

KS. IGNACY RÓŻYCKI

ZAGADNIENIE WEWNĘTRZNEJ NIESPRZECZNOŚCI  
I PRZYDATNOŚCI SCHEEBENOWEJ TEORII ŁASKI  
USYNOWIENIA  
(dokończenie)

5. Przymioty połączenia substancji Bożej ze stworzeniem

Połączenie substancji Bożej ze stworzeniem na sposób małżeństwa z Duchem św. — i z Synem Bożym — dokonujące się w zrodzeniu przybranych dzieci Bożych ma następujące przymioty: jest moralne, jest dogłębne i najściślej-sze, jest organiczne i żywe, jest hipostatyczne, jest w porządku przyczynowości formalnej, istotowej.

Jest naprzód najściślej-sze, *innigst*, jako wspólnota i jako zaślubiny z Bogiem<sup>77</sup>: polega bowiem na najściślej-szym i najdoskonalszym złączeniu duszy z Bogiem jako jej głową<sup>78</sup>. W porównaniu z fizycznym zrodzeniem człowieka przez człowieka zrodzenie przybranych dzieci Bożych daje głębsze pokrewieństwo substancjalne z Bogiem i głębszą substancjalną wspólnotę z Nim, albowiem zrodzony z Boga otrzymuje całą substancję Bożą, a nie tylko jej część, jak w zrodzeniu fizycznym. Substancjalne związanie z Bogiem, *substanziieller Zusammenhang*, jest ściślej-sze *inniger*, niż między gałęzią a pniem lub korzeniem<sup>79</sup>. Dogłębność i ścisłość tego związku z substancją Bożą uzasadnia Scheeben wprowadzeniem, *Einsenkung*,

<sup>77</sup> dz. cyt. nr. 858

<sup>78</sup> dz. cyt. nr. 846

<sup>79</sup> dz. cyt. nr. 844

substancji Bożej do duszy czyli jej zamieszkaniem i substancjalną obecnością w duszy oraz obustronną przynależnością obydwu substancji, boskiej i ludzkiej, do siebie nawzajem jaka jest następstwem mistycznego małżeństwa<sup>80</sup>

Można powątpiewać w ścisłość przytoczonego dopiero co porównania z jednością między gałęzią a pniem lub korzeniem. Między nimi przecież jest istotna, liczebna i rzeczowa jedność tej samej substancji. Tymczasem zarówno małżeństwo jak i zamieszkanie zakładają rzeczową różnicę — co najmniej liczebną — między substancjami związanymi przez małżeństwo lub zamieszkanie: zawrzeć małżeństwo można tylko z kim innym; zamieszkać można również tylko w czym innym od siebie. W jakimż sposób zatem jedność między substancją Bożą a stworzeniem, będąca następstwem małżeństwa i zamieszkania, jest ściślejsza od jedności tej samej — rzeczowo i liczebnie — substancji drzewa?

Związek między substancją Bożą a stworzeniem, urzeczywistniający się w małżeństwie mistycznym oraz w zamieszkaniu Osób Bożych w duszy, nie jest rzeczową, *physisch*, ale moralną jednością, *moralische oder beziehungsweise Verbindung, unio moralis*<sup>81</sup>: tak pisze Scheeben ilekroć *ex professo* określa charakter tego połączenia substancji Bożej ze stworzeniem<sup>82</sup>. Zjednoczenie moralne definiuje zaś jako „związek między różnymi samodzielnymi jestestwami, które tak się wzajemnie do siebie odnoszą, jak gdyby były jednym jestestwem”<sup>83</sup>. Zgodnie z tą definicją twierdzi: ta „duchowa jedność z Bogiem, *geistige Einheit mit Gott*... nie może być rzeczowym, fizycznym zrośnięciem się obydwu substancji”<sup>84</sup>. Substancja Boża i stworzenie, któremu ona została udzielona moralnie tworzą jedną całość<sup>85</sup>, tylko moralnie tworzą jedno

<sup>80</sup> dz. cyt. nr. 846

<sup>81</sup> dz. cyt. nr. 842

<sup>82</sup> dz. cyt. nr. 843, 844, 950, 851, 959, 872

<sup>83</sup> dz. cyt. nr. 842

<sup>84</sup> dz. cyt. nr. 846

<sup>85</sup> dz. cyt. nr. 843

jestestwo, *moralisch ein Wesen ausmachen*.<sup>86</sup> Następstwem mistycznego małżeństwa z Synem Bożym i udzielenia Ducha św. jest moralna jedność Osoby, *moralische Einheit der Person*, między Synem Bożym a przybranymi dziećmi Boga czyli ludźmi w stanie łaski<sup>87</sup>; między duchową substancją Boga, czyli Ducha św. a substancją stworzenia obdarzonego łaską zachodzi ekwiwalent<sup>88</sup> moralny<sup>89</sup> jedności między duszą i ciałem człowieka.

Moralna jedność osoby przybranych dzieci z osobą rodzonego Syna Bożego polegać musi — zgodnie z definicją jedności moralnej — na tym, że zachowują się one tak, jak gdyby rzeczywiście były jedną osobą. Wprawdzie Scheeben wyraźnie nie wskazał, pod jakim względem się do siebie tak ustosunkowują, można jednak przypuszczać, że miał on na myśli stosunek do miłości Boga: widząc, że tę samą substancję Bożą posiada nie tylko Jego rodzony Syn, ale także dzieci przybrane, Bóg Ojciec darzy swą miłością nie tylko Syna rodzonego, ale również wszystkie dzieci przybrane<sup>90</sup>. Natomiast uznanie stosunku między duchową substancją Bożą a substancją stworzoną przybranych dzieci Bożych za moralny ekwiwalent rzeczowej jedności między duszą a ciałem człowieka wiąże się z nadaniem temu stosunkowi cech przyczynowości formalnej, która jak wiadomo zachodzi między duszą a ciałem.

Jednakże czysto moralna jedność między duchową substancją Boga a stworzeniem wydaje się Scheebenowi za małą, mimo że przybiera ona charakter stopienia się dwu przyjaciół w jedno jestestwo<sup>91</sup>. Dlatego pisze, że w miarę możliwości jest ona także rzeczową, *physisch soweit möglich*<sup>92</sup>. Ale „miarą możliwości” jest rozciągliwa i nieokreślona; czasem bywa

<sup>86</sup> dz. cyt. nr. 844

<sup>87</sup> dz. cyt. nr. 851, 859

<sup>88</sup> dz. cyt. nr. 850

<sup>89</sup> dz. cyt. nr. 872

<sup>90</sup> dz. cyt. nr. 866

<sup>91</sup> dz. cyt. nr. 875

żadna. Na to, że w zrodzeniu przybranych dzieci Boga powstaje jakaś rzeczowa jedność między substancją Bożą a stworzoną wskazuje twierdzenie, że duchowa substancja Boża czyli Duch św. jest składnikiem należącym do pełni bytu dzieci Bożych, *zum Vollbestande ihres Seins*<sup>93</sup>. Wszystko, co składa się na sferę bytowania, uważamy w znaczeniu właściwym za rzeczowe, fizyczne. Istnienie jakiejś rzeczowej jedności między duszą w stanie łaski a Bogiem, jej mistycznym Oblubieńcem, jest zresztą zgodne z twierdzeniem Scheebena, że jedność między małżonkiem a małżonką jest większa niż czysto moralna<sup>94</sup>. Pogląd Scheebena uznający istnienie tej rzeczowej jedności nie jest odpowiedzią daną *ex professo* na pytanie o właściwą naturę zjednoczenia obydwu substancji. Scheeben przypuszczalnie dlatego nie dostrzegł rozdziwku między swymi twierdzeniami oraz nie dostarczył także klucza do rozwiązania trudności następującej: w jaki sposób między duchową substancją Boga a stworzeniem może równocześnie być tylko jedność moralna oraz jedność rzeczowa, fizyczna? Założenie, że Duch św. czyli duchowa substancja Boga jest składnikiem koniecznym do pełni bytu i nadprzyrodzonego życia przybranych dzieci Bożych, jest jednak istotne i podstawowe dla teorii Scheebena<sup>95</sup>; nie można go uważać za coś, co by można było wykreślić bez szkody dla całości teorii. Z tego powodu nie widać, w jaki sposób można teorię Scheebena uwolnić, również i pod tym względem, od zarzutu niedostatecznego zharmonizowania ze sobą różnych jej części.

Połączenie substancji Bożej ze stworzeniem jest z kolei organiczne i żywe<sup>96</sup>. Jest ono o r g a n i c z n e, *organisch*, albowiem między Bogiem a stworzeniem w stanie łaski powstaje organiczna jedność. Ta jedność nie jest jednak rzeczowa, fizyczna — wyjaśnia Scheeben w tym samym kontekście — ale jest moralnym ekwiwalentem rzeczowej jedności między róż-

<sup>93</sup> dz. cyt. nr. 867

<sup>94</sup> dz. cyt. nr. 843

dz. cyt. nr. 867

dz. cyt. nr. 852, 867, 872, 873, 877

nymi częściami tego samego żywego jestestwa: Bóg i stworzenie w stanie łaski zachowują się tak jak jedno żywe jestestwo powstałe z zjednoczenia dwu bytów<sup>97</sup>. To połączenie jest żywe, *lebendig*, z dwu względów: Duch św. jest naprzód konstytutywnym składnikiem nadprzyrodzonego życia dzieci Bożych; dusza może być nazwana żywą przez posiadanie Ducha św. jak mówią Ojcowie greccy<sup>98</sup>. Jest żywe także z tego powodu, że na przyjęcie Ducha św. jako łaski niestworzonej przysposabia duszę łaska i miłość stworzona, obydwa istotne składniki wewnętrzne jej nadprzyrodzonego życia<sup>99</sup>.

Podstawowym dla całej teorii Scheebena przymiotem połączenia substancji Bożej ze stworzeniem w stanie łaski jest to, że „jest ono pewnym rodzajem przyczynowości formalnej, *eine Art von Information*”<sup>100</sup>; *eine gewisse Information*<sup>101</sup>. Połączenie substancji Bożej ze stworzeniem nie ma oczywiście znamion przyczynowości formalnej pojętej w znaczeniu ścisłym, czyli dokonującej się *per inherentiam et confusionem in unam naturam*, albowiem natura niematerialnej duszy jest już zdeterminowana i nie może być determinowana przez wyższą formę substancjalną; z drugiej zaś strony najbardziej duchowa substancja Boża nie może stać się w jedno ze stworzeniem<sup>102</sup>. Jest ona natomiast przyczynowością formalną w znaczeniu zacieśnionym<sup>103</sup>, to jest ekwiwalentem tej przyczynowości pojętej ściśle<sup>104</sup>: mianowicie *per coherentiam et immeationem, respective inhabitationem* substancji Bożej w substancji duszy ludzkiej „zostaje wewnętrznie przyozdobiona i ukoronowana, napełniona i przepojona”; czyli w substancji Bożej „w podobny sposób własną doskonałość i udoskonalenie siebie samej jak materia we for-

<sup>97</sup> dz. cyt. nr. 872

<sup>98</sup> dz. cyt. nr. 867

<sup>99</sup> dz. cyt. nr. 875

<sup>100</sup> dz. cyt. nr. 850

<sup>101</sup> dz. cyt. nr. 852

<sup>102</sup> dz. cyt. nr. 850

<sup>103</sup> dz. cyt. nr. 867

<sup>104</sup> dz. cyt. nr. 865

mie”<sup>105</sup>. Słowa „*per coherentiam*” oznaczają mistyczny związek małżeński z Duchem św.; „*per immeationem et inhabitationem*” wskazują na zamieszkanie Ducha św.; innymi słowy, znamiona tak szeroko pojętej przyczynowości formalnej przypisuje Scheeben zarówno mistycznym zaślubinom, przez które dusza *coheret Deo*<sup>106</sup>, jak i zamieszkanie osób Bożych w duszy. Cechą najbardziej istotną tak określonej przyczynowości formalnej jest to, że powoduje ona wewnętrzne przyozdobienie i wewnętrzne udoskonalenie duszy mocą somego związku z substancją Bożą przez mistyczne małżeństwo i zamieszkanie. Czym jest to wewnętrzne czyli istniejące w substancji duszy przyozdobienie i udoskonalenie, wyjaśnia niżej wywody omawiające skutki formalne tego połączenia się substancji Bożej ze stworzeniem.

Tak określonej przyczynowości formalnej dowodzi Scheeben dwoma argumentami. Argument pierwszy dowodzi jej istnienia z faktu udzielenia substancji Bożej przybranym dzieciom Boga w ich zrodzeniu, które ma znamiona mistycznych zaślubin. Przesłanką pośrednią jest niezmienność Boga: substancja Boża, która zostaje udzielona w zrodzeniu przybranych dzieci Bożych, jest niezmienna. Wobec tego po udzieleniu pozostaje taka, jak jest w sobie. „Zatem, jak w odwiecznym zrodzeniu, musi być udzielona jako substancjalna forma i jako żywy, duchowy pierwiastek”<sup>107</sup>. Dlatego „w stosunku do stworzenia zachowuje się jak... niematerialna dusza w stosunku do ciała”<sup>108</sup>. Scheeben konsekwentnie za podstawę do swych dalszych wywodów obiera to twierdzenie, że „mocą *generatio* (względnie *desponsatio divina*) Duch św. (względnie natura Boża) jako substancja i stworzenie obdarzone łaską są do siebie w podobnym stosunku jak dusza do ciała w człowieku, bóstwo do człowieczeństwa w Chrystusie”<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> dz. cyt. nr. 865

<sup>105</sup> dz. cyt. nr. 844, 846, 850

<sup>107</sup> dz. cyt. nr. 849

<sup>108</sup> dz. cyt. nr. 844

<sup>109</sup> dz. cyt. nr. 862

Ponieważ jednak nie można zrozumieć żadnej przyczynowości bez wskazania właściwych jej skutków, powstaje pytanie, jaka wewnętrzna doskonałość duszy jest formalnym wynikiem takiego jej stosunku do substancji Bożej. Odpowiedzi dostarczy następny ustęp, poświęcony omówieniu następstw połączenia substancji Bożej ze stworzeniem.

Nie można jednak pominąć milczeniem logicznego błędu wieloznaczności, *fallacia aequivocationis*, jaki zakradł się do przytoczonego dowodzenia Scheebena. Substancja Boża w sobie i udzielona w odwiecznym zrodzeniu jest w zupełnie innym znaczeniu formą substancjalną niż gdy jest udzielona w zrodzeniu przybranych dzieci Boga. Każda przyczyna musi być zawsze różna od skutku; również i przyczyna formalna. Substancja Boża w sobie i udzielona Synowi Bożemu nie wykazuje zatem żadnej przyczynowości formalnej, bo jest tą samą rzeczą co Syn Boży; nie jest Mu udzielona jako forma substancjalna. Ponieważ zaś cała siła dowodzenia opiera się na tym założeniu, że jest ona udzielona Synowi jako forma substancjalna, dowodzenie Scheebena wychodzi zatem z błędnego założenia i jest sofizmatem bez wartości.

Wzajemny stosunek obojga ludzkich małżonków do siebie jest doskonałą analogią do zobrazowania wzajemnej przynależności i moralnej jedności między duszą w stanie łaski a Synem Bożym — względnie Duchem św. — jako jej mistycznym małżonkiem. Natomiast w ogóle nie widać w jaki sposób może służyć do zobrazowania i opisanego przyczynowości formalnej między substancją Bożą a duszą: przecież w analizach filozoficznych i teologicznych małżeństwa nie spotykamy nigdy twierdzenia, jakoby oblubieniec — małżonek spełniał w małżeńskim związku rolę przyczyny formalnej w odniesieniu do oblubienicy — małżonki. Nawet sam Scheeben nie dostrzega w ludzkim małżeństwie takiego rodzaju przyczynowości <sup>110</sup>.

Aby istnienie takiej przyczynowości nie tylko zobrazować ale i teologicznie w sposób bardziej przekonujący uzasad-

<sup>110</sup> dz. cyt. nr. 852

nić, Scheeben sięgnął do objawionej nauki o zamieszkaniu Ducha św. oraz o opieczętowaniu dusz sprawiedliwych Duchem św. i na niej buduje swój drugi argument za istnieniem przyczynowości formalnej między substancją Bożą a duszą przybranych dzieci Bożych:

Św. Paweł w 1 Kor 6, 17 przechodzi bezpośrednio od *adhaerentia* z Bogiem — to jest od małżeństwa mistycznego — do pojęcia świątyni. Ten bezpośredni przeskok od jednego pojęcia do drugiego wskazuje zdaniem Scheebena na to, że połączenie z substancją Bożą jest tym samym co zamieszkanie Ducha św. w stworzeniu. Ponieważ z kolei św. Paweł z zamieszkania Ducha św. wyprowadza wniosek, że fizyczne członki ciała są w podobny sposób własnością zamieszkującego Ducha św. jak są własnością duszy ludzkiej, daje do poznania, że zamieszkanie Ducha św. jest ekwiwalentem naturalnej jedności między duszą a ciałem w człowieku. Ale stosunek duszy do ciała jest stosunkiem formy do materii, a zjednoczenie duszy z ciałem dokonuje się w zakresie przyczynowości formalnej. Wobec tego również zamieszkanie Ducha św. w duszy jako świątyni ma podobne cechy; musi być uznane za pewnego rodzaju przyczynowość formalną, *eine Art von Information* <sup>111</sup>.

Podany właśnie argument doznaje w Piśmie św. wzmocnienia; jest — zdaniem Scheebena — *um so berechtigter*, tym bardziej słuszny; zamieszkanie bóstwa w człowieczeństwie bywa tam przedstawione mianowicie jako „opieczętowanie i namaszczenie ciała Duchem św. albo własnym duchem Boga, *Besiegelung und Salbung des Fleisches mit dem heiligen Geiste*” <sup>112</sup>; opieczętowanie i namaszczenie oznacza zaś pewnego rodzaju przyczynowość formalną, *eine gewisse Information*, bez stopienia się w jedność, ale tylko na sposób napełnienia naczynia wonną maścią albo włożenia klejnotu do pierścienia <sup>113</sup>.

<sup>111</sup> dz. cyt. nr. 850

<sup>112</sup> dz. cyt. nr. 852

<sup>113</sup> dz. cyt. nr. 853

O udzieleniu substancji Bożej stworzeniu na sposób przyczynowości formalnej pisze Scheeben w paragrafie przedstawiającym teorię Ojców greckich. Istnienie takiej przyczynowości jest jednym z najbardziej istotnych składników jego własnej teorii. Dlatego stara się odnośnikami do Ojców greckich wykazać<sup>114</sup>, że oddaje wiernie ich myśli. Jednakże jest rzeczą jasną, że Ojcowie greccy nie znali pojęcia przyczynowości formalnej, bo krystalizowało się ono dopiero w średnio-wiecznej scholastyce. Wobec tego — ściśle mówiąc — przyczynowość formalna nie może być uważana za oryginalną, własną myśl Ojców greckich, a jedynie za interpretację ich myśli w terminologii scholastycznej dokonaną przez Scheebena. Wobec tego wylania się do rozpatrzenia zagadnienie, czy — w świetle współczesnej metody historycznej i znajomości patrystyki wszechstronniejszej niż miał Scheeben — można powyższą interpretację uznać za wierne oddanie pełnej myśli Ojców. Rozpatrzenie tego zagadnienia wykracza jednak poza zakres niniejszej rozprawy, której zadaniem jest zbadanie wewnętrznej struktury Scheebenowej teorii.

Niepodobna nie dostrzec wewnętrznego rozdźwięku między przymiotami połączenia substancji Bożej ze stworzeniem w teorii Scheebena. Mimo że jest ono moralne, dokonuje się jednak w zakresie przyczynowości formalnej. Ale przyczynowość formalna — według powszechnego przekonania filozofów scholastycznych — leży w porządku rzeczowym, ontycznym — *in ordine physico*; zjednoczenie dokonujące się mocą przyczynowości formalnej jest również w porządku bytowym i rzeczowym; jest połączeniem względnie zjednoczeniem rzeczowym, bytowym *unio physica*. Za połączenia moralne uważa się zaś te, które nie są rzeczowe; te które są tylko ekwiwalentami połączeń rzeczowych, jak wyraża się sam Scheeben<sup>115</sup>. W jakiż zatem sposób połączenie substancji Ducha św. ze stworzeniem w zrodzeniu przybranych dzieci Boga może być równocześnie moralne i w porządku przyczynowości

<sup>114</sup> dz. cyt. nr. 853, 854, 855

<sup>115</sup> dz. cyt. nr. 842, 845, 846, 851, 859

formalnej? Te dwa przymioty w ogólności, to jest na podstawie definicji, wzajemnie się wykluczają, a Scheeben nie wyjaśnił wcale, czy i w jaki sposób mogą ze sobą w tym konkretnym wypadku harmonizować.

Na koniec wreszcie Scheeben uważa to połączenie substancji Bożej z ludźmi w stanie łaski za hipostatyczne czyli osobowe, *hypostatische oder persönliche*<sup>116</sup>. W jakim znaczeniu jest ono osobowe czyli hipostatyczne, należy wnioskować nie tylko z tego co napisał wyraźnie w tych miejscach, w których bezpośrednio omawia ten przymiot połączenia, ale również z odpowiedzi na pytanie, co zostaje udzielone stworzeniu, oraz z nauki trynitarycznej o niewidzialnych zesłaniach osób Bożych na świat.

Osobowy, hipostatyczny sposób połączenia Ducha św. ze stworzeniem wyjaśnia Scheeben *ex professo* zarówno negatywnie mówiąc, czym nie jest, jak pozytywnie, wskazując, czym jest. Nie jest ono hipostatyczne czyli osobowe w tym znaczeniu, że stworzenie tworzyłoby razem z Duchem św. jedność osobową czyli jednoczyło się z nim w jedną osobę. Jest to wykluczone z dwu powodów: stosunek Ducha św. do stworzenia jest odbiciem jego stosunku do dwu pozostałych Osób Bożych. Podobnie jak jest On własnym duchem Ojca i Syna od których pochodzi i od których rzeczowo się różni, tak samo zostaje dany na własność osobie stworzonej, od której rzeczowo się różni. Drugim powodem jest cel, ze względu na który Duch św. jest dany stworzeniu. Udzielenie Ducha św. jest mianowicie środkiem i podstawą *vermitteln soll*, do zaistnienia moralnej jedności osoby między rodzonym Synem Bożym a synami adoptowanymi<sup>117</sup>. Taka moralna jedność osoby powstaje także ale pod innym względem również ze Synem Bożym: moralna jedność z Duchem św. musi być pojęta na podobieństwo jedności duszy z ciałem, podczas gdy moralna jedność z Synem Bożym ma podobieństwo jedności między głową i członkami.

<sup>116</sup> dz. cyt. nr. 859

<sup>117</sup> dz. cyt. nr. 859

To połączenie jest natomiast hipostatyczne w tym znaczeniu: „Duch św. w odróżnieniu od pozostałych Osób wchodzi w szczególny, Jego Osobie właściwy stosunek... do stworzenia obdarowanego łaską”<sup>118</sup>. Scheeben nie wyjaśnia, czym jest ten stosunek do stworzenia przysługujący wyłącznie Duchowi św., ale z dalszych wywodów tego samego ustępu wnioskować można, że jest to stosunek podobny do stosunku między duszą a ciałem, Synowi Bożemu byłby zaś właściwy stosunek do stworzenia analogiczny do stosunku między głową a ciałem. Twierdzenie to jest doniosłe dla historii nowszej teologii. Wywołuje jednak w umyśle czytelnika pytanie i wątpliwość: jeśli w następstwie udzielenia substancji Ducha św. powstaje moralna jedność osoby między stworzeniem a Duchem św. i Synem Bożym, winna również powstać ta sama moralna jedność osoby między stworzeniem a Bogiem Ojcem, który jest tą samą substancją co Syn Boży i Duch św. Jeśli zaś powstaje taka moralna jedność osoby między Bogiem Ojcem i stworzeniem i taki wyłącznie Bogu Ojcu właściwy stosunek do stworzenia, jaka jest natura tej jedności i tego stosunku? Scheeben nigdzie nie wspomina o istnieniu takiej jedności moralnej stworzenia z Bogiem Ojcem i nie rozprawia o takim stosunku do stworzenia, przysługującym wyłącznie Bogu Ojcu. Czy to milczenie jest skutkiem przeoczenia i niedostatecznego rozpracowania teorii w tym punkcie? A może Scheeben wyklucza istnienie moralnej jedności Osoby między stworzeniem a Bogiem Ojcem, uważając zrodzenie adoptowanych dzieci za wyłączną własność Boga Ojca, jako że Ojciec i Syn są zawsze dwoma różnymi osobami? Lecz wyżej już zostało stwierdzone, że zrodzenie przybranych dzieci Bożych przypisuje Scheeben również Synowi Bożemu, nie tylko Bogu Ojcu. Znowu stajemy wobec faktu nie dostatecznego zharmonizowania między sobą różnych części teorii Scheebenowej.

Połączenie Ducha św. ze stworzeniem może być tylko wtedy osobowe, hipostatyczne, jeśli Osoba Ducha św. jest darem udzielonym stworzeniu w zrodzeniu adoptowanych dzieci Bo-

<sup>118</sup> dz. cyt. nr. 859

żych. Tymczasem wykazano już wyżej, że bardzo trudno powiedzieć, że tym darem jest właściwie Osoba Ducha św.; jest nim raczej substancja Boża, a ta jest wspólna trzem Osobom. Ta chwiejność myśli podrywa logicznie wartość obecnego twierdzenia Scheebena o hipostatycznym charakterze połączenia substancji Bożej Ducha św. ze stworzeniem.

Zamieszkanie Ducha św. w przybranych dzieciach Boga jest skutkiem Jego niewidzialnego zesłania. Dlatego na obecne twierdzenie należy również spojrzeć od strony Scheebenowej nauki o zesłaniach na świat Osób Bożych, przedstawionej w rozprawie o Trójcy św., to jest w drugiej księdze *Handbuch*. Stawia on tam twierdzenie, że niewidzialne zesłanie Osób Bożych do duszy ludzkiej przez łaskę uświęcającą nie jest ani przenośnią ani apropiacją, „ale może i musi być uznane za osobowe w ścisłym znaczeniu”<sup>119</sup>.

Aby niewidzialne zesłanie na zamieszkanie w duszy obdarzonej łaską było Osobie Bożej nie tylko przypisane metodą przyporządkowania czyli apropiacji, ale osobowo właściwe muszą być spełnione dwa warunki: Osoba Boża swą substancją, swą rzeczywistością, *ihrer Substanz nach*, jest w duszy obecna na nowy sposób, a po wtóre w jej przybyciu do duszy objawia się jej właściwość osobowa, *ihr eigene hypostatische Charakter*<sup>120</sup>. Wtedy Osoba Boża jest prawdziwie darem niestworzonym, a dusza jej świątynią. W świetle tych założeń hipostatyczna czyli osobowa obecność Bożej osoby w duszy jest to „stosunek najściślejszej i wzajemnej przynależności do siebie Osoby Boskiej i stworzonej”<sup>121</sup>. Taki prawdziwie osobowy stosunek między Osobami Bożymi a osobą stworzoną zawiązuje się w udzieleniu nadprzyrodzonego życia przez łaskę uświęcającą w ten sposób, że osoba Boża jest: po pierwsze, przyczyną wzorcową, *causa exemplaris*, po drugie — przedmiotem i celem, *obiectum finale*, tegoż życia<sup>122</sup>.

<sup>119</sup> *Handbuch* ks. II nr.1065

<sup>120</sup> dz. cyt. nr. 1066

<sup>121</sup> dz. cyt. nr. 1067

<sup>122</sup> dz. cyt. nr. 1068

Przyczyną wzorcową nadprzyrodzonego życia są Osoby Boże w następujący sposób: „wlanie nadprzyrodzonego poznania w duszę jest z istoty odbiciem i rozprzestrzeniem, *Nachbildung und Ausbreitung* wsobnego promieniowania Bożego poznania w jego odwiecznym Słowie i Obrazie i dlatego zawiera w sobie przekazanie tegoż Słowa i odbicie tego Obrazu w duszy”<sup>123</sup>. Nadprzyrodzone poznanie, o którym mowa to boska cnota wiary. „Wlanie nadprzyrodzonej miłości jest z istoty odbiciem i rozprzestrzeniem wsobnego wypływu boskiej miłości w jej odwiecznym Tchnieniu i dlatego zawiera w sobie przekazanie duszy własnego Tchnienia Boga”<sup>124</sup>. W przekonaniu Scheebena ten hipostatyczny charakter zamieszkania ma swą podstawę w Piśmie św., które zamieszkanie Chrystusa w sercach naszych wiąże właśnie z wiarą — *Ef 3, 17* — a udzielenie Ducha św. wiąże z miłością Bożą rozlaną w sercach — *Rzym 5, 6*.

Aby udowodnić, że zamieszkanie Osób Bożych w duszy jest również hipostatyczne od strony przedmiotu nadprzyrodzonego życia, Scheeben posługuje się następującym rozumowaniem:

Właściwym, owszem, nawet najwłaściwszym przedmiotem, *ihrer eigensten Gegenstand*, cnót wiary i miłości jest sam Bóg, taki jaki jest w sobie. Więc przez wiarę i miłość Bóg daje duszy siebie samego, to jest wszystko czym jest, *seiner Substanz nach*, jako przedmiot do posiadania i zażywania szczęścia. Stąd poszczególne osoby Boże są przedmiotem nadprzyrodzonego poznania i miłości tak, jak same w Bogu istnieją; przez to, czym w Bogu są. „Syn jest dany duszy jako odbicie i obraz wspaniałości Ojca po to, aby przez niego i w nim poznała i posiadała Ojca. A Duch św. jest jej udzielony jako wypływ i rękojmią nieskończonej miłości wzajemnej Ojca i Syna oraz ojcowskiej miłości Boga do stworzenia”<sup>125</sup>. „Wobec tego obydwie Osoby zostają dane duszy jako dar niestwo-

<sup>123</sup> dz. cyt. nr. 1069

<sup>124</sup> dz. cyt. nr. 1069

<sup>125</sup> dz. cyt. nr. 1071

rzony, a stworzony dar łaski, *gratia gratum faciens*, służy właśnie do tego, by duszę uzdolnić do przyjęcia i zazywania niestworzonego daru”<sup>126</sup>.

Wreszcie zamieszkanie osób Bożych w duszy jako jej ostatecznego celu jest również hipostatyczne: albowiem Osoby Boże, jako cel ostateczny, nie tylko dają duszy szczęście ale także domagają się od niej chwały i czci. Każda Osoba Boża może się domagać dla siebie to jest dla swej osobowej własności, osobnej czci; każda oddzielnie rozpatrywana Osoba Boża może występować także jako jednostkowy właściciel, posiadacz stosunku własności, *als besondere Inhaberin eines Herrschaftsverhältnisses*<sup>127</sup>. „Stąd przychodzą do duszy, wprowadzie zawsze wszystkie Osoby równocześnie, ale każda na sobie właściwy sposób biorą ją w posiadanie i w niej mieszczą jako w im poświęconym domu czyli świątyni”<sup>128</sup>.

Niestety Scheeben nie wyjaśnił, na czym polega sposób posiadania duszy uświęconej łaską i zamieszkania w niej właściwy Bogu Ojcu i Synowi; ograniczył się jedynie do wskazania, na jakiej podstawie zamieszkanie w całkiem szczególny sposób, *ganz besonders*, przysługuje Duchowi św. W całkiem szczególny sposób zamieszkanie przysługuje Duchowi św. dlatego, że przedstawia, *repräsentiert*, On świętość Boga a zarazem jest wzorcem świętości duszy; również dlatego że jest *per excellentiam* darem osobowym Boga i z tego tytułu, *naturgemäss* przyjmuje oddanie się duszy Bogu w akcie odwzajemnionej miłości; dlatego także, że On w szczególny sposób jest słodkim gościem duszy i czyni z niej świątynię, a przez to bierze ją w posiadanie dla Ojca i Syna<sup>129</sup>. Bezpośredni kontekst wskazywałby na to, że owo „*ganz besonders*”, to jest ów całkiem szczególny sposób przysługiwania Duchowi św. należy pojmować osobowo, jako wyłączną własność Ducha św. Tymczasem wszystkie podstawy, które tę szczególną przynależność

<sup>126</sup> dz. cyt. nr. 1071

<sup>127</sup> dz. cyt. nr. 1074

<sup>128</sup> dz. cyt. nr. 1074

<sup>129</sup> dz. cyt. nr. 1074

w teorii Scheebena uzasadniają, mogą być Duchowi św. przypisane tylko jako *apropriacja*, bo nie tylko Duch św. jest przedstawicielem świętości Boga, darem i gościem, ale wszystkie trzy Osoby Boże. Wobec tego że wniosek nie może być mocniejszy od przesłanek, również ten szczególny sposób przysługiwania Duchowi św. zamieszkania w duszy jest tylko *apropriacją*, a nie osobową własnością Ducha św. Innymi słowy Scheeben nie wyjaśnił dostatecznie, na czym polega właściwy poszczególnym Osobom Bożym, jako celowi osatecznemu, sposób posiadania duszy i zamieszkania w niej; jedyna zaś próba wyjaśnienia tego sposobu w odniesieniu do Ducha św. rozplynęła się w *apropriacji*. Przed zestawieniem księgi drugiej z księgą trzecią *Handbuch* należy wprzód podsumować podaną wyżej naukę księgi drugiej *Handbuch* o osobowym charakterze zamieszkania Osób Bożych w duszy:

Scheeben bezsprzecznie udowodnił z Pisma św. fakt zamieszkania, natomiast bardzo trudno uznać, że wystarczająco udowodnił również jego hipostatyczny, osobowy charakter. Ponieważ przytoczone teksty Pisma św. mówią jedynie o prostym fakcie zamieszkania Osób Bożych przez wiarę i miłość, Scheeben zmuszony był oprzeć swe twierdzenie na spekulatywnych dowodach teologicznych. Te zaś nie mogą zadowolić:

Aby teologicznie udowodnić, że Osoby Boże mieszkają hipostatycznie jako przyczyny wzorcowe nadprzyrodzonego życia wiary i miłości, Scheeben zakłada, że wlanie wiary i miłości jest istotnym odbiciem odwiecznego wypowiedzenia Słowa oraz odwiecznego Tchnienia Ducha św. Tymczasem nigdzie nie pokazał, w jaki sposób istotne rysy odwiecznych pochodzeń Osób Bożych są istotnie, chociaż różnorodzajowo, *analogice*, zachowane w wlaniu wiary i miłości; czyli pozostawił bez uzasadnienia założenie dowodu, przez co pozbawił go mocy dowodowej. Pierwsza podstawa osobowego charakteru zamieszkania Osób Bożych w duszy zawisła zatem w próżni.

Hipostatyczny charakter obecności Osób Bożych jako przedmiotu nadprzyrodzonej wiary i miłości nie ulega wprawdzie wątpliwości, bo wiara i miłość ma za swój właściwy przedmiot

każdą Osobę Bożą w jej osobowej własności. Sam Scheeben ocenia jednak tę obecność — razem z św. Tomaszem — jako obecność *cogniti in cognoscente et amati in amante*<sup>130</sup>, a trudno powiedzieć, że mieszka w nas i substancjalnie swą rzeczywistością jest w nas obecny przedmiot, który poznajemy i który miłujemy.

Wreszcie wyjaśnienie trzeciej podstawy hipostatycznego charakteru zamieszkania Ducha św. jako celu ostatecznego rozplywa się, jak wykazano w apropiacji. Również próba udowodnienia osobowego charakteru wszystkich trzech Osób Bożych na tej trzeciej podstawie budzi poważne wątpliwości: Scheeben mianowicie dopuszcza się w niej logicznego błędu wieloznaczności i popełnia niedozwolony przeskok myślowy. Wieloznaczne jest wyrażenie „*besondere Inhaberin eines Herrschaftsverhältnisses*” Z nauki o Trójcy św. wynika, że istotnie każda Osoba Boża jest szczególnym jednostkowym posiadaczem stosunku własności w odniesieniu do stworzenia; z całości nauki o jedności Boga w Trójcy wynika zaś, że ten stosunek własności do stworzeń jest tylko jeden i jest niepodzielnie wspólny wszystkim trzem Osobom Bożym. Wzięcie stworzenia w posiadanie dokonuje się właściwie dopiero przez ten niepodzielnie wspólny stosunek własności, dlatego również ono jest niepodzielnie wspólne wszystkim trzem Osobom i tylko drogą zwyczajnego przyporządkowania czyli apropiacji może być przypisane jednej z nich. To wzięcie w posiadanie pojęte jest u Scheebena jako przyjście Osoby Bożej na zamieszkanie i wobec tego może być w świetle powyższych uwag przypisane poszczególnym Osobom Bożym tylko na sposób apropiacji. Błąd Scheebena polega na tym, że niespostrzeżenie przeszedł od pojęcia „*besondere Inhaberin eines Herrschaftsverhältnisses*” do pojęcia „*Inhaberin eines besonderen Herrschaftsverhältnisses*”, jak gdyby drugie było tym samym co pierwsze; w rzeczywistości zaś, jak właśnie wyłuszczone, pojęcie drugie bynajmniej nie utożsamia się treściowo z pierwszym.

---

<sup>130</sup> dz. cyt. nr. 1072

Jako właściwą podstawę przyjścia Osób Bożych na zamieszkanie w duszy wymienia Scheeben wyraźnie wlanie nadprzyrodzonego poznania tj. cnoty wiary oraz nadprzyrodzonej miłości<sup>131</sup>; wobec czego samą cnotę wiary oraz cnotę miłości uznaje za właściwą podstawę trwałego zamieszkania Osób Bożych. W tym samym kontekście pisze także równie wyraźnie „stworzony dar łaski uświęcającej, *gratia gratum faciens*, służy właśnie do tego, by duszę uzdolnić do przyjęcia i zażywania daru niestworzonego”<sup>132</sup>. Wobec tego w świetle wywodów księgi drugiej *Handbuch* Łaska stworzona jako podstawa zamieszkania Osób Bożych oznacza właściwie tylko cnoty boskie: co jest nader doniosłym stwierdzeniem.

Zestawienie nauki księgi trzeciej z nauką księgi drugiej *Handbuch* pokazuje zarówno zgodność jak i postęp w definiowaniu charakteru hipostatycznego zamieszkania Osób Bożych: definicja z księgi III jest jaśniejsza, zwięźlejsza i ściślejsza. Natomiast księga III ustępuje przed księgą II pod tym względem, że nie daje całkiem jasnego obrazu, jak Scheeben wyobraża sobie w szczegółach różnice osobowe w zamieszkanu Osób Bożych w duszy. O ile zaś można wnioskować o szczegółowym ujęciu tych różnic w księdze III, odsłania się brak zharmonizowania między księgą III a księgą drugą. Księga III przedstawia stosunek Syna do duszy w stanie łaski stale jako stosunek głowy do ciała, a stosunek Ducha św. jako stosunek duszy do ciała: Takie ujęcie jest nieznanie księdze II. I na odwrót, księga III nie korzysta wcale ze szczegółowych opisów osobowego charakteru zamieszkania poszczególnych Osób Bożych podanych w księdze II. Te fakty wskazują na to, że pisząc swoje *Mysterium* oraz drugą księgę *Handbuch* Scheeben miał dopiero opracowane ogólne zręby swej teorii łaski usynowienia, a szczegółowego jej rozwinięcia i teologicznej podbudowy dokonał dopiero w ciągu pracy nad księgą III.

---

<sup>131</sup> dz. cyt. nr. 1069

<sup>132</sup> *Handbuch* ks. III nr. 848, 850, 852, 855, 963, 865, 867, 872

## 6. Skutki połączenia substancji Bożej ze stworzeniem

Jakie są skutki udzielenia substancji Bożej stworzeniu dokonującego się w zrodzeniu przybranych dzieci Boga? Choć nie ma osobnego paragrafu poświęconego skutkom, Scheeben szereg z nich omawia. Dla teorii jego ważne są zwłaszcza następujące skutki: Przynależność obustronna i do całości, substancjalna wspólnota, moralna jedność osoby, uświęcenie substancjalne.

Spośród wszystkich skutków udzielenia substancji Ducha św. dokonującego się w zrodzeniu przybranych dzieci Bożych, Scheeben najczęściej wspomina przynależność obydwu substancji — stworzonej i niestworzonej — do siebie nawzajem oraz do całości.<sup>133</sup> Zamieszkanie Ducha św. „zawiera w sobie organiczny stosunek wzajemnej obustronnej przynależności oraz przynależności do jednej całości, *ein organisches Verhältnis der wechselseitige Angehörigkeit und Zusammengehörigkeit zu einem Ganzen*; zachodzący między duchową substancją Boga a substancją stworzenia w stanie łaski”<sup>134</sup>. Dla zrozumienia tej nauki nieodzowne jest wyjaśnienie, co jest właściwym podmiotem tego stosunku wzajemnej przynależności; między czym właściwie on zachodzi. Zdanie dopiero co przytoczone mówi, że jest nim z jednej strony duchowa substancja Boga; gdzie indziej czytamy, że jest nim „święta istota Bóstwa”<sup>135</sup>, czyli substancja najwyższego Dobra; Ponieważ, jak już wyłożono wyżej, udzielenie substancji Bożej przybranym dzieciom Boga jest hipostatyczne, czyli osobowe, czytamy także że podmiotem tego stosunku jest po prostu Duch św., mieszkający w duszach sprawiedliwych<sup>136</sup>. Niejasność tych sformułowań związana jest jednak z odpowiedzią na pytanie, co jest właściwym przedmiotem w udzieleniu substancji Bożej oraz jak rozumieć jego osobowy hipostatyczny charakter; tam należy szukać przyczyny tego, że Sche-

<sup>133</sup> dz. cyt. nr. 850

<sup>134</sup> dz. cyt. nr. 865

<sup>135</sup> dz. cyt. nr. 865, 872

<sup>136</sup> dz. cyt. nr. 852

eben pisze również, iż podmiotem tej przynależności jest Bóstwo, *Gottheit*<sup>137</sup>. Bóstwo oznacza naturę Bożą wspólną trzem Osobom; to samo znaczenie ma „istota, substancja Bóstwa, *Wesen der Gottheit*”. Czytelnik byłby skłonny wnioskować na tej podstawie, że ten stosunek przynależności przysługuje właściwie naturze Bożej w oderwaniu od osób, a tylko metodą przyporządkowania jest przypisany Duchowi św. Przeciwno takiemu pojmowaniu przemawia jednak twierdzenie Scheebena, że udzielenie substancji Bożej stworzeniu a zatem także jej przynależność do stworzenia jest hipostatyczną, czyli że prawdziwie i właściwie nie przez aropriację udzielona jest osoba Ducha św. na zamieszkanie w stworzeniu. Niestety Scheeben nie dostarczył klucza do rozwiązania zagadki, w jaki sposób mógł równocześnie twierdzić, że właściwym przedmiotem tego stosunku przynależności jest substancja Boża abstrahująca od Osób i trzem osobom wspólna oraz że jest nim właściwie Osoba Ducha św.

Za podmiot tego stosunku przynależności od strony stworzonej podaje Scheeben substancję stworzenia w stanie łaski albo po prostu stworzenie, względnie osobę stworzoną<sup>138</sup>. Wyrażenia te nie oznaczają jednak z ostateczną ścisłością najwłaściwszego podmiotu tego stosunku, albowiem substancja człowieka w stanie łaski jest złożona z duszy i ciała. Dlatego należy zapytać, czy tym podmiotem jest tylko niematerialna dusza, czy też substancja złożona z duszy i ciała. Pytania tego Scheeben ani *ex professo* nie postawił ani wyraźnie, niedwuznacznie nie rozwiązał. W jednym kontekście od obustronnej i wzajemnej przynależności substancji stworzonej i niestworzonej przechodzi natychmiast do połączenia duszy z Bogiem jako głową<sup>139</sup>, dając do zrozumienia, że nie substancja człowieczeństwa złożona z duszy i ciała, ale tylko sama substancja niematerialnej duszy jest właściwym podmiotem przynależności do Boga. Z drugiej zaś strony jedną z pod-

<sup>137</sup> dz. cyt. nr. 865

<sup>138</sup> dz. cyt. nr. 850. Por. nr. 846

<sup>139</sup> dz. cyt. nr. 852, 865. Por. nr. 851

staw całej teorii Scheebena jest twierdzenie, że udzielenie substancji Bożej przybranym dzieciom Boga dokonuje się na sposób zamieszkania. W związku z tym pisze: „skoro Apostoł wyciąga z zamieszkania ten wniosek, że u człowieka jego cielesne członki w podobny sposób muszą być własnością Ducha św., jak są własnością ducha ludzkiego, daje do zrozumienia, że zamieszkanie zawiera w sobie organiczny stosunek przynależności wzajemnej oraz do jednej całości między duchową substancją Boga oraz substancją stworzenia w stanie łaski<sup>140</sup>. Ten drugi tekst — w połączeniu z poprzednim — wskazywałby na to, że nie tylko niematerialna substancja duszy ale cała substancja człowieka, tak dusza jak i ciało, należy do Ducha św. czyli jest podmiotem stosunku przynależności. Ponieważ jednak jednym z najważniejszych twierdzeń teorii jest, że łaska stworzona będąca w substancji duszy jest rzeczowym przysposobieniem, *dispositio*, i łącznikiem, *vinculum*, *Band*, wiążącym ją z substancją Ducha św., wydaje się, że z myślą Scheebena najbardziej zgodną będzie odpowiedź, że właściwym podmiotem tego stosunku przynależności nie jest substancja natury ludzkiej złożona z duszy i ciała, ale sama niematerialna dusza ludzka.

Stosunek przynależności między substancją Bożą a stworzoną jest obustronny to znaczy Bóstwo, względnie istota Bóstwa czyli duchowa substancja Boża, czyli Duch św. należy do substancji stworzenia w stanie łaski i równocześnie ta substancja stworzenia w stanie łaski należy do Ducha św., do duchowej substancji Bożej, do Bóstwa. Jeśli, mimo zachowania istotnej i najbardziej rzeczowej różnicy substancja Boża od chwili zrodzenia przybranego dziecka Bożego należy do jego substancji staje się dla niego przez to samo własną, to jest posiadaną, *eigen*: „Bóstwo... w tym połączeniu zachowuje swoją samoistność, ale równocześnie — mocą obustronnej przynależności — swoją samoistność, to jest własną godność i moc daje stworzeniu na własność”<sup>141</sup>. Jest to jedno z ważniejszych

<sup>140</sup> dz. cyt. nr. 846

<sup>141</sup> dz. cyt. nr. 850

twierdzeń teorii, na którym Scheeben opiera swą naukę o substancjalnym uświęceniu człowieka przez posiadanie Ducha św.

Z tekstów rozważonych wyżej przy sposobności poszukiwania właściwego podmiotu dla stosunku wzajemnej przynależności wynika, że w podobny sposób substancja człowieka w stanie łaski, dusza i ciało staje się własnością Ducha św., posiadaną przez niego mimo rzeczowej różnicy między nią a substancją Boga.

Scheeben wyraźnie twierdzi również, że następstwem zamieszkania Ducha św. jest „przynależność do jednej całości, *Zusammengehörigkeit zu Einem Ganzen*”<sup>142</sup>, tak duchowej substancji Boga jak substancji stworzenia w stanie łaski. Ta całość jest organiczna<sup>143</sup>. Niestety Scheeben nigdzie nie mówi, co jest tą organiczną całością, do której należą Duch św. i stworzenie w stanie łaski, nigdzie po imieniu jej nie nazywa. Ponieważ jednak celem udzielenia substancji Ducha św. stworzeniu jest według Scheebena zrodzenie przybranego dziecka Bożego, wynika stąd, że tą organiczną jednością stworzonej substancji ludzkiej, niestworzonej substancji Ducha św. oraz stworzonej łaski uświęcającej jest przybrane dziecko Boże, bo: do konstytucji dziecięctwa Bożego z przybrania należy według Scheebena zarówno przypadłościowa łaska stworzona jak i niestworzona substancja Ducha św. Ponieważ z drugiej strony organiczne zjednoczenie Ducha św. z ludźmi w stanie łaski określa Scheeben wyraźnie jako moralny ekwiwalent jedności rzeczowej, fizycznej w tym samym kontekście, w którym pisze o przynależności do jednej organicznej całości, ta organiczna całość musi być uznana za całość moralną, za moralną równowartość całości rzeczowej. Wobec tego całość organiczna, jako moralna, zakłada różnicę rzeczową między substancją Bożą Ducha św., substancją stworzoną i łaską stworzoną.

Kolejnym następstwem udzielenia substancji Bożej stwo-

<sup>142</sup> dz. cyt. nr. 850. Por. nr. 852

<sup>143</sup> dz. cyt. nr. 851, 872

rzeniu, dokonującego się w zrodzeniu przybranych dzieci Bożych, jest „substancjalna wspólnota i jedność względnie związek z Bogiem, *substanzielle Gemeinschaft und Einheit resp. Zusammenhang mit Gott*”<sup>144</sup>. Jest to jedno z ulubionych pojęć, występujące często w teorii Scheebena pod różnymi nazwami: substancjalna jedność<sup>145</sup>, substancjalna wspólnota, *Mitbesitz, Gemeinschaft*<sup>146</sup>, substancjalne podobieństwo i pokrewieństwo<sup>147</sup>. Jeśli bowiem substancja Boża zostaje w zrodzeniu przybranych dzieci Boga udzielona stworzeniu, „dostępuje ono współposiadania tego samego Ducha, w którym i przez którego Bóg żyje i w ten sposób zostaje podniesione do wspólnoty i podobieństwa w bycie” z Bogiem<sup>148</sup>; wszak „Duch św. zostaje dany stworzeniu przez najściślejsze zaślubiny w tym celu, by je uczynić dzieckiem Boga”<sup>149</sup>. „Ta substancjalna wspólnota z Bogiem... w przeciwieństwie do *unitas carnis* między ojcem a dzieckiem, małżonkiem a małżonką, jak i w przeciwieństwie do *unitas spiritus* w odwiecznym zrodzeniu, musi być pojęta na podobieństwo *unitas inter carnem et spiritum* w człowieku”<sup>150</sup>. Przede wszystkim zaś ta wspólnota substancjalna nie jest rzeczowym zrośnięciem się substancji boskiej i ludzkiej w jedną substancję<sup>151</sup>. Bóg i Jego przybrane dziecko nie są jedną substancją: co Scheeben wielokrotnie i na różne sposoby powtarza. Stosunek zaś między substancją Bożą a stworzoną określa na podobieństwo stosunku między duchem a ciałem w człowieku dlatego, że — jak wyłożono wyżej — połączenie substancji Bożej i ludzkiej w zrodzeniu przybranych dzieci Bożych ma znamiona przyczynowości formalnej, *causalitas formalis*.

Niestety Scheeben nie powiedział, kogo oznacza „Bóg”,

<sup>144</sup> dz. cyt. nr. 841

<sup>145</sup> dz. cyt. nr. 841, 842, 849, 858

<sup>146</sup> dz. cyt. nr. 844, 852, 846, 47, 849, 850, 878

<sup>147</sup> dz. cyt. nr. 844, 852, 876, 878, 863

<sup>148</sup> dz. cyt. nr. 852

<sup>149</sup> dz. cyt. nr. 858

<sup>150</sup> dz. cyt. nr. 849

<sup>151</sup> dz. cyt. nr. 846

z którym przybrane jego dziecko wchodzi w stosunek wspólnoty substancjalnej i pokrewieństwa. Jej podstawą jest posiadanie Ducha św. którym żyje Bóg, a „Duch, którym żyje Bóg” oznaczać może tylko duchową substancję Bożą, wspólną trzem Osobom. Wobec tego może się wydawać, że przybrane dziecko Boże dostępuje substancjalnej wspólnoty z Bogiem jedynym, a nie wprost i bezpośrednio z osobami Trójcy św. Zagadnienia tego nie można jednakże rozważać w oderwaniu od pytania, kto właściwie daje stworzeniu substancję Ducha św.; cała Trójca św., czy tylko Bóg Ojciec i Syn Boży; ani w oderwaniu od nauki Scheebena o osobowym, hipostatycznym charakterze udzielenia substancji Bożej. Ta właśnie ostatnia nauka domaga się, by substancjalna wspólnota stworzenia w stanie łaski z Bogiem rozciągała się wprost i bezpośrednio na osoby Boże Ojca i Syna, a nie tylko na naturę Bożą; niestety jednak możliwość prawdziwie osobowego charakteru udzielenia substancji Bożej została, jak wykazano, przekreślona przez naczelne założenie teorii, iż mianowicie udzielona zostaje właściwie substancja Boża, która jest niepodzielnie wspólna trzem Osobom.

Podobnie jak substancjalna wspólnota, również i substancjalne pokrewieństwo oraz substancjalne podobieństwo stworzenia w stanie łaski do Boga opiera się na tym, że substancja Boża Ducha św. należy tak do Boga jak do przybranego dziecka Bożego, któremu została dana. Ale dla każdego jest jasne, że substancja Boga w zupełnie inny sposób należy do Boga niż do przybranego dziecka Bożego. Jest własnością Boga i do Niego należy na podstawie rzeczowej tożsamości: dlatego, że jest jedną i tą samą rzeczą co Bóg, co Ojciec, Syn i Duch św. Natomiast duchowa jedność, *geistige Einheit*, przybranych dzieci Bożych z Bogiem nie jest rzeczową tożsamością substancji<sup>152</sup>; inną rzeczą jest substancja Boga, inną substancja przybranego dziecka Bożego; stanowi inne jestestwo, *Wesen*<sup>153</sup>. Udzielenie substancji Bożej Synowi Bożemu stanowi,

<sup>152</sup> dz. cyt. nr. 846

<sup>153</sup> dz. cyt. nr. 844

konstytuuje Jego zasadniczą istotę; należy do pierwszej konstytucji podmiotu. Udzielenie jej natomiast przybranym dzieciom Bożym nie konstytuuje podmiotu, któremu jest udzielona, ale zakłada, że ten podmiot już istnieje; służy jedynie do udoskonalenia jego bytu i życia<sup>154</sup>; dokonuje się ponadto aktem wolnej miłości Boga do stworzenia<sup>155</sup>. Połączenie jej z przybranymi dziećmi Boga określa Scheeben zasadniczo jako moralne, podczas gdy jej jedność z Bogiem jest najwyższą, niepodzielną jednością rzeczową. Dlatego zdanie „Bóg posiada substancję Bożą” ma zupełnie inne znaczenie niż zdanie „przybrane dziecko Boże posiada substancję Bożą Ducha św.”

Wyrażenia posiadające zasadniczo różne znaczenie są albo wieloznaczne albo wielorodzajowe, analogiczne. Posługiwanie się wyrazami wieloznacznymi jest wręcz nienaukowe, można więc przyjąć, że Scheeben używa ich jako wielorodzajowych, analogicznych, mimo że tego wyraźnie nie mówi. Analogia wyrażen może być albo niewłaściwą czyli metaforyczną, albo właściwą to jest analogią proporcjonalności, *analogia proportionalitatis*. Niewłaściwa analogia metaforyczna zachodzi między wyrażeniami: „człowiek się uśmiecha” i „przyroda uśmiecha się do człowieka” Właściwą analogię proporcjonalności znajdujemy w zdaniach: „Bóg istnieje”, „człowiek istnieje”, „wielkość istnieje” Scheeben nigdzie nie wyjaśnia, jakim rodzajem analogii się posługuje, gdy mówi: „Przybrane dziecko Boże posiada substancję Bożą” Ponieważ jednak twierdzi, że stosunek między substancją Bożą a substancją przybranego dziecka Bożego jest analogiczny, *analoges*, do stosunku między duszą i ciałem człowieka, tak że jest ekwiwalentem naturalnej jedności między nimi i stanowi jakiś rodzaj przyczynowości formalnej; ponieważ, po wtóre, pokrewieństwo z Bogiem oparte na tym posiadaniu substancji Bożej przez przybrane dziecko Boga uważa za najściślejsze — należy wnioskować, że chodzi mu o analogię właściwą, tj. analogię proporcjonalności.

<sup>154</sup> dz. cyt. nr. 846

<sup>155</sup> dz. cyt. nr. 857

Przeciwko temu wnioskowi przemawia jednak to, że posiadanie substancji Bożej musi być tego samego rodzaju co jej udzielenie; a udzielenie substancji Bożej przybranym dzieciom Bożym sprowadza się u Scheebena ostatecznie do zamieszkania Ducha św.; o posiadaniu substancji osoby mieszkającej można jednak mówić tylko w znaczeniu szerokim, niewłaściwym. Wobec tego mocą przyjętych na początku założeń Scheeben nie był uprawniony do tego, by mówić o wspólnocie substancji między Bogiem a przybranym dzieckiem Boga, pojętej w znaczeniu właściwym, chociaż różnorodzajowo czyli analogicznie. Oto dalsza niekonsekwencja, której źródłem był entuzjazm dla przyjętej teorii, przysłaniający jej logiczne braki.

Z posiadania substancji Bożej przez przybrane dziecko Boże wyprowadza Scheeben substancjalne pokrewieństwo i podobieństwo do Boga oraz twierdzi, że zrodzenie przybranych dzieci Bożych „powoduje nie tylko ściślejsze substancjalne pokrewieństwo z rodzącym niż materialne zrodzenie wśród ludzi, ale także jeszcze ściślejsze zjednoczenie substancjalne, *Zusammenhang*. niż między gałęzią a pniem lub korzeniem”<sup>157</sup>. Można żywić uzasadnioną obawę, że w przytoczonym zdaniu Scheeben dał się ponieść przesadnemu entuzjazmowi dla swej teorii. Pokrewieństwo wynikające ze zrodzenia między ludźmi polega bowiem na właściwym, rzeczowym posiadaniu tej samej gatunkowo substancji co rodzice. Pokrewieństwo przybranych dzieci Boga z Bogiem jest zaś zupełnie innego rodzaju w porównaniu z tamtym dlatego, że polega tylko na moralnym — a nie rzeczowym — posiadaniu tej samej natury Bożej w następstwie mistycznego małżeństwa, a ostatecznie sprowadza się do zamieszkania Ducha św. Pokrewieństwo oparte na zamieszkanu nie może być uznane za pokrewieństwo w znaczeniu właściwym; pokrewieństwo zaś wynikające z posiadania moralnego substancji małżonka mocą węzła małżeńskiego jest natomiast pokrewieństwem tak samo niepełnym i niedoskonałym jak niepełnym jest moralne

<sup>156</sup> dz. cyt. nr. 850

<sup>157</sup> dz. cyt. nr. 844; por. nr. 850, 863

posiadanie substancji. Z tego powodu pokrewieństwo przybranych dzieci Bożych z Bogiem, będące następstwem udzielenia im substancji Bożej, okazuje się pokrewieństwem niepełnym i niedoskonałym w porównaniu z pokrewieństwem w znaczeniu właściwym, jakie zachodzi między ludźmi.

Obok wspólnoty substancji z Bogiem, *mit Gott*, przyjmuje Scheeben również „wspólnotę z naturalnym Synem Bożym w substancjalnym wszczępieniu go w stworzenie. *Hineinbildung*, — a stworzenia w Niego”<sup>158</sup>. Nie ulega wątpliwości, że ta druga wspólnota ma wyraźny charakter osobowy i rozciąga się na drugą osobę Bożą. Również ona jest najściślejszą wspólnotą i polega na tym, że — według Ojców — „synostwo z przybrania, *Kindschaft*, jest uczestnictwem w synostwie ze zrodzenia, *Sohnschaft*, na podstawie istnienia Syna Bożego w nas, *Inexistenz des Sohnes Gottes in uns*”<sup>159</sup>. To zaś istnienie Syna Bożego w nas jest następstwem udzielenia nam Ducha św.: albowiem ten sam Duch św., który w Synu jest jako w zasadzie, *Quelle und Wurzel*, swego istnienia, zostaje aktem wolnej miłości przez najściślejsze małżeńskie zaślubiny udzielony przez Syna stworzeniu w tym celu, by je uczynić przybranym dzieckiem Boga<sup>160</sup>. Myśl Scheebena jest następująca: Duch św. jest w Synu, od którego pochodzi, jako zasadzie swego bytowania; jest również w przybranych dzieciach Boga, którym został dany przez Syna. Przybrane dzieci Boga są więc podobne do Syna Bożego w tym, że Duch św. jest w nich równie prawdziwie jak w Synu.

W przytoczonych wywodach Scheebena należy zauważyć przeskok z substancji Ducha św., której udzielenie jest podstawą i ośrodkiem całej teorii, na własność osobową Ducha św., tj. jego pochodzenie od Syna oraz posłanie przez Syna. Przejście to jest logicznie nieuzasadnione — albowiem w po-

<sup>158</sup> dz. cyt. nr. 863

<sup>159</sup> dz. cyt. nr. 846, 847, 858

<sup>160</sup> dz. cyt. nr. 858. W nr. 847 oświadcza wprost, że adopcja za dzieci Boże dokonuje się przez to, że naturalny Syn Boży wchodzi ze stworzeniem w substancjalną wspólnotę oblubieńca z oblubienicą.

jęciu substancji Ducha św. nie jest zawarta żadna osobowa własność — i stanowi przykład niedozwolonego myślenia nieformalnego, które jest jedną ze słabości Scheebenowej teorii. Ponieważ po wtóre podobieństwo do Syna, o którym mowa, jest następstwem posiadania Ducha św., może być jedynie uznane za podobieństwo w znaczeniu różnorodzajowym, analogicznym i metaforycznym, jak różnorodzajowe analogiczne i metaforyczne jest posiadanie substancji Ducha św., mieszkającego w nas.

Dalszym następstwem hipostatycznego udzielenia substancji Bożej przybranym dzieciom Bożym jest moralna jedność osoby, *moralische Einheit der Person*. Czytamy o niej w dwu różnych kontekstach. Stosunek substancji Bożej do substancji stworzenia w stanie łaski, tzn. jej zjednoczenie, *Vereinigung*<sup>161</sup>, z substancją przybranych dzieci Bożych — pisze Scheeben — jest ekwiwalentem naturalnej jedności duszy z ciałem w człowieku, podobnie jak małżeństwo jest ekwiwalentem naturalnej jedności członków tego samego ciała. To zjednoczenie — ciągnie dalej — podobne jest do zjednoczenia Bóstwa, tj. substancji czyli natury Bożej, z człowieczeństwem w zjednoczeniu osobowym. Różnica zaś między tymi dwoma zjednoczeniami leży w tym, że zjednoczenie w Chrystusie dokonuje się przez, *vermittelt wird*, rzeczową, fizyczną jedność i tożsamość tej samej osoby w dwu naturach; natomiast u ludzi w stanie łaski dokonuje się tylko przez moralną jedność osoby w następstwie ich mistycznych zaślubin z synem Bożym<sup>162</sup>. Skutkiem tego osoba stworzona staje się tylko przybranym, a nie rodzonym dzieckiem Boga.

Omawiany tekst w następujący sposób przedstawia przyczynowe następstwa: najpierw jest mistyczne małżeństwo z Synem Bożym; na nim opiera się moralna jedność osoby; ta pociąga za sobą zjednoczenie substancji Boskiej z ludzką; a wynikiem jest uczynienie stworzonej osoby przybranym dzieckiem Bożym.

<sup>161</sup> dz. cyt. nr. 849, 850

<sup>162</sup> dz. cyt. nr. 951

Aby ustalić, co właściwie oznacza ta moralna jedność osoby, trzeba sięgnąć poza bezpośredni kontekst, albowiem Scheeben tego wyraźnie nie rozważa: Podstawą jest założenie, powtórzone w obecnie analizowanym kontekście, że udzielenie substancji Bożej przybranym dzieciom Boga dokonuje się przez mistyczne małżeństwo względnie zaślubiny z Synem Bożym. Między małżonkami zachodzi jedność moralna będąca ekwiwalentem naturalnej jedności między członkami tego samego ciała<sup>163</sup>. Z drugiej strony „najdoskonalsza adopcja dokonuje się z synem jakiegoś ojca”<sup>164</sup>, a w ramach małżeństwa mąż jest głową żony; dzięki temu mąż i żona nie tylko tworzą moralną jedność, ale ponadto żona synowa zostaje postawiona w rodzinie obok syna i innych rodzonych dzieci. Podobnie ma się rzecz w mistycznych zaślubinach duszy z Synem Bożym: staje się On oblubieńcem a zarazem głową duszy i sprawia przez to, że poślubiona mu dusza otrzymuje przywileje dziecka Bożego czyli zostaje adoptowana przez Boga<sup>165</sup>.

Omawiając w drugim kontekście hipostatyczny charakter zjednoczenia Ducha św. z ludźmi w stanie łaski, Scheeben uczy, że moralna jedność osoby zachodzi nie tylko między przybranymi dziećmi a naturalnym synem Boga, ale również między nimi a Duchem św.: „mianowicie w odniesieniu do Ducha św. musi być ona pojęta na podobieństwo jedności między duszą a ciałem, a w odniesieniu do Syna na podobieństwo jedności między głową a członkami”<sup>166</sup>. Albowiem stosunek między substancją Ducha św. a substancją stworzoną, w której On przez łaskę zamieszkuje, jest „ekwiwalentem naturalnej jedności między duszą a ciałem w człowieku”<sup>167</sup> czyli jest jednością moralną.

Ten rodzaj moralnej jedności między Duchem św. a duszą wynika stąd, że dusza w stanie łaski jest świątynią, w któ-

---

<sup>163</sup> dz. cyt. nnr. 842, 849, 850

<sup>164</sup> dz. cyt. nr. 847

<sup>165</sup> dz. cyt. nr. 847

<sup>166</sup> dz. cyt. nr. 859

<sup>167</sup> dz. cyt. nr. 850

rej zamieszkuje Duch św. W następstwie zamieszkania Ducha św. substancja stworzona zostaje napełniona substancjalnie przez wyższy, duchowy i święty pierwiastek; przez to zaś równocześnie należy do niego w podobny sposób jak ciało do duszy, a Duch św. do niej jak dusza do ciała <sup>168</sup>.

Przypisanie osobie Ducha św. innego niż Synowi rodzaju moralnej jedności ze stworzeniem w stanie łaski budzi jednakże trudności. Punktem wyjścia całej teorii Scheebena jest przecież twierdzenie, że substancja Ducha św. zostaje udzielona przybranym dzieciom Bożym na sposób mistycznego małżeństwa, jak to już wyżej wyłożono. Ponadto Scheeben mówi wyraźnie nie tylko o mistycznych zaślubinach duszy z Duchem św., ale również i ze Synem. Wydaje się zatem, że między Duchem św. a przybranymi dziećmi Boga należałoby przyjąć nie jeden ale dwa rodzaje moralnej jedności: jedną w następstwie mistycznych zaślubin, drugą w następstwie zamieszkania; czego Scheeben nie dostrzegł.

Zamieszkanie Ducha św. w przybranych dzieciach Boga ma cechy przyczynowości formalnej; oczywiście — jak już wyłożono wyżej — różnorodzajowo, analogicznie pojętej. Nie jest to przyczynowość formalna w znaczeniu ścisłym *per inherentiam*, ale w znaczeniu osłabionym, *per inhabitationem*. Dlatego następstwem zamieszkania jest substancjalne uświęcenie, *substantielle Heiligkeit* <sup>169</sup>. Nazwa „świętość substancjalna” ma w teorii Scheebena inne znaczenie niż zwykle w teologii. Normalnie w teologii oznacza ona tę świętość, która należy do istoty czyli substancji bytu, na przykład świętość Boga jest substancjalna. Scheeben natomiast przez świętość substancjalną rozumie tę, której źródłem nie jest przypadłość ale substancja — bez względu na to, czy wiąże się z danym bytem w sposób istotny nierozzerwalny i konieczny, czy tylko niekoniecznie i przypadłościowo. Za uświęcenie przypadłościowe i świętość przypadłościową uważa zaś to, którego formalnym źródłem jest przypadłość, *accidens*. W jego terminologii uświę-

<sup>168</sup> dz. cyt. nr. 950

<sup>169</sup> dz. cyt. nr. 946, 850, 856

cenie będące następstwem posiadania stworzonej łaski uświęcającej jest uświęceniem przypadłościowym, albowiem stworzona łaska uświęcająca i towarzyszące jej cnoty, składające się na stan łaski, są przypadłościami duszy. Natomiast to uświęcenie, którego źródłem jest posiadanie substancji Ducha św. jest substancjalne, chociaż połączenie duszy z substancją Boga jest tylko przypadłościowe, *accidentell*<sup>170</sup> i nie należy do istoty czyli substancji duszy.

Dusza ludzka, jako substancjalna forma czyli istotowość ciała, jest formalnym źródłem cech ludzkich dla ciała przez to, że ciało posiada duszę ludzką, jest z nią zjednoczone i należy do niej. Dlatego na określenie właściwego źródła tej świętości, którą nazwał substancjalną, używa Scheeben również następujących zwrotów: przez posiadanie Ducha św. dusza staje się formalnie, *formaliter*, świętą i ze względu na posiadanie Go nazywa się świętą<sup>171</sup>; w następstwie obustronnej przynależności — Ducha św. do duszy i duszy do Ducha św. — „dostępuje dusza podniesienia do wspólnoty szlachectwa i godności z Bogiem, *zur Gemeinschaft der Hochheit und Würde Gottes erhoben wird*”.

Jakie są składniki tej substancjalnej świętości? Na czym polega ta wspólnota szlachectwa z Bogiem, której źródłem jest posiadanie Ducha św.? Podstawy do odpowiedzi są dwie: jedną jest przedstawiona wyżej teza o stosunku wzajemnej przynależności między substancją Bożą a stworzoną w przybranych dzieciach Boga; drugą jest nauka o formalnych skutkach przypadłościowego uświęcenia przez łaskę stworzoną.

Ze stosunku wzajemnej przynależności wyciąga Scheeben następujący wniosek: „napelnienie substancją Bożą powoduje, że ta wraz ze swą moralną i fizyczną mocą, *mit ihrer moralischen und physischen Kraft*, staje się dla stworzenia włas-

<sup>170</sup> dz. cyt. nr. 865

<sup>171</sup> dz. cyt. nr. 866

<sup>172</sup> dz. cyt. nr. 865

ną”<sup>173</sup>. Aby zaś ustalić, co pociąga za sobą to przywłaszczenie moralnej i fizycznej mocy Bożej, ucieka się do analogii z formalnymi skutkami przypadłościowego uświęcenia przez łaskę stworzoną i twierdzi, że uświęcenie substancjalne obejmuje podobne skutki, lecz w wyższym i doskonalszym stopniu niż uświęcenie przypadłościowe.

Uświęcenie substancjalne, będące formalnym skutkiem przywłaszczenia stworzeniu moralnej mocy substancji Bożej, polega na tym, że stworzenie staje się rzeczywiście godne, *real Würdigkeit*<sup>174</sup>: a) ojcowskiej miłości ze strony Boga, b) udziału w boskim dziedzictwie, c) takiego upodobania ze strony Boga, jakie jest konieczne do zasługi na żywot wieczny. Ponieważ te same trzy formalne skutki pociąga za sobą stworzona łaska uświęcająca, pochodzą one równocześnie z dwu źródeł: z przypadłościowej łaski stworzonej oraz Ducha św., to jest duchowej substancji Boga. Dlatego Duch św., względnie substancja Boża, jest substancjalną łaską formalnie uświęcającą, *gratia substantialis formaliter gratum faciens seu sanctificans*<sup>175</sup>.

Wymienione trzy formalne skutki następującą drogą wynikają z posiadania substancji Bożej przez przybrane dziecko Boga: „w następstwie współposiadania swej substancji przez stworzenie Bóg musi objąć je tą samą miłością jaką ma do swego Syna, przyznać mu razem ze Synem prawo do udziału w swej chwale i szczęśliwości”<sup>176</sup>. W świetle tej argumentacji Bóg który ojcowską miłością darzy przybrane dzieci to nie Bóg w Trójcy jedyny, ale Bóg Ojciec posiadający odwiecznego Syna: czyli przez łaskę stajemy się, jak już powiedziano wyżej, przybranymi dziećmi pierwszej Osoby Bożej. Należy także

<sup>173</sup> dz. cyt. nr. 866

<sup>174</sup> dz. cyt. nr. 866. Ponieważ Scheebenowi chodzi o przywłaszczenie moralnej mocy substancji Bożej, przymiotnik „*real*” nie może mieć znaczenia słowa „*physisch*”.

<sup>175</sup> dz. cyt. nr. 866

<sup>176</sup> dz. cyt. nr. 806

zauważyć, że miłość Boga do stworzenia pojawia się w teorii Scheebena na dwóch etapach: w pierw w wolna miłość Boga jest źródłem udzielenia nam Ducha św. czyli substancji Bożej<sup>177</sup>; nie nazywa się ona w teorii Scheebena miłością ojcowską i trudno powiedzieć od kogo pochodzi, czy od Boga Jedyne go, czy od którejś z Osób Bożych. Druga, ojcowska miłość jest zaś następstwem udzielenia substancji Bożej oraz własnością Boga Ojca. Scheeben nie rozważał, jaki jest stosunek między tymi dwiema miłościami. Można jednak podejrzewać, że również i pierwsza miłość jest miłością ojcowską, gdyż funkcją ojca jest udzielenie dziecku swej własnej substancji.

Substancjalne uświęcenie, będące formalnym skutkiem posiadania substancji Bożej przez przybrane dzieci Boga, obejmuje również — jak już powiedziano — następstwa przywłaszczenia fizycznej, rzeczowej mocy Ducha św. Posiadanie rzeczowej mocy Ducha św. przez stworzenie odróżnia Scheeben od posiadania jego mocy moralnej, o której bezpośrednio przedtem pisał. Można zatem wnosić, że ta rzeczowa moc nie jest żadnym rodzajem tytułów prawnych lub godności. Pozytywnie tę moc określa jako moc ożywiającą Ducha św., *belebende Kraft*<sup>178</sup>; chce bowiem powiedzieć, że rzeczowa moc Ducha św. jest dla duszy formalnym źródłem jej nadprzyrodzonego życia.

W świetle powyższych uwag nie można twierdzić, że fizyczna, rzeczowa moc Ducha św. jest w ten sposób źródłem życia nadprzyrodzonego, że daje tytuł, względnie prawo do otrzymania od Boga stworzonej łaski uświęcającej; tytuł i prawo oznaczają bowiem moc moralną. Nie można także twierdzić — pisze Scheeben — że jest w znaczeniu właściwym przyczyną formalną tegoż życia, *causa formalis proprie dicta*, podobnie jak dusza jest właściwą przyczyną formalną życia ciała; właściwą przyczyną formalną nadprzyrodzonego życia duszy jest tylko łaska stworzona. Za mało jest także utrzymywać, że Duch św. jest jedynie przyczyną sprawczą zewne-

---

<sup>177</sup> dz. cyt. nr. 857

<sup>178</sup> dz.cyt. nr. 867

trzną stworzonej łaski<sup>179</sup>. Należy zaś rozumieć ten wpływ ożywiający fizycznej mocy Ducha św. w następujący sposób: tkwiący w duszy pierwiastek nadprzyrodzonego życia, w odróżnieniu od przyrodzonych pierwiastków życia, swego najbliższego źródła i zasady nie posiada w substancji stworzonej, ale bezpośrednio w Duchu św. i od niego zależy tak jak światło od słońca: „w ten sposób posiadanie Ducha św. jest wewnętrznym składnikiem pełni nadprzyrodzonego życia oraz konstytucji nadprzyrodzonej żywotności dzieci Bożych”<sup>180</sup>. Bezpośredni kontekst każe ten ożywczy wpływ fizycznej mocy Ducha św. rozumieć w ten sposób, że jest on przyczyną sprawczą łaski stworzonej, ale nie zewnętrzną, obcą, lecz należącą do konstytucji przybranego dziecka Bożego. Na taką samą wykładnię wskazuje własne wyjaśnienie Scheebena, gdy zaraz potem pisze: „tę formę ożywienia, *diese Form der Belebung*, łatwo sobie wyobrazić jeśli się ją porówna... do związku gałęzi z pniem, członka z głową; gdzie podmiot jest ożywiony przez związany z nim substancyjny pierwiastek, ale jedynie przez moc pochodzącą od niego”<sup>181</sup>. Ostatecznie zatem to substancjalne uświęcenie, które miało być w zamiarach Scheebena formalnym skutkiem posiadania na własność fizycznej, rzeczowej mocy Ducha św. i przykładem różnorodzajowo pojętej przyczynowości formalnej, rozplynęło się — wbrew zamiarom Scheebena — w przyczynowości sprawczej, będącej aktem mocy własnej, — nie cudzej: czyli o uświęceniu substancjalnym, jako formalnym następstwie zamieszkania Ducha św. w duszy ludzkiej Scheeben wprowadzie wiele pisze, nie znajduje jednak dla niego wystarczającego uzasadnienia, tak że uświęcenie substancjalne schodzi na słowa bez pokrycia.

### 7. Analogie obrazujące połączenie substancji boskiej Ducha św. ze stworzeniem

Ponieważ posiadanie substancji Bożej przez przybrane dzieci Boga jest podstawą całej teorii, Scheeben stara się wyjaśnić

<sup>179</sup> dz. cyt. nr. 867

<sup>180</sup> dz. cyt. nr. 867

<sup>181</sup> dz. cyt. nr. 846

jego naturę przez analogie i podobieństwa, zaczerpnięte zarówno z porządku przyrodzonego, jak i nadprzyrodzonego.

Podstawową analogią w porządku naturalnym jest małżeństwo, jako że połączenie substancji Bożej ze stworzoną dokonuje się na sposób małżeństwa — z Synem Bożym względnie Duchem św. — którego następstwem jest przynależność substancji Bożej i substancji stworzonej do siebie nawzajem oraz do całości bez ich fizycznego zrośnięcia się w jedną rzeczową substancję. Otóż Scheeben, dla którego teorii biblijną podstawą jest *1 Kor 6, 16—17*, nie waha się widzieć tej analogii na pierwszym miejscu w dokonaniu małżeńskiego aktu, *in der Volziehung ihres Actes*: „w akcie materialnego, seksualnego zrodzenia powstaje między obu czynnikami zrodzenia”<sup>182</sup> jedność podobna do jedności między substancją Bożą a stworzoną w przybranym dziecku Bożym. Przecież św. Paweł „wyraźnie wyjaśnia, że przez *kollesis* z Bogiem stworzenie staje się równie prawdziwie jednym Duchem, jak *adherens meretrici unum corpus efficitur*”<sup>183</sup>. Przyrodzoną analogię — na drugim miejscu — stanowi również małżeństwo pojęte jako trwały związek małżeński, który już sam z dwojga ludzi czyni *unam carnem*<sup>184</sup>. Tak pojęta analogia opiera się na katolickiej nauce, według której ważny związek małżeński daje prawo *potestatem* do aktów zdolnych do splodzenia dzieci.

Niepodobna jednak nie zauważyć, że Scheeben wykorzystuje stosunki prawne między małżonkami nie tylko dla wyjaśnienia swej teorii o zrodzeniu przybranych dzieci Bożych i przynależności substancji Bożej do stworzenia; małżeństwem posługuje się także dla wyjaśnienia adopcji stworzenia przez Boga. Założeniem podstawowym całej teorii jest bowiem twierdzenie, że stworzenie jest równocześnie adoptowane za syna oraz — w znaczeniu wyżej wyjaśnionym — zrodzone przez Boga w samym akcie adopcji. Jest zaś zrodzone w następstwie mistycznego małżeństwa z Duchem św. Ale z drugiej strony

<sup>182</sup> dz. cyt. nr. 846

<sup>183</sup> dz. cyt. nr. 846

<sup>184</sup> dz. cyt. nr. 846; por. nr. 847

zaślubiny są najdoskonalszą formą usynowienia; tak jest nie tylko między ludźmi ale także między Bogiem. Dlatego „dzieciństwo z adopcji dokonuje się przez to, że Syn Jednorodzony wchodzi ze stworzeniem w substancjalną wspólnotę oblubienica z oblubienicą”<sup>185</sup>. Słowa te rzucają światło na to, jak sobie Scheeben wyobraża stosunek między adopcją a zrodzeniem przybranych dzieci Boga. Nie przypadkowo są one ze sobą związane, ale dlatego adopcja zawsze i nierozzerwalnie towarzyszy zrodzeniu, że jest skutkiem i następstwem zrodzenia czyli mistycznego małżeństwa z Duchem św. i Synem Bożym: w stosunku człowieka do Boga podstawowym i wyjściowym jest mistyczne małżeństwo; adopcja zaś czyli przybranie za dziecko jest wtórnym następstwem.

Ten sam tekst *1 Kor 6, 16—17* podsuwa Scheebenowi drugą analogię (przyrodzoną, zaczerpniętą ze stosunku duszy do ciała, *unitas inter carnem et spiritum* w człowieku<sup>186</sup>; jej przeciwstawieniem jest zarówno czysta *unitas carnis* jak i czysta *unitas spiritus*. Jest zrozumiałe, że stosunek duszy do ciała musiał się narzucać jako analogia połączenia substancji Bożej ze stworzoną w przybranych dzieciach Bożych, skoro według Scheebena dokonuje się ono w zakresie przyczynowości formalnej; skoro udzielenie substancji Bożej stworzeniu jest pewnego rodzaju, analogicznie i różnorodzajowo pojętym formowaniem, *eine Art Information*; skoro „zamieszkanie Ducha św. zawiera w sobie organiczny stosunek przynależności do siebie nawzajem i do całości między duchową substancją Boga a substancją stworzenia obdarzonego łaską, który jest ekwiwalentem naturalnej jedności między duszą a ciałem w człowieku”<sup>187</sup>. Ale następstwem posiadania substancji Ducha św. przez stworzenie jest moralna jedność osoby nie tylko między stworzeniem a Duchem św., ale także między stworzeniem a Synem Bożym. Otóż stosunek duszy do ciała jest ana-

<sup>185</sup> dz. cyt. nr. 847

<sup>186</sup> dz. cyt. nr. 849; por. nr. 850, 851, 862, 867, 876

<sup>187</sup> dz. cyt. nr. 850; por. nr. 876

logią obrazującą jedynie moralną jedność osoby <sup>188</sup> między duszą a Duchem św., natomiast analogią przedstawiającą moralną jedność duszy w stanie łaski z Synem Bożym jest stosunek między głową a członkami <sup>189</sup>.

W porządku nadprzyrodzonym odnajduje Scheeben dwie analogie: komunie eucharystyczną oraz zjednoczenie dwu natur w Chrystusie. Stosunek substancji stworzonej do substancji Bożej w przybranych dzieciach Boga jest nie tylko podobny, ale „doskonale podobny, *vollkommen ähnlich*, do tego stosunku, jaki w następstwie komunii eucharystycznej powstaje między ciałem przyjmującego komunie a ciałem Chrystusa, które — jako *caro vivifica* — jest z nim zjednoczone w swym duchowym sposobie istnienia, a zatem *per modum spiritus*” <sup>190</sup>. Scheeben jednak ani nie uzasadnia ani nie wyjaśnia bliżej, w czym leży doskonałość tego podobieństwa, lecz natychmiast po przytoczonych słowach przechodzi do przytoczenia analogii wziętej ze zjednoczenia dwu natur w Chrystusie. Pisze zaś: ten stosunek „jest analogiczny do tego zjednoczenia jakie — mocą hipostatycznego zjednoczenia człowieczeństwa z Osobą Słowa — powstaje w Chrystusie między Jego Bóstwem — jako naturą i substancją, a nie osobowością Bożą — a Jego człowieczeństwem, to znaczy Jego ludzką naturą i substancją; z tą tylko różnicą, że w Chrystusie ten stosunek wynika z rzeczowej jedności czyli tożsamości osoby w obydwu naturach, a u ludzi obdarzonych łaską z moralnej jedności osoby, w następstwie ich mistycznego małżeństwa z Synem Bożym” <sup>191</sup>. Tę ostatnią analogię uważa Scheeben za szczególnie uzasadnioną, *um so berechtigter*, dlatego że zarówno w odniesieniu do Chrystusa jak i do ludzi obdarzonych łaską stosunek substancji Bożej do substancji stworzonej jest określony w Piśmie św. tymi samymi słowami, to jest jako opieczętowanie i nama-

<sup>188</sup> dz. cyt. nr. 856, 862

<sup>189</sup> dz. cyt. nr. 859

<sup>190</sup> dz. cyt. nr. 851; por. nr. 863

<sup>191</sup> dz. cyt. nr. 851; por. nr. 852, 862, 875, 883

szczenie ciała Duchem św., względnie własnym Duchem Boga<sup>192</sup>.

Analogie nie stanowią istotnej części składowej teorii i dlatego można by ich omawianie zupełnie pominąć. Ponieważ jednak uwidoczni się w nich typowy dla metody teologicznej Scheebena sposób myślenia, warto zwrócić uwagę zwłaszcza na analogie zaczerpnięte z porządku nadprzyrodzonego. Oto w zjednoczeniu hipostatycznym dostrzega analogię do połączenia substancji Bożej ze stworzoną w przybranych dzieciach Bożych z tego powodu, że Pismo św. używa tych samych słów na opisanie stosunku substancji Bożej do ludzkiej w Chrystusie oraz w przybranych dzieciach Bożych. Tożsamość słów jest więc dla Scheebena równoznaczna z tożsamością pojęć oraz tożsamością rzeczywistości; zapomina o tym, że te same słowa mogą oznaczać rzeczywistości do siebie całkowicie niepodobne; nie czyni także wysiłków, by wprzód ustalić znaczenie wyrazów użytych w różnych kontekstach.

### 8. Rozwinięcie teorii w szczegółowych tezach

Wykład twierdzeń, przedstawiających właściwy zrab teorii, jest znacznie przejrzystszy i łatwiejszy do zrozumienia od poprzedzających paragrafów, dających wykład podstaw teorii. W tekście trzeciej księgi *Handbuch* obejmuje on końcowe ustępy, to jest nr 862—871 części B rozdziału opatrzonego tytułem „*die griechisch — patristische Auffassung*” oraz całą część trzecią pod tytułem: *Harmonia ujęcia łacińsko-scholastycznego z ujęciem Ojców greckich*”, to jest nr 872—884. Wywody Scheebena przebiegają zaś wyraźnie według następującej dyspozycji: a) naczelna teza teorii, która brzmi: „w ukonstytuowaniu w nas dziecięctwa Bożego współdziała łaska niestworzona ze stworzoną”, nr 862—871; b) obydwie łaski, stworzona i niestworzona, są nieodzowne do ukonstytuowania dziecięctwa Bożego w nas — nr 872—880; c) obydwie łaski, stworzona i niestworzona, są nie tylko przyczynami formalnymi, ale nawet

<sup>192</sup> dz. cyt. nr. 851

jedyną przyczyną formalną, *unica causa formalis*, dziecięstwa Bożego — nr 881—882.

Przed postawieniem tez, stanowiących właściwy zrab jego teorii, Scheeben przypomina raz jeszcze jej podstawy, w ten sposób że swe wywody rozpoczyna zdaniem: „W oparciu o założenie, że mocą *generatio* względnie *desponsatio divina* Duch św. (względnie natura Boża) jako substancja znajduje się w analogicznym stosunku do stworzenia w stanie łaski jak dusza do ciała w człowieku, Bóstwo do człowieczeństwa w Chrystusie, jest przez się jasne, jakie — po myśli Ojców greckich — znaczenie ma ten stosunek dla konstytucji stanu łaski”<sup>193</sup>. Zacytowane zdanie stanowi dodatkowe potwierdzenie udowodnionego już faktu, że teorię Ojców greckich Scheeben uznaje i przyjmuje za swoją. Ale w zacytowanym zdaniu Scheebena równocześnie stają nam przed oczyma wszystkie niejasności i wątpliwości związane z podstawami teorii. Wątpliwości tych, omówionych szerzej w poprzedzających paragrafach, nie można tracić sprzed oczu przy ocenie tez stanowiących trzon własnej teorii Scheebena, a to w imię logicznej zasady, że prawdziwość wniosków zależy od prawdziwości przesłanek.

Wykład tez przedstawiających własną teorię rozpoczyna Scheeben od naczelnego i ogólnego twierdzenia, a potem rozwija ją w twierdzeniach szczegółowych. Ogólne i zarazem naczelne twierdzenie brzmi: „posiadanie Ducha św. jako *gratia substantialis increata cohaerens* i *inhabitans* współdziałała razem z *Gratia accidentalis creata inhaerens* i *afficiens*, by stworzenie uczynić dzieckiem Bożym i uzasadnić przywileje dzieciństwa w pełniejszym i wyższym znaczeniu niżby się to stało przez samą *gratia creata*”<sup>194</sup>. Od razu wypada zaznaczyć, że Scheeben używa nazwy „synostwo” tylko na oznaczenie naturalnego odwiecznego Syna Bożego; natomiast stosunek ludzi

<sup>193</sup> dz. cyt. nr. 862

<sup>194</sup> dz. cyt. nr. 862. To naczelne twierdzenie teorii odnajdujemy również w *Mysterien* i to zarówno w pierwszym jak i ostatnim wydaniu „*der letzten Hand*”, § 30, str. 142 n

w stanie łaski do Boga nazywa stale dziecięctwem Bożym z przybrania *Kindschaft*, *Adoptiv-Kindschaft*.

Trzy tezy szczegółowe, wyjaśniające poprzednie ogólne twierdzenie, są zarazem trzema rzeczowymi, konkretnymi definicjami trzech pojęć podstawowych w nauce o naturze stanu łaski: dziecięctwa Bożego z przybrania, ubóstwienia stworzenia, uświęcenia.

Dziecięctwo Boże z przybrania jest to „przy padłościowe a przez Boga sprawione podobieństwo do natury Bożej oraz współposiadanie własnego Ducha Bożego czyli substancji boskiej natury”<sup>195</sup>. Przypadłościowym podobieństwem jest stworzona łaska uświęcająca, którą teologia określa jako cząstkowe podobieństwo do natury Bożej jako Bożej. Współposiadanie substancji Bożej zwane również wspólnotą substancjalną jest skutkiem mistycznego małżeństwa i polega na tym, że tę samą substancję Bożą posiada równocześnie Bóg i Jego przybrane dziecko — Bóg mocą rzeczowej tożsamości z własną naturą, a przybrane dziecko Boże jedynie mocą moralnej jedności mistycznego małżeństwa z Duchem św. To zaś posiadanie substancji Bożej czyli substancjalna wspólnota z Bogiem zawiera w sobie substancjalne pokrewieństwo z Bogiem, substancjalne podobieństwo do Boga oraz substancjalne wprowadzenie Boga w sferę stworzenia a stworzenia w sferę Boga<sup>196</sup>. Przez substancjalne podobieństwo i pokrewieństwo rozumie Scheeben podobieństwo i pokrewieństwo oparte na posiadaniu tej samej substancji; podobnie substancjalne włączenie Boga w sferę stworzenia rozumie on jako włączenie substancji Bożej — przez mistyczne małżeństwo w sferę stworzonych, przybranych dzieci; jest to zatem wyraz obustronnej przynależności będącej skutkiem mistycznego małżeństwa.

<sup>195</sup> dz. cyt. nr. 863. To samo twierdzenie czytamy w *Mysterien*, ale w sformułowaniu bardziej popularnym: § 30, str. 144

<sup>196</sup> dz. cyt. nr. 863

<sup>197</sup> dz. cyt. nr. 864. *Mysterien*, przeznaczone dla szerokich kręgów czytelników, pomijają rozbiór pojęcia ubóstwienia, jako zbyt technicz-

„U bóstwienie stworzenia jest to upodobnienie do Boga przez jakość tkwiącą w substancji stworzonej i determinującą ją oraz przyozdobienie stworzenia substancją Bożą, która zamieszkując w pewien sposób formuje stworzenie, *in gewissen Weise nämlich inhaerendo und inhabitando informiert*”<sup>197</sup>. W tym określeniu czyni Scheeben użytek ze swej nauki o przyczynowości formalnej w znaczeniu słabym, nie ścisłym, wykonywanej przez substancję Boga zamieszkującą w duszy.

Uświęcenie jest to nie tylko święta jakość stworzenia, ale również przyozdobienie i napełnienie go świętą substancją Bóstwa oraz wzajemna przynależność do siebie obydwu substancji na sposób duszy i ciała<sup>198</sup>. Ubóstwienie — zaznacza dalej Scheeben — jest tylko innym pojęciem na oznaczenie dziecięctwa Bożego z przybrania, a uświęcenie jest rzeczowo tym samym co ubóstwienie: czyli ostatecznie ubóstwienie, uświęcenie i dziecięctwo Boże z przybrania są to trzy nazwy i trzy pojęcia jednej i tej samej rzeczy, mianowicie stanu łaski.

Stan łaski, uczy więc Scheeben, ukonstytuowany jest faktycznie nie przez jeden tylko czynnik, to jest samą łaskę stworzoną, ale przez dwa czynniki, to jest łaskę stworzoną i łaskę niestworzoną.

Łaska stworzona, święta jakość, *qualitas*, która współkonstytuuje stan łaski jest to stworzona łaska uświęcająca, obejmująca łaskę uświęcającą w znaczeniu ściślejszym, tkwiącą w substancji duszy, oraz towarzyszące jej cnoty, z cnotą miłości Bożej na czele, istniejące w rozumie i woli. Jako przypadłości duszy i jej władz należą te łaski stworzone do kate-

---

nego i wymagającego od czytelnika obeznania z historią dogmatów i nauką Ojców greckich.

<sup>198</sup> dz. cyt. nr. 865. Według *Mysterien* Duch św., jako w pewnym znaczeniu *causa formalls* uświęcenia, jest źródłem świętości z poświęcenia, *Heiligkeit der Weihe*. Świętością z poświęcenia nazywają *Mysterien* to samo, co w *Handbuch* nosi imię uświęcenia substancjalnego i świętości substancjalnej.

gorii przymiotów, *qualitates* i przez swą obecność dają duszy nowy, doskonalszy, nadprzyrodzony sposób bytowania: być świętym, być prawdziwie miłym Bogu. Scheeben określa ten skutek łaski stworzonej zwrotem: „łaska stworzona determinuje substancję i władzę duszy” „Determinuje” znaczy tyle co „nadaje i określa nowy sposób bytowania”. Drugim czynnikiem współkonstituującym stan łaski jest łaska niestworzona, również formalnie uświęcająca, którą jest Duch św. czyli święta substancja Boża względnie natura Boża jako substancja.

Fakt, że Duch św., tak wieloznacznie pojęty, istotnie współdziała w konstytucji stanu łaski jest zdaniem Scheebena dostatecznie uzasadniony przez naukę Pisma św. i Ojców greckich, według której przybrane dzieci Boga są zrodzone z Boga i to w możliwie najściślejszym znaczeniu, a nie ma zrodzenia bez udzielenia dziecku własnej substancji. Faktycznie, przybrane dzieci Boga otrzymują Ducha św. który nie tylko substancjalnie w nich mieszka; którym są namaszczone; ale również są z nim — względnie z Synem Bożym — zjednoczone przez mistyczne małżeństwo. Stąd, że do pojęcia dziecięstwa należy zrodzenie z Boga, a do pojęcia zrodzenia należy udzielenie substancji, wyprowadza Scheeben wniosek, że substancja Boża faktycznie należy do konstytucji czyli istoty dziecięstwa Bożego, zatem i stanu łaski również, który rzeczowo jest tym samym: Duch św. — pisze „jest zasadą należącą do pełni bytu przybranych dzieci Bożych”<sup>199</sup>. Z kolei fakt, że w konstytucji stanu łaski Duch św. spełnia funkcję przyczyny formalnej, pojętej jednak w znaczeniu osłabionym, a nie ścisłym, jest zastosowaniem twierdzenia które powiada, że połączenie substancji Ducha św. ze substancją stworzoną w mistycznym małżeństwie i zamieszkaniu posiada cechy przyczynowości formalnej. W oparciu o teologiczne argumenty omówione szeroko w poprzednich paragrafach, stawia Scheeben tezę, że Duch św. jest dla duszy *gratia formaliter sanctificans* czyli *forma sanctificans substantialis*<sup>200</sup>.

<sup>199</sup> dz. cyt. nr. 867

<sup>200</sup> dz. cyt. nr 865, 866

Jak należy rozumieć, że w konstytucji stanu łaski i dziecięstwa Bożego współdziałają ze sobą łaska stworzona i nie stworzona? Czy tak, że jedne przywileje stanu łaski pochodzą od łaski stworzonej, inne zaś od łaski niestworzonej? Odpowiedź, na te pytania brzmi: łaska niestworzona uzasadnia przywileje dziecięstwa Bożego w pełniejszym i wyższym znaczeniu, *in höheren und volleren Sinne*, niż łaska stworzona<sup>201</sup>. Ale ta ogólna odpowiedź jest znowu dwuznaczna: w nauce Scheebena łaska niestworzona uzasadnia w sposób doskonalszy posiadanie tych samych przywilejów dziecięstwa co łaska stworzona oraz uzasadnia posiadanie przywilejów dzieciństwa doskonalszych niż te, które są następstwem łaski stworzonej.

Posiadanie łaski niestworzonej jest naprzód formalną zasadą *formaler Grund*, w najdoskonalszy sposób gwarantującą posiadanie tych samych skutków, które formalnie sprawia stworzona łaska *gratum faciens* — tego mianowicie, że dusza jest godna rzeczywiście ojcowskiej miłości ze strony Boga, jest godna przyznania jej prawa do dziedzictwa oraz takiego upodobania ze strony Boga jakie jest potrzebne do zasługi<sup>202</sup>. Jako zasada formalna dla skutków jest Duch św. również *gratia gratum faciens*, ale *substancialis*. Posiadanie tych skutków gwarantuje on nie tylko w sposób doskonalszy, ale wprost najdoskonalszy, *in vollkommenster Weise*: „albowiem w następstwie tego posiadania jego substancji Bóg musi włączyć stworzenie w swą miłość jaką darzy własnego Syna, i jemu — podobnie jak Synowi — przyznać prawo do zażywania jego własnej chwały i szczęścia; przez to posiadanie bowiem stworzenie zostaje opieczetowane jako należące do Niego a On związany ze stworzeniem tak, że Jego ojcowska miłość i współposiadanie Jego szczęścia zostaje stworzeniu w najdoskonalszy sposób zagwarantowane”<sup>203</sup>. Na czym polega ten doskonalszy

<sup>201</sup> dz. cyt. nr. 862

<sup>202</sup> dz. cyt. nr. 866

<sup>203</sup> dz. cyt. nr. 866. Ze słów Scheebena: „muss Gott die Creatur...” wynikało by, że ojcowska miłość Boga do Jego przybranych dzieci oraz

sposób uzasadnienia tych trzech wymienionych formalnych skutków stanu łaski, Scheeben wyjaśnia w odniesieniu do prawa dziedzictwa: „właściwe i prawdziwe prawo dziedziczenia jako zgodne z naturą nie jest uzasadnione podobieństwem do natury spadkodawcy, ale substancjalnym pokrewieństwem z nim, *substantielle Gemeinschaft*; zatem nie zawiera się jeszcze w posiadaniu *gratia creata*, jako jakości podobnej do Boga”<sup>204</sup>. Za prawo w znaczeniu właściwym należy zaś uważać tylko *meritum de condigno* oraz naturalne prawo dziedziczenia. Z przytoczonego właśnie argumentu wyciągnął Scheeben wniosek tak w sprawie prawa dziedziczenia jak w sprawie *meritum de condigno*: przypadłościowa łaska stworzona bez łaski substancjalnej Ducha św. nie jest sama ze siebie zdolna uzasadnić ani właściwego prawa do dziedziczenia szczęścia niebieskiego ani *meritum de condigno* na życie wieczne. Sama ze siebie daje jedynie „godność, rozumianą jako najbliższe przysposobienie, *im Sinne einer nächsten Disposition*, względnie *meritum de congruo*”<sup>205</sup>.

W związku z tym wnioskiem nasuwają się dwa pytania i dwa zastrzeżenia: żaden wniosek — uczy logika nie może być swym zakresem szerszy od przesłanek. Przesłanką Scheebenowej argumentacji jest pojęcie dziedzictwa, tymczasem wniosek mówi zarówno o prawie dziedziczenia jak i o *meritum de condigno*, którego pojęcie jest w teologii zupełnie inne niż pojęcie prawa dziedziczenia. Innymi słowy z potrzeby łaski niestworzonej do ukonstytuowania prawa dziedziczenia nie wynika bynajmniej konieczność tejże łaski niestworzonej do ukonstytuowania możliwości *meritum de condigno* na szczęście wieczne: wszak prawdą jest, że dziedziczą tylko synowie, a zasługują ze sprawiedliwości *de condigno* również najemnicy. Poprawność logiczna Scheebenowego rozumowania przedstawia się zatem całkiem niejasno.

---

Prawo do dziedziczenia szczęścia niebieskiego są koniecznym następstwem obdarowania nas Duchem św.

<sup>204</sup> dz. cyt. nr. 880

<sup>205</sup> dz. cyt. nr. 880

Znacznie poważniejsza jest wątpliwość druga: Scheeben postawił wyraźną tezę, że stworzona łaska przypadłościowa nie wystarcza sama ze siebie bez łaski niestworzonej do tego, by formalnie i wystarczająco uzasadnić właściwe prawo dziedziczenia oraz możliwość *meritum de condigno* w odniesieniu do szczęścia wiecznego. Jedno i drugie jest koniecznym i formalnym następstwem naszego wewnętrznego uświęcenia przez łaskę, a prawo dziedziczenia jest tak ściśle i nierozzerwalnie związane z adopcją, że bez niego nie ma żadnej adopcji. Wychodzi więc na to, że tak ważny skutek formalny stanu łaski jak *meritum de condigno*, a przede wszystkim prawo dziedziczenia nierozzerwalnie związane z istotą i pojęciem każdej adopcji, nie jest w teorii Scheebena właściwie formalnym skutkiem stworzonej łaski przypadłościowej, ale niestworzonej łaski substancjalnej. Nie widać żadnego sposobu pogodzenia tego z wielokrotnymi zapewnieniami Scheebena, że łaska stworzona jest również i w jego teorii w pełni wystarczającą przyczyną formalną wszystkich przywilejów przypisywanych stanowi łaski przez Kościół i teologię katolicką. Czyli jest to trudność zasadnicza i to na dwie strony, bo dotyczy niemożliwości zharmonizowania teorii w sobie samej oraz niemożliwości zharmonizowania jej z nauką Kościoła i teologii katolickiej. Tej wewnętrznej i nieusuwalnej sprzeczności, tkwiącej we własnej teorii, Scheeben niestety nie dostrzegł.

Drugi sposób uzasadnienia w pełniejszym znaczeniu, *in vol-lerem und höherem Sinne*, przywilejów dziecięctwa Bożego, ubóstwienia i uświęcenia przez substancję Ducha św. zamieszkującą w nas jako łaska uświęcająca, niestworzona, polega na tym, że posiadanie niestworzonej łaski jest formalną zasadą takich przywilejów i przymiotów stanu łaski, które „nie mieszczą się nawet w możliwie najdoskonalszej jakości stworzenia jako takiej”, ani też mieścić się nie mogą”<sup>206</sup>, mianowicie substancjalnej wspólnoty czyli pokrewieństwa z Bogiem<sup>107</sup> oraz

---

<sup>206</sup> dz. cyt. nr. 879

<sup>207</sup> dz. cyt. nr. 879

substancjalnego uświęcenia przez zamieszkanie Ducha św.<sup>208</sup>. Co należy rozumieć przez substancjalną wspólnotę z Bogiem oraz przez substancjalne uświęcenie wyjaśniono wyżej. A jest jasne, że każde stworzenie, chociażby najdoskonalsze, może być jedynie bardzo niedoskonałą podobizną substancji Bożej. Dlatego posiadając łaskę stworzoną, chociażby najwyższą, mamy w posiadaniu właściwie — to jest wprost i bezpośrednio obraz Boga i uświęceni przez nią jesteśmy li tylko przypadłościowo. Jeśli więc istnieje substancjalne uświęcenie i substancjalne pokrewieństwo z Bogiem przez posiadanie Jego substancji, jest przywilejem niemożliwym do osiągnięcia przez jakąkolwiek stworzoną jakość to jest przez jakąkolwiek stworzoną łaskę uświęcającą.

Właśnie dlatego, że substancja Ducha św. „należy do pełni bytu przybranych dzieci Boga”, a jej „współposiadanie należy do konstytucji nadprzyrodzonej struktury życia, *Lebendigkeit*, dzieci Bożych”<sup>209</sup>, doskonalszą się staje już sama adopcja ze strony Boga: udzielenie substancji Bożej ludziom dokonuje się bowiem na sposób mistycznego małżeństwa, a małżeństwo, również między ludźmi, jest najdoskonalszą formą adopcji to jest przyjęcia kogoś obcego do własnej rodziny. Właśnie dlatego samego powodu doskonalsze staje się nasze dziecięstwo Boże, bo jesteśmy nie tylko adoptowani, ale i zrodzeni z Boga przez otrzymanie Jego własnej substancji w darze; doskonalsze jest także nasze ubóstwienie i uczestnictwo w naturze Bożej, gdyż posiadamy nie tylko przymiot stworzony, podobny do Boga, ale i samą substancję Bożą Ducha św.<sup>210</sup>. Właśnie dlatego doskonalsze jest również nasze uświęcenie, gdyż jesteśmy święci nie tylko przypadłościowo przez łaskę stworzoną, ale substancjalnie przez posiadanie Ducha św.: zamieszkanie Ducha św. jest bowiem „opieczętowaniem, namaszczeniem czyli napełnieniem i zarazem przyozdobieniem nas w świętą sub-

---

<sup>208</sup> dz. cyt. nr. 865

<sup>209</sup> dz. cyt. nr. 879

<sup>210</sup> dz. cyt. nr. 880

stancję bóstwa”<sup>211</sup>; jest wzajemną przynależnością do siebie Ducha św. i duszy na podobieństwo duszy i ciała a mocą tejże przynależności wzajemnej — „stworzenie zostaje poświęcone Bogu i podniesione do wspólnoty szlachectwa i godności z Bogiem”<sup>212</sup>. To substancjalne uświęcenie, jak wyjaśniano wyżej, jest najistotniejszym objawem przyczynowości formalnej wykonywanej przez substancję Ducha św., związaną ze stworzeniem węzłem mistycznego małżeństwa i w nim zamieszkującą.

Tak się przedstawia istota teorii Scheebena. Ale w związku z nią powstaje odrazu szereg pytań i zagadnień domagających się dodatkowych wyjaśnień: każde przybrane dziecko jest czymś jednym; jeden jest jego byt jako dziecka Bożego, jedno też jego życie nadprzyrodzone. Ale gdzie jest jeden skutek, jedna też musi być jego właściwa przyczyna. Tak uczy metafizyka. Wynika stąd, że przypadłościowa łaska stworzona i substancja Ducha św. dopiero razem wzięte tworzą jedną formalną przyczynę stanu łaski i wszystkich jego przywilejów. Ani łaska stworzona ani substancja Ducha św. z osobna wzięte nie są jeszcze wystarczającymi i właściwymi przyczynami stanu łaski: tego koniecznie żąda metafizyka. W świetle przytoczonej zasady metafizycznej nie można powiedzieć, że w teorii Scheebena łaska stworzona jest właściwą, wystarczającą i jedyną przyczyną formalną stanu łaski i dziecięstwa Bożego z przybrania.

Jest to już drugi powód, dla którego nie jest prawdą, że w teorii Scheebena łaska stworzona jest właściwą i wystarczającą przyczyną formalną naszego dziecięstwa Bożego z przybrania. Na powód pierwszy wskazano już wyżej; jest nim to, że według Scheebena łaska uświęcająca stworzona nie wystarcza do uzasadnienia prawdziwego prawa dziedziczenia szczęścia niebieskiego przysługującego przybranym dzieciom

<sup>211</sup> dz. cyt. nr. 865

<sup>212</sup> dz. cyt. nr. Z tego właśnie względu *Mysterien* — § 30, str. 143 — nazywają uświęcenie substancjalne świętością z poświęcenia.

Boga. Ponieważ bez prawa dziedziczenia nie ma adopcji, z konieczności wnosić należy, że — w teorii Scheebena — łaska stworzona nie wystarcza do tego, by nas formalnie uczynić przybranymi dziećmi Boga.

Przyjąwszy, że substancja Ducha św. razem z łaską stworzoną współkonstytuuje stan łaski, Scheeben stoi wobec dwu zadań: zadośćuczynić wymaganiom metafizyki i wykazać, że również w jego teorii — mimo współdziałania łaski stworzonej z niestworzoną, jest tylko jedna przyczyna formalna stanu łaski i dziecięstwa Bożego; z drugiej strony wykazać, że również w jego teorii jest nadal prawdziwa teza potrydenckiej teologii katolickiej, że właściwą, wystarczającą i jedyną przyczyną formalną usprawiedliwienia, uświęcenia i dziecięstwa Bożego jest łaska stworzona. Los teorii Scheebena zależy od tego, w jakim stopniu uda mu się z tych dwu zadań wywiązać. Ponieważ swoją własną teorię uważa jedynie za systematyczne sformułowanie nauki Ojców greckich, rozwiązaniem omawianych zagadnień zajmuje się w ustępie opatrzonym tytułem: „*Harmonia ujęcia łacińsko-scholasticznego z ujęciem Ojców greckich oraz stosunek między gratia increata inhabitans a gratia creata inherens*”. Chociaż ogólny schemat tego ustępu jest przejrzysty, to szczegółowe rozprawienie jest dość zagmatwane.

Scheeben rozpoczyna ten ustęp od argumentów wykazujących, że w ukonstytuowaniu dzieciństwa Bożego z przybrania żadna z dwu łask, ani stworzona ani niestworzona, nie jest zbyteczna; przeciwnie obydwie łaski — i stworzona przypadłościowa i niestworzona substancjalna — są wprost nieodzowne do tego celu.

Przez udzielenie łaski niestworzonej nie staje się na-przód zbyteczna łaska stworzona. Wynika to z zamieszkania Ducha św. w nas jako świątyni żywej; bo żywą świątynią Ducha św. staje się dusza tylko przez udzielenie jej pierwiastka życia, tkwiącego w niej, to jest cnót wlanych czyli łaski stworzonej przypadłościowej. Zamieszkanie Ducha św.

domaga się po wtóre, by jego świątynia była podobna do Niego pod względem wewnętrznej świętości i wspaniałości, która to świętość i wspaniałość jest formalnym skutkiem stworzonej łaski uświęcającej<sup>213</sup>. Łatwo zauważyć, że żadna z tych dwu racji nie mówi o potrzebie łaski stworzonej do konstytucji dziecięstwa Bożego. Co więcej, łaska stworzona — mimo obecności łaski niestworzonej — jest do konstytucji stanu łaski nie tylko nieodzowna ale wprost konieczna — nie tylko *um so wenig entbehrlich* ale *notwendig*, dlatego, że „połączenie łaski niestworzonej z ludźmi w stanie łaski już samo w sobie jest przez nią uwarunkowane i bez niej — przynajmniej w pełnym zakresie — jest nie do pomyślenia”<sup>214</sup>. Łaska stworzona jest bowiem nie tylko moralnym i fizycznym, rzeczowym przysposobieniem, *Disposition*, na przyjęcie Ducha św., ale także łącznikiem, *Band, vinculum*, organicznie wiążącym duszę z Duchem św.

Chociaż pojęcie łaski stworzonej jako łącznika wiążącego duszę z Duchem św. odgrywa w teorii Scheebena bardzo istotną rolę, wiele szczegółów jest w nim niejasnych. Niejasności tkwią już w przytoczonym wyżej zdaniu: jeśli połączenie Ducha św. już w sobie samym czyli z własnej natury jest uwarunkowane przez posiadanie łaski, należałoby wnosić, że jest to konieczność metafizyczna i bezwzględna — co bowiem wiąże się z naturą, jest konieczne tak samo jak natura. Przeciwno takiej konieczności przemawia jednak zastrzeżenie wyrażone w cytowanym tekście „przynajmniej w pewnym zakresie”, wskazujące na to, że w niepełnym zakresie byłoby możliwe nawet bez łaski stworzonej: co jest dziwnym i zaskakującym twierdzeniem.

Całkowicie natomiast jest pewne, że w teorii Scheebena funkcję łącznika, *Band vinculum*, spełnia jedynie łaska uświęcająca w najściślejszym znaczeniu tkwiąca w substancji duszy<sup>215</sup>: Scheeben mówi to wyraźnie i niejednym raz. Cnoty wlane nie wyłączając miłości, istniejące w władzach duszy

<sup>213</sup> dz. cyt. nr 874

<sup>214</sup> dz. cyt. nr. 875

a nie w jej substancji, nie są łącznikiem z substancją Ducha św., ale jedynie przygotowaniem, *Vorbereitungen*, przysposobieniem, *Disposition*, na jego przyjęcie, względnie następstwem jego przyjścia <sup>216</sup>. Na to, że tylko łasce uświęcającej istniejącej w substancji duszy przysługuje funkcja łącznika podaje Scheeben następujący argument: połączenie Ducha św. z przybranymi dziećmi Boga jest podobne do stosunku duszy do ciała w człowieku, bóstwa do człowieczeństwa w Chrystusie. Jest to zatem stosunek substancji do substancji. Wobec tego tylko łaska w najściślejszym znaczeniu uświęcająca czyli istniejąca w substancji duszy może spełniać funkcję łącznika między nią a Duchem św. <sup>217</sup>.

Scheeben odróżnia od siebie wyraźnie funkcje przysposobienia *Disposition*, od funkcji łącznika, *Band*, *vinculum*. Przy sposobienie określa jako pozytywne przygotowanie na przyjęcie czegoś, *positive Empfänglichkeit* <sup>218</sup>, a właściwym skutkiem przysposobienia jest to „że połączenie jest godne i zgodne z rzeczywistym stanem przyjmującego. Dlatego wszystkie cnoty wlane, a przede wszystkim *caritas*, są przysposobieniem na przyjęcie Ducha św., na Jego zamieszkanie w duszy. Nie są jednak łącznikiem między duszą a Duchem św.: po tym właśnie poznać można, że funkcja łącznika jest różna od funkcji przysposobienia. Nawet funkcja najbliższego i ostatniego przysposobienia nie jest jeszcze tym samym co funkcja łącznika: łaska uświęcająca w substancji duszy jest taką najbliższą i ostatnią dyspozycją do przyjęcia Ducha św., a ponadto jeszcze łącznikiem z Duchem św. <sup>219</sup>. Wynika stąd, że funkcja łącznika jest czymś większym niż funkcja przysposobienia: zadaniem i zarazem skutkiem łącznika jest mianowicie sprawić, by połączenie Ducha św. z substancją duszy było nie

---

<sup>210</sup> dz. cyt. nr. 876, 881

<sup>216</sup> dz. cyt. nr. 876

<sup>210</sup> dz. cyt. nr. 876

<sup>217</sup> dz. cyt. nr. 876

<sup>218</sup> dz. cyt. nr. 875

<sup>219</sup> dz. cyt. nr. 881

tylko organiczne i żywe, ale w miarę możliwości rzeczowe, *so weit möglich physisch* <sup>220</sup>. Albowiem „funkcja łącznika... polega na zależności formy bytowania otrzymanego przez podmiot od sprawczego wpływu czynnika dającego ją” <sup>221</sup>. Umieszczenie funkcji łącznika w zależności formy bytowania uzasadnia Scheeben tym, że łącznik musi być pojmowany analogicznie do tego co zachodzi w naturalnej jedności dziecka i ojca, żony i męża, ciała i duszy. Ale z tym samym podobieństwem do stosunku między duszą i ciałem łączy Scheeben drugie określenie funkcji łącznika: zadaniem łącznika jest zbliżyć substancję duszy do Boga, złączyć ją z Bogiem i oddać ją Bogu w posiadanie <sup>222</sup>. Zbliżenie substancji duszy do Boga musi być rozumiane w znaczeniu nie miejscowym, ale przenośnym; jest ono — jak Scheeben wyraźnie pisze — upodobnieniem do Boga przez łaskę uświęcającą, będącą *participatio divinae naturae in creatura*; przez to właśnie, że łaska uświęcająca jako *participatio divinae naturae*, znajduje się w substancji duszy „stwarza ekwiwalent jedności natury, *Natureinheit*, istniejącej między ciałem i duszą” <sup>223</sup>. W związku z tym drugim przedstawieniem funkcji łącznika zauważyć wypada, że nie można zrozumieć, w jaki sposób zbliżenie lub upodobnienie — jako zbliżenie i jako upodobnienie — wiązać może ze sobą dwie substancje: przecież zbliżenie zakłada między nimi odległość, a podobieństwo różnicę. Narzuca się zatem podejrzenie, że myśl Scheebena wikła się w tych tekstach w *contradictiones in adiecto*.

Łaska uświęcająca w substancji duszy zależy w swym bycie od Ducha św. jak światło od słońca; podobnie również i wszystkie cnoty wlane, istniejące we władzach duszy: swego właściwego źródła nie mają bowiem w naturze duszy, ale w Duchu św. Z tego powodu Scheeben zmuszony jest przyz-

---

<sup>220</sup> dz. cyt. nr. 875

<sup>221</sup> dz. cyt. nr. 876

dz. cyt. nr. 876

<sup>223</sup> dz. cyt. nr. 876

nać w rozprawieniu pierwszego ujęcia funkcji łącznika, że nie tylko łaska uświęcająca, ale również i cnoty wlane a przede wszystkim *caritas*, wiążą Ducha św. z duszą. Ale — dodaje — łaska uświęcająca wiąże Go z duszą w całkiem szczególny sposób, *ganz besonders*: wiąże go mianowicie wprost z substancją duszy, a nie jej władzami<sup>224</sup>. Chodzi bowiem właśnie o związanie Ducha św. wprost z substancją duszy, gdyż stosunek między substancją Ducha św. a duszą jest podobny do stosunku między duszą a ciałem w człowieku, bóstwem a człowieczeństwem w Chrystusie; jest on zatem stosunkiem substancji do substancji.

W związku z tym przedstawieniem funkcji łącznika nie można zapomnieć, że substancja Ducha św. dlatego według teorii Scheebena pełni rolę przyczyny formalnej dzieciństwa Bożego, że mieszka w duszy jako w żywej świątyni. Tymczasem przyczynowa zależność w bycie uzasadnia wprawdzie prostą substancjalną obecność, ale nie uzasadnia jeszcze tego, że ma ona cechy zamieszkania. Faktycznie również Scheeben inaczej tłumaczył zamieszkanie osób Bożych, jak to szerzej omówiono z okazji jego nauki o hipostatycznym, osobowym charakterze połączenia substancji Bożej z substancją duszy przybranych dzieci Bożych. Odkrywamy zatem brak uzgodnienia teorii łaski usynowienia z własnymi poglądami Scheebena, wyrażonymi w innych działach dogmatyki.

Jest jeszcze trzecie określenie funkcji łącznika, negatywno-pozytywne. Naprzód *negatywnie*: łaska uświęcająca w najściślejszym znaczeniu pojęta nie jest w ten sposób łącznikiem, wiążącym substancję duszy ludzkiej z substancją Ducha św., żeby dawała ścisłe prawo, *striktes Recht*, do otrzymania razem z nią łaski niestworzonej. *Pozytywnie* zaś: jest łącznikiem dlatego, że po pierwsze „zawiera w sobie *dignitas congrua* ze względu na którą wypada, *welche es angemessen erscheinen lässt*, by razem z nią została udzielona i trwała łaska niestworzona oraz taki rzeczowy stosunek, *physische*

<sup>224</sup> dz. cyt. nr. 876

*Beziehung* duszy do Boga, że udzielenie łaski niestworzonej znajduje punkt zaczepienia w przyjmującym ją”<sup>225</sup>.

To trzecie określenie jest nie tylko trudne do zrozumienia, ale nasuwa uporczywe podejrzenie o wewnętrzną sprzeczność. Na początku tego ustępu zaznacza Scheeben, że funkcja łącznika w łasce uświęcającej jest czymś większym niż rola ostatniego i najbliższego przysposobienia. Według filozofii tomistycznej, którą wyznaje i gorliwie propaguje *Handbuch*, ostatnie i najbliższe przysposobienie jest tak nierozzerwalnie związane z formą, do której przygotowuje, że jest razem z tą formą sprawione; i to jedną i tą samą czynnością. Tymczasem Scheeben wyraźnie pisze, że do udzielenia łaski niestworzonej czyli substancji Ducha św. potrzebny jest jeszcze — oprócz łaski uświęcającej stworzonej — ze strony Boga osobny i nowy akt obdarowania, chociaż ten akt obdarowania razem z aktem obdarowania łaską przypadłościową stworzoną składa się razem na jeden ogólny akt obdarowania, *eine Gesamtschenkung*<sup>226</sup>. W rzeczywistości zatem wychodzi na to, że wbrew zamiarom Scheebena funkcja łącznika jest czymś słabszym od funkcji ostatniego i bezpośredniego przysposobienia.

Że w tej trzeciej i najobszerniejszej definicji łącznik wychodzi na to samo co przysposobienie, wynika również stąd, że jest punktem zaczepienia, jest przecież tym samym co przygotowanie na przyjęcie — *positive Empfänglichkeit*. Podobnie z własnych określeń Scheebena wynika, że tym samym jest właściwy skutek przysposobienia — to jest sprawić, że połączenie jest godne i zgodne z naturą — co właściwy skutek formalny łącznika według omawianego trzeciego określenia — to jest *dignitas congrua, angemessen*<sup>227</sup>. Aby się o tym przekonać, wystarczy według słownika zestawić znaczenie omawianych wyrazów.

W sumie żadne z wyjaśnień uzasadniających funkcję łącznika, przypisaną łasce uświęcającej w najściślejszym znacze-

<sup>225</sup> dz. cyt. nr. 991

<sup>226</sup> dz. cyt. nr. 881

<sup>227</sup> dz. cyt. nr. 881

niu pojętej, nie jest zadawalające; w szczególności zaś nie jest zdolne wystarczająco wyróżnić funkcję łącznika od funkcji przysposobienia, dyspozycji.

Co więcej, jeśli bliżej wniknąć w treść pojęcia łącznika tak, jak ją przedstawia Scheeben, okaże się, że — po pierwsze — w jego treści tkwi wewnętrzna sprzeczność, która niweczy samą funkcję łącznika, oraz — po drugie — pojęcie łącznika przedstawione przez Scheebena w rozdziale o istocie łaski usynowienia jest w sprzeczności z jego nauką o istocie łaski, przedstawioną w rozprawie o łasce.

Pierwsza wewnętrzna sprzeczność pojęcia łaski stworzonej jako łącznika, wiążącego substancję Ducha św. z substancją duszy, leży w tym, że łaska stworzona ma sprawiać, iż połączenia substancji Bożej z substancją stworzoną jest o ile możliwości rzeczowe, fizyczne, *soweit möglich physisch*. Tymczasem w omówieniu przymiotów połączenia substancji Bożej ze stworzoną w przybranych dzieciach Bożych wykazano, że to połączenie jest moralne. Te zaś przymiotniki: „moralny” i „rzeczowy” w filozofii i teologii wzajemnie się wykluczają.

Źródłem drugiej sprzeczności, niweczącej samą funkcję łaski stworzonej jako łącznika, jest wyraźne twierdzenie Scheebena, iż łaska stworzona — mimo że jest łącznikiem — nie daje ścisłego prawa do otrzymania razem z nią Ducha św., ale tylko congruitatem, tak że faktyczne udzielenie nam Ducha św. dokonuje się osobnym aktem darowizny ze strony Boga, chociaż wiążącym się w jedno z aktem darowizny łaski uświęcającej stworzonej. Otóż o prawdziwym łączniku, moralnym lub rzeczowym, tj. o łączniku w znaczeniu właściwym, można mówić tylko wtedy, jeśli udzielenie i posiadania jednej rzeczy pociąga za sobą automatycznie i bez żadnych dalszych czynników udzielenie i posiadanie rzeczy drugiej. Ten zaś warunek nie jest według Scheebena spełniony w wypadku łaski stworzonej i substancji Ducha św., albowiem oprócz udzielenia nam łaski uświęcającej stworzonej nieodzowny jest jeszcze osobny nowy akt darowizny do tego, byśmy razem z łaską stworzoną otrzymali substancję Ducha św. Gdyby więc Sche-

eben posługiwał się wyrazami w ich znaczeniu właściwym nie miałyby prawa do tego, by łaskę stworzoną nazywać łącznikiem, *Band*, *vinculum*, wiążącym substancję Ducha św. z substancją duszy w stanie łaski.

To zniweczenie samej funkcji łącznika jest następstwem koniecznych założeń jego własnej teorii. Aby bowiem wykazać, że łaska niestworzona jest do współkonstytucji stanu łaski nieodzowna, postawił Scheeben twierdzenie, że prawdziwe prawo dziedziczenia oraz *meritum de condigno* zostaje nam zagwarantowane dopiero przez posiadanie substancji Bożej Ducha św. Z tego zaś wynika, że wszystko, co czasowo lub przyczynowo wyprzedza posiadania tej boskiej substancji przez nas, jest niezdolne do dania nam ścisłego prawa wobec Boga, *striktos Recht*, ale jedynie *congruitatem*. Tak więc jedno twierdzenie teorii Scheebena prowadzi z koniecznością do zaprzeczenia drugiego.

Ta sama teza, że tylko łaska uświęcająca substancjalna, tj. substancja Ducha św. udzielona przybranemu dziecku Bożemu, gwarantuje ludziom w stanie łaski prawdziwe prawo do dziedziczenia i zasługę *de condigno*, ustawia Scheebenową teorię istoty łaski usynowienia w sprzeczności z jego nauką o istocie łaski w ogólności. Bezpośrednio bowiem zmusza go do przyjęcia osobnego aktu obdarowania nas substancją Ducha św. Lecz gdziekolwiek istnieje osobny akt darowizny, tam zachodzi również nowy akt nienależnego i niezasłużonego upodobania ze strony obdarowującego. Wobec tego — mocą przyjętych założeń — należy wnosić, iż natura stworzonej łaski uświęcającej nie wystarcza ze siebie do tego, byśmy posiadali prawo dziedziczenia czyli byli istotnie przybranymi dziećmi Boga, lecz konieczny jest jeszcze osobny akt nienależnego upodobania ze strony Boga, czyli *gratuita acceptatio personae*. Potrzebie takiej *acceptatio* ze strony Boga Scheeben wyraźnie się przeciwstawił w paragrafie 168 tejże samej III księgi *Handbuch*, gdy rozprawiał o pojęciu łaski w ogólności<sup>228</sup>, a teraz

<sup>228</sup> dz. cyt. nr. 808

równoważnie ją przyjmuje w pojęciu osobnego obdarowania.

Wyłożywszy pogląd, że przez udzielenie łaski niestworzonej łaska stworzona nie jest zbyt uczynna, lecz nieodzowna jako łącznik wiążący substancję Ducha św. z substancją duszy, przechodzi Scheeben do wykazania, że również i łaska niestworzona nie tylko nie jest zbyt uczynna i bez znaczenia dla konstytucji dziecięstwa Bożego i stanu łaski, ale — obok łaski stworzonej — nieodzowna. Nie jest ona bez znaczenia, dlatego, że „*gratia substantialis* — czyni stworzenie w pełniejszym i wyższym znaczeniu dzieckiem Bożym i uczestnikiem natury Bożej niż *gratia accidentalis* jako taka”, „łaskę niestworzoną” można i musi się uważać za uzupełnienie przynajmniej *per modum abundantiae* czyli przez nadmiar, „*Überfülle*”<sup>229</sup>. To uzupełnienie łaski stworzonej przez niestworzoną jest ponadto nieodzownie do konstytucji dziecięstwa Bożego z przybrania, albowiem „sama *gratia creata*, rozpatrywana jako jakość podmiotu, nie wystarcza do ukonstytuowania stanu łaski w jego pełnym znaczeniu. Mianowicie można powiedzieć, że *gratia creata* jako taka nie uzasadnia jeszcze tego, że (przybrane dziecko) jest prawdziwie i doskonale godne otrzymać życie wieczne tytułem prawdziwego prawa dziedziczenia, względnie tytułem *meritum de condigno*”<sup>230</sup>. Łaska stworzona może uzasadnić w pełni jedynie *meritum de congruo* i być najbliższym przygotowaniem do otrzymania prawa dziedziczenia: albowiem podstawą właściwego prawa dziedziczenia nie jest podobieństwo do natury spadkodawcy, ale substancjalne pokrewieństwo z nim; łaska stworzona zaś jest jedynie przypadłościowym i niedoskonałym podobieństwem do Boga. Substancjalne pokrewieństwo i substancjalna wspólnota z Bogiem może być jedynie skutkiem posiadania łaski uświęcającej substancjalnej, tj. substancji Ducha św.

W tych rozważaniach Scheebena brak jednego, mianowicie wyjaśnienia, w jaki sposób pogodzić ze sobą te dwa twierdzenia: „łaska niestworzona współdziała w konstytucji stanu

<sup>229</sup> dz. cyt. nr. 880

<sup>230</sup> dz. cyt. nr. 880

łaski z łaską stworzoną *per modum abundantiae* to jest przez nadmiar” oraz „łaska niestworzona jest nieodzowna do uzasadnienia właściwego prawa dziedziczenia i *meritum de condigno*, bez których nie ma przybranego dziecięstwa Bożego” I prawo dziedziczenia i *meritum de condigno* są istotnymi składnikami i przywilejami stanu łaski. Jeśli więc do zagwarantowania jednego i drugiego nieodzowna jest łaska niestworzona, nie można powiedzieć, że w konstytucji stanu łaski i naszego dziecięstwa Bożego z przybrania współdziała właściwie na sposób naddatku. Jeśli bowiem jest naddatkiem, nie jest nieodzowna. Tymczasem Scheeben twierdzi jedno i drugie; z tą jednakże różnicą, że o twierdzeniu pierwszym powiada: można i musi się przyjąć, a o drugim: można przyjąć. Znaczyło by to, że twierdzenie pierwsze lepiej wyraża jego myśl i lepiej harmonizuje z jego teorią. Wobec tego twierdzenie drugie, jakoby łaska niestworzona była nieodzowna do konstytucji stanu łaski i przywilejów dzieciństwa Bożego, należałoby uznać za niepotrzebne zaciemnienie myśli, sprzeczne ponadto z wyraźnym twierdzeniem Scheebena że łaska stworzona jest w swym zakresie całkiem wystarczającą przyczyną formalną stanu łaski. Z tych uwag wypływa ten wniosek, że teoria Scheebena jest daleka od logicznego zharmonizowania między sobą różnych jej części oraz różnych kontekstów myślowych.

Z kolei przystępuje Scheeben do rozwiązania zasadniczych trudności swej teorii i rozpoczyna od trudności teologicznej, od której rozwiązania zależy los jego teorii. T r u d n o ś ć t e o l o g i c z n a przedstawia się po krótko następująco: jeśli w ukonstytuowaniu stanu łaski współdziałają ze sobą łaska stworzona i łaska niestworzona, a każda z nich na swój sposób pełni funkcję przyczyny formalnej, to narzucają się dwa wnioski: a) łaska stworzona nie jest jedyną przyczyną formalną stanu łaski; b) łaska stworzona nie jest wystarczającą przyczyną formalną stanu łaski, zwłaszcza jeśli uzupełnienie jej przez łaskę niestworzoną jest naprawdę nieodzowne. Obydwa te wnioski stawiają teorię Scheebena w otwartej sprzeczności z nauką powszechnie przyjmowaną przez teologię katolicką

po soborze trydenckim. Tej sprzeczności pragnie Scheeben za wszelką cenę uniknąć.

Rozwiązanie trudności teologicznej rozpoczyna zaś od postawienia twierdzenia nie tylko zasadniczego w tym rozwiązaniu, ale i najłatwiejszego do uzasadnienia oraz nasuwającego najmniej wątpliwości. Łaska uświęcająca stworzona, pisze — „jest w swym porządku całkowicie wystarczającą, a przez to także jedyną *causa formalis* stanu łaski *in ihrer Art eine vollständige und ausreichende und mithin auch einzige*”<sup>231</sup>. Łaska stworzona w tym twierdzeniu oznacza zaś nie tylko łaskę uświęcającą w najściślejszym znaczeniu ale także wszystkie towarzyszące jej cnoty wlane. Określenie natomiast „w swym porządku” nie znaczy bynajmniej, że łaska stworzona jest przyczyną formalną tylko w znaczeniu szerszym, niewłaściwym: wielokrotnie bowiem Scheeben powtarza, że jest ona przyczyną formalną w znaczeniu ścisłym. „W swym porządku” znaczy więc tyle co „w całym porządku stworzonych przyczyn formalnych”. Mianowicie łaska stworzona jako obraz Bożej natury, sprawia formalnie przywileje stanu łaski „w stopniu tak doskonałym, w jakim w ogóle mogą być udzielone przez jakoś stworzoną”<sup>232</sup>; innymi słowy żadna inna stworzona jakoś nie może nam w doskonalszym stopniu udzielić wyższego bytowania, upodobnienia do Boga, świętości, prawa dziedziczenia, godności dzieci Bożych; żadna inna jakoś nie może nas uczynić bardziej Bogu miłymi niż to czyni stworzona łaska poświęcająca. A substancjalna wspólnota i substancjalne pokrewieństwo z Bogiem, będące formalnym skutkiem posiadania Ducha św. jako nie-stworzonej i substancyjnej łaski uświęcającej, nigdy i w żadnym wypadku nie mogą być skutkiem żadnej stworzonej przyczyny formalnej. Jeśli zaś przyczynowość formalna łaski stworzonej nie może być ani uzupełniona ani udoskonalona przez żadną inną stworzoną przyczynę formalną, stworzona łaska uświęcająca jest nie tylko jedyną stworzoną przyczyną for-

<sup>231</sup> dz. cyt. nr. 879

<sup>232</sup> dz. cyt. nr. 879

malną stanu łaski, ale przez to samo — w zakresie stworzonych przyczyn formalnych jest całkowitą i wystarczającą.

W tej odpowiedzi widać zarówno zgodność, jak i różnicę między teorią Scheebena a ogólnie przyjętą nauką. Zgodność z ogólnym poglądem leży w tym, że Scheeben przypisuje stworzonej łasce wszystko to, co przypisuje jej powszechny pogląd na istotę stanu łaski. Różnica natomiast polega na tym, że według powszechnej opinii wystarczalność łaski stworzonej do ukonstytuowania stanu łaski i naszego usynowienia jest całkowita czyli bezwzględna; natomiast według teorii Scheebena jest to wystarczalność niecałkowita i względna: łaska stworzona według Scheebena nie jest wystarczająca całkowicie, albowiem łaska niestworzona konieczna jest oprócz stworzonej do uzasadnienia takich przywilejów dziecięstwa Bożego jak substancjalna wspólnota i pokrewieństwo z Bogiem, jak prawo do dziedziczenia i możliwość zasługiwania *de condigno*. Jej wystarczalność jest względna dlatego, że jest ograniczona do porządku przyczyn stworzonych. Czytelnik teolog musi sobie postawić pytanie, czy za tą różnicą w terminologii i pojęciach nie kryje się różnica w rzeczy to jest w nauce. Kiedy bowiem potrydency teologowie katoliccy twierdzą, że stworzona łaska uświęcająca jest jedyną przyczyną formalną stanu łaski i przywilejów dziecięstwa Bożego, uważają łaskę stworzoną za wystarczającą bez żadnych zastrzeżeń i ograniczeń czyli przypisują jej wystarczalność bezwzględną.

Aby jeszcze bardziej stępić ostrze trudności teologicznej, Scheeben nie ogranicza się do stwierdzenia, że przyznaje łasce stworzonej wszystko to, co przypisuje jej powszechny pogląd, ale głosi, że jego teoria nawet wzmacnia znaczenie łaski stworzonej, czyli przypisuje jej więcej niż powszechny pogląd na istotę łaski usynowienia: czyni to w ten sposób, że według tejże teorii łaska stworzona jest łącznikiem *Band, vinculum*, wiążącym substancję Ducha św. z substancją duszy, przez co stworzona łaska uświęcająca posiada cechy *gratiae unionis* <sup>233</sup>.

---

<sup>233</sup> dz. cyt. nr. 883

Bez żadnego trudu zgodzić się można na to, iż taki był istotnie zamiar Scheebena. Ponieważ jednak — jak wykazano — funkcja łaski stworzonej jako łącznika, *vinculum*, z substancją Ducha św. ma faktycznie w teorii takie cechy, że tylko w znaczeniu niewłaściwym może być nazwana łącznikiem, w rzeczywistości, tzn. ze względu na treść — a nie słowa — swych twierdzeń, Scheeben łasce stworzonej przypisuje nawet mniej niż teoria tomistyczna, jako że w teorii Scheebena konieczna jest jeszcze *acceptatio gratuita* ze strony Boga, której teoria tomistyczna nie przyjmuje. Scheeben uległ czarowi słów i więcej zwrócił uwagi na nie niż na treść przez nie wyrażoną.

Następny krok w rozwiązaniu trudności teologicznej polega na tym, że Scheeben chce wykazać, że również i w jego teorii jest nadal prawdziwe zdanie powszechnie przyjmowane, że łaska stworzona jest *unica causa formalis* stanu łaski. Wyraża to w następującym twierdzeniu: „każdy z dwu składników stanu łaski, pojęty w swym pełnym znaczeniu, jest na swój sposób całkowitą, *adaequata causa formalis* stanu łaski; mianowicie z jednej strony Duch św. jako *inhabitans* i *unitus per gratiam*, a z drugiej strony łaska jako *informans animam* i *uniens spiritum sanctum cum anima*”<sup>234</sup>. Ten rys występuje najwyraźniej w uświęceniu stworzenia, rozumianym oczywiście w pełnym znaczeniu, tak jak twierdzenie wymaga. Tak pojęte uświęcenie stworzenia polega na tym, że stworzenie jest żywą świątynią Ducha św. To że jest świątynią, wskazuje na zamieszkanie Ducha św. zjednoczonego z duszą przez łaskę stworzoną. To że jest żywą, wskazuje na łaskę stworzoną, która nie tylko formalnie uświęca, ale również jednoczy duszę z Duchem św. jako łącznik, *vinculum*. Dlatego zarówno o Duchu św. jak o łasce można powiedzieć, że przez posiadanie Jego — względnie jej — dusza jest święta i nazywa się świętą.

Różnica między teorią Scheebena a teorią obiegową nie została jednak przez te uwagi usunięta ani też teologiczna trudność całkowicie rozwiązana. Albowiem w powszechnie przy-

<sup>234</sup> dz. cyt. nr. 882

jętej teorii tylko łaska stworzona może być uważana za całkowitą przyczynę formalną stanu łaski, a według Scheebena zarówno łaska stworzona jak i Duch św. Oprócz tego w powszechnej teorii łaska stworzona jest bezwzględnie i bez zastrzeżeń całkowitą przyczyną formalną stanu łaski. W ujęciu Scheebena zaś tylko pod pewnym względem jest całkowitą przyczyną stanu łaski, pod tym mianowicie względem, że wiąże Ducha św. z substancją duszy. Taką względną całkowitość trudno nazwać całkowitością w znaczeniu właściwym.

Znacznie łatwiej, krócej i prościej wypadło Scheebenowe rozwiązanie trudności metafizycznej, domagającej się, aby jedność skutku była taka sama jak jedność jego właściwej przyczyny. Temu postulatowi czyni Scheeben w ten sposób zadość, że Duch św. i łaska stworzona stnowią jego zdaniem taką samą organiczną i solidarną całość, jak łaska uświęcająca substancji duszy i *caritas* <sup>235</sup>. Ich organiczna i solidarna jedność objawia się w tym, że „obydwa składniki wzajemnie się zakładają i są ze sobą nieomylnie i nierozzerwalnie związane tak, że posiadanie jednego zawiera w sobie lub za sobą pociąga posiadanie drugiego” <sup>236</sup>. Posiadanie Ducha św., jako substancjalnej łaski uświęcającej, pociąga za sobą przypadłościową łaskę stworzoną, bo bez niej jest nie do pomyślenia zamieszkanie Ducha św. w duszy jako żywej świątyni. Również i posiadanie łaski uświęcającej stworzonej pociąga za sobą nierozzerwalnie i nieomylnie zamieszkanie Ducha św. jako łaski substancjalnej i to z dwu powodów: łaska uświęcająca stworzona jest naprzód ostatnią i najbliższą dyspozycją do posiadania łaski uświęcającej substancjalnej podobnie jako *caritas* jest najbliższym usposobieniem do łaski uświęcającej pojętej w najściślejszym znaczeniu; ponadto łaska uświęcająca stworzona w substancji duszy jest właściwym łącznikiem, *Band*, który łaskę substancjalną rzeczywiście i wewnątrznie wiąże z duszą w stanie łaski <sup>267</sup>.

<sup>235</sup> dz. cyt. nr. 881

<sup>236</sup> dz. cyt. nr. 881

<sup>237</sup> dz. cyt. nr. 881

### 9. Rozwiązanie zagadnienia

Zadaniem niniejszej rozprawy było znalezienie odpowiedzi na dwa pytania, o ściśle określonej treści i równie ściśle ze sobą związane: a) Czy Scheebenowe pojęcie istoty łaski usynowienia jest wewnętrznym niesprzeczne?; b) Czy omawiana Scheebenowa teoria łaski usynowienia jest odpowiednim narzędziem do rozwiązywania aktualnych problemów teologicznych? Celem pracy było znalezienie odpowiedzi na pytanie drugie, a odpowiedź na pytanie pierwsze była jedynie środkiem: wszak teoria uwikłana w wewnętrzne sprzeczności jest fałszywa i z tego powodu nie nadaje się wcale do tłumaczenia rzeczywistości. Z prawdy bowiem nie może wynikać ani fałsz, ani sprzeczność.

Z uwag, rozproszonych wśród szczegółowych analiz przeprowadzonych w poprzednich paragrafach, wynika z całą oczywistością, że teoria łaski usynowienia, podana przez Scheebena, obciążona jest sprzecznościami zarówno w swych założeniach, jak i rozwinięciu oraz końcowych wnioskach.

Zródło wszystkich sprzeczności tkwi już w naczelnym założeniu teorii, które powiada, iż przybrane dzieci Boga są nie tylko adoptowane przez Boga, ale również w znaczeniu możliwie najściślejszym są z Boga zrodzone. Otóż między pojęciami adopcji i zrodzenia zachodzi wzajemne wykluczanie się tak, że kto jest zrodzony nie jest adoptowany, a kto jest adoptowany nie jest zrodzony, w znaczeniu właściwym tych obydwu słów. Stąd zaś wypływa ten konieczny wniosek, że w teorii Scheebena, przypisującej ludziom równocześnie zrodzenie z Boga i adopcję przez Boga, nieprawdziwa jest albo adopcja przez Boga, albo zrodzenie z Boga. Ponieważ Scheeben łączy w jedno te dwa wykluczające się nawzajem pojęcia, dlatego całość — tj. jego teoria łaski usynowienia — musi być obciążona sprzecznościami wewnętrznymi.

Wewnętrzna sprzeczność ujawnia się już w samym pojęciu zrodzenia z Boga, które Scheeben definiuje jako udzielenie substancji Bożej przybranym dzie-

ciom Boga w akcie mistycznego małżeństwa z Duchem św. Ta definicja zrodzenia z Boga równoważna jest dwom równaniom: zrodzenie z Boga jest to udzielenie substancji Bożej; udzielenie substancji Bożej jest to mistyczne małżeństwo z Duchem św. Ale nie jeden raz powtarza również twierdzenie, iż małżeństwo jest najdoskonalszą formą adopcji — zarówno małżeństwo między ludźmi jak między ludźmi a synem Bożym względnie Duchem św. Jeśli zaś małżeństwo jest właściwie tym samym co adopcja, wychodzi na to, że mistyczne małżeństwo z Duchem św. nie jest ostatecznie niczym więcej niż adopcją człowieka przez Boga. Wobec tego również i zrodzenie z Boga, będące małżeństwem z Duchem św., nie jest właściwie niczym innym jak adopcją ze strony Boga. W świetle definicji przyjętych przez Scheebena nie ma żadnej podstawy do tego, by mówić o zrodzeniu z Boga jako o czymś różnym i większym od prostej adopcji ze strony Boga. Tymczasem Scheeben twierdzi stale, że zrodzenie z Boga przybranych Jego dzieci jest czymś różnym i większym od ich adopcji przez Boga.

Drugim źródłem wewnętrznych sprzeczności Scheebenowej teorii jest definicja zrodzenia z Boga jako udzielenia przybranym Jego dzieciom substancji Ducha św. na sposób mistycznego małżeństwa z Nim. Definicja ta jest sama w sobie niesprzeczna; błędów logicznych i sprzeczności dopuszcza się Scheeben dopiero w zastosowaniach tej definicji. Najczęstszym błędem logicznym — ale nie teologicznym — jest nieformalne wnioskowanie, polegające na tym, że w wypowiedziach o Bogu Scheeben nie uwzględnia różnic pojęciowych z podstawą w rzeczy. Ponieważ w Bogu jest wszystko jednym z wyjątkiem przeciwstawnych stosunków, sprawiedliwość Boża jest tym samym — rzeczowo — co miłosierdzie Boga; było by jednak błędem twierdzić, że Pan Bóg dlatego karze, iż jest miłosierny: różnica pojęciowa z podstawą w naturze Bożej czyni tę ostatnią wypowiedź nie tylko niedozwoloną, ale i fałszywą.

Otóż ze względu na to, że substancja Boża jest wszystkim

trzem osobom Bożym niepodzielnie wspólna, wszystko co przysługuje substancji Bożej, przysługuje wszystkim trzem Osobom w tym samym stopniu i równocześnie. Udzielenie substancji Ducha św. jest wobec tego równocześnie i najdokładniej udzieleniem substancji Syna Bożego i Boga Ojca: mocą treści pojęcie substancji Bożej jest ponadosobowe i wszystkim trzem Osobom niepodzielnie wspólne. Gdyby więc Scheeben rozumował formalnie, tzn. respektował treść pojęć przez siebie zdefiniowanych, winien był twierdzić, że udzielenie substancji Bożej jest ponadosobowe i od osób Bożych abstrahuje; winien był uczyć, że jesteśmy dziećmi wszystkich trzech Osób, tj. Boga w Trójcy jedynego, skoro udzielana nam zostaje substancja całego Boga w Trójcy. Tymczasem czyni wielkie wysiłki, by udowodnić, że udzielenie substancji Bożej przybranym dzieciom Boga jest mimo to osobowe, hipostatyczne; że w udzieleniu substancji Bożej przybranym dzieciom Boga objawiają się własności osobowe poszczególnych Osób. Wbrew wymogom formalnego wnioskowania twierdzi również, iż jesteśmy przybranymi dziećmi tylko Boga Ojca i Syna; jego teoria wprost wyklucza możliwość uważania nas za przybrane dzieci Ducha św. Scheeben był zbyt dobrym teologiem, by dopuścić się teologicznego błędu, i dlatego nie jest niespodzianką, że wszystkie jego długie wywody z drugiej i trzeciej książki *Handbuch*, usiłujące uratować osobowy, hipostatyczny charakter udzielenia substancji Bożej przybranym dzieciom Boga zawiodły i właściwie rozplynęły się w apropiacjach. To jest jeden z najważniejszych wyników długich analiz przeprowadzonych w paragrafie 5: Scheebenowi nie udało się uzasadnić prawdziwie osobowego charakteru zamieszkania osób Bożych. Tego tłumaczenia należy szukać poza teorią Scheebena, a raczej należy je dopiero stworzyć.

Do przyjęcia osobowego charakteru udzielenia substancji Bożej zmuszony został Scheeben przez to, że pojął je jako mistyczne małżeństwo: każde zaś małżeństwo dokonuje się zawsze między dwiema osobami.

Logicznego błędu wnioskowania nieformalnego dopuszcza

się Scheeben również w ten sposób, że w zależności od potrzeby chwilowej to samo połączenie substancji Bożej rozważa raz jako mistyczne małżeństwo, kiedy indziej zaś jako zamieszkanie, względnie namaszczenie Duchem św. Bez mistycznego małżeństwa nie mógłby mówić o żadnym — chociażby tylko moralnym — udzieleniu substancji Bożej stworzeniu, ani o wzajemnej ich przynależności do siebie i do całości. Pojęcie natomiast zamieszkania i namaszczenia Duchem św. było bezwzględnie nieodzowne do tego, by zagwarantować przyczynowość formalną substancji Bożej połączonej z substancją przybranego dziecka Bożego. Takie przechodzenie od mistycznego małżeństwa do zamieszkania byłoby dozwolone i poprawne tylko wówczas, gdyby zamieszkanie zostało — tak samo jak mistyczne małżeństwo — zdefiniowane jako udzielenie substancji Bożej. Takiej definicji nie ma ani w ogólnoludzkim pojęciu zamieszkania, ani w teorii Scheebena.

Skutkiem niedozwolonego przechodzenia od mistycznego małżeństwa do zamieszkania jest przypisanie połączeniu substancji Bożej ze stworzoną w przybranych dzieciach Bożych sprzecznych ze sobą i wzajemnie się wykluczających cech: z jednej strony to połączenie nazwane jest moralnym, czyli nie rzeczowym; z drugiej zaś dokonuje się w zakresie przyczynowości formalnej — chociaż pojętej w znaczeniu szerszym, niewłaściwym — i Duch św. należy do pełni bytu przybranych dzieci Bożych: to jest możliwe tylko w zjednoczeniu rzeczowym. Prawdziwego zjednoczenia rzeczowego Scheeben wyraźnie nie mógł przyjąć bez błędu teologicznego, tj. bez jakiegś postaci panteizmu, i dlatego czuł się zmuszony do złagodzenia rzeczowego charakteru połączenia substancji dodając: o ile to jest możliwe.

Sprzeczności znajdują się także w rozwinięciu teorii. Z jednej strony Scheeben wyraźnie twierdzi, że Duch św. jako substancjalna łaska formalnie uświęcająca nie jest konieczny do ukonstytuowania godności i przywilejów przybranych dzieci Bożych; ta godność i te przywileje

są już wystarczająco ukonstytuowane przez stworzoną łaskę uświęcającą. Duch św. jest czynnikiem współkonstytuującym tylko przez nadmiar, *per abundantiam*, *Überfülle*, w ten sposób, iż te same przywileje przez Jego posiadanie mamy w wyższy i pełniejszy sposób. Z silnie nerwowym naciskiem powtórzy to później, gdy zostanie zaatakowany przez Grandera<sup>268</sup>. Należy wierzyć, że istotnie chciał tak ustawić funkcję niestworzonej łaski uświęcającej i że szczerze protestował przeciwko Grandera<sup>268</sup>. Ale szczegółowy rozbiór *Handbuch* zmusza do stwierdzenia, że temu zamiarowi zadał kłam sam Scheeben przez to, że posiadanie substancji Ducha św. uważał za konieczny warunek do zagwarantowania nam prawdziwego prawa dziedziczenia i zasługi *de condigno* na szczęście niebieskie. Otóż bez prawdziwego prawa dziedziczenia nie ma w ogóle adopcji, czyli bez posiadania substancji Ducha św. nie jesteśmy właściwie przybranymi dziećmi Boga: zatem Duch św. jest koniecznym czynnikiem współkonstytuującym godność i przywileje przybranych dzieci Boga.

To samo założenie, że posiadanie substancji Bożej jest warunkiem koniecznym do zagwarantowania nam prawdziwego prawa dziedziczenia i *meritum de condigno* wobec Boga, prowadzi z koniecznością do pozbawienia treści jednego z najważniejszych pojęć całej teorii łaski usynowienia oraz ustawia tę teorię w sprzeczności z resztą nauki Scheebenowej o łasce: jest to pojęcie łaski uświęcającej stworzonej jako łącznika wiążącego substancję duszy ludzkiej z substancją Ducha św. Zgodnie z wymienionym założeniem musiał Scheeben przyjąć, że do udzielenia nam Ducha św., razem ze stworzoną łaską uświęcającą, konieczny jest ze strony Boga nowy, osobny akt darowizny; zatem nowy akt swobodnego upodobania Bożego, czyli nowa *acceptatio personae*. Wobec takiego stanu rzeczy nie można łaski stworzonej nazywać łącznikiem w znaczeniu właściwym; czyli łaska stworzona właściwie przestała być łącznikiem. Rozdźwięk z resztą Scheebenowej nauki o łas-

<sup>268</sup> Die Controverse über die Formalursache unserer Gotteskindschaft — noch einmal. *Der Katholik*, 1883, s. 562 nn

ce leży zaś w tym, że w swej nauce o łasce w ogólności odrzucił on potrzebę *acceptatio divina*.

Można teorii Scheebenowej wytknąć jeszcze inne braki logiczne, np. błąd logiczny wieloznaczności, *fallacia aequivocationis*. Ponieważ nie są to wewnętrzne sprzeczności, ich katalogowanie jest poza zadaniem niniejszej rozprawy; niepotrzebnie by ją tylko przedłużyło.

Wyszczególnione zaś wyżej wewnętrzne sprzeczności Scheebenowej teorii w pełni uprawniają do następującego wniosku: Scheebenowa teoria łaski usynowienia nie nadaje się ani do teologicznego tłumaczenia istoty naszej adopcji przez Boga ani tłumaczenia osobowego charakteru zamieszkania osób Bożych w duszach sprawiedliwych. Jej właściwe miejsce znajduje się w archiwum historii teologii.

### Summarium

Cum plures hodie theologi ad hanc de natura gratiae adoptionis divinae sententiam J. M. Scheeben — in „*Mysterien des Christentums*” et in „*Handbuch der katholischen Dogmatik*” propositam — recurrant, ut praesertim indolem personalem inhabitationis Spiritus sancti ceterarumque divinarum Personarum explicent, operae pretium condignum erit, investigare, utrum theoria ista sibimetipsi cohaereat et ab internis contradictionibus libera sit. Quodsi internis contradictionibus affecta appareat, tunc neque vera erit neque ad theologica problemata solvenda applicari poterit: numquam etenim e propositione vera vel falsum quid vel contradictorium logice sequi potest.

Post longas laboriosasque disquisitiones, auctor dissertationis ad sequentem pervenit conclusionem: Sententia J. M. Scheeben de natura gratiae adoptionis nostrae divinae plures internas continet contradictiones — quasdam apertas, plures vero virtuales — ideoque ad theologica quaecumque problemata solvenda adhiberi nequit.

Contradictionum omnium fons in principio fundamentali sistit, quo theoria illa tota nititur: filios nempe adoptivos Dei non solum a Deo adoptari verum ex Deo nasci. Filiatio siquidem adoptiva ita filiationi naturali opponitur, ut qui filius adoptivus est nequit simul naturalis filius esse. Ex qua oppositione illud sequitur nos vel a Deo proprie non adoptari vel ex Deo proprie non nasci.

Prima contradictio, quae ex hac oppositorum congerie consequitur, in hoc est, quod J. M. Scheeben maximo cum conatu adlaborat, ut ostendat nostram ex Deo nativitatem aliquid plus et aliquid distinctum esse a nostra adoptione a Deo, dum re vera definitiones ab eo expresse positae nostram a Deo nativitatem ad meram adoptionem reducunt. Definitionum series ab ipso statutarum haec est: filiorum Dei adoptivorum generatio ex Deo est collatio illis substantiae Spiritus sancti; collatio substantiae Spiritus sancti est matrimonium mysticum animae in gratia cum Spiritu sancto. Ex altera parte pluries et expresse legitur matrimonium esse perfectissimum adoptionis genus. Conclusio necessaria patet: nostra ex Deo nativitas non est nisi adoptionis genus; nihil amplius. Totus sudor J. M. Scheeben in vanum fuit!

Alter contradictionum internarum fons definitio est nostrae ex Deo nativitatis, quae non est aliud quam collatio nobis substantiae divinae Spiritus sancti. Nunc omnia, quae substantiae divinae conveniunt, omnibus inseparabiliter Personis conveniunt. Vi huius certissimi principii J. M. Scheeben debebat affirmare conferri nobis substantiam omnium trium Personarum ideoque nos esse filios adoptivos totius Trinitatis, vel Dei unius trinique. J. M. Scheeben autem affirmat nos esse adoptivos filios Patris praesertim, sed etiam Filii; filiatio autem adoptiva respectu personae Spiritus sancti in sua theoria excluditur. Vi definitionis positae unio substantiae divinae cum substantia filiorum adoptivorum Dei a proprietatibus personalibus abstrahere dicenda est. Quia autem personalis indoles huius unionis ad salvandum matrimonium mysticum animae in statu gratiae cum Spiritu sancto- et Filio- necessaria omnino est, J. M. Scheeben ostendere nititur unionem hanc hypostaticam et personalem esse; at omnes explicationes, quas affert, huius personalis indolis in meras appropriationes finaliter transeunt.

Conatus coniungendi definitionem nostrae ex Deo generationis cum personali indole unionis substantiae divinae cum substantia creata filiorum adoptivorum Dei errorem methodologicum importat, qui in eo est quod J. M. Scheeben distinctiones rationis cum fundamento in re in suis de Deo enuntiationibus non respectat; qui error ratiocinatio aformalis nuncupari potest.

Idem error methodologicus ratiocinationis aformalis committitur, dum J. M. Scheeben illam unionem substantiae divinae cum creata — pro necessitate — nunc prout matrimonium mysticum, nunc vero prout inhabitationem Spiritus sancti considerat. Talis transitus ab indole matrimonii ad indolem inhabitationis tunc solum legitimus esset, si notio definitioque inhabitationis eadem esset ac notio matrimonii mystici. Hic illegitimus ratiocinandi modus ad alteram internam contradictionem ducit, quae in eo est, quod J. M. Scheeben unionem illam nunc moralem esse affirmat, nunc vero rationem causalitatis formalis

habere et in quantum possibile- physicam esse: quae invicem sibi adversantur et invicem se excludunt.

Contradictiones apparent etiam in essentialissimis affirmationibus theoriae. Pluries et quidem expressis verbis dicitur Spiritum sanctum, seu gratiam formaliter sanctificantem substantialem, non esse necessarium ad constituendam essentiam status gratiae et ad privilegia adoptionis divinae fundanda; ad privilegia illa fundanda sufficere gratiam sanctificantem creatam accidentalem; ideoque Spiritum sanctum ad constituendum statum gratiae et ad fundanda privilegia adoptionis divinae concurrere solum per modum abundantiae, *Überfülle*, nempe ad constituenda illa modo perfectiore. At ex altera parte expresse etiam scribitur ius ipsum hereditatis et meritum de condigno respectu gloriae aeternae proprie in nobis non constitui nisi per gratiam sanctificantem substantialem, seu per substantiam divinam Spiritus sancti unitam nobis. Quia autem sine iure hereditatis adoptio impossibilis est, conclusio ipsa patet: sine Spiritu sancto, nobis unito, nos — vi solius gratiae sanctificantis creatae accidentaliter — in dignitate filiorum adoptivorum Dei proprie non constitui.

In theoria, a J. M. Scheeben proposita, essentialissima est notio creatae et accidentaliter gratiae sanctificantis qua vinculi, *Band*, unientis nobis substantiam Spiritus sancti. At suppositio- possessionem substantiae divinae Spiritus sancti necessariam esse ad fundandum proprium ius hereditatis et meritum de condigno- illustrem theologum Coloniensem perduxit ad notionem ipsam vinculi ita debilitandam, ut gratia creata non nisi in quodam improprio sensu vinculum uniens nobis substantiam divinam nuncupari possit. Ad collationem siquidem substantiae divinae Spiritus sancti — ipso J. M. Scheeben affirmante expressis verbis — novus specialisque actus donationis ex parte Dei necessarius ponitur; et proinde — novus actus gratuitae benivolentiae divinae.

*Ignacy Różycki*