczeństwo było przeniknięte od początku, w całości i coraz więcej Bogiem<sup>1042</sup>. „Grzech pierworodny ani na moment nie zaistniał w jej duszy. Brak

---

<sup>1039</sup> Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., 42: „Wystarczy w tym miejscu zwrócić uwagę na wywierającego w naszym stuleciu chyba największy wpływ przedstawiciela wiary reformowanej – Karola Bartha, który w teologii, która chciałaby przyznać Maryi jakąkolwiek wyjątkowość w historii zbawienia, widzi dążenie, by »dodatkowo oświetlić i uzasadnić cud objawienia człowiekiem i jego dyspozycyjnością«. Z tego względu akceptacja Maryi, według niego, może tylko oznaczać, że »mimo grzechu, którego ona... jest winna, zostaje zaakceptowana jako ta, która poczyni wiecznego Boga«. Barth, podobnie jak Luter, stoi w tym miejscu na stanowisku rygorystycznego przeciwstawienia Prawa i Ewangelii. Między Bogiem i człowiekiem nie ma żadnej odpowiedniości (analogii), ale jest tylko przeciwstawność (dialektyka). Tam, gdzie działanie Boga jest opisywane przy pomocy odpowiedniości, wydaje się, że neguje się czystą łaskę, zaprzeczającą niezasłużonemu usprawiedliwieniu grzesznika”.

<sup>1040</sup> TŻN, s. 50-51: „Ogół jednak teologów za św. Tomaszem utrzymuje, że Bóg stworzył Adama od razu w łasce uświęcającej. Doktor Anielski swe twierdzenie opiera na Piśmie św., które mówi, że »Bóg uczynił ludzi prawymi«. Prawość ta, polegająca na zharmonizowaniu wszystkich władz człowieka, nie była czymś naturalnym, ale darem łaski. Gdyby bowiem pochodziła z natury, pozostałaby także i po grzechu, ponieważ przez grzech nie traci się tego, co wchodzi w zakres natury. Na przykład – aniołowie nie doznali po upadku w swej naturze uszczerbku. Pierwszy człowiek pod względem duchowo-moralnym przedstawiał się więc inaczej od dzisiejszego. Jak wynika z nauki Soboru Trydenckiego, był on sprawiedliwy i święty. Sprawiedliwość oznacza uporządkowanie czynności człowieka. Czynności te wówczas są prawe, czyli sprawiedliwe, gdy zgadzają się z zasadami moralności”.

<sup>1041</sup> Por. Tamże, s. 64-65: „Grzech ludzkości objawia się przede wszystkim w tym, że mogąc Boga poznać z otaczającego świata, z dzieł Bożych, które oglądamy, ludzie nie poznali Go, lecz za bogów uznali stworzenia. Za to właśnie niepoznanie Boga prawdziwego Bóg zostawił ich własnej ich przyrodzonej słabości. »Albowiem gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie kajdany« (Rz 1,18-32).

<sup>1042</sup> R. Kostecki OP, *Pelnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 234. Warto przytoczyć wypowiedź Ratzingera na temat zachowania od grzechu pierworodnego Maryi: por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 46-47: „Co to właściwie znaczy »zachowana od grzechu pierworodnego«? Karl Rahner słusznie zwrócił uwagę, że nie może tu chodzić o zwyczajną wypowiedź chronologiczną: wcześniej usprawiedliwiona niż inni. Takie sprowadzenie usprawiedliwienia do aktu samego zaistnienia, takie utożsamienie narodzenia i odrodzenia, życia i łaski, powinno mieć raczej sens aksjologiczny, który przekracza antycypację czasową. Otwierające się w tym miejscu pytanie, co sędzić o grzechu pierworodnym, może być rozwiązane – jak się wydaje – tylko przez połączenie dwóch różnie położonych

pierwotnej sprawiedliwości stanowiący istotę grzechu pierworodnego, jest dziełem osobistego upadku pierwszych rodziców. Oni postradali ją nie tylko dla siebie, ale i dla swych potomków. U nich jest to kara za osobistą winę, u nas jest to kara i wina zarazem. Każdy syn i córka Adama przychodzi na świat bez pierwotnej sprawiedliwości, jaką posiadali przed upadkiem pierwsi rodzice, i którą mieli dziedziczyć ich potomkowie. Ten brak poczytuje się im za grzech. Grzech pierworodny jako brak pierwotnej sprawiedliwości udzielonej Adamowi dla jego potomstwa, jest grzechem natury ludzkiej i razem z przekazaniem natury przechodzi na dzieci Adama. Człowiek powstaje w momencie połączenia się duszy z ciałem. Przez poczęcie każdy człowiek uczestniczy w takiej naturze Adama, jaką ten posiadał, gdy rodził pierwszego potomka. Ponieważ Adam przy zrodzeniu swych potomków miał naturę pozbawioną pierwotnej sprawiedliwości, taką obecnie dziedziczą jego potomkowie. Ten brak to ich grzech pierworodny<sup>1043</sup>. Sprawiedliwość pierwotna w raju polegała na całkowitym uporządkowaniu natury ludzkiej, którego dokonała łaska, a więc podporządkowanie rozumu i woli Panu Bogu stanowiło podstawowy, „formalny” element sprawiedliwości pierwotnej w raju, natomiast poddanie niższych części, bardziej cielesnych, w tym również pożądliwości (św. Augustyn) było jakby elementem materialnym, drugorzędnym<sup>1044</sup>. Najświętsza Maryja Panna była całkowicie wolna od wszelkiego grzechu, tak ciężkiego, jak i najmniejszego grzechu powszedniego, ona nie popełniła w swoim życiu najmniejszej winy.

---

linii typologicznych; być może dojdzie dzięki temu do w pełni sensownych rozwiązań. Należy tu powiedzieć, że wypowiedź o grzechu pierworodnym nie jest wypowiedzią o naturalnym braku w lub na człowieku, ale jest wypowiedzią relacyjną, która może być sensownie sformułowana tylko w kontekście relacji między Bogiem i człowiekiem. Nie można zrozumieć grzechu, patrząc na człowieka zamkniętego i wyizolowanego; trzeba szukać takiego zrozumienia na gruncie antropologii relacyjnej; to samo dotyczy łaski. W takim ujęciu możemy określić grzech pierworodny jako stwierdzenie dotyczące oceny człowieka przez Boga; musi być oczywiście przy tym jasne, że taka ocena nie jest dla człowieka czymś zewnętrznym, ale odsłania to wszystko, co jest w nim ukryte. Grzech pierworodny jest rozpadnięciem się tego, czym człowiek jest z Boga i tego, czym jest z siebie; jest sprzecznością między wolą Stwórcy i empirycznym bytem człowieka. Wolność od grzechu pierworodnego oznacza więc, że nie ma w Maryi opozycji między »jest« Boga i »nie-jest« człowieka, i dlatego sąd Boga o Maryi jest czystym »tak«, podobnie jak Ona sama jest czystym »tak« wobec Niego. To przenikanie się Boskiego »tak« z bytem Maryi, bytem stanowiącym »tak« wobec Boga, jest wolnością od grzechu pierworodnego. Zachowanie od grzechu pierworodnego nie oznacza więc wyjątkowej dzielności czy nadzwyczajnych osiągnięć; przeciwnie – oznacza, że Maryja nie zachowuje dla siebie żadnej sfery bytu, życia, woli, ale że przez całkowite wyzbycie się siebie dla Boga prawdziwie posiada siebie; łaska jako wyzbycie się staje się odpowiedzią, która przyjmuje formę przekazania. Tak więc jeszcze z innego punktu widzenia staje się zrozumiałe misterium nieplodnej płodności, paradoks nieplodnych matek, misterium dziewictwa: wyzbycie się jako obdarowanie, jako miejsce nowego życia. Doktryna o Niepokalanym Poczęciu jest więc równocześnie wyrazem pewności wiary, że rzeczywiście istnieje Kościół święty – jako osoba i w osobie. W tym znaczeniu jest ona wyrazem pewności zbawienia Kościoła”.

<sup>1043</sup> Tamże, s. 234.

<sup>1044</sup> Por. TŻN, s. 50-58.

Zdaniem ojca Romualda Maryja była ustawicznie „zajęta Bogiem”, jakby z Jego perspektywy pojmowała to, co się dzieje w świecie i jakby z Boskiej perspektywy kochała. Choć – jak twierdził dominikański teolog – Matka Boża nie miała *visio beatifica*, podczas życia ziemskiego nie oglądała Boga „twarzą w twarz”, jak Chrystus i święci w niebie, jednak prowadząc życie codzienne, pełne zwykłych zajęć, żyła ustawicznie w tajemniczej obecności Bożej („orbita” łaski zjednoczenia hipostatycznego)<sup>1045</sup>. Nieustanne zajęcie umysłu Bogiem, to smakowanie w Bogu, sprawiało, że nie szukała żadnych przyjemności poza Bogiem. To ją strzegło pośrednio od grzechu. Żar i światło przeobfitej łaski Bożej sprawiały, że nigdy nie wahała się w wyborze między złem a dobrem, lecz że zawsze i od razu opowiadała się za dobrem; że nie błędziła w ocenie prawdziwości oraz że widziała, iż tylko dobro prawdziwe może dać szczęście i zadowolenie.

To *plenitudo redundantiae* w pierwszym etapie u Maryi było zdaniem Kosteckiego nieskończenie większe, aniżeli wszystkie łaski, cnoty i dary ducha Świętego wszystkich stworzeń rozumnych (ludzi i aniołów, w tym również Adama i Ewy)<sup>1046</sup>. A więc już na tym pierwszym etapie można dostrzec w Maryi dokonane zbawienie, zanim jeszcze począł się Chrystus w Jej łonie. Już w tym okresie uczestniczyła w niezwykle sposób w życiu Trójcy Przenajświętszej przez łaskę. Jednakże cały ten czas skrywa mrok tajemnicy. Już wtedy prowadziła od pierwszej chwili istnienia niezwykle bliski, intymny, ukryty dialog z Bogiem w zwykłej codzienności. Istota Jej osobistej świętości polegała na niezwyklej i szczególnej łączności z Bogiem, która Ją zbliżyła i upodobniła do życia Trójcy Świętej<sup>1047</sup>. „Przemiana w duszy, dokonana przez łaskę, którą nauka katolicka tak podkreśla, jest bardzo głęboka i przedziwna zarazem. O niej to mówi już prorok Ezechiel (36,25): »Wyleję na was wodę czystą i będziecie oczyszczeni od wszystkich nieczystości waszych i od wszystkich bałwanów waszych oczyszczę was. I dam wam serce nowe i ducha nowego położę pośrodku was: a wyjmę serce kamienne z ciała waszego i dam wam serce mięsne. A ducha mego położę w pośrodku was, a uczynię abyście tu przykazaniach moich chodzili«. Woda czysta, o której mówi prorok, oznacza łaskę uświęcającą, która oczyszcza duszę, a równocześnie wlewa nowe życie: »Dam wam

---

<sup>1045</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 231-241.

<sup>1046</sup> Por. tamże.

<sup>1047</sup> Por. R. Kostecki OP, *Świętość Najświętszej Maryi Panny*, dz. cyt., s. 14-20.

serce nowe i Ducha swego położę w pośrodku was»<sup>1048</sup>. Pełnia łaski Maryi nie tylko nie dopuściła do Niej brudu grzechu, lecz przede wszystkim wniosła „zarodki życia Bożego” (*inchoatio vitae aeternae*), czyli zdolność do czynności cnotliwych nadprzyrodzonych. Na pierwszym planie w tym organizmie łaski cnót i darów Ducha Świętego po wlaniu łaski wyłaniają się trzy cnoty boskie: wiara, nadzieja i miłość, usprawniające Jej bezpośredni stosunek do Boga – Trójcy. Następnie te cnoty boskie wpływają na niższe cnoty moralne zgrupowane około czterech cnót kardynalnych: roztropności, sprawiedliwości, umiarkowania i męstwa. Cnota roztropności ma rolę kierowniczą nad rozumem w życiu moralnym. Cnota sprawiedliwości, łącznie z całym szeregiem innych cnót wokół niej zgrupowanych, reguluje relację Maryi do Boga, do bliźnich, do społeczeństwa. Ona usprawnia Jej wolę, by ta była gotowa oddać każdemu to, co się mu słusznie należy, a więc „co jest Boskiego Bogu, co jest cesarskiego cesarzowi” (Mt 12,22)<sup>1049</sup>. Cnota umiarkowania i męstwa razem z cnotami im towarzyszącymi pozwoliły ująć w karby wszystkie niższe władze i skłonności, i podporządkować je rozumowi. Wreszcie oprócz cnót razem z łaską Bóg nappełnił Maryję darami Ducha Świętego w niewyobrażalnej pełni, które uczyniły Ją niezwykle podatną i wrażliwą na głos i natchnienia Boże, jakimi Bóg do niej często przemawiał, zachęcając Ją do dobrego. To wszystko Maryja otrzymała razem z pełnią łaski (*plenitudo redundantiae*). Ta wewnętrzna świętość i uporządkowanie we władzach Maryi objawiają fakt, że już w tym pierwszym etapie była zbawiona mocą przyszłych zasług Chrystusa.

Pełnia łaski Matki Chrystusowej była względna<sup>1050</sup>, u Chrystusa bezwzględna<sup>1051</sup>, a więc mogła się powiększać, była jednak tak wielka, że już na tym

---

<sup>1048</sup> Tamże, s. 19-20.

<sup>1049</sup> Por. R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 239.

<sup>1050</sup> Na temat Niepokalanego Poczęcia nie ma bezpośrednich świadectw W Piśmie Świętym, a jedynie można mówić o tych fragmentach, które niejako *implicite* zawierają tę naukę. Najświętsza Maryja Panna w pierwszym momencie zaistnienia jako człowiek otrzymała pełnię łaski, która objęła całą jej osobę, a więc zarówno duszę jak i ciało, nie dopuściła do grzechu ani pierworodnego, ani osobistego. Była to pełnia względna, niewykluczająca możliwości pomnażania jej w ciągu życia. Faktycznie Bogarodzica rosła przez całe życie w łasce u Boga. Przyczyną tego wzrostu ustawicznego był kontakt fizyczno-duchowy z Chrystusem oraz uczynki płynące z wiary ożywionej miłością. Pod koniec życia łaska jej wzrosła do niepojętych dla nas granic. Ponieważ stopień łaski, z jakim się schodzi z tego świata, jest miarą „światła chwały”, przeto Maryja cieszy się największą chwałą pośród świętych i aniołów. Por. R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 240: „Łaska uświęcająca jest jakością nadprzyrodzoną. Ona przebóstwia i przez to uświęca duszę. Jej wielkość mierzy się stopniem przebóstwienia podmiotu”.

<sup>1051</sup> Dominikański teolog, opierając się na Biblii oraz Tradycji Kościoła, stwierdził, że Jezus Chrystus w Duchu Świętym jest jedynym pośrednikiem jednoczącym stworzenia rozumne z Bogiem (por. TŻN, s. 103-139) oraz że Najświętsza Maryja Panna – wybrana przez Boga, pełna łaski od momentu Niepokalanego Poczęcia (por. R. Kostecki, *Świętość Najświętszej Maryi Panny*, dz. cyt., s. 25-26), jako Bogarodzica „nie tylko dała Ciało Chrystusowi, ale współdziałała z Nim w dziele zbawczym”

pierwszym etapie od Niepokalanego Poczęcia do Poczęcia Syna Bożego Maryja przewyższała największych świętych i aniołów<sup>1052</sup>. Według Kosteckiego należy odwołać się do pierwotnego zamysłu zbawczego Boga (uświęcenie), wyrażonego w Biblii: usunięcia przeszkody w postaci niszczącego działania grzechu oraz napełnienia miłością oblubieńczyą<sup>1053</sup>. „Cała piękna jesteś i nie ma w tobie skazy” (Pnp 4,7). Ten aspekt miłości oblubieńczyj bardzo mocno jest obecny w twórczości Kosteckiego: „Tuż obok serca Chrystusa – jako Jego najlepsze odbicie – jest serce Bogarodzicy”<sup>1054</sup>. Jak słusznie zauważył R. Laurentin: „Oto tajemnica Maryi, która jest przedmiotem całkowitego upodobania Bożego według łaski danej Jej z nieba (Łk 1,28). (...) Tę tajemnicę odnowy rodzaju ludzkiego, który ma otrzymać zbawienie, tajemnicę ponownego stworzenia przez łaskę i odmłodzenie świata zastarzałego w grzechu, Kościół wyraził w ścisłej formule dogmatycznej 8 grudnia 1854 r. papież Pius IX określił najbardziej końcowy punkt tej tajemnicy w następujących słowach: »Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia, na podstawie szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana nietknięta od wszelkiej zmyły grzechu pierwotnego«”<sup>1055</sup>. W tej miłości oblubieńczyj istnieje relacja wzajemności dwojga Osób przeznaczonych dla siebie, a nie relacja podporządkowania.

Maryja jawiła się według Kosteckiego od początku swego życia jako cała piękna i czysta Oblubienica Boga. Dla Boga Ojca Syn Boży jest Jedynym Jednorodnym Synem zrodzonym w Duchu Świętym, w Miłości Osób Boskich. Maryja przez pełnię łaski (*plenitudo redundantiae*), którą otrzymała od momentu Niepokalanego Poczęcia, uczestniczy w tym wewnętrznym życiu Trójcy Przenajświętszej. Dla Maryi Jezus Chrystus, Syn Boży stał się jedynym Synem i Oblubieńcem. Jak słusznie zauważył J. Salij OP: „Jej Niepokalane Poczęcie od innej jeszcze strony podkreśla jedyność tego

---

(R. Kostecki OP, *Ten który jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 266). Przez Chrystusa w Duchu Świętym otrzymujemy więc uczestnictwo w owej świętości Bożej. „Chrystus prowadzi odkupioną przez siebie ludzkość do Boga. (...) (J 14,1-6). Chrystus objawił nam prawdę dotyczącą naszego przeznaczenia, pouczył nas i wskazał jaką drogą mamy iść do Boga. Równocześnie jest dla nas źródłem siły nadprzyrodzonej, dzięki której możemy osiągnąć cel ostateczny; (...) prowadząc ludzkość do Boga posługuje się Kościołem, który w sposób widzialny, w imieniu Chrystusa i mocą od Niego otrzymaną spełnia misję zbawczą; (...) zsyła obiecane nam Ducha Świętego, który mieszkając w duszach kieruje nimi indywidualnie (J 14,16-26)”, tamże, s. 265-266.

<sup>1052</sup> Por. R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 232-233.

<sup>1053</sup> Por. TŻN, s. 12-15; 50-130; por. w całości książkę: R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt.; I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, dz. cyt., s. 21-26.

<sup>1054</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 40.

<sup>1055</sup> R. Laurentin, *Matka Pana*, dz. cyt., s. 170. Por. Denzinger 1641; BF VI 89.

Daru Bożego, jakim jest dla nas Jezus Chrystus. Przyjmując Człowieczeństwo, Syn Boży dobrowolnie przyjął nasz ludzki los w świecie zdeformowanym przez nasze grzechy. Jednak On sam był Człowiekiem Doskonałym i Bezgrzesznym. Przyszedł zaś do nas po to, ażeby wszystkich, którzy w Niego uwierzą i będą się Go mocno trzymać, wyzwolić z grzechu i napełnić świętością. Pierwszą osobą, którą Syn Boży najpełniej i ponadobficie ogarnął swoją świętością, była Jego Matka. Przecież musiała być godna tego, żeby zostać Jego Matką. Nie mogła być tego godna sama z siebie, więc On uczynił Ją godną Bożego macierzyństwa. To, że sam Bóg przygotował Maryję do Jej jedyne w ludzkich dziejach macierzyństwa, wyraził anioł Gabriel w słowach: *łaskiś pełna* (Łk 1,28). Przygotował Ją sobie na matkę od pierwszego momentu Jej poczęcia, tak jak słońce udziela światła jutrzence na długo przed swoim wschodem”<sup>1056</sup>.

Jan Paweł II opisał ten pierwszy etap życia Maryi w następujący sposób: „W ten sposób, od pierwszej chwili poczęcia, czyli zaistnienia na ziemi, należy Ona do Chrystusa, ma udział w zbawczej łasce uświęcającej oraz w tej miłości, która swój początek znajduje w »Umiłowanym«, w Synu Ojca Przedwiecznego, który poprzez Wcielenie stał się Jej rodzonym Synem. Dlatego, za sprawą Ducha Świętego, w wymiarze łaski, czyli uczestnictwa Bożej natury, *Maryja otrzymuje życie od Tego, któremu* w porządku ziemskiego rodzenia *sama dała życie* jako Matka. Liturgia nie waha się nazywać Ją »Rodzicielką swego Stworzyciela« i pozdrawiać Ją słowami, które Dante Alighieri wkłada w usta św. Bernarda: »Córo Twego Syna«. A ponieważ to »nowe życie« Maryja otrzymuje w takiej pełni, jaka odpowiada miłości Syna do Matki, a więc godności Bożego macierzyństwa – stąd przy zwiastowaniu anioł nazywa Ją »łaski pełną«”<sup>1057</sup>.

Zdaniem Kosteckiego „Bóg nie poprzestał na tym, lecz zadekretował w swych odwiecznych wyrokach jakby nowy świat, nieskończenie wyższy od dwóch poprzednich porządków, mianowicie „porządek *unii hipostatycznej*”. W nim Bóg posunął swą dobroć aż do ostatecznych granic. Nie da się pojąć innego, doskonalszego sposobu wylania dobroci Bożej. Nie można wyobrazić sobie większej miłości nad tę, jaką Bóg okazał w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Łącząc się osobowo z naturą ludzką w Chrystusie, Bóg udzielił się całemu wszechświatu, zarówno stworzeniom duchowym, jak i światu materialnemu we wszystkich jego odmianach. Jeżeli

---

<sup>1056</sup> J. Salij OP, *Dogmaty Maryjne a Pismo Święte* [w:] *Trud wolności*, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 44-45.

<sup>1057</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 10.

dopuszczenie do uczestnictwa w naturze Bożej przez łaskę jest dziełem szczególnej miłości, to tajemnicę Chrystusa trzeba by nazwać owocem „najszczególniejszej miłości Bożej”<sup>1058</sup>. Maryja zdaniem dominikańskiego teologa przez *plenitudo redundantiae* jest tą, która znalazła się w „orbicie” łaski *unii hipostatycznej*.

#### **4.2. *Plenitudo redundantiae* od poczęcia Chrystusa do Jego wniebowstąpienia wynikająca z obecności Syna Bożego dla Maryi i dla Kościoła**

W scenie zwiastowania czytamy: „Anioł jej odpowiedział: Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego okryje Cię cieniem. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym”<sup>1059</sup>. Maryja otrzymała zdaniem Kosteckiego

---

<sup>1058</sup> TŻN, s. 103-104.

<sup>1059</sup> Łk 1,35. Doskonały komentarz tego wiersza (przyczocono go obszernie w rozprawie, ponieważ rzuca on dużo światła na omawiany tutaj temat i pozwoli uniknąć obszernych komentarzy filologicznych, które Kostecki uprzednio zakłada w swojej nauce) znajduje się w: I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, dz. cyt., s. 63-67: „Omawiając te wersety, tak bogate teologicznie, musimy z konieczności ograniczyć się do rzeczy istotnych. Maryja, choć zaślubiona, żyła w istocie pragnieniem dziewictwa, toteż perspektywa macierzyństwa w jakiejś mierze ją zaskoczyła. Po ukazaniu tej rozterki Maryi »Jakże się to stanie, skoro jestem dziewicą?« następuje w w. 35 odpowiedź anioła, która zarazem niesie potwierdzenie całego Jej planu życiowego: będzie to macierzyństwo dziewicze. (...) Pierwsza część wersetu wyraźnie ukazuje sposób, w jaki dokona się »poczęcie« Dziecka. Będzie to poczęcie dziewicze, bez udziału mężczyzny. Macierzyństwo Maryi będzie dziełem Ducha Świętego; moc Najwyższego »okryje ją cieniem«. Jest to aluzja do obłoku (symbol Boga), okrywającego namiot przymierza (Wj 40,35); w ten sposób Arka przymierza była ukazana jako miejsce obecności Boga. Maryja będzie odtąd jakby nową »Arką Przymierza«, niosąc w swym łonie Syna Bożego. Narodziny »święte«: narodziny dziewicze (w. 35b). Druga połowa wersetu stawia nas wobec problemu filologicznego: jak ją dokładnie przetłumaczyć? Ma to wielkie znaczenie dla mariologii. Pozornie grecki tekst jest bardzo prosty: „*Dio kai to gennomenon hagion klethesetai hyios Theou*”. Mimo to od epoki Ojców aż po dzień dzisiejszy mamy cztery różne tłumaczenia. Jedni, jak L. Legrand, widzą podmiot zdania w słowie *hagion*, »święty«, i tłumaczą: »dlatego też Święte (Dziecko), które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym«. Inni wiążą to słowo z czasownikiem »będzie«, jak czyni to Biblia Jerozolimska: »Dlatego też Dziecko (które się narodzi) będzie święte i będzie nazwane Synem Bożym«. Jeszcze inni łączą je z czasownikiem »będzie nazwany« (taki przekład dał niegdyś A. Medebielle w artykule *Annonciation w: Supplement au dictionnaire de la Bible*: »Dlatego też Ten, który się narodzi, będzie nazwany świętym, Synem Bożym«). Takie są trzy tradycyjne przekłady. Jest jednak i czwarta możliwość, o której dziś zapomniano, ale która była bardzo powszechna u Ojców Kościoła i w średniowieczu. Naszym zdaniem, ta właśnie lektura jest filologicznie najbardziej właściwa. Łączy ona mianowicie słowo »święty« nie z czasownikiem »będzie« (którego brak w tekście greckim), ani też »będzie nazwany«, lecz z czasownikiem »narodzi się«. Słowo »święty« w tym przypadku informuje nas o sposobie narodzin Dziecka: będą to narodziny »święte«. Stąd nasz przekład: »Dlatego też narodzony święcie, będzie nazwany Synem Bożym«. Nie chodzi tu o przyszłą świętość Jezusa, gdyż nie mieści się ona w perspektywie Zwiastowania i narodzin Dziecka. Dziecię Maryi »narodzi się święcie« w znaczeniu tradycji lewickiej: to narodziny Jezusa będą »święte«, bez zmy, nieskażone, tzn. »czyste« w rytualnym znaczeniu tego słowa. Jeśli w ten sposób czytamy tekst, zyskujemy argument biblijny na rzecz tego, co teologowie nazywają *virginitas in partu*, dziewictwo Maryi podczas porodu. Orędzie anioła do Maryi niesie zatem nie tylko zapowiedź dziewiczego poczęcia, lecz także dziewiczego narodzenia Jezusa. Liczni świadkowie tradycji potwierdzają taką interpretację. Wystarczy przytoczyć jeden przykład z Katechezy o Wcieleniu Cyryla Jerozolimskiego. Jest to w tradycji patrystycznej jeden z najpiękniejszych komentarzy do Łk 1,35: »Nieskalane i czyste było to narodzenie, bo gdzie jest Duch Święty, tam usunięty jest wszelki brud. Nieskalane było więc cielesne narodzenie jedyne Syna Dziewicy«. Jeśli więc uważnie czytamy werset Łk 1,35, możemy rozróżnić w nim trzy elementy: Dziewicze poczęcie: »Duch Święty zstąpi na Ciebie...«; Maryja pocznie Syna mocą Ducha



w momencie zwiastowania największą z łask, jakie stworzenie może otrzymać, mianowicie łaskę Macierzyństwa Bożego<sup>1060</sup> oraz cały orszak nowych jeszcze łask, które nie tylko osobiście uświęciły Maryję, lecz dzięki którym stała się ona od tego momentu Matką wszelkiej Łaski Bożej<sup>1061</sup>. „Moment poczęcia Chrystusa to punkt wyjściowy drugiego okresu i zarazem pomnożenia w sposób dla nas niepojęty łaski Bożej. W momencie zamieszkania w niej Syna Bożego, z Bóstwem i Człowieczeństwem, nowy przeobfity strumień łaski spłynął do jej przeczystej i tak już bardzo uświęconej duszy. Od chwili Wcielenia się Syna swego Bóg w szczególny sposób i jakby bez miary darzył ją nowymi łaskami, pomnażając jej wewnętrzne uświęcenie. Przez Macierzyństwo Boże Maryja weszła w szczególną i bardzo ścisłą łączność z Chrystusem, zarówno fizyczną, jak i przede wszystkim duchową. Kto więcej zbliża się do ogniska, ten coraz bardziej wystawia się na działanie promieniującego zeń ciepła. Maryja od wypowiedzenia *Fiat* nosiła w sobie przez dziewięć miesięcy samo źródło łaski. Żyła z Chrystusem w najgłębszej zażyłości i łączności, a przez to ustawicznie

---

Świętego, bez udziału męża. Dziewicze narodziny: »Dlatego też to, co się narodzi święcie...«. Dziewięć miesięcy po dziewiczym poczęciu dokonają się święte (tzn. czyste rytualnie) narodziny. Przyszłość Dziecka, które się urodzi: »będzie nazwane Synem Bożym«. Mocą dziewiczego poczęcia, a zwłaszcza dziewiczego narodzenia zapowiedzianego przy poczęciu, Dziecię to w życiu publicznym i później będzie nazwane Synem Bożym. Dziewicze poczęcie i narodzenie to dwa dzieła Ducha Świętego stanowiące jedność. Różnica między poczęciem a narodzeniem polega zwłaszcza na tym, że dziewicze poczęcie dokonało się w sposób ukryty, w łonie Maryi. Narodzenie, a zwłaszcza jego okoliczności (bez naruszenia dziewictwa matki, a więc bez utraty krwi: »*Non ex sanguinibus*« – jak później powie św. Jan, są zewnętrznym znakiem dziewiczego poczęcia. Obydwa momenty, wzięte łącznie, będą później uważane za »znak« Bożego synostwa Jezusa. Ten znak ma ogromne znaczenie dla współczesnej mariologii i chrystologii. Nawet jednak prace naukowe zaledwie dotykają tych podstawowych danych, jeśli ich wprost nie pomijają. W oparciu o dokładną egzegezę Łk 1,35 możemy stwierdzić, że dziewicze narodzenie jest zewnętrznym »znakiem«, koniecznym do uznania Boskiego synostwa Jezusa. Jest On Synem Bożym, ponieważ nie Józef, lecz sam Bóg jest Jego jedynym Ojcem; znakiem tego są dziewicze narodziny. (...) Odpowiedź Maryi: »Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego« zwykło się nazywać, za łacińskim przekładem, maryjnym *fiat*. Trzeba jednak stwierdzić, że łacińskiego odpowiada dwóm formom greckim, wyrażającym dwa różne odcienie. Znamy *fiat* ze Zwiastowania, ale jest także *fiat voluntas Tua* z »Ojciec nasz« (Mt 6,10) i *fiat* Jezusa w Getsemani (Mt 26,42), z czasownikiem w trybie rozkazującym strony biernej: *genetheto*. Dla wyrażenia *fiat* Maryi przy Zwiastowaniu Łukasz użył natomiast trybu życzącego: *genoito*. Jest to jedyne pozytywne użycie tego trybu w Nowym Testamencie. W języku greckim forma tego trybu (*optatiwus*) wyraża radosne pragnienie, nigdy zaś rezygnację, poddanie się naciskowi».

<sup>1060</sup> Por. R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, s. 267-268: „Współdziałanie w dziele zbawczym Chrystusa zapoczątkowała Maryja w chwili wypowiedzenia swego *fiat*. Dając swe przyzwolenie na macierzyństwo Boże, »sama siebie oddała całkowicie jako służebnica Pańska, osobie i dziełu swego Syna, służąc z łaski Boga Wszechmogącego, podporządkowana Jezusowi i wraz z Nim, tajemnicy Odkupienia«. Bóg posłużył się Maryją – jak zaznacza Sobór – nie jako biernym narzędziem, ale Maryja dobrowolnie zaczęła współpracę w zbawieniu ludzi przez wiarę oraz poddając się dobrowolnie woli Bożej przedstawionej przez posłańca niebieskiego».

<sup>1061</sup> Por. TŻN, s. 407. Por. R. Kostecki OP, *Pelnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 242.

była objęta promieniami łask wychodzących z Boskiego ognia, jakim jest Bóstwo Chrystusa”<sup>1062</sup>.

Kostecki wskazał na wprost niezwykłą prawdę, że „ponieważ Najśw. Dziewica została przez Macierzyństwo Boże wprowadzona w orbitę porządku nadprzyrodzonego (*unii hipostatycznej*, przyp. autora)<sup>1063</sup>, a więc ponad porządek łaski, zdaje nam się, że jej łaska przewyższała łaski innych świętych, nie tylko stopniem większego przebóstwienia i zakorzenienia się w, duszy, ale także przedmiotową doskonałością. Łaska Maryi, aczkolwiek gatunkowo taka sama, była przedmiotowo doskonalsza. Racją tej szczególnej doskonałości przedmiotowej była właśnie jej wielkość jako Matki Boga. Jeśli to przyjmiemy, musimy kategorycznie twierdzić, że ona jedna przewyższała swą łaską świętych i aniołów łącznie wziętych, bo jej łaska przedmiotowo brana jest doskonalsza. Łaska Maryi, mogła się powiększać”<sup>1064</sup>. To jest centralny tekst Kosteckiego ukazujący istotę związku Maryi z Bogiem oraz Jej rolę w tajemnicy Chrystusa i Kościoła<sup>1065</sup>. Łaska Macierzyństwa Bożego zapoczątkowała w Maryi nowy

---

<sup>1062</sup> Tamże.

<sup>1063</sup> Tamże, s. 231: „owocem miłości szczególnej jest świat nadprzyrodzony, obejmujący łaskę. Ponad nimi jest jeszcze świat *unii hipostatycznej*, obejmujący Chrystusa, w którego orbitę weszła Najświętsza Maryja Panna przez Macierzyństwo Boże”.

<sup>1064</sup> Tamże, s. 240.

<sup>1065</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 17-18: „Od chwili zwiastowania Dziewica-Matka została wprowadzona w całkowitą »nowość« samoobjawienia się Boga i stała się świadomą tajemnicy. Jest Ona pierwszą z tych »prostaczkom«, o których kiedyś Jezus powie: »Ojcie (... ) zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom« (Mt 11,25). Przecież: »nikt nie zna Syna, tylko Ojciec« (Mt 11,27). Jakże więc Maryja może »znać Syna«? Z pewnością nie zna Go tak jak Ojciec – a przecież jest pierwszą wśród tych, którym »Ojciec zechciał objawić« (por. Mt 11,26-27; 1 Kor 2,11). O ile jednak od chwili zwiastowania objawiony Jej został Syn, którego całkowicie zna tylko Ojciec – Ten, który Go rodzi w odwiecznym »dzisiaj« (por. Ps 2,7) – to Maryja Matka z tą prawdą swego Syna obcuje tylko w wierze i przez wiarę! Błogosławiona jest przeto, że »uwierzyła« – i wierzy na co dzień, wśród wszystkich doświadczeń i przeciwności czasu dzieciństwa Jezusa, a potem w ciągu lat życia ukrytego w Nazarecie, gdzie Jezus »był im poddany« (Łk 2,51): Maryi, a także Józefowi, bo on wobec ludzi zastępował Mu ojca. Dlatego też Syn Maryi był uważany przez ludzi za »syna cieśli« (por. Mt 13,55). Matka tego Syna, pamiętna wszystkich słów zwiastowania i późniejszych wydarzeń, nosi więc w sobie całkowitą »nowość« wiary: początek Nowego Przymierza. Jest to początek Ewangelii, czyli dobrej, radosnej nowiny. Nietrudno jednak dostrzec w nim także swoisty trud serca, jaki związany jest z »ciemną nocą wiary« – używając słów św. Jana od Krzyża – jakby z »zasłoną«, poprzez którą wypada przybliżyć się do Niewidzialnego i obcować z tajemnicą. W taki też sposób Maryja przez wiele lat obcuje z tajemnicą swego Syna i idzie naprzód w swojej pielgrzymce wiary, w miarę jak Jezus »czynił postępy w mądrości (...) i w łasce u Boga i u ludzi« (Łk 2,52). Coraz bardziej ujawniało się oczom ludzi upodobanie, jakie Bóg w Nim znajduje. A pierwszą pośród tych ludzi, którym dane było odkryć Chrystusa, była Maryja, która z Józefem mieszkała w tym samym domu w Nazarecie. A jednak, kiedy po znalezieniu w świątyni, na pytanie Matki: »czemuś nam to uczynił?«, dwunastoletni Jezus odpowiedział: »Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?«. Ewangelista dodaje: »Oni jednak (Józef i Maryja) nie zrozumieli tego, co im powiedział« (Łk 2,48-50). Tak więc Jezus miał świadomość, że »tylko Ojciec zna Syna« (por. Mt 11,27), a nawet Ta, której najpełniej została objawiona tajemnica Jego Boskiego synostwa, Matka, z tajemnicą tą obcowała tylko przez wiarę. Znajdując się przy boku Syna, pod dachem jednego domu, »utrzymując wiernie swe zjednoczenie z Synem (...) szła naprzód w pielgrzymce wiary«, jak podkreśla Sobór. I tak było również w ciągu publicznego życia Chrystusa (por. Mk 3,21-35), stąd, z dnia na dzień, wypełniało się na Maryi błogosławieństwo wypowiedziane przez

etap zjednoczenia z Bogiem na wzór zjednoczenia osobowego Chrystusa. Z tym, że w Osobie Słowa zjednoczyła się natura boska i ludzka, Syn Boży w Maryi stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego. I odwrotnie, za sprawą Ducha Świętego w Osobie Maryi zjednoczyła się natura ludzka i boska (*plenitudo redundantiae*). „Maryja i Jezus są związani misteryjnymi więzami macierzyństwa i synostwa. Jest to więc problem pojawienia się Słowa Bożego na ziemi jako człowieka przy współdziałaniu Maryi. Wydarzenie wcielenia i odkupienia nie dotyczy tylko Chrystusa, ale w jakimś sensie także Jego Matki. Jest to wielka prawda chrześcijańska. Sprowadzanie prawdydarzenia chrześcijańskiego do narodzin tylko Dziecięcia z pominięciem Jego Matki i urodzenia przez Niewiastę jest całkowicie niebiblijne i niechrześcijańskie”<sup>1066</sup>.

Drugi etap wylania pełni łaski na Maryję – *plenitudo redundantiae*, zdaniem Kosteckiego, obejmuje okres od poczęcia Chrystusa do Jego wniebowstąpienia. „Najświętsza Dziewica współdziałając przy Wcieleniu świadomie i dobrowolnie, godząc się zostać matką Chrystusa, tym samym przyjęła na siebie misję Matki Zbawiciela”<sup>1067</sup>. Otrzymała Łaskę Bożego Macierzyństwa w *misterium* Chrystusa i Kościoła. Kostecki stwierdził lapidarnie: Maryja stała się „Matką Łaski Bożej”<sup>1068</sup>. Ta misja Matki Zbawiciela polegała na poczęciu i zrodzeniu Chrystusa dla rodzaju ludzkiego, towarzyszeniu, współdziałaniu, współzbawianiu (*co-principium*) w dziele zbawczym. Przez to Jej Osoba została „utrwalona w dobrym”<sup>1069</sup>. Kostecki ukazuje, że „Najświętsza Maryja Panna, będąc Matką Syna Bożego, jest równocześnie Matką duchową ludzi. Duchowe macierzyństwo Maryi ma swe podstawy w Jej Macierzyństwie Bożym i w przeznaczeniu na Towarzyszkę Chrystusa w Jego zbawczym dziele. Przez wybranie na Matkę Boga-Zbawiciela i zrodzenie Go, stała się *co-principium* życia nadprzyrodzonego dla całej ludzkości. Syn Boży przyszedł na świat jako ten, z którego ludzkość będzie czerpać życie nadprzyrodzone. Najświętsza

---

Elżbietę przy nawiedzeniu: »Błogosławiona, któraś uwierzyła«. To błogosławieństwo osiąga pełnię swego znaczenia wówczas, kiedy Maryja stała pod Krzyżem swego Syna (por. J 19,25). Sobór stwierdza, że stało się to »nie bez postanowienia Bożego«: »najgłębiej ze swym Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się (na to), aby doznała ofiarniczego wyniszczenia z Niej narodziła«. W ten sposób Maryja »utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża«: zjednoczenie przez wiarę. Przez tę samą wiarę, przez którą przyjęła objawienie anioła w momencie zwiastowania. Wtedy też usłyszała: »Będzie On wielki (...) Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie (...) panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca« (Łk 1,32-33)».

<sup>1066</sup> Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 407.

<sup>1067</sup> Tamże, s. 407.

<sup>1068</sup> Tamże.

<sup>1069</sup> Por. R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 244.

Dziewica, współdziałając przy Wcieleniu świadomie i dobrowolnie, godząc się zostać matką Chrystusa, tym samym przyjęła na siebie misję matki Zbawiciela”<sup>1070</sup>.

To utrwalenie w dobru, tę całą misję matki Zbawiciela, tę Łaskę Bożego Macierzyństwa w *mysterium* Chrystusa i Kościoła sprawia w Maryi Duch Święty najpierw przy Zwiastowaniu, a następnie dokonuje tego utrwalenia w dobru w ciągu całego ziemskiego okresu życia Maryi i Jezusa, zwłaszcza w wydarzeniu męki i zmartwychwstania. Można tutaj wyróżnić jakby „ pewne fazy” (porządek) oddziaływania Łaski Boskiego Macierzyństwa Maryi. Najpierw zgodnie z porządkiem działania łaski opisanym przez Kosteckiego, dociera ona do istoty duszy Maryi (odrębna i najszczególniejsza misja Osób Boskich), następnie przez cnoty i dary Ducha Świętego obejmuje władze wyższe, Jej rozum i wolę oraz władze niższe, promieniując również na Jej ciało.

Tak więc cała osoba Maryi została objęta łaską. Często teologowie pomijają ten najważniejszy moment dotarcia łaski do istoty duszy. A przecież – Kostecki to podkreśla – „w ścisłym jednak słowa znaczeniu życie ludzkie jako ludzkie zasada się na działaniu władz duchowych. I dzięki tej stronie duchowej może człowiek przyjąć od Boga zdolność dożycia nadprzyrodzonego. (...) Łaska przebóstwia istotę duszy, cnoty zaś wlane i dary Ducha Świętego – jej władze. Dzięki temu przebóstwieniu człowiek jest w możności wykonywać czyny ludzkie, a więc świadome i dobrowolne, które pozostając ludzkimi są równocześnie nadprzyrodzone. Są ludzkie, bo praktycznie wynikają z naszych ludzkich władz rozumu i woli; są równocześnie nadprzyrodzone, czyli w pewnym stopniu boskie, bo władze rozum i wola, z których bezpośrednio wynikają, są przebóstwione. Człowiek w stanie łaski (...) ma w sobie jakby Boże soki”<sup>1071</sup>. W związku z takim porządkiem działania łaski ukazany przez Kosteckiego należy przyjąć, że w Maryi proces poczęcia i rodzenia Syna Bożego (pełnia specjalnej łaski Macierzyństwa Bożego – *plenitudo redundantiae*) dokonał się najpierw w istocie Jej duszy, następnie we władzach wyższych rozumu i woli, następnie we władzach niższych aż wreszcie wyraził się w poczęciu i zrodzeniu cielesnym Jezusa Chrystusa. Najistotniejsze, zdaniem Kosteckiego, jest to przebóstwienie w istocie jej duszy. Ten nieprawdopodobnie bliski związek w Maryi i Syna Bożego w Duchu Świętym w momencie Poczęcia Jezusa Chrystusa, który dokonał się w istocie Jej duszy spowodował, że Maryja znalazła się w „orbicie łaski *unii hipostatycznej*”, że otrzymała

---

<sup>1070</sup> TŻN, s. 407.

<sup>1071</sup> Tamże, s. 183.

nie tylko pełnię łaski w podmiocie, ale również „jakby” pełnię łaski przedmiotowej, właściwej tylko dla Chrystusa<sup>1072</sup>. Oczywiście nie bezwzględna (Chrystus), ale pełnię względną, „i dlatego Maryja w niej wzrastała”<sup>1073</sup>. Naprawdę w Maryi płyną Boskie soki. Dopiero teraz, zdaniem Kosteckiego, Pełnia Łaski Macierzyństwa Bożego Maryi rozprzestrzenia się poprzez cnoty wlane: wiary, nadziei i miłości na Jej rozum i wolę, następnie przez cnoty kardynalne oraz pozostałe cnoty i dary Ducha Świętego na niższe władze, aby wyrazić się w cielesnym poczęciu i zrodzeniu Jezusa Chrystusa<sup>1074</sup>.

---

<sup>1072</sup> Por. R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 240: „Ponieważ Najświętsza Dziewica została przez Macierzyństwo Boże wprowadzona w orbitę porządku nadprzyrodzonego [*unii hipostatycznej*, przyp. autora, por. tamże s. 231], a więc ponad porządek łaski, zdaje nam się, że jej łaska przewyższała łaski innych świętych, nie tylko stopniem większego przebóstwienia i zakorzenienia się w duszy, ale także przedmiotową doskonałością. Łaska Maryi, aczkolwiek gatunkowo taka sama, była przedmiotowo doskonalsza. Racją tej szczególnej doskonałości przedmiotowej była właśnie jej wielkość jako Matki Boga”.

<sup>1073</sup> Tamże.

<sup>1074</sup> Por. R. Laurentin, *Matka Pana*, dz. cyt., s. 180-183. Autor, cytując ojców Kościoła, pisze: „»Maryja poczęła w duchu, zanim poczęła w ciele« – *Fide plena et Christum prius mente quam ventre concipiens* (św. Augustyn, *Sermo* 215, 4; PL 38, 1079). Por. też św. Leon Wielki, *Sermo In Nativitate*, I (PL 54, 191 B): *Prius mente quam corpore* [...]. Ten zaniedbany temat wrócił do mariologii bardziej opierającej się na źródłach (A. Müller, *Ecclesia-Maria*, Fribourg 1951; H. Rahner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951) i znalazł miejsce w KK 53; *Verbum Dei corde et corpore susceptum* i KK, 64: *Per verbum Dei fideliter susceptum [...] ipsa fit mater*. »Maryja poczęła ciało Chrystusa przez wiarę« – *Christi carnem fide concipit* (św. Augustyn, *Contra Faustum* 29, 4; PL 42, 490). Co to oznacza? Oznacza najpierw, że macierzyństwo Boże zostało przygotowane przez wiarę Maryi, że zostało zaproponowane Jej wierze i że dokonano się na mocy Jej przyzwolenia, które jest aktem wiary. Następnie ten akt wiary, dopełniony przez miłość i dar z siebie (Łk 1,38), jest aktem zasługującym. Według powszechnej opinii teologów Maryja wysłużyła sobie macierzyństwo. Nie chodzi tu z pewnością o zasługę sprawiedliwości (*de condigno*), wynikającą z równości między wykonanym dziełem i nagrodą. Jest to zasługa odpowiedniości (*de congruo*), oparta na dobroci i przyjaźni. Bóg chce, aby ludzie nie tylko pragnęli darów, których On udziela im darmo, lecz też na nie zasługiwali. Ojcowie Kościoła pragną podkreślić jeszcze jedno zagadnienie: nie tylko to, że macierzyństwo Maryi jest oparte na żywej wierze, lecz że jest ono także odblaskiem i najdoskonalszym znakiem tej wiary, albowiem między duchowym aktem zgody Najświętszej Panny na zrodzenie »Syna Bożego« i fizycznym aktem zrodzenia zachodzi ściśle podobieństwo i związek. W obu wypadkach chodzi o ten sam przedmiot, którym jest Słowo Wcielone. Oba zasługują na miano »poczęcia«, gdyż określenie »począć« oznacza zarówno akt umysłu, jak i akt związany z rodzeniem. Jest tu coś więcej niż gra słów, coś, co należy do natury wiary. Wiara bowiem rozpatrywana w płaszczyźnie duchowej jest owocnym przyjęciem ziarna życia, podobnie jak to ma miejsce w poczęciu. Ojcowie Kościoła podkreślają, że każdy chrześcijanin poczyną w swym sercu Boga, gdy przyjmuje Jego słowo. W takim ujęciu wiara powoduje rodzaj macierzyństwa duchowego. Stąd Boskie macierzyństwo Maryi w swej fizycznej rzeczywistości jest jakby promieniowaniem wiary w ciele. Niektórzy autorzy posuwają się nawet do twierdzenia, że najwyższy stopień wiary, właściwie jako jedyny, domaga się niejako naturalnego owocowania, którym jest wcielenie Słowa Bożego. To niewątpliwie przesadne sformułowanie, zaczerpnięte ze scholastycznej terminologii i teologii symbolicznej, *zagraża* popadnięciem w błąd odwrotny do tego, o którym wspominaliśmy wyżej. Błędna jest bowiem idea wcielenia, która w Matce cieszącej się darem pełni łaski dokonałaby się przez zaskoczenie. Błędna byłaby również koncepcja, według której macierzyństwo Boże należałoby się z tytułu sprawiedliwości, a więc wypływałoby niejako w sposób naturalny ze świętości Maryi. Żadna bowiem świętość nie może się równać z tym darem należącym do porządku hipostatycznego. Jaka więc relacja zachodzi między świętością Maryi a Jej macierzyństwem – łączności czy też rozbieżności? Podobnie jak we współczesnej fizyce, tak i tutaj nie można rozstrzygać alternatywy przez eliminację jednego z terminów. Są one ze sobą związane. Wypowiedzi Ojców Kościoła podkreślają relatywną łączność między wiarą Maryi we wcielenie i realizacją w Niej tej tajemnicy. W innym natomiast aspekcie zachodzi rozbieżność. Wcielenie było jak najlepiej przygotowane i nie stanowiło zerwania z tym, co je poprzedzało. Sama jednak propozycja wcielenia i dokonanie tej tajemnicy są ponad tym, co mogło wynikać z najwyższego stopnia wiary i świętości Maryi. Tu, jak we

W takim „porządku” łaski dokonało się poczęcie i zrodzenie Jezusa Chrystusa, najpierw w istocie duszy, a więc „głębiej” niż poziom życia ludzkiego jako ludzkiego, który zasadza się na poziomie działania władz duchowych Maryi. Następnie, Poczęcie i zrodzenie Syna i Kościoła (celem Wcielenia jest Odkupienie)<sup>1075</sup> dokonało się w rozumie i woli Maryi, by potem obejmować stopniowo niższe sfery władz i ciało. „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy”<sup>1076</sup>.

Oczywiście nie można się sztywno trzymać podziałów na aspekt ontyczny i historyczny, gdyż mamy tutaj do czynienia osobowym *misterium* Bosko-ludzkim. Jednakże dla potrzeb rozprawy należy określić to, co wyżej powiedziano jako aspekt ontyczny działania pełni łaski (*plenitudo redundantiae*) Bożego Macierzyństwa Maryi. Natomiast w aspekcie historycznym objawiała się owa *plenitudo redundantiae* poprzez relacje Maryi z Chrystusem od Poczęcia Syna do Wniebowstąpienia w konkretnych sytuacjach opisanych częściowo w Biblii i Tradycji Kościoła oraz poprzez uczynki

---

wszystkich innych sytuacjach, Bóg dokonuje zbawienia, udzielając »łaski po łasce« (J 1,16), ale według logiki łaski i według prawa rozwoju życia. Zwiastowanie zarówno na płaszczyźnie duchowej, jak i cielesnej było darem darmo danym, którego nie mogło przewidzieć żadne stworzenie. Sposób, w jaki dokonało się cielesne zrodzenie Syna Bożego, stanowi znak tej darmowości i tej świętości. Narodziny dokonują się bowiem nie według zwyczajnych praw biologicznych, lecz przez moc Najwyższego. A wiemy z Biblii, że celem działania Boga, działania Ducha Świętego, jest świętość. Dlatego to właśnie wypowiedź anioła z Łk 1,35 wskazuje na analogię pomiędzy tym, co się dokonało w Maryi, a tym, co dokonało się w czasach Mojżesza, w Arce Przymierza zbudowanej cierpliwą pracą człowieka, aby stała się ona siedzibą Boga świętości: »Obłok okrył Namiot spotkania, a chwała Jahwe napełniała przybytek« (Wj 40,34). Jak w tej starotestamentowej figurze, tak i w zwiastowaniu moc Boga przychodzi na miejsce wybrane i napełnia je obecnością swej chwały. W Maryi – Nowej Arce Przymierza – realizuje się jednak nowy sposób tej obecności, obecności innego porządku; nie jest to już figura, lecz rzeczywistość ontyczna. Bóg osobiście przyjmuje rzeczywistość fizyczną i substancjalną człowieka poczętego z Ducha Świętego. »Pełnia Boża« mieszka »cieleśnie« na ziemi (Kol 2,9; por. J 1,14). Figura Świętego Świętych ze Starego Testamentu zostaje w Maryi w pełni zrealizowana, osiąga pełnię świętości. Według Pisma świętego wcielenie jest więc tajemnicą świętego zrodzenia przez świętą Dziewicę. Określenie »święte« nie wystarczy do scharakteryzowania tej tajemnicy i tego macierzyństwa. Teologia mówi tu o »macierzyństwie Bożym«. Prawdę mówiąc, jest to wyrażenie dość *późne*. Nadto jego abstrakcyjna forma sprawia pewien kłopot: zmierza do przeniesienia tej tajemnicy w pewną abstrakcyjną właściwość, cechującą Maryję, którą – wydawałoby się – można rozpatrywać samą w sobie. A tymczasem chodzi tu o tajemnicę w sposób konieczny związaną z osobą; macierzyństwo bowiem jest z istoty swej stosunkiem osoby do osoby. Maryja jest Matką Boga, a nie osobą przyozdobioną Bożym macierzyństwem. Zupełnie słusznie jest określana jako »Matka Boga«, gdyż Jej Syn jest Bogiem, lecz Jej »macierzyństwo« abstrakcyjne jest Boskie tylko relatywnie i przez uczestnictwo. Abstrakcyjne mówienie o »macierzyństwie« to ujmowanie tajemnicy pod kątem, który umniejsza jej blask i jasność. Prowadzi to do ulegania pokusie pomniejszania lub wyolbrzymiania znaczenia tego macierzyństwa, czynienia z niego Boskiej hipostazy i podkreślania możliwości zrodzenia Boga w samej Jego Boskości. Jest to pułapka, w którą wpadają czasem niektórzy autorzy”.

<sup>1075</sup> TŻN, s. 105-106.

<sup>1076</sup> J 1,14.

płynące z wiary ożywionej miłością, które Maryja wykonywała w stosunku do rodzącego się Kościoła (Matka Kościoła)<sup>1077</sup>.

Kostecki raczej by powiedział: Matka duchowa ludzi, ludzkości: „Najświętsza Maryja Panna, będąc Matką Syna Bożego, jest równocześnie Matką duchową ludzi. Duchowe macierzyństwo Maryi ma swe podstawy w Jej Macierzyństwie Bożym i w przeznaczeniu na Towarzyszkę Chrystusa w Jego zbawczym dziele. Przez wybranie na Matkę Boga – Zbawiciela i zrodzenie Go, stała się *co-principium* życia nadprzyrodzonego dla całej ludzkości<sup>1078</sup>. Syn Boży przyszedł na świat jako ten, z którego ludzkość będzie czerpać życie nadprzyrodzone. Najświętsza Dziewica współdziałając przy Wcieleniu świadomie i dobrowolnie, godząc się zostać Matką Chrystusa, tym samym przyjęła na siebie misję Matki Zbawiciela. Przez Wcielenie Chrystus przyjął naturę ludzką w jej bycie fizycznym oraz równocześnie duchowo zjednoczył się z całą ludzkością. Maryja, przez zrodzenie Boga – Zbawiciela ludzkości – stała się równocześnie Matką duchową Chrystusa w Jego Ciele mistycznym, a więc Matką tych wszystkich, których Chrystus jest Głową. Równocześnie z fizycznym poczęciem i zrodzeniem Chrystusa zrodziła ludzkość w porządku duchowym i nadprzyrodzonym. Ta łączność macierzyństwa duchowego Maryi z Jej macierzyństwem fizycznym staje przed nami jeszcze wyraźniej, gdy pamiętamy o tym, że Maryja w odwiecznym planie Bożym została przeznaczona na Towarzyszkę Chrystusa – *Alma Socia* – w dziele zbawczym i że faktycznie z Nim współdziałała, wysługując łaski dla ludzkości. Istota duchowego macierzyństwa Maryi zasadza się więc na współdziałaniu z Chrystusem w dziele wysługiwania łask dla ludzkości. Maryja jest *co-principium* życia łaski dla wszystkich ludzi: podporządkowanym Chrystusowi, uzależnionym od Chrystusa i od Chrystusa czerpiącym swą moc”<sup>1079</sup>.

Takie było rozumienie przez Kosteckiego roli Maryi w *misterium* Chrystusa i Kościoła. Jest ono niejako dwuczłonowe: „Pierwszym etapem duchowego rodzenia ludzkości przez Maryję było fizyczne zrodzenie Chrystusa, właściwym zaś zrodzeniem – wysługiwanie z Chrystusem łask dla ludzkości. Z racji tego współdziałania z Chrystusem powstał szczególny stosunek między Maryją a ludzkością, który trwać będzie na wieki: Maryja spełnia wobec całej ludzkości i każdego człowieka z osobna

---

<sup>1077</sup> Por. R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 241-242.

<sup>1078</sup> W tym zakresie dziwi przemilczenie roli Maryi w wydanej ostatnio książce: G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2005.

<sup>1079</sup> Por. TŻN, s. 407-408.

funkcje macierzyńskie”<sup>1080</sup>. Kostecki stwierdził, że wszędzie tam, gdzie jest obecny i działa Chrystus w wydarzeniach, które opisuje Biblia, należy również widzieć obecną Jego Matkę (obecna w „orbicie unii hipostatycznej”). To nieprawda, że Biblia mało mówi o życiu Maryi. Jest ona obecna wszędzie tam, gdzie jest Chrystus. Tej obecności nie należy rozumieć naturalistycznie, że chodziła wszędzie tam, gdzie Jej Syn. Natomiast należy to rozumieć w ten sposób, że Maryja jest obecna z Synem w głębszy sposób poprzez więź tej szczególnej Pełni Łaski *plenitudo redundantiae* zakorzenionej w istocie Jej duszy, we wszystkich *misteriach zbawczych*, gdyż Chrystus jest z Nią na zawsze zjednoczony, został uformowany z ciała Maryi, jako człowiek żyje życiem Maryi, jak owoc sokiem drzewa, otrzymuje od niej pożywienie, oddycha przez nią. Biorąc od Maryi to wszystko, co było potrzebne do podtrzymania życia ludzkiego, odpowiada na to potęgowaniem w Niej życia nadprzyrodzonego przez pomnażanie w niej łaski w każdym „*momencie zbawczym*”. Chrystus czerpie z Maryi życie fizyczne, ludzkie, Maryja zaś od Chrystusa otrzymuje życie nadprzyrodzone, boskie. W związku z tym, dominikański teolog stwierdził, że wszystkie słowa i czyny Chrystusa, wszystkie wydarzenia zbawcze, wszystkie łaski sakramentalne razem wzięte, jakie ludzie już otrzymali, jak i te, które spłyną na nich do końca świata, objawiają współdziałanie Chrystusa-Zbawiciela i współdziałanie Matki Zbawiciela, jako współzbawiającej. „Bóg chciał, by Maryja nie tylko dała ciało Chrystusowi, ale by współdziałała z Nim w dziele zbawczym; chciał przez Maryję ułatwić ludzkości korzystanie z dzieła zbawczego Chrystusa. Bóg podchodzi do człowieka z darami jak najlepszy pedagog. Aby do niego łatwiej trafić, liczy się z jego psychiką. Staje przed ludzkością jako człowiek, podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu, i przybiera sobie w dziele zbawczym Towarzyszkę. Nie po to, aby wspomagała Jego słabość lub uzupełniała Jego braki czy niedociągnięcia, ale by przez nią łatwiej pociągnąć ludzkość ku sobie. Maryja w dziele zbawienia ludzkości odgrywa rolę pośredniczki szczególnego rodzaju. Ona pociąga ku sobie ludzi i oddaje Chrystusowi. Wprawdzie mamy jednego Pośrednika (1 Tym 2,5-6), lecz pośrednictwo Maryi jest tego rodzaju, że w niczym nie zasłania ani nie pomniejsza pośrednictwa Chrystusa. Pośrednictwo Najświętszej Dziewicy – jak zaznacza Sobór Wat. II – nie wynika z jakiegś konieczności, lecz pochodzi z upodobania Bożego, z nadobfitości zasług Chrystusowych, od Chrystusa zależy i od Niego czerpie swoją moc, nie przeszkadza wiernym w zjednoczeniu się z Chrystusem, ale im

---

<sup>1080</sup> Tamże, s. 408.



pomaga”<sup>1081</sup>. Kostecki wymienił kilka konkretnych przykładów z Biblii spełniania przez Maryję funkcji macierzyńskich wobec ludzkości<sup>1082</sup>. Można powiedzieć, że szczególna więź Chrystusa z Maryją od momentu poczęcia do Wniebowstąpienia to jakby ustawicznie działający sakrament, z którego spływały do jej duszy łaski, ale również spływały łaski na wszystkich ludzi<sup>1083</sup>.

Kostecki wyraził pogląd, że „poczęcie Chrystusa (...) sprawiło w Maryi więcej łask niż udziela nam Eucharystia. W Eucharystii bowiem oddaje się nam Chrystus cały, ale pod postaciami obcymi; przez Wcielenie zaś oddaje się Maryi bezpośrednio pod swą właściwą formą. Przez Eucharystię my Nim żyjemy, nie On nami, bo Chrystus nic nie otrzymuje od przyjmujących Go. (...) Czas męki Chrystusa był szczególnie obfity w skarby łask, jakimi Chrystus ją ubogacał. Wtedy to heroizm cnót Maryi wystąpił w całej pełni. Ogromu cierpienia Maryi, idącej za Chrystusem na Kalwarię oraz patrzącej na śmierć Jego na krzyżu, nikt z ludzi nie pojmie i nie zrozumie, bo trzeba by najpierw pojąć wielkość miłości, jaką Maryja kochała Chrystusa. Całkowite dostosowanie swej woli do wyroków Opatrzności, ohotne w najwyższym stopniu ofiarowanie Chrystusa, a z Chrystusem siebie, zjednoczenie swych cierpień z Jego boleściami, z najgorętszej miłości ku Bogu i ludzkości, to akt w najwyższym stopniu heroiczny, którym wysłużyła nowy przypływ łask na swą błogosławioną duszę”<sup>1084</sup>.

Ale równocześnie dominikanin stwierdził, że rola Matki Zbawiciela w *mysterium* Kościoła, a nawet całej ludzkości, jest równie fundamentalna. Rozpoczęte dzieło współpracy z Chrystusem w momencie Zwiastowania (poczęcie Syna) Maryja kontynuowała poprzez ofiarowanie Syna w świątyni, jednoczyła się z Nim w różnych codziennych sytuacjach życiowych, towarzyszyła Chrystusowi w drodze krzyżowej na Kalwarię, stojąc pod krzyżem współofiarowała Chrystusa i siebie samą z Nim za

---

<sup>1081</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 266-267.

<sup>1082</sup> Tamże, s. 267: „Najpierw wówczas, gdy Maryja, udawszy się spieszy do Elżbiety, została przez nią pozdrowiona jako błogosławiona z powodu swej wiary w przyrzeczone zbawienie, a zwiastun Zbawiciela poruszył się radośnie w łonie matki (Łk 1,41-45). Następnie przy narodzeniu, gdy uradowana Matka Boża ukazuje pasterzom i Mędrcom swego pierworodnego Syna, który Jej nieskażonego dziewictwa nie naruszył, ale je uświęcił. Gdy zaś złożywszy dar ubogich ofiarowała Go Panu w świątyni, usłyszała przepowiednię Symeona, że Syn Jej będzie znakiem, któremu sprzeciwić się będą, i że Jej macierzyńską duszę przeniknie miecz, aby wyszły na jaw zamysły wielu serc (Łk 2,34-35). Zagubionego i z niepokojem poszukiwanego dwunastoletniego Jezusa rodzice odnaleźli w świątyni, zajętego sprawami Ojca swego; nie zrozumieli wówczas słów Syna. Matka Jego jednak wszystko to w swym sercu zachowywała i rozważała (Łk 2,41-51)”.

<sup>1083</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 242-243: „Jeśli za życia ziemskiego z Chrystusa »wychodziła moc« od Niego przywracająca zdrowie chorym, odpuszczająca grzechy, jeśli obecność Chrystusa, jeszcze nie narodzonego, uświęciła św. Jana w łonie matki, to cóż dopiero należy powiedzieć o Maryi, będącej najbliższej Syna, tak fizycznie jak i duchowo”.

<sup>1084</sup> Tamże, s. 243.

zbawienie ludzkości. I dlatego poprzez to współdziałanie z Chrystusem Maryja stała się Matką duchową całej ludzkości, a nie tylko wąsko pojmowanego Kościoła we współczesnym rozumieniu tego słowa<sup>1085</sup>. Ojciec Romuald, przytaczając tekst Soboru Watykańskiego II, twierdzi, że „Najświętsza Maryja Panna, przedwiecznie przeznaczona w ramach Wcielenia Słowa Bożego na Matkę Bożą, stała się, według zamysłów Boskiej Opatrzności, Matką Boskiego Odkupiciela na tej ziemi, jej szczególną, ofiarniejszą od wszystkich, Towarzyszką oraz pokorną Służebnicą Pańską. Poczynając Chrystusa, rodząc Go, karmiąc, ofiarując Ojcu w świątyni i współcierpiąc ze swym Synem umierającym na krzyżu, współdziałała Ona w wyjątkowy sposób z dziełem Zbawiciela przez swe posłuszeństwo, wiarę, nadzieję i żarliwą miłość w przywróceniu duszom życia nadprzyrodzonego. Z tej racji stała się Matką w porządku łaski”<sup>1086</sup>.

Wydarzenie Kalwarii było zdaniem dominikańskiego teologa centralne dla zrozumienia tej misji Matki Boskiego Odkupiciela i Matki duchowej ludzkości. Kostecki pisał, że „Chrystus Pan na krzyżu słowami skierowanymi do Maryi: »Niewiasto oto syn twój«, a do św. Jana: »Oto matka twoja« (J 19,26-27) ogłasza Maryję – nie ustanawia – Matką ludzkości. Maryja została ustanowiona Matką duchową ludzkości przez sam fakt wybrania Jej na matkę Syna Bożego oraz do współdziałania z Chrystusem. W osobie Jana według powszechnego przekonania w Kościele, Chrystus symbolicznie wskazał na cały rodzaj ludzki a zwłaszcza na tych, którzy uwierzyli w Chrystusa. Maryja jako matka i *Socia alma Christi* od pierwszej chwili weszła jak najdoskonalej w myśli i zamiary Chrystusa. Nie tylko Go wychowywała, troszczyła się o Niego, jak każda matka, ale przejęła się Jego posłannictwem. Najlepiej ze wszystkich orientowała się w dziele zbawczym Chrystusa; że ono jest dziełem miłości współczującej z nędzą moralną ludzkości; że Miłosierdzie Boże sprowadziło Syna Bożego na ziemię; że jest Matką Syna, który podjął się misji okazania światu miłosierdzia. Chrystus, pełniąc z woli Ojca niebieskiego miłosierdzie względem ludzkości, przepełniony miłosierdziem, przelewa je na Maryję i formuje Jej serce na wzór serca własnego. Chce mieć Matkę pełną miłości współczującej dla ludzkości. Maryja jest więc Matką miłosierdzia. Miłosierdzie to współczucie połączone z chęcią przyjścia innym z pomocą i uwolnienia ich od biedy. Przejawem Jej serca współczującego za życia ziemskiego są gody w Kanie Galilejskiej. Zdarzenie drobne, ale wiele mówiące o nastawieniu Bogarodzicy. Ono odsłania nam Jej czułość

---

<sup>1085</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 268.

<sup>1086</sup> KK, 61.

i troskliwość macierzyńską, nawet w rzeczach zwyczajnych i doczesnych. Cóż dopiero powiemy o Jej troskliwości o dusze odkupione krwią Jej Syna. Maryja, stając się Matką Syna Bożego oraz naszą Matką duchową w momencie poczęcia Chrystusa, pozostaje nią na zawsze<sup>1087</sup>. Tak więc zdaniem Kosteckiego wszyscy ludzie są pod macierzyńską opieką Bogarodzicy najściślej związanej z Chrystusem, najpierw w odwiecznej myśli Bożej dotyczącej tajemnicy Odkupienia ludzkości, następnie w Jego życiu, a przez Chrystusa i w Chrystusie jest ona złączona z nami<sup>1088</sup>. Te właśnie wydarzenia Kostecki

---

<sup>1087</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 268-269.

<sup>1088</sup> Tamże, 269-270: „Papież Paweł VI na zakończenie III Sesji II Soboru Wat. (21. XI. 1964), aby zaznaczyć i cały świat katolicki pouczyć o macierzyńskiej roli Bogarodzicy względem ludzkości, ogłosił Ją Matką Kościoła. »Ku chwale więc Najświętszej Maryi Panny oraz ku naszej radości ogłaszamy Najświętszą Maryję Matką Kościoła, czyli całego ludu chrześcijańskiego, zarówno wiernych, jak pasterzy, którzy wszyscy zwą Ją swą Matką najmilszą. Ustanawiamy również, aby odtąd cały lud chrześcijański oddawał Matce Bożej pod tym właśnie najmilszym imieniem jeszcze większą część i do Niej zanosił swe prośby« (Vat. II. LG. n. 62). Jako członkowie Kościoła Chrystusowego jesteśmy pod szczególną opieką macierzyńską Bogarodzicy, która swym sercem przepelnionym miłością współczującą obejmuje całą ludzkość i oręduje za nami. Osoba Bogarodzicy winna obudzić w nas wielką ufność. Winniśmy Jej zaufać bezgranicznie, bo Jej opieka macierzyńska wypływa z wielkiego umiłowania dusz odkupionych krwią Chrystusa i jest wszechpotężna. Nasze zaufanie do Bogarodzicy opiera się na Jej miłości macierzyńskiej oraz na Jej potędze. Bogarodzica chce i może przychodzić z pomocą. Chce zbawienia każdej duszy, bo każda jest droga Chrystusowi i wielką cenę za nią zapłacił. Jak każda matka, Bogarodzica nie może nie pragnąć szczęścia dla swych dzieci, nie potrafi nikogo od siebie oddalić, nie okazać mu serca, nie przygarnąć i nie pomóc, gdy jest w potrzebie. Nie tylko chce i pragnie, ale może, bo jest – według powszechnego przekonania – wszechpotęgą błagającą. To co Pan Bóg może z racji swej wszechmocy ontologicznej, Maryja może swymi prośbami. Wszystko może u Boga. Nie da się pojąć, żeby Bóg nie przychylił się do Jej prośb. Prośby Jej zawsze są zgodne z wolą Boga. Ona prosi dla nas o to, co nam wysłużyła razem z Chrystusem. A więc orędując za ludzkością, prosi o dary, które Jej się już należą z racji zasług za życia ziemskiego. Stąd modlitwy Bogarodzicy są zawsze skuteczne. Wpatrzona w »światle chwały« w tajemnice życia Bożego, poznaje w Bogu całą ludzkość w całości i każdego człowieka z osobna, nie tylko ogólnikowo, ale i w najdrobniejszych szczegółach, zna doskonale nasze potrzeby, troski, bóle, radości i oręduje za nami, zwłaszcza gdy Ją o to prosimy i do Niej się uciekamy. Mamy Matkę najlepszą, kochającą nas więcej niż najlepsze matki ziemskie, troskliwą o nasze dobro i mającą do swej dyspozycji przeogromną moc błagającą u tronu Bożego. Oddziaływanie Bogarodzicy na ludzi nie jest automatyczne. Ona – podobnie jak Bóg – liczy się z rozumną i wolną naturą człowieka. Maryja wyprasza łaski, Bóg ich udziela na Jej prośbę. Człowiek może je przyjąć lub przed nimi się zamknąć a nawet wprost nimi wzgardzić. Cała rzecz leży w tym, by je przyjąć, by się otworzyć i ustawicznie otwierać na ich przyjęcie. Do tego nastawia i tego uczy należycie praktykowane nabożeństwo maryjne. Maryja jest naszą matką duchową. Aby mogła w całej pełni spełniać wobec nas swą rolę macierzyńską, musimy być Jej dziećmi. Kult maryjny dobrze pojęty czyni nas dziećmi Maryi. »Niech też wierni pamiętają – przypomina Sobór – że prawdziwa pobożność nie polega na jałowych i przemijających uczuciach ani na jakichś nieuzasadnionych wierzeniach, ale wyrasta z prawdziwej wiary, która prowadzi nas do uznania szczególnej godności Matki Bożej i zachęca do dziecięcego umiłowania naszej Matki oraz do naśladowania jej cnót«. Inny ważny dokument Urzędu nauczycielskiego Kościoła, wydany z okazji pięćdziesięciolecia ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia, poucza nas, że sprawdzianem prawdziwego kultu (i w ogóle wszystkich nabożeństw) Maryi, jest ulepszanie się moralne, uszlachetnianie. Wszelkie nabożeństwo, a więc także maryjne – jeśli nie ulepsza praktykującego nie jest autentycznym, nie będzie przez Boga przyjęte. Nabożeństwo do Bogarodzicy ma wyrastać – jak uczy Sobór – z wiary, ze znajomości szczególnej wielkości i godności Matki Bożej i ma nas uszlachetniać. Bogarodzica jest zarówno do podziwiania i kontemplowania w wielkiej godności macierzyństwa Bożego, niepokalaności, pełni łaski, świętości, w Jej przeogromnym bogactwie darów nadprzyrodzonych, jak również jest do naśladowania w Jej posłuszeństwie, czystości, męstwie, wierze, nadziei i miłości, w Jej posłuszeństwie natchnieniom Ducha Świętego. Życie Jej było bardzo proste i zwyczajne w swej stronie zewnętrznej, lecz wielkie, bogate, głębokie w jego stronie wewnętrznej i duchowej. Jest do naśladowania dla wszystkich. Idąc śladem Maryi, idziemy tym samym śladami Chrystusa, bo Ona jest najlepszym Jego

spiał jedną klamrą, nazywając Maryję „Matką Łaski Bożej”<sup>1089</sup>, co oznacza, że jest ona Matką Bożą<sup>1090</sup> i Matką ludzkości odkupionej (*Alma Socia*).

Kostecki podkreślił tę wyjątkową więź Maryi Bożej Rodzicielki z całą Trójcą Świętą, czyli z Ojcem, bo Macierzyństwo Maryi to Boże Macierzyństwo odpowiadające modelowi Bożego Ojcostwa. Albowiem tajemnicę pierwszego pochodzenia w Trójcy Świętej Kostecki ujmuje w dwóch pojęciach: poczęcie Słowa i zrodzenie Syna<sup>1091</sup>. Również rola Maryi we Wcieleniu polega na poczęciu duchowym przez wiarę, a jednocześnie zrodzeniu cielesnym Syna<sup>1092</sup>. Po drugie, Macierzyństwo Maryi jest Bożym Macierzyństwem ze względu na zrodzenie Drugiej Osoby Trójcy Świętej, Syna Bożego. Boże Macierzyństwo Maryi jest także Bożym Macierzyństwem w Duchu Świętym, gdyż poczęła „za sprawą Ducha Świętego” (Mk 1,18.20; Łk 1,35). Kostecki, mówiąc, że Maryja znajduje się poprzez łaskę Bożego Macierzyństwa w *orbicie unii hipostatycznej*, pragnie ukazać absolutnie nową jakość tej Pełni Łaski (*plenitudo redundantiae*) Maryi, której nie powinno się pomniejszać. Duch Święty nie tylko przygotował to Macierzyństwo Boże w Maryi, ale On dokonał takiego zjednoczenia Maryi z Bogiem w istocie jej duszy (utrwalenie w dobru), że Maryja weszła jako przebóstwiona Osoba w życie Trójcy Świętej, weszła w ten proces rodzenia tego samego Syna przez Ojca w Duchu Świętym<sup>1093</sup>. To zjednoczenie Maryi z Bogiem

---

odbiciem. Podczas gdy Kościół dochodzi już w Najświętszej Maryi Pannie do doskonałości nieskalanej i bez zmazy, wierzący w Chrystusa wciąż usiłują zrzucić z siebie więzy grzechu, aby wzrastać w świętości. Dlatego zwracają oczy ku Maryi, która jako wzór cnót, przyświeca całej wspólnocie wybranych. Kościół, stale wracając do Niej nabożną myślą oraz wpatrując się w Nią w świetle tajemnicy Słowa, które stało się ciałem, wnika ze czcią coraz bardziej w głąb tajemnicy Wcielenia i upodabnia się coraz bardziej do swego Oblubieńca. Maryja bowiem będąc włączona w samo jądro dziejów zbawienia, skupia w sobie i niejako odzwierciedla największe prawdy wiary. Dlatego gdy się sławi i czci Maryję, to Ona kieruje wierzących do swego Syna i Jego ofiary oraz do umiłowania Ojca”.

<sup>1089</sup> TŻN, s. 407.

<sup>1090</sup> Por. KK, 53: „Maryja Dziewica, która przy zwiastowaniu anielskim, poczęła w sercu i w ciele Słowo Boże i dała światu Życie, uznana jest i czczona jako prawdziwa Matka Boga i Odkupiciela”. Zagadnienie „Matka Boża” (*Theotokos*) doskonale opracowane w: R. Laurentin, *Matka Pana*, dz. cyt. Por. także: S. C. Napiórkowski OFMConv., ks. J. Usiadek, *Matka i Nauczycielka*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1992. Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, t. 2, s. 407-462. *Dictionnaire de la spiritualité*, Beauchesne, Paris 1982, t. 10, hasło: *Maria*.

<sup>1091</sup> TŻN, s. 222-223.

<sup>1092</sup> Więcej bardzo ważnych wyjaśnień na ten *Macierzyństwo Maryi a Boże Ojcostwo*, znaleźć można w: R. Laurentin, *Matka Pana*, dz. cyt., s. 184. O konsekwencjach przebóstwienia pisze więcej Kostecki w: TŻN, s. 185-226.

<sup>1093</sup> Por. TŻN, s. 161. Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 8-9: „Uzasadnieniem podwójnego pozdrowienia jest to, że w duszy tej »Córy Syjonu« odsłonił się niejako cały »majestat łaski« – tej łaski, jaką »Ojciec (...) obdarzył nas Umilowanym«. Zwiastun mówi wszak do Maryi: »łaski pełna« – mówi zaś tak, jakby to było Jej właściwe imię. Nie nazywa swej rozmówczyni imieniem własnym »Miriam (Maryja)«, ale właśnie *ty* nowym imieniem: *łaski pełna*. Co znaczy to imię? Dlaczego anioł tak nazywa Dziewicę z Nazaretu? W języku Biblii »łaska« oznacza szczególny dar, który według Nowego Testamentu ma swe źródło w trynitarnym życiu Boga samego – Boga, który jest miłością (por. 1 J 4,8). Owocem tej miłości jest *wybranie* – to, o którym mówi *List do Efezjan*. Wybranie to jest zatem ze strony

poprzez Pełnię Łaski (*plenitudo redundantiae*) było tak wielkie, że przelało się na Jej ciało, iż porodziła Syna dając mu swoje ciało, stała się „Matką łaski Bożej”<sup>1094</sup>.

Zdaniem Kosteckiego Maryja objawia całą Trójcę Świętą przez Pełnię Łaski (*plenitudo redundantiae*), która w najwyższym stopniu „przebóstwia istotę duszy, cnoty zaś wlane i dary Ducha Świętego jej władze”<sup>1095</sup>. Maryja dzięki temu przebóstwieniu może wykonywać czyny ludzkie, a więc świadome i dobrowolne, które – pozostając

---

Boga odwieczną wolą zbawienia człowieka przez uczestnictwo w Bożym życiu (por. 2 P 1,4) w Chrystusie: jest zbawieniem poprzez uczestnictwo w życiu nadprzyrodzonym. Następstwem tego przedwiecznego daru, tej łaski wybrania człowieka przez Boga, jest jakby *zaczyn świętości*, jakby źródło tryskające w duszy człowieka jako dar Boga samego, które poprzez łaskę ożywia i uświęca wybranych. Poprzez to wszystko dokonuje się – czyli staje rzeczywistością – owo »napelnienie« człowieka wszelkim »błogosławieństwem duchowym«, owo »przybranie za synów w Chrystusie« – w Tym, który jest odwiecznie »Umiłowany« przez Ojca. Kiedy czytamy, że zwiastun mówi *do Maryi* »łaski pełna«, kontekst ewangeliczny, w którym zbiegają się dawne objawienia i obietnice, pozwala nam zrozumieć, że chodzi tutaj o szczególne błogosławieństwo pośród wszelkich »błogosławieństw duchowych w Chrystusie«. W tajemnicy Chrystusa jest Ona obecna już »przed założeniem świata«, jako Ta, którą Ojciec »wybrał« na Rodzicielkę swego Syna we Wcieleniu – a wraz z Ojcem wybrał Ją Syn i odwiecznie zawierzył Duchowi świętości. Maryja jest w sposób zupełnie szczególny i wyjątkowy związana z Chrystusem i równocześnie jest umiłowana w Tym przedwiecznie umiłowanym Synu, współistotnym Ojcu, w którym skupia się cała »majestat łaski«. Równocześnie pozostaje Ona doskonale otwarta w stronę tego »daru z wysokości« (por. Jk 1,17). Jak uczy Sobór: Maryja »zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go«. Jeśli pozdrowienie i imię »łaski pełna« mówią o tym wszystkim, to w kontekście zwiastowania anielskiego odnoszą się one przede wszystkim do wybrania Maryi na Matkę Syna Bożego. Równocześnie pełnia łaski wskazuje na całe nadprzyrodzone obdarowanie Maryi, jakie wiąże się z tym, że została wybrana i przeznaczona na Matkę Chrystusa. Jeśli wybranie to jest kluczowe dla wypełnienia się zbawczych zamierzeń Boga w stosunku do ludzkości; jeśli odwieczne wybranie w Chrystusie i przeznaczenie do godności przybranych synów odnosi się do wszystkich ludzi – to wybranie Maryi jest całkowicie wyjątkowe i jedyne Stąd także Jej jedyne i wyjątkowe miejsce w tajemnicy Chrystusa. Zwiastun mówi do Niej: »Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego« (Łk 1,30-32). A kiedy Dziewica, zmieszana niezwykłym pozdrowieniem, pyta: »Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?«, słyszy od anioła potwierdzenie poprzednich słów i zarazem ich wyjaśnienie. Gabriel mówi: »Duch Święty zstąpi w Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym« (Łk 1,35). Zwiastowanie anielskie jest więc objawieniem tajemnicy Wcielenia w samym początku jego wypełnienia na ziemi. Zbawcze udzielanie się Boga, życia Bożego, w jakiś sposób całemu stworzeniu – a bezpośrednio: człowiekowi – osiąga w tajemnicy Wcielenia jeden ze swych punktów szczytowych. Jest to bowiem zarazem szczyt wśród całego obdarowania łaską w dziejach człowieka i kosmosu. Maryja jest »łaski pełna«, ponieważ Wcielenie Słowa, zjednoczenie osobowe Boga-Syna z naturą ludzką, z człowieczeństwem, w Niej właśnie się urzeczywistnia i dokonuje. »Jest Rodzicielką. Syna Bożego, a przez to najbardziej umiłowaną córą Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego; dzięki zaś temu darowi szczególnej łaski góruje wielce nad wszystkimi innymi stworzeniami zarówno ziemskimi, jak niebieskimi« – uczy Sobór”.

<sup>1094</sup> Por. TŻN, s. 407. Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1994, s. 46: „Jest wiele miast, katedr i sanktuariów chrześcijańskich, gdzie czci się Matkę Bożą nazywając ją »Matką łaski Bożej«. Jest to jeden z tytułów bardziej drogich ludowi chrześcijańskiemu, który w różnych okolicznościach ciśnie się przed obraz lub figurę symbolizujące ten tytuł. Dlaczego nie iść dalej i nie odkryć tytułu jeszcze piękniejszego, jeszcze bardziej koniecznego: »Matko Łaski Bożej«. Czy przed proszeniem Matki Bożej o jakąś łaskę nie trzeba by prosić o Łaskę? Łaski, o które prosi się Matkę Bożą, przed którą zapala się świece i składa wota, mają charakter materialny; są to rzeczy, które Bóg da w nadmiarze tym, którzy wprawdzie szukają królestwa Bożego, to znaczą Łaski. Jakąż radość sprawilibyśmy Maryi i jakże postąpilibyśmy w Jej kulcie, gdybyśmy, nie pomniejszając tytułu »Matka łaski Bożej«, zaczęli czcić Ją i wzywać w taki sposób, jak objawiło nam Słowo Boże: jako »Matkę Łaski Bożej«”.

<sup>1095</sup> TŻN, s. 183.

ludzkimi – są równocześnie nadprzyrodzone. To Osobowe odniesienie Maryi do Boga stanowi istotę Jej Bożego Macierzyństwa w *mysterium* Chrystusa i Kościoła, ludzkości. „Maryja bowiem wchodzi w najgłębszą relację z Bogiem, która jest nieosiągalna dla innych osób. Oczywiście jest ona nieskończenie niższa od relacji trynitarnych, substancjalnie Boskich. Jest też mniej głęboka, niż relacja człowieczeństwa Jezusa do Słowa, dzięki której człowieczeństwo to istnieje w Boskiej Osobie Syna Bożego. Boże macierzyństwo Maryi jest najgodniejszą relacją, jaka może łączyć najściślej osobę Boską z osobą ludzką”<sup>1096</sup>. Jej Macierzyństwo Boże jest równocześnie macierzyństwem zbawczym, ponieważ więź łącząca Maryję i Jezusa Chrystusa ma charakter zbawczy wobec ludzkości. Zdaniem Kosteckiego „z chwilą śmierci Chrystusa zakończyła się pierwsza faza dzieła zbawczego, mianowicie faza zasługiwania i zadośćuczynienia, rozpoczęła się zaś faza przydzielania owoców dzieła zbawczego poszczególnym jednostkom. Bogarodzica – jako *Alma Socia Christi* – stojąc pod krzyżem, rodziła ludzkość w sposób nadprzyrodzony wspólnie z Chrystusem. Od śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa aż do swego chwalebnego wniebowzięcia spełniała przejściowo na ziemi swe posłannictwo macierzyńskie wobec całej ludzkości, a w sposób szczególny wobec powstającego Kościoła, poszczególnych apostołów oraz tych, którzy się z Nią bezpośrednio stykali”<sup>1097</sup>. Wspomniane słowa postrzegają Maryję w bardzo ważnym związku z Osobą Zbawiciela – jako Matkę Zbawiciela, jak i ściśłą Jej relację do ludzkości i Kościoła. To znaczenie Maryi jako Matki duchowej ludzkości jest zdaniem Kosteckiego równie ważne.

Maryja, Nowa Ewa urodziła swego Syna Chrystusa jako Głowę Kościoła i całej ludzkości i w Jej ciele dokonało się zjednoczenie Chrystusa z Kościołem. Pod krzyżem rodziła w sposób nadprzyrodzony wspólnie z Chrystusem ludzkość, nowy Lud Boży. Maryja staje się nie tylko żywym przykładem, wzorem nowego Ludu Bożego i ludzkości zgromadzonej w Chrystusie, lecz jest pierwotną formą nowego połączonego z Chrystusem organizmu Ciała Mistycznego w jego wymiarze cielesnym, jako duchowa Matka ludzkości i Kościoła<sup>1098</sup>. Maryja nie jest więc kimś wyizolowanym z Kościoła, nie jest również „boginią” lub odkupicielką u boku Odkupiciela. Maryja jest aktywna i przepełniona pokornym czynem współuczestniczenia w dziele odradzania ludzkości dla Boga, pomaga Synowi w przydzielaniu zbawczych owoców dzieła zbawczego

---

<sup>1096</sup> R. Laurentin, *Matka Pana*, dz. cyt., s. 189.

<sup>1097</sup> TŻN, s. 408.

<sup>1098</sup> Por. Leo Kardynał Szeffczyk, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, dz. cyt., s. 172-187.

poszczególnym jednostkom. Ma swoje miejsce w Kościele jako Matka Zbawiciela i Matka duchowa ludzkości.

#### **4.3. *Plenitudo redundantiae* od zesłania Ducha Świętego na Kościół do Wniebowzięcia NMP wprowadzająca przez uwielbienie do chwały niebieskiej**

Ojciec Romuald Kostecki OP wyróżnił trzeci „etap” wylania na Maryję Pełni Łaski *plenitudo redundantiae* od momentu zesłania Ducha Świętego na Kościół aż do Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Pełnia Łaski udzielona Maryi w tym okresie jest najbardziej głęboka i tajemnicza, trudna do opisanja, niejako „przez uwielbienie wprowadziła ją w posiadanie całkowitego dobra”<sup>1099</sup>. Maryja była obecna przez łaskę Macierzyństwa Bożego, która przebóstwiła istotę jej duszy we wszystkich wydarzeniach Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza była obecna na Kalwarii. „A obok krzyża Jezusowego stały: matka Jego i siostra matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał matkę i stojącego obok niej ucznia, którego miłował, rzekł do matki: »Niewiasto, oto syn Twój«. Następnie rzekł do ucznia: »Oto matka Twoja«. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie”<sup>1100</sup>. Maryja uczestniczyła przez tajemniczą więź z Chrystusem w Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu<sup>1101</sup>, ale również była obecna w wieczniku w czasie zesłania Ducha Świętego: „Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, z Maryją, Matką Jezusa, i z braćmi Jego. (...) Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wichru i napełnił cały dom, w którym przebywali. (...) I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym (...)”<sup>1102</sup>. Maryja znajdowała się w wieczniku podobnie jak przy zwiastowaniu w „cieniu Ducha Świętego. Następstwem tego nie będzie już podróż Maryi do domu Elżbiety (Łk 1,39), lecz podróż Apostołów do ludów całej ziemi – nawiedzenie świata przez Kościół. Maryja jest obecna w tej pierwszej ekspansji Kościoła – Ona pierwszy żywy członek mistycznego ciała Zbawiciela”<sup>1103</sup>. Kostecki podkreślił, że „ostatni okres jej życia po śmierci Chrystusa Pana to dalszy i również bardzo ścisły, aczkolwiek tylko duchowy

---

<sup>1099</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 244.

<sup>1100</sup> J 19,25-27.

<sup>1101</sup> Por. R. Laurentin, *Matka Pana*, dz. cyt., s. 217-232. Por. także Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt, s. 440.

<sup>1102</sup> Dz 1,14.

<sup>1103</sup> Por. R. Laurentin, *Matka Pana*, dz. cyt., s. 219.

i sakramentalny kontakt z jej Boskim Synem, przeżywanie wszystkich tajemnic, jakie wówczas dokonywały się w Kościele, zwłaszcza tajemnicy Zesłania Ducha Świętego, to nowe dopływy łask i wznoszenie się Maryi na szczyty świętości. Łączność duchowa Maryi z Chrystusem nie została osłabiona z chwilą odejścia Chrystusa z tej ziemi. Przeciwnie, ona się nadal zacieśniała przez wewnętrzne, ustawiczne modlitwne obcowanie oraz przez życie sakramentalne<sup>1104</sup>. Na uwagę zasługuje podkreślanie przez ojca Romualda udziału Maryi w uczestniczeniu i przyjmowaniu sakramentu Eucharystii: „Maryja przeżywała od nowa ofiarę Kalwarii i przez to z niej czerpała przeobficie łaski”<sup>1105</sup>.

Jak słusznie zauważył Szeffczyk, „Niepokalane Poczęcie zawiera tajemnicę świętego pochodzenia Matki Bożej, a Wniebowzięcie, czyli *Assumptio*, jest misterium osiągnięcia doskonałości Służebnicy Pańskiej. Obydwa te zdarzenia łączą się ze sobą i wynikają z siebie nawzajem. Zbawienny początek zapowiada obdarzenie pełnią łaski na końcu życia. Maryja, jako pierwszy człowiek zbawiony, zanim dzieło jej syna stało się udziałem reszty świata, nosi w duszy zapowiedź całkowitego zbawienia”<sup>1106</sup>. Pius XII ogłosił w 1950 roku dogmat Wniebowzięcia Maryi: „u kresu swego życia ziemskiego Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, została wzięta z ciałem i duszą do niebieskiej chwały”<sup>1107</sup>. To orzeczenie dogmatyczne określa, w jaki sposób zakończyło się życie Maryi, a właściwie, w jaki sposób dopełniło się Jej życie ziemskie.

Taki sposób rozumienia tego misterium Maryi w niebie naświetla wypowiedź Kosteckiego dotycząca powiększania się Pełni łaski Maryi w tym ostatnim etapie jej życia, pojmowanego jako uwielbienie Boga, które „wprowadziło ją w posiadanie całkowitego dobra”<sup>1108</sup>. Pisał on: „Według nauki Kościoła dusze zbawionych oglądają istotę Boga bezpośrednio, taką, jaka jest sama w sobie, w niejednakowo doskonały

---

<sup>1104</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski Maryi*, dz. cyt., s. 243. „Wprawdzie niektóre sakramenty nie dają się pogodzić z jej stanem doskonałości, jak sakrament pokuty i ostatniego namaszczenia; inne nie były jej potrzebne, bo łaskę, jakiej one udzielają, otrzymała poza nimi. Nie mając grzechu pierworodnego, nie potrzebowała łaski sakramentu chrztu. Mogła go jednak przyjąć – takie jest zdanie teologów – celem otrzymania charakteru, aby przez to jeszcze więcej upodobnić się do Chrystusa. Nie ulega natomiast żadnej wątpliwości, i Tradycja za tym przemawia, że Maryja przyjmowała sakrament Eucharystii. Z jakim nastawieniem to robiła, z jaką wiarą i miłością, jak obfite łaski każde przyjęcie Chrystusa pod postaciami chleba i wina sprowadzało do jej duszy, trudno to nam pojąć. To samo należy powiedzieć o jej uczestnictwie w eucharystycznej ofierze”.

<sup>1105</sup> Tamże.

<sup>1106</sup> Leo Kardynał Szeffczyk, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, dz. cyt., s. 153. Tutaj również znajdują się głębokie analizy rozwoju dogmatu Wniebowzięcia i jego uzasadnienia (s.153-171). Por. także R. Laurentin, *Matka Pana*, dz. cyt., s. 221-230. Por. J. Ratzinger, *Wniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 48-53.

<sup>1107</sup> Pius XII, *Konstytucja „Munificentissimus”*, D 2333/3903, BF 104-105.

<sup>1108</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski*, dz. cyt., s. 244.



sposób, lecz stosownie do zasług, jeden od drugiego doskonalej: »*pro meritorium tamen diversitate alium alio perfectius*« (Denz. 693; BF VIII. 112-114). Stopień chwały niebiańskiej jest proporcjonalny do stopnia łaski, z jaką dusza opuszcza ten świat. Ażeby móc oglądać istotę Bożą »twarzą w twarz«, umysł stworzony potrzebuje szczególnego nadprzyrodzonego wzmocnienia. Jest nim »światło chwały«. Ono niejako adaptuje umysł stworzony do zespolenia się z tak dostojnym przedmiotem, jakim jest istota Boża. Światło chwały, przebóstwiający umysł i podnoszący go na poziom nadprzyrodzony, jest łaską w pełni rozwoju. Łaska uświęcająca posiada w sobie energię uchwycenia istoty Bożej. Podczas życia ziemskiego rozwój łaski dokonuje się nie przez zwiększanie się ilościowe, ale przez przenikanie coraz bardziej do głębi duszy i przebóstwienie jej. Ze wzrostem łaski, dusza nabiera coraz więcej siły nadprzyrodzonej, stając się coraz więcej Bożą. Wielkość nadprzyrodzonej łaski, nagromadzonej za życia, zadecyduje o jasności światła chwały. Z wyższego stopnia łaski, będącej zarodkiem życia wiekuistego, wyłoni się jaśniejsze światło chwały. Dusza więcej przebóstwiona łaską za życia ziemskiego, będzie miała więcej zdolności oglądania istoty Bożej. Jaśniej, dogłębniej ją zobaczy, goręcej będzie miłować i, co za tym idzie, większe będzie jej szczęście wiekuiste. Ponieważ Bogarodzica pełnią łaski przewyższa świętych i aniołów, dlatego i chwałą niebiańską góruje nad nimi. Dzięki pełni łaski, rozwiniętej w światło chwały, jaśniej i dogłębniej niż inni święci (jednak niewyczerpująco) ogląda istotę Bożą i wszystkie tajemnice w niej zawarte; goręcej Boga miłuje; większą cieszy się radością. Szczęście i chwała Bogarodzicy są proporcjonalne do łaski i miłości, z jaką opuściła ten świat. Są nie tylko największe, ale też i pełne, bo Maryja przebywa w niebie już ciałem, które uczestniczy w szczęściu jej duszy»<sup>1109</sup>.

Jak zauważył R. Laurentin, Pius XII określił formalnie aktualną „obecność Maryi z Chrystusem zmartwychwstałym we wspólnej chwale”<sup>1110</sup>. W związku z tym dogmatem Wniebowzięcia Maryi<sup>1111</sup> Kostecki uwypuklił po pierwsze Jej funkcję jako

---

<sup>1109</sup> Tamże, s. 244-245.

<sup>1110</sup> R. Laurentin, *Matka Pana*, dz. cyt., s. 231.

<sup>1111</sup> J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 48-49: „rozstrzygającą różnicę podpowiada zmartwychwstanie Jezusa, które wprawdzie przekracza historię i nie jest zwyczajnym faktem historycznym, ale jest w nim istotne to, że osiąga historii i przejawia się w niej. Tekst bulli dogmatycznej z 1950 r. uwzględnił tę różnicę, mówiąc nie o *resurrectio (anastasis)*, ale o *assumptio ad caelestem gloriam* Maryi – nie o »zmartwychwstaniu«, ale o »wzięciu« z ciałem i duszą do niebieskiej chwały. Bulla jasno definiuje również zawartość orzeczenia dogmatycznego; nie jest ono wypowiedzią o charakterze historycznym, ale teologicznym. Co to znaczy? Aby to wyjaśnić, musiano zwrócić uwagę na historię rozwoju dogmatu i na wyznaczniki, które określiły jego zdefiniowanie. Okazało się, że rozstrzygającą inspiracją tej wypowiedzi był kult Maryi, że dogmat ma niejako swój początek, swoją siłę napędową i swój

Orędowniczki<sup>1112</sup> w przydzielaniu łaski zbawczej poszczególnym ludziom „z chwilą wniebowzięcia kończy się okres Jej zasługi, a zaczyna funkcja Orędowniczki w przydzielaniu owoców odkupienia przez bezpośrednie, indywidualne wpływanie na poszczególne dusze. Tak realizuje się w Maryi macierzyństwo duchowe *in actu exercit*, które trwać będzie aż do końca świata, po czym rola macierzyńska Maryi przybierze inne formy”<sup>1113</sup>. To Orędownictwo Maryi jest skuteczne<sup>1114</sup>. Wydaje się, że w tym

---

wyznaczony cel, nie tyle w treści stwierdzenia, ile raczej w akcie czci oraz wywyższenia. Z tekstu dogmatyzacji wiadomo, że – jak w niej powiedziano – dogmat został ogłoszony na cześć Syna, na chwałę Matki i ku radości całego Kościoła. Dogmat Wniebowzięcia chciał być aktem kultu, najwyższą formą pochwały Maryi, uwielbieniem. Co na Wschodzie robiła liturgia, hymny i obrzędy, to na Zachodzie zrobiła dogmatyzacja, która chciała być uroczystsza formą czci niż hymnologia, i dlatego też powinna być rozumiana jako akt kultu. Pod pewnym względem różni to dwa ostatnie dogmaty maryjne od wcześniejszych form kształtowania się wyznania wiary Kościoła, chociaż zawsze, mniej lub bardziej, akcentowano jego charakter doksolologiczny. Możemy więc powiedzieć, że w dogmatyzacji z 1950 r. chodziło o akt kultu Maryi, który niejako poprzez dogmat chciał być najwyższym i najtrwalszym wysławianiem Matki – liturgią wiary. Wypowiedź treściowa, której tu dokonano, jest całkowicie ukierunkowana na kult, ale i na odwrót, kult posługuje się tą treścią i znajduje w niej swoją najmocniejszą podstawę. Kult odnosi się do Tej, która żyje; która jest w domu, która rzeczywiście po tamtej stronie śmierci znalazła swój cel. Możemy także powiedzieć, że dogmat Wniebowzięcia wyraża to, co jest wewnętrznym warunkiem kultu. Warunkiem tego kultu, który określa orzecznik *sanctus* jest życie z Panem; ma on sens, gdy Ta, która jest czczona, żyje. Można by powiedzieć, że dogmat Wniebowzięcia jest najwyższym stopniem kanonizacji, w której orzecznik *święty* jest przyznawany w najściślejszym sensie, chcąc wskazać, że chodzi w nim w sposób pełny i niepodzielny o doskonałość eschatologiczną. Ta podstawowa zależność biblijna zamyka ostatecznie całą wypowiedź. Jeśli chcemy bowiem stwierdzić, że orzeczenie Wniebowzięcia wyraża treściowo tylko to, co w najwyższym stopniu jest założone i powiedziane o kulcie, to może i musi być jednocześnie przypomniane, że Ewangelia zapowiada kult Maryi i domaga się tego kultu: »Oto bowiem błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia« (Łk 1,48). Jest to polecenie dane Kościołowi, przy czym zapis św. Łukasza zakłada, że oddawano cześć Maryi już w Kościele jego czasów oraz że polecenie to dotyczy Kościoła wszystkich pokoleń. Według św. Łukasza ten kult zostaje zapoczątkowany przez pozdrowienie Elżbiety: »Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła« (Łk 1,45)”.

<sup>1112</sup> TŻN, s. 409: „Jeżeli Bogarodzica rozdaje i przydziela łaski poszczególnym duszom, zapytajmy, w jaki sposób to czyni? Jak konkretnie Maryja wykonuje swą rolę matki duchowej? Rola macierzyńska Maryi to wstawiennictwo u Boga za ludzkością. Bogarodzica łącznie z Chrystusem i w zależności od Niego wyprasza łaski dla ludzkości. Orędownictwa Bogarodzicy nie należy pojmować w ten sposób, jakoby wywierała wpływ na Boga. Bóg nie może działać pod niczym wpływem. Nikt i nic nie może na Boga oddziaływać. Bóg udziela łask w zależności od modlitwy Bogarodzicy, stosownie do zasady: »Bóg chce, żeby dana rzecz stała się z racji zaistnienia innej, lecz bynajmniej ta rzecz nie jest racją Jego chcenia«. Bóg chce, żeby łaski spływały na ludzkość w zależności od wstawiennictwa Maryi, lecz to wstawiennictwo nie jest i nie może być przyczyną oddziaływającą na Boga. Bogarodzica oręduje przed Bogiem swoją obecnością: wyjawia swe życzenia odnośnie do poszczególnych dusz i w poszczególnych konkretnych przypadkach. Podobnie przedstawia się orędownictwo świętych za nami. Oni także przedstawiają Bogu swe życzenia względem ludzi oraz przedstawiają Mu swe zasługi nabyte za życia i uprawniające do wysłuchania ich próśb. Orędownictwo jednak Bogarodzicy jest szczególnego rodzaju. Ona nie tylko zasłużyła sobie, by być wysłuchaną, ale wysłużyła to, o co prosi dla nas. Orędując za nami, upomina się niejako o rzeczy, które Jej się należą. Stąd skuteczność Jej modlitw i uzasadnienie tytułu: »wszechmoc błagająca«. Orędownictwo Bogarodzicy Maryi jest skuteczne. Prośby Jej są zawsze zgodne z wolą Bożą (...). Modlitwy jednak naszego Najwyższego i Jedyne Pośrednika, Chrystusa – podobnie jak i modlitwy Jego Matki, Maryi – są całkowicie uzgodnione z odwiecznym planem i wolą Bożą i dlatego orędownictwo Ich jest zawsze skuteczne. Przykładem skuteczności orędownictwa Bogarodzicy za Jej życia ziemskiego są gody w Kanie Galilejskiej. Maryja odsłania przed Chrystusem pragnienie swego serca, mówiąc: wina nie mają. Analogicznie należy pojmować Jej orędownictwo w niebie. Orędownictwo przez modlitwę jest działaniem moralnym. Bóg na prośby udziela łask”.

<sup>1113</sup> TŻN, s. 408.

okresie przed końcem świata trwa cały czas rola macierzyńska Maryi rodzenia Ciała Mistycznego Kościoła, trwa rola Matki duchowej ludzkości. A właściwie Maryja jako Orędowniczka przydziela już owoce odkupienia w posłuszeństwie Synowi bezpośrednio poszczególnym ludziom. Ten właśnie stan aktualnej obecności Maryi z Chrystusem Zmartwychwstałym we wspólnej chwale określa dogmat Wniebowzięcia. Wydaje się, że według intuicji teologicznej Kosteckiego jawi się ten stan „posiadaniem jeszcze nie w pełni Boga”<sup>1115</sup>. Te inne formy szczęścia Maryi rozpoczną się po ostatecznym końcu świata. „Będzie to współuczestnictwo ze wszystkimi zbawionymi w »widzeniu uszczęśliwiającym« istoty Bożej, gdzie obecność zbawionych pomnoży w sposób dodatkowy Jej szczęście, i wzajemnie: Jej obecność pomnoży szczęście świętych, których Maryja duchowo zrodziła”<sup>1116</sup>.

Idea pośrednictwa oraz idea królewskości Maryi to dwa współzależne elementy – według Kosteckiego – objawiające niezwykłą *plenitudo redundantiae* Matki Łaski Bożej. Zagadnienie to było nieobojętne dla Kosteckiego, albowiem żył i tworzył w czasach rozkwitu pobożności maryjnej i wielkiego kultu Jasnogórskiej Królowej Polski. Jego zdaniem królewskość Maryi zakłada Jej realne bezpośrednie pośrednictwo zbawcze poszczególnych ludzi. Jest pytanie o zakres i istotę tego pośrednictwa oraz królowania Maryi<sup>1117</sup>. Wiadomo, że Sobór Watykański II był powściągliwy na temat idei pośrednictwa Maryi, akcentując wyraźnie Jedyne Pośrednictwo Chrystusa<sup>1118</sup>. „Dlatego to do Błogosławionej Dziewicy stosuje się w Kościele tytuły: Orędowniczki,

---

<sup>1114</sup> Tamże. „Orędownictwo Bogarodzicy Maryi jest skuteczne. Prośby Jej są zawsze zgodne z wolą Bożą, co jest zasadniczym warunkiem dobrej modlitwy. Każda bowiem modlitwa jest wprzęgnięta w odwieczny plan Boży, według którego Bóg kieruje wszechświatem, tak że modląc się, prosimy o to, co On od wieków postanowił nam dać w zależności od naszych prośb. Jeśli modlitwy idą obok planu Bożego, nie są wysłuchane. Modlitwy jednak naszego Najwyższego i Jedyne Pośrednika, Chrystusa – podobnie jak i modlitwy”.

<sup>1115</sup> TŻN, s. 408-409. „To zaś macierzyństwo Maryi w ekonomii łaski trwa nieustannie – poczynając od aktu zgody, którą przy zwiastowaniu wiernie wyraziła i którą zachowała bez wahania pod krzyżem – aż do wiekuistego wypełnienia się zbawienia wszystkich wybranych. Albowiem wzięta do nieba, nie zaprzestała tego zbawczego zadania, lecz poprzez wielorakie swoje wstawiennictwo ustawicznie zjednuje nam dary zbawienia wiecznego. Dzięki swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi Syna swego, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny. Dlatego to do Błogosławionej Dziewicy stosuje się w Kościele tytuły: Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki. Rozumie się jednak te tytuły w taki sposób, że niczego nie ujmują one ani nie przydają godności i skuteczności działania Chrystusa, jedyne Pośrednika...”.

<sup>1116</sup> Tamże. Por. KK, 61-62.

<sup>1117</sup> Interesujące rozważania na temat idei pośrednictwa oraz idei królowania ukazał: J. Salij OP, *Ontyczny wzór pośrednictwa zbawczego* [w:] *Eseje tomistyczne*, W drodze, Poznań 1995, s. 92-114; tenże, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, „W drodze”, Poznań 1989, nr 2, s. 3-16; por. tenże, *Próba reinterpretacji prawdy o królewskości Matki Bożej* [w:] *Królestwo Boże w was jest*, W drodze, Poznań 1980, s. 71-83. Por. tenże, *Matka Boża, aniołowie, święci*, W drodze, Poznań 2004, s. 93-125.

<sup>1118</sup> KK, 60-63.

Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki. Rozumie się jednak te tytuły w taki sposób, że niczego nie ujmują one ani nie przydają godności i skuteczności działania Chrystusa, jedynego Pośrednika”<sup>1119</sup>. Komentując wypowiedź Soboru, Kostecki napisał, że „wprawdzie mamy jednego Pośrednika (1 Tym 2,5-6), lecz pośrednictwo Maryi jest tego rodzaju, że w niczym nie pomniejsza pośrednictwa Chrystusa. Pośrednictwo Najświętszej Dziewicy – jak zaznacza Sobór Watykański II – nie wynika z jakiejś konieczności, lecz pochodzi z upodobania Bożego, z nadobfitości zasług Chrystusowych, od Chrystusa zależy i od Niego czerpie swoją moc, nie przeszkadza wiernym w zjednoczeniu się z Chrystusem, ale im pomaga”<sup>1120</sup>.

Można powiedzieć, że Tradycja wiary od samego początku dostrzegła i na różne sposoby interpretowała to czynne uczestnictwo i działanie Maryi w realizacji dzieła zbawienia jako Orędowniczki, Wspomożycielki (*auxiliatrix*), Pośredniczki (*mediatrix*), Współodkupicielki (*corredemptrix*)<sup>1121</sup>. „Jeśli chodzi o pozycję Maryi w ramach dzieła odkupienia, to już w czasach Ojców Kościoła powstało pytanie dotyczące roli Maryi jako Pośredniczki pomiędzy ludzkością a Bogiem, który objawia się pod postacią Jezusa Chrystusa. Pośrednictwa Maryi nie należy rozumieć jako biernego

---

<sup>1119</sup> KK, 62. Więcej na temat pośrednictwa Maryi: por. R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, Paris 1965, s. 115-129. Tenże, *Matka Pana*, dz. cyt., s. 227-227. Por. także S. C. Napiórkowski OFMConv., ks. J. Usiądek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1992, s. 249-243. Por. Leo Kardynał Szeffczyk, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, dz. cyt., s. 188-207.

<sup>1120</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., s. 266-267.

<sup>1121</sup> Więcej na ten temat w doskonałym opracowaniu Leo Kardynał Szeffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, dz. cyt., s. 188-204. Por. także J. Ratzinger, *Wniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 109: „Dla pobożności chrześcijańskiej właśnie obraz cierpiącej Matki, która stała się współczuciem, ze zmarłym Synem na Jej łonie, stał się szczególnie drogi. We współczującej Matce cierpiący wszystkich czasów znaleźli najczystsze odbicie tego Boskiego współczucia, które jest jedynym prawdziwym pocieszeniem. Rzeczywiście, każdy ból, każde cierpienie, na podstawie swojej ostatecznej istoty jest wyizolowaniem, utratą miłości, zniszczonym szczęściem, które nie jest już przyjęte. Tylko »współ« może złagodzić ból. U św. Bernarda z Clairveaux znajduje się to wspaniałe zdanie: »Bóg nie może cierpieć, ale może współ-cierpieć – współ-czuć«. Święty Bernard stawia w ten sposób precyzyjną »kropkę nad i« w dyskusji Ojców Kościoła odnośnie do nowości chrześcijańskiego pojęcia Boga. Dla myśli starożytnej do istoty Boga należała niecierpiętlivość czystego rozumu. Ojcowie mieli trudności z odrzuceniem tej idei i przyjęciem »cierpienia« w Bogu, ale wychodząc z Biblii widzieli jednak bardzo dobrze, że »objawienie Biblii wstrząsa... tym wszystkim, co świat myślał o Bogu«. Widzieli, że w Bogu jest bardzo wewnętrzne cierpienie, które jest po prostu Jego prawdziwym i właściwym bytem – miłość. A ponieważ jest On Miłującym, dlatego nie jest Mu obcy ból pod postacią współcierpienia. Orygenes pisze w tym kontekście: »w swojej miłości do ludzi Niecierpiętlivo cierpiął współczucie miłosierdzia«. Można by powiedzieć, że krzyż Chrystusa jest współczuciem Boga ze światem. W hebrajskim Starym Testamencie współczucie Boga do człowieka nie jest wyrażone przy pomocy pojęcia wziętego z zakresu psychologicznego, ale odpowiednio do konkretnego sposobu myślenia semickiego jest wskazane przez słowo, które w swoim podstawowym znaczeniu rozumie narząd cielesny, to znaczy *rahamim*, które w liczbie pojedynczej oznacza ciało matki, łono macierzyńskie. Jak »serce« wskazuje na uczucie, wnetrżności i nerki na pożądlivość i ból, tak ciało matki jest pojęciem, które wyraża bycie-z-drugim, jest najgłębszym odesłaniem do ludzkiej zdolności istnienia dla drugiego, przyjęcia go do siebie, do znoszenia go i podtrzymywania go przy życiu. W jedynym słowie wyjętym z języka ciała Stary Testament mówi nam, jak Bóg gości nas w sobie, jak nosi nas w sobie ze współczującą miłością”.

trwania pomiędzy Bogiem w Osobie Chrystusa a człowiekiem, co widać już w momencie, kiedy poczęła i wydała na świat Słowo, które stało się Ciałem”<sup>1122</sup>.

Wszystkie powyższe tytuły Maryi zawierają oczywiście w sobie element działania, czynnego współuczestnictwa Maryi (*cooperatio* – współdziałanie), objawiając właściwą pozycję i rolę Maryi w dziele zbawczym. Chodzi więc teraz o precyzyjne wyjaśnienie, na czym polega owo *cooperatio* w pośrednictwie Maryi według nauki Kosteckiego. Wyjaśnienie tego zagadnienia rzuci zapewne światło na rozumienie przez niego królewskości Maryi. Nadmienić należy, że ojcu Romualdowi nie chodziło o mnożenie i przypisywanie Maryi tytułów, ale o ukazanie Jej głębokiej więzi z Chrystusem przez Pełnię Łaski *plenitudo redundantiae*. Kostecki pyta: Jak Maryja konkretnie wypełnia rolę Matki duchowej? Jak przydziela konkretnie owoce odkupienia poszczególnym ludziom? „Nasuwa się wobec tego dalsze pytanie: czy wpływ Bogarodzicy przy rozdawnictwie łask ogranicza się do działania moralnego, czy też należy posunąć się dalej? Zdaje nam się, że można i trzeba przyznać Bogarodzicy coś więcej niż oddziaływanie tylko pośrednie oraz to, że kontakt Jej z poszczególnymi duszami jest bezpośredni i osobisty. Jeżeli taki bezpośredni kontakt może istnieć między osobami tu na ziemi, jeśli jedni mogą wpływać bezpośrednio na drugich, zarówno na poziomie przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym, to dlaczego mielibyśmy odmówić tego Bogarodzicy, która z woli Bożej jest naszą prawdziwą duchową matką? Jeżeli zwyczajna matka może wpływać na dzieci nawet wówczas, gdy jest od nich oddalona, nie widzimy racji negowania analogicznego wpływu Bogarodzicy na poszczególnych ludzi. Wpływ Jej jako Matki duchowej nie ogranicza się – naszym

---

<sup>1122</sup> Tamże, s. 191. Interpretacja znaczenia roli pośredniczenia Maryi w dziele zbawczym Chrystusa w świecie i w Kościele wywołuje wiele dyskusji, nie biegną wyłącznie jednym torem. „Niektórzy teologowie uważali, że Maryja, poprzez współcierpienie pod krzyżem, ma swój udział w owocach dzieła zbawienia, w których potem współuczestniczy. Udział ten nie jest naturalnie w żadnej mierze porównywalny z zasługami samego Zbawcy. Inni byli bardziej powściągliwi i twierdzili, że Maryja poprzez swoje współuczestniczenie sprawia jedynie, że owoce Chrystusowego dzieła zbawienia stają się rzeczywiste w świadomości i życiu poszczególnych wiernych. Obecnie uważa się, że współdziałanie Maryi w dziele zbawienia należy widzieć z bardziej ogólnej i szerszej perspektywy, co potwierdza papieskie Magisterium. Papież Pius IX nazwał Maryję w bulli ogłaszającej dogmat o Niepokalanym Poczęciu »towarzyszką Boskiej ofiary« (*consors divini sacrificii*). Leon XIII nazwał Maryję w encyklice *Lucunda Semper* z 8 września 1894 w podobny sposób, określając Ją mianem »Współuczestniczki z Chrystusem w dziele odkupienia za grzechy rodzaju ludzkiego«. W bulli z okazji dogmatu o Wniebowzięciu Maryi Panny papież Pius XII dwukrotnie nazywa Maryję »Pomocnicą Zbawiciela«. Zarówno związek Maryi z Chrystusem (odniesienie chrystologiczne), jak i przynależność Matki Bożej do Kościoła (odniesienie eklesjalne) zawierają w sobie cechę, która powoduje, że pozycja dziewiczej Matki Bożej, która stoi na szczycie Kościoła, nie jest stanem statycznym, lecz dynamiczną siłą, która współdziała w dziele odkupienia” (tamże).

zdaniem – do oddziaływania pośredniego, lecz idzie dalej, do osobistego stosunku Ja-Ty. Byłby to więc wpływ w pewnej mierze i w pewnym zakresie »fizyczny«<sup>1123</sup>.

W osobowej relacji Ja-Ty odnalazł Kostecki istotę owego *cooperatio* w pośredniczeniu Między Bogiem – Jezusem Chrystusem a ludzkością. W osobowej relacji łączącej Maryję i Jej Syna tkwi istota „współdziałania” w bezpośrednim wpływie Bogarodzicy na ludzkość. Kostecki stwierdził, że „jesteśmy świadkami odrodzenia się realizmu teologicznego, jaki cechował wielkich mistrzów średniowiecza. W związku z tym coraz więcej głosów opowiada się za bezpośrednim wpływem Bogarodzicy na ludzkość. Chrystus – pisze o. Nicolas – działa nie tylko przez ofiarowanie swych zasług, ale także przez bezpośredni wpływ na dusze, które tą drogą uświęca. Człowieczeństwo Chrystusowe – ciało i dusza – jest narzędziem, którym Bóg sprawia w duszach to, co jest w łasce stworzonego. Podobnie Kościół, przez działalność sakramentalną, jest narzędziem Chrystusa Zmartwychwstałego, przelewając i aplikując poszczególnym duszom Jego zbawcze działanie, czyniąc je widocznym i społecznym. Jeżeli Kościół oddziałuje przez sakramenty bezpośrednio, dlaczego Bogarodzica nie miałyby mieć bezpośredniego wpływu na dusze? Dlaczego, wyprasząc dla ludzkości łaski, nie miałyby sama bezpośrednio tych łask udzielać? Zauważyć trzeba, że jednak coraz więcej teologów oświadcza się za przyczynowością narzędnią bezpośrednią, a więc za bezpośrednim wpływem Bogarodzicy na ludzi”<sup>1124</sup>. Kostecki skłaniał się ku bezpośredniemu pośrednictwu Maryi w przydzielaniu łask znawczych poszczególnym ludziom, nie ma natomiast żadnych wątpliwości co do takiego pośrednictwa w zakresie łask uczynkowych<sup>1125</sup>.

---

<sup>1123</sup> TŻN, s. 410.

<sup>1124</sup> Tamże. „Zapewne – pisze O. Philipon – to, co podajemy, jest hipotezą; lecz zdaje się nam, że tylko przyczynowość narzędnią fizyczna Maryi, w Jej działaniu oświecającym, uświęcającym i królewskim, może należycie wytłumaczyć Jej rolę, *Socia Christi*, w wypełnianiu swego macierzyństwa w Kościele. Inni znów tezę tę uważają nie tylko za możliwą do przyjęcia, ale bardzo prawdopodobną, mającą za sobą poważne racje i przyczyniającą się do większej chwały Bogarodzicy. Jak daleko rozciąga się ta działalność, ta przyczynowość narzędnią fizyczna Maryi? Czy na wszystkie łaski? Nie ma w tym żadnej sprzeczności. Można to przypuścić. Wyjątek stanowiłyby tylko łaski sakramentalne”.

<sup>1125</sup> TŻN, s. 411: „Można zatem utrzymywać, że Maryja, wyprasząc łaski uświęcające lub ich pomnożenie, równocześnie je sprawia jako narzędzie Chrystusa. Z całą zaś pewnością można to utrzymywać, gdy chodzi o łaski uczynkowe. Łaski uczynkowe, działające na umysł w postaci oświeceń, a na wolę w formie dobrych pragnień i chęci, to jakby prąd nadprzyrodzony, wychodzący od Boga i przechodzący przez człowieczeństwo Chrystusa, a następnie przez Bogarodzicę i docierający do poszczególnych dusz, aby je oświecić i zapalić ku dobremu. Jeżeli będzie to grzesznik, łaska uczynkowa skłania go do skruchy nadprzyrodzonej i tą drogą przygotowuje na otrzymanie łaski uświęcającej; jeżeli ktoś w stanie łaski – łaska uczynkowa pobudza go do czynności nadprzyrodzonych, a poprzez nie powiększa łaskę uświęcającą, podtrzymuje ją i prowadzi w ten sposób dusze do celu nadprzyrodzonego. Maryja swoim bezpośrednim i realnym oddziaływaniem przygotowuje w duszach podatny grunt dla zaszczerpienia i rozwoju łaski uświęcającej. To działanie Maryi, bezpośrednie i przygotowawcze, obejmuje całe życie człowieka, a więc także jego życie sakramentalne. W momencie przyjęcia

Jednakże można postawić pytanie: Czy nie zastąpiono Ducha Świętego, przyznając taki bezpośredni wpływ Maryi na ludzkość? Kostecki odpowiedział, że nie, ponieważ źródłem każdej łaski zbawczej jest Chrystus – Jedyne Pośrednik, Głowa Ciała Mistycznego. Duch Święty jest Sercem Trójcy i Sercem Kościoła Ciała Mistycznego, Bogarodzica zaś na każdej łasce wyciska jakby piętno Jej macierzyńskiego Serca. Kostecki ukazuje właściwe usytuowanie Maryi w tym pośrednictwie pisząc: „Duch Święty – serce Boga – może być także nazwany sercem ludzkości usynowionej, bo działa w niej jako w całości oraz w poszczególnych członkach, w sposób tajemniczy, na wzór serca fizycznego w organizmie. Działalność Ducha Świętego, zarówno w całym Kościele, jak i w poszczególnych duszach, zmierza do zapalenia miłości w sercach ludzi i do ustawicznego jej potęgowania. Duch Święty posłany przez Ojca i Syna do serc ludzkich urabia je. Czyni z nas, jak się zwięźle i jasno wyraża Doktor Anielski, miłośników Boga”<sup>1126</sup>.

Tak rozumiane pośrednictwo Maryi w *mysterium* zbawczym Chrystusa i Kościoła – zdaniem Kosteckiego – objawia również jej godność królewską, której spełnienie wyrażają słowa Apokalipsy: „A potem wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce, i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12,1).

Kostecki napisał, że „godność królewska i macierzyńska Bogarodzicy domaga się posiadania mocy bezpośredniego oddziaływania przez łaskę na ludzkość. Zapewne, że ta moc ma swoje źródło w Bogu, jak każda moc przyczyn drugich, lecz Bóg komunikuje ją Bogarodzicy, a Ta, jako narzędzie świadome, może z niej korzystać i oddziaływać nią na ludzi. Nawiedzenie św. Elżbiety i to, co się wówczas stało,

---

sakramentu następuje spotkanie duszy z Chrystusem, które domaga się należytego przygotowania przez łaski uczynkowe. Nikt bowiem nie może zbliżyć się do Boga ani otworzyć duszy na Jego przyjście, jeżeli nie zostanie pociągnięty od wewnątrz łaską Bożą: »Nikt nie może przyjść do mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który mnie posłał«. Ażeby otrzymać łaskę uświęcającą i dostąpić wewnętrznego usprawiedliwienia, jak również, aby w łasce już posiadanej wzrastać, niezbędna jest łaska dysponująca. Istnieją pewne łaski – mówi wzmiankowany wyżej autor – których zadaniem jest przygotować duszę na przyjęcie łaski uświęcającej. Będą to, na przykład: łaska wiary, modlitwy, pokory, oderwania się, słowem to wszystko, co usuwa z duszy przeszkody i porusza ją od wewnątrz ku dobremu. Tego rodzaju łaski uczynkowe są dziełem Bogarodzicy i noszą na sobie piętno Jej macierzyńskiego Serca”.

<sup>1126</sup> R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 40-42: „Miłość odwieczna Ojca i Syna, Duch Święty – serce Boga jest sprawcą serc nadprzyrodzonego kochających i kieruje zespołem serc istniejących. Przez to jest jakby sercem całej ludzkości usynowionej w Chrystusie i zrzeszonej przez Niego w Kościele świętym. Duch Święty jest sprawcą najpiękniejszego i najgorętszego serca, jakim jest serce Chrystusa, uformowane przez Niego w łonie Najświętszej Dziewicy. Tuż obok serca Chrystusa – jako Jego najlepsze odbicie – jest serce Bogarodzicy. Te dwa serca winny być przedmiotem ustawicznej naszej kontemplacji. Po nich idą serca wszystkich kochających Boga. Wszystkie one są dziełem Ducha Świętego, miłości wzajemnej Ojca i Syna, i promieniującej na wszechświat, dzieło tejże miłości”.

wskazuje na takie oddziaływanie bezpośrednie<sup>1127</sup>. Wypowiedziane przez Maryję słowa pozdrowienia stały się narzędziem uświęcenia Jana w łonie matki. Maryja w kontemplacji Trójcy Przenajświętszej obejmuje swym poznaniem całą ludzkość oraz każdą duszę z osobna i stosownie do zbawczego planu Bożego oddziaływa na nas łaskami – w sposób tajemniczy, ale rzeczywisty i skuteczny, podporządkowany działaniu Chrystusa. Wyprasza łaski, równocześnie sprawiając je w duszach: jest więc przyczyną łaski Bożej<sup>1128</sup>. Ta królewskość Maryi rozpoczyna się w odwiecznej myśli Bożej, „utrwała się” w ciągu całego Jej ziemskiego życia (utrwalenie w dobru), a spełnia się przez posiadanie Boga w niebie. Pius XII w encyklice *Ad caeli Reginam* wymienia dwa motywy, dla których Najświętsza Maria jest prawdziwą Królową: jest Matką Króla, a zarazem Towarzystką Jego drogi jako Zbawiciela. Oba motywy podkreślają Jej uczestnictwo w jedynym królowaniu Chrystusa, który panuje nad nami nie tylko prawem dziedzicznym, lecz i nabytym, mianowicie przez Odkupienie. Królem w pełnym, właściwym i absolutnym znaczeniu jest tylko Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, jednak także Maryja, choć w ograniczony i analogiczny sposób, uczestniczy w królewskiej godności jako Matka Chrystusa-Boga, Towarzystka w dziele Boskiego Odkupiciela, w Jego walce z nieprzyjaciółmi i w odniesionym nad wszystkimi zwycięstwie. Zdaniem Kosteckiego ta królewskość Maryi wynika przede wszystkim z osobowej więzi łączącej Ją z Synem oraz wynikającego z tego niepojętego *cooperatio* (współdziałania). „Bogarodzica jest najściślej złączona z Chrystusem, najpierw w odwiecznej myśli Bożej dotyczącej tajemnicy Odkupienia ludzkości, następnie w Jego życiu. Przez Chrystusa i w Chrystusie jest złączona z nami. Po swym chwalebny uwielbieniu i wzięciu z ciałem do nieba, Maryja u boku Chrystusa i zgodnie z Jego wolą opiekuje się ludzkością, jako Królowa świata i zarazem matka

---

<sup>1127</sup> Bezpośrednie pośrednictwo Maryi w rozdzielaniu łaski Bożej oraz jej królewska godność widoczne są już w scenie z Elżbietą. Głęboka analiza na ten temat w: J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, dz. cyt., s. 53: „Na zakończenie jeszcze jedna uwaga. Święty Łukasz opowiada w historii wizyty Maryi u Elżbiety, że Jan na głos pozdrowienia Maryi »z radością poruszył się w łonie matki« (1,44). Używa on do wyrażenia tej radości słowa *skirton* (»podskoczyć«), jakiego użyto do wyrażenia tej radości, jaka jest skutkiem błogosławieństw. W jednym ze starych greckich tłumaczeń Starego Testamentu słowo to zostało zastosowane w tym miejscu, gdzie jest opisany taniec Dawida przed odnalezioną Arką Przymierza (2 Sm 6,16: Symmach). Być może R. Laurentin miał rację, gdy scenie ewangelicznej nadał znaczenie paralelne w stosunku do sceny wprowadzenia arki, tak że podskakiwanie dziecka jest kontynuacją ekstatycznej radości Dawida wobec rękami bliskości Boga. Jakkolwiek by było, to trzeba stwierdzić, że w naszym stuleciu niemal zupełnie zagubiono radość, a przecież należy ona do istoty wiary. Radość wyraża się w podskakiwaniu przed Arką Przymierza w zapominającym o sobie zadowoleniu z poznania ocalającej bliskości Boga. Jeśli rozumie się tylko to, wtedy można także zrozumieć kult maryjny. Mimo wszystkich problemów jest Ona radością przechodzącą w entuzjazm, że prawdziwy Izrael jest nieśmiertelny; jest szczęśliwym wzlotem do radości *Magnificat*, a tym samym pochwałą tego, co zawdzięcza się Córce Syjonu i tego, co Ona przynosi jako prawdziwa i nieśmiertelna Arka Przymierza”.

<sup>1128</sup> TŻN, s. 411-412. Por. tenże, *Tajemnice serca*, dz. cyt., s. 24-55.



ludzkości, prowadząc razem z Chrystusem ludzkość do Boga. Wyrażając się na nasz sposób ziemski, powiemy, że nie spocznie w swym orędownictwie i opiece, dopóki nie wprowadzi ostatniego mieszkańca ziemi za bramy nieba”<sup>1129</sup>.

Można więc zapytać, skoro prześliski tej królewskości Maryi objawiały się już chociażby w spotkaniu ze św. Elżbietą a „piękno wewnętrzne płynące z pełni łaski, posuniętej pod koniec jej życia do granic dla nas niepojętych, uzewnętrzniało się w całym życiu Bogarodzicy”<sup>1130</sup>, czy Maryja jako Królowa umarła czy raczej zasnęła? Czy wzięcie do nieba z duszą i ciałem oznacza dla Kosteckiego zmartwychwstanie Maryi, czy też jeszcze nie? Wydaje się, że dominikański teolog w pokorze uznaje niezgłębioną tajemnicę. Z jednej strony podkreśla Jej najściślejszą więź z Jezusem Chrystusem Jedynym Zbawicielem jako Matki Zbawiciela, „Matki Łaski Bożej” (łaska to uczestnictwo w życiu Trójcy Przenajświętszej), Matki duchowej ludzkości, z drugiej zaś strony pisze: „z chwilą wniebowzięcia kończy się okres Jej zasługi, a zaczyna funkcja Orędowniczki w przydzielaniu owoców odkupienia przez bezpośrednie, indywidualne wpływanie na poszczególne dusze. Tak realizuje się w Maryi macierzyństwo duchowe *in actu exercit*, które trwać będzie aż do końca świata, po czym rola macierzyńska Maryi przybierze inne formy”<sup>1131</sup>. Kostecki pozostawia więc tę kwestię otwartą.

Dominikanin kończy swoją refleksję o pełni łaski *plenitudo redundantiae* Maryi bardzo ciepłym i pełnym miłości stwierdzeniem: „Jednakże obecnie w Bogu, oglądanym »twarz w twarz«, Maryja widzi całą ludzkość, zna każdego człowieka *in particulari et in individuo*, ze wszystkimi jego potrzebami. Kontemplacja niebieska dotyczy w pierwszym rzędzie i nade wszystko istoty Bożej, nie zasłania jednak stworzeń. W Bogu, jakby w ich źródle, poznaje się je lepiej i doskonalej aniżeli w nich samych. Oglądanie Boga nie oddala więc Maryi od ludzkości. Przeciwnie. W Bogu bezpośrednio oglądanym jesteśmy Jej bliżsi, lepiej znani i bardziej drodzy. Maryja jednym spojrzeniem ogarnia cały plan dotyczący zbawienia ludzkości i w tym planie poznaje rolę, jaka Jej została wyznaczona. Rola Maryi – jako *Socia Christi* i matki duchowej – to prowadzenie wraz z Chrystusem poszczególnych dusz do celu ostatecznego. Sprawowanie macierzyństwa duchowego Maryi względem ludzi

---

<sup>1129</sup> Por. R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, dz. cyt., t. 1, s. 272.

<sup>1130</sup> R. Kostecki OP, *Pełnia łaski*, dz. cyt., s. 244.

<sup>1131</sup> TŻN, s. 408.

streszcza się w rozdawnictwie łask, z których wszystkie, według powszechnego zdania teologów, przechodzą przez Jej ręce”<sup>1132</sup>.

## Podsumowanie

Św. Augustyn mówił, że „miłość Boża ma w nas swe początki (*sua initia*), swe wzrosty (*sua augmenta*), swoją doskonałość (*suam perfectionem*)”<sup>1133</sup>. Dlatego też w trzech różnych etapach życia Maryi powinniśmy widzieć wzór i przykład wzrostu miłości Bożej”<sup>1134</sup>.

Przedstawione trzy etapy wzrastania Maryi w Pełni łaski Bożej *plenitudo redundantiae* na podstawie nauki o łasce ojca Romualda Kosteckiego OP pozwalają jedynie w ogólny sposób naszkicować pogłębiające się Bosko-ludzkie piękno Bogarodzicy jako Matki Łaski Bożej. Maryja pełna nadobfitością łaski jawi się jako doskonały człowiek, przygotowany do Bożego Macierzyństwa, objawia się jako Matka Boga, a zarazem Matka duchowa ludzkości; ukazuje się również w pełni chwały niebieskiej jako najpiękniejsza Oblubienica i Królowa. Duch Święty od momentu Niepokalanego Poczęcia aż do Wniebowzięcia rzeźbi w duszy Maryi żywy obraz Trójcy, urabia żywe Serce Boga, przebóstwia Jej ciało, aby mogła wydać na świat Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. Odtwarza w Niej poprzez Pełnię łaski głębokie oblicze Boga Trójjedynego, aby mogła być umiłowaną Matką Tego, który „jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3). Duch Święty – Serce Boga – kształtuje serce Maryi, by stała się Matką Boga i *co-principium* życia nadprzyrodzonego całej ludzkości. Nie ulega wątpliwości, że Kostecki ukazał Maryję, jako tę, która już na tej ziemi kochała Boga całą sobą, całą swoją duszą i sercem, całym swym ciałem. Miłość do Boga inspirowana przez Pełnię łaski *plenitudo redundantiae*, zjednoczyła Maryję w sposób niewyobrażalny i niedostępny żadnemu stworzeniu z Trójcą Świętą. Już podczas ziemskiego życia była Maryja również obrazem Kościoła, jego uosobieniem. W Niej już teraz Kościół, Ciało Mistyczne Chrystusa, ostatecznie jest tym, czym we wszystkich swoich członkach będzie w dniu powszechnego zmartwychwstania. Bóg poprzez napełnienie Maryi Pełnią łaski Bożej, będące wynikiem Jej powołania i przyjęcia przez Nią roli Matki Zbawiciela, pozwala człowiekowi na uczestnictwo

---

<sup>1132</sup> Tamże, s. 409.

<sup>1133</sup> Św. Augustyn, *Sermones*, 368, 4.

<sup>1134</sup> M. D. Philippe OP, *Misterium Maryi*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2000, s. 17.

w całkiem nowej, dotąd nieosiągalnej rzeczywistości i pozwala mu na wzniesienie się na dotychczas niedostępny duchowy poziom. Stopień, w jakim Boża łaska przenika i determinuje życie Maryi unaocznia to, że naturalnym dążeniem i przeznaczeniem każdego człowieka powinno być znalezienie u Boga łaski, aby mógł w niej wzrastać i doskonalić się. Na przykładzie Maryi staje się oczywiste, że człowiek posiada nie tylko możliwość i gotowość przyjęcia Bożej łaski, ale że od początku egzystencji jest ona jego przeznaczeniem i celem – choć nie zawsze w takim stopniu i z takim skutkiem jak w przypadku Maryi. Powodem i celem obdarzenia Maryi łaską było Jej Boskie Macierzyństwo, czyli wydanie na świat człowieczego Syna Bożego, który przyniesie ludziom zbawienie. Powodem i celem zesłania Bożej łaski na człowieka jest danie mu szansy na wykorzystanie możliwości otrzymanych od Boga.

Tak więc, według Kosteckiego, całe życie Maryi, jak również całą jej Osobę przenika Miłość Boża, która jest jedynym prawem Królestwa Bożego. Maryja od momentu Niepokalanego Poczęcia uczestniczy w królowaniu Boga i Chrystusa, który jedyny jest Królem. Uczestniczy zaś nie tylko Ona, ale w jakimś sensie wszyscy ludzie, najbardziej ci napełnieni łaską. Maryja jednak uczestniczy w stopniu najszczególniejszym i dlatego z Nią chcemy być związani najbardziej ze wszystkich osób stworzonych.

Jan Paweł II wyraził to pragnienie znalezienia się w przestrzeni łaski i miłości Chrystusa i Maryi w następujący sposób: „Kościół od początku swoje ziemskie pielgrzymowanie upodabnia do pielgrzymowania Bogarodzicy” (RM 37). Pomaga mu w tym sama Maryja, która jest nie tylko pierwowzorem dla całego Kościoła i poszczególnych jego członków, ale także współdziała swą macierzyńską miłością w rodzeniu i wychowywaniu synów i córek Kościoła-Matki (por. RM 44). Odpowiedzią na najbardziej osobisty dar Chrystusa Odkupiciela, jakim jest dar Matki, który cały Kościół otrzymał w osobie umiłowanego ucznia Jana, może być tylko – jak podkreślił papież – zawierzenie ze strony synów i córek Kościoła (por. RM 45). „Potrzeba zawierzenia Maryi płynie z integralnej logiki wiary, z odczytania do końca całej Bożej Ekonomii i zrozumienia tajemniczych praw i procesów”. Na mocy przyjęcia Chrystusowego daru Matki, życie każdego z uczniów Chrystusa przybiera istotny dla niego „maryjny wymiar”. „Maryjny wymiar życia ucznia Chrystusowego – czytamy w *Redemptoris Mater* – wypowiada się w sposób szczególny poprzez takie właśnie synowskie zawierzenie względem Bogarodzicy, które ma swój początek w testamencie Odkupiciela na Golgocie. Zawierając się po synowsku Maryi chrześcijanin – podobnie

jak apostoł Jan – „przyjmuje” Matkę Chrystusa i wprowadza Ją w to wszystko, co stanowi Jego własne życie wewnętrzne, poniekąd Jego ludzkie i chrześcijańskie „ja”: „wziął Ją do siebie”<sup>1135</sup>.

Zjednoczenie Maryi z Bogiem poprzez łaskę dokonało się zdaniem Kosteckiego w trzech etapach, ukazując dynamikę wzrostu Pełni łaski *plenitudo redundantiae* Maryi. Widoczne są w tej koncepcji nawiązania do inspirujących obrazów teologii wschodniej na temat Maryi, które z pewnością wpłynęły na twórczość ojca Romualda. Widoczny jest również wpływ niezwykle głębokich koncepcji zachodniej mariologii kardynała Ch. Journeta i J. H. Nicolasa OP<sup>1136</sup>. Nie było tutaj jednak już miejsca na analizę tych powiązań.

---

<sup>1135</sup> Por. T. Siudy, *Służebnica Pańska*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1995, s. 195.

<sup>1136</sup> Por. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné. Sa structure interne et son unité catholique*, t. 1 i 2, Desclée de Brouwer, Paris 1952. Por. J. H. Nicolas OP, *Les profounders de la grace*, dz. cyt. Por. tenże, *Le Mystère de Marie*, Desclée de Brouwer, Paris 1964.

### Łaska udzielana poszczególnym ludziom

Prezentowane wcześniej rozdziały ukazały zagadnienie łaski Bożej w nauce ojca Romualda Kosteckiego OP jako najważniejszy czynnik zjednoczenia człowieka z Bogiem od strony Chrystusa, Kościoła i Maryi. Pozostał do opisania najważniejszy fenomen, mianowicie łaska udzielana poszczególnym ludziom. Nowością bowiem łaski Nowego Przymierza była zdaniem dominikańskiego teologa głęboka zmiana *jakościowa* relacji poszczególnego człowieka z Bogiem. Św. Ireneusz pytał, jaką nowość przyniósł Syn Boży, przychodząc na świat? I odpowiada, że przyniósł wszelką nowość, siebie samego. „Gdybyście jednak wpadli na taki oto pomysł, aby zapytać: cóż tu nowego Pan przyniósł, gdy przybył? – to przyjmijcie do wiadomości, że przyniósł tylko tę choćby nowość, iż Ten, który był zapowiedziany, sam wreszcie przybył. Właśnie to zostało zapowiedziane. Nowość przybędzie, aby odnowić i ożywić człowieka” (AH, IV, 34,1).

Łaska Boża nie opiera się już na jakimś darze Boga, ale na darze Jego samego; nie opiera się na jakiejś przychylności Bożej, ale na Jego obecności. Taka jest nowość tego faktu, że można teraz powiedzieć: „Ukazała się łaska Boga, która niesie zbawienie” (Tt 2,11). Według ojca Romualda łaska decyduje o *jakości* życia człowieka; od niej zależy, czy dzieła są ludzkie czy boskie, doczesne czy wieczne. Kościół w jego ujęciu jawił się jako środowisko udzielania łaski, ponieważ jest w nim jej bijące źródło: odkupieńcza śmierć Chrystusa, pojednanie ofiarowane wszystkim; jest w nim to bijące Serce Boga, którym jest Duch Święty – serce ludzkości odrodzonej. Maryja została ukazana w myśli dominikańskiego teologa jako pierwsza zbawiona Pełnią łaski *plenitudo redundantiae*, jako człowiek doskonały, Matka Boga, Matka Łaski Bożej, duchowa Matka ludzkości.

Pozostaje pytanie: W jaki sposób, jawiło się w myśli Kosteckiego działanie łaski Bożej w poszczególnym człowieku? Wszak celem Wcielenia jest odkupienie, zbawienie poszczególnego człowieka. Wydaje się, że założyciele różnych religii ograniczają się do dania przykładu; Chrystus nie tylko daje przykład, ale daje łaskę. Podobnie jak na zewnątrz wszystkie druty miedziane są podobne, ale gdy w jednym płynie prąd, wtedy różni się od wszystkich innych. Dotykając go doznaje się wstrząsu, czego nie ma przy

dotknięciu pozostałych, pozornie podobnych. Największym błędem człowieka niewierzącego jest przekonanie, że o własnych siłach może zrobić nie mniej niż z pomocą łaski. W kulturze zlaicyzowanej, w której żyjemy, uczestniczymy w eliminowaniu idei łaski Bożej z życia człowieka. Jest to radykalny pelagianizm współczesnej mentalności. Typowym przykładem są psychoanaliza, socjologia czy inne nauki humanistyczne. Uważa się, że wystarczy pomóc pacjentowi w poznaniu jego neuroz i kompleksu winy, by zostały one uleczone bez odwoływania się do jakiejś łaski z góry, która leczy i odnawia. Psychoanaliza jest spowiedzią bez łaski. Podobnie wydaje się, że opisują człowieka inne dziedziny nauk humanistycznych. Jeśli łaska jest tym, co wyraża człowieka, tym, przez co wznosi się on ponad czas i zniszczenie, to czymże jest człowiek bez łaski lub odrzucający łaskę. Jest człowiekiem „pustym”. Człowiek współczesny słusznie jest poruszony rażącymi różnicami istniejącymi między bogatymi i biednymi, między sytymi i głodnymi. Nie przejmuje się jednak jedną różnicą nieskończenie bardziej dramatyczną; tą między tym, który żyje w łasce Bożej, i tym, który żyje bez łaski Bożej.

Największą zasługą Kosteckiego było ukazanie prymatu i bogactwa oraz niezbędności łaski w życiu poszczególnego człowieka. Przedstawienie teorii łaski od strony pozytywnej, czyli że łaska jest uczestnictwem fizycznym, rzeczywistym choć analogicznym w naturze Boga, przebóstwiając człowieka, czyni go „Bogiem przez uczestnictwo”<sup>1137</sup>. Rola łaski jawi się w fundamentalnym zjednoczeniu poszczególnego człowieka z Bogiem. Jest to niejako zwieńczenie całej refleksji o łasce ojca Romualda, gdyż celem Wcielenia było odkupienie i zbawienie poszczególnego człowieka, celem Kościoła jest zgromadzenie ludzkości w środowisku życiodajnej łaski, celem życia Maryi jest Chrystus i Kościół, a poprzez to każdy poszczególny człowiek. Ta droga człowieka do Boga (*remotus*), jaka dokonuje się przez łaskę, jest najszerzej opisana przez dominikańskiego teologa zwłaszcza w jego monografii o łasce pt. *Tajemnica życia nadprzyrodzonego* oraz w drugiej książce będącej uzupełnieniem pierwszej pt. *Tajemnica współżycia z Bogiem*. W kręgu miłości i łaskowości Bożej jawi się we właściwym świetle porządek bytowania naturalnego człowieka i porządek działania łaski, czyli porządek przyrodzony i nadprzyrodzony, ich wzajemne ustosunkowania się oraz współistnienia i współdziałania. Godnym podkreślenia jest to, iż mimo pozorów dualistycznego ujęcia stosunku tych dwóch porządków, Kostecki kroczył śladami podstawowej myśli św. Tomasza z Akwinu, mianowicie, że porządek nadprzyrodzony

---

<sup>1137</sup> TŻN, s.185.

nie tylko nie dyskwalifikuje przyrodzonego (natury), ale go udoskonala, co więcej dopiero w aspekcie porządku nadprzyrodzonego tłumaczy się pełny wyraz celowości człowieka i zamyka krąg jego odwiecznego przeznaczenia, którego dostateczną realizacją jest bezpośrednia wizja Boga. Ten najwyższy, ostateczny cel człowieka jest jeden i jedyny dla całościowego jego przyrodzonego i nadprzyrodzonego bytowania. Dezaprobuując paralelną uszeregowanie obu porządków, stoi na stanowisku, bezpośredniego, istotnego podporządkowania porządku przyrodzonego względem porządku nadprzyrodzonego w perspektywie udoskonalenia i ostatecznego dopełnienia naturalnego bytowania człowieka w nadnaturalnej sferze bytowania w łasce. Kostecki twierdził, że w samych fundamentalnych założeniach natury człowieka tkwi przyporządkowanie do nadnaturalnego życia łaski. Oto jego słowa: „Istniejące w duszy zdolności naturalne są podatne na przyjęcie łaski, nie tylko w tym sensie, że nie ma w tym sprzeczności, i że Wszechmoc Boża może to uczynić, lecz że ta »podatność« ma pozytywny fundament w naturze duchowej”<sup>1138</sup>. Zilustrował to na przykładzie wrodzonego człowiekowi pragnienia wizji Boga: „Łaska przekształca to naturalne pragnienie nieskończoności w pragnienie i miłość nadprzyrodzoną, czyli pragnienie Boga takim, jakim On jest i jakim się nam objawił”<sup>1139</sup>. Kostecki skonstruował: „Natura i łaska wspólnie wytyczają człowiekowi drogę do celu nadprzyrodzonego, jako do czegoś jednego i jedyne. Na tej drodze natura i łaska współdziałają ze sobą i wzajemnie się wspomagają. Zgodne i harmonijne współdziałanie tych dwóch czynników prowadzi do oglądania Boga »twarzą w twarz«, do kontemplacji Trójcy Przenajświętszej, co stanowi sens istnienia istot rozumnych”<sup>1140</sup>.

Teologia łaski Kosteckiego starała się wyjaśnić związki zachodzące pomiędzy łaską stworzoną a niestworzoną, uświęcające działanie różnego rodzaju łask w poszczególnych ludziach. Osadzenie całego życia moralnego na łasce w tym powrocie stworzeń rozumnych do Boga. Wreszcie, nauka o łasce udzielanej poszczególnym ludziom wyjaśni aspekt negatywny, zakładający pojawienie się łaski w człowieku, mianowicie, że grzech jest sprzeniewierzeniem się cnocie w przestrzeni natury i łaski. „Przy realizacji tego celu (wizji Boga) działa cały wszechświat, wiele istot, a każda na swój sposób sobie właściwy, wypełniając swoje bezpośrednie cele. Stąd mnogość i różność celów, ale wszystkie one są sobie podporządkowane

---

<sup>1138</sup> TŻN, s. 32.

<sup>1139</sup> Tamże, s. 34.

<sup>1140</sup> Tamże, s. 35.

i harmonijnie ułożone, tak, że stanowią jeden nadprzyrodzony porządek, w którym to, co naturalne, jest pochłonięte przez nadprzyrodzone, tak jednak, że i jedno, i drugie pozostają sobą. W historii ludzkości wszystko więc jest Boże i nadprzyrodzone, z wyjątkiem grzechu, wszystko pracuje dla zbawienia człowieka, czyli po to, aby człowiek mógł dojść do zjednoczenia z Bogiem w »wizji uszczęśliwiającej«<sup>1141</sup>. Przy docenieniu naturalnych możliwości człowieka Kostecki jednak stale podkreślał nieporównanie wyższą wzniosłość porządku nadprzyrodzonego. Nadprzyrodzona celowość, tak pod względem bytowym, jak i poznawczym pozostanie zawsze owiana tajemnicą i niedostępną ścisłym dociekaniom umysłu ludzkiego. „Człowiek wskutek wyniesienia do poziomu nadprzyrodzonego, przekracza porządek naturalny i pod tym względem wymyka się dociekaniom naukowym”<sup>1142</sup>. Ten Boży plan względem człowieka został powzięty w Słowie Przedwiecznym, a zrealizowany w tymże Słowie Wcielonym: „Łącząc się osobowo z naturą ludzką, Syn Boży połączył się z całym wszechświatem. Człowieczeństwo Chrystusa jest syntezą wegetatywnego, zwierzęcego i ludzkiego. Przez Człowieczeństwo Chrystusa cały kosmos w swych podstawach został Bogu »poświęcony« i stał się chrześcijański. Z Chrystusem świat otrzymał przeogromne bogactwa nadprzyrodzone, aby zrealizować myśl Bożą, towarzyszącą dziełu stworzenia”<sup>1143</sup>.

Następnie Kostecki, idąc po linii tendencji soborowych ujmowania zagadnień teologicznych z punktu widzenia biblijnego i historycznego, przedstawił historię zbawczego dzieła Bożego, od pierwotnego stanu człowieka począwszy, poprzez jego upadek ku odkupieniu przez Chrystusa, do obecnego stanu realizowania w sobie przy współpracy z Chrystusem. W Nim dokonuje się Odkupienie, tak indywidualnie, jak przede wszystkim w łączności z całą społecznością Kościoła, Ludu Bożego, dzieci Bożych. Godnym zwrócenia uwagi jest stanowisko ojca Romualda wobec problematyki grzechu pierwotnego w perspektywie poligenizmu i w związku z nią z nowymi próbami tłumaczenia natury grzechu pierwotnego. Z góry trzeba zaznaczyć, że autor zasadniczo stał na stanowisku tradycyjnej nauki Kościoła w jej interpretacji tomistycznej (monogenizm). Nie zamykał on jednak oczu na współczesne usiłowania reinterpretacji natury grzechu pierwotnego, twierdząc, że teoria poligenizmu, jakkolwiek jeszcze niezaakceptowana przez Kościół, nie jest nie do przyjęcia, jako

---

<sup>1141</sup> Tamże, s. 40.

<sup>1142</sup> Tamże, s. 60.

<sup>1143</sup> Tamże, s. 41.



nienaruszająca w istotnych podstawach dogmatu grzechu. Ale nadanie jej już prawa obywatelstwa także w nauce Kościoła, oznaczałoby, że „nieco inaczej trzeba tłumaczyć jego początek”<sup>1144</sup>, i dodaje: „Nie ulega wątpliwości, że te wysiłki umysłu ludzkiego, nie będą bezowocne. Na pewno przyczynią się do sprecyzowania tajemnicy grzechu pierworodnego i wykażą, że nie ma – bo być nie może – sprzeczności między ukrytymi prawdami objawionymi a prawdami zdobytymi przyrodzonym umysłem człowieka”<sup>1145</sup>. Wyżej, w części pierwszej pracy podano wyjaśnienie terminu „łaska”. Kostecki pogłębił jej rozumienie w swojej monumentalnej monografii *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, w części poświęconej łasce w swym bycie ontologicznym. Ukazał tam samą istotę rzeczywistości łaski, podając tomistyczną jej definicję jako: „»uczestnictwo w naturze Boga« – uczestnictwo rzeczywiste (realne), właściwe (formalne), lecz analogiczne. Ponieważ natura jest źródłem działania, człowiek, uczestnicząc przez łaskę w Boskiej naturze, partycypuje w immanentnym akcie Bożego poznania swej nieskończonej istoty, realizującym się w rodzeniu Syna, oraz w akcie Miłości Ojca i Syna realizującej się w tchnieniu Ducha Świętego. Przez łaskę zatem człowiek uczestniczy w tym, co stanowi wewnętrzne życie Boga. Życie trynitarnie, wyrażające się posiadaniem Osób Boskich. To jest właśnie rzeczywistość życia nadprzyrodzonego, które uzyskuje poszczególne człowiek dzięki łasce. Uczestnictwo w życiu samego Boga przeobstwia istotę duszy i wszystkie władze wreszcie całego człowieka i całe jego życie”<sup>1146</sup>. Jak z istoty duszy wypływają władze umożliwiające człowiekowi działanie, tak z łaski uświęcającej, która przeobstwia bytowość duszy ludzkiej, wypływają cnoty usprawniające działanie człowieka w porządku nadprzyrodzonym. W perspektywie bezpośredniego przyporządkowania go do intymnego współżycia z Bogiem – jedynym, godnym człowieka i ostatecznym jego Celem. Dzięki temu całościowemu przeobstwieniu natury i działania człowieka, może on wejść w ścisły kontakt z życiem Boga w Trójcy Świętej, partycypując w intymnych czynnościach wzajemnego poznania i miłowania się Osób Boskich. Na tym właśnie polega tajemnica intymnego współżycia człowieka z Bogiem. Wiara zapoczątkowuje poznanie Boga i usiłuje – pod wpływem daru rozumu – wnikać w tajemnice Jego życia wewnętrznego. Nadzieja rodzi pragnienie osiągnięcia Boga i pod wpływem daru bojaźni Bożej doskonalą się w bezwzględnym zaufaniu Jego wszechmocnej Dobroci,

---

<sup>1144</sup> Tamże, s. 95.

<sup>1145</sup> Tamże, s. 95.

<sup>1146</sup> 1 Kor 13,13.

dochodząc do pewności osiągnięcia Boga jako celu ostatecznego i źródła swojego szczęścia wiecznego. Miłość sprawia, że człowiek kocha Boga jako Dobro Najwyższe dla Niego Samego, oraz jako swego najmiłosierniejszego Dobroczyńcę – i pod wpływem daru mądrości – w Nim koncentruje wszystkie swoje dążenia, Jemu podporządkowuje wszelkie sprawy życia w relacji ze światem zewnętrznym, w Nim wyczuwa intuicyjnie wartość wszystkiego, jako w Pierwszej przyczynie i ostatecznym Celu wszechrzeczy. Miłość wiąże człowieka najściślej z Bogiem i wprowadza go do tak głębokiej zażyłości z Nim, że nawiązuje z Bogiem węzły rzeczywistej przyjaźni, aktualizujące się we wzajemnej wymianie dóbr, choć tak nieproporcjonalnej relacji obustronnej Stworzenia i Stwórcy.

### 5.1. Naturalne pragnienie Boga i niemożność zaspokojenia go własnymi siłami

Idea dobra powszechnego, idea Boga, leży – zdaniem Kosteckiego – u podstaw wolności człowieka, spełnia również kluczową rolę w wyjaśnieniu tajemnicy zła<sup>1147</sup>.

---

<sup>1147</sup> Por. TŻN, s. 12: „Miłość Boża nieskończona, odwieczna, twórcza i bezinteresowna jest źródłem wszystkiego, co istnieje poza Bogiem. Bóg jako absolutna pełnia bytu, nie podlegająca żadnemu ograniczeniu czy też zmianie, jest nieograniczony w swej miłości. Tworzy On i działa zarówno w naturze, jak i w życiu stworzeń rozumnych nie tylko jako ktoś kochający, ale jako sama Miłość. To miłość Boża leży u podstaw wszelkiego bytu, zarówno przyrodzonego jak i nadprzyrodzonego. Wszystko, cokolwiek istniało, istnieje i będzie istnieć, swoje najwyższe i ostateczne uzasadnienie i wytlumaczenie ma w miłości Bożej. Jest zasadnicza różnica między Bożą miłością i miłością stworzeń. Miłość Boża jest nie tylko nieskończona w swej doskonałości – gdy tymczasem miłość stworzeń, nawet najdoskonalszych, zawsze jest ograniczona – lecz przede wszystkim jest ona »stworcza«. Cechą właściwą miłości Bożej jest skuteczność. U Boga »miłować« to znaczy »dawać byt«. Miłość stworzeń natomiast zakłada uprzednio istniejące dobro i jest reakcją psychiki na dobro poznane. Jest to miłość »afektywna«, podczas gdy Boża miłość jest »efektywna«, tworząca dobro w rzeczach. Mówiąc jeszcze inaczej, to nie stworzenia są dobrocią wywołującą miłość w Bogu, ale miłość Boża sprawia dobroć w stworzeniach. Żadne dobro, poza nieskończoną miłością Boga, nie może na Niego oddziaływać. Bóg, kochając siebie od wieków z konieczności, komunikuje dobrowolnie, w sposób skończony, swą dobroć stworzeniom. Tą właśnie miłością siebie samego w stworzeniach, miłością dobrowolnie zamierzoną i zdecydowaną, Bóg stwarza. Akt stwórczy, czyli powołanie przez Boga jakiejś rzeczy do istnienia, jest aktem Jego miłości względem stworzenia. Albo, ściśle rzecz biorąc, aktem miłości siebie samego w stworzeniach. Nie ma w Bogu ani poza Bogiem nic, co by przymuszało Go do miłości kogokolwiek poza Jego nieskończoną dobrocią, bo poza Nim nie istnieje nic, co by nie było dziełem Jego miłości. Nie tylko sama rzecz powołana do istnienia, ale także jej przymioty i stopnie doskonałości każdego bytu są owocem stwórczej miłości Boga, stosownie do zasady, że »żaden byt nie byłby lepszy i doskonalszy od drugiego, gdyby Bóg nie chciał dla niego większego dobra«. Słowem, u podstaw wszystkiego, co istnieje, leży miłość stwórcza; nieskończona w swej doskonałości, gdy ją rozpatrywać w Bogu, mniej lub więcej doskonała – rozpatrywana od strony stworzeń. Bóg, kochając, nie szuka dobra udoskonalającego, bo jest pełnią bytu i jest niezmienny, dlatego On jeden kocha w sposób doskonały. Człowiek, kochając – nawet najbardziej bezinteresownie – doskonalili się, otrzymuje coś dla siebie, bogaci się, a więc w gruncie *rzeczy* chce dobra dla siebie. Bóg – kochając daje, aby dawać (...). Pierwszą rzeczą, jaką Bóg miłując daje stworzeniom, to powołanie ich do bytu, aby przez to że są, mogły dalej być kochane przez Niego”, por. STh, 1, q. 20, a. 2: „*Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*”. STh, 1, q. 20,

Stanowi także fundament dla wyjaśnienia naturalnego pragnienia Boga<sup>1148</sup> i diskutowanego stosunku natury i nadprzyrodzoności. Ale zanim ukazana zostanie nauka Kosteckiego o naturalnym pragnieniu Boga i niemożności zaspokojenia go własnymi siłami, podanych zostanie kilka przykładów zamykania się człowieka na Boga jako dobro powszechne. Jest to problem bardzo ważny i bardzo aktualny. Na przykład, „ten jedyny sługa z przypowieści o talentach, który zmarnował swoje życie, miał fatalnie nieprawdziwy obraz swego pana, co uformowało w nim postawę przestraszonego niewolnika (por. Mt 25,24n). Jeśli sobie przypomnieć dokonaną przez Kanta krytykę moralności heteronomicznej, czy lęki Nietzschego i Sartre’a przed Bogiem, zagrażającym jakoby ludzkiej wolności, nie będzie przesadą twierdzenie, że wręcz cała nasza cywilizacja europejska nie umie radykalnie przewyciężyć niektórych, nieraz bardzo fałszywych, wyobrażeń o Bogu. Spróbujmy zrozumieć, na czym polega zamykanie się na Boga, jakie dokonuje się obecnie na miarę całej naszej europejskiej cywilizacji, mianowicie w procesach sekularyzacyjnych. Sekularyzacja jest to gigantyczna, trwająca już trzecie stulecie, próba sprowadzenia wiary w Boga do pogańskich o Nim wyobrażeń. Nurt ateistyczny stanowi tylko stosunkowo niewielki strumyk w postępującej sekularyzacji. Większość zsekularyzowanych ludzi nie zamierza wyrzekać się Boga, pragnie nawet zachować swoją chrześcijańską tożsamość religijną. Zeświecczenie da się bowiem doskonale pogodzić z uznawaniem Boga, jego istota polega bowiem nie na odrzuceniu Boga, ale na takim układaniu życia, zarówno indywidualnego, jak i społecznego, jakby Boga nie było”<sup>1149</sup>. Naturalne pragnienie<sup>1150</sup>

---

a. 3: „*Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid aliio melius, si Deus non vellet uni maius boni quam alteri*”. Więcej na ten temat J. Salij OP, *Bóg jako dobro powszechne* [w:] *Eseje tomistyczne*, W drodze, Poznań 1995, s. 9-21.

<sup>1148</sup> TŻN, s. 32-35: „Pewnego rodzaju ciężenie człowieka ku nieskończoności jest faktem, i wszyscy jesteśmy tego świadomi. Nazywamy to »naturalnym pragnieniem« oglądania istoty Pierwszej Przyczyny wszechrzeczy. Podpada ono wprawdzie w pewnej mierze pod naszą świadomość, ale jest bardzo ogólnikowe i niejasne, jeśli chodzi o jego przedmiot. Wszyscy pragniemy dobra w ogóle i to podstawowe pragnienie przejawia się ustawicznie w miłości i pragnieniu dóbr cząstkowych. W poszczególnych codziennych pragnieniach, które nurtują naszą psychikę i są źródłem naszych czynności, zawarte jest *implicite* pragnienie Boga. Człowiek, pragnąc jakiegokolwiek dobra, pragnie tym samym dobra nieskończonego. Jego pragnienia szczegółowe mają więc u podstaw pragnienie tego dobra nieskończonego, które wszystko i wszystkich pociąga ku sobie. W pewnym znaczeniu można mówić o powszechnym prawie przyciągania przez dobro nieskończone, któremu to prawu podlega całe stworzenie. Bóg – Dawca bytu – przyciąga ku sobie jako ku źródłu, z którego wszystko wypłynęło. Początek wszystkiego jest równocześnie celem ostatecznym wszystkiego. Dlatego każde poszczególne pragnienie, nurtujące człowieka, wypływa z tego podstawowego naturalnego ciężenia stworzeń ku swemu Początkowi – Dobru Nieskończonemu”.

<sup>1149</sup> Por. J. Salij OP, *Dlaczego zamykamy się na Boga* [w:] *Nasze czasy są o.k.*, dz. cyt., s. 46-58. „Tę gigantyczną ucieczkę od Boga żywego i prawdziwego, jaka dokonuje się w Europie od czasów Oświecenia, znakomicie streścił Jan Paweł II, w swojej książce *Przekroczyć próg nadziei* (Lublin, 1994). Bóg mentalności oświeceniowej, pisze papież, odpowiadając na pytanie ósme i dziewiąte jest stanowczo

przez człowieka Boga jako dobra powszechnego stanowiło zdaniem dominikańskiego teologa wielką zagadkę, tajemnicę, o której się żywo dyskutuje. Kostecki postawił pytanie: „czym to pragnienie właściwie jest? Jeżeli jest naturalnym pragnieniem oglądania istoty Bożej, to jako naturalne musi zostać zaspokojone, bo jest nie do pojęcia pragnienie naturalne, które zdążałoby w pustkę i nie miało swego odpowiednika. A więc pragnienie widzenia Boga w Jego rzeczywistości jest dla nas czymś naturalnym – co wszakże uzależnione jest od woli Bożej. Skoro jednak to pragnienie dotyczy oglądania istoty Bożej, wobec tego zmierza do przedmiotu nadprzyrodzonego. Jest zaś rzeczą nie do pojęcia, żeby natura zdążyła do tego, co ją ze wszech miar przewyższa, co jest dla niej nadnaturą. Co ważniejsze, jeżeli przyjęlibyśmy, że natura zdążyła do nadprzyrodzoności, łaska przestałaby być darem darmowym, co należy do jej

---

Bogiem pozaświatowym. Bóg obecny w świecie wydawał się niepotrzebny dla umysłowości wykształconej na przyrodniczym poznaniu świata. Podobnie Bóg działający w człowieku miał się stać niepotrzebny dla nowoczesnej świadomości, dla nowoczesnej nauki o człowieku, badającej mechanizmy świadome i podświadome jego postępowania. Racjonalizm oświeceniowy wytańczył prawdziwego Boga, a w szczególności Boga Odkupiciela poza nawias. (...). Oznaczało to, że człowiek powinien żyć, kierując się tylko własnym rozumem, tak jakby Bóg nie istniał. Nie tylko wypada poznawać świat obiektywnie, tak jakby Bóg nie istniał, gdyż założenie istnienia Stwórcy czy Opatrzności nie jest nauce na nic potrzebne, ale trzeba również postępować tak, jakby Bóg nie istniał, to znaczy tak, jakby Bóg się światem nie interesował. Racjonalizm oświeceniowy mógł się zgodzić na Boga pozaświatowego, zwłaszcza że jest to tylko pewna niesprawdzalna hipoteza. Konieczne jednak było, by takiego Boga wyeliminować ze świata” (s. 56-57). „Dla umysłowości oświeceniowej światu nie jest potrzebna miłość Boga. Świat jest samowystarczalny. A z kolei Bóg nie jest przede wszystkim miłością. Jeżeli już jest, to jest samym rozumem, rozumem odwiecznie poznającym. Natomiast nikomu nie jest potrzebna Jego interwencja wewnątrz świata, który istnieje, który jest samowystarczalny. Taki właśnie samowystarczalny świat, przejrzysty dla ludzkiego poznania, coraz bardziej wolny od tajemnic w wyniku działalności naukowej, coraz bardziej staje się poddany człowiekowi jako niewyczerpalne tworzywo, człowiekowi-demiurgowi nowoczesnej techniki. Taki właśnie świat ma uszczęśliwić człowieka” (s. 58). „Otóż zamykanie się bez reszty w świecie doczesnym skutecznie oddala człowieka od Boga, ale zarazem wykorzenia go z autentycznej rzeczywistości”.

<sup>1150</sup> Jedynie byt niedoskonały zdolny jest do postępu, do wzrostu, posiada pragnienia. Byt doskonały, dlatego właśnie, że jest doskonały, wymyka się wszelkiemu postępowi, pragnieniu. Człowiek zdaniem Kosteckiego jest bytem niedoskonałym, zależnym w swej najgłębszej strukturze od Boga. „Pan Bóg stwarzając wszechświat chciał, ażeby istniały w nim byty świadome swego istnienia, które znałyby swoją zależność od Stwórcy, uznawały ją i wyrażały w sposób właściwy naturze stworzeń rozumnych i doszły do uczestnictwa w osobistym szczęściu Boga”, por. TŻN, s. 31. W związku z tym Bóg w ten sposób przysposobił człowieka do celu: „otrzymał od Boga naturę zdolną do posiadania Go: *capax Dei*” (tamże). Stopień doskonałości bytu zależy od celu. Bóg stwórca, wyznaczając cel rzeczom, stosownie do tego celu określa granice ich doskonałości. „Powołując człowieka do istnienia i przeznaczając mu jako cel ostateczny współzycie ze Sobą przez bezpośrednią kontemplację swojej istoty, stworzył Go Bóg na wzór Samego Siebie. Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył”. Człowiek jest równocześnie duchem i materią, co język filozoficzny wyraża krótko: *animal rationale*. Z racji swej duchowości człowiek jest obrazem Boga, a przez to *capax Dei*. „Bo tym, co sprawia, że [dusza] jest obrazem Boga, jest jej zdolność uczestniczenia w Nim. Tak wielkie dobro jest dla niej dostępne jedynie dlatego, że jest obrazem Boga. Jest *capax Dei* nie w tym znaczeniu, jakoby człowiek posiadał naturalną zdolność przyjęcia łaski mocą działania naturalnego, tak jak materia jest w możności przyjęcia takiej czy innej formy pod wpływem działania przyczyn stworzonych, lecz w tym znaczeniu, że przez duchową właściwość swojej osoby może nie tylko Boga poznać z otaczającego go świata, ale jest także zdolny przyjąć łaskę, która prowadzi do oglądania istoty Bożej” (tamże).

istoty”<sup>1151</sup>. Według dominikańskiego teologa jest faktem, że człowiek został w taki sposób stworzony w przestrzeni miłości Bożej, że jest przeznaczony do jednego celu ostatecznego, lecz „jako stworzenie nie może żadną miarą wyłonić ze swej natury pragnienia nadprzyrodzonego. Zbyt wielka jest przepaść między tym, co przyrodzone, a tym, co nadprzyrodzone. Byt stworzony nie może siłami przyrodzonymi kochać czy pragnąć dobra nadprzyrodzonego. Miłość naturalna i pragnienie człowieka idą w kierunku nieskończoności, ale nie odnoszą się wprost do nieskończoności nadprzyrodzonej, to znaczy do Boga w Jego życiu wewnętrznym”<sup>1152</sup>.

Otóż jego zdaniem istniejące w człowieku pragnienie dobra powszechnego, pragnienie jakiejś nieskończoności, „stanowi właściwość istoty duchowej, która z natury otwarta jest na nieskończoność oraz powołana do dobra nieskończonego”<sup>1153</sup>. Kostecki rozumiał pod pojęciem człowieka jako istoty duchowej następującą treść: „Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył” (Rdz 1,27). Człowiek jest równocześnie duchem i materią, co język filozoficzny wyraża krótko: *animal rationale*. Z racji swej duchowości człowiek jest obrazem Boga, a przez to *capax Dei*. „Bo tym, co sprawia, że [dusza] jest obrazem Boga, jest jej zdolność uczestniczenia w Nim. Tak wielkie dobro jest dla niej dostępne jedynie dlatego, że jest obrazem Boga. Jest *capax Dei* nie w tym znaczeniu, jakoby człowiek posiadał naturalną zdolność przyjęcia łaski mocą działania naturalnego, tak jak materia jest w możności przyjęcia takiej czy innej formy pod wpływem działania przyczyn stworzonych, lecz w tym znaczeniu, że przez duchową właściwość swojej osoby może nie tylko Boga poznać z otaczającego go świata, ale jest także zdolny przyjąć łaskę, która prowadzi do oglądania istoty Bożej”<sup>1154</sup>.

To pragnienie dobra powszechnego bierze się z otwarcia rozumu i woli człowieka na prawdę i dobro powszechne, otwarcia natury ludzkiej, które potwierdza, że jest ona stworzona przez Boga, jest dziełem Jego miłości: „albo ściślej rzecz biorąc, aktem miłości siebie w stworzeniach. (...). To nie stworzenie swą dobrocią wywołuje miłość w Bogu, ale miłość Boża sprawia dobroć w stworzeniach. (...) Pierwszą rzeczą, jaką Bóg miłując daje stworzeniom, to powołanie ich do bytu, aby przez to, że są, mogły dalej być kochane przez Niego”<sup>1155</sup>.

---

<sup>1151</sup> TŻN, s. 33.

<sup>1152</sup> Tamże, s. 34.

<sup>1153</sup> Tamże.

<sup>1154</sup> Tamże, s. 31.

<sup>1155</sup> Tamże, s. 12.

Zdaniem Kosteckiego pragnienie dobra powszechnego „samo przez się nie mówi nam (...) i nie może powiedzieć, że tym dobrem nieskończonym jest Bóg widziany w swej istocie. Człowiek jest zdolny osiąść dobro nadprzyrodzone i cieszyć się nim, gdyż może je poznać i w sposób nadprzyrodzony ukochać, ale tylko przy szczególnym wzmocnieniu przez Boga. W samym pragnieniu dobra nieskończonego nie można dopatrywać się nawet zarodka nadprzyrodzoności lub jakiejś dyspozycji czy skierowania ku nadprzyrodzoności. Takie skierowanie, pragnienie i ukochanie może jedynie przyjść od Boga przez udzielenie daru istotnie nadprzyrodzonego, mianowicie łaski. Łaska przekształca to naturalne pragnienie nieskończoności w pragnienie i miłość nadprzyrodzoną, czyli w pragnienie Boga takiego, jakim On istotnie jest i jakim się nam objawił; jakiego poznajmy tymczasowo i niedoskonale przez wiarę i jakiego zobaczymy kiedyś bezpośrednio *sicut est*. Dopiero z chwilą uświęcenia przez łaskę można mówić o nadprzyrodzonym pragnieniu oglądania istoty Boga i o miłości nadprzyrodzonej. Nadprzyrodzone pragnienie Boga pod wpływem łaski sięga nieskończenie dalej i głębiej niż naturalne i wrodzone pragnienie dobra. Dosięga ono rzeczywistości Bożej, którą Bóg postanowił oddać człowiekowi przez wyniesienie go na poziom nadprzyrodzony: »Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują« (1 Kor 2,9)”<sup>1156</sup>.

Tak więc idea dobra powszechnego oraz idea dóbr szczegółowych oraz rozróżnienie natury i nadprzyrodzoności w przestrzeni stwórczej i bezinteresownej miłości stwórczej Boga spełniają fundamentalną rolę w wyjaśnieniu naturalnego pragnienia Boga i niemożności zaspokojenia go poza Nim. Dobro powszechne to Bóg, dobro szczegółowe to człowiek oraz inne byty stworzone. Natura człowieka to rozum i wola stanowiące podstawę jego osobowości, a zarazem obraz Boga (*imago Dei*). Nie są one w sensie absolutnym autonomiczne, lecz w sensie bytowym gruntownie zależą od Boga, od Jego miłości „efektywnej”. Pragnienie dobra nieskończonego, powszechnego jest właściwością natury człowieka, otwarcia woli człowieka w ogóle na dobro. Naturalne pragnienie Boga jest właściwością nadprzyrodzoności, która, przebóstwiając naturę, nie poszerza otwarcia woli człowieka na dobro, ale je „jakościowo” przekształca w pragnienie Boga Osobowego, takim jaki jest w swym życiu Osób Trójcy Świętej. Przywołać można przykład, który podał Kostecki, że

---

<sup>1156</sup> Tamże, s. 33-34.

czynność cerowania Maryi była zwyczajnym zajęciem, jednakże poprzez Pełnię łaski *plenitudo redundantiae* więcej wysługiwała niż ofiary wszystkich męczenników. „Uświęcenie łaską to początek realizacji planu, jaki przyświecał Bogu przy stwarzaniu człowieka. Nieskończona Miłość, dekretując istnienie człowieka, równocześnie dekretuje oddanie się temu człowiekowi jako przedmiot bezpośredniego poznania i miłości, a w dalszej konsekwencji uczynienie człowieka takim, aby był *capax Dei*, oraz udzielenie mu niezbędnej pomocy do tego, aby mógł ten dar nieskończony przyjąć. Bóg dzieli się z nami swoją miłością i rozlewa ją samorzutnie. Jest to najważniejsza rzecz w planowaniu i urzeczywistnieniu wszechświata; jest to odwieczny cud Jego nieskończonej miłości. Z miłości stwarza człowieka i tak go stwarza, aby mógł on tę nieskończoną Miłość przyjąć. Jest to zadziwiający cud, nieoczekiwany i nie należący się dar”<sup>1157</sup>. Nie ma przeciwstawienia ani zdominowania naturalnego pragnienia dobra powszechnego i naturalnego pragnienia Boga Osobowego<sup>1158</sup>. Nie ma również kolizji między naturą a nadprzyrodzonością. Nie ma sensu mówić o dualizmie natury i nadprzyrodzoności, gdyż pierwszą rzeczą, jaką Bóg miłuje w stworzeniach, jest powołanie ich do bytu, aby przez to, że są, mogły być dalej kochane przez Niego. Nie jest tak, że natura człowieka jest dziełem samej siebie, gdyż wówczas jej naturalne pragnienie byłoby pragnieniem jedynie dobra szczegółowego. Owo „dalej” w miłości stwórczej Boga objawia się naturalnym pragnieniu Boga – Trójcy Osób przez łaskę w porządku już nadprzyrodzonym. Czyli Bóg chce więcej dać nam dobra, „silniej” nas

---

<sup>1157</sup> Tamże, s.34.

<sup>1158</sup> Tamże, s. 28-29: „Wyniesienie człowieka na poziom nadprzyrodzony nie jest bynajmniej czymś dodanym od zewnątrz naturze ludzkiej, jak gdyby przyodzianiem go w łaskę przydaną do jego człowieczeństwa, co znów człowiek winien przyjąć na mocy dekretu Bożego. Wyniesienie do nadprzyrodzoności dokonało się u podstaw, u samego korzenia dzieła stworzenia. Bóg w swej dobroci postanowił stworzyć człowieka i równocześnie przybrać go za swe dziecko. Ostateczną racją istnienia ludzi jest uczestniczenie w wewnętrznym życiu trynitarnym przez bezpośrednią kontemplację istoty Bożej. Ludzkość ma więc jeden cel ostateczny; według niego każdy poszczególny człowiek winien ustawiać swe życie. Wszystko w życiu ludzkim ma być nastawione na cel nadprzyrodzony i wszystko w najdrobniejszych szczegółach winno być do niego odniesione. Nie można mówić o dwóch celach ostatecznych i dwóch porządkach, przyrodzonym i nadprzyrodzonym, istniejących obok siebie w ten sposób, że rzeczy doczesne podlegałyby jednemu, a sprawy ducha i religii – drugiemu. Można mówić o hierarchii celów i porządków, ale nie o równoległym ich współistnieniu. Wszystkie cele szczegółowe i odpowiadające im porządki są podporządkowane celowi ostatecznemu, nadprzyrodzonemu jako jego części składowe, a ich połączenie i należyte skoordynowanie stanowi jeden porządek nadprzyrodzony. Wszystko jest i powinno być ustawione wokół celu nadprzyrodzonego. Kiedy więc mówimy, że łaska zakłada naturę, nie znaczy to, że cel nadprzyrodzony zakłada uprzednio istniejący cel przyrodzony i że cel nadprzyrodzony zostaje mu naddany, ale że człowiek, chcąc osiągnąć cel nadprzyrodzony, musi najpierw istnieć jako stworzenie, mieć wszystkie dane właściwe stworzeniu, by dopiero móc przyjąć dary nadprzyrodzone, uzdalniające go do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Człowiek jest najpierw – pierwszeństwem natury – konkretną naturą ludzką, na której Bóg zaszczerpia dary łaski. Ludzkość faktycznie postawiona jest w świecie nadprzyrodzonym. Celem jej istnienia na ziemi jest przygotowanie się do kontemplacji istoty Bożej, a po dojściu do Boga – aktualna i wiecznotrwała kontemplacja Stwórcy”.

stwarza przez łaskę, ale zawsze uwzględnia w swoim działaniu wolną wolę człowieka. Według Kosteckiego wola człowieka jest otwarta na wszelkie dobro, bo jest stworzona przez Boga, który jest Dobrem. Ma więc możliwość wyboru między dobrami szczegółowymi, zarówno rzeczywistymi, jak i pozornymi; może również odrzucić dobro powszechne – Boga. Wolność woli człowieka polega więc na niezdeteterminowaniu do żadnego dobra szczegółowego, gdyż jest otwarta na dobro nieskończone. Ale również nie jest zdeterminowana, jeśli chodzi o Boga jako Dobro najwyższe. Jeśli jednak człowiek nie będzie się sprzeciwiał swej naturze objawiającej się przez rozumność i wolę otwartą na dobro powszechne – Boga, nieprawdopodobnie mocne i głębokie staje się owo naturalne pragnienie dobra powszechnego rozpoznane przez rozum jako Bóg w Trójcy Osób. „Łaska i towarzysząca jej nadprzyrodzona cnota miłości idą po linii naszego naturalnego nastawienia i otwarcia się na nieskończoność. Są jednak dobrami zupełnie innego porządku. Człowiek powinien je przyjąć i na ofiarowaną sobie Miłość odpowiedzieć miłością. Może ich jednak nie przyjmując, wzgardzić nimi; może na Miłość ofiarowywaną mu w łasce Bożej odpowiedzieć zamknięciem się w sobie, umiłowaniem siebie ponad wszystko. Może więc dobrowolnie nie chcieć i nie dążyć do celu, jaki Bóg przed nim postawił. Nieprzyjęcie ofiarowanego daru łaski staje się największą tragedią człowieka. Powoduje ono w nim wewnętrzne rozdarcie; z jednej strony miłość naturalna skłania go ku dobru nieskończonemu, z drugiej zaś strony zamknięcie się w sobie, wskutek dobrowolnego nieprzyjęcia daru łaski, powoduje dobrowolne niechcenie Boga, a chcenie siebie jako celu ostatecznego. To wewnętrzne rozdarcie przejawia się za życia na ziemi w niepokoju sumienia, w całej zaś pełni wystąpi po odłączeniu się duszy od ciała jako »stan potępienia«. Stan potępionych to stan wewnętrznego rozdwojenia i nieporządku u samych podstaw. Przyrównać go można do stanu człowieka zakochanego, który poróżnił się z osobą ukochaną i dobrowolnie się od niej odwrócił. Miłość od wewnątrz popycha go ku niej, lecz nieuporządkowana miłość własna staje w poprzek i nie pozwala iść za wołaniem serca. Kto wzgardził miłością ofiarowaną przez Boga i zamknął się w sobie, odczuwa naturalny i głęboko zakorzeniony głód Boga – Dobra Nieskończonego; doświadcza niewystarczalności dobra, jakie zawiera się w jego własnej istocie, a równocześnie to świadome odwrócenie się od Najwyższego Dobra nie pozwala mu na zmianę wewnętrznego nastawienia. Za życia zmiana ta jest zawsze jeszcze możliwa, bo Bóg nikomu nie odmawia łaski, po śmierci jednak postawy odwrócenia się od Boga już nie można zmienić. Dobrowolne przekreślenie naturalnej



miłości Boga i wzgardzenie miłością nadprzyrodzoną staje się torturą dla tego, kto nie poszedł po linii myśli Bożej, przeznaczającej człowieka do celu nadprzyrodzonego. Stworzony do współdziałania w życiu i szczęściu Boga, człowiek nie może znaleźć szczęścia gdzie indziej, jak tylko w Bogu oglądanym bezpośrednio. Nieosiągnięcie Boga z własnej winy pozostawia człowieka samemu sobie razem z jego pragnieniem niezaspokojonym, trawiącym go na zawsze. Brak Boga, stan odwrócenia od Niego, postawa dobrowolnej nienawiści wobec tego, do czego rwie się cała nasza natura, to największe nieszczęście dla stworzenia rozumnego. Nieszczęście to spowodowane jest przez nieprzyjęcie największego Daru, jaki Bóg dać może, mianowicie Jego samego”<sup>1159</sup>.

Tak więc, według Kosteckiego, otwarcie w naturze człowieka, będące wynikiem aktu stwórczej miłości Boga, umożliwia pragnienie dobra powszechnego, nieskończonego – Boga<sup>1160</sup>. Natura i łaska zaś wspólnie wytyczają człowiekowi drogę do celu nadprzyrodzonego jako do czegoś jednego i jedyne<sup>1161</sup>. Na tej drodze natura i łaska współdziałają ze sobą i wzajemnie się wspomagają. Jedynie wolna wola może tę współpracę zniweczyć, opierając się łasce i zatrzymując się na sobie. Natomiast zgodne i harmonijne współdziałanie tych dwóch czynników prowadzi do oglądania Boga „twarzą w twarz”, do kontemplacji Trójcy Przenajświętszej, co stanowi sens istnienia istot rozumnych. Zagadnienie naturalnego pragnienia Boga objawia więc zdaniem Kosteckiego istotę osoby ludzkiej. Człowiek w najgłębszych pokładach swej natury jest dobry, pragnie dobra powszechnego, a dzięki łasce Bożej rozpoznaje to dobro

---

<sup>1159</sup> Tamże, s. 34-35.

<sup>1160</sup> Tamże, s. 29: „Ściśle rzecz biorąc, wszystko, cokolwiek człowiek posiada i czym jest, jest darmowe i człowiekowi się nie należy – a więc wszystko w pewnym znaczeniu jest łaską. Stworzenie nie może mówić o jakimś prawie do istnienia. U podstaw wszelkiego bytu stworzonego znajduje się dobrowolna miłość Boga. Bogu spodobało się powołać człowieka do istnienia. Mógł tego nie uczynić i nie byłby przez to ani mniej dobry, ani mniej doskonały. Każde stworzenie jest dziełem łaskawości Bożej”.

<sup>1161</sup> Tamże, s. 30: „Kiedy Bóg stwarza, udziela istnienia właściwego naturze stwarzanego bytu; gdy natomiast uświęca człowieka, daje mu Siebie samego jako dar. Jest to dar niestworzony, a więc istotnie nadprzyrodzony, mający swe źródło w nieskończonej miłości Bożej. Przyjęcie daru niestworzonego – jakim jest sam Bóg – domaga się ze strony stworzenia, które dar ten odbiera, należytego przygotowania. Aby mogło ono na taki dar należycie zareagować, musi posiadać proporcjonalne uzdolnienia. Takie uzdolnienia i energie wnosi łaska uświęcająca, która wypływa z daru niestworzonego i równocześnie dysponuje duszę na jego przyjęcie. Łaska uświęcająca – dar stworzony – pozostaje w ścisłej łączności z darem niestworzonym – Bogiem, oddającym się duszy tak, że Boga, który oddaje się duszy, nie można żadną miarą oddzielić od łaski stworzonej. Łaska uświęcająca towarzyszy nieodłącznie Bogu przychodzącemu do duszy i przygotowuje na Jego przyjście. Dlatego jest ona darem istotnie nadprzyrodzonym, tak jak sam Bóg oddający się duszy. Łaska, zarówno niestworzona jak i stworzona, jest dziełem osobistej i bezinteresownej miłości Boga. Przez łaskę Bóg w swej dobroci daje stworzeniu samego Siebie, czyli to, co jest najbardziej Jego osobiste. To zaś, co osobiste, jest ze wszech miar innym nienależne, a jeśli się to komuś oddaje, oddaje się jako coś darmowego, jako łaskę”.

powszechne jako Kochającego Boga. „Po prostu rzeczywistość jest Boża, cała zanurzona w obecności Boga kochającego. Nie jest w naszej mocy ustanowić, że my nie chcemy, by Bóg był tak blisko, że wolimy Go mieć gdzieś daleko. Kiedy zaczynamy kształtować swój świat daleko od Boga, znaczy to po prostu, że uciekamy od rzeczywistości; i nie tylko od Boga wówczas uciekamy, ale również od samych siebie, a nawet od sensownego radowania się wartościami doczesnymi. Wcześniej czy później musi okazać się, że umieściliśmy swoje życie w jakichś wymiarach ułudy, gdzie króluje nicność i śmierć. Bóg na ten nasz bunt odpowiada prawdziwie po Bożemu: »Jaką nieprawość znaleźli we Mnie wasi przodkowie, że odeszli daleko ode Mnie?« (Jr 2,5). I ostatecznie, żeby tylko nas uratować, daje nam swojego Jednorodzonego Syna. Również dzisiaj, każdy, kto Go przyjmie całym sercem, »nie zginie, ale będzie miał życie wieczne« (J 3,16)”<sup>1162</sup>. Zacytować wypada na koniec św. Augustyna, który wyraził bardzo pięknie to naturalne pragnienie Boga w słowach: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”<sup>1163</sup>.

## **5.2. Stosunek natury do łaski oraz wyjaśnienie hipotezy natury czystej w ujęciu Kosteckiego**

W świetle tego, co zostało wyżej powiedziane na temat naturalnego pragnienia Boga w ujęciu Kosteckiego, ziejące grozą wydają się roszczenia Nietzschego dotyczące „śmierci Boga” i idei „mocy własnej woli,” własnego „nadczołowieczeństwa”. Oto charakterystyczny fragment z *Wiedzy radosnej*: „Człowiek oszalały. Czy nie słyszeliście o owym człowieku oszalałym, w południe latarnię zaśwycił, wybiegł na targ i wołał bezustannie: »Szukam Boga, szukam Boga«. Ponieważ zgromadziło się tam właśnie wielu z tych, którzy w Boga nie wierzyli, więc wzbudził wielki śmiech. Czyliż zginął? – spytał jeden. Czyż zabłąkał się jak dziecko? – rzekł drugi. Czy się ukrywa? Może boi się nas? Czy nie wsiadł na okręt? Wywędrował? – tak krzyczeli i śmieli się w zgiełku. Oszalały człowiek wskoczył między nich i przeszywał ich spojrzeniami swemi. Gdzie się podział? – zawołał. – Powiem wam. Zabiliśmy go – wy i ja. Wszyscy jesteśmy jego zabójcami [...]. Bóg umarł. Bóg nie żyje. Myśmy go zabili. Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmoźniejsze, co świat dotąd

---

<sup>1162</sup> Por. J. Salij OP, *Dlaczego zamykamy się na Boga*, w: *Nasze czasy są OK*, dz. cyt., s. 52.

<sup>1163</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, 1, 1, Znak, Kraków 2004.

posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami – kto zetrze z nas tę krew? (...) Opowiadają też, że człowiek oszalały tego samego dnia jeszcze do różnych się wdzierał kościołów i nucił tam swoje *Requiem aeternam deo*. Wyprowadzony i zapytany, odpowiadał wciąż jedno: »Czymże są jeszcze te kościoły, jeśli nie są już grobowcami i pomnikami boga?«<sup>1164</sup>. Wypowiedź Nietzschego jest odczytywana bardzo różnorodnie: jedni interpretują ją jako stwierdzenie socjologicznego faktu narastania laicyzacji Europy, inni widzą w niej doktrynalny ateizm. Jednakże, jak słusznie zauważył Cz. S. Bartnik dla Nietzschego „samolubstwo panów jest stanem świętym, ciało jest ważniejsze od ducha, przymioty wrodzone, cielesne od nabytych i wyuczonych. Moralność nową ma ożywiać życie w sobie: ono jest celem. Stąd nowe formy moralne mają się opierać na instynktach tego życia, nie na rozumie, na rozwoju nie na krepującej ascezie itd. Ideałem jest „nadczołowiek – *Übermensch*. Jest to typ najdoskonalszy biologicznie i żywotnie. Na »wyhodowanie« takiego człowieka czekamy”<sup>1165</sup>. Kostecki być może nawiązał do powyższej wypowiedzi, radykalnie ją krytykując: „Bóg chce, by człowiek pozostając sobą, czyli tzw. *animal rationale* – według wyrażenia filozofów – był równocześnie »nadczołowiekiem«, należał do rodziny Bożej, brał czynny udział w wewnętrznym życiu Boga. Stwarzając go, Bóg stawia przed człowiekiem cel ponadludzki, mianowicie bezpośrednie oglądanie Boga »tworząc w twarz«, co jest właściwe samemu Bogu”<sup>1166</sup>.

Bardzo ważnym więc, jakby drugim krokiem jego refleksji o łasce przebóstwiającej poszczególnych ludzi, było wyjaśnienie stosunku natury i łaski oraz tzw. hipotezy natury czystej (*natura pura*). Zgodnie ze stanem faktycznym wyjaśnienie tego tematu będzie miało wpływ na całą filozofię, teologię i inne nauki, na życie ludzi. Źródła wielu nieporozumień i sprzecznych opinii w tej kwestii stosunku natury

---

<sup>1164</sup> Por. ks. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1979, s. 75-86. Por. Henri de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przekład A. Ziernicki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004. Główne przesłanie niniejszej książki jest następujące: ani filozofia, ani psychologia, ani inne nauki o człowieku nie potrafią do końca wydobyć i opisać jego tajemnicy. Henri de Lubac zgadza się z B. Pascalem, który napisał, że „Człowiek przekracza człowieka”. Człowiek nie może uciec od pytania o sens swego życia. Pytanie to prowokuje go, by otworzył się na Transcendencję i odkrył, że sam „jest pragnieniem Boga”: został przez Niego stworzony i nosi w sobie Jego obraz i podobieństwo. Przedłużeniem głębokiej i wnikliwej analizy Henri de Lubaca jest myśl i nauczanie Jana Pawła II, z którym spotkał się francuski jezuita podczas prac soborowych nad Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Odrzucenie Boga prowadzi człowieka do duchowej pustki i utraty sensu życia. W Adhortacji Apostolskiej *Ecclesia in Europa*, wydanej na progu XXI wieku, Jan Paweł II, pisząc o narzucaniu Europie antropologii bez Boga, stwierdza: „Europejska kultura sprawia wrażenie »milczącej apostazji« człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (*Ecclesia in Europa*, n. 9 – ze wstępu książki). Por. Henri de Lubac SJ, *Ateizm i sens człowieka*, Editions Du Dialogue, Paris 1969.

<sup>1165</sup> Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, wydanie drugie, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2001, s. 412-414.

<sup>1166</sup> TŻN, s. 36.

i łaski<sup>1167</sup> upatrywał Kostecki w nadmiernej i jednostronnej ontologizacji zarówno natury, jak i łaski w teologii zachodniej oraz w różnych formach nowożytnego naturalizmu ateistycznego, z drugiej zaś strony rozwijana w teologii wschodniej koncepcja „przebóstwienia” (*konsubstancjalizm*) wyraża się w tym, że „rzeczywistość łaski przedstawia dokończenie ontologii człowieka; pogłębiając i uzupełniając jego wrodzone i konstytutywne podobieństwo z Bogiem udziela mu Bożego sposobu istnienia”<sup>1168</sup>. Zdaniem ojca Romualda rozwiązanie problemu tkwiło w zintegrowaniu obu nurtów. Właściwe pojmowanie idei dobra powszechnego oraz otwarcia stworzenia rozumnego (woli) na dobro powszechne, a pod wpływem łaski otwarcie na Boga stanowi klucz do rozwiązania problemu. Człowiek ma naturę swoją stworzoną przez kochającego Boga, jakby „wyrasta” z tej Miłości. W naturze ludzkiej ta Miłość się odzwierciedla<sup>1169</sup>. Jednakże, natura człowieka w żaden sposób nie jest zdeterminowana

---

<sup>1167</sup> Więcej w doskonałej książce omawiającej dogłębnie problematykę natury i łaski: ks. A. Zuberbier, *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle teologii*, ATK, Warszawa 1973.

<sup>1168</sup> TŻN, s. 26: „Teologowie zachodni (...) rozpatrywali ją od strony ontycznej, przy czym w szczególny sposób podkreślali jej moc oczyszczającą człowieka z grzechu i usprawiedliwiająca go jak również jej darmowość i nienależność. Mniej zaś akcentowali jej łączność z obecnością Trójcy Świętej w duszach usprawiedliwionych. Traktat o łasce oddzielano od traktatu o Trójcy Świętej, a więc i od zagadnienia posłannictwa Osób Boskich. Natomiast teologowie wschodni na pierwszym planie stawiali łaską niestworzoną, czyli Boga oddającego się stworzeniu jako dar pierwszy i źródło wszystkich innych darów nadprzyrodzonych. Trafnie tę sytuację scharakteryzował o. Y. Congar: »Można by powiedzieć, że Wschód przywiązuje większą wagę do ontologii rzeczy i porządku łaski (linia przyczyny formalnej), Zachód zaś – do działania (linia przyczyny skutkowej). Porządek bytu; porządek działania. Wschód mówi o «przebóstwieniu». Chodzi o zrealizowanie podobieństwa Bożego, o stanie się «konsubstancjalnym» z Bogiem; rzeczywistość łaski przedstawia dokończenie ontologii człowieka; pogłębiając i uzupełniając jego wrodzone i konstytutywne podobieństwo z Bogiem, udziela mu Bożego sposobu istnienia. Chodzi o wywyższenie ontologii ludzkiej, o iluminację przekształcającą byt samej natury ludzkiej. Zachód mówi o «szczęśliwości», którą jest oglądanie Boga tak, jak On sam siebie widzi. Kresem jest nie tylko wypełnienie w nas podobieństwa Bożego, realizacja Bożej jasności, lecz również jakieś działanie, dla którego łaska i chwała są pojęte jako podmiotowa zasada tego działania. Łaska jest radykalną zasadą nadprzyrodzonych działań; pojmuje się ją jako partycypację w naturze Bożej, to znaczy w tym, co w Bogu stanowi zasadę aktów we właściwym sensie Boskich. Chwała albo *lumen gloriae* stanowi skuteczną zasadę aktu uszczęśliwiającego, dzięki któremu widzimy Boga tak, jak On sam siebie widzi. Nie chodzi więc o niepoznawalną istotę, o «nad-istotę», różną od «energii» – iż z pewnością uczestniczenie w samym bycie Boga jako Boga jest niemożliwe; ale łaskę i chwałę pojmujemy jako uczestniczenie w zasadzie działania Boskiego, w którym Bóg bierze Siebie samego za przedmiot; jako uczestniczenie, które czyni nas działającymi tak jak Bóg, widzącymi tak, jak Bóg. I to jest logiczne«. Należy zauważyć, że Sobór Trydencki, z powodu błędnego pojmowania usprawiedliwienia przez protestantów, dużo miejsca poświęcił zagadnieniu samego usprawiedliwienia, a przebóstwienie przez łaskę, usynowienie, zjednoczenie z Bogiem i zamieszkiwanie Trójcy Świętej w duszach pozostawił jakby na marginesie. Dopiero Petawiusz, a następnie M. J. Scheeben zwrócili uwagę na łaskę niestworzoną, na obecność Osób Boskich w duszach i na stosunek łaski stworzonej do niestworzonej”.

<sup>1169</sup> TŻN, s. 31-33: „Dusza z natury swej jest zdolna przyjąć łaskę Boga. Będąc duchową, obdarzona jest zdolnością poznawania i miłowania. Przedmiotem poznania umysłu jest byt w całej swej rozciągłości. A więc wszystko co jest bytem, może zostać przez rozum poznane. Wprawdzie przedmiotem właściwym rozumu ludzkiego jest istota rzeczy zmysłowych, do których dociera on poprzez zmysłowe władze poznawcze, nie przeszkadza to jednak, że poprzez rzeczy zmysłowe rozum może stworzyć się na rzeczywistości duchowe wyższego rzędu i poznać je prawdziwie, chociaż niedoskonale. To samo należy powiedzieć o woli. Jako władza duchowa wola jest otwarta na dobro powszechne; kochać może nie tylko dobra zmysłowe, ale i duchowe, a przede wszystkim Dobro Nieskończone – Boga. Ponieważ człowiek

przez dobro szczegółowe a nawet powszechne. Pomimo tego otwarcia woli na dobro powszechne, człowiek może je odrzucić, człowiek może odrzucić miłość Boga, może powiedzieć „nie”. Jednak czymś właściwym, logicznym, zgodnym z naturą jest osiągnięcie dobra powszechnego, dobra prawdziwego, jest osiągnięcie Boga, uczestnictwo w Jego życiu trynitarnym, czymś wielce właściwym jest powiedzenie Bogu „tak”.

Kostecki starał się spojrzeć na świat i człowieka od strony realnej, od strony Boga. Jego nauka była teocentryczna, trynitarna, osobowa. Wokół idei Boga w Trójcy Osób, niejako wokół Boskiej Miłości, niczym przy ognisku, układał on poszczególne elementy stworzonego świata. Najbliżej znalazły się stworzenia rozumne (aniołowie i ludzie), potem świat stworzeń ożywionych i nieożywionych. Przyjmując taki punkt wyjścia w swojej refleksji, Kostecki starał się zgłębić stosunek natury i łaski. Pisał: „Współcześni teologowie, stawiając sobie pytanie o stosunek między łaską i naturą, nie zadowolają się ogólnym powiedzeniem, że »łaska nie niszczy natury, ale ją uszlachetnia«, lecz zapytują, jak ten stosunek konkretnie się układa; czy łaska jest tylko naddatkiem natury, a więc czymś jakby przypadkowym, drugorzędym,

---

jest zdolny poznać Boga i ukochać Go w sposób naturalny, Bóg może wzmocnić rozum i wolę i udzielić im zdolności poznawania i kochania w sposób nadprzyrodzony; może dopuścić umysł ludzki do uczestnictwa w poznaniu, jakim Bóg sam siebie poznaje. Interwencja Boża przez łaskę w pewien sposób wykorzystuje i aktualizuje naturalne uzdolnienia, zawarte w bycie duchowym. Zdolności naturalne i dynamizm, mieszczące się w duszy człowieka, nie domagają się wprawdzie łaski, która stoi ponad wymaganiami natury. W duszy człowieka jest jednak coś więcej niż sama tylko »podatność uległości« – *potentia obedientialis* – czyli zwyczajna niesprzeczność z przyjęciem od Stwórcy czegoś, co wykracza ponad naturę. Istniejące w duszy zdolności naturalne są podatne na przyjęcie łaski nie tylko w tym sensie, że nie ma w tym sprzeczności i że wszechmoc Boża może to uczynić, lecz że ta »podatność« ma pozytywny fundament w naturze duchowej. Można zatem powiedzieć, że duchowość człowieka jest dalszą dyspozycją na przyjęcie łaski, bo tylko duch może zostać łaską uświęcony i wejść w bezpośrednie posiadanie Boga. Człowiek jest zasadniczo zdolny – *capax* – do nawiązania kontaktu z Bogiem; najpierw z Bogiem-Stwórcą, Sprawcą jego istnienia; następnie z Bogiem-Ojcem, komunikującym mu swe życie wewnętrzne i oddającym się mu na własność. Naturalne ciążenie ku Bogu: u podstaw wszystkich czynności człowieka leży wrodzona miłość ku Stwórcy; miłość ponad wszystko i ponad samego siebie. Stworzenie uczestniczy w pełni dobra swego Stwórcy. Konsekwentnie każde stworzenie kocha siebie jako dobro częściowe, które ma swe ostateczne uzasadnienie w Bogu, początku wszystkich dóbr stworzonych. Człowiek, kochając w sposób należyty swoje dobro, związane ontologicznie z pełnią dobra Stwórcy, tym samym podporządkowuje miłość samego siebie miłości Stwórcy. Umiłowanie Stwórcy ponad wszystko wynika z samej ontologicznej struktury stworzenia. Nie da się pojąć stworzenia, które by z natury kochało siebie więcej niż Stwórcę, tak jak nie da się pojąć części, która nie byłaby podporządkowana całości. W najgłębszych tajnikach człowieka istnieje miłość Dobra Nieskończonego ściśle złączona z jego naturą. Jest to właściwie miłość Boga osobowego, bo konkretne zrealizowanie dobra nieskończonego ma miejsce w Bogu, takim, jaki On jest sam w Sobie i jak się nam objawił. Człowiek nie jest tego świadom, dopóki nie pozna Boga z Objawienia, lecz mimo to kocha Go i pragnie. Niezależnie od znajomości Boga osobowego miłość naturalna tkwi w głębinach natury ludzkiej. Przejawem psychologicznym tej naturalnej i wrodzonej miłości jest to, co nazywamy »pragnieniem szczęścia«. Natura duchowa człowieka, aczkolwiek sama ograniczona w swym bytowaniu ontologicznym, jest otwarta na nieskończoność. To otwarcie się ducha na nieskończoność domaga się dobra, które by zapełniło jego nieskończoną pojemność, a przez to udoskoniło i niejako wykończyło byt duchowy, dając mu tym samym całkowite zaspokojenie, czyli to, co nosi nazwę szczęścia”.

ofiarowanym ludzkości, która posiada swój i sobie właściwy cel przyrodzony, czy też przeciwnie, łaska jest ściśle związana z ludzkością, nie tylko od początku jej historii, ale w odwiecznych zamiarach i postanowieniach Bożych<sup>1170</sup>.

Dominikański teolog odpowiada, że rzeczywiście, taki „układ natura – łaska” był pomyślany najpierw w odwiecznej myśli Bożej zanim człowiek został stworzony<sup>1171</sup>. Skoro tak, to nie może w nim być sprzeczności, ani przeciwstawienia, kolizji porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego, gdyż znaczyłoby to, że Bóg popełnił błąd, byłby nielogiczny w swoim myśleniu i zmienny w swoim działaniu, czyli nie byłby Bogiem tak naprawdę. W związku z tym ojciec Romuald stwierdził, że „Bóg wyznaczył stworzeniom rozumnym – aniołom i ludziom – cel nadprzyrodzony. Jest to wyniesienie ponad właściwą im naturę oraz ponad wymogi tej natury. Współżyć z Bogiem przez bezpośrednią kontemplację Jego istoty, czyli poznawać Boga bezpośrednio i kochać Go tak, jak On sam siebie miłuje, jest to coś właściwego samemu tylko Bogu. Jednakże Bóg, niczym nie przynaglony, dobrowolnie i w najwyższym stopniu bezinteresownie, czyni to celem ostatecznym stworzeń rozumnych i konsekwentnie wyposaża te stworzenia w odpowiednie uzdolnienia i energie, aby mogły Go faktycznie w ten sposób poznawać i kochać. Uczynił to zupełnie darmo. Jest to więc dar płynący z łaskowości Bożej, czyli łaska<sup>1172</sup>. A więc jedyność i darmowość<sup>1173</sup> celu ostatecznego wyznacza granice doskonałości natury człowieka. Ale jest w tym jednym, nienależnym człowiekowi celu ostatecznym czynnik wewnętrzny i zewnętrzny, jest to sprawa dyskusyjna we współczesnej teologii. Kostecki napisał, że „cel jest tym, co wyznacza rzeczom ich doskonałość. Cel zaś jest dwojaki: wewnętrzny i zewnętrzny. Pierwszy utożsamia się z istotą rzeczy, stosownie do zasady, że forma *est finis rei*. Zewnętrzny natomiast (...) leży poza rzeczą. Jest nim jakieś dobro, do którego dana rzecz jest przeznaczona. (...). Powołując człowieka do istnienia i przeznaczając mu jako cel

---

<sup>1170</sup> Tamże, s. 27.

<sup>1171</sup> Odnosnie do tego istnieją dwie opinie: za Piotrem Lombardem utrzymuje, że Bóg tak aniołów, jak i człowieka stworzył w porządku naturalnym i dopiero później wyniósł ich do porządku nadprzyrodzonego. Za św. Tomaszem z Akwinu utrzymuje, że Bóg od razu przy stworzeniu wyniósł ich do porządku nadprzyrodzonego. Stworzył ich w łasce uświęcającej.

<sup>1172</sup> Tamże.

<sup>1173</sup> Darmowość porządku nadprzyrodzonego. To wyniesienie człowieka do porządku nadprzyrodzonego było zupełnie darmowe i nienależne naturze stworzonej. Jest to dogmat wiary (*de fide*). Jest cały szereg orzeczeń Kościoła w tej materii. Kościół potępił zdanie Baiusa: „podniesienie i wywyższenie natury ludzkiej do uczestnictwa w naturze Bożej było należne niewinności pierwszego stanu ludzi i dlatego winno być nazwane naturalnym, a nie nadnaturalnym” (Denz. 1081). Również Kościół potępił następujące zdanie Quesnella: „Łaska Adama jest następstwem stworzenia i była należna zdrowej i niewinnej naturze” (Denz. 1385). Zdania przeciwne powyższym twierdzeniom są prawdziwe.

ostateczny współzycie ze sobą przez bezpośrednią kontemplację Swojej istoty, stworzył go Bóg na wzór samego Siebie (Rdz 1,27)”<sup>1174</sup>.

Jeśli chodzi o hipotezę natury czystej (*natura pura*), czyli takiej, której celowość zamykałaby się jakby w samej naturze człowieka stworzonego, jakby pozostawionej tylko na poziomie przyrodzonym, naturalnym, a więc takiej możliwości, że człowiek posiadałby cel poza widzeniem uszczęśliwiającym, Kostecki odrzucił realne istnienie natury czystej (*natura pura*): „Bóg stworzył wszechświat dobrowolnie, a więc mógł go nie stwarzać. (...). Mógł pozostawić wszechświat na poziomie czysto przyrodzonym i nie wynosić ludzkości (a także aniołów) na poziom nadprzyrodzony. Czy w chwili zadecydowania aktu stworzenia wszechświata Bóg winien był wyznaczyć mu cel nadprzyrodzony? Innymi słowy, czy możliwy jest stan natury czystej – *naturae purae* – który faktycznie nie istniał, czy też jedynie możliwym celem istot rozumnych jest cel nadprzyrodzony, jaki my posiadamy?”<sup>1175</sup>. Bóg mógł nie stwarzać świata, mógł stworzyć go inaczej, lecz stworzył go z nadmiaru Miłości i Dobra i ma to odbicie w dynamice natury i łaski,

---

<sup>1174</sup> TŻN, s. 31. W książce A. Zubierbiera, *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle badań teologii*, dz. cyt., można głębiej zapoznać się z tą problematyką. Na bazie koncepcji natury i łaski św. Tomasza z Akwinu ukazane zostały tam koncepcje H. de Lubaca, H. U. von Balthasara, K. Rahnera i innych wielkich teologów zachodnich. Z uwagi na proporcje niniejszej rozprawy opuszczono szczegółowe omawianie odniesień w tym temacie do innych opracowań. Przytoczony jednak zostanie fragment z tej książki na temat celowości: „Przyjęcie jedności celu ostatecznego i określenie przezeń samej natury ludzkiej, która, wobec tego nie mogłaby mieć innego celu, wykluczałoby hipotezę natury czystej i teorię dwóch porządków i stanowić by miało, według de Lubaca, podstawę do przewyciężenia dualizmu w traktowaniu natury i nadprzyrodzoności. Teoretyczne i praktyczne konsekwencje takiego postawienia sprawy trudne są do określenia i sam de Lubac w pełni tego nie czyni. Zachodzi jednak pytanie, na ile rzeczywiście poglądy de Lubaca stanowią przewyciężenie niesłusznego dualizmu w ujmowaniu relacji natury ludzkiej do nadprzyrodzonego celu? Mówimy o dualizmie, ponieważ w relacji natury do nadprzyrodzoności uwydatnić się może oczywiście ten podstawowy dualizm, który o relacji tej stanowi. Tak jak stwórca jest bytem transcendentnym w stosunku do stworzeń, tak widzenie Boga jest celem transcendentnym dla człowieka, rezultatem nienależnego żadnemu stworzeniu powołania przez Boga, dobrem nadprzyrodzonym, osiąganym dzięki łasce. Dualizm jako współczesna teologia (trzeba tu bowiem mówić o współczesnej teologii, a nie tylko o poszczególnych teologach) pragnie przewyciężyć, polega na przeakcentowaniu transcendencji widzenia Boga, na niekorzyść immanencji tego widzenia w stosunku do człowieka. Skoro mówimy – a tak się czyni w i hipotezie natury czystej – o dwojakiej ostatecznej celowości człowiekowi możliwej – naturalnej i faktycznej – nadprzyrodzonej, to jedynie pierwszy z tych celów uznaje się za właściwy cel człowieka. Miałby to przecież być cel naturalny, a więc odpowiadający naturze człowieka i organizujący całą ludzką aktywność wynikającą z naturalnej potencjalności. Cała aktywność człowieka, przeznaczona w zasadzie dla realizacji ostatecznego celu naturalnego, byłaby przeto w obecnym porządku jedynie od zewnątrz i intencjonalnie ogarnięta przez cel nadprzyrodzony. Wprowadzałoby to wyraźną dwoistość w egzystencję”. Por. H.de Lubac, *O naturze i łasce*, Znak, Kraków 1986. Tenze, *Le Mystere du Surnaturel*, Aubier-Montaigne, Paris 1965. Por. H. U. von Balthasar, E. Gutwenger, *Der Begriff der Natur in der Theologie* [w:] *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 75 (1953), s. 425- 446. K. Rahner, *Natur und Gnade* [w:] *IV Schriften zur Theologie*, Benzinger, Einsiedeln 1961, s. 209-236.

<sup>1175</sup> TŻN, s. 27.

w miłosnej uległości<sup>1176</sup>. Kostecki powrócił do zagadnienia naturalnego pragnienia widzenia istoty Bożej – *desiderium naturale* i postawił pytanie, czy natura domaga się łaski i jak wobec tego pogodzić z darmowością łaski fakt, że w głębi duszy tkwi pragnienie oglądania Boga i sama natura skierowuje nas do oglądania Jego istoty? Kostecki napisał, że to „Miłość Boża szczególnego rodzaju dała początek człowiekowi i ta sama Miłość wzywa go, aby powrócił do swego Początku, aby trwał na wieki w Bogu, przez poznanie i miłość. Wizja istoty Bożej to akt z natury swej nadprzyrodzony. Żadne stworzenie, nawet najdoskonalsze wśród tych, jakie istnieją lub mogłyby istnieć, nie jest zdolne do tego rodzaju poznawania i kochania Boga. (...). Wyniesienie człowieka na poziom Boży jest – jak zaznaczono wyżej – darmowe i stworzenie nie ma w sobie żadnych aspiracji w tym kierunku. Z chwilą, kiedy Stwórca ofiaruje stworzeniu darmo dar nadprzyrodzony, stworzenie ma obowiązek go przyjąć. Stworzenie z racji, że jest z natury rzeczy zależne od Stwórcy, winno we wszystkim podporządkować się Bogu i przyjąć od Niego wszystko, co Bogu spodoba się mu udzielać, wejść całkowicie w myśli i zamiary Boże, zdając się we wszystkim na Niego, z tym głębokim przekonaniem, że wszystko, co od Boga pochodzi, jest dla dobra stworzenia. Nieprzyjęcie ofiarowanego daru nadprzyrodzonego byłoby oporem względem najwyższej władzy i pogardą miłości, będącej u podstaw wszystkich darów Bożych. Równocześnie byłoby to niezrozumienie własnego dobra i brak należytej miłości wobec samego siebie. Człowiek postawiony przez Boga na wysokości nadprzyrodzonej winien na niej trwać i zdążać do zjednoczenia z Bogiem w wizji nadprzyrodzonej. Powrót do swego Początku ma się dokonywać w sposób nadprzyrodzony, lecz w oparciu o prawo natury. Nadprzyrodzoność, aczkolwiek przewyższa ze wszech miar naturę, idzie jednak po jej linii. Człowiek tak jest skonstruowany psychicznie, że w najgłębszych pokładach jego natury jest pęd ku Bogu. Każde stworzenie, a więc i człowieka, pociąga ku sobie dobro nieskończone. Każdemu

---

<sup>1176</sup> W stworzeniach istnieje podwójna zdolność bierna, czyli zdolność przyjęcia czegoś (*potentia passiva*). Odpowiadająca na działanie przyczyn stworzonych: jest to bierność naturalna. Zaś odnoszenie do przyczyny pierwszej, czyli do samego Boga: jest to tzw. zdolność uległości (*potentia oboedientialis*). Odnoszenie do nadprzyrodzoności w stworzeniach jest tylko zdolność uległości jednakowa u wszystkich. Stworzenie samo w sobie nie tylko że nie ma żadnej zdolności czynnej, by mogło coś nadprzyrodzonego sprawić. Jest jedynie w możności przyjąć od Boga, od przyczyny pierwszej. Stworzenie z natury swej jest zupełnie zależne w całej swej istocie od Stwórcy, który powołując je z nicości do bytu, może nim dysponować, udoskonalać, zmieniać itp. na wszelki możliwy sposób, o ile tylko nie ma w tym sprzeczności. Udzielając jakiejś naturze nadprzyrodzoności, Bóg nie działa przeciw naturze, bo dla stworzenia jest czymś najbardziej naturalnym ulegać swemu Stwórcy, między naturą a nadnaturą nie może być sprzeczności, rozdzwieku. Obydwie mają bowiem to samo źródło, ten sam początek i ten sam cel: jest nim Bóg, istnieje między nimi harmonia. Natura jest podporządkowana nadnaturze, ta zaś suponuje naturę, jako swój podmiot: udoskonala ją, uzupełnia ją, uszlachetnia.



stworzeniu, a więc i człowiekowi, jest wrodzona miłość Stwórcy ponad wszystko. »Miłość Boga ponad wszystko – pisze Doktor Anielski – jest właściwością przyrodzoną, wspólną człowiekowi i wszystkim stworzeniom rozumnym i nierozumnym, a nawet martwym, w takiej mierze i w taki sposób, w jaki miłość może się przejawiać w każdym z nich. (...). Tak się bowiem działa – mówi Arystoteles – jak się istnieje. Oczywistą jest rzeczą, że dobro części jest dla dobra całości. Dlatego każda rzecz poszczególna (stworzenie) kocha swoje dobro osobiste bądź to pożądaniem, bądź miłością przyrodzoną dla dobra wspólnego całego wszechświata, którym jest Bóg«. Prawo przyrodzonej miłości Boga ponad wszystko jest powszechne. Wszystkie stworzenia mu podlegają. A więc także i człowiek. Mając wolną wolę, człowiek – nadużywając swej wolności – często idzie w poprzek przyrodzonego prawa miłości; prawo jednak trwa nadal w swej mocy jako powszechne i niezmienne, jak niezmienny jest stosunek stworzenia do Stwórcy. Choćby człowiek daleko odszedł od Stwórcy, zawsze jednak na dnie jego duszy pozostanie pragnienie dobra nieskończonego. Tkwono w każdym człowieku, chociaż nie zawsze on je sobie uświadamia. Słowem, cała natura ludzka popycha człowieka ku jego Początkowi, chociaż człowiek nie zawsze zdaje sobie sprawę, że to, czego on pragnie i ku czemu zdąża, to właśnie Bóg-Stwórca. Naturalna miłość Stwórcy, przejawiająca się w psychice człowieka jako miłość dobra w ogóle i jako wrodzone pragnienie szczęścia, jest u podstaw zdążania do celu nadprzyrodzonego»<sup>1177</sup>.

Tak więc, w wizji natury i łaski Kosteckiego wszystko było uporządkowane i zintegrowane, cały wszechświat winien zdążać do celu nadprzyrodzonego, czyli do Boga. Poszczególne stworzenia, ponieważ wyszły „z ręki” Boga Stwórcy mają swoje cele bezpośrednie, dostosowane do właściwej im natury, i poprzez te cele sobie właściwe zdążają do jednego, wspólnego wszystkim stworzeniom celu. Niższe istnieją dla wyższych i doskonalszych. A więc świat bytów nieorganicznych, świat istot wegetatywnych i świat zwierzęcy są dla człowieka. Człowiek zaś ma cel ostateczny pozaziemski i zarazem nadprzyrodzony. Wszystko, co dotyczy wprost jego natury ludzkiej, co ją stanowi, co jest potrzebne do jej utrzymania i rozwoju, a więc wszystkie elementy składowe natury ludzkiej posiadające sobie właściwe cele, wszystko to ma być wprzęgnięte w służbę celu nadprzyrodzonego. Stosunek tego, co jest w człowieku przyrodzone, do nadprzyrodzonego celu ostatecznego można porównać ze stosunkiem

---

<sup>1177</sup> TŻN, s. 39.

ciała do duszy. Nie istnieje ani nie działa samo ciało, ani sama dusza, ale ciało ożywione duszą – czyli człowiek. W każdej czynności człowieka te dwa elementy są ze sobą ściśle, bo substancjalnie, połączone; działają jak ktoś jeden. Analogicznie rzecz się ma w porządku nadprzyrodzonym. Człowiek zdąża do celu nadprzyrodzonego w sposób ludzki i zarazem „nadludzki”. Posiada naturalną zdolność poznania i kochania rzeczy stworzonych, może je poznawać i kochać, ale tak, by nie odwracały go od celu nadprzyrodzonego. Kontakt z doczesnością, używanie rzeczy doczesnych ma się przyczyniać do jego osobistego rozwoju zarówno przyrodzonego, jak i nadprzyrodzonego. Nie istnieje więc dla człowieka cel ostateczny przyrodzony jako coś odrębnego i równoległego do celu nadprzyrodzonego. To, co nazywamy powszechnie celem przyrodzonym i porządkiem przyrodzonym, to jest tylko aspekt jedyne go porządku nadprzyrodzonego. Jest to jakby jego ciało. Porządek nadprzyrodzony ożywia go i potrzebuje tak, jak dusza potrzebuje ciała. Punktem kulminacyjnym realizacji celu ostatecznego wszechświata jest wizja istoty Bożej. Po to nas Bóg stworzył<sup>1178</sup>.

Z takiej zintegrowanej wizji natury i łaski dominikański teolog wyprowadził postulat zachowania równowagi między tym, co się nazywa doczesnością, naturalnością i nadprzyrodzonością<sup>1179</sup>. „Winno się tedy dbać o zachowanie równowagi między postępek w zakresie dóbr doczesnych a kulturą duchową i nadprzyrodzoną, używając dóbr doczesnych, będących owocem twórczej pracy człowieka, zgodnie z jego rozumną naturą oraz godnością przybranego dziecka Bożego. Dążenie ludzkości do celu nadprzyrodzonego przez doskonalenie się na obydwu poziomach – przyrodzonym i nadprzyrodzonym – ma się dokonywać pod kierownictwem Chrystusa i w oparciu

---

<sup>1178</sup> Por. TŻN, s. 40.

<sup>1179</sup> Porządek przyrodzony jest to ułożenie różnych rzeczy stworzonych według pewnych kolejności, odniesienie do Boga, będącego sprawcą i celem tychże natur. A więc porządek przyrodzony ma cel przyrodzony. Jest nim Bóg jako pierwsza przyczyna wszechświata. Środki prowadzące do tego celu są również przyrodzone: każda rzecz wchodząca w skład tego porządku według zdolności przyrodzonych ma zdążać do osiągnięcia tego celu bezpośredniego, jak również celu ostatecznego. Celem ostatecznym człowieka w porządku przyrodzonym byłoby poznanie i ukochanie Boga, ale tylko siłami przyrodzonymi. Na takim poznaniu i ukochaniu zasadzałoby się szczęście przyrodzone człowieka. Porządek nadprzyrodzony jest to ułożenie tego wszystkiego, co przekracza siły natury stworzone odnośnie do Boga, będącego celem nie tylko wszechświata, ale także rzeczy nadprzyrodzonych, czyli Boga Trójcy Świętej. Porządek nadprzyrodzony obejmuje wszystko, co jest nadprzyrodzone co do swej istoty, nie zaś nadprzyrodzoności co do sposobu. Celem jego (a więc i celem człowieka) jest Bóg jako Trójca Święta, środkami zaś (które są również nadprzyrodzone jak cel) są łaska uświęcająca, cnoty wlane, dary Ducha Świętego i łaski uczynkowe.

o Niego”<sup>1180</sup>. Można w tym kontekście przypomnieć słowa Jana Pawła II, że człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa<sup>1181</sup>.

W opinii Kosteckiego, tak naprawdę nie można rozpatrywać złożoności relacji natury do łaski poza Chrystusem. On jest odpowiedzią Boga na pragnienia i wołanie ludzi o pełnię szczęścia. On jest spełnieniem się wszechświata. „Łącząc się osobowo z naturą ludzką, Syn Boży połączył się z całym wszechświatem. Człowieczeństwo Chrystusa jest syntezą świata wegetatywnego, zwierzęcego i ludzkiego. Przez człowieczeństwo Chrystusa cały kosmos w swych podstawach został Bogu »poświęcony« i stał się chrześcijański. Z Chrystusem świat otrzymał przeogromne bogactwa nadprzyrodzone, dzięki którym pod kierownictwem Chrystusa i zawsze w oparciu o Niego ma zdążać do celu nadprzyrodzonego, aby zrealizować myśl Bożą, towarzyszącą dziełu stworzenia”<sup>1182</sup>.

Aby nie ulec pokusie zbytnej abstrakcji relacji natury i łaski w ujęciu Kosteckiego, na zakończenie zostaną przywołane w skrócie bardziej szczegółowe zagadnienia wchodzące w zakres tematu<sup>1183</sup>.

Po pierwsze, jego koncepcja stanu pierwotnej sprawiedliwości<sup>1184</sup>. Pierwszy człowiek zdaniem ojca Romualda inaczej wyglądał od obecnego. Bóg stworzył człowieka prawym (*Deus fecit hominem*) w stanie łaski uświęcającej wyznaczony mu cel nadprzyrodzony. Ale oprócz łaski udzielił mu także innych darów, które razem wzięte czyniły pierwszego człowieka prawym, czyli sprawiedliwym. Z opisu Księgi Rodzaju widać, że pierwszy człowiek żył w szczególnej przyjaźni z Bogiem, posiadał doskonałą wiedzę itp. Powyższe przymioty nie są dla człowieka czymś naturalnym, lecz wskazują na dary darmo dane, wyższego rzędu. Jest dogmatem wiary, że człowiek został wyniesiony do porządku nadprzyrodzonego, czyli Bóg, stwarzając człowieka, przeznaczył mu cel nadprzyrodzony (Denz. 788 i 789). Według Kosteckiego sprawiedliwość pierwotna oznaczałaby stan pewnego uporządkowania wewnętrznego, jakim charakteryzowali się pierwsi rodzice. Mogło ono dotyczyć czynów ludzkich albo całego człowieka. Czynny Adama wtedy były sprawiedliwe (prawe), gdy były

---

<sup>1180</sup> Tamże.

<sup>1181</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie na Placu Zwycięstwa w Warszawie 2 czerwca 1979* [w:] *Jan Paweł II w Polsce*, Świat Książki, Warszawa 2006.

<sup>1182</sup> TŻN, s. 41.

<sup>1183</sup> Problematyka ta jest dobrze i szeroko opracowana w dziełach Kosteckiego różnych teologów piszących o łasce Bożej. Nie ma więc potrzeby zbytniego rozpisywania się tutaj na temat działania łaski Bożej w poszczególnym człowieku. Jednakże godną polecenia wydaje się być ostatnia publikacja W. Giertycha OP, *Jak żyć łaską*, Wydawnictwo M, Kraków 2006.

<sup>1184</sup> Więcej w: TŻN, s. 50-60.

uporządkowane według zasad moralności. Tego uporządkowania dokonuje cnota sprawiedliwości, jedna z cnót kardynalnych. Uporządkowanie zaistnieć mogło jednak nie tylko w czynnościach Adama, ale w całym jego nastawieniu wewnętrznym: gdy mianowicie, hierarchicznie części niższe zostają poddane wyższym, te zaś Bogu. Sprawiedliwość pierwotna należy do tego drugiego rodzaju uporządkowania. Nie jest to więc jedynie cnota, ale wewnętrzna prawość, czyli pełna harmonia wszystkich części pierwszych rodziców. Ów stan sprawiedliwości teologowie nazywają także stanem niewinności (*status innocentiae*), stanem nieskazitelności (*status integritatis*) albo stanem prawości (*status rectitudinis*). Wszystkie te nazwy oznaczają jedno i to samo. Dominikański teolog twierdzi, że owa wewnętrzna harmonia nie była dla człowieka czymś naturalnym, ale był to szczególny dar, darmo dany człowiekowi przez Boga<sup>1185</sup>. Jego zdaniem należy dobrze odróżnić dwie rzeczy: samą harmonię powstałą z uporządkowania wszystkich władz w człowieku oraz czynnik, który tę harmonię spowodował. Czynnikiem sprawczym harmonii w człowieku był zespół darów, jakimi Pan Bóg wyposażył pierwszego człowieka przy stworzeniu, a mianowicie łaska uświęcająca oraz cały szereg innych darów z łaski wypływających. Łaska była darem pierwszym i największym, jako coś z istoty swej nadprzyrodzonego. Przez nią człowiek został przebóstwiony, prawdziwie uduchowiony, ukochany przez Boga. Przez łaskę uświęcającą oraz nieodłączne od niej cnoty wlane i dary Ducha Świętego została zaszczerpiona w duszy zdolność do czynności nadprzyrodzonych, czyli do życia nadprzyrodzonego<sup>1186</sup>. Słowem, pierwsi rodzice posiadali pewną tężyznę duchową, która czyniła ich wolnymi od skłonności do błędu i grzechu. Z tego pierwszego poddania się wynika i drugie, a mianowicie poddanie się zmysłowości rozumowi i woli, z czego wynika wolność od nieuporządkowanych pożądlności. Władze duszy (rozum i

---

<sup>1185</sup> Tamże, „Człowiek bowiem złożony z różnych części: materii i ducha; z natury swej dąży do rozkładu. Najpierw do rozkładu dąży ciało, następnie poszczególne władze duszy z natury swej zdążają do siebie właściwych przedmiotów, niezależnie od innych władz. A więc władze niższe: niezależnie, a nawet przeciw władzom wyższym, np. zmysłowość, uczuciowość wbrew głosowi rozumu i woli. Stąd brak harmonii. Ażeby temu naturalnemu porządkowi zaradzić Pan Bóg zupełnie darmo udzielił człowiekowi zespołu dóbr, dzięki którym zaistniała harmonia i prawość w naturze ludzkiej”.

<sup>1186</sup> Niektórzy teologowie (Soto, Billuart, Gomet, Medina, Salmaticenses, Valentin itp.) twierdzili, że harmonię w pierwszym człowieku sprawiła sama łaska uświęcająca, która była u niego większa i silniejsza niż to ma miejsce u nas. Według innych teologów, powtarzających za św. Tomaszem, czynnikiem sprawczym sprawiedliwości i niewinności pierwotnej była łaska oraz dary, które w odróżnieniu od łaski, będącej z istoty swej nadprzyrodzoną, były darami pozanaturalnymi, czyli względnie nadprzyrodzonymi. Głównym zadaniem tych darów było poddanie rozumowi i woli Bogu tak, by one stale były mu uległe. Sprawiała to łaska łącznie z cnotami. Biorąc pod uwagę stan wyniesienia do porządku nadprzyrodzonego, łaska jako czynnik istotnie nadprzyrodzony mogła to poddanie rozumowi i woli w człowieku sprawić. Wzmacniała ona wewnętrznie siłę rozumu i woli, dawała mu pewną moc. Naprzód pełnię sił zyskał rozum, tak iż zdolny był całkowicie panować nad poznaniem zmysłowym: doskonałość rozumu udzielała się woli. TŻN, s. 52.

wola), dzięki wspomnianej tężyznie duchowej, były silne i stanowczo zwrócone ku prawdzie i dobru, co miało inny wpływ niż dzisiaj na wrażliwość zmysłową. Następnie wola, przez to, że była całkowicie poddana Bogu, panowała i niejako przenikała całą sferę zmysłowości Adama. Miało to więc również wpływ na pełne zintegrowanie duszy i ciała pierwszych rodziców, co objawiało się w wolności od cierpienia i śmierci. Wola więc i rozum, poddane całkowicie Bogu posiadały moc zupełną panowania nad częściami niższymi, a przez ich pośrednictwo także i nad ciałem. Tę uległość części niższych rozumowi i woli ułatwiały nadto dary względnie przyrodzone<sup>1187</sup>.

Poddanie się rozumowi i woli Boga było najistotniejszą konsekwencją działania łaski i stanowiło część *formalną i wewnętrzną prawości* człowieka pierwszego. Dwa następne poddania się stanowią część *materialną i zewnętrzną*. Ta prawość i nieskazitelność natury ludzkiej sprawiona przez Boga poprzez udzielanie jej zespołu darów istotnie i względnie nadprzyrodzonych, była wielką doskonałością. Przenikała i przekształcała Adama dogłębnie od szczytu ducha aż do władz zmysłowych i ciała.

Natura ludzka przeniknięta darami nadprzyrodzonymi zyskała nie tylko przez uczestnictwo w dobrach nadnaturalnych, ale na doskonałości czysto naturalnej. Podłożem tego doskonalenia naturalnego, czyli *maleioracji*, było wewnętrzne ocalenie natury ludzkiej, dokonane przez te dary nadprzyrodzone. To ocalenie, czyli wprowadzenie harmonii między częściami duchowymi i zmysłowymi, między duszą i ciałem, sprawiło, że poszczególne władze natury ludzkiej swym działaniem nie sprawiały sobie wzajemnych przeszkód, lecz raczej pomagały sobie: mianowicie władze wyższe doskonaliły działanie niższych, a znowu niższe służyły pomocą wyższym<sup>1188</sup>. Zdaniem Kosteckiego sprawiedliwość pierwotna udzielona przez Boga pierwszym rodzicom była darem całej natury ludzkiej. Jako dar udzielony naturze, miała razem z naturą być przekazywana ich potomkom (STh, 1, q. 100, ad 2). Podmiotem sprawiedliwości pierwotnej była w pierwszym rzędzie istota duszy Adama. Była ona bowiem darem dla natury, natura zaś najpierw oznaczała istotę duszy, a

---

<sup>1187</sup> Dzięki nim, zmysłowość Adama była lepiej usposobiona do posłuszeństwa rozumowi i woli. Wielka siła rozumu i woli, czerpana z poddania się Bogu, wraz z owymi darami pozanaturalnymi, naddanymi łasce uświęcającej pozwoliły z łatwością opanować zmysłowość wraz z ciałem. Owe dary pozanaturalne miały swoje źródło w łasce uświęcającej od której wychodziły jakoby promienie ze słońca i rozchodziły się po wszystkich częściach i władzach natury człowieka, doskonaląc je w sposób nadprzyrodzony, udzielając im doskonałości i mocy, jaka nie mogła zrodzić się z samej tylko natury ludzkiej. Wszystkie dary pozanaturalne z łaską na czele sprawiły owe trzy, wyżej wymienione stosunki poddańcze, razem wzięte, stanowiły stan sprawiedliwości, czyli nieskazitelności natury ludzkiej.

<sup>1188</sup> Ks. prof. A. Żychliński, *Człowiek a grzech pierworodny* [w:] *Teologia praktyczna*, nr 1, Warszawa 1939.

dopiero następnie władzę. Te wszystkie dary udzielone pierwszemu człowiekowi wniosły do jego natury udoskonalenie. Łaska jako czynnik istotnie nadprzyrodzony uświęciła go i podniosła na poziom nadprzyrodzony, dary zaś względnie nadprzyrodzone naddane łasce udoskonaliły go w granicach naturalnych, a więc w umyśle i w woli, uczuciowości oraz w ciele. Ten zespół darów razem z łaską jako największym darem, miał razem z naturą ludzką przechodzić na wszystkich potomków Adama. Była jednak pewna różnica między samym Adamem a jego potomkami: niektóre bowiem dary otrzymał Adam jako coś osobistego, te nie przechodziły na jego dzieci. Ojciec Romuald twierdzi, że pierwszy człowiek nie posiadał widzenia błogosławionego. Jednak np. aniołów poznawał lepiej niż my, chociaż istoty ich nie widział. Posiadał cnotę wiary, a więc znał przez wiarę tajemnicę Trójcy Świętej, Wcielenia<sup>1189</sup>. Posiadał wiedzę wlaną, przez którą poznawał prawdy nadprzyrodzone, dotyczące jego życia moralnego, np. cel nadprzyrodzony, środki do celu prowadzące. Słowem znał to wszystko, co było mu potrzebne by się należycie do Boga ustosunkować. Miał również wiedzę wlaną rzeczy naturalnych. Znał to wszystko, co człowiek może poznać przez studium. Wiedzę tę Pan Bóg wlał mu po to, aby mógł nauczać innych. W jego wiedzy nadprzyrodzonej był postęp, bo Bóg stopniowo objawiał mu nowe prawdy. W wiedzy naturalnej również był postęp w tym znaczeniu, że to, co znał już przez wiedzę wlaną, poznawał później doświadczalnie. Niemożliwym był dla niego błąd. Nie było dla jego umysłu przeszkód, które wprowadzają człowieka w błąd. Jednakże u potomków Adama mogło być inaczej<sup>1190</sup>. Jak twierdził Kostecki, pierwszy człowiek posiadał łaskę uświęcającą łącznie z cnotami wlanymi i darami Ducha Świętego. Kościół uczy wyraźnie: „Jeśliby ktoś nie przyznawał, że pierwszy człowiek Adam, gdy przykazania Boże w raju przekroczył, zaraz świętość i sprawiedliwość, w której się znajdował (*in qua constitutus fuerat*) utracił – niech będzie wyklęty”<sup>1191</sup>. Adam posiadał świętość i sprawiedliwość, a świętość i sprawiedliwość to stan łaski. Mając łaskę uświęcającą, miał tym samym wszystkie cnoty. Jednakże aktów niektórych cnót nie wykonywał, tych mianowicie, które nie dały się pogodzić z jego stanem doskonałości, np. cnoty pokuty. Adam był wolny od pożądlivosti. Przez pożądlivość (powszechnie zwaną namiętnościami) należy

---

<sup>1189</sup> Por. TŻN, s. 53. Por. także, STh, 2-2, q 2, a7; *De Veritate*, q 18, a 3.

<sup>1190</sup> Ponieważ wiedza udzielona Adamowi była jego darem osobistym, a nie darem natury ludzkiej, dzieci Adama nie posiadały wiedzy od razu, lecz nabywały jej stopniowo, z większą jednak łatwością niż dzisiaj. Umysł ich był bowiem silniejszy od naszego. Por. TŻN, s. 56.

<sup>1191</sup> Por. Sob. Tryd. Ses. V. Cap. 1; Denz. 788.

rozumieć wszystkie nieuporządkowane poruszenia niższej, czyli zmysłowej natury, która posiada różne stopnie: *sensibilis, sensualis, venerem*. Przymiotnik „nieuporządkowane” oznacza takie poruszenia, które wyprzedzają rozum (*antecedentes*). U Adama poruszenia te, czyli uczucia najrozmaitszych odcieni, istniały, ale były całkowicie poddane rozumowi, nie wypaczały go, a zatem występowały na rozkaz rozumu i woli, były *consequentes*. Stąd u pierwszych rodziców istniała harmonia. Konsekwencją tej wewnętrznej harmonii, zdaniem dominikańskiego teologa, była nieśmiertelność ciała. Adam posiadał dar nieśmiertelności. „Ktokolwiek by powiedział, że Adam, pierwszy człowiek, był śmiertelny, także czy by zgrzeszył czy nie zgrzeszył, byłby umarł (...) nie za grzech, ale z konieczności – niech będzie wyklęty” (Synod Milew. 2, Denz. 101). W Księdze Rodzaju Bóg grozi śmiercią, a za wykroczenie wydaje na człowieka wyrok śmierci (Rdz 2,17; 3,19). Śmierć była karą za grzech (Rz 5,12). Nieśmiertelność owa była darem szczególnym. Nie była to nieśmiertelność wewnętrzna ciała, jaką posiada dusza i jaką ciało będzie posiadało po zmartwychwstaniu, ale była to pewna siła udzielona duszy, mająca moc zachowania ciała od zepsucia. Ta moc konserwująca ciało, płynęła częściowo z Drzewa Życia (Rdz 2, 9-13, 22-24). Owa nieśmiertelność była to możliwość nie umierania (*posse non mori*). Dla aniołów, duszy, ciał uwielbionych będzie to niemożliwość umierania (*non posse mori*). Ponieważ ta nieśmiertelność pochodziła od zewnątrz, ciało Adama traciło pewne cząstki z siebie, stąd, aby je odnowić i ten ubytek wyrównać, potrzebował on pokarmu. Po zmartwychwstaniu ciało nie będzie potrzebowało pożywienia, ponieważ będzie nieśmiertelne od wewnątrz, na sposób ducha. Od przyczyn zewnętrznych śmierci Adam strzegł się sam przez swoją roztropność, nadto opatrność w szczególny sposób czuwała nad nim. Doskonałe zintegrowanie pierwszych rodziców sprawiło w nich wolność od cierpienia. Pierwsi rodzice byli wolni od cierpienia ciała, ducha, chorób, od wszystkiego, co sprawia ból. Wynikało to z ich nieśmiertelności oraz szczególnej opatrności czuwającej nad nimi. Wobec świata zewnętrznego Adam zajmował inną postawę niż obecny człowiek. Pierwszy człowiek miał władzę nad zwierzętami – były one mu posłuszne tak, jak obecnie niektóre zwierzęta domowe, nie przestają jednak być dzikimi<sup>1192</sup>.

---

<sup>1192</sup> Miał w sobie prawdopodobnie pewną moc duchową, która promieniowała poprzez jego ciało (wygląd, oczy) na zwierzęta. Używał ich bez żadnych przeszkód. Wszystkie swe dary (z wyjątkiem wiedzy) przechodziłyby na jego potomków. Ludzie rodziłiby się prawdopodobnie w stanie sprawiedliwości, czyli uświęceni łaską i obdarzani darami względnie nadprzyrodzonymi. Byliby jednak nieutwierdzeni w dobrym. Mogliby prawdopodobnie zgrzeszyć podobnie jak Adam (STh, 1, q. 100, a. 2),

Jednakże wydarzył się grzech i pierwsi rodzice, jak również i my ponosimy tego konsekwencje (Rdz 3). Kostecki mówi o stanie natury upadłej<sup>1193</sup>. Grzech pierworodny, jak zresztą każdy grzech osobisty, jest dziełem człowieka. Musimy o nim powiedzieć: „*Non vanit a Patre coelesti, sed de mundo*” – nie pochodzi od Ojca Niebieskiego, ale od świata. Zdaniem ojca Romualda, było to dzieło jednego człowieka, w którym wszyscy w pewien sposób uczestniczymy i jesteśmy za nie odpowiedzialni. „Oto zrodzony jestem w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka” (Ps 51,7). Nie może tu być mowy o grzechu rodziców, ponieważ Dawid zrodzony jest przez rodziców legalnych i sprawiedliwych. „Któż czystym uczyni nieskalane?” (Hi 1,4). Syr 25,24: „Początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy”. Ojcowie Kościoła i egzegeza katolicka tłumaczą te teksty jako mówiące o grzechu pierworodnym. „Czy człowiek jest sprawiedliwy w oczach Boga, a syn niewiasty – bezgrzeszny?” (Hi 25,4). Dalej, Mdr 2,23-24: „Bo do nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła w świat przez zawiść diabła i doświadczając jej ci, którzy do niego należą” (*Deus creavit hominem in exterminabilem et ad imaginem similitudinis suae creavit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum*). Powyższe dwa teksty mówią, że grzech (pierworodny) pierwszych rodziców jest przyczyną naszej śmierci, co wskazuje, że wina ich w jakiś sposób przeszła na potomków. Opowiadanie o upadku pierwszych rodziców opisane w Rdz 2,15-17, cała *ekonomia* Starego Testamentu, jak obrzezanie, prorocтва o przyszłym Odkupicielu wskazują, że prawda o grzechu pierworodnym była już w Starym Testamencie objawiona, ale niejasno. Teksty te stają się jasnymi w świetle Objawienia Nowego Testamentu, gdzie Chrystus stopniowo odkrywał tę prawdę. A dokładniej mamy to w Listach Pawłowych (Rz 5; 1 Kor 6-15; 2 Kor 5-12; Ga 1-3; Ef 2-5; Kol 1,14; 2 Tes 2,3). Również prawie w całości List do Hebrajczyków mówi o oczyszczeniu z grzechów (Hbr 1-12). Podobnie wskazuje na to idea Chrystusa – Baranka w J 1,29: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata”. Dalej J 3,3-5: „W odpowiedzi rzekł do niego Jezus: Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć Królestwa Bożego”. Chrystus podkreśla konieczność ponownego

---

nie byliby jednak wszyscy równi ani co do ducha ani co do ciała; istniałaby też nierówność co do świętości, wiedzy. Nie byliby równi co do ciał fizycznych, wzrostu, piękności. Przyczyną tej nierówności częściowo byłby sam Bóg, nie w tym jednak znaczeniu, jakby jednym dał więcej, nagradzając ich, a innym mniej za karę, lecz dlatego, że z tej różnorodności powstałoby większe piękno w ludzkości wziętej jako całość – częściowo przyczyną nierówności byłaby natura. Istniałaby też nierówność w tym znaczeniu, że jedni podlegaliby drugim: nie jako niewolnicy czy słudzy, ale jako wolni. Ta nierówność wynikałaby ze społecznej natury człowieka.

<sup>1193</sup> Więcej w: TZN, s. 61-102.



odrodzenia wszystkich. Konieczność odrodzenia powszechnego jawi się w świetle powszechnej śmierci przez grzech. Nie może tu być mowy o śmierci spowodowanej grzechem osobistym, ponieważ nie wszyscy popełniają grzechy czynkowe, np. dzieci. A więc chodzi tu o śmierć spowodowaną grzechem pierworodnym. Rz 5,12-19: św. Paweł uczy, że przez jednego człowieka – mianowicie Adama – grzech przyszedł na świat, czyli na cały rodzaj ludzki. Wskutek niego wszyscy stali się śmiertelnymi i grzesznymi. Takim może być tylko grzech pierworodny. A więc grzech pierworodny istnieje. Kościół od początku uczył swoją praktyką, że wszyscy od Adama pochodzący, nawet ci, co nie są zdolni popełnić grzechu osobistego (dzieci), winni są jakiegoś grzechu, z powodu którego pozostają pod władzą szatana. Stąd wzięła się od początku praktyka egzorcyzmów przy chrzcie i powszechna praktyka chrztu dzieci w pierwszych gminach chrześcijańskich. Owa praktyka jest silnym dowodem na istnienie grzechu pierworodnego. Świadczą o tym również pisma ojców Kościoła z czasów przedpelagiańskich na temat grzechu<sup>1194</sup>.

Na uwagę zasługiwała zdaniem Kosteckiego nauka św. Augustyna na temat grzechu pierworodnego, gdyż w tej kwestii istniało wiele nieporozumień. Augustyn gwałtownie występował przeciw herezji pelagiańskiej. Powstały w V wieku pelagianizm kwestionował istnienie grzechu pierworodnego. Według Augustyna grzech pierworodny jest: dziedziczny, przechodzi od Adama drogą rodzenia, nie popełniamy go osobiście, ale dziedziczymy, dziedziczymy go razem z naturą ludzką, dziedziczymy go dlatego, ponieważ posiadamy z Adama jedną naturę – tworzymy jedność w grzechu. Jest w tym pewna dobrowolność (*voluntarium*) przez pewną łączność z wolą Adama. Zasada się ona na pożądlivosti, która o ile jest winą, zostaje zgładzona na chrzcie św., a o ile jest karą, pozostaje po chrzcie. Grzech pierworodny odwraca nas od Boga, zostawia w naszych duszach prawdziwą zmazę.

Po św. Augustynie największy wpływ, zdaniem Kosteckiego, na teologów wywarł św. Anzelm: grzech pierworodny jest brakiem pierwotnej sprawiedliwości, jest zawiniony, jest grzechem natury, dziedziczymy go po pierwszych rodzicach, mamy obowiązek odzyskania pierwotnej sprawiedliwości i zadośćuczynienia za grzechy. Pomiędzy nauką tych dwóch doktorów Kościoła istnieje różnica: św. Augustyn mówi,

---

<sup>1194</sup> Por. TŻN, s. 68-71. Początki systematycznej nauki o grzechu pierworodnym spotykamy już u św. Ireneusza, który w swoich dociekaniach teologicznych bierze za punkt wyjścia przywrócenie rodzaju ludzkiego w Chrystusie do stanu, w jakim znajdował się Adam (*Ad. Her.*, III, 18 PG 7, 932). Temat źródeł nauki o grzechu pierworodnym w Biblii i Tradycji jest w TŻN doskonale opracowany i nie ma potrzeby go tutaj przywoływać.

że grzech pierworodny to pożądliwość; św. Anzelm – brak pierwotnej sprawiedliwości<sup>1195</sup>. Dominikański teolog podkreślił, że na Soborze Trydenckim w 1546 (sesja V; Denz. 788-792) określono jedynie, że „grzech pierworodny (...) mający jeden początek, przechodzi na wszystkich ludzi drogą fizycznego przekazywania, a nie przez naśladowanie”. Sobór nie określił jednak, w jaki sposób stanowiąc jedno z Adamem, dziedziczymy jego grzech, ani też nie określa, na czym polega istota tego grzechu.

Kostecki uwypuklił w swej charytologii tę prawdę, że grzech pierworodny dokonał się najpierw w sferze rozumu pierwszych rodziców. Nie można oczywiście nic pewnego powiedzieć, gdyż istnienie grzechu pierworodnego jest tajemnicą i wiemy o nim z Objawienia przez wiarę. Rozum, obserwując naturę ludzką, może wnioskować jedynie z pewnym prawdopodobieństwem, że braki, jakie występują w naszej naturze, są karą za jakieś przewinienia. Zauważamy, że w człowieku jest z jednej strony wielka nędza i słabość moralna, z drugiej zaś – dążenie do rzeczy wzniosłych<sup>1196</sup>. Grzech pierworodny polega więc według Kosteckiego na braku sprawiedliwości pierwotnej<sup>1197</sup>.

---

<sup>1195</sup> Por. TŻN, s. 70-71. Orzeczenia Kościoła. Synod Milewitański (416) i Kartagiński (418) nauczają: śmierć Adama ma przyczynę w grzechu. Należy chrzczyć dzieci, ponieważ dziedziczą po Adamie grzech pierworodny (Denz. 101-102). Drugi list papieża Celestyna do bpa Galii z 431 r. (Denz. 130). Synod w Oranges (529 r., Denz. 174-175).

<sup>1196</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange OP, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Wydawnictwo Ojów Franciszkanów, Niepokalanów 2001, s. 46-148.

<sup>1197</sup> TŻN, s. 76-78. Pierwszy człowiek otrzymał dar sprawiedliwości nie dla siebie, ale dla swoich potomków, czyli dla całej natury ludzkiej. Przez grzech osobisty utracił sprawiedliwość pierwotną nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich, którzy od niego będą pochodzić. Obecnie więc wszyscy rodzą się bez daru. Ponieważ zaś powinni go posiadać, dlatego ten brak poczytany jest im za grzech. A więc grzech pierworodny nie jest jakąś chorobliwą właściwością duszy ani grzeszną substancją, jak niektórzy twierdzili, ani też istota jego nie polega na pożądliwości jak uczy św. Augustyn, ale jest to brak sprawiedliwości pierwotnej, czyli zespołu darów z łaską na czele, które sprawiały prawość natury pierwszego ojca. Nasuwa się pytanie: w jaki sposób grzech popełniony przez Adama przechodzi na potomków? Grzech pierworodny jako grzech natury przechodzi na potomków w ten sposób, w jaki przekazywana zostaje natura ludzka tzn. drogą rodzenia. Człowiek powstaje, czyli rodzi się, wówczas, gdy po przygotowaniu ciała Bóg stwarza duszę i łączy ją z ciałem. Przez narodzenie człowiek uczestniczy w takiej naturze Adama, jaką posiadał on, rodząc pierwszego syna. Gdyby Adam, rodząc syna, miał naturę prawą, taką jaką była przed jego upadkiem, natura jego potomków też byłaby prawą. Ponieważ faktycznie natura Adama została pozbawiona pierwotnej prawości, przekazuje ją w stanie skażenia. Skażenie to następuje w momencie połączenia się duszy z ciałem, czyli w chwili, kiedy powstaje człowiek. Dusza i ciało są istotnymi częściami natury ludzkiej. Ani sama dusza, ani samo ciało nie jest jeszcze człowiekiem, dopiero gdy się połączą, powstaje człowiek, posiadający naturę ludzką. Gdy ciało jest należycie przygotowane – Bóg stwarza duszę. Taki jest porządek natury, przez Boga ustanowiony. Bóg, stwarzając duszę, nie jest jednak przyczyną skażenia jej grzechem. Dusza, wychodząc z twórczych rąk Boga, nie jest ani w łasce, ani w grzechu. Dopiero, gdy się połączy z ciałem, powstaje natura ludzka, która powinna mieć pierwotną prawość, a że jej nie ma, jest naturą grzeszną. Nie ma zaś jej dlatego, że pochodzi od Adama, którego natura została skażona. Właściwie więc ciało wprost nie kazi duszy: ciało nie może oddziaływać fizycznie na substancję duchową. Ale skażenie dokonuje się przez to, że dusza łączy się z ciałem, wchodzi w skład ludzkiej natury jako jej część istotna. Racją więc skażenia jest łączność substancjalna duszy z ciałem, z którego to połączenia powstaje natura ludzka. Wina tego, że Bóg nie wlewa w duszę łączącą się z ciałem sprawiedliwości pierwotnej, nie leży ani w Bogu, ani

Popelniony był dobrowolnie przez pierwszych rodziców. Bowiem do istoty każdego grzechu należy pewna dobrowolność. Uczynek, w którym wola nasza nie ma udziału, nie może nam być poczytany za winę, czyli nie może być grzechem. W jaki sposób grzech pierworodny jest dobrowolny? Jak to się dzieje, że dziecko po urodzeniu już jest winne, mimo że nie używa wolnej woli? Ludzkość razem z Adamem stanowi jedność, jedno ciało. Wszyscy ludzie są tego ciała członkami: wszyscy bowiem pochodzą od jednego początku – Adama i od niego biorą tę samą naturę. Owa łączność oparta na jedności natury branej z jednego źródła, rzuca pewne światło na dobrowolność grzechu pierworodnego. Każdy z członków społeczności ludzkiej może być rozpatrywany z podwójnego punktu widzenia: albo jako poszczególna odrębna jednostka będąca całościowo w sobie; albo jako członek i część społeczności ludzkiej, pochodzącej od Adama. Jeżeli będziemy na poszczególnego człowieka patrzeć w sposób pierwszy, wówczas brak pierwotnej sprawiedliwości nie może być uważany za zawiniony. Będąc jednostką odrębną, człowiek wcale nie zawinił. Jeżeli natomiast weźmiemy go pod uwagę jako członka społeczności, stanowiącej ścisłą jedność i wywodzącej się od jednego początku – wtedy brak ów staje się zawiniony, bo jest dobrowolny w osobistym grzechu Adama, a w nas jest dobrowolny przez uczestnictwo w naturze Adama. Adam jest początkiem tej jednostki, którą jest ludzkość<sup>1198</sup>. Grzech pierworodny jest w nas

---

w rodzicach, lecz w Adamie. Świętość osobista rodziców nie jest świętością natury ludzkiej, dlatego nie można jej przekazywać wraz z naturą. Człowiek, choćby najświętszy osobiście, posiada jednak naturę ludzką skażoną, a ponieważ przekazuje to, co należy do natury, a nie do osoby, przekazuje także grzech pierworodny.

<sup>1198</sup> Istnieje podobieństwo z grzechem popelnionym przez jakiś członek ciała ludzkiego. Np. Piotr uderza ręką Pawła i zabija go tym uderzeniem. Jeżeli weźmiemy pod uwagę rękę samą w sobie, w oderwaniu od osoby Piotra, nie możemy powiedzieć, że zabójstwo to jest dobrowolne i co za tym idzie, że jest zawinione. Gdy natomiast będziemy patrzeć na rękę jako na część składową Piotra, który działa dobrowolnie – wtedy zabójstwo jest zawinione, ponieważ jest dobrowolne. Jest wyrazem złej woli Piotra jako dokonane jego ręką. Coś analogicznego zachodzi z nami przez to, że pochodzimy od Adama. Do każdego człowieka pochodzącego od Adama, dopływa od Adama poruszenie jego złej woli, podobne do tego, jakie dochodzi do ręki Piotra, popełniającej zabójstwo. To poruszenie wychodzące od woli Piotra, jak i od woli Adama, jest dobrowolne nie tylko w nich samych, lecz gdy dotrze do ręki oraz do potomstwa Adama, jako członków tego samego ciała – ciała Piotra, gdy chodzi o rękę Piotra; ciała zaś ludzkości, gdy chodzi o grzech pierworodny. Ta tylko zachodzi różnica, że u Piotra – zabójcy jest to grzech osobisty, u nas zaś jest to grzech naturalny. W obu jednak wypadkach jest to grzech przez uczestnictwo. Grzech zabójstwa u Piotra jest jednym grzechem, chociaż składa się na niego akt woli oraz wykonanie przez uderzenie ręką. Podobnie grzech pierworodny jest jeden. Został popelniony przez głowę ludzkości i przez część tej ludzkości, mianowicie przez poszczególnych ludzi. Łączność naszą z Adamem – początkiem ludzkości przez wziętą od niego naturę – tłumaczy nam nie tylko dobro: wolność grzechu pierworodnego, ale zarazem mówi, że tylko pierwszy grzech pierwszego ojca przechodzi na potomków, nie zaś inne grzechy Adama ani najbliższych naszych rodziców. Pierwszy grzech Adama pozbawił naturę ludzką wszystkich darów, udzielonych jej przez Boga. Następne grzechy nie miały już czego jej pozbawiać. Również tylko pierwszy ojciec jako początek i głowa całej ludzkości mógł wpływać na całą ludzkość. Przez to właśnie, że był pierwszym początkiem, że zawierał w sobie jakby w zarodku, całą ludzkość – przewyższał nas wszystkich. W jego ręku był złożony los całej ludzkości. Adam miał świadomość tego: dlatego grzesząc bardzo zawinił. Grzech przechodzi razem z naturą ludzką od

dobrowolny z racji jedności naszej z Adamem, od którego dociera do nas jego zła wola, wówczas gdy otrzymujemy naturę ludzką. Aby poznać lepiej istotę grzechu pierwotnego, trzeba porównać go z istotą grzechów osobistych. W każdym grzechu mamy dwie rzeczy: skierowanie się do jakiegoś dobra stworzonego w sposób niezgodny z prawem Bożym oraz odwrócenie się od celu ostatecznego, czyli Boga. Pierwsze pociąga za sobą drugie. Grzesząc, obieramy sobie za cel stateczny rzecz stworzoną, a przez to odwracamy się od dobra niestworzonego – Boga. Istota grzechu leży w odwróceniu się od Boga. To odwrócenie się jest *elementem formalnym grzechu*: ono właśnie stanowi grzech. Zwrócenie się do dobra stworzonego jest *elementem materialnym*, jakby materią, z której grzech się składa. Oba te elementy były także w grzechu Adama. Na skutek odwrócenia się od Boga (przez grzech) pierwszy człowiek utracił sprawiedliwość pierwotną: wskutek zaś zwrócenia się do dobra stworzonego niższa część jego osoby (uczuciowość, zmysły) wymknęły się spod władzy rozumu. W Adamie powstał nieporządek, zniknęła pierwotna harmonia. Ów brak harmonii jest w nas jako w potomkach Adama. Duch odwrócony jest od Boga: niższe części buntują się przeciw duchowi, a samo ciało dąży do rozkładu. To odwrócenie się ducha od Boga i zbuntowanie się części niższych przeciw duchowi, powstałe wskutek braku darów składających się na pierwotną sprawiedliwość, jest u nas grzechem. Grzech pierwotny przede wszystkim i głównie zasadza się na stanie odwrócenia się ducha od Boga. Jest to strona formalna i istotna, podobnie jak na odwróceniu się od Boga polega istota grzechu osobistego. Stroną zaś materialną grzechu pierwotnego jest stan zbuntowania się części niższych przeciwko duchowi, czyli nieuporządkowana pożądlivość, jak w grzechu osobistym stroną materialną jest skierowanie się do rzeczy stworzonych. Istota grzechu pierwotnego polega na braku sprawiedliwości pierwotnej łącznie z pożądlivością (*De malo* q. 4, a.2). Pożądlivość jest elementem materialnym. Po chrzcie św. pożądlivość pozostaje, nie jest jednak grzechem. Może się jednak stać przyczyną grzechu osobistego, gdy się za nią idzie, ponieważ element formalny, mianowicie odwrócenie się od Boga, już nie istnieje. Przez łaskę otrzymaną na chrzcie św. duch zwraca się do Boga.

---

Adama. Natura zaś jest przekazywana drogą rodzenia. Stąd wniosek, że gdyby został stworzony w sposób cudowny z ciała Adama – nie miałby grzechu pierwotnego. Również nie miałby go, gdyby nie powstał z ciała Adama, lecz np. z ziemi. Wynika również z tego, że gdyby Adam sam a Ewa nie to grzech przechodziłby na ich dzieci. Gdyby zaś zgrzeszyła Ewa, a Adam wytrwał w stanie niewinności, dzieci ich byłyby bez grzechu pierwotnego. Przekazywanie bowiem natury ludzkiej dokonuje się właściwie przez mężczyznę będącego czynnikiem czynnym: niewiasta jest zaś czynnikiem biernym.

Zdaniem Kosteckiego grzech pierworodny należy do kategorii *jakości*, jest to stałe rozprężenie wynikające z usunięcia pierwotnej harmonii. Jest czymś stałym, jakby drugą naturą. Jest jakby słabością natury (*ianguor naturae*). Jest u wszystkich ludzi (poza Chrystusem i Maryją). Jedność ta wynika z jedności przyczyn, mianowicie z braku sprawiedliwości pierwotnej. Jest równy u wszystkich, ponieważ jest brakiem całkowitym sprawiedliwości pierwotnej. Brak zaś całkowity nie może być większy lub mniejszy. Większa lub mniejsza skłonność do złego, czyli nieuporządkowana pożądlivość, nie jest dowodem większego lub mniejszego grzechu pierworodnego. Przyczyna tej różnicy pożądlivości leży w usposobieniu naturalnym danej jednostki. Bujniejsza natura pozbawiona pierwotnej sprawiedliwości mocniej będzie odczuwać w sobie nieład duchowy.

Istotne jest to, według ojca Romualda, że podmiotem grzechu pierworodnego jest dusza, nie ciało. Jest nim najpierw istota duszy, później władze duszy. W ciele grzechu być nie może. Skutki grzechu pierworodnego objawiające się w ciele, są karą za grzechy, a nie samym grzechem czy winą.

Jakie są skutki grzechu pierworodnego? Grzech pierworodny sprawił podwójne skutki. Jedne dotyczą życia doczesnego, drugie – życia wiecznego. Pierwszym i głównym skutkiem grzechu pierworodnego jest utrata darów sprawiających prawość w naturze ludzkiej. U Adama była to kara za grzech osobisty. U nas ten brak jest również karą i grzechem – jest on u nas w pewien sposób zawiniony. Bóg odebrał naturze ludzkiej całkowicie dary darmo dane (*spolitio in gratuitis*). Największą stratą było odebranie łaski uświęcającej. Ona bowiem uświęcała człowieka i była źródłem Bożych darów. Przez utratę łaski człowiek w najwyższych szczytach swego ducha został od Boga odwrócony jako od celu ostatecznego, nadprzyrodzonego. Za tym zerwaniem harmonijnego stosunku między duchem ludzkim w jego najwyższych szczytach a Bogiem poszło zakłócenie harmonijnego stosunku między wyższą a niższą częścią natury ludzkiej: między życiem umysłowym a zmysłowością oraz między duszą a ciałem. Rozum ludzki i wola doznały poważnego osłabienia. Zmysłowość powstała przeciw duchowi z silnym dążeniem, aby go podbić. Stąd rodzi się w człowieku walka, zamęt, zmierzające do całkowitego przewrotu duchowego.

Przyjmuje się, że w związku z tym natura ludzka została zraniona w czterech władzach: w rozumie powstała rana nieświadomości (*vulnus ignorantia*), w woli rana złości (*vulnus malitiae*), w części zmysłowo-popędowej rana słabości (*vulnus infirmitatis*), w części zmysłowo-pożądlawczej rana pożądlivości (*vulnus*

*concupiscentiae*). Należy zaznaczyć, że rany te – spowodowane grzechem pierworodnym – powiększają jeszcze nasze grzechy osobiste. Spowodowały one ogólne pogorszenie w naszej naturze, która nie posiada już tej tężyzny duchowej, jaką posiadali pierwsi rodzice. Stan obecny naszej natury w porównaniu ze stanem przed grzechem jest jakby stanem schorzenia, osłabienia: wszystko to utrudnia nam życie nadprzyrodzone.

Niektórzy w związku z grzechem pierworodnym wysuwają hipotezę istnienia jakiejś „natury czystej” (*natura pura*). Otóż stanowisko Kosteckiego w tej sprawie jest następujące: dary stanowiące pierwotną sprawiedliwość i niewinność nie były czymś należącym naszej naturze. Pan Bóg mógł stworzyć człowieka w stanie „czystej natury”. Człowiek będący w tym stanie miałby cel ostateczny przyrodzony, mianowicie Boga jako sprawcę natury oraz środki umożliwiające osiągnięcie tego celu. Faktycznie stan czystej natury nie istniał i nie istnieje, bo Bóg postawił człowiekowi cel nadprzyrodzony i wyposażył go w odpowiednie środki, by mógł do niego dążyć. Po upadku Adama (a w nim i nas) cel nasz nadal jest nadprzyrodzony, czyli jesteśmy nadal w porządku nadprzyrodzonym. O tyle tylko inaczej jest u nas, że Bóg odebrał po pierwszym grzechu owe dary, jakimi obdarzył pierwszych rodziców. Ale pragnienie dążenia do Boga jako celu ostatecznego, nadprzyrodzonego trwa nadal<sup>1199</sup>. Nasuwa się

---

<sup>1199</sup> „Stan sprawiedliwości, w jakiej znajdował się Adam przed upadkiem, i dary jakimi Bóg go ubogacił, nie były czymś, co by się naturze ludzkiej należało. Ludzkość otrzymała to wszystko z czystej łaskawości Boga, jako pierwszą łaskę udzieloną jej na ręce pierwszego ojca”, TŻN, s. 86. Kostecki twierdzi, że wyniesienie na poziom nadprzyrodzony przez łaskę i przybranie za dziecko Boże jest czymś nienależnym człowiekowi, darmo danym. Czy byłoby ludzkości lepiej, gdyby Bóg pozostawił ludzkość na poziomie naturalnym i czy ewentualne grzechy popełnione w takim stanie „natury czystej” nie pociągałyby mniej dotkliwych konsekwencji? Dominikański mistrz odpowiada, że „Stan »natury czystej« nigdy nie istniał. (...) Gdyby Bóg pozostawił człowieka na poziomie naturalnym, jego celem ostatecznym byłby zawsze On: Bóg jako stwórca, poznawany rozumem przyrodzonym i kontemplowany poprzez otaczający nas wszechświat, Bóg kochany w sposób także przyrodzony jako Najwyższe Dobro, promieniujące i oddziaływujące poprzez dobra stworzone. Człowiek posiadałby środki proporcjonalne do osiągnięcia swego celu ostatecznego i normą jego postępowania byłoby prawo naturalne i rozum przyrodzony; jako stworzenie znajdowałoby się pod wpływem działania Bożego – Pierwszej Przyczyny i Pierwszego Motoru. Natura ludzka podlegałaby słabościom i niedomaganiom, zarówno moralnym, jak i fizycznym” (tamże). Stan „natury czystej” jest czysto hipotetyczny, zaś zdaniem Kosteckiego, „źródło siły moralnej człowieka leży w jego zjednoczeniu z Bogiem, tymczasem grzech pierworodny tę łączność zerwał. Stan nie zwrócenia się do celu nadprzyrodzonego jest więc równocześnie odwróceniem się od celu przyrodzonego”, TŻN s. 87. W stanie „natury czystej” człowiek także byłby narażony na pokusy, nie byłyby one jednak tak gwałtowne: od zła fizycznego zaś, jakie obecnie szatan sprowadza byłby zupełnie wolny. Ten wpływ tyranii szatana objawia się zwłaszcza w jego działalności na naszą pożyteczność zmysłową. Pożyteczność rozpętana działa hamująco na władzę pożyteczną, tamuje energię do czynu i walki. Działa ujemnie na wolę, czyniąc ją pochopniejszą do złego – rodzi egoizm, czyli wygórowaną miłość samego siebie, oddziałuje też ujemnie na rozum, nastawiając go subiektywnie. To zaciemnienie umysłu dotyczy przede wszystkim rozumu praktycznego, będącego siedliskiem cnoty roztropności. Braki te istniałyby też w stanie natury czystej, ale nie w tak znacznym stopniu. W obecnym stanie człowiek jest nie tylko pozbawiony darów nadprzyrodzonych (*spoliatus in gratuitis*) – ale także zraniony w dobrach przyrodzonych (*vulneratus in naturalibus*). A więc poniżej stanu czysto przyrodzonego. Zranienie to

pytanie: Czy natura nasza spadła przez grzech do poziomu czysto przyrodzonego, czy może też jeszcze niżej? Innymi słowy: Czy człowiek po grzechu pierworodnym jest w gorszym stanie od człowieka, który był w stanie czysto przyrodzonym? Niektórzy teologowie (Kajetan, Modina, Soto i inni) twierdzili, że natura w obecnym stanie upadku jest w takich samych warunkach, w jakich by się znajdowała, gdyby była stworzona w porządku przyrodzonym, z tą tylko różnicą, że obecnie stan jest zawiniony grzechem, co nie miałyby miejsca w porządku czysto przyrodzonym. Inni natomiast twierdzą (Billuart, Goudin, Alvarez, Del Prado, Gotti itp.), w myśl nauki św. Tomasza z Akwinu, że natura ludzka w stanie upadku znajduje się w gorszych warunkach od natury ludzkiej w stanie czysto przyrodzonym. To obniżenie naszej natury poniżej stanu nadprzyrodzonego polega na tym, że człowiek upadły, czyli po grzechu pierworodnym, napotyka w życiu moralnym i umysłowym trudności, jakich by nie miał, będąc w stanie czysto naturalnym. A więc to stoczenie się poniżej stanu naturalnego pochodzi od przeszkód zewnętrznych, a nie z wewnętrznego zepsucia naszej natury. Natura ludzka bowiem sama w sobie, w swej istocie, nie została zmieniona przez grzech pierworodny: jest taka sama, jaka byłaby w stanie natury czystej<sup>1200</sup>. Naturalne władze rozumu i wola oraz ich przyrodzone siły do wykonania dobra i poznania prawdy nie zostały same w sobie umniejszone. Jako duchowe są niepodzielone i nie ulegają – podobnie jak sama dusza – zmniejszeniu. Nietknięta w swej istocie natura ludzka została jedynie z przyczyn zewnętrznych osłabiona. Pierwszą i naczelną przyczyną tego osłabienia jest stan odwrócenia się człowieka od celu ostatecznego, nie tylko nadprzyrodzonego, ale i przyrodzonego. Grzech bowiem odwraca człowieka od Boga także jako sprawcy natury. Przez to odwracanie się całe wnętrze nastawione jest w kierunku grzechu i co za tym idzie – łatwiej do grzechu się skłania. Źródło mocy moralnej dla człowieka leży w poddaniu się jego ducha Bogu. Przez odwrócenie się od Boga człowiek to źródło traci, stąd osłabienie sił naturalnych. Wreszcie w stanie upadku natury ludzkiej człowiek jest pozbawiony pomocy Bożej. Skoro zszedł z drogi wiodącej do celu nadprzyrodzonego – również nie może wejść na drogę wiodącą do celu przyrodzonego. Droga taka nie istnieje w obecnym porządku podniesienia ludzkości do porządku nadprzyrodzonego. Stąd oczywiście nie otrzyma człowiek od Boga tej mocy przyrodzonej, jaką otrzymałaby natura ludzka w stanie czysto przyrodzonym. A więc

---

zostało spowodowane przez utratę dóbr nadprzyrodzonych: naturalne słabości natury ludzkiej, uchylone przez dary naturalne, odzyskały swoje panowanie. Następnie zaś zranienie to powstało wskutek trudności, jakie spotyka człowiek z życia moralnym i umysłowym po grzechu pierworodnym.

<sup>1200</sup> TŻN, s. 86-98.

jest to z tego powodu w położeniu gorszym niż człowiek będący w stanie czysto przyrodzonym. Po grzechu pierworodnym człowiek znalazł się w niełasce u Boga – ściągnął Jego gniew na siebie. W stanie czysto przyrodzonym Bóg odniósłby się do człowieka z życzliwością, a więc otaczałby go opieką, na jaką obecnie zasługuje. Wreszcie i to pogarsza nasz stan obecny – przez grzech ludzie znaleźli się pod tyranią szatana, co nie istniałoby w stanie natury czystej. Tyrania ta to kara za grzech. Objawia się ona dwójako: tym, że szatan ciągnie człowieka do złego, wpływając przez wyobrażenie i władze zmysłowo-pożądawcze na rozum i wolę oraz w tym, że sprowadza na człowieka zło fizyczne jak choroby, nieszczęśliwe wypadki, w tym celu, by człowieka wtrącić w grzech.

Potwierdzeniem tego wydają się być, zdaniem ojca Romualda, śmierć i niedomagania życia obecnego. Pozbawienie natury ludzkiej darów nadprzyrodzonych odbiło się też i na ciele. Zostało ono podległe śmierci. Śmierć jest więc skutkiem grzechu pierworodnego. Również niedomagania życia obecnego, jak choroby i słabości, są skutkiem grzechu pierworodnego<sup>1201</sup>.

Grzech pierworodny zostaje zgładzony na chrzcie świętym. Łaska sakramentalna chrztu gładzi winę grzechu pierworodnego i zarazem karę należną za ten grzech, jaką jest pozbawienie duszy widzenia Boga. Inne skutki grzechu, mianowicie niedomagania tego życia, śmierć i cierpienie, pozostają. Chrzest przywraca nam to, co jest własnością osoby; co zaś dotyczy natury, pozostaje. Natura ludzka zostanie od tych niedomagań uwolniona dopiero przy końcu świata. Pozostaje również po chrzcie nieuporządkowana pożądlliwość i z niej płynąca trudność w wykonaniu dobra. Grzech pierworodny jest przeciwieństwem pierwotnej sprawiedliwości, która sprawiła, że duch był poddany Bogu i rozkazywał niższym częściom człowieka, te zaś były mu poddane bez oporu: miał nawet moc zachowania ciała. To potrójne poddanie sprawiła łaska oraz dary względnie nadprzyrodzone. Chrzest zwraca nam łaskę, dzięki której duch znowu poddaje się Bogu, nie wraca jednak darów innych i dlatego po chrzcie nie wraca dawny porządek w częściach niższych, jak również duch nie posiada mocy, by ciało zachować od śmierci. Po chrzcie duch uczestniczy w nowym Adamie – Chrystusie i od Niego otrzymujemy nowe życie, życie nadprzyrodzone. Posiadając je, mamy za zadanie

---

<sup>1201</sup> Niedomagania te nie występują u wszystkich, co nie świadczy jednak o nierówności grzechu. Opatrzność dopuszcza te nierówności jakąś karą za grzech rodziców lub jako lekarstwo przeciw grzechom na przyszłość bądź też jako okazję do postępu w cnocie dla tego, kto tych niedomagań doznaje lub dla innych. Ci, którzy umierają tylko w grzechu pierworodnym, są pozbawieni widzenia Boga (Denz. 693; 464).



przynosić owoc tego i w ten sposób zasłużyć sobie na całkowite odnowienie naszej natury w życiu przyszłym, czyli upodobnić się do Chrystusa Zmartwychwstałego.

Zdaniem Kosteckiego wydaje się, że grzech pierwszych rodziców był grzechem pychy, z której pochodził następnie grzech nieposłuszeństwa prawu Bożemu. Pycha ta polegała na tym, że pierwsi rodzice pragnęli upodobnić się do Boga w znajomości dobrego i złego, czyli sami chcieli decydować o tym, co jest dobre, a co złe oraz o własnych siłach przyrodzonych osiągnąć cel ostateczny. Pragnęli więc uświęcenia osobistego w sposób nieodpowiedni. Z pychy zrodziło się nieposłuszeństwo prawu Bożemu. Grzech pierworodny rodziców był podobny do grzechu aniołów, którzy także zgrzeszyli, pragnąc dojść do celu ostatecznego nadprzyrodzonego o własnych siłach, bez pomocy Bożej.

Wielkość grzechu pierworodnego pierwszych rodziców można rozpatrywać od strony przedmiotu i podmiotu. Rozpatrywany ze strony przedmiotowej, grzech pierworodny pierwszych rodziców nie był większy od wszystkich innych grzechów człowieka. Większy jest bowiem grzech pychy, jeśli ktoś nie chce znać Boga, niż gdy się chce do Niego w niewłaściwy sposób upodobnić. Rozpatrywany od strony podmiotowej, grzech pierwszych rodziców był bardzo ciężki z racji stanu ich doskonałości. Na pytanie: Kto zgrzeszył – Adam czy Ewa? – Kostecki odpowiada, że pod pewnym względem Adam, był bowiem doskonalszym od Ewy. Pod innym zaś Ewa, bo nie tylko sama zgrzeszyła, ale i Adama nakłoniła do grzechu. Adam zaś zgrzeszył, by podobać się Ewie.

W świetle nauki o grzechu pierworodnym, w opinii Kosteckiego, poznajemy lepiej samych siebie, swoją naturę i osobowość, poznajemy lepiej bliźnich i społeczeństwo. Poznając siebie, dostrzegamy, że wszelka nasza doskonałość jest z Boga, droga naszego życia powinna prowadzić do coraz pełniejszego zjednoczenia się z Nim. Poznając bliźnich w perspektywie grzechu i łaski, uczymy się poznawać i sądzić z wielkim wyrozumieniem i zdobywamy sztukę zbliżania się do ludzi. Nauka o grzechu pierworodnym powinna być uwzględniona również w pedagogice i ascezie. Daje nam poznać, co utracono przez grzech i w jaki opłakany popadliśmy stan. Chrystus wybawił nas z tego stanu upadku, wybawił i przywrócił utracone przez grzech dobra, a nawet dał nam więcej, niż utraciliśmy. Wprawdzie dopóki żyjemy na tej ziemi, odczuwamy braki, płynące z grzechu pierworodnego oraz słabości, z których wyzwolił nas Chrystus, kiedy w chwalebnym zmartwychwstaniu w całej pełni uczestniczyć będziemy w życiu

Chrystusa. Obecnie zaś, choć upadamy, mamy Chrystusa, który niewyczerpanym swym miłosierdziem nas obejmuje i ustawicznie dźwiga do życia łaski<sup>1202</sup>.

### 5.3. Kluczowe znaczenie współzależności łaski niestworzonej i stworzonej

Kluczem do zrozumienia nauki Kosteckiego o łasce Bożej jest jego teoria współzależności łaski stworzonej i niestworzonej. To jest najważniejszy punkt jego doktryny, a zarazem jego genialne odkrycie. Widział on bowiem w łasce nie tylko „środek” zjednoczenia z Bogiem (łaska stworzona uświęcająca). Ujmował on łaskę głębiej: sama Trójca Święta oddająca się stworzeniu jest Łaską (Łaska niestworzona). Ona go zachwyciła. Dominikański teolog patrzył właśnie przez taki pryzmat łaski stworzonej i niestworzonej na całą historię zbawienia, na wszystkie traktaty teologiczne. Takie integralne ujęcie objawia wielkość geniuszu Kosteckiego. Zagadnienie łaski niestworzonej i stworzonej odsłania także wielką oryginalność Kosteckiego, który czerpał z teologii wschodniej i zachodniej. Nie było to w ówczesnym czasie w teologii polskiej czymś powszechnym. W ogóle teologia zachodnia mało miejsca poświęcała zagadnieniu łaski niestworzonej, natomiast teologia wschodnia zbyt mało interesowała się konkretnymi przejawami łaski uświęcającej w człowieku. Analizując ten ważny temat współzależności łaski stworzonej i niestworzonej, dominikanin wychodzi od koncepcji zewnętrznych posłannictw Osób Boskich, których celem jest zjednoczenie całego człowieka z Bogiem<sup>1203</sup>. Omawia następnie konkretne konsekwencje przeobstwienia łaską w aspekcie stworzonym i niestworzonym, czyli zastanawia się, jak w tej perspektywie dokonuje się samo przeobstwienie poszczególnego człowieka, usynowienie Boże, jego uświęcenie i przeduchowanie, dalej, w jaki sposób poprzez łaskę stworzoną

---

<sup>1202</sup> A. Żychliński, *Człowiek a grzech pierworodny*, „Teologia Praktyczna”, Warszawa 1939.

<sup>1203</sup> Wydaje się, że pogłębiona analiza tekstów Biblii wymaga czegoś więcej, niż przyjęcia teorii *appropriacji*. Odnosi się wrażenie, że mowa jest raczej o czymś, co jest własnością (*proprium*) charakterystyczną jednej Osoby, w naszym wypadku Osoby Ducha Świętego. Człowiek uświęcony przez łaskę zostaje wciągnięty w obręb Bożych pochodzeń. Pełne uczestnictwo w tym wewnętrznym i bardzo dynamicznym życiu Boga będzie kiedyś najwyższym szczęściem człowieka. Teraz zamieszkiwanie Ducha Świętego w nas jest szczególnym doświadczeniem (smakowaniem) Ducha Świętego żyjącego w Bogu i w Kościele. Takie dynamiczne ujęcie łaski lepiej odpowiada licznym wypowiedziom Pisma Świętego, a także współbrzmi z wypowiedziami wschodnich ojców Kościoła. Teologia zachodnia przez wieki bardziej akcentowała jedność Bożej natury. Tymczasem dynamika wewnętrznych Bożych pochodzeń, której wszechmię ruch i aktywność stworzeń jest słabym tylko cieniem, jest prawdziwsza. Krążenie Bożego „wiru-życia” w duszy ludzkiej od strony miłostnego i przyjaznego oddania się Boga człowiekowi jest zamieszkiwaniem Ducha Świętego. Taki opis wydaje się bliższy prawdy i bardziej zachęcający do uprawiania mistyki.

i niestworzoną człowiek staje się Świątynią Trójcy Świętej, obrazem Boga, usprawiedliwionym grzesznikiem, człowiekiem zasługującym dla siebie i innych na przyjaźń z Bogiem<sup>1204</sup>. Oczywiście w niniejszej rozprawie nie ma miejsca na szczegółową analizę i badanie tego wielkiego tematu, celem jest jedynie zasygnalizowanie obecności i znaczenia owej współzależności między łaską stworzoną, uświęcającą a niestworzoną w zjednoczeniu poszczególnego człowieka z Bogiem.

Jeśli chodzi o pojmowanie przez ojca Romualda zewnętrznych posłannictw Osób Boskich do świata i do człowieka, dostrzega on ustawiczne misje Osób Boskich na zewnątrz Trójcy, które nie tylko jednoczą człowieka z Bogiem przez łaskę, ale coraz bardziej pogłębiają to zjednoczenie (wzrost w łasce) aż do oddania się Boga człowiekowi na zawsze. Kostecki napisał, że „posłannictwa zewnętrzne – Wcielenie Syna Bożego, ogniste języki w dniu Zielonych Świąt – zmierzały do misji wewnętrznej. Pod zewnętrzną szatą misji danej Osoby Boskiej kryje się zawsze misja wewnętrzna, przez łaskę uświęcająca duszę i jednocząca ją z Bogiem. Najważniejsza z misji Boskich – Wcielenie Syna Bożego, który od wieków pochodząc od Ojca i nie opuszczając Go przybiera do swej osobowości – naturę ludzką – miała na celu przywrócenie ludzkości łaski, utraconej przez Adama, pojednanie z Bogiem, słowem pociągnięcie całej ludzkości do Boga. Wcielenie Syna Bożego jest zapoczątkowaniem nieprzerwanej serii misji Osób Boskich do poszczególnych ludzi, które to posyłanie trwać będzie do końca świata. Kościół Chrystusowy i sakramenty święte są kontynuowaniem zewnętrznej misji Syna Bożego, który z Ojcem i Duchem Świętym wciąż od nowa przychodzi, przebywa i działa w Kościele”<sup>1205</sup>. Można więc powiedzieć, że Bóg nieustannie wychodzi do poszczególnego człowieka z miłością, łaska uświęcająca stanowi jakby najważniejszy „przejaw” stwórczej miłości boskiej jednoczącej człowieka z Bogiem. Łaska, docierając do istoty duszy, przebóstwia ją, oczyszcza władze duchowe i cielesne człowieka z grzechu, dalej wprowadza w nich „boski porządek” i jednoczy z jednym Bogiem w Trzech Osobach. Misje Osób Boskich do poszczególnych dusz (istota duszy) dokonują się po raz pierwszy w momencie pierwszego uświęcenia duszy przez łaskę, aby następnie nieustannie pogłębiać kontakt, który może być zerwany przez grzech ciężki. „Uświęcając duszę łaską, Bóg przychodzi do niej z darem podwójnym: stworzonym, którym jest łaska uświęcająca, oraz niestworzonym, którym jest sam Bóg, bo

---

<sup>1204</sup> Por. TŻN, s. 157-297.

<sup>1205</sup> TŻN, s. 213.

uświęcając łaską równocześnie On sam osobiście oddaje się duszy. Misja niewidzialna – pisze Doktor Anielski – dokonuje się przez dar łaski uświęcającej, tak jednak, że oddaje się sama Osoba Boska (STh, 1, q. 43, a. 3, ad. 1). Łaski uświęcającej nie można oddzielać od Boga, oddającego się duszy w momencie uświęcania jej. Bóg uświęcając łaską oddaje się duszy, a oddając się duszy uświęca ją. Im bardziej się duszy oddaje, tym więcej ją uświęca i głębiej ze sobą jednoczy. To oddanie się Boga duszy pogłębia się ze wzrostem łaski. Pytanie, jaki jest stosunek łaski stworzonej do łaski niestworzonej, to znaczy łaski uświęcającej do Osób Boskich przychodzących do duszy i oddających się jej, ma charakter czysto teoretyczny. W rzeczywistości bowiem te dwie łaski – stworzona i niestworzona – idą zawsze ze sobą w parze, niezależnie od tego, której przyzna się pierwszeństwo<sup>1206</sup>. Bóg niejako inicjuje poprzez miłość i łaskę stworzoną, dostosowaną do natury ludzkiej w istocie duszy, wewnętrzną przemianę na przyjęcie łaski niestworzonej, czyli całej Trójcy Świętej. „Bóg oddaje się duszy nie w tym znaczeniu jakoby się zmieniał. Jest On w duszy obecny już od chwili jej zaistnienia, jako źródło jej bytu. Teraz zaś to nowe oddanie się polega na udzieleniu duszy zdolności poznania Boga, ukochania Go, a przez to nawiązania z Nim bezpośredniego kontaktu. Darem istotnym i zasadniczym jest więc nie sama łaska stworzona jako taka, ale Osoby Boskie, z którymi dusza, dzięki łasce, nawiązuje kontakt i które stają się jej własnością<sup>1207</sup>. Łaska stworzona, czyli łaska uświęcająca, jest darem Bożym i – zdaniem Kosteckiego – dokonuje przeobróżenia duszy, daje człowiekowi uczestnictwo w fizyczne, realne, lecz analogiczne w życiu Trójcy Świętej, jednakże łaska ta jest tylko pewnego rodzaju środkiem owego zjednoczenia<sup>1208</sup>, jest bytem; według terminologii tomistycznej łaska należy do tzw. *jakości*. Niejako wprowadza człowieka w życie Boga, umożliwia to zjednoczenie, nie jest więc żadną Osobą Boską, choć z pewnością ma charakter osobowy, gdyż wiąże Osoby. Ale nie wolno tylko koncentrować się na łasce uświęcającej (środek

---

<sup>1206</sup> TŻN, s. 213. „*Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum faciens, et tamen ipsa Personae divina datur*” (tamże). Wyrażenia Pisma św., ojców Kościoła, zwłaszcza wschodnich, wskazują na to, że łaska uświęcająca – łaska stworzona – jest owocem oddania się duszy Bogu. Teologowie zachodni natomiast uczą, że łaska uświęcająca sprowadza Boga do duszy; por. K. Rahner, *Ecrits theologiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, t. III: *Pour notion scholastique de la grâce créée*, s. 37-69.

<sup>1207</sup> TŻN, s. 214.

<sup>1208</sup> Tamże: „Łaska, owszem, jest darem Bożym, ale niemniej odgrywa ona tylko rolę środka, za pomocą którego dusza otrzymuje dar niestworzony: Trójcę Świętą. W istocie jednak łaska uświęcająca oraz Trójca Święta, oddająca się duszy poprzez misje Osób Boskich, stanowią jeden i ten sam dar. Bóg oddając się duszy, przez łaskę przygotowuje ją do tego, aby mogła się z Nim komunikować. U podstaw tego daru leży miłość życzliwości, twórcza z natury, która czyni duszę miłującą Boga i godną umiłowania przez Boga”.

zjednoczenia), nie wolno tracić z pola widzenia najważniejszego Daru, jakim jest sam Bóg, który pragnie się nam oddawać. Dominikański teolog podkreślił, że od pierwszej misji Osób Boskich, czyli od momentu pierwszego uświęcenia duszy, następują dalsze: przez przyjmowanie sakramentów, przez każdy dobry uczynek, który zasługuje na natychmiastowe powiększenie łaski. Każde bowiem powiększenie łaski zacieśnia z kolei stosunek miłości duszy z Bogiem. Dusza bardziej przeniknięta łaską bardziej dogłębnie obejmuje Boga już posiadanego, a Bóg więcej się jej oddaje, staje się bardziej jej własnością – a zatem przychodzi do duszy w nowy sposób. W tym przemienianiu się duszy przez łaskę i posiadaniu Boga nie ma żadnych wyznaczonych granic. Wewnętrzny proces uświęcania się i kontaktowania duszy z Bogiem może postępować w nieskończoność. Jak daleko w poszczególnych duszach on się posunie, to zależy od łaskawości Boga oraz wierności duszy w przyjmowaniu Osób Boskich do niej posyłanych. Kresem wydaje się być całkowite i nierozzerwalne zjednoczenie w widzeniu uszczęśliwiającym (*visio beatifica*). Ojciec Romuald, kierując się Pismem św. oraz Tradycją Kościoła, w sposób szczególnie podkreśla rolę Ducha Świętego w dziele uświęcania dusz i kontaktowania się z nimi<sup>1209</sup>.

Łaska niestworzona należy zatem, według Kosteckiego, do najgłębszych i najważniejszych tajemnic Boga udzielającego się stworzeniom rozumnym, poszczególnym ludziom. Problematyka ta jednak została trochę zapomniana w teologii zachodniej, ze zrozumiałych względów koncentrującej się na zagadnieniu oczyszczenia i usprawiedliwienia grzesznika przy pomocy łaski uświęcającej (protestantyzm). Jednakże nie należy zapominać, że przecież w duszy człowieka usprawiedliwionego, czyli świętego, zamieszkuje Bóg w Trójcy Jedyny nie tylko jako Stwórca, Sędzia, lecz także jako bliski Przyjaciel, najlepszy Opiekun i obrońca. Tę prawdę objawił Pan Jezus, kiedy powiedział: „Jeśli kto mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy” (J 14,23)<sup>1210</sup>. Bóg przebywający w duszach ludzkich przez łaskę niestworzoną najpełniej objawia nam swoją miłość. Na postawie nauki Kosteckiego o łasce stworzonej i niestworzonej, to

---

<sup>1209</sup> Por. TŻN, s. 215-230. Zanim zostanie opisany fenomen Daru niestworzonego, należy zachęcić do zapoznania się z książką R. Laurentina, *Nieznany Duch Święty*. Przydatne będzie zapoznanie się również z pracą L. Bouyera, *Duch Święty Pocieszyciel*. Autor ten nakreślił bardzo precyzyjnie perspektywę historyczno-dogmatyczną, w której lepiej będziemy mogli zobaczyć istotne składniki badanej problematyki.

<sup>1210</sup> Rz 5,5: „A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany”.

„przyjście Boga do człowieka i uczynienie w nim mieszkania” można opisać w ten sposób, że obok łaski *unii hipostatycznej*, która jest istnieniem osobowym Słowa udzielonym naturze ludzkiej Chrystusa (*ipsum esse Personale Verbi gratis date naturae humanae Christi*), łaska niestworzona (jako partycypacja w życiu Trójcy Świętej) jest to promieniowanie tej łaski *unii hipostatycznej* na człowieczeństwo Chrystusa, a przez Niego na nas (u Chrystusa jest to wtedy łaska Głowy Mistycznego Ciała, którym jest cały Kościół).

Łaska niestworzona jest więc udzielaniem się Boga-Miłości istocie duszy człowieka<sup>1211</sup>. Źródło tego udzielania się Boga jest nadprzyrodzone i niestworzone, zaś skutki w stworzeniach tego udzielania są stworzone (łaska stworzona, uświęcająca, łaski czynkowe, sakramentalne, cnoty, dary Ducha Świętego, uczynki miłosierdzia itp.). Łaska stworzona, uświęcająca, pozbawiona oparcia w łasce niestworzonej i absolutnej, zamienia się w swoje przeciwieństwo, czyli w jakiś martwy przedmiot, zdeterminowanie, zniewolenie. Staje się nic nieznaczącym środkiem. W ten sposób dochodzi do uprzedmiotowienia łaski oraz osoby ją przyjmującej (pokusa dla teologii zachodniej). Emancypacja zaś teologii łaski niestworzonej od wszelkich uwarunkowań moralnych łaski stworzonej i od wszelkiej prawdy obiektywnej i absolutnej prowadzi do duchowej anarchii i uwiedzenia człowieka w sferę fałszywej nadprzyrodzoności i pseudomistycyzmu (pokusa dla teologii prawosławnej).

Według Kosteckiego o łasce niestworzonej i stworzonej powinno się mówić wtedy, gdy zostanie przyjęta prawda wynikająca z doświadczenia człowieka, że jest on bytem, który pozostaje w stanie stałej zależności, bytem otwartym na dobro powszechne – Boga. Zależności historycznej od innych ludzi, ale przede wszystkim zależności ontologicznej od Bytu innego od siebie, od niezgłębionego *mysterium* Miłości, które go obejmuje i nieskończenie przerasta, od Boga w Trójcy Jedyne, który w Jezusie Chrystusie w Osobie Słowa stał się człowiekiem. Podstawową prawdą człowieka jest zatem prawda o jego zależności od Boga, a nieuznawanie jej lub

---

<sup>1211</sup> Zdaniem Kosteckiego, zamieszkiwanie Trójcy Świętej w człowieku jest przedłużeniem Bożych pochodzeń w wewnętrznym życiu Boga. Stąd pojawienie się jednej Osoby Bożej, która czerpie swoje pochodzenie od drugiej, dokonuje się zawsze przy zaangażowaniu tej drugiej. Inaczej natomiast, gdy chodzi o Osobę, która od nikogo nie pochodzi. Bóg Ojciec od nikogo nie pochodzi. Dlatego też nie jest posłany do duszy, ale do niej sam przychodzi. Biblia ściśle przestrzega tej zasady. Syn Boży jest posłany przez Ojca i ze swej strony posyła Ducha Świętego. Parakleta – Ducha Pocieszyciela, posyła również Bóg Ojciec, gdyż Duch Święty od Niego pochodzi. Jest też nazwany Duchem Syna, bywa wylany przez Niego, udzielony Kościołowi, darmo nam dany. Nie znaczy to oczywiście, że Syn czy Duch Święty jest w jakimś stopniu mniejszy od Ojca. W kształtowaniu zbawienia Trójosobowy Bóg występuje w charakterystycznych osobowych relacjach, które są przedłużeniem czy odbiciem wewnątrztrynitarnych pochodzeń. Por. TŻN, s. 205-226.

falszywe pojmowanie tej zależności stanowi jeden z punktów krytycznych wszelkich kryzysów cywilizacyjnych. Na przykład współczesna trójca: wiara w postęp, absolutny prymat cywilizacji naukowej, technicznej, ekonomicznej i obietnica nowej ludzkości – nowego świata (*new age*), zajmuje miejsce pojęcia Boga w Trójcy Jedynej, wykluczając tym samym prawdziwą religijność i miejsce na wszelką łaskę Bożą.

Dominikański teolog postulował więc przywrócenie właściwego znaczenia łasce niestworzonej i stworzonej, aby nie dopuścić do rozprzestrzenienia się chaosu cywilizacji śmierci i niewoli grzechu oraz zabobonu. „Pokora akceptacji rzeczywistości w całokształcie jej wymiarów i jednocześnie uznanie, że nie wyczerpuje się ona w czystej widzialności, zakłada uznanie w ramach religii konieczności przyznania pierwszeństwa postawie »przyjęcia« (pierwszeństwo daru, łaski, przyp. autora) przed »czynieniem-działaniem« ze strony człowieka”<sup>1212</sup>.

Postulat ten wydaje się być nagłą potrzebą dzisiaj, gdyż „paradoksalnie, ażeby być prawdziwie człowiekiem, nie wystarczy być tylko człowiekiem. Jeśli swego dopełnienia człowiek nie szuka w Bogu (...), wtedy jego niezbywalne pragnienie zwraca się ku rzeczom tego świata, by się nimi nasycić. Szukanie szczęśliwości staje się szukaniem przyjemności, a źródło prawdziwego szczęścia zostaje zastąpione przez świat pełen przebóstwionych rzeczy. (...). Kiedy jednak »rzeczy« zajmują miejsce Boga, człowiek spodziewa się od nich tego, czego one dać mu nie mogą. A szukając w nich tego »więcej«, deformuje swój do nich stosunek; domaga się od świata takiej radości, jaką może go obdarzyć jedynie szczęśliwość Boga. Świat nie jawi mu się już jako Boże dzieło, z którego powinien korzystać z czciami i wdzięcznością; nie potrafi widzieć go takim, jaki jest sam w sobie, patrzy tylko, co on mu może dać. Czyniąc sobie boga ze świata, może mu tylko zadawać gwałt i wykorzystywać (...). Przebóstwienie świata to ostatnie słowo samoprzebóstwienia człowieka”<sup>1213</sup>, czyli jego zniszczenia.

Łaska niestworzona i stworzona chroni więc, w opinii Kosteckiego, człowieka przed zniszczeniem, podnosi go na wyższy poziom, udziela podobieństwa do Boga, czyni w duszy świątynię Trójcy Świętej, przekształca miłującego w umiłowanego, sprawia, że miłujący wchodzi do najgłębszego miejsca umiłowanego<sup>1214</sup>. Dopiero w tym świetle ukazuje się pełny sens zdania „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości,

---

<sup>1212</sup> Ks. J. Królikowski, *Neopogaństwo. Nowe czasy-stare idee*, Pallottinum, Poznań 2001, s. 32.

<sup>1213</sup> Ch. Schönborn OP, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, W drodze, Poznań 2001, s. 53-54.

<sup>1214</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *In III Sent.* 27, I, 1, ad 4.

trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16). Skoro Bóg jest miłością, to trzy Osoby Boskie (łaska niestworzona) są niejako „węzłowymi punktami” całego rytmu tej miłości: „dawanie – otrzymywanie – oddawanie” lub inaczej: „miłować, być miłowanym, współmiłować”. „Skoro Bóg jest komunią, a człowiek został stworzony jako obraz tego Boga, po to, by ten obraz coraz wyraźniej w sobie uwidaczniać i w ten sposób upodabniać się do Boga, wynika stąd także definitywne określenie człowieka. Jest on powołany do stawania się tym, czym od samego początku jest sam Bóg: *communio*, wspólnotą, wymianą życia – po to, by kiedyś po wieczne czasy uczestniczyć w doskonałej komunii trynitarnego Boga. Powinno być dla nas oczywiste, że koniecznym warunkiem uczestniczenia w komunijnym życiu Boga jest komunijny charakter człowieka”<sup>1215</sup>. Tak rozumiana komunია zawiera w sobie dwa elementy: jest wspólnotą Boga z człowiekiem i równocześnie wspólnotą między ludźmi, a nawet konstytuuje więź człowieka z całym stworzeniem przy zachowaniu własnej tożsamości i niepowtarzalności osoby ludzkiej. Zaś w pełni urzeczywistniła się w Chrystusie. On właśnie jest źródłem wszelkiej łaski.

Po zdumiewającym przebudzeniu duchowości patrystycznej i scholastycznej, zachwycającej się prawdą o zamieszkaniu Boga w człowieku, nadeszły długie wieki „zierzchu ducha”. Na przykład już w XIV w. „zacierają się wszelkie koncepcje naprawdę substancjalnej nadprzyrodzoności łaski. Samo wspomnienie o Duchu Świętym staje się niemal całkowicie obce życiu duchowemu. Pozostaje On reliktem językowym i anonimową łaską (...). W tym samym okresie, czyli w XIV stuleciu, w Anglii nic bardziej znamiennego niż Ryszard Rolle, słynny pustelnik z Hampole, w swoim *Melo Amoris* oraz *Incedentium Amoris* opisujący przeżycia, które obfitością pojęć *calor* i *dulcor* nasuwają nieodparte skojarzenie z mistyką Symeona Nowego Teologa. (...). Po tym wszystkim *devotio moderna* Gerarda Grote i jego uczniów usunie poza nawias duchowości wszelkie rozważania teologiczne jako obce, a nawet niesprzyjające jej rozwojowi. Tak oto z pojawieniem się metod modlitwy właściwych schyłkowi średniowiecza i epoce renesansu duchowość coraz łatwiej przeradza się w nabożny moralizm, podtrzymywany za pomocą uczonej mieszaniny jałowych dywagacji, wyobrażeń i emocjonalizmu, do których teologia nie ma dostępu (...)”<sup>1216</sup>. Mistycy hiszpańscy, poczynając od św. Teresy z Avila i św. Jana Od Krzyża – jak

---

<sup>1215</sup> G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, Znak, Kraków 2001, s. 53.

<sup>1216</sup> Tamże, s. 401-405.



słusznie dowodzi E. Stein<sup>1217</sup> – stale mieli na uwadze łączenie własnych opisów najwyższych stanów mistycznych z pogłębioną interpretacją stwierdzeń doktrynalnych. Jednak nie potrafili wyjść poza równoległe ukazanie dwóch płaszczyzn myślowych: mistycznej i dogmatycznej.

S. T. Pinckaers OP w swojej książce *Źródła moralności chrześcijańskiej* napisał wprost o tzw. rewolucji nominalistycznej w teologii u schyłku średniowiecza, której wpływ widoczny jest aż do czasów współczesnych, zarzucając jej w dziedzinie moralnej zburzenie całego gmachu moralności chrześcijańskiej: wolność obojętna wobec wartości, atomizacja działania, odrzucenie naturalnych skłonności, usunięcie cnót, wszechmocna wolność Boga, prymat powinności moralnej, wszechwładne prawo moralne, rozum praktyczny i roztropność jako zasada subiektywna<sup>1218</sup>.

Powstawał stopniowo system teologiczny oparty na powinności, którego fałszywe założenia w postaci „decyzji podstawowej” – jak słusznie zauważa ks. prof. M. Mróz<sup>1219</sup> – można dostrzec w myśli nawet jednego z największych współczesnych teologów K. Rahnera SJ. Rewolucja nominalistyczna miała negatywne skutki: nastąpiło rozdarcie między teologią scholastyczną i mistyczną, rozdarcie między teologią i duszpasterstwem (powstanie protestantyzmu i sekt), nastąpił rozdział między teologią i Biblią, narodzenie się pouczeń moralnych (pominięcie traktatu o szczęściu, o darach Ducha Świętego, o łasce)<sup>1220</sup>. Można powiedzieć również, że nastąpiło rozdarcie między naturą i łaską, nie wspominając już o rozdarciu pomiędzy łaską stworzoną i niestworzoną. Te błędy promieniowały negatywnie oczywiście na życie społeczne ludzi.

Zdaniem Kosteckiego przez szereg lat nie doceniano w zachodniej teologii dogmatycznej zagadnienia łaski niestworzonej, a tym samym unikano pełnego, integralnego ukazywania bogactwa łaski Bożej. Zdarzało się nawet, że łaskę niestworzoną pojmowano w opozycji do łaski stworzonej, czyli uświęcającej człowieka. Teologowie zachodni rozpatrywali zagadnienie łaski Bożej od strony ontycznej, akcentując jej moc usprawiedliwiającą i oczyszczającą człowieka z grzechu. Traktat o łasce oddzielano od traktatu o Trójcy Świętej, a nawet usunięto łaskę z teologii moralnej. Natomiast teologowie wschodni (prawosławni) na pierwszym planie stawiali

---

<sup>1217</sup> Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), *Wiedza Krzyża*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Warszawa 1999.

<sup>1218</sup> S. T. Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, W drodze, Poznań 1994.

<sup>1219</sup> M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., Toruń 2001, s. 30-129.

<sup>1220</sup> S. T. Pinckaers OP, dz. cyt., 239-299.

łaskę niestworzoną, czyli samego Boga oddającego się stworzeniu, jako dar pierwszy i źródło wszystkich innych darów nadprzyrodzonych.

Kostecki przytoczył opinię Y. Congara OP, który scharakteryzował ten problem w sposób następujący: „Można by powiedzieć, że Wschód przywiązuje większą wagę do ontologii rzeczy i porządku łaski (linia przyczyny formalnej), Zachód zaś – do działania (linia przyczyny skutkowej). Porządek bytu; porządek działania. Wschód mówi o »przebóstwieniu«. Chodzi o zrealizowanie podobieństwa Bożego, o stanie się »konsubstancjalnym« z Bogiem; rzeczywistość łaski przedstawia dokończenie ontologii człowieka; pogłębiając i uzupełniając jego wrodzone i konstytutywne podobieństwo z Bogiem, udziela mu Bożego sposobu istnienia. Chodzi o wywyższenie ontologii ludzkiej, o iluminację przekształcającą byt samej natury ludzkiej. Zachód mówi o »szczęśliwości«, którą jest oglądanie Boga tak, jak On sam siebie widzi. Kresem jest nie tylko wypełnienie w nas podobieństwa Bożego, realizacja Bożej jasności, lecz również jakieś działanie, dla którego łaska i chwała są pojęte jako podmiotowa zasada tego działania. Łaska jest radykalną zasadą nadprzyrodzonych działań; pojmując się ją jako partycypację w naturze Bożej, to znaczy w tym, co w Bogu stanowi zasadę aktów we właściwym sensie Boskich. Chwała albo *lumen gloriae* stanowi skuteczną zasadę aktu uszczęśliwiającego, dzięki któremu widzimy Boga tak, jak On sam siebie widzi. Nie chodzi więc o niepoznawalną istotę, o »nad-istotę«, różną od »energii« – i z pewnością uczestniczenie w samym bycie Boga jako Boga jest niemożliwe; ale łaskę i chwałę pojmujemy jako uczestniczenie w zasadzie działania Boskiego, w którym Bóg bierze Siebie samego za przedmiot; jako uczestniczenie, które czyni nas działającymi tak, jak Bóg, widzącymi tak, jak Bóg. I to jest logiczne”<sup>1221</sup>.

Tłumacząc takie podejście teologii zachodniej do problematyki łaski niestworzonej, należy zauważyć, że Sobór Trydencki, z powodu błędnego pojmowania usprawiedliwienia przez protestantów, dużo miejsca poświęcił zagadnieniu samego usprawiedliwienia (łaskę stworzonej, uświęcającej), a przebóstwienie przez łaskę, usynowienie, zjednoczenie z Bogiem i zamieszkiwanie Trójcy Świętej w duszach, teologię obrazu Bożego w człowieku przez łaskę, pozostawił jakby na marginesie. Dopiero Petawiusz<sup>1222</sup>, a następnie M. J. Scheeben<sup>1223</sup> na początku XX wieku zwrócili szczególną uwagę na łaskę niestworzoną – Dar osobowego zamieszkania Boga

---

<sup>1221</sup> Y. Congar OP, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, „Znak” 20 (1968), s. 859-860.

<sup>1222</sup> Por. TŻN, s. 217-218.

<sup>1223</sup> M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Herder, Freiburg 1951, t. II.

w człowieku, na obecność Osób Boskich w duszach. Pod ich wpływem dokonało się stopniowe odrodzenie i pogłębienie teologii łaski.

Można powiedzieć, że od XIV wieku aż do naszych czasów oddzielano traktat o łasce od traktatu o Trójcy Świętej, a więc i od zagadnienia posłannictwa Osób Boskich. Oczywiście takie ujęcie zafałszowywało całą teologię dogmatyczną. Stąd daje się zauważyć usilne dążenie zwłaszcza Jana Pawła II<sup>1224</sup>, jak również wielu teologów zachodnich: Scheebena, de Lubaca<sup>1225</sup>, Nicolasa OP,<sup>1226</sup> Rahnera<sup>1227</sup>, Kosteckiego i innych, którzy zwracają szczególną uwagę na współzależność łaski stworzonej i niestworzonej.

Zadziwiające jest też to, że jeszcze dzisiaj można się spotkać w teologii moralnej z interpretacją moralności pozbawionej prymatu problematyki łaski czy szczęścia człowieka. Czy jednak taka wizja teologii dogmatycznej i moralnej, w której nie docenia się właściwego miejsca łaski Bożej w życiu człowieka, ma sens? Usunięcie łaski z teologii moralnej dokonywało się na przestrzeni długiego czasu. Św. Tomasz z Akwinu rozważał jeszcze zagadnienie łaski, umieszczając swój traktat, w kontekście teologii moralnej, na pierwszym miejscu, jednakże jej obecność daje się zauważyć w jego teologii wszędzie tam, gdzie dokonuje się powrót stworzeń rozumnych do Boga (*motus rationalis creature ad Deum*). Jest łaska najważniejszym „ogniwem” jednoczącym człowieka z Bogiem. Natomiast łaska w systemie opartym na powinności wymyka się spod władzy prawa i jego imperatywów. Kwestia ta pojawiła się wraz z nominalizmem Ockhama (wiek XIV). Wtedy powstaje pierwsza nauka moralna oparta na powinności i tworzenie się nowej struktury, która przepojona ścisłą logiką będzie bezpośrednio lub pośrednio oddziaływać aż do naszych czasów. W ujęciu ojców Kościoła i wielkich mistrzów scholastyki moralnością kierował rozum praktyczny, doskonałony przez łaskę i cnoty. Wraz z nominalizmem następuje jednak zniekształcenie teologii moralnej: moralność bowiem w tym ujęciu jawi się jako następstwo spotkania autonomicznej wolności ludzkiej i boskiej i oznacza uzależnienie człowieka od Boga poprzez Jego dyrektywy moralne i przykazania. Po stronie Boga znajduje się prawo moralne, które wyraża jego wolę; Bóg ma prawo nakładania człowiekowi decydujących o jego życiu praw i obowiązków. Po stronie człowieka zaś są jego wolne czyny rozumiane jako ciąg niezależnych decyzji oraz sumienie, którego

---

<sup>1224</sup> Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, Watykan 1986.

<sup>1225</sup> H. de Lubac, *Le Mystere du surnaturel*, Paris 1965. Por. tenże, *O naturze i łasce*, dz. cyt. Por. tenże, *Surnaturel*, Paris 1945.

<sup>1226</sup> J. H. Nicolas OP, *Le pronndeurs de la grace*, Beauchesne, Paris 1969.

<sup>1227</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 1964, t. IV.

zadaniem jest przekazywanie nakazów i powinności wynikających z woli Bożej do konkretnej realizacji. Miłość Boża i łaska są tutaj względne, wymykają się spod władzy prawa i imperatywów. Jako takie do zrozumienia moralności są w zasadzie niepotrzebne<sup>1228</sup>.

Teologowie wschodni, od których w głównej mierze zaczerpnął Kostecki ideę „przebóstwienia” (prawdopodobnie poprzez lekturę Y. Congara, którego cytuje w tej kwestii w swojej monografii o łasce), na pierwszym planie stawiali łaskę niestworzoną, czyli Boga oddającego się stworzeniu, jako pierwszy dar i źródło wszystkich innych darów nadprzyrodzonych<sup>1229</sup>. Jak pisze P. Evdokimov: „Antropologia zachodnia przedstawia się więc jako przede wszystkim moralna. Zwrócona ku Dobru najwyższemu, spodziewa się ona uzyskać je przez zasługi w porządku działań Kościoła walczącego o podbój świata. (...) Antropologia prawosławna nie jest moralna, ale ontologiczna, jest ontologią przebóstwienia (*theosis, bogoczłowieczeństwo, oduchotworzenie*). Nie koncentruje się ona na podboju tego świata, lecz na »gwałcie, które cierpi Królestwo Boże«, na wewnętrznej przemianie tego świata w owo Królestwo, na jego stopniowym oświeceniu przez energie Boskie. (...). Podobnie jak chleb i wino, człowiek staje się częścią przebóstwionej natury Chrystusa. Zaczyn nieśmiertelności, sama moc zmartwychwstania łączy się z naszą naturą i Boskie energie ją przenikają (dla św. Makarego »duch« w człowieku jest przede wszystkim jego otwartością na przeniknięcie całego jego bytu przez energie Ducha Świętego»<sup>1230</sup>.

N. Cabasilas, przytaczając modlitwę św. Symeona Metafrasta, czytana po Komunii św.: „Któryś mi dobrowolnie dał jako pokarm swoje Ciało, będący ogniem, co niegodnych obraca w popiół, nie spal mnie, Stwórco mój, lecz raczej przeniknij me członki i wszystkie stawy, me wnętrzości, serce. Spal ciernie wszystkich moich grzechów, oczyść mą duszę, uświęć serce, wzmocnij me stawy i kości, oświeć pięć zmysłów i mnie całego w miłości Twej utrzamaj”, podkreśla, że człowiek zostaje „uchrystusowiony”, „pył otrzymuje królewską godność”, „przemienia się w Króla”<sup>1231</sup>. Podsumowując tradycyjne nauczanie prawosławne, Teofan Pustelnik pisze: „Istota życia w Jezusie Chrystusie, życia duchowego, polega na przemianie duszy i ciała”<sup>1232</sup>, na ich wprowadzeniu w sferę Ducha. Dostrzegając, że chrześcijaństwo wschodnie

<sup>1228</sup> M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., Toruń 2001, s. 459.

<sup>1229</sup> TŻN, s. 26.

<sup>1230</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Pax, Warszawa 1964, s. 104-106.

<sup>1231</sup> N. Cabasilas, *La vieu en Jesus-Christ*, Cerf, Paris 1993, s. 97.

<sup>1232</sup> Teofan Pustelnik, *Pisma o duchowej żywności*, Moskwa 1903, s. 247

uwypukla szczególnie ten aspekt, P. Evdokimov stwierdza, że ta duchowość jest ontologiczna, i odróżnia ją od duchowości zachodniej, która ma raczej charakter moralny, jako że kładzie większy nacisk na praktykowanie dobrych uczynków niż na cel życia duchowego, czyli obecność Ducha.

T. Špidlík SJ, komentując myśl prawosławną, zwraca uwagę, że Rosjanie mieli szczególne powody, aby z żarliwością podjąć terminologię biblijną, zgodnie z którą Duch mieszka w sercu. Było to bowiem wyrażenie naprawdę „chwytające za serce”. Duch, ponieważ jest w sercu, staje się duszą ludzkiej duszy. Dlatego my stajemy się jednym duchem z Panem. Pozostaje to w zgodzie z trychotomiczną formułą ojców greckich: duch, dusza i ciało, którą podjęli rosyjscy autorzy literatury religijnej; zwłaszcza Teofan Pustelnik analizował i konfrontował ją z dychotomiczną: dusza i ciało, formułą zachodnią<sup>1233</sup>. Jesteśmy różni od Boga, a jednak jesteśmy pociągani do wewnętrznego życia Boga jedyne i troiste<sup>1234</sup>. W istocie Wschód nie ustanowił nigdy ścisłych rozróżnień między darami, charyzmatami, cnotami moralnymi i teologicznymi, między łaską habitualną i uczynkową, lecz ogólnie obstawał przy ognistej i dynamicznej naturze łaski we wszystkich jej przejawach wobec *theosis*. Dusza, będąc dzięki łasce pneumatoforyczna, staje się uchrystusowiona. Jest to *γαμος* – mistyczne i przebóstwiające usynowienie dokonane przez Ojca<sup>1235</sup>.

Zamieszkanie Boga w duszy przez łaskę niestworzoną bardzo trafnie opisuje św. Grzegorz z Nyssy: „Bóg zjawia się w duszy, a dusza wychodzi z siebie wchodząc w Boga”. Św. Grzegorz z Nyssy – pisze w przypisie P. Evdokimov – używa greckiego terminu św. Pawła *epectasis* (por. Fil. III, 11), który oznacza pęd, skrajne napięcie, i który syntetyzuje dwa aspekty jednego aktu: ekstazę – wyjście i enstazę – wejście. Dusza wrywa się od siebie samej ku Innemu, a ten Inny czyni mieszkanie w duszy, stając się bardziej wewnętrznym w stosunku do duszy niż sam człowiek (por. J. Danielou, *Platonisme et theologie mystique*; H. U. von Balthasar, *Presence et Pensee*)<sup>1236</sup>.

Nie wchodząc głębiej w specyfikę teologii prawosławnej wydaje się słusznym twierdzenie, że nie powinno się zbyt mocno akcentować różnicy ujęć łaski niestworzonej – daru obecności Osób Boskich w duszach – między chrześcijańskim

---

<sup>1233</sup> T. Špidlík, *Myśl rosyjska inna wizja człowieka*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000, s. 47-49.

<sup>1234</sup> Tamże, s. 410.

<sup>1235</sup> P. Evdokimov, dz. cyt., s. 126.

<sup>1236</sup> Tamże, s. 134.

Wschodem i Zachodem. To są raczej kwestie rozłożenia akcentów, trudności hermeneutyczne czy odmienne tradycje. Ludzie święci, w których zamieszkał Bóg, byli i są wszędzie: w katolicyzmie, w prawosławiu, w protestantyzmie, w islamie i w innych religiach<sup>1237</sup>. Łaska bowiem nie jest ograniczona widzialnymi strukturami danej religii czy wyznania, choć oczywiście swoją pełną oryginalność osiąga w Kościele katolickim. Pragniemy tylko podkreślić, że tam, gdzie jest świat i człowiek, tam Bóg wychodzi ze swoją łaską w bogactwie jej przejawów.

Również Jan Paweł II zachęcał do głębszej analizy teologii wschodniej i zachodniej, wykraczającej poza kwestie sporne. Podczas modlitwy *Anioł Pański* dnia 8 września 1996 roku w Castel Gandolfo powiedział: „W rzeczywistości, twierdzą oni [ojcowie wschodni], że człowiek nie jest do końca sobą, jeżeli zamyka się na Ducha Świętego. Św. Ireneusz, biskup Lyonu, którego ze względu na pochodzenie i formację można uznać za swoisty pomost między Wschodem i Zachodem, wyróżniał w człowieku trzy elementy konstytutywne: ciało, duszę i Ducha Świętego (por. *Adversus haereses*, 5, 9,1-2). Z pewnością nie zamierzał przez to zacierać granic między człowiekiem a Bogiem, ale chciał jedynie podkreślić, że człowiek osiąga pełnię tylko wówczas, gdy otwiera się na Boga. Według Afrahata Syryjczyka, u którego słychać echo nauczania św. Pawła, Duch Boży zostaje nam udzielony w sposób tak wewnętrzny, że staje się niejako częścią naszego »ja« (por. *Demonstrationes*, 6,14). W tym samym sensie rosyjski autor pism duchowych Teofan Rekluz nazywa wręcz Ducha Świętego »duszą duszy ludzkiej« i widzi cel życia duchowego w »stopniowym uduchowieniu duszy i ciała« (por. *Listy o życiu duchowym*)»<sup>1238</sup>.

---

<sup>1237</sup> Problem zbawienia ludzi nieznanających Chrystusa i Kościoła. Nierówność w rozdawnictwie łask ujawnia się bodajże najwyraźniej w tym, że jedni ludzie od urodzenia należą do Kościoła, otrzymali chrzest, światło wiary i pouczenie przez Kościół o prawdach objawionych, inni natomiast są wspomnianych dobrodziejstw pozbawieni. A przecież wiara jest warunkiem zbawienia: „Bez wiary nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi wierzyć, że jest i wynagradza tych, którzy Go szukają”. Konieczność wiary nadprzyrodzonej do zbawienia podkreślają wszyscy teologowie. Podobnie ma się rzecz z przynależnością do Kościoła Chrystusowego. Tymczasem ogromna większość ludzkości tych warunków nie spełnia i dlatego rodzi się pytanie: dlaczego tak jest? Czyżby zabrakło dla nich łaski Chrystusowej? Czy dla nich zbawienie jest możliwe? Prawdą wiary jest, że Bóg chce zbawić wszystkich, wszystkim daje wystarczające pomoce po temu, i każdy, jeśli tylko nie odrzuca łaski, może osiągnąć zbawienie. Zagadnieniem tym zajmują się teologowie wszystkich czasów, a zwłaszcza obecni. Starają się wykazać, że zbawienie jest możliwe dla wszystkich, zarówno dla członków Kościoła, jak i dla tych, którzy doń nie należą, nie znają Chrystusa i nie wierzą w Niego. Zagadnienie to rozpatrują z różnych punktów, starając się rzecz rozwiązać bądź od strony sposobu przynależności do Kościoła, bądź różnego sposobu wierzenia; wyróżniają przy tym wiarę wyraźną (*explicita*) i wiarę niewyraźną (*implicita*), zarodkową. Mówi się także o różnych odmianach przyjęcia chrztu, a więc: pragnienia *in voto*, *in proposito* itp. Podobnie wymienia się różne sposoby przynależności do Kościoła widzialnego: przynależność widzialna, niewidzialna, całkowita, dynamiczna.

<sup>1238</sup> „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, nr 11-12 (188) 1996, s. 49.

Ponadto zachodnia teologia łaski stworzonej kładzie nacisk na moralne implikacje, wynikające z owego zamieszkania Trójcy Świętej w człowieku. Człowiek poprzez łaskę niestworzoną nie tylko „jest przeniknięty” Bogiem, ale może brać „czynny udział w powiększaniu szczęścia duszy”. I to jest ten ważny czynnik różnicujący Zachód ze Wschodem. Dla jeszcze jaśniejszego wyjaśnienia owego czynnika różnicującego, należy przywołać w tym miejscu fundamentalne *adagium* teologiczne św. Tomasza z Akwinu, według którego Bóg jest przyczyną skuteczną każdej rzeczywistości i dlatego wyciska On na każdym bycie ślad swego podobieństwa tak, że każda rzecz jest kopią, która ma Boga za swój własny wzór<sup>1239</sup>. Ale człowiek, zdaniem Doktora Anielskiego, jest specjalnym obrazem-kopią (ikoną – przyp. autora) Boga, jest *imago Dei*. „Człowiek ma wartość nie tylko dlatego, że pozwala bezpośrednio przeświecić swoją naturę, ale że ma również wartość obrazu (Bożego), ponieważ bycie *imago Dei* jest jego esencjalną wartością, a w takim wypadku jest doskonale uzasadnione poszukiwanie wiążącej odpowiedzi na problem człowieka, biorąc pod rozwagę aspekt jego naśladowania Boga”<sup>1240</sup>. Kostecki podkreśla, że w człowieku jako *imago Dei* Bóg objawia się w sposób wcześniej nieznanym, bo łaska „przebóstwiając duszę, nie tylko czyni ją dzieckiem Bożym, uduchawia i wprowadza do niej osoby Boskie, ale wyciska na niej ponadto szczególne Boże podobieństwo. (...). Człowiek jest obrazem Trójcy Świętej przez swoją duchowość i zdolność poznawania. (...). Można więc mówić o trojakim obrazie Boga w człowieku: z racji stworzenia, odrodzenia przez łaskę i uwielbienia”<sup>1241</sup>.

Inspirujący dla naszego tematu łaski niestworzonej jest też inny problem, ukazany w książce J. Danielou o Trójcy Świętej i tajemnicy egzystencji<sup>1242</sup>. Autor prowadzi nas poprzez widzenie kosmosu jako świątyni zamieszkaną przez Boga. Wskazuje na sakralność całego stworzenia, które niesłusznie dziś sprowadzamy do *profanum*. Dalej zauważa, że rolą jedynej świątyni w Jerozolimie nie jest wyłączenie

---

<sup>1239</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2-3; d. 22, q. 1, a. 2; d. 24, q. 2, a. 1; *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, ad 4; por. *Contra Gentiles*, II c. 46.

<sup>1240</sup> Por. B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, Studio Domenicano, 1991, hasło: *Immagine* (di Dio nell'uomo), s. 311-315. Tenże, *La dottrina della immagine Dei nel Commento alle Sentenze [w:] San Tommaso e moderna problematica teologica. Saggi* (Studi Tomistici 2), Città del Vaticano, Città Nuova, 1974, s. 230-247. Por. W. Dąbrowski O.S.J., *Zagadnienie poznawalności Boga w Super Boetium De Trinitate św. Tomasza z Akwinu* (praca doktorska), ATK, Warszawa 1997, s. 96-97.

<sup>1241</sup> TŻN, s. 230-238.

<sup>1242</sup> J. Danielou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, Znak, Kraków 1994.

sacrum z całości stworzenia, lecz potwierdzenie jedynobóstwa: jeden Bóg – jedna świątynia.

Kolejną świątynią jest człowieczeństwo Chrystusa, łaska unii hipostatycznej jest najwyższą objawioną formą łaski niestworzonej. Odbudowanie tej świątyni ciała dokonało się poprzez wcielenie, życie ziemskie, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, gdzie symbol rozdartej zasłony w przybytku jerozolimskim odsyła do bezinteresownego, pełnego miłości otwarcia przystępu do Boga i poprzez historyczny fakt zburzenia świątyni w Jerozolimie. Nie podkreślamy, że rola judaizmu i świątyni się skończyła.

Od świątyni Człowieczeństwa Chrystusa Danielou prowadzi nas przez świątynię człowieka (zamieszkanie Trójcy Świętej w duszy) i świątynię Kościoła doczesnego (zamieszkanie Trójcy Świętej we wspólnocie wierzących) do świątyni niebiańskiej z Apokalipsy św. Jana. Takie ujęcie rzuca nowe światło na pełniejsze zrozumienie głębi i bogactwa łaski niestworzonej. Potwierdza to Kostecki, pisząc, że „Łaska uświęcająca jest darem nadprzyrodzonym. Rozpatrywana ontologicznie, stanowi byt stworzony i ograniczony, łączy się jednak ściśle z Darem Niestworzonym. Bóg, udzielając duszy łaski uświęcającej, jednocześnie sam do niej przychodzi, oddaje się jej na własność i do jej dyspozycji, aby dusza mogła go przeżywać i Nim się cieszyć: tu na ziemi w sposób niedoskonały a w całej pełni – w wieczności”<sup>1243</sup>. Ostateczne źródło rzeczywistości i tajemnica istnienia wszelkiego bytu odsłaniają się w Trójcy Świętej. Jest Ona zasadą i początkiem stworzenia i Odkupienia. Będąc poza wszystkim, jest Tym, co wszystkiemu nadaje byt i spójność. Cała reszta z Niej pochodzi i do Niej zmierza. Trójca Święta jest więc najwyższą rzeczywistością. Wobec powyższego możemy zapytać w tym kontekście: Co to jest łaska niestworzona? W jaki sposób Bóg, udzielając człowiekowi łaski uświęcającej, jednocześnie sam do niej przychodzi by w nim zamieszkać (*Szechina*). Oddaje się człowiekowi na własność i do jego dyspozycji, aby mógł Go przeżywać i Nim się cieszyć już tu, na ziemi, choć w sposób jeszcze niedoskonały, a w całej pełni – w wieczności. „Nietrudno dowieść na podstawie świadectwa Starego i Nowego Testamentu, że Duch przenosi tych, w których mieszka, do nowego *habitus* (*methistesin eis eteran tina heksin*) i że powtórnie stwarza ich w nowości życia” – napisał św. Cyryl<sup>1244</sup>. Przebywanie więc Boga Trójjedynego w osobie uświęconej łaską stanowi, zdaniem Kosteckiego, podstawę życia

---

<sup>1243</sup> TŻN, s. 199-230.

<sup>1244</sup> Św. Cyryl, *Com. In Jo.*, 16, 7; PG 74, kol 433D. Cytat za L. Bouyer, dz. cyt., s. 360.



nadprzyrodzonego<sup>1245</sup>. Życ w sposób nadprzyrodzony, to obcować bezpośrednio sam na sam z Bogiem, jednoczyć się z Nim coraz głębiej, być uświęcanym przez Niego.

Kostecki podkreślił ten aspekt współzależności łaski stworzonej i niestworzonej wobec poszczególnego człowieka przechodzącej przez Chrystusa w Duchu Świętym. Nasze usynowienie Boże dokonuje się przez Chrystusa<sup>1246</sup>. „Podobnie jak przelanie całkowite i odwieczne natury Boskiej przez Ojca na Syna jest podstawą synostwa naturalnego drugiej Osoby, tak dopuszczenie człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej przez łaskę uświęcającą jest podstawą naszego usynowienia Bożego. (...). Między naszym usynowieniem a Synostwem w Trójcy Świętej zachodzi istotna różnica. Bóg uświęcając człowieka łaską nie przelewa swej natury Boskiej w całej pełni, ale dopuszcza do uczestnictwa w niej, w sposób wprawdzie ograniczony i analogiczny, tak jednak, że uświęcony łaską otrzymuje coś, co jest właściwe Bogu: mianowicie zdolność poznania i kochania tak, jak Bóg poznaje i miłuje w swym życiu trynitarnym”<sup>1247</sup>. Człowiek jest czymś więcej niż tylko *animal rationale* czy osoba w dialogu. Jest stworzony w Chrystusie, dosłownie mówiąc, jest zawładnięty przez Niego i jest wielką niesprawiedliwością, jeśli nie rozpoznaje się w nim Chrystusa. „On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”<sup>1248</sup>. Można powiedzieć, że prawdziwy humanizm wypełnia się w odniesieniu do boskości zawsze w kontekście Chrystusa, to znaczy zawsze przez Chrystusa. Bo kiedy Bóg nie wspiera człowieka, wówczas istnieje ryzyko, że będzie on wykorzystywany i manipulowany jako środek do celu. „Religia jest *opium* dla ludu” – tak brzmiało hasło ostatniego stulecia. Wydaje się jednak, że jest odwrotnie. Kiedy znosi się religię, a w niej dynamizm łaski i cnót, człowiek sięga po prawdziwe „*opium*”, to znaczy po środki zastępcze: alkohol, narkotyki, astrologię, spirytyzm, nową religię bez Boga, seks. Jednak te surogaty rodzą w dalszej perspektywie pustkę, bezsens, samotność i rozpacz. Serce człowieka jest zbyt wielkie, aby coś takiego mogło je zaspokoić. Został on przecież stworzony przez Chrystusa do nieskończoności. Nasze serce jest bramą do wieczności, jednak gdy otworzymy bramę w niewłaściwym kierunku, rozminiemy się z darem wiecznego zamieszkania w Bogu.

Prawdziwy cel życia człowieka to bycie już tu na ziemi żywą ikoną Chrystusa poprzez łaskę stworzoną i niestworzoną. Sam Jezus pragnie, byśmy odnajdywali Go

---

<sup>1245</sup> Por. R. Kostecki OP, *Tajemnice serca*, dz. cyt.

<sup>1246</sup> Por. TŻN, s. 185-192.

<sup>1247</sup> Tamże, s. 187.

<sup>1248</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis* 3, 13.

w sobie. Kiedy został ukrzyżowany, wyrzekł znamienne słowa do swojej Matki i do umiłowanego ucznia św. Jana: „Niewiasto, oto syn Twój” (J 19,26). Odtąd zadaniem Maryi było spotkać Jezusa w Janie i we wszystkich, których on reprezentuje. Natomiast, kiedy zmartwychwstał, powiedział do Marii Magdaleny: „Nie zatrzymuj, Mnie (...) udaj się do moich braci” (J 20,17). Tym samym zlecił jej zadanie szukania Go w wierzących w Niego.

Św. Ignacy Antiocheński (+107) napisał na początku II wieku, że Chrystus jest żywą i przemawiającą wodą, która mówi we wnętrzu człowieka. Nazywa on chrześcijan „nosicielami Boga, świątynią, nosicielami Chrystusa i świętości”<sup>1249</sup>. Z kolei św. Klemens Aleksandryjski (+215) stwierdził: „Ów człowiek, w którym Słowo mieszka, nie jest zmienny, nie jest sztuczny, ma kształt Słowa, do Boga się upodabnia, piękny jest, a nie udaje pięknego, prawdziwa to piękność, jest bowiem bogiem, staje się zaś ten człowiek, gdyż pragnie tego samego, co i Bóg (...) widoczne to misterium: Bóg w człowieku i człowiek bogiem”<sup>1250</sup>. Natomiast św. Atanazy (+362) wyjaśniał: „Stawszy się uczestnikami Ducha, łączymy się z samym Bóstwem, lecz nie od nas pochodzi być w Ojcu, ale to należy do Ducha, który w nas jest i przebywa”<sup>1251</sup>. Podobnie św. Bazyl (+379): „Dusze, w których Duch jest i które są oświecone przez Ducha, same stają się duchowe i łaską promieniują na innych. Stąd (...) trwanie w Bogu, stąd podobieństwo z Bogiem”<sup>1252</sup>. Także św. Ambroży (+397) wypowiadał się o naszym uczestnictwie w Boskiej naturze<sup>1253</sup>.

Św. Augustyn (+430) sprawił, że idea uczestnictwa w Bogu stała się jeszcze powszechniej znana w teologii zachodniej: „Jasnym jest, że ludzi ubóstwionych z Jego łaski, lecz niezrodzonych z Jego substancji, nazwał bogami. Ten bowiem usprawiedliwia, który sam z siebie, a nie kogoś innego jest sprawiedliwy, i ten ubóstwia, który z samego siebie, a nie przez uczestnictwo w kimś drugim, jest Bogiem. Kto zaś usprawiedliwia, ten sam ubóstwia, ponieważ usprawiedliwiając tworzy synów bożych (...). Jeśli staliśmy się synami Boga, zostaliśmy bogami, lecz to przez łaskę przybrania, a nie przez zrodzenie z natury”<sup>1254</sup>.

Zaś św. Cyryl Aleksandryjski zauważył, że: „Duch Święty odmalowuje w nas Bożą substancję, jakby inny był od niej i w ten sposób prowadzi nas do Bożego

---

<sup>1249</sup> Św. Ignacy Antiocheński, *Ad Ephesios*, EP 40.

<sup>1250</sup> Św. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, EP 412.

<sup>1251</sup> Św. Atanazy, *Adversus Arianos*, EP 770.

<sup>1252</sup> Św. Bazyl, *De Spiritu Sancto*, EP 944.

<sup>1253</sup> Tamże, EP 1283.

<sup>1254</sup> Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 565; EP 1468; *De Trinitate*, PL 42, 949; EP 1671.

podobieństwa, lecz On sam, który jest Bogiem i z Boga pochodzi w sercach tych, którzy Go przyjmują jakby w wosku na wzór pieczęci jest wrażany przez udzielanie siebie i swego podobieństwa odtwarzając naturę ku piękności wzorca i przywracając człowiekowi Boży obraz”<sup>1255</sup>. Znana jest też dość powszechnie wypowiedź św. Leona Wielkiego (+461): „Poznaj, o chrześcijaninie godność swoją i stawszy się uczestnikiem boskiej natury, nie wracaj do starej lichoty przez obcowanie przewrotne. Pamiętaj jakiej głowy i jakiego ciała stałeś się członkiem”<sup>1256</sup>. Pseudo-Dionizy Areopagita (V w.) uczył, że „ubóstwienie człowieka (*theosis*) polega na takim zjednoczeniu i podobieństwie do Boga, jak tylko to jest możliwe”<sup>1257</sup>. W IV-V wieku eremici na pustyni zwykli mawiać, że jeżeli zobaczyłeś bliźniego, ujrzawsz Boga.

Można by więc powiedzieć to, co prorok Izajasz wołał do siebie współczesnych: „Wejrzyjcie na skałę, z której was wyciosano, i na gardziel studni, z której was wydobyto” (Iz 51,1). Tą skałą, z której nas wyciosano, jest Chrystus. Dzięki Niemu możemy rozwinąć w sobie jasność widzenia, pozwalającą nam wnikać głębiej w istotę rzeczywistości i odkrywać w niej przemienionego Chrystusa. Ludzkie serce jest tak głębokie, że spocząć może tylko w Jego głębi. Głębia serca ludzkiego nie jest tą głębią, którą penetruje psychologia głębi. Powstaje ona w człowieku, kiedy Bóg stwarza go w swoim Słowie, w swoim Synu przez łaskę stworzoną i niestworzoną. Flamandzki mistyk, bł. Jan Ruusbroec (1293-1381) pięknie opisał, w jaki sposób Ojciec stwarza naszą najgłębszą istotę na obraz swego Syna<sup>1258</sup>.

Spotkanie z człowiekiem w jego najgłębszym rdzeniu oznacza zawsze spotkanie z Chrystusem, dlatego Jezus powiedział: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). To łaska dana przez Jezusa Chrystusa czyni człowieka najbardziej osobą. Święta Małgorzata Maria Alacoque (1647-1690), która przyczyniła się do rozpowszechnienia nabożeństwa do Serca Jezusowego, powiedziała takie słowa: Mój Jezus jest moim ja, a moim jest być Jego. Jeśli nie byłbym ustanowił Mego Świętego Sakramentu Miłości, zrobiłbym to z miłości dla ciebie, aby odczuwać radość zamieszkania w twojej duszy i aby znaleźć przystań miłości w twym sercu<sup>1259</sup>. Nie muszę więc skupiać się na kimś drugim, aby odnaleźć

---

<sup>1255</sup> Św. Cyryl Aleksandryjski, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, EP 279-280.

<sup>1256</sup> Św. Leon Wielki, *Sermones*, EP 2193.

<sup>1257</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, EP 2286.

<sup>1258</sup> Bł. J. Ruusbroec, *Dzieła. Królestwo miłujących. Zaślubiny duchowe*, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 2000.

<sup>1259</sup> J. Ladame *Uprzywilejowani świadkowie Eucharystii*, Wydawnictwo „Exter”, Gdańsk 1994.

jego głębię. Jeżeli szukam Chrystusa we własnej głębi, to w nieunikniony sposób odnajdę i głębię innych.

Zamieszkiwanie Boga w człowieku szczegółowo zostało opisane w *Zarysie historii duchowości* przez ojca Jordana Aumanna OP<sup>1260</sup>, gdzie ukazany został przegląd historyczny i rozwój tej problematyki. Dzisiaj zaś, z racji ożywienia kultu miłosierdzia Bożego przez papieża Jana Pawła II<sup>1261</sup>, wypada wspomnieć o wizji zamieszkiwania Boga w człowieku, jaką miała św. siostra Faustyna Kowalska: „Poznałam i od dawna tym żyłam, a mianowicie, jeżeli dusza szczerze kochająca Boga i jest z Nim wewnątrznie zjednoczona, to chociażby na zewnątrz żyła w trudnych warunkach, jednak nic nie ma mocy skrępować jej wnętrza i pośród zepsucia, może być czysta i nietknięta, bo wielka miłość Boża daje jej moc do walki, a i Bóg w szczególny sposób broni duszy, która Go szczerze kocha”<sup>1262</sup>.

Zdaniem Kosteckiego miejsce, w którym Chrystus w nas mieszka przez łaskę stworzoną i niestworzoną, jest też tym miejscem, w którym jesteśmy członkami w jednym Ciele – Kościele<sup>1263</sup> oraz dziećmi Maryi Matki Łaski Bożej<sup>1264</sup>. Kostecki pisał, że „o tej mocy ożywczej, zawartej w Chrystusie – Głowie, poucza nas Kościół. Ten sam bowiem Jezus Chrystus jako Głowa członkom (Ef 4,15) i winny szczep latoroślom (J15,5), ustawicznie udziela sprawiedliwym siły, i która ich dobre czyny zawsze uprzedza, towarzyszy im i po nich następuje i bez której w żaden sposób te czyny nie mogłyby być miłe Bogu i zasługujące. Chrystus oddziałuje na ludzkość poprzez Kościół. Jest to sposób jakby »urzędowy«, widoczny i nieomylny. Zwłaszcza na tych, spośród członków Kościoła, którzy aktualnie przez wiarę i miłość tkwią w Chrystusie. Chrystus nie ogranicza jednak swego wpływu na Kościół w jego postaci instytucjonalnej, ale obejmuje całą ludzkość. Wszystkich odkupił, wszystkich chce zbawić i dlatego Jego wpływ dociera do każdego. Każdy z ludzi jest wystawiony na zbawczą działalność Chrystusa, jak cała nasza ziemia na dobroczynne działanie promieni słonecznych”<sup>1265</sup>. Tak więc, w Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa przez łaskę stworzoną i niestworzoną rozlewa się na wiernych jego życie, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemniczy i rzeczywisty z umęczonym

<sup>1260</sup> J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Jedność, Kielce 1993.

<sup>1261</sup> Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Watykan 1980. Homilie i przemówienia z papieskiej pielgrzymki do Polski w 2002 r.

<sup>1262</sup> Św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, Kraków 1983, 1094. Por. H. Wejman, *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Szczecin 1997.

<sup>1263</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, t. 1 i 2, dz. cyt.

<sup>1264</sup> TŻN, s. 407-412.

<sup>1265</sup> R. Kostecki OP, *Ten który Jest i Jego dzieło*, t. 1, dz. cyt., s. 236.

i uwielbionym Chrystusem<sup>1266</sup>. Zagadnienia łaski niestworzonej nie można rozpatrywać jedynie w obrębie dwóch tysięcy lat od narodzenia Chrystusa. Trzeba sięgnąć wstecz, ogarnąć całe działanie Ducha Świętego także przed narodzeniem Chrystusa – od początku istnienia świata. To działanie w całości, wszędzie i zawsze, w każdym człowieku, dokonywało się według odwiecznego planu zbawienia w przestrzeni łaski boskiej, nakierowanej ściśle na tajemnicę Wcielenia i Odkupienia przez Jezusa Chrystusa. Świadczy o tym w sposób szczególny List św. Pawła do Efezjan: „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abysmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów poprzez Jezusa Chrystusa” (por. Ef 1,3-14). A nieco wcześniej, w adresie tego Listu, św. Paweł zapisał to radosne pozdrowienie: „Łaska Wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i od Pana Jezusa Chrystusa” (Ef 1,2).

O roli łaski stworzonej i niestworzonej w życiu poszczególnego człowieka wypowiedział się niezwykle głęboko Jan Paweł II: „W Nim (w Chrystusie), (...) zostaliście naznaczeni pieczęcią, Duchem Świętym, który był obiecany. On jest zadatką naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas uczyni własnością Boga, ku chwale Jego majestatu” (Ef 1,13-14). Dzięki działaniu w człowieku Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli duchowy. Bóg udziela się duszy ludzkiej, która spotyka się w tajemniczym sanktuarium swego wnętrza z „Duchem, który przenika głębokości Boże” (por. 1 Kor 2, 10n.). W Duchu Świętym, który jest Darem niestworzonym i przedwiecznym, Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka, dla ducha ludzkiego. Tchnienie Ducha Bożego powoduje, iż duch ludzki otwiera się również wobec zbawczego i uświęcającego samootwarcia się Boga. Dzięki łasce, która jest najpierw niestworzonym Darem Ducha Świętego, człowiek odkrywa nowość życia, jego Boży i nadprzyrodzony wymiar. Równocześnie sam człowiek staje się „mieszkańcem Ducha Świętego”, „żywą świątynią Boga” (por. Rz 8,9; 1 Kor 6,19). W Duchu Świętym bowiem Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią u niego swe mieszkanie<sup>1267</sup>.

W komunii łaski z Trójcą Świętą – jak dalej napisał Jan Paweł II – rozszerza się niejako wewnętrzna przestrzeń życiowa człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego

---

<sup>1266</sup> Por. TŻN, s. 394.

<sup>1267</sup> Jan Paweł II, *Dominum et Vivicantem*, Watykan 1986, zwłaszcza numery 49-61.

życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje „według Ducha” i „dąży do tego, czego chce Duch”<sup>1268</sup>.

Cały problem jednak w tym, czy człowiek pozwoli Bogu w sobie zamieszkać? Czy pozwoli sobą pokierować? Co to znaczy dla współczesnego człowieka „dążyć do tego, czego chce Duch”? Dotykamy tu tajemnicy ludzkiej wolności, która w dzisiejszym świecie przybiera najczęściej postać swawoli, nieskrępowanego niczym i nikim stylu życia. To człowiek ma przyzwolić, poddać się działaniu i zamieszkaniu Trójjedynego Boga w sobie. To zamieszkanie Osób Boskich dokonuje się zawsze w przestrzeni wolności. Obcowanie z Bogiem sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje swoje człowieczeństwo jako *imago Dei*. Ta wewnętrzna prawda osoby ludzkiej jest na nowo odkrywana w świetle Chrystusa, który jest Pierwowzorem obcowania z Bogiem przez Dar z siebie samego. Sobór Watykański II „ukazuje, że człowiek (...) [jest] jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” w godności jego osoby, ale otwartej na zespolenie i więź społeczną<sup>1269</sup>. Bóg przybliży się do człowieka, wnika coraz głębiej w niego i cały jego świat. Trójjedyny Bóg, który sam w sobie najgłębiej i transcendentnie bytuje na sposób międzyosobowego Daru, udzielając się w Duchu Świętym jako niestworzony Dar człowiekowi, przetwarza świat ludzki od wewnątrz, od wnętrza serc i sumień. Na tej drodze cały ów świat – uczestnicząc w tym Darze Bożym – staje się zarazem, jak uczy Sobór, „coraz bardziej ludzki, coraz głębiej ludzki”. A równocześnie dojrzewa w nim – poprzez serca i sumienia ludzi – to królestwo, w którym ostatecznie Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (por. 1 Kor 15,28): jako Dar i Miłość. Dar i Miłość – to odwieczna moc samootwarcia się Trójjedynego Boga na człowieka i świat w Duchu Świętym<sup>1270</sup>. Człowiek jest drogą Kościoła, która prowadzi poprzez całą tajemnicę Chrystusa jako Boskiego Pierwowzoru człowieka. Na tej właśnie drodze Duch Święty, „czyniąc mieszkanie w nas przez Dar niestworzonej łaski”, sprawia, że człowiek coraz lepiej „odnajduje siebie poprzez bezinteresowny dar z siebie”. Można powiedzieć, że w tym zdaniu konstytucji duszpasterskiej Soboru streszcza się cała chrześcijańska antropologia: owa *theoria i praxis*, oparta na Ewangelii, w której człowiek, odkrywając w sobie przynależność do Chrystusa i odnajdując w Nim racje swojego wywyższenia do godności dziecka Bożego, lepiej rozumie także własną godność ludzką, gdyż jest

---

<sup>1268</sup> Tamże, 58.

<sup>1269</sup> Tamże, 59.

<sup>1270</sup> Tamże.

podmiotem przybliżania się Boga do świata i Jego obecności w nim, podmiotem Bożej kondescendencji, w której zawiera się równocześnie perspektywa, a nawet sam korzeń ostatecznego wyniesienia człowieka. Można więc prawdziwie powtórzyć, że „chwałą Boga jest człowiek żyjący, a życie człowieka jest oglądaniem Boga”<sup>1271</sup>.

Zamieszkanie Boga budzi w sercu ludzkim jeszcze głębsze pragnienie świętości. W wielu ludziach i wielu wspólnotach dojrzeła świadomość, że przy całym zawrotnym postępie cywilizacji naukowo-technicznej, niezależnie od rzeczywistych zdobyczy i osiągnięć, człowiek i cała ludzkość są zagrożone. Wobec tego zagrożenia, w codziennym doświadczaniu groźnego upadku duchowego i moralnego człowieka i całych wspólnot, jakby wiedzione wewnętrznym zmysłem wiary, szukają one mocy, która zdolna jest człowieka podźwignąć, wyzwolić go od siebie samego i z jego błędów i pomyłek, które czynią szkodliwymi nawet owe osiągnięcia.

W tym poszukiwaniu świętości Boga mieszkającego w człowieku nieocenione jest macierzyńskie pośrednictwo Maryi. Kostecki pisze, że dzięki łasce stworzonej i niestworzonej, „Najświętsza Maryja Panna, będąc Matką Syna Bożego, jest równocześnie Matką duchową ludzi”<sup>1272</sup>. Jest pierwszym człowiekiem zbawionym całkowicie, jest „Matką Łaski Bożej”<sup>1273</sup>.

Biblia, a zwłaszcza Nowy Testament, ukazuje relacje człowieka przez łaskę stworzoną i niestworzoną do poszczególnych Osób Trójcy Przenajświętszej. Wprost wypowiedział się o tej tajemnicy sam Pan Jezus w mowie pożegnalnej podczas Ostatniej Wieczerzy: „Kto zaś mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (J 14,21). „Jeśli kto mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy” (J 14,23). Atmosfera miłości stwarza warunki, w których Bóg zbliża się do człowieka. „Kiedy się przeto zgromadzi cały Kościół i wszyscy poczną korzystać z daru języków, a wejdą na to ludzie prości oraz poganie, czyż nie powiedzą, że szalejecie? Gdy zaś wszyscy prorokują, a wejdzie na to jakiś poganin lub człowiek prosty, będzie pouczony przez wszystkich, osądzony i jawne staną się tajniki jego serca; a tak, upadłszy na twarz, pokłoni się Bogu, oznajmiając, że prawdziwie Bóg jest między wami” (1 Kor 14,23-25). Znana ze Starego Testamentu zapowiedź Boga „Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie

---

<sup>1271</sup> Tamże.

<sup>1272</sup> TŻN, s. 407.

<sup>1273</sup> Tamże.

moim ludem” (Kpł 26,12), współbrzmi z tekstami Nowego Testamentu: „Kto pożywa ciało moje i pije krew moją, we mnie mieszka, a ja w nim” (J 6,56); „W owym dniu poznacie, że ja jestem w Ojcu moim, wy zaś we mnie jesteście, a ja w was” (J 14,20); „Niechaj wszyscy będą jednością; jak Ty, Ojcze, jesteś we mnie, a Ja jestem w tobie, tak niechaj oni będą jednością w nas, aby świat uwierzył, że ty mnie posłałeś. Ja dałem im chwałę, której mi udzieliłeś, aby byli jednością; Ja w nich, a Ty we mnie; żeby doszli do doskonałej jedności” (J 17,21-23); „Siebie samych badajcie, czy trwacie w wierze; siebie samych doświadczajcie. Czyż nie wiecie o samych sobie, że Jezus Chrystus jest w was” (2 Kor 13,5); „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie jest życiem z wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie. Nie mogę odrzucić łaski danej przez Boga” (Gal 2,20-21). Uwypuklone zostały w tym ostatnim fragmencie wszystkie ważniejsze punkty usprawiedliwienia, takie jak: źródło odkupieńcze, aktywność moralna, akt wiary, łaska usprawiedliwienia, zamieszkiwanie Chrystusa.

Według św. Pawła Chrystus przebywa w ludziach usprawiedliwionych. Antropologicznym równoważnikiem tego powiedzenia jest twierdzenie, że wierni są w Chrystusie. To ostatnie określenie spotyka się w listach Pawłowych 165 razy. Wskazuje to na ważne miejsce problematyki życia w Chrystusie w teologii Pawłowej oraz w *praxis* pierwotnego Kościoła. „Otóż, jeżeli umarliśmy z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad nim nie już władzy. Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga. Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, życie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6,8-11). To życie Boga w nas dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu, który udziela się nam poprzez dar łaski niestworzonej.

Zamieszkiwanie Ducha Świętego w człowieku jest również tematem głównym natchnionych autorów. Obecność i działanie Ducha Świętego jest przeróżne i nieustanne. Duch Święty jest udzielany już w Starym Testamencie, jak czytamy w proroctwie Joela: „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, synowie wasi i córki wasze prorokować będą; starcy wasi będą mieć sny, a młodzieńcy wasi będą mieć widzenia. Nawet na sługi i służebnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3,1-2). Duch Święty zostaje też wylany w nowy pełniejszy sposób przy inauguracji Kościoła w dzień Zielonych Świątek, jak czytamy w Nowym Testamencie: „Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wichru i nappełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też jakby języki ognia, które się rozdzielały, i na



każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami tak, jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2,2-4). Apostołowie i cały Kościół zostają obdarowani Duchem Świętym: „A Jezus znowu rzekł do nich: Pokój wam! Jak Ojciec mnie posłał, tak i ja was posyłam. Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, będą im odpuszczone; a którym zatrzymacie, będą im zatrzymane” (J 20,21-23). „A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5).

Duchowi Świętemu oddawana jest boska cześć w sercach ludzkich, w których On zamieszkuje: „Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka” (Rz 8,9). „Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3,16-17). „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie” (1 Kor 6,19).

W czasie prześladowań Pan Jezus zaleca apostołom i wszystkim wierzącym całkowite zdanie się na Ducha Świętego: „A gdy was poprowadzą, żeby was wydać, nie martwcie się przedtem, co macie mówić; ale mówcie to, co wam w owej chwili będzie dane. Bo nie wy będziecie mówić, lecz Duch Święty” (Mk 13,11). „Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8,16). „Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca, zależnie od potrzeby, by wyświadczała dobro słuchającym. I nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowni na dzień odkupienia” (Ef 4,29-30).

Osoby Boskie są ze sobą najściślej zespolone. Zaangażowanie jednej pociąga za sobą aktywność całej Trójcy. Duch Święty, który mieszka w sercach ludzi usprawiedliwionych, jest też Duchem Ojca. „A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8,11). Ojciec posyła Ducha na prośbę Syna: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Parakleta da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie” (J 14,16-17). „Albowiem nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości. A więc kto te słowa odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież daje wam swego Ducha Świętego” (1 Tes 4,7-8). Duch Święty jest

Duchem Syna i Syn go posyła. „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg zesłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Gal 4,6-7). „Gdy jedna przyjdzie Paraklet, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On zaświadczy o mnie” (J 15,26). Wzajemne współdziałanie Osób Boskich ukazane jest w Piśmie Świętym wielokrotnie: „W owym dniu poznacie, że ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was” (J 14,20). „Ojcze sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja ciebie poznałem i oni poznali, żeś Ty Mnie pošłał. Objawiłem Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (J 17,25-26). „Dlatego zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi, aby według bogactwa swej chwały sprawił w was przez Ducha swego, by potężnie wzmocnił się wewnętrzny człowiek. Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w sercach waszych” (Ef 3,14-17).

Dobra Nowina o zbawieniu, zrealizowana w sercu człowieka uświęconego przez łaskę stworzoną i niestworzoną, zapoczątkowuje już wieczne szczęście. Osoby Boże już przebywają w duszy człowieka. „Wy zaś zachowujcie w sobie to, co słyszeliście od początku. Jeżeli będzie trwało w was to, co słyszeliście od początku, to i wy będziecie trwać w Synu i w Ojcu. A obietnicą tą, daną przez Niego samego, jest życie wieczne” (1 J 2,24-25).

Przebywanie Osób Boskich w duszy ludzkiej a poprzez nią również w cielesności człowieka, przybiera charakter intymnego i przyjaznego spotkania. Staje się przyjacielską zażyłością człowieka z Bogiem. Już teksty starotestamentowe ukazują nam w sposób jeszcze niewyraźny tę możliwość: „Jest bowiem dla ludzi skarbem nieprzebrany; ci którzy go zdobyli, przyjaźń sobie Bożą zjednali, podtrzymani darami, co biorą początek z karności” (Mdr 7,14). Zaś sama idea przymierza (*berit, syntheke*)<sup>1274</sup> z Bogiem, stopniowo zostaje rozwinięta i pogłębiona w Psalmach i u proroków, zwłaszcza takich jak Izajasz, Jeremiasz, Daniel, a w szczególności u Ezechiela. Ta intymna więź osiągnęła spełnienie w Osobie Jezusa Chrystusa. Odwieczne pragnienie przyjaźni Boga z człowiekiem jest żywe nawet wtedy, gdy człowiek tę miłość Boga odrzuca poprzez popełnienie grzechów. Wyraża się ono najgłębiej w miłości miłosiernej.

---

<sup>1274</sup> *Słownik wiedzy biblijnej*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1997, s. 666-667.

Zażyłość przyjaźni doznaje też spotęgowania w przyjaźni oblubieńczej. W Nowym Testamencie oblubieńcem jest Chrystus – oblubienicą Kościół, każdy z nas (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,23-27; J 3,27-30; Mt 9,15). Taką przyjacielską postawę przybiera Chrystus Pan wobec wszystkich, gdyż za wszystkich ludzi oddał w ofierze swoje życie. Potrzeba tylko wzajemności i czystości uczuć ze strony ludzi (J 15,13). „A więc nie jesteście już obcymi i przybyszami, ale jesteście współobywatelami »świętych« i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie głowicą węgla jest sam Chrystus Jezus” (Ef 2,19).

Zapoczątkowana na ziemi przyjaźń znajduje swoją pełnię podczas Uczty Weselnej Baranka, w szczęściu wiecznym. „Weselmy się i radujmy, i oddajmy Mu chwałę, bo nadeszły gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła” (Ap 19,7). Pan Jezus przemawia do apostołów, a przez nich do całej ludzkości jako do swoich przyjaciół. Stąd pośrednio wynika, że pełen przyjaznych uczuć stosunek Chrystusa do apostołów ma być wzorcem relacji wszystkich ludzi do Pana Jezusa, do Boga jedynego. „A mówię wam, przyjacielom moim: Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem nic już więcej uczynić nie mogą. Pokażę wam, kogo się macie obawiać: bójcie się Tego, który po zabiciu ma moc wtrącić do piekła. Tak, mówię wam, Tego się bójcie!” (Łk 12,4-5). „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiowałem. (...) Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję. Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni jego pan, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,12-15).

Zamieszkiwanie Boga w człowieku było również ulubionym tematem starożytnych ojców Kościoła. Dla zilustrowania tej problematyki warto przytoczyć choćby kilka charakterystycznych tekstów. Na przykład św. Ireneusz z Lyonu w Galii napisał: „Przekazując uczniom władzę odradzania ludzi z Boga, Chrystus mówił: Idąc, nauczajcie wszystkie narody chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (Mt 28,19). Tego ostatniego obiecał Bóg przez proroków (Jl 2,28) wylać w czasach ostatnich na sługi i służebnice, aby prorokowali. Stąd to Duch Święty i na Syna Bożego, który stał się Synem Człowieczym, zstąpił, i razem z nim począł gościć wśród rodu ludzkiego, zamieszkiwać w ludziach i przebywać w stworzeniu Bożym.

Duch Święty wypełnia w nich wolę Ojca, przekształcając w nich starą zaśniedziałość w Chrystusową odnowę”<sup>1275</sup>.

Syryjski ojciec Kościoła, opat i biskup Afraates (Afrahat) w jednej z sześciu swych *Rozpraw* wywodził: „Myśmy także z Ducha Chrystusowego otrzymali i Chrystus w nas mieszka, jak to tenże Duch zapowiedział przez usta proroka: »Będę mieszkał w nich i będę wśród nich przebywał« (Kpł 26,12). Przygotujmy zatem świątynie nasze dla Ducha Chrystusowego. Nie zasmucajmy go, aby przypadkiem nie odszedł od nas... na chrzcie bowiem odbieramy Ducha Chrystusowego. W tej samej chwili, w której kapłani wzywają Ducha Świętego, otwierają się niebiosy i zstępując przenika wodę, tak że ci, którzy chrzest przyjmują, przyoblekają się w Niego. Od tych, którzy z ciała się narodzili, Duch Święty trzyma się z dala, dopóki nie zbliżą się do odrodzeńczej wody. Wtedy otrzymują Ducha Świętego. W pierwszych bowiem narodzinach otrzymują ducha życiodajnego (*spiritum animale*), który zostaje w człowieku powołany do istnienia przez akt stwórczy, i który nigdy nie umrze, jak jest napisane: I stał się człowiek jestestwem żyjącym (Rdz 2,7). Jednakże w drugich narodzinach, mianowicie na chrzcie św., otrzymują Ducha Świętego, nieśmiertelnego mocą samego bóstwa. Gdy więc ludzie schodzą z tego świata, duch życiodajny razem z ciałem, które traci czucie, się zapada. Duch zaś niebieski, którego otrzymali, do źródła swego (*ad naturam suam*), do Chrystusa wraca. O jednym i o drugim poucza apostoł, gdy mówi: »Grzebie się ciało ziemskie (*animaliter*) – a powstaje duchowe (*spiritualiter*)« (1 Kor 15,44)... Od człowieka zaś, który otrzymanego z wody (chrzcielnej) Ducha zasmucił, tenże Duch odchodzi jeszcze przed śmiercią i powraca do swego źródła, do Chrystusa, gdzie wnosi oskarżenie na tego, który go zasmucił”<sup>1276</sup>.

Natomiast dwaj Ojcowie aleksandryjscy, biskup Atanazy oraz Didym, dają piękne świadectwa. I tak św. Atanazy pisał: „Nie tak jesteśmy w Ojcu, jak Syn jest w Ojcu. Albowiem Syn nie przez uczestnictwo Ducha zyskuje to, że jest w Ojcu. Ani też nie otrzymuje on Ducha, lecz raczej go wszystkim udziela. Ponadto nie Duch łączy Słowo z Ojcem, lecz funkcję tę Duch raczej od Słowa odbiera. W końcu, Syn jest w Ojcu jako własne jego Słowo i odblask. My zaś, gdy Duch jest w nas nieobecny, jesteśmy odwróceny i oddaleni od Boga. Dopiero, gdy otrzymaliśmy uczestnictwo

---

<sup>1275</sup> Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, 3, 17, 1; R 219.

<sup>1276</sup> Św. Afraates, *Demonstrationes*, 6, 14; R 683. Por. I. Hausherr, *Aphraate (Afrahat)*, DS 1(1937), s. 746-752.

Ducha, zdobywamy łączność z samym bóstwem. Wskutek tego nie od nas zależy, że jesteśmy w Ojcu, ale od Ducha, który w nas przebywa i w nas pozostaje, dopóki oczywiście wyznaniem wiary przytrzymujemy go u siebie... Jak tedy stajemy się synami i »bogami« dzięki Słowu, które w nas przechowujemy, podobnie będziemy w Synu i Ojcu stawszy się jedno z nimi dzięki temu, że Duch w nas przebywa, który jest w Słowie, a Słowo zaś ze swej strony jest w Ojcu. Wskutek czego, jeśli ktoś przez jakiś grzech od Ducha odpadł, to przez skruchę może sprawić, że łaska ta nie opuści go bezpowrotnie. Wszelako ten, który upadł, nie przebywa już w Bogu, ponieważ Duch, Święty i Pocieszyciel, który w Bogu jest, od niego odszedł<sup>1277</sup>. Natomiast św. Didym zanotował: „Żadne stworzenie nie może dać duszy rozumnej takiego uczestnictwa sobie, by w niej zamieszkiwać. Jest to przywilejem Boga, który jeden zdolny jest udzielić tego rodzaju uczestnictwa. Duch Święty zaś istotnie udziela tak dogłębnego uczestnictwa, jak Ojciec i Syn. Albowiem i On, podobnie jak Ojciec, zamieszkuje u tych, którzy są tego godni. A dzieje się to tylko dzięki jedności natury Boskiej i pełni rozlanej w nas, przez co schodzą się i współdziałają Syn i Duch Święty. Nikt jednak nie posunie się tak daleko, by twierdzić, że wielu bogów zamieszkuje w nas, gdyż trzy Osoby są w jedności bóstwa czymś jednym<sup>1278</sup>”.

Nie może zabraknąć przy omawianiu problematyki łaski niestworzonej największego z Ojców Kościoła, św. Augustyna. W swym głębokim dziele *O Trójcy Świętej* biskup Hippony zanotował: „A może kto sądzi, iż ten przybytek, jaki Ojciec i Syn uczynili sobie w miłujących Ich, pozostaje zamknięty dla Ducha Świętego? Co w takim razie znaczą, słowa powiedziane przedtem o Duchu Świętym: Którego świat nie może przyjąć, bo go nie widzi ani go nie zna. Lecz wy go poznacie, bo w was pozostaje i w was będzie przebywał (J 14,17). O, nie wyłącza się od zamieszkiwania w duszy tego, o którym powiedziano: U was pozostanie i w was będzie przebywała. Chyba, że znalazłby się ktoś tak tępy, kto by mniemał, iż gdy Ojciec i Syn przychodzą zamieszkać u przyjaciela swego, wtedy Duch Święty odchodzi stamtąd, ustępując miejsca większym od siebie. Ale przecież Pismo św. zapobiega takiemu nie duchowemu sposobowi pojmowania rzeczy, gdy nieco wyżej powiada: A ja prosić będę Ojca i innego Pocieszyciela da wam, aby pozostał z wami ma zawsze (J 14,16). Nie odchodzi więc, kiedy Ojciec i Syn przybywają, ale w tym samym przybytku wraz z Nimi będzie mieszkać na wieki; bo ani On sam bez Nich nie przychodzi, ani Oni bez

---

<sup>1277</sup> Św. Atanazy, *Adversus arianos orationes*, III, 24-25; R 770.

<sup>1278</sup> Św. Didym, *De Trinitate*, 2, 6, 7; R 1071.

Niego. Jedynie dla wskazania Trójcy odrębnie wymienia się poszczególne Osoby, przez co, jednakże bynajmniej nie rozumie się oddzielenia Ich od pozostałych Osób, a to z racji jedności tejże Trójcy oraz jedności substancji i bóstwa Ojca, Syna i Ducha Świętego”<sup>1279</sup>.

W Symbolu Epifaniasza czytamy: „Wierzimy i w Ducha Świętego, który przemawiał w Prawie Starego Testamentu, i mówił za pośrednictwem proroków, i zstąpił nad Jordanem, poprzez apostołów przemawiał, i w świętych zamieszkuje” (D 13; BF IX, 8). Sobór Trydencki stwierdza, że dzięki usprawiedliwieniu człowiek staje się przyjacielem Boga i tylko wtedy Duch Święty zamieszkuje w jego sercu. Akt żalu grzesznika „jest prawdziwie darem Boga i impulsem Ducha Świętego, który na razie nie mieszka jeszcze (w człowieku), a tylko daje poruszenie, dzięki czemu skruszony (grzesznik) przygotowuje sobie drogę do usprawiedliwienia” (D 898; BF VII, 457).

I dalej Sobór Trydencki stwierdza, że niesłuszne jest twierdzenie, że z wymazaniem winy odpuszcza się także cała kara za grzech. Inaczej przecież trzeba traktować tych, którzy zgrzeszyli przed przyjęciem chrztu świętego, a inaczej tych, „którzy raz wyrwani z niewoli grzechu i szatana otrzymali dar Ducha Świętego, nie lękali się świadomie gwałcić świątynię Boga (I Kor 9,17) i zasmucać Ducha Świętego (Ef 4,30)” (D 904; BF VII, 463). Ci, „którzy dostąpili usprawiedliwienia, stali się przyjaciółmi Boga i domownikami jego (J 15,15; Ef 2,19)” (D 803; BF VII, 71). W średniowieczu temat zaślubin, zamieszkania lub zjednoczenia Boga z człowiekiem, został przez wszystkich wielkich scholastyków rozszerzony i pogłębiony (por. L. Bouyer, dz. cyt.).

W nowszych czasach, zwłaszcza w encyklice *Divinum illud* Leon XIII (9 maja 1897) napisał: „Jest rzeczą pewną, że i w ludziach usprawiedliwionych, którzy żyli przed narodzeniem Chrystusa Pana, mieszkał Duch Święty przez łaskę... Człowiek otrzymuje początki tego odrodzenia i odnowienia przez chrzest, w którym to sakramencie po wypędzeniu ducha nieczystego przychodzi do duszy Duch Święty upodabniając ją do siebie... Obficie udziela się ten sam Duch przez sakrament bierzmowania celem nadania sił i mocy życia chrześcijańskiemu. Z tego Ducha zrodziło się zwycięstwo męczenników i triumf dziewic nad przynętami zepsucia. Siebie też Duch Święty daje w darze. Albowiem nie tylko przynosi nam Boskie dary, lecz jest ich

---

<sup>1279</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Księga 1, rozdz. 9, nr 19, tłum. M. Stokowska, Poznań 1963, s. 100.

twórcą oraz sam również stanowi Najwyższy Dar. Pochodząc bowiem od wzajemnej miłości Ojca i Syna słusznie jest uważany i nazywany: Najwyższego Boga Dar... W człowieku jest Bóg nie tylko jak w innych, lecz o wiele bardziej, gdyż jest przecież poznany i kochany. Albowiem już z instynktu natury samorzutnie – miłujemy, pragniemy i poszukujemy dobra. Ponadto Bóg przez łaskę swoją zamieszkuje w duszy sprawiedliwej jak w świątyni, w sposób dogłębny i jedyny w swoim rodzaju. Z tego wynika owa konieczność miłości, przez którą dusza łączy się najściślej z Bogiem, silniej niż przyjaciel z najbardziej życzliwym i ukochanym przyjacielem; z nim też obcuje w sposób doskonały i pełen słodczy. Ta cudowna łączność, nazywana zamieszkiwaniem, różni się jedynie warunkami, czyli stanem (*conditione seu statu*) od owego związku, którym Bóg darzy zbawionych w niebie, chociaż dokonuje się przez obecność całej Trójcy Świętej, według słów: »do niego przyjdziemy i mieszkanie u niego uczynimy« (J 14,23), jednak określana bywa (*praedicatur*) jako właściwa dla Ducha Świętego<sup>1280</sup>.

Podobnie papież Pius XII, w encyklice o Kościele *Mystici Corporis* (29 czerwca 1943 r.), stwierdził: „Jesteśmy w pełni świadomi, iż w rozumieniu i wyjaśnianiu tej tajemnej nauki – dotyczącej naszej łączności z Boskim Odkupicielem oraz szczególnie przemieszkivania Ducha Świętego w duszach ludzi – napotykaemy wiele zasłon, którymi owa nauka jest spowita jakby jakąś ciemnością, czego przyczyną jest słabość umysłu ludzkiego<sup>1281</sup>. I dalej czytamy: „O zamieszkiwaniu Boskich Osób mówi się w tym znaczeniu, że one, będąc w sposób niedocieczony obecne w jestestwach stworzonych i żywych, obdarzonych rozumem, są przez nie osiągane poprzez poznanie i miłość; dzieje się to w trybie nadnaturalnym i wewnętrznym, który wyłącznie tutaj tylko ma miejsce<sup>1282</sup>. Kostecki cytował również wielokrotnie naukę Soboru Watykańskiego II w kontekście działania łaski stworzonej i niestworzonej<sup>1283</sup>. Wspomnieć należy także o nauce Jana Pawła II w omawianym aspekcie<sup>1284</sup>.

Można jeszcze wskazać, że w liturgii Kościoła, począwszy od starożytności była obecna świadomość tajemniczego zamieszkiwania Boga w człowieku. Bardzo wymowne jest świadectwo pięknego starożytnego hymnu liturgicznego *Veni Creator*

---

<sup>1280</sup> *Acta Ap. Sedis*, 29 (1897), 650-654.

<sup>1281</sup> Denz. 2290; BF VII, 154.

<sup>1282</sup> Denz. 2290; BF VII, 155.

<sup>1283</sup> TŻN, s. 575-579.

<sup>1284</sup> Temat obecności Boga w stworzeniach jest obecny w całej teologii Jana Pawła II, a zwłaszcza w: *Redemptor hominis*, *Redemptoris Mater*, *Dominum et Vivificantem* oraz *Ecclesia de Eucharistia*.

*Spiritus*<sup>1285</sup>. Także formularz mszalny na Uroczystość Zesłania Ducha Świętego odsłania nam głębię tego *mysterium*.

Prawda o zamieszkiwaniu Boga w duszy człowieka przez łaskę stworzoną i niestworzoną znosi tragiczną samotność ludzką. Człowiek nie może być nigdy do końca samotnym, gdyż wówczas musiałby się zapaść w nicość, skąd go wszechmoc Boża przecież wydobyła. Lecz zjednoczenie z Bogiem, jakie umożliwia łaska, daje człowiekowi poczucie pełni. Uwalnia go od konfliktów w psychice. Tam bowiem, na płaszczyźnie psychologicznej, do głosu dochodzi świadomość Bożej obecności, najbardziej rzeczywistej i konkretnej, kochającej Osoby Ojca, Syna i Ducha Świętego. Złączony węzłami przyjaźni z Bogiem, człowiek może zachować spokój ducha nawet w najbardziej tragicznych chwilach swego życia. Świadczą o tym liczne akta męczenników. Ścisła on w sposób duchowy w swojej dłoni dłoń Przyjaciela, któremu może bezwzględnie zaufać, mianowicie dłoń Boga. W ten sposób spływa do skołatanego serca ludzkiego moc Ducha Świętego.

#### **5.4. Przebóstwiający uczestnictwo i nadprzyrodzony organizm**

Łaska uświęcająca jest najważniejszym „środkiem” do zjednoczenia człowieka z Bogiem współzależnym z łaską niestworzoną<sup>1286</sup>, tak więc, proporcjonalnie do jej roli uświęcającej jako środka, Kostecki opisywał jej przejawy w istocie duszy człowieka (przebóstwienie), następnie rozlewanie się jej przez cnoty na władze duchowe, zmysłowe (cnoty, dary Ducha Świętego, charyzmaty), aby następnie uświęcić całe ciało poszczególnego człowieka. Temat ten jest bardzo szeroki i doskonale rozpracowany w jego publikacjach: *Tajemnica życia nadprzyrodzonego* (bardziej od strony łaski uświęcającej, łask uczynkowych, sakramentalnych), *Ten który Jest i Jego dzieło* (drugi tom, łaska sakramentu Eucharystii), w całości *Sakrament pokuty* (łaska sakramentu pokuty) oraz *Tajemnica współżycia z Bogiem* (bardziej od strony cnót, darów Ducha Świętego, charyzmatów)<sup>1287</sup>. Oczywiście jest to podział ogólny omawianej problematyki, gdyż we wszystkich tych dziełach znajdują się wzajemne odniesienia. Podkreślić należy, że ogrom szczegółowych analiz Kosteckiego w tej kwestii

---

<sup>1285</sup> Ciekawe rozważania na temat *Veni Creator* napisał: R. Cantalamessa OFM Cap., *Pieśń Ducha Świętego*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2002.

<sup>1286</sup> „Luter uznał tylko łaskę niestworzoną (Bóg w sobie)”. Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 514.

<sup>1287</sup> TŻN, s. 160-579; TWB w całości.



przekracza rozmiary niniejszej rozprawy, winien być przebadany dodatkowo. Tutaj jedynie zostaną naszkicowane najważniejsze kontury teologii łaski uświęcającej jako „środka” jednoczącego z Bogiem poszczególnego człowieka<sup>1288</sup>.

W niniejszym paragrafie kryją się zatem takie tematy nauki Kosteckiego o łasce Bożej jak: łaska uświęcająca i skutki jej działania, łaski sakramentalne, zwłaszcza łaska sakramentu pokuty i Eucharystii, dynamizm łask uczynkowych a wolność człowieka, łaska fundamentem cnót, darów Ducha Świętego, charyzmatów. Taki tytuł paragrafu nie zaciemnia ważnej roli łaski uświęcającej i wszystkich jej przejawów w życiu poszczególnego człowieka, jednocześnie nie przytłacza nadmiarem szczegółowych rozróżnień, co mogłoby rodzić przekonanie, że łaska uświęcająca pełni samodzielnie rolę najważniejszą. Zdaniem Kosteckiego tak nie jest. Łaska stworzona, uświęcająca pełni rolę środka przygotowującego na przyjęcie tej najważniejszej łaski, jaką jest łaska niestworzona, sam Bóg. To tak, jakby się koncentrować na ręce, nie widząc całej osoby. Wydaje się to bardzo ważne w perspektywie misji zewnętrznych Osób Boskich, które nieustannie w nowy sposób „przychodzą” do człowieka przez łaskę. Ale to Trójca Święta w tym „wychodzeniu” na zewnątrz jest sama przede wszystkim Łaską. I to jest kluczowa kwestia charytologii dominikańskiego mistrza.

Kostecki pisał, że „łaska przebóstwia duszę. To przebóstwienie promieniuje poprzez cnoty własne na władze duszy. Podobnie jak z istoty duszy wyłaniają się jej władze, tak z łaski habitualnej wypływają cnoty i dary Ducha Świętego. Podmiotem łaski jest istota duszy, wyłaniające się zaś z niej cnoty oraz dary Ducha Świętego mają za podmiot władze duszy. Łaska razem z cnotami wlanymi – boskimi, intelektualnymi i moralnymi oraz darami Ducha Świętego, stanowi nadprzyrodzony organizm, który uzdalnia człowieka do życia nadprzyrodzonego”<sup>1289</sup>.

Jak dokonuje się to przebóstwiające uczestnictwo w Bogu i jak funkcjonuje ów nadprzyrodzony organizm? Kostecki odpowiedział, że cel ostateczny człowieka jest nadprzyrodzony<sup>1290</sup>. Między celem a środkami, jakimi chce się ten cel osiągnąć, powinna istnieć proporcja. A więc cel nadprzyrodzony wymaga nadprzyrodzonych środków. Takim środkiem nadprzyrodzonym, niezbędnie koniecznym, aby dojść do celu, jest łaska stworzona, uświęcająca. „Przez szczególną miłość stworzenie zostaje wyniesione ponad swoje uzdolnienia naturalne, jak również ponad swoje wymogi, aż do

---

<sup>1288</sup> Polecenia godna w tym temacie jest książka W. Giertycha OP, *Jak żyć łaską*, dz. cyt.

<sup>1289</sup> TŻN, s. 170.

<sup>1290</sup> Tamże, s. 28-47; 160-170.

uczestnictwa w naturze samego Boga, a przez to zostaje przebóstwione. Uczestnictwo zatem w naturze Bożej i łączące się z tym ściśle przebóstwienie – oto, co stanowi istotę daru nadprzyrodzonego, jakim jest łaska Boża”<sup>1291</sup>. Jedną z głównych prawd naszej wiary brzmi: „Łaska Boża jest do zbawienia potrzebna”. W naszym życiu religijnym wszystko zmierza do tego, by łaskę uświęcającą osiąść, aby ją utrzymać w sobie, jeśli się ją posiada, wreszcie, aby ją powiększyć. Do tego zmierzają wszystkie czynności religijne jak modlitwy, sakramenty, pobożne praktyki. Po to istnieje też Kościół, w tym celu przyszedł na świat Syn Boży „dla nas i dla naszego zbawienia”, to znaczy by nam utraconą łaskę przywrócić. Łaska jako środek absolutnie do zbawienia konieczny może być dwojakiego rodzaju: jako chwilowa pomoc, czyli pewne przejściowe poruszenie, działające na nasze władze, by skłonić nas do dobrego; lub jako dar stały, habitualny wlany do duszy, przemieniający ją wewnętrznie. Pierwszą nazywamy łaską uczynkową, drugą łaską uświęcającą. Obydwie są konieczne. Zadaniem łaski uczynkowej jest doprowadzenie nas do łaski uświęcającej, a gdy już ona jest, podtrzymywanie jej w nas i rozwijanie. Wyraz „łaska” ma różne znaczenia: oznacza życzliwość, sympatię osoby wyższej względem niższej (podwładny w łasce u króla), dar darmo dany komuś, nienależący się mu, a będący wyrazem życzliwości wobec niego. Łaska Boża jest darem. Łaska Boża jest to byt rzeczywisty. Łaska Boża to coś realnego konkretnego. To nie jakiś byt abstrakcyjny czy tylko myślowy, ale rzeczywistość duchowa i zarazem nadprzyrodzona. Łaska jest skutkiem specjalnej miłości Bożej. Jak u ludzi dar darmo dany pochodzi z życzliwości, jaką ktoś ma względem drugiego, tak analogicznie łaska Boża jest skutkiem życzliwości, czyli miłości Bożej względem ludzi (stworzenia). Zachodzi jednak wielka różnica między miłością stworzeń a miłością Bożą. Miłość, jaką stworzenie miłuje suponuje dobro istniejące w rzeczy czy osobie miłowanej. Dobroć ta jest właśnie przyczyną miłości, dobroć istniejąca w danej rzeczy pobudza nas do miłości danej rzeczy.

Miłość Boża powstaje pod wpływem dobra już istniejącego, lecz ona to dobro tworzy. Stworzenie miłuje, ponieważ rzecz jest dobra, Bóg miłuje i dlatego rzecz jest dobra. Wszelkie dobro jest owocem miłości Bożej. Miłość Boża jest miłością stwórczą. Podmiotowo miłość Boża jest nieskończona, utożsamia się bowiem z istotą Bożą. Nie może być w niej większego lub mniejszego napięcia, bo Bóg nie może się zmieniać. Skutki miłości są jednak niejednakowe. O różnicach miłości względem stworzeń mówi

---

<sup>1291</sup> Tamże, s. 161.

się na podstawie doskonałości w skutkach. Jeżeli jakaś rzecz posiada w sobie więcej dobra i doskonałości, jest to oznaką, że Bóg miłuje ją więcej, niż rzecz, która jest mniej doskonała. Kiedy Bóg daje rzeczom byt z natury, miłuje je w sposób zwyczajny. Kiedy natomiast udziela im czegoś, co do istoty ich natury nie należy, co ją przewyższa – miłuje ją miłością specjalną. Łaska jest skutkiem miłości Bożej specjalnej. Jest to bowiem dar nadprzyrodzony, który nie należy się naszej naturze, którego natura nasza w żaden sposób się nie domaga. Łaskę jako dar nadprzyrodzony należy odróżnić od innych darów, które również zwykliśmy nazywać mianem „łaski”, jak np. pewne dary naturalne: zdrowie, pogodę, uwolnienie od zarazy i wojny. W tym ostatnim znaczeniu orzeka się w znaczeniu szerokim i niewłaściwym. W sensie właściwym łaska oznacza dar nadprzyrodzony, darmo dany w tym celu, by człowiek mógł osiągnąć cel nadprzyrodzony, czyli zbawienie wieczne.

Łaska uświęcająca jest fizycznym i formalnym, lecz analogicznym uczestnictwem w naturze Bożej. Mówi o tym Pismo Święte: „Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się dzięki nim stali uczestnikami Boskiej natury, skoro wyrwaliście się z zepsucia wywołanego na świecie żądzą”<sup>1292</sup>. W liturgii w prefacji na wniebowstąpienie czytamy: „aby dać nam uczestnictwo w swoim Bóstwie”. A Tradycja wśród wielu innych tekstów mówi: „uznaj chrześcijaninie twą godność i stawszy się uczestnikiem boskiej natury nie chciej zwyrodniałym postępowaniem wracać do dawnej wiedzy”<sup>1293</sup>, „Syn Boży, zostając w swej naturze stał się uczestnikiem naszej natury abyśmy – pozostając w naszej naturze – stali się uczestnikami Jego natury” (św. Augustyn, *Epist.* 140c IV nr 10).

Wyjaśnienie definicji łaski uświęcającej podanej przez Kosteckiego dotyczy najpierw pojęcia „uczestnictwo”. Uczestnictwo może być moralne albo fizyczne. Fizyczne dzieli się na wirtualne i formalne, to znów na jednorodne i analogiczne. Uczestniczyć, tzn. naśladować rzecz doskonałą, czyli odbić w sobie doskonałość rzeczy doskonalszej, nie całkowicie, lecz częściowo: „*participare est partialiter habere perfectionem rei superioris et ex perfectione per inspecta atque imitabili ab inferiore quandam partem capi alias partes sive conspectus relinqui*” (św. Tomasz z Akwinu, *De caelo*, Lib. XVIII 4, 3). Uczestnictwo moralne mamy, gdy niższa rzecz upodabnia się w jakiejś doskonałości do wyższej w ten sposób, że odbija w sobie te doskonałości przez swoje postępowanie (*moribus*), czyli przez uczynki dobrowolne, np. przez

---

<sup>1292</sup> 2 P 1,4.

<sup>1293</sup> Por. św. Leon Wielki, 1 *Sermo de Nativitate*.

praktykę czynów miłosierdzia można uczestniczyć w Miłosierdziu Bożym, faktycznie utożsamia się z Istotą Bożą. Łaska uświęcająca jest uczestnictwem fizycznym w naturze Bożej. Przez łaskę nie tylko upodabniamy się do Boga w myślach i czynach, ale w naszych duszach odbija się natura Boża. Udzielając nam łaski, Bóg wlewa do duszy coś realnego, zarazem nadprzyrodzonego, przez co dusza prawdziwie i formalnie zostaje przebóstwiona. Nabiera własności Bożych, nie przestając być stworzeniem, podobnie jak żelazo włożone do ognia nabiera własności ognia, nie przestając być żelazem. Doskonałość udzielona duszy przez łaskę jest analogiczna do tej, jaka jest w Bogu. Z tą przede wszystkim wielką różnicą, że w Bogu jest istotnie, *substancjalnie*, w duszy natomiast *przypadłościowo*, przez udział. Jest to uczestnictwo formalne, lecz analogiczne.

Uczestnictwo w naturze Bożej. Przez naturę rozumieć należy to, co w Bogu jest podstawą wszystkich doskonałości oraz czynności Jemu właściwych. Czynności zaś właściwe Bogu, czyli właściwe naturze Bożej to poznanie samego siebie w sposób bezpośredni, następnie miłość samego siebie dla swej wewnętrznej dobroci, wreszcie czynność twórcza, którą Bóg wszystko, co sprawia, czyni dla samego siebie. Dwa pierwsze akty, tj. poznanie i miłość, stanowią wewnętrzne życie Boga, one są konieczne. Akt twórczy, brany od strony stworzeń, czyli jako wirtualnie przechodni, jest aktem wolnym. Bóg nie musi działać na zewnątrz. Przez łaskę uświęcającą uczestniczymy w naturze Bożej, czyli w podstawie i źródle Jego życia wewnętrznego oraz w samym życiu Bożym. Przebóstwiając wewnętrznie nasze dusze, daje On nam zdolność i moc wykonywania czynności analogicznych do czynności immanentnych samego Boga, tzn. poznania i miłowania Boga, tak jak On samego siebie poznaje i miłuje. Uświęceni łaską jesteśmy zdolni do działalności, które z natury są właściwe samemu Bogu w Trójcy Świętej. Łaska więc zaszczerpia w nas zdolność do życia Bożego nadprzyrodzonego już tu na ziemi. Nie może ono jednak na ziemi rozwinąć się w całej pełni. Nastąpi to po śmierci, kiedy łaska rozwinie się w światło chwały, dzięki któremu zobaczymy Boga „twarzą w twarz” – bezpośrednio. Za tym zaś widzeniem pójdzie miłość temu widzeniu odpowiadająca. Obecnie, dzięki łasce możemy to życie prowadzić w zarodku. Stąd łaskę nazywamy także zaczątkiem życia wiekuistego. Łaska uświęcająca jest bytem istotnie nadprzyrodzonym. Jako uczestnictwo fizyczne i formalne w naturze Bożej łaska uświęcająca należy do kategorii przypadłości, mianowicie do jakości. Łaska nie jest substancją, ale przypadłością. Sobór Trydencki naucza, że łaska i miłość, które Duch Święty wlewa do dusz, tkwią w nich (*illis*

*inchaerent*, Denz. 821). Tkwiąc zaś w podmiocie, są własnością przypadłości. Podobnie mówi Katechizm Soboru Trydenckiego (II część o chrzcie świętym, nr 50). Łaska Boża jest to jakość tkwiąca w duszy, jakby jakiś blask i światło. Łaska jest bytem nadprzyrodzonym, nie może więc być substancją, bo substancja nadprzyrodzona jest tylko jedna, mianowicie Bóg. Wszystkie inne byty nadprzyrodzone są przypadłościami. Łaska należy do kategorii jakości (*qualitatis*). Istnieje dziewięć kategorii przypadłości, z tego pięć jest przypadłościami ciała: ilość, położenie, gdzie, kiedy, posiadanie (*quantitas, situs, ubi, quando, habitus*), a więc łaski jako bytu duchowego pod żadną z nich podciągnąć nie można. Nie można jej również zaliczyć do kategorii czynności i bierności (*actio-passio*), bo te są czymś przemijającym, przejściowym. Nie może też łaska być stosunkiem (*relatio*), bo jest doskonałością absolutną, udoskonalającą duszę w niej samej a nie przez odnoszenie jej na zewnątrz. Pozostaje więc tylko kategoria jakości (*qualitas*), która ma cztery odmiany: zdolność i niezdolność (*potentia – impotentia*) – odnoszą się one do czynności, a więc łaska nie może się do nich zaliczać; *passio-patibilitas* – są to uczucia oraz stany uczuciowe, a więc przypadłości ciała; *forma-figura* – to również przypadłości ciała; a także usprawienie (*habitus*) i pod tą odmianą jakości należy upatrywać łaskę. Usprawienie to może być dwojakie. Jedno oznacza usprawienie do działania (*habitus operativus*). Usprawienia takie są we władzach i do nich zaliczają się wszystkie cnoty. Drugiego rodzaju usprawienie dotyczy istoty jakiejś rzeczy. Są to pewne dyspozycje jakiejś rzeczy, dzięki którym ma się ona dobrze lub źle sama w sobie, np. zdrowie lub choroba. Jest to *habitus entitativus*. Łaska uświęcająca jest takim właśnie usprawieniem nadprzyrodzonym, przez które dusza ma się dobrze sama w sobie odnośnie do celu nadprzyrodzonego, a mianowicie jest ubóstwiona, nagrodzona, bo uczestniczy w naturze Bożej. To usprawienie istotne duszy przez łaskę jest podstawą do usprawienia nadprzyrodzonego władz duszy przez cnoty wlane.

Łaska uświęcająca jest to stałe nadprzyrodzone usprawienie duszy do życia nadprzyrodzonego. Istnienie łaski jest tajemnicą znaną nam z Objawienia. Opatrzność daje rzeczom naturalnym pewne stałe usprawienie, aby z łatwością mogły spełniać im właściwe czynności, a przez to osiągnąć właściwy cel. Jeżeli byty naturalne posiadają takie sprawności, to tym bardziej powinny je posiadać istoty dążące do celu nadprzyrodzonego. Opatrzność przecież więcej troszczy się o byty doskonalsze. Faktycznie Bóg udzielił człowiekowi takich usprawnień przez łaskę i cnoty wlane oraz dary Ducha Świętego idące w parze z łaską uświęcającą.

Według Kosteckiego łaska uświęcająca sama w sobie jest doskonalszą od wszystkich bytów przypadłościowych porządku przyrodzonego<sup>1294</sup>. Nawiązuje on w tym rozumieniu łaski do św. Tomasza z Akwinu, który powiedział: „*bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi*”<sup>1295</sup>. Najmniejszy stopień łaski uświęcającej zawarty w duszy małego dziecka po chrzcie jest o wiele cenniejszy niż dobro naturalne całego świata razem ze wszystkimi aniołami; bo najmniejszy stopień łaski uświęcającej należy do nieskończonego wyższego porządku, do porządku życia wewnętrznego Boga, do porządku wyższego niż wszystkie cuda i wszystkie zewnętrzne znaki objawienia Bożego<sup>1296</sup>. Łaska uświęcająca należy do porządku nadprzyrodzonego. Jest doskonalsza od cnót wlnych, darów Ducha Świętego i światła chwały (*lumen gloriae*), ponieważ jest ich podstawą<sup>1297</sup>. Do cnót wlnych ma się ona tak jak natura do władz, które z niej wypływają. Jest doskonalsza od aktu widzenia błogosławionego (*visio beatifica*). Pod pewnym jednak względem „widzenie” przewyższa łaskę, a mianowicie w sposobie bytowania. Widzenie błogosławione jest aktualnością, łaska zaś jako stałe usprawienie jest w możliwości aktu. Aktualność jest doskonalsza od możliwości. Łaska jest doskonalsza także od bytów w *substancjach* przyrodzonych, bo więcej jest zbliżona do nieskończonej doskonałości Bożej. Stąd większym dziełem jest usprawienie, czyli udzielenie łaski, niż stworzenie wszechświata. *Substancje* naturalne pod pewnym jednak względem są od łaski doskonalsze, mianowicie w sposobie istnienia. Doskonalszą rzeczą jest istnieć samodzielnie, jak to ma miejsce u bytów *substancjalnych*, aniżeli być w zależności od innego bytu. Łaska, jak też inne *przypadłości* istnieje niesamodzielnie, ale w bytach *substancjalnych* jako swoim podmiocie.

Łaska uświęcająca różni się od cnót wlnych<sup>1298</sup>. Cnoty mają za podmiot różne władze. Łaska jako byt niezłożony nie może być w różnych podmiotach, ale tylko w jednym. A więc czym innym jest łaska uświęcająca, a czym innym cnoty. Różni się także od cnót wiary i nadziei, bo cnoty te pozostają nawet po utracie łaski. Łaska uświęcająca różni się od cnoty miłości. Zachodzi specjalna trudność co do cnoty miłości, bo ona ma z łaską uświęcającą wiele cech wspólnych. Mimo tych cech łaska różni się od cnoty miłości. Mówi o tym Pismo Święte: „Łaska naszego Pana Jezusa

---

<sup>1294</sup> TŻN, s. 163.

<sup>1295</sup> STh, 1-2, q. 113, a. 9, ad 2.

<sup>1296</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange OP, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 42. Por. STh, 1-2, q. 111, a. 5.

<sup>1297</sup> TŻN, s. 174-177.

<sup>1298</sup> Tamże.

Chrystusa i miłość Boża niech będzie z wami wszystkimi” (2 Kor 1,13); „lecz nadmiarę obfitowała łaska Pana naszego z wiarą i miłością” (1 Tym 1). Sobór Watykański uczy: „tak dzieciom, jak i dorosłym na chrzcie bywa dana łaska i cnoty. Gdyby łaska i cnoty były tym samym, Pismo św. ani Kościół nie używaliby dwóch odmiennych wyrażen na oznaczenie tej samej rzeczy” (Denz. 821). Porządek nadprzyrodzony nie niszczy porządku przyrodzonego, ale go uwzniośla. Otóż w porządku przyrodzonym mamy trzy czynniki, przy pomocy których każda rzecz zdąża do celu: 1. naturę rzeczy dostosowaną do celu; 2. zdolność działania, by cel osiągnąć; 3. cel. Podobnie ma się rzecz z człowiekiem zdążającym do celu nadprzyrodzonego. Łaska uświęcająca jest jakby nową naturą dostosowaną do celu ostatecznego, nadprzyrodzonego: cnota miłości to skłonność nadprzyrodzona do celu nadprzyrodzonego; cnoty wlane to zdolność do czynności nadprzyrodzonych. W porządku naturalnym natura różni się od naturalnych skłonności i od władz działających. A więc różnicę analogiczną należy przyjąć w porządku nadprzyrodzonym. Łaska udziela duszy jakby nowej natury: cnoty miłości zaszczepiają pragnienie do celu nadprzyrodzonego; cnoty wlane dają nowe nadprzyrodzone zdolności do działania.

Zdaniem Ojca Romualda podmiotem łaski uświęcającej jest istota duszy, którą łaska przebóstwia. Bezpośrednio łaska uświęcająca udoskonala duszę. To udoskonalenie duszy przez łaskę uświęcającą promieniuje też na władze duszy, rozum i wolę przez cnoty wlane, które ściśle łączą się z łaską uświęcającą.

W wizji dominikańskiego teologa łaska tworzy i ożywia organizm życia nadprzyrodzonego<sup>1299</sup>. Podobnie, jak z istoty duszy wypływają jej władze, tak z łaski uświęcającej wypływają cnoty nadprzyrodzone, czyli wlane, oraz dary Ducha Świętego. Łaska uświęcająca jest w podmiocie duszy, natomiast cnoty wlane i dary Ducha Świętego mają za podmiot władze duszy. Jak władze różnią się rzeczowo od istoty duszy, tak samo i cnoty wlane różnią się od łaski uświęcającej. Między łaską a cnotami wlanymi i darami Ducha Świętego jest łączność fizyczna podobna do łączności między duszą i jej władzami. Pan Bóg jednym i tym samym aktem stwarza duszę i jej władze. Również jednym aktem wlewa do duszy łaskę i cnoty wlane oraz dary Ducha św. Cnoty razem z łaską i darami Ducha Świętego stanowią nadprzyrodzony organizm, przy pomocy którego jesteśmy zdolni wykonywać czynności nadprzyrodzone, czyli prowadzić życie nadprzyrodzone.

---

<sup>1299</sup> TŻN, s. 170-184.

W tak rozumianej koncepcji łaski uświęcającej poszczególnego człowieka, konsekwencją owego przebóstwienia: „człowiek uświęcony łaską jest Bogiem przez uczestnictwo”<sup>1300</sup>, jest przede wszystkim usynowienie w Chrystusie, usynowienie Boże. Najważniejszym skutkiem łaski uświęcającej jest usynowienie Boże. „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3,1)<sup>1301</sup>.

Zamieszkanie Trójcy Przenajświętszej przez łaskę uświęcającą to drugi skutek jej oddziaływania na poszczególnego człowieka. Dusza w stanie łaski posiada w sobie nie tylko stworzone dary Boże, ale samą Trójcę Świętą, która w niej mieszka prawdziwie. Trzy Osoby Boskie są w duszy przedmiotowo, *substancjalnie* obecne. „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14,23)<sup>1302</sup>.

---

<sup>1300</sup> TŻN, s. 185.

<sup>1301</sup> Przez łaskę uczestniczymy w naturze Bożej. Wlanie łaski jest jakby zrodzeniem do nowego życia nadprzyrodzonego, czyli takiego, jakim żyje Bóg. Stąd dusza w stanie łaski zasługuje określenie mianem Syna Bożego, „albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są Synami Boga” (Rz 8,14). Uświęcenie przez łaskę i usynowienie jest wprawdzie jak każde dzieło Boże dziełem całej Trójcy Świętej, lecz przypisujemy je Bogu Ojcu, ponieważ Bóg Ojciec posiada naturę wpierv i z siebie i daje ją całkowicie Synowi w Duchu św., tak iż ktokolwiek naturę Boga posiada i w niej uczestniczy zawdzięcza to Bogu Ojcu. Dusza uświęcona przez łaskę Bożą i usynowiona ma w sobie doskonały obraz Boga. Obraz jest to odbiór jakiejś rzeczy w obrębie tego samego gatunku. Dusza ludzka z natury swej, ponieważ ma naturę duchową, wyposażoną w rozum i wolę, jest obrazem Istoty Bożej. Przez łaskę uczestniczymy w gatunkowej naturze Boga i przez to staje się ona doskonałym obrazem Boga. Jest obrazem zbliżonym do najdoskonalszego odbicia natury Bożej, czyli do Syna Bożego, z tą różnicą, że Bóg Ojciec przelewa na Syna całą swą Boską naturę; przez łaskę daje nam udział w swej naturze. Ten obraz jest nadprzyrodzony, bo odbija w sobie Trójcę św. Podobnie jak Bóg Ojciec własną swą naturę Bożą poznaje w Słowie, z którym jednoczy się w miłości – Duchu Świętym. Tak dusza przebóstwiona łaską pozna przez akt rozumu opromienionego wiarą (Słowo) Boga w Trójcy Jedynej, przebywającego w jej wnętrzu i łączy się z nim bezpośrednio przez miłość nadprzyrodzoną (Duch Święty). Ten obraz nadprzyrodzony wyrażony w duszy przez łaskę zostanie ostatecznie wykończony w życiu wiecznym. Bo podobnie jak Ojciec bezustannie wypowiada Słowo i wraz ze Słowem technie Ducha Świętego, tak święci będą w niebie wpatrzeni bezustannie w Słowo technące Miłość i ciągle gorejące miłością. Z chwilą, kiedy łaska czyni z nas dzieci Boże, stajemy się dziećmi Królestwa niebieskiego, mamy do niego prawo, tym samym stajemy się braćmi Chrystusa, Syna Bożego. Jesteśmy przez łaskę tym, czym Chrystus jest z natury. Nasze synostwo jest odbiciem synostwa Chrystusowego. „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29).

<sup>1302</sup> Bóg na mocy swej niezmierności jest obecny wszędzie: przez swoją Istotę (*per essentiam*), gdyż wszystko stworzył i wszystko w istnieniu swoim podtrzymuje, a istota Jego utożsamia się z jego działalnością; przez potęgę (*per potentiam*), gdyż rzeczy podlegają Jego władzy; przez obecność (*per essentiam*), gdyż wszystko widzi. Tą obecnością Bóg jest we wszystkich rzeczach bez wyjątku. Jest obecny w nich jako źródło bytu i życia. Tą obecnością jest też obecny w każdej duszy, nawet niebędącej w stanie łaski. Dusza nieuświęcona łaską nie jest zdolna nawiązać więzi z Bogiem w niej obecnym, mimo że jest to obecność substancjalna. Bóg jest w duszy, ale nie dla duszy i dusza jest daleko od niego. Z chwilą uświęcenia przez łaskę dusza otrzymuje energię nadprzyrodzoną, dzięki której zwraca się całkowicie ku Bogu, wchodzi w posiadanie Boga. Następuje ściślejsza łączność, która jest jakby nadbudową łączności płynącej z pierwszej obecności. Przez łaskę dusza posiada Boga, czyli powstaje stosunek posiadającego do rzeczy posiadanej. Ta łączność między duszą a Bogiem jest jakby substancjalna, bo łączy się tu bezpośrednio dwie substancje – dusza i Bóg, tak, że dusza bezpośrednio posiada Istotę Bożą i samą Trójcę Świętą. Łączność przez łaskę jest habitualna. Dusza uświęcona łaską



Na człowieka uświęconego łaską Chrystusową spływają łaski sakramentalne – zwłaszcza łaski sakramentu pokuty i Eucharystii<sup>1303</sup>. Każdy sakrament udziela łaski uświęcającej. Łaski poszczególnych sakramentów są gatunkowo jednakowe. W jeden bowiem tylko sposób można uczestniczyć formalnie w istocie Bożej. Łaska poszczególnego sakramentu, aczkolwiek gatunkowo taka sama, jak łaski innych sakramentów, ma jednak w sobie coś specjalnego, czym się różni od łaski innych sakramentów. Tak na przykład łaska chrztu św. gatunkowo taka sama, jak łaska bierzmowania, kapłaństwa, ma w sobie coś specjalnego, co ją wyróżnia od innych. To samo powiedzieć należy o łasce każdego innego sakramentu. Każda z nich jest dostosowana do konkretnych potrzeb naszego życia duchowego. Tym tłumaczy się liczba siedmiu sakramentów. Gdyby nie było różnicy między łaskami, udzielanymi przez prawdy z sakramentów, nie byłoby racji, by istniało ich siedem. Wystarczyłby jeden sakrament, który można by było często przyjmować. Każdy z siedmiu sakramentów zaradza konkretnej potrzebie duszy, lecząc ją najpierw, a następnie dając specjalną siłę do działania. Łaska sakramentalna nie jest więc różna od łaski

---

(dusza dziecka) ma świadomość, że posiada Boga jako własne dobro. Dopiero, kiedy dusza zacznie wykonywać akty wiary i miłości następuje łączność aktualna: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16). Główną rolę spełnia tu miłość. Poznanie Boga, któremu nie towarzyszy miłość, nie jest w stanie sprawić, by Bóg zamieszkał w duszy. Wielu poznaje Boga bądź to w świetle przyrodzonego umysłu, bądź przez wiarę martwą, ale Bóg w nich nie mieszka. Siłą nadprzyrodzoną sprawiającą, że dusza Boga substancjalnie obecnego obejmuje w aktualne posiadanie, tak iż Bóg rzeczywiście w duszy mieszka – jest miłość. Miłość jest siłą łączącą, która miłujących się ściśle ze sobą jednoczy, tak iż poniekąd obopólnie się posiadają. Ta łączność jeszcze doskonalszą i ściślejszą będzie w niebie; przez łaskę dusza jest Kościołem Boga żywego obecnego w duszy, Kościołem Ducha św. (1 Kor 3,16; 6,19). Trójca Święta mieszkająca w duszy uświęconej łaską działa w niej. Każda z Osób rozwija swą działalność odpowiadającą jej właściwemu charakterowi osobowemu. Każda z Osób Boskich odnosi się do duszy z osobliwą miłością, choć miłość ta jest jedna i niepodzielna, kiedy Trójca działa na zewnątrz, działają zawsze wszystkie trzy Osoby mocą jednej i niepodzielnej natury, która jest miłością istniejącą przez się. Bóg Ojciec mieszka jako źródło nadprzyrodzonego bytu i życia, Słowo Boże jako źródło światła – łączy się z umysłem naszym i rodzi Ducha Świętego jako źródło miłości, ilekroć stan łaski w duszy się wzmacnia, tyle razy dusza bierze Boga w pełniejsze posiadanie, tyle razy Bóg w Trójcy Świętej przychodzi niejako na nowo w pełniejszy sposób do duszy. Trójca Święta obecna w duszy uświęconej przez łaskę, jest źródłem i kresem całego życia wewnętrznego. Dusza w stanie łaski jest prawdziwą świątynią Trzech Osób Boskich. Przypisuje się jednak zamieszkanie Boga w duszy specjalnie Duchowi Świętemu, ponieważ jego funkcja odpowiada w szczególniejszy sposób osobowej właściwości Ducha Świętego. Pochodzi On od Ojca i Syna i z obopólnej ich miłości, czyli jest ich osobową Miłością. Miłość jest z natury darem najpierwszym, bo jest źródłem wszelkiego daru. Dlatego przynosimy komuś coś w darze, bo go kochamy i dobrze mu życzymy. To więc, co mu dajemy, to miłość, która skłania nas do życzliwości wobec niego. A ponieważ Duch Święty jest Miłością, dlatego na mocy swego osobowego pochodzenia jest Darem – *Donum Altissimum Dei*. Duch Święty jako Dar niestworzony jest źródłem wszystkich darów nadprzyrodzonych, więc łaski uświęcającej również a także łaski uczynkowej, cnót wlaných i darów Ducha Świętego, jest właściwym budowniczym życia wewnętrznego (nadprzyrodzonego) i głównym uświęcicielem naszych dusz. Dlatego podstawową regułą życia naszego duchowego winno być poddanie się całkowite i bez zastrzeżeń działaniu Ducha Świętego, tak by każda nasza czynność pochodziła od Niego. Bo którzy dają się powodować Duchowi Bożemu, są synami Bożymi. Życie nasze należy utrzymać pod kierownictwem i ożywczym tchnieniem Ducha Świętego, nieodzowną jest praca nad sobą.

<sup>1303</sup> TŻN, s. 394-400.

zwyczajnej, ani też nie jest to tylko przejściowa pomoc, lecz specjalna pomoc (*vigor*), dodana do łaski zwyczajnej z pewnego rodzaju prawem (*cum iure ad auxilium actuale*) do pomocy łaski uczynkowej, gdy w odpowiednim czasie będzie potrzebna. Łaska sakramentalna jest więc przeznaczona do wykonania specjalnych skutków w życiu chrześcijańskim, jak gdyby *ex officio* i na mocy stanu chrześcijanina. Te skutki specjalne nie różnią się realnie i *substancjalnie* od łaski zwyczajnej; różnią się tylko od nich modalnie, są bowiem wykonane *quasi ex officio* i na mocy stanu chrześcijanina oraz ze szczególną siłą. Łaska sakramentalna zawiera w sobie dwie rzeczy: to, co jest wspólne wszystkim sakramentom, mianowicie łaskę sakramentalną; oraz to, co jest właściwe samemu sakramentowi i jest dodane do pierwszego. To stanowi jakby część formalną łaski sakramentalnej, podczas gdy pierwsza jest jakby materią. To coś właściwego łasce sakramentalnej (*modus*), czyli to zmodyfikowanie łaski w ogóle, polega na uczestnictwie w doskonałości łaski Chrystusowej. Łaska Chrystusowa jest łaską powszechną (*habet rationem universalis principii*), czyli ma w sobie zdolność wykonania wszystkich możliwych skutków łaski. Przez łaskę sakramentalną, jako członkowie Ciała Mistycznego Chrystusa, jesteśmy dopuszczeni do uczestnictwa w Chrystusa jako Głowie i to nie tylko w istocie łaski, ale także w jej doskonałości i powszechności.

Łaski poszczególnych sakramentów. Łaska sakramentalna chrztu św. jest łaską *habitualną* dającą szczególną siłę, by zacząć nowe życie w Chrystusie, czyli życie chrześcijańskie. Posiada moc odpuszczania wszystkich win i kar, daje zarazem prawo do łask uczynkowych, by można było to życie w sobie zachować i tym życiem żyć, czyli działać stosownie do godności wewnętrznej. Łaska sakramentu bierzmowania jest to łaska *habitualna* albo raczej powiększenie jej, dająca również specjalną moc i siłę, by wyznawać odważnie i mężnie wiarę, nawet w niebezpieczeństwie śmierci, oraz dająca prawo do aktualnych łask, potrzebnych przy wyznawaniu wiary. Łaska sakramentu Eucharystii jest to łaska *habitualna*, mająca moc szczególną, dzięki której możemy zdobywać się na czyny gorliwe i przez to jednoczyć się z Bogiem. Jest to więc łaska jednocząca duszę z Bogiem. Łaska sakramentu pokuty jest również łaską *habitualną*, dającą duszy siłę, by mogła grzechy sobie obrzydzić, od nich się odwrócić i na przyszłość ich się strzec. Przez zgładzenie grzechu łaska pokuty leczy duszę. Łaska namaszczenia chorych jest też łaską *habitualną*, która usuwa pozostałości grzechowe, czyli ogólną słabość duszy, spowodowaną grzechami. Daje siły do cierpliwego znoszenia choroby, czasami nawet zdrowie ciała oraz przygotowuje duszę na szczęśliwą

śmierć. Łaska sakramentu kapłaństwa daje moc do spełnienia należycie obowiązków kapłańskich. Łaska sakramentu małżeństwa działa podobnie – pogłębia miłość, zacieśniając wierność pomiędzy małżonkami, daje moc do zniesienia wszystkich trudów płynących z obowiązków życia małżeńskiego i rodzinnego. Każdy z sakramentów daje więc łaskę uświęcającą (pierwszą) albo ją powiększa (drugą) i zarazem daje prawo do pomocy łask uczynkowych w odpowiednim czasie. Kto na przykład przyjął sakrament pokuty, otrzymał łaskę pierwszą lub jej powiększenie w momencie rozgrzeszenia i zarazem prawo do pomocy łask uczynkowych, by mógł w przyszłości unikać grzechów.

W jaki sposób realizuje się dynamizm łask uczynkowych w perspektywie wolności człowieka<sup>1304</sup>. Łaska uświęcająca, przebóstwiająca duszę człowieka podnosi ją na poziom nadprzyrodzony, a równocześnie leczy naturę człowieka. Łaska uświęcająca jest darem habitualnym, tkwiącym w duszy stale, dopóki człowiek nie utraci go przez grzech ciężki. Będąc w stanie łaski, posiadamy zdolność wykonywania czynów nadprzyrodzonych, zasługujących na życie wieczne. By jednak faktycznie czyn nadprzyrodzony wykonać, sama zdolność nie wystarczy; potrzeba nowej siły nadprzyrodzonej, która by istniejącą w nas zdolność zaaplikowała do czynu. Taką siłą jest łaska uczynkowa.

Konieczność łaski uczynkowej. Konieczność łaski uczynkowej wynika z prawa metafizycznego. Wszelkie jestestwo stworzone nie może o własnych siłach przejść ze stanu możliwości (*de potentia*) do stanu aktualności (*ad actum*), ale potrzebuje łaski – pomocy Boga, który jest w stanie aktualności. To aktualizowanie, czyli przejście z możliwości do aktu jest sprawieniem czegoś nowego, jest bytem. Ten zaś, kto tego bytu nie posiada, nie może go sobie dać. Bytu udzielić może tylko ktoś, kto go już posiada; stąd każda rzecz stworzona, jeśli chce przejść z możliwości do aktu, czyli chce działać – potrzebuje pomocy tego, kto jest bytem w najwyższym stopniu zaktualizowanym, czyli – jak mówimy – który jest aktem czystym (*actus purus*), bez domieszki możliwości. Takim bytem jest tylko Bóg. Czynność poruszenia przez Boga wyprzedza logicznie działanie, czyli poruszanie się rzeczy stworzonej, a dopiero dzięki temu poruszeniu przez Boga dana rzecz może działać. W każdym poruszeniu, czyli działaniu stworzenia, zawsze działają dwie przyczyny: Bóg i stworzenie. Działanie ich nie jest równoległe, ale podporządkowane. To znaczy działanie stworzenia jest podporządkowane działaniu

---

<sup>1304</sup> TŻN, s. 298-338.

Bożemu. Bóg działa i stworzenie działa; Bóg działa jako przyczyna pierwsza, stworzenie – jako przyczyna druga. Bóg jest przyczyną całej czynności i stworzenie jest przyczyną całej czynności, ale w inny sposób. Bóg jest sprawcą czynności jako bytu, stworzenie jest sprawcą czynności jako takiego bytu, mającego ściśle określoną formę. To działanie Boże jest konieczne w każdej czynności stworzenia, a więc tak w czynnościach przyrodzonych, jak i nadprzyrodzonych. Przy czynnościach przyrodzonych to poruszenie Boże nazywamy „promocją” (*promotio phisica*), a przy czynnościach nadprzyrodzonych jest to łaska uczynkowa. Konieczność łaski uczynkowej wypływa z podstawowego prawa metafizycznego, prawa zależności bytu stworzonego od bytu niestworzonego, a następnie zaś z osłabienia natury ludzkiej przez grzech. Wprawdzie łaska uświęcająca zasadniczo wzmacnia naturę ludzką, mimo to pozostaje w niej pewne osłabienie; a więc pewna ciemnota w umyśle, osłabienie w woli, rozprzężenie we władzach zmysłowych. To wszystko sprawia, że człowiek nie potrafi bez pomocy łaski uczynkowej pokierować swoim życiem należycie, czyli żyć tak, jak przystało jego godności przybranego dziecka Bożego.

Natura łaski uczynkowej. Łaska uczynkowa jest to nadprzyrodzona energia (siła) pochodząca od Boga, którą Bóg doskonali (*complet*) władze duszy i zarazem wynosi na poziom nadprzyrodzony. Dzięki tej sile władze duszy (udoskonalone już poprzednio przez łaskę uświęcającą i cnoty) mogą wykonywać akty nadprzyrodzone, na przykład nadprzyrodzony akt miłości, wiary. Łaska uczynkowa jest siłą przejściową działającą chwilowo na daną władzę. Jest to siła przeprowadzająca władzę z możliwości do aktu, czyli łącząca władzę z czynnością. Nie jest czymś stale tkwiącym w duszy, jak łaska uświęcająca, ale w jakimś czasie porusza władze duszy, mianowicie rozum i wolę, aby te mogły wykonywać czynności nadprzyrodzone. Łaska uczynkowa nie jest tym samym, co sama nasza czynność. Czyn pochodzi od naszych władz (miłość jest aktem woli) i spełniany jest przez nasze władze przy pomocy łaski, która pochodzi od Boga. Łaska uczynkowa nie działa, więc za nas, nie uwalnia nas od osobistego działania i tym samym od wysiłku, ale nam pomaga. Działamy ustawicznie razem z łaską i przy jej pomocy. Łaska więc różni się od Boga i od naszej czynności. Zadaniem łaski uczynkowej jest doprowadzić duszę do stanu łaski, o ile jest ona w grzechu ciężkim. Jeśli zaś jest w stanie łaski, dopomaga jej przy wykonywaniu czynów nadprzyrodzonych, a tym samym przyczynia się do wzrostu w stanie łaski.

Podział łaski uczynkowej. Łaska uczynkowa dzieli się na łaskę: a) działającą (*operans*) i b) współdziałającą (*cooperans*)<sup>1305</sup>. Podział ten znajduje swe uzasadnienie w różnym ustosunkowaniu się przyczyny pierwszej – Boga do przyczyn drugich (stworzeń). Jeśli przy czynności nadprzyrodzonej Bóg działa sam, a człowiek jedynie przyjmuje wpływ działania Bożego, wówczas Bóg działa łaską działającą. Jeśli natomiast daną czynność nadprzyrodzoną sprawia równocześnie Bóg i dusza w ten sposób, że dusza działa pod wpływem Boga i równocześnie działa sama, wtedy mamy do czynienia z łaską współdziałającą. Łaska działająca (*operans*) jest to więc siła nadprzyrodzona, którą Bóg pobudza wolę naszą do działania w ten sposób, że wola sama z siebie nie porusza się, a wywołany w niej akt całkowicie pochodzi od Boga. Akt taki może być bezwzględnie pierwszym wstępem do całego życia nadprzyrodzonego, jak na przykład zwrócenie się woli człowieka niewierzącego do celu nadprzyrodzonego albo też w pierwszym pewnym określonym porządku, na przykład postanowienie oddania się życiu zakonnemu. Te akty pierwsze bezwzględnie lub też pierwsze w jakimś porządku są działaniem łaski działającej. Bóg sam je wywołuje w duszy. Są one jednak dobrowolne; człowiek bowiem te poruszenia Boże dobrowolnie przyjmuje, choć sam nie ma tutaj inicjatywy, jednak akty te, na przykład zwrot do Boga – są dobrowolne i świadome. Łaska współdziałająca (*cooperans*) jest to nadprzyrodzona moc sprawiająca, że wola zwrócona jest aktualnie do celu nadprzyrodzonego, porusza się sama na sposób ludzki i wykonuje akty nadprzyrodzone. Wola pod wpływem łaski współdziałającej nie tylko znajduje się pod wpływem Bożym, ale sama jest czynna, porusza się sama, czyli chce siłą swego zwrotu do Boga czy decyzji wykonanej pod wpływem łaski działającej. Pod wpływem łaski współdziałającej człowiek rozważa, zastanawia się nad środkami potrzebnymi do postanowionego celu. Gdy mówimy, że wola pod wpływem łaski działającej jest poruszana, a sama się nie porusza (*est mota et non movens*) – nie znaczy to, że jest ona zupełnie bierna. Wola faktycznie działa, wykonuje akt chcenia i zgody. Jest poruszana w tym znaczeniu, że nie decyduje się sama na czyn, na przykład nawrócenie się do Boga na podstawie jakiejś uprzedniej decyzji, lecz to Bóg skłania ją do tego aktu, ona zaś zgadza się, czyli wykonuje akt woli równocześnie z działaniem łask na nią. Działanie Boże na wolę, chociaż równoczesne, co do czasu, jest uprzedzające, czyli pierwsze, co do natury. Kiedy Bóg pociąga nas do siebie przez łaskę działającą, równocześnie my zbliżamy się do Boga; kiedy otwieramy

---

<sup>1305</sup> TŻN, s. 305-311.

nasze serca – i my je otwieramy równocześnie; gdy nawraca nas do siebie, i my równocześnie nawracamy się do Boga. Kiedy Bóg działa na nas łaską współdziałającą, my nie tylko zgadzamy się, ale również działamy sami. Wola nie tylko jest tu poruszona, ale także porusza się, czyli działa, przykładając się do czynu.

Uzasadnienie teologiczne tego podziału. Podział łaski na działającą i współdziałającą ma swe uzasadnienie w nauce Kościoła, Piśmie św., i nauce Ojców Kościoła. „Ilekroć dobrze działamy, Bóg w nas i z nami działa, abyśmy działali” (D 182). Wiele dobrego w człowieku sprawia Bóg, którego dobra nie sprawia człowiek (łaska działająca); nic zaś nie robi człowiek, czego nie czyniłby bez pomocy Bożej (łaska współdziałająca). Pismo św. mówi: „Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia i działania zgodnie z Jego wolą” (Flp 2,13); jest tu mowa o łasce działającej. „Bo i wszystkie nasze dzieła Tyś nam zdziałał!” (Iz 26,12) – mowa jest również o łasce działającej. O łasce współdziałającej mowa jest u św. Marka (16,20): „Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły”. „Lecz za łaską Boga jestem, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną”. Św. Augustyn napisał: „Bóg współdziałając sprawia w nas to, co działając rozpoczął. On bowiem najpierw sprawia, abyśmy chcieli, a skoro już chcemy, współdziała z nami wykańczając dzieło. To więc, abyśmy zechcieli, sprawia bez nas, gdy zaś już zechcemy i to tak, że działamy – On współdziała z nami”<sup>1306</sup>. Św. Grzegorz pisze: „Bóg pierwszej sprawia coś w nas bez nas, aby gdy nasza wolna wola zacznie działać, razem z nami zdziałał dobro, którego pragniemy” (*Nor. Lib.* 16, c. 10). Słynne zdanie św. Augustyna: „Który cię stworzył bez ciebie, nie uświęci cię bez ciebie” (*Sermo*,169; PL 38, 866) zdaje się zaprzeczać istnieniu łaski działającej. Dziełem łaski działającej są czynności bezwzględnie pierwsze albo pierwsze w jakimś określonym porządku. A więc przede wszystkim usprawiedliwienie winno być dziełem łaski działającej; tymczasem św. Augustyn mówi, że nie może się ono dokonać bez nas. To, że Bóg nie usprawiedliwi nas bez nas, należy rozumieć „bez nas, zgadzających się na łaskę nawrócenia”<sup>1307</sup>, bez naszej zgody, nie zaś w tym znaczeniu, że sami się mamy nawrócić. Nawracając się, zgadzamy się na łaskę nawrócenia, pochodzącą od Boga. Nasza zgoda na nawrócenie nie jest przyczyną łaski, ale jej skutkiem. Nie dlatego otrzymujemy łaskę, że chcemy się nawrócić, ale dlatego

---

<sup>1306</sup> Por. TŻN, s. 308. Św. Augustyn, *De gratia et libero arbitrio*, c. 17 (PL 44, 901-903).

<sup>1307</sup> TŻN, s. 309.

chcemy się nawrócić, ponieważ otrzymaliśmy łaskę od Boga. Jak mówi św. Augustyn: „Abyśmy chcieli – Bóg to sprawia w nas”. Pierwszy akt woli, na przykład chcieć się nawrócić, chociaż jest dobrowolny, pochodzi od Boga. Na przykład pierwszy akt woli, jak nawrócenie św. Pawła, był sprawiony łaską działającą. Szaweł, jadąc do Damaszku, miał na celu coś innego, pod wpływem łaski jednak zaczyna nagle chcieć zupełnie czegoś innego. Zmiana ta była dziełem łaski, która działała na jego wolę i pod jej wpływem Szaweł zaczyna dobrowolnie chcieć czegoś innego.

Łaska działająca – specjalna. Łaska działająca działa na dwóch terenach: najpierw – u progu życia nadprzyrodzonego, czyli w chwili usprawiedliwienia, dając początek życiu nadprzyrodzonemu. Następnie wywołując w duszy akty nadprzyrodzone nie tyle w swej istocie, ale i w sposobie wykonania należące do wyższych stanów życia duchowego. Pierwszą nazwijmy łaską zwyczajną, a drugą zaś łaską szczególną. Aby duszę uczynić wrażliwą na działanie tej łaski, Bóg wlewa jej wraz z łaską uświęcającą siedem sprawności nadprzyrodzonych, które czynią człowieka zdolnym do chętnego przyjmowania poruszeń i natchnień łaski uczynkowej specjalnej. Sprawnościami tymi są dary Ducha Świętego. Owe natchnienia i poruszenia łaski specjalnej, które odbieramy dzięki owym darom sprawiają, że człowiek potrafi wydawać trafne sądy o rzeczach Boskich, na mocy pewnego powinowactwa z tym, co Boskie (dar mądrości); posiada rozum ludzki w prawdę objawioną (dar rozumu); jest zdolny trafnie sądzić o wartości rzeczy stworzonych (dar umiejętności); potrafi wydawać trafne sądy praktyczne w konkretnych wypadkach życia (dar rady); trwa niezłomnie na drodze zbawienia wśród niebezpieczeństw i przeciwności (dar męstwa); odnosi się do Boga z uczuciem synowskim (dar pobożności); zachowuje się wobec Boga z synowską uległością (dar bojaźni Bożej). Poruszenie łaski działającej specjalnej oraz dary Ducha Świętego są człowiekowi konieczne, dlatego że cnoty wlane, które posiadamy razem z łaską uświęcającą, mają w sobie pewną niedoskonałość. Działamy mianowicie nie na sposób ludzki, rozum nasz zajmuje stanowisko kierownicze i inicjatywa leży w naszych rękach. Mając na uwadze wzniosłość celu, do jakiego zmierzamy, tego rodzaju sposób dążenia do niego nie wystarcza. Inicjatywę musi objąć sam Bóg, a człowiek ma całkowicie poddać się jego kierownictwu. Wtedy czynności nasze będą nadprzyrodzone tak, co do istoty swej, jak i co do sposobu, i wtedy z całą pewnością będziemy mogli dojść do celu. Bóg bowiem doskonale wie, jak i kiedy mamy się do Niego zbliżać. Gdy człowiek działa bezpośrednio pod wpływem łaski działającej, wola nie działa wtedy sama z siebie, ani nie pobudza rozumu, by nad tymi środkami się zastanawiał, ale

rozum wydaje sąd o tym, co należy robić bez uprzedniej rozważy, pod wpływem łaski działającej, słowem – działalność nasza się upraszcza. Dusza staje się bierną, ale bierność ta nie jest bynajmniej kwietyzmem, apatią, lecz biernością nadprzyrodzoną, która polega na zupełnym posłuszeństwie natchnieniom i poruszeniom łaski. Łaska działająca doskonali działalność cnót wlaných. Doskonałość nasza polega na cnotach, zwłaszcza na cnotcie miłości. Pełny rozwój swej doskonałości zależy jednak od natchnień, czyli od łaski działającej specjalnej, oraz od naszego względem niej posłuszeństwa.

Łaska wystarczająca (*sufficiens*) i skuteczna (*efficax*). Łaska wystarczająca (*sufficiens*) jest to pomoc nadprzyrodzona, czyli poruszenie Boże, dające możliwość bezpośrednio spełnienia dobrego czynu, do jakiego pobudza; jednak dla braku dobrej woli człowieka odnośny skutek nie nastąpi. Łaska skuteczna (*efficax*) natomiast daje możliwość nie tylko wykonania dobrego uczynku, ale sprawia, że go rzeczywiście spełniamy. Łaska wystarczająca daje nam możliwość wykonania dobrego uczynku „jeśli zechcesz” (*dat bonum posse si velimus*) i łaska skuteczna sprawia, „że chcesz” (*que facit ut velimus*). Podział na łaskę wystarczającą i skuteczną wprowadził św. Augustyn (*De correptione et gratia*, c. 11), opierając się na Piśmie Świętym, w którym jest rozróżnienie tych dwóch łask: „Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia” (Flp 4,13; por Iz 5,3-4). Teksty Pisma św. dotyczące łaski skutecznej J 6,44-47; 10,27; Ez 36,27; Przp 21,1. Teksty dotyczące łaski wystarczającej: Mt 23,37; 1 Kor 6,1. Synod w Orange (Denz. 200) naucza, że wszyscy ochrzczeni, otrzymawszy łaskę, mogą i powinni przy pomocy Chrystusa (*Christe auxiliante et cooperante*) wypełnić wszystko to, co należy do zbawienia, jeśli zechcą wiernie pracować. Gdy dobrze myślimy i gdy powstrzymujemy się od fałszu i niesprawiedliwości, to jest dar Boży, ilekroć bowiem dobrze czynimy, Bóg z nami i w nas sprawia, abyśmy dobrze czynili (D 182). Sobór Trydencki (D 828) naucza, że człowiek usprawiedliwiony może zachować wszystkie przykazania. Faktycznie nieraz ludzie sprawiedliwi przekraczają przykazania Boże; a więc mają łaskę, przy pomocy której mogliby wykonywać uczynki zasługujące, ale ich nie wykonują (D 804, 815). Podział więc na łaskę wystarczającą i skuteczną ma swe uzasadnienie w Piśmie św., u ojców Kościoła – głównie u św. Augustyna. Mówi on o łasce, która daje możliwość czynienia (*posse facere*) i łasce, która sprawia czyn dobry (*ipsum salutare opus*), później jedną nazwano skuteczną, a drugą – wystarczającą.

Natura łaski wystarczającej. Łaska wystarczająca to pomoc nadprzyrodzona, dająca możliwość wykonania dobrego czynu. Wystarczalność lub skuteczność łaski



bierze się z jej stosunku do skutku. Łaska, przy pomocy której można wykonać uczynek, jest wystarczająca, gdy zaś faktycznie doprowadza do skutku, jest skuteczna. Przy wykonywaniu dobrego czynu działa nieraz nie jedno tylko poruszenie, ale cały szereg. Stąd przez łaskę wystarczającą czy skuteczną niekoniecznie trzeba rozumieć jedno poruszenie Boże, ale nieraz cały szereg tych poruszeń. Łaska skuteczna, która doprowadziła do nawrócenia św. Augustyna, zawierała w sobie wielką ilość tych łask, które stopniowo oddziaływały na niego. Wreszcie podobnie łaska wystarczająca może obejmować cały szereg poruszeń Bożych, które działają na rozum czy wolę, budząc w nich dobre myśli, chęci, nie doprowadzając jednak do ostatecznego skutku. Poruszając rozum czy wolę, owe łaski wystarczające są w pewnej mierze skuteczne, bo właśnie owe poruszenia woli (dobre chęci, pragnienia) są przez nią sprawione. Że jednak nie dochodzi do właściwego skutku (tzn. całkowitego), pochodzi to z braku dobrej woli. Ten brak dobrej woli jest dla łaski skutecznej przeszkodą. Przeszkoda pochodząca z braku dobrej woli może być grzeszna lub niegrzeszna. Na przykład brak należytego skupiania może spowodować, że Pan Bóg odmówi nam łaski skutecznej. Podobnie jak w pączku mieści się kwiat i owoc, tak w łasce wystarczającej ukryta jest poniekąd łaska skuteczna, rodząca dobry uczynek. Kto łaski wystarczające przyjmuje z otwartym sercem, temu Bóg nie odmówi łaski skutecznej. Łaska wystarczająca w porządku łaski daje całkowitą możliwość działania, podobnie jak dobra ziemia wystarcza, by zasiew wyrósł w obfity plon. By jednak faktycznie zasiew wzrósł i wydał owoce, potrzeba także innych czynników działających w innych porządkach, na przykład deszczu, pogody itd. Łaska wystarczająca daje jakby dobrą ziemię pod uczynek; jeśli do uczynku nie dojdzie – wina leży nie w łasce, jakoby była niedostateczna, ale w brakach, naszej woli.

Jaka jest natura łaski skutecznej? Zdaniem Kosteckiego łaska skuteczna nie tylko daje możliwość wykonania dobrego uczynku, ale sprawia, że go rzeczywiście spełnimy. Różni się ona od łaski dostatecznej i jest darem większym od niej. Gdzie należy szukać skuteczności łaski – czy w niej samej, czy też w nas, którzy ją odbieramy – nad tym zastanawiają się teologowie. Teologia tradycyjna oparta na nauce św. Pawła, Augustyna naucza, że łaska jest skuteczna sama w sobie od wewnątrz. Źródłem więc jej skuteczności jest Bóg poruszający nas przez łaskę, a nie nasza wola, łaskę przyjmująca. Na wewnętrzną skuteczność łaski wskazuje Pismo św.: J 10,27-29; Ezdr 13,9-11; Mdr 11,22-24; Iz 14,27; Jr 31,19; J 6, 65; Kor 4; Flp 2, 3. Nauka św. Augustyna o łasce

skutecznej znajduje się w jego dziełach pisanych przeciw pelagianom<sup>1308</sup>. Według niego łaska jest z natury swej skuteczna, ona bowiem znosi twardość serca, skłania nieomylnie do dobrego, udoskonala wolność woli, daje wytrwałość woli w dobrym, odróżnia dobrych od złych. Nauka kościoła (Orange) podaje, że Bóg nie wyczekuje na decyzję naszej woli odnośnie oczyszczenia się z grzechów, ale tak na naszą wolę działa, że chcemy się oczyścić, jest to działanie łaski skutecznej (D 177). Gdyby łaska nie była skuteczna ze swej natury, wówczas człowiek miałby w sobie coś, czego nie otrzymał od Boga, mianowicie zgodę woli, z której mógłby się chlubić, a to sprzeciwia się nauce św. Pawła (1 Kor 4,7). Następnie, Bóg nie byłby przyczyną pierwszą, albowiem wola nasza niezależnie od niego zgodziłaby się na łaskę. Nie byłby Przyczyną powszechną, bo akt naszej woli wymykałby się spod jego wpływu. Bóg nie miałby pełnej władzy nad naszą wolą. Modlitwa odnośnie do zgody na łaskę nie byłaby konieczną. Nie można więc przypuścić, by tak wielkie dobro, jak zgoda woli na łaskę, czyli dobre uczynki, wymykało się spod władzy Bożej. A więc łaska jest skuteczna od wewnątrz. Łaska skuteczna jest to więc nadprzyrodzone poruszenie Boże, przenoszące wolę naszą ze stanu możliwości, w którym się ona sama z siebie znajduje, do stanu nadprzyrodzonej aktualności, czyli ona to sprawia, że człowiek postanawia spełnić dobry uczynek i rzeczywiście go wykonuje. Bóg tak porusza wolę łaską skuteczną, że niechybnie i nieomylnie chce ona dobra i chce dobrowolnie. To poruszenie woli przez łaskę jest fizyczne; Pan Bóg łaską pobudza wolę do chcenia, podobnie jak ręka moja aplikuje pióro do pisania. Działanie łaski jest duchowe, łaska działa na wolę od wewnątrz i działa tak, że nie niszczy jej wolności, ale przeciwnie, wolność tę wzmacnia.

Łaska a wolność woli poszczególnego człowieka<sup>1309</sup>. Zdaniem Kosteckiego „Podstawą wolności woli jest jej duchowość”<sup>1310</sup>. Łaska skuteczna nie niszczy wolnej woli, ponieważ poruszenie jej jest całkowite i dostosowane do natury woli. Łaska determinuje wolę do aktu wolnego, tzn. takiego, który z natury swej nie jest konieczny. Gdy łaska skuteczna porusza wolę, by ta czegoś chciała, na przykład by wykonała akt skruchy; wykona go niechybnie, ale będzie to akt wolny, ponieważ wola decyduje się na niego, zachowuje możliwość niewykonania go. Przeciwnie święci w niebie, kochając Boga, nie zachowują wolności odnośnie tego aktu miłości. Istota bowiem wolnej woli leży w niewspółmierności między dobrem, którego chcemy, a pragnieniem dobra, jakie

---

<sup>1308</sup> TŻN, s. 324; 525-545.

<sup>1309</sup> Tamże, s. 329-337.

<sup>1310</sup> Tamże, s. 321.

jest w naszej woli. Dopóki przed wolą naszą nie stanie dobro, które potrafiłoby wypełnić całkowicie jej pojemność – wola jest wolna wobec każdego dobra. A jeśli chcemy jakiegoś dobra pod wpływem łaski – wolność woli pozostaje nietknięta, ponieważ owa niewspółmierność nadal istnieje.

Łaska skuteczna a życie wewnętrzne. Łaska skuteczna, pojęta w sposób powyższy, nie prowadzi bynajmniej do kwietyzmu, który głosi, że człowiek w dziedzinie życia wewnętrznego sam z siebie jest całkowicie bezsilny i nic uczynić nie może; że jest biernym naczyniem w ręku Boga. Łaska skuteczna, tak jak ją pojmowała tradycja, wyklucza kwietyzm. Podkreśla ona, że Bóg jest sprawcą wszelkiego dobra, które w nas jest, zwłaszcza wolnej woli; że Bóg jest pierwszym Działaczem, tak w porządku przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym i że wola stworzona jako przyczyna drugorzędna jest całkowicie podporządkowana Bogu, przyczynie pierwszej. Mamy więc dwie przyczyny, wzajemnie sobie podporządkowane – Boga i wolną wolę. Bóg działa jako przyczyna pierwsza siłą łaski skutecznej w woli na sposób Boży, tzn. skutecznie, a równocześnie zgodnie z naturą wolnej woli, nie niszcząc jej. Wola również działa, ale podporządkowana Bogu i pod wpływem łaski. Tego rodzaju nauka uczy pokory, daje bowiem poznać człowiekowi jego niemoc do dobrego i całkowitą zależność w dobrym od Boga: „co masz, czego byś nie otrzymał”. Uczy konieczności modlitwy i polegania nie na własnych siłach, ale na Bogu. Daje pokój duszy; wiemy bowiem, że sprawa naszego postępu jest w pewnych rękach. Gdyby leżała ona w naszych rękach – musielibyśmy obawiać się o nasze zbawienie. Nauka o łasce cały punkt ciężkości w pracy duchowej przesuwa na Boga. Należy zaufać Bogu całkowicie, a następnie zabrać się do pracy z tym głębokim przekonaniem, że wszystko możemy w Tym, który nas wspiera swoją łaską skuteczną. Łaski skutecznej potrzebnej do zbawienia – Bóg nie odmawia, o ile człowiek sam nie zawini, sprzeciwiając się łasce dostatecznej. Przez sprzeciwianie się łasce dostatecznej stawia on zaporę łasce skutecznej, którą Bóg podaje w łasce dostatecznej niby owoc w pączku. Podobnie jak człowiek, który w jasny dzień zamyka oczy i skutkiem tego stacza się w przepaść, sam ponosi winę swego upadku, tak samo każdy, kto sprzeciwia się łasce dostatecznej i wskutek tego wpada w zatwardziałość, sam ponosi winę swej zatwardziałości w złym. Mając na uwadze naszą słabość a równocześnie moc łaski Bożej, winniśmy się modlić słowami św. Augustyna : „Cała Panie nadzieja nie gdzie indziej, jak w bardzo wielkim miłosierdziu Twoim. Daj, co rozkazujesz, a rozkazuj, co chcesz” (*Wyznania*, 10, 21).

Łaska uprzedzająca i następująca (*praeveniens et subsequens*). Łaska odnośnie do naszej wolnej woli jest zawsze uprzedzająca. Ilekroć robimy bowiem coś dobrego – robimy to pod wpływem łaski, która nas do tego nakłania, jak mówi św. Augustyn: „cokolwiek dobrego działamy – Bóg to sprawia, że działamy”. To, że powstaje w nas chęć robienia czegoś dobrego i że to dobro czynimy, pochodzi z łaski Bożej. Łaska uprzedza zawsze naszą wolę. Podział na łaskę uprzedzającą i następującą ma swoje uzasadnienie w ustosunkowaniu się łaski do skutków, jakie łaska sprawia. Skutków tych mamy pięć: uzdrowienie duszy; to, że chcemy dobra; to, że chcemy dobra skutecznie; to, że trwamy do końca w dobrym; to, że dochodzimy do chwały wiecznej. Tych pięć skutków podciągnąć można pod trzy: 1. usprawiedliwienie, 2. zasługa, 3. nagroda za zasługę (Św. Tomasz z Akwinu, *II Sent.* d. 26. q. 82, a. 5). Skutki swe sprawia w nas tak łaska uświęcająca, jak i uczynkowa. Zostajemy bowiem usprawiedliwieni oraz otrzymujemy zdolność zasługiwania w dobrym tak przez łaskę uczynkową, która nas przygotowuje do usprawiedliwienia, czyli do otrzymania łaski uświęcającej, jak i przez łaskę uświęcającą i uczynkową, dzięki którym możemy wykonać uczynki nadprzyrodzone i zasługujące. Zdolność do działania nadprzyrodzonego daje łaska uświęcająca; by zaś zdolność tę wprawić w ruch, czyli faktycznie działać, potrzebna jest łaska uczynkowa, czyli poruszenie ze strony Boga. Podobnie, jak każdy z powyższych pięciu skutków uprzedza za drugim, następuje (na przykład chcenie dobra następuje po uzdrowieniu duszy), tak i łaska uświęcająca i uczynkowa sprawiająca te skutki po sobie następujące i uprzedzające się, nazywa się uprzedzającą lub następującą zależnie od sprawionych skutków. Tak na przykład łaska sprawiająca, że chcemy czegoś skutecznie, jest następującą w odniesieniu do łaski sprawiającej, że chcemy w ogóle dobra, a uprzedzającą w stosunku do łaski sprawiającej wytrwanie w dobrym. Podstawę takiego podziału znajdujemy w Piśmie św. Każda łaska jest dziełem miłosierdzia Bożego. Otóż Pismo św. mówi o miłosierdziu uprzedzającym (Ps 58,11) oraz o miłosierdziu idącym za nami (Ps 22,6).

Według Kosteckiego łaska jest fundamentem cnót, darów Ducha Świętego oraz charyzmatów w człowieku<sup>1311</sup>. Jak ojciec Romuald ujmował pojęcie „cnoty”? Cnoty są to sprawności udoskonalające nasze władze, by te mogły wykonywać dobre uczynki, sprawnie z łatwością i przyjemnością. Istnieją trzy rodzaje cnót: boskie, intelektualne, moralne. Cnoty intelektualne usprawniają rozum, by mógł poznawać prawdę, wydawać

---

<sup>1311</sup> TŻN, s. 144-177.

należyte sądy. Jest ich pięć: mądrość, umiejętność, rozum (poznanie pierwszych zasad), roztropność, sztuka. Cnoty moralne usprawniają władze duszy do wykonywania dóbrach uczynków. Uczynek wtedy zaś jest moralnie dobry, gdy jest zgodny z rozumną naturą ludzką. Do istoty cnoty należy, aby czynić coś nie tylko lekko i sprawnie, ale aby czynić to rozumnie, czyli zgodnie z prawem Bożym odbijającym się w naszej naturze rozumnej. Tam, gdzie nie ma rozumu, nie ma też mowy o cnotcie. Rozum udoskonalony cnotą roztropności wskazuje nam w praktyce, co jest dobre, a co złe, przez co wprowadza pewien porządek i umiar do naszych czynności. Działać cnotliwie to znaczy działać świadomie, zdając sobie sprawę z tego, co się robi. To znów dopuszcza pewne wewnętrzne przekonanie, zastosowanie się i wreszcie świadomą decyzję, czyli wybór.

Cnoty moralne nabyte i wlane. Cnoty mogą być dwojakiego rodzaju: naturalne, czyli takie, które można nabyć osobistą pracą oraz wlane nam przez Boga. Cnoty moralne nabyte są to sprawności nabyte naszą osobistą pracą, mianowicie przez świadome powtarzanie tych samych czynności. Usprawniają one nas do działania moralnie dobrego, ale czysto przyrodzonego, czyli czynności zgodnych z zasadami prawa naturalnego. Cnoty nabyte czynią nas np. ludźmi uczciwymi. Cnoty moralnie wlane usprawniają zaś do działania moralnie dobrego w porządku nadprzyrodzonym, czyli do czynności zgodnych już nie tylko z zasadami prawa naturalnego, ale zgodnych z prawem Bożym. Czynią nas one nie tylko uczciwymi ludźmi, ale dobrymi chrześcijanami, czyli dobrymi dziećmi Bożymi. Przy cnotach wlanym kierujemy się nie tylko samym przyrodzonym rozumem, ale rozumem oświeconym wiarą udoskonaloną cnotą roztropności nadprzyrodzonej. Nie można ich nabyć własnym wysiłkiem, ale Pan Bóg wlewa je nam razem z łaską uświęcającą.

Stosunek cnót nabytych i wlanym. Cnoty nabyte posiadają ten sam teren działania, co i cnoty wlane. Dlatego każdej cnotcie nabytej odpowiada w porządku nadprzyrodzonym cnota wlana. Cnoty moralne można sprowadzić do czterech cnót kardynalnych: roztropność (też jest cnotą intelektualną), sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Każda z nich grupuje wokół siebie cały szereg innych. Wszystkie razem usprawniają nasze władze zgodnie z naszą naturą rozumną. Cnoty te wspomagają się wzajemnie. Cnoty wlane wnoszą nową energię nadprzyrodzoną, dają nam wyższy punkty widzenia, wyższe motywy działania. Cnoty natomiast nabyte wnoszą łatwość w czynieniu dobrze, są jak gdyby dobrym gruntem dla cnót wlanym.

Cnoty boskie teologalne<sup>1312</sup>. Oprócz cnót moralnych i intelektualnych Bóg wlewa nam razem z łaską cnoty boskie: wiarę, nadzieję i miłość. „Teraz trwają wiara, nadzieja i miłość” (1 Kor 13,13). Są to w życiu wewnętrznym cnoty najważniejsze, bo jednoczą nas wprost i bezpośrednio z Bogiem – celem ostatecznym. Cnota wiary znajduje się w swym podmiocie – w rozumie, natomiast nadzieja i miłość w woli.

Dary Ducha Świętego. Dary Ducha Świętego są to stałe nadprzyrodzone usprawnienia biernie, które Bóg wlewa razem z łaską uświęcającą do duszy (podobnie jak cnoty boskie i cnoty wlane moralne i intelektualne) po to, aby człowiek stał się podatnym na przyjmowanie natchnień Ducha Świętego. Między darami a cnotami istnieje różnica: cnoty usprawniają władze duszy do działania z własnej inicjatywy, dary natomiast usprawniają władze w sensie biernym. Dzięki nim władze duszy stają się czułe na specjalne poruszenia łaski. Przez nie dusza staje się czułym narzędziem odbiorczym; dzięki nim możemy korzystać z działania Bożego na nas. Darów tych jest siedem: dar rozumu, umiejętności, rady, pobożności, męstwa i bojaźni Bożej. Każdy z nich nastraja duszę, czyni ją wrażliwą na poszczególne poruszenia Ducha Świętego. Jeżeli porównamy dary z cnotami moralnymi, to pierwszeństwo co do godności należałoby dać darom Ducha Świętego. Dary bowiem poddają nas pod bezpośrednie kierownictwo Ducha Świętego. Cnoty natomiast usprawniają nas, byśmy się poddali pod kierownictwo rozumu oświeconego wiarą. Doskonalsze od darów Ducha Świętego są cnoty teologiczne. Łączą nas bowiem bezpośrednio z Bogiem, naszym celem; dary natomiast usprawniają nas tylko byśmy byli poddani i posłuszni działaniu Bożemu, prowadzącemu nas ku owemu zjednoczeniu.

Cnoty wlane i dary Ducha Świętego są uczestnictwem we władzach i działalności Bożej. Łaska uświęcająca daje nam uczestnictwo w naturze Bożej, cnoty boskie we władzach Bożych. Łaska jest jakby nową naturą, wiara jakby nowym rozumem, nadzieja i miłość jakby nową wolą. Cnoty zaś moralne i dary Ducha Świętego są uczestnictwem w przymiotach i działaniu Bożym.

Łączność cnót i darów z łaską uświęcającą. Wszystkie cnoty i dary Ducha Świętego są ściśle złączone z łaską uświęcającą. Razem z łaską je otrzymujemy, razem z łaską się rozwijają, razem z łaską je tracimy. Wyjątek stanowią cnota wiary i nadziei, które pozostają w nas po utracie łaski. Tracimy je dopiero przez grzechy im przeciwne tzn. przez niewiarę czy rozpacz.

---

<sup>1312</sup> W całości TWB.

Kostecki omówił szeroko dalsze dwa skutki łaski uświęcającej w poszczególnym człowieku: usprawiedliwienie i zasługę. Pojęcie usprawiedliwienia. Wyrażenie „usprawiedliwienie” można ujmować w sensie prawniczo-sądowniczym albo w sensie teologicznym. W pierwszym sensie „usprawiedliwić” znaczy tyle, co uczynić kogoś niewinnym. W sensie teologicznym „usprawiedliwić” oznacza tyle, co uczynić kogoś wewnętrźnie sprawiedliwym. Sprawiedliwość ta polega bądź to na należywym wewnętrznym nastawieniu całego człowieka względem Boga, bliźniego i siebie samego (do czego konieczne są wszystkie cnoty), albo oznacza specjalną cnotę, która usprawiedliwia naszą wolę, by ta była gotowa zawsze oddać każdemu to, co się mu należy. Ponieważ łaska uświęcająca jest źródłem wszystkich cnót nadprzyrodzonych oraz darów Ducha Świętego, które należycie człowieka usprawiedliwiają w porządku nadprzyrodzonym, dlatego stan łaski nazywamy stanem sprawiedliwości, a ludzi posiadających łaskę nazywamy sprawiedliwymi. Usprawiedliwienie może być dwojakie: albo jako samo uświęcenie przez łaskę, bez odpuszczenia grzechów, albo jako uświęcenie i zarazem zgładzenie grzechów. Pierwsze miało miejsce u pierwszych rodziców, Matki Bożej, aniołów. Drugie jest u nas, to mamy na myśli. Usprawiedliwienie jest to przejście ze stanu niesprawiedliwości, czyli grzechu, do stanu sprawiedliwości, czyli stanu łaski. Polega ono na wewnętrznej przemianie duszy. Punktem wyjścia (*terminus ad quem*) jest stan grzechu, punktem dojścia (*terminus ad quo*) jest łaska. Dzieje się ono pomiędzy punktem wyjścia a punktem dojścia. Składają się na nie cztery rzeczy: wlanie łaski, akt woli (wolnej) zmierzającej do Boga, akt woli dotyczącej grzechu, odpuszczenie winy. Usprawiedliwienie dokonuje się przez wlanie do duszy łaski uświęcającej. „Usprawiedliwienia dostępują darmo przez łaskę Jego, przez odkupienie, które jest w Jezusie Chrystusie” (Rz 3,24). Pismo św. nazywa „usprawiedliwienie” „obmyciem” (1 Kor 6,11) duszy (Ef 4,23-24). To „odrodzenie”, „nowe narodzenie” dokonuje się przez łaskę (1 Tym 3,5-7; Gal, 6,15; Ef 2,10). Sobór Trydencki naucza, że usprawiedliwienie nie jest tylko samym odpuszczeniem grzechu, lecz i uświęceniem, i odnowieniem wewnętrznym człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów. A więc byłoby niewłaściwe utrzymywać, że ludzie bywają usprawiedliwieni albo samym poczytaniem im sprawiedliwości Chrystusa, jak uczy Kalwin, albo samym odpuszczeniem grzechów z wykluczeniem łaski i miłości; albo że łaska, którą bywamy usprawiedliwieni, jest tylko życzliwością Boga względem nas, a nie czymś rzeczywistym, co tkwi w naszych duszach (Denz. 821). Błędem więc jest pojęcie usprawiedliwienia, jakie mają protestanci, według których dokonuje się ono

przez przyswojenie sobie sprawiedliwości Chrystusowej, którą okrywamy jakby szatami czystymi, pozostając niezmiennymi. Z tej zasady wynikałoby, że wszyscy posiadają jednakową świętość. Do usprawiedliwienia jednakże potrzebna jest łaska. Bóg nawet swoją absolutną potęgą nie może usprawiedliwić człowieka przez niepoczytywanie mu grzechu bez wiania mu łaski. Usprawiedliwienie takie zawierałoby sprzeczność. Stan grzechu polega na braku łaski uświęcającej, który to brak został spowodowany grzechem aktualnym. Braku nie można usunąć, jak tylko przez udzielenie tego, co brakuje. Akty wolnej woli. Do usprawiedliwienia ludzi dorosłych, mających używanie rozumu, konieczną jest współpraca woli z łaską. Nie chodzi tu o konieczność bezwzględną w tym znaczeniu, jakoby usprawiedliwienie bez współdziałania naszej woli było w sobie sprzeczne, ale o konieczność płynącą z obecnego ustanowienia przez Boga nowego porządku. Bóg, działając na stworzenia, stosuje się do ich natury. A więc od stworzeń rozumnych domaga się współpracy ich wolnej woli. Tak samo rzecz ma się przy usprawiedliwieniu. Tych, co nie mają używają rozumu (dzieci), Bóg usprawiedliwia bez ich współdziałania, natomiast innych przy ich współdziałaniu. Konieczność współdziałania z łaską w udziale usprawiedliwienia jest bardzo wyraźnie podkreślona przez Pismo św. Znajdują się tam nakazy, aby się nawrócić do Boga i powstać z grzechu: „Nawróćcie się do mnie, a będziecie zbawione wszystkie krańce ziemi” (Iz 45,22); „Człowieczą jest rzeczą dusze przygotować, a Pańską rządzić” (Prz 16,1); „Nawróć nas Panie ku sobie, a nawrócimy się, odnow dni nasze jako pierwiej” (Lm 5,21); „To mówi Pan zastępów: nawróćcie się do mnie, mówi Pan zastępów, a nawrócę się do was” (Zach 36,3-4). „Wstań, który śpisz, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus” (Ef 5,14); „Z bojaźnią i drżeniem zbawienie wasze sprawujcie” (Flp 2,12). Powyższe nakazy świadczą o konieczności współpracy naszej woli. Chodzi tu o akty wolnej woli wykonane pod wpływem łaski, a nie czysto przyrodzone. Inne teksty wskazują, że łaski należy pragnąć: „Rzekł jej Jezus: Gdybyś znała dar Boży i kto jest ten, co mówi, co mówi daj mi pić, to byś zapewne prosiła, a dałby ci wody żywej” (J 4,10). Sobór Trydencki uczy, że wolna wola przy usprawiedliwieniu nie jest tylko bierna, ale czynna, zgadzając się na łaskę pobudzającą do nawrócenia. Zgoda jest zupełnie wolna, człowiek może bowiem łaski nie przyjąć (D 814). Powyższe orzeczenie dogmatyczne soboru jest zarazem potępieniem nauki Lutera i Kalwina, twierdzących, że wolna wola przy uświęceniu jest narzędziem martwym, zupełnie biernym. Konieczne są te akty woli, którymi zwracamy się do Boga, a mianowicie akty wiary, nadziei i miłości. A także te, którymi odwracamy się od



grzechu, mianowicie skrucha i pokuta. Akty wiary zwracają nas do Boga. Są one konieczne do usprawiedliwienia. „Kto wierzy we Mnie będzie zbawiony, kto nie wierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16). Bez wiary niepodobna podobać się Bogu (Hbr 11,6; Denz. 40). Usprawiedliwienie polega na wewnętrznym zwróceniu się do Boga. Pierwszym krokiem jest tu wiara, przez którą Boga poznajemy. Nie znając Boga, nie moglibyśmy się do Niego skierować. Przystępującemu do Boga potrzeba wierzyć, że On jest. Niekoniecznie trzeba wykonywać akty każdego artykułu wiary w momencie usprawiedliwienia. Wystarczy dać przyzwolenie umysłu na to wszystko, co Bóg objawiał. W takim akcie mieści się domyślnie wiara we wszystkie prawdy. Powinno się znać przynajmniej prawdy o Trójcy Świętej oraz o Wcieleniu. Akt nadziei, „albowiem w nadziei jesteśmy zbawieni” (Rz 8,24). Odpuszczenie grzechów jest dziełem Boga. Nie można się o nie starać, gdy nie ma nadziei, że Bóg nam ich udzieli. Stąd konieczność aktów nadziei. Akt miłości (1 Kor 13,2). Usprawiedliwienie polega na zwróceniu się do Boga. To zaś dokonuje się przez akt miłości. Akty wolnej woli odwracające nas od grzechu są to akty skruchy. Aby zwrócić się do Boga, należy odwrócić się od grzechu. Dzieje się to przez akt nienawiści grzechu, czyli przez skruchę.

Aktami wolnej woli – wiary, nadziei i miłości – dusza zwraca się do Boga a równocześnie aktami skruchy odwraca się (oddala się) od grzechu. Między aktami, dzięki którym zwracamy się do Boga, głównie między aktem miłości a aktem skruchy, istnieje ścisła zależność – jaka jest miłość, taka jest skrucha. Większa miłość powoduje większą skruchę. Akty powyższe, chociaż normalnie są wszystkie konieczne do usprawiedliwienia, nie muszą wszystkie być wykonane wyraźnie. Jeżeli jest akt wiary i miłości, już może nastąpić usprawiedliwienie. W akcie miłości doskonałej mieści się domyślnie akt skruchy. Z aktem wiary łączą się też inne akty, jak na przykład bojaźń czy pokora itp. Odpuszczenie grzechów. Czwarty etap usprawiedliwienia to odpuszczenie grzechów. Jest to zakończenie całego procesu usprawiedliwienia. Samo usprawiedliwienie dokonuje się w konkretnym momencie. Między waniem łaski a ustąpieniem grzechu nie ma żadnego odstępu czasowego. Jest tam tylko porządek i pierwszeństwo natury, ale nie czasu między poszczególnymi elementami: najpierw wanie łaski, następnie pod wpływem wiania łaski i cnót wianych – akty wiary, nadziei i miłości, dalej pod wpływem łaski oraz wlanej cnoty pokuty akt skruchy i wreszcie odpuszczenie grzechu. Przygotowanie zaś do usprawiedliwienia może trwać dłużej. Jest ono dziełem łaski uczynkowej, nie może bowiem człowiek przygotować się do

przyjęcia łaski uświęcającej o własnych siłach przyrodzonych. Naukę semipelagianów, którzy bronili możliwości przygotowania do przyjęcia łaski uświęcającej o własnych siłach Kościół potępił jako błędną (D 174-200; 792-842). Pismo św. poucza, że: „Nikt do mnie przyjść nie może, jeżeli Ojciec, który mnie posłał, nie pociągnie go” (J 6,44), a w Starym Testamencie „Nawróć nas Panie ku sobie, a nawrócimy się” (Lm 5,21; Jr 31,18). Rozum nam mówi, że między dyspozycją do jakiegokolwiek doskonałości a samą doskonałością musi być pewna proporcja. Dyspozycja zbliża nas do owej doskonałości i w pewien sposób się jej domaga. Między łaską istotnie nadprzyrodzoną a czynami czysto przyrodzonymi nie ma żadnej proporcji. Czyny takie nie zbliżają nas do łaski. Ale powstaje pytanie, jak należy rozumieć powiedzenie: temu, kto robi wszystko, co w jego mocy, Bóg nie odmawia łaski? Pelagianie uczyli, że człowiek może zasłużyć sobie na łaskę, jeżeli wykonuje uczynki czysto przyrodzone. Semipelagianie twierdzili znów, że chęć posiadania łaski, pragnienie jej, prośba itp. płynące z naszych sił przyrodzonych mogą nam wysłużyć łaskę. To także stwierdzenie błędne.

Należy właściwie rozumieć, że nie chodzi tu o to, czy Pan Bóg może dać człowiekowi łaskę, jeżeli ten żyje według zasad etyki naturalnej. Oczywiście, że Bóg może mu ją dać. Bóg daje czasem łaski nawet tym, co grzeszą. A więc w miłosierdziu swoim może dać łaskę i takiemu człowiekowi uczciwemu. W tym wypadku chodzi o to, czy istnieje konieczny związek między uczynkami dobrymi, czysto przyrodzonymi a udzielaniem łaski. To znaczy, czy dobre uczynki naturalne pociągają za sobą łaskę. Otóż związku takiego nie ma. Czyn przyrodzony naturalnie nie pociąga za sobą udzielania łaski z konieczności. Podobne twierdzenie byłoby pelagianizmem. Istnieje natomiast związek między uczynkami dobrymi wykonanymi pod wpływem łaski uczynkowej skutecznej. Jeżeli ktoś robi wszystko, co jest w jego mocy pod wpływem łaski skutecznej, nieomylnie dojdzie do stanu łaski, czyli otrzyma od Boga łaskę uświęcającą. Łaska uświęcająca będzie w tym wypadku uświęceniem dzieła Bożego, rozpoczętego w nas przez łaskę uczynkową, a nie dziełem naszej natury. Jeżeli ktoś łaski uświęcającej nie otrzymał, to dlatego, że nie przygotował się do niej, sprzeciwiając się łasce uczynkowej, nie chcąc jej przyjąć. Przyczyną więc braku łaski jest niedbalstwo i opieranie się łasce. Jeżeli natomiast człowiek otrzymuje łaskę, to dlatego, że przygotował się na jej przyjęcie, lecz to przygotowanie jest również dziełem Boga, który łaską uczynkową zawsze uprzedza naszą wolną wolę i porusza ją, by łaskę przyjęła i nie stawiała jej przeszkód. Istnieją trzy wielkie dzieła Boże, pod które

wszystkie inne można podciągnąć: stworzenie, usprawiedliwienie, uwielbienie. Jeżeli będziemy patrzeć na te dzieła pod kątem sposobu dokonania ich, wtedy największym okaże się stworzenie. Jest to bowiem dokonanie czegoś z niczego. Jeżeli weźmiemy dzieło samo w sobie, czyli jego wielkość, wtedy usprawiedliwienie jest większym dziełem od stworzenia. To ostatnie jest rzeczą stworzoną, łaska zaś nadprzyrodzoną. Jeszcze większym dziełem jest uwielbienie, łaska zaś jest tylko zaczątkiem uwielbienia. Lecz jeżeli te ostatnie dzieła rozważamy, uwzględniając proporcje ich wielkości – to usprawiedliwienie jest większe od uwielbienia. Uwielbienie jest tylko wykończeniem usprawiedliwienia – istnieje pewna proporcja między stanem łaski a stanem chwały. Natomiast między stanem grzechu a stanem łaski nie ma żadnej proporcji. Większą rzeczą jest uświęcenie grzesznika niż uwielbienie sprawiedliwego. Większa jest przepaść między stanem grzechu a stanem łaski niż między stanem łaski a stanem chwały. We wszystkich tych dziełach przejawia się sprawiedliwość i miłosierdzie Boże.

Innym skutkiem łaski uświęcającej jest zasługa<sup>1313</sup>. Czyn ludzki, o ile jest dobry, jest godny pochwały; o ile jest zły, godny jest nagany. Dobrym jest wówczas, gdy jest skierowany do należytego celu, złym, czyli grzesznym wówczas, gdy nie jest skierowany do właściwego celu. Gdy czyn ludzki jest wykonany na czyjąś szkodę, jest godzien kary, gdy zaś wykonany jest na czyjąś korzyść (dobro), wówczas jest godzien pochwały. A więc zasługa należy do tych właściwości, które towarzyszą czynom ludzkim z racji ich dobroci lub złości moralnych. Zasługa oznacza przymiot, dzięki któremu czyn ludzki jest godzien nagrody. Przez zasługę należy rozumieć tak nagrodę za uczynek dobry, jak i karę za uczynek zły. Powszechnie przez nagrodę rozumie się zapłatę za uczynek dobry. Określenie zasługi. Zasługa jest to czyn godny nagrody, czyli uczynek dobry dobrowolnie wykonany na korzyść drugiego z natury zdolny wyjednać nam coś jako odwdzięczenie się. Wzięta abstrakcyjnie, zasługa jest to prawo do nagrody, czyli pewien przymiot moralny, dzięki któremu czyn staje się zasługujący. Zasługa różni się od prośby, jak również od zadośćuczynienia. Zasługa wpływa na tego, u kogo zasługujemy przez to, że działamy na jego korzyść; prośba przez to, że błagamy, zadośćuczynienie przez to, że naprawiamy krzywdę i obrazę. Zasługa jest fundamentem zadośćuczynienia i prośby. Można powiedzieć, że zadośćuczynienie i prośba są pewnymi odmianami zasługi, o ile bowiem uczynek dobry zasługuje na to, by go Bóg przyjął jako naprawienie zniewagi, o ile modlitwa dobra zasługuje, by ją Bóg

---

<sup>1313</sup> TŻN, s. 255-278.

wysłuchał. Zasługa jest czymś czysto osobistym i nie można odstąpić jej komuś innemu, chyba że z ustanowienia Bożego ktoś otrzyma specjalną moc. Zadośćuczynienie można odstąpić innym, czyli można zadośćuczynić za innych. W zadośćuczynieniu należy odróżnić potrójną moc: moc przejednywującą (*valor propitiatorius*), która przejednuje Boga za grzech, moc oczyszczająca (*valor expiatorius*), moc zadośćczyniącą właściwie (*valor satisfactorius*), czyli właśnie spłacenie długu, należącego się sprawiedliwości Bożej. Ten sam uczynek może być równocześnie zasługujący i zadośćczyniący, np. przez akt pokuty można coś sobie wysłużyć i równocześnie zadośćuczynić za nasze grzechy. Zasługa różni się też od prośby (*impetratio*). Zasługa pobudza drugiego do udzielania nam pewnego dobra, czyli należnej nam nagrody, należącej się nam ze sprawiedliwości, prośba natomiast odwołuje się do miłosierdzia i dobroci. Moc wypraszająca przypada tylko modlitwie, natomiast zasługa każdemu dobremu uczynkowi. Święci w niebie nie mogą zasługiwać, mogą tylko prosić; podobnie dusze w czyśćcu.

Pierwszym warunkiem zasługi jest to, aby uczynek był dobrowolny, tzn. wolny od przymusu zewnętrznego, jak i wewnętrznego (D 1994). Nagroda lub kara należy się za coś, co jest naszą własnością, kiedy jest w naszej mocy, kiedy jesteśmy jego panami, czyli kiedy jest dobrowolny. Po wtóre, aby uczynek był moralnie dobry. Czyn moralnie dobry przynosi chwałę Bogu i dlatego jest zasługujący; czyn moralnie zły jest godzien kary. Czyn moralnie dobry musi posiadać w sobie wszystkie warunki, a więc przedmiot czynu musi być dobry, wykonany w należytych okolicznościach i dla właściwego celu. Dalej, aby był wykonany na korzyść wynagradzającego. Czyn powinien być wykonany na ziemi (*in via*), czyli w stanie pielgrzymki do celu ostatecznego. Po śmierci nie ma już możliwości zasługi nie z natury rzeczy, ale z postanowienia Bożego. Zasługa po śmierci jest możliwa, Bóg jednak naznaczył kres zasługi na koniec tego życia. Właściwie bowiem zasługuje osoba. Dlatego wypada, by możliwość zasługi ustała, gdy dusza od ciała się odłączyła.

Warunki zasługi nadprzyrodzonej. Stan łaski. Aby móc zasługiwać na dobra nadprzyrodzone, oprócz powyższych wspomnianych warunków potrzebny jest stan łaski (D 824, 1002, 1012, 1018, 1017). Aby zasługiwać u Boga na nagrodę nadprzyrodzoną, konieczną jest rzeczą, aby uczynek miał coś w sobie nadprzyrodzonego. Taką zaś nadprzyrodzoność dać może tylko łaska uświęcająca. Nadto, aby zasłużyć sobie na niebo, które jest przeznaczone dla dzieci Bożych, trzeba być takim dzieckiem. A stajemy się takimi dziećmi przez łaskę (Rz 8,17). Gdy człowiek

posiada wyższy stopień łaski, takim samym uczynkiem zasługuje się więcej. Wartość bowiem uczynku zasługującego jest w prostym stosunku do godności zasługującego, a godność ta zależy od stopnia łaski. Posiadający większy stopień łaski jest w oczach Bożych bardziej wartościowym, jest lepszym dzieckiem Bożym, a przez to i czyny jego są bardziej wartościowe i co za tym idzie bardziej zasługujące. Uczynek musi być wykonany pod wpływem miłości Boga. Nie ma zasługi w znaczeniu ścisłym (*de condigno*) bez wpływu miłości na uczynek, czyli uczynek musi mieć u swych podstaw miłość Bożą (1 Kor 13; Gal 5,6; J 14,21). Wiemy, że Chrystus wszystkie przykazania odnosi do miłości i wprost przyrzeka nagrodę miłości. Nagrodę otrzymają ci, co miłują Boga (1 Kor 2,9; 1 Tym 4,7-8; J 1,12; 2,5). Nagrodą istotną jest widzenie istoty Bożej, na widzeniu tym zasadza się istota szczęścia w niebie. Nagrodą drugorzędną, dodatkową są inne radości. Stopień zasługi na nagrodę istotną zależy od miłości tak, że gdy wykonamy czyny różne w sobie co dobroci moralnej z jednakową miłością – zasługa istotna będzie ta sama mimo ich różnicy w sobie. Zasługa drugorzędna będzie zróżnicowana. Czyn lepszy moralnie otrzyma większą nagrodę drugorzędną. Zazwyczaj jednak czyn doskonalszy sam w sobie świadczy o większej miłości, ogólnie można powiedzieć, że czyn większy jest więcej zasługujący. Odnoszenie czynów swych do Boga. Praktycznie to miłość ma być motywem naszych czynów, jeśli chcemy, by były zasługujące. Miłość ma na nie wpływ, czyli wszystko trzeba czynić z pobudki miłości, a pobudka może działać różnie. Aktualnie, gdy przed każdym czynem ma się wyraźną intencję czynienia tego dla Boga. Taka pobudka jest najlepsza i najbardziej zasługująca. Nie jest jednak konieczna. Wirtualnie, gdy działamy na mocy pobudki miłości, wykonanej uprzednio nieodwołalnej, o której obecnie nie pamiętamy, lecz siła tej pobudki trwa. Stąd ta nazwa – wirtualna. Taka pobudka wystarcza do zasługi. Kto jest w stanie łaski i od czasu do czasu wykonuje akty miłości Bożej, w chwili, gdy robi cokolwiek dobrego, działa faktycznie z miłości ku Bogu. Miłość wtedy działa wirtualnie. Miłość jest główną pobudką wpływającą na czyn, czyli właściwą sprężyną działania. Pobudce głównej towarzyszą pobudki drugorzędne. Mogą one jednak osłabiać wartość czynu, kiedy jako drugorzędne staną się dominujące. Stąd obowiązek czuwania nad pobudkami czynów i oczyszczanie czynów z pobudek nieszlachetnych lub zbyt przyziemnych. Obietnica ze strony Boga. Dobre uczynki powinny być w proporcji do życia wiecznego. Nie mają być wykonane na korzyść wynagradzającego, ale potrzebna jest z jego strony wyraźna lub domyślna obietnica, że za uczynek wynagrodzi. Tym bardziej konieczna jest obietnica ze strony Boga, od

którego wszystko, co zasługujemy, otrzymaliśmy i który nie potrzebuje naszych uczynków. Stwórca nie może być nic winien stworzeniu na mocy sprawiedliwości. Bóg przez to samo, że dał nam łaskę w tym celu, byśmy osiągnęli życie wiekuiste, obiecał wynagrodzić nasze uczynki. Pismo św. mówi o tej Bożej obietnicy: „Błogosławiony mąż, który znosi pokusę, bo gdy będzie doświadczony, weźmie koronę żywota, którą obiecał Bóg tym, którzy Go miłują” (J 1,12). Kiedy Bóg nagradza, koronuje własne swe dzieło, rozpoczęte przez udzielanie nam łaski.

Podział zasługi według Kosteckiego. Zasługa dzieli się na: zasługę ze sprawiedliwości – ścisłą (*de condigno*); zasługę z odpowiedniości – nieścisłą (*de congruo*). Zasługa ze sprawiedliwości (*de condigno*) opiera się na równości między czynem zasługującym a nagrodą. Również ta może być dwojaka: arytmetyczna – równa ilościowo; albo geometryczna – proporcjonalna. Nasze zasługi (*de condigno*) u Boga są w równości proporcjonalnej, czyli na równości według „słusznej oceny” (*secudum ratem aestimationem*). Między naszymi czynami nadprzyrodzonymi a życiem wiecznym, które możemy sobie wysłużyć, nie ma równości absolutnej, arytmetycznej, lecz właśnie proporcjonalna. Wtedy jest równość proporcjonalna, gdy zachodzi stosunek  $ab = cd$ . W naszym wypadku tak się ma Bóg do udzielania nagrody wiekuistej, jak człowiek w stanie łaski do uczynku nadprzyrodzonego. Nie jest dla Boga większą rzeczą udzielić życia wewnętrznego, jak dla nas wykonać akt cnoty nadprzyrodzonej. Jest więc pewna równość proporcjonalna między Bogiem nagradzającym życiem wiecznym a człowiekiem zasługującym uczynkami nadprzyrodzonymi. Zasługa z odpowiedniości (*de congruo*) jest wtedy, gdy między zasługą a nagrodą nie ma równości, ponieważ nagroda jest wyższa od czynu zasługującego. Tego rodzaju zasługa może się opierać: bądź to o hojność Boga (*in liberalitate*), który zapoczątkowane dzieła zwykł wykańczać, udzielając im doskonałości, gdy człowiek w stanie grzechu przez dobre uczynki przygotowuje się do łaski – hojność Boża może mu jej udzielić; bądź to na miłosierdziu Bożym, które jako nieskończone skłania się chętnie ku nędzy, by ją usunąć. Stąd grzesznik, apelując prośbami do miłosierdzia Bożego, może otrzymać odpuszczenie grzechów. Wypada, by Bóg miłosierny mu przebaczył; bądź to na miłości przyjaźni, jaka istnieje między Bogiem a duszą. Ponieważ człowiek w stanie łaski wypełnia wolę Bożą, wypada, by Bóg spełnił także jego wolę, gdy Go o coś prosi, np. gdy prosi o nawrócenie się grzesznika. Im miłość przyjaźni między Bogiem a duszą jest większa, tym ta zasługa jest silniejsza, tym więcej wypada, by Bóg nagrodził czyn. Pod pewnym względem zasługa *de congruo* opierająca się na miłości i przyjaźni staje

się zasługą *de condigno*. Przyjaźń jest bowiem częścią cnoty sprawiedliwości (*pars potentialis iustitiae*, STh, 2-2, q. 114, a. 2).

Zasługi nasze u Boga, opierając się na postanowieniu Bożym wynagrodzenia naszych dobrych uczynków, do wykonania których otrzymaliśmy zdolność od Boga. A więc Bóg wynagradzając, koronuje swoje dzieło. Dzieła sprawiedliwości zawsze zakładają w człowieku dzieła miłosierdzia i na nim się opierają. U podstaw zasługi i prawa do nagrody stoi miłosierdzie Boże, postanawiające nagrodzić czyny dobre (D 812). Według protestantów człowiek u Boga niczego nie może wysłużyć. Dawniej twierdzili, że wszystkie uczynki są złe; później zmodyfikowali swoje stanowisko, uznając, że człowiek sprawiedliwy może wykonywać dobre uczynki, ale nie może przez nie zasługiwać. Ze sprawiedliwości (*de condigno*) człowiek będący w stanie łaski może wysłużyć powiększenie łaski uświęcającej oraz wszystkich cnót wlaných z cnotą miłości na czele (D 834, 842, 803). Zasłudze ze sprawiedliwości podlega to, do wykonania czego otrzymaliśmy łaskę uświęcającą. Łaskę uświęcającą otrzymaliśmy zaś w tym celu, by osiągnąć widzenie błogosławione w niebie. Możemy więc zasłużyć sobie, będąc w łasce, nie tylko ostateczny kres, czyli widzenie uszczęśliwiające, ale także to, czym się do kresu zbliżamy. Zbliżenie się do widzenia uszczęśliwiającego, czyli do szczęśliwości wiecznej, dokonuje się w nas przez powiększenie się łaski Bożej. Większą rzeczą jest widzenie uszczęśliwiające niż powiększenie łaski. Jeżeli można sobie wysłużyć to pierwsze, tym bardziej to drugie. Pismo św. zachęca tych, którzy są w stanie łaski, aby ją pomnażali (Ef 4,15; 2 P 3,18; 1 P 1,2; Ap 22,11). Każdy akt wykonany w stanie łaski zasługuje na powiększenie łaski, lecz nie jest to koniecznym, aby to powiększenie nastąpiło od razu po wykonaniu tego aktu. Wtedy tylko nastąpi od razu, gdy uczynek w którym zasługujemy, jest wykonany w całym napięciu energii duchowej, jaką dusza w sobie posiada. Ważną jest rzeczą, aby we wszystkie uczynki wkładać całą energię ducha, czyli wykonywać je gorliwie. Należy pamiętać, że Bóg przy udzielaniu łaski, jak i przy jej powiększaniu liczy się z dyspozycją, jaką wnosimy i stosownie do niej udziela nam więcej lub mniej łaski. Przedmiotem zasługi jest – oprócz powiększenia łaski uświęcającej oraz wszystkich cnót wlaných – życie wieczne (D 430; 842). Do zasługi ścisłej (*de condigno*) potrzebna jest równość między czynem a nagrodą. Równość nie arytmetyczna, ale proporcjonalna. Otóż między uczynkami wykonanymi w stanie łaski a chwałą wieczną taka równość proporcjonalna istnieje. Łaska jest nasieniem chwały wiecznej, między zaś nasieniem a owocem jest proporcja, nasienie bowiem w sobie posiada wirtualnie owoc. W łasce uświęcającej jest zawarte

wirtualnie widzenie błogosławione (*virtualiter gloria aeterna*). Sobór Trydencki określił, że sprawiedliwy „prawdziwie zasługuje na życie wieczne, jeśli umrze w stanie łaski, a także powiększenie chwały” (D 842). Pismo św. wyraźnie mówi o możliwości zasługi życia wiecznego: „Kto opuści ojca lub matkę (...), stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy” (Mt 19,29; por. Mt 19,17; 2 Tym 4,7). Ten, kto tu na ziemi zasługuje na powiększenie łaski, tym samym zasługuje na powiększenie chwały. Nierówność chwały w niebie ma podstawę w nierówności łaski, w jakiej się schodzi z tego świata. Czego na mocy sprawiedliwości (*de condigno*) wysłużyć nie można? Pierwszej łaski uświęcającej, czyli będąc w stanie grzechu ciężkiego, nie możemy sobie wysłużyć, aby Pan Bóg dał nam łaskę (D 191, 801). Usprawiedliwienie przez łaskę jest darem darmo danym, „a usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski” (Rz 3,24). „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił” (Ef 2,8). Nie może więc być przedmiotem zasługi to, co równocześnie jest racją, dla której możemy zasługiwać. Właśnie łaska jest tą racją, dla której możemy zasługiwać, a więc nie możemy jej wysłużyć. Chociaż nie można wysłużyć łaski pierwszej, to jednakże uczynki dobre wykonane w stanie grzechu ciężkiego, przed usprawiedliwieniem mają pewną wartość. Najpierw zasługują one na dobro doczesne, np. bogactwo, zdrowie itp., następnie można je nazwać przygotowaniem do łaski w tym znaczeniu, że usuwają przeszkody do otrzymania łaski, mianowicie grzechy, wyrabiają w duszy podatność na przyjęcie łaski. Łatwiej jest na przykład nawrócić się człowiekowi, który wykonuje dobre uczynki, niż takiemu, który nic dobrego nie czyni. Jednak te uczynki dobre, wykonane w stanie grzechu ciężkiego, na łaskę nie zasługują, bowiem nie ma proporcji między nimi (jako czynami naturalnymi) a łaską, która z natury swej jest nadprzyrodzona.

Człowiek będący w stanie łaski nie może wysłużyć sobie ani *de condigno*, ani *de congruo* powstania z grzechu. Nie może wysłużyć sobie tego w sposób ścisły (*de condigno*). Jak uczy Sobór Trydencki, podczas życia ziemskiego, mając na uwadze niezbadane wyroki tajemnicy Bożego przeznaczenia, nie można z pewnością obiecywać sobie, że gdy się zgrzeszy, będzie można później się skruszyć. A więc, gdyby można było wysłużyć sobie powstanie z upadku, można by też obiecywać sobie, że gdy się zgrzeszy, można się później skruszyć. A więc gdyby można było wysłużyć sobie powstanie z upadku, można by też obiecywać sobie z pewnością podniesienie się przez skruchę, gdyż rzeczy wysłużone Bóg zawsze daje. Pismo św. też nigdzie nie obiecuje sprawiedliwemu powstania z grzechu o własnych siłach, „a gdyby sprawiedliwy



odstąpił od swej sprawiedliwości i popełnił zło, naśladować wszystkie obrzydliwości, którym się oddaje występny, czy taki będzie żył? Żaden z wykonanych czynów sprawiedliwych nie będzie mu poczytany, ale umrze z powodu nieprawości, której się dopuszczał, i grzechu, który popełnił” (Ez 18,24). Człowiek zasługuje wtedy, gdy jest w łasce, a gdy łaskę traci, udaremnia swoje zasługi. Jedynie miłosierdzie Boże może nam udzielić łaski do powstania z grzechu, człowiek nie ma do tej łaski prawa. Nie tylko w sposób ścisły *de condigno*, ale też w sposób nieścisły *de congruo* nie może wysłużyć sobie powstania z grzechu. Zasługa nieścisła opiera się na przyjaźni z Bogiem. Ten zaś, kto upadł i jest w stanie grzechu, nie żyje w przyjaźni z Bogiem. Należy też pamiętać o tym, że aby wysłużoną nagrodę otrzymać, trzeba w momencie, gdy się ją otrzymuje, być tej nagrody godnym, tzn. być w stanie łaski. Po upadku człowiek nie jest godzien nagrody, choćby przedtem na nią zasłużył. Chrystus wszystkim wysłużył łaskę odpuszczenia grzechów. Jednak nie wszyscy ją otrzymują i nie wszyscy dostępują zbawienia, ponieważ własną wolą udaremniają otrzymanie tego, do czego mają prawo na mocy zasług Chrystusa czy osobistych. Co innego bowiem oznacza wysłużyć sobie zbawienie, a co innego – wysłużyć sobie w ten sposób, żeby nam nic i nikt nie przeszkodził w jego osiągnięciu. Życie wieczne można sobie wysłużyć ściśle (*de condigno*), lecz otrzymają je tylko ci, którzy będą w takim stanie, w jakim zdolni będą na nie zasłużyć. Wytrwania w łasce zaś wysłużyć sobie nie można.

Dar wytrwania w dobrym aż do śmierci<sup>1314</sup>. Pojęcie wytrwania: wytrwanie (*perseveratio*) oznaczać może trzy rzeczy. Po pierwsze – sprawność (*habitus*) wzmacniająca duszę, aby ta nie odwróciła się od dobra z powodu napotkanych trudności. W tym znaczeniu brana wytrwałość jest specjalną cnotą należącą do kardynalnej cnoty męstwa. Zadaniem jej jest wzmocnić nas przeciw trudnościom pochodzącym z długotrwałości czynów tak, byśmy w rozpoczętym dziele wytrwali aż do ukończenia go. Decyzję *habitualną* wytrwania w dobrym aż do końca. W tym sensie wytrwanie jest specjalną cnotą, lecz warunkiem każdej doskonałej cnoty. Kto posiada cnotę doskonałą, jest zdecydowany wytrwać w niej do końca życia, a nie tylko przez jakiś czas. Bez takiej decyzji wytrwania do końca cnota nie może być doskonałą. To znaczenie wytrwania różni się od pierwszego przez to, że dotyczy wytrwania do końca życia. Pierwsza, czyli cnota wytrwałości, dotyczy końca poszczególnego uczynku. Następnie, wytrwanie w znaczeniu drugim wzmacnia nas przeciw wszelkiego rodzaju

---

<sup>1314</sup> TŻN, s. 486-496.

trudnościom, podczas gdy pierwsze tylko przeciw trudnościom pochodzącym z długiego trwania czynów. Trwanie aktualne w dobrym aż do końca. W tym znaczeniu wytrwanie jest to trwanie w stanie łaski aż do końca życia. Natura daru wytrwania: jest to dar nadprzyrodzony, różny od łaski uświęcającej. Wielu posiada łaskę, w której wytrwają. Nie jest to jakaś nowa sprawność wlana do duszy, ale łaska uczynkowa, specjalny dar Boży sprawiający, że człowiek w stanie łaski trwa do końca życia tak, że śmierć zastaje go w stanie łaski bez względu na to, czy ten stan łaski jest wielki czy mały. Istotne dla tego daru jest połączenie stanu łaski ze śmiercią bez względu na to, czy ktoś trwa w stanie łaski długo czy krótko. A więc dar trwania posiada ten, kto wytrwa w łasce uświęcającej od chrztu aż do końca życia, jak również ten, kto żył przez całe życie w grzechu ciężkim, lecz w ostatnim momencie przed śmiercią nawrócił się. Dzieci zmarłe po chrzcie przed używaniem rozumu również ten dar otrzymały. Nie należy zacieśniać daru wytrwania do trwania przez dłuższy czas w łasce i wytrwania w niej. Istota bowiem tego daru i jego wielkość nie zasadzają się na dobrodziejstwach i poszczególnych łaskach, które nieraz darowi temu towarzyszą, ale na połączeniu śmierci ze stanem łaski. Ten, kto tuż przed śmiercią otrzymał najdroższy stopień łaski uświęcającej i w niej zaraz umarł – otrzymał ten dar. Natomiast ten, kto przez dłuższy czas żył w stanie łaski i nawet doszedł do wysokiego jej stopnia, jeżeli łaskę przed śmiercią utracił – nie miał daru wytrwania. Mimo tego więc, że jego stopień łaski uświęcającej był wielki, mniej otrzymał niż ten pierwszy człowiek. Łaska wytrwania do końca u dzieci zmarłych po chrzcie przed używaniem rozumu tym tylko różni się od łaski wytrwania u dorosłych, że dorośli przy wytrwaniu współpracują, dzieci są zupełnie bierne. Ów dar brany materialnie może być różny z racji mniejszej lub większej ilości towarzyszących mu darów i łask. Formalnie jednak, czyli istotnie jest taki sam u wszystkich. Można go określić następująco: jest to łaska uczynkowa szczególnego rodzaju, udzielona przy ostatnim wleciu łaski uświęcającej tym wszystkim tylko, którzy się zbawiają; sprawiająca nieprzerwanie zachowanie łaski uświęcającej aż do śmierci, pociągająca za sobą różne dary Boże, zależnie od warunków poszczególnej duszy, mającej wytrwać, dzięki której jest wykluczona utrata łaski przed śmiercią. Można ten dar nazwać szczególną opieką Bożą. Do wytrwania w stanie łaski do końca życia konieczna jest szczególna łaska Boża. Człowiek będący w stanie łaski nie może o własnych siłach wytrwać aż do śmierci. Synod z Orange wyraźnie uczy, że odrodzeni i uzdrowieni przez łaskę winni zawsze prosić Boga o pomoc, aby mogli dojść do celu dobrego albo wytrwać w dobrym (BF, VII, 18-37, s. 298-303). Sobór Trydencki

zaś naucza, że do wytrwania w łasce konieczna jest specjalna pomoc Boża (BF, VII, 68-72, s. 319-323). Pismo św. zachęca do wytrwania w dobrym. „Mam właśnie ufność, że Ten, który zapoczątkował w was dobre dzieło, dokończy go do dnia Chrystusa Jezusa” (Flp 1,6; por. 1 P 5,10; modlitwa o wytrwanie Ps 16,5; 2 Tes 2,17). W *Modlitwie Pańskiej* słowami: „przyjdź królestwo Twoje” prosimy również o wytrwanie w dobrym. Nie nadeszłoby królestwo, gdybyśmy nie wytrwali w dobrym. Konieczności daru wytrwania w dobrym domaga się zmienność naszej dobrej woli. To, co z natury swej jest zmienne, aby móc w czymś się utrwalić, potrzebuje pomocy kogoś, kto z natury swej jest niezmienny. Człowiek jest zmienny. Aby mógł wytrwać w dobrym, potrzebuje pomocy Bożej. Czym innym jest bowiem móc powstrzymać się od grzechu, a czym innym móc wytrwać w tym powstrzymaniu aż do końca życia. Móc powstrzymać się od grzechu jest to coś negatywnego – oznacza móc nie grzeszyć. Może to każdy, kto jest w stanie łaski (chodzi o możliwość niepopelniania grzechów ciężkich), gdyż będąc w stanie łaski, nie posiada w sobie stałej skłonności do grzechu. Przeciwnie, łaska uświęcająca daje skłonność w kierunku unikania grzechu. Móc wytrwać w powstrzymaniu się od grzechu do końca życia oznacza coś pozytywnego, mianowicie wytworzyć w sobie taki stan, w którym grzech byłby niemożliwy. To zaś nie jest możliwe dla naszej wolnej woli. Nie możemy się sami z siebie uczynić zdolnymi do utrwalenia w dobrym. Ta niemożliwość utrwalenia się w dobrym dotyczy nas nie tylko w stanie upadku, ale także w stanie pierwotnej sprawiedliwości.

Darmowość daru wytrwania. Daru wytrwania w dobrym do końca nie można sobie wysłużyć *de condigno*. Chociaż Kościół nie orzekł tego wyraźnie, wynika to jednak z różnych innych orzeczeń. Sobór Trydencki nazywa ten dar wielkim darem, a więc czymś darmowym, nienależnym nam (BF, VII, 67-108, s. 318-331). Kościół napomina nas również, abyśmy z bojaźnią i drżeniem sprawowali swoje zbawienie, a temu, kto stoi, dawali napomnienie, aby uważał na upadek. Następnie Sobór, wymieniając przedmiot zasługi, nie wspomina nic o darze wytrwania, ale zaznacza wyraźnie, że wytrwanie jest warunkiem do osiągnięcia zasłużonej nagrody. Wynika więc, że wytrwanie nie jest przedmiotem zasługi, ale warunkiem otrzymania życia wiecznego jako nagrody. Gdyby można było wysłużyć ten dar, mielibyśmy nie tylko prawo do życia wiecznego, ale także do osiągnięcia go bez żadnego warunku, co sprzeciwia się powyżej wzmiankowanym określeniom Kościoła. Racja teologiczna jest taka: przedmiotem zasługi może być tylko to, co jest kresem dążenia aktów wolnej woli, czyli uczynków. To zaś, co jest początkiem aktów wolnej woli, czyli co porusza

wpływ na akty wolnej woli, może być przedmiotem zasługi, jak np. pierwsza łaska itp. To, co sprawia wytrwanie w dobrym, nie jest początkiem, co wpływa na akty wolnej woli. Na akty te zaś wpływa najpierw sama władza, która te akty wykonuje (rozum i wola), następnie łaska uświęcająca razem z cnotą miłości, wreszcie pouczenie Boże działające na nasze władze – rozum i wolę. Akt wolny, dobry i nadprzyrodzony (taki jest akt zasługujący) jest więc skutkiem naszej wolnej woli, która działa i porusza się sama, będąc równocześnie poruszana przez Boga (Pierwszy Motor). To zaś, że wolna wola działa, czyli skutecznie wykonuje dobry uczynek, pochodzi od Boga. Bóg swoim poruszeniem sprawia, że wolna wola przez łaskę i cnotę miłości habitualnie skierowana do dobrego, decyduje się na ten czyn, czyli działa. Jeżeli poruszenie Boże sprawia, że nasza wola zdecydowanie skutecznie na czyny i działa, również wytrwanie w dobrym czynie jest także dziełem Bożym. A więc wytrwanie w dobrym nie jest kresem czynów dobrej woli, ale ich początkiem, czyli należy do tego, co leży u podstaw tych czynów i co wpływa na akty dobrowolne. Tego nie można sobie wysłużyć. A więc nie można sobie wysłużyć daru wytrwania w dobrym do końca. Ta niemożliwość wysłużenia sobie dotyczy tak zasługi ścisłej (*de condigno*), jak również i nieścisłej (*de congruo*). Dar ten można sobie wyprosić. Modlitwę możemy ujmować podwójnie: 1. jako dobry uczynek nadprzyrodzony – jest zasługująca; 2. jako prośbę. Między tymi dwoma sposobami ujmowania modlitwy jest różnica. Modlitwa jako czyn dobry jest zasługująca dla swej wewnętrznej wartości uczynku. Za nią należy się nagroda ze sprawiedliwości, ale tylko wtedy, gdy modlący się jest w stanie łaski. Modlitwa jako prośba opiera się nie na wartości wewnętrznej, ale na obietnicy Bożej wysłuchania proszącego. Kiedy twierdzimy, że dar wytrwania w dobrym można sobie wyprosić, mamy na myśli modlitwę jako prośbę. Chociaż więc nie można sobie tego daru wysłużyć, można go sobie jednak wyprosić. Warunki skutecznej modlitwy są następujące: prosić o rzeczy dotyczące zbawienia nabożnie i wytrwale dla siebie i innych. Jeżeli się prosi dla innych, skutek modlitwy naszej może być jednak udaremniiony złą wolą tego, za kogo się modlimy. Gdy natomiast prosimy o rzeczy potrzebne do zbawienia dla siebie, przez to samo już przysposabiamy się do przyjęcia łaski, o którą prosimy. Stąd modlitwa o rzeczy duchowe dla siebie jest skuteczniejsza niż modlitwa za innych.

Rozdawnictwo daru wytrwania. Pan Bóg wszystkim ludziom daje łaski wystarczające do zbawienia, a więc także do wytrwania w dobrym. Jak uczy Sobór Trydencki, Bóg nie nakazuje rzeczy niemożliwych, ale napomina, aby robić, co w ludzkiej mocy i prosić o to, czego nie można, a zarazem pomaga On, aby było to

możliwe do osiągnięcia. Wszyscy, tak sprawiedliwi, jak i grzesznicy, zatwardziali, niewierni, wszyscy otrzymają łaski wystarczające do nawrócenia się oraz wytrwania. Nie można przypuszczać, aby Bóg nakazywał coś i nie dał możliwości spełnienia tego nakazu. Mając łaskę wystarczającą, każdy może w każdej chwili wytrwać w łasce w tym znaczeniu, że go nie zmusza do utraty łaski, czyli może w każdej chwili usunąć i zwyciężyć przeszkodę, trudność i pokusę. Pan Bóg nie dopuszcza nigdy takich trudności czy pokus, które skłaniałyby nas z konieczności do grzechu. Tego rodzaju możliwość wytrwania w dobrym, będącą skutkiem łaski wystarczającej, posiada każdy człowiek i jest to prawdziwa możliwość wytrwania. Jest jeszcze innego rodzaju wytrwanie w dobrym będące skutkiem łaski skutecznej, którą otrzymują tylko wybrani i przeznaczeni. Ona utrwala naszą dobrą wolę i wprawia w stan łaski. Skuteczność zależy według jednych (*moliniści*) od współdziałania naszej wolnej woli. Według innych nie od współdziałania wolnej woli, ale od Boga (*tomiści*). Gdyby zależała od wolnej woli, nie byłaby wtedy darem zupełnie darmowym. Jest ścisła łączność między darem wytrwania a przeznaczeniem, lecz teologowie w różny sposób ją tłumaczą. Ci, którzy przyjmują przeznaczenie po przewidzeniu zasług (*post previsa merita*), muszą powiedzieć, że dar wytrwania uprzedza akt przeznaczenia, czyli że wytrwanie jest przyczyną przeznaczenia. Ci zaś, którzy uczą, że przeznaczenie uprzedza w przewidzeniu zasług, muszą powiedzieć, że wytrwanie jest skutkiem przeznaczenia.

Według Kosteckiego bardzo ważny jest stosunek poszczególnego człowieka do dóbr doczesnych<sup>1315</sup>. Przez dobra doczesne należy rozumieć bogactwo sławę, zaszczyty, władzę, ludzką przyjaźń, oraz te dobra cielesne, jak i duchowe, które z natury są czymś dobrym i mogą pomagać w udoskonaleniu ducha albo w ogóle są pożyteczne w życiu ludzkim. Dobrem absolutnym jest Bóg, będący równocześnie celem ostatecznym. Dobra stworzone tak duchowo, jak i cielesnie o tyle są prawdziwymi dobrami, o ile mają łączność z dobrem absolutnym, to znaczy o ile do niego powadzą. Dobra doczesne są uczestnictwem w dobru absolutnym i z tej racji są pożyteczne (*bona utilia*), przyjemne (*bona delectabili*), szlachetne (*bona honesta*). Dobra doczesne mają więc wartość względną, są to bowiem środki do dobra absolutnego. Stąd także i to, co nie jest złe pod względem doczesnym, może być dobrem zbytecznym w odniesieniu do dobra absolutnego. Dobra doczesne, o ile pomagają nam do życia cnotliwego, a tym samym do zbawienia, podpadają wprost i bezwzględnie pod zasługę, czyli można je sobie

---

<sup>1315</sup> TŻN, s. 338-349.

wysłużyć na mocy ścisłej sprawiedliwości (*de condigno*), tak dla siebie samego, jak i dla innych. „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy powołani są według Jego zamiaru” (Rz 8,28). Wszystko, cokolwiek pomaga do uświęcenia i zbawienia, nawet nieszczęścia, cierpienia, skutki upadków grzechowych, wszystko to podlega zasłudze. Dobra doczesne brane same w sobie mogą być przedmiotem zasługi w porządku przyrodzonym. Dobrami doczesnymi nagradza Bóg nie tylko sprawiedliwych, ale i niewiernych grzeszników. Ojcowie Kościoła tłumaczą powodzenie Rzymian tym, że Bóg za cnoty obywatelskie wynagradzał ich potęgą państwową. Bóg jednak nie zawsze nagradza dobrych dobrami doczesnymi, ponieważ zasługa na nagrodę doczesną nie jest ścisła. Człowiek jest przeznaczony do celu nadprzyrodzonego, który jest właściwą nagrodą, dlatego Bóg odmawia dobrym dóbr doczesnych, których nie odmawia złym. Na uczynek moralnie dobry składają się cztery elementy: 1. sam czyn brany jako byt; byt zaś i dobro utożsamiają się, cokolwiek jest, jest dobre. Jest to dobroć metafizyczna; 2. przedmiot czynu moralnego zgodny z naszą rozumną naturą (przedmiotem miłosierdzia jest ulżenie nędzy bliźniego); 3. okoliczności – uczynek ma być dobry, musi być wykonany w należytych okolicznościach (kto, co, czym, z czego, jak, gdzie, kiedy i dlaczego); 4. cel należyty u tego, kto uczynek wykonuje. Jeśli uczynek ma być moralnie dobry, musi zawierać w sobie wszystkie cztery warunki. Gdy jednego z nich zabraknie, uczynek staje się moralnie zły – *malum ex quacumque defectum*. W czynach złych może brakować czwartego i trzeciego warunku, zawsze pozostaje jednak pierwszy. Uczynek moralnie zły jest bytem, jest czymś. To coś, ten byt jest dobrem i jako taki od Boga pochodzi. Bóg jest jego przyczyną. Bóg jest przyczyną czynu grzesznego, nie jest jednak przyczyną grzechu. Grzech zasadza się na braku, ten nie pochodzi od Boga. To dobro istniejące w czynie złym Bóg nagradza.

Łaska uświęcająca jest podstawą życia wewnętrznego<sup>1316</sup>. Zdaniem ojca Romualda bez łaski Bożej nie ma mowy o życiu duchowym. Ona daje uczestnictwo wewnętrzne w życiu Trójcy św. Życie łaski jest życiem Bożym w nas, nie ma istotnej różnicy między życiem łaską na ziemi a życiem w niebie. Łaska jest nasieniem chwały wiekuistej (*semen gloriae*), zapoczątkowaniem życia wiecznego (*inchoatio vitae aeternae*), życie łaski ma nas przysposobić do bezpośredniego połączenia się z Bogiem po śmierci. Ma nas doprowadzić do życia wiekuistego, do oglądania Boga twarzą

---

<sup>1316</sup> TŻN, s. 416-505.

w twarz. Łaska uświęcająca rozwinie się i stanie się światłem chwały, dzięki któremu będziemy mogli poznawać i oglądać Boga.

Celem łaski jest doprowadzenie nas do życia wiecznego. Aby otrzymać życie wieczne, czyli zbawić się, potrzeba: czynić dobrze; unikać złego; wytrwać w dobrym. Aby czynić dobrze, unikać złego i wytrwać w dobrym, potrzeba nam pomocy Bożej, czyli łaski. Konieczność łaski do czynienia dobra. Przy czynieniu dobrze działają dwie władze: rozum i wola. Stąd wypływa konieczność pomocy łaski do poznania prawdy oraz ukochania i wykonania dobra. Konieczność łaski do poznania prawdy. Odróżnić trzeba prawdę naturalną i nadnaturalną. Prawdą naturalną jest ta, której można osiągnąć przyrodzonymi siłami rozumu, wychodząc od rzeczy podpadających pod zmysły. Prawdą zaś nadnaturalną jest ta, której nie można osiągnąć siłami przyrodzonymi rozumu, na przykład Trójca Święta, Wcielenie. Prawd tych nie można poznać z rzeczy podpadających pod naszą obserwację. Prawdy nadnaturalne mogą być nadprzyrodzone same w sobie, czyli nadprzyrodzone ze strony przedmiotu, albo też nadprzyrodzone ze strony sposobu ich poznania. Mogą też być nadprzyrodzone równocześnie tak ze strony przedmiotu, jak i ze strony sposobu poznania. Nadprzyrodzonymi ze strony przedmiotu tylko są wtedy, gdy same w sobie są nadprzyrodzone, ale poznajemy je w sposób czysto naturalny, na przykład gdy człowiek błędzący w wierze, nie mając wiary, uznaje tajemnicę Trójcy Świętej. Jego poznanie jest czysto przyrodzone. Nadprzyrodzonymi tylko ze strony sposobu poznania są wtedy, gdy prawdę naturalną poznajemy w sposób nadprzyrodzony, na przykład gdy ktoś istnienie Boga (co jest prawdą dostępną dla rozumu przyrodzonego) poznaje przez wiarę. Nadprzyrodzonymi tak ze strony przedmiotu, jak i sposobu poznania są prawdy, które same w sobie i sposób ich poznania jest nadprzyrodzony, na przykład poznanie Trójcy Świętej przez wiarę. Bez pomocy łaski, czyli bez specjalnego światła nadprzyrodzonego, możemy poznać prawdy naturalne, czyli takie, które można osiągnąć rozumem, wychodząc od rzeczy podpadających pod zmysły. Można również poznać prawdy nadprzyrodzone bez pomocy łaski, ale w sposób czysto naturalny. Nie można natomiast prawd nadprzyrodzonych poznać w sposób nadprzyrodzony bez pomocy łaski, czyli bez pomocy światła nadprzyrodzonego (światła wiary, prorocstwa). Tu światło łaski jest absolutnie konieczne. By poznać prawdy nadprzyrodzone w sposób nadprzyrodzony, spełnione powinny być dwa warunki: aby dana prawda była nam podana, czyli objawiona; oraz by umysł nasz dał na nią swoje przyzwolenie. Otóż

umysł nasz nie może dać przyzwolenia nadprzyrodzonego o własnych siłach bez pomocy łaski. Pomoc łaski jest tu absolutnie potrzebna (D 813).

By powiedzieć „wierzę”, czyli by faktycznie uwierzyć – pomoc łaski jest niezbędna. Przyzwolenie na prawdę nadprzyrodzoną i w sposób nadprzyrodzony przewyższa zdolności przyrodzone rozumu. Chociaż w zasadzie rozum nasz nie potrzebuje pomocy łaski, by poznać prawdy przyrodzone, to jednak w obecnym stanie naszej natury, zranionej grzechem pierworodnym, rozum może poznać wszystkie prawdy poszczególne wzięte, czyli każdą z osobna, lecz nie może poznać wszystkich prawd naturalnych razem wziętych. Bo prawd tych jest bardzo dużo, a życie ludzkie jest krótkie. Należy to rozumieć o ludziach uzdolnionych umysłowo i mających wszelkie warunki do pracy intelektualnej; nie bierzemy pod uwagę ludzi nieuzdolnionych lub niemających warunków do pracy intelektualnej, albo też niechcących pracować. Aby móc poznać wszystkie prawdy naturalne razem wzięte, potrzebna jest pomoc łaski. Pomoc taka jest nadprzyrodzona co do sposobu, a nie ze swej istoty. Człowiek ma zdolność poznania wszystkich prawd naturalnych, lecz z braku czasu nie może tego uczynić; stąd – aby móc poznać je wszystkie – Bóg musi wlać ideę tych rzeczy. Wiemy, że czasem Bóg wlewa wiedzę, która jest możliwa do nabycia w sposób naturalny (Adamowi). Jeśli chodzi o poznanie prawd przyrodzonych, w obecnym stanie natury skażonej trudniej jest poznać prawdy praktyczne niż prawdy abstrakcyjne. Dowód na to mamy, że więcej ludzi błędzi w rzeczach praktycznych niż w teorii. Przy poznaniu bowiem praktycznym działają czynniki afektywne, które wpływają na nasze poznanie. A ponieważ jest w nich pewne rozprężenie spowodowane grzechem pierworodnym, dlatego wpływ ich na poznanie jest nieraz bardzo ujemny. Zaciemniają jasność naszych sądów praktycznych. Konieczność łaski do czynienia dobrze, czyli do chcenia skutecznie. Według nauki Lutra człowiek nie może zrobić nic dobrego, gdyż natura ludzka została zepsuta. Według Bajusa do wykonania dobrego uczynku potrzebny jest stan łaski i miłości. Według Janseniusza do wykonania dobrego uczynku konieczna jest wiara. Wynika z tego, że uczynki niewiernych są grzechami. Kościół błędy te potępił jako herezje (D 1035, 817, 835, 1025, 1098). Pelagianie, przeciwnie – uczyli, że człowiek może bez łaski wykonywać uczynki dobre, a nawet zasługujące na niebo. Również tę naukę Kościół potępił jako błędną (D 416, 418, 101-108). Wyrażenie „czynić dobrze” oznacza to samo, co chcieć skutecznie, czyli mieć stanowczą i skuteczną decyzję woli, by wykonać dobry uczynek, w odróżnieniu od aktu woli nieskutecznego, który można nazwać zachcianką. Dobra moralne, czyli uczynki



moralnie dobre, mogą być dwojakiego rodzaju: a. przyrodzone, czyli zgodne z prawem natury; b. nadprzyrodzone (zasługujące na życie wieczne, czyli uzgodnione z prawem nadprzyrodzonym). Uczynki nadprzyrodzone muszą być uzgodnione z prawem przyrodzonym, czyli muszą zawierać w sobie te wszystkie warunki, jakie mają uczynki przyrodzone, a oprócz tego dostosować się do prawa wyższego. Uczynki dobre, nadprzyrodzone mogą być: nadprzyrodzone w zaczątku (*inchoative*), czyli w swym przygotowaniu; całkowicie nadprzyrodzone (*consummative*). Nadprzyrodzoność pierwszego rodzaju daje łaska uczynkowa. Ona bowiem przygotowuje duszę na przyjęcie łaski uświęcającej. Druga daje łaskę uświęcającą wraz z łaską uczynkową. Łaska uświęcająca daje zdolność do czynów nadprzyrodzonych, łaska zaś uczynkowa porusza nas, byśmy mogli przy pomocy tej zdolności faktycznie działać. W obecnym naszym stanie natury skażonej grzechem pierworodnym może człowiek siłami naturalnymi wykonać pewne dobra nadprzyrodzone, jednak nie całe. Może, bo natura ludzka nie jest zepsuta całkowicie, jak twierdził Luter. Nie może jednak wykonać wszystkiego dobra, ponieważ po grzechu pierworodnym jest osłabiona tak co do duszy, jak i co do ciała, czyli jest w stanie gorszym niż przed grzechem. Człowiek jest obecnie podobny do chorego, który może wprawdzie poruszać się sam, jednak nie tak jak człowiek zdrowy. Aby móc wykonać obecnie jakieś w całej pełni dobro przyrodzone – potrzebuje łaski, która by go uzdrowiła. Takiej łaski uzdrawiającej nie potrzebował przed grzechem pierworodnym, bo natura ludzka była wówczas zupełnie zdrowa pod względem przyrodzonym. Aby móc wykonać dobro nadprzyrodzone, potrzebuje człowiek łaski, tak obecnie, jak i przed grzechem pierworodnym. Nie tylko zresztą człowiek, ale nawet anioł potrzebuje łaski do uczynków nadprzyrodzonych. Czy człowiek może kochać Boga siłami nadprzyrodzonymi? Czy człowiek może bez łaski wykonać najważniejszy akt moralnie dobry, jakim jest akt miłości Boga? Miłość może być przyrodzona (*neccesaria*) i nadprzyrodzona; przyrodzona może być: wrodzona (*innata*) – jest to naturalna skłonność, pociąg (*inclinatio*) do dobra właściwego danej naturze; albo wykonana (*elicitata*) – jest to miłość, która powstaje wskutek poznania dobra, i która popycha do niego. Może być ona: 1. konieczna – mianowicie wtedy, kiedy powstała z poznania spontanicznego (*sine deliberatione*), jak np. u zwierząt, u świętych w niebie; 2. dobrowolna (*libera*), kiedy powstaje z poznania rozważnego (*cum deliberatione*). Dobrowolna znowu może być skuteczna lub nieskuteczna. Nieskuteczna, albo niedoskonała, jest to upodobanie w dobrym, albo dążność do dobra. Odnośnie do Boga jest to upodobanie w dobroci Bożej, która jednak nie przechodzi

w czyny, bądź to by się Bogu podobać, bądź też, by uniknąć grzechów. Miłość skuteczna, czyli doskonała jest to upodobanie w Bogu takie, które siłą swoją pociąga do czynu, tak by się Bogu podobać i unikać tego, co jest sprzeczne z przyjaźnią. Ona znów również może być dwojaka: afektywna – czyli zwyczajny akt woli, którym człowiek siebie i wszystkie czynności odnosi do Boga jako do celu ostatecznego połączonego z decyzją podobania się Bogu we wszystkim i unikania tego wszystkiego, co się Bogu nie podoba. Jest to miłość Boga ponad wszystko (*appretiative summa*). Afektywna – jest to zrealizowanie decyzji powziętej, czyli aktualne zachowanie przykazań Bożych. Stawiając pytanie, czy człowiek może ukochać Boga siłami przyrodzonymi, bez pomocy łaski, mamy na myśli miłość skuteczną efektywną, mianowicie akt woli ludzkiej, którym Boga wyraźnie poznanego kocha się nade wszystko tak, że siebie i wszystko inne odnosi się do Boga, jako pierwszego naszego początku i celu ostatecznego, postanawiając stanowczo podobać się Jemu we wszystkim i unikać wszystkiego, co się Bogu nie podoba. Nie chodzi tu o miłość Boga przyrodzoną wrodzoną (*innatus amor*); każde stworzenie miłuje miłością wrodzoną Boga bardziej niż siebie (STh, 1, q. 60, a. 5). Nie chodzi tu również o miłość wykonaną koniecznie, taką miłością człowiek kocha Boga ponad wszystko, ale nie wyraźnie, kochając z konieczności najwyższe dobro w ogóle, czyli szczęście. Ponieważ obecnie na ziemi nie widzimy jasno, że to najwyższe dobro zawarte jest w Bogu, dlatego Boga jasno poznanego nie kochamy miłością konieczną ponad wszystko. W naszym pytaniu chodzi o miłość dobrowolną, którą człowiek kocha Boga jasno poznanego i będącego celem ostatecznym, ale w porządku przyrodzonym. Czyli chodzi tu o miłość Boga, poznanego nie przez wiarę, ale rozumem, naturalnym; od Boga nie w Trójcy Jedynej, ale o Boga – sprawcę natury. Rzecz jasna, że Boga poznanego w sposób nadprzyrodzony, nie możemy ukochać bez łaski. Człowiek przed grzechem pierwotnym, czyli w stanie natury nieskażonej, nie potrzebował łaski do tego, by Boga kochać ponad wszystko w sposób przyrodzony. Mógł bowiem, w owym stanie wykonywać wszystkie czynności nieprzekraczające jego sił naturalnych. Do takiej czynności zaliczała się także przyrodzona miłość Boga. Człowiek w stanie natury skażonej, czyli po grzechu pierwotnym, do tego, by móc kochać Boga ponad wszystko w sposób przyrodzony, potrzebuje łaski, która by najpierw uzdrowiła jego naturę. Albowiem być w stanie natury skażonej znaczy być w stanie odwrócenia od Boga jako celu nadprzyrodzonego i przyrodzonego, czyli być w stanie odwrócenia się od Boga jako Trójcy i od Boga jako sprawcy natury. Ukochać zaś Boga w sposób przyrodzony ponad wszystko znaczy

zwrócić się do Boga, jako celu przyrodzonego, czyli do Boga jako sprawcy natury. Niemożliwą zaś jest rzeczą dla człowieka w obecnym stanie zwrócić się całkowicie do Boga jako celu przyrodzonego, a równocześnie być odwróconym od Boga jako celu nadprzyrodzonego. Dlatego człowiek potrzebuje pomocy łaski uzdrawiającej jego naturę, by móc wykonać przyrodzony akt miłości Boga ponad wszystko. Owa niezdolność do aktu miłości Boga, nawet przyrodzonej, ma źródło w odwróceniu się od Boga przez grzech jako od celu ostatecznego nadprzyrodzonego i przyrodzonego zarazem, a ponadto w nieporządku, jaki zaistniał w naszej naturze po grzechu pierworodnym. Gdyby człowiek nie był wyniesiony przez Boga do porządku nadprzyrodzonego, wówczas do wykonania aktu miłości przyrodzonej wystarczałaby pomoc czysto przyrodzona, tzn. proporcjonalna do miłości przyrodzonej. Przy takiej pomocy człowiek mógłby zdobyć się na miłość Boga ponad wszystko jako celu przyrodzonego, ponieważ Bóg dał się człowiekowi jako cel nadprzyrodzony. Do tego, by człowiek mógł zwrócić się do Boga jako do celu przyrodzonego i nadprzyrodzonego zarazem, konieczna jest pomoc nadprzyrodzona, czyli łaska. Z racji wyniesienia do porządku nadprzyrodzonego, niemożliwą jest rzeczą zwrócić się do Boga tylko jako celu przyrodzonego, bez zwrócenia się do Boga jako celu nadprzyrodzonego. Bóg, brany sam w sobie jest jeden i ten sam, jako cel przyrodzony i jako cel nadprzyrodzony. Gdyby ktoś chciał ukochać Boga jako cel przyrodzony tylko, nie otrzyma od Niego pomocy potrzebnej do aktu miłości, ponieważ wolą Boga jest, by Go kochać jako nadprzyrodzonego, czyli jako Ojca naszego, a nie tylko jako Boga stwórcę. Stąd w obecnym porządku rzeczy naturalny akt miłości Bożej jest niemożliwy bez łaski. Z chwilą bowiem, kiedy pod wpływem łaski wykonujemy akt miłości, akt ten jest nadprzyrodzony i przez niego zwracamy się do Boga jako celu nadprzyrodzonego. W tym akcie nadprzyrodzonym mieści się akt przyrodzony jako coś mniejszego w większym. Kochając Boga jako Ojca, kochamy Go równocześnie jako Stwórcę. W obecnym porządku rzeczy nie można oddzielić miłości Boga jako Stwórcy od miłości Boga jako Ojca. Gdybyśmy byli w porządku czysto przyrodzonym, tzn. gdyby Bóg nie przybrał nas za swe dzieci, ale zostawił na poziomie zwyczajnych stworzeń, miłość Boga – Stwórcy, byłaby niemożliwa bez miłości Boga – Ojca. Do wykonania takiej miłości wystarczyłaby nam pomoc przyrodzona i nie potrzebowalibyśmy pomocy łaski nadprzyrodzonej. Akt miłości Boga jest czysto duchowy, idący za poznaniem, czyli świadomy, którym obieramy sobie Boga za nasz cel ostateczny, czyli jako największe dobro; akt, którym równocześnie uzgadniamy naszą wolę z wolą Bożą. Stąd

z aktem miłości Bożej nie da się pogodzić stanu grzechu ciężkiego ani grzechu lekkiego aktualnego. Z tej racji miłość Boga jest najtrudniejszą ze wszystkich miłości. Wprawdzie Bóg jako dobro najwyższe jest nie tylko najbardziej godzien miłości, ale również podatny na miłość z naszej strony (*maxime diligibilis*); jednak nam trudno się zdobyć na miłość Bożą, ponieważ Bóg jest czystym duchem i obecnie mniej na nas oddziaływa, a następnie miłość Boga wymaga od nas oderwania się od wszystkiego, co jest z wolą Bożą niezgodne. Łatwiej więc zdobyć się na miłość ojczyzny lub jakiegokolwiek dobra, ponieważ są one więcej dla nas uchwytne i nie wymagają od nas oderwania się od grzechu. Można kochać ojczyznę miłością przyrodzoną więcej niż siebie, a równocześnie być w stanie grzechu.

Nasuwa się pytanie, czy człowiek może o własnych siłach zrealizować decyzję podjętą przez miłość; innymi słowy, czy może zachować przykazania, czyli czy może zdobyć się na miłość Boga efektywną. Należy odróżnić dwa rodzaje przykazań: przykazania przyrodzone, czyli takie, które nakazują coś, co nie przekracza naszych sił przyrodzonych, na przykład kochać rodziców, ojczyznę, oraz przykazania nadprzyrodzone, czyli takie, które nam nakazują coś nadprzyrodzonego, na przykład wierzyć w Boga, ufać. Należy również odróżnić podwójny sposób zachowania przykazań: co do istoty (*quantum ad substantiam*) i co do sposobu (*quantum ad modum*). Co do istoty zachowuje się przykazania, gdy się wypełnia cały akt nakazany, ale nie tak, jak sobie życzy prawodawca. Jeżeli ktoś na przykład daje jałmużnę polecony, albo płaci dług należny, ale z próżną chwałą – spełnia przykazanie co do istoty, ale w sposób niewłaściwy. Co do sposobu zachowuje się przykazanie, gdy nie tylko spełnia się samą czynność nakazaną, ale wykonuje się to z miłości ku Bogu, na przykład daje jałmużnę z miłości ku Bogu. W obecnym porządku natury skażonej nie może człowiek bez łaski zachować wszystkich przykazań naturalnych co do istoty, ale tylko niektóre (Denz. 828). Jeśli nie może zachować przykazania miłości Boga, tym bardziej nie może zachować wszystkich przykazań. Może natomiast zachować niektóre, ponieważ natura ludzka przez grzech nie została zepsuta całkowicie. Nie może bez łaski zachować przyrodzonych przykazań co do sposobu wykonania, z miłości. Nie może zachowywać ich z miłości nadprzyrodzonej bez łaski. Nie może również zachowywać ich z miłości przyrodzonej, bo przyrodzona miłość Boga bez łaski jest niemożliwa. Jeśli chodzi o przykazania nadprzyrodzone nie może zachować ich bez łaski ani co do istoty, ani co do sposobu. Jesteśmy zobowiązani zachować przykazania co do istoty, nie co do sposobu. Na przykład gdy idziemy na Mszę św. w niedzielę, będąc w grzechu ciężkim,

zachowujemy przykazanie co do istoty, a nie co do sposobu. Przykazanie miłości Boga obowiązuje nas co do sposobu, bo tu istota, czyn i sposób pokrywają się.

Pomoc łaski Bożej potrzebna jest nie tylko do czynienia dobrze, ale także do unikania złego, a więc do powstania z grzechu; do unikania grzechu<sup>1317</sup>. Aby człowiek będący w stanie grzechu ciężkiego mógł z niego powstać, potrzebuje do tego pomocy tak łaski uświęcającej, jak i łaski uczynkowej (D 187). Sobór Trydencki (D 811) ogłosił jako dogmat, że człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia własnymi uczynkami ani przyrodzonymi siłami, ale tylko dzięki łasce Jezusa Chrystusa. Podobnie naucza św. Paweł w Liście do Galatów. Gdyby prawo Starego Testamentu mogło usprawiedliwić, wówczas Chrystus niepotrzebnie umarłby za nas. Człowiek nie dostępuje usprawiedliwienia z uczynków, ale przez wiarę w Jezusa Chrystusa (Gal 2,16). Powstać z grzechów to coś więcej, niż zaprzestać grzeszyć. Powstać z grzechu to otrzymać z powrotem to wszystko, co się przez grzech utraciło, tzn. uwolnić się od potrójnego zła, jakie grzech ściąga na człowieka. Od zmazy grzechowej, która powstaje po grzechu w duszy. Zmaza grzechowa nie jest czymś pozytywnym, ale brakiem blasku duszy (*privatio nitoris animae*), gdy człowiek popełnia grzech duchowo, czyli przez miłość lgnie do pewnych rzeczy znikomych wbrew światłu rozumu i wbrew prawu Bożemu. To duchowe przyłgnięcie do rzeczy (na przykład do przyjemności, do pieniędzy przez kradzież) kała duszę. Dusza traci blask, jaki w sobie posiada przez to, że jest rozumna i znajduje się w stanie łaski. Kiedy człowiek kieruje się w działaniu rozumem i światłem nadprzyrodzonym (wiarą), czyny jego są piękne, harmonijne, jest w nich pewien blask. Natomiast, gdy człowiek grzeszy, blasku tego nie ma. Przeciwnie, jest wtedy w duszy pewna brzydota, bo czyn grzeszny nie jest rozumny, nie jest zgodny z prawem Bożym. Ta brzydota, czyli zmaza, pozostaje na duszy po grzechu (STh, 1-2, q. 86, a. 1, 2). Następnie grzech pociąga za sobą powinność kary (STh, 2-2, q. 87). Grzech jest to czyn, który godzi w porządek moralny. Kto burzy porządek moralny, przez Boga ustanowiony, musi to naruszenie porządku naprawić. To właśnie dzieje się przez karę. Wreszcie, przez grzech umniejsza się w nas dobro naturalne. Człowiek z natury posiada zarodki cnót, czyli pewne skłonności do życia cnotliwego. Grzech skłonności te osłabia, wprowadza do duszy nieporządek, bo człowiek grzesząc, buntuje się przeciwko Bogu. Powstać z grzechu znaczy odzyskać to, co się przez grzech utraciło, a więc blask duszy, odpuszczenie kary wiecznej, przywrócenie porządku

---

<sup>1317</sup> TŻN, s. 349-370.

naturze rozumnej. Do tego potrzebna jest łaska uświęcająca, a gdy chodzi o tych, co mają używanie rozumu – także i łaska uczynkowa. Blask duszy ma swe źródło przede wszystkim w łasce uświęcającej, a więc bez łaski nie można go odzyskać. Również nie można otrzymać odpuszczenia kary wiecznej, jak tylko przez łaskę uświęcającą, która z nieprzyjaciół Boga czyni nas jego przyjaciółmi. Wreszcie, naprawienie nieporządku, jaki w nas powstał, może dokonać się tylko przez poddanie się Bogu. To zaś jest możliwe jedynie przez łaskę uświęcającą i cnotę miłości Bożej. Do osiągnięcia łaski uświęcającej u dorosłych potrzebne jest przygotowanie, to właśnie przygotowanie nie może się skutecznym bez pomocy łaski uczynkowej. Dlatego łaska uczynkowa też jest potrzebna do powstania z grzechu. Łaska uczynkowa powstanie z grzechów zapoczątkowuje, kiedy to człowiek pod jej wpływem zaczyna za swe grzechy żałować. Całkowite zaś powstanie dokonuje się przez łaskę uświęcającą. Czy bez pomocy łaski można nie grzeszyć? Nie grzeszyć oznacza coś więcej, niż zachowywać przykazania Boże. Ten na przykład, kto oddaje część należną rodzicom z próżnej chwały, zachowuje przykazanie, ale grzeszy, ponieważ zachowuje je z pobudki złej. Stawiając powyższe pytanie, mamy na myśli grzechy przeciw prawom naturalnym, nie zaś grzechy przeciw nakazom prawa nadnaturalnego. Człowiek, nie mogąc bez łaski zachować przykazań prawa nadnaturalnego, nie może też bez łaski unikać grzechów polegających na przekroczeniu czy opuszczeniu tychże praw. Przed grzechem pierwotnym, czyli w stanie natury nieskażonej, mógł człowiek nie grzeszyć. Grzeszyć to znaczy odstępować od praw naturalnych. W stanie natury nieskażonej człowiek mógł tego odstępstwa uniknąć, ponieważ mógł kochać Boga nade wszystko bez pomocy łaski, również mógł zachowywać przykazania, a więc mógł bez pomocy łaski unikać grzechów tak ciężkich, jak i powszednich. Po grzechu pierwotnym, czyli w stanie natury skażonej, człowiek będący w stanie grzechu ciężkiego może uniknąć poszczególnych grzechów ciężkich, ale tylko przez krótki czas. Można nie grzeszyć ciężko przez krótki czas. Natura ludzka nie jest zepsuta całkowicie, więc nie musi zawsze grzeszyć. Nie można się jednak powstrzymać od popełniania grzechów przez dłuższy czas, jeśli się jest w stanie grzechu ciężkiego (D 186). W Liście do Rzymian (7,14-23), św. Paweł opisuje walkę wewnętrzną człowieka, który widzi w sobie rzeczy lepsze i zgadza się na nie, jednakże idzie za gorszymi. Umysłem, duchem przyzwala na prawo Boże, jednakże wbrew głosowi umysłu, czyli sumienia, idzie za pożądlivością ciała. W wierszach 24-25 św. Paweł mówi, że z tego rodzaju niewoli nie można się wydostać w inny sposób jak tylko przez łaskę Chrystusa. Z tekstu Pisma św. wynika

więc, że łaska jest niezbędna do unikania przez dłuższy czas grzechów ciężkich. Św. Jan (J 15,6) naucza tego samego: „Ten, kto we Mnie nie trwa, zostanie wyrzucony jak winna latorośl i uschnie”. Trzeba żyć w zjednoczeniu z Chrystusem. To zaś dzieje się przez łaskę uświęcającą. Aby człowiek, mógł przez dłuższy czas unikać wszystkich grzechów ciężkich, musi mieć serce utrwalone w Bogu do tego stopnia, aby był zdecydowany nie odwrócić się od Boga w zamian za żadne dobro doczesne oraz znieść raczej wszelkie zło niż zgrzeszyć. Takie nastawienie daje stan łaski uświęcającej. Gdy się jest natomiast w stanie grzechu śmiertelnego, jest się odwróconym od Boga, a zwróconym do duchowo zmiennych. W takim nastawieniu odwrócenia się od Boga człowiek łatwo decyduje się na grzech. Doświadczenie bowiem uczy, że zwyczajnie obieramy to, do czego mamy skłonności. Wprawdzie nie jesteśmy zmuszani iść za nimi i możemy się im przeciwstawić, to jednak wymaga rozwagi, zastanowienia się, świadomego wysiłku. Ponieważ taki ustawiczny świadomy wysiłek jest niemożliwy, podobnie też ustawiczne zastanawianie się, dlatego ten, kto jest w stanie odwrócenia się od Boga, nie może długo wytrwać, by nie pójść za skłonnością do złego, która popycha go do grzechu ciężkiego. Stan grzechu ciężkiego wprowadza do duszy nieporządek. Ten nieporządek *habitualny* jest źródłem nieuporządkowanych czynności, jakimi są grzechy. Trudno zdobywać się na czynności uporządkowane czyli uzgodnione z prawem Bożym, gdy w duszy nie ma porządku. W obecnym stanie natury skażonej, gdy się jest w stanie łaski, można uniknąć wszystkich grzechów śmiertelnych; można też uniknąć poszczególnych grzechów lekkich, lecz nie na długi czas bez specjalnej pomocy Bożej. Można uniknąć wszystkich grzechów ciężkich, gdy się jest w stanie łaski. Łaska uświęcająca uzdrawia naturę ludzką, zwraca duszę do Boga. Kto jest więc w stanie zwrócenia się ku Bogu, może powstrzymać się od każdego grzechu ciężkiego, czyli może się od Boga nie odwrócić. Nie można jednak uniknąć wszystkich grzechów lekkich (chyba na krótki czas), chociaż można uniknąć każdego poszczególnego z nich (Ekl 7,21; Prz 29,9; J 3,2; 1 J 1,8). Sobór Trydencki pouczył, że do uniknięcia wszystkich grzechów lekkich potrzebny jest szczególny przywilej. Takiego przywileju dostąpiła Najświętsza Maryja Panna (Denz. 833).

Dlaczego nie możemy uniknąć wszystkich grzechów lekkich? Łaska uświęcająca nie uzdrawia całkowicie naszej natury, zwłaszcza części uczuciowej. Nie przywraca takiego porządku, jaki istniał przed grzechem pierworodnym. Stąd trudno opanować wszystkie odruchy i poruszenia w naszej części uczuciowej, które wymykają się spod kierownictwa rozumu i woli. Jest w nas po grzechu pierworodnym zarzewie grzechu

(*fomes peccati*), będące źródłem wszystkich upadków. Aby móc uniknąć wszystkich grzechów lekkich, potrzebna jest szczególna łaska, która by to istniejące w nas zarzewie usunęła. Takiego przywileju dostąpiła Najświętsza Maryja Panna. Teologowie przypuszczają, że św. Józef oraz św. Jan Chrzciciel również otrzymali szczególną łaskę, dzięki której nie popełnili żadnego grzechu. Z tego, że nie możemy uniknąć wszystkich grzechów lekkich, nie wynika bynajmniej, że nie możemy uniknąć każdego poszczególnego, a więc nie musimy grzeszyć. Jeśli chodzi o każdy poszczególny grzech, możemy go uniknąć, bo mamy przecież wolną wolę.

Gdy jest się w stanie łaski, posiada się zdolność do czynności nadprzyrodzonych. Łaska uświęcająca nie wystarcza jednak do działania. Aby działać przy pomocy łaski uświęcającej, czyli tej łaski użyć, potrzebna jest jeszcze pomoc łaski uczynkowej. Nawet najdrobniejsza rzecz nie potrafi działać, czyli nie może przejść z możności do aktu, nie będąc przez kogoś poruszona. Następnie dlatego, że łaska uświęcająca nie uzdrawia naszej natury całkowicie. Pozostają w niej pewne braki, którym musi przyjść z pomocą łaska uczynkowa. Kościół naucza, że Bóg przy każdym uczynku uprzedza nas swoją łaską i towarzyszy nam (D 809).

Przyczyną główną łaski jest sam Bóg<sup>1318</sup>. Nikt poza Bogiem nie może być przyczyną główną łaski. Mówi Pismo św. „Któż czystym uczyni skalane? Nikt zgoła” (Hi 14,4; por. Rz 3,30; Ps 83,12; Iz 43,25) Tylko Bóg może sprawić łaskę. Wynika to z natury łaski, łaska jest bytem nadprzyrodzonym, jest to bowiem uczestnictwo w naturze Bożej. Przewyższa więc ze wszech miar zdolności przyczyny stworzonej. Przyczyna zaś sprawiająca jest zawsze wyższa od swego skutku. Jedyne Bóg jest doskonalszy od łaski i dlatego On tylko może ją sprawić własną mocą, czyli jako przyczyna główna. Przyczyną narzędną łaski jest Chrystus i sakramenty święte. Chrystus jest przyczyną łaski przez swoje człowieczeństwo. Moc sprawcza łaski wychodzi od Bóstwa i udziela się Jego człowieczeństwu, które jako narzędzie może w każdej chwili sprawić łaskę w duszy. Sakramenty są także narzędziami łaski. Chrystus do pewnych znaków zewnętrznych zwanych sakramentami przywiązał moc udzielania łaski. Sakramenty sprawiają łaskę *ex opere operato*, czyli przez to samo, znak zewnętrzny jest należycie wykonany. Przy sprawianiu łaski przez sakramenty działa moc Boża wychodząca od Bóstwa przechodząca przez człowieczeństwo Chrystusowe, a następnie przez sam znak sakramentalny. Łaski sakramentalne są to

---

<sup>1318</sup> TŻN, s. 380-387.



łaski Chrystusowe, przez niego wysłużone w czasie Jego życia ziemskiego oraz przez Niego sprawione w sakramentach, sakramenty są normalną drogą do osiągnięcia łaski. Pan Bóg nie jest jednak związany sakramentami i może udzielić łaski bezpośrednio, nie posługując się sakramentami, ale wyraźną wolą Bożą jest, byśmy czerpali łaski przy pomocy sakramentów. Kto by nie chciał przyjąć sakramentów, nie otrzyma łaski od Boga. Jeżeli zaś ktoś nie może przyjąć sakramentów, może otrzymać łaskę wprost od Boga.

Łaska jest uczestnictwem w naturze Bożej. Uczestnictwo to dopuszcza stopniowanie ze strony tego, kto uczestniczy i co za tym idzie stopniowanie w łasce uświęcającej; można posiadać mniejszy lub większy stopień łaski uświęcającej. Przyczyną tej nierówności jest sam Bóg, a następnie my sami. Sakramenty udzielają nie jednakowej łaski, ale jedne większej, inne mniejszej. Jeśli chodzi o poszczególne sakramenty, to każdy sakrament udziela jednakowej łaski, gdy się przynosi jednakowe usposobienie. Jeśli usposobienie wewnętrzne jest różne, wtedy ten sam sakrament udziela nie jednakowo, ale różnego stopnia łaski. Na przykład dwie osoby, przyjmujące komunię św. z jednakowym wewnętrznym usposobieniem otrzymują jednakowy stopień łaski; i na odwrót, nie jednakową łaskę.

Czy można mieć pewność, że się jest w stanie łaski?<sup>1319</sup> Nikt nie może mieć pewności absolutnej, że jest w stanie łaski, chyba że Pan Bóg komuś to objawił. Można natomiast mieć pewność moralną, czyli prawdopodobną (Ekl 9,1-2). Łaska jest bytem czysto duchowym, który nie podpada pod naszą obserwację; tak samo Bóg, który daje łaskę. Stąd nie można mieć zupełnej pewności, że się ją posiada. Można natomiast wnioskować z pewnych znaków, że ją mamy. Znakami, że się jest w stanie łaski, są: 1. świadectwo sumienia, które nam nie wyrzuca grzechu ciężkiego; 2. pewne zamiłowanie w rzeczach Bożych; 3. praktyka miłości bliźniego, miłość nieprzyjaciół; 4. cierpliwość w przeciwnościach życiowych; 5. pokora; 6. nabożeństwo do Matki Bożej i 7. nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu. Są to znaki wskazujące, że posiada się łaskę, nie dają jednak one pewności absolutnej.

Wyższość łaski uświęcającej od *łask darmo danych*, czyli charyzmatów<sup>1320</sup>. Czasami Pan Bóg udziela niektórym duszom charyzmatów. Istnieje różnica między nimi a łaską uświęcającą. Zadaniem łaski uświęcającej jest uświęcenie duszy i przez to zjednoczenie jej z Bogiem. Zadaniem zaś charyzmatów jest wpływanie na innych, aby

---

<sup>1319</sup> Tamże, s. 445-486.

<sup>1320</sup> Tamże, s. 480-486.

ich przygotować do łaski uświęcającej. Zazwyczaj charyzmatów Bóg udziela tym, którzy są w stanie łaski i którzy postąpili dużo w świętości. Może jednak udzielić charyzmatów także i grzesznikom. Między łaską uświęcającą a charyzmatami nie ma ścisłej łączności. Charyzmaty wymienia św. Paweł (1 Kor 12,8-12): „Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu, innemu dar czynienia cudów, innemu prorocтво, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków. Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając tak, jak chce”. Wiara, o której mówi św. Paweł, jako charyzmat, jest czymś innym, niż cnota wiary, jest to głębokie przekonanie, pewność, płynąca z wiary, która pozwala temu, kto ten charyzmat, otrzymać należycie pouczać innych o rzeczach wiary. Mądrość i umiejętność jako charyzmaty też nie utożsamiają się z mądrością i umiejętnością będącymi darami Ducha Świętego. Jako charyzmaty oznaczają obfitość mądrości i umiejętności, aby móc pouczać innych oraz odpierać skutecznie przeciwników twierdzenia przeciwników wiary. Charyzmaty mają cel społeczny, tzn. utrwalenie wiary w ludziach. Charyzmaty same z siebie nie uświęcają. Należy posiadać w swej duszy łaskę uświęcającą, która jest koniecznym warunkiem naszego zbawienia. „Starajcie się osiąść miłość, troszczcie się o dary duchowe” (1 Kor 14,1). „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (2 Kor 13,13).

### **5.5. Grzech jako sprzeniewierzenie się Bogu w przestrzeni natury i łaski**

Teocentryzm ojca Romualda Kosteckiego OP objawił się również w jego nauce o grzechu. Traktował on grzech jako sprzeniewierzenie się Bogu: najpierw w przestrzeni natury, a następnie w przestrzeni łaski. W związku z tym wyróżnił on cztery stany ludzkości, objawiające jakby w pełni całą istotę i tragizm zawarty w grzechu, a mianowicie stan pierwszych rodziców, czyli stan sprawiedliwości pierwotnej<sup>1321</sup>, aktualny stan natury ludzkiej<sup>1322</sup> oraz trzeci stan: odzyskanie utraconej łaski<sup>1323</sup> i stan ludzkości odradzającej się<sup>1324</sup>. Kostecki patrzył więc na problematykę grzechu jako dramat dziejący się między Bogiem i człowiekiem w perspektywie całej

---

<sup>1321</sup> Tamże, s. 50-60.

<sup>1322</sup> Tamże, s. 61-102.

<sup>1323</sup> Tamże, s. 103-140.

<sup>1324</sup> Tamże, s. 140-155.

historii zbawienia. Dopiero wówczas bowiem odsłania się w pełni owo misterium grzechu. Dominikański teolog, rozważając pierwszy stan pierwotnej sprawiedliwości, napisał: „wyniesienie ludzkości do porządku nadprzyrodzonego dokonało się w osobach pierwszych rodziców. Z opisu Księgi Rodzaju widać, że pierwszy człowiek był doskonały i szczęśliwy. Składały się na to: szczególna przyjaźń z Bogiem, nieśmiertelność, wolność od cierpień, doskonała wiedza itp. Powyższe przymioty nie wynikają z natury człowieka, lecz wskazują na to, że pierwszy ojciec oprócz tego, co jest naturze ludzkiej właściwe, posiadał jeszcze coś więcej”<sup>1325</sup>. W opinii Kosteckiego stworzona przez Boga natura pierwszego człowieka, łaska uświęcająca oraz inne dary pozanaturalne przeznaczone były dla pierwszych rodziców oraz całej ludzkości. „Przekazywanie tych darów uzależnił Bóg od zachowania przez pierwszych rodziców danego im przykazania. Sprawiedliwość pierwotna, jako coś naddanego naturze ludzkiej, domagała się pewnego utrwalenia i jakby zakorzenienia się w tej naturze. To zaś, według planu Bożego, miało się dokonać drogą próby, na jaką zostali wystawieni pierwsi ludzie. Niezachowanie przykazania przez Adama spowodowało – według nauki Kościoła (D 101, 174, 175, 788, 789, 793) – na ludzkość stan grzechu, śmierć, nieporządek w naturze, niewolę szatana i cierpienie. Słowem, stan ludzkości zmienił się na gorsze”<sup>1326</sup>. Tak więc opis stanu pierwszych rodziców – Adama i Ewy ukazany przez Kosteckiego mówi po pierwsze, że świat nie ma w sobie samym nie tylko swego źródła, lecz również swego celu, został stworzony przez Boga. Po drugie, że ludzkość bierze swój początek od pierwszej pary – Adama i Ewy – i w zamyśle Bożym cała ludzkość stanowi jedność pod względem jej pochodzenia. Dalej, że dzieło stworzenia

---

<sup>1325</sup> Tamże, s. 50. Kostecki stwierdził, że jest prawdą wiary uznaną przez Kościół (D 788, 789, 1021), że „pierwszy ojciec przed upadkiem znajdował się w stanie świętości i sprawiedliwości. (...) Ogół teologów za św. Tomaszem utrzymuje, że Bóg stworzył Adama od razu w łasce uświęcającej. Doktor Anielski swe twierdzenie opiera na Piśmie św. (Ekl 7,27), które mówi, że Bóg uczynił ludzi prawymi. Prawość ta, polegająca na zharmonizowaniu wszystkich władz człowieka, nie była czymś naturalnym, ale darem łaski. Gdyby bowiem pochodziła z natury, pozostałaby także i po grzechu, ponieważ przez grzech nie traci się tego, co wchodzi w zakres natury. (...) pierwszy człowiek pod względem duchowo-moralnym przedstawiał się więc inaczej od dzisiejszego. Jak wynika to z nauki Soboru Trydenckiego, był on sprawiedliwy i święty (D 788). Sprawiedliwość oznacza uporządkowanie czynności człowieka. Czynności te wówczas są prawe, czyli sprawiedliwe, gdy zgadzają się z zasadami moralności. (...) Ów stan uporządkowania i zharmonizowania u pierwszych rodziców nazywają teologowie stanem niewinności (*status innocentiae*), stanem prawości (*status rectitudinis*), stanem integralności (*status integritatis*), stanem sprawiedliwości pierwotnej (*status iustitiae originalis*). Ta pełna harmonia nie wypływała z istoty człowieka i nie była dla niego czymś naturalnym. Była darem szczególnym, darmo człowiekowi udzielonym. Człowiek bowiem złożony z różnorodnych i przeciwstawnych sobie pierwiastków – materii i ducha – z natury swej dąży do rozkładu, skąd też płynie naturalny brak w nim harmonii. Ażeby temu nieporządkowi zaradzić, Bóg, stwarzając człowieka, udzielił mu zespołu darów specjalnych, które wprowadziły harmonię w jego naturze, czyniąc ją doskonałą i prawą” (tamże, s. 50-51).

<sup>1326</sup> Tamże, s. 61.

jako całość nie ma w sobie celu ostatecznego, jest przeznaczone do większej doskonałości, którą może jedynie otrzymać przez łaskę. Natura pierwszych rodziców została stworzona przez Boga, niejako darmo dana człowiekowi, nie posiada sama z siebie naturalnej harmonii i uporządkowania we władzach człowieka i dodatkowo była wyposażona w łaskę i dary pozanaturalne, których celem było coraz większe zjednoczenie z Bogiem pierwszych rodziców. Wszystko, co Adam otrzymał od Boga, było w zamyśle Bożym przeznaczone dla całej ludzkości, pod jednym warunkiem – zachowania przykazania w zakresie dobra i zła<sup>1327</sup>. Drugi stan, czyli aktualny stan natury ludzkiej, który opisuje Kostecki, rozpoczyna cały dramat pierwszego grzechu, który opisuje trzeci rozdział pierwszej księgi Biblii, Księgi Rodzaju: „A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: »Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?«. Niewiasta odpowiedziała wężowi: »Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli«. Wtedy rzekł wąż do niewiasty: »Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło«. Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią: a on

---

<sup>1327</sup> „Sprawiedliwość udzielona pierwszym rodzicom wniosła do natury ludzkiej wielkie udoskonalenie, zarówno pod względem nadprzyrodzonym, jak i w granicach naturalnych, a więc w umyśle, woli, uczuciowości oraz w ciele. Pierwszym i najważniejszym skutkiem sprawiedliwości jest stan łaski, czyli świętość. (...) Adam, mając łaskę uświęcającą, posiadał tym samym wszystkie cnoty i dary Ducha Świętego. Był wolny od pożądliwości. (...) Po wewnętrznym uświęceniu łaską najważniejszym darem sprawiedliwości pierwotnej była nieśmiertelność. (...) Nie była to nieśmiertelność wewnętrzna, jaką posiada i jaką się będą cieszyć ciała po zmartwychwstaniu. Polega ona na tym, że specjalna siła udzielona duszy zachowywała ciało od śmierci. Ta moc konserwująca ciało płynęła z »drzewa życia«, które jest symbolem szczególnej pomocy Boga (...) chroniącej od wszystkiego, co mogłoby śmierć spowodować. Nieśmiertelność ta była »możliwością nieumierania« (*posse non mori*), gdy tymczasem w przypadku ciał uwielbionych, a także duchów jest to »niemożliwość umierania« (*non posse mori*). Ponieważ ta specjalna moc pochodziła od zewnątrz, ciało Adama traciło części swego organizmu. Dlatego, aby je odnowić i ubytek ten wyrównać, Adam musiał się odżywiać. Po zmartwychwstaniu natomiast ciało nasze nie będzie potrzebowało pokarmu, gdyż będzie nieśmiertelne od wewnątrz, na sposób ducha. Z nieśmiertelnością szła w parze wolność od cierpień ciała, chorób, itd., słowem od wszystkiego, co sprawia ból. Wolność od cierpień wynikała z nieśmiertelności oraz ze szczególnej Opatrzności, czuwającej nad pierwszymi rodzicami. W stanie pierwotnej sprawiedliwości inny był też stosunek do świata zewnętrznego [duchowa moc, która promieniowała przez ciało na zwierzęta i ujarzmiła je – przyp. autora]. (...) Również pod względem intelektualnym Adam był bardzo ubogacony. Przeznaczony przez Boga do celu nadprzyrodzonego, posiadał cnotę wiary oraz wiedzę wlaną (...) znał wszystko, co było niezbędne, aby należycie ustosunkować się do Boga. (...). Jako dar udzielony naturze ludzkiej, a nie osobie Adama, sprawiedliwość pierwotna miała przechodzić na potomków Adama tą samą drogą, jaką przekazywana jest natura” (tamże, s. 52-58).

zjadł. A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; splekli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski”<sup>1328</sup>. Ten dramat pierwszego grzechu w swoim rdzeniu mówi o zakłóconym stosunku człowieka do Boga, o utracie pierwotnej świętości natury Adama<sup>1329</sup>. Kostecki pisze, komentując powyższy tekst z Księgi Rodzaju, że już pierwsze „opowiadanie biblijne o przekroczeniu przykazania w raju przez zerwanie jabłka, poucza nas, że początek zła we wszechświecie ma swe źródło w oporze przeciw woli Bożej. Odepchnięcie łaski zaofiarowanej na początku człowiekowi zgasiło istniejący w nim nadprzyrodzony impuls do świadomego rozwoju życia łaski i uniemożliwiło doskonale rozwinięcie się człowieka”<sup>1330</sup>. Opis biblijny ukazuje, na czym ten grzech polegał. Polegał na tym, że człowiek wycofał się z postawy zawierzenia Bogu i zaczął podejrzewać, że Bóg nie chce naszego prawdziwego dobra. Ten pierwszy grzech dokonał się przy współdziałaniu szatana – węża najpierw w umyśle i woli pierwszego człowieka, czyli w jego naturze, a następnie zgasiło to zamknięcie się na łaskę Boga, uniemożliwiając kontakt ze Stwórcą, i w ten sposób zablokowany został doskonały dalszy rozwój człowieka. Ta pierwotna intuicja ojca Romualda o grzechu pierwotnym jest bardzo ważna, powtarza się niejako za każdym razem w jakiś sposób w skażonej (zepsutej) naturze potomków Adama. Ta jego intuicja mówi bowiem, że istota pierwszego grzechu Adama tkwi w nim samym, w naturze człowieka (opór przeciw woli Bożej), w jego umyśle i wolnej woli. Dalej, że było to powiedzenie „nie” Bogu, co wywołało następujący skutek: pozbawienie łaski jako czynnika najgłębiej jednoczącego z Bogiem, a to wprowadziło nieporządek w całej strukturze człowieka (pozbawienie sprawiedliwości pierwotnej i innych darów). A więc wynika z tego, że człowiek ma wolną wolę i może dokonać wyboru wbrew Bogu. Jednak skutkiem tego wyboru było pozbawienie łaski, czyli udziału w osobowym życiu Trójjedynego Boga. Ponieważ Adam nie zmienił się w niebyt po tym pierwszym grzechu, więc oznacza to, że Bóg Stwórca podtrzymuje swoją miłością dającą istnienie naturę człowieka (natura nie

---

<sup>1328</sup> Rdz 3,1-7.

<sup>1329</sup> Por. BF, V, 46-48, s. 200-202: „Pierwszy człowiek Adam, kiedy przekroczył w raju nakaz Boży, zaraz stracił świętość i sprawiedliwość, którą został obdarzony i przez to przestępstwo ściągnął na siebie gniew i oburzenie Boże, a dlatego także i śmierć, którą mu Bóg poprzednio zagroził, razem zaś ze śmiercią niewolę pod władzą tego, który potem »miał władzę śmierci, to jest diabła« (Hbr 2, 14), i przez winę tego przestępstwa cały Adam co do ciała i co do duszy zmienił się na gorsze. (...). »Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć. Stąd na wszystkich ludzi śmierć przeszła, ponieważ wszyscy zgrzeszyli« (Rz 5,5). (...) Grzech Adama – mający jeden początek i przekazany wszystkim ludziom przez rodzenie, a nie przez naśladowanie, który obciąża każdego jako jego własny grzech”.

<sup>1330</sup> TŻN, s. 91.

została zniszczona), jednakże to „coś” będące w tej naturze po grzechu Adama nie pozwala Bogu na wylanie łaski, czyli przebóstwienie człowieka. Sytuacja jest więc zdaniem Kosteckiego taka, że Bóg jakby cierpi w grzeszniku, ta miłość Boga, który udziela naturze człowieka istnienia, nie może się w nim zrealizować, wybuchnąć całą swoją mocą, jedynie się tli.

Kostecki nazwał to wydarzenie grzechu „anormalnym stanem ludzkości”<sup>1331</sup>. Takie ujęcie sprzeciwia się nowożytnej myśli europejskiej. Panuje bowiem przynajmniej od czasów oświecenia dość powszechne przekonanie o bezgrzeszności natury człowieka i naturalnej dobroci ludzkiej natury. Na przykład oświeceniowe przeświadczenie J. J. Rousseau, że „człowiek z natury jest dobry, psuje go dopiero towarzystwo ludzi, kultura, która jest zbyt intelektualistyczna. Trzeba wracać do przyrody. Celem wychowania jest stworzenie człowieka »czystej natury«, żyjącego pierwotnym sposobem”<sup>1332</sup>, wyrasta z przekonania, że rodzimy się bez grzechu pierworodnego, że grzech i zło powstają w kręgu złego towarzystwa ludzi, w kręgu kultury i że wystarczy hołdować naturalnym instyktom, uwolnić się od tego złego towarzystwa, a wówczas zło i grzech znikną. Grzech w tej koncepcji jest poza naturą ludzką, znajduje się w kulturze. „Prawdziwy upadek Adama nie jest upadkiem natury, lecz wchłonięciem przez kulturę świata sztuczności i masek. Rousseau nie będzie głosił powrotu do stanu pierwotnego, wie, że to chimera, i proces puszczony w ruch nie da się cofnąć. Natomiast można w kulturze przywrócić utracony blask autentyczności – zaprowadzając właściwe rządy, pod którymi zepsucie nie będzie już możliwe, jak w Sparcie, jak w kalwińskiej Genewie. Oto społeczność zorganizowana w ten sposób, że ludzie odzyskują w niej niewinność stworzeń Bożych, skaza grzechu zostaje starta jak szminka komedianta. Polityka jest prawdziwym imieniem eschatologii”<sup>1333</sup>. Widać więc, że ta idea bezgrzesznej natury człowieka powstała w XVIII-wiecznej Francji, w kręgu oddziaływania Biblii, a jej celem było przewyciężenie prawdy Objawionej

---

<sup>1331</sup> Tamże, s. 62.

<sup>1332</sup> Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 326. Por. J. J. Rousseau, *List do arcybiskupa de Beaumont* [w:] tenże, *Umowa społeczna*, tłum. Anna Rosnerowa, Warszawa 1966, s. 610n. „Podstawową zasadą wszelkiej moralności, zasadą, którą przyjąłem za punkt wyjścia rozważań we wszystkich moich pismach, jest następująca: Człowiek jest istotą z natury dobrą, miłującą sprawiedliwość i ład, nie zna pierwotnego zepsucia ludzkie serce, a pierwsze odruchy naturalne zawsze są prawe. Dowodziłem, że jedyna namiętność, która rodzi się wraz z człowiekiem, czyli miłość samego siebie, jest sama w sobie obojętna w stosunku do dobra i zła; że staje się dobra czy zła wskutek przypadku lub zależnie od okoliczności, w jakich się rozwija. Pokazałem, że wszystkie występki, jakie przypisuje się sercu ludzkiemu, nie są przyrodzone, i przedstawiłem, w jaki sposób to zło powstaje. Prześledziłem, by tak rzec, jego genealogię i wskazałem, że wskutek stopniowego wypaczania się pierwotnej swej dobroci ludzie stają się w końcu tym, czym są”.

<sup>1333</sup> E. Bieńkowska, *Oświecenie – pomiędzy świętym a świeckim*, „Znak” nr 12, 1992, s. 22.

o grzechu pierwotnym; ta idea bezgrzeszności natury człowieka i „braku poczucia grzechu”<sup>1334</sup> jest normą obowiązującą również i dzisiaj. Istnieje również współcześnie bardzo mocne przekonanie o naszej naturalnej dobroci i bezgrzeszności, które usiłuje zagłuszyć głos sumienia i unieważnić moralne fundamenty cywilizacji zachodniej. Modnym hasłem wśród młodego pokolenia staje się powiedzenie: „róbta co chceta”. Dlatego, jak słusznie zauważył J. Salij OP: „Rzecz jasna, za pomocą doktryny, że nadal, również po grzechu Adama, rodzimy się jako istoty bezgrzeszne nie unieważni się tego ogromu zła, które nas trapi. Jedynym, co się osiąga za pomocą takiej doktryny, jest kształtowanie fałszywej świadomości, że źródła tego zła są wyłącznie na zewnątrz, że nie ma ich w nas samych, jako że my przecież urodziliśmy się bezgrzeszni”<sup>1335</sup>.

Ojciec Romuald stwierdził, że niestety, ludzkość jest w „anormalnym stanie”, który jest pochodną grzechu natury człowieka. Ten „anormalny stan ludzkości” Kostecki opisuje w ten sposób: „przyglądając się ludzkości zarówno w dobie obecnej, jak i w jej pochodzie historycznym, zauważamy coś w rodzaju anormalności”<sup>1336</sup> i tyranii szatana: „grzechy ludzkie sprowadziły na świat tyranię szatana. Bóg poddał za karę – oczywiście do pewnych tylko granic – pod karę złych duchów. Kto grzeszy, zależny jest od diabła, ponieważ diabeł trwa w grzechu od początku (1 J 3,8)”<sup>1337</sup>. Słowa te wprowadzają w istotę grzechu: „człowiek jako najdoskonalsze dzieło Boże powinien być doskonały. Tymczasem obserwując naturę ludzką widzimy, że temu najpiękniejszemu z dzieł Stwórcy brak wewnętrznej harmonii. Zamiast kierować się w życiu rozumem, ludzie w większości przypadków idą za skłonnościami natury

---

<sup>1334</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Reconciliatio et Paenitentia*, Rzym 1984, nr 18: „Wraz z utratą wrażliwości sumienia następuje również zaćmienie poczucia Boga, a kiedy zagubi się ów decydujący punkt wewnętrznego odniesienia, ztraca się także poczucie grzechu. Dlatego właśnie mój Poprzednik, Pius XII, używając zwrotu, który stał się niemal przysłowiowym, oświadczył, że »grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu«. Skąd pochodzi to zjawisko w naszych czasach? Jedno spojrzenie na liczne elementy współczesnej kultury może dopomóc nam w zrozumieniu stopniowego zmniejszania się poczucia grzechu, właśnie z powodu wyżej ujawnionego kryzysu sumienia i poczucia Boga. »Sekularyzm«, który w swej naturze i definicji jest zespołem poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania oraz produkcji, wypaczonego przesytym konsumpcji i przyjemności, nie troszczącego się o niebezpieczeństwo »utrąty własnej duszy«, nie może nie zagrażać poczuciu grzechu. To zagrożenie będzie sprowadzać się coraz bardziej do tego, co obraża człowieka. Ale właśnie tu narzuca się gorzkie doświadczenie, o którym wspomniałem w mojej pierwszej encyklice, że mianowicie człowiek może zbudować świat bez Boga, ale ten świat w końcu obróci się przeciwko człowiekowi. W rzeczywistości Bóg jest początkiem i ostatecznym celem człowieka, który nosi w sobie Boże ziarno. Dlatego właśnie rzeczywistość Boga odsłania i rozjaśnia tajemnicę człowieka”.

<sup>1335</sup> J. Salij OP, *Godność człowieka w perspektywie prawdy o grzechu pierwotnym* [w:] Ch. Schönborn OP, A. Gorres, R. Spaemann, *Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła*, W drodze, Poznań 1997, s. 90.

<sup>1336</sup> TŻN, s. 62. Kostecki cytuje tu Rdz 6,5-7; Jer 13,23; 17,9; Ez 36,26; Prz 22,15; Syr 17,31; 77,3; Iz 64,5-6; Ekl 7,20; Ps 14,2-3; Rz 1,18-32; 3,9-19; 7,14-25.

<sup>1337</sup> TŻN, s. 64.

zmysłowo-uczuciowej; zamiast dawać pierwszeństwo miłości dobru szlachetnemu – nadmiernie lgną do dóbr użytecznych i przyjemnych. To właściwie stanowi źródło wykroczeń, o jakich mówią tak autorzy natchnieni, jak i historia ludzkości oraz nasze osobiste obserwacje. Ten pełen cieni obraz ludzkości nasuwa następującą refleksję: musiało nastąpić coś, co nadwyreżyło najpiękniejsze dzieło Boże – człowieka. Trudno bowiem przypuścić, ażeby Bóg był bezpośrednim sprawcą tych braków, ażeby z jego rąk mogło wyjść dzieło tak niewykończone i nieuporządkowane. (...) Można więc z tego wnioskować (różnego rodzaju nędze i braki), że rodzaj ludzki musiał w jakiś sposób zawinąć i to jest źródłem ten anormalności, jaką widzimy u ludzi. Z tej anormalności, którą nie tylko obserwujemy, ale i przeżywamy ją na co dzień, i która w wielu wypadkach jest przyczyną powikłań życiowych, tragedii osobistych i społecznych (...) że coś musiało zająć między Stwórcą a stworzeniem”<sup>1338</sup>. Grzech pierwszych rodziców polegał na nieposłuszeństwie i dokonał się w przede wszystkim w sferze władz duchowych Adama. „Grzech pierwszych rodziców nie mógł być się dokonać w sferze zmysłowej, gdyż (...) natura ludzka była uporządkowana i władze zmysłowo-uczuciowe poddane były całkowicie rozumowi i woli. Pierwszy nasz ojciec nie podlegał nieuporządkowanym poruszeniom zmysłów, wymykających się spod kontroli rozumu (Rdz 2,15-17)”<sup>1339</sup>.

Nieposłuszeństwo Adama tłumaczył Kostecki tym, że „człowiek, nawet najdoskonalszy i najbardziej utwierdzony w dobrem, pozostaje zawsze istotą ograniczoną, zmienną w swej woli; dlatego może zawsze – dopóki nie zetknie się »twarzą w twarz« z Najwyższym Dobrem lub nie dostąpi szczególnego przywileju bezgrzeszności – nie dostosować się do normy moralnej, która znajduje się poza nim i której jako stworzenie z natury podlega. Pierwsi rodzice, mimo wysokiego stanu duchowo-moralnego, w jakim znajdowali się po stworzeniu świata, pod wpływem wewnętrznej pokusy szatana, którego symbolem jest wąż, przekroczyli przykazanie Boże, dane im specjalnie jako próba wierności, szansa utrwalenia się w stanie doskonałości pierwotnej (Rdz 3,1-13)”<sup>1340</sup>.

Kostecki, idąc za Akwinatą (STh, 2-2, q. 163-165) określił istotę owego grzechu pierwszych rodziców, grzechu nieposłuszeństwa i pychy, w następujący sposób, „że pragnęli upodobnić się do Boga w znajomości dobra i zła. Chcieli sami decydować

---

<sup>1338</sup> Tamże, s. 65.

<sup>1339</sup> Tamże.

<sup>1340</sup> Tamże, s. 66.



o tym, co jest dobre a co złe, i o własnych siłach przyrodzonych osiągnąć cel ostateczny. Pragnęli więc osobistego uświęcenia, ale w sposób nieodpowiedni. Z tej pychy zrodziło się nieposłuszeństwo prawu Bożemu. Grzech pierwszych rodziców przypomina grzech upadłych aniołów, którzy również pragnęli dojść do celu ostatecznego o własnych siłach, bez pomocy łaski Bożej<sup>1341</sup>. Grzech Adama był o tyle straszny i niezrozumiały, że został popełniony z całą świadomością i dobrowolnością, gdyż pierwsi rodzice mieli jasne poznanie dobra i zła. Kostecki był świadomy, że grzesząc pychą, „odwrócili się oni duchowo od Boga, a to pociągnęło za sobą konsekwencje, które ciężą i ciążyć będą nad ludzkością do końca świata. Przez utracenie sprawiedliwości pierwotnej zarówno dla siebie, jak i dla swych dzieci utracili to, co było przeznaczone dla ludzkości, której stanowili początek. Przez ich grzech osobisty ludzkość została pozbawiona najcenniejszego daru – sprawiedliwości pierwotnej – i weszła w stan »nieposiadania tej sprawiedliwości«, a więc w stan grzechu. Stąd nazwa »grzech pierworodny«, czyli grzech związany z początkiem naszego istnienia, z grzechem naszych rodziców”<sup>1342</sup>. Taki wniosek wyprowadził Kostecki na podstawie głębokiej analizy Biblii i Tradycji<sup>1343</sup>. Upadek pierwszych rodziców ukazuje, że pierwotna przyjaźń z Bogiem została poddana strasznej próbie. Grzech zaistniał nie dlatego, że Bóg był zły i zazdrosny o swoją doskonałość, lecz dlatego, że człowiek sam z siebie chciał być jak Bóg. „Do istoty grzechu należy udział woli – *volunatrium* – a więc pewnego rodzaju dobrowolność”<sup>1344</sup>. Człowiek w swojej bezgrzesznej dotąd naturze chciał dobrowolnie stać się równy Bogu. Niepojęta to tajemnica. A przecież status człowieka jako stworzenia określał, że nie był on powołany sam z siebie (ze swej natury) do równości z Bogiem. Uczestnictwo w Bogu przywrócił dopiero Chrystus przez łaskę przebóstwiającą na nowo człowieka. Po drugie, kusiciel Ewy, diabeł, nie jest antybogiem, lecz duchem stworzonym, który wcześniej na mocy własnego wyboru odwrócił się również od Boga, nienawidzi Go i wciągnął w tę nienawiść do Boga ludzi. Tak więc, zdaniem Kosteckiego „grzech pierworodny to brak sprawiedliwości pierwotnej”<sup>1345</sup>.

---

<sup>1341</sup> Tamże, s. 66-67.

<sup>1342</sup> Tamże, s. 67.

<sup>1343</sup> Interesująca analiza Biblii oraz Tradycji Kościoła odnośnie grzechu znajduje się w: TŻN, s. 62-69.

<sup>1344</sup> TŻN, s. 73.

<sup>1345</sup> „Ten brak jest u nas zawiniony z racji łączności z pierwszym ojcem. (...) Adam na skutek odwrócenia się od Boga przez grzech osobisty utracił łaskę uświęcającą i dary pozanaturalne. W naturze jego powstał nieporządek, załamała się pierwotna harmonia i w takim stanie natura ludzka przechodzi na każdego z nas, potomków Adama. (...) Ten brak spowodował odwrócenie się od Boga oraz nieporządek we władzach zmysłowo-uczuciowych, noszący nazwę »pożądliwości«. (...) Grzech pierworodny należy

Jeśli chodzi o skutki grzechu pierworodnego dotyczące życia wiecznego ludzi (dzieci, umyślowo niedorozwinięci) umierających w tym stanie (np. bez chrztu), Kostecki bardzo głęboko ujmuje ten problem: „Dzieci zmarłe bez chrztu z chwilą śmierci otrzymują od Chrystusa, jako owoc Jego odkupienia, całkowite zwycięstwo nad nieporządkiem wprowadzonym do natury ludzkiej przez grzech pierworodny, a przy końcu świata zwycięstwo nad śmiercią przez zmartwychwstanie. Natura ludzka w swej istocie pozostała sobą, i dlatego dzieci po śmierci będą mogły poznawać Boga jako swego Stwórcę i kochać Go w sposób naturalny ponad wszystko. To będzie ich naturalne szczęście, które wzmoże się jeszcze bardziej z chwilą zmartwychwstania. Bo przy końcu świata dzieci zmarłe bez chrztu zmartwychwstaną razem ze wszystkimi, odniosą całkowite zwycięstwo nad śmiercią fizyczną. To będzie dla nich drugi dar Chrystusa Odkupiciela. Śmierć jako kara za grzech, zostanie zwyciężona przez powszechne ciało zmartwychwstanie, mocą zmartwychwstania Chrystusowego”<sup>1346</sup>.

Trzeci stan, opisany przez o. Romualda Kosteckiego, czyli odzyskanie utraconej łaski, dotyczy całego dzieła Chrystusa-Zbawcy ludzkości<sup>1347</sup>. Ludzkość na skutek grzechu pierworodnego oraz grzechów osobistych straciła łaskę uświęcającą i inne dary,

---

zaliczyć do kategorii *jakości*. Jest to bowiem stałe rozprzężenie w naturze człowieka, wynikające ze zniszczenia pierwotnej harmonii, stała słabość natury: *lanquor naturae*. Grzech pierworodny jest gatunkowo jeden u wszystkich potomków Adama. Jedność ta wynika z jedności przyczyny, z braku sprawiedliwości pierwotnej. (Podmiotem grzechu pierworodnego jest dusza ludzka. Najpierw sama jej istota, następnie władze duszy, zależnie od ich związku z istotą duszy – a więc władze duchowe: rozum i wola, następnie władze niższe [szczególny brak harmonii pierwotnej we władzach służących do przekazywania natury, przyp. autora]). Skutki grzechu pierworodnego dotyczą życia doczesnego i wiecznego. (...) Nie umniejszając natury co do jej istoty, grzech pierworodny zabrał łaskę z całym nadprzyrodzonym organizmem cnót i darów Ducha Świętego, jak i dary pozanaturalne. (...) To odwrócenie się od celu ostatecznego pociągnęło za sobą zakłócenie harmonijnego stosunku między wyższą a niższą częścią natury. W naturze ludzkiej powstał nieporządek i osłabienie moralnych sił człowieka. Teologia tradycyjna, poczynając od św. Bedy, mówi o czterech ranach: (...) rana ignorancji (*vulnus ignorantiae*) – zadana rozumowi w jego funkcji poznawania prawdy praktycznej. To zaciemnienie dotyczy przede wszystkim prawd moralnych i praktycznych. (...) Rana nieświadomości paraliżuje do pewnego stopnia cnotę roztropności, kierowniczkę wszystkich cnót moralnych, a przez to całego życia ludzkiego. (...) Grzech pierworodny wolę zranił w tym znaczeniu, że została ona wytrącona z równowagi w stosunku do dobra (*vulnus malitiae*). Odwrócona od Boga, dobra nieskończonego, skierowała się ku sobie, obierając nasze »ja« za główny przedmiot miłości, co jest wielkim nieporządkiem. (...). Władze zmysłowo-uczuciowe, zarówno popędliwe, jak i pożądcze, również doznały wstrząsu (*vulnus infirmitatis*). Najbardziej odczuwalna »rana pożądlivości« (*vulnus concupiscentiae*) zasadzająca się na wytrąceniu z równowagi naturalnego pożądanego dóbr przyjemnych. Dodać należy, że rany spowodowane grzechem pierworodnym zaogniają się wskutek grzechów osobistych. Brak pierwotnej sprawiedliwości odbija się także na ciele, które stało się cierpiętliwe i podległe śmierci. Śmierć jest więc skutkiem grzechu pierworodnego. Niedomagania dotyczące ludzkość są skutkiem grzechu pierworodnego i mają charakter kary. Grzech pierworodny okaleczył więc naturę ludzką, sprowadził na nią pewien stan osłabienia i schorzenia, co utrudnia nam życie nadprzyrodzone” (TŻN, s. 76-81).

<sup>1346</sup> TŻN, s. 84-85. Dodać należy uwagę, że Kostecki szeroko omawia również próby nowego tłumaczenia początku ludzkości oraz grzechu pierworodnego w TŻN, s. 90-102.

<sup>1347</sup> TŻN, s. 108-139.

znalazła się w sytuacji tragicznej (*massa perditionis*). „Ten ogrom nędzy poruszył miłosierdzie Boże”<sup>1348</sup>. Św. Paweł w skrócie tak charakteryzuje całą historię zbawienia: „Natomiast Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska, aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (Rz 5,20-21). Chrystus Zbawca w obfitości przywrócił łaskę jako najważniejszy czynnik jednoczący z Bogiem, zniszczył potęgę grzechu. Jak słusznie zauważa Ch. Schönborn: „Trzeba znać Chrystusa jako źródło obfitości łaski, aby zobaczyć rozmiar grzechu Adama. Dopiero po objawieniu ceny, zapłaconej za nasze odkupienie, mogło wyjść na jaw, »jaką wagę ma grzech« (Anzelm z Canterbury). Nauka o grzechu pierwotnym stanowi zatem »odwrotną stronę« dobrej nowiny, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich ludzi”<sup>1349</sup>.

Czwarty stan, stan ludzkości odradzającej się, który opisał KostECKI, można nazwać stanem naszej osobistej współpracy z Chrystusem – Zbawcą, prowadzącym ludzkość do celu ostatecznego – zjednoczenia z Trójcą Świętą<sup>1350</sup>. Zdaniem dominikańskiego mistrza to od stopnia naszej współpracy z łaską, rozlewającą się z istoty duszy poprzez cnoty na wszystkie władze i ciało poszczególnego człowieka (każdy najmniejszy akt człowieka ma wówczas wartość zbawczą) zależy stopień uczestnictwa w wewnętrznym życiu Boga. „Chcąc tedy zaszczepioną w nas łaskę zachować, rozwinąć do pełni doskonałości i wytrwać w niej do końca, należy z jednej strony wydać walkę grzechowi, czyli ustawicznie umierać temu, co złe, równocześnie zaś, w sposób pozytywny, rozwijać w sobie szlachetne strony człowieczeństwa przez nabywanie cnot”<sup>1351</sup>.

O grzechach osobistych jako sprzeniewierzeniu się Bogu w przestrzeni natury i łaski u poszczególnego człowieka KostECKI mówił w wielu miejscach, przy okazji omawiania tematu natury i łaski<sup>1352</sup>, przy okazji omawiania tematu skutków działania łaski uświęcającej, jakim jest usprawiedliwienie grzesznika<sup>1353</sup>, oraz przy okazji

---

<sup>1348</sup> Tamże, s. 103.

<sup>1349</sup> Ch. Schönborn OP, A. Gorres, R. Spaemann, *Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 72.

<sup>1350</sup> TŻN, s. 140-155.

<sup>1351</sup> Tamże s. 143.

<sup>1352</sup> Tamże, s. 26-102.

<sup>1353</sup> Tamże, s. 238-289.

omawiania zagadnienia cnót<sup>1354</sup>. Grzech stanowi negatywny aspekt życia ludzkiego w jego wymiarze osobistym i społecznym. Z uwagi na zachowanie proporcji

---

<sup>1354</sup> TWB, s. 58-66; 156-160; 266-276. Por. interesujące studium na temat grzechu jako sprzeniewierzenia się cnocie w przestrzeni natury i łaski w: ks. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 470-485: „Jak zauważyliśmy, św. Tomasz, określając cnotę, bardzo często korzysta z definicji św. Augustyna: »cnota to jakość, która czyni dobrym tego, kto ją posiada« (*virtus est qualitas quae facit bonum habentem*), toteż szukając definicji wady, również odwoła się do biskupa Hippony, który w swoim dziele *De perfectione iustitiae* (cap. 2, PL 44, 294; STh, 1-2, q. 71, a. 1) podaje, iż »wada to taka jakość, która duszę czyni złą« (*vitium est qualitas secundum quam malus est animus*). Tutaj od razu widać wyraźnie, że Akwinata zamierza rozpatrywać nie tyle braki fizyczne, takie jak np. ślepotę, paraliż, jakiegokolwiek kalectwo – czy te obszary estetyki, gdzie mamy do czynienia z brakiem smaku i wrażliwości na piękno – ale wady moralne. One bowiem, będąc trwałym przysposobieniem do czynności niezgodnych z naturą ludzką stanowią zaprzeczenie cnoty. »Cnota polega na dobrym przysposobieniu danego jestestwa zgodnie z jego naturą. Dlatego wada to przysposobienie wbrew naturze«: *contra in quod convenit naturae* (STh, 1-2, q. 71, a. 2c). Ów brak przysposobienia odpowiadającego naturze sprzeciwia się jednak nie tylko cnocie, ale pod jego wpływem może zostać zanegowane celowe ukierunkowanie cnoty i jej odniesienie do dobra powszechnego, do Boga. Teolog nazwie takie zaprzeczenie cnoty »obrazą Boga« i użyje terminu »grzech«, *peccatum*, etyk natomiast, biorący pod uwagę, że fakt ten sprzeciwia się rozumowi, będzie mówił o nieuporządkowanym czynie. Sam Akwinata zwraca na to uwagę, gdy omawia określenie grzechu jako czynu wbrew prawu wiecznemu: *a theologis consideratur peccatum praecique secundum quod est offesa contro Deum: a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi* (STh, 1-2, q. 71, a. 6, ad 5.). (...) Jeśli cnota moralna jest sprawnością ułatwiającą wykonanie czynów dobrych, to wada jest także sprawnością w wykonaniu czynów moralnie złych. Z natury swej wada jest pojmowana jako przyczyna powodująca grzechy, a jako przyczyna jest potężniejsza od skutku, chociaż grzech jako taki jest większym złem niż wada. Prawo karze bowiem za czyny, nie za zamiar ich popełnienia. Grzech jest czynem, wada zaś wyraża dopiero pewną skłonność do niego. Wobec tego jasnym się staje, iż jak następstwem cnoty jest dobroć człowieka, tak wada wywołuje jego złośliwość. Miejsce dobroci (*bonitas*) zajmuje właśnie złośliwość (*malitia*), będąca negatywną konotacją jakościowej kwalifikacji człowieka. (...) Wskazane tutaj trzy czynniki sprzeciwiające się cnocie św. Tomasz wymienia już na początku swojego traktatu o wadach i grzechach (*De vitiis e peccatis secundum se*, STh, 1-2, q. 71, a. 1), zmysławiając, jak bardzo dusza ludzka zostaje zraniona i dotknięta niemocą, gdy ulega złu nieuporządkowanego czynu, czyli gdy pod wpływem grzechu rodzi się w niej trwały stan sprawnościowego złego działania, będący wadą. Wada bowiem, to me tylko paraliż władz duszy, które mogłyby tworzyć dobro, »wada jest czymś większym niż choroba lub niemoc«, to odebranie człowiekowi owej trwałej siły, zdolnej go doskonalić i sprawić, iż będzie wydawał dobre owoce swoich czynów, stając się dobrym człowiekiem. Według przywołanych tutaj przez Tomasza słów Cycerona wada duchowa, *vitium animae*, to »stan lub uraz duszy, która przez całe życie cierpi na brak stałości i wewnętrzne rozdarcie. (...). Tutaj z całą mocą trzeba powiedzieć, iż – według św. Tomasza – natura nie jest przyczyną wad, tak jak nie jest przyczyną cnót w ich doskonałości, niemniej podobnie jak cnoty, także i wady ludzkie odnoszą się do natury jako do podłoża, na którym wzrasta ją i które niejako odzwierciedlają. Oczywiście, cnoty skłaniają do tego, co zgodnie z porządkiem rozumu odpowiada naturze, wady zaś sprzeciwiają się, stanowiąc jej swoistą karykaturę. W ten sposób owo przysposobienie do natury, dodatnie w wypadku cnót, a ujemne w wypadku wad, zajmuje miejsce pośrednie między możliwością (*potentia*) a czynem (*actus*). Pod względem oceny faktów nieuporządkowany czyn jest tutaj czymś dramatyczniejszym, aniżeli możliwość dokonania czegoś złego. Bardziej godne nagany jest źle czynić, niż móc źle czynić, podobnie jak jest to w odniesieniu do rzeczywistości, w której lepiej jest dobrze czynić, aniżeli jedynie snuć projekty podjęcia takich czynów. Tomasz mówi: »uczynek jest możliwszy w dobroci lub złości niż przysposobienie, gdyż przyczyna jest możliwsza od skutku«. Pod tym względem nieuporządkowany czyn – a więc grzech – jest w nauce Tomasza czymś tragiczniejszym niż wadliwe przysposobienie ludzkiej natury, chociaż to ono jest źródłem przeciwnych jej uczynków. Przynależność, będące przyczyną czynów w dziedzinie przyczynowości sprawczej więcej znaczy pod względem złości (następstwo wady) lub dobroci (następstwo cnoty), gdyż jest rezultatem wielu czynów, które w następstwie powodują negatywne bądź pozytywne odniesienie do natury. Te rozróżnienia pomagają ją lepiej zrozumieć, dlaczego jeden tylko czyn grzeszny, przeciwny naturze, nie niszczy cnoty jako pewnej i trwałej sprawności. Bowiem jak jeden czyn nie jest w stanie zrodzić przysposobienia wytwarzającego sprawność cnoty czy wady, tak właśnie pojedynczy nieuporządkowany akt nie potrafi jej zniszczyć. Człowiek mający cnotę, popełniając uczynek grzeszny, może ją jednak utracić w wypadku, gdy jest to cnota nadprzyrodzona, która wyklucza równoczesne całkowite odwrócenie się człowieka od celu ostatecznego. Wniosek Akwinaty jest tu następujący: »grzech śmiertelny nie

w niniejszej rozprawie podano wyżej jedynie wskazane odnośniki w publikacjach ojca Romualda odnośnie grzechów osobistych jako sprzeniewierzenia się Bogu w przestrzeni natury i łaski.

To zagadnienie grzechu zostało wyodrębnione w ostatnim paragrafie piątego rozdziału niniejszej rozprawy, aby ukazać pełniej jego istotę jako „odwrotną stronę” *misterium* łaski w nauce Kosteckiego. Grzech jest przede wszystkim sprzeniewierzeniem się Bogu w przestrzeni natury i łaski. Spowodował utratę łaski i „zranił” naturę, w związku z tym powinien – zdaniem Kosteckiego – znaleźć właściwe miejsce w traktacie o łasce w czterech przedstawionych segmentach tematycznych. Dopiero wówczas można zrozumieć jego istotę i zakres oddziaływania, odczuć, jak trudno było wyzwolić się z jego sidła oraz zobaczyć jaśniej szatańskie oblicze *misterium iniquitatis*. Można oczywiście ukazywać problematykę grzechu na początku omawiania działania łaski uświęcającej w człowieku. Można mówić o nim przy okazji innych traktatów teologicznych. Jednakże w takiej przedstawionej kolejności rozdziałów i paragrafów, w takim świetle wszystkiego, co zostało powiedziane o łasce Bożej i o grzechu, lepiej widać jego odrażającą i bezsensowną rzeczywistość – jako radykalnego sprzeniewierzenia się Bogu Miłości w przestrzeni natury i łaski. Widać również, że nie jest to rzeczywistość aż tak straszna, na której należałoby się najmocniej koncentrować.

## **Podsumowanie**

Ostatni rozdział niniejszej pracy ukazał działanie łaski jako najważniejszego czynnika jednoczącego poszczególnego człowieka z Bogiem oraz działanie grzechu jako najważniejszego, negatywnego i destruktywnego czynnika tego zjednoczenia, według nauki Kosteckiego. Człowiek jest fundamentalnie w swojej naturze otwarty na dobro powszechne – Boga. Dopiero w perspektywie natury i łaski może rozwinąć się doskonały człowiek. Zło nie należy do pierwotnych elementów naszej egzystencji,

---

może współistnieć z cnotami wlanymi», ponieważ odmienny jest tutaj stosunek tego nieuporządkowanego czynu do przyczyny cnót, które w przypadku cnót nabytych wytworzyły swoje przysposobienie dzięki wielości czynów ludzkiego wysiłku. Cnoty nadprzyrodzone – jak mieliśmy to okazję poznać – są darmowymi aktami łaski Bożej, dlatego czyn całkowicie przeciwny miłości do Boga jest ich przekreśleniem. Jednak grzech, który »nie wyklucza ani nie zmniejsza tej sprawności, jaką jest miłość czy jakakolwiek inna cnota, ale jedynie stawia przeszkodę w jej czynności«, zwany dlatego grzechem powszednim, »może współistnieć z cnotami wlanymi, jak i nabytymi«. Ten tok myśli Akwinaty wydobywa fakt, że sprawność nie zmniejsza wolności człowieka. Wprawdzie powstaje jako skutek powtarzania tych samych czynności, »ale nie zawiera pojęcia czegoś, co działałoby automatycznie«.

jednakże po grzechu pierwotnym człowiek nie jest bezgrzeszny w swej naturze, lecz zło tkwi w samej strukturze natury ludzkiej, nie poza nią. Człowiek nie był ze swej istoty takim, jakim jest teraz, mieszaniną dobrych i złych popędów w nieustannej walce z sobą samym i z otaczającym go światem. Zło nie należało do pierwotnych elementów naszej egzystencji. Grzech pierwotny jest brakiem podarowanej pierwotnie człowiekowi przyjaźni z Bogiem. Adam, pierwszy człowiek, stracił łaskę i inne dary pozanaturalne nie tylko dla siebie, ale i dla wszystkich ludzi. Nie ma istoty ludzkiej poza Maryją, która nie nosiłaby w sobie zniekształcających bliźn grzechowych. Dopiero w świetle łaski niestworzonej i stworzonej widoczna staje się miłość Boża, zbawcze dzieło Chrystusa i mozolna współpraca człowieka w dziele odradzania się na powrót człowieczeństwa i zdobywania pełni doskonałości. Przebóstwiające uczestnictwo w Bogu i organizm nadprzyrodzonych cnót i darów Ducha Świętego może nieustannie pogłębiać zjednoczenie z Bogiem, a tym samym wynieść człowieka do owego stania się „Bogiem przez uczestnictwo. Tak jak wszystkie łaski prowadzą do człowieka, człowiek jest centrum, w którym zbiegają się wszystkie łaski, tak grzech jako »odwrotność łaski« najgłębiej alienuje, wykorzenia człowieka z Bożej rzeczywistości. Grzech najbardziej niszczy człowieka, a jak słusznie mówi Cyryl Aleksandryjski, »szatan nas rozproszył«<sup>1355</sup>. Bóg wzbudził Orędownika, Chrystusa-Zbawcę, który na powrót pojednał nas przez łaskę. Dokładnie o tym mówi Sobór Watykański II w definicji Kościoła: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>1356</sup>. Kostecki miał jasną świadomość, że wszyscy pochodzimy z jednego pnia naturalnego – pierwszych rodziców, Adama i Ewy, oraz z jednego pnia łaski – Chrystusa i Maryi. Ukazuje również prawdę, że tylko Biblia mówi nam o tym, iż podstawowym powodem stworzenia i zbawienia człowieka przez Boga jest miłość Boża. Grzech i zło pojawiły się z naszej winy i tkwią w naszej naturze. „Trzeba poznać Chrystusa jako źródło łaski, aby poznać Adama jako źródło grzechu”<sup>1357</sup>.

---

<sup>1355</sup> H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Znak, Kraków 1961, s. 20-21.

<sup>1356</sup> KK, 1.

<sup>1357</sup> KKK, 388. Jan Paweł II objaśnił głębiej w encyklice *Dominum et Vivificantem* (nr 39), na czym polega cierpienie Boga z powodu naszych grzechów i zwycięstwo Daru łaski: „Pojęcie Boga, jako Bytu absolutnie doskonałego, wyłącza z pewnością wszelki ból pochodzący z braku czy zranienia; jednakże w »głębokościach Bożych« jest miłość ojcowska, która w języku biblijnym wobec grzechu człowieka posuwa się aż do słów: »żał mi, żem stworzył człowieka« (por. Rdz 6,7). (...) Ostatecznie ów niezgłębiony i niewypowiedziany »ból« Ojca zrodzi nade wszystko całą przedziwną *ekonomię miłości odkupieńczej* w Jezusie Chrystusie, ażeby – poprzez *mysterium pietatis* – Miłość mogła się okazać potężniejsza od grzechu w dziejach człowieka. Ażeby zwyciężył »Dar«!”.

## Zakończenie

Przedstawiona praca jest zaledwie wstępnym krokiem ku dalszemu badaniu ogromnej spuścizny teologicznej ojca Romualda Kosteckiego OP<sup>1358</sup> i jego bogatych powiązań z różnymi nurtami charytologicznymi. Z pokorą należy stwierdzić to, co zostało wyrażone w tytule niniejszej rozprawy, że łaska jest w świetle teologii Kosteckiego ogromną Tajemnicą. Plan i zawartość poszczególnych pięciu rozdziałów ukazały jedynie kontury tej osobowej Bosko-ludzkiej, tajemniczej, jednoczącej rzeczywistości. Wydaje się, że w wystarczający sposób zrealizowano w rozprawie trzy najważniejsze zamierzenia: 1. wydobyto z tajemniczego nurtu miłości Trójjedynego Boga łaskę jako niestworzony Dar i stworzoną łaskę jako zasadę jednoczącą człowieka (aniołów) z Bogiem, dającą życie nadprzyrodzone i wprowadzającą w uczestnictwo realne, fizyczne, ale analogiczne w samym Bogu; 2. ukazano bogactwo łaski w jej wymiarze Boskim i wymiarze stworzeń rozumnych; 3. pokazano ściśle powiązanie i współzależność pomiędzy łaską niestworzoną i stworzoną w kontekście chrystologii, eklezjologii, mariologii i antropologii. Daje się zauważyć teocentryzm łaski w ujęciu Kosteckiego objawiający się przede wszystkim w samym otwarciu i łaskowości Boga względem stworzeń rozumnych oraz ich powrocie w Chrystusie do Boga jako celu ostatecznego ich istnienia. W charytologii ojca Romualda można dostrzec równowagę wpływów teologii łaski zachodniej i wschodniej, zwłaszcza w teorii przeobstwienia człowieka i usprawiedliwienia grzesznika.

W niniejszej książce odsłonięto także negatywne tendencje redukcjonistyczne charytologii, do jednej z dziedzin teologii moralnej, oderwanej od pozostałych traktatów teologicznych. Można powiedzieć, że został obalony pewien schemat pojmowania nauki o łasce: o naturze łaski, przyczynach i konieczności łaski. Łaska w ujęciu Kosteckiego to przede wszystkim osobowy niestworzony Dar dla stworzeń rozumnych udzielający się w konkretnej historii zbawienia oraz stworzona nowa „jakość” (*qualitas*) jednocząca stworzenia rozumne z Bogiem (odpowiedź na dar). W pracy nie unikano dyskusji w punktach spornych, takich jak *visio beatifica*, rozumienie dynamizmu łask uczynkowych i wolności człowieka, ograniczanie łaski tylko do jednego ze skutków, mianowicie do usprawiedliwienia grzesznika, pojmowanie podstawowej współzależności łaski stworzonej i łaski niestworzonej,

---

<sup>1358</sup> Ponad 200 jego publikacji podano w bibliografii.

rozległości wpływu łaski na cnoty, dary Ducha Świętego i konkretne czyny człowieka, jako jego aktywną i pełną miłości odpowiedź na Dar Boskiej łaskowości.

Koncepcja łaski Kosteckiego rzuciła zupełnie nowe światło na Kościół: „Przekazywanie ludzkości łaski jest celem założenia Kościoła Chrystusowego: Chrystus (...) ustanowił Kościół jako powszechny sakrament zbawienia; siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich z sobą złączyć, a karmiąc ich Ciałem i Krwią własną uczynić ich uczestnikami swego chwalebego życia”<sup>1359</sup>. Jeżeli Kościół jest dzisiaj nieskuteczny w przekazywaniu łaski, mijają się ze swoim celem, i wszystko powinno być przemyślane w Nim od nowa w fundamentalnym świetle łaski dla współczesnego człowieka.

Nadobfitość łaski – *plenitudo redundantiae* – Maryi objawia jakby w trzech coraz głębszych wymiarach, to, kim jest Maryja jako doskonały stworzony człowiek. Jest Ona przede wszystkim Niepokalanym Poczęciem, Matką Boga i Matką Łaski Bożej. Jest Ona spełnieniem tego, kim stanie się Kościół w swej pełni eschatologicznej oraz poszczególny zbawiony człowiek. Ponieważ całe Jej święte życie oraz wszystkie posługi dzieją się w przestrzeni („orbicie”) Chrystusowej łaski *unii hipostatycznej*, włączona w Kościół Chrystusowy jako pierwsza, powinna być rozważana już w pierwszym rozdziale o Kościele jako Matka Pana i Matka Kościoła, czyli Matka Łaski Chrystusowej, nie tylko jako Towarzyszka Chrystusa w dziele zbawczym, co oczywiście jest również prawdą.

Wreszcie książka ukazała działanie łaski w poszczególnym człowieku. Na tym ostatnim elemencie charytologii najczęściej koncentrują swoją uwagę teologowie piszący o łasce Bożej. Jeśli czyta się ich publikacje, to zazwyczaj jest to systematyczny wykład tego działania łaski u poszczególnych ludzi. Natomiast, zdaniem Kosteckiego, żeby zrozumieć specyfikę zagadnienia łaski Bożej, należy najpierw rozpocząć rozważanie od łask osobistych Chrystusa, gdyż w Nim objawiła się w całej pełni Boska łaskowość, a następnie podążać ku człowiekowi. Ojciec Romuald opisał w swoich publikacjach sferę tajemniczego kręgu działania twórczej miłości Bożej, która jest źródłem i spełnieniem wszystkiego, co istnieje poza Bogiem. Niniejsza rozprawa ukazała również podstawowy kierunek jego dociekań: wszystko, co istnieje poza Bogiem, jest skutkiem Jego uprzedzającej, bezinteresownej miłości, a punktem szczytowym jej promieniowania na poszczególnych ludzi i aniołów jest dzieło łaski

---

<sup>1359</sup> KK, 48.



w Chrystusie i przez Chrystusa, które dokonuje Duch Święty – Serce Trójcy Świętej i Serce ludzkości usynowionej.

Na pytanie, w jaki sposób poszczególne stworzenie rozumne może istnieć i działać w sposób wolny w perspektywie Trójcy Świętej, Kostecki dał następującą odpowiedź: owym „miejszem” realizowania się człowieczeństwa (anielskości) jest stworzona przez Osoby Trójcy Świętej przestrzeń działania łaski Bożej: wzajemnego obdarowywania, dawania i oddawania miłości. Stworzenia rozumne zostały przez łaskę przyjęte do uczestniczenia w tej wymianie życia Trójcy Świętej; uczestniczą w Boskim poznawaniu i miłości. W tej przestrzeni łaski stworzenia rozumne odnajdują swoją wolność i spełnienie. Przez łaskę jednoczącą je z Trójjedynym Bogiem mogą stawać się Bogiem przez uczestnictwo: jedno z Ojcem, ukształtowane przez Słowo i napełnione Duchem Świętym, mogą we wspólnocie z Trójcą Świętą (*koinonia*) być, otrzymywać i dawać. Bóg darmo dopuszcza do udziału w tej miłości, którą jest On jako Trójca Święta.

Kostecki podkreślił, że skoro Bóg jest otwarty na stworzenia rozumne i jest sam w sobie *komunią* Osób Boskich, to człowiek stworzony jako *imago Dei*, uwidacznia w sobie przez naturę i jeszcze bardziej przez łaskę ową Boską *communio*: wspólnotę wymiany życia, poznawania i miłości. Wydaje się być oczywistym, że koniecznym warunkiem uczestniczenia w *komunijnym* życiu Boga jest również *komunijny* charakter samego człowieka, można powiedzieć: *komunijny* charakter natury i łaski. Dlatego ten *komunijny* wymiar człowieka, realizujący się przez przebóstwiające uczestnictwo w życiu Boga oraz poprzez nadprzyrodzony organizm w samym człowieku cnót, darów Ducha Świętego, charyzmatów, stanowi podstawowe życiowe zadanie człowieka. W tym celu istniejemy. Istniejemy, aby przybliżyć się i realizować w sobie to, co istnieje w Bogu. Zdaniem Kosteckiego właśnie w świetle łaski staje się oczywiste to, że Bóg nie jest jedynie niestworzonym Darem, Dawcą łaski, lecz zadaje człowiekowi, poprzez łaskę i cnoty, coś do zrobienia, po to, by Dar ten nie pozostał nadaremny, by otrzymać odpowiedź miłości. Każda łaska dana człowiekowi jest mu równocześnie „zadawana”, uzdalnia i pobudza do współdziałania człowieka z Bogiem, aby mógł on osiągnąć cel ostateczny.

W tej perspektywie dominikański teolog przy omawianiu porządku bytowania naturalnego człowieka i porządku działania łaski, czyli porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego, ich wzajemnego ustosunkowania się oraz współistnienia i współdziałania wyraził pogląd godny podkreślenia, że pomimo pozorów

dualistycznego ujęcia stosunku tych dwóch porządków (autor kroczy śladami podstawowej myśli św. Tomasza z Akwinu) porządek nadprzyrodzony nie tylko nie dyskwalifikuje przyrodzonego (natury), ale go udoskonala, co więcej dopiero w świetle porządku nadprzyrodzonego tłumaczy się pełny wyraz celowości człowieka i zamyka krąg jego odwiecznego przeznaczenia, którego ostateczną realizacją jest bezpośrednia wizja Boga. Ten najwyższy, ostateczny cel człowieka jest jeden i jedyny dla całościowego jego przyrodzonego i nadprzyrodzonego bytowania. Dezaprobuując paralelną uszeregowanie obu porządków, ojciec Romuald stał na stanowisku bezpośredniego, istotnego podporządkowania porządku przyrodzonego względem porządku nadprzyrodzonego w perspektywie udoskonalenia i ostatecznego dopełnienia naturalnego bytowania człowieka w nadnaturalnej sferze bytowania w łasce. Kostecki stwierdził, że w samych fundamentalnych założeniach natury człowieka tkwi przyporządkowanie do nadnaturalnego życia: „Istniejące w duszy zdolności naturalne są podatne na przyjęcie łaski, nie tylko w tym sensie, że nie ma w tym sprzeczności, i że Wszchemoc Boża może to uczynić, lecz że ta »podatność« ma pozytywny fundament w naturze duchowej”<sup>1360</sup>. Wyjaśnił to jeszcze lepiej na przykładzie wrodzonego człowiekowi pragnienia wizji Boga: „Łaska przekształca to naturalne pragnienie nieskończoności w pragnienie i miłość nadprzyrodzoną, czyli pragnienie Boga takim, jakim On jest i jakim się nam objawił”<sup>1361</sup>. Kostecki zakończył w ten sposób, że „natura i łaska wspólnie wytyczają człowiekowi drogę do celu nadprzyrodzonego, jako do czegoś jednego i jedyne. Na tej drodze natura i łaska współdziałają ze sobą i wzajemnie się wspomagają. Zgodne i harmonijne współdziałanie tych dwóch czynników prowadzi do oglądania Boga »twarzą w twarz«, do kontemplacji Trójcy Przenajświętszej, co stanowi sens istnienia istot rozumnych”<sup>1362</sup>. Ta kontemplacja i miłość Trójjedynego Boga odzwierciedlają się w cnotach, darach Ducha Świętego i konkretnych czynach poszczególnego człowieka<sup>1363</sup>. Jeśli tego nie ma, człowiek zawłaszcza sobie łaskę dla siebie i staje się niewdzięcznikiem wobec Boskiej łaskawości. Wychodząc z założenia doktryny tomistycznej, że jak z istoty duszy wpływają władze umożliwiające człowiekowi wolne działanie, tak z łaski uświęcającej, która przebóstwia istotę (bytowość) duszy ludzkiej wpływają cnoty

---

<sup>1360</sup> TŻN, s. 32.

<sup>1361</sup> Tamże, s. 34.

<sup>1362</sup> Tamże, s. 35.

<sup>1363</sup> Zdaniem Kosteckiego cała teoria cnót jest komentarzem do słów św. Pawła: „Tak więc trwają wiara, nadzieja i miłość, te trzy; z nich zaś największa jest miłość” (1 Kor 13,13).

usprawniające działanie człowieka w porządku nadprzyrodzonym w perspektywie bezpośredniego przyporządkowania go do intymnego współżycia z Bogiem, który jest jedynym, godnym człowieka, ostatecznym jego celem. Dzięki temu całościowemu przeobstwieńniu natury i działania człowieka, może on wejść w ścisły kontakt z życiem Boga w Trójcy Świętej, partycypując w intymnych czynnościach wzajemnego poznania i miłowania się Osób Boskich. Na tym właśnie polega tajemnica intymnego współżycia człowieka z Bogiem.

Kostecki omówił szczegółowo rolę poszczególnych cnót Boskich w tym współżyciu z Trójcą Przenajświętszą. Wiara zapoczątkowuje poznanie Boga i usiłuje – pod wpływem daru rozumu – wnikać w tajemnice Jego życia wewnętrznego. Nadzieja rodzi pragnienie osiągnięcia Boga i pod wpływem daru bojaźni Bożej doskonalą się w bezwzględny zaufaniu Jego wszechmocnej Dobroci, dochodząc do pewności osiągnięcia Boga jako celu ostatecznego i źródła swojego szczęścia wiecznego. Miłość sprawia, że człowiek kocha Boga jako Dobro Najwyższe dla Niego Samego, oraz jako swego najmiłosierniejszego Dobroczyńcę – i pod wpływem daru mądrości – w Nim koncentruje wszystkie swoje dążenia, Jemu podporządkowuje wszelkie sprawy życia w relacji ze światem zewnętrznym, w Nim wyczuwa intuicyjnie wartość wszystkiego, jako w pierwszej przyczynie i ostateczny cel wszechrzeczy. Miłość wiąże człowieka najściślej z Bogiem i wprowadza go do tak głębokiej zażyłości z Trójcą Świętą, że nawiązuje z Bogiem węzły rzeczywistej przyjaźni, aktualizujące się we wzajemnej wymianie dóbr, choć tak nieproporcjonalnej relacji obustronnej Stworzenia i Stwórcy. Wprawdzie wszystkie trzy cnoty Boskie łączą nas bezpośrednio z Bogiem, z Jego wewnętrznym życiem, ale miłość łączy głębiej i bardziej intymnie oraz w sposób doskonalszy. Wiara bowiem i nadzieja odnoszą się wprawdzie do Boga, gdyż dzięki nim mamy możliwość poznania i posiadania Dobra Najwyższego, ale miłość osiąga Boga samego po to, by w Nim trwać, a nie po to, by coś od Niego uzyskać. Wiara, chociaż zmierza bezpośrednio do Boga, ale obejmuje Go jakby tylko od zewnątrz, nie przenika jeszcze samych głębin boskiej natury, co uczyni dopiero „światło chwały” w stanie uwielbienia. Nadzieja zmierza do Boga w świetle jeszcze niedoskonałym. Wyższosc miłości polega na tym, że ona udoskonala inne cnoty, skierowując ich akty ku Bogu i nadając im wartość w perspektywie ostatecznego celu. Miłość udoskonala wiarę i nadzieję. Pod wpływem miłości prawdy wiary stają się konkretnymi zasadami związanymi praktyką życia – wiara staje się żywa. Miłość utwierdza pewność nadziei, gdy przez miłość Bóg staje się naszym przyjacielem z bezwzględną pewnością

i bezgranicznym zaufaniem. Miłość wreszcie, towarzysząc każdemu działaniu człowieka, jest dla niego podstawą zasługi na życie wieczne.

Ogarnięty łaską ożywiającą cały nadprzyrodzony organizm cnót, darów Ducha Świętego i charyzmatów, poszczególny człowiek jest pobudzony do konkretnego i nieustannie pogłębiającego się w miłości działania. Można powiedzieć, że ta *komunia* poprzez łaskę zawiera w sobie dwa elementy: zjednoczenie z Bogiem i równocześnie wspólnotę z ludźmi, a nawet z całym wszechświatem. Są one ze sobą najściślej powiązane. W ten sposób człowiek wyzwolony zostaje również z grzechu pychy i egoizmu, szukania we wszystkim samego siebie, i rozumienia własnego bytowania jako istnienia bez Boga czy poza Bogiem, co proponuje dzisiaj nurt humanizmu ateistycznego. Teologia łaski Kosteckiego jest otwarta na dzisiejsze zdobycze nauk przyrodniczych, medycznych i technicznych zajmujących się całym wszechświatem. Włącza je poniekąd do współdziałania i współpracy z człowiekiem w jego dążeniu do wspomnianego ostatecznego celu: „Przy realizacji tego celu (wizji Boga) działa cały wszechświat, wiele istot, a każda na swój sposób sobie właściwy, wypełniając swoje bezpośrednie cele. Stąd wielość i różność celów, ale wszystkie one są sobie podporządkowane i harmonijnie ułożone, tak że stanowią jeden nadprzyrodzony porządek, w którym to, co naturalne jest pochłonięte przez nadprzyrodzone, tak jednak, że i jedno, i drugie pozostają sobą. W historii ludzkości wszystko więc jest Boże i nadprzyrodzone, z wyjątkiem grzechu, wszystko pracuje dla zbawienia człowieka, czyli po to, aby człowiek mógł dojść do zjednoczenia z Bogiem w »wizji uszczęśliwiającej«”<sup>1364</sup>.

Przy docenieniu naturalnych możliwości człowieka Kostecki jednak stale podkreślał nieporównanie wyższą wzniosłość porządku nadprzyrodzonego. Nadprzyrodzona celowość, tak pod względem bytowym, jak i poznawczym pozostanie zawsze owiana tajemnicą i niedostępna ścisłym dociekaniom umysłu ludzkiego. „Człowiek wskutek wyniesienia do poziomu nadprzyrodzonego, przekracza porządek naturalny i pod tym względem wymyka się cię dociekaniom naukowym”<sup>1365</sup>. Człowiek przebóstwiony łaską winien coraz głębiej zanurzać się we wspólnotę z Bogiem i ludźmi oraz całym wszechświatem. Posiada już w sobie ku temu ontologiczne podstawy. Ten wertykalny wymiar łaski jest tylko wtedy skuteczny, kiedy jest równocześnie

---

<sup>1364</sup> TŻN, s. 40.

<sup>1365</sup> Tamże, s. 60.

potwierdzony i przeżywany horyzontalnie, poprzez konkretne czyny miłości bądź poprzez maksymalny rozwój talentów dla dobra wszechświata.

Ten plan Boskiej łaskowości względem człowieka i wszechświata został powzięty w Słowie Przedwiecznym a zrealizowany w tymże Słowie Wcielonym: „Łącząc się osobowo z naturą ludzką, Syn Boży połączył się z całym wszechświatem. Człowieczeństwo Chrystusa jest syntezą wegetatywnego, zwierzęcego i ludzkiego. Przez Człowieczeństwo Chrystusa cały kosmos w swych podstawach został Bogu »poświęcony« i stał się chrześcijański. Z Chrystusem świat otrzymał przeogromne bogactwa nadprzyrodzone, (...) aby zrealizować myśl Bożą, towarzyszącą dziełu stworzenia»<sup>1366</sup>.

Niniejsza książka stanowi skromną odpowiedź na apel papieża Jana Pawła II, aby **przywrócić łasce Bożej prymat** w całej teologii i życiu chrześcijańskim<sup>1367</sup>. Największym darem dla osoby jest bowiem druga osoba, a nie tylko jej „*energie*”, siły czy też sama życzliwość lub łaskawość. W świetle nauki o łasce dominikańskiego teologa możemy zobaczyć jaśniej to, że Trójca Osób Boskich staje się Darem dla człowieka. Przyjęcie zaś tego daru uzdalnia człowieka do niewyobrażalnego zjednoczenia z Bogiem. Człowiek może współdziałać poprzez łaskę, cnoty i dary Ducha Świętego, charyzmaty z Bogiem. Jest to ogromnie ważna kwestia dla obalania współczesnych mitów humanizmu ateistycznego, ułożenia życia tak, jakby Boga nie było.

Powyższe studium, zmierzając do opracowania tytułowego zagadnienia tajemnicy łaski w ujęciu Romualda Kosteckiego OP, uzyskało z konieczności charakter nader ograniczony i domaga się rozwinięcia w wielu kierunkach.

Po pierwsze, wizja łaski w ujęciu Kosteckiego jest tak imponująca, że każdy z rozdziałów mógłby stanowić materiał na odrębną pracę, każdy z pięciu rozdziałów wymaga jeszcze pogłębienia. Tę uniwersalną wizję łaski dominikańskiego teologa streszczają słowa: „Chrystus – źródło łaski uświęcającej ludzkość – jest Darem nieskończonej i niewypowiedzianej łaskowości Bożej, a więc Łaską szczególnego rodzaju. Bóg, zsyłając Syna swego na świat, »aby świat został przez Niego zbawiony« (J 3,17), Ducha Świętego, aby nas wszystkiego nauczył i przypomniał

---

<sup>1366</sup> Tamże, s. 41.

<sup>1367</sup> Łaska jest centralnym pojęciem dla teologii. O przywrócenie dzisiaj jej prymatu apelował papież Jan Paweł II, odwołując się do „*kluczowej zasady chrześcijańskiej wizji życia: zasady pierwszeństwa łaski*” w: Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 38, dz. cyt. Por. Jan Paweł II, encyklika *Dominum et Vivificantem*.

nam wszystko, co nam Chrystus powiedział (por. J 14,26), Bóg Trójca – sam siebie nam oddaje jako najwyższy Dar, abyśmy mogli osobiście uczestniczyć w Jego życiu wewnętrznym i zarazem w Jego szczęściu, tu na ziemi w zaczątku, a w wieczności w całej pełni. »Jeśli kto mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać« (J 14,23). Łaska to sam Bóg w Trójcy Świętej, oddający się człowiekowi; to Chrystus, Zbawca ludzkości, prowadzący ludzkość do celu ostatecznego; to szczególnie dar stworzony – owoc zbawczej ofiary Chrystusa – dzięki któremu wchodzimy w posiadanie Boga”<sup>1368</sup>. Zjednoczenie z Bogiem przez łaskę posiada fundamentalne znaczenie dla życia Kościoła, Maryi oraz wszystkich stworzeń rozumnych (*reditus*), może być zrealizowane w olbrzymim bogactwie przejawów i posiadać niezwykle dynamiczną siłę wynoszącą (*reditus*) stworzenia rozumne do Boga. Studium niniejsze jest jedynie skromnym wkładem do teologii. Wydaje się, że bez pogłębionej refleksji nad łaską jako podstawowym czynnikiem zjednoczenia z Bogiem nie sposób wyobrazić sobie dzisiaj rozwoju teologii, dialogu ekumenicznego z prawosławiem i protestantyzmem, a nade wszystko bez niej nie sposób osiągnąć celu ostatecznego wyznaczonego nam przez kochającego Boga. W świetle charytologii ojca Romualda Kosteckiego OP widać wyraźnie, że o łasce Bożej powinno się mówić najpierw w kontekście osobistych łask Jezusa Chrystusa, ponieważ to On jest Bogiem i Doskonałym Człowiekiem. W Nim najpełniej objawiła się Boska życzliwość i łaskawość, objawił się sam Bóg. To w Chrystusie została dana najpełniej odpowiedź miłości na Dar, najpełniej urzeczywistniło się Człowieczeństwo. To Chrystus jest źródłem łaski uświęcającej stworzenia rozumne, w Nim bije Serce Trójcy Świętej – Duch Święty, który staje się sercem ludzkości usynowionej (odkupionej i usprawiedliwionej). To właśnie Chrystus jest Zbawcą, który prowadzi stworzenia rozumne do celu ostatecznego, Boga od wewnątrz poprzez łaskę Kapłaństwa, a od zewnątrz formując Ciało poprzez łaskę Królewkości. Drugim stopniem objawiania się łaski według koncepcji Kosteckiego jest Ciało Mistyczne Chrystusa, czyli Kościół jako pewnego rodzaju środowisko udzielania łaski. Takie ujęcie łaski (prymat) zasadniczo zmienia nazbyt jurydyczną i „bizantyńską” koncepcję Kościoła. Wszystko, co dzieje się wewnątrz Kościoła, dzieje się wewnątrz ogarniającej wszystkich łaskawości Boskiej, która przebóstwiając, usuwa grzech. Prymat osobistej świętości osiągniętej dzięki łasce

---

<sup>1368</sup> TŻN, s. 7.

oraz fundamentalna prawda, że tak naprawdę to cnoty wierzących budują Kościół, są kluczowe w wizji Kościoła Kosteckiego. Jeśli zaś jest mowa o Człowieczeństwie Chrystusa i Jego Ciele Mistycznym, jakim jest Kościół w kontekście łaski, to oczywiście nadobfitość łask Maryi sprawiła, że stała się Ona nie tylko Matką Bożą i Towarzystką Chrystusa w całym dziele zbawczym, lecz równocześnie Matką Łaski Bożej. Dopiero w ostatniej jakby odsłonie mówić należy o łasce Bożej w kontekście zjednoczenia z Bogiem poszczególnych ludzi. Zwykle ten ostatni wymiar absolutyzowano i ukazywano jako całą naukę o łasce Bożej, co jest oczywistym błędem. Łaska w ujęciu ojca Romualda nie dotyczy więc jedynie czegoś, co można by nazwać życiem nadprzyrodzonym człowieka, nie jest tylko jednym z zagadnień teologii moralnej, ale obejmuje przede wszystkim życie i dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, obejmuje Kościół, Maryję i życie ludzkie od momentu stworzenia aż do osiągnięcia ostatecznego celu – Boga. W planie rozprawy odzwierciedlona została ta uniwersalna wizja łaski Bożej. Wydaje się, że to jest wielki wkład Kosteckiego do teologii, niestety zapomniany przez wiele lat<sup>1369</sup>.

Po drugie, należałoby bardziej szczegółowo ukazać związki dominikańskiego teologa z tradycją szkoły św. Tomasza z Akwinu oraz jego powiązania z wieloma wybitnymi teologami polskimi i zachodnimi jak również wschodnimi, zwłaszcza wpływy teologii ks. A. Żychlińskiego oraz Y. Congara OP i J. H. Nicolasa OP, a także H. de Lubaca. Można również dostrzec wpływy: Pseudo-Dionizego Areopagity, Grzegorza Wielkiego, Jana Chryzostoma, Klemensa Aleksandryjskiego i innych. Koncepcja przebóstwienia człowieka w ujęciu Kosteckiego zasługuje na osobne

---

<sup>1369</sup> Romuald Kostecki OP ukazał centralne zagadnienie teologii chrześcijańskiej – zagadnienie łaski jako głównej zasady zjednoczenia człowieka z Bogiem. Jego dzieło, oparte na nauce św. Tomasza z Akwinu, choć wydaje się być nacechowane pewnym schematyzmem szkoły tomistycznej, to jednak nie oznacza, że mamy tu do czynienia wyłącznie z teologią tradycyjną. Dominikański myśliciel przedstawił przede wszystkim oficjalną naukę Kościoła zawartą w orzecznictwie Magisterium Kościoła. Szerzej omówił doktrynę o łasce św. Augustyna. Ważne miejsce zajęła historia słynnego sporu *de auxillis* z przełomu XVI i XVII wieku, a także przytoczył ważniejsze niekatolickie doktryny dotyczące nauki o łasce. Ta część historyczna nauki o łasce Bożej stanowi pewnego rodzaju zewnętrzne obramowanie, dopełniające całości perspektywy jego charytologii. Kostecki tę część potraktował nieco pobieżnie. Spodziewać by się jednak należało obszerniejszego omówienia nowych kierunków teologii protestanckiej (omówił tradycyjną teologię luteranizmu i kalwinizmu). Pomiął również milczeniem teologię łaski w prawosławiu. Wydawałoby się też bardzo wskazanym nawiązanie do teorii nadprzyrodzoności Dalekiego Wschodu. Wydaje się, że ważne byłoby też zwrócenie uwagi na aktualne dzisiaj aspekty ekumeniczne teologii życia wewnętrznego w kontekście wielkich religii. Trzeba zaznaczyć, że bardzo ważnym momentem w całej recepcji doktryny łaski jest to, że Kostecki wiąże praktycznie wszystkie zagadnienia teologii dogmatycznej i teologii moralnej z zagadnieniem łaski. W tym wierny jest tradycji przedstawiającej tajemnice Boże jako żywotnie powiązane z naszym przeznaczeniem, realnym ukierunkowaniem, dążeniem do celu ostatecznego. Nie omieszkał też nawiązać do praktyki życia wewnętrznego, udzielając często konkretnych wskazówek co do sposobu aktualnej realizacji. Por. TŻN, s. 505-579.

potraktowanie. Po przebadaniu charytologii dominikańskiego dogmatyka nie wydaje się, aby można było w prosty sposób zaszufladkować jego naukę o łasce do tomizmu czy przypisać mu jakiejś jednostronności w badaniach. Interesujące byłoby głębsze przeanalizowanie polemiki Kosteckiego z Granatem w kwestii łaski uczynkowej oraz w kwestii usprawiedliwienia grzesznika. Można tę żywą dyskusję śledzić na kartach jego monografii o łasce: *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*. Wydaje się, że jednym z powodów napisania przez ojca Romualda własnej monografii o łasce była próba udzielenia odpowiedzi na wydaną wcześniej, również monumentalną książkę o łasce ks. prof. W. Granata w ramach VII tomu jego *Dogmatyki*, zatytułowaną *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*<sup>1370</sup>. Słusznym jest interpretowanie głównego nurtu charytologii Kosteckiego, zestawiając razem te dwie pozycje. Znajduje to odzwierciedlenie w ukształtowaniu materiału w niniejszej pracy. Z uwagą zostały omówione niektóre sporne kwestie. Można w owej polemice Kosteckiego z Granatem usłyszeć echa dawnych polemik na temat łaski (dominikańscy tomiści i jezuicy moliniści)<sup>1371</sup>. Obaj autorzy prezentują wyraziście dwa style uprawiania teologii: R. Kostecki OP czerpie z dominikańskiej szkoły teologicznej pochodzącej głównie z Francji, Belgii (C. R. Biluarta OP, R. Garrigou-Lagrange'a OP, czy J. H. Nicolasa OP) oraz ze szkoły niemieckiej (M. J. Scheeben) – opierającej się na nauce Tomasza z Akwinu, ujmującej teorię łaski bardziej z perspektywy trynitarnej i personalistycznej. Natomiast ks. W. Granat ukazuje styl myślenia charakterystyczny dla rzymskiego uniwersytetu „Gregorianum” i niemieckiej teologii. Jest on bardziej eklektykiem. Oczywiście, mówimy tu o poglądach w ramach ortodoksji katolickiej, rozłożenie akcentów jest u obu autorów inne.

Wreszcie po trzecie, na teologię łaski Kosteckiego należy spojrzeć z perspektywy zdecydowanej niechęci do *mysterium iniquitatis*. Dynamiczna rzeczywistość destrukcyjna grzechu oraz działania diabła i Antychrysta objawiają swoje szpetne oblicze dopiero w całościowym oświeceniu ich przez światło łaski ujętej integralnie. Grzech jest odwrotnością łaski we wszystkich jej wymiarach. Taka konfrontacja charytologii Kosteckiego z demonologią ukazuje zaskakujące rezultaty dla dziejów nauki o łasce pojętej integralnie.

---

<sup>1370</sup> Ks. W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1959.

<sup>1371</sup> TŻN, s. 550. Na przykład obaj autorzy inaczej interpretują działanie łask uczynkowych itd.



Specyfika nauki o łasce dominikańskiego teologa polega na umiejętnym modyfikowaniu w jej świetle wszystkich wymiarów teologii: trynitarnego, pneumatologicznego, eklezjalnego, mariologicznego, moralnego, sakramentalnego. Docenia najnowsze osiągnięcia i postulaty nowatorów odnowy teologicznej które przyczyniły się do reorientacji współczesnej teologii (Y. Congar, H. de Lubac, K. Rahner, J. Danielou i inni). Traktuje on bytowanie człowieka ochrzczonego jako całkowicie nowe w łączności z Chrystusem na wzór porządku i jedności w żywym organizmie. Ale to, co najbardziej oryginalne u Kosteckiego, to liczne i ważne nawiązania do teologii łaski ojców wschodnich, greckich a zwłaszcza głębokie nawiązania do nauki o przebóstwieniu<sup>1372</sup>.

Niniejsza rozprawa wskazała na centrum – tajemnicze zjednoczenie z Trójjedynym Bogiem przez łaskę – jako na środek teologicznego okręgu, w który wpisana jest charytologia Kosteckiego. Wskazując na ów środek okręgu, wyraźnie zaznaczono, że dla wszystkich traktatów teologicznych, filozoficznych i innych „moment” łaski jest fundamentalny. Taki był cel niniejszej książki: przedstawienie nauki o łasce Bożej w ujęciu ojca Romualda Kosteckiego OP jako najważniejszego czynnika jednoczącego człowieka z Trójjedynym Bogiem<sup>1373</sup>. Z kolei ilość możliwych promieni wyprowadzona z tego środka (łaska), stanowiących dalszy etap badań jest bardzo duża.

Na koniec, raz jeszcze można wyrazić opinię, że w dobie rodzącej się współczesnej, nowej teologii, przechodzącej jeszcze okres próbny, nauka o łasce

---

<sup>1372</sup> TŻN, s. 23-24; 160-169.

<sup>1373</sup> Dominikański teolog, bazując na głębokiej spekulacji teologicznej, uwzględnia aspekty biblijne i historyczne teorii łaski, już w „Słowie wstępnym” monografii o łasce *Tajemnica życia nadprzyrodzonego* zapowiada główny cel badawczy, będący zarazem punktem centralnym – jest nim tajemnica łaski, jako uczestnictwo człowieka w trynitarnym życiu Boga. Kostecki idąc po linii tendencji soborowych ujmowania zagadnień teologicznych z punktu widzenia biblijnego i historycznego, przedstawia historię zbawczego dzieła Bożego, od pierwotnego stanu człowieka począwszy, poprzez jego upadek ku odkupieniu przez Chrystusa, do obecnego stanu realizowania w sobie przy współpracy z Chrystusem. W Nim dokonuje się Odkupienie, tak indywidualnie, jak przede wszystkim w łączności z całą społecznością Kościoła, Ludu Bożego, dzieci Bożych. Godnym zwrócenia uwagi jest stanowisko autora wobec problematyki grzechu pierworodnego. W głębokim, spekulatywnym studium rozważa samą istotę rzeczywistości łaski, podając tomistyczną jej definicję jako: „uczestnictwo w naturze Boga” – uczestnictwo rzeczywiste (realne), właściwe (formalne), lecz analogiczne. Ponieważ natura jest źródłem działania, człowiek, uczestnicząc przez łaskę w Boskiej naturze, partycypuje w immanentnym akcie Bożego poznania swej nieskończonej Istoty, realizującym się w rodzeniu Syna, oraz w akcie Miłości Ojca i Syna realizującej się w tchnieniu Ducha Świętego. Przez łaskę zatem człowiek uczestniczy w tym, co stanowi wewnętrzne życie Boga. Życie trynitarnie wyraża się posiadaniem Osób Boskich. To jest właśnie rzeczywistość życia nadprzyrodzonego, które uzyskuje człowiek dzięki łasce. Mamy tutaj systematyczny, rzetelny a przy tym jasny wykład doktryny, który dzięki perfekcji sformułowań myśli oraz jasności i komunikacyjności języka pozwala czytelnikowi z łatwością zbliżyć się do głębi tajemnicy łaski. Uczestnictwo w życiu samego Boga przebóstwia całe życie człowieka, usprawnia do życia Człowieczeństwem Chrystusa i czyni dzieckiem Bożym i dziedzicem Królestwa Niebieskiego.

Kosteckiego zajmuje miejsce godne szczególnej uwagi. Ukazuje ona nową szansę powrotu do tożsamości współczesnego człowieka poprzez łaskę, objawia możliwość bycia twórczym w sposób naprawdę Boski już tu na ziemi, a w całej pełni w życiu wiecznym. Nie tak, jak chce współczesny humanizm ateistyczny, aby stawać się coraz bardziej samowystarczalnym, urządzić świat bez Boga i stać się niewolnikiem tego świata.

Charytologia Kosteckiego przypominała o fundamentalnej wolności i przeznaczeniu człowieka, dzięki którym można spokojnie pielgrzymować ku Królestwu, wykraczającemu poza horyzont czasu. Jednocześnie chroni przed niebezpieczeństwem nadużywania wolności oraz destrukcją grzechu i diabła (Antychrysta), odsłaniając ponad nimi Chrystusa, Światłość świata, która nie jest dziełem ludzkim ani urojeniem umysłu. Takie właśnie powiązanie przez łaskę wszystkich traktatów pozwala, zdaniem Kosteckiego, rozumowi ludzkiemu pozostać ludzkim, a zarazem przebóstwionym w sposób niewyobrażalny Bogiem. Wówczas nihilizm i relatywizm jawią się jako nurty wypierające się rozumności. Wówczas dopiero człowiek uczy się bycia pokornym wobec tego, co istnieje ponad nim i w kierunku którego jest on naturalnie nastawiony. Można stwierdzić, że nauka o łasce Romualda Kosteckiego OP to nowoczesny i imponujący traktat, mogący posłużyć jako skuteczne *antidotum* na bezbożność, anormalność i dewiacje.

## Bibliografia

### I. Źródła podstawowe

Publikacje ojca profesora Romualda Kosteckiego OP:

1. *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Pax, Warszawa 1975.
2. *Tajemnica współżycia z Bogiem*, WAM, Kraków 1983.
3. *Stosunek natury do łaski*, Studia Theol. Vars., 8 (1970), nr 2, s. 93-108.
4. *Świętość Chrystusa, Głowy Ciała Mistycznego. Studium spekulatywno-dogmatyczne*, Pallottinum, Poznań 1952.
5. *Ten Który Jest i Jego dzieło*, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, t. 1 i 2, Kraków 1973.
6. *Świętość Najświętszej Maryi Panny*, Poznań 1939.
7. *Świętość Najświętszej Maryi Panny*, Kielce 1947.
8. *Tajemnice serca*, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1982.
9. *Sakrament Pokuty*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1963.
10. *Nowe prawo i łaska* [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 14, Veritas, Londyn 1973.
11. *Pełnia łaski Maryi* [w:] *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 231-246.
12. *Boże Macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny*, Veritas, Londyn 1955.

### II. Źródła w porządku chronologicznym

Publikacje ojca profesora Romualda Kosteckiego OP w porządku chronologicznym:<sup>1374</sup>

1. *Jeden dzień u grobu św. Teresy (kilka luźnych spostrzeżeń i uwag)*, Róża Duchowna, R. 25:1926, nr 6, s. 176-180.
2. *Niepokalana*, Róża Duch., R. 25:1926, nr 12, s. 362-368.
3. Rec. A. G MUROWSKI, *Miłość Boga jako przyjaźń z Bogiem*, Włocławek 1928. Bulletin Thomiste, R. 5:1928, 2 nr 5-6, s. 402.
4. Rec. W. WICHER: *Szymon Stanisław Makowski, teolog moralista polski w XVII w.*, Kielce 1926, Bulletin Thomiste, R. 6:1929, 2 nr 5-6, s. 609.
5. *Błogosławiony Albert Wielki*, Aten. Kapł., R. 16:1930, t. 26, nr 3, s. 225-242.
6. *Chrystus naszym życiem*, Szk. Chryst., R. 1:1930, t. 1, nr 1, s. 30-39.
7. *Dobroć Boża we Wcieleniu*, Szk. Chryst., R. 1:1930, t. 1, nr 6, s. 281-291.
8. Rec. F. A. CAYRE, *La contemplation Augustinienne*, Paris 1927. Szk. Chryst., R. 1:1930, t. 1, nr 4, s. 213.

---

<sup>1374</sup> Opracował chronologicznie: o. Cyprian Jan Wichrowicz, *o. Romuald Wojciech Kostecki OP*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1981-1993*, pod red. ks. J. Mandziuka, ATK, Warszawa 1995, s. 299-304.

9. Rec. W. KIESZKOWSKA, *Boży Chłopczyzna* (Wicio de Fontgallad 1913-1925), W. 1930. Szk. Chryst., R. 1:1930, t.1, nr 6, s. 338.
10. Rec. Abp PICHENOT, *Ewangelia Eucharystii*, P. 1928. Szk. Chryst., R. 1:1930, t. 1, nr 3, s. 151.
11. Rec. R. PLUS: *Eucharistie*, Paris 1930. Szk. Chryst., R. 1:1930, t.1, nr 6, s. 336-337.
12. Rec. J. WORONIECKI, *Pełnia modlitwy*, P. 1924. Szk. Chryst., R. 1:1930, t. 1, nr 3, s. 149-150.
13. *Świętość Chrystusa*. [Streszcz.]. W: *Nasza myśl teologiczna. 1. Pamiętnik pierwszego zjazdu naukowego Polskiego Tow. Teologicznego odbytego we Lwowie roku 1928*, Lw. 1930, s. 74-75.
14. *Opatrzność Boża*, Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 6, s. 248-259.
15. Rec. M. ALANIC, *Sainte Radegonde*, Paris 1930. Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 2, s. 92.
16. Rec. M. W. BERNADOT, *Św. Katarzyna Sieneńska, jej życie, dzieła i nauka*, Lw. 1930, Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 4, s. 184.
17. Rec. J. BIARD, *Les Dons du Saint-Esprit*, Avignon 1930. Szk. Chryst., R. 2:1931, nr 5, s.238-239.
18. Rec. E. BOUGAUD, *Chryścianizm i czasy obecne, Księga I. Wiara i niewiara*, P. 1931, Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 5, s. 236.
19. Rec. W. FOERSTER, *Religia a kształcenie charakteru, dociekania psychologiczne i pedagogiczne wskazania*, P. 1930. Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 6, s. 282-283.
20. Rec. Św. JAN OD KRZYŻA, *Noc ciemności i Pieśń duchowa*, Lw. 1931. Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 6, s. 280-281.
21. Rec. W. MUCHOWICZ, *Przenajświętsza Ofiara. 25 kazań o Mszy św.*, Lw. 1930. Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 4, s. 187-188.
22. Rec. E. C. SCHEEBEN, *B. Alberto Magno, Vescovo e Confessore deli Ordine Dominicano*, R. 1931. Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 4, s. 186.
23. Rec. *Święty Różaniec*, Pińsk 1931. Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 4, s. 186-187.
24. Rec. F. VERNET, *La spiritualité médiévale*, Paris 1929. Szk. Chryst., R 2:1931, t. 2, nr 5, s. 239.
25. Rec. K. WAIS, *Bóg. Jego istnienie i istota*, Lw. 1930. Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 2, s. 94.
26. Rec. C. WALEWSKA, *Biała Siostra z Afryki (z prawdziwych przeżyć)*, P. 1930. Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 5, s. 237.
27. Rec. H. WILMS: *Albert der Grosse*, München 1930. Szk. Chryst., R. 2:1931, t. 2, nr 2, s. 93-94.
28. „*A Słowo ciałem się stało*” (Jan 1,14). (3-cia tajemnica 1-szej części Różańca św.), Róża Duch., R. 31:1932, nr 12, s. 363-366.

29. *Krótki szkic historyczny kultu Alberta Wielkiego*, Szk. Chryst., R. 3:1932, t. 4, nr 3, s. 145-152.
30. Rec. A. DELORNE, *Albert le Grand*, Juvisy 1931. Szk. Chryst., R. 3:1932, t. 5, nr 5, s. 220.
31. Rec. M. GRODZICKA, *Niewiasta mężna, Jenerałowa Jadwiga Zamoyska*, Zakopane 1931 i M. MAŁCUŻYŃSKA, *Jenerałowa Zamoyska jako wychowawczyni*, Zakopane 1931. Szk. Chryst., R. 3:1932, t. 4, nr 1, s. 45-46.
32. Rec. J. HEERINCKX, *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam*, Taurini 1931. Szk. Chryst., R. 3:1932, t. 4, nr 1, s. 46-47.
33. Rec. HENIO, *Dzieje duszy polskiego chłopca (1916-1928)*, P. 1928. Szk. Chryst., R. 3:1932, t. 4, nr 4, s. 210.
34. Rec. J. KORZONKIEWICZ, *Katolicy! Na front!*, Miejsce Piastowe 1932. Szk. Chryst., R. 3: 1932, t. 4, nr 6, s. 305.
35. Rec. J. KORZONKIEWICZ, *Obrzędy Chrztu świętego*, Kr. 1931. Szk. Chryst., R. 3: 1932, t. 4, nr 6, s. 305-306.
36. Rec. K. ROLEWSKI, *Nauka katolicka o małżeństwie. Instrukcja duszpasterska dla obłubieńców*, P. 1930. Szk. Chryst., R. 3:1932, t. 4, nr 6, s. 305.
37. Rec. H. WERYŃSKI, *O chorobie i cierpieniu. (Garść uwag dla zdrowych i chorych)*, Miejsce Piastowe 1932. Szk. Chryst., R. 3:1932, t. 4, nr 6, s. 304-305.
38. *Więcej radości (Odmawianie Różańca źródłem radości)*, Róża Duch., R. 31:1932, nr 8, s. 234-237.
39. *Głos obowiązku – głos Boży*, Szk. Chryst., R. 4:1933, t. 6, nr 2, s. 57-66.
40. *Pokuta jako Sakrament*, Szk. Chryst., R. 4:1933, t. 6, nr 4, s. 159-168.
41. *Pokutę czynmy*, Szk. Chryst., R. 4:1933, t. 6, nr 3, s. 97-108.
42. *Rodzina Maryi wzorem rodzin chrześcijańskich*, Róża Duch., R. 32:1933, nr 9, s. 263-266.
43. *Skrucha*, Szk. Chryst., R. 4:1933, t. 6, nr 6, s. 270-282.
44. „*Szczęśliwego Nowego Roku!*”, Róża Duch., R. 32:1933, nr 1, s. 1-5.
45. *Św. Albert Wielki, Wyznawca, Biskup i Doktor Kościoła*, Lw. 1934. Wydaw. OO. Dominikanów s. 178, IX.
46. *Dlaczego mamy czcić Najśw. Maryję Pannę?*, Róża Duch., R.33:1934, nr 4, s. 130-132.
47. *Kochajmy Najśw. Serce Jezusa!*, Róża Duch., R. 33:1934, nr 6, s. 162-164.
48. *Na czym polega życie wewnętrzne*, Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 9, nr 3, s. 169-179.
49. *Obowiązek radości*, Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 8, nr 1, s. 25-34.
50. *Ordo veritatis. (Życie intelektualne w Zakonie dominikańskim)*, Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 9, nr 1-2, s. 132-158. Toż. Odb. Lw. 1934 (8), s. 28.
51. *Organizm życia wewnętrznego*, Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 9, nr 4, s. 227-236.

52. *Przedmiot i cel nabożeństwa do Najśw. Serca Jezusa*, Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 8, nr 6, s. 241-261. Toż. Odb. Lw. 1934 (8), s. 23.
53. *Przegląd współczesny. [Uwagi o obowiązku pogłębienia wykształcenia religijnego]*, Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 9, nr 6, s. 354-363.
54. *Przegląd współczesny. [Z okazji listu Episkopatu kilka uwag]*, Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 8, nr 4, s. 184-188; nr 5, s. 233-238; nr 6, s. 289-297.
55. Rec. S. MAĆKOWIAK, *Die ethische Beurteilung der Notlüge in der altheidnischen, patristischen, scholastischen und neueren Zeit*, Żółkiew 1933. Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 8, nr 2, s. 95-96.
56. Rec. A. ŻYLIŃSKI, *Wtajemniczenie w umiejętności Świętych*, P. 1933. Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 8, nr 4, s. 189-190.
57. *Różaniec szkołą cnoty nadziei*, Róża Duch., R. 33:1934, nr 9, s. 283-290.
58. *Siedemsetletni Jubileusz Kanonizacji św. Dominika 1234-1934*, Róża Duch., R. 33:1934, nr 7-8, s. 194-199.
59. *Tajemnica Wcielenia a życie wewnętrzne*, Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 9, nr 6, s. 313-330. Toż. Odb. Lw. 1934, s. 20.
60. *Z jakim usposobieniem należy odprawiać rekolekcje*, Szk. Chryst., R. 5:1934, t. 8, nr 2, s. 56-62.
61. „*Co w górze jest szukajcie*”, Róża Duch., R. 34:1935, nr 12, s. 406-409.
62. *Nasza przyjaźń z Bogiem*, Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 11, nr 1-2, s. 5-28 i 97-106. Toż. Odb. Lw. 1935 (8), s. 36.
63. *Ofiara*, Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 11, nr 4, s. 145-156.
64. *Przegląd współczesny. [Listy pasterskie o Kościele A. Hlonda i B. Lisowskiego]*, Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 10, nr 6, s. 414-421; t. 11, nr 1-2, s. 83-89.
65. *Przegląd współczesny. [Potrzeba życia wewnętrznego]*, Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 11, nr 1-2, s. 99-104; nr 3, s. 159-169.
66. Rec. J. V. BAINVEL, *Kult Serca Jezusowego (teoria i rozwój)*, Kr. 1934. Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 10, nr 6, s. 423-242.
67. Rec. O. BOISSIEU, *Życie wewnętrzne w duszach ludzi czynu*, P. 1935. Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 11, nr 6, s. 292-293.
68. Rec. O. FABER, *Dobroć*, O. 1934. Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 10, nr 4, s. 243-245.
69. Rec. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy nawrócenia i trzy drogi*, P. 1934. Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 11, nr 1-2, s. 90.
70. Rec. HAMON, *Żywot św. F. Salezego*, 2 tomy. Kr. 1934. Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 10, nr 1, s. 42-45.
71. Rec. T. TOTH: *Życie piękne i czyste*, Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 10, nr 2, s. 105-106.

72. Rec. H. WILMS, *Die Gottesfreundschaft dem Hl. Thomas*, Oldenburg 1933. Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 11, nr 6, s. 294.
73. Rec. A. ŻYCHLIŃSKI, *Pełnia umiejętności świętych*, P. 1935. Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 10, nr 6, s. 422-423.
74. Rec. A. ŻYCHLIŃSKI, *Tajemnice Słowa Wcielonego. Rozważania teologiczne o niedościgłych bogactwach Chrystusowych według św. Tomasza z Akwinu*, P. 1935. Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 1, nr 6, s. 290-292.
75. *Święty Józef. (Jego świętość i opieka)*, Szk. Chryst., R. 6:1935, t. 10, nr 3, s. 140-154. Toż. Odb. Lw. 1935 (8), s. 16.
76. *Ofiara Chrystusowa*, Szk. Chryst., R. 7:1936, t. 12, nr 1, s. 138-145.
77. *Praca źródłem radości prawdziwej*, Szk. Chryst., R. 7:1936, t. 13, nr 5, s. 269-278. Toż. Odb. Lw. 1936 (8), s. 12.
78. Rec. ŚW. ALFONS LIGUORI, *O urodzinach Pana Jezusa w życiu codziennym*, P. 1935, Szk. Chryst., R. 7:1936, t. 12, nr 1, s. 59.
79. Rec. E. D. JORET, *Recueillement*, P. 1935. Szk. Chryst., R. 7:1936, t. 12, nr 1, s. 5.
80. Rec. G. MARTIN, „Mała Droga” *Dzieciństwa Duchowego według życia i pism św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, Kr. 1936. Szk. Chryst., R. 7:1936, t. 13, nr 1-2, s. 106-107.
81. Rec. L. ROUZIC, *Miłość mocniejsza niż śmierć*, P. 1935. Szk. Chryst., R. 7:1936, t. 13, nr 1-2, s. 104-105.
82. *Ślubowanie młodzieży akademickiej na Jasnej Górze. [Uwagi i refleksje nad słowami ślubowania]*, Szk. Chryst., R. 7:1936, t. 13, nr 1-2, s. 92-101.
83. *Matka a dziecko*, Róża Duch., R. 36:1936, nr 1-2, s. 22-24.
84. *Miłość jako źródło radości*, Szk. Chryst., R. 8:1937, t. 14, nr 1, s. 14-25. Toż. Odb. Lw. 1937 (8), s. 12.
85. Rec. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La predestination des Saints et la grace. Doctrine de Saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques*, Paris 1936. Szk. Chryst., R. 8:1937, t. 14, nr 3, s. 189-190.
86. Rec. A. M. LEPICIER, *La plus belle fleur du Paradis. Considérations sur chacune des invocations des Litanies de la Très Sainte Vierge*, Paris 1936. Szk. Chryst., R. 8:1937, t. 14, nr 5, s. 359-360.
87. Rec. E. MURA, *Le Corps Mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après S. Paul et la théologie dogmatique. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique*, Paris 1934, 2 tomy. Szk. Chryst., R. 8:1937, t. 14, nr 6, s. 421-423.
88. Rec. E. NEUBERT, *Mój Ideal Jezus, Syn Marii*, P. 1936. Szk. Chryst., R. 8:1937, t. 14, nr 5, s. 355.
89. Rec. C. QUINARD, *Saint Joseph*, Paris 1935. Szk. Chryst., R. 8:1937, t. 14, nr 5, s. 363.
90. *Czcijmy Matkę Chrystusową*, Róża Duch., R. 37:1938, nr 5, s. 139-140.

91. *Radości Matki Chrystusowej*, Róża Duch., R. 37:1938, nr 4, s. 108-110.
92. *Smutki Matki Chrystusowej*, Róża Duch., R. 37:1938, nr 3, s. 71-74.
93. *Z Wyżyn Watykanu*, Róża Duch., R. 37:1938, nr 1, s. 8-10; nr 2, s. 38-41.
94. *Źródło pokoju Chrystusowego*, Szk. Chryst., T. 9:1938, t. 17, nr 3, s. 100-111.
95. *Świętość Najświętszej Maryi Panny*, P. 1939. Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, s. 53. Toż., Wydaw. Verbum, Kielce 1947, s. 45.
96. „*Abyście się społecznie miłowali*”, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 9, s. 9-14.
97. *Dlaczego świętość?*, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 4, s. 10-13.
98. *Nowe serce!*, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 7, s. 10-14.
99. *O przeszkodach w miłości Bożej*, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 10, s. 9-19.
100. *Patrzeć okiem Bożym*, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 6, s. 10-18.
101. *Pomnażać miłość Bożą*, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 12, s. 9-18.
102. *Poświęcenie się Niepokalanemu Sercu Marii*, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 1-2, s. 17-22, 31-35.
103. *Przygotowanie gruntu pod miłość Bożą*, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 11, s. 11-25.
104. *Przyjaźń z Bogiem*, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 8, s. 14-21.
105. *Spoleczna wartość świętości*, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 5, s. 8-12.
106. *Świętość „nowoczesna”*, Głos Karmelu, R. 15:1946, nr 3, s. 18-24.
107. *Modlitwa*, Głos Karmelu, R. 16:1947, nr 5, s. 17-23; nr 6, s. 8-14.
108. *Pokój wewnętrzny*, Głos Karmelu, R. 16:1947, nr 2, s. 12-16.
109. *Różaniec jest modlitwą, ustną i myślną*, Róża Duch., R. 49:1947, nr 7-8, s. 101-104.
110. *Sens Fatimy – Fatima*, Róża Duch., R. 49:1947, nr 1-4, s. 14-16; nr 5, s. 58-60; nr 6, s. 89-91; nr 7-8, s. 121-122; nr 9, s. 153-154; nr 10, s. 181-182; R. 50:1948, nr 1, s. 23-27; nr 2, s. 52-53.
111. *Znaczenie objawień w Fatima*, Wydaw. OO. Karmelitów Bosych, 8, Kraków 1947, s. 115.
112. *Dlaczego tomizm?*, Pol. Sacra, R. 1:1948, nr 3-4, s. 333-336.
113. *Modlitwa różańcowa*, Wydaw. Verbum, 8, Kielce 1948, s. 112.
114. Rec. A. ŻYCHLINSKI, *Teologia życia wewnętrznego*, Kielce 1947. Głos Karmelu, R. 17:1948, nr 6, s. 32.
115. *Świętokradztwo*, Róża Duch., R. 50:1948, nr 7, s. 207.
116. „*Błogosławieni czystego serca*”, Róża Duch., R. 51:1949, nr 4, s. 103-104.
117. „*Błogosławieni, którzy cierpią...*”, Róża Duch., R. 51:1949, nr 6, s. 167-169.
118. „*Błogosławieni ubodzy duchem*”, Róża Duch., R. 51:1949, nr 3, s. 66-67.
119. *Najśw. Maria Panna na tle dogmatów*, Król. Ap., R. 35:1949, nr 5, s. 67- 68; nr 6, s. 84-86.
120. *Najżywotniejsze pragnienie*, Król. Ap., R. 35:1949, nr 8, s. 117-118.
121. *Niepokalane Serce Marii*, Róża Duch., R. 51:1949, nr 7-8, s. 208-209.



122. *Okolo uroczystego ogłoszenia dogmatu o wniebowzięciu*, Róża Duch., R. 51:1949, nr 12, s. 341-342.
123. *Pokój Chrystusowy*, Głos Karmelu, R. 18:1949, nr 6, s. 7-13.
124. *Poświęcenie się Niepokalanemu Sercu Marii*, Róża Duch., R. 51:1949, nr 9, s. 243-244.
125. *Przyjaźń z Bogiem*, Król. Ap., R. 35:1949, nr 12, s. 180-181.
126. *Tajemnica śmierci*, Król. Ap., R. 35:1949, nr 11, s. 161-163.
127. *Wolność dzieci Bożych*, Głos Karmelu, R. 18:1949, nr 7-8, s. 15-21.
128. *Dobre i złe radości*, Głos Karmelu, R. 19: 1950, nr 3, s. 9-17.
129. *Dobre i złe smutki*, Głos Karmelu, R. 19:1950, nr 5, s. 9-14.
130. „*Eutrapelia*”, Król. Ap., R. 36:1950, nr 2, s. 28-29.
131. *Maria – Matka pięknej miłości*, Król. Ap., R. 36:1950, nr 5, s. 68-69.
132. *Matka Chrystusowa*, Róża. Duch., R. 52:1950, nr 2, s. 36-37.
133. *Matka łaski Bożej*, Róża Duch., R. 52:1950, nr 3, s. 67-69.
134. *Matka niepokalana*, Róża Duch., R. 52:1950, nr 4, s. 101-102.
135. *Matko najczystsza*, Róża Duch., R. 52:1950, nr 5-6, s. 149-150.
136. *Matko najmiłsza*, Róża Duch., R. 52:1950, nr 9, s. 274-275.
137. *Matka najśliczniejsza*, Róża Duch., R. 52:1950, nr 7, s. 178-180.
138. *Matko przedziwna*, Róża Duch., R. 52:1950, nr 11, s. 306-307.
139. *Nauka. Jej istota, cel i posłannictwo*, Król. Ap., R. 36:1950, nr 7-8, s. 104-105.
140. *Przyczyna naszej radości*, Król. Ap., R. 36:1950, nr 9-10, s. 147-149.
141. *Religia źródłem prawdziwej radości*, Król. Ap., R. 36:1950, nr 7-8, s. 97-98.
142. *Rok jubileuszowy 1950*, Król. Ap., R. 36:1950, nr 2, s. 17-19, 32. Toż., Róża Duch., R. 52:1950, nr 1, s. 26-27.
143. „*Święta Boża Rodzicielko*”, Róża Duch., R. 52:1950, nr 1, s. 5-6.
144. *Cnota prawdomówności*, Głos Karmelu, R. 20:1951, nr 11-12, s. 296-301.
145. *Cnota uprzejmości*, Głos Karmelu, R. 20:1951, nr 10, s. 257-261.
146. *Matka Odkupiciela i Matka nasza*, Król. Ap., R. 37:1951, nr 5, s. 63-67.
147. *Radość pokuty*, Król. Ap., R. 37:1951, nr 3, s. 28-29.
148. *Wdzięczność*, Głos Karmelu, R. 20:1951, nr 5-6, s. 119-123.
149. *Znak życia na wzór Maryi*, Głos Karmelu, R. 20:1951, nr 7-8, s. 196-199.
150. *Łaska podstawą przyjaźni z Bogiem*, Głos Karmelu, R. 21:1952, nr 7-8, s. 206-216.
151. *Nabożeństwo dla Najświętszej Maryi Panny*, Król. Ap., R. 38:1952, nr 5, s. 64.
152. *Potrzeba łaski*, Król. Ap., R. 38:1952, nr 5, s. 58-61.
153. *Rola łaski w życiu człowieka*, Król. Ap., R. 38:1952, nr 2, s. 12, 20-22.
154. *Sakramenty jako źródło łask i radości*, Król. Ap., R. 38:1952, nr 1, s. 1-2.
155. *Świętość Chrystusa Głowy Ciała Mistycznego. Studium spekulatywno-dogmatyczne*, Pallottinum, Poznań 1952, s. 277.

156. *Teologia kultu zewnętrznego*, Tyg. Powsz., R. 8:1952, nr 35, s. 4.
157. *Kult Niepokalanego Serca Maryi*, Homo Dei, R. 26:1957, nr 5, s. 644-648.
158. *Zakonne konferencje mariologiczne*, Aten. Kapł., R. 49:1957, t. 54, nr 1, s. 96-97.
159. *Boże Macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny*, Wydaw. Veritas, Londyn 1958, s. 79.
160. *Dezorganizacja życia seksualnego*, Tyg. Powsz., R. 12:1958, nr 4, s. 7.
161. *Przyjaciel Chrystusa*, Duszp. Pol. Zagr., R. 9:1958, nr 4, s. 340-348. Toż. Homo Dei, R. 27:1958, nr 3, s. 331-341.
162. *Niedorozwój w życiu nadprzyrodzonym*, Homo Dei, R. 28:1959, nr 5, s. 640-642.
163. *O świętości*, Więż, R. 2:1959, nr 10, s. 22-45.
164. *Zacieśniać przyjaźń z Chrystusem*, Duszp. Pol. Zagr., R. 10:1959, nr 1, s. 19-28.
165. *Jan XXIII o celibacie księży*, Homo Dei, R. 29:1960, nr 5-6, s. 743-744.
166. *Miłość duszą apostołstwa*, Homo Dei, R. 29:1960, nr 3, s. 342-344.
167. *W jaki sposób Eucharystia gładzi grzechy lekkie*, Ruch Biblij., R. 13:1960, nr 3-4, s. 321-325.
168. *Tajemnica otchłani*, Homo Dei, R. 30:1961, nr 3, s. 266-270.
169. *Modlitwa chrześcijanina*, Aten. Kapł., 1963, t. 66, nr 5, s. 289-294.
170. Rec. F. DZIASEK, *Jezus Chrystus Posłaniec. Traktat chrystologiczny*, P. 1961; *Jezus Chrystus Zbawcze Misterium. Traktat soteriologiczny*, P. 1962, t. 2. Aten. Kapł., R. 55:1963, t. 66, s. 413-416.
171. *Sakrament Pokuty*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1963, s. 333.
172. *Struktura życia wewnętrznego*, Aten. Kapł., R. 55:1963, t. 66, nr 3-4, s. 203-212.
173. *Pełnia łaski Maryi*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 231-246.
174. *Bierzmowanie – sakrament niewykorzystany*, Aten. Kapł., R. 58:1966, t. 69, nr 1, s. 21-28.
175. *Obecność Chrystusa w Eucharystii w świetle Encykliki Pawła VI „Mysterium Fidei”*, Kr. Ruch Biblij., R. 20:1967, nr 1, s. 32-39.
176. *Posłuszeństwo – dlaczego?*, Znak, Kraków 1967, s. 307-317.
177. *Zbawienie niewiernych według Vaticanum II*, Ruch Biblij., R. 21:1968, nr 3, s. 209-220.
178. Tłum. Św. TOMASZ z AKWINU, *Suma teologiczna, sakrament pokuty (3. q. 84-90)*, Wydawnictwo Veritas, Londyn 1967, s. 149.
179. *Stosunek natury do łaski*, Studia Theol. Vars., 1970, nr 2, s. 93-108.
180. *W duchu i w prawdzie*, Przew. Katolicki, 1970, nr 28, s. 265-266.
181. *Łaska wywyższa naturę*, Przew. Katolicki, 1972, nr 24, s. 212-213.
182. *Miłość do Kościoła i do kapłaństwa według św. Katarzyny ze Sieny*, Homo Dei, R. 41:1972, nr 2, s. 109-113.
183. *„Naturą moją jest ogień”*, św. Katarzyna ze Sieny, Wydawnictwo Ojców Karmelitów Bosych Kraków 1972, s. 59.

184. *Radość chrześcijańska*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1972, s. 232.
185. *Wypowiedzi w dyskusji o miłosierdziu Bożym*, w: *Powołanie człowieka*, 1972, t. 2, s. 51-52, 72-73, 104-105, 131-133, 154-155, 178, 182, 185, 201, 205.
186. *Czytania na maj: Matka Chrystusa i Matka nasza*, Bibl. Kazn., T. 90:1973, nr 3-4, s. 206-255.
187. *Dusza w stanie łaski uświęcającej świątynią Trójcy Świętej*, Stud. Pelp., T. 3:1973, s. 107-131.
188. *Ten Który Jest i Jego dzieło. Rozważania*, t. 1 i 2, Wydaw. Karmelitów Bosych, Kraków 1973, s. 302 i 290.
189. Tłum. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, Tom 14, *Nowe prawo i łaska* (1-2, q. 106-114), Wydaw. Veritas, Londyn 1973, s. 238.
190. *Na wzór Chrystusa*, W drodze. R. 2:1974, nr 1, s. 49-54.
191. *Prawo łaski i przykazanie miłości*, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka*, praca zbiorowa, Warszawa 1974, s. 177-222.
192. *Wzniosłość i wartość życia kontemplacyjnego*, w: *Mater spiritualium. Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, red. O. FILK, Kraków 1974, s. 231-270.
193. *Formowanie sumienia*, W drodze, R. 3:1975, nr 10, s. 34-41.
194. *Jak pokochałem Tomasza z Akwinu*, Tyg. Powsz., R. 29:1975, nr 10, s. 1-4.
195. „Proście, a będzie wam dane”, W drodze, R. 3:1975, nr 2, s. 30-44.
196. *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienie łaski uświęcającej*, Pax, Warszawa 1975, s. 650.
197. *Święta Katarzyna ze Sieny – doktor Kościoła*, W drodze, R. 4:1976, nr 4, s. 98-105.
198. *Kontemplacja w życiu chrześcijańskim*, W drodze, R. 7:1979, nr 9, s. 46-60.
199. *Przedmowa*. w: M. H. JETTE: *Św. Katarzyna ze Sieny*, Warszawa 1979, s. 10-12.
200. *Śmierć jako tajemnica dwóch miłości*, W drodze, R. 7:1979, nr 11, s. 13-22.
201. *Naturą moją jest ogień. Na siedemsetlecie śmierci św. Katarzyny ze Sieny*, W drodze, R. 8:1980, nr 6, s. 3-10.
202. *Święty Albert Wielki. W siedemsetlecie śmierci*, W drodze, R. 8:1980, nr 11, s. 3-14. Toż. w: *Dominikanie. Szkice z dziejów Zakonu*, red. M. A. BABRAJ, Poznań 1986, s. 344-354.
203. *Matka Bolesna*, W drodze, R. 9:1982, nr 10, s. 42-52.
204. *Święta Teresa z Avila – Piewczyni Miłosierdzia Bożego*, w: *Karmel – 400-lecie śmierci św. Teresy od Jezusa 1582-1982*, Kraków 1982, s. 10-23.
205. *Tajemnice serca*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1982, s. 330.
206. *Kilka słów o klasztorze w Wieliczce*, w: *Patron maluczkich. Brat Alojzy Kosiba*, praca zbiorowa, Kraków 1983, s. 295-297.
207. *O nowy styl świętości*, W drodze, R. 11:1983, nr 11, s. 59-63.

208. *Serce Jezusa Syna Ojca Przedwiecznego*, *Posł. Serca Jez.*, R. 112:1983, nr 7-8, s. 4-5.
209. *Serce Jezusa – ze Słowem Bożym istotowo zjednoczone*, *Posł. Serca Jez.*, R. 112:1983, nr 6, s. 4-5.
210. *Szkola Miłości*, *Posł. Serca Jez.*, R. 112:1983, nr 1, s. 4-6.
211. *Serce Jezusa, cnót wszelkich bezdenne głębino*, *Posł. Serca Jez.*, R. 113:1984, nr 6, s. 126-127.
212. *Serce Jezusa w łonie Matki Dziewicy przez Ducha Świętego utworzone*, *Posł. Serca Jez.*, R. 113:1984, nr 1, s. 18-20.
213. *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1985, s. 333.
214. Tłum. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, T. 31, *Sakrament chorych* (Supl. 29-33); *Kapłaństwo* (Supl. 34-40), Wydawnictwo Veritas, Londyn 1985, s. 175.
215. *Niezrozumiana cnota. Kilka uwag o pokorze*, *W drodze*, R. 16:1988, nr 12, s. 34-37.
216. *Sakrament Ofiary krzyżowej*, Kraków 1962, s. 59, 64. Mps Arch. Prow. Dom. Kr., sygn. Ao724, 725.
217. *Kościół – Ciało Mistyczne Chrystusa*, Warszawa 1982, s. 32. Mps Arch. Prow. Dom. Kr., sygn. Ao753.
218. *W szkole doskonałości chrześcijańskiej*, Warszawa 1984, s. 257. Mps Arch. Prow. Dom. sygn. Ao745.
219. *Życie zakonne szkołą doskonałości chrześcijańskiej*, Kraków 1984, s. 240. Mps Arch. Prow. Dom. Kr., sygn. Ao 743.
220. GŁOGOWSKI K., *XXVIII nagroda im. Włodzimierza Pietrzaka*, *Kierunki*, R. 21:1976, nr 7, s. 5, 11; [mz]: Po raz dwudziesty ósmy. Uroczyste wręczenie Nagrody im. Włodzimierza Pietrzaka. *Słowo Powsz.*, R. 30:1976, nr 26, s. 1-2; „*Szukam energii ducha*”. Rozmowę z [...] przeprowadził B. RODZIEWICZ, *Zorza*, R. 20:1976, nr 2, s. 8-9; *Biul. Inf. Pol. Prow. Dom.*, R. 24:1991, nr 3, s. 30-31; Akta personalne, wspomnienia, dziennik podróży, historia powołania kapłańskiego i zakonnego. *Arch. Prow. Dom. Kr.*, sygn. Ao 704-711,713.

### III. Dokumenty Magisterium Kościoła

*ACTA APOSTOLICAE SEDIS*, 29(1897) 650-654.

BENEDYKT XVI, *Encyklika Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2005.

*BÓG, OJCIEC MIŁOSIĘRDZIA*, Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, pod red. Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998.

*BREVIARIUM FIDEI. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1997.

- DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, red. P. Hünermann, wyd. 38, Herder, Freiburg am Breisgau-Basel-Rom-Wien 1999.
- DOKUMENTY SOBORÓW POWSZECHNYCH, t. 1-4, Wydawnictwo WAM Księża Jezuit, Kraków 2001-2005.
- HANDBUCH DER DOGMEN UND THEOLOGIEGESCHICHTE. *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, red. C. Andresen, t. 1, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1982.
- JAN PAWEŁ II, *Aktualność myśli św. Tomasza z Akwinu*, W drodze, R. 8:1980, nr 3, s. 3-13.
- Dives in misericordia*, encyklika, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.
- Dominum et Vivificantem*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 253-351.
- Ecclesia de Eucharistia*, encyklika, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.
- Ecclesia in Europa*, adhortacja apostolska, Kraków 2003.
- Fides et ratio*, encyklika, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
- Jasnogórskie nauczanie Jana Pawła II*, Jasna Góra 1985.
- Maryja, Matka zawierzenia. Teksty wybrane*, Częstochowa 1986.
- Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986.
- Nauczanie papieskie*, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1985.
- Novo Millennio Ineunte*, Rzym 2000. List apostolski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, z dnia 6 stycznia 2001 roku.
- Pastores gregis*, posynodalna adhortacja apostolska, Kraków 2003.
- Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- Reconciliatio et Paenitentia*, adhortacja apostolska, Rzym 1984.
- Redemptor hominis*, encyklika, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979.
- Redemptoris Mater*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 253-431.
- Ut unum sint*, Poznań 1995.
- Veritatis splendor*, encyklika, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, s. 279-281.
- Wierzę w Ducha Świętego*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988.
- Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989.
- Wierzę w Kościół*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.

*JEZUS CHRYSZTUS, JEDYNY ZBAWICIEL ŚWIATA, W CZORAJ, DZIŚ I NA WIEKI*, Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1996.

*KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO*, Pallottinum, Poznań 1994.

*KODEKS PRAWA KANONICZNEGO*, Pallottinum, Poznań 1984.

KONGREGACJA NAUKI WIARY. *Communio notio. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 390-401.

*Declaratio De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica*, AAS, 92(2000) 10, 742-765; polski przekład: *Deklaracja „Dominus Iesus”. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Warszawa 2000.

*Ecclesiae de mysterio. Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w urzędowej posłudze kapłanów*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Tarnów 2002, s. 21-45.

*Nell'attuale momento. Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Tarnów 2002, s. 57-65.

LEON XIII, encyklika „*Jucunda Semper*” z 8 września 1894.

MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA. *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 197-236.

PAWEŁ VI, *Marialis Cultus. Tekst, komentarze, dyskusja*, Lublin 1990, s. 9-66.

*Christi Mater*, encyklika, Londyn 1966.

*Signum Magnum*, encyklika, Londyn 1967.

*Motu proprio „Ministeria quaedam”*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne. T. I-XII*. Red. E. Szafranski, Warszawa 1968-1983, t. V, z. 2, s. 7-19.

*Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu Grup Odnowy Charyzmatycznej*, w: *W drodze*, R. 6:1976, Poznań 1976, s. 9-13.

*PEŁNA JEST ZIEMIA TWEGO DUCHA, PANIE*, Oficjalny Dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1997.

PIUS IX, *List apostolski „Ineffabilis Deus”*, w: Pietkun W., *Maryja Matka Chrystusa. Dogmat Maryjny*, Warszawa 1954, s. 108-125.

PIUS XII, *Konstytucja Apostolska „Minificentissimus Deus”*, w: Pietkun W., *Maryja Matka Chrystusa. Dogmat Maryjny*, Warszawa 1954, s. 151-170.

*Ad Caeli Reginam. O królewskiej godności Najświętszej Maryi Panny*, Londyn 1955.

*TE DEUM LAUDAMUS*, Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000, Katowice 1999.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Deklaracje, Dekrety*. Tekst łacińsko-polski, Éditions du Dialogue, Paris 1967.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Deklaracje, Dekrety*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002.

*W TROSCE O PEŁNIĘ WIARY, DOKUMENTY KONGREGACJI NAUKI WIARY 1966-1994*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów 1995.

*W TROSCE O PEŁNIĘ WIARY, DOKUMENTY KONGREGACJI NAUKI WIARY 1995-2000*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów 2002.

#### **IV. Ojcowie i Doktorzy Kościoła**

AEROPAGITA PSEUDO-DIONIZY, *De ecclesiastica hierarchia*. EP 2286.

*Pisma teologiczne. Hierarchia niebiańska*, t. 2, przeł. M. Dzielska, Kraków 1999.

*Pisma teologiczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

AFRAHAT SYRYJCZYK, *Demonstrationes*, 6,14, R 683.

*Aphraatis sapientis Persae Demonstrationes*, edited by J. Parisot. *Patrologia Syriaca* 1:1 (Paris: Institutii Francisci, 1894), p. 41-43.

*Mowa o pasterzach (Demonstratio X, PSyr I 443 -458)*, Currenda 146 (1996) 472-475.

*O modlitwie*, Tarnów 1989.

ALEKSANDRYJSKI CYRYL, *Epistula* 45, 8-10: PG 77, 233-236.

*Commentarius in Joannem.*, 16, 7; PG 74, kol 433D.

*In Joannem Comment.* 7, 39; PG 73, 755.

*Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, EP 279-280.

ALEKSANDRYJSKI KLEMENS ŚW., *Paedagogus*, EP 412.

*Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tłum., J. Czuj, Ząbki 1995.

*Hymn do Chrystusa Króla i Zbawiciela* (fragm. III księgi Pedagoga), tłum. M. Bednarz, w: A. Bober, *Antologia*, (A. Bober, *Światła Ekumeny. Antologia Patrystyczna*, Kraków 1966), s. 487-489.

*Pedagog* (fragm.), tłum. M. Michalski, w: *Antologia*, t. 1, s. 344-353.

*Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

*List do Diogneta*, tłum. A. Świderkówna, w: *Patrologia Sz. Pieszczołch* (red.), Gniezno 1998.

AMBROŻY ŚW., *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 2, 85-89: PL 15, 1583-1586.

*De Spiritu Sancto*, L. 3, c. 10, n. 65; PL 16, 791.

*Hexaameron*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969.

*O wierze*, tłum. I. Bogaszewski, Warszawa 1970.

ANTIOCHEŃSKI IGNACY ŚW., *Epistola ad Ephesios*, EP 40.

- Epistola ad Ephesios*, 20,1;19, 3.
- ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.
- O upadku diabła*, tłum. G. Kotłowski, Gdańsk 2000.
- ATANAZY ŚW., *Adversus arianos orationes*, III, 24-25, R 770
- Adverus Arianos*, EP 770.
- Oratio I Contra Arianos*, n. 46; PG 26, 107.
- Apologia przeciw arianom*, przekład polski: J. Ożóg, PSP XXI, ATK, Warszawa 1979.
- Listy do Serapiona*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
- AUGUSTYN, *Contra Arianum*, księga 3 L. 2, cap. 25 PL 42, 803.
- De peccat. merit. et remis.*, L. 2, cap. 11 PL 44, 161.
- De perfectione iustitae*, cap. 2(PL 44, 294).
- De Trinitate*, PL 42, 949; EP 1671.
- De Trinitate*, 1, 15, c. 26, PL 42, 1094.
- De Trinitate*, 1. 15, c. 26, n. 46; PL 42, 1093.
- De Trinitate*, IV c. 20 (PL 42, 908).
- Dialogi i pisma filozoficzne I-IV* (t. I: *O życiu szczęśliwym, Przeciw akademikom, O porządku*, tłum. K. Augustyniak, J. Modrzejewski, A. Świderkówna; t. 2: *Solilokwia, O nieśmiertelności duszy, O wielkości duszy*, tłum. A. Świderkówna, M. Tomaszewski, D. Turkowska; t. 3: *O nauczycielu, O wolnej woli*, tłum. J. Modrzejewski, A. Trombala; t. 4: *O muzyce ks. VI, O wierze prawdziwej, O naturze dobra*, tłum. M. Maykowska, J. Ptaszyński, D. Turkowska), wstęp i opracowanie W. Eborowicz, Warszawa 1953-1954.
- Enarratio in Psalmos*, 102, 7.
- Enarrationes in Psalmos*, PL 36; polski przekład: *Objaśnienia do Psalmów*, Warszawa 1986.
- Enarrationes in Psalmos* PL 36, 565; EP 1468.
- Grzech pierworodny. Augustyn. Dzieje procesu Pelagiusza*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Homilia o Trójcy Przenajświętszej*, Tarnów 1988.
- Homilie na ewangelie i pierwszy list św. Jana*, cz. 1-2, tłum. W. Szołdrski, I. Kania, Warszawa 1977.
- Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980.
- Księga rozmów duszy z Bogiem. Księga podręczna*, tłum. s. Maria Emilia od Aniołów, Warszawa-Kraków 2001 (przedruk z 1926).
- Księga rozmów duszy z Bogiem. Księga podręczna*, tłum. s. Maria Emilia od Aniołów, Warszawa-Kraków 2001.



- Łaska a wolna wola*, tłum. W. Eborowicz, w: *Traktaty o łasce*, Poznań 1971.
- Łaska, wiara, przeznaczenie*, oprac. ks. W. Eborowicz. Poznań-Warszawa-Lublin, Księgarnia św. Wojciecha, 1971.
- Liber de praedest. sanct.*, cap. 15 PL 44, 982.
- O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania*, tłum. oraz wstęp i opracowanie J. Sulowski, Warszawa 1979.
- O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989.
- O państwie Bożym*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998,
- O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, w: *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1999.
- O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Oeuvres complètes de Saint Augustin*, Traduites pour la première fois, sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1872.
- Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Warszawa 1952.
- Pisma przeciw Manichejczykom (O pożytku wiary, O dwóch duszach, Sprawozdanie z dyskusji z Fortunatem, List Podstawowy, Przeciw Adimantowi, Przeciw Feliksowi)*, tłum. J. Sulowski, wstęp i opracowanie W. Myszor, Warszawa 1990.
- Przeciw Faustusowi*, księgi I-XXXIII, *Przeciw Sekundynowi*, tłum. J. Sulowski, wstęp i opracowanie W. Myszor, Warszawa 1991.
- Przeciwko Faustusowi*, tłum. J. Sulowski, t. 1-2, Warszawa 1991.
- Przeznaczenie świętych*, 15, 30: PL 44,981.
- Sermo* 215, 4; PL 38, 1079.
- Sermo*, 185, 3: PL 38, 999.
- Sermones*, 298, 4-5: PL 38, 1367.
- Sermones*, 368, 4.
- Wybór mów: kazania świąteczne i okolicznościowe*, tłum. J. Jaworski, wstęp i opracowanie E. Stanuła, Warszawa 1973.
- Wyznania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- BAZYLI ŚW., *Liber De Spiritu Sancto*, EP 944.
- O Duchu Świętym*, tłum. i opracowanie A. Brzóstkowska, wstęp ks. J. Naumowicz, Warszawa 1999.
- Listy* (wybór), tłum. wstęp i opracowanie W. Krzyżaniak, Warszawa 1972.
- BONAVENTURA, *III Sent*, dist. 2, a. 3, q. 2. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, Episc. Parisiensis, Opera Omnia S. Bonaventurae*, Ad Claras Aquas, Paris 1889-1902.
- Opera omnia*, Studio et cura PS. Collega a S. Bonaventura, 10 t., Quaracchi 1882-1902.

- CABASILAS N., *Życie w Chrystusie*, IV, 10: SCh 355, 270; PG 150.680-684. Translated by Elpenor.  
 D.Coffigny, *La vieu en Jesus-Christ*, Cerf, Paris 1993, s. 97.
- CAIETANUS: *Comment. in III partem Summae S. Thomae*, q. 68, a. 2. Caietanus, Thomas de Vio cardinalis, „*Opera omnia quotquot in Sacrae Scripturae expositionem reperiuntur*” (repr. 1<sup>a</sup> ed.: Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2005) 5 vol.
- CHRYZOSTOM J., *Enarr. in 7 cap. Isaiae*, PG 56, 86 L. 3.  
*Expos.* In Ps., 44, n. 2; PG 55, 186. Homilia 4 super: Missus est; n 5; PL 183, 82.  
*Moralium*, cap. 14 PL 75, 612-613.  
*Homilie i kazania wybrane*, przełożył W. Kania, Wyd. Viator, Warszawa 1999.  
*Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, homilie 1-90, Kraków 2000-2001.  
*Homilie na List św. Pawia do Rzymian*, t. 1,1, tłum. T. Sinko, opracowanie A. Baron, Kraków 1995.  
*Katechezy chrzcielne*, tłum. W. Kania, wstęp i opracowanie M. Starowieyski, Lublin 1993.
- DAMASCENSKI JAN, *De fide orthodoxa*, 1. 3, c. 22; PG 94, 1087.  
*De fide orthodoxa*, wyd. Buytaert, cap. 59, s. 239 i cap. 63, s. 258.  
*Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.
- DIDYM ŚW., *De Trinitate*, 2, 6, 7; R 1071. PG 39; SCh 83-85,1962 [O Zachariaszu]; SCh 233,1976, 234,1978 [O Księdze Rodzaju]; 386, 1992 [O Duchu Świętym].  
*EPOKA PATRYSTYCZNA, Historia Teologii*, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- FULGENCJUSZ Z RUSPE, *List 14*, 25-34, CChr.SL 91, 416-428. Micaeli, C. tytuł: *Osservazioni sulla cristologia di Fulgenzio di Ruspe*, w: *Augustinianum* 25(1985), 343-360.
- GRZEGORZ WIELKI, *Dialogi*, Wydawnictwo Tyniec, Kraków 2000.  
*Homilie na Ewangelię*, przekład i opracowanie *Homilii*: Oficyna Wydawnicza VIATOR, Warszawa 1998.  
*Listy I-IV*, tłum. wstęp i opracowanie J. Czuj, Warszawa 1954-1955 (Indeks: VoxP, 10 (1990), z.18, 461-540).
- GRZEGORZ Z NYSSY, *Adv. Apoll.*, 15: PG 45, 1152C.  
*Co to znaczy być chrześcijaninem. O doskonałości. O celu życia i prawdziwej ascezie*, przekład i opracowanie ks. J. Naumowicz, Kraków 2001.
- HERMAS, *Pasterz*, w: *Ojcowie apostołscy*, PSP, t. XLV, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 1990.
- IRENEUSZ ŚW., *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Wydawnictwo Kairos, Kijów 1999.  
*Adversus haereses*, 3, 17, 1; R 219.  
*Adversus haereses*, 3, 18, 1-2: PG 7, 932.

- Adversus haereses, Contre les hérésis*, tłum. Franc A. Rousseau, Cerf, Paris 1984.
- Bóg w Ciele i we Krwi*, Wydawnictwo M, Kraków 2001.
- LEON WIELKI ŚW., *Sermo 1 in Nativitate, Sermo*, 26 (*In Nativitate Domini*, 6, 2), PL 54, 213, *Sermones*, EP 2193.
- List papieża Leona Wielkiego do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Wydawnictwo WAM Księża Jezuit, Kraków 2001, s. 199.
- LOMBARD P., *Sententiarum Libri IV*, Edition Marietti 1954.
- ORYGENES, *O zasadach*, przekład polski: S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996.
- Duch i ogień*, antologia tekstów Orygenesa ułożona przez H. U. von Balthasara, Kraków-Warszawa 1995.
- OJCOWIE KOŚCIOŁA GRECCY I SYRYJSCY. *Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981.
- OJCOWIE KOŚCIOŁA ŁACIŃSCY. *Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981.
- OJCOWIE WSPÓLNEJ WIARY. *Teksty o Matce Bożej* (w. VIII-XI), Niepokalanów 1981.
- OJCOWIE ŻYWI, red. i opracowanie M. Starowiejski, Kraków 1978-1998.
- PATROLOGIA LATINA, *Patrologiae cursus completus*. Series Latina, Wyd. J.P. Migne, Paryż 1878-1890.
- PATROLOGIA GRAECA, Wydanie J.P. Migne, I-CLXI, Paris 1875-1866.
- PISMA OJCÓW KOŚCIOŁA, pod red. J. Sajdaka, Poznań 1924-1971.
- PISMA STAROCHRZEŚCIJAŃSKICH PISARZY, red. E. Stanula, Warszawa 1969-1995.
- TEOFAN PUSTELNIK, *Pisma o duchowej żywności*, Moskwa 1903.
- TEOFAN REKLUZ, *Droga do zbawienia*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2002.
- Słowa o modlitwie*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2004.
- TEKSTY OJCÓW KOŚCIOŁA, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1952-1991.
- TOMASZ Z AKWINU Św., *De potentia*, [w:] *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae*, t. 1 i 2, wyd. P. Bazzi i in., Taurini Marietti, Roma 1965.
- Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk SDB, [wydanie zawiera tekst łaciński]. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Dysputy problemowe. O prawdzie*, tłum. A. Białek, *S. Thomae Aquinatis, Quaestiones disputatae De veritate*, RW KUL, Lublin 1999.
- Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij OP, K. Suszyło OP, ks. M. Starowiejski, W. Giertych OP, oprac. i wstępami poprzedził J. Salij OP, Antyk, Kęty 1999.
- Ewangelia Ojców Kościoła*, wybór i przekł. J. Salij OP, Znak, Kraków 1983.
- Komentarz do Ewangelii Jana* (*Super Evangelium S. Ioannis lectura*), tłum. T. Bartoś OP, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Znak, Kraków 1996.

*Kwestie dyskutowane. O prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1 i 2, Antyk, Kęty 1998.

*Na początku było Słowo*. Komentarz do Prologu Ewangelii św. Jana, tłum. i wpraw. ks. M. Mróz, P. Roszak, St. Adamiak, Wyższe Seminarium Duchowne, Toruń 2001.

*O miłości nadprzyrodzonej. De Caritate*, tłum. J. Ruszczyński, Wydawnictwo Św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1994.

*O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichach OP, M. Przanowski OP, M. Olszewski, Wydawnictwo M, Kraków 2005.

*O wierze (Compendium theologiae)*, Klub Książki Katolickiej, tłum. J. Salij OP, Poznań 2000.

*O wierze*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2000.

*Opatrzność Boża i magia*, Wydawnictwo Św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1994.

*Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, Index Thomisticus, auctore Roberto Busa S. J., Frommann-Holzboog, Copyright 1992, Editoria Elettronica Editel s.r.l., Milano.

*Quaestiones disputatae de veritate*, Opera omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, tt. XXII/1-3, Editori di SanTommaso, Roma 1975-1976.

*Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales ad fidem optimarum editionum diligenter recusae*, Taurini-Romae 1931.

*S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3, wyd. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Taurini-Romae: Marietti, 1961.

*S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Evangelium S. Ioannis lectura*, wyd. R. Cai, Taurini-Romae: Marietti, 1952.

*S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. 3 i 4, wyd. M. F. Moos, P. Lethielleux, Parisiis 1933 i 1947.

*Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t. 22, 1, 2: Quaestiones disputatae de veritate... Qq. 1-7*, Roma: Editori di San Tommaso, 1975.

*Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t. 22, 2: Quaestiones disputatae de veritate... Qq. 8-20*, Romae: [Editori di San Tommaso], 1972.

*Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t. 22, 3: Quaestiones disputatae de veritate... Qq. 2129 – Indices*, Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

*Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t. 23: Quaestiones disputatae de malo*, Roma: Commissio Leonina; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.

*Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita...*, t. 24, 1: *Quaestiones disputatae de anima*, wyd. B.-C. Bazán, Roma: Commissio Leonina; Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

*Słownik terminów*, oprac. A. Andrzejuk, przedm. M. Gogacz, Warszawa-Londyn 1998.

*Suma Teologiczna*, t. 14: *Nowe prawo i łaska* (tłum. o. R. Kostecki OP), Londyn 1973.

*Suma Teologiczna*, t. 24: *Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego* (tłum. ks. St. Piotrowicz), Londyn 1962.

*Suma teologiczna*, tłum. i oprac., zbior. F. W. Bednarski, S. Bełch, A. Głazewski, R. Kostecki, St. Piotrowicz, t. 1-35, Veritas, Londyn 1963-1998.

*Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błądzącymi*, Księga I i II, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze – Klub Książki Katolickiej, Poznań 2003.

*Summa Theologiae*, Editiones Pauline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988.

*Summa theologiae*, I-III, Marietti Taurini, Roma 1952.

*Summa Theologica*, I-III, Turyn 1939.

*Super Boetium De Trinitate*, [w:] *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 50: *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus...*, Roma: Commissio Leonina; Les Éditions du Cerf, Paris 1992.

*Super Librum Sententiarum Petri Lombardi, Scriptum super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis* (cura P. Mandonnet OP, M. F. Moos OP), 1-4, Lethielleux, Parisiis 1929-1947.

*S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t.1 i 2, wyd. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Parisiis 1929.

*Traktat o Bogu. Summa teologii*, kwestie 1-26, przekł. i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Znak, Kraków 1999.

*Traktat o człowieku. Summa teologii*, kwestie 75-89, tłum. S. Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.

*Wykład Listu do Rzymian* (Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos), tłum. J. Salij OP, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1987.

## V. Opracowania

PAWLAK D. Ks., *Nauka ojca Kosteckiego o łasce*. Praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. bp. doc. dr. hab. Edwarda Ozorowskiego, ATK, Warszawa 1986.

PAWLIK P.Ks., *Charytologia według Romualda Kosteckiego*, KUL, Lublin 1990.

ŁUCZYŃSKI OP I. Dr, Recenzja: *Romuald Kostecki OP. Tajemnica Życia Nadprzyrodzonego. Zagadnienie Łaski Uświęcającej*, Instytut Wyd. Pax, 1975, s. 650, w: *Ateneum Kapłańskie*, 88 (1977), s. 483-485.

BARTNIK Cz. S., *Organizm nadprzyrodzony?*, w: *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 306-307. (Recenzja pracy magisterskiej ks. P. Pawlika, *Charytologia według Romualda Kosteckiego*). Książę profesor Cz. S. Bartnik wspomina ogólnie o R. Kosteckim OP w: *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, t. 2, traktat IX: *O łasce Bożej*, s. 497-584.

WICHROWICZ C. J. OP, *Kostecki Romuald Wojciech OP*, w: *Słownik Polskich Teologów 1981-1993*, ATK, Warszawa 1995, s. 299-304.

## VI. Literatura pomocnicza

ADAM K., *Natura katolicyzmu*, Fronda, Warszawa 1999.

AFANASJEW M., *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002.

ALFARO J. B., *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Instytut wydawniczy Pax, Warszawa 1975.

*Person und Gnade*, w: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 11(1960), 1-19.

AUBERT J. M., *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.

AUMANN J., *Zarys historii duchowości*, Jedność, Kielce 1993.

BACHANEK G., *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2005.

BALTER L., *Maryja jako eschatologiczna ikona Ducha*, w: *Comp.*, 43(1988), s. 89-100.

*Pneumagogiczny charakter kultu maryjnego*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 436-448.

*Pneumagogiczny wymiar tajemnicy zbawienia*, w: *Ateneum Kapłańskie*, 433 (1981), s. 182-183.

*Rola charyzmatów w życiu religijnym Kościoła*, w: *HD*, 1(1976), s. 38-45.

BALTHASAR H. U. von, E.GUTWENGER, *Der Begriff der Natur in der Theologie*, w: *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 75 (1953).

BALTHASAR H. U. von, *Antyryzymski resentment*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2004.

*Burzenie bastionów*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.

*Catholica*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1998.

*Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.

*Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.

*Kleiner Diskurs über die Hölle*, Schwabenverlag, Ostfildern 1987.

- Teodramatyka. Prolegomena*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
- Teologia Misterium Paschalnego*, WAM, Kraków 2001.
- Teologika. Prawda świata*, t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Teologika, Prawda Boga*, t. 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Teologika, Duch prawdy*, t. 3, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Theodramatik*, t. 1-4, Einsiedeln 1973-1983.
- Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin Summa Theologica Quaestiones III 171-182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 1996.
- Wiarygodna jest tylko miłość*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- BARRET C. K., *Jesus and the Gospel Tradition*, London 1975.
- BARTNIK CZ. S., *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000.
- Dogmatyka katolicka*, t. 1, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.
- Dogmatyka katolicka*, t. 2. Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Historia filozofii*, Gaudium, wyd. 2, Lublin 2001.
- Kościół Boży*, Lublin 1970.
- Kościół jako sakrament*, w: *Dzieła zebrane*, t. 4, Lublin 1999.
- Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.
- Matka Boża*, Lublin 2003.
- Organizm nadprzyrodzony?*, w: *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2003, s. 307.
- Personalizm*, Lublin 1995.
- BARTOŚ T. OP, *Tomasza z Akwinu teoria miłości*, Homini, Warszawa 2004.
- BEASLEY-MURRAY G. R., *John*, w: D. A. Hubbard, G. Barker, R. P. Martin (wyd.) *World Biblical Commentary*, Waco 1987, t. 36, s. 51.
- BENEDYKT XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, Teksty wybrane, t. 5, KUL, Lublin 2018, s. 15.
- BENI A., *Grazia*, w: *Nuovo dizionario di teologia*, red. G. Bargaglio, S. Dianich, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, s. 593nn.
- BERGER K., *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, W drodze, Poznań 2004.
- BERNARD DE MARGERIE, *La Trinite chretienne dans histoire*, Paris 1947.
- BIBLIOGRAFIA POLSKA JANA PAWŁA II 1946-1989*, opracowana i udostępniona Opoce przez Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie <http://www.opoka.org.pl/php/szukaj-jp2.php>.
- BIENKOWSKA E., *Oświecenie-pomiędzy świętym a świeckim*, Znak nr 12, Kraków 1992.

- BILLUART C. R., *Summa Summae S. Thomae sive compendium theologiae dogmatico-speculativae*, t. 1: *Tractatus de Deo Uno, Trino et Creatore idest de mundo creato angelis et homine*, Genuae, 1894.
- BILLOT L. SI, Card., *De Mystério Incarnationis*, Rome 1912.  
*De virtutibus infusis*, Romae 1928.
- BOFF LEONARDO OFM, *Chiesa: carisma e potere. saggio di ecclesiologia militante*, Rzym 1985. Tytuł oryginalny: *Igreja: Carisma e Poder*, Vozes, Petrópolis 1981.  
*Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre*, tłum. z j. portug. H. Goldstein, Patmos, Düsseldorf 1978.
- BOUYER L., *Duch Świąty Pocieszyciel*, Wyd. M, Kraków 2000.  
*Kościół Boży*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977.
- BROWN, R. E., *Giovanni*, wyd. 2, tłum. włoskie A. Sorsaja, M. T. Petrozzi, Asissi 1979.  
*Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, [Sígueme], Salamanca 2001.
- BRUNNER A., *Gnade*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983.
- CAJETAN, Thomas de Vio Card. *Commentaria in summam theologicam s. Thomas Aquinatis*.  
Editio Leonina. Romae: R. Garroni, 1896-1906, vol. IV-XIX.
- CAMPENHAUSEN H. von, *Les Pères grecs*, Orante, Paris 1963; *Les Pères latins*, Orante, Paris 1967.
- CANTALAMESSA R. OFM Cap., *Pieśń Ducha Świętego*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2002.  
*Kochać Kościół. Medytacje nad Listem do Efezjan*, Apostolicum, Ząbki 2004.  
*Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1994.
- CANTALAMESSA R. S., *Gaeta, Tchnienie Ducha*, Wydawnictwo św. Pawła, Częstochowa 1998.
- CAPREOLUS, MEDINA, BILLOT, ŻYCHLIŃSKI, *Tajemnica Słowa Wcielonego*, Poznań 1935.
- CHADWICK H., *Augustyn*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.  
*East and West: The Making of a Rift in the Church from Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford 2005.  
*Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, (The Early Church), PIW, Warszawa 2005.
- CHENU M. D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, Znak, Kraków 1997.  
*Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- CHOPIN C. PSS, *Tajemnica Słowa wcielonego i Zbawcy*, w: *Tajemnica Chrystusa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1968.



- CHRZEŚCIJAŃSKI SENS DZIEJÓW. Bibliografia wybranych wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-2001*, w: *Kwartalnik Ethos*, Instytut Jana Pawła II KUL, nr 4(56), Lublin 2001, s. 365-381
- CONGAR Y. OP, *Chrystus i zbawienie świata*, Znak, Kraków 1968.
- Człowiek i przeobstwienie w teologii prawosławnej*, tłum. LB [Ludmiła Grygiel] i St. G. [Stanisław Grygiel], Znak 20 (1968), 7-8(169-170), Kraków 1968, s. 841-865.
- Jesus-Christ*, Cerf, seria „Foi vivante”, Paris 1965.
- Kościół jako sakrament zbawienia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1980.
- Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Cerf-Kairos, Wydawnictwo M-Znak, Kraków 1997.
- Pojęcie Kościoła według nauki św. Tomasza z Akwinu*, w: ks. W. Zalewski T.S., *Mistyczne Ciało Chrystusa. Traktat o Kościele*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1962.
- Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Teologia na Soborze [Watykańskim II]*, tłum. D. Eska, *Więź*, R. 10:1967, nr 2, s. 31-43.
- Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1-3, Warszawa 1995-1996.
- COURTH F., SAC, *Bóg trójjedynego miłości*, AMATECKA, t. 6, Pallottinum, Poznań 1997.
- COZZOLI M., *Etica teologale. Fede, Carita, Speranza*, Ed. Paoline, Milano 1991.
- DANIELOU J. SJ, *Teologia judeochrześcijańska*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, Znak, Kraków 1994.
- DĄBROWSKI W. O.S.J., *Zagadnienie poznawalności Boga w Super Boetium De Trinitate św. Tomasza z Akwinu* (Praca doktorska), ATK, Warszawa 1997, s. 96-97.
- DE LA POTTERIE I. SJ, *Maryja w tajemnicy przymierza*, Wydawnictwo Księży Marianów Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Warszawa-Częstochowa 2000.
- DEBBASCH H., *L'homme de désir, icone de Dieu*, Beauchesne, Paris 2005.
- DELUMEAU J., *Skrzydła anioła*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998.
- DE LUBAC H., *Ateizm i sens człowieka*, Editions Du Dialogue, Paris 1969.
- Dramat humanizmu ateistycznego*, przeł. A. Ziernicki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Znak, Kraków 1961.
- Le Mystere du Surnaturel*, Aubier-Montaigne, Paris 1965.
- Medytacje o Kościele*, Wydawnictwo WAM Księży Jezuici, Kraków 1997.
- O naturze i lasce*, Znak, Kraków 1986.
- DEL PRADO, *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum, L. 5, cap. 3, p. 551, sexto, 1911.
- De gratia*, Friburgi 1907.

- DEMBOWSKI B., *Ruch Odnowy Charyzmatycznej w Kościele*, w: Babraj M. (red.), *Otrzymanie Jego moc*, Poznań 1986.
- DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITE, Beauchesne, Paris 1932-1995.
- DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE, Letouzey, Paris 1899-1950.
- DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE FONDAMENTALE, Sous la direction R. Latourelle et R. Fisichella, Bellarmin-Cerf, Paris 1992.
- DOKUMENTY SOBORÓW POWSZECHNYCH. Tekst grecki, łaciński, polski, Wyd. WAM, Kraków 2001.
- DOKUMENTY Z MALINES. *Przyjdź Duchu Święty, Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w duchu Świętym w Kościele katolickim pod red. Kard. Leona Josepha Suenensa*, Kraków 1998.
- DONNEAUD H., *Hans Urs von Ballhasara contre saint Thomas sur la roi du Christ*, w: R. Thom 97 (1997), s. 335-354
- DROŹDŹ A., *Wiara-nadzieja-miłość. Teologia moralna szczegółowa*, Biblos, Tarnów 1994.
- DUCH ŚWIĘTY A MARYJA. Materiały z sympozjum mariologicznego, Częstochowa, 22-23 V 1998 r., red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999.
- DUPUIS J., *Jésus-Christ et la rencontre des religions*, Paris 1989.
- ENCYKLOPEDIA KATOLICKA, TNKUL, Lublin 1973-.
- ERNST J., *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi. Ein Versuch zur Auslegung der klassischell Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita*, Freiburg/Br. 1971.
- EVDOKIMOV P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Wydawnictwo M, Kraków 1996.
- Prawosławie*, Pax, Warszawa 1964.
- Szalona miłość Boga*, Białystok 2001.
- FISICHELLA R., *Jesús, profecía del Padre*, [San Pablo], Madrid 2001.
- FORTE B., *Cristologie del Novecento*, Brescia 1985.
- Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2005.
- GACZYŃSKI Z., *L'Ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Romae 1998.
- GALTIER P., *L'Unité du Christ. Etre, Presone, Conscience*, Paris 1939.
- Le Saint Esprit dans l'Incarnation du Verbe d'apres Saint Cyrille d'Alexandrie*, w: *Probierni scelti di teologia contemporanea*, Roma 1954, s. 383-392.
- GAŁUSZKA T. OP, *Odnowa w łasce. Teologia charyzmatów św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2018.

- GANOCZY A., *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*, Patmos, Düsseldorf 1989.
- Nauka o stworzeniu*, Wydawnictwo M, Kraków 1999.
- GARRIGOU-LAGRANGE R. OP, *De Deo Trino et Creatore*, Taurini 1943.
- De gratia*, Torino 1946.
- De virtutibus theologicis*, Torino 1949.
- L amor de Dieu et la Croix de Jezus*, t.1, s. 409-425.
- Opatrzność a ufność w Bogu*, *Studia Gnesnensia*, t. 8, s. 72.
- Trzy okresy życia wewnętrznego*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2001.
- GAUTHIER R. A. OP, *Introduction à la Somme contre Gentils*, Editions Universitaires, Paris 1993.
- Magnanimite, L'ideal de grandeur dans la philosophie paienne et dans la theologie chretienne*, Vrin, Paris 1951.
- GEIGER L. B., *Le problème de l'amour chez s. Thomas*, Vrin, Paris 1952.
- GIERTYCH W. OP, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Wydawnictwo M, Kraków 2006.
- GNILKA J., *Jezus z Nazaretu, Orędzie i dzieje*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Paweł z Tarsu, Apostoł i świadek*, Wydawnictwo M, Kraków 2001.
- Pierwsi chrześcijanie, Źródła i początki Kościoła*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Piotr i Rzym*, Wydawnictwo M, Kraków 2002.
- GRAMSCI A., *Audacia e fede* (1916), *Sotto la morale 1916-1920*, s. 148-149, cyt. za: M. Nowaczyk, *Marksizm, religia w młodzieńczych pismach Gramsciego*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 1973, nr 3 (89), s. 64-149.
- GRANAT W., *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962.
- Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało*, Lublin 1979.
- Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964.
- O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1959.
- Personalizm chrześcijański*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985.
- GRATIA PLENA, *Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa 1964.
- GRELOT P., *Dieu, le Père de Jésus Christ*, Paris 1994.
- GRENIUK F., *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*. Materiały z sympozjum KUL 1-2 grudnia 1997r., Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998.

- Teologia moralna Ciała Mistycznego*, dz. cyt., s. 75-89. Materiały z sympozjum KUL 1-2 grudnia 1997r., Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998.
- GRESHAKE G., GHISELMANN J. R., *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, Theol. Quartalschrift 107 (1926), s. 198-222; 107 (1927), s. 233-255.
- GRESHAKE G., *Geschenke, Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983.
- Geschenke Freiheit*, Freiburg 1992.
- Gnade als konkrete Freiheit*, Grünewald, Mainz 1972.
- Wierzę w Boga Trójjedynego*, Znak, Kraków 2001.
- Wprowadzenie do nauki o łasce*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- GROPPE E. T., *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Indiana 1999.
- GUARDINI R., *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Im Werkbund - Verlag, Würzburg 1962.
- Kościół Pana*, przeł. K. Wierszyłowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.
- Wolność-łaska-los. Rozważanie o sensie istnienia*, Znak, Kraków 1995.
- Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus Osoba i Życie*, Biblioteka Frondy, Warszawa 1999.
- HAMMAN A., *Portrety Ojców Kościoła. Praktyczny przewodnik po patrologii*, Warszawa 1978.
- HARRINGTON W., *Chrystus i życie*, W drodze, Poznań 1987.
- Klucz do Biblii*, Instytut Wydawniczy Pax, wyd. 6, Warszawa 2002.
- HEMMERLE K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.
- HUGON, *Cursus Philosophiae Thomisticae, Metaphysica Ontol.*, Tract. III, q. 1, P. Lethielleux, Paris 1936.
- JANKOWSKI A. OSB, *Blżej Bogarodzicy*, Wyd. WAM, Kraków 2004.
- Duch Święty dokonawcą zbawienia*, Wyd. WAM, Kraków 2003.
- JANUS H., *Wewnętrzny związek Chrystusa z Kościołem w aspekcie jedności Kościoła według Y. Congara*, SThV 25:1987, nr 2, s. 91-107.
- JOANNES A S. THOMA, *Cursus Theologicus*, Edit. Vives Parisiis 1886, t. 7, q. 81, disp. 19, a. 8, n. 10.
- Cursus philosophicus thomisticus*. Ed.P. Reiser. 3 vol. Taurini Marietti, Roma 1930-37.
- Cursus theologicus thomisticus*. Ed. P. Reiser. 3 vols. Desclée, Paris 1931-37.
- JOURNET CH., *La Messe*, Desclée de Brouwer, Paris 1956.
- L'Eglise du Verbe Incarné. Sa structure interne et son unité catholique*, t. 1 i 2, Desclée de Brouwer, Paris 1952.
- L'Eglise du Verbe Inarnée. III. Essai de Théologie de l'histoire du salut*, Bruges 1969.

- Matka Boska a Kościół*, w: ks. W. Zalewski TS, *Misyczne Ciało Chrystusa. Traktat o Kościele*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1962.
- Vom Geheimnis der Gnade*, Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) 1962.
- Kaczyński E. OP, *Prawo Ducha u św. Tomasza z Akwinu*, W drodze, 1984, nr 7(131), s. 35-41.
- Prawda, dobro, sumienie. Z zagadnień teologii moralnej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2007.
- KASPER W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.
- KELLY J.N.D., *Early Christian creeds*, London 1972.
- Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris 1968.
- Złote usta. Jan Chryzostom, asceta, kaznodzieja, biskup*, Wydawnictwo Homini, Warszawa 2001.
- KIJAS Z. J. OFMConv., *Początki świata i człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Traktat o Duchu Świętym i łasce*, Więż, Warszawa 2006.
- KOCH G., *Sakramentologia – Zbawienie przez sakramenty. Traktat X. Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. Beinert, Kraków 1999.
- KOCHANIEWICZ B. OP, *Maryja w tajemnicy Boga Ojca według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Materiały z sympozjum*, red. S. C. Napiórkowski, B. Kochaniewicz, Kraków 1996.
- KOLEKCJA COMMUNIO, T. 12, *Duch Odnawiciel*, Pallottinum, Poznań 1998.
- KOLEKCJA COMMUNIO, T. 13, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Pallottinum, Poznań 2000.
- KONKORDANCJA NOWEGO I STAREGO TESTAMENTU DO BIBLIJ TYSIĄCLECIA*, ks. J. Flis, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1996.
- KORNELISZ T., WENCEL E. C., BALTHASAR H. U. von, *Teologia chwały*, Wyd. M, Kraków 2001.
- KOWALCZYK M. SAC, *Deklaracja Dominus Iesus jako wołanie o osobiste włączenie się w dzieło zbawienia*, *Communio* 127 (2002), s. 3-14.
- Komplementarność apostołskiej misji Kościoła w życiu konsekrowanym. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Apostolicum, Ząbki 2005.
- Traktat o stworzeniu*, Więż, Warszawa 2006.
- KOWALCZYK S., *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1979.
- KOWALSKA FAUSTYNA ŚW., *Dzienniczek*, Kraków 1983.
- KRAUS G., *Nauka o łasce- zbawienie jako łaska*, Wyd. M, Kraków 1999.
- KRÓLIKOWSKI J., *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, Pallottinum, Poznań 2001.
- KUDASIEWICZ J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, KUL, Lublin 1982.
- Matka Odkupiciela*, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 1991.

- Rola charyzmatów w Kościele w świetle listów św. Pawła*, w: *Księga Jubileuszowa 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1997.
- KÜNG H., *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, Conc. 1-2 (1965-66), s. 281-293.
- LADAME J., *Uprzywilejowani świadkowie Eucharystii*, Wydawnictwo Exter, Gdańsk 1994.
- LADARIA L. F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Wyd. WAM Księży Jezuici, Kraków 1997.
- LAURENTIN R., *La Vierge au Concile*, Paris 1965.
- Matka Pana*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1989.
- Nieznany Duch Święty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Szatan – mit czy rzeczywistość*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1997.
- Le GOFF J., *Narodziny czyśćca*, PIW, Warszawa 1997.
- Świat średniowiecznej wyobraźni*, Volumen, Bellona, Warszawa 1997.
- LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE*, t. I-XI, red. J. Höpfer, K. Rahner, Freiburg im Breisgau 1957-1967, wydanie drugie, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1993-1999.
- LEKSYKON TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ*, Wyd. M, Kraków-Lublin 2003.
- LEVERING M., *Balthasar on Christ's Consciousness on the Cross*, w: Th 65(2001), s. 561-581.
- LEWANDOWSKI J., *Bóg i człowiek. Szkice dogmatyczne*, Wydawnictwo UKSW i Akademia Muzyczna w Warszawie, Warszawa 2001.
- Drogi współczesnego człowieka do „źródła” życia*, Kontrast, Warszawa 2004.
- LOHFINK G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2005.
- LONERGAN B., *Grace and Freedom*, Darton Longman and Todd, London 1970.
- LUTER M., *O niewolnej woli (de servo arbitrio)*, przeł. W. Niemczyk, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1979.
- O wolności chrześcijańskiej*, przeł. W. Niemczyk, Chrześcijański Instytut Wydawniczy Znaki Czasu, Warszawa 1991.
- ŁOSSKI W., *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000.
- Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- ŁUCZYŃSKI I. J. OP, *Aspekty ostatnich badań rozwoju myśli św. Tomasza z Akwinu w zagadnieniu przyczynowości sakramentów*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, T. 6:1959, nr 1/2, s. 225-236.
- Charakter sakramentalny jako władza narzędna w koncepcji św. Tomasza z Akwinu*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, T. 12:1965, nr 2, s. 55-67.
- Interpretacja Tomaszowej koncepcji łaski sakramentalnej*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, T. 9:1962, nr 3, s. 5-28.
- Próba interpretacji Tomaszowej teorii przyczynowania sakramentów*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, T. 8:1961, nr 4, s. 57-75.

- Tomistyczna interpretacja intencjonalnego przyczynowania sakramentów*, w: Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, T. 9:1962, nr 1, s. 5-19.
- ŁUKASZUK T. D. OSPPE, *Ty jesteś Chrystus Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Wyd. Naukowe PAT, Podręczniki Wydziału Teologicznego, T. 10, Kraków 2000.
- Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, ATK, Warszawa 1976.
- McHUGH J., *Maryja w Nowym Testamencie*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1998.
- MALINGREY A-M., *Chrześcijańska literatura grecka*, przełożył i opracował ks. M. Starowieyski, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1995.
- MANCA G., *La grazia. Dialogo di comunione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997.
- MARIOLOGIA NA PRZEŁOMIE WIEKÓW. Materiały z sympozjum mariologicznego, Niepokalanów, 27-28 X 2000 r., red. L. Balter, P. M. Lenart, Częstochowa-Niepokalanów 2001.
- MARITAIN J., *Laska i człowieczeństwo Jezusa*, Biblioteka Frondy – Apostolicum, Warszawa Żąbki 2001.
- MARYJA W KATECHIZMIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie w dniach 6-7 października 1995 roku, red. S. C. Napiórkowski OFMConv., B. Kochaniewicz OP, „Bratni Zew”, Kraków 1996.
- MARYJNE OŘĘDZIE Z GIETRZWAŁDU. Materiały z sympozjum mariologicznego, Gietrzwałd, 13-15 IX 2002 r., red. J. Jezierski, K. Brzozowski, T. Siudy, Częstochowa-Gietrzwałd 2003.
- MEYENDORFF J., *Teologia bizantyjska*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- MINOIS G., *Diabeł*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001.
- MONDIN B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, Studio Domenicano, 1991 (di Dio nell'uomo), *La dottrina della immago Dei nel Commento alle Sentenze*, w: *San Tommaso e lodierna problematica teologica. Saggi* (Studi Tomistici 2), Citta del Vaticano, Citta Nuova, 1974.
- Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.
- MORAWSKI M., *Dogmat laski*, Kraków 1924.
- MOYSA S., „*Teraz zaś trwają te trzy*”, ATK, Warszawa 1986.
- MROCZKOWSKI L., *Rehabilitacja cnót teologicznych*, Studia Płockie, 14(1986), s. 9-22.

- MRÓZ M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Wyższe Seminarium Duchowne, Toruń 2001.
- MÜLLER G. L., *Maria – die Frau im Heilsplan Gottes*, Regensburg 2002.
- MÜCHLEN H., *Odnowa w Duchu Świętym*, Kraków 1997; *Leksykon Duchowości Katolickiej*, Wyd. M, Lublin-Kraków 2002, s.112-115.
- Una mystica Persona. Eine Person in vielen Personen*, Münster 1964.
- MÜLLER A., *Ecclesia-Maria*, Fribourg 1953.
- MÜLLER G. L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998.
- Katholische dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1995.
- MYSZOR W., PIETRAS H., ŻUREK A., OBRYCKI K., WOJTCZAK J., *Grzech pierwotny. Dzieje procesu Pelagiusza*, Kraków 1999.
- NAGY S., *Charyzmat i urząd w Kościele*, ZNKUL 19(1976), z. 3, s. 45-55.
- Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1982.
- NAPIÓRKOWSKI S. C. OFMConv., *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992.
- O mariologię w kontekście*, w: K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje Mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.
- NAPIÓRKOWSKI S. C. OFMConv., USIĄDEK J., *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1992.
- NAUMOWICZ J., *Dwie są drogi. Przewodnik wczesnochrześcijański*, W drodze, Poznań 2005.
- Ciało i duch u Ojców pustyni. Duchowość ciała*, w: *Życie duchowe* 42/2005, Kraków 2005.
- NICOLAS J. H. OP., *Le don de l'Esprit*, w : Rev. Thom. X-XII, 1966, s. 573.
- Le Mystere de Marie*, Desclee de Brouwer, Paris 1964.
- Le pronndeurs de la grace*, Beauchesne, Paris 1969.
- Synthèse dogmatique: De la Trinité à la Trinité*, Paris 1986.
- NIEPOKALANA MATKA CHRYSYUSA*. Podręcznik Teologii Dogmatycznej, pod redakcją W. Beinerta, autor: F. Courth, Traktat VI: *Mariologia – Maryja Matka Chrystusa*, Wydawnictwo M, Kraków 1999.
- NIEPOKALANA MATKA CHRYSYUSA*. Materiały z sympozjum mariologicznego Lublin, 24 kwietnia 2004 roku, Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa-Lublin 2004.
- NOWY OBRAZ KOŚCIOŁA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II*, praca zbiorowa pod redakcją o. B. Lamberta OP, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968.



- ODKRYWANIE RÓŻAŃCA. Materiały z sympozjum mariologicznego, Kraków, 24-25 IV 2003 r., red. T. Siudy, W. Życiński, Częstochowa-Kraków 2003.
- O'DONOHUE J., *Echo der Seele*, niemieckie tłum. D. G. Bandini, Deutscher Taschenbuch Verlag, wyd. 2, München 2000.
- OKO D., *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Wyd. WAM, Kraków 1998.
- OLEJNIK S., *Wiara, nadzieja i miłość w kształtowaniu życia chrześcijańskiego*, AK, 67(1975), s. 60-64.
- OZOROWSKI E., *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej może obejść się bez nauki o Maryi?*, w: *Trójca Święta a Maryja*. Materiały z sympozjum mariologicznego, Częstochowa, 22-23 V 1998 r., red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999.
- Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984.
- Wierzę w Ducha Świętego*, Białystok 1998.
- PANTEGHINI G., *Aniołowie i demony. Powrót tego co niewidzialne*, Kraków 2001.
- PASCAL B., *Myśli*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002.
- PEK K. MIC, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Redakcja Wydawnictw Katolickich Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.
- PEŁNA JEST ZIEMIA TWEGO DUCHA, PANIE, Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1997, s. 150-151.
- PESCH H. O., *A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981.
- Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.
- PETKUN W., *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu Maryjnego*, Pax, Warszawa 1954.
- PHILIPPE M. D. OP, *Misterium Maryi*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2000.
- PIEPER J., *Aktualność cnót kardynalnych. Mądrość, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie*, tłum. T. Wojtarowicz, w: *Roczniki Filozoficzne*, T. 24:1976, nr 2, s. 97-108.
- PIETRAS H. SJ, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991.
- PINCKAERS S. T. OP, *Odnalezione szczęście*, przeł. P. Siejkowski, W drodze, Poznań 1999.
- Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, Pallottinum, Poznań 1998.
- Źródła moralności chrześcijańskiej*, W drodze, Poznań 1994.
- PIOTRKOWSKI E., *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Wyd. WAM Księży Jezuici, Kraków 1999.

- PETERSDORFF E. von, *Dämonologie*, w: *Kultur und Geschichte*, München 1956-1957, s. 416 i 508.
- POUPARD P. kard., *Ten papież jest darem od Boga*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002.
- POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, pod red. A. Krapca OP, t. 1-6, Lublin 2000-2005.
- PRAKTYCZNY SŁOWNIK BIBLIJNY, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Księży Pallotynów, Warszawa 1994.
- PRZEZ JEZUSA DO MARYI. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne Licheń, 26-27 października 2001 roku. Redakcja naukowa S. C. Napiórkowski OFMConv., K. Pek MIC, Częstochowa-Licheń 2002.
- RAHNER H., *Kościół i Państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Instytut Wydawniczy Pax Warszawa 1986.
- Maria und die Kirche*, Innsbrück 1951.
- RAHNER K., *Bóg stał się człowiekiem*, Poznań 1978.
- Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Selbstmitteilung Gottes*, SM IV, s. 521-526.
- Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, w: *Schriften zur Theologie IV*, Benzinger: Einsiedeln 1961, s. 51-99.
- Ecrits theologiques* (Desclée de Brouwer), Paris 1963, t. III: *Pour notion scholastique de la grâce créée, De l'expérience de la grâce, Reflexions théologiques sur l'Incarnation*.
- Natur und Gnade*, IV *Schriften zur Theologie*, Benzinger Einsiedeln 1961.
- Schriften zur Theologie*, t. IV, Benzinger Einsiedeln 1964.
- Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 1, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, s. 347-375.
- Ecrits théologiques*, Desclée de Brouwer, t. 3, Paris 1963, s. 37-69.
- Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Paris 1977.
- RATZINGER J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969.
- Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, (współautor H. U. von Balthasar, R. Graber) Warszawa 1991.
- Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, München 1978.
- Gratia praesupponit naturam*, w: *Einsicht und Glaube*, Basel-Wien 1962.
- La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Ed. Paoline, Alba 1991.
- Nowa pieśń dla Pana*, Znak, Kraków 1999.
- Prawda, wartości, władza*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Schriften zur Theologie I-XVI*, Benzinger Einsiedeln 1956-1984.
- Śmierć i życie wieczne*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.

- Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005.
- Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.
- Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, St.Otilien 1992.
- Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Wniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Zum Begriff des Sakramentes*, München 1979.
- RONDET H. SJ, *Gratia Christi*, Beauchesne, Paris 1948.
- ROUSSEAU J. J., *List do arcybiskupa de Beaumont*, w: *Umowa społeczna*, tłum. A. Rosnerowa, Warszawa 1966.
- ROUX J. P., *Jezus*, Kraków 1995.
- ROZWADOWSKI D., *Marksizm kulturowy, 50 lat walki z cywilizacją zachodu*, Prohibita, Warszawa 2018
- RUINI C., *La trascendenza della grazia nella teologia di S. Tommaso d'Aquino*, praca doktorska wydana na Uniwersytecie Gregorianum, Roma 1971.
- RUPERTUS., *Lib. De voluntate Dei*, cap. 11, PL 170, 444.
- RUUSBROEC BŁ. J., *Dziela. Królestwo miłujących. Zaślubiny duchowe. Namiot duchowy. Dzieła mniejsze*, t. 1-3, przeł. M. Lew-Dylewski, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, 2000-2003.
- SALIJ J. OP, *Bóg jako dobro powszechne*, w: *Eseje tomistyczne*, W drodze, Poznań 1995, s. 9-21.
- Czy zapomnieliśmy o Duchu świętym*, w: *Królestwo Boże w was jest*, W drodze, Poznań 1980, s. 67-68
- Dlaczego kocham Kościół*, Wydawnictwo Więź, Warszawa 2002.
- Dogmaty Maryjne a Pismo Święte*, w: *Trud wolności*, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s.44-45.
- Dylematy naszych czasów*, W drodze, Poznań 1998.
- Eseje tomistyczne*, W drodze, Poznań 1995.
- Ewangeliczne oblicze władzy w Kościele*, w: *Królestwo Boże w was jest*, W drodze, Poznań 1980, s. 194-203.
- Grzech, łaska, sakrament pojednania*, W drodze, Poznań 2001.
- Idea pośrednictwa w myśli świętego Tomasza z Akwinu*, W drodze 2/1989, s. 3-16; przedruk: J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 92-114.
- Próba reinterpretacji prawdy o królewskości Matki Bożej*, w: *Królestwo Boże w was jest*, W drodze, Poznań 1980, s. 71-83.
- Łaska i uczynki*, W drodze, 1(317), 2000, s. 105-110
- Maryja eschatologiczną ikoną Kościoła*, w: *Nasze czasy są O.K.*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 99-109

- Matka Boża, Aniołowie, Święci*, W drodze, Poznań 2004.
- Nasze czasy są o.k.*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997.
- Ontyczny wzór pośrednictwa zbawczego*, w: *Eseje tomistyczne*, W drodze, Poznań 1995, s. 92-114.
- Postulaty starożytnych i średniowiecznych nauczycieli Kościoła pod adresem sędziego*, W drodze, nr 2, Poznań 1993, s. 27-38.
- Rozmowy ze św. Augustynem*, W drodze, Poznań 1997.
- Tajemnice Emmanuela dzisiaj*, W drodze, Poznań 1989.
- Wybierajmy życie!*, W drodze, Poznań 2002.
- SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus, De Incarnatione*, Parisiis 1879.
- SARANYANA J. I., ILLIANES J. L., *Historia teologii*, Wydawnictwo M, Kraków 1997.
- SCHEEBEN M. J., *Die neuste Gnadenlehre Kuhns*, w: *Gesammelte Schriften. Gesammelte Aufsätze*, t. 8, red. H. Schauf, Herder Freiburg-Basel-Wien 1967, s. 135-168.
- Natur und Gnade*, red. M. Grabmann, Herder Freiburg am Breisgau 1941.
- Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970.
- SCHULER M., *Schriften aus dem Nachlass*, t. 3, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1987.
- Vom Ewigen im Menschen*, wyd. 4, Francke Verlag, Bern 1954.
- Zur Phänomenologie und Theorie des Sympatiegeföhle und von Liebe und Hass*, Verlag von Max Niemeyer, Halle A.S. 1913.
- SCHILLEBEECKX E. H. OP, *Chrystus. Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966.
- SCHMITZ R. M., *Sacro cuore centro dell'opera salvifica della SS. Trinitr. secondo la mente di M. J. Scheeben*, w: *M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista*, Libreria Editrice Vaticana 1988, s. 273-285.
- SCHNEIDER T., *Handbuch der Dogmatik*, t. 1 i 2, Düsseldorf 1992.
- (red.), *Nuovo corso di dogmatica*, t. 2, tłum. G. Canobbio, A. Maffei, Queriniana, Brescia 1995.
- SCHÖNBORN CH. OP Kard., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Milować Kościół*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2000.
- Przebóstwienie, życie i śmierć*, W drodze, Poznań 2001.
- SCHÖNBORN CH., GORRES A., SPAEMEANN R., *Grzech Pierworodny w nauczaniu Kościoła*, przeł. J. Zychowicz, W drodze, Poznań 1997.
- SCHÜRMAN H., *Das Lukasevangelium 1,1-9,50*, w: *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, red. A. Wickenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg, Freiburg-Basel-Wien 1969.
- SESBOUÉ B. SJ, WOLINSKI J., *Bóg zbawienia*, t. 1, Wyd. M, Kraków 1999.

- SESBOŮÉ B. SJ, *Człowiek i jego zbawienie*, t. 2, Wyd. M, Kraków 2000.
- Władza w Kościele, Autorytet, prawda i wolność*, Wyd. M, Kraków 2003.
- SESBOŮÉ B. SJ, BOUEGEOIS H., TIHON P. SJ, *Znaki zbawienia*, t. 3, Wyd. M, Kraków 2001.
- SIENIATYCKI M., *Zarys dogmatyki katolickiej*, Kraków 1930.
- SIUDY T., *Służebnica Pańska*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1995.
- SŁOWNIK KOŚCIELNY ŁACIŃSKO-POLSKI, ks. dr A. Jougan, wydanie III, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1958.
- SŁOWNIK TEOLOGICZNY, pod redakcją ks. A. Zuberbiera, wydanie II rozszerzone, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998.
- SŁOWNIK TEOLOGII BIBLIJNEJ, red. Xavier Leon-Dufour, Poznań-Warszawa 1985.
- SŁOWNIK WIEDZY BIBLIJNEJ, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1997.
- SŁUPEK R. SDS, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Y. Congara*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004.
- SMÓLKA B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
- SOBOCIŃSKI M., *Wydarzenie Jezusa Chrystusa jako odzwierciedlenie wewnętrznego życia Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*. Rozprawa doktorska napisana w katedrze Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, obroniona w 2004.
- SOMME L-Th., *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ*, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris 1997.
- SPIAZZI R., *Armonia del pensiero dell'Aquinate e dello Scheeben sul cristianesimo come perfezionamento dei valori umani*, w: *Divinitas* 32(1988), s. 175-190.
- SPICQ C., *Theologiae morale du Nouveau Testament*, Gabalda, Paris 1965.
- STEFFON J. J., *Satanizm jako ucieczka w absurd*, Kraków 1994.
- STOECKLE B. OSB, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analysis eines theologischem Axiom*, Roma Herder 1962.
- STRECKER G., *Die Johannesbriefe*, w: *Das Neue Testament Deutsch*, red. G. Friedrich, P. Stuhlmacher, Göttingen 1989.
- SUAREZ, *Comment. ac Disputat. in III P. Thomae*, q. 15, disp. 33, sect. 1. *Disputes métaphysiques: I, II, III / F. Suárez ; texte intégral présenté, trad. et annoté par Jean-Paul Coujou*, wyd. J. Vrin, Paris 1998.
- SUENENS L. J., *Przyjdź Duchu Święty*. Dokumenty z Malines, Kraków 1998.
- SWIEŻAWSKI S., *II Sobór Watykański a Tomasz z Akwinu i jego filozofia. Spotkanie z prof. Stefanem Swieżawskim w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku z okazji 35.*

- rocznicy rozpoczęcia II Soboru Watykańskiego. Rozmowę prowadził [i tekst oprac.] Zdzisław Pawlak, w: Ateneum Kapłańskie, t. 130:1998, s. 393-407.*
- SYMEON NOWY TEOLOG, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* 3,45, SC:51, *Hymnes* 44,262n, SC:196; Paris 1973, s.89; *Traktat teologiczny*, 45,9; *Traktat etyczny, Sources chrétiennes* (SCh) w dziewięciu tomach: 51, 96, 104, 113, 122, 129, 156, 174, 196. Špidlík, *Syméon le Nouveau Théologien*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1990, kol. 1387–1401.
- SYNTHESE DOGMATIQUE. *De le Trinité a la Trinité*, (Pref. Kard. J. Ratzinger) Beauchesne, Paris 1985.
- SZCZUREK J. D., *Trójjedyny*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1999.
- Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- SZEFFCZYK LEO KARDYNAŁ, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade*, w: *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer*, red. H. Rossmann, J. Ratzinger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1975, s. 146-160.
- ŚLIPKO T., *Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, w: *Studia Philosophiae Christianae*, R. 26:1990, nr 2, s. 90-98.
- Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Zarys etyki szczegółowej*, t. 1 i 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005
- ŠPIDLIK T., *Matka Boża*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2004.
- Myśl rosyjska inna wizja człowieka*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000.
- ŠPIDLIK T., GARGANO I. GROSSI V., *Duchowość Ojców Kościoła*, Kraków 2004.
- ŚWIATOWA FEDERACJA LUTERAŃSKA I PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1997). Projekt ostateczny, w: *Studia i dokumenty ekumeniczne*, 2/1997, s. 67-86.
- ŚW. TERESA BENEDYKTA OD KRZYŻA (Edyta Stein), *Wiedza Krzyża*, Wydawnictwo OO. Karmelców Bosych, Warszawa 1999. (STEIN E., *La science de la croix*, przekł. fr. Paryż 1957).
- TAJEMNICA CHRYSYUSA, praca zbiorowa, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1968.
- TESTA B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 1998.
- THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT, t. 1-8, G. J. Botterweck, H. Ringgren, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970-1995.
- THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, t. 1-10/2, red. G. Kittel, G. Fiedrich, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1933-1979.

- THOMISME: *Vertus theologales*, w: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XV, col. 992-1001, Paris 1899-1950.
- TORRELL J. P. OP, *Le Christ et ses Mysteres. La vie et l'oeuvre de Jesus, selon saint Thomas d'Aquin*, t. 1-2, Paris 1999.
- Św. Tomasz z Akwinu *Mistrz Duchowy*, W drodze – Instytut Tomistyczny, Warszawa-Poznań 2003.
- Thomas d'Aquin*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 15, Beauchesne, Paris 1991, s. 222-226.
- TRÓJCA ŚWIĘTA A MARYJA. Materiały z sympozjum mariologicznego, Częstochowa, 6-8 IX 1999 r., red. T. Siudy, K. Pek, Częstochowa 2000.
- TUREK W., *Grzechy przeciw Duchowi Świętemu w tradycji patrystycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
- VOLK H., *Gnade und Person*, w: *Theologie in Geschichte und Gegenwart. M. Schmaus zum 60. Geburtstag*, red. J. Auer, H. Volk, Karl Zink Verlage, München 1957, s. 219-236.
- WARZESZAK J., *Działanie Ducha Świętego w świecie i Kościele według średniowiecznej szkoły franciszkańskiej*, Niepokalanów 1992.
- WEIGEL G., *Świadek nadziei, Biografia papieża Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2000.
- WEINANDY T. G. OFM Cap, *Czy Bóg cierpi?* W drodze, Poznań 2003.
- WEJMAN H., *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Szczecin 1997.
- WESTERMANN C., *Genesis 12-36*, w: *Biblischer Kommentar. Altes Testament*, red. S. Herrmann, H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981.
- WESTERMANN C., *Genesis 1-11*, w: *Biblischer Kommentar. Altes Testament*, red. S. Herrmann, H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1976.
- WĘCŁAWSKI T., *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999.
- WICHROWICZ J. OP, *Św. Tomasz z Akwinu a współczesna teologia moralna*, *Collectanea Theologica*, R. 44:1974, nr 2, s. 114-120.
- Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Wydawnictwo M, Kraków 2002.
- WILSKI T., *Trynitarny charakter życia łaski według Scheebena*, *SThV* 16(1978), nr 1, s. 92-111.
- WOŁYNIEC W., *Personalistyczna interpretacja łaski na przykładzie teologii Macieja Józefa Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2003.
- WORONIECKI J. OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza*, t.1 , 2-1, 2-2, Lublin 1986.
- WPROWADZENIE DO ZAGADNIENÍ TEOLOGICZNYCH, praca zbiorowa: *Dogmatyka*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1969.
- WPROWADZENIE DO ZAGADNIENÍ TEOLOGICZNYCH, praca zbiorowa: *Teologia moralna*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1967.

- WYSZYŃSKI S. Kard., *Matka Syna Człowieczego*, Pallottinum, Poznań 1984.
- ZELINSKIJ V., *Maryja, Duch Święty a świętość*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja Communio 13, Pallottinum, Poznań 2000, s. 465-473.
- ZNAKI TAJEMNICY. SAKRAMENTY W TEORII I PRKTYCE KOŚCIOŁA, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Wydawnictwo WAM Krakow 2018.
- ZUBERBIER A., *Wierzę. Podstawowe prawdy wiary*, Ed. du Dialogue, Paris 1983.
- Relacja natura-nadprzyrodzoność w świetle teologii*, ATK, Warszawa 1973.
- ŻYCHLIŃSKI. A., *Człowiek a grzech pierwotny*, w: *Teologia praktyczna*, nr 1, Warszawa 1939.
- Nauka św. Tomasza z Akwinu o naturze łaski działającej*, w: *Przegląd Teologiczny*, R. 9:1928, nr 4, s. 347-366.
- Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1959.