

KS. MIROŚLAW MRÓZ
KS. PIOTR ROSZAK

VIA CHRISTI EST VIRGO BEATA
ELEMENTY MARIOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Kwestie poświęcone życiu Matki Bożej, zamieszczone przez św. Tomasza w *Tertia Pars* „Sumy teologii”, wpisują się w szczególną logikę teologicznego pomysłu Akwinaty na przekazanie fundamentalnych zagadnień *sacra doctrina*¹. Nie można oderwać ich od życiodajnego podłoża, którym jest chrystologia, a konkretnie traktat o Słowie Wcielonym.

Refleksje Tomasza z Akwinu poświęcone roli i znaczeniu Maryi, będącej *vera et naturalia mater Filii Dei*, były przez wieki istotnym punktem odniesienia dla nauczania Kościoła, choć nie można zapomnieć, że Akwinata nie rozwija mariologii w sposób kompletny, jak zresztą żaden z jego współczesnych². W czasach Tomasza przestrzeń refleksji mariologicznej nie istniała jako odrębny segment teologii, ale została wpisana w wydarzenie Jezusa Chrystusa:

Ks. dr hab. MIROŚLAW MRÓZ, prof. UMK – kierownik Zakładu Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Ks. dr PIOTR ROSZAK – adiunkt Zakładu Teologii Fundamentalnej i Religiologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; profesor stowarzyszony teologii dogmatycznej Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (Hiszpania).

¹ M. O l s z e w s k i, *Teologia jako nauka według Tomasza z Akwinu jak też o pożytkach płynących z czytania średniowiecznych tomistów*, w: B. Kochanowicz (red.), *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, Poznań 2010, s. 137-150.

² Por. G. M. R o s c h i n i, *L'influsso di S. Tommaso sullo sui luppo della mariologia*, w: *Problemi di teologia*, Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli 1974, Vol. IV, Napoli, 1976, s. 231-258. Autor wskazuje na konkretne wpływy mariologii Tomaszowej na nauczanie kolejnych papieży, a także w jaki sposób opierali się na Akwinacie teologowie późniejszych epok oraz jakie perspektywy otwiera mariologiczna myśl Tomaszowa dla współczesnej teologii.

jest głęboko powiązana z tajemnicą jego „wejścia” w świat i historię³. Tak pomyślana, staje się niejako „wprowadzeniem” do życia Chrystusa, niezbędną lekturą poprzedzającą kwestie *stricte* chrystologiczne „Sumy teologii”. Do tego stopnia, że Akwinata będzie nieustannie przypominał, że pomyłka czy niepełne ujęcie tajemnicy macierzyństwa Maryi musi wpłynąć na niewłaściwe postrzeganie człowieczeństwa Chrystusa⁴. Trzeba je rozważać w bezpośredniej zależności, która warunkuje adekwatne przedstawienie Wcielenia.

Czas Maryi bije rytmem życia Jezusa, stąd św. Tomasz proponuje odczytywać sens tajemnicy Matki Słowa Wcielonego w relacji do historii i misji jej Syna⁵. Dobitnie ukazują tę teologiczną odpowiedniość uzasadnienia, które Akwinata przytacza, by podkreślić świętość Maryi: odnoszą się one zawsze do Osoby Syna Bożego. Tak jest, gdy na kartach „Sumy teologii” Tomasz twierdzi, że Maryja została uświęcona już w łonie swej matki, „ponieważ zrodziła Jednorodzonego Syna, pełnego łaski i prawdy”⁶ i właśnie dzięki tej szczególnej bliskości ze swoim Synem powinna była otrzymać „większą doskonałość łaski niż inni”⁷. Tomasz buduje swoją oryginalną kontemplację postaci Matki Bożej na kanwie analogii z życiem Chrystusa i dzięki temu proponuje ciekawy projekt duchowości maryjnej, której korzenie sięgają samej Trójcy Świętej.

Tajemnica Maryi nie może zostać zinterpretowana inaczej jak tylko w kluczu chrystologicznym⁸. Podejmując się opisanie elementów mariologii Tomaszowej, mamy świadomość, że nie tyle chodzi o opisanie poszczególnych *loci Mariae* w pismach Akwinaty, jego zapatrywań na konkretne kwestie mariologiczne, ile o rolę, jaką pełnią w projekcie teologii, którą św. Tomasz chciał zaproponować sobie współczesnym. Taką lekturę tekstów mariologicznych,

³ Por. A. N i c h o l s, *The Mariology of St. Thomas*, w: *Aquinas on doctrine. A critical introduction*, red. T. G. Weinandy, New York 2004, s. 242.

⁴ In III Sent., d. 4, q. 2, a. 2: *humanitas Christi et maternitas Virginis a Deo sibi connexa sunt, ut qui circa unum erraverit, oporteat etiam circa aliud errare.*

⁵ Por. Y. C o n g a r, *Saint Thomas Aquinas and the Spirit of Ecumenism*, New Blackfriars 1974, s. 205. Congar podkreśla jako niezwykle doniosłe umiarkowanie Tomasza w kwestiach mariologicznych, wzięwszy pod uwagę niezwykle popularność tematów maryjnych w XIII wieku (jak choćby słynne *Mariale*, dawniej błędnie przypisywane św. Albertowi Wielkiemu). Tomasz nadaje mariologii silny kontekst chrystologiczny (zwł. III, q. 27), bez umniejszania przy tym wielkiej roli Dziewicy, co Congar uznaje za wielki atut teologii Tomasza w dialogu ekumenicznym.

⁶ S. Th., III, q. 27, a. 1c.

⁷ S. Th., III, q. 27, a. 5.

⁸ Por. U. M a l l o n e y, *The mariology of St. Thomas*, „American Ecclesial Review” 123(1950), s. 188-201; także: G. M. R o s c h i n i, *La mariologia di San Tommaso*, Studi Mariani 2, Roma 1950.

zawartych w „Sumie teologii” oraz w komentarzach biblijnych czy kazaniach, poleca Akwinata jako najodpowiedniejszą. Do tych właśnie idei Mistrza z Akwinu powróci w XX wieku nauczanie Soboru Watykańskiego II⁹.

1. ŚWIAT DWÓCH MISTERIÓW: CHRYSZTUS I MARYJA

Tomasz nie ma wątpliwości, że aby w pełni uchwycić rolę Maryi, trzeba postrzegać ją nieustannie w świetle tajemnicy Jej Syna. To ze względu na Niego przysługuje Jej wyjątkowa cześć, którą otrzymuje w liturgii Kościoła. Nie jest to kult latreutyczny, przysługujący jedynie samemu Bogu, lecz określany mianem „hyper-dulia”, a zatem wyższym niż *dulia*, która jest czią oddawaną świętym¹⁰. Maryja otrzymuje więc wyjątkowy status w wierze Kościoła, ponieważ „jest czczona z Jego [Syna] powodu”¹¹. O ile nie można izolować prawd maryjnych od wydarzenia Chrystusa, w które pozostaje wpisane, o tyle również – przypomina z naciskiem Akwinata – oświetlają one i są widziane w relacji do Ludu Bożego pielgrzymującego przez historię¹².

W jednym ze swoich kazań dotyczących narodzenia Najświętszej Maryi Panny, zatytułowanym *Lux orta*, któremu poświęcona jest druga część artykułu, św. Tomasz określa Maryję jako *directrix in via*. Kazanie Tomaszowe, oparte na słowach psalmu: *światło wschodzi dla sprawiedliwego i radość dla ludzi prawego serca* (Ps 97, 12), będącego kręgosłupem całego *sermon* Mistrza z Akwinu, wskazuje na relację Dziewicy z pielgrzymującym Ludem Bożym, któremu przewodzi w wędrówce wiary. Odwołując się do biblijnych obrazów światła i ciemności, postrzega w Maryi przewodniczkę dla znajdujących się *in statu viatoris*.

Aby zrozumieć tajemnicę Maryi, Tomasz zaprasza do odkrycia przede wszystkim szczególnej więzi łączącej Maryję z Jezusem, to w Niej upatruje Mistrz z Akwinu klucz do zrozumienia roli Matki Bożej w historii zbawienia¹³.

1.1. Macierzyństwo Maryi

W centrum zainteresowań mariologii Tomaszowej znajduje się tajemnica boskiego macierzyństwa Maryi jako fundamentalny temat, z którym łączą się

⁹ Por. F. C a n a l s, *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona 2004.

¹⁰ Por. S. Th., III, q. 25, a. 5c.

¹¹ S. Th., III, q. 25, a. 5, ad 2.

¹² N i c h o l s, *Mariology*, w: *Aquinas on doctrine...*, s. 253.

¹³ Por. A. B o n e t, *Santo Tomás, renovador del pensamiento medieval*, Madrid 1952.

wszelkie inne zagadnienia związane z osobą Matki Bożej. Akwinata rozważa *maternitas divina* Maryi nie tylko w jego aspekcie boskim, lecz również ludzkim (jako fizyczne zrodzenie Chrystusa), a także na tej bazie podejmuje wątek duchowego macierzyństwa Maryi w Kościele¹⁴.

Akwinata podejmuje temat macierzyństwa Maryi niejako w dialogu z trzema błędnymi poglądami, które pojawiły się w historii teologii w związku z: tematem narodzenia Chrystusa, znaczeniem przypisywanym Jego synostwu i prawomocnością określenia Maryi jako Matki Bożej, *Theotokos*.

Pierwszym z teologicznych przeciwników Tomasza jest Walentyn, który utrzymywał jakoby ciało Chrystusa nie zostało zrodzone z Dziewicy, a zostało przyniesione prosto z nieba, co było konsekwencją jego teorii eonów. Medytując nad tematem maryjnym, święty Tomasz nie podzielał również poglądów Fotyna, iż „poczęcie i narodzenie człowieczeństwa [Chrystusa] dokonało się zanim ów człowiek stał się Synem Bożym”¹⁵, a także opinii Nestoriusza, który zanegował fakt, iż człowieczeństwo Chrystusa zostało przyjęte do jedności Osoby Syna Bożego. To zaś, zdaniem Tomasza, jest twierdzeniem decydującym o boskim macierzyństwie Maryi¹⁶.

Macierzyństwo Maryi jest prawdziwe i naturalne (*vere et naturalis*), a nie figuratywne czy metaforyczne. Wymaga to przede wszystkim pogłębienia sensu macierzyństwa i wskazania, do jakiej relacji między osobami się odnosi. Trzon argumentacji św. Tomasza dotyczy dogmatu chrystologicznego zaakceptowanego na soborze chalcedońskim¹⁷ w 451 r. po Chr., który wskazuje na fundamentalną prawdę wiary o jedynej osobowości Chrystusa: natura ludzka i boska istnieją w *hypostasis* albo osobie Słowa¹⁸. A zatem nie można utrzymywać, że *esse* ludzkie Chrystusa zostaje niejako „dołączone” do boskiego *esse*, ale istnieje tylko jeden formalny akt bycia Chrystusa – boski¹⁹.

¹⁴ J.-M. S a l g a d o, *La maternité spirituelle de la très Sainte Vierge Marie : écriture sainte-tradition vivante (pères, magistère), considérations théologiques à la lumière de certains principes de Saint Thomas d'Aquin*, Roma 1990.

¹⁵ S. Th., III, q. 35, a. 4c.

¹⁶ ScG, I, cap. 222: *Oportet autem dicere, quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personae filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a filio Dei in unitatem personae, necesse est dicere, quod beata virgo Maria sit mater Dei.*

¹⁷ Akwinata jest pierwszym teologiem scholastyki, który obficie cytuje teksty soboru chalcedońskiego – por. D. B e r g e r, *Die Menschwerdung des ewigen Wortes – Aktuelle Aspekte der thomistischen Christologie*, „Forum Katholische Theologie” 19(2003), s. 25.

¹⁸ Por. J. R e i c h m a n n, *Aquinas, Scotus, and the Christological Mystery: Why Christ is Not a Human Person*, „The Thomist” 71(2007), s. 451-474.

¹⁹ Por. S. Th., III, q. 17, a. 2c : *Cum humana natura coniungatur filio Dei hypostaticè vel personaliter, ut supra dictum est, et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis*

Teologicznym fundamentem uznania Maryi za *Theotokos* jest zatem właściwe ujęcie tajemnicy unii hipostatycznej i całej „metafizyki osoby”: Maryję można nazywać Matką Boga ze względu na jedyną osobowość Chrystusa i jedyne Jego *esse*²⁰. Akwinata tak wyjaśnia szczegółowo tę zależność:

Poczęcie i narodzenie przypisujemy Osobie posiadającej tę naturę, w której ona została poczęta i zrodzona. A skoro, jak wiemy, natura ludzka została przyjęta przez Boską Osobę już w pierwszej chwili poczęcia, to wolno, jak wnioskujemy, twierdzić zgodnie z prawdą, iż Bóg począł się i narodził z Dziewicy. Kobiętę, która kogoś poczęła i zrodziła, nazywamy jego matką. Toteż słusznie Najświętszą Pannę nazywamy Matką Boga²¹.

Jej macierzyństwo posiada w pewnym sensie „godność nieskończoną”²². Na uwagę jednak zasługuje język, który Tomasz stosuje w opisach kwestii maryjnych, w których często pojawia się słowo *debeat* (powinno się). To charakterystyczny styl Akwinaty, który z jednej strony starannie analizuje poszczególne sekwencje historii zbawienia²³, związane z osobą Maryi, traktując je jako przygotowanie dla tajemnicy Słowa, które dzięki Jej *fiat* przychodzi na świat, a z drugiej próbuje uczynić inteligibilnym misterium, które pragnie wyrazić się w terminach adekwatnego i analogicznego poznania Boga. Teologiczna epistemologia kwestii maryjnych u Tomasza pokazuje, że prawda o boskim macierzyństwie Maryi nie jest abstrakcyjną zasadą pewnej centralnej prawdy o Jej osobie, z której dedukowałoby się za pomocą praw logiki kolejne prawdy. Akwinata opowiada się za takim uprawianiem mariologii, w którym osoba Maryi i Jej prawdziwe Boże rodzicielstwo stanie się centrum grawitacji wszystkich innych tajemnic Jej życia, a więc w ich odniesieniu do Chrystusa jako Zbawiciela²⁴.

praeexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam.

²⁰ Nie jest przedmiotem niniejszego studium dokładna analiza doktryny Akwinaty na temat ilości *esse* w Chrystusie (która nie jest do końca jasna, gdy porówna się przesłanie zawarte w „Sumie teologii” i w *Quaestio disputata de unione Verbi Incarnati*) i konsekwencji dla właściwego rozumienia unii hipostatycznej. Dokładny opis tej kwestii znajdziemy w: F. L. Matheo, *Misterio de Jesucristo*, Pamplona 2004³, s. 284, przyp. 100.

²¹ S. Th., III, q. 35, a. 4c. Warto zauważyć, że Akwinata opiera się w całości na *communicatio idiomatum*, gdyż *una persona est quae subsistit in humanitate et divinitate; ideo naturae communicant sibi sua idiomata, idest proprietates* (Sent., III, d. 4, q. 2, a. 2, ad 1.).

²² S. Th., I, q. 25, a. 6, ad 4.

²³ S. Th., III, qq. 31-37.

²⁴ Por. P. J. Kelly, *St. Thomas' Theological interpretation of the „Theotokos” and Vatican II's hierarchy of truths of catholic doctrine*, w: *Atti del Congresso Internazionale*, Ro-

Tomasz poświęca wiele uwagi tym zagadnieniom, ponieważ wskazują one jednocześnie na właściwe ujęcie tajemnicy Chrystusa. W myśli Mistra z Akwinu można jednak dostrzec swoistą ewolucję jego spojrzenia na temat natury relacji matczynej Maryi z Chrystusem. Można wskazać na dwie interpretacje, które odnajdujemy w pismach Doktora Powszechnego: pierwsza z czasów pisania komentarza do „Sentencji” Piotra Lombarda i druga z *Tertia Pars* jego „Sumy teologii”²⁵. Obie pragną odpowiedzieć na fundamentalne pytanie każdej mariologii: na jakiej podstawie Maryja powinna być nazywana Matką Boga?

Komentarz do „Sentencji” oddaje sposób myślenia Akwinaty z pierwszych lat jego akademickiej działalności. Choć przez wielu dzisiejszych badaczy nie jest do końca oceniany w całej swej oryginalności (warto pamiętać, że Tomasz wprowadza nowy porządek wykładu teologicznego zalecanego przez Piotra Lombarda, nie powtarzając jedynie po poprzednikach ich układu treści), dzieło to ukazuje ewolucję poglądów Tomasza również w mariologii. W trzeciej księdze Tomasz podejmuje temat istoty relacji matczynej między Maryją a Jezusem, tworząc ją na fakcie zrodzenia Chrystusa. To właśnie dzięki temu można Maryję nazywać Matką Boga, a to boskie macierzyństwo Maryi wewnętrznie naznacza osobę Maryi²⁶.

Interesujące nas kwestie dotyczące macierzyństwa Maryi w „Sumie teologii” Akwinata wpisuje w traktat o Słowie Wcielonym, rozpoczynając od fundamentalnej kwestii językowej, która wymaga szczególnej wrażliwości na tajemnicę. Teologicznym kontekstem, w którym Tomasz kontempluje istotę macierzyństwa Maryi, jest właśnie tajemnica dwóch narodzin Chrystusa: jednego „przed wiekami” z Ojca oraz drugiego „w czasie” z Maryi. Uprowadzając ewentualną krytykę, Tomasz przytacza zdanie św. Cyryla:

Tylko głupiec oraz ignorant może utrzymywać, że istniejący przed wiekami, współwieczny Ojcu, wymagał drugiego początku. Lecz twierdzimy, że dla nas i dla naszego zbawienia, jednocząc z sobą człowieczeństwo w bytowaniu samoistnym, wziął początek z niewiasty. I dlatego mówimy o Jego cielesnym narodzeniu²⁷.

Tomasz ukazuje dwa formalne motywy, które pozwalają uznać Chrystusa za prawdziwego Syna Maryi, a zatem wskazują na boskie macierzyństwo

ma–Napoli 1974, vol. IV, Napoli 1976, s. 221-230.

²⁵ Por. T. S t a n c a t i, *Tre mariologie: Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Tommaso da Kempis*, Napoli 2009, 26 nn.

²⁶ Por. Sent., III, d. 22, q. 3, a. 3, qc 3, ad 1: [...] *honor filii aliquo modo participative, non plenarie, redundat in ipsam, in quantum dicitur mater Dei, sed non Deus.*

²⁷ S. Th., III, q. 35, a. 2, ad 1.

Maryi. Po pierwsze, ponieważ istnieje osobowo w zrodzonej naturze, a po drugie, ponieważ Jego natura jest kresem doskonałego zrodzenia ludzkiego.

1.2. Powołanie Maryi

Maryja, jak zauważa św. Tomasz, „była tej samej natury, co inne kobiety”²⁸, nie odznaczała się jakimś innym rodzajem istnienia, jest człowiekiem, który poddany jest pokusom i wyzwaniom: tak jak nie był od nich wolny sam Chrystus²⁹. Ale kluczowym spostrzeżeniem Akwinaty jest zwrócenie uwagi na kategorię „powołania”. Wezwanie Maryi ukazuje darmość Bożego wyboru oraz to, że nie ma On względu na osobę³⁰. Maryja znajdowała się najbliżej Tego, który jest Autorem Łaski i to dzięki niej – co nie przestaje być łaską – łaska mogła dotrzeć do wszystkich ludzi. To pośredniczenie łask, już na tym etapie, stanie się nieustannym punktem odniesienia dla Tomasza. W sposobie Maryi odpowiadania na łaskę będzie widział Tomasz swoisty „model”, jak człowiek powinien odpowiadać i współpracować z łaską Bożą³¹. Uwidacznia się to przede wszystkim w „formie”, w jakiej prowadzi dialog z Bogiem.

Maryja jest dla Tomasza „niewiastą dialogującą”, a doskonałym przykładem wzniosłości Jej rozmowy z Panem pozostaje scena zwiastowania. W niej odkrywa Akwinata szereg prawd, które odsłaniają rolę Matki Bożej w historii zbawienia i Jej najgłębszą charakterystykę. Dialog z Bogiem jest dla Maryi fundamentem jej świadectwa: prowadzi go, aby „stać się pewniejszym świadkiem tej tajemnicy”³². Dialog Maryi nie zatrzymuje się na wymianie zdań z boskim posłańcem, jest płodny w przekaz otrzymanej prawdy innym ludziom, jest podjęciem zobowiązania w duchu posłuszeństwa.

Wypowiedziane *fiat* Matki Bożej to wskazanie na znaczenie współpracy wolnego stworzenia w dziele odkupienia, niczym nieprzymuszonego, a pochodzącego z racjonalnego namysłu nad otrzymanym słowem. Maryja jako wolna osoba, jak ją przedstawia Akwinata, wskazuje drogę, którą Bóg proponuje człowiekowi. Tajemnica zwiastowania ukazuje, że Maryja najpierw staje się uczennicą Pana i człowiekiem wiary, a dopiero potem w konsekwencji fizyczną Matką Chrystusa, który musi zostać „poczęty” przez wiarę najpierw w Jej

²⁸ S. Th., III, q. 31, a. 6, ad 5.

²⁹ S. Th., Suppl., q. 96, a. 5, ad 2. Tomasz na kanwie rozważań o Maryi podejmuje wątek równości teologicznej między kobietą i mężczyzną w ich odpowiedzi na łaskę: S. Th., III, q. 30, a.1c.

³⁰ Por. S. Th., III, q. 27, a. 5 ad 1.

³¹ S. Th., III, q. 7, a.10, ad 1.

³² S. Th., III, q. 30, a. 1c.

sercu niż w ciele³³. Dlatego wypełnienie woli Bożej dokonuje się poprzez przyjęcie Bożego słowa do serca i zgodę na to, aby zostać „pouczonym”.

W oczach św. Tomasza rozmowa Maryi z Bogiem ma jeszcze jeden istotny wymiar: jej reperkusje sięgają całej ludzkości, która dzięki *fiat* wchodzi w szczególny etap relacji z Chrystusem. Od tej pory „istnieje duchowe małżeństwo pomiędzy Synem Bożym a naturą ludzką. Dlatego też przez zwiastowanie oczekiwano z utęsknieniem zgody Dziewicy w imieniu całej ludzkiej natury”³⁴.

1.3. Mariologia w kontekście trynitarnym

Warto zwrócić uwagę na specyfikę Tomaszowej refleksji o Maryi (refleksja ta wyróżnia się na tle scholastycznej teologii³⁵). Akwinata nie stworzył mariologii odseparowanej od zasadniczego kontekstu swej teologii, którym jest kontemplacja tajemnicy trynitarniej, lecz wpisał ją w ten zamysł. Byłoby więc wielkim zubożeniem myśli Mistrza z Akwinu pominięcie wielu odniesień trynitarnych, które pojawiają się przy lekturze tekstów mariologicznych zawartych w „Sumie teologii” oraz innych jego pismach. O ile relacja z chrystologią wydaje się nie ulegać żadnej wątpliwości, ponieważ jest wprost podejmowana przez św. Tomasza, o tyle wskazanie na Ojca i Ducha wymaga głębszego wczytania się w jego styl uprawiania teologii i jej przekaz.

Na uwagę zasługuje komentarz Akwinaty do Psalmu 17, w którym nazywa Dziewicę Maryję „drogą do Jezusa Chrystusa” (*via Christi est Virgo Beata*), ponieważ sam Jej Syn jest drogą do Boga (*via Dei est ipse Christus*)³⁶. Maryja jest drogą wybraną przez Boga, przez którą Logos przyszedł do ludzkości.

Opierając się na tej idei, Tomasz zwraca uwagę, że Maryja została wybrana, aby spełnić pewną posługę (*ministerium*) względem swojego Syna jako matka. Ta „posługa Maryi”, według św. Tomasza, zawiera się w pełnej akceptacji woli Bożej wyrażonej w godzinie zwiastowania, bez zapomnienia, że Matka Boża odznaczała się szczególnym typem pośrednictwa, różnym od pośrednictwa właściwego Jej Synowi³⁷. Ten punkt Tomaszowej mariologii

³³ Tamże.

³⁴ S. Th., III, q. 30, a. 1c.

³⁵ Por. E. O' C o n n o r, *The origin of scholastic Mariology*, w: *De cultu mariano saeculis XII-XV*, vol. IV, Roma 1981. Powyższa publikacja to rezultat kongresu mariologicznego przeżywanego w Rzymie w 1975 roku, poświęconego historii refleksji nad tajemnicą Maryi w XII-XV wieku.

³⁶ In Ps. 17, n. 18.

³⁷ Por. L. W a s i l k o w s k i, *Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny w teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Ateneum Kapłańskie” 17(1926), s. 34-52.

zasługuje na szczególną uwagę. Uczestnictwo Maryi w dziele odkupienia jest bowiem jednym z ciekawych wyróżników myśli Tomasza, do której jeszcze powrócimy. W tym miejscu warto jedynie wskazać, że tylko jeden raz stosuje Akwinata do Maryi określenie „pośredniczka” – ma to miejsce w komentarzu do Ewangelii św. Jana w kontekście Jej interwencji podczas wesela w Kanie Galilejskiej, gdy wstawia się u Syna na rzecz uczestników uczty weselnej (*mediatricis personam gessit*)³⁸. Ten „gest” Maryi jest dla Tomasza czytelnym znakiem Jej misji otrzymanej od Trójcy. Zwracając uwagę na sposób w jaki sytuuje mariologię św. Tomasz, która obrazuje jego postrzeganie roli i znaczenia Maryi w życiu Kościoła, nie można wreszcie pominąć relacji między Maryją a Duchem Świętym, który na niej spoczął.

1.4. Ku odkryciu świętości Maryi

Znawcy mariologii Tomasza podkreślają wielkie znaczenie kwestii poświęconych świętości Matki Bożej i uwypuklają staranność teologiczną Mistrza z Akwinu, gdy podejmuje temat wolności Maryi od wszelkiego grzechu. W sposobie, w jaki rozważa uświęcenie i dziewiczość Matki Bożej, Akwinata zdaje się bardziej interesować oczyszczeniem Maryi od wszelkiego grzechu niż pozytywnymi elementami Jej świętości. Jednak w takim postrzeganiu świętości Maryi Tomasz ujawnia swoją głęboką lekturę teologii Pawłowej, w której grzech kładzie się cieniem na całej ludzkiej kondycji. Tomasz, idąc właśnie za św. Pawłem, jest wielkim optymistą: Maryja jest przykładem ludzkości przeobstwieonej, która potrafi, dzięki łasce i zasługom zwycięstwa Jezusa Chrystusa, oprzeć się grzechowi i ukazać perspektywę Bożego planu dla człowieka. To właśnie na przykładzie świętości Maryi Tomasz pragnie podkreślić wielkość Boga, który do realizacji swojego boskiego planu zaprasza ludzi i sam ich do tych ról przygotowuje³⁹.

Istotne dla zrozumienia w całej rozciągłości mariologii Tomasza pozostaje owo umiejscowienie tematu świętości Matki Syna Bożego niejako „wewnątrz” świata ludzi, wewnątrz Jej codziennego życia (dlatego mogą nas dziwić padające w kwestiach pytania), Jej powołania jako kobiety, żony i matki⁴⁰, ale przez to także w świat grzechu. Cud macierzyństwa boskiego nie był w ujęciu Akwinaty zaprzeczeniem macierzyństwa, ale wypełnieniem szczególnego powołania⁴¹. Maryja nie musi rezygnować ze swojej kobiecości, aby stać się

³⁸ In Ioan., cap. II, lect. 1.

³⁹ Por. F. S m i t h, *Mary in perspective of S. Thomas teaching on the gifts of the Holy Spirits*, w: *De cultu mariano saeculis XII-XV*, vol. IV, Roma 1975, s. 509-515.

⁴⁰ S. Th., III, q. 29.

⁴¹ Por. L. G l a v i n, *A comparison between the writings of St. Thomas Aquinas and*

wybrany narzędnym planu Bożego, ale doprowadzi do pełni swoją kobiecość. Dlatego właśnie św. Tomasz kontempluje w Maryi portret wielkości człowieka, do której jest w stanie dojść we współpracy z łaską. Mistrz z Akwinu, pokazując wielkość Boga, który wybiera drogę Wcielenia, jednocześnie znajduje w Maryi wielką kobietę, dostrzegając w niej obecność wszystkich darów Ducha Świętego⁴². Dlatego dla Tomasza Maryja pozostaje „niewiastą eklezjalną”, w której personifikuje się Kościół. To w Jej zjednoczeniu z Jezusem ukryty jest model jedności Chrystusa i Kościoła.

1.5. Pośrednictwo Maryi w kontekście jej duchowego macierzyństwa

Duchowe macierzyństwo Maryi w kontekście Nowego Prawa łaski podejmuje Tomasz, odwołując się do historii wesela w Kanie Galilejskiej. Udział w cudzie na weselu, jak zauważa Akwinata, należał po części do Chrystusa, do Matki i do uczniów. Uczestnictwo Maryi związane było z jej *miraculi procuratio*, namową Jezusa do dokonania znaku. Dla Tomasza obraz ten jest wyraźną aluzją do celu, który przyświeca każdemu Jej wstawiennictwu przed Synem: *quia per eius intercessionem coniungitur Christo per gratiam* i dlatego może być nazwana *nuptiarum consiliatrix*⁴³.

Dwie szczególne cechy Maryi obserwuje św. Tomasz podczas wesela w Kanie Galilejskiej: jej pobożność (*pietas*) oraz miłosierdzie (*miser cordia*). Maryja była miłosierna, ponieważ potrafiła na tyle zidentyfikować się z potrzebami innych ludzi, że traktowała je jako własne. Ta zdolność empatii, używając współczesnej terminologii, czyli posiadanie serca wrażliwego na *miseria* innych, rozstrzyga o istocie miłosierdzia⁴⁴. Maryja ma serce pełne miłosierdzia dzięki swej relacji z Chrystusem bazującej na *reverentia*. Jest to taki typ szacunku, który sprawia, że się doświadcza miłosierdzia, ponieważ potrafimy wówczas z pełną ufnością powierzać nasze niedociągnięcia i braki, które zna sam Stwórca. To on sam przychodzi nam z pomocą w tym, czego potrzebujemy, choć do końca sobie z tego nie zdajemy sprawy. Akwinata, wpatrując się w Maryję, odkrywa potencjał zaufania ukryty w miłosierdziu

St. Bonaventure on Mary, the mother of God, Ohio 2005, s. 100 nn.; W. Dąbrowski, *Il pensiero mariologico di San Tommaso d'Aquino nei suoi commenti alle lettere di San Paolo apostolo*, „Angelicum” 2002, s. 51-86.

⁴² Por. G. Roca, *Speaking the incomprehensible God: Thomas Aquinas on the interplay of positive and negative theology*, Washington 2004.

⁴³ In Ioan., cap. II, lect. 1.

⁴⁴ Tamże: *Ad misericordiam enim pertinet ut quis defectum alterius reputet quasi suum: misericors enim dicitur, quasi miserum habens cor super miseria alterius; II Cor. XI, 29: quis infirmatur, et ego non infirmor? Quia ergo virgo beata misericordia plena erat, defectus aliorum sublevare volebat; et ideo dicit deficiente vino, dicit mater Iesu ad eum.*

Bożym, które pozwala stworzeniu na „odsłonięcie się” przed Stwórcą, aby On uleczył życiowe „braki”, co stanowi dokładną odwrotność rajskiej próby „zakrycia się” przed Bogiem i utopijnej samowystarczalności.

W scenie z Kany Galilejskiej, zauważa Doktor Anielski, Maryja staje się „pośredniczką” miłosierdzia, która przedstawia problemy i braki tych, którzy sami nie potrafią odnaleźć Tego, który może im pomóc. Dlatego przedstawia ich prośby swemu Synowi i czyni to – według Tomasza – z właściwym miłosierdziu stylem: *simpliciter*. Kontemplacja tego wyjątkowego zdania Maryi z Janowej narracji wesela w Kanie Galilejskiej pokazuje Tomaszowi drogi stosowania miłosierdzia wobec innych: „problem” nowożeńców z Kany jest dyskretnie przedstawiany Chrystusowi, bez sugestii i pouczenia Boga, jak ma działać. Postawa miłosierdzia to postawa prezentowania potrzeb, bez roszczenia i wymagań, w jaki sposób miałyby zostać rozwiązane⁴⁵.

Miłosierdzie Maryi w oczach Tomasza wyraża się w Jej trosce i zapobiegliwości (*sollicitudo et diligentiam*) o dobro drugich. Matka Boża nie czeka, stwierdza Akwinata, aż do ekstremalnej potrzeby, nie pragnie działać w ostatniej chwili, lecz gdy zauważa, że inni znajdują się w potrzebie, pojawia się „obok nich” (*iuxta illud*). Ta asystencja i obecność obok tych, których sytuacja egzystencjalna przywołuje pomocy Boga, jest wypełnieniem pośrednictwa Maryi.

Tomasz zdecydowanie przypomina, że pośrednictwo Maryi w żadnej mierze nie może równać się z jedynym pośrednictwem Chrystusa. Gdy odnosi to określenie do Maryi, pragnie uprzytomnić, że Ta, która jest określana jako „pełna łaski”, ma właśnie swoje miejsce przy Chrystusie, a jako będąca „najbliżej” Jego (*propinquissima auctori gratiae*) i rodząc Go światu, przyczyniła się do tego, że wraz z Jego narodzeniem otrzymaliśmy „łaskę po łasce”⁴⁶. Dlatego fundamentem Jej macierzyństwa duchowego pozostaje Jej pośrednictwo macierzyńskie wobec Syna. Maryja w najwyższym stopniu uczestniczy w pośrednictwie Syna: królewskim, prorockim i kapłańskim⁴⁷. Jej duchowe

⁴⁵ In Ioan., cap. II, lect. 1: *Secundo reverentiam eius ad Christum: ex reverentia enim quam ad Deum habemus, sufficit nobis ei tantum defectus nostros exponere, secundum illud Ps. XXXVII, 10: Domine, ante te omne desiderium meum. Qualiter autem nobis Deus subveniat, non est nostrum inquirere; quia, sicut dicitur Rom. VIII, v. 26, nam quid oremus, sicut oportet, nescimus. Et ideo mater eius defectum aliorum simpliciter exposuit, dicens vinum non habent.*

⁴⁶ S. Th., III, q. 27, a.5, ad 1: *Sed beata virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiae, ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet; et, eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret.*

⁴⁷ Kluczowe dla zrozumienia w myśli św. Tomasza pozostaje odkrycie głębokiego znaczenia metafizycznego pojęcia „uczestnictwa” (*participatio*), które było przedmiotem wielu stu-

macierzyństwo, rozpoczęte wraz z jej *fiat* w Nazarecie, trwa aż po Kalwarię; związane jest ono z bezpośrednią i najbliższą współpracą w odkupieniu obiektywnym, na mocy Jej macierzyństwa, ale również jako pośredniczenie łask dzięki swemu pośrednictwu matczynemu, będącemu orędowniem przed Bogiem za powierzonymi sobie dziećmi⁴⁸.

W ten sposób, nie zapominając o różnicy istotowej oraz o stopniu, Maryja staje się Pośredniczką w Jedynym Pośredniku, dzięki swemu uczestnictwu – jako „pełna łaski” – w łasce Chrystusa jako Głowy. Akwinata powraca do tego tematu na kartach komentarza do Ewangelii św. Jana, wskazując na potrójne skutki „pełni łaski”: najpierw całkowitą odporność na grzech i doskonałość cnót; następnie to, co św. Tomasz nazywa *refluentia* albo *redundantia* łaski duszy Maryi w Jej ciele oraz bycie źródłem łaski dla innych ludzi⁴⁹. Warto jednak przypomnieć, że ta źródłowość nie jest absolutna, lecz pozostaje w ścisłym związku z źródłowością Chrystusa.

2. MARYJA A TAJEMNICA ŚWIATŁA W KAZANIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU *LUX ORTA*

2.1. Kazanie *Lux orta*: kwestia autentyczności

Corpus Thomisticum, prezentując internetowy zbiór *Opera omnia* św. Tomasza z Akwinu, kazanie *Lux orta* umieszcza wśród *opera probabilia authenticitate*, a więc pośród homilii jedynie o możliwym autorstwie Akwinaty. Oczywiście, zdajemy sobie sprawę, że prace badawcze nad kazaniem św. Tomasza cały czas jeszcze trwają i trwać będą, niemniej jednak wydaje się,

diów, m.in.: B. G e i g e r, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1953; A. L. G o n z a l e z, *Ser y participación. Studio sobre la cuarta vía de santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1988.

⁴⁸ Por. P. M a h o n e y, *The unitive principel of Marian theology*, „The Thomist” 4(1955), s. 472. Bazując na doktrynie Akwinaty z *Tertia Pars* jego „Sumy”, zauważa Mahoney: „Mary, the Mediatrix of grace, exercised her office in a twofold manner: 1) she mediated for us by cooperating in the acquisition of graces od redemption; 2) she is mediatrix by cooperating in the distribution of all graces to all men [...]. An undestending of Mary's coredemptive activity can be obtained from an analogy with the redemptive activity of her Son”.

⁴⁹ In Ioan., cap. I, lect. 10. Por. także *In Ave Maria*, a.1c: *Tertio quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in beata virgine. Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa virgine gloriosa. Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa virgine gloriosa. Unde Cant. IV, 4: mille clypei, (idest remedia contra pericula), pendent ex ea. Item in omni opere virtutis potes eam habere in adiutorium.*

że zostały już tak poważnie zaawansowane, iż można mówić o pewnych stałych rozstrzygnięciach. Co prawda jeszcze w 1974 roku James A. Weisheipl OP w swojej wybitnej pracy o życiu i dziele św. Tomasza odnotowuje, że autentyczności kazań Akwinty „nie da się określić na podstawie katalogów, lecz wyłącznie dzięki rękopisom”, a „obecnie prowadzi tę pracę na zlecenie Komisji Leoniny Bertrand Guyot OP”⁵⁰, to od tego czasu dokonano wiele skrupulatnych badań, które wydaje się, że ze względu na powagę badacza należy zaakceptować. Dzisiaj bowiem możemy się już cieszyć pewnymi ustaleniami wybitnych filologów, zawartymi w ich publikacjach, wśród których uwagę zwraca przede wszystkim szczegółowa praca Luisa Jacquesa Batallone’a OP⁵¹. Badacz ten oparł co prawda swoje badania na częściowych danych i analizach M. Grabmanna⁵², P. Glorieuxa⁵³, T. Käppeliego⁵⁴, a także wspomnianego Guyota, to jednak wykonał on żmudną i drobiazgową pracę. To on określił autentyczność dwudziestu jeden kazań i podał je jako zdecydowanie Tomaszowe. Dlatego też włoskie wydanie tłumaczeń kazań św. Tomasza, opracowane przez Carmelo Pandolfi e Giorgio Maria Carbone OP⁵⁵, opiera się już na tych rozstrzygnięciach i prezentuje właśnie te dwadzieścia jeden kazań Akwinaty wraz z dwoma dołączonymi do nich wykładami inauguracyjnymi (*principia*). Akceptacja pracy filologicznej ojca Batallone’a i przyjęcie jej przez wybitnych znawców spuścizny Akwinaty sprawiają, że i my również dzisiaj stoimy na stanowisku autentyczności dwudziestu jeden Tomaszowych kazań, a wśród nich kazania maryjnego *Lux orta*. Być może zostaną dokonane w przyszłości nowe analizy i odkryte kolejne autentyczne homilie Akwinaty, niemniej jednak obecny stan wiedzy uprawnia do pójścia za tym głosem.

Jest pewne, że kazanie *Lux orta* zostało wygłoszone z okazji święta Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, nie wiemy jednak, w jakich okolicznościach, gdzie i w którym roku Tomasz tego dokonał. Dzisiaj trudno jest to ustalić, pozostają więc przypuszczenia i domysły. Ze względu jednak na fakt,

⁵⁰ J. A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 486.

⁵¹ L. J. Batallone, *Les sermons attribués à Saint Thomas: question d’authenticité*, „Miscellanea mediaevalia” 18(1988), s. 325-341.

⁵² M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters” 22(1931), s. 329-342.

⁵³ P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en teologie de Paris au XIII siècle*, I, Paris 1933.

⁵⁴ T. Käppeli, *Una raccolta di prediche attribuite a San Tommaso d’Aquino*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 13(1943), s. 59-94.

⁵⁵ S. Tommaso d’Aquino, *I sermoni (Sermoni) e le due lezioni inaugurali (Principia)*, a cura di C. Pandolfi e G. M. Carbone, Bologna 2003.

że jest to bezsprzecznie kazanie uniwersyteckie i zawiera wiele odniesień do dzieł św. Bernarda z Clairvaux, wydaje się, iż najprawdopodobniej Tomasz wygłosił je w czasie swojego drugiego pobytu w Paryżu, kiedy to objął stanowisko profesora w katedrze teologii, czyli w latach 1269-1272. To miejsce, gdzie kult św. Bernarda był bardzo żywy i dlatego wydaje się do tego celu najodpowiedniejsze. Jeżeli bowiem można mieć zastrzeżenia co do autentyczności tego kazania pod względem formalnym, to przypuszcza się, że właśnie z powodu częstotliwości cytacji dzieł św. Bernarda, które nie występują ani w kwestiach mariologicznych *Summa Theologiae*, ani w komentarzu do *Ave Maria*, musiało ono powstać właśnie w Paryżu. Zapewne nie jest to jednak motyw dyskwalifikujący, aby wątpić w Tomaszowe autorstwo tego kazania, cała bowiem konwencja treściowa odpowiada koncepcji myślowej prezentowanej w jego dziełach.

2.2. Struktura formalna i merytoryczna kazania *Lux orta*

Święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny przypada 8 września i najprawdopodobniej właśnie tego dnia Tomasz wygłosił kazanie *coram universitate*. O tym święcie maryjnym Akwinata wspomina także w kontekście kwestii dotyczącej uświęcenia Błogosławionej Dziewicy: *De sanctificationae Beatæ Virgini*, a zawartej w *Summa Theologiae*⁵⁶. *Lex orta* to kazanie niewątpliwie wygłoszone wobec społeczności uniwersytetu: jego wewnętrzny klimat przypominający z jednej strony Tomaszową egzegezę, z drugiej zaś *determinatio magistralis*, formę wypowiedzi obecną w *quaestiones*, zdają się to potwierdzać. Najbardziej do dzisiaj używane wydanie kazania *Lux orta* pochodzi z roku 1869⁵⁷ i cały czas oczekuje się na nowe krytyczne jego wydania.

W strukturze wewnętrznej kazania wyraźnie oddzielone są wstęp, konferencja poranna i wieczorna, a więc zostało ono wygłoszone w dwóch odsłonach podczas brewiarzowej modlitwy porannej i nieszporów. Należy też nadmienić, że w zbiorze dwudziestu jeden autentycznych kazań Tomaszowych mamy jeszcze jedną homilię maryjną: *Germinet terra*, opartą na analizie wersetu z Księgi Rodzaju 1, 11 i o podobnej strukturze dwuczęściowej⁵⁸. Trzeba jednak zaznaczyć, że jedynie konferencja poranna przeznaczona była na świę-

⁵⁶ Por. S. Th., III, q. 27.

⁵⁷ S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, t. 24: *Sermo V. in Nativitate B. M. Verginis*, Parmae 1869, s. 231-234.

⁵⁸ S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus*, t. 6, codex 083, n. 14: *Germinet terra*, ed. R. Busa, Stuttgart 1980, s. 46-48.

to Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, wieczorna zaś na uroczystość Podwyższenia Krzyża Świętego.

Treściowo kazanie stanowi komentarz do Psalmu 96, wiersza 12: „Światło wschodzi dla sprawiedliwego, a radość dla ludzi prawego serca” (*Lux orta est justo, et rectis corde laetitia*) oraz Listu św. Jakuba 1, 17: „Każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca światel” (*Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum*).

Konferencję poranną, która jest wybitnie maryjna, można jeszcze dodatkowo podzielić na dwie sekcje. W pierwszej części Tomasz wyjaśnia, dlaczego Najświętsza Maryja Panna została symbolicznie oznaczona w Starym Testamencie jako wschodząca jutrzienka (*in ascensu aurore*), przeblaskująca gwiazda (*in ortu stellae*) oraz rozkwitanie różdżki (*in egressione virga de radice*). Druga sekcja skierowana jest jako wezwanie do człowieka sprawiedliwego, dla którego pojawiające się światło Maryi powinno mieć znaczenie. To chrześcijanin jest człowiekiem sprawiedliwym, który – przyjmując „formę chrystyczną” i stając się Chrystusowym – odnajduje w Maryi swoją obronę. Jest to więc Tomaszowa chrystianologia ontyczna przechodząca w moralną, gdzie Maryja jawi się jako przewodniczka i opiekunka chrześcijanina kroczącego na drodze ku ostatecznemu światłu chwały. Zwłaszcza w tej sekwencji Akwinata zatrzymuje się dłużej, aby wytłumaczyć, dlaczego Maryja nazywana jest światłem. W tych analizach daje się odczuć cześć, jaką Tomasz składa Maryi, posługując się najczęściej tytułem „Błogosławiona Dziewica”, gdyż ten zwrot w pełni odzwierciedla zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną świętość. Maryja jest tutaj radością chrześcijanina, gdyż daje światu „światłość prawdziwą” Jezusa Chrystusa.

Również konferencja wieczorna niesporów jest podzielona na dwie sekcje. Pierwsza jest dłuższa, skierowana do tych, którzy są „prawego serca” i swoim umysłem potrafią rozpoznać i kroczyć za światłem prawdy wiary, jednocząc wolę własną z wolą Bożą. Prawość wewnętrzna nie jest jednak wystarczająca, musi rozciągnąć się także na zewnątrz i być obecna w słowach, widzeniu świata, w postępowaniu. Sekcja druga tej części idzie podpowiedzianym już torem i opisuje dokładnie czyny człowieka o prawym sercu. Tutaj mamy do czynienia z budowaniem własnego życia zgodnie z projektem Bożym, który w Maryi okazał swoją i moc, i owoce.

Mówiąc o stylu, należy zauważyć wyjątkowo częste posługiwanie się wyrażeniami formułowanymi w drugiej osobie liczby pojedynczej oraz z rozpoczynającymi zdania konfiguracjami hipotetycznymi „jeśli” (*se*). Nie mamy jednak dużo przywołanych i rozwijających myśl przykładów, występują jedynie dwa: mistrza teologii i miecza użytego do poruszenia, ale nic w tym

dziwnego, gdyż analizujemy homilię *coram universitate*, a nie *coram populo civitatis*.

Całość teologicznej treści kazania na święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny wpisuje się w naukę św. Tomasza o świętości Błogosławionej Dziewicy. To Jej świętość stała się prerogatywą faktu, że była ona zdolna stać się Matką Chrystusa. Z zagadnieniem uświęcenia Maryi wiąże się kwestia Jej niepokalanego poczęcia. Jak wiadomo, Akwinata nie był jednak rzecznikiem nauki o niepokalanym poczęciu, dlatego święto Narodzenia Maryi jest dla niego przede wszystkim okazją do wskazania na doskonałość samego Chrystusa. Boża Opatrzność przygotowała Maryję do tej roli poprzez Jej uświęcenie, udzielenie „pełni łaski”, tym samym dając początek tej pełni, jaką posiadał Chrystus. Możliwość wydania na świat Jezusa, Syna Bożego, najbardziej związała Ją ze swoim Synem, który nie miał grzechu. Stąd, podobnie jak On, Maryja nie mogła być skażona żadnym, nawet najmniejszym grzechem. Bycie Maryi „pełną łaski” oznacza dla Tomasza posiadanie przez Nią pełni cnót i darów Ducha Świętego, przelanych na Nią ze względu na fakt bycia Matką Boga-Człowieka. Świętość Maryi w mariologii Akwinaty zawiera wybitnie treść historiozbowczą i chrystocentryczną.

2.3. Tajemnica światła u św. Tomasza w kontekście teologii maryjnej

Bardzo często zwraca się uwagę na rozwój doktryny o świetle, przywołując myśl św. Bonawentury i Roberta Grosseteste’a, biskupa Lincolnu. Jest to słuszne, gdyż kwestie dotyczące *lumen* i tzw. metafizyki światła właśnie u tych przedstawicieli szkoły franciszkańskiej zapewne zasługują na szczególną uwagę. Św. Bonawentura, przyjmując augustyńską naukę o iluminacji, ukazał różne rodzaje „świateł”: *lumen exterius*, *inferius*, *interius* z jego formami *lumen philosophiae rationalis*, *lumen philosophiae naturalis*, *lumen philosophiae moralis*, *lumen superius*, czyli *lumen gratiae et sacrae Scripturae*, a przeprowadzając analogię do sześciu dni stworzenia, stwierdza, że siódmy dzień, w którym Bóg odpoczął, to właśnie dzień „światła chwały”. Natomiast „metafizyka światła” Roberta Grosseteste’a, założyciela ośrodka oxfordzkiego, wywodząc się historycznie z neoplatonizmu, a uwydatniając pewne ważne intuicje augustynizmu, jest wręcz swoistą średniowieczną „antycypacją współczesnych teorii fizykalnych tzw. wielkiego wybuchu”⁵⁹.

Niemniej jednak wypracowanie całościowej scholastycznej koncepcji światła to także zasługa Akwinaty. Na jego poglądy na temat światła duży wpływ miało oczywiście racjonalne podejście Arystotelesa, który symbol światła

⁵⁹ T. P a w l i k o w s k i, *Lumen*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. VI, Lublin 2005, s. 575.

stosował do opisanego natury intelektu czynnego⁶⁰. Istotną rolę odegrały tutaj także poglądy Pseudo-Dionizego Areopagity, który w charakterystyczny dla siebie sposób „Dobro najwyższe”, pojęte jako Absolut, nazywał „źródłem promieniowania, tryskającym ogniskiem jasności, które oświeca swoją pełnią wszystkie intelekty”⁶¹. Mistrz Tomasz – również pod wpływem Pisma Świętego – odnosi symbolikę światła do sfery religijnej i moralnej. W ten sposób światło było dla niego zawsze domeną Boga, sferą dobra, sprawiedliwości, radości i szczęścia wiecznego. To za pośrednictwem wpływów filozoficznych i biblijnych pojawiło się Tomaszowe rozumienie intelektu czynnego jako władzy duszy, a zarazem światła umysłu ludzkiego, który już w porządku przyrodzonym jest w stanie emanować impulsami moralnymi i zbawczymi. Nie dziwi więc, że Akwinata z dużą łatwością przechodzi od mówienia o świetle fizycznym (cielesnym) do mówienia o „sferze ducha” i to stosując tę nazwę „we właściwym znaczeniu”⁶². Tomasz, bazując na obserwacji światła fizycznego i odnosząc to do jego biblijnego komentarza do słów „pierwszego dnia stworzenia”: „A niech się stanie światłość” (Rz 1, 3), powie, że na temat światła można mieć potrójny punkt widzenia: „Pierwsze, z punktu przyczyny: w substancji słońca leżała przyczyna światła, w cieniu zaś rzuconym przez ziemię leżała przyczyna ciemności. Drugie, z punktu miejsca: w jednej półkuli było światło, w drugiej ciemności. Trzecie, z punktu czasu: na tej samej półkuli w jednej przestrzeni czasu było światło, a w drugiej przestrzeni czasu były ciemności”⁶³. Oczywiście Tomasz mówi to, opierając się na sobie znanej średniowiecznej nauce o kosmosie. Tym bardziej ten model wszechświata, ale także różne opinie na temat natury światła, począwszy od całkowitych materialistów, czyniących ze światła ciało, i „idealistów”, redukujących je do prostego wrażenia subiektywnego, nie odciągną Akwinaty od jego stanowczego stanowiska pośredniego. Tomasz na temat natury światła powie, że: „Trzeba więc odpowiedzieć tak: jak ciepło jest jakością czynną, płynącą z formy substancjalnej ognia, tak światło jest jakością czynną płynącą z formy substancjalnej słońca lub jakiegokolwiek bądź innego ciała, które świeci samo od siebie, o ile jeszcze jakoweś inne takowe istnieje”⁶⁴.

To pojęcie Tomasz wykorzystuje także w sferze duchowej, już nie jako „jakość zmysłową”, ale jako jakość kwalifikującą sprawność cnoty nabytej.

⁶⁰ A r y s t o t e l e s, *De anima*, 430 a 15-18.

⁶¹ P s e u d o - D i o n i z y A r e o p a g i t a, *O imionach Bożych*, w: t e n z e, *Pisma teologiczne*, Kraków 1997, t. I, s. 82.

⁶² S. Th., I, q. 67, a. 1.

⁶³ S. Th., I, q. 67, a. 4c.

⁶⁴ S. Th., I, q. 67, a. 3c.

Cnoty ludzkie bowiem, a przede wszystkim intelektualne i moralne, ale także te nadprzyrodzone są dla Akwinaty „jakościami” odróżnionymi przez niego od dyspozycji wrodzonych. „Sprawność jest jakością [...], dzięki której ktoś lub coś jest dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do siebie lub w stosunku do innego bytu”⁶⁵. Trzeba tutaj posiadać ów miernik i sposób określenia każdej jakości cnoty albo – jeszcze lepiej – człowieka ją posiadającego „według pewnej miary” (*secundum aliquam mensuram*). W kontekście wzorca określonego jakością, jaką jest światło, prawzorem wszystkich rzeczy i człowieka jest Jezus Chrystus: „światłość prawdziwa oświecająca każdego człowieka przychodzącego na ten świat” (J 1, 9). Tyle jest światła w człowieku, ile w nim jakości upodabniającej go do Chrystusa. Człowiek posiada światło przez uczestnictwo w świetle, jakim jest Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek. Oto słowa Tomasza z jego Komentarza do Ewangelii św. Jana: „Albowiem wszystko, co jest przez uczestnictwo, wypływa (*derivatur*) z tego, co jest takie przez swoją istotę. Zgodnie z tym każda płonąca rzecz jest taką przez uczestnictwo w ogniu, który jest ogniem przez swoją naturę. Ponieważ Słowo [które stało się ciałem] jest «światłem prawdziwym» przez swoją naturę, trzeba żeby wszystko, co jaśnieje jaśniało przez Słowo na tyle, na ile w Nim uczestniczy. Słowo więc naprawdę «oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat»”⁶⁶.

W tym kontekście Maryja, jako Matka Syna Bożego i Rodzicielka Słowa, które w Jej łonie stało się ciałem, jest obdarzona światłem w sposób szczególny, stoi bowiem niejako najbliżej tego źródła i w sposób bezpośredni jest nim ogarnięta. Nie bez przyczyny wyrasta nawet poza jasność samych aniołów, którzy stoją u tronu Boga. Nikt bowiem oprócz Niej nie dostąpił takiego zbliżenia do „światła łaski i chwały”.

Czy możliwe jest dostrzeżenie światła ludzkiego („światła ludzi”), którym każdy człowiek zostaje oświecony, a tym samym także światła Maryi? Odpowiedź Tomasza jest następująca: „Można mówić o «świecie ludzi», jako o przedmiocie, w ten sposób, jakby jedynie ludzie mogli je zobaczyć. Mogą je zobaczyć jedynie stworzenia rozumne, gdyż tylko one są zdolne do widzenia tego, co boskie (*divinae visionis capax*). Hi 35, 11: *Uczy nas więcej niż bydlęta ziemskie i bardziej niż ptactwa niebieskie nas ćwiczy*. Chociaż zwierzęta poznają rzeczy, które są prawdziwe, jednak tylko człowiek poznaje samo pojęcie prawdy”⁶⁷. Ta odpowiedź Akwinaty wskazuje dobitnie, że każdy człowiek ze swej natury został powołany do „chodzenia” w świetle,

⁶⁵ S. Th., I-II, q. 49, a. 1c.

⁶⁶ In Ioan., cap. I, lect. V, nr 127.

⁶⁷ In Ioan., cap. I, lect. III, nr 101.

a na końcu do uczestniczenia w samej światłości Boga. Drogą człowieka jest Jezus Chrystus, który sam siebie określił jako „drogę”, Maryja jest zaś naszą „gwiazdą zaranną”, czyli przewodniczką, pierwszą osobą podążającą tym szlakiem światła, który jest także i nasz.

U podstaw koncepcji mariologicznej kazania *Lux orta* znajduje się ta właśnie tajemnica światła. Jest ona wybitnie chrystyczna, ale także w której maryjny egzemplaryzm ontyczny wyprzedza egzemplaryzm moralny.

2.4. Maryjny kontekst egzegetyczny: od światła fizycznego do światła duchowego

Część pierwsza kazania posiada wybitny charakter egzegetyczny, w którym biblijne odniesienia gwarantują odczytanie duchowego charakteru jakości światła. *Lux orta* prezentuje Maryję w kontekście „wschodzącego światła jutrzeńki”⁶⁸ jako symbolu światła dopiero co ukazującego się na horyzoncie. Człowiek, nazywany tu „sprawiedliwym”, cieszy się z faktu nadchodzącego dnia. Porównanie Maryi do światła fizycznego sprawia, że „Błogosławiona Dziewica”, a tytuł ten Akwinata często powtarza, jest dla chrześcijan, tzn. dla tych, którzy mają zdolność widzenia światła Bożego, darem szczególnej łaski, jaką jest duchowa radość. Kontekst całości teologii misterium światła sprawia, że św. Tomasz nadaje Maryi wyszukane określenia. Maryja nazywana jest:

- „światłem będącym źródłem radości” (*lux origo gaudiorum*),
- „światłem drogi i przewodniczką początkujących” (*lux via et dux itinerantium*)
- „światłem usuwającym ciemności” (*lux expulsiva tenebrarum*)
- „światłem promieni rozchodzących się i przekazywanych” (*lux radiorum quorum diffusiva et communicativa*),
- „światłem będącym matką kolorów łaski” (*lux mater gratuita colorum*),
- „światłem będącym jasnością stworzeń” (*lux splendissima creaturarum*)
- „światłem będącym rozkoszą i pocieszeniem dla oka” (*lux delectatio et consolatio oculorum*).

Te siedem wymienionych przez Akwinatę określeń i opisów światła odnoszących się do Maryi należy odczytać w szerszym kontekście Tomaszowej egzegezy tekstów biblijnych tradycyjnie dotyczących Maryi, które zwłaszcza w pierwszej części *Lux orta* przytaczane są w obfitości. Jest to także istotne dla zauważenia spójności pomiędzy różnymi wymienionymi powyżej tytułami

⁶⁸ Cytaty, przy których nie podano przypisów, pochodzą z kazania *Lux orta* św. Tomasza z Akwinu. Tłumaczenie zostało oparte na wydaniu parmeńskim (Parmae 1869). Cytaty biblijne zostały zaczerpnięte z Biblii Tysiąclecia, chyba że kontekst bezpośredni nakazuje tłumaczenie wprost z Wulgaty.

maryjnymi, które harmonizują i wplatają się w jedną koncepcję właściwą dla tego kazania, a jest nią temat świętości Maryi. W ten sposób wszystkie tytuły maryjne odzwierciedlają ten właśnie temat Akwinaty, który jest kluczową kategorią dla święta Narodzenia Maryi.

Tutaj zaznacza się również cała „procedura egzegetyczna” systemu Tomaszowego, w której objawia się on jako wytrawny *magister in sacra pagina*. Akwinata wychodzi od tekstu biblijnego, interpretując go w kontekście przyjętych przez siebie znaczeń: przede wszystkim literalnego (*sensus litteralis*) i duchowego (*sensus spiritualis*), w którym można odnaleźć tkankę znaczenia alegorycznego (*sensus alegoricus*), moralnego (*sensus moralis*) i anagogicznego (*sensus anagogicus*). Tomasz odkrywa tutaj znaczenie duchowej tajemnicy światła, przyjmując jako punkt wyjścia raz zrozumienie tego, czym jest światło fizyczne, drugi raz zaś odnosząc je w sposób bardziej właściwy do tego, co duchowe. Jeżeli bowiem światło oznacza zawsze jakieś ukazanie się (*manifestationem*), to pierwszym „ukazaniem się” jest samo stworzenie świata przez Boga. Stworzenie świata to „ukazanie się Jego”, tzn. rzeczy i człowiek są poznawalne, bo zostały powołane do istnienia jako odbłask (*splendor*) i chwala (*gloria*) Boga. To więc sam Bóg jako Stwórca, będąc samą Światłością, obdarza swoje stworzenia światłem, inaczej nie tylko, że nie byłyby widoczne, ale w ogóle by nie istniały. Wątek ten, co prawda li tylko schematycznie, ale jest bazowy dla dalszych analiz maryjnych. Charakter świętości Maryi to „zrodzenie światłości”, czyli świata Bożego na ziemi, w momencie, kiedy panowały ciemności grzechu.

W znaczeniu duchowym (*sensus spiritualis*) Tomaszowej egzegezy ważną rolę odrywa „alegoria”: *sensus allegoricus*, a to oznacza odszukanie w Starym Testamencie figur i typu, które byłyby znakami oraz zapowiedziami tego, co dokonało się w Maryi, będącej przez swoje narodzenie niejako pierwszą reprezentantką Nowego Przymierza. Tutaj św. Tomasz przywołuje trzy niezmiernie ważne przykłady.

Pierwszy pochodzi z Rdz 32, 26: tu Anioł, stojący przy tronie Boga, a więc będący znakiem światła, walczy nocą z Jakubem i kieruje do niego w pewnym momencie następujące słowa: „puść mnie, bo już wschodzi jutrzienka” (*dimitte me: jam enim ascendit aurora*). Jakub, walcząc z Aniołem, pragnie w pewien sposób przytrzymać przy sobie Boże błogosławieństwo i łaskę. To właśnie ów wysłannik Boga, według Akwinaty, rozpoznaje wschód jutrzienki właśnie jako nadchodzące narodziny chwalebnej Dziewicy, a gdy mówi do Jakuba „puść mnie”, zdaje się sugerować, że to już nie on będzie pomocą dla Jakuba i nie w nim powinien pokładać swoją nadzieję, ale właśnie w „nowym świetle” błogosławionej Dziewicy. Jest to również znamienny symbol nadchodzącego końca czasu „nocy winy”, a nadejścia „dnia

łaski”. Tomasz za św. Bernardem z Clairvaux konstatuje: „gdy Ona [Maryja] jest obecna, uciekają ciemności i zaczyna się czas światła” (*si praesens est, tenebra fugant, et si praesens est, lux inchoatur*).

Drugi alegoryczny wątek pochodzi z Lb 24, 17: „wschodzi gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło”. Tomasz porównuje tutaj narodziny gwiazdy do Maryi, ponieważ w odniesieniu do Jej integralnego dziewictwa (przed, w czasie i po narodzinach Jezusa) „jak gwiazda emituje promienie bez szkody dla siebie, umniejszenia i uszczerbku” (*emittit sine sui corruptione et sine luminis diminutione et amissione*), „tak błogosławiona Dziewica zrodziła swego Syna bez przemocy i bez bycia pozbawioną w swoim ciele znaku dziewictwa” (*sic beata virgo filium suum genui sine violenta carnis apertione, et sine virginalitatis amissione*).

Trzeci *passus* alegorii dotyczy Iz 11, 1: „wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzenia”. „Zielona różdżka pnie się w kierunku nieba, co oznacza kontemplację błogosławionej Dziewicy, przekraczającą li tylko tę ziemską, tak iż posiadała ona serce wzniesione [ku Bogu] najwyżej ze wszystkich” (*Virga erecta est versus caelum: in quo signatur contemplatio beatae virginis, quae superavit ista terra et habuit cor elevatum ad superna*). Takie tłumaczenie tego fragmentu z proroka Izajasza jest doskonałym przykładem podziwu Akwinaty dla świętości Maryi.

Fragmenty te ukazują pełny wymiar sensu alegorycznego, którym posługuje się św. Tomasz, a nie ma on dużo wspólnego ze współczesnym podejściem do alegorii: dziś jest ona traktowana raczej jako odniesienia fikcyjne i oderwane. W egzegezie średniowiecznej chodzi o wiązanie i jedność dziedzictwa Starego Testamentu z Nowym.

W sensie duchowym Tomasz odkrywa też znaczenie moralne (*sensus moralis*) omawianych fragmentów Pisma Świętego. Przykładem tego może być Tomaszowa egzegeza fragmentu z Ewangelii św. Jana, umieszczona w kontekście tytułu Maryi jako „światła będącego drogą i przewodniczką dla początkujących”. Gdy Ewangelista św. Jan mówi: „Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła” (12, 35), Akwinata dostrzega w tym zdaniu wyjaśnienie moralne. Już samo słowo „chodźcie” oznacza wezwanie do postępowania w dobrym, porzucenie bezczynności, a wszystko na wzór błogosławionej Dziewicy, która jest „ścieżką prawych”, tzn. jest zawsze gotowa i czysta w religijnej posłudze samemu Bogu.

Czytając zaś fragment Syr 24, 24: „ja [jestem] matką pięknej miłości”, św. Tomasz sugeruje nadanie Maryi tytułu przysługującego światłu, które jest „matką kolorów”. Owo bycie światła właśnie takim upoważnia Akwinatę do nazwania Maryi „matką cnót” (*mater virtutum*) i jak światło „matką darmo

danych kolorów [wszelkich łask]” (*mater gratuita colorum*). W ten sposób także cnoty jawią się jakby „kolory łaski” w życiu Najświętszej Maryi Panny.

Tomasz nie zapomina jednak także o sensie anagogicznym (*sensus anagogicus*), tzn. odkrywaniu znaczenia ukazującego przyszlą szczęśliwość i chwałę nieba. Dla przykładu, w kontekście analizy światła i tytułu Maryi jako „rozkoszy i pocieszenia [ludzkich] oczu”, na bazie tekstu Est 2, 15 Akwinata powtórzy: „była bowiem dobrze ukształtowana i niewiarygodnie piękna, a w oczach wszystkich wydawała się łaskawa i miła” (*erat enim formosa valde et incredibili pulchritudine, et oculis omnium gatisa et amabilis videbatur*). Swoim stwierdzeniem sugeruje więc, że Maryja jest „błogosławioną Dziewicą dla wszystkich łaskawą i miłosierną” (*beata virgo omnibus est propitia et misericors*), sprowadzającą obfitość łask, o które Ją się prosi. Przykłady tych łask, wyliczone za św. Bernardem to: „uzdrowienie z choroby, pocieszenie w smutku, przebaczenie grzechów, łaska sprawiedliwości” (*eager curationem, tristis consolationem, peccator veniam, justus gratiam*).

Taki sposób procedowania jest jak najbardziej Tomaszowi właściwy tam, gdzie na warstwie literalnej tekstu wypracowana hermeneutyka refleksyjna, idąca ścieżką egzegezy scholastycznych znaczeń, prowadziła słuchacza do zakosztowania prawd Bożych. Przejście od fizyczności światła do jego jakości św. Tomasz transponuje w jakże głęboką warstwę duchową, napotykając zarówno sens alegoryczny, moralny (mimetyczny) i anagogiczny (eschatologiczny), które to oddają prawdziwe bogactwo ukrytych znaczeń. W ten sposób życie Maryi i figurę Maryi można interpretować jako obraz dziejącej się przemiany także u tych, którzy należą do mistycznego ciała, czyli Kościoła. Maryja jest bowiem, jak to było powiedziane, „drogą i przewodniczką początkujących” i jeszcze ciągle błądzących, tzn. chodzących w ciemności, jednakże zmierzających jej wzorem ku światłu chwały nieba.

2.5. Maryjny kontekst moralny: od światła naturalnego do światła łaski

Druga część kazania *Lux orta* poświęcona jest omówieniu wewnętrznej drogi zmierzającej ku świętości, tak aby osiągnąć stan „prawego serca” (*rectis corde*). Każdy chrześcijanin przebywa tę samą drogę, co Maryja. To także na niej światło naturalne, czyli to, co jest typowo ludzkie, zostało przeniknięte i przemienione światłem Bożym. Przeobrażenie pierwiastka ludzkiego przez Bożą moc i odniesienie do sfery nadprzyrodzonej nie dokonuje się jedynie w określonych punktach, w tych, w których człowiek niedomaga. Człowiek pod wpływem łaski staje się inny, nowy we wszystkim, ponieważ wymazane zostaje zło, ale zmiana dotyczy także tego, co jest w sposób naturalny dobre. Także w Maryi Jej dobro wymagało nowej zasady, aby osiągnąć niebywały

poziom swojej świętości, tak aby zostać Matką Boga. To tutaj i Maryję musiała dosięgnąć łaska odkupieńczego oczyszczenia Jej Syna.

Tomasz dokonuje swoich analiz na bazie Ps 96, 12, a odnosi je do „sprawiedliwych”, którzy z łaski pragną uczynić swój codzienny użytek. Przede wszystkim jego analizy obejmują zrozumienie nauki o *lumen naturale* i *lumen sopranaturale*. Maryja przekracza swoją jasnością wszelką światłość dostępną dla ludzi, a także jasność samych aniołów, chociaż oni również uczestniczą w świetle samego Boga. Maryja jest jednak tą, która posiada „pełnię łaski”, tzn. może czynić dobro i całkowicie uniknąć zła, być najdoskonalszą, w tym sensie, że światło łaski nadprzyrodzonej „przelewa się”, i to w pełni z duszy na ciało: jest „pełna łaski” (*gratia plena*). Jest ona wzorem i pomocą w naszym chrześcijańskim działaniu, które powinno podążać także Jej wewnętrzną drogą, która kończy się świętością. Droga ta z Maryją na czele, Ona jest *dux itinerantium* (przewodniczką początkujących), jak to było powiedziane w pierwszej części kazania, jawi się jako droga pełna jaśniejącego światła (*lux splendidissima*). Bóg daje nam Maryję jako pomoc i łaskę ukazującą możliwość takiego postępowania, które czyni człowieka prawym, sprawiedliwym i miłym Bogu. Chrześcijanin znajduje stosowne „wspomożenie” na drogę, a jest to *lux naturale* prawego rozumu, które jest regułą w dziele budowania każdej cnoty. Moc łaski, tak jak to widać u Maryi, owocuje świętością.

Część druga kazania to dokładny opis potrzebnych działań człowieka wybierającego się w drogę Maryi. Jeśli zrozumie się, że droga tego, co autentycznie ludzkie, jest spójna z drogą łaski, to odkryje się, że naprawa naszej natury (rany intelektu, rany woli i rany uczuć, a więc ran zadanych przez grzech pierworodny i nasze grzechy codzienne) jest możliwa dzięki pomocy Bożej. Człowiek, który odznacza się często niewiedzą i brakiem odniesienia do prawdy, może owocować łaską pojętności i wiedzy; dotknięty złośliwością, może dostąpić przemiany swoich decyzji i postępowania i stać się mocny; może przeobrazić także swoje uczucia, odchodząc od pożądlivosti. „Aby człowiek był doskonale prawym, potrzebna jest prawość światła wewnętrznego, mianowicie duszy, od strony intelektu. Po drugie, potrzebna jest prawość człowieka wewnętrznego od strony uczuć” (*quod homo sit perfecta rectus requiritur rectitudo luminis interioris, scilicet animae ex parte intellectus*). Stąd, idąc za św. Bernardem, Tomasz powtórzy, że „prawość stworzenia rozumnego polega na uzgodnieniu swej woli z wolą Bożą” (*rectitudo creaturae rationalis est conformare suam divinae voluntati*). Te słowa przywołują wszystko to, co Akwinata naucza w kwestii zdobywania „poprawnego spojrzenia”, czyli widzenia siebie, drugich i świata. Poprawne spojrzenie ruguje niepoprawność także w innych zmysłach w taki sposób, że wszystkie rzeczy smakują człowiekowi takimi, jakimi one są. „Poznanie najwyższej prawdy”,

czyli Boga, „naprawia intelekt” (rozum i wolę), a jego dobro i prawość rozprzestrzenia się na uczucia, mowy i wszelkie ludzkie poczynania. Tym samym prawość człowieka sprawiedliwego wewnątrz, w jego władzach intelektualnych, ale także zmysłowych sprawia, że jest on „zdrowy”, „wolny od błędów”, a tym samym jaśniejący w możliwości bycia coraz bardziej przemienianym przez łaskę. To bowiem łaska naprawia wyrządzone szkody przez grzechy i wady, staje się rękojmią także naszych właściwych chrześcijańskich czynów. Ciekawy wniosek zostaje tutaj wyprowadzony w kwestii braków tego, który kroczy drogą swojego życia i chce być prawym. Tomasz powie, że „niektórzy chwieją się na jednej nodze – to ci, którzy mają prawdziwą wiarę w intelekcie, lecz nienawiść dobra w sferze uczuć. Na dwóch nogach chwieją się ci, którzy błędzą niewiernością w intelekcie oraz nienawiścią dobra w sferze uczuć; albo ci, którzy są pewni siebie w czasie pomyślności i szemrzą w czasie przeciwności”. Podstawą jest zaufanie łasce, odrzucenie samowystarczalności i pychy własnej, to dzięki łasce jesteście bowiem zdolni do bycia prawymi i świętymi. Słowa Listu do Hebrajczyków: „proste czyńcie ślady nogami” (12, 13) stają się prawdziwym wezwaniem do kroczenia w świetle łaski Bożej.

To przejście do bycia człowiekiem prawym dokonuje się na wzór Maryi. Ona bowiem, będąc najświętszą ze wszystkich świętych, potrafiła przelać łaskę w każdy zakątek swojego wnętrza tak, iż nie było już w Niej żadnej zmarszczki ani skazy. Dlatego Maryja nazywana jest „pełną łaski”. Każdy pragnący praktykować cnoty chrześcijanin powinien brać z niej swój wzór i swoją siłę. Nic dziwnego, że Maryja jest „radością prawych”, błyszczy bowiem swoim światłem, wskazuje, jak należy żyć w bojaźni Bożej, lękać się nie tego, że możemy popaść w nicość ciemności piekła, ale tego, że możemy zanegować to, co jest nasze własne i naszym przeznaczeniem: życie w światłości Bożej.

2.6. Maryja jako wzór świętości i mocy działania łaski

Kazanie *Lux orta* należy oczywiście odczytywać w kontekście zarówno całości nauczania Tomaszowego o Maryi, jak i w kontekście wielkiego znaczenia mocy łaski w życiu chrześcijanina. To bowiem ta łaska zaowocowała świętością błogosławionej Dziewicy. Naukę kazania *Lux orta* potwierdzają słowa Akwinaty z „Sumy teologii”, chwalaące świętość Maryi: „Nie bez podstaw wierzymy bowiem, że Ta, która zrodziła «Jednorodzonego Syna Ojca pełnego łaski i prawdy» otrzymała przywilej łaski większy niż inni ludzie. Toteż czytamy, iż Anioł

rzekł do Niej: «Bądź pozdrowiona łaski pełna»⁶⁹. „Bóg przygotowuje ludzi powołanych do jakiegoś dzieła i kieruje nimi w ten sposób, by stali się zdolni do jego wykonania. Mówią o tym słowa: «On też uzdolnił nas, abyśmy stali się sługami Nowego Przymierza». Otóż powołał Bóg Najświętszą Pannę do tego, by stała się Matką Boga. Nie wolno przeto wątpić, że Bóg uzdolnił Ją do tego zadania swoją łaską, jak wiemy ze słów Anioła wyrzeczonych do Niej: «Znalazłaś łaskę u Boga, oto poczniesz» ...»⁷⁰. Bez wątpienia więc i każdemu innemu człowiekowi dana jest, jak Maryi, odpowiednia łaska dla wypełnienia woli Bożej i osiągnięcia królestwa wiecznej światłości.

VIA CHRISTI EST VIRGO BEATA
ST. THOMAS AQUINAS'S ELEMENTS OF MARIOLOGY

S u m m a r y

St. Thomas Aquinas's mariology is art of the considerations on Christ and His salvific mission. It constitutes, as it were, a natural introduction into the explanation of the mystery how the Son of God entered the world. Aquinas sees the mystery of the Mother of God in the context of Jesus Christ's mission. Thus St. Thomas Aquinas's Mariology is, as it were, a part of Christology. The relationship between Mary and Jesus is a key to understand His role in the history of salvation. In the teaching on Mary and Her role in the history of salvation, Aquinas emphasises several important elements. They are the following: 1. The true nature of Mary's divine motherhood (*Theotokos*). Mary is the true Mother of God because She is the Mother of the Person of the Son of God; 2. The special dimension of Her vocation that She carries out by Her privilege to be the „Mediatrice of graces”, and that in turn determines Her special role in the history of salvation; 3. The Trinitary dimension of Mary's mission. Mary collaborates (conducts a dialogue) with the Holy Trinity as it is best shown in the scene of the Annunciation, Cana of Galilee, Pentecost; 4. the holiness of Mary is understood by Aquinas as Her special (subjective) freedom from sin; 5. Mary's mediation which – according to St. Thomas – is a mediation of mercy, for it expresses Her concern and care for the good of others. This does not collide with the redemptive mediation of Jesus Christ, but accompanies it.

Translated by Jan Kłos

Słowa kluczowe: mariologia św. Tomasza z Akwinu, Boże macierzyństwo Maryi, pośrednictwo miłosierdzia, pośrednictwo macierzyńskie, świętość Maryi.

Key words: St. Thomas Aquinas's Mariology, Mary's Divine motherhood, mediation of mercy. Maternal mediation, holiness of Mary.

⁶⁹ S. Th., III, q. 27, a. 1c.

⁷⁰ S. Th., III, q. 27, a. 4c.