

*Maciej Roszkowski OP*  
Instytut Tomistyczny, Warszawa

## CHRYSTUS JAKO NOWY ADAM: WZORCZOŚĆ LUDZKIEJ NATURY CHRYSTUSA WG ŚW. TOMASZA Z AKWINU I MATTHIASA J. SCHEEBENA

Jednym z klasycznych motywów chrześcijańskiej refleksji nad dziełem zbawczym jest ujmowanie Jezusa Chrystusa jako Nowego Adama. Określenie to, źródłowo zawarte w 15 rozdziale Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, grupuje wokół siebie szereg innych wypowiedzi biblijnych, odnoszących się do osoby Chrystusa oraz do celu Jego posłannictwa<sup>1</sup>. Wszystkie te wypowiedzi Pisma Świętego skłaniały teologów najwcześniejszych wieków do uznania, że dzieło zbawienia dokonane w Chrystusie nie ogranicza się jedynie do uczynienia zadość wobec złego postępowania Pierwszego Adama, ale że Chrystus już w samej jakości swojej ludzkiej natury niesie zacyzn odnowionego człowieczeństwa. W tym sensie określenie Nowy Adam, przysługujące Chrystusowi, oznaczałoby, że jest On wzorcem uzdrowionej i odnowionej natury ludzkiej. Myśl ta, charakterystyczna w dobie patrystycznej szczególnie dla tradycji wschodniej, została przekazana zachodniemu średniowieczu i stała się ważnym składnikiem chrześcijańskiego myślenia o zbawieniu przyniesionym w Chrystusie.

Odnowienie natury ludzkiej wskutek wzorczonego oddziaływania człowieczeństwa Chrystusa można było jednak rozumieć co najmniej dwojako: albo jako restaurację tej jakości człowieczeństwa, która była właściwa pierwszemu stworzeniu; albo jako ustanowienie czegoś, co owo pierwsze stworzenie przekracza. W tym właśnie sensie Chrystus — Nowy Adam pozwalał się pojąć bądź jako ten, który przywraca ludzkość do kondycji Pierwszego Adama, bądź jako ten, który na nowo definiuje i określa kondycję ludzką, stając się protoplastą nowej ludzkości i w tym specyficznym sensie Drugim Adamem. Zauważmy, że powyższa dwojakość interpretacji implikuje poważne konsekwencje antropologiczne,

---

<sup>1</sup>Zob. Rz 5,14; Rz 8,23.29; Flp 3,21; Ga 4,19; Ef 4,13; Kol 1,15; 2 Kor 4,4.

odnoszące się do tego, w jaki sposób pojmowana będzie osoba ludzka, zarówno w wymiarze bycia, jak i działania.

Celem niniejszego artykułu jest rozpatrzenie dwóch ujęć wzorczego oddziaływania człowieczeństwa Chrystusa. Pierwszym z nich jest koncepcja autorstwa św. Tomasza z Akwinu, którą można uznać za klasyczną dla tradycji zachodniej teologii. Drugie ujęcie pochodzi od Matthiasa J. Scheebena, katolickiego teologa tworzącego w drugiej połowie XIX wieku. Różnicę istniejącą między dwoma ujęciami chcielibyśmy rozpatrzyć przede wszystkim na planie chrystologicznym, pytając o to, jaką interpretację biblijnego pojęcia Chrystusa — Nowego Adama implikują obydwie koncepcje. Odpowiedź na to pytanie będzie miała zarazem wymiar antropologiczny, odnoszący się do tego, jaki jest człowiek włączony w Chrystusa, a więc usprawiedliwiony przez Jego dzieło zbawcze. Inaczej mówiąc, będzie tu chodziło o antropologiczną jakość płynącą z wcielenia Chrystusa. Obydwie koncepcje, św. Tomasza i Scheebena, zostaną najpierw skrótkowo przedstawione (punkt 1 i 2), następnie porównane w powyższym aspekcie (punkt 3), w końcu koncepcja Scheebena, występująca tutaj jako nieklasyczna, zostanie rozpatrzona krytycznie (punkt 4). W ostatniej części artykułu spróbujemy ukazać prowizoryczną drogę przewyciężenia niektórych problemów implikowanych przez model Scheebena (punkt 5).

## I. WZORCZOŚĆ LUDZKIEJ NATURY CHRYSYDUSA WG ŚW. TOMASZA

Dla wyrażenia biblijnej prawdy o Chrystusie jako Nowym Adamie św. Tomasz sięga po filozoficzną ideę egzemplaryzmu, wyjaśniającą fenomen jednorodnego przekazywania jakości w obrębie gatunku<sup>2</sup>. Jej najbardziej klasyczna postać, wyrażona przez Arystotelesa w formule *maxime tale*, zakłada, że zasadą bądź też przyczyną homogeniczności elementów należących do pewnego rodzaju bądź

---

<sup>2</sup>Oddziaływanie zbawczej misji Chrystusa jest rozważane przez św. Tomasza zasadniczo w dwóch planach: w planie przyczynowości zasługującej oraz w planie przyczynowości instrumentalnej. Idea Chrystusa jako Drugiego Adama w sposób szczególny odnosi się do drugiego spośród nich. Na temat powyższej dwutorowości refleksji soteriologicznej Akwinaty zob. H. BOUËSSÉ, *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la sainte humanité du Christ*, „Revue Thomiste”, 44 (1938), s. 256–298. Jeśli chodzi o podejmowany w niniejszym artykule wymiar przyczynowości instrumentalnej, klasyczną pozycją pozostaje książka TH. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1940. Z nowszych pozycji na szczególną uwagę, także ze względu na swoją obszerność, zasługuje: T. MARSCHLER, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, t. 1–2, Münster: Aschendorff Verlag, 2003.

gatunku jest ten, który jest w jego obrębie najdoskonalszy<sup>3</sup>. Tomasz twierdzi, że zgodnie z tą zasadą, w Chrystusie, którego ludzka natura i ludzkie życie były najwyższą realizacją człowieczeństwa, istniała zdolność „nie tylko do posiadania łaski, ale również do rozlewania jej na innych”<sup>4</sup>. W ten sposób Chrystus, będąc „zasadą wszelkiej łaski”<sup>5</sup> i kształtując „wielu braci” na swoje podobieństwo, staje się gatunkową przyczyną odnowionego rodzaju ludzkiego: „Christus secundum humanam naturam habet perfectionem homogeneam aliis, et est principium quasi univocum, et est regula conformis et unius generis”<sup>6</sup>. W tym właśnie sensie odnowione człowieczeństwo Chrystusa, zarówno w aspekcie natury, jak i wypływającego z niej życia, daje się pojąć nie tylko jako *exemplum*, czyli moralny wzór bądź przykład do naśladowania, ale jako *exemplar*, czyli jako ontologiczny wzorzec, według którego — boską mocą — kształtowane jest nowe stworzenie<sup>7</sup>. Wzorczość człowieczeństwa Chrystusa odnosi się zarówno

<sup>3</sup>„[...] każda rzecz posiada jakąś własność w stopniu wyższym niż inne rzeczy, a na jej postawie podobna własność przysługuje również innym rzeczom (na przykład, ogień jest najbardziej gorący ze wszystkich rzeczy, ponieważ jest przyczyną gorąca wszystkich innych rzeczy)” — ARYSTOTELES, *Metafizyka*, II, rozdz. 1, 993b 24, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3. Warszawa: PWN, 1990, s. 646. Święty Tomasz aplikuje ideę Arystotelesa do wielu zagadnień teologicznych, formułując ją przy tym na różne sposoby. Niekiedy pisze o bycie najwyższym: „Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis” — *STh*, I, q. 2, a. 3, corpus (*SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera Omnia* iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. IV, Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888, s. 32a), niekiedy o bycie pierwszym: „Primum enim in quolibet genere est causa eorum quae sunt post” — *In II librum Sententiarum*, dist. 37, q. 2, a. 2, corpus (*SANCTI THOMAE AQUINATIS Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, editio nova cura R.P. Mandonet, O.P., t. 2, Parisiis: P. Lethielleux Editoris, 1929, s. 950). Nie należy jednak zapominać, że także w tym drugim przypadku nie chodzi o pierwszeństwo czasowe, ale ontologiczne, zachodzące w porządku doskonałości; zob. V. DE COUESNONGLE, *La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, XXXVIII (1954), s. 434, przypis 2.

<sup>4</sup>TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 29, a. 5, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998, t. 2, s. 574.

<sup>5</sup>Tamże.

<sup>6</sup>TOMASZ Z AKWINU, *In III librum Sententiarum*, dist. 13, q. 2, a. 1, corpus (*S. THOMAE AQUINATIS Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, recognovit atque iterum edidit R.P. Maria Fabianus Moos, O.P., t. 3, Parisiis: P. Lethielleux Editoris, 1933, s. 408).

<sup>7</sup>Według Tomasza, życie Chrystusa, a ściślej mówiąc zawarte w nim tajemnice zbawcze, najpierw kształtują człowieczeństwo samego Chrystusa, a w konsekwencji także człowieczeństwo tych, który od Niego pochodzą. Narcisse pisze o tym: „Pour nous, non seulement en ce qu'ils présentent un modèle moral à imiter, mais aussi en tant que toute l'expérience terrestre du Christ inscrit en son humanité des réalités qui nous disposent, puis, avec notre consentement, nous façonnent en une configuration ontologique au Christ vivant, souffrant, mourant, et ressuscitant pour la gloire” (G. NARCISSE, *La causalité des mystères du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Fribourg: Faculté de Théologie de Fribourg, 1989, s. 46). Szerzej o tym, że naśladowanie Chrystusa nie odnosi się jedynie i w pierwszym rzędzie do naśladowania typu moralnego, ale że ma znaczenie

do Jego ludzkiej natury pojętej *in puris naturalibus*, jak i do jej obdarowania łaską: w obydwu tych wymiarach obdarowanie Chrystusa i obdarowanie tych, którzy z Niego pochodzą, jest homogeniczne<sup>8</sup>.

Powyższe ujęcie Chrystusa jako *principium* nowego stworzenia prowadzi św. Tomasza do koncepcji Mistycznego Ciała Chrystusa. Szczególna rola i miejsce Chrystusa zostają w niej wyrażone za pomocą terminu *gratia capitis*<sup>9</sup>. Chrystus jest głową swojego Mistycznego Ciała po pierwsze jako ten, którego łaska poprzedza każdą inną łaskę (w aspekcie ontologicznym, nie zaś czasowym), po drugie jako ten, który posiada doskonałą pełnię wszystkich łask, i wreszcie, po trzecie, jako ten, który ma moc przelania swoich łask na wszystkich<sup>10</sup>. W ten sposób szczególna rola Chrystusa ugruntowana jest w Jego pozycji, doskonałości i mocy<sup>11</sup>. Rzeczywistością włączającą w organizm mistycznego ciała Chrystusa jest chrzest święty: to w nim następuje odwzorowanie w wiernych tego obdarowania, które było właściwe Chrystusowi. Właśnie w wymiarze wzorczym każdy sakrament, w sposób eminentny jednak sakrament chrztu, okazuje się *signum configurativum cum Christo*.

---

ontologiczne, zob. J.-P. TORRELL, *Recherches Thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris: Vrin, 2000, s. 228–230. Właśnie w ontologicznym sensie należy rozumieć jeszcze inne sformułowanie zasady *maxime tale*: „Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar quod imitantur minus perfecta secundum suum modum” — *STh*, III, q. 56, a. 1, ad 3 (ed. Leonina, t. XI, s. 525b).

<sup>8</sup>Idea egzemplaryzmu przywołana w *Tertia Pars* w kontekście dzieła zbawienia zostaje pierwotnie wykorzystana w *Prima Pars* (q. 44) dla określenia najogólniejszej relacji między Bogiem a światem. Nie do przeoczenia jest jednak fakt, że jakkolwiek w obydwu przypadkach Chrystus zostaje pojęty jako wzorzec (tj. jako *principium* pierwszego i drugiego stworzenia), to jednak nie w tym samym sensie: O ile w porządku stwarzania świata za pośrednictwem Logosu musiało chodzi o odwzorowanie analogiczne, pod groźbą zatracenia transcendencji Boga wobec stworzenia (zob. TOMASZ z AKWINU, *STh*, I, q. 13, a. 5–6), o tyle w porządku zbawienia wzorzeczność Chrystusa ma charakter jednoznaczny, którego skutkiem jest homogeniczność człowieczeństwa Chrystusa i naszego człowieczeństwa. Więcej na temat powiązania wzorzeczności Chrystusa w kontekście stworzenia świata i w kontekście odkupienia zob. P. FAUCON, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Lille — Paris: Champion, 1975, s. 547nn; na ten temat zob. także G. ÉMERY, *La Trinité créatrice*, Paris: Vrin, 1995, s. 278–285.

<sup>9</sup>Zob. TOMASZ z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 29, a. 5; tenże, *STh*, III, q. 8. Torrell zwraca uwagę na ewolucję, jaka dokonała się w myśli Tomasza w odniesieniu do pojęcia *gratia capitis*: o ile w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* uznaje on, że tytuł ten przynależy Chrystusowi z racji oddziaływania na członki mistycznego ciała, o tyle w *Summie teologii* Tomasz przyjmuje, że chodzi tu o dodatkowy dar, na mocy którego oddziaływanie na wiernych jest możliwe (zob. J.-P. TORRELL, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze, 2003, s. 206n).

<sup>10</sup>TOMASZ z AKWINU, *STh*, III, q. 8, a. 1, corpus.

<sup>11</sup>Tamże.

Widzimy formalną podstawę zastosowania arystotelesowskiej idei egzemplaryzmu do zagadnienia zbawczej wzorczości Chrystusa<sup>12</sup>. Widzimy także chrzest jako medium, przez które wzorczość Chrystusa może być realizowana w wiernych. Aby zrozumieć, na czym materialnie polega obdarowanie ludzkiej natury dokonujące się w sakramentalnym upodobnieniu do Chrystusa, konieczne jest bliższe ujęcie tego nadprzyrodzonego obdarowania, które było właściwe Jego człowieczeństwu.

Klasyczny wykład św. Tomasza poświęcony obdarowaniu Chrystusa odnajdujemy w trzech kolejnych kwestiach trzeciej części *Summy teologii* (q. 6–8). Zgodnie z przedstawionym tam wywodem daje się wyróżnić w Chrystusie obdarowanie potrójną łaską.

1) Łaska osobowego zjednoczenia (*gratia unionis personalis*) — ta łaska to substancjalna świętość przysługująca Chrystusowi, jest podstawą jedności unii hipostatycznej oraz nieskończonej wartości czynów, których jest On podmiotem. Łaska osobowego zjednoczenia nie jest właściwym uposażeniem, habitusem ludzkiej natury Chrystusa, ale rzeczywistością, przez którą i w której ona istnieje<sup>13</sup>.

2) Łaska habitualna — łaska ta występuje w Chrystusie w trzech formach: w postaci łaski uświęcającej, cnót wlanych oraz darów Ducha Świętego<sup>14</sup>.

a) Pierwsza z nich jest formą przypadłościową, pewnego rodzaju stworzonym akcydensem, której podmiotem jest istota duszy<sup>15</sup>. Choć gatunkowo polega na uczestnictwie w boskiej naturze, to jednak w przypadku Chrystusa uczestnictwo to ma charakter nie częściowy, lecz zupełny: dusza Chrystusa — ze względu na bliskość zjednoczenia z Bogiem oraz Jego funkcję jako Głowy Mistycznego Ciała — posiada Bożą łaskę w pełni, w sposób doskonały i całkowity<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup>W opinii niektórych badaczy inspiracje arystotelesowskie w powyższej materii nie powinny być uznawane za jedyne. Faucon wykazuje, w jak wielkim stopniu doktryna Tomasza oparta jest na zapożyczonej od Dionizego neoplatońskiej metafizyce partycypacji, nawet jeśli zostaje ona przedstawiona przez Tomasza w terminach filozofii perypatetyckiej (zob. P. FAUCON, *Aspects néoplatoniens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, s. 554–559). Na platońskie podłoże egzemplaryzmu Tomasza zwraca uwagę także Marschler (T. MARSCHLER, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi*, t. 1, s. 528–530).

<sup>13</sup>Zob. *STh*, III, q. 6, a. 6.

<sup>14</sup>Zob. *STh*, III, q. 7, a. 2, resp.

<sup>15</sup>Zob. *STh*, I-II, q. 110, a. 4.

<sup>16</sup>Zob. *STh*, III, q. 7, a. 2, resp.

- b) Drugą formą habitualnego obdarowania ludzkiej natury Chrystusa są cnoty wlane udoskonalające duchowe władze duszy, to jest wola i rozum. Zakres obecności tych cnót jest uwarunkowany specyficzną jednością z Bogiem, która wynika z unii hipostatycznej: posiadając od samego początku *visio beatifica*, Chrystus nie ma cnoty wiary<sup>17</sup>, cnotę nadziei ma natomiast jedynie w odniesieniu do doczesnej realizacji swojego posłannictwa, a także nieśmiertelności i uwielbienia swojego ciała<sup>18</sup>. Używając kategorii arystotelesowskich — łaska uświęcająca najbliższa jest tej podkategorii *qualitas*, którą określa się mianem *habitus entitativus*, zaś cnoty wlane podkategorii *habitus operativus*.
- c) Trzecią formą habitualnego obdarowania człowieczeństwa Chrystusa są dary Ducha Świętego. Podobnie jak w przypadku cnót wlanых także i one uwarunkowane są jedyną w swoim rodzaju jednością z Bogiem, która była właściwa człowieczeństwu Chrystusa. Dlatego też bojaźń Boża, będąca jednym z darów Ducha, występuje w Chrystusie w postaci *timor filialis*, nie będąc strachem przed karą za grzechy lub strachem przed zerwaniem więzi z Bogiem<sup>19</sup>.

Łaska habitualna we wszystkich swoich trzech postaciach nie może wzrastać, gdyż jej istnienie i jakość wypływają bezpośrednio ze zjednoczenia ludzkiej natury z osobą Logosu. Według Tomasza, łaska ta, choć skończona w aspekcie gatunku, daje się też określić jako nieokończona, gdyż zawiera wszystko, co tylko skończona łaska może zawierać<sup>20</sup>.

3) Łaski aktualne — to łaski będące ostatnim poziomem obdarowania ludzkiej natury Chrystusa. Chodzi w tym wypadku o przejściowe (*fluens*) poruszenia bądź natchnienia (*inspiratio*) ludzkiego umysłu i ludzkiej woli Chrystusa, które następują wskutek oddziaływania Jego boskiej natury. Dzięki tym poruszeniom Chrystus był w stanie w sposób doskonały wypełnić wolę swojego niebieskiego Ojca<sup>21</sup>.

Które z powyższych łask Chrystusa są przekazywane wzorczo wiernym? Święty Tomasz twierdzi z wielkim naciskiem, że rzeczywistością przekazywaną wiernym nie jest wymieniona na pierwszym miejscu łaska osobowego zjednoczenia (*gratia unionis personalis*), nie są nią też wymienione na miejscu trzecim łaski aktualne, lecz jest nią łaska habitualna. To właśnie ona udzielana jest wiernym w sposób homogeniczny, co oznacza, że łaska ta, co do swojej istoty, jest

<sup>17</sup> Zob. *STb*, III, q. 7, a. 3; q. 9, a. 2.

<sup>18</sup> Zob. *STb*, III, q. 7, a. 4.

<sup>19</sup> Zob. *STb*, III, q. 7, a. 5 i 6.

<sup>20</sup> Tym prawdom Tomasz poświęca trzy kolejne artykuły *Tertia Pars: STb*, III, q. 7, a. 11–13.

<sup>21</sup> Zob. *STb*, III, q. 47, a. 3, tamże q. 48, a. 5.

ta sama w Chrystusie i w wiernych<sup>22</sup>. Zgodnie z tym, według Tomasza, wskutek chrztu istnieje w wiernych przede wszystkim łaska uświęcająca, stanowiąca formę przypadłościową ludzkiej duszy i dająca się pojąć jako *habitus entitativus*. Jest ona stanem uczestnictwa w boskiej naturze, podstawą przybranego synostwa wszystkich ochrzczonych i uzdolnieniem do życia nadprzyrodzonego. Ponadto istnieją w wiernych habitualne cnoty wiary, nadziei i miłości, rozumiane jako *habitus operativus*, umożliwiające realizację tej celowości, która wynika z nadania duszy nowej formy przypadłościowej. Podmiotem tych cnót są władze duchowe, a więc rozum i wola. Wreszcie istnieją w wiernych dary Ducha Świętego. Wśród tych trzech rodzajów łaski fundamentalną rzeczywistością jest łaska uświęcająca, będąc formalną przyczyną usprawiedliwienia<sup>23</sup>.

Oto czym, według św. Tomasza, wierni zostali obdarowani na mocy pierworództwa Chrystusa, na mocy tego, że na Jego podobieństwo zradzani są do nowego istnienia i życia. Wprawdzie nie łaska osobowego zjednoczenia (*gratia unionis personalis*), łaska unii, ale to wszystko, co z tej łaski wynikało, a co było stałym nadprzyrodzonym uposażeniem ludzkiej natury Chrystusa, jest ich udziałem i podstawą usprawiedliwienia.

## 2. WZORCZOŚĆ CHRYSTUSA JAKO DRUGIEGO ADAMA WG MATTHIASA J. SCHEEBENA

Druga z koncepcji, które przedstawiamy, pochodzi od niemieckiego teologa Matthiasa J. Scheebena. Opierając się na podobnych jak św. Tomasz przesłankach biblijnych i teologicznych, proponuje on zrozumieć wzorczość Chrystusa w nieco odmienny sposób. Podstawową inspiracją Scheebena są ojcowie greccy, szczególnie Cyryl Aleksandryjski<sup>24</sup>.

Punktem wyjścia wywodu Scheebena jest uznana prawda o tym, że sakramenty ze swej istoty kontynuują tajemnicę wcielenia. Dzieje się tak, gdyż sakramenty — podobnie jak samo wcielenie — mają za zadanie jednoczyć człowieka z Bogiem poprzez upodobnienie go do Chrystusa. Stąd sakrament w ogólności daje się pojąć jako *signum configurativum cum Christo* — znak upodabniający do Chrystusa<sup>25</sup>.

<sup>22</sup>Zob. *STh*, III, q. 8, a. 5, corpus.

<sup>23</sup>Zasadniczy wykład nadprzyrodzonego obdarowania wynikającego z chrztu przedstawia św. Tomasz w *Prima Secundae*, q. 110 (*Istota łaski Bożej*) oraz *Tertia Pars*, q. 8 (*Łaska Chrystusa jako Głowy Kościoła*).

<sup>24</sup>Wywód Scheebena zawarty jest przede wszystkim w jego przetłumaczonej na język polski książce *Tajemnice chrześcijaństwa* oraz w piątym tomie *Dogmatyki*, który jest poświęcony dziełu odkupienia.

<sup>25</sup>Zob. M.J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. J. Rostworowski, I. Bieda, Kraków: WAM, 1970, s. 447–451 (§ 82 *Tajemnicza istota sakramentów Kościoła*).

W przeciwieństwie do ujęcia tradycyjnego, upodabniająca funkcja sakramentów rozgrywa się jednak według Scheebena nie w jednym, ale w dwóch wymiarach. Z jednej strony chodzi o rzeczywistość łaski uświęcającej, która stanowi odzwierciedlenie w wiernych łaski uświęcającej samego Chrystusa — ten właśnie wymiar podobieństwa został wyakcentowany przez św. Tomasza. Z drugiej strony chodzi o charakter sakramentalny, który ma za zadanie odzwierciedlać w wiernych nie łaskę uświęcającą Chrystusa, ale właściwą Mu łaskę osobowego zjednoczenia (*gratia unionis personalis*)<sup>26</sup>. Innymi słowy, podczas gdy łaska uświęcająca ma upodabniać wiernych do Chrystusa w aspekcie przeobstwiowej natury, charakter sakramentalny upodobnia ich do Chrystusa w aspekcie specyficznego połączenia ludzkiej natury Chrystusa z osobą Logosu, a więc samej unii hipostatycznej<sup>27</sup>. Charakter sakramentalny jest więc niczym innym jak odbitą, pomniejszoną i w konsekwencji analogiczną formą łaski zjednoczenia. Analogiczną, a więc zachowującą odpowiednią różnicę: podobnie jak w unii hipostatycznej ludzka natura Chrystusa została włączona w Logos, podobnie wierni, przez charakter sakramentalny, zostają włączeni w Chrystusa<sup>28</sup>.

Stosownie do tego podstawowego ujęcia charakteru sakramentalnego, Scheeben rozumie jego bezpośrednie oddziaływanie: Tak jak w Chrystusie właściwy Mu charakter powodował zjednoczenie tego, co ludzkie, z osobą Logosu, tak też w ekonomii sakramentalnej charakter Chrystusa, w którym uczestniczą wierni, powoduje powstanie organicznej jedności czy też organicznej ciągłości między wiernymi a Chrystusem („Herstellung einer organischen Kontinuität

<sup>26</sup> Scheeben pisze: „Jeśli zatem teologowie mówią, że charakter jest *signum configurativum cum Christo*, nie trzeba tego rozumieć w sensie podobieństwa do Jego ludzkiej natury — to daje nam łaska poświęcająca — ale raczej jako upodobnienie i związek z tą pieczęcią, jaką na Jego ludzkiej naturze wyciska Boska osoba Słowa” (tamże, s. 464).

<sup>27</sup> „[...] charakter, przez który chrześcijanie zostają namaszczeni na chrześcijan, jest u nich analogicznie tym, co czyni Chrystusa »Chrystusem«, czyli Pomazańcem, tzn. hipostatyczna unia Jego człowieczeństwa ze Słowem” (tamże). „Sygnaturą człowieczeństwa Chrystusowego [...] nie jest nic innego jak tylko hipostatyczne zjednoczenie ze Słowem; a zatem także i w członkach Mistycznego Ciała charakter będzie polegał na pewnej pieczęci, która urzeczywistnia i wyraża ich stosunek do Słowa, czyli będzie pewną analogią do unii hipostatycznej i na tej unii będzie się opierać” (tamże, s. 460). Unia hipostatyczna jest według Scheebena pierwowzorem charakteru sakramentalnego i w związku z tym sama może nosić miano charakteru Chrystusa.

<sup>28</sup> Scheeben wyróżnia trzy podstawowe różnice między „charakterem” Chrystusa a charakterem sakramentalnym: 1) co do zakresu udzielanej łaski, 2) co do godności, która zostaje w ten sposób udzielona oraz 3) co do trwałej skuteczności obdarowania: Charakter Chrystusa „wprowadza do [Jego] duszy całą pełnię łaski, udziela jej wartości nieskończonej i utrwala ją w duszy Chrystusowej z absolutną niewzruszalnością”, podczas gdy charakter sakramentalny „wylewa na nas taki stopień łaski, jaki odpowiada stopniowi naszej zdolności przyjęcia, otacza ją taką godnością, która jest tylko słabym cieniem nieskończonej godności Tego, z którym nas łączy, a nadto w rozwinięciu swej skuteczności może ulec udaremnieniu ze strony naszej woli” (tamże, s. 462).



der Menschen mit Christus in einem organischen Ganzen")<sup>29</sup>. Jedność istniejąca między Chrystusem a wiernymi wskutek wspólności natury zostaje w ten sposób ustanowiona na nowej podstawie<sup>30</sup>, a jej organiczny charakter sprawia, że Chrystus wraz z wiernymi mogą być słusznie pojmowani jako Głowa i jako członki jednego mistycznego ciała. Powyższą jedność istniejącą między Chrystusem a jego członkami ujmuje Scheeben bardzo radykalnie, aż do stwierdzenia istnienia między nimi pewnego rodzaju *communicatio idiomatum*: „Dzięki naszemu włączeniu w osobę Chrystusa i naszej wspólnocie z Jego naturą ludzką istnieje między nami a Chrystusem jako Głową Mistycznego Ciała Chrystusa podobne orzekanie właściwości (*communicatio idiomatum*) jak między Jego cłowięczeństwem i Jego osobą. I ta wymiana właściwości jest najlepszym dowodem tej przedziwnej i tajemniczej jedności, jaka zachodzi między ludzkim rodzajem a Synem Bożym, który wszedł w Jego łono”<sup>31</sup>.

Różnica między włączeniem w Chrystusa opartym na łasce uświęcającej i tym, które wynika z charakteru sakramentalnego, jest według Scheebena dwojaka.

Po pierwsze jedność wynikająca z charakteru sakramentalnego poprzedza jedność opartą na łasce uświęcającej<sup>32</sup>. Wprawdzie w zwyczajnym porządku łaski (a więc nie tym, który identyfikujemy z wcieleniem) to właśnie łaska uświęcająca jest rzeczywistością łącząca ludzi z Bogiem, jednak w tym porządku obdarowania, które wynika z wcielenia Chrystusa, czymś pierwotnym w aspekcie jednoczenia jest charakter sakramentalny, podobnie jak to miało miejsce w przypadku charakteru Chrystusa: „Tak jak w Chrystusie łaska uświęcająca była zapośredniczona i niesiona przez hipostatyczne namaszczenie i hipostatyczną jedność

---

<sup>29</sup>Tamże, s. 460; zob. także M.J. SCHEEBEN, *Erlösungslehre*, Zweiter Halbband (Handbuch der katholischen Dogmatik, 5/2), Freiburg im Breisgau: Herder, 1954, nr 1333 (w przypadku dzieł stanowiących części *Dogmatyki* podawane będą numery nie stron, lecz akapitów, jak to jest powszechnie przyjęte).

<sup>30</sup>Dokonując bardziej szczegółowych rozróżnień, Scheeben wyróżnia trzy stopnie zjednoczenia z Chrystusem: — po pierwsze, chodzi o jedność opartą na wspólności natury; tę jedność nazywa Scheeben jednością materialną albo martwą, — następnie można wyróżnić jedność opartą na wierze, którą to jedność Scheeben nazywa żywą, — w końcu jednak następuje jedność wynikająca z chrztu, która może nosić miano organicznej i która kompletuje, dopełnia wszystkie poprzednie rodzaje jedności, niejako w niej wirtualnie zawarte (zob. M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 301n).

<sup>31</sup>M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 300. To podstawowe oddziaływanie charakteru, które dokonuje się za pośrednictwem charakteru chrzcielnego, zostaje potem uzupełnione i rozszerzone w ramach charakteru bierzmowania i kapłaństwa. Sakramenty, które wyciskają w wiernych charakter, nazywa Scheeben konsekuracyjnymi, w przeciwieństwie do sakramentów leczniczych, niezawierających charakteru (zob. tamże, s. 451–458, § 82 *Wewnętrzna struktura poszczególnych sakramentów i ich wzajemny stosunek do siebie*).

<sup>32</sup>Zob. tamże, s. 461.

z Bogiem, tak i w wiernych łaska uświęcająca jest zapośredniczona i niesiona przez organiczną jedność z Bogiem, zapośredniczoną w Chrystusie<sup>33</sup>.

Po drugie, charakter sakramentalny jednoczy człowieka z Chrystusem w innym porządku niż łaska uświęcająca: o ile łaska uświęcająca jest „uszlachetnieniem i wyniesieniem naszej natury i jej działalności”, o tyle charakter jest „uszlachetnieniem i wyniesieniem naszej osoby (*Hypostase*) do pewnego rodzaju jedności z osobą Chrystusa (*Hypostase Christi*)”<sup>34</sup>. Także i w tym aspekcie w charakterze sakramentalnym odzwierciedlona zostaje struktura zbawcza właściwa Chrystusowi.

Jeśli charakter sakramentalny jest uczestnictwem wiernych w tajemnicy hipostatycznej jedności człowieczeństwa Chrystusa z osobą Słowa, to celowość tej jedności widzi Scheeben w dwóch wymiarach: statycznym (ontologicznym) oraz dynamicznym (moralnym).

Co do wymiaru ontologicznego, udzielenie sakramentalnego charakteru, podobnie jak udzielenie łaski, wiąże się według Scheebena z darem specyficznej świętości. Świętość, która wynika z obdarowania charakterem, jest jednak inna niż świętość łaski. Jak pisze Scheeben: świętość charakteru „różni się od świętości łaski uświęcającej w podobny sposób, jak w Chrystusie różniła się świętość polegająca formalnie na hipostatycznym zjednoczeniu od tej świętości, jaką było upodobnienie Jego ludzkiej natury do Bożej i żywotne z nią zjednoczenie”<sup>35</sup>. Świętość wynikająca z charakteru sakramentalnego sprawia, że dar synostwa Bożego zostaje uszlachetniony w stosunku do synostwa opartego na uczestnictwie w Bożej naturze. O ile tamto było synostwem przybranym, to w wypadku charakteru, wskutek organicznej jedności z Chrystusem, chodzi o synostwo *quasi naturalne*<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> M.J. SCHEEBEN, *Erlösungslehre*, Zweiter Halbband, nr 1369.

<sup>34</sup> M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 461.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> „[...] przez wcielenie zostajemy włączeni w osobę Syna Bożego jako jego członki. Bóg więc nie patrzy już na nas według naszej własnej godności, ale widzi nas w Synu, a Syna w nas [...] Konsekwentnie dziecięctwo przez Chrystusa nie jest już właściwie dziecięctwem z przybrania, bo otrzymujemy je nie jako obcy, ale jako krewni, tj. jako członki Jednorodzonego Syna [...] Łaska naszego przybrania ma przeto coś z naturalnego synostwa Chrystusowego, które jest jego podstawą [...] Nie jesteśmy już tylko przybranymi braćmi przyjętymi do udziału w chwale i wielkości właściwej Przedwiecznemu Słowu, ale w pewnej mierze w Nim i przez Niego stajemy się jednym synem Ojca, a przez tę jedność upodabniamy się do Niego w chwale” (tamże, s. 307). I dalej: „Wcielenie jest niejako pomostem do rozszerzenia na rodzaj ludzki tego ojcostwa, jakie zachodzi w Trójcy Świętej. Ojcostwo to będzie odzworowane w obcowaniu Boga z ludźmi już nie tylko poprzez łaskę, lecz będzie istotne [oryg. *substantiell* — M.R.] z nim związane i dopiero poprzez to istotne związanie [oryg. *substantielle Verbindung* — M.R.] wprowadza pochodzenie Boskie w kontakt z ludzkością, by się w niej rozwijały. [...] W podobny sposób jako członki Syna Bożego wchodzimy w silniejszy, wznioślejszy i bardziej osobowy stosunek do Ducha Świętego niż poprzez samą łaskę” (tamże, s. 308).

Co do celowości charakteru w wymiarze dynamicznym, odnosi się ona w pierwszym rzędzie do udziału w posłannictwie Chrystusa. Otóż wskutek włączenia w Chrystusa, celowość tych, którzy, wcześniej nie byli Jego członkami, zostaje wywyższona i uszlachetniona. Są oni wezwani do uczestnictwa wprawdzie nie w Chrystusowym dziele zbawienia, ale w tym, co stanowiło pierwszorzędny i wszechogarniający cel Jego misji, tzn. w Jego dziele latreutycznym, wielbiącym Boga<sup>37</sup>. Uczestnictwo to realizuje się z jednej strony wtedy, gdy wierni składają ofiarę Chrystusa jako swoją własną, tzn. przysługującą im na mocy członkostwa w jednym ciele, tj. Kościele. Z drugiej strony uczestnictwo w latreutycznej misji Chrystusa realizuje się wtedy, gdy sami wierni w ich życiu łaski są składani przez Chrystusa na ofiarę chwalebna jako żywe ofiary dla Boga<sup>38</sup>. Tak pojęta ofiara Kościoła ma wartość *quasi* nieskończoną, gdyż jej ostatecznym podmiotem jest Chrystus jako Głowa swojego Mistycznego Ciała<sup>39</sup>. Takie jest według Scheebena wypełnienie drugiej celowości charakteru sakramentalnego: wierni nie tylko uzyskują świętość przekraczającą zwykły poziom łaski, stając się *quasi* naturalnymi synami w jedynym naturalnym Synu, ale mogą być składani przez tego Syna w latreutycznej ofierze, której niemalże nieskończona wartość wynika z ich włączenia w Chrystusa.

Podsumowując, wzorczość człowieczeństwa Chrystusa odnosi Scheeben nie tylko do właściwej Mu łaski habitualnej, ale także do łaski zjednoczenia osobowego. Na mocy charakteru sakramentalnego wierni mogą uczestniczyć zarówno w samej tajemnicy zjednoczenia, jak i w jego skutkach, po pierwsze będąc obdarzani specyficzną świętością, inną od świętości łaski uświęcającej,

---

<sup>37</sup> „Przez chrzest [...] rodzimy się jako dzieci Boże, przeznaczeni i zobowiązani do tego, ażeby jako członki Chrystusa razem z Nim uwielbiać niebieskiego Ojca w sposób nadprzyrodzony” (tamże, s. 452). Więcej na temat latreutycznego charakteru posłannictwa Chrystusa: M. Roszkowski, *Ofiara Chrystusa — zadośćuczynienie, okup czy uwielbienie? Scheebenowska koncepcja ofiary latreutycznej Chrystusa*, „Przegląd Tomistyczny”, 23 (2017), s. 359–379.

<sup>38</sup> Zob. M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 318–319, 462–464. Według Scheebena Chrystus cierpi w wiernych „w podobny sposób, w jaki cierpiał w swoim człowieczeństwie” (tamże, s. 299).

<sup>39</sup> Uzasadniając *quasi* nieskończoną wartość ofiary składanej przez Chrystusa w Jego Mistycznym Ciele, Scheeben pisze, że wtedy, kiedy „nasze czyny są Jego czynami w nas [...] podtrzymuje je Jego Boska moc i godność tak, że mogą przynieść Bogu nieskończoną chwałę w tajemnicy Jego naturalnego synostwa” (tamże, s. 318). I na innym miejscu: gdy cierpienia i czyny wiernych będą podejmowane „nie tylko jako własne i we własnym imieniu, ale jako członki Boga-Człowieka, w Jego Duchu Świętym, Jego mocą i w Jego imieniu” wówczas „nasze czyny, jakkolwiek same w sobie przedstawiają wartość skończoną, podtrzyma i wyniesie moc i godność naszej Głowy, której jesteśmy członkami; wówczas uwielbiać będziemy Boga według stosunku, w jakim pozostajemy do Niego przez Chrystusa, a więc nie tylko jako naszego Ojca przybranego, ale jako naturalnego Ojca Chrystusa, gdyż dzięki Chrystusowi jest on również i dla nas takim Ojcem” (tamże, s. 317n).

a po drugie uczestnicząc w latreutycznej misji Chrystusa jako członki Jego mistycznego Ciała.

### 3. ROZUMIENIE CHRYSYTA JAKO NOWEGO ADAMA — IMPLIKACJE OBYDWU KONCEPCJI

Przedstawiliśmy dwie koncepcje ujmujące tajemnicę wzorczego oddziaływania człowieczeństwa Chrystusa: jedną pochodzącą od św. Tomasza, drugą od Matthiasa J. Scheebena. Wydaje się, że w ustaleniu tego, jak każda z nich interpretuje pojęcie Chrystusa jako Drugiego Adama, najbardziej pomoże odniesienie ich do idei potrójnego udzielania się Boga stworzeniu. Przedstawmy w wielkim skrócie tę klasyczną ideę, będącą teologiczną aplikacją zasady *bonum est diffusivum sui*.

W niezwykle klarownym ujęciu kard. Kajetana udzielanie się Boga stworzeniu, a w konsekwencji uczestnictwo stworzeń w Bogu, realizuje się na trzech poziomach: przez naturę, przez łaskę i przez wcielenie<sup>40</sup>.

W pierwszym przypadku Bóg udziela się stworzeniu w formie partycypacji bytowej: byt stworzenia nie jest wprawdzie bytem Boga, ale jest tego Bożego bytu partycypacją, tzn. uczestnictwem częściowym i niedoskonałym: stworzenie już w samym swoim byciu przypomina byt Boga, przypomina to, co jest w Bogu doskonałością istnienia. Oto pierwszy sposób udzielania się Boga stworzeniu i zarazem sposób uczestnictwa stworzeń w Bogu.

W drugim przypadku stworzenia rozumne — i tylko one — zostają podniesione do uczestnictwa w boskiej naturze przez łaskę. Wskutek ofiarowanego im nadprzyrodzonego poznania i nadprzyrodzonej miłości, będących pewnego rodzaju łaską stworzoną, aniołowie i ludzie mogą poznawać Boga i cieszyć się Nim (*videre et frui*). W ten sposób udzielanie się Boga stworzeniu i uczestnictwo stworzeń w Bogu może się rozegrać na wyższym poziomie, niż to miało miejsce w przypadku partycypacji bytowej.

Wreszcie trzecim sposobem udzielania się Boga człowiekowi i uczestnictwem tego, co ludzkie, w tym, co boskie, jest wcielenie. W tym wypadku Bóg udziela się stworzeniu nie za pośrednictwem jakiegokolwiek stworzonego daru, lecz substancjalnie, przez ofiarowanie mu swojej własnej osoby. Dzieje się tak w odniesieniu do ludzkiej natury Chrystusa. Wskutek przyjęcia do jedności z odwiecznym Słowem natura ta zostaje obdarowana w sposób dalece przewyższający to wszystko, z czym mieliśmy do czynienia zarówno w porządku

---

<sup>40</sup>Poniższy wywód Kajetana stanowi jego komentarz do pierwszego artykułu trzeciej części *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu — zob. KAJETAN, *In Tertiam Partem*, q. 1, art. 1 (*SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita, t. XI, Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1903, s. 8b–9a).

przyrodzonym (porządku natury), jak i w porządku nadprzyrodzonym (porządku łaski). Wcielenie jest najwyższym sposobem udzielania się Boga stworzeniu, jaki mógł się wydarzyć w zgodzie z Bożą mądrością.

Na trzy powyższe sposoby udziela się Bóg stworzeniu, w sposób szczególnie stworzeniu rozumnemu. Zauważalna jest wyraźna linia rozwojowa przebiegająca od mniejszej ku większej doskonałości. Począwszy od porządku stworzenia aż do porządku wcielenia rośnie Boże udzielanie się stworzeniom i rośnie intensywność uczestnictwa stworzenia w tym, co boskie.

Do powyższego schematu, stanowiącego klasyczny motyw teologii zachodniej, odnieśmy koncepcję św. Tomasza i koncepcję Scheebena. Ufamy, że na tej drodze uzyskamy odpowiedź na pytanie, jak każdy z nich ujmuje ideę Chrystusa jako Drugiego Adama.

Święty Tomasz uważa, że rzeczywistością odzwierciedlaną w wiernych podczas chrztu świętego jest Chrystusowa łaska habitualna. Jak widzieliśmy, polega ona na możliwości uczestnictwa w boskiej naturze oraz boskim życiu przez poznanie oraz miłość. Jako taka odpowiada ona drugiemu poziomowi obdarowania w ujęciu Kajetana. Łaska zjednoczenia osobowego (*gratia unionis personalis*), stanowiąca *specificum* obdarowania na trzecim poziomie, pozostaje czymś, co przysługiwało i będzie przysługiwać jedynie Jezusowi Chrystusowi. W tej właśnie łasce wierni nie są w stanie uczestniczyć i nie może być ona w nich odwzorowywana w żaden sposób. W ujęciu św. Tomasza docelowym poziomem obdarowania istot rozumnych pozostaje więc poziom drugi. Trzeci poziom obdarowania wydarza się jedynie po to, by Chrystus poprzez niezwykle godność swojej osoby mógł nadać swym czynom nieskończoną wartość zadośćuczynną i *de facto* przywrócić ludzi do obdarowania właściwego poziomowi drugiemu<sup>41</sup>. Człowiek zbawiony jest w stanie poznawać oraz kochać Boga i te dwie nadprzyrodzone zdolności — realizowane w doczesności i w wieczności w różnym stopniu doskonałości — wyznaczają sposób i zakres uczestnictwa człowieka w tym, co boskie. Oto antropologiczne implikacje Tomaszowej koncepcji wzorczego pośrednictwa Chrystusa wobec odnowionego rodzaju ludzkiego. Jeśli Chrystusowi przysługuje tu miano Drugiego Adama, to tylko w tym sensie, że dzięki niezwykłemu odnowieniu swojej ludzkiej natury — w zakresie tego,

---

<sup>41</sup> Nie chodzi tu oczywiście o powrót do identycznego obdarowania, ale raczej o powrót do tego samego porządku obdarowania. W porównaniu do Adama odkupieni są nadal pozbawieni tzw. darów preternaturalnych (prawości, niecierpliwości, nieśmiertelności ciała w życiu doczesnym, wiedzy wlanej, harmonii z naturą), zyskując jednak możliwość *visio beatifica* po śmierci. *Visio beatifica*, nawet jeśli polega na nieskończeniu wyższym poznaniu Boga niż to, które dokonuje się w doczesności, zostaje przez Kajetana zaliczone do drugiego porządku obdarowania. Widzimy więc, że jakkolwiek nie jest tak, że człowiek powraca do identycznego obdarowania, które było właściwe Adamowi, to jednak powraca on do „Adamowego” poziomu obdarowania, przynajmniej jeśli chodzi o ziemski etap życia.

co przyrodzone i nadprzyrodzone — jest On w stanie przywrócić wiernych do tego obdarowania, które było właściwie pierwszemu Adamowi.

Jak widzieliśmy, Scheeben rozumie wzorczość Chrystusa w odmienny sposób. Według niego, pierworództwo Chrystusa wobec odnowionego rodzaju ludzkiego odnosi się w pierwszym rzędzie nie do łaski habitualnej, ale do *gratia unio-nis personalis*, a więc do łaski osobowego zjednoczenia. To właśnie w odniesieniu do niej Chrystus miałby być źródłem i wzorcem zbawienia wszystkich, którzy w Niego wierzą. W ujęciu Scheebena, człowiek zbawiony nie uczestniczy w tym, co boskie, jedynie w porządku natury, przez miłość i poznanie, ale dostępuje ontologicznej promocji w porządku hipostazy. Kresem tego uczestnictwa jest organiczna jedność istniejąca między wiernymi a Chrystusem w Jego Ciele Mistycznym, którym jest Kościół. Jeśli tak, to zbawienie, inicjowane podczas chrztu świętego, nie polega jedynie na odnowieniu tego, co było właściwe drugiemu poziomowi obdarowania, ale na pewnej wartości dodanej. Ta ostatnia nie jest wprawdzie prostym przeniesieniem najwyższego obdarowania właściwego Chrystusowi na wszystkich ochrzczonych — takie ujęcie sprzeciwiałoby się w sposób oczywisty prawdzie o jednorazowości i wyjątkowości unii hipostatycznej, jest jednak pewnego rodzaju uczestnictwem w tajemnicy hipostatycznego zjednoczenia. W koncepcji Scheebena unia hipostatyczna nie jest strukturą umożliwiającą zbawienie, ale strukturą zbawczą sama w sobie. To właśnie od niej wzorczo pochodzi nowy człowiek i w niej się on „wyjaśnia”. Podsumowując: Obdarowanie, które Kajetan identyfikuje z poziomem trzecim, nie wydarza się według Scheebena jedynie po to, by umożliwić powrót do poziomu drugiego, ale stanowi jakość, która ma się urzeczywistnić powszechnie, nawet jeśli w pomniejszeniu w stosunku do tego, co miało miejsce w Chrystusie. W ujęciu Scheebena wcielenie wyznacza i określa nowy, uniwersalny porządek udzielania się Bogu stworzeniu i zarazem — co kluczowe dla warstwy antropologicznej — uczestnictwa istot rozumnych w tym, co boskie. Miano Drugiego Adama, którym Pismo Święte oraz Tradycja określają Chrystusa, uzyskuje tu inne znaczenie, niż miało u św. Tomasza: Chrystus jako Drugi Adam właśnie w swoim specyficznym połączeniu tego, co boskie, z tym, co ludzkie, przynosi zupełnie nową jakość antropologiczną, stając tym samym na początku nowego porządku, nieposiadającego w historii żadnych antecedenencji.

Odniesienie do idei potrójnego udzielania się Boga człowiekowi ukazuje wyraźne różnice istniejące między koncepcją soteriologiczną św. Tomasza i Scheebena. Człowiek w ujęciu Scheebena uczestniczy w rzeczywistości boskiej nie tylko w porządku natury i w „zwykłym” porządku łaski, ale w pewnym sensie także w porządku hipostatycznym. Dlatego też może on nosić miano nowego

stworzenia. Odpowiednio do tego także Chrystus jest w ujęciu Scheebena Nowym Adamem w sensie szerszym, niż zostaje to ujęte przez św. Tomasza.

#### 4. KRYTYKA KONCEPCJI SCHEEBENA

Koncepcja Scheebena, choć nigdy nie została poddana zasadniczej krytyce bądź też oficjalnie zakwestionowana przez Magisterium Kościoła, nie stała się częścią nurtu klasycznej teologii. Pozostałą część artykułu chcielibyśmy poświęcić jej krytycznemu rozpatrzeniu.

Sednem Scheebenowskiego ujęcia wzorczego oddziaływania człowieczeństwa Chrystusa jest jego koncepcja charakteru sakramentalnego. Stąd też naszą krytykę chcemy odnieść przede wszystkim właśnie do koncepcji charakteru, w pierw w jego ujęciu podstawowym, następnie do filozoficznych i teologicznych implikacji tego ujęcia.

Teologia charakteru sakramentalnego należy do tych fragmentów dogmatyki katolickiej, które zostały zdefiniowane przez Tradycję i Magisterium Kościoła w znacznym stopniu ogólności. Refleksja patrystyczna, z wyjątkiem św. Augustyna, w niewielkim zakresie podejmowała to zagadnienie. W teologii scholastycznej pojawiło się kilka podstawowych prób wyjaśnienia tego, czym charakter sakramentalny miałby być: Albert Wielki oraz Bonawentura upatrywali w nim dyspozycję (*habitus*) do przyjęcia łaski uświęcającej, św. Tomasz widział w charakterze duchową zdolność (*spiritualis potentia*) ukierunkowaną na Boży kult, późniejsi teologowie — Piotr Olivi, Duns Szkot, Durand z Saint-Pourçain — ujmowali charakter jako relację (*spiritualis habitudo, relatio*) zewnętrznej przynależności do Chrystusa<sup>42</sup>. Żadne z tych ujęć nie stało się *opinio communis*. Wynikiem takiego stanu rzeczy były powściągliwe sformułowania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Dekret papieża Eugeniusza IV do Armeńczyków z 1439 roku, a następnie *Dekret o sakramentach* Soboru Trydenckiego definiują charakter sakramentalny w prawie identyczny, następujący sposób: „Gdyby ktoś mówił, że trzy sakramenty, czyli chrzest, bierzmowanie i święcenia nie wyciskają w duszy znamienia, to znaczy jakiegoś duchowego i nieusuwalnego znaku,

---

<sup>42</sup>Z obszernej bibliografii poświęconej charakterowi sakramentalnemu wymieńmy cztery najobszerniejsze pozycje monograficzne: F. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive* (Forschungen zur Christliche Literatur- und Dogmengeschichte, 8, Heft 2), Paderborn 1908; G.J. CONNOLLY, *Sacramental Character in Five Famous Medievals. A Study of the Teaching of Peter Lombard, Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas*, Rom: Angelicum, 1963; J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale* (Museum Lessianum: Section théologique, 52), Paris: Desclée de Brouwer, 1956; Ö. LAAKE, *Über den sakramentalen Charakter. Eine historisch-dogmatische Abhandlung*, München: G.J. Manz Verlag, 1903.

wskutek czego nie mogą być powtarzane — niech będzie wyklęty<sup>43</sup>. Wydaje się, że w zgodzie z tym, jako zdefiniowane dogmatycznie można uznać następujące tezy:

- 1) charakter zostaje udzielony przez trzy sakramenty: chrztu, bierzmowania oraz święceń kapłańskich;
- 2) charakter jest znakiem duchowym i nieusuwalnym, w tym sensie także niepowtarzalnym;
- 3) podmiotem, nośnikiem charakteru jest dusza<sup>44</sup>.

Nie sądzimy, aby koncepcja Scheebena mogła być uznana za sprzeczną z powyższym nauczaniem Magisterium, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę jego ogólny charakter. Także według Scheebena charakter sakramentalny zostaje udzielony przez trzy sakramenty, jest rzeczywistością duchową i nieusuwalną, jego podmiotem jest dusza. W aspekcie celowości Scheeben zgadza się z nauczaniem Magisterium w tym, że charakter włącza nas w Kościół oraz przeznaczają do kultu, dając udział w kapłańskiej misji Chrystusa.

Powyzsza zgodność pomiędzy Magisterium a koncepcją Scheebena odnosi się jednak do istoty charakteru sakramentalnego. Wydaje się, że rzeczywiste problemy może ona implikować w odniesieniu do konsekwencji ujęcia podstawowego. Szczególnie może tu chodzić o problematyczność uczestnictwa wiernych w unii hipostatycznej oraz o antropologiczne implikacje włączenia wiernych w Chrystusa, które to włączenie miałyby się dokonywać nie tylko w porządku

---

<sup>43</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach. Kanony o sakramentach*, kan. 9 (*Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, Kraków: WAM, 2004, s. 359).

<sup>44</sup> L. FARINE, *Der sakramentale Charakter. Eine dogmatische Studie*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1904, s. 1. Jak się powszechnie uważa, te bardzo powściągliwe wypowiedzi UNK nie miały na celu opowiedzenia się za któryś z zaproponowanych wcześniej scholastycznych rozwiązań, lecz raczej chciano potwierdzić sedno dotychczasowej praktyki sakramentalnej wobec krytyki, która następowała ze strony reformacji. Jeśli chodzi o autentyczne nauczanie Kościoła, w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* znajdujemy następujący akapit odnoszący się do charakteru sakramentalnego: „Trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i sakrament święceń kapłańskich, oprócz tego, że udzielają łaski, wyciskają charakter sakramentalny (czyli »pieczęć«), przez który chrześcijanin uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa i należy do Kościoła, odpowiednio do swego stanu i pełnionych funkcji. To upodobnienie do Chrystusa i Kościoła, urzeczywistniane przez Ducha Świętego, jest nieusuwalne; pozostaje ono w chrześcijaninie na zawsze jako pozytywna dyspozycja do przyjęcia łaski, jako obietnica i zapewnienie opieki Bożej oraz powołanie do kultu Bożego i służby Kościołowi. Sakramenty te nie mogą więc nigdy być powtórzone” (KKK 1121). Ujęcie zawarte w KKK poszerza definicję trydencką o aspekt celowościowy. Rzuca się jednak w oczy, że w jego ramach wymienione zostają wszystkie historyczne interpretacje celowości charakteru: dyspozycja do przyjęcia łaski, zdolność kultyczną oraz zasada jedności z Kościołem. Także i w tym wypadku mamy więc do czynienia raczej z ukazaniem całego spektrum dotychczasowych rozwiązań, nie zaś z próbą opowiedzenia się za jednym z nich.



natury, ale i w porządku hipostazy. Przedstawmy skrótowo obydwie wątpliwości, a następnie zastanówmy się, do jakiego stopnia podważają one poprawność modelu zaproponowanego przez Scheebena oraz czy ewentualne trudności mają charakter nieusuwalny.

Teologiczna problematyczność uczestnictwa wiernych w unii hipostatycznej powstaje w kontekście podwójnego założenia, jakie klasyczna teologia czyni wobec tajemnicy unii hipostatycznej. Przedstawiciele klasycznej teologii twierdzą po pierwsze, że jakkolwiek unia hipostatyczna daje się pojąć jako stworzona relacja, mająca swój początek w czasie, to jednak musi się ona opierać na pewnym substancjalnym fundamencie (*fundamentum relationis*)<sup>45</sup>. Po drugie, według klasycznej teologii wykluczone jest jakiegokolwiek stworzone pośrednictwo między osobą Logosu a ludzką naturą Chrystusa, czy to w formie dodatkowej substancji, czy to dodatkowego akcydensu<sup>46</sup>. Wskutek tego, jeśli fundamentem unii ma być coś substancjalnego, a tym czymś nie może być stworzona, ludzka natura Chrystusa, musi tym być druga osoba Trójcy Świętej, odwieczny Logos<sup>47</sup>. Oto implikacje podwójnego założenia, które klasyczna teologia czyni w odniesieniu do unii hipostatycznej<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Założenie to wspiera się na uczynionym przez Kajetana rozróżnieniu unii rozumianej jako relacja i unii rozumianej jako połączenie: „Unio enim pro relatione est in genere relationis, et est ens reale creatum [...]. Unio autem pro coniunctione naturae humanae in persona divina, cum consistat in unitate quae est inter naturam humanam et personam Filii Dei, est in genere seu ordine substantiae” (KAJETAN, *In Tertiam Partem*, q. 2, art. 7; ed. Leonina, t. XI, s. 41a).

<sup>46</sup> Zob. TOMASZ, *In III librum Sententiarum*, d. 13, q. 3, a. 1, solutio.

<sup>47</sup> „Gratia enim unius esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi: quod quidem est terminus assumptionis” — TOMASZ z AKWINU, *STb*, III, q. 6, art. 6, corpus (ed. Leonina, t. XI, s. 104a).

<sup>48</sup> Uszczegółowieniem stanowiska św. Tomasza były dwie podstawowe interpretacje unii hipostatycznej powstałe w obrębie szkoły tomistycznej. Pierwszą z nich była pochodząca od Kajetana teoria substytucji subsystemy. Zakładała ona, że ludzka natura Chrystusa, nie posiadając ostatecznego dopełnienia (*terminus ultimus*), nie posiadała też własnej subsystemy (względnie nie istniała w modusie subsystemy: *modus subsistendi*) i otrzymała ją dopiero w Logosie. Stąd też to subsystema Logosu jest fundamentem unii rozumianej jako zjednoczenie. Druga interpretacja, pochodząca od Capreolusa, opierała się na przekonaniu, że ludzka natura Chrystusa została zaktualizowana boskim *esse* (motyw „ekstazy *esse*”). W tym wypadku to właśnie ono miałoby stanowić fundament unii. Pomimo istniejących różnic powyższe rozwiązanie łączy przekonanie o tym, że fundamentem unii nie może być coś stworzonego, ale niestworzonego: subsystema względnie egzystencja Logosu. Teorie Kajetana i Capreolusa, choć nie byłyby jedynymi (por. szkotystyczna koncepcja „czystej unii”), stanowiły dominantę teologii katolickiej i zostały zakwestionowane dopiero na przełomie XIX i XX, m.in. w teorii zaproponowanej przez Maurice’a de la Taille’a (koncepcja *l’actuation créée par Acte increé*). Więcej na ten temat: O. SCHWEIZER, *Person und hypostatistische Union bei Thomas von Aquin*, Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1957, s. 5–53; PH. KAISER, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, München: Max Hueber Verlag, 1968; M. NIEDEN, *Organum Deitatis. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan*, Leiden — New York — Köln: Brill, 1997.

Czy powyższe implikacje, przyjmowane przez samego Scheebena<sup>49</sup>, stwarzają problem w kontekście jego ujęcia, według którego charakter sakramentalny jest uczestnictwem w unii hipostatycznej? Wydaje się, że tak. Jeśli bowiem uczestnictwo to ma być czymś rzeczywistym, musi się odnieść do samego fundamentu unii. Fundamentem tym zaś — jak widzieliśmy — nie może być nic stworzonego, ale musi być rzeczywistość niestworzona: druga osoba Trójcy Świętej. Czy takie uczestnictwo jest jednak w ogóle wyobrażalne? Czy nie musiałaby oznaczać zdywinizowania człowieka w sensie, który stoi w sprzeczności z Tradycją oraz fundamentalnymi prawdami wiary? Czymś, co *nolens volens* potwierdza powyższe wątpliwości, jest naszym zdaniem Scheebenowska idea podwójnej świętości, która miałaby przysługiwać wiernym włączonym w Chrystusa. Jak pamiętamy, Scheeben przyjmuje istnienie świętości łaski, polegającej na wyniesieniu (*Promotion*) w porządku natury, oraz świętości charakteru, polegającej na wyniesieniu w porządku hipostazy. Tę drugą rozumie w analogii do substancjalnej świętości Chrystusa, polegającej formalnie na hipostatycznym zjednoczeniu z osobą Logosu<sup>50</sup>. Czy ujęcie takie nie implikowałoby jednak dywinizacji osób włączanych sakramentalnie w Chrystusa? Scheeben nie nazywa wpraw-

<sup>49</sup>W zgodzie z klasycznymi założeniami Scheeben pisze, że jeśli unia Logosu z człowieczeństwem Chrystusa ma być czymś substancjalnym, podstawa tej unii musi leżeć „eben in dem formalen Prinzip des durch die Union konstituierenden Ganzen, nicht außer ihm oder zwischen ihm und seinem Substrate” (M.J. SCHEEBEN, *Erlösungslehre*, Erster Halbband, Handbuch der katholischen Dogmatik, 5/1, Freiburg im Breisgau: Herder, 1954, nr 424). Wspomniane w powyższym zdaniu formalne principium to oczywiście boski Logos, który „der Menschheit sein eigenes persönliches Sein mitteile oder zum formalen Prinzip ihrer substantiellen Vollendung werde” (tamże, nr 426). Scheeben zwraca się jednoznacznie przeciwko teoriom zakładającym pewnego rodzaju pośrednictwo między Logosem a człowieczeństwem Chrystusa (*Vermittlungstheorien*), zarzucając tym teoriom osłabianie jedności unii: „Alle Vermittlungstheorien, indem sie die Union durch ein Zusammenheften oder Verflechten der beiden Glieder begründen wollen, [schwächen] die Innigkeit derselben [ab] und so namentlich nicht jene volle Gemeinschaft des Seins herausbringen, welche der hl. Thomas betont” (tamże).

Dodajmy, że Scheeben zdaje się przyjmować interpretację struktury unii hipostatycznej zaproponowaną przez Capreolusa, uważając ją za prawowierną wykładnię nauki Tomasza. Według Scheebena istnieje mianowicie wielu teologów, którzy przy wyjaśnianiu tajemnicy unii twierdzą: „[...] die Menschheit nehme an dem »persönlichen Sein des Logos« teil, insofern nämlich, als sie in ihm und durch ihn eine menschliche Person bilde und so in ihm und durch ihn, und nicht in sich und durch sich selbst, subsistiere; nicht aber nehme sie [die Menschheit] auch an dem persönlichen Sein des Logos teil, als man darunter die göttliche Existenz (= ὑπαρξις, *Dasein*) des Logos verstehe, weil sie als etwas wahrhaft Wirkliches wesentlich in sich und durch sich da sei und folglich zwar mit ihrem Dasein in der Person des Logos existieren und ihm angehören könne, aber nicht in und durch deren Existenz existieren könne. Nach dem hl. Thomas und seiner Schule muß man aber auch das letztere sagen, weil die Existenz des Menschen Christus, die ohne Zweifel die göttliche Existenz seiner Person ist, zugleich die Existenz seiner Menschheit ist und letztere ebensowenig eine eigene Existenz wie eine eigene Subsistenz hat, sondern beides im Logos erlangt und besitzt” (tamże, nr 427).

<sup>50</sup>Zob. M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 461.

dzie świętości charakteru sakramentalnego świętością substancjalną. Jeśli jednak świętość charakteru miałyby się istotnie różnić od świętości łaski uświęcającej — a taka jest podstawowa intuicja Scheebena — nie mogłaby ona należeć, tak jak ta ostatnia, do porządku przypadłości, ale być właśnie czymś substancjalnym. To zaś oznaczałoby ni mniej, ni więcej, tylko dywinizację człowieka w sensie zaprzeczającym zasadniczemu rozróżnieniu stworzenia od Stwórcy<sup>51</sup>. Przyjęcie istnienia specyficznej świętości związanej z charakterem sakramentalnym wydaje się w ten sposób jasno unaoczniać problematyczność założeń poczynionych przez Scheebena: przede wszystkim idei wzorczości Chrystusa odniesionej do samej unii hipostatycznej.

Zanim odniesiemy się do tego, czy przedstawione powyżej trudności mają charakter ostateczny, czy też mogą być w pewnym stopniu przezwyciężone, przedstawmy drugi z poziomów krytyki. Odnosi się on do filozoficznych implikacji ujęcia charakteru sakramentalnego.

W jednym z centralnych miejsc swego wywodu Scheeben pisze, że wskutek włączenia w osobę Chrystusa „osoby ludzkie” mogą „stać się Jej [osoby Chrystusa] własnością, która tak je obejmuje i przenika, że bardziej przynależą do Niej niż do samych siebie. Mogą zatem tworzyć z Nią jedną osobę w sposób analogiczny, jak nie posiadające swej ludzkiej osobowości człowieczeństwo Chrystusowe”<sup>52</sup>. Przytoczone zdania wydają się dobrze ukazywać zarówno podstawową intuicję ujęcia Scheebena, jak i tego ujęcia problematyczność. Ta ostatnia wynika z zasadniczo innej sytuacji ontologicznej, w której znajduje się z jednej strony ludzka natura Chrystusa przyjęta do jedności z Osobą Logosu, z drugiej zaś wierni, którzy mieliby w tej jedności poprzez charakter sakramentalny uczestniczyć. Otóż w pierwszym wypadku chodzi o zidywidualizowaną naturę, która nigdy nie stała się osobą i odpowiednio do tego ma się wobec Logosu jak „coś” wobec „kogoś” (w klasycznym ujęciu: *aliud et alius*). W drugim wypadku nie chodzi o apersonalne natury, ale o już ukonstytowane osoby, mające się wobec Logosu jak „ktoś” wobec „kogoś” (w klasycznym ujęciu: *alius et alius*). W odniesieniu do tej zasadniczej odmienności powstaje pytanie, czy uczestnictwo wiernych w specyficznej jedności, która w przypadku Chrystusa implikowała nieistnienie osoby ludzkiej, jest do pogodzenia z ich osobowym bytem? Czy nie jest tak, że charakter sakramentalny — o ile zostaje pomyślany jako rzeczywiste

---

<sup>51</sup> Pomijając implikacje o charakterze panteistycznym, powyższe ujęcie mogłoby być trudne do uzgodnienia z *Dekretem u usprawiedliwieniu* Soboru Trydenckiego, mówiącym, że jedyną przyczyną formalną usprawiedliwienia grzeszników jest „sprawiedliwość Boża, nie ta, przez którą On sam jest sprawiedliwy, ale ta, którą nas czyni sprawiedliwymi” (Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 7, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, s. 297).

<sup>52</sup> M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 298.

uczestnictwo wiernych w unii hipostatycznej — prowadzi w swych skutkach do zaprzeczenia ich istnienia jako kompletnych osób?

Zasadność tej wątpliwości staje się jeszcze bardziej wyrazista wobec uświadomienia sobie fundamentalnych założeń, jakie klasyczna tradycja czyni w odniesieniu do pojęcia osoby. Jak wiadomo, pojęcie to opiera się na idei substancjalności. Po to, by jakiś byt mógł uchodzić za substancję, musi spełniać trzy warunki. Pierwszym warunkiem jest jego wewnętrzna samodzielność bytowa, inaczej mówiąc subsystencja, o ile pod tym pojęciem rozumie się nie jakiegokolwiek istnienie, ale określony sposób istnienia, mianowicie istnienie samodzielne: *esse per se*. Drugim warunkiem, by jakiś byt mógł uchodzić za substancję i w konsekwencji tworzyć osobę, jest jego zewnętrzna niezależność bytowa, niezależność wobec innych substancji: Byt może uchodzić za substancję, o ile istnieje w oddzieleniu od innych bytów (*separatim ab aliis*), tzn. kiedy z żadnym innym bytem nie jest zjednoczony substancjalnie. W tym sensie musi mieć pewne *esse distinctum*, będące wyróżnionym, oddzielonym byciem. Wreszcie po trzecie, w odniesieniu do tego, co dynamiczne, by jakiś byt uchodził za substancję, musi być podmiotem swoich czynów (*actiones sunt suppositorum*).

Czy w zakresie swoich ontologicznych implikacji koncepcja Scheebena sprzeciwia się tym warunkom? Wydaje się, że tak. Jak widzieliśmy, Scheeben w sposób bardzo radykalny pojmuje zarówno samo włączenie wiernych w Chrystusa, jak i wynikające z tego konsekwencje, w wymiarze i statycznym, i dynamicznym. Według Scheebena wierni zostają w osobę Chrystusa włączeni do tego stopnia, że staje się On ich „hipostazą, nosicielem i posiadaczem (*Hypostase, Träger und Inhaber*)”<sup>53</sup>, zaś sam akt inkorporacji daje się pojąć jako „ustanowienie organicznej ciągłości” („Herstellung einer organischen Kontinuität”)<sup>54</sup> między wiernymi a Chrystusem. Równie konsekwentnie pojmuje Scheeben oddziaływanie charakteru w aspekcie dynamicznego uczestnictwa wiernych w ofierze Chrystusa: na podstawie naszej jedności z Chrystusem „stany, cierpienia i czynności Chrystusowe są również stanami, cierpieniami i czynnościami naszymi [...] a jak Chrystus jako nasza Głowa w nas cierpi, a my cierpimy i działamy w nim jako naszej Głowie, tak samo musi On w nas działać i żyć”<sup>55</sup>. Jeśli jednak w istocie wierni są włączeni w Chrystusa do tego stopnia, że należą bardziej do Niego niż do siebie, to zasadnym jest pytanie o to, czy można tu jeszcze mówić o istnieniu samodzielnym i niezależnym: *per se* i *separatim*. Jeśli Chrystus wskutek włączenia wiernych w swoją osobę żyje w nich i cierpi, jeśli cierpienia wiernych są Jego własnymi cierpieniami na mocy swoistej *communicatio idiomatum*, to czy nie jesteśmy o krok o stwierdzenia, że wskutek chrztu świętego wierni przestają być

<sup>53</sup>Tamże, s. 296.

<sup>54</sup>M.J. SCHEEBEN, *Erlösungslehre*, nr 1333.

<sup>55</sup>M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 299.

osobami także w aspekcie bycia podmiotami swoich czynów? Oto są antropologiczne implikacje ujęcia Scheebena, trudne — jak się wydaje — do pogodzenia z założeniami, jakie klasyczna filozofia czyni w odniesieniu do pojęcia osoby<sup>56</sup>.

Przedstawiliśmy pokrótce dwa krytyczne momenty odnoszące się do zaproponowanej przez Scheebena koncepcji. Czy autor zdawał sobie sprawę z trudności, jakie może ona implikować? Wiele wskazuje na to, że tak: Najbardziej wątpliwe części wywodów zostały przez Scheebena opatrzone sformułowaniami mającymi w zamierzeniu chronić przez zbyt skrajnym, względnie jednoznacznym, ich potraktowaniem (wiele razy pisze więc Scheeben „jak gdyby”, „quasi”, „w pewnym stopniu” itp.). W poszczególnych momentach autor zastrzega się wprost, że nie należy przyjmować konkluzji najbardziej skrajnych (np. w przypadku włączenia wiernych w Chrystusa Scheeben pisze, że jakkolwiek wierni należą do Chrystusa bardziej niż do samych siebie, to jednak nie tracą swojej samoistności i osobowości)<sup>57</sup>. Przy tym wszystkim uderza jednak brak dokładniejszego określenia ostatecznych implikacji założeń, które zostały przez autora przyjęte: nie wiemy dokładniej, czym w kategoriach klasycznej metafizyki miałyby być charakter sakramentalny rozumiany jako refleks zjednoczenia hipostatycznego oraz jakie skutki miałyby on powodować w odniesieniu do samoistności osób przyjmujących chrzest. Brakuje także wywodów, które ukazywałyby, w jaki sposób poszczególne konkluzje można by uzgodnić z fundamentalnymi prawdami wiary. Przywołane powyżej zastrzeżenia wskazują wprawdzie, że Scheeben miał świadomość, iż proponowane przez niego tezy są ryzykowne i nie usuwają wielu istotnych trudności, chociażby tych, które zostały przytoczone powyżej. Wszystko to prowadzi do konstatacji, że idea teologiczna stanowiąca rdzeń koncepcji Scheebena — a ideą tą jest wzorczość Chrystusa odniesiona bezpośrednio do unii hipostatycznej — nie jest z dogmatycznego i filozoficznego punktu widzenia możliwa do przyjęcia.

## 5. KONCEPCJA SCHEEBENA — KIERUNEK PRZEZWYCIĘŻENIA TRUDNOŚCI

W ostatniej części artykułu chcielibyśmy rozważyć możliwość pewnego rodzaju sanacji koncepcji Scheebena. Możliwość takiej sanacji opiera się na naszym przekonaniu, że zarówno teologiczne, jak i filozoficzne problemy implikowane przez ujęcie Scheebena mogą zostać przynajmniej częściowo przezwyciężone w przypadku przyjęcia koncepcji unii hipostatycznej innej od tych, które zostały przytoczone, a których sednem było przekonanie, że fundamentem unii może

<sup>56</sup> Wątpliwości te dają się oczywiście ujrzyć także w teologicznej perspektywie w takiej mierze, w jakiej tradycja chrześcijańska rozumie osobowe istnienie jako pochodzący od Boga dar.

<sup>57</sup> Zob. M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 297.

być coś niestworzonego i substancjalnego zarazem. Chcielibyśmy się zwrócić ku modelowi unii hipostatycznej zaproponowanemu w wiekach XVI i XVII w obrębie później scholastyki hiszpańskiej (Suarez, Vázquez, częściowo karmelitańska szkoła z Salamanki), podjętemu następnie w XX wieku i po części zmodyfikowanemu przez belgijskiego benedyktyna Hermana Diepena<sup>58</sup>. Zobaczmy, czy zastosowanie tego modelu jest w stanie usunąć przynajmniej niektóre z krytycznych momentów koncepcji Scheebena.

Podstawowe założenia powyższego modelu dają się ująć w następujących tezach<sup>59</sup>:

1. W każdym bycie prócz substancji i przypadłości można wyróżnić trzeci element bytowy, a mianowicie modus istnienia (*modus existentiae*). Modus ten decyduje o tym, w jaki sposób dany byt istnieje<sup>60</sup>.
2. Modus istnienia występuje w dwóch zasadniczych formach: w formie modusu subsystencji (*modus subsistentiae*) i modusu przypadłości (*modus adhaerentiae*). Byty, które zostają określone pierwszym z nich, istnieją jako substancje, natomiast te, które zostają określone drugim modusem, istnieją jako przypadłości.

<sup>58</sup>Zaproponowany przez hiszpańskich scholastyków model nawiązuje w pewnej mierze do Kajetanowej interpretacji unii hipostatycznej, kładąc podobnie jak Kajetan szczególny nacisk na specyfikę modusu, w którym miałyby istnieć ludzka natura Chrystusa. Co do Diepena, to modyfikuje on wprawdzie pewne aspekty teorii teologów z Salamanki, zachowuje jednak centralne dla nich pojęcie *novus modus unionis* i rozumie powstałą w Chrystusie jedność w kluczu „jedności przez integrację” (*unité par l'intégration*), co w pewnej mierze odpowiada intencjom Suareza i Vázqueza.

<sup>59</sup>Jako że niniejszy model nie jest właściwym przedmiotem artykułu, zostanie on przedstawiony jedynie w podstawowych założeniach. Jeśli chodzi o jego szerszą prezentację, por. J.I. ALCORTA, *La teoria de los modos en Suarez*, Madrid: Instituto „Luis Vives” de Filosofía, 1949; PH. KAISER, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, s. 94–156 (Die Gott-menschliche Einigung nach Franz Suárez), s. 158–173 (Die Lehre von der hypostatischen Union bei einigen Theologen nach Suarez. Gabriel Vazquez). Diepen przedstawił swoją koncepcję przede wszystkim w następującej monografii oraz dwóch artykułach: H.M. Diepen, *La théologie de l'Emmanuel: Les lignes maitresses d'une Christologie*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960; tenże, *La critique du baslisme selon saint Thomas d'Aquin*, cz. 1 i 2, „Revue Thomiste” 50 (1950), s. 82–118, s. 290–329.

<sup>60</sup>Co do bytowości modusu, to według Suareza modus odróżnia się od substancji, którą określa, nie poprzez *distinctio realis*, lecz poprzez *distinctio modalis*, jako że różnica realna może występować jedynie pomiędzy dwiema rzeczami (*res*) (por. Ph. Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, s. 130n). Według Vázqueza chodzi w tym wypadku o różnicę realną, ale specyficznego rodzaju, występującą jedynie między *res* a *modus* (por. tamże, s. 160n). Obydwaj teolodzy zgadzają się co do tego, że całe bycie modusu polega na określaniu danej rzeczy w aspekcie formy jej egzystencji. Wzięty sam w sobie modus nie jest rzeczywistością ontologiczną natury pozytywnej.

3. W przypadku ludzkiej natury Chrystusa nie mamy do czynienia z żadnym z tych modusów, ale z modusem stanowiącym ontologiczne *novum*, a mianowicie z nowym modusem unii (*novus modus unionis*), który może być też określony mianem modusu inegzystencji (*modus inexistentialis*)<sup>61</sup>.
4. Wskutek tego, że ludzka natura Chrystusa została określona modusem unii, nie istnieje ona ani jako samodzielna substancja (*esse per se; subsistere*), ani jako przypadłość (*esse per alio; adhaerere*), lecz jako „inegzystencja” (*esse in alio, tamquam in supposito, licet non tamquam in subiecto; inexistere*)<sup>62</sup>. Ludzka natura Chrystusa zachowuje tym samym swoje skończone istnienie, które zostaje jednak wintegrowane w istnienie Logosu<sup>63</sup>.
5. W zgodzie z powyższym jedność unii hipostatycznej nie pochodzi z substytuowania skończonej subsystencji przez nieskończoną subsystencję Logosu (Kajetan), ani też z ekstazy boskiego *esse* (Capreolus), ale z wintegrowania ludzkiej natury Chrystusa w osobę Logosu (*unité par l'intégration*), która to integracja wynika właśnie z modusu unii (inegzystencji) właściwego ludzkiej naturze Chrystusa.
6. Modus unii (*modus unionis, modus inexistentialis*), będąc sam w sobie czymś stworzonym, jest właściwym fundamentem unii hipostatycznym i oparciem dla unii rozumianej jako relacja<sup>64</sup>.

Według przytoczonego powyżej ujęcia ludzka natura Chrystusa zostaje zjednoczona z Logosem dzięki nowemu modusowi istnienia, zwanym modusem inegzystencji. Określona nim, ludzka natura Chrystusa istnieje w Logosie jako niesamodzielna substancja wintegrowana w substancję Logosu. Czy przyjęcie takiego ujęcia unii hipostatycznej może sprawić, że wątpliwości wysuwane wobec koncepcji Scheebena zostaną odsunięte?

<sup>61</sup> „[...] sic ergo in hoc mysterio, cum unitur humanitas Verbo, fit in ea aliquis modus unionis, seu inexistentialis in Verbo” — SUAREZ, *Summa theologiae. Tertia Pars. De Incarnatione*, disputatio 8, sectio 3, nr 8 (*FRANCISCI SUAREZ e societate Jesu Opera omnia*, editio nova, t. XVII, Parisiis: apud Ludovicum Vivès, s. 348; cyt. za: PH. KAISER, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, s. 130).

<sup>62</sup> VÁSQUEZ, *Commentarium ac Disputationem in Tertiam partem S. Thomae*, disp. 18, cap. 3, t. 1, Compluti: apud Andream Sanchez de Ezpeleta, 1609, s. 230 (cyt. za: Ph. Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, s. 163).

<sup>63</sup> Jedną z ważnych różnic pomiędzy omawianą teorią a teorią Kajetana jest to, że według tego ostatniego w przypadku ludzkiej natury Chrystusa mieliśmy do czynienia nie z in-egzystencją (*in-existentia*), jak tego chcą Suarez i Vásquez, ale z in-subsystencją (*in-subsistentia*).

<sup>64</sup> „Non Verbum, non humanitas, sed unionis modus est incarnationis terminus formalis” — SUAREZ, *Summa theologiae. Tertia Pars. De Incarnatione*, disputatio 8, sectio 3, nr 13 (ed. Vivès, s. 350).

Wydaje się, że w pewnej mierze tak. Charakter sakramentalny może być bowiem w tym wypadku pojęty nie jako uczestnictwo w rzeczywistości niestworzonej, tj. w boskiej osobie Logosu, lecz w stworzonym modusie istnienia, nazywanym modusem unii. Ponadto, o ile partycypacja ze swej natury oznacza ograniczony udział w doskonałości źródłowej, partycypacja w unii hipostatycznej nie musiałaby oznaczać zduplikowania tajemnicy Chrystusa, właściwej Mu unii hipostatycznej, którą w sposób konieczny należy uznać za coś jednokrotnego i w swej istocie ekskluzywnego. Wreszcie, co ogromnie ważne, modus unii wydaje się rzeczywistością, w której partycypacja — w przeciwieństwie do partycypacji w osobie Logosu — nie musi pociągać za sobą skutków prowadzących do zatarcia rozróżnienia między Stwórcą a stworzeniem.

W ten sposób, dzięki zastosowaniu modelu unii hipostatycznej, który znajdujemy źródłowo u Suareza i Vásqueza, najpoważniejsze problemy występujące na poziomie teologicznym mogłyby zostać w pewnym stopniu przezwyciężone.

Także w przypadku poziomu filozoficznego i występujących na nim trudności przyjęcie powyższego modelu wydaje się stwarzać szanse na ich częściowe przekroczenie. Otóż w tym wypadku charakter sakramentalny mógłby być uznany za rzeczywistość, która modyfikuje naturalny sposób istnienia wiernych (modus inegzystencji zamiast modusu subsystemencji) i ustanawia w ten sposób organiczną jedność wiernych z Chrystusem. Przynależność wiernych do Chrystusa nie przebiegałaby w tym wypadku w linii zjednoczenia substancjalnego (do czego prowadziły lub mogły prowadzić założenia Scheebena), lecz w linii integracji, wskutek której zachowywaliby oni swoje stworzone *esse* i pewnego rodzaju samodzielność bytową. Jednocześnie jednak owa inegzystencja, bycie w Chrystusie, umożliwiałyby i wyrażała tę rzeczywistość, którą metaforycznie nazywamy wszczepieniem w Chrystusa oraz bycie członkiem Jego Mistycznego Ciała. Umożliwiałyby także uznanie, że ostatecznym podmiotem tych naszych działań, które podejmujemy w imię Jezusa Chrystusa i Jego mocą, jest On sam. W ten sposób w sposób niezwykle dobitny udałoby się wyrazić biblijną prawdę o Chrystusie, który w swoich członkach żyje, cierpi i jest prześladowany.

Jesteśmy świadomi, że zarysowana powyżej droga nie rozwiązuje wszystkich trudności zawartych w koncepcji Scheebena oraz nie odpowiada na szereg ważnych pytań<sup>65</sup>. Traktujemy ją jedynie jako ukazanie możliwego kierunku dla dalszych poszukiwań. Ewentualne wątpliwości co do zgodności powyższego ujęcia z klasyczną metafizyką są godne przemyślenia i nie powinny być lekceważone. Spośród tych wątpliwości jedna wydaje się nam na tyle zasadnicza, że

<sup>65</sup>Pomijając ocenę *aplikacji* modelu teologicznego Suareza i Vásqueza do omawianego zagadnienia, osobną kwestią pozostaje zasadność samego tego modelu, opartego na ontologii modalistycznej. W naszej ocenie modalizm nigdy nie został definitywnie sfalsyfikowany, prawdą jest jednak, że wysunięto przeciwko niemu szereg istotnych zarzutów.



chcielibyśmy ją podnieść już teraz. Dotyczy ona modusu inegzystencji jako sposobu istnienia wiernych po chrzcie świętym. Bez wątpienia modus ten okazuje się ontologicznym *novum*, czymś poza klasyczną metafizyką, wykraczając poza właściwe jej pojęcie osoby. Nie wydaje się nam jednak, że fakt ten musi być traktowany jako coś dyskwalifikującego. A to z trzech powodów.

Po pierwsze, zauważmy, że teologia zachodnia, a przynajmniej jej najwybitniejsi przedstawiciele, miała wyraźną świadomość niewystarczalności tego instrumentarium, które odnajdywała w filozofii greckiej. To ostatnie nie było postrzegane w obrębie myślenia teologicznego jako struktura, która jest w stanie odzwierciedlić rzeczywistość bosko-ludzką w sposób adekwatny. Uchodziła ona raczej za coś, czym warto się posługiwać, nawet jeśli w sposób jedynie przybliżony wyraża misteria Bożego życia i działania<sup>66</sup>. W tym sensie wydaje się nam, że kluczowe pojęcie inegzystencji nie neguje zasad i pojęć klasycznej metafizyki, ale po prostu je przekracza — tak jak w ogóle łaska przekracza naturę.

Po drugie, sprawiane przez charakter sakramentalny włączenie wiernych w Chrystusa i bycie od Niego zależnym nie jest ontologicznie tym samym co wejście w stan zależności od innego bytu stworzonego. W przypadku charakteru sakramentalnego chodzi o zależność, która rozgrywa się na innej płaszczyźnie bytowej: takiej, która istnieje wyłącznie w obrębie relacji Stworzenie — Stwórca. Dlatego właśnie istnienie w stanie zależności od Chrystusa nie będzie nigdy do utożsamienia ze stanem zależności od jakiegokolwiek bytu stworzonego zarówno w wymiarze struktury zjednoczenia, jak i jego skutków.

Po trzecie, zauważmy, że sama teologia ośmiela nas do ujrzenia w specyficznym sposobie istnienia człowieczeństwa Chrystusa zapowiedzi nowej, eschatologicznej egzystencji człowieka — innej niż ta, którą znamy<sup>67</sup>. Prawdą jest, że włączenie człowieka w Chrystusa, jeśli zostanie pomyślane w przedstawiony sposób, może oznaczać utratę części jego samodzielności bytowej. Czy jednak faktycznie tak bardzo powinniśmy być przywiązani do antropologii zakładającej, że człowiek jest i musi pozostać bytem żyjącym ontologicznie w sobie i przez siebie? Czy odmianę tego stanu i przejścia do bycia, które jest istnieniem w Chrystusie i przez Chrystusa nie powinniśmy traktować raczej jako szansy, a nie zagrożenia?

---

<sup>66</sup>Nie tylko w zagadnieniach trynitologicznych, ale także soteriologicznych św. Tomasz nieustannie podkreśla, że działania Boże nie dają się ująć w kategoriach klasycznej metafizyki: Kluczowa rzeczywistość łaski uświęcającej, choć wyrażana za pomocą greckiej *qualitas*, nie utożsamia się z nią, ale jest do niej jedynie w pewien sposób zbliżona (aliquid *habituale donum, donum gratiae qualitas quaedam est* — *Stb*, I-II, q. 110, a. 2 corpus). Podobne przykłady można by mnożyć.

<sup>67</sup>Powiązanie kondycji eschatologicznej z kondycją Chrystusa znajduje swoją biblijną podstawę chociażby w innym tłumaczeniu słów św. Pawła, który pisze o Chrystusie jako o „ostatnim” bądź „eschatologicznym” Adamie (*eschatos Adam*) — por. P. Faucon, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, s. 548.

Według Scheebena dałoby się powiedzieć, że ludzka natura jeszcze nigdy nie istniała w tak wielkim rozkwicie i pełni, jak w połączeniu z Logosem. To przekonanie nie jest teologiczną ekstrawagancją. Także św. Tomasz twierdzi, że bycie w jedności z Logosem oznaczało dla człowieczeństwa Chrystusa nie stratę, lecz zysk. Dlaczego więc w odniesieniu do ogółu ochrzczonych mielibyśmy za wszelką cenę obstawać przy konieczności zachowania przez nich klasycznie rozumianej samodzielności bytowej, traktując ją jako coś absolutnego — jako coś, z czego w żadnym razie nie należy rezygnować?

Zauważmy w końcu, że powyższy tok myślenia — w którym podążamy za podstawową intuicją Scheebena — w sposób konsekwentny oddaje prawdę wyrażoną przez Sobór Watykański II, a następnie Jana Paweł II: „misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego”<sup>68</sup>. Być może słowa te można odnieść nie tylko do odnowionej ludzkiej natury Chrystusa, jak tego chce klasyczna teologia, ale także do nowego, spełnionego sposobu istnienia tej natury, które to istnienie wydarzyło się w Chrystusie, we właściwym Mu zjednoczeniu tego, co boskie, z tym, co ludzkie. Nie jest wykluczone, że właśnie w tym zjednoczeniu został Kościołowi objawiony i obiecany największy dar przygotowany dla ludzi przez Boga.

Jednym z klasycznych motywów chrześcijańskiej teologii jest idea Chrystusa jako Drugiego Adama. Zgodnie z nią Chrystus kształtuje na swoje podobieństwo tych, którzy mają być zbawieni i tym samym staje się wzorem odnowionego człowieczeństwa. Autor analizuje to, w jaki sposób tę klasyczną ideę interpretują św. Tomasz z Akwinu oraz Scheeben.

Okazuje się, że obydwaj teologowie rozumieją wzorczość Chrystusa w zauważalnie odmienny sposób. O ile dla św. Tomasza podstawową rzeczywistością udzielaną wzorczo wiernym jest odnawiająca naturę łaska uświęcająca, Scheeben kładzie nacisk na charakter sakramentalny, rozumiejąc go jako partycypację w unii hipostatycznej. W konsekwencji tego założenia, wg św. Tomasza upodobnienie wiernych do Chrystusa dokonuje się porządku natury, podczas gdy dla Scheebena przede wszystkim w porządku hipostazy. Ta różnica prowadzi do innego ujęcia skutków dzieła zbawczego: w przypadku Scheebena przekraczają one istotnie poziom obdarowania pierwszych rodziców, podczas gdy dla św. Tomasza chodzi zasadniczo o powrót do tego, co rajskie.

W dalszej części artykułu Autor rozważa krytycznie koncepcję Scheebena, zarówno na płaszczyźnie teologicznej, jak i filozoficznej. Próbuje także ukazać drogę przezwyciężenia niektórych problemów implikowanych przez koncepcję

---

<sup>68</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, nr 22 (Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2008, s. 855).

Scheebena. W tym celu sięga do teologii późnej scholastyki hiszpańskiej, przede wszystkim do Suareza i Vásqueza.

## BIBLIOGRAFIA

- D'ARGENLIEU B.T., *Note sur deux définitions médiévales du caractère sacramental*, „Revue Thomiste”, 33 (1928), s. 271–275.
- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, II, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa: PWN, 1990.
- BOUËSSÉ H., *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la sainte humanité du Christ*, „Revue Thomiste”, 44 (1938), s. 256–298.
- BROMMER F., *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive* (= Forschungen zur Christliche Literatur- und Dogmengeschichte, 8, Heft 2), Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1908.
- CALLE J., *Cuerpo místico de Cristo y carácter bautismal: interpretación de la noción tomista del carácter a la luz de la ecclesiología*, „Miscellanea Comillas”, 27 (1957), s. 145–214.
- CONNOLLY G.J., *Sacramental Character in Five Famous Medieval. A Study of the Teaching of Peter Lombard, Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas*, Rom: Angelicum, 1963.
- COUESNONGLE V. DE, *La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, XXXVIII (1954), s. 433–444.
- COUESNONGLE V. DE, *La causalité du maximum. Pourquoi Saint Thomas a-t-il mal cité Aristote?*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, XXXVIII (1954), s. 658–680.
- DIEPEN H.M., *La théologie de l'Emmanuel: Les lignes maitresses d'une Christologie*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960.
- DIEPEN H.M., *La critique du baslisme selon saint Thomas d'Aquin*, cz. 1 i 2, „Revue Thomiste”, 50 (1950), s. 82–118, s. 290–329.
- DIEPEN H.M., *Les implications métaphysiques de mystère de l'Incarnation*, „Revue Thomiste”, 54 (1954), s. 257–266.
- DIEPEN H.M., *L'unique Seigneur Jésus-Christ. Bilan d'une étude christologique*, „Revue Thomiste”, 53 (1953), s. 28–80.
- ÉMERY G., *La Trinité créatrice*, Paris: Vrin, 1995.
- FARINE L., *Der sakramentale Charakter. Eine dogmatische Studie*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1904.
- FAUCON P., *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Lille: Atelier de Reproduction des Thèses, Université Lille III, 1975.

- GALOT J., *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale* (Museum Lesianum: Section théologique, 52), Paris: Desclée de Brouwer, 1956.
- KAISER PH., *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, München: Max Hueber Verlag, 1968.
- KAJETAN, *In Tertiam Partem (SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. XI, Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1903).*
- LAAKE O., *Über den sakramentalen Charakter. Eine historisch-dogmatische Abhandlung*, München: G.J. Manz Verlag, 1903.
- MARSCHLER T., *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, t. 1–2, Münster: Aschendorff, 2003.
- NARCISSE G., *La causalité des mystères du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Fribourg: Librairie de l'Université, 1989.
- NIEDEN M., *Organum Deitatis. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1997.
- ROSZKOWSKI M., *Ofiara Chrystusa – zadośćuczynienie, okup czy uwielbienie? Scheebenowska koncepcja ofiary latreutycznej Chrystusa*, „Przegląd Tomistyczny”, 23 (2017), s. 359–381.
- SCHEEBEN M.J., *Erlösungslehre, Erster und Zweiter Halbband (Handbuch der katholischen Dogmatik, 5/1, 5/2)*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1954.
- SCHEEBEN M.J., *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. J. Rostworowski, I. Bieda, Kraków: WAM, 1970.
- SCHWEIZER O., *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin*, Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1957.
- SUAREZ, *Summa Theologiae. Tertia Pars. De Incarnatione (FRANCISCI SUAREZ e societate Jesu Opera omnia, editio nova, t. XVII, Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1860).*
- TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae, I, q. 1–49 (SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. IV, Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888).*
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae, III, q. 1–59 (SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. XI, Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1903).*
- TOMASZ Z AKWINU, *In II librum Sententiarum (S. THOMAE AQUINATIS Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, editio nova cura R.P. Mandonnet, O.P., t. 2, Parisiis: P. Lethielleux Editoris, 1929).*
- TOMASZ Z AKWINU, *In III librum Sententiarum (S. THOMAE AQUINATIS Scriptum super Libros Sententiis Magistri Petri Lombardi, recognovit atque iterum edidit R.P. Maria Fabianus Moos, O.P., t. 3, Parisiis: P. Lethielleux Editoris, 1933).*

- TORRELL J.-P., *Recherches Thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris: Vrin, 2000, s. 228–230.
- TSCHIPKE TH., *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1940.
- TORRELL J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze, 2003.
- VÁSQUEZ, *Commentariorium ac Disputationem in Tertiam partem S. Thomae*, t. 1, Compluti: apud Andream Sanchez de Ezpeleta, 1609.

CHRIST AS THE “NEW ADAM” (CF. 1 COR 15:45):  
THE EXEMPLARITY OF CHRIST’S HUMAN NATURE  
ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS  
AND M.J. SCHEEBEN

S U M M A R Y

The idea of Christ as the Second Adam is one of the classic themes in Christian theology. According to it, Christ shapes those who are to be saved in his image and thus becomes the model of renewed humanity. This paper analyses the way in which this classic idea is interpreted by St. Thomas Aquinas and M.J. Scheeben.

As it emerges, both theologians understand this exemplarity of Christ in distinctly different ways. While Thomas regards the sanctifying grace that renews the nature as the basic reality which is exemplarily rendered to the faithful, Scheeben underlines the sacramental character, understanding it as a participation in the hypostatic union. As a consequence, Aquinas is convinced that the faithful conform themselves to Christ in the order of nature, while according to Scheeben this assimilation takes place above all in the order of hypostasis. This difference leads to disparity in regarding the effects of the salvific work: for Scheeben they exceed significantly the gifts given to the first parents, for Aquinas they basically refer to the return to the state of original innocence.

Later in the paper the author discusses Scheeben’s approach critically, both on theological and philosophical level. Also, the attempt is made to show

the way to overcome some problems deriving from Scheeben's position. To this end the theology of the late Spanish scholastics — especially the thought of Suarez and Vásquez — is invoked.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, Matthias J. Scheeben, exemplarism, *maxime tale*, modalism, Second Adam, sacramental character

SŁOWA KLUCZE: Tomasz z Akwinu, Matthias J. Scheeben, egzemplaryzm, *maxime tale*, modalizm, Drugi Adam, charakter sakramentalny