

SERGE-THOMAS BONINO OP

Božja pravičnost in usmiljenje po svetem Tomažu Akvinskem

Nerešljiva dialektika med rigoristi in laksisti – kako odmerjati strogost in popustljivost? – je nedvomno bolj stvar značaja kot teologije. To pa ne pomeni, da ne opozarja na težavnost, s katero tako v presoji kot v ravnanju izražamo dve na videz nezdružljivi resničnosti: pravičnost in usmiljenje. Gotovo smo zaradi kulturnega ozračja, ki ga vdihavamo, danes občutljivejši za subjektivne pogoje človeškega delovanja kot za njegove objektivne zahteve, pri čemer včasih z napačno popustljivostjo tvegamo zmanjšanje odgovornosti, s tem pa tudi moralnega dostojanstva oseb. Kakor koli že, sočutje uživa neskončno več naklonjenosti kot pravičnost, predvsem ko gre za kaznovalno pravičnost, ki je na splošno ne pojmuje več samo kot moralno dobro, temveč jo z vdanostjo sprejemamo kot nujno prisilo družbenega življenja. Vendar teologija išče druga merila, po katerih bi presojala razmerje med pravičnostjo in usmiljenjem. Ker je kristjan poklican k posnemanju nebeškega Očeta (prim. Mt 5,48), teolog v zadnji analizi to vprašanje skuša razjasniti z razmišljanjem o »moribus divinis« (o Božjih n raveh). Čudovita in protislovna povezava med usmiljenjem in pravičnostjo, ki jo najdemo v vseh Božjih delih – še posebno v velikonočni skrivnosti Jezusa Kristusa – v resnici nekoliko izraža skrivnost Boga v njem samem. Pri tem teološkem premišljevanju nam je Tomaž Akvinski neprekosljiv vodnik. V duhu njegovega učenja bomo najprej

Serge-Thomas Bonino, OP, se je rodil leta 1961 v Marseillesu. Doktoriral je iz filozofije in teologije in je avtor številnih prispevkov o svetem Tomažu Akvinskem in tomističnem izročilu. Je dekan filozofske fakultete Papeške univerze Angelicum v Rimu in tajnik Mednarodne teološke komisije. – Jasmina Rihar je prevedla njegov članek Justice et miséricorde de Dieu selon saint Thomas d'Aquin, v: Revue catholique internationale Communio zv. 41, št. 1 (2016) 39-48.

pogledali, kako se popolnost usmiljenja in pravičnosti analogno odraža v Bogu, in nato skušali razumeti, na kakšen način so »vse Gospodove steze dobrota in resnica« (prim. Ps 25,10).

1. Usmiljenje v Bogu

V splošni izkušnji, ki predstavlja nujno izhodišče vsakršnega premisleka o Božji skrivnosti, se usmiljenje najprej javlja v obliki čustva, ki je podobno pomilovanju. Jordan Saški je o svojem predhodniku svetem Dominiku zapisal, da je »bil duševno zelo uravnotežen človek, razen kadar ga je vznemirila kakšna nesreča in ga spodbudila k sočutju in usmiljenju« (*Libellus de principiiis Ordinis Praedicatorum*, št. 103). Usmiljenje je torej »nemir«, so-čutje (*sym-pathia*), ker zaradi njega trpljenje drugega občutimo kot svoje lastno. Usmiljenje najdemo tudi na ravni duhovnega čutenja. V takem primeru izvira iz moralne užalostenosti, ki se v nas zbudi, ko gledamo, kako zlo rušilno deluje v bližnjem, predvsem ko vidimo škodo greha, ki duhovnega človeka pahne v neskončno stisko, saj mu jemlje tisto srečo v Bogu, kateri je bilo bitje namenjeno. »Gospod, usmili se svojega ljudstva. Kaj se bo zgodilo z grešniki?« Tako je molil sveti Dominik (*Acta canonizationis*, št. 18). To duhovno gibanje in ponjem čustvo samo od nas zahtevata, da ju uravnavamo skladno z zahtevami zdravega razuma, kar pomeni, da je usmiljenje tudi pristna krepost (prim. *Summa theologiae* [= *Sum. theol.*], IIa-IIae, q. 30). Kljub vsemu se smisel usmiljenja ne izčrpa ne v čustvenem dožemanju niti v duhovnem nasprotovanju stiski bližnjega, ampak vključuje tudi voljo do takojšnje pomoči. »Ko se je Jezus izkrcal, je zagledal veliko množico. Zasmilili so se mu, ker so bili kakor ovce, ki nimajo pastirja, in jih je začel učiti mnogo stvari« (Mr 6,34).

Spoznanje, da je Bog nadvse usmiljen, je nesporno in hkrati osrednje dejstvo krščanskega razodetja, ki je pogosto izpričano že v Stari zavezi, a vrhunec doseže v življenju, učenju in delu Jezusa Kristusa. Z druge strani se smemo vprašati, v kakšnem smislu naj usmiljenje pripisujemo Bogu v njegovem bistvu? Kajti o Bogu,

ki je sprejel človeško naravo, evangelij nedvoumno govori, da je sočutje v vsej svoji čustveni in duhovni razsežnosti. Prav to pa je ena najpomembnejših lastnosti Jezusovega Srca.

Težava je v tem, da celotni pojem usmiljenja vključuje dejavno pomoč nesrečnim in razlog zanjo. Če po eni strani Bogu samoumevno pripisujemo odrešilno delovanje, to ne velja za njegov razlog. V njegovem primeru ne le, da usmiljenje ne more izhajati iz nekega čustva, tudi gibanje duhovnega čutenja, iz katerega usmiljenje očitno izvira, predpostavlja neko žalost ali trpljenje. Ker pa je Bog bivajoča Bit, čisti Dej, čisto Veselje, Boga v njem samem nikakor ne more prizadeti nikakršno zlo ali žalost. Bog torej ne more ne trpeti niti »so-trpeti« v pravem pomenu besede. Nedvomno je razprava o »trpljenju Boga« zelo zapletena in bi si morali vzeti več časa, da bi še bolje upravičili tomistični pogled. Angelski učitelj v našem primeru vsekakor sledi klasičnemu nauku, vsaj od svetega Avguščina naprej (prim. *Božja država*, IX, 5) in trdi, da »mora-mo usmiljenje v najvišji stopnji pripisati Bogu, vendar ne zaradi njegovega čustvenega vpliva (*affectum*), temveč zaradi njegovega učinka (*effectum*)« (*Sum. theol.*, Ia, q. 21, a. 3). Bog ne trpi skupaj z nesrečnikom, ampak (in morda prav zaradi tega) učinkovito deluje v njegov prid: »Ko Bogu pripisujemo usmiljenje, moramo to razumeti po božje, ko pa ga pripisujemo človeku, ga je treba razumeti po človeško. V človeku je usmiljenje takrat, ko sočustvuje z nesrečo drugega [...]. To pa ni možno v Bogu, kajti Bog ne pozna trpnosti in ne sočustvuje. Sočutje je namreč čustvo, pri katerem nase prevzemamo tuje trpljenje [...]. V Bogu je usmiljenje takrat, kadar iz vsake strani odstrani bedo, pri čemer bedo razumemo v širšem smislu pomanjkanja« (Tomaž Akvinski, *Komentar k 24. psalmu*).

Usmiljenje torej Bogu pripisujemo na osnovi analogije metaforične sorazmernosti: učinke Božjega delovanja na nesrečne lahko primerjamo z učinki dejanja človeka, v katerem se je vzbudilo usmiljenje: nesrečnim pomaga ne glede na zahteve po pravičnosti in odpravlja zlo, ki jih uničuje.

Ali je Božje usmiljenje samo (pobožna) metafora? Gotovo ne. Najprej moramo poudariti, da usmiljeno delovanje Boga Odreše-

nika izvira iz njegove ljubezni do ustvarjenih bitij, ki še zdaleč ni metaforična. Ko se Bog sreča z zlom, še posebno z grehom – se pravi, ko na njegovo ljubezen človek ne odgovori z ljubeznijo –, takrat Bog ne trpi, ker ne more trpeti, ampak ljubi. Tomaž nenehno ponavlja, da je ta ljubezen stvariteljska in obnavljajoča »ljubezen, ki v stvareh razliva in ustvarja dobroto« (*Sum. theol.*, Ia, q. 20, a. 2). Pri človeku se namreč ljubezen vselej poraja ob dobroti ljubljene osebe. Gre za soglašanje s privlačnostjo neke dobrine, ki v ljubljeni osebi že obstaja, šele nato sledi trdna odločenost, da to dobrino povečujemo. Dobrota tega, kar ljubimo, je torej pred ljubeznijo, podobno kot je vzrok pred posledico. Pri Bogu pa je ravno obrnjeno. Božja ljubezen do ustvarjenega bitja je popolnoma dejavna ljubezen, brez vsakršne trpnosti. Bog ne ljubi ustvarjenega bitja zato, ker bi bilo dobro, še preden jo je vzljubil. Dobrota je v tem primeru sad in znamenje ljubezni, s katero nas Bog ljubi: »Božje ljubezni ne poraja dobro, ki je v ustvarjenem bitju, kot velja za človeško ljubezen. Božja ljubezen v ustvarjenem bitju poraja dobro, kajti ljubiti pomeni želeti ljubljenemu dobro. Božja volja pa je vzrok vseh stvari: 'Gospod napravi vse, kar hoče' (Ps 134, 6)« (Tomaž Akvinski, *Komentar pisma Rimljanom*, 1. pogl., 4. predavanje).

Vpričo greha, s katerim sami sebe uničujemo, nas Bog onkraj zahtev stroge pravičnosti nenehno ponovno ustvarja in nas obnavlja s svojim odpuščanjem. Božja ljubezen ostane usmiljena ljubezen. Na ta način – in v to je imel Janez Pavel II. dober uvid – se usmiljenje kaže kot končni odgovor Boga na zlo. Je »ljubezen, ki se upira korenini zla v človeški zgodovini, grehu in smrti« (*Dives in misericordia*, št. 7).

Usmiljenje je torej vsaj eden od načinov Božje ljubezni. Lahko pa gremo še dlje in Bogu pripišemo usmiljenje v pravem pomenu besede. Če si pobljže pogledamo to vprašanje skupaj z velikim portugalskim tomistom iz 17. stoletja, Janezom od svetega Tomaža, usmiljenje kot formalni pojem ne vsebuje nepopolnosti. Z njegovimi besedami: »Zaradi formalnega predmeta usmiljenje vidi bedo in zlo bližnjega kot nekaj nevšečnega, kar je treba odpraviti in popraviti« (Janez od svetega Tomaža, *Cursus theologicus, In Iam partem*,

q. 20-21, disp. 26, a. 5). In če se ta »nevšečnost« zaradi zla, ki ga doživlja drugi in ki povzroča usmiljenje, pri človeku izraža v trpni obliki bolečine ali žalosti, se v Bogu izvršuje v edini skrajno dejavni obliki odločnega nasprotovanja zlu, ki nas uničuje. Zato smemo usmiljenje v svojem bistvenem pojmovanju formalno pripisovati Bogu. Izkaže se celo, da je to usmiljenje temelj Božje pravičnosti.

2. Pravičnost v Bogu

Po filozofski etiki je pravičnost krepost ali notranje razpoloženje, ki nas nagiba k temu, da vsakomur damo, kar mu gre v skladu z njegovo objektivno pravico. Zato (pošten) trgovec točno vrne denar in nesrečni šolar prizna stanje v svojem spričevalu. Od Aristotela naprej razlikujemo dve osnovni obliki pravičnosti (*Nikomahova etika* V, 5). Prva, izmenjevalna pravičnost ureja medsebojne odnose po načelu aritmetične enakosti. V Bogu zanjo ni prostora, saj pri odnosih med Bogom in njegovimi bitji ne gre za odnose med enakimi. Bogu nikoli ne moremo dati, česar od njega prej nismo prejeli.

Pri drugi, razdeljevalni pravičnosti odgovorni za neko skupnost dobrine razdeljuje sorazmerno v skladu z zaslugami posameznikov za skupno dobro. V najvišjem zastojnem dejanju, s katerim ustvarja in ureja veselje, Bog svobodno določa naravo vsakega bitja ter odnose med temi naravami. Pri tem ni odvisen od zahtev pravičnosti ustvarjenih bitij. Slednja ne morejo uveljavljati nikakršne pravice, nimajo predhodnih zaslug preprosto zato, ker pred stvarjenjem niso obstajala. Če govorimo o pravičnosti v dejanju stvarjenja, potem gre za pravičnost Boga v odnosu do Boga samega ne v smislu nujnosti, ampak v smislu ustreznosti. Bog izkaže svojo dobroto in potem deluje v skladu s tem, kar je v svoji modrosti in ljubezni določil.

Ko pa se je Bog enkrat odločil, da bo bitja svobodno priklical v bivanje, vsakega s svojo posebno naravo in vključenega v mrežo odnosov, potem mora spoštovati red, ki si ga je zamislil, želel in vzpostavil med stvarmi. Tako mora na primer ustvarjenim bitjem

dati sredstva, s katerimi bodo dosegali cilje, ki jih je sam zanje postavil. Vseeno je Božja »dolžnost« do svojih bitij drugotnega pomena in temelji na čisti zastonjskosti. Božja pravičnost je zvestoba lastni velikodušnosti, pri čemer se sholastična analiza na podlagi Aristotela ujema s svetopisemsko teologijo, po kateri Božja pravičnost označuje predvsem zvestobo Boga svojim obljubam, čeprav vključuje tudi vidike kaznovanja. V tem smislu vsebuje tudi usmiljenje navzgor in navzdol. Navzgor zato, ker je zaveza, s katero se Bog poveže s svojim ljudstvom, njegova zastonjska pobuda. Navzdol pa prav zaradi svoje pravičnosti, ki je zvestoba: zaradi nje je Bog usmiljen in odpušča grehe, s katerimi njegovo ljudstvo nenehno krši zavezo.

»Opravičenje brezbožneža«, se pravi dejanje, s katerim Bog v svojem usmiljenju grešnikovo srce vedno znova obrača k sebi, v redu nadnaravnega ima podobno vlogo kot stvarjenje. Je popolnoma zastonjsko, kajti po izvirnem grehu noben Adamov potomec ni vreden milosti odpuščanja niti se ne more sklicevati na kakršno koli pravico do odrešenja. »Torej ni odvisno od tistega, ki hoče, niti od tistega, ki teče, ampak od Boga, ki izkazuje usmiljenje« (Rim 9,16), ker je sebi dolžan biti zvest svoji nameri, da bo ljubil, čeprav bo tej ljubezni nasprotoval greh. Ko pa je človek ponovno deležen milosti in zaradi Božjega usmiljenja ponovno zmožen zaživeti in delovati kot Božji otrok, takrat je Bog sebi dolžan z večnim življenjem nagraditi zaslužna dejanja, ki jih pravični po milosti opravlja. S tem v bistvu samo krona svoje darove.

V odlomku Komentarja 24. psalma sveti Tomaž povzema učenje, ki pravičnost dokončno podreja usmiljenju: »V stvarjenju ne najdemo pojma pravičnosti, ampak pojem usmiljenja, kajti *niču ni nič dolžno (nihilum nihil debetur)*. Vendar pa je ustvarjenim stvarjem Bog dal, kar jim gre po pravi meri, v čemer se odraža Božja pravičnost. Enako velja za učinke milosti: opravičenje brezbožneža izhaja iz čistega usmiljenja. Šele potem, ko je človek vzpostavljen v milosti, Bog opravičenemu daje plačilo pravičnosti, saj daje po pravi meri. Iz tega torej izhaja, da je najprej usmiljenje, šele nato pravičnost.«

3. »Vse Gospodove steze so usmiljenje in resnica«

Popolno prvenstvo usmiljenja nad pravičnostjo svetemu Tomažu omogoča, da predlaga uravnoteženo rešitev klasičnega problema, ki ga predstavlja uskladitev pravičnosti in usmiljenja v Bogu. Lahko bi šli – sicer nezmotljivo – po liniji najmanjšega odpora in bi pravičnost in usmiljenje usklajevali po načelu, po katerem popolnosti sestavljajo enoto v svojem neustvarjenem Izviru, medtem ko se razlikujejo na ravni svojih ustvarjenih uresničitev. Žarki kroga se drug od drugega oddaljujejo sorazmerno s svojim skupnim oddaljevanjem od središča, vendar v središču spet sestavljajo enoto. Božje popolnosti se zaradi popolne preprostosti Boga v njem resnično poistovetijo, čeprav načina te združitve ne razumemo, ker gre za božji način.

Če je pravičnost in usmiljenje kljub vsemu mogoče povsem poistovetiti v Bogu, potem to pomeni, da si že na ravni ustvarjenega ne moreta biti popolnoma protislovni. Vendar se vsiljuje izbira: Ali pravičnost ali usmiljenje? Mar usmiljenje ni rahljanje (*relaxatio*) pravičnosti, oprostitev dolga (prim. *Sum. theol.*, Ia, q. 21, a. 3, arg. 2 in ad 2)? Bog ne more prekršiti svoje pravice, ne da bi pri tem zanikal samega sebe. Ko se sooča z grehom, ki žali njegovo objektivno pravico, da je ljubljen nad vsemi drugimi stvarmi, z grehom, ki kvari skupno dobro v moralnem redu, ki ga Bog sam zagotavlja, mora Bog v svoji pravičnosti zahtevati popravo. Če bi bil zaradi odpuščanja grešnik oproščen prestajanja kazni, s katero naj bi ponovno vzpostavil skupno dobro v oškodovanem moralnem redu, bi to pomenilo zanikanje pravičnosti. Na to sveti Tomaž odgovarja, da Božje usmiljenje nikdar ne deluje v nasprotju (*contra*) s svojo pravičnostjo, ampak jo vedno presega (*supra*). V resnici sta odpuščanje greha in oprostitev kazni izključno v rokah razžaljene osebe. Nihče ne more odpustiti namesto nje. Poleg tega greh ne rani le oškodovanca, ampak celotno moralno skupnost, ki ji pripadata tako tisti, ki je žalil, kot razžaljenec. Greh vnaša v skupnost hud objektivni nered, zato ima skupnost dolžnost, da krivca kaznuje, četudi bi oškodovana oseba na individualni ravni greh odpustila

(glej *Sum. theol.*, *IIa-IIae*, q. 67, a. 4). Ali Agça zato upravičeno ni bil izpuščen iz zapora isti dan, ko mu je Janez Pavel II. odpustil.

Toda Bog je Bog. Ni le eden od delov moralne skupnosti, ampak je njeno počelo. Iz tega ne izhaja le, da je konec koncev vsako kršenje moralnega reda žaljenje Boga, ampak tudi, da edino Bog lahko odpusti grehe, ne da bi za to zahteval popravo, ker ga od zgoraj ne omejuje nikakršen zakon. (glej *Sum. theol.*, *IIIa*, q. 46, a. 2, ad 3). Božje odpuščanje tako nikoli ne oškoduje pravičnosti.

Božje usmiljenje ni v protislovju s pravičnostjo, ampak jo celo dopolnjuje, kolikor se kaže bolj temeljno kakor pravičnost. V sklepu 4. člena 21. vprašanja 1. dela, v katerem Tomaž Akvinski pritrjuje vrstici, po kateri so »vse Gospodove steze usmiljenje in resnica [= zvestoba, pravičnost]« (Ps 25,10), to stori v štirih stopnjah. *Prvič*, sveti Tomaž pojasni, da usmiljenje razume v širšem smislu: iz usmiljenja izhaja vsako dejanje, s katerim Bog odpravlja neko »pomanjkanje (*defectus*)«, tako da imamo stvarjenje lahko za delo usmiljenja, in sicer najbolj obsežno. *Drugič*, Tomaž razlaga, da so vsa Božja dejanja pravična, bodisi ker ustrezajo temu, kar je Bog dolžan svoji modrosti in dobroti, bodisi ker ustrezajo temu, kar smo (pogojno) dolžni njegovim ustvarjenim bitjem. *Tretjič*, sveti Tomaž trdi: če so Božja dela pravična, so nujno tudi usmiljena, ker pravičnost vselej predpostavlja usmiljenje in je v njem tudi utemeljena. Pravice, ki jih imajo ustvarjena bitja, končno izhajajo iz zastonske ljubezni Boga, in sicer tako, da pravičnost v Božjem smislu pomeni življenje, ki je skladno z njegovo logiko ljubezni. Božja dobrota, ki je končni povod za stvarjenje, je torej prva korenina (*prima radix*) vsega Božjega delovanja do svojih bitij. Prvi vzrok odzvanja v dejanju drugotnih vzrokov. Usmiljena ljubezen je torej v temelju vseh Božjih del. Še več, *četrtič*, po Tomaževi trditvi v *Liber de causis* je dejanje prvega vzroka zaradi svoje radikalnosti – ker posodablja vzročnost drugega vzroka in dosega sam izvor biti učinka – močnejše od dejanja drugega vzroka in pusti močnejši pečat. Zato v Božjih delih pravičnost z vseh strani preplavlja usmiljenje.

Tako se usmiljenje kaže kot »najbolj čudovit pridevek Stvarnika in Odrešenika« (Janez Pavel II, *Dives in misericordia*, 13), temeljna

Božja lastnost v odnosu Stvarnika do svojih ustvarjenih bitij. Akvinski vztrajno ponavlja, da je »izkazovanje usmiljenja Bogu lastno« (Sum. theol., IIa-IIae, q. 30, a. 4), na kar kaže tudi glavna mašna prošnja 26. navadne nedelje: »Bog, svojo vsemogočnost razodevaš predvsem s prizanašanjem in usmiljenjem (*Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*)«... Ob vrstici Mdr 11,23: »Vendar si z vsemi usmiljen, ker moreš vse,« sveti Tomaž navaja tri razloge, zakaj je usmiljenje najvišja oblika Božje vsemogočnosti oziroma njegove stvariteljske moči:

»Božja vsemogočnost se kaže predvsem v odpuščanju in izkazovanju usmiljenja. [*Prvi razlog: moč odpuščanja pripada samo Prvemu vzroku*], ker se v tem kaže, da je Bog najmočnejši, saj svobodno odpušča grehe. Kdor je namreč podvržen zakonom nekoga višjega, ta ne more svobodno odpuščati grehov.

[*Drugi razlog: smoter tako vsemogočnosti kot usmiljenja je, da so ustvarjena bitja lahko deležna Božje dobrote.*] Z odpuščanjem in izkazovanjem usmiljenja Bog ljudem tudi omogoča, da so deležni neskončnega dobrega, kar je poslednji učinek Božje moči.

[*Tretji razlog: tako usmiljenje kot vsemogočnost posegata v stvarjenje, kar je počelo vseh drugih Božjih del.*] Ker [...] je posledica Božjega usmiljenja temelj vseh drugih Božjih del, nikomur nihče ni nič dolžan, razen seveda tistega, kar mu je Bog v začetku zastonj podaril. Božja vsemogočnost pa se kaže predvsem v tem, da ji pripada prva vzpostavitev vseh dobrin« (Sum. theol., Ia, q. 25, a. 3, ad 3).

V luči nauka o tem, kako je pravičnost podrejena usmiljenju, sveti Tomaž ocenjuje določene načine izražanja, po katerih bi lahko sklepali, da se Božja dela ustrezno delijo na dela pravičnosti na eni in dela usmiljenja na drugi strani. Tako sveti Pavel spreobrnjenje Judov pripisuje Božji pravičnosti (zvestoba zavezi), spreobrnjenje poganov pa Božjemu usmiljenju: »Pravim namreč, da je Kristus postal služabnik obreze zaradi Božje resnice in je zato uresničil obljube, dane očakom, medtem ko narodi slavijo Boga zaradi usmiljenja.« (Rim, 15,8-9). Vendar sveti Tomaž pravi: »S tem, ko

apostol poziv Judom pripisuje Božji resnici, ne izključuje usmiljenja, kajti apostol sam – sin judovskih staršev – pravi, da se ga je Bog usmilil (1 Tim 1,13). In to, da je Bog dal obljube očakom glede njihovega potomstva, je bilo usmiljenje. Ko poziv poganom pripisuje Božjemu usmiljenju, Pavel ne izključuje popolnoma Božje resnice, saj je zaradi slednje Bog izpolnil svoj načrt, da bo pogane odrešil, kar po svetem Pavlu predstavlja skrivnostni načrt, ki je bil od vekov skrit v Bogu' (Ef 3,9). Kljub vsemu v poklicanosti Judov zaradi izpolnitve obljub najdemo drugačno obliko resnice kot v poklicanosti poganov, ki niso prejeli obljub« (*Komentar pisma Rimljanom*, 15. pogl. 1. predavanje).

Podobno se zdi, da moramo opravičenje brezbožneža pripisovati izključno usmiljenju, medtem ko naj bi obsodba grešnika izhajala izključno iz pravičnosti. Vendar gre tudi tukaj za različna poudarka znotraj Božjega dejanja, ki je nedeljivo usmiljeno in pravično. Zdi se, kot da grešnikova kazen izhaja samo iz povračilne pravičnosti, vendar sveti Tomaž brez oklevanja trdi, da Bog v svojem usmiljenju grešnikov nikdar ne kaznuje toliko, kolikor bi si zaslužili. Usmiljenje, ki se v polnosti odraža v opravičenju grešnika, pa ne izključuje določene pravičnosti, ki se zgodi znotraj milostnega procesa opravičenja: »Pravičnost se v opravičenju brezbožneža odraža v tem, ko Bog odpušča njegove grehe zaradi ljubezni, ki jo je On sam poprej milostno vlil vanj. Tako na primer beremo o Mariji Magdaleni: 'Odpuščeni so njeni mnogi grehi, ker je močno ljubila' [Lk 7,47]« (*Sum. theol.*, Ia, q. 21, a. 4, ad 1).

Zato ni čudno, da je pojmovanje razmerja med usmiljenjem in pravičnostjo v osrčju Tomaževe soteriologije (=nauka o odrešenju). Sveti Tomaž se distancira od *Cur Deus homo* svetega Anzelma in njegovih »nujnih razlogov« ter meni, da Kristusovo trpljenje ni bil nujni pogoj *sine qua non* za odpuščanje naših grehov. Bog bi v svojem usmiljenju lahko brez krivice kar odpustil greh. Če se je Bog torej svobodno odločil, da nas bo odrešil po Kristusovem trpljenju, je to iz modrostnih razlogov, med katerimi ni bil najmanjši ta, da tak način osvoboditve od greha v ospredje postavlja človekovo dostojanstvo. Po Kristusu in v Kristusu je namreč človeku omogočeno,

da pravično sodeluje pri svojem odrešenju. Pri tem pa »zadoščenje« v pravici, ki ga človek Bogu podarja, še zdaleč ni pogoj za njegovo odpuščanje, ampak je njegov sad. Tudi v tem vrhuncu si usmiljenje podreja pravičnost: »Da Kristusovo trpljenje človeka osvobaja, ustreza tako Božjemu usmiljenju kot tudi pravičnosti. Pravičnosti zato, ker je s svojim trpljenjem Kristus zadostil za grehe človeškega rodu, tako da je bil človek osvobojen po Kristusovi pravičnosti. Usmiljenju pa zato, ker je Bog, ko je videl, da človek ne more sam zadostiti za grehe vsega človeštva [...], daroval svojega Sina, da bi zanje zadostil, kot je pisano (Rim 3,24): 'Opravičeni pa so zastonj po njegovi milosti, prek odkupitve v Kristusu Jezusu. Njega je Bog javno določil, da bi bil s svojo krvjo orodje sprave, h kateri prideš po veri.' Takšno usmiljenje je bilo večje, kot če bi odpustil grehe brez zadoščenja. Tudi v Pismu Efežanom (Ef, 2,4-5) je pisano: »Toda Bog, ki je bogat v usmiljenju, nas je zaradi velike ljubezni, s katero nas je vzljubil, čeprav smo bili zaradi prestopkov mrtvi, skupaj s Kristusom oživil« (*Sum. theol.*, IIIa, q. 46, a. 1, ad 3).