Artur Andrzejuk

TOMASZ Z AKWINU
jako teolog

TOMASZ Z AKWINU
jako teolog

◆

Artur Andrzejuk

TOMASZ Z AKWINU
jako teolog

Tom I: teologia trynitarna i chrystologia

Warszawa 2022

Artur Andrzejuk
Tomasz z Akwinu jako teolog
tom pierwszy: *Teologia trynitarna i chrystologia*

Imprimatur: Za zgodą Kurii Biskupiej Warszawsko-Praskiej
z dnia 27.09.2022 r. Nr 1522(K)2022.

Recenzenci:
ks. bp prof. dr hab. Ignacy Dec
ks. prof. dr hab. Piotr Roszak

Projekt okładki:
dr hab. Mieczysław Knut

Opracowanie graficzne, skład i łamanie:
Maciej Głowacki

Redakcja językowa:
Elżbieta Pachciarek

© Copyright by Artur Andrzejuk
© Copyright for this edition by Naukowe Towarzystwo Tomistyczne, Warszawa 2022

ISBN 978-83-959055-8-2

Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

NAUKOWE TOWARZYSTWO TOMISTYCZNE
Wydanie pierwsze
WARSZAWA 2022

Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur.

Niezbędne było do zbawienia człowieka, aby oprócz dyscyplin filozoficznych, które są zgłębiane przez ludzki rozum, istniała pewna nauka zgodna z Bożym objawieniem.

Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1, co.

Pamięci Pani Profesor Marii Janik-Czachor

Spis treści

1. Teologii tomistycznej portret własny 9
2. Objawienie chrześcijańskie 23
3. Bóg – podmiot teologii 31
4. Poznawanie i nazywanie Boga 39
5. Wiedza Boga 47
6. Wola i miłość Boga 57
7. Opatrzność Boża 65
8. Dogmat trynitarny 73
9. Terminologia trynitarna św. Tomasza 83
10. Jedność Boga i troistość Osób Boskich 89
11. Bóg Ojciec 95
12. Syn Boży 99
13. Duch Święty 105
14. Stworzenie świata 111
15. Aniołowie 121
16. Organizm nadprzyrodzony 131
17. Dogmat chrystologiczny 141
18. Wcielenie Syna Bożego 151
19. Chrystus – Bóg-człowiek 163
20. Chrystus jako niebianin i pielgrzym 167
21. Misja Jezusa Chrystusa 171
22. Mariologia św. Tomasza 177

1. Teologii tomistycznej portret własny

W książce proponujemy zapoznanie się z teologią św. Tomasza z Akwinu w taki sposób, w jaki on sam przedstawia ją w swoim głównym dziele – *Summa Theologiae* (*Summa teologii*)[1].

intelektualizm tomistyczny

Już na wstępie trzeba powiedzieć, że teologia św. Tomasza jest wyrazem intelektualizmu tomistycznego, który polega na wysiłku maksymalnego zrozumienia objawienia Bożego, czyli zrozumienia Boga, oraz tego, co Bóg mówi do człowieka, i tego, czego Bóg od człowieka chce. Można wobec tego powiedzieć, że teologia św. Tomasza jest pewną kwintesencją owego poszukiwania zrozumienia przez wiarę, o którym mówił św. Anzelm z Canterbury w XI wieku, a które stało się początkiem scholastyki, pojmowanej jako intelektualny wysiłek zrozumienia wiary. Anzelm bowiem twierdzi, że nasza wiara jest tego typu, że poszukuje, a wręcz domaga się zrozumienia (*fides quaerens intellectum*).

Dla św. Tomasza badanie wiary, rozumienie wiary, korzystanie z rozumu w sprawach wiary jest w przypadku człowieka czymś naturalnym i jako takie nie może być traktowane jako działanie bezsensowne czy niewłaściwe, bo wszystko, co

[1] Główne dzieło teologiczne św. Tomasza występuje pod łacińskim tytułem *Summa Theologiae* (*Summa teologii*) lub *Summa Theologica* (*Summa teologiczna*). Bardziej poprawny jest tytuł pierwszy, ale wiele szczególnie starszych wydań nosi drugi z tytułów i wobec tego jest on także stosowany. Nosi go na przykład jedyny pełny polski przekład dzieła Akwinaty, wydawany przez londyński Veritas w latach 1962–1986 (ostatni tom, *Słownik terminów*, w moim opracowaniu, wyszedł w Londynie i Warszawie w 1998 roku). Można też skorzystać ze *Skrótu Sumy teologicznej*, dokonanego przez jednego z tłumaczy, Feliksa W. Bednarskiego, który zasadniczo opierał się na przekładzie londyńskim, lecz niekiedy korygował zastosowaną terminologię polską: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, oprac. F. W. Bednarski, Warszawa 2000. Trzeba dodać, że omawiane tutaj początkowe kwestie *Summa Theologiae*, a także *Traktat o Trójcy Świętej* mają kilka różnych polskich przekładów.

wypływa z natury, jest w pewien sposób ukierunkowane na właściwy cel przez Stwórcę natury, czyli przez Boga.

Tomasz rozpoczyna swoje rozważania teologiczne od pewnego, jakby się dzisiaj powiedziało, metodologicznego wprowadzenia do teologii (i stąd tytuł tego rozdziału: *Teologii tomistycznej portret własny*)[2].

Tomaszowe określenia teologii

Na samym początku trzeba zwrócić uwagę na terminologię, jakiej używa Tomasz. Można bowiem powiedzieć, że ten jego monumentalny podręcznik upowszechnił rozumienie teologii jako nauki opartej na danych objawienia Bożego i sam Tomasz używa w takim znaczeniu terminu teologia. Ale też chętnie, szczególnie na początku *Summy*, tę naukę wypływającą z objawienia Bożego po prostu określa jako nauka święta (*sacra doctrina*), gdyż buduje się ona na Piśmie Świętym (czyli *sacra scriptura*). Oczywiście tym, co z Pisma Świętego, czyli z objawienia Bożego, stanowi punkt wyjścia teologii są artykuły wiary. Stanowią one jakby fundament teologii, która z tego powodu nazywana jest nauką świętą[3]. Dzisiaj słowem teologia wprost określamy to, czym dla św. Tomasza była nauka święta, czyli nauka, która wywodzi się z objawienia Bożego, a której punktami wyjścia, pryncypiami, zasadami, czy jak się niekiedy mówi, założeniami, są artykuły wiary, nazywane dziś dogmatami.

konieczność teologii

Tomasz to metodologiczne usytuowanie teologii w rodzinie nauk rozpoczyna od dzisiaj dość zaskakującego pytania sformułowanego z pozycji filozoficznych. Akwinata bowiem uważa, że filozofia, czyli poznanie naturalne, jest fundamentem po-

[2] Zagadnieniom tym poświęcona jest pierwsza kwestia *Summy teologii*.

[3] Święty Tomasz jeszcze czasami używa określenia *theologia* w znaczeniu etymologicznym, mianowicie że jest to nauka o Bogu, i jako taka może być zarówno nauką filozoficzną jako część filozofii pierwszej, czyli metafizyki (dziś teodycea) jak i objawioną nauką o Bogu, i wtedy należy do nauki świętej (teologia w dzisiejszym znaczeniu).

znania w ogóle, a więc także poznania teologicznego i można nawet powiedzieć, że to poznanie teologiczne jest dla niego swoiście nabudowane na poznaniu filozoficznym. Wobec tego pierwsza kwestia, jaką stawia Tomasz w *Summie teologii*, jest następująca: Czy poza naukami filozoficznymi potrzebna jest teologia?[4] Czy w ogóle potrzebne jest objawienie, czyli to, żeby Bóg coś człowiekowi oznajmiał, ponad to, co człowiek może sam poznać. Tomasz odpowiada, że było to potrzebne dlatego, iż Bóg w swoim objawieniu określa cel człowieka, informuje o tym celu człowieka, bo do tych informacji, do takiej tezy, że to sam Bóg i wspólnota z Bogiem jest celem ludzkiej egzystencji człowiek by sam nie doszedł, o tym musiał powiedzieć Bóg, ponieważ to była inicjatywa Boża. Co więcej, Tomasz mówi, że Bóg w swoim objawieniu informuje o wielu takich rzeczach, które możemy poznać z filozofii, czyli do których możemy dojść za pomocą naturalnego rozumu, ale objawiając te sprawy Bóg potwierdza je swoim autorytetem, upewnia nas o nich. Tak ma się sprawa np. z kwestią ojcostwa Boga wobec stworzenia. Gdyby człowiek sam dochodził do tych zagadnień, to po pierwsze byłoby to udziałem nielicznych wykształconych, a ponadto mogłoby się pojawić wiele błędów, które człowiek w swoim poznaniu naukowym popełnia. Tymczasem chodziło o rzeczy ważne: cel życia człowieka. Bóg chciał, żeby te sprawy były pewne i jasne, wobec czego sam wkracza tu i potwierdza to swoim autorytetem.

teologia a filozofia

Na podstawie tego ustalenia możemy wskazać na cechy charakterystyczne teologii i to, co odróżnia ją od innych nauk, szczególnie od filozofii. Wzajemne zależności tych dwóch nauk można zobrazować na prostym schemacie:

[4] *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1.

Pewne rzeczy o Bogu (i to wcale nie tak mało) wiemy z filozofii. Tę wiedzę wzbogaca sam Bóg, dodatkowo informując o sobie, a przede wszystkim o relacjach, jakie łączą Go z człowiekiem. Natomiast pewne rzeczy, o których mówi Bóg w swoim objawieniu, wiemy także z filozofii, i to właśnie jest ten obszar wspólny wiedzy filozoficznej i teologicznej. Dopowiedzmy tylko jeszcze, że rzeczy przez Boga objawione, które rozważamy w teologii, Tomasz określa jako *revelabilia* (czyli właśnie „rzeczy objawione"), natomiast to, co możemy poznać sami i co sami wypracowaliśmy, nazywamy *intelligibilia* („rzeczy zrozumiane"). Na podstawie tego możemy już precyzyjniej określić różnice między filozofią i teologią. Nie różni ich bowiem tak zwany przedmiot materialny, czyli to, czym zajmują się jako nauki. Ich „materia" może być taka sama, na przykład Bóg. Różnica jest zaś taka, że filozofia mówi o swoim przedmiocie (czyli na przykład o Bogu) z punktu widzenia naturalnego ludzkiego poznania, natomiast teologia omawia swój przedmiot, czyli także na przykład Boga, z punktu widzenia objawienia Bożego. W związku z tym te dwie nauki nie różnią się przedmiotem materialnym, natomiast różnią się sposobem ujęcia tego przedmiotu, argumentacją, czy – jak się mówi w metodologii – aspektem. Święty Tomasz nazywa to przedmiotem formalnym. A zatem przedmiotem formalnym filozofii jest właśnie poznanie naturalne, natomiast przedmiotem formalnym teologii jest objawienie Boże. Wynika z tego, że te

dwie nauki, nawet głosząc te same tezy (bo tak się zdarza), różnią się argumentacją: filozofia argumentuje rozumowo, na przykład wskazując na przyczyny lub konsekwencje, natomiast teologia argumentuje wskazując na słowo Boże, czyli na objawienie Boże. Rozstrzyga więc w teologii argument objawiony: tak powiedział Bóg. To właśnie widzenie wszystkiego przez pryzmat objawienia Bożego, a można by nawet powiedzieć oczami Boga, stanowi o charakterystyce teologii. Co więcej, Tomasz mówi, że ten pryzmat objawienia Bożego powoduje, że teologia jest nauką jednolitą, mimo że zajmuje się zarówno sprawami teoretycznymi, jak i praktycznymi, co w przypadku filozofii powoduje jej podział na filozofię praktyczną i teoretyczną. Teologii jednak jedność nadaje to Boże spojrzenie na wszystkie sprawy, zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. Z tego punktu widzenia Bóg może być nazwany podmiotem teologii.

teoretyczny i praktyczny aspekt teologii

Tomasz, podejmując ten temat, zastanawia się zresztą czy teologia jest nauką praktyczną, czy teoretyczną[5]. Przychyla się do poglądu, że jest taka i taka, jednakże sądzi, że przeważa w niej element teoretyczny, czyli nauka o Bogu (dziś: dogmatyka), nad elementem praktycznym, czyli nad nauką moralną (teologią moralną). Jednakże w teologii te dwa aspekty są zjednoczone i swoisty teoretyczno-praktyczny charakter stanowi o pewnej doskonałości teologii, bo pod tym względem teologia przewyższa inne nauki i to ją zbliża do mądrości[6]. Oczywiście Tomasz dodaje, że ta wzniosłość teologii wynika głównie z innych powodów. Po pierwsze stąd, że podmiotem teologii jest Bóg i pewność teologii płynie właśnie z objawienia Bożego, czyli z tego, co Bóg powiedział, i wobec tego ta pewność ustaleń teologii przekracza pewność, którą uzyskujemy w innych naukach. Po drugie z ce-

[5] *Summa Theologiae,* I, q. 1, a. 4.
[6] *Summa Theologiae,* I, q. 1, a. 5 i 6.

lu teologii: jest nim doprowadzenie nas do wspólnoty z Bogiem, do oglądania Boga twarzą w twarz, co jest właściwie pierwszym, najważniejszym, najwyższym celem życia człowieka. Temu celowi służy teologia i wobec tego przewyższa ona inne nauki, których cele są mniej wzniosłe czy mniej ostateczne.

naukowy charakter teologii

Kolejnym tematem, który św. Tomasz podejmuje, jest naukowy charakter tak rozumianej teologii[7]. Dla Tomasza naukowy charakter zarówno teologii, jak i każdej zresztą dyscypliny wiedzy, polega na tym, że mają one jakieś znane same przez się i niepodważalne punkty wyjścia. W filozofii są to tak zwane pierwsze zasady (czyli *principia per se nota*), nazywane niekiedy założeniami. Otóż dla teologii tymi punktami wyjścia są artykuły wiary, zasady wiary. Tu może pojawić się wątpliwość co do naukowości teologii, wynikająca z faktu, że skoro jej punktami wyjścia są zasady wiary, to znaczy teologia bazuje na uwierzeniu, a nie na poznaniu, tymczasem nauki mają swe źródło w poznaniu. Tomasz, chcąc to wyjaśnić, zwraca uwagę, że wśród nauk są takie, które mają własny punkt wyjścia, czyli te punkty wyjścia czy założenia należą swoiście do nich samych, na przykład matematyka jest taką nauką. Ale są też nauki, które opierają się na zasadach innych nauk. Tomasz daje tu przykład optyki, która opiera się na zasadach geometrii. Otóż można powiedzieć, że optyka wierzy w zasady geometrii i przyjmuje je bez dowodu. W taki sam sposób teologia wierzy w zasady wiary podane w objawieniu Bożym. Wobec tego teologia jest takim typem nauki, której zasady pochodzą skądinąd. W tym wypadku te zasady czy punkty wyjścia pochodzą z objawienia Bożego i wobec tego argumentowanie w teologii, wnioskowanie w teologii polega na odwoływaniu się do objawionych artykułów wiary. Tomasz podkreśla, że teologia nie wykazuje prawdziwości artykułów wiary,

[7] *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2.

ale przyjmuje je na mocy objawienia Bożego, czyli można powiedzieć, że podmiotowym fundamentem teologii jest po prostu wiara w objawienie Boże.

rola autorytetów w teologii

Kolejny temat, jaki nieodłączenie wiąże się z teologią, to pytanie o rolę autorytetów w teologii[8]. Skoro bowiem cała teologia i jej naukowy charakter oraz wszystkie jej tezy opierają się na wierze, która jest przyjęciem pewnych danych, mianowicie artykułów wiary, na zasadzie zaufania do prawdomówności Boga, to oznacza, że autorytet Boga jest fundamentem teologii. Jest on, według Tomasza, zawarty w kanonicznych księgach Pisma Świętego zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Wszelkie inne autorytety, na przykład świętych i uczonych, ale także filozofów, są pomocnicze. Wynika z tego, że autorytet wielkich teologów, autorytet wielkich świętych przyjmujemy na zasadzie, że udało im się jakąś prawdę poznać, zgłębić, zrozumieć, że interesuje nas to ich rozumienie i ich stanowisko, interesuje nas ich nauczanie. Teologia odnosi się do tego z pewnym szacunkiem, ale nie jest to absolutnie równoznaczne z autorytetem Boga zawartym w objawieniu Bożym.

antropologiczna perspektywa teologii tomistycznej

Trzeba zwrócić uwagę na dwie cechy teologii średniowiecznej. Otóż immanentną jej częścią była filozofia, ponieważ teologia ta była wysiłkiem intelektualnego zrozumienia wiary. Tym wysiłkiem kieruje filozofia i dlatego Étienne Gilson mógł powiedzieć, że średniowieczni teologowie byli filozofami dlatego, że byli teologami[9]. Na tym tle teologia św. Tomasza wyróżnia się jeszcze czymś dodatkowo, mianowicie nachyleniem antropologicznym. Akwinata podpisałby się pod stwierdzeniem, że teologia ma być bardziej Bożą wizją człowieka niż ludzką wizją Boga. Oczywiście Bóg jest najważniejszym przedmiotem zaintereso-

[8] *Summa Theologiae,* I, q. 1, a. 8, ad 2.

[9] É. Gilson, *Badania historyczne i przyszłość scholastyki*, tłum. M. Zembrzuski, „Rocznik Tomistyczny" 1 (2012), s. 219-226.

wań teologii i najważniejszą osobą, o której mówi, ale ponieważ teologia jest dla człowieka, a nie dla Boga, przeto to człowiek jest, jeśli tak można powiedzieć, najdokładniej studiowanym obiektem teologii, najdokładniej badaną jej materią. *Summa teologii*, monumentalny podręcznik św. Tomasza, niemal połowę swej treści poświęca człowiekowi. Z tego wprost wynika kolejny temat, o którym wspominano, mianowicie rola rozumu w teologii – bo teologia jest nauką, a nauki uprawiamy za pomocą naszego rozumu. Święty Tomasz podkreśla, że teologia, a co za tym idzie rozum ludzki, nie udowadnia prawdziwości objawienia, a samo objawienie polega na tym, że Bóg nam przekazuje rzeczy, o których nie jesteśmy w stanie sami się dowiedzieć. Mówi się w tym kontekście o tajemnicy wiary, czyli o czymś, czego sami nie moglibyśmy odkryć. Dlatego bez sensu byłoby w tej sytuacji jakieś intelektualne udowadnianie artykułów wiary, ale to, co możemy, to je zrozumieć i uzasadnić ich sensowność, wykazać ich racjonalność[10].

teologia a inne nauki

Na tym tle Tomasz podejmuje problem roli filozofii w teologii (dzisiaj by się dodało też: innych nauk). Otóż teologia sięga po filozofię i inne nauki, ale nie z jakiejś wewnętrznej konieczności, tylko ze względu na nas. Filozofia bowiem jest nauką, która jest po prostu używaniem rozumu, a objawienie także musimy zrozumieć, musimy je pojąć intelektualnie. W tej sytuacji filozofia jest czymś dla nas ludzi niezbędnym, natomiast teologia jako taka mogłaby się bez filozofii obejść. Tomasz dodaje, że teologia korzysta z filozofii jak z nauki pomocniczej w podobny sposób, jak na przykład architektura posługuje się technologią materiałową[11].

wiara a teologia

Badanie artykułów wiary jako przedmiotu teologii jest możliwe dopiero wtedy, gdy je przyjmiemy na mocy zaufania do

[10] *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, co.
[11] *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 5, ad 2.

prawdomówności Boga. I dopiero wtedy, na podstawie objawienia Bożego rozum czegoś poszukuje, coś interpretuje, coś odkrywa, coś ujawnia, coś uzasadnia. Tomasz podkreśla, że takie badania intelektualne nie zmniejszają zasługi wiary (jak się niektórym wydawało), ponieważ u podstaw teologii jest zaufanie Bogu, które stanowi istotę wiary. Zrozumienie wiary może tylko to zaufanie pogłębić, a nie je osłabić. Widać tu wyraźnie, jak łaska nie niweczy natury, lecz ją udoskonala, czyli także łaska wiary nie niweczy natury poznania, ale to poznanie wzbogaca. W związku z tym w teologii i w poznaniu teologicznym mamy to, co dzieje się w ogóle w życiu człowieka, a w życiu religijnym w szczególności, łaska doskonali naturę, wobec czego łaska wiary doskonali poznanie człowieka i to jest fundament i kwintesencja teologii św. Tomasza[12].

* * *

Specyfika teologii na tle filozofii polega, według św. Tomasza, na odróżnieniu przedmiotu materialnego, czyli podmiotu, którym zajmuje się dana nauka, i przedmiotu formalnego, czyli aspektu, w jakim ta nauka bada materię, którą się zajmuje. Przedmioty

[12] Szerokie i kompetentne metodologiczne wprowadzenie do nauk teologicznych daje *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny* Wincentego Granata (Lublin 1965). Zawiera on oprócz tekstów tego autora także rozdziały napisane przez innych. Z punktu widzenia teologii tomistycznej warto zwrócić uwagę na Rozdział I pt. *Nauki teologiczne* (s. 7-50) oraz Rozdział II, pt. *Dogmatyka jako dział nauk teologicznych* (s. 67-93), napisane przez Granata, ponadto: M. Rechowicz, *Jedność teologii i jej podział w epoce renesansu i baroku* (Rozdział II, s. 51-65); E. Kopeć, *Pojęcie objawienia Bożego* (Rozdział IV, s. 95-114); K. Romaniuk, *Pismo św. a teologia dogmatyczna* (Rozdział V, s. 115-130), S. Nagy, *Tradycja w teologii katolickiej* (Rozdział VI, s. 131-145); S. Kamiński, *Metoda w teologii* (Rozdział VII, s. 147-162); M.A. Krąpiec, *Rola analogii w teologii* (Rozdział VIII, s. 163-178). Szerszą i bardziej współczesną literaturę przedmiotu zawiera *Bibliografia* dołączona (przez polskiego wydawcę) do książki: W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998 (jest to Traktat I jedenastotraktatowego *Podręcznika teologii dogmatycznej*, pod redakcją tego samego autora).

materialne filozofii i teologii są podobne: Bóg, człowiek, świat. Oczywiście możemy powiedzieć, że w filozofii na pierwszym miejscu jest byt, a Bóg pojawia się tutaj jako wniosek rozważań na temat przyczyn. W teologii na pierwszym miejscu jest Bóg, a człowiek i świat są kolejnymi przedmiotami zainteresowań teologii. Ale istotna różnica między tymi naukami tkwi właśnie w przedmiocie formalnym, czyli aspekcie badawczym, ponieważ w filozofii rozstrzyga argumentacja rozumowa: wskazanie na przyczynę albo wskazanie na skutek, czyli na konsekwencje. Natomiast w teologii także występuje argumentacja i rozumowanie, ale argumentem rozstrzygającym jest objawienie Boże – słowo Boże. Tak zbudowana jest teologia św. Tomasza.

	FILOZOFIA	TEOLOGIA
PRZEDMIOT MATERIALNY (PODMIOT)	Byt, człowiek, Bóg	Bóg, człowiek, świat
PRZEDMIOT FORMALNY (ASPEKT)	Rozstrzyga argumentacja rozumowa	Rozstrzyga argumentacja objawiona

* * *

źródła i opracowania teologii tomistycznej

Proponowany wykład teologii św. Tomasza, jak to już wspomniano, zbudowany został na podstawie *Summy teologii*, najobszerniejszego dzieła Akwinaty. Będziemy się także wspomagali innymi jego pracami, w których są podejmowane tematy teologiczne i które są ponadto dostępne dla polskiego czytelnika. Cała *Summa teologii* w polskim przekładzie znajduje się na stronie internetowej Katedry Historii Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: www.katedra.uksw.edu.pl.

Ponadto w języku polskim dostępny jest także w przekładzie i opracowaniu o. Jacka Salija skrót teologii Tomasza zrobiony

przez niego samego i noszący nazwę *Compendium theologiae*[13]. Mamy także po polsku *Summę filozoficzną* Tomasza, która w oryginale nosi tytuł *Summa contra gentile*s lub *Prawda wiary chrześcijańskiej.* Dostępnych jest parę polskich przekładów tego dzieła, opublikowanych pod każdym z wymienionych tytułów[14].

Zapewne najkrótszą wersją wykładu teologii św. Tomasza jest jego wykład pacierza. Ma on polskie tłumaczenie, które dostępne jest w kilku wydaniach[15].

Oprócz tekstów Tomasza korzystamy także z dokumentów Kościoła. Przede wszystkim mamy po polsku dobrze opracowany wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, zatytułowany *Breviarium fidei*[16]. Podstawą tego opracowania i niemal oficjalnym zbiorem dokumentów kościelnych jest *Enchiridion Symbolorum*, opracowany przez Henryka Denzingera[17]. Korzystam z niego w miarę potrzeb, ale nie jest to konieczne, ponieważ od pewnego już czasu dysponujemy *Katechizmem Kościoła Katolickiego*, opracowanym na polecenie papieża Jana Pawła II i przez niego promulgowanym[18]. Od tej pory jest to kluczowy dokument poznania wiary Kościoła katolickiego i teologii katolickiej. Warto czasem go poszerzyć o wykład prawd wiary – w postaci ko-

[13] Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984 (i następne wydania).

[14] Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra gentiles)*, [tłum. Z. Włodkowa], t. 1-3, Kraków 1930-1935; Tomasz z Akwinu, *Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1-3, Poznań 2007-2009.

[15] Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, tłum. zbiorowe, Poznań 1987 (i następne wydania).

[16] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła,* oprac. S. Głowa, I. Bieda, wyd. 2, Poznań 1988.

[17] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. 31, Barcelona 1957. Odnośnie do kwestii trynitarnych i chrystologicznych można skorzystać z profesjonalnie wydanych *Dokumentów soborów powszechnych,* t. 1, *Nicea, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol II, Nicea II (325 – 787)*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.

[18] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

mentarza do wyznania wiary (*credo*) – głoszony przez Jana Pawła II w ramach audiencji środowych[19].

Jeśli chodzi o literaturę tomistyczną na temat teologii św. Tomasza to warto wymienić cenne zbiorowe opracowanie francuskie, dobrze przetłumaczone na język polski, a zatytułowane *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*. Pierwszy tom poświęcony jest dogmatyce, a drugi – teologii moralnej[20].

Gdy zaś chodzi o inne prace na temat dogmatyki katolickiej, to w Polsce mamy ogromny, trochę zapomniany i zaniedbany dzisiaj, podręcznik *Dogmatyki katolickiej* w dziewięciu tomach, opracowany przez ks. Wincentego Granata[21]. Wydano też dwutomowy skrót tego dzieła pt. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*[22]. Prace Granata są zasadniczo tomistyczne, ale z dużym ukło-

[19] Jest przetłumaczony na język polski i dostępny w różnych edycjach.

[20] *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka,* praca zbiorowa, tłum. zbior. pod kier. M. Stokowskiej, Poznań 1969 oraz *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna,* praca zbiorowa, tłum. ss. dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań 1967. Natomiast bardzo ogólnym (i popularnym) wprowadzeniem do problematyki teologicznej w działalności naukowej św. Tomasza może być książka: M-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997.

[21] W. Granat, *Tom wstępny*, Lublin 1965; W. Granat: *Bóg jeden w Trójcy Osób*, t. 1. Lublin 1962; W. Granat, *Bóg Stwórca – Aniołowie – Człowiek*, t. 2. Lublin 1961; W. Granat, *Chrystus Bóg-Człowiek*, t. 3. Lublin 1959; W. Granat, *Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało*, t. 4. Lublin 1960; W. Granat, *O Łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, t. 5. Lublin 1959; W. Granat: *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, t. 6. Lublin 1960; W. Granat: *Sakramenty święte,* cz. 1. *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, t. 7. Lublin 1961; W. Granat: *Sakramenty święte,* cz. 2. *Chrzest. Bierzmowanie. Pokuta*, t. 7. Lublin 1966; W. Granat, *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, t. 8. Lublin 1962; W. Granat, *Synteza*, t. 9. Lublin 1964. Niektórzy chętnie sięgają do jeszcze starszego polskiego podręcznika dogmatyki, którego autorem jest ks. Maciej Sieniatycki: *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, *O Bogu jednym i Trójosobowym*, Kraków 1928; *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, *O Bogu Stworzycielu i Odkupicielu*, Kraków 1929; *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 3, *O łasce i cnotach wlanych*, Kraków 1930; *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 4, *O Sakramentach i rzeczach ostatecznych*. Kraków 1931. Polecić można także nowszy podręcznik, napisany przez ucznia ks. Granata, ks. Czesława S. Bartnika: *Dogmatyka katolicka*, t. 1, traktaty 1-6, Lublin 2012 oraz *Dogmatyka katolicka*, t. 2, traktaty 7-13, Lublin 2012. Nowsze podręczniki teologii, będące zazwyczaj tłumaczeniami głównie dzieł niemieckich teologów, znacznie odbiegają od tomizmu zarówno układem zagadnień, jak i podejściem do zasadniczych tematów teologicznych, i wobec tego są mniej dla nas użyteczne.

[22] Po soborze Watykańskim II, który wprawdzie nie miał być dogmatyczny, lecz

nem w kierunku innych tradycji teologicznych, jednakże wykonane bardzo porządnie, zgodnie z dość rygorystycznymi zasadami metodologicznymi teologii, skrupulatnie przestrzeganymi w dawniejszych czasach.

Nowsze podręczniki, np. bardzo wpływowy niemiecki *Podręcznik teologii dogmatycznej* (w 11 traktatach) pod redakcją Wolfganga Beinerta[23], właściwie dokumentuje, że szumnie zapowiadany zmierzch „chrześcijaństwa tomistycznego" już się dokonał[24]. Ujęcia św. Tomasza traktowane są tylko jako (szacowne) stanowisko historyczne, bo „ogromne summy szczytowego okresu scholastyki, poświęcone systematyzowaniu całości wiary, jeszcze dziś zasługują na podziw"[25]. Reagując na tę opinię, można powiedzieć, że książka *Tomasz z Akwinu jako teolog* jest owocem tego podziwu.

Jeśli chodzi o bardziej popularne książki z teologii dogmatycznej, bo takie też są, jako przykład można wymienić pracę napisaną dość dawno przez teologa z warszawskiej Akademii Teologii Katolickiej ks. Andrzeja Zuberbiera, która nosi tytuł: *Wierzę.*

duszpasterski (pastoralny), jednak ks. Granat postanowił zrewidować swoją dogmatykę, dostosowując ją bardziej do posoborowej mentalności „człowieka współczesnego", czego wyrazem było radykalne skrócenie wykładu: W. Granat: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1 i 2, Lublin 1972–1974.

[23] Ów *Podręcznik* stanowią następujące traktaty: Traktat I – W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998; Traktat II – W. Breuning, *Nauka o Bogu*, tłum J. Fenrychowa, Kraków 1999; Traktat III – A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, tłum J. Fenrychowa, Kraków 1999; Traktat IV – G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000; Traktat V – G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998; Traktaty VI i VII – F. Courth, *Mariologia – Maryja Matka Jezusa*, P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999; Traktat VIII – B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, Kraków 1999; Traktat IX – G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W Szymona, Kraków 1999; Traktat X – G. Koch, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999; Traktat XI – J. Finkenzeller, *Eschatologia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2000.

[24] Zob. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak" 187 (1970) 1, s. 1-20.

[25] W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, s. 62.

Dogmatyka w zarysie[26]. Sam autor, o ile pamiętam, nazywał tę książkę „kazaniami wiejskiego proboszcza". Miało być to żartobliwe, ale mogło być w tym też ziarno prawdy, ponieważ kiedyś, jeszcze przed II wojną światową, obowiązkiem proboszcza na kazaniach podczas niedzielnej summy było wykładanie dogmatyki. I jak opowiadali mi moi dziadkowie, proboszcz robił to w cyklu trzyletnim. Dlatego często można było się zdziwić, że osoby starsze i dużo starsze znają dość dobrze teologię, chociaż ich wykształcenie czy oczytanie na to by nie wskazywało. Ta znajomość teologii dogmatycznej po prostu pochodziła z tych kazań proboszczów.

Nie wiem, czy ten nasz cykl wykładów z teologii św. Tomasza zastąpi kazania proboszczów, ale chciałbym, żeby choć w niewielkim stopniu także był źródłem wiedzy na temat teologii dogmatycznej, czyli źródłem odpowiedzi nie tylko na dominujące dziś pytanie, jak żyć, ale i na pytania o sprawy wiary, sprawy Boże i o objawienie Boże.

[26] Wyd. 1, Warszawa 1969 – książka miała później jeszcze kilka wydań w różnych wydawnictwach.

2. Objawienie chrześcijańskie

Drugi rozdział naszej teologii tomistycznej będzie poświęcony Tomaszowemu rozumieniu objawienia.

objawienie Boże

Święty Tomasz uważa, że objawienie Boże jest zawarte w pismach kanonicznych zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Charakter Boży tych pism Tomasz traktuje z całą powagą i mówi wprost, że *auctor sacrae scripturae est Deus* – „Bóg jest autorem Pisma Świętego"[27]. Jednak przez uznanie tego faktu nie wykluczał Tomasz egzegezy biblijnej, czyli badania Pisma Świętego czy prób jego zrozumienia. Wiąże się z tym fakt, że św. Tomasz uważał, podobnie jak zdecydowana większość scholastyków, że do natury naszej wiary należy „domaganie się" przez nią zrozumienia. Jest to bowiem wiara, która chce być rozumiana, która żąda zrozumienia, która tego zrozumienia po prostu wymaga.

sensy Pisma Świętego

Tomaszowa egzegeza biblijna polegała na wyróżnieniu w Piśmie Świętym, znów za pewną tradycją, czterech podstawowych sensów[28]. Te sensy Pisma Świętego są następujące: pierwszy jest sens historyczny czy literalny, czyli po prostu dosłowna jego treść. Tomasz uważa, że to jest sens podstawowy i swoiście wyjściowy, przeto bardzo daleki jest od lekceważenia owej dosłowności lub historyczności czy literalności Pisma Świętego. Uważa, że w ramach tego dosłownego sensu Pisma Świętego dowiadujemy się o pewnej historii zbawienia, o przyczynach, które doprowadziły do różnych wydarzeń, jak się dziś mówi: historiozbawczych, a także w ramach tego historycznego czy dosłownego sensu przeprowadzamy pewne analogie między różnymi wydarzeniami, różnymi wyrażeniami czy różnymi, najogólniej mó-

[27] *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 10, co.
[28] Tamże.

wiąc, sprawami ukazanymi w Piśmie Świętym, zarówno w Nowym jak i w Starym Testamencie. Natomiast sens duchowy Pisma Świętego prowokuje do głębszych analiz Pisma Świętego i kieruje ku głębszemu rozumieniu samego objawienia. Sens duchowy jest jakby trampoliną, która przenosi człowieka z dosłownego ujmowania słów objawienia ku rozumieniu ich w rozmaitych aspektach i relacjach do różnych spraw. Ten duchowy sens Pisma Świętego dzieli się na trzy aspekty. Pierwszy z nich to sens alegoryczny. Polega on na tym, że właściwie całe Pismo Święte traktujemy jako informację o Chrystusie, którego wcielenie jest centralnym i najważniejszym wydarzeniem historii zbawieniai w ogóle najważniejszym wydarzeniem w dziejach świata. W związku z tym właściwie możemy powiedzieć, że treść całego objawienia Bożego dotyczy Chrystusa. A zatem różne rzeczy, różne wydarzenia, różne historie opisane w Piśmie Świętym możemy odnieść do Chrystusa i możemy potraktować jako zapowiadające Chrystusa, jako mówiące o Chrystusie lub w jakiś inny sposób dotyczące Chrystusa. Drugi to sens moralny, który dziś jest tak bardzo eksponowany w nauczaniu kościelnym, że niekiedy odnosi się wrażenie, iż Pismo Święte się czyta wyłącznie w tym aspekcie moralnym, czyli jak powinniśmy postępować. Tomasz oczywiście także uważa, że sens moralny Pisma Świętego oznacza informacje o tym, jak powinniśmy postępować, żeby dojść do zjednoczenia z Bogiem i realizować chwałę Bożą, co najmniej na jakimś podstawowym poziomie, żeby po prostu dostąpić zbawienia. Ale zbawienie w teologii św. Tomasza i w ogóle w tradycji katolickiej to jest pewne minimum. Celem bowiem człowieka jest chwała Boża, która będzie się realizować w postaci oglądania Boga twarzą w twarz i chwalenia go bez końca. Na to wszystko wskazuje trzeci, duchowy, sens Pisma Świętego, czyli sens anagogiczny. Polega on na tym, że różne in-

formacje, wydarzenia czy sprawy, o których mówi Pismo Święte, odnosimy do sytuacji zbawienia, do chwały wiecznej, po prostu do rzeczy ostatecznych.

Wyróżnienie tych sensów Pisma Świętego to podstawowy klucz egzegezy św. Tomasza i podstawowy składnik tej egzegezy[29].

nauczanie na temat objawienia Bożego po czasach św. Tomasza

Nauczanie katolickie na temat objawienia Bożego rozwinęło się już po czasach św. Tomasza. Najpierw na Soborze Trydenckim pod wpływem protestantyzmu oficjalnie określono kanon Pisma Świętego, natomiast najwięcej orzeczeń dogmatycznych na temat objawienia Bożego wydano w dziewiętnastym i dwudziestym wieku pod wpływem powstających błędów. Trzeba podkreślić, że wiele tych błędów sformułowano pod wpływem różnych nurtów filozofii współczesnej. Dla kompletności obrazu teologii objawienia Bożego należy pokrótce te kwestie omówić.

[29] Warto dodać, że badania nad biblistyką św. Tomasza są w toku, a jego egzegeza biblijna jest dopiero badana. Z satysfakcją można odnotować, że poważnym ośrodkiem tych badań jest Wydział Teologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdzie polscy teologowie-tomiści budują coś, co sami nazywają tomizmem biblijnym i ukazują w swoich pracach nowe nieznane dotychczas aspekty teologii biblijnej Tomasza, która – jak podkreśla jeden z tych badaczy, ks. Piotr Roszak – jest integralnie wbudowana w całą teologię Akwinaty, co oznacza, że biblistyka nie jest gdzieś obok teologii, nie stanowi wyłącznie egzegezy tekstu biblijnego, ale że stanowi ją teologia biblijna, będącą integralną częścią teologii w ogóle.

problem relacji rozumu i wiary

Od razu zauważmy, że główny problem polegał na określeniu właściwych relacji między wiarą i rozumem, czyli – w odniesieniu do nauk – między filozofią, dzisiaj także innymi naukami, i teologią. Pojawiły się bowiem dwa typy tendencji: racjonalistyczny i antyracjonalistyczny.

tendencje racjonalistyczne

Tendencje racjonalistyczne to przede wszystkim hermezjanizm, pogląd sformułowany przez Georga Hermesa, mówiący, że akt wiary jest procesem czysto rozumowym i niepotrzebna jest tam łaska. Sądzi się, że Hermes pomylił akt wiary z wiarygodnością objawienia Bożego. Sądzi się także, że to wykluczenie łaski z aktu wiary dokonało się w myśli Hermesa pod wpływem nauczania Kanta. Druga tendencja racjonalistyczna to racjonalizm Antoniego Gintera. Tu zaś nastąpiło całkowite podporządkowanie wiary teorii ewolucji do tego stopnia, że Ginter mówił, iż nie tylko formuły dogmatyczne, czyli nie tylko język czy wyrażenie prawd wiary, ulegają zmianie, ale same dogmaty ulegają pewnemu procesowi i także się zmieniają. Wobec czego teologia jest dla Gintera pewnym rodzajem filozofii rozwijającej się procesualnie, co oczywiście stanowi inspirację heglowską. Trzecią tendencją racjonalistyczną był tzw. ontologizm, o którym się mówi, że powstał pod wpływem myśli Kartezjusza. Ontologizm ten stwierdza, że Bóg każdemu udziela widzenia swojej istoty. To widzenie istoty Bożej w nas jest światłem rozumu, w którym poznajemy wszystko inne. I to jest podstawowe objawienie, które nam daje wiedzę o Bogu. Wobec tego to na podstawie tego wewnętrznego objawienia rozum sam określa rzeczy przynależne do wiary – po prostu jej przedmiot, czyli to, w co wierzymy.

tendencje antyracjonalistyczne

Grupa tendencji przeciwnych, antyracjonalistycznych, to przede wszystkim fideizm, który pojawia się od czasu do czasu w chrześcijaństwie i sprowadza się do tezy, że jedynym źródłem wiary jest objawienie i tradycja potwierdzająca to objawienie.

Rozum ma tu milczeć, bo jest bezsilny w sprawach wiary i może co najwyżej ją zaciemnić. Dlatego człowiek wierzący najlepiej zrobi, gdy ślepo podda się objawieniu i zrezygnuje z myślenia, bo rozum wierze – jak się tu sądzi – może jedynie zaszkodzić, umniejszyć jej zasługę, umniejszyć łaskę (jakże często dziś także to słyszymy!). Drugim stanowiskiem antyracjonalistycznym był tzw. tradycjonalizm, sformułowany przez Augustyna Bonettiego. Jest on podobny do fideizmu lub nawet jest fideizmem, ale połączonym z bardzo ostrą krytyką scholastyki. Trzecią tendencją antyracjonalistyczną jest modernizm, gdzie wyraźnie zauważa się wpływ pozytywizmu, czyli bardzo scjentycznego podejścia do objawienia i faktów religijnych, i gdzie dominuje ewolucjonizm. W związku z tym w modernizmie stawia się dwa postulaty: po pierwsze rewizji tradycyjnego nauczania oraz, po drugie, naukowego spojrzenia na wiarę i przyjęcia zasady, że to wszystko ulega zmianie, ponieważ wszystko jest objęte procesem ewolucji.

relacja rozumu i wiary w nauczaniu magisterium Kościoła

W związku z tymi tendencjami Magisterium Kościoła wielokrotnie zabierało głos. Oto (jak się wydaje) najkrótsze sformułowanie na ten temat: „musimy stwierdzić, że używanie rozumu poprzedza wiarę i rozum powinien nas do niej doprowadzić". I kolejny punkt: „chociaż wskutek grzechu pierworodnego rozum został w człowieku osłabiony i zaciemniony, niemniej pozostaje mu dość jasności i siły, by nas doprowadzić do poznania w sposób pewny istnienia Boga i objawienia danego Izraelczykom przez Mojżesza, a chrześcijanom przez godnego czci naszego Boga-człowieka"[30].

Wyraźnie w tym orzeczeniu wskazano na siłę, moc i godność rozumu ludzkiego, jego udział w wierze w taki sposób, że nie zastępuje on wiary, nie wyklucza wiary, ale do niej doprowadza

[30] To są punkty 6 i 7 w *Breviarium fidei*, natomiast 1626 i 1627 w zbiorze Denzingera.

i stara się ją pojąć. W bliższych nam czasach ten temat stał się przedmiotem refleksji, ale także i wypowiedzi papieża Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*, a przede wszystkim w encyklice *Fides et ratio*, w której zwraca uwagę na pewną ciągłość nauczania Kościoła o wierze. Na tę ciągłość składają się orzeczenia Soboru Trydenckiego oraz Soboru Watykańskiego Pierwszego i Drugiego. Jan Paweł II zwraca uwagę, że ostatni sobór w swojej konstytucji *Dei verbum*, czyli *Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym*, dosłownie powtórzył orzeczenia Soboru Trydenckiego i Watykańskiego Pierwszego. Te orzeczenia sprowadzają się do dwóch jakby haseł, wyrażonych po łacinie. Pierwsze z nich brzmi: *credo ut intelligam*, „wierzę, aby zrozumieć". Oznacza to, że wiara – o czym już wielokrotnie wspominano – domaga się zrozumienia. Drugie hasło brzmi: *intelligo ut credam*, „czyli rozumiem, (badam, uczę się), aby uwierzyć". Wyraża to przekonanie, że wiedza, intelekt, czyli, jak czytaliśmy, rozum, doprowadza do wiary. To wszystko bardzo interesująco komentuje Étienne Gilson: „w dochodzeniu do prawdy należy przeto zachować następujący porządek, po pierwsze, uwierzyć w tajemnice wiary, a dopiero później rozważać je przy pomocy rozumu. Po drugie dążyć do zrozumienia tego, w co się wierzy". I Gilson dopowiada: „nieumieszczenie wiary na początku równa się zarozumiałości. Nieodwoływanie się do rozumu równa się niedbalstwu". I dodaje: „należy unikać obydwu tych błędów"[31].

encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II

Jak to wszystko odnosi się do teologii św. Tomasza? Odpowiedź na to pytanie znajduje się punkcie 43 encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*. Ten punkt, dotyczący św. Tomasza, nosi tytuł: „Nieprzemijająca nowość myśli św. Tomasza". Warto zwrócić uwagę na ten trochę paradoksalny, ale dobrze oddający istotę myśli

[31] É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa 1987, s. 120.

nie tylko teologicznej, ale także filozoficznej Tomasza, zwrot: „nieprzemijająca nowość". Papież uzasadnia to tak: „Tomasz uznaje, że natura, właściwy przedmiot badań filozofii, może się przyczynić do zrozumienia Bożego objawienia. Wiara zatem nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię, tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali. Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu, i zyskuje potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga w Trójcy Jedynego. Choć Doktor Anielski podkreślał z mocą nadprzyrodzony charakter wiary, nie zapominał też o wartości, jaką jest rozumność wiary. Przeciwnie: umiał poddać ją głębokiej analizie i dokładnie określić jej sens. Wiara mianowicie jest w pewien sposób czynnością myśli. Rozum ludzki nie musi zaprzeczyć samemu sobie ani się upokorzyć, aby przyjąć treści wiary. W każdym przypadku człowiek dochodzi do nich na mocy dobrowolnego i świadomego wyboru. Z tego właśnie powodu – dodaje papież – Kościół słusznie przedstawiał zawsze św. Tomasza jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii. Do wielkich intuicji św. Tomasza należy także ta, która wskazuje na rolę Ducha Świętego w procesie dojrzewania ludzkiej wiedzy do pełni mądrości. Mądrość, wymieniana wśród darów Ducha Świętego jest różna od tej, którą zalicza się do cnót rozumowych, tę ostatnią bowiem zdobywa się przez naukę, tamta natomiast zstępuje z góry. Choć Doktor Anielski – pisze dalej papież – uznaje pierwszeństwo tej mądrości, nie zapomina jednak o istnieniu jej dwóch innych komplementarnych form: mądrości filozoficznej, która opiera się na zdolności rozumu do badania rzeczywistości w granicach wyznaczonych przez jego

naturę oraz mądrości teologicznej, która opiera się na objawieniu i bada treści wiary docierając do tajemnicy samego Boga"[32].

Wynika z tych słów, że studiowanie teologii św. Tomasza wymaga mądrości filozoficznej, która płynie z naturalnego światła rozumu, oraz mądrości teologicznej, która wynika z objawienia Bożego, a przede wszystkim mądrości, która jest darem Ducha Świętego, a która rozświetla zarówno mądrość filozoficzną, jak i mądrość teologiczną.

[32] Korzystam z: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 1129.

3. Bóg – podmiot teologii

Bóg – jak już wspomniano – jest podmiotem teologii, czyli nie tylko najważniejszym przedmiotem jej zainteresowań, ale i swoistą przyczyną teologii. Albowiem teologia jest, najkrócej mówiąc, nauką o objawieniu Bożym.

problem istnienia Boga

Rozpoczynając swoje teologiczne rozważania o Bogu, św. Tomasz sięga do ustaleń filozoficznych. Pierwszym tematem, który podejmuje, jest istnienie Boga[33]. Akwinata mocno podkreśla, że nie jest ono oczywiste. Nie mamy bowiem naturalnego, bezpośredniego oglądu Boga. W związku z tym istnienie Boga musi zostać wykazane czy udowodnione i Tomasz twierdzi, że jest taka możliwość. Są filozofowie, którzy wskazywali na istnienie Boga i robili to w różnych porządkach, i Tomasz jak pamiętamy, ukazuje pięć takich sposobów dochodzenia do stwierdzenia istnienia Boga[34].

problem istoty Boga

Natomiast problem istoty Boga Tomasz rozważa znacznie szerzej. Nawiązuje w tej sprawie do pewnej tradycji teologicznej, tak zwanej teologii negatywnej, czyli rozważa najpierw to, czym Bóg na pewno nie jest, i taki porządek mamy zachowany w *Summie teologii*.

niecielesność Boga

Otóż na pewno Bóg nie jest ciałem[35]. Tymczasem Biblia jest pełna obrazów Boga, mającego różne cielesne atrybuty, na przykład ramię czy nogi. Tomasz (odwołując się do pierwszej drogi – gdybyśmy to chcieli uzasadnić w filozofii Arystotelesowskiej) mówi tak: Bóg jest pierwszym nieruchomym poruszycielem, a poruszane są ciała materialne, czyli z nieruchomości Boga wynika jego niematerialny charakter. Ale Tomasz podkreśla, że Bóg

[33] *Summa Theologiae*, I, q. 2.
[34] Tamże, a. 3. Szerzej na ten temat w mojej książce *Tomasz z Akwinu jako filozof*, wyd. 2, Warszawa 2019, s. 38-44.
[35] *Summa Theologiae*, I, q. 3, a 1, co.

przede wszystkim jest pierwszym bytem. Jest wobec tego pewnym *esse in actu*, bytowaniem wyłącznie w akcie – nie ma w nim żadnej możności. Tymczasem ciało jest skutkiem posiadania materii, czyli skutkiem posiadania pewnej możności, a więc Bóg, będąc właśnie pierwszym bytem, owym *esse in actu*, wyłącznie aktem istnienia, nie ma możności i nie ma wobec tego ciała.

Tomasz mówi też, że można odwołać się także do czwartej (platońskiej) drogi: Bóg jest najdoskonalszym z bytów i ta doskonałość wyklucza możność, a co za tym idzie także materialność, dlatego że wszystko, co jest materialne, jeśli jest żywe, jest ożywiane przez coś innego, czyli przez duszę. W związku z tym Bóg nie może być ciałem, skoro jest bytem najdoskonalszym, bo gdyby był ciałem, to byłoby jeszcze coś doskonalszego niż ciało, a mianowicie dusza. W związku z tym także z pozycji neoplatonizmu można wykluczyć cielesność w Bogu.

niezłożoność Boga

Bóg nie jest także złożeniem z materii i formy[36]. Było to bardzo ważne stwierdzenie w czasach Tomasza, ponieważ wszyscy uczyli się arystotelizmu, przeto byty ujmowano jako złożenie materii i formy. Bóg jest wyjątkowo tylko aktem, nie ma możności i dlatego nie jest złożeniem z materii i formy.

Wobec tego Tomasz pyta dalej, czy Bóg jest istotą lub naturą. I odpowiada: Bóg nie jest istotą lub naturą, jeśli istotę lub naturę rozumielibyśmy jako coś dodanego do Jego struktury[37]. Natomiast możemy powiedzieć, że Bóg jest tym samym, co Jego istota[38]. Bóg jest samoistnym aktem istnienia i wobec tego istotą Boga jest właśnie istnienie. Bóg jest tym samym, co Jego natura, czyli istnienie jest naturą Boga. Ponadto Tomasz mówi, że Bóg

[36] *Summa Theologiae*, I, q. 3, a 2, co.
[37] *Summa Theologiae*, I, q. 3, a 3, co. Akwinata używa terminów: *essentia* i *natura*.
[38] *Summa Theologiae*, I, q. 3, a 4, co: „Deus non solum est sua essentia, sed etiam suum esse".

jest swoim życiem i swoją boskością. Co jest życiem Boga? Jego absolutne istnienie jest Jego życiem i Jego boskością.

Dlaczego możemy mieć problemy z utożsamieniem wszystkiego w Bogu z Jego istnieniem? Dlaczego w ogóle możemy mieć problem z prostotą struktury Boga? Tomasz zwraca uwagę, że mówienie o Bogu jest podporządkowane regułom naszego języka, a nasz język jest o rzeczach złożonych[39]. Poznajemy bezpośrednio wyłącznie rzeczy złożone i o nich mówimy, o nich są nasze pojęcia, a te pojęcia do Boga odnoszą się zawsze na zasadzie pewnej analogii i ta analogia w nazywaniu Boga czy w budowaniu jakieś wiedzy o Bogu jest tutaj zasadnicza. I wobec tego, jeśli Bóg nie jest żadnym złożeniem, to nie jest także złożeniem z istoty i istnienia. Pamiętamy, że najważniejszą tezą filozofii św. Tomasza było wskazanie, że pierwotnym złożeniem każdego bytu, każdej istniejącej rzeczy, jest złożenie z istnienia, urealniającego tę rzecz, i istoty, która decyduje o tożsamości tej rzeczy o tym, czym ta rzecz jest. Otóż Bóg nie jest takim złożeniem. Jest wyłącznie istnieniem. I znów na zasadzie pewnej analogii możemy powiedzieć, że istotą Boga jest Jego istnienie, bo Bóg jest wyłącznie istnieniem – *ipsum esse subsistens* (jak brzmi imię Boga po łacinie w filozofii św. Tomasza).

Konsekwencje tego są takie, że Bóg nie należy do żadnego rodzaju bytu, bo rodzaj muszą stanowić co najmniej dwa byty[40]. Ponadto rodzaje dzielą się na gatunki i te gatunki rodzaju są w czymś do siebie podobne, a w czymś się różnią. Nie ma takiego bytu, który by się czymś gatunkowo różnił od Boga lub czymś rodzajowo był podobny do Boga. Bóg jest wobec tego poza rodzajem i gatunkiem.

[39] *Summa Theologiae*, I, q. 3, a 3, ad 1.
[40] *Summa Theologiae*, I, q. 3, a 5, co.

Oczywiście Bóg nie ma także przypadłości, nie ma żadnych cech, ponieważ nie ma możności, a cechy, przypadłości, własności podmiotują się w możności[41]. Bóg nie mając możności, nie ma jakichkolwiek cech w postaci czegoś dodanego do Jego struktury, bo wszystko, co jest w Bogu, jest Bogiem – utożsamia się z Nim.

I ostatnia sprawa w tym rozważaniu. Tomasz podkreśla, że Bóg, nie wchodzi w skład innych bytów[42], czyli Bóg nie jest duszą świata, nie jest czymś, co jest immanentnie (wewnętrznie) w świecie zawarte i ten świat ożywa, jak niektórzy sądzili, Bóg nie jest formą wszystkich bytów, nie wchodzi w ich strukturę, nie jest materią pierwszą, czyli jakby tworzywem, z którego są byty. Bóg jest pierwszą przyczyną i jest czymś innym niż powodowane przez Niego skutki. Nie wchodzi w skład tych skutków, jest bowiem osobnym bytem. Wyraźnie wskazuje na to zasada wyłączonego środka, która mówi, że nie ma części wspólnych pomiędzy przyczyną, w tym wypadku Bogiem, i skutkiem, czyli bytami złożonymi.

doskonałość Boga

Tak przedstawia się teologia negatywna w wersji św. Tomasza. Teologia pozytywna, w jego wydaniu, rozpoczyna od tematu doskonałości Boga[43]. Otóż ta struktura Boga, który jest wyłącznie istnieniem na pozycji aktu, jest wyjątkowa i powoduje, że Bóg jest powszechną przyczyną tego wszystkiego, co znajduje się poza Nim. I wobec tego Akwinata wskazuje na pewne utożsamianie się czy też zawieranie się w tej strukturze różnych doskonałości, spotykanych w bytach stworzonych, dlatego że te byty wskazują na Boga jako swoją przyczynę, a więc wskazują, mając jakieś doskonałości, na Boga jako ostateczne źródło tych doskonałości. Bo podobieństwo bytów do Boga opiera się na pew-

[41] *Summa Theologiae*, I, q. 3, a 6, co.
[42] *Summa Theologiae*, I, q. 3, a 8, co.
[43] Poświęcona jest temu zagadnieniu kwestia 4. pierwszej części *Summa Theologiae*.

nej analogii: stworzenia są podobne do Boga jak skutek do przyczyny, czyli pod względem istnienia lub pod względem jakiejś doskonałości. Przykładem, który Tomasz szeroko omawia, jest dobro jako atrybut Boga[44]. W Bogu dobro utożsamia się z tym, kim Bóg jest, czyli z samoistnym aktem istnienia. Dobro zaś jest jedną z własności przejawiających istnienie (oprócz realności, jedności, odrębności, prawdy i piękna). Jeśli więc Bóg jest istnieniem absolutnym, to własności istnieniowe też mają w Nim taką absolutną pozycję. I wobec tego także dobro oraz pozostałe własności istnieniowe, nazywane dziś atrybutami Boga, mają w Nim charakter czegoś absolutnego.

nieskończoność Boga

Kolejna własność Boga, omawiana przez św. Tomasza, to nieskończoność, która ujmowana jest przez Akwinatę jako właśnie własność pozytywna, swoiście równoległa do doskonałości[45]. Tomasz mówi tak: nieskończoność zawsze była Bogu przypisywana przez filozofów, ale bardzo różnie przez nich ujmowana. Dlatego trzeba najpierw określić, czym jest nieskończoność. Otóż nieskończoność – odpowiada – jest po prostu brakiem granic, bo nieskończone jest zawsze to, co nieograniczone. Bytowi jednostkowemu granice wyznacza forma i materia albo akt i możność. Akt bowiem determinuje, określa możność, możność zaś jednostkuje ten akt, wiążąc go z sobą. Tymczasem Bóg jest samym istnieniem i nie dotyczą Go te dystynkcje i wynikające z nich ograniczenia, dlatego Bóg jest bytem nieskończonym i skutkuje to na przykład tym, że Bóg nie zajmuje miejsca, czyli jest zarazem wszędzie.

[44] Kwestia 5. omawianej części *Summa Theologiae*, stanowi swoisty traktat o dobru, jako własności wszystkich bytów ze względu na to, że istnieją (własności istnieniowej lub transcendentalnej). Dopiero w kolejnej kwestii 6. omawia Tomasz dobro, którym jest Bóg.

[45] *Summa Theologiae*, I, q. 7.

obecność Boga w stworzeniach

Z tym wiąże się kolejny temat, który Tomasz podejmuje, mianowicie obecność Boga w stworzeniach[46]. Mówi, że ta obecność jest dwojakiego rodzaju. Bóg mianowicie jest przyczyną stworzeń, wobec tego jest w nich swoiście obecny w postaci skutku na tej zasadzie, że o każdym bycie pochodzącym od Boga mówimy, że jest bytem pochodnym, istnieniem pochodnym. Ta pochodność od Boga jest pewnym znamieniem tego bytu, przekłada się na jego nieabsolutność, a także na zależność jego istnienia od istoty, ponieważ pochodzenie od Boga, taki jakby ślad pochodności, przekłada się w strukturze bytu na jego złożenie z istnienia i istoty, które się wzajemnie ograniczają i uzależniają. Można więc powiedzieć, że struktura z istnienia i istoty jest tym śladem Boga we wszystkich stworzeniach. Natomiast w stworzeniu rozumnym Bóg może przebywać jeszcze inaczej – na mocy relacji osobowych, czyli może się tym bytom udzielić, może nawiązać z nimi relacje i może trwać z nimi w tych relacjach, co w teologii nazywa się łaską.

niezmienność Boga

Kolejny atrybut Boga, jaki Tomasz omawia, to niezmienność Boga[47]. Dlaczego Bóg jest niezmienny? Zmienność bowiem jakiegokolwiek bytu jest powodowana przez możność, a Bóg nie ma możności, jest bowiem wyłącznie aktem. Ta niezmienność Boga najbardziej znana jest w postaci wieczności: Bóg nie ma początku i nie ma końca, Bóg jest zawsze – jest ciągłym „teraz", w Bogu nie ma następstwa, po prostu zawsze jest[48].

jedność Boga

To przekłada się na jedność Boga, która to jedność jest także wyjątkowa albo absolutna, gdyż odnosi się do struktury Boga, która jest wyjątkowa, gdyż Bóg jest bytem jednoelementowym,

[46] *Summa Theologiae*, I, q. 8.
[47] *Summa Theologiae*, I, q. 9.
[48] Wieczności (*aeternitas*) Boga poświęcona jest kolejna, 10 kwestia omawianej części *Summa Theologiae*.

stanowi Go bowiem wyłącznie istnienie[49]. Ale jedność Boga to także niepowtarzalność Jego struktury, co powoduje, że jest tylko jeden taki byt w taki sposób zbudowany. Jedność Boga jest więc jedynością, czyli niepowtarzalnością Jego bytowej struktury. Wszystko to stanowi właśnie skutek Jego wyjątkowej budowy, tego, że Bóg jest samoistnym aktem istnienia[50].

Ta wyjątkowa struktura Boga jest podstawą dalszego nauczania św. Tomasza o Bogu.

[49] *Summa Theologiae*, I, q. 11.

[50] *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 4, co. Pada tu po raz kolejny „filozoficzne" imię Boga w metafizyce św. Tomasza *ipsum esse subsistens*.

4. Poznawanie i nazywanie Boga

Na początku rozważań na temat tego, jak poznajemy Boga i jak Go nazywamy, Tomasz rozprawia się z opinią, że Bóg jest w ogóle kimś niepoznawalnym ze swojej natury[51]. Akwinata mówi, że jest wręcz przeciwnie, ponieważ wszystko, co poznajemy, poznajemy dzięki temu, że to istnieje, wobec tego Bóg, który jest czystym aktem istnienia, jest ze swej natury kimś najbardziej poznawalnym. Natomiast może być niepoznawalny przez jakiś byt ze względu na ograniczoność jego narzędzi poznawczych. To tak jak powszechnym źródłem zmysłowego widzenia jest światło i wszystko widzimy dzięki światłu, a źródłem światła na ziemi jest słońce, tymczasem nietoperz nie widzi światła, a samo słońce by go oślepiło. W odniesieniu do Boga, ze względu na Jego bytową strukturę, nie działa nasz aparat poznawczy, co oczywiście nie oznacza, że Bóg jest niepoznawalny, a oznacza tylko tyle, że my nie poznajemy go za pomocą naszego naturalnego aparatu poznawczego, który jest zmysłowo-intelektualny. Dlatego nasze poznanie ma za swój właściwy przedmiot byty materialne. Ale dzięki swemu intelektualnemu charakterowi może pytać o przyczyny tych bytów, a badając przyczyny dociera do Boga jako przyczyny istnienia bytów bezpośrednio przez nas poznawanych. Co więcej, w tych bytach bezpośrednio przez nas poznawanych znajdujemy różne doskonałości różnych cech, które także muszą mieć swoją przyczynę. Wobec tego, badając także te doskonałości, możemy wskazać na Boga jako ich źródło.

poznawalność Boga

Ponadto możemy także przyjąć do wiadomości to, co Bóg nam mówi, bo jeśli odkryliśmy istnienie Boga, wiemy o różnych jego atrybutach, to jest już krok do uznania Jego prawdomówności. Jeśli więc uznamy, że to Bóg w swoim objawieniu się do nas zwra-

racjonalność objawienia Bożego

[51] Poznawalności Boga dotyczy kwestia 12. pierwszej części *Summa Theologiae*.

ca i przyjmiemy to objawienie za prawdę, właśnie ze względu na prawdomówność Boga, to nasz udział w poznaniu prawdy o Bogu się rozszerzy. Dowiemy się także czegoś, czego normalnie nie możemy poznać, o czym może nam powiedzieć tylko Bóg. Do tego dochodzi jeszcze łaska, która doskonali naturę i wobec tego jest w stanie udoskonalić każdy z typów poznania. Natomiast ta ograniczoność naszego poznania jest w sposób definitywny usuwana w sytuacji zbawienia, ponieważ szczęście zbawionych polega na bezpośrednim poznaniu Boga, twarzą w twarz, jak mówi Pismo Święte. Oznacza to, że musimy mieć wtedy narzędzia do tego poznawania Boga twarzą w twarz i takie narzędzia w sytuacji zbawienia otrzymujemy.

Tomasz dyskutuje tutaj z teologami, którzy odmawiają człowiekowi możliwości poznania Boga[52]. Argumentuje, że jeśli byłoby to prawdą, to albo człowiek nigdy nie dostąpi zbawienia, i wobec tego nigdy nie będzie oglądał Boga twarzą w twarz, albo szczęście wieczne polega na czymś innym. Jedno i drugie twierdzenie jest niezgodne z objawieniem Bożym i dlatego należy je odrzucić. Tomasz podkreśla, że w naturalnym naszym poznaniu podziw ludzkiego intelektu, który rodzi się na skutek poznawania różnych bytów, kieruje nas ku przyczynie tych bytów. Ostateczną przyczyną zaś, jak wiadomo, jest Bóg. Gdyby więc Bóg był niepoznawalny, to znaczyłoby, że ta przyczyna, ku której kieruje nas ów naturalny poznawczy podziw, byłaby dla nas niepoznawalna, co by dalej oznaczało, że ta skłonność naszej intelektualnej natury, wyrażająca się w podziwie, byłaby bezcelowa. A tymczasem natura nie działa bez celu – to się nie zdarza. Wobec tego ów podziw jest kolejnym argumentem Tomasza na to, że szczęście człowieka, zbawienie człowieka polega na pewnej sytuacji poznawczej, czyli na poznawaniu Boga. Ludzkie moż-

[52] *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 1, co.

liwości poznawcze muszą wtedy zostać poszerzone o możliwość widzenia Boga i Tomasz nazywa to *lumen gloriae* – „światło chwały". Jest to pewna dodatkowa władza lub pewna dodatkowa sprawność intelektualna (bo cały czas chodzi o poznanie intelektualne; wyrażenie „oglądanie Boga" jest bowiem czystą przenośnią). W każdym razie to *lumen gloriae* jest pewną dodatkową władzą poznawczą lub sprawnością poznawczą umożliwiającą nam poznawanie rzeczywistości duchowej, w tym rzeczywistości Boga.

lumen gloriae

Tomasz dodaje, że stopień oglądu Boga, czyli jakby moc owego światła chwały, będzie zależała od stopnia chwały, jakiego dany zbawiony dostąpi. Ale nawet najwyższy stopień *lumen gloriae*, największa jasność tego światła nie zdoła w sposób pełny zgłębić istoty Boga, która jest nieskończona. W związku z tym, jak mawiał żartobliwie profesor Mieczysław Gogacz, nie będziemy się nudzić w niebie przez całą wieczność, Bóg zawsze będzie dla nas ciekawy, przez całą wieczność będzie dla nas interesujący. To jest właśnie nasza perspektywa.

W tym aspekcie Tomasz wspomina, że Pismo Święte mówi o dwóch wypadkach bezpośredniego poznania Boga. Chodzi o Mojżesza i Pawła Apostoła. Omawiając wydarzenie, które stało się udziałem św. Pawła pod Damaszkiem Akwinata podejmuje temat „poznania przez porwanie" do Boga (*in raptum*). Szerzej nie omawia tego na początku *Summy teologii*, podejmuje to bowiem potem. Chodzi mianowicie o problem doświadczenia mistycznego. Otóż zdarza się, że niekiedy niektórym ludziom Bóg daje się bezpośrednio poznać właśnie jako istnienie, czego skutkiem jest przede wszystkim absolutna pewność, że Bóg istnieje i to właśnie On dał się nam poznać. Wiemy to z opisów mistyków, czyli ludzi, którzy to przeżyli. Podkreślają przy tym, że doświadczenie to nie było przygotowane, nie zostało wypracowa-

mistyczne poznanie Boga

ne i że stanowi je chwilowe doznanie obecności Bożej. Profesor Gogacz wyjaśnia, że jest to sytuacja nadzwyczajna, gdyż nie jest to normalne ludzkie poznanie. W doświadczeniu mistycznym Bóg interweniuje w sposób nadzwyczajny (nadnaturalny) w taki sposób, że daje się poznać intelektowi możnościowemu człowieka właśnie jako istnienie[53]. Istnienie bowiem jest pryncypium, a pryncypia stanowią przedmiot poznania intelektualnego. Skutkiem tego doświadczenia jest pewność istnienia Boga i Jego troski o człowieka (skoro się w taki sposób człowiekowi udziela). I nic więcej. Nie jest więc prawdą, że mistycy dystansują się od objawienia, dystansują się od nauczania Kościoła, bo wiedzą więcej. Tymczasem pewne informacje są czasem przekazywane w tak zwanych objawieniach prywatnych, które dokonują się przez znaki fizyczne. Doświadczenie mistyczne takich znaków nie zawiera, oferuje wyłącznie, jak mówi św. Teresa z Avili, doznanie obecności Bożej[54]. Wyjaśnia się, że to doświadczenie mistyczne przytrafia się ludziom, którzy mają jakieś problemy rozwoju swojego życia religijnego, że jest to sposób na ratowanie człowieka w tak zwanej ciemnej nocy duszy. W każdym razie nie należy się martwić, że nie mieliśmy doświadczenia mistycznego. Raczej należy się cieszyć, że nie było ono potrzebne, że nasze życie religijne rozwija się prawidłowo i Bóg nie musi w nie ingerować w nadzwyczajny sposób. Natomiast drugi wniosek jest taki, że tu, na ziemi, przygotowujemy się do życia w niebie. W związku z tym trzeba studiować metafizykę i teologię dogmatyczną, żeby mieć o co Boga pytać, żeby dowiedzieć się, będąc w niebie, więcej niż mniej[55].

[53] M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 15-28. Prof. Gogacz w tej książce omawia też doktrynę mistyczną św. Tomasza z Akwinu (s. 109-123).

[54] Teresa od Jezusa, *Życie*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1939, s. 142.

[55] Na marginesie warto zauważyć, że właśnie lekturę *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu określił papież Pius XI jako „niebo widziane z ziemi".

nazywanie Boga

Dla św. Tomasza z poznawaniem Boga wiążą się nazwy, jakie Mu przypisujemy[56]. Nazwa oznacza tu jakieś intelektualne ujęcie poznanej rzeczy. Boga nie poznajemy wprost, lecz jedynie przez skutki, wobec tego nazwy nadawane Bogu niejako dziedziczą tę ułomność naszego poznania i wobec tego te nazwy mogą oznaczać Boga jako przyczynę, mogą ponadto odnosić się do Boga ze względu na Jego doskonałość czy wzniosłość, mogą też niekiedy oznaczać negację tego, czym Bóg nie jest. W każdym razie nazwy te zawsze odnoszą się do Boga w sposób niedoskonały. Na przykład mówi się, że Bóg jest dobry. Bóg jednak jest dobry nie dlatego, że jest przyczyną dobra, bo Bóg nie staje się dobry dlatego, że stwarza dobro, ani nie jest dobry dlatego, że nie jest zły, ale jest dobry dlatego, że udziela dobroci rzeczom. Dobro w Bogu bowiem jest atrybutem Boga, wynikającym z Jego struktury i będącym tożsamym z Nim samym. W związku z tym w Bogu najpierw jest dobro, a potem przyczynowanie.

Podobnie jest z innymi nazwami, które przypisujemy zarówno Bogu, jak i stworzeniom. Nie jest to nigdy przypisywanie jednoznaczne, ale zawsze metaforyczne. Co więcej, Tomasz mówi, że niektóre z tych nazw są czasowe, wyrażają bowiem pewien stosunek Boga do stworzeń, a stworzenie nastąpiło w czasie. Pewne jednak nazwy odnoszą się do Boga wprost i są nimi określenia transcendentaliów, czyli własności istnieniowych. Wymienia się sześć takich własności: realność, odrębność, jedność, prawdę, dobro i piękno. Te własności przejawiają istnienie każdego bytu. Można powiedzieć, że jakie istnienie, takie transcendentalia. Ponieważ Bóg jest istnieniem samoistnym, czyli istnieniem absolutnym, więc własności przejawiające to istnienie mają wyjątkową pozycję czegoś właśnie absolutnego. Bóg jest bowiem samym istnieniem, wobec tego przejawiające Go tran-

[56] Jest to temat kolejnej, 13 kwestii w omawianej części *Summa Theologiae*.

scendentalia są wyjątkowe i niejako tożsame z Nim samym. A zatem możemy powiedzieć o Bogu, że jest samą prawdą, samym dobrem, samym pięknem. Święty Tomasz podkreśla tylko, że to nie są synonimy, wskazują bowiem za każdym razem na inny aspekt tego *esse*, którym jest Bóg. Natomiast dwie nazwy Boga, czy dwa imiona Boga mają szczególne znaczenie.

znaczenie nazwy Bóg

Pierwsza nazwa to ta, której powszechnie używamy, czyli właśnie nazwa Bóg, która oznacza powszechną opatrzność Boga i Jego troskę o cały świat, a przede wszystkim opiekę nad stworzeniem rozumnym[57]. Nazwa Bóg wskazuje na naturę tej powszechnej opatrzności Boga, gdyż żaden inny byt takiej opatrzności nie sprawuje. Jest więc to imię zasadniczo nieprzekazywane, należy tylko do tego jednego bytu, tylko do Boga.

To jednak nie uwalnia nazwy Bóg, jak zauważa Akwinata, od pewnej analogii w jej orzekaniu. Dokonuje się ono bowiem w trzech aspektach. Po pierwsze, nazwa Bóg oznacza prawdziwego Boga, czyli tego, którego istnienie odkrywamy w metafizyce i który przemówił do ludzi w swoim objawieniu. Aspekt drugi, to używanie nazwy Bóg przez ludzi, którzy rozumieją pod nią najwyższy byt i którzy uważają, że od Niego pochodzą oraz że On się nimi opiekuje. Akwinata podkreśla, że prawidłowo używają tej nazwy nawet ci, którzy nie otrzymali objawienia Boga i nie uwierzyli w nie, pod warunkiem, że używają jej zgodnie ze swoim najgłębszym przekonaniem. Trzeci aspekt orzekania nazwy Bóg, to odnoszenie jej do bytów, które mają udział w boskości. Niekiedy bowiem Pismo Święte mówi nawet o ludziach, że stają się, ulegając pewnemu wpływowi Boga, jak bogowie. To trzecie znaczenie tej nazwy, zapisywanej małą literą, jest najbardziej odległe od Boga.

[57] *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 8, co.

własne imię Boga: Jestem

Natomiast imię własne Boga, imię, którym przedstawił się Mojżeszowi, jest, według Tomasza, najtrafniejszym Jego imieniem[58]. Imię Jestem (po łacinie: *qui est*) nie oznacza bowiem jakiejś formy, nie oznacza bowiem czegoś, oznacza samo istnienie, czyli samą istotę Boga, którą jest istnienie. Nazwa ta – podkreśla Tomasz – jest maksymalnie ogólna i uniwersalna, wszystkie bowiem inne nazwy, nawet bardzo ogólne, mają w sobie zawsze coś dodatkowego w stosunku do istnienia nazywanego przedmiotu, wskazują jeszcze na jakiś wyróżniający element. Imię Jestem wskazuje wyłącznie na akt istnienia – na fakt bycia. Kolejny aspekt nazwy Jestem wskazuje na istnienie Boga wyłącznie w teraźniejszości. To przysługuje Bogu w najwłaściwszy sposób, ponieważ Bóg jest wiecznym lub wiekuistym Jestem. W Bogu nie ma „byłem", „będę" – „Jestem" zawsze jest.

Święty Tomasz w swojej teorii Boga, uwzględniając oczywiście objawienie Boże, szeroko wykorzystuje filozofię. Filozofia bowiem, według niego, przygotowuje grunt pod to, co Bóg nam mówi. Jest to więc realizacja tego, o czym czytaliśmy w tekście Jana Pawła II: „rozum doprowadzający do wiary". Tomaszowy wykład o Bogu jest tak przesiąknięty filozofią, że stanowi właśnie doprowadzanie naszego intelektu do aktu wiary. Zwróćmy zarazem uwagę na wielki szacunek, wielkie zaufanie do ludzkiego intelektu. Można zapytać: Skąd ono się bierze? Z faktu, że przecież ten intelekt nie trafił nam się przez pomyłkę, jest po prostu od Boga. Cała bowiem natura jest od Boga. Także nasza natura intelektualna jest od Boga, wobec tego zaufanie do intelektu i w ogóle zaufanie do tej natury jest podstawą późniejszego zaufania do objawienia Bożego.

[58] *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11, co. Tomasz w *sed contra* tego artykułu przywołuje znany fragment Księgi Wyjścia (Wj 3, 13), w którym Bóg przedstawił się Mojżeszowi jako „Jestem". Jednakże uzasadnienie tej nazwy Boga w korpusie artykułu jest już czysto filozoficzne.

5. Wiedza Boga

Pierwsze pytanie, jakie może się w tej kwestii pojawić, jest zasadnicze. Na podstawie czego człowiek może coś powiedzieć na temat wiedzy Boga? Przecież do wiedzy Boga nie dosięga ludzkie poznanie[59].

Święty Tomasz odpowiedzi na temat wiedzy Boga, a szerzej mówiąc na temat rozumności Boga szuka w filozofii, analizując strukturę Boga jako samoistnego aktu istnienia, czyli jako bytu, który jest wyłącznie aktem, a więc bytem w pełni doskonałym i samowystarczalnym oraz będącym źródłem wszystkiego innego.

istota wiedzy Boga

Rozważając ten temat, Akwinata zaczyna od takich pytań, do których zdążył nas już przyzwyczaić, czyli pytań podstawowych, a w odniesieniu do Boga możemy nawet powiedzieć, że obrazoburczych. Pierwsze bowiem pytanie jest następujące: Czy Bóg ma jakąś wiedzę (*scientia*)? Dlaczego takie pytanie można postawić? Otóż Tomasz mówi, że wiedza jest sprawnością intelektu, czyli pewnej władzy możnościowej, tymczasem Bóg nie ma żadnej możności, a co za tym idzie, nie ma takich władz, jakie ma człowiek. I odpowiada, że w Bogu jest wiedza i to w najdoskonalszej postaci[60]. Skąd to wiemy? Otóż, jeśli analizujemy byty, które są dostępne naszemu poznaniu, to możemy zauważyć, że te, które są jakoś bardziej związane z materialnością, gdy ich istota czy ich dusza, jeśli chodzi o byty żywe, jest mocniej uwikłana w materię, wtedy wiedza jest mniejsza. Zwierzęta mają mniejszą wiedzę niż ludzie. Wobec tego byt, który jest absolutnie niematerialny, ma tę wiedzę w sposób właśnie absolutny i wobec tego, skoro takim bytem jest Bóg, to możemy powiedzieć, że

[59] Wiedzy Boga (*scientia Dei*) poświęcona jest kwestia 14. pierwszej części *Summa Theologiae*.

[60] *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 1, co.

ma wiedzę w stopniu absolutnie doskonałym. Dodatkowy argument pochodzi z tekstów Arystotelesa, który pisał, że skoro Bóg jest źródłem wszelkich doskonałości, jakie spotykamy w bytach stworzonych, czyli także wiedzy, która jest przecież pewną doskonałością bytu ludzkiego, to Bóg jest źródłem tej doskonałości, a jako źródło ma ją w stopniu większym niż stworzenia, czyli w stopniu absolutnym, a więc w takim stopniu, że może jej udzielać na zewnątrz.

poznanie samego siebie przez Boga

Kolejne pytanie, jakie dotyczy rozumności Boga, brzmi następująco: Czy Bóg poznaje i rozumie samego siebie?[61] Dlaczego to pytanie jest zasadne? Dlatego że my, ludzie, ujmujemy siebie nie w jakiś sposób bezpośrednio, niejako wnikając w siebie, tylko reflektujemy, że poznajemy, poznając inne rzeczy, czyli to poznanie samego siebie jest pewnym ruchem. Tymczasem w Bogu nie ma ruchu, w Bogu nie ma zmiany, co więcej, poznanie Boże nie wychodzi na zewnątrz Boga, jak nasze poznanie wychodzi niejako na zewnątrz nas, kierując się do bytów, które nas otaczają. Jeśli więc tak odbywa się poznanie samego siebie, to można zapytać, czy Bóg siebie samego poznaje. Tomasz odpowiada, że Bóg poznaje i rozumie siebie, że poznaje siebie w sobie, cały czas i aktualnie. Dlaczego? Dlatego że sam jest swoją myślą i swoją formą. I dopowiada, że gdy człowiek myśli, to to myślenie jest uwarunkowane nabyciem jakiejś wiedzy, jakiś form poznawczych. Myślenie człowieka jest o czymś, co przychodzi do nas z zewnątrz. Tymczasem Bóg cały czas ma swoją formę poznawczą, bo jest nią On sam. Jawi się tutaj odpowiedź na kolejne pytanie: Czy Bóg w pełni poznaje siebie, czy całkowicie ujmuje siebie poznawczo (Tomasz używa tutaj słowa *comprehensio*, które oznacza właśnie ujęcie intelektualne pewnej całości)? W tej kwestii także odpowiedź Akwinaty jest twierdząca. Bóg, ujmując siebie w sobie, po-

[61] Artykuł kolejny.

znaje siebie i to poznaje siebie w pełni. Z tego powodu możemy powiedzieć, że Bóg jest sam swoim myśleniem, gdyż w Bogu nie ma zdwojenia na samego Boga i Jego władze poznawcze, czyli na przedmiot i podmiot poznania. Bóg bowiem jest tym wszystkim zarazem. I to jest pewien ukłon św. Tomasza wobec Arystotelesa. Tomasz pisze następująco: *in Deo intellectus et id quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem*[62] („w Bogu intelekt i to, co się rozumie, i postać intelektualna, i samo rozumienie są całkowicie jednym i tym samym"). Bóg zatem jest swoim intelektem, Bóg jest przedmiotem swego poznania, Bóg jest swoją postacią poznawczą, swoim rozumieniem. Po prostu wszystko w Bogu jest tym samym i zarazem pełnym aktem i pełnym *esse* – czystym aktem istnienia.

poznawanie przez Boga bytów stworzonych

Jak już to wszystko wiemy, to zasadne jest pytanie: Czy Bóg poznaje rzeczy na zewnątrz, czyli czy poza sobą poznaje inne rzeczy? Tomasz odpowiedź twierdzącą wiąże ze stwórczą mocą Boga. Uważa bowiem, że skoro Bóg poznaje swoją moc stwarzania, to także ujmuje wszystko, co dzięki tej mocy istnieje. Ponadto – stwierdza Akwinata – Bóg, stwarzając wszystko, o wszystkim myśli, jasne więc jest, że zna wszystko, co stworzył. Tomasz tutaj dyskutuje z takim poglądem, wedle którego Bóg zna tylko rodzaje i gatunki, czyli powszechniki (pojęcia ogólne), natomiast nie zna jednostkowych rzeczy. Tomasz mówi, że Bóg, stwarzając *esse* każdego jednostkowego bytu, zarazem powoduje skutki tego *esse*, a jednym z takich skutków jest odrębność. Wobec tego Bóg poznaje i zna odrębne, jednostkowe stworzone przez siebie byty[63].

charakter wiedzy Boga

Tu pojawia się kolejne pytanie: Czy ta wiedza w Bogu jest dyskursywna, czyli czy Boża myśl przechodzi z jednego elementu

[62] *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 4, co. Tomasz przywołuje w tej sprawie XII księgę *Metafizyki* Arystotelesa.

[63] *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 6, co.

do drugiego, od przesłanek do wniosków czy od zasad do wniosków? Akwinata zaprzecza temu, zauważając, że w Bogu wszystko jest jednocześnie. Bóg więc ujmuje wszystko intelektualnie zarazem.

Wobec tego, czy możemy powiedzieć, że wiedza Boga jest przyczyną rzeczy. Tutaj św. Tomasz odpowiada twierdząco i wyjaśnia to na przykładzie artysty lub rzemieślnika, czyli człowieka, który ma coś wykonać. Jeśli bowiem chcemy coś zrobić, najpierw musimy to jakoś obmyśleć czy zaprojektować. Podobnie dzieło stworzenia jest w Bogu pewną Jego myślą, pewnym planem, projektem. Można więc na tej zasadzie powiedzieć, że myśl Boga jest przyczyną stworzenia.

idee w Bogu

W związku z tym rodzi się kolejna kwestia: Czy to, co nie istnieje, jest ujmowane przez Boga? Czy Bóg zna to, czego nie ma?[64] I Tomasz odpowiada w następujący sposób: Bóg zna wszystko, co w jakiś sposób jest, to znaczy, że niekoniecznie istnieje w sensie realnego bytu, urealnionego własnym aktem istnienia, ale na przykład coś, co jest jako pewna myśl lub jako pewne pojęcie, pewien plan czy wyobrażenie. To nie istnieje w sensie realnym jako osobny byt, ale w jakiś sposób bytuje. I dlatego jest objęte poznaniem Bożym. W ten sposób Bóg poznaje także zło jako brak dobra, jako pewną ułomność dobra, ponieważ Bóg zna dobro i wszystko, co się z tym dobrem wiąże. Wobec tego ujmuje także sytuacje braku lub ułomności.

Z tego wszystkiego wynika już jasno, że Bóg poznaje byty jednostkowe i o tych bytach wie wszystko, skoro jest przyczyną wszystkich rzeczy za pomocą swojej wiedzy i ta wiedza na temat tych rzeczy jest po prostu nieskończona. Skoro poznaje wszystko, co leży w Jego mocy i co leży w mocy stworzeń, czyli zna także działania i relacje, które podejmują stworzenia.

[64] *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 9.

wiedza Boga na temat przyszłych wydarzeń

Wiąże się z tym kolejna trudna kwestia: Czy Bóg zna przyszłe wydarzenia przygodne[65]? Tomasz mówi tak: Bóg jest poza czasem, a to, co przyszłe, jest przyszłe dla nas, ale dla Boga wszystko to jest jednocześnie. W związku z tym Bóg zna wszystkie przyczyny i wobec tego zna wszystkie skutki. Akwinata daje taki przykład: gdy doliną idą dwaj ludzie naprzeciwko siebie i są w pewnej odległości, to nie wiedzą, że się spotkają. Dopiero gdy będą bliżej, to będą mogli to wiedzieć. Ale ktoś, kto ich obserwuje ze wzgórza, wie, że idą tą samą drogą w przeciwnych kierunkach i że w jakimś momencie się spotkają. W podobnej sytuacji jest Bóg[66].

Kolejna kwestia, którą stawia św. Tomasz to tak zwane *enuntiabilia*, czyli wszystkie te rzeczy, które ludzie mogą wymyśleć[67]. Chodzi tu o całą ludzką wiedzę teraźniejszą, ale także przyszłą, ponieważ wiadomo, że wiedza czy nauka się rozwijają. Rodzi się więc pytanie: Czy Bóg to zna? I znów odpowiedź jest twierdząca: Bóg zna to na zasadzie przyczyny, ponieważ jest przyczyną ludzi i całej mocy, jaką mają ludzie, także mocy intelektualnej, wobec czego zna także wszystko to, co ludzie mogą wymyśleć, wszystkie owe *enuntiabilia*. Co więcej, ta wiedza Boga nie dzieli się, jak w naszym przypadku, na wiedzę teoretyczną i wiedzę praktyczną, bo po prostu w Bogu wszystko jest jednocześnie.

wiedza Boga a problem przeznaczenia

Te rozważania muszą w końcu doprowadzić do zasadniczego pytania: skoro Bóg wie wszystko, to czy to oznacza, że wszystko jest zdeterminowane. Wszystko po prostu musi się wydarzyć tak, jak Bóg to wie i wobec tego nie ma tu miejsca nie tylko na przygodność, ale także nie ma tu miejsca na naszą wolę – na wolną wolę człowieka. Jeśli bowiem Bóg wie wszystko, także wszyst-

[65] Jest to wielki średniowieczny i renesansowy temat tak zwanych *futura contingentia*, czyli przyszłych wydarzeń przygodnych.
[66] *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 13, ad 3.
[67] *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 14.

ko, co się wydarzy, to musimy zapytać o status ontyczny tego, co się wydarzy: Czy to już w jakiś sposób istnieje? Jeśli tak, to właśnie co z wolną wolą człowieka. W takiej sytuacji tej wolnej woli człowieka raczej nie ma. A skoro jej nie ma, to pojawia się pytanie: Po co Bóg stawia człowiekowi jakieś wymagania, po co ogłasza prawo, po co daje mu przykazania, jeśli człowiek o niczym nie jest w stanie zdecydować, wszystko jest już zaplanowane i zdecydowane? Tomasz wprost podejmuje ten temat[68]. Jeśli Bóg jest przyczyną wszystkiego, czyli wszelkiego istnienia, wszelkiego dobra i także wszelkiej prawdy, to także to, że ktoś grzeszy wynika z woli Boga i oznacza, że ten grzech pochodzi od Boga. Tomasz zauważa, że byłaby to absurdalna konsekwencja, wobec tego postanawia ją wyjaśnić. Mówi tak: od Boga pochodzi dobro i byt, natomiast brak dobra i bytu nie jest czymś pozytywnym, nie jest czymś stworzonym, ale stanowi brak, który jest ujmowany wyłącznie intelektualnie. Ujęcie intelektualne prawdy pochodzi z mocy Boga. W związku z tym, jeśli powiemy, że prawdą jest, iż ktoś grzeszy, to aspekt prawdziwości tego, czyli że jest to poznane prawdziwie, pochodzi z mocy Boga, a nie fakt, że ktoś popełnia zło, czyli grzeszy. A więc ujęcie intelektualne prawdy pochodzi z mocy Boga, ale nie sam grzech. Grzech jest tutaj pewnym brakiem i stanowi wynik ludzkiej decyzji. Bo jeśli powiemy, że wszystko pochodzi od Boga, a więc także grzech, to Tomasz uzna to za logiczny „błąd uwydatniania przypadkowego szczegółu" (*fallacia accidentis*). Wyjaśnienie Akwinaty sprowadza się do tezy, że poznanie prawdziwościowe, sama zasada tego poznania, pochodzi od Boga, źródłem jest jej Bóg, ale nie w taki sposób, że Bóg jest źródłem przedmiotu tego poznania, gdy tym przedmiotem jest jakiś błąd czy grzech, czy jakiś brak, czy jakiś po prostu niebyt.

[68] *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 5, ad 3.

prawda w Bogu

Omawiając zagadnienie poznania Boga i wiedzy Boga, Tomasz podejmuje temat prawdy. W *Summie teologii* znajduje się obszerny wykład najpierw na temat prawdy rozumianej filozoficznie[69]. Zawarta jest tam pewna metafizyka prawdy, oparta na tezie, że prawda jest przede wszystkim własnością bytu, wynikającą z jego istnienia i oznacza pewną otwartość bytu na poznanie, czyli jego poznawalność. Natomiast w naszym poznaniu prawda jest pewną adekwatnością (zgodnością) naszego poznania z poznawanym bytem, czyli pewną odpowiedniością naszego poznania z tym, co poznawane. Zatem gdy mówimy o czymś zgodnie z przedmiotem, o którym mówimy, to jest to prawda, jeśli natomiast to, co mówię, nie zgadza się z tym, o czym mówię, to prawdy tam nie ma i jest to fałsz. W przypadku ludzkiego poznania intelektualnego prawdą jest więc odwzorowanie przez myśl rzeczy poznawanych, ale w Bogu jest odwrotnie: prawda jest zgodnością tej rzeczy z myślą Boga. Wynika to z faktu, że źródłem prawdy jest intelekt Boży w taki sposób, że rzeczy są prawdziwe dlatego, że odzwierciedlają myśl Boga. Możemy więc powiedzieć, że w odniesieniu do Boga prawda oznacza, że to rzeczy są adekwatne, czyli zgodne z myśleniem Bożym, natomiast prawda w odniesieniu do człowieka polega na zgodności naszego myślenia z rzeczami. W związku z tym fałsz, czyli brak prawdy, dotyczy wyłącznie ludzkiego myślenia, nie zaś bytu, bo byt ze względu na swoje istnienie jest zawsze prawdziwy. Natomiast gdy w naszym myśleniu brakuje tej zgodności z poznawanym bytem, wtedy mówimy o fałszu, przy czym Tomasz dodaje, że fałsz zakłada pewną świadomość. Jako przykład podaje stwierdzenie, że cyna to fałszywe srebro, czyli cyna jest metalem, który może udawać srebro, ale srebrem nie jest. Oczywiście fałsz

problem fałszu

[69] Cała kwestia 16. *primae partis* (pierwszej części) *Summa Theologiae* (kolejna kwestia dotyczy przeciwieństwa prawdy – fałszu).

może być także niezawiniony. Jest to wtedy pomyłka, a pomyłki mogą zachodzić w zmysłach, ale także w poznaniu intelektualnym. W sytuacji bowiem, gdy my coś intelektualnie zestawiamy albo rozdzielamy, to może nam się to nie udać. Natomiast, jak podkreśla Tomasz, samo rozumienie intelektualne omija fałsz. Jest bowiem zawsze prawdziwe, co oznacza, że intelekt albo ujmuje jakąś istotę czy jakąś formę poznawczą albo jej nie ujmuje. Tego pierwszego, czyli pierwotnego i podstawowego, rozumienia intelektualnego nie dotyka fałsz. Tomasz daje tutaj przykład człowieka kalekiego, który mimo swojej ułomności, np. braku nóg, jest w pełni człowiekiem. Rozumienie intelektualne, dotycząc istoty bytu, jest jak ujęcie człowieczeństwa w tym przykładzie – natomiast błędy poznawcze dotyczą spraw niezwiązanych z istotą bytu, jak kalectwo wobec człowieczeństwa. To pierwsze poznanie intelektualne jest zawsze rozumieniem tego, co stanowi dany byt, a jeśli go ujmujemy, to ujmujemy jego konieczne elementy i to jest zawsze prawdziwe, natomiast fałsz pojawia się wtedy, gdy zaczynamy te elementy zestawiać i możemy coś po prostu źle zrobić.

życie Boga

Ostatni temat, jaki wiąże się z poznaniem intelektualnym Boga, może być nawet zaskakujący, ponieważ jest nim życie Boga[70]. Tomasz pyta, czy Bóg żyje. Czy taka własność jak życie może być przypisana Bogu? Jest to także dzisiaj ważne dlatego, że często słyszy się przeciwstawienie Boga filozofów Bogu żywemu. Bóg filozofów, czyli pierwsza przyczyna, samomyśląca się myśl czy zegarmistrz świata, to nie Bóg żywy, Bóg wiary, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba[71]. W związku z tym Tomasz zastanawia się, czym

[70] *Summa Theologiae*, I, q. 18.

[71] Nawiasem mówiąc samo to przeciwstawienie jest mało trafne dlatego, że Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba stanowi dość prymitywne rozumienie Boga. Jest to bowiem (jak przekonują bibliści) Bóg plemienny, Bóg, który jest własnością jakiś ludzi czy jakiegoś plemienia. Inni ludzie mogą mieć innego „swojego" Boga.

jest życie. Mówi, że o tym, czy coś żyje, wnosimy z obserwacji i życie przypisujemy takim bytom, które podejmują jakieś działania czy podmiotują jakiś ruch lub doznają jakiejś wewnętrznej zmienności (*motus et operationes*)[72], wynikających z ich własnej natury, czyli mają wewnątrz siebie swoją naturę, która jest powodem ich rozwoju, na przykład ich wzrastania. To ostatnie dotyczy nawet bardzo prostych bytów żywych, takich jak rośliny (bo nie wszystko, co się rusza, żyje, na przykład woda płynie na zasadzie ciążenia, a nie z powodu wewnętrznej natury, która byłaby zasadą jej ruchu). Jeśli tak jest, że życie to ruch i działanie wynikające z własnej natury bytu, to możemy zauważyć, że te byty, które mają doskonalsze poznanie, doskonalej żyją, czyli mają doskonalsze życie. I tak w przypadku roślin, które właściwie nie poznają, życie polega tylko na pewnej zmienności. Zwierzęta, w miarę jak ich poznanie jest bogatsze, przejawiają też bogatsze życie. Wreszcie ludzie ze względu na poznanie intelektualne, mają życie jeszcze pełniejsze. W ten sposób Bóg, który utożsamia się ze swoją myślą, ma życie w stopniu najwyższym. Tutaj Tomasz znów składa pewien hołd Arystotelesowi, którego uznawał za mistrza filozofii, cytując jego opinię na ten temat: *ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus, et semper in actu*[73] („wykazawszy, że Bóg jest rozumy, wyprowadza wniosek, że Bóg ma życie najdoskonalsze i wieczne, ponieważ Jego intelekt jest najdoskonalszy i zawsze w akcie").

[72] *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 1, co.
[73] *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3 co.

6. Wola i miłość Boga

Kolejnym tematem teologii św. Tomasza jest wola i miłość Boga[74]. Rozumowania zaczynają się niemal analogicznie, jak w przypadku wiedzy Boga. Pierwsze pytanie bowiem dotyczy w ogóle posiadania woli przez Boga. Wątpliwości w tej kwestii może budzić fakt, że dążymy do różnych dóbr, co stanowi przedmiot woli, dlatego że czegoś nam brakuje. Bogu niczego nie brakuje i nie musi On do niczego dążyć, wobec tego pytanie, czy w ogóle ma On wolę jest zasadne. Odpowiedź Tomasza jest następująca: wola jest konsekwencją poznania, więc jeśli Bóg poznaje, to także chce. Co więcej, myślenie Boga jest samym Jego *esse*, samym Jego istnieniem i wobec tego chcenie Boga czy wola Boga także utożsamiają się z Jego istotą, czyli z Bożym *esse*. Tomasz pisze: *oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle*[75] („należy przyjąć, że w Bogu jest wola, skoro jest w Nim intelekt. I co więcej, tak jak Bóg jest swoim intelektem i swoim istnieniem, tak samo jest swoim chceniem"). W perspektywie tego ustalenia Akwinata rozwiewa zasygnalizowaną wyżej wątpliwość. Zwraca bowiem uwagę, że możemy chcieć pewnych rzeczy dla siebie, ale możemy przecież chcieć ich dla innych. Ta druga sytuacja dotyczy Boga. Bóg niczego nie chce dla siebie, ale chce różnych dóbr dla innych bytów, dlatego Tomasz mówi, że przedmiotem woli Bożej jest *bonitas Dei* – dobroć Boża. Stanowi ją swoiste wylewanie się dobra Bożego na inne byty, na wszystkie stworzenia. Tak rozumiana wola w Bogu, czyli samo to chcenie dobra, jest w Bogu pewną koniecznością w tym sensie, że konieczne jest, że wola Boga chce dobra. Natomiast Bóg nie podlega żadnej konieczności, jeśli cho-

istota woli w Bogu

dobroć Boga

[74] *Summa Theologiae*, I, q. 19 i 20.
[75] *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 1 co.

dzi o to, czego chce. Można więc powiedzieć, że wola Boga, jak każda wola bytu rozumnego, jest wolna.

Wobec tego Tomasz pyta, czy w takim razie to wola Boga jest przyczyną rzeczy stworzonych. I odpowiada, że Bóg działa przez swój intelekt i przez swoją wolę. To, co intelekt pojmuje, jest przez wolę akceptowane. Dlatego tak trochę antropomorfizując, można powiedzieć, że przyczyną stworzenia jest wola Boga, bo Bóg chciał stworzyć świat, chciał stworzyć byty, chciał stworzyć byt rozumny i wolny, jakim jest człowiek.

wola Boża a grzech

Skoro wola Boga jest analogiczna do Jego intelektu, a poznanie Boga jest doskonałe i całkowite, to wola Boga zawsze się spełnia, ale dzieje się to w różnych porządkach. Akwinata podejmuje w tym miejscu temat grzechu, który człowiek popełnia z wolnej woli. Otóż – powiada – grzesznik wyłamując swą wolę spod woli Boga, oddala się od woli Boga, ale wola Boga wymierza mu sprawiedliwość i w ten sposób grzesznik z powrotem wpada niejako w moc woli Boga. Wynika z tego, że wola Boga zakłada tu różne możliwości, różne alternatywy ze względu na rozumność i wolność człowieka, ale ostatecznie i tak wychodzi po Bożemu. Ostatecznie bowiem spełnia się tak lub inaczej wola Boga. Jeśli tak jest, to ta wola Boga jest całkowicie niezmienna w takim sensie, że Bóg nie zmienia swoich decyzji, nie zmienia swego zamysłu (*consilium*), choć może zmienić zdanie (*sententia*)[76]. Tomasz uważa, że Bóg chce zmian, czyli chce nawrócenia grzesznika, ale nie zmienia swojej woli, to znaczy właśnie chce nawrócenia owego grzesznika, co jest Jego stałym zamysłem, a gdy ów grzesznik się nawróci, Bóg zmieni o nim zdanie i uzna go za człowieka dobrego. To w tym sensie zamysł Boga

[76] *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 7 ad 2. Tomasz w tej sprawie cytuje *Moralia* Grzegorza Wielkiego „Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium" (l. XVI, cap. 4, 10).

jest niezmienny, natomiast opinia może ulec zmianie w wyniku jakiegoś działania bytu rozumnego i wolnego.

wola Boża a zdeterminowanie stworzeń

W związku z tym rodzi się pytanie: Czy wola Boga zniewala stworzenia? Tomasz stwierdza, że niektóre tak, a niektóre – nie. Otóż niektórym bytom Bóg wyznaczył przyczyny konieczne i to, co one robią, to, co się z nimi dzieje, dokonuje się w sposób konieczny, natomiast innym bytom Bóg wyznaczył przyczyny przygodne. I wtedy różne rzeczy dzieją się w sposób przygodny. Ale oczywiście jest to zgodne z wolą Boga, to znaczy, że owa przygodność jest skutkiem decyzji Boga, co jednak nie oznacza, że zgodne z wolą Boga jest wszystko to, co z tych przygodnych przyczyn wynika. Jeśli na przykład taką przyczyną przygodną jest ludzka wolna wola i człowiek decyduje się na jakieś zło, to samo posiadanie wolnej woli przez człowieka jest zgodne z wolą Boga, ale nie zło, które z tej wolnej woli człowiek popełnia.

wola Boża a zło

Jeśli jednak tak się to dzieje, to można postawić uzasadnione pytanie: Czy Bóg chce zła? Tomasz odpowiada, że oczywiście Bóg nie chce zła i nikt w ogóle nie chce zła, ponieważ zło jest brakiem. To dobro jest chciane. Zło jako przeciwne dobru nie jest tym, co może być chciane, ponieważ nie ma w sobie powodu pożądania go, bo nikt nie chce zła wprost, czyli zła jako zła. Może się czasem zdarzyć, że chcemy jakiegoś zła, ale wtedy, gdy to zło ma związek z jakimś dobrem. Tomasz daje tutaj przykład lwa, który zjada zebrę. Śmierć zebry dla zebry nie jest czymś pozytywnym, ale dzięki tej śmierci lew przeżyje. Jest to podobna sytuacja do tej, gdy człowiek popełnia jakiś grzech, który nie jest popełniany dla samego grzechu, tylko na przykład dla przyjemności, którą mu sprawia. Na podobnej zasadzie Bóg może chcieć zła, na przykład kary, ale po to, żeby objawiło się jakieś dobro, czyli żeby ukarany się poprawił i żeby w ten sposób objawiła się sprawiedliwość Boża.

przejawy woli Bożej

W związku z tym Tomasz mówi, że tych objawów woli i także woli Bożej może być pięć. Najprościej przedstawić to na schemacie[77]:

Te przejawy woli Bożej Tomasz podzielił na dwie grupy. Pierwsze z nich są bezpośrednimi (*directe*) działaniami (lub powstrzymaniem się od działania) Boga i odnoszą się do teraźniejszości (oczywiście chodzi o teraźniejszość w odniesieniu do nas, ludzi). Druga grupa przejawów woli Bożej dotyczy niebezpośrednich (*indirecte*) działań Boga wobec ludzi. Te działania Boże w odniesieniu do stworzonego świata materialnego odnoszą się do przyszłości. Gdy chodzi o pierwszą grupę, czyli o bezpośrednie przejawy woli Bożej, to jest przede wszystkim działanie. Bóg działa w taki sposób, że celem tego działania jest zawsze dobro. Dobro utożsamiane z pewnym *esse*, czyli z pewnym bytem. Natomiast może się zdarzyć, że Bóg zdecyduje, aby niczego nie robić, Bóg pozwoli działać człowiekowi tak, jak on chce. Mówi się, że jak Bóg chce człowieka naprawdę ukarać, to po prostu pozwala mu robić to, na co człowiek ma ochotę. Nazwano to przyzwoleniem lub dopustem Bożym. Niestety z tego dopustu Bożego bardzo często nie wynika

[77] *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 12, co.

nic dobrego. Natomiast w drugiej grupie działań woli, gdy chodzi o te działania, które dotyczą kogoś innego i które wprost odnoszą się do ludzi, to mamy trzy ich aspekty. Pierwszy, gdy Bóg czegoś zakazuje (*prohibitio*). Bóg bowiem zakazuje człowiekowi tego, co jest złe, co jest szkodliwe, co jest po prostu grzechem. Drugi aspekt to nakaz (*praeceptum*), przykazanie, polecenie. Nakaz oznacza pewną stanowczość. Wskazuje na bezwzględny obowiązek spełnienia dobra. W związku z tym można powiedzieć, że nakaz wskazuje na pewne dobro konieczne, czyli coś, co koniecznie trzeba wykonać. Ostatnim aspektem Bożej woli w tej grupie może być wskazanie pewnego dobra dodatkowego, swoiście warunkowego i takie wskazanie nazywa się po prostu radą lub zaleceniem (*consilium*). A zatem mamy w sumie pięć przejawów woli Bożej: działanie, dopust, zakaz, nakaz i radę.

działanie woli Boga

Działanie woli Boga, tak jak działanie każdej woli, jest miłością, bo jest pożądaniem dobra, chceniem dobra, skierowaniem do dobra, a tym jest po prostu miłość. Tą miłością Bóg kocha wszystko, co istnieje, co oznacza, że udziela dobra i chce dobra dla całego stworzenia. Natomiast Tomasz podkreśla, że przyjaźni się tylko ze stworzeniem rozumnym, dlatego że przyjaźń jest pewną wzajemnością i tylko stworzenie rozumne jest w stanie zrozumieć, że jest kochane i tę miłość odwzajemnić. To właśnie jest przyjaźnią.

miłość Boga

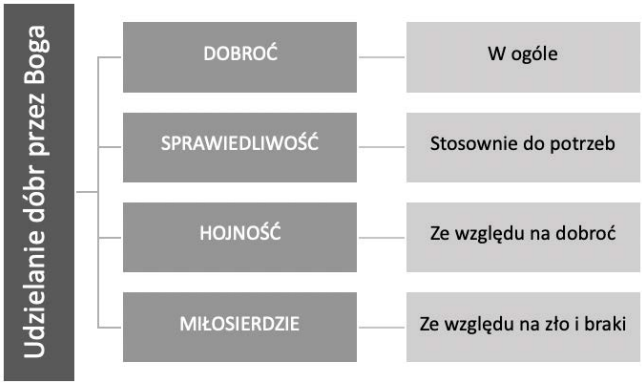
Czy Bóg kocha także grzeszników? Tomasz odpowiada, że oczywiście, ale nie jako grzeszników, czyli nie z powodu ich grzechu, bo grzech jest pewnym brakiem, czyli tym, czego nie ma, i wobec tego Bóg nie kocha braku. Natomiast kocha człowieka, nawet jeśli ten człowiek grzeszy. Oczywiście – dopowiada Tomasz – ta miłość Boga nie jest w takim samym stopniu kierowana do wszystkich bytów. Jest w pewien sposób ustopniowana i Akwinata mówi, że Bóg bardziej kocha to, co lepsze, czyli najbardziej – bardziej niż całe stworzenie – kocha Chrystusa. Następnie przedmiotem mi-

łości Bożej jest cały rodzaj ludzki z powodu Chrystusa. To z powodu Chrystusa Bóg kocha bardziej rodzaj ludzki niż aniołów. Tomasz dodaje, że to wywyższenie rodzaju ludzkiego przez akt wcielenia dokonało się dlatego, że ludzie byli bardziej ułomni, a więc byli bardziej w potrzebie niż aniołowie, ale oczywiście może się zdarzyć, że jakiegoś anioła Bóg bardziej kocha niż jakiegoś konkretnego człowieka, natomiast generalnie rodzaj ludzki jest umiłowany bardziej niż aniołowie. Jest to zaskakujące, ale zrozumiałe, gdy uzna się doniosłość wcielenia Syna Bożego[78].

Te rozważania św. Tomasza prowadzą nas do kolejnego tematu, wiążącego się z wolą, wolnością i miłością Boga, mianowicie do tematu sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego[79].

sprawiedliwość Boga

Najpierw Tomasz podejmuje kwestię, czy w ogóle do Boga stosuje się pojęcie sprawiedliwości. Mówi bowiem tak: nie ma w Bogu sprawiedliwości wymiennej dlatego, że Bóg z nikim nie potrzebuje się niczym wymieniać, bo w ogóle niczego nie potrzebuje. W Bogu zatem jest wyłącznie sprawiedliwość rozdzielcza, czyli sprawiedliwość polegająca na udzielaniu dobra wszystkim bytom[80]. To udzielanie dobra odbywa się także w pewnym porządku, co łatwo przedstawić na schemacie:



[78] *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 4, ad 1 i 2.
[79] *Summa Theologiae*, I, q. 21.
[80] Szerzej na temat Tomaszowej koncepcji sprawiedliwości i jej podziałów w książce: I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Warszawa 2021, s. 101-105.

Udzielanie dóbr przez Boga ma cztery różne nazwy[81]. Najbardziej ogólnie pojęta dobroć (*bonitas*) Boga obejmuje wszystko, co jest, i polega na udzielaniu dobra całemu stworzeniu – wszystkim bytom.

Bardziej szczegółowe aspekty owej dobroci to najpierw sprawiedliwość (*iustitia*), gdy Bóg udziela dóbr stosownie do potrzeb stworzeń, także stworzenia rozumnego, jakim jest człowiek. Ale Bóg także przekracza tę sprawiedliwość. Takim sposobem przekroczenia sprawiedliwości jest hojność (*liberalitas*), w ramach której Bóg po prostu udziela dobra ze względu na to, że jest dobry. Drugim sposobem przekraczania sprawiedliwości jest miłosierdzie (*misericordia*). Miłosierdzie jest udzielaniem dobra ze względu na zło i braki występujące w stworzeniu, także ze względu na zło i braki występujące w człowieku, czyli ze względu na jego grzech. Tomasz szczególnie podkreśla miłosierdzie i sprawiedliwość. Przejawiają się one, według niego, we wszystkich dziełach Boga.

miłosierdzie Boże

To prowadzi nas do kolejnego tematu, czyli opatrzności Bożej, co będzie przedmiotem kolejnego rozdziału.

[81] *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3, co.

7. Opatrzność Boża

Święty Tomasz swój wykład o opatrzności Bożej (*providentia Dei*) zaczyna od stwierdzenia, że wszelkie dobro pochodzi od Boga[82]. To dobro zaś jest dwojakie. Po pierwsze, jest to dobro, którym są same byty, ich istnienie. Po drugie, dobrem jest cel, na który owe byty są nakierowane – tym celem jest przede wszystkim cel ostateczny, a dla stworzenia rozumnego jest to po prostu sam Bóg i obcowanie z Nim. Jak Bóg ma pomysł, czyli pewną ideę każdej rzeczy stworzonej, tak ma też pewien plan doprowadzenia tej rzeczy do siebie jako do celu ostatecznego. Ten właśnie plan jest *providentia divina*, opatrznością Bożą.

istota opatrzności Bożej

Tomasz dyskutuje z poglądem, że opatrzność Boża jest w pewien sposób wybiórcza, że dotyczy na przykład tylko tego, co niezniszczalne, lub tego, co ogólne, ale nie w ogóle wszystkich bytów. Akwinata stoi na stanowisku, że opatrzność Boża obejmuje wszystko – *universalia*, czyli to, co ogólne, i *singularia*, czyli to, co jednostkowe. Wszystko więc, co ma akt istnienia pochodzący od Boga jest też przez Boga nakierowane na Niego samego jako na cel. Wynika z tego, że całe stworzenie objęte jest pewnym porządkiem przez Boga ustalonym. Oczywiście w sposób szczególny Bóg opiekuje się stworzeniem rozumnym. To stworzenie rozumne, czyli człowiek, szczególnie wymaga tej opieki, ponieważ ma wolną wolę, która powoduje wolność postępowania i może robić, co chce. Dlatego opatrzność Boża obejmuje też skutki działania wolnej woli, na przykład takie, jak zasługa albo grzech. W związku z tym opatrzność Boga przewiduje nagrodę za zasługi i karę za grzechy. Ale to – podkreśla Tomasz – nie powoduje, że opatrzność Boga nie rozciąga

powszechność opatrzności Boga

[82] *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 1, co.

się także na zwierzęta. Obejmuje bowiem wszystkie byty – całe stworzenie[83].

postacie opatrzności Bożej

Tak ujęta opatrzność ma dwie postacie. Pierwsza bezpośrednio jest dziełem Boga i stanowi ją porządek, albo nawet zasada tego porządku, którą Tomasz określa jako *ratio* – racja uporządkowania rzeczy w stosunku do celu. Druga postać opatrzności Bożej polega na wprowadzeniu tego porządku w świecie stworzonym, stanowi więc realizację tej zasady uporządkowania, co Tomasz określa jako rządy Boże. Otóż te rządy Boże mogą być sprawowane za pomocą pośredników i Bóg korzysta tu z przyczyn pośrednich wedle zasady, że bytami niższymi rządzą wyższe.

opatrzność a konieczność

Jeśli tak jest, to pojawia się pytanie o relacje opatrzności do konieczności: czy opatrzność jest nieunikniona, czyli czy narzuca swą wolę w sposób konieczny. Tomasz odpowiada w podobny sposób jak wtedy, gdy pisze o wolności woli, że mianowicie opatrzność narzuca swe decyzje przez przyczyny konieczne, natomiast nie narzuca jej w odniesieniu do spraw szczegółowych, które dokonują się w wyniku działań przyczyn przygodnych. Ludzka wolna wola należy do zespołu owych przyczyn przygodnych. I w tym momencie pojawia się bardzo trudny temat przeznaczenia (*praedestinatio*)[84].

przeznaczenie

Co to bowiem jest przeznaczenie? Tomasz, chcąc to wyjaśnić, zauważa, że cele, jakie Bóg wyznacza bytom stworzonym, są dwojakiego rodzaju. Mogą bowiem być to cele dostosowane do natury tych bytów, co oznacza, że te cele byty mogą osiągnąć w sposób naturalny własnymi siłami. Natomiast cel stworzenia rozumnego, czyli cel życia człowieka, przekracza jego naturalne siły, albowiem jest nim życie wieczne polegające na ogląda-

[83] *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2, co.
[84] *Summa Theologiae*, I, q. 23.

niu Boga twarzą w twarz. Tego człowiek swymi naturalnymi siłami nie jest w stanie uzyskać i potrzebuje do tego specjalnej pomocy, specjalnej troski Boga. I tą specjalną troską Boga jest przeznaczenie. W związku z tym Tomasz określa przeznaczenie jako cel stworzenia rozumnego, polegający na oglądaniu Boga twarzą w twarz. Innymi słowy przeznaczenie polega na skierowaniu nas do nieba[85].

opatrzność a przeznaczenie

Wynika z tego, że przeznaczenie w pewien sposób należy do opatrzności, jest jej specjalną częścią, która realizuje się w dwóch aspektach[86]. Pierwszym z nich jest powołanie człowieka, *vocatio*, drugim zaś – uwielbienie człowieka, *magnificatio*. Warto zwrócić uwagę na to ostatnie stwierdzenie: przeznaczenie człowieka polega na uwielbieniu go przez Boga. Bóg nie waha się tak tego określić. Trzeba o tym pamiętać dlatego, że ludzi często to zaskakuje, nawet teologów czasem peszy to, że Bóg odnosi się do człowieka z taką miłością, że aż go uwielbia. Wspomniane „speszenie" objawia się tym, że deklarację Boga: *glorificabo eum* – „uwielbię go" oddają nieostro, uciekając się do zawodnej w tym wypadku etymologii, i używają eufemizmów typu „obdarzę chwałą" lub „sławą"[87]. No nie, Bóg jest po prostu zakochany w człowieku. Bóg dosłownie uwielbia człowieka, co nazywa się po łacinie *magnificatio* lub *glorificatio* i co stanowi przeznaczenie człowieka. Oznacza to, że przeznaczeniem bytu rozumnego, przeznaczeniem człowieka, jest uwielbienie przez Boga.

problem odrzucenia

W związku z tym Tomasz podejmuje także temat odrzucenia: Czy wobec tego Bóg odrzuca pewnych ludzi? Chciałoby się powiedzieć: niestety tak – tych, którzy Go nie chcą. Bóg bowiem

[85] *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 1, co: „ratio … transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur".
[86] Tamże: „praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars providentiae".
[87] Psalm 90 (91), 15.

nie zmusza człowieka, Bóg nie uwielbia go na siłę. Dlatego pewni ludzie, którzy nie chcą być w relacji z Bogiem, po prostu podlegają odrzuceniu. Bóg o tym wie dzięki swojej przedwiedzy, ale – jak podkreśla Tomasz – ta przedwiedza nie wiąże się z koniecznością, podobnie jak nie wiąże się z nią opatrzność. Natomiast ma to związek z takimi przyczynami przygodnymi, jak wolna wola człowieka.

„księga życia"

Z tym zagadnieniem Tomasz wiąże także temat tradycyjnie występujący w teologii, mianowicie „księga życia" (*liber vitae*)[88]. Chodzi o taki umowny spis przeznaczonych, powołanych i uwielbionych.

problem wszechmocy Boga

Ponadto w związku z przeznaczeniem i przedwiedzą Boga pojawia się jeszcze kolejny, bardzo trudny (dydaktycznie) nawet dla św. Tomasza temat wszechmocy Boga: Skoro Bóg jest wszechmocny, to Bóg może wszystko. Akwinata odpowiada twierdząco: Bóg jest wszechmocny, a miarą wszechmocy Boga jest Jego *esse*, które jest nieograniczone, wobec tego moc Boga także jest nieograniczona i polega na tym, że Bóg może wszystko. Ale Tomasz stwierdza, że liczy się w tym zdaniu słowo „może" (*potest*)[89]. Oznacza to, że „Bóg może wszystko, co możliwe": *Deus potest omnia possibilia.* A możliwe zaś jest to, czego orzeczenie nie stoi w sprzeczności z podmiotem, czyli najprościej mówiąc, możliwe jest to, co jest prawdziwe. W odniesieniu zatem do rzeczy prawdziwych *esse* Boga jest niczym nieograniczone, czyli cokolwiek może być bytem, to może zostać przez Boga stworzone. Bytowi przeciwstawia się niebyt. Niemożliwe więc jest coś, co byłoby bytem i niebytem zarazem. To więc się wyłącza spod wszechmocy Boga. W mówieniu na ten temat Tomasz zaleca dy-

[88] *Summa Theologiae*, I, q. 24.

[89] Tomasz przy okazji zwraca uwagę, że słowo *potentia* (moc, możność) pochodzi od słowa *potest* (może): „potentia dicatur ad possibilia". *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 3, co.

daktyczną ostrożność: lepiej nie mówić, że Bóg nie może tego uczynić, lecz powiedzieć, że to się po prostu nie może stać.

Skąd ta ostrożność? Bóg jest wszechmocny, ale także rozumny. Alternatywą (i takie alternatywy w historii filozofii teologii spotykamy) jest pojęcie wszechmocy Boga z pominięciem Jego rozumności (i z pominięciem rozumności w ogóle). Wtedy wszechmoc Boga „obejmuje" wszystkie logiczne możliwości, a więc także sprzeczność. Na pytanie więc, czy Bóg może stworzyć kamień, którego by nie podniósł, albo czy Bóg może stworzyć drugiego Boga potężniejszego od siebie lub strukturę z bytu i niebytu zarazem, odpowiedź byłaby twierdząca, ale powodowałaby wykluczenie rozumności z pojęcia Boga[90]. Jak już wspomniano, były w historii takie teorie, że Bóg przekracza ludzką logikę, że Bóg nie podlega zasadzie niesprzeczności, że jest zarazem czymś największym i najmniejszym, że jest pewną jednością przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*). Jednak świat, który Bóg stworzył i przez który nam się objawia, jest racjonalny, a także słowo, które nam przekazał w objawieniu, jest rozumne, logiczne, zrozumiałe. Jedno i drugie słowo Boga – to wypowiedziane w księgach pisma i to zawarte w księdze świata jest niesprzeczne. Z tego więc punktu widzenia trudno przypisać Bogu absurdalność, nierozumność, trudno przypisać Mu łamanie zasady niesprzeczności.

wszechmoc i rozumność Boga

Święty Tomasz podkreśla, że rozumność Boga jest tożsama z substancją Bożą, czyli jest tym samym, co Bóg. W związku z tym można na te wszystkie przez całe wieki formułowane pytania o wszechmoc Boga po prostu odpowiedzieć, że Bóg jest wszechmocny, ale jest rozumny lub – jak ktoś kiedyś mocniej

[90] W *Summa Theologiae*, I, q. 24, a. 4, co. Tomasz formułuje jeszcze jeden argument na to, że wszechmoc Boża nie jest absurdalna: Bóg nie może zmienić przeszłości, czyli tego, co już się wydarzyło. Nie może w 2022 r. spowodować, że np. nie było XXX Olimpiady Letniej w Londynie w 2012 r., skoro się odbyła.

to ujął – „Bóg jest wszechmocny, lecz nie jest głupi". Akwinata dodaje, że wszechmoc Boga objawia nie w tych śmiesznych rzeczach, o których tyle się mówi, czyli jakimś absurdalnym kamieniu czy hybrydzie z bytu i niebytu, lecz w przebaczeniu i miłosierdziu. Przebaczenie grzechów i miłosierdzie to jest dopiero wielkie dzieło Boga, które demonstruje Jego wszechmoc[91].

szczęście Boga

Sytuacja, jeśli tak można powiedzieć, w której Bóg się znajduje, daje Mu absolutne szczęście. Tomasz, pisząc na ten temat, zauważa, że szczęście polega na pewnym doznawaniu przez naturę rozumną dobra, które posiada[92]. Bogu tak pojęte szczęście przysługuje w stopniu najwyższym, ponieważ sam siebie posiada jako najwyższe dobro. A nawet – jak zauważa Tomasz – jeśli chcielibyśmy brać warunki szczęścia typowo ziemskiego i ludzkiego, które wymienia Boecjusz, to w każdym z nich szczęście możemy Bogu przypisać. Posiada bowiem Bóg szczęście kontemplacyjne dlatego, że cały czas kontempluje swoją istotę oraz istoty wszystkich innych bytów, wprost całego stworzenia. Ale także Bóg doznaje szczęścia życia czynnego, bo rządzi całym światem. Co więcej, w Bogu jest także pewien odpowiednik szczęśliwości ziemskiej, jaką stanowią rozkosze zmysłowe, gdyż Bóg ma radość z samego siebie i z całego swego dzieła stworzenia. A nawet w takich bardziej przyziemnych sprawach możemy przypisać Bogu pewne samozadowolenie, co niektórzy uważają za szczęście, bo jeśli szczęście miałoby polegać na bogactwie, to Bóg jest całkowicie samowystarczalny; jeśli miałoby polegać na władzy, to Bóg ma ją w pełni, jest bowiem wszechmocny; jeśli szczęście miałoby polegać na godności, to Bóg wszystkim rządzi, więc jest władcą *par excellence*; natomiast jeśli szczęście po-

[91] *Summa Theologiae*, I, q. 24, a. 3, ad 3.
[92] *Summa Theologiae*, I, q. 26.

legałoby na sławie, to Bóg otoczony jest podziwem całego stworzenia.

Bóg otoczony jest podziwem całego stworzenia – to bardzo ładne zdanie św. Tomasza. Oby tak rzeczywiście się stało, że całe stworzenie podziwia Boga, chociażby za to, w jaki sposób Bóg kieruje się do nas, w jaki sposób odnosi się do ludzi. Bóg bowiem – co się w głowie nie mieści – po prostu nas uwielbia. To jest godne podziwu i z tego powodu podziwiajmy Boga!

8. Dogmat trynitarny

Święty Tomasz z Akwinu po omówieniu filozofii Boga przechodzi w swojej *Summa theologiae* do teologii trynitarnej. Zanim jednak przyjrzymy się ujęciom św. Tomasza w tej sprawie, trzeba pokrótce prześledzić dzieje problemu przed Tomaszem. Taki wstęp historyczny wydaje się niezbędny, ponieważ Tomasz odnosi się w swoich rozważaniach do wywołanych przez herezje trynitarne sporów ariańskich i do uchwał starożytnych soborów na ten temat.

trójedyność Boga w początkach chrześcijaństwa

Teologowie, którzy zajmują się tą sprawą, czyli historycy dogmatów, podkreślają, że wśród chrześcijan wiara w to, że Bóg jest jeden, ale w trzech osobach, była obecna od początku oraz zwracają uwagę, że Chrystus został ukrzyżowany za to, że ogłosił się Synem Bożym, czyli po prostu Bogiem[93]. Co więcej, Chrystus w swoim nauczaniu podkreślał, że jest jednością z Ojcem, a także własną mocą udzielił uczniom Ducha Świętego. Ponadto formuła chrzcielna, jaką pozostawił, odnosi się wyraźne i bezpośrednio do owych trzech Osób Trójcy Świętej: Ojca, Syna i właśnie Ducha Świętego. Taką wiarę pierwotnego Kościoła podkreślają doksologie, które występują w listach św. Pawła i zwracają się lub odnoszą do trzech Osób Boskich. Tę wiarę potwierdza także św. Łukasz w Dziejach Apostolskich.

problematyczne formuły trynitarne pisarzy wczesnochrześcijańskich

Pierwsi pisarze chrześcijańscy podejmowali niekiedy próby wyrażenia lub wyjaśnienia tej nauki o jednym Bogu w trzech

[93] Zob. *Breviarium fidei*, s. 149. Bardzo szeroko o tym pisze W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962. Dużo informacji wraz z okolicznościami historycznymi podaje podręcznik J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 197-209. Wiele dodatkowych (i uzupełniających) informacji znaleźć można w *Słowniku wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971. Sięgnąć też można do *Historii teologii*, t. 1, *Epoka patrystyczna*, red. A. Berardino, B. Studera, tłum. zbiorowe, Kraków 2002.

osobach. Robili to bardziej lub mniej zręcznie, jednak częściej wychodziło to raczej niezręcznie. Powodów tego było co najmniej kilka. Po pierwsze, w ogóle nie było właściwej terminologii, która by odpowiednio precyzyjnie mogła służyć sformułowaniu tej prawdy. Po drugie, pisarze wczesnochrześcijańscy, nie wyłączając pierwszych Ojców Kościoła, byli najczęściej neoplatonikami, więc niejako w sposób automatyczny sięgali do terminologii i filozofii neoplatońskiej. Powodowało to, że usiłowali zinterpretować po chrześcijańsku Plotyńską triadę: Jedno – Logos – Psyché. Trudno nie zauważyć, że mogło to kojarzyć się z Trójcą Świętą. Był wszakże jeden problem: według Ewangelii Ojciec i Syn są „jedno", tymczasem Plotyński Logos był pierwszą hipostazą i w żadnym wypadku nie mógł być równy Jedni, z której wyemanował. Próby opisu relacji Ojca i Syna w Bogu w kategoriach neoplatońskich zwykle w jakiś sposób lub w jakimś aspekcie polegały na pomniejszaniu Syna względem Ojca (np. u Ignacego Antiocheńskiego czy Justyna Męczennika spotykamy ujęcia, które z punktu widzenia późniejszych orzeczeń soborowych są nieprawidłowe).

ortodoksja trynitarna

Ta ostatecznie ukształtowana i jednoznacznie wyrażona wiara Kościoła na temat Trójcy Świętej przedstawia się następująco: „Bóg jest jeden w trzech osobach: Ojciec, Syn i Duch Święty. Trzy osoby posiadają naturę Bożą nierozdzielnie, współistotnie. Jedyna różnica, która między nimi zachodzi, polega na wzajemnych relacjach, w jakich pozostają między sobą i z racji pochodzenia. Ojciec jako zasada, źródło Syna i Ducha Świętego. Syn jako przedwiecznie zrodzony z Ojca i wspólnie z Ojcem zasada-źródło Ducha Świętego. Duch Święty jako pochodzący jednocześnie z Ojca i Syna i jako więź między Ojcem i Synem. Te rozróżnienia osób nie są czysto logiczne, ale realne, tworzą bowiem odnośnie [relacje] samoistne [jak przetłumaczono *relationes subsistentes*, co

jest wyrażeniem św. Tomasza], stanowiąc równocześnie jedną jedyną rzeczywistość Bożą. Stąd ich całkowite wzajemne przenikanie się [tak oddano łacińskie *circumincensio*]"[94].

adopcjanizm

Najwcześniejsze błędy doktrynalne były bardzo proste. Pierwszy z nich to adopcjanizm. Jak już sama nazwa wskazuje sugeruje się tu, że Chrystus był tylko człowiekiem, który został jakoś szczególnie przez Boga wybrany i „adoptowany", przyjęty przez Boga jako Syn czy „mianowany" przez Boga Synem Bożym. Wobec czego Chrystus jest tutaj tylko człowiekiem, a Synem Bożym przez owo przybranie za Syna.

monarchianizm

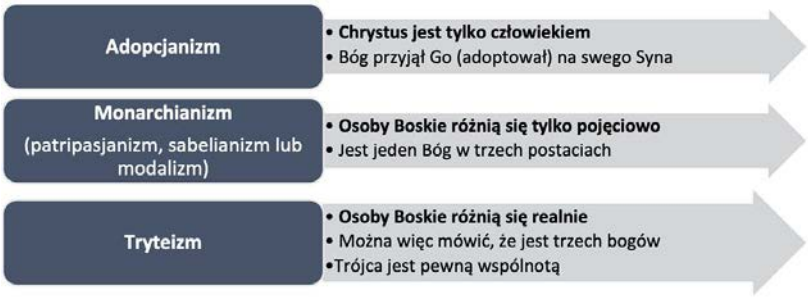
Podobnym poglądem, choć już bardziej subtelnym, jest monarchianizm (i nie chodzi tutaj o wskazanie na monarchię jako typ ustroju, tylko o grecki źródłosłów *monos* – jeden, pojedynczy). Otóż Bóg jest jeden, natomiast przejawia się na różne sposoby. Pojęciowo można wyróżnić w nim trzy aspekty, czyli Stworzyciela, Odkupiciela i Uświęciciela, ale to są trzy oblicza tego samego Boga. W związku z tym za każdym razem Boga nazywa się inaczej, ponieważ dokonuje innych działań. Z tego powodu herezję tę nazwano patripasjanizmem, bo wynika z niej, że mękę krzyżową i śmierć na krzyżu poniósł Bóg Ojciec. Niekiedy też ten pogląd nazywa się sabelianizmem, od imienia Sabeliusza, jednego z przedstawicieli tej orientacji, albo też używa się nazwy współczesnej: modalizm. Teologowie podkreślają, że ta nazwa jest najtrafniejsza, bo po prostu oddaje istotę tego poglądu: jest jeden Bóg, który przejawia się na trzy różne sposoby, czyli *modi*.

tryteizm

Na antypodach tych herezji stoi tryteizm, który z kolei tak mocno podkreśla realne różnice Osób Boskich, że mówi o trzech bogach. Bóg rozumiany jako jedność jest pewną wspólnotą, bo

[94] Streszczenie opracowane przez autorów *Breviarium fidei* (s. 150) na podstawie Pisma Świętego i Tradycji.

faktycznie jest trzech bogów, a Bóg staje się jeden, gdy ci trzej się spotkają razem.



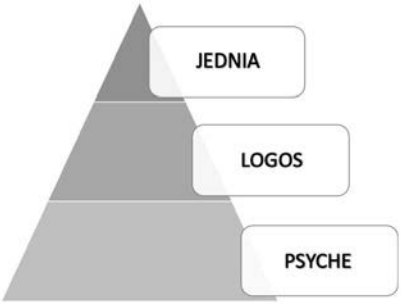
subordynacjonizm

Poważniejsze błędy doktrynalne w teologii trynitarnej określa się ogólną nazwą subordynacjonizmu (od *subordinatio* – podporządkowanie). Polega on zawsze na jakimś umniejszaniu drugiej Osoby Boskiej w stosunku do Boga Ojca. Praktycznie więc jest to umniejszanie Chrystusa w stosunku do Ojca. To jest pogląd, który pochodzi w prostej linii z neoplatońskiego pojmowania Boga. Przypomnijmy, że dla Plotyna, twórcy neoplatonizmu, świat zbudowany jest hierarchicznie na kształt takiej jakby drabiny rozszerzającej się ku dołowi, gdzie na samej górze była absolutna Jednia, która emanowała swój Logos, a ten z kolei emanował coś, co bezpośrednio odpowiadało za świat stworzony, czyli duszę świata (*Psyché*).

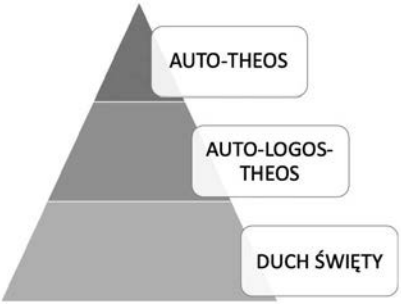
Teologowie starożytni często ową Plotyńską trójcę chcieli przełożyć na Trójcę Świętą[95]. Najczęściej pojawiające się formuły subordynacjonistyczne są podobne do tej, którą tutaj przedstawiono, i pochodzą z pism Orygenesa: Ojciec jako Bóg sam w so-

[95] Albo jeszcze można powiedzieć mocniej: nie potrafili inaczej myśleć. Można bowiem wyobrazić sobie to tak, że neoplatonizm polega na posiadaniu na siatkówce oka takiej drabiny, na której szczeblach umieszcza się każdą postrzeganą rzecz niejako automatycznie, tworząc w ten sposób hierarchię. Można odnieść wrażenie, że wielu tych starożytnych teologów chrześcijańskich po prostu nie mogło pojąć, że trzy Osoby Boskie trzeba umieścić na jednym szczeblu neoplatońskiej drabiny, i to tym najwyższym, oraz że wszystkie te trzy Osoby Boskie znajdują się na samym szczycie zarazem jako coś jednego. Plotyńska Jednia bowiem nie przyjmowała takiego poglądu.

bie (*Auto-Theos*); Chrystus, jako pochodzący od Niego (*Auto-Logos-Theos*), czyli właśnie Słowo Boga, jako siedlisko idei wszystkiego, wszystkich myśli Boga, przez które Bóg stwarza świat i przez które Bóg poznaje świat.



NEOPLATONIZM PLOTYNA



TRÓJCA ŚWIĘTA ORYGENESA

arianizm

Oczywiście tak rozumiany Chrystus nie może być absolutnie równy Ojcu, bo z Niego wyemanował. Natomiast Duch Święty jako kolejna hipostaza jest oczywiście mniejszy od Boga Ojca i od Chrystusa. Można powiedzieć, że ukoronowaniem tej tendencji były poglądy, które z początkiem IV wieku zaczął głosić kapłan aleksandryjski o imieniu Ariusz. Około 320 roku powstał już cały ruch wokół niego, czyli ruch ariański. Otóż Ariusz twierdził, że jeśli Chrystus pochodzi od Ojca, to po prostu jest przez Niego stworzony – jest pierwszym, najważniejszym, zapoczątkowującym wszystko (ale!) stworzeniem. Nie można powiedzieć, że jest zrodzony dlatego, że rodzi się z równego sobie pod względem ontycznym: rodzenie wyłania kogoś równego – człowiek rodzi takiego samego człowieka. W związku z tym pochodzenie Syna Bożego Ariusz określa jako stwarzanie. Z czasem pojawiły się inne ariańskie ujęcia relacji Ojca i Syna w Bogu.

Najbardziej radykalna formuła subordynacjonistyczna mówi, że Chrystus nie jest w niczym podobny do Ojca (*anomoios*). Jest to arianizm radykalny. Chrystus, będąc stworzeniem, jest kimś niższym od Ojca i całkowicie różnym. Formuła druga, ła-

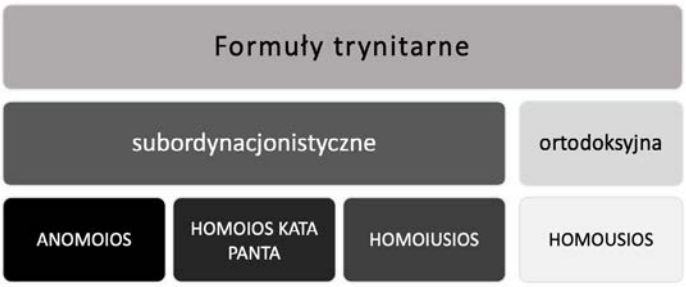
godniejsza, mówi, że Syn Boży jest podobny do Boga we wszystkim i jest bardzo blisko Boga. Tu już nie akcentuje się tak bardzo tezy o stworzeniu drugiej Osoby Boskiej, nawet dopuszcza się rodzenie, lecz jest to rodzenie kogoś innego, kogoś pomniejszonego, kogoś mniej doskonałego, ale we wszystkim podobnego. Ta formuła po grecku brzmi *homoios kata panta* – „podobny we wszystkim". Trzecia formuła ariańska czy subordynacjonistyczna, którą niektórzy określają jako semiariańska (półariańska), mówi, że Syn Boży, druga Osoba Boska, jest podobny co do istoty (substancji) Bogu Ojcu. Określa się to po grecku jako *homoiusios* – „podobny co do istoty (substancji)"[96]. Można odnieść wrażenie, że formułę *homoiusios* wymyślono tylko po to, żeby nie użyć formuły ortodoksyjnej, która mówi, że Syn jest współistotny (współsubstancjalny; tej samej substancji) Ojcu, co po grecku wyraża słowo *homousios*. Chrystus jest współistotny Ojcu, co zresztą powtarza się w niedzielnym wyznaniu wiary (*credo*), zwanym nicejsko-konstantynopolitańskim, bo właśnie na soborach w Nicei (325) i Konstantynopolu (381) dogmaty trynitarne zostały ostatecznie zdefiniowane. Na soborze w Nicei główną postacią ortodoksji był św. Atanazy Wielki (295–373). Ten pierwszy sobór trynitarny skupił się na określeniu relacji Ojca i Syna i próbował ją określić w taki sposób, którego ślad mamy we wspomnianym już *credo*[97]: „Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony, a nie stworzony, Współistotny Ojcu. A przez Niego wszystko się stało".

Sobór Nicejski

[96] Greckie słowo *ousia* zwykło się tłumaczyć „istota", ale bardziej prawidłowo, z punktu widzenia późniejszych doprecyzowań, należałoby przekładać je jako „substancja".

[97] Historycy zauważają, że ta nazwa jest trochę na wyrost, ponieważ to *credo* ostatecznie zostało opracowane dużo później, ale tradycyjna nazwa jest taka i można powiedzieć, że to *credo* wyraża prawdę o Trójcy Świętej, którą na tych soborach sformułowano.

Podsumujmy krótko z jakimi formułami trynitarnymi mieliśmy do czynienia u progu Soboru Nicejskiego.

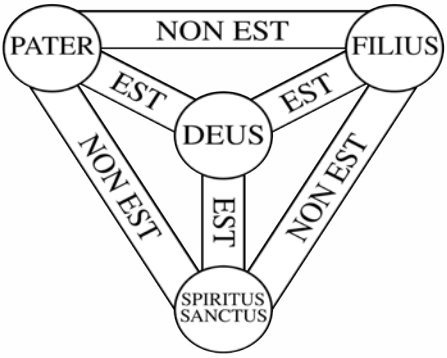


Sobór Konstantynopolitański I

Ponieważ Sobór Nicejski nie zakończył sporów ariańskich, a raczej po nim one się nasiliły i stały się jeszcze bardziej skomplikowane, to mniej więcej po pół wieku trzeba było zwołać kolejny sobór, który tym razem odbył się w Konstantynopolu. Podkreśla się, że w polemikach antyariańskich pomiędzy tymi soborami ważną postacią był teolog z Zachodu, św. Hilary z Poitiers (315–367), natomiast na samym soborze głównym teologiem był jeden z tzw. Ojców Kapadockich, św. Grzegorz z Nazjanzu (ok. 300–389/390). Sobór ten doprecyzował w różnych aspektach nauczanie poprzedniego soboru oraz dołączył do orzeczeń trynitarnych dogmat o Duchu Świętym: „Wierzę w Ducha Świętego, który od Ojca pochodzi, który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę, który mówił przez proroków"[98].

Wypracowaną na tych soborach formułę trynitarną można przedstawić na takim schemacie:

[98] Użyliśmy oryginalnej formuły soborowej, mówiącej, że Duch Święty pochodzi od Ojca. Zdanie to zostało zmienione nieco później przez teologów łacińskich przez dodanie wyrażenia „i Syna" (*Filioque*) i dlatego dziś mamy formułę, że Duch Święty „od Ojca i Syna pochodzi". Słowo *Filioque* stało się zarzewiem sporu teologicznego ze Wschodem, który trwa do dzisiaj.



Jest jeden Bóg (*Deus*), który jest Ojcem (*Pater*), Synem (*Filius*) i Duchem Świętym (*Spiritus Sanctus*). Ale Ojciec nie jest Synem i nie jest Duchem Świętym. Syn nie jest Ojcem i nie jest Duchem Świętym. Duch Święty nie jest Ojcem i nie jest Synem. Ale Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem i Duch Święty jest Bogiem.

terminologia trynitarna

Terminologia jaką w tej sprawie wypracowano, najpierw grecka, potem jej przekład na łacinę oraz terminologia polska, jest następująca:

1) Pierwszym terminem jest *ousia* (ουσια). Przetłumaczono na łacinę jako *substantia*, jednak dość długo słowo *ousia* było synonimem łacińskiego słowa *essentia* (istota). I w związku z tym po polsku *ousia* tłumaczymy jako substancja, ale w terminologii trynitarnej zachowało się słowo „istota", choć bardziej prawidłowo i precyzyjniej (z punktu widzenia późniejszej filozofii i teologii) należałoby powiedzieć „substancja".

2) Słowo kluczowe to *prosopon* (πρόσωπον), czyli *persona*, a po polsku – „osoba", i słowo *hypostasis* (ὑπόστᾰσις), typowo neoplatońskie, odnoszące się do właściwego tej filozofii hierarchizmu, które stosowano po łacinie albo zachowywano w greckej postaci (której używa nawet św. Tomasz), albo utożsamiano *hypostasis* z *persona*, czyli z osobą, albo też – co jest zasługą św. Tomasza – wypracowano nowy łaciński termin na określenie tego, co greccy teologowie nazywali *hypostasis*, mianowicie *subsistentia*.

Święty Tomasz do wyodrębnienia Osób Trójcy Świętej używa tego ostatniego terminu. Po polsku używa się albo greckiego słowa „hipostaza", albo scholastycznego – „subsystencja". Wszystkie te terminy będą padały w teologii św. Tomasza.

greka	łacina	polski
OUSIA	*substantia* (*essentia*)	substancja (istota)
PROSOPON	*persona*	osoba
HYPOSTASIS	*hipostasis*, *subsistentia* (*persona*)	hipostaza, subsystencja

Efektem pracy tych dwóch soborów było zdefiniowanie teologii trynitarnej. Tradycyjnie uważa się, że najpiękniej, najpełniej i najszlachetniej oddaje tę teologię wyznanie wiary św. Atanazego, czyli tzw. symbol atanazjański. Oto część tego symbolu, odnosząca się do Trójcy Świętej:

symbol atanazjański

„Ktokolwiek pragnie być zbawiony, powinien przede wszystkim trzymać się wiary katolickiej. Jeżeli jej w całości i bez zmian nie zachowa, niechybnie zginie na wieki.
Otóż wiara katolicka na tym polega, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy, a Trójcę w jednym Bogu nie mieszając Osób, i nie dzieląc istoty (Boga).
Inna bowiem jest Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego, lecz jedna jest Boskość Ojca i Syna, i Ducha Świętego, równa chwała i współwieczny majestat.
Jaki Ojciec, taki Syn i taki Duch Święty.
Niestworzony Ojciec, niestworzony Syn, niestworzony Duch Święty.
Niezmierzony Ojciec, niezmierzony Syn, niezmierzony Duch Święty.
Wieczny Ojciec, wieczny Syn, wieczny Duch Święty.
A jednak nie ma trzech wiecznych, lecz jest jeden wieczny, tak jak nie ma trzech niestworzonych, trzech niezmierzonych, lecz jeden niestworzony i jeden niezmierzony.
Podobnie wszechmocny jest Ojciec, wszechmocny Syn, wszechmocny Duch Święty.
A jednak nie ma trzech wszechmocnych, lecz jest jeden wszechmocny.
Tak też Bogiem jest Ojciec, Bogiem jest Syn, Bogiem jest Duch Święty.
A jednak nie ma trzech bogów, lecz jest jeden Bóg.
Tak też Panem jest Ojciec, Panem jest Syn, Panem jest Duch Święty.

A jednak nie ma trzech panów, lecz jest jeden Pan.
Jak bowiem każdą Osobę wiara katolicka każe nam nazywać Bogiem i Panem, tak też religia katolicka zabrania nam uznawania trzech bogów i panów.
Ojciec przez nikogo nie jest ani uczyniony, ani stworzony, ani zrodzony.
Syn jest zrodzony z samego Ojca, nie uczyniony ani nie stworzony.
Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, nie uczyniony, nie stworzony ani nie zrodzony.
Jeden więc jest Ojciec, nie trzech ojców; jeden jest Syn, nie trzech synów; jeden jest Duch Święty, nie trzech duchów świętych.
I nie ma w tej Trójcy niczego wcześniej ani później, więcej albo mniej, gdyż wszystkie trzy osoby są współwieczne i równe sobie tak, że już zawsze, jak wyżej powiedziano, należy czcić jedność w Trójcy i Trójcę w jedności.
Kto zatem pragnie być zbawiony, niech tak myśli o Trójcy" [99].

Święty Atanazy stawia sprawę bardzo stanowczo: kto chce być zbawiony niech tak myśli o Trójcy Świętej. Fragment tego symbolu umieszczony jest w prefacji mszalnej na uroczystość Trójcy Przenajświętszej. Niestety, jak na ironię, wtedy zazwyczaj możemy w kościołach usłyszeć, że teologia Trójcy Świętej jest bardzo trudna, a czasami nawet, że jest niepotrzebna dla zwykłych ludzi, wystarczy żebyśmy się kochali. A tymczasem św. Atanazy mówi, że prawidłowe wyznawanie prawdy o Trójcy Świętej jest konieczne do zbawienia. Nawiasem mówiąc, teologia Trójcy Świętej nie jest trudniejsza niż trygonometria czy rozwiązywanie równań matematycznych. W związku z tym powinno się ją znać. Katolik powinien ją znać, a ostrzeżenie św. Atanazego może być zachętą do zapoznania się z zarysem tej teologii w wersji św. Tomasza z Akwinu, który jest powszechnym, czyli katolickim, doktorem Kościoła.

[99] Historycy teologii wolą nazywać to wyznanie wiary symbolem *quicumque* („ktokolwiek" – pierwsze słowo tego tekstu). Uważają bowiem, że ten symbol został opracowany długo po śmierci Atanazego, więc nie powinno się wiązać go z jego imieniem. Wydaje się jednak, że nawet jeśli uległ jakimś zmianom, to w sposób trafny wyraża wiarę św. Atanazego, dlatego tradycja wiązania go z imieniem tego wielkiego teologa nie jest pozbawiona podstaw. Podaję go w tłumaczeniu Mieczysława Gogacza z jego modlitewnika: M. Gogacz, *Dzień z Matką Bożą*, Warszawa 1986, s. 133-136.

9. Terminologia trynitarna św. Tomasza

Zanim przystąpimy do bardziej szczegółowej prezentacji Tomaszowej teologii Trójcy Świętej należy pokrótce omówić precyzyjną terminologię trynitarną Akwinaty[100]. Refleksja na temat Trójcy Świętej trwała już od dość dawna i Tomasz miał przed sobą prawie tysiąc lat rozważań, sporów i orzeczeń soborowych w dwóch językach – greckim i łacińskim. Sam już przekład terminologii i problematyki trynitarnej z greki na łacinę stanowił pewien problem, wobec czego Tomasz musiał sobie z tym wszystkim w jakiś sposób poradzić[101].

problem z terminem „substancja"

Wydawałoby się, że najlepszym terminem w odniesieniu do Boga byłaby „substancja", rozumiana w metafizyce Tomasza i także dzisiaj jako samodzielny byt, będący podmiotem dla bytów niesamodzielnych, czyli przypadłości i relacji. Tymczasem w odniesieniu do teologii trynitarnej termin substancja, ponieważ był odpowiednikiem greckiej *ousia*, miał kilka znaczeń. Pierwsze znaczenie to substancja utożsamiana z istotą, czyli substancja jako *essentia* – istota, a więc to, co najważniejsze w danym bycie, to, co powoduje jego tożsamość. Istota nie wskazuje na podmiotowość bytu, którego dotyczy. W związku z tym lepsze byłoby w odniesieniu do Boga pojęcie substancji jako podmiotu (*subiectum*). Jeszcze lepiej, gdyby to był podmiot samodzielny *suppositum*. Jeśli terminu substancja w teologii trynitarnej używalibyśmy jako *suppositum*, czyli samodzielny podmiot różnych własności, to termin ten nadawałby się do tej teologii, ale ponieważ właśnie substancja wnosiła to zamieszanie (zresztą ślad tego zamieszania mamy także w dzisiejszym

[100]Bardzo szerokie i szczegółowe omówienie teologii trynitarnej św. Tomasza znajdujemy w książce: G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Kraków 2014.

[101]Zob. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2 i 3 oraz q. 39, a. 1-7.

mszalnym *credo* nicejsko-konstantynopolitańskim, gdzie wyrażenie *consubstantialem Patri* w odniesieniu do Syna Bożego przetłumaczono po polsku jako „współistotny Ojcu", czyli termin „substancja" przełożono jako „istota"), dlatego Tomasz musiał szukać innych rozwiązań.

natura

Drugi termin, który jest ważny czy kluczowy, to pojęcie rzeczy naturalnej, bytu naturalnego, czyli takiego, który realizuje jakąś określoną naturę, jak na przykład człowiek, który realizuje naturę ludzką.

hipostaza

Natomiast terminem, który Tomasz za pewną tradycją starał się przystosować do teologii trynitarnej, jest grecki termin hipostaza, który ma swoją długą historię, jest terminem proweniencji neoplatońskiej, ale Tomasz nie wchodzi głęboko w poszukiwania znaczeń tego terminu, lecz proponuje, że jeśli hipostazę będziemy rozumieli właśnie jako samodzielny podmiot przypadłości, tak jak dzisiaj traktujemy termin substancja, to wtedy termin ten nada się do teologii trynitarnej[102]. Jednakże dla uniknięcia wieloznaczności terminologii historycznej Akwinata proponuje w teologii Trójcy Świętej nowe określenie – subsystencja (*subsistentia*). Rozumie go jako określenie czegoś samoistnego, bytującego w jakiejś naturze. Niekiedy po prostu termin subsystencja przekłada się jako samoistność. Tomasz uważa, że terminem tym śmiało można zastąpić grecką hipostazę.

subsystencja

terminy nienadające się do teologii trynitarnej

Przy tej okazji Tomasz pisze, jakiej terminologii, jakich nazw powinno się unikać w teologii Trójcy Świętej[103]. Chodzi bowiem

[102] Tomasz ma świadomości tej historii, bo mówi, że pojęcie hipostazy nawet u greckich Ojców Kościoła nie było jednolite. Początkowo bowiem hipostaza oznaczała każdą samodzielną substancję, by z czasem oznaczać samodzielny byt (samodzielną substancję, jednostkową substancję), ale o naturze rozumnej. To ostatnie ujęcie hipostazy nadaje się, według Tomasza, do teologii Trójcy Świętej. Wynika z tego, że Akwinata nie ma wielkich zastrzeżeń w odniesieniu do terminu hipostaza, choć zdaje sobie sprawę z jego problematyczności i wie, że na przykład św. Hieronim nie lubił go i dość ostro krytykował (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 3).

[103] *Summa Theologiae*, I, q. 31, a. 2, co.

o to, żeby nie popaść z jednej strony w arianizm (subordynacjonizm), czyli ujęcie, które tak mocno odróżnia Ojca od Syna, że właściwie Syn Boży staje się innym bytem, inną substancją, a z drugiej strony w sabelianizm, (modalizm, monarchianizm), czyli tezę, że trzy Osoby Boskie właściwie niczym się nie różnią – Bóg to jeden jednorodny byt, a tylko przejawiający się na różne sposoby.

W pierwszej sprawie należy unikać terminu różnica (*differentia*) oraz terminu wyrażającego jakąś różnorodność (*diversitas*). Właściwie najbezpieczniej według Tomasza, używać terminu *distinctio* – „odróżnienie" i nawet jeśli gdzieś spotykamy pojęcie różnicy albo różnorodności, czyli *differentia* lub *diversitas*, to trzeba je ujmować jako odróżnienie (*distinctio*). Kolejne niebezpieczne terminy to *separatio* – „oddzielenie", *divisio* – „podział", *disparitas* – „nierówność". Wszystkie te terminy źle zastosowane, wyolbrzymione, w swoim – jakby dziś by się powiedziało – mocnym znaczeniu po prostu mogą prowadzić do jakiejś postaci arianizmu. Podobnie jak słowo *alienus*, czyli inny. Przy czym *alienus* to „inny" powiedziane mocno, jakby z akcentem na ową inność. Podobnie niebezpiecznym terminem jest „oddzielony", „oddzielalny" – *separabilis* dlatego, że może on przekreślać podobieństwo osób.

Natomiast nie chcąc popaść w sabelianizm, czyli w tezę, że Osoby Boskie stanowią tylko przejawianie się na zewnątrz Boga w Jego działaniach, trzeba unikać lub bardzo ostrożnie stosować w teologii termin „jednostkowość" – *singularitas* (oraz „jednostkowy" – *singularis*). Tak samo należy unikać terminu *unicus* – „jedyny", podobnie jak *confusia* – „zmieszanie" i *solitarius* – „samotny". Tomasz uważa, że trzeba używać terminu wyrażającego inność, ale – jakby można powiedzieć – wyrażającego ją sła-

bo. Takim terminem jest *alius* – „inny", i to w takim sensie, że „nie taki sam".

terminy odnoszące się do struktury trójcy Osób Boskich

Terminy, jakie św. Tomasz proponuje w teologii trynitarnej, są już terminami odnoszącymi się wprost do struktury trójcy Osób Boskich i pierwszym z nich jest „pochodzenie" – *processio*[104]. Zwraca uwagę, że w teologii Trójcy Świętej chodzi o pochodzenie wewnętrzne, a nie przyczynowanie na zewnątrz, czyli jak chciałby Ariusz, czy o powodowanie skutków w podmiocie, jakby chcieli sabelianie. Kolejnym terminem – już trochę omawianym – jest „istota", która oznacza to, co najważniejsze w bycie. Istota jest ujęciem tego, co powoduje, że dany byt jest tym oto bytem. Jak pamiętamy, z „istotą" był ten problem, że zarówno „substancję" rozumiano jak „istota", jak i niekiedy „hipostazę" także rozumiano jak „istota". Ale termin ten występuje w tradycji i należy się z nim liczyć. Dlatego Tomasz często używa go w swojej teologii trynitarnej zamiast terminu „substancja".

pochodzenia w Bogu

W odniesieniu do pochodzenia osób w Bogu, Akwinata wyróżnia dwa jego typy: mianowicie rodzenie (*generatio*) i miłość (*amor*)[105]. Rodzenie stanowi relację związaną z drugą Osobą Boską, Synem Bożym, a miłość wiąże się z trzecią Osobą Boską, czyli Duchem Świętym. W odniesieniu jednak do samych Osób Boskich Tomasz używa terminu *notio*, co po polsku tłumaczy się jako „znamię", czyli pewna właściwość lub własność Osoby Boskiej[106]. Te znamiona są następujące: niezrodzoność i ojcostwo dotyczą pierwszej Osoby Boskiej, synostwo dotyczy drugiej Osoby, natomiast wspólne tchnienie jest działaniem Ojca i Syna

[104] *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 1, co.
[105] *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 2, 3, 4 i 5.
[106] *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 2, 3 i 4. Spotyka się też termin „przywłaszczenie" jako odpowiednik *notio*, ale wydaje się, że lepszym terminem jest „znamię" lub „cecha znamienna", które to terminy mają pewne umocowanie w tradycji.

w stosunku do Ducha Świętego, którego własnym znamieniem jest owo pochodzenie.

relacje subsystujące w Bogu

Na tej podstawie możemy wskazać na realne relacje, jakie zachodzą w Bogu. Są one następujące: ojcostwo (*paternitas*), synostwo (*filiatio*), tchnienie (*spiratio*) i pochodzenie (*processio*). Nie wszystkie te relacje są subsystencjami (bytują samoistnie), ponieważ tchnienie i pochodzenie w odniesieniu do Ducha Świętego konstytuują jedną osobę, czyli osobę Ducha Świętego[107].

To są najważniejsze terminy teologii trynitarnej św. Tomasza. Orientując się w nich, możemy teraz przejść do omówienia samej tej teologii.

[107] *Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 4, co.

10. Jedność Boga i troistość Osób Boskich

Już na samym początku Tomasz zaznacza, że Trójcę Świętą, czyli to, że Bóg jest w trzech osobach poznajemy wyłącznie przez wiarę. Nie jest to prawda, do której możemy dojść za pomocą naturalnego światła rozumu. Tomasz dyskutuje z różnymi domysłami, że filozofowie mieli jakąś intuicję Trójcy Świętej[108]. Prawda o Trójcy Świętej jest prawdą objawioną i wobec tego teologia Trójcy Świętej zakłada wiarę w objawienie, a wszystko to, co w tej teologii się mówi, jest pewnym wyjaśnieniem tej prawdy objawionej, a nie jej jakimś udowadnianiem, tylko właśnie wyjaśnianiem i ukazywaniem racjonalności tej prawdy wiary.

między modalizmem a arianizmem

Tomasz – przypomnijmy – zaleca unikanie dwóch skrajności, które widział z jednej strony w błędzie Sabeliusza, czyli w modalizmie, a z drugiej w subordynacjonizmie Ariusza. Sabeliusz bowiem, podkreślając jedność istoty Boga, przyjmował w Bogu jedną osobę. Natomiast Ariusz tak mocno zaakcentował samodzielność każdej z Osób Boskich, że właściwie przyjmował w Bogu trzy istoty – swoistą trójcę istot. Przeciwko tym poglądom stoi przede wszystkim objawienie zawarte w Piśmie Świętym. Tomasz podkreśla, że Pismo Święte w pierwszej sprawie wyraźnie mówi o odrębności Ojca i Syna. Przytacza fragment Listu św. Jana, który pisze: „Jesteśmy w prawdziwym Bogu, w Synu Jego, Jezusie Chrystusie, on zaś jest prawdziwym Bogiem" (1 J 5, 20). Odnośnie do Ducha Świętego Akwinata mówi, że św. Paweł zwraca uwagę: „jesteście przybytkiem (święty-

[108] *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 1, co. Akwinata w tym kontekście przypomina pogląd Arystotelesa, że trójka jest boska, ale wiązało się to – zdaniem Tomasza – z obrzędami składania ofiar (tamże, ad 1). Wspomina też neoplatonizm, a mianowicie, że występuje w nim Jednia, która emanuje *nous* lub *logos*, a potem *psyché*, i że kojarzyło się to niektórym z Trójcą Świętą. Tomasz przypomina, że ci, którzy się w tę neoplatońską trójkę zbytnio zapatrzyli, jak Orygenes i Ariusz, popełnili poważne błędy teologiczne pod wpływem tego zapatrzenia się (tamże).

nią) Ducha Świętego" (1 Kor 3, 16-23). Otóż przybytek lub świątynia stanowią miejsce, gdzie przebywa Bóg. W związku z tym Tomasz nie ma wątpliwości, że św. Paweł ma na myśli Ducha Świętego jako Boga, jako właśnie Osobę Boską. Natomiast jeśli chodzi o przeciwstawienie się błędowi Ariusza, czy szerzej – wszelkiemu subordynacjonizmowi, to mamy wielokrotnie w Piśmie Świętym stwierdzone, że Ojciec i Syn stanowią jedność i równość[109].

pojęcie osoby

Nowym terminem, pozabiblijnym, który się tu pojawił, jest termin osoba. Tomasz podkreśla, że ten termin przystosował i wprowadził do teologii Trójcy Świętej sobór w Nicei[110]. Tomasz nawet formułuje takie pytanie: Czy należy w teologii używać terminów niebiblijnych? I odpowiada, że należało je wprowadzić w celu wyjaśnienia i doprecyzowania wielu zagadnień teologicznych.

Dlatego Sobór Nicejski wprowadził termin osoba (greckie: *prosopon*) na oznaczenie osoby w Bogu, którą jest samoistniejąca relacja[111]. Relacja w Bogu może bowiem oznaczać osobę. Tomasz korzysta tu z definicji Boecjusza, według której osoba to jednostkowa substancja o rozumnej naturze. Akwinata uważa, że ta definicja może określać także relacje subsystujące w Bogu, które są wewnątrz Boga osobami. W związku z tym definicja Boecjusza nadaje się do precyzyjnego określenia Osób Boskich, oczywiście, gdy pamiętamy, że w Bogu relacje nie są przypadłościami, bo wszystko w Bogu jest Bogiem. Relacje bowiem, jakie są w Bogu, też są Bogiem, więc jeśli nie są przypadłościami, to są właśnie pewnymi subsystencjami rozumnymi, czyli osobami. To sformułowanie stanowi właściwą metafizyczną podstawę wyodrębnienia w Bogu trójcy Osób Boskich. To-

[109] J 10, 30; J 10, 38; J 14, 10-11; Hbr 1, 3.
[110] *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 1.
[111] *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4, co.

masz mówi, że można wobec tego powiedzieć, iż wtedy, gdy greccy Ojcowie Kościoła mówią o trzech hipostazach, możemy po łacinie, mając w zapleczu definicję Boecjusza, śmiało mówić o trzech osobach.

troistość Osób Boskich w terminologii Tomasza z Akwinu

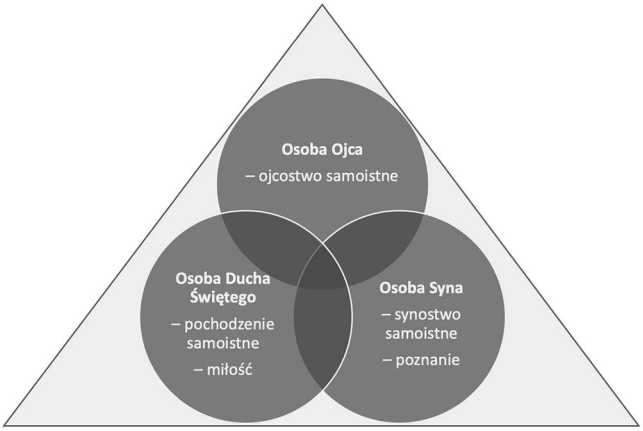
Tę troistość osób w Bogu możemy, według Akwinaty (i w jego terminologii) przedstawić następująco: Bóg Ojciec, osoba Ojca, jest samoistnym ojcostwem. Owo ojcostwo jest tym, co konstytuuje tę osobę, jej subsystencją jest właśnie ojcostwo – ojcostwo subsystujące w naturze boskiej, czyli samoistnie[112].

Natomiast osoba Syna Bożego jest synostwem samoistnym. Tomasz przeprowadza tutaj pewną analogię do relacji poznania. Powiada, że osoba Syna, druga Osoba Boska jest to niejako zrodzone w intelekcie Boga Słowo Boże, właśnie słowo intelektualne, będące wynikiem poznania samego siebie, poznania siebie jako trójcy osób i poznania siebie jako Stwórcy, które to poznanie jest zarazem poznaniem wszystkich stworzonych rzeczy. Wynik tego zrozumienia wszystkiego przez Boga jest pewnym słowem Bożym w intelekcie, słowem, które nie jest czymś innym niż Bóg, jest po prostu osobą Syna, Słowem Bożym, subsystującym jako zrodzony przez Ojca Syn, jako druga Osoba Boska.

Osoba Ducha Świętego to z kolei samoistne pochodzenie, ponieważ Ojciec i Syn odnoszą się do siebie z miłością, są więc niejako w relacji miłości, dlatego św. Tomasz mówi, że tutaj możemy użyć pewnej analogii do woli (podobnie jak rodzenie Syna jest pewną analogią do rozumienia intelektualnego, do rodzenia w intelekcie słowa intelektu, niekiedy nawet nazywanego słowem serca). Osoba Ducha Świętego stanowi zatem pewną analogię do miłości, która jest działaniem woli. W przypadku bytów stworzonych jest relacją łączącą dwa takie byty. Gdy

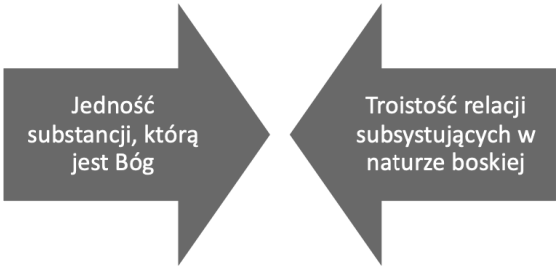
[112] *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 2.

taka relacja zachodzi w Bogu, wtedy nie jest ona przypadłością, nie jest czymś zewnętrznym wobec Boga. Relacja ta, łącząca Ojca i Syna, jest trzecią subsystencją w Bogu, czyli trzecią Osobą Boską, subsystującą w naturze Boskiej, i to jest osoba Ducha Świętego.



Jedność Boga i troistość w Bogu określamy, jak to niejednokrotnie słyszymy: Bóg jest jeden co do substancji (istoty), a więc ta jedność dotyczy Boga jako substancji, czyli samodzielnego bytu, natomiast troistość dotyczy relacji subsystujących w naturze boskiej. Te subsystujące w naturze boskiej relacje są czymś, co jest najdoskonalsze w całej naturze, czyli są osobami. A zatem owe relacje, które subsystują w naturze boskiej, są po prostu osobami, są trzema Osobami Boskimi[113].

[113]Te zagadnienia Tomasz bardziej szczegółowo wyjaśnia już pod koniec *Traktatu o Trójcy Świętej*, czyli w q. 40 i 41. Nie wchodzimy tutaj w te szczegóły, a zainteresowanych odsyłamy wprost do lektury *Summy teologii*. Można w tym kontekście polecić nowy przekład *Traktatu o Trójcy Świętej*, który wydrukowany został w wersji dwujęzycznej: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Trójcy Świętej. Summa teologii*, I, q. 27-43, tłum. W. Gołaski, Poznań 2021. W przypadku starszych przekładów – Zofii Włodkowej oraz Piusa Bełcha – konieczne wydaje się śledzenie łacińskiego oryginału wraz z polskim przekładem, bo choć tłumacze bardzo starali się zrozumiale, a zarazem w miarę precyzyjnie oddać skomplikowana terminologię trynitarną Akwinaty, to niekiedy ich rozwiązania translatorskie nie są zgodne z tradycyjnym przekładem terminologii tomistycznej, np. Pius Bełch słowo *relatio*, które ma swój polski odpowiednik w technicznym języku filozofii i teologii w postaci



posłania Osób Boskich

Pisząc o Trójcy Świętej, Tomasz podejmuje jeszcze jeden temat, mianowicie tak zwanych posłań (*missio*)[114]. Wiemy z Pisma Świętego, że niektóre Osoby Boskie są posłane: Syn jest posłany i Duch Święty jest posłany. Wynika z tego, że jeśli jest posłanie, to jest posyłający i posłaniec oraz jest jakiś cel tego posłania. Problem, jaki tutaj się jawi (i zarzuty wobec równości Osób Boskich, jakie mógłby ktoś postawić), wynika z tego, że posłać kogoś może ktoś ważniejszy, czyli jeśli Ojciec posyła Syna, to znaczy, że Syn jest kimś mniej ważnym od Ojca, jeśli Syn posyła Ducha Świętego, to Duch Święty jest jego podwładnym, jest mu podporządkowany. Tomasz mówi, że te zależności dotyczą relacji między ludźmi. W Bogu te posłania dokonują się przede wszystkim wewnątrz Trójcy Świętej i są pewnym, jak Tomasz pisze *processio originis*, co dosłownie znaczy „następstwo pochodzenia", a co oznacza, że posłania są czymś naturalnym w Bogu, właściwym Mu wewnętrznym życiem[115]. Jeśli tak jest, to owe posłania nie naruszają równości Osób Boskich. Trzy osoby boskie są sobie we wszystkim równe i we wszystkim sobie odpowiadają, bo wszystkie trzy są w jednym Bogu. W związku z tym to posłanie, które dokonało się w czasie, czyli posłanie Syna, ani nie wynika z tego, że Syn jest kimś mniejszym od Ojca, ani nie powoduje oddalenia Syna od Ojca, co ma miejsce w takich posłaniach na ziemi,

spolonizowanego słowa „relacja", zastąpił potocznym i przez to mylącym słowem „stosunek".

[114] *Summa Theologiae*, I, q. 43.

[115] *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 1, co.

jak gdzieś kogoś posyłano, to posyłający pozostaje na miejscu, a posłaniec idzie tam, gdzie mu kazano, czyli do celu posłania. W odniesieniu do Boga to nie zachodzi. Podobnie, gdy chodzi o Ducha Świętego, którego posłanie dokonuje się w czasie, ale nie jest odłączeniem Go od Trójcy Świętej. Co więcej, Tomasz do problematyki posłań wprowadza temat łaski. Pisze, że te posłania Syna i Ducha Świętego do ludzi dokonały się dzięki łasce Bożej, czyli – w najogólniejszej formule – dzięki miłości Boga do nas[116]. Łaska Boża bowiem w swej najgłębszej podstawie jest po prostu miłością Boga do człowieka, miłością Boga do ludzi i ta łaska stanowi podstawę posłań, które dokonały się w czasie, które – jak gdyby można powiedzieć – konstytuują historię zbawienia. Natomiast zasadą tych posłań są relacje, które zachodzą wewnątrz Trójcy Świętej i które stanowią pewne wewnętrzne życie Boga.

[116] *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 3, co.

11. Bóg Ojciec

Bóg Ojciec jako pryncypium

Pierwszą Osobą Boską jest Bóg Ojciec, Stwórca nieba i ziemi, wszystkich „visibiliów" i „invisibiliów", czyli rzeczy widzialnych i niewidzialnych, o którym św. Tomasz mówi, że najbardziej przysługuje mu nazwa *principium* – „zasada", „początek", „praźródło", właśnie „pryncypium"[117]. Bóg Ojciec jest pryncypium wszystkiego. Tomasz, wyjaśniając ten termin, mówi, że pryncypium jest czymś więcej niż początkiem, jest czymś zapoczątkowującym[118]. Jest to termin, który wskazuje na jakiegoś początkodawcę, na kogoś pierwszego, na jakąś pierwszą inicjatywę i jest to termin jak najszerszy. Tomasz mówi, że tak powinno być, że Bogu ze względu na jego pozycję bytu pierwszego, najdoskonalszego, który jest samoistnym istnieniem, przysługują nazwy najbardziej ogólne, dlatego termin *principium* wydaje się najbardziej odpowiedni. Jest to pierwsze i pod-

[117] *Summa Theologiae*, I, q. 33, a. 1, co.

[118] Słowo *principium* (oznaczające potocznie „początek") w filozofii jest odpowiednikiem greckiego słowa *archè*, jednego z pierwszych terminów technicznych filozofii. Często (i to właśnie w teologii) tłumaczy się go po prostu jako „początek". Owszem, *principium* jest początkiem, ale głębszym niż taki zwyczajny początek drogi czy początek dnia lub nocy, jest to bowiem pewien prapoczątek, praźródło. W filozofii słowo *archè* zazwyczaj, podobnie jak jego łaciński odpowiednik, tłumaczone jest jako „zasada". Nie jest to błędny przekład z tym jednakże, że *archè* (ἀρχή) i *principium* jest zasadą istniejącą w rzeczywistości, jak na przykład woda w wyrażeniu „woda jest zasadą życia". Polskie słowo „zasada" może bowiem oznaczać także różne wymyślone reguły, jak w wyrażeniu: „zasady ruchu drogowego". Grecki i łaciński pierwowzór nie przyjmuje takiego znaczenia. Dlatego na przykład prof. Mieczysław Gogacz używał w swojej filozofii łacińskiego słowa *pryncypium* (ze spolszczoną pisownią), które zresztą występuje od dawna w języku polskim na oznaczenie „rzeczy ważnych" (można być na przykład pryncypialnym). Tomasz przy okazji omawiania terminu *principium* zwraca uwagę, że czym innym jest to, co dana nazwa oznacza, a czym innym jest jej etymologia i nie należy mylić znaczenia nazwy z jej genezą. Na marginesie warto dodać, że *principium* jest terminem szerszym niż przyczyna (*causa*), bo przyczyna jest *pryncypium*, ale też *pryncypium* może być powód (*ratio*). Różnica między nimi zaś jest taka, że przyczyną jest zawsze realny byt lub jego element, natomiast powodem może być jakiś brak (*privatio*), w taki sposób jak zło jest powodem miłosierdzia (Tomasz używa terminów: *motivum*, *ratio* – *Summa Theologiae*, II-II, q. 20).

stawowe określenie Boga Ojca i na tej zasadzie można powiedzieć, że Bóg Ojciec jest stwórcą nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych.

ojcostwo Boga Ojca

Imieniem własnym pierwszej Osoby Boskiej (*nomen proprium*) można też powiedzieć: imieniem właściwym jest Ojciec dlatego że to imię własne wskazuje na to, co odróżnia pierwszą Osobę Boską od pozostałych Osób Boskich – odróżnia Go ojcostwo (*paternalitas*)[119]. Tomasz od razu podkreśla, że nie ma tu analogii do ludzkiego ojcostwa i do ludzkiego rodzenia, ponieważ osoba ludzka staje się ojcem z powodu pewnego działania, dzięki określonej relacji, przeto ojcem nazywa się kogoś ze względu na relację rodzicielstwa, ale ojcostwo nie zmienia osoby ludzkiej w jej elementach konstytutywnych. Tymczasem w Bogu to właśnie ojcostwo konstytuuje pierwszą Osobę Boską. Jest ta pierwsza osoba właśnie ojcostwem subsystującym w naturze boskiej, czyli po prostu jest osobą Ojca, pierwszą Osobą Boską. Pozycja Boga Ojca w Trójcy Świętej, to pozycja *principium*. Powoduje ona, że Bóg Ojciec jest – jak już powiedziano – początkodawcą wszystkiego. Jest – jak się mówi w błogosławieństwie chrzcielnym – wzorem wszelkiego ojcostwa i źródłem wszelkiego ojcostwa. W związku z tym można powiedzieć, że ojcostwo wśród stworzeń jest właściwie naśladowaniem ojcostwa w Bogu – ojcostwa, którym jest sam Bóg Ojciec. Na tej zasadzie można powiedzieć, że Bóg Ojciec jest ojcem wszystkich stworzeń i szerzej – że Bóg jest ojcem wszystkich stworzeń nawet, jak podkreśla św. Tomasz, stworzeń nierozumnych, ponieważ jest właśnie owym *principium*, czyli po prostu Stwórcą. Oczywiście, ta relacja ojcostwa Bożego w sposób pełniejszy realizuje się w odniesieniu do stworzeń rozumnych (takich jak człowiek) dlatego, że człowiek jest, jak się to tłumaczy

[119] *Summa Theologiae*, I, q. 33, a. 2, co.

po polsku, stworzony na obraz i podobieństwo Boże[120]. W związku z tym człowiek jest tym podobieństwem obrazu Boga, które wynika z natury aktu stworzenia, a które potęguje łaska, umożliwiając nam jeszcze większe upodobnienie się do Boga.

niezrodzoność Boga Ojca

Właściwością wyróżniającą (owym *notium*) pierwszą Osobę Boską jest niezrodzoność (*innascibilitas*), co powoduje, że Bóg Ojciec jest początkiem bez początku (*principium non de principio*) i powoduje także, że możemy Boga Ojca określić imieniem *ingenitus* – niezrodzony, gdyż On od nikogo nie pochodzi, a wszystko od Niego pochodzi[121]. Tutaj Tomasz zaleca pewną ostrożność: Bóg Ojciec jest *principium*, jest początkiem całego stworzenia, natomiast akt stworzenia w porządku natury przysługuje całemu Bogu, jest bowiem dziełem Boga z punktu widzenia Jego istoty, którą jest wyłącznie istnienie, czyli z punktu widzenia Jego jedności. W związku z tym nie popełnia się błędu, mówiąc o Chrystusie jako o Stworzycielu (w litanii loretańskiej jest wezwanie do Matki Bożej jako Matki Stworzyciela), podobnie prawidłowe jest wezwanie Ducha Świętego w słynnym hymnie do Ducha Świętego, zaczynającym się od słów: *Veni creator spiritus* („o Stworzycielu Duchu przyjdź"). Natomiast z punktu widzenia wewnętrznego życia Boga możemy powiedzieć, że to Bóg Ojciec jest Stwórcą nieba i ziemi.

Ze względu na to, że Bóg Ojciec jest początkiem wszystkiego, można także powiedzieć, że jest początkiem Trójcy Świętej; oczywiście nie czasowym, lecz w pewnych zależnościach realnych. Także i z tego powodu okazuje się, że nie ma lepszego słowa na określenie Boga Ojca niż pryncypium.

To, co powiedziano o Bogu Ojcu, możemy podsumować, korzystając z prostego schematu:

[120] Po łacinie nie ma tych dwóch równorzędnych rzeczowników połączonych spójnikiem, lecz wyrażenie *similitudo imaginis Dei* – „podobieństwo obrazu Boga".
[121] *Summa Theologiae*, I, q. 33, a. 4, co.

Pierwszą Osobę Boską najbardziej charakteryzuje to, że jest *principium*, czyli kimś zapoczątkowującym wszystko. To przekłada się na Jego powszechne ojcostwo, przede wszystkim w stosunku do Syna Bożego, ale także w stosunku do wszystkich stworzeń, szczególnie zaś stworzeń rozumnych. Można powiedzieć, że cechą wyróżniającą Boga Ojca jest to, że rodzi Syna oraz jest stwórcą wszystkiego, ale sam nie jest zrodzony. W związku z tym niezrodzoność jest czymś charakteryzującym Boga Ojca. I dlatego tytuły, nazwy czy imiona, jakie nadajemy Bogu Ojcu są następujące: niezrodzony ojciec (*ingenitus pater*), co Tomasz wyjaśnia, że jest właśnie *principium non de principio*, czyli początkowodawcą niezapoczątkowanym, początkiem bez początku.

12. Syn Boży

Druga Osoba Boska określana jest następującymi nazwami: Syn (*Filius*), Słowo (*Verbum*), a także Obraz Boga (*Imago Dei*)[122]. Te nazwy wskazują na taką cechę drugiej Osoby Boskiej, Syna Bożego, która oznacza, że nie można pojąć Syna bez Ojca. Po łacinie św. Tomasz tę cechę określa jako *principium a principio*. Zazwyczaj – jak już wspominano – tłumaczy się to jako „początek pochodzący od początku", czyli Syn pochodzący od Ojca. Bardziej precyzyjnie trzeba by powiedzieć: pryncypium pochodzące od pryncypium. W każdym przypadku wskazuje to – jak powiedziano – na fakt, że nie da się Syna pojąć bez Ojca.

druga Osoba Boska jako Słowo Boga

Natomiast imieniem własnym Syna Bożego jako drugiej Osoby Boskiej jest Słowo[123]. To, że druga Osoba Boska jest Słowem Boga (*Verbum Dei*), jest okazją dla św. Tomasza do szerszej refleksji na temat tego, czym jest słowo. Przeprowadza w związku z tym pewien wykład teorii poznania i w jej ramach przedstawia koncepcję słowa[124]. Chodzi bowiem o zbadanie, czym jest słowo w naszym intelekcie i wobec tego, jak możemy to słowo pojąć w odniesieniu do Boga i jak możemy dzięki temu zrozumieć Słowo Boga, które jest drugą osobą Trójcy Świętej. Ta teoria słowa przedstawia się następująco: pojęcie słowa ma swoje właściwe znaczenie i na nim chce się Tomasz skupić, ale zwraca też uwagę, że funkcjonuje przenośne znaczenie terminu „słowo" (*verbum figuratum*), na przykład, kiedy mówimy „dałem słowo" albo „trzymam cię za słowo".

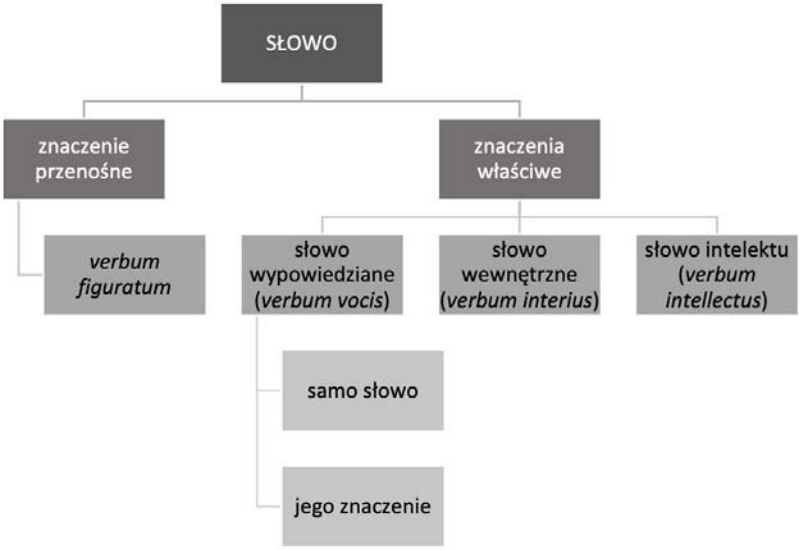
teoria słowa w Tomaszowej filozofii poznania

Odnośnie do tego właściwego znaczenia słowa Akwinata mówi, że gdy poznajemy intelektualnie, czyli gdy nasz intelekt wypełni się treściami poznawalnymi i gdy je zrozumie, to znaczy,

[122] *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 1, co.
[123] *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 2, co.
[124] Tamże.

gdy zrozumie byt czy rzeczywistość, którą właśnie poznał, znakiem tego rozumienia jest pewne wewnętrzne w intelekcie słowo, słowo intelektu, *verbum intellectus*, które Tomasz czasami nazywa nawet *verbum cordis*, słowo serca, dlatego, że uruchamia ono nasze działanie, na przykład zwrócenie się do rzeczy, która oddziała. W każdym razie pierwszym znakiem poznania intelektualnego, pierwszym znakiem rozumienia, pierwszym jego skutkiem jest słowo w intelekcie – *verbum intellectus*.

To, co zrozumiemy, chcemy jakoś nazwać, chcemy zbudować pojęcie. Najpierw jest to nasze pojęcie wewnętrzne, taka nasza prywatna nazwa, czyli słowo wewnętrzne – *verbum interius*. Gdy uświadamiamy sobie, że poznaliśmy jakąś rzeczywistość, czyli że jakaś treść się w nas znalazła, to na nasz własny użytek, jakoś tę treść oznaczamy. To wewnętrzne oznaczenie jest *verbum interius*, jest słowem wewnętrznym, które możemy jednak zakomunikować, możemy wypowiedzieć je na zewnątrz. Ale muszą być ku temu spełnione pewne warunki, musimy znać język, w którym się wypowiadamy, i to język dwojako rozumiany: język w sensie lingwistycznym, na przykład język polski, łaciński czy francuski, ale też język danej nauki. Na przykład, żeby precyzyjnie wypowiadać się o Trójcy Świętej, musimy znać terminologię trynitarną, czyli musimy umieć to nasze wewnętrzne rozumienie, to, że swoiście czujemy, iż w jakimś stopniu rozumiemy Trójcę Świętą, „ubrać" we właściwe słowa, które nie będą wieloznaczne i które poprawnie zakomunikują tę treść komuś innemu. I to jest właśnie istota słowa wypowiedzianego, czyli słowa, które po łacinie nosi nazwę *verbum vocis* (słowo wypowiedziane, dosłownie: słowo głosu). Tomasz zwraca uwagę, że to *verbum vocis* ma dwa aspekty: samo słowo, którego etymologia może być różna, i to, co ono oznacza, czyli przedmiot, na oznaczenie którego tego słowa używamy.



zrodzenie Słowa w Bogu

Odnosząc to do Trójcy Świętej, Tomasz podkreśla, że słowo w Bogu, będące Synem Bożym, drugą Osobą Boską, jest analogiczne do słowa zrodzonego przez intelekt, czyli słowa, które rodzi intelekt pod wpływem wypełnienia (można nawet powiedzieć: wskutek zapłodnienia czy poczęcia) przez rzecz intelektualnie poznawalną. Słowo, którym jest druga Osoba Boska, jest właśnie owym rozumieniem samego siebie przez Boga, jest tym *verbum intellectus* w Bogu. W tym znaczeniu i tylko tak możemy zrozumieć rodzenie w Bogu, ponieważ słowo intelektu jest najbardziej podobne do tego, co zrozumiane. Dlatego Słowo Boga, które się rodzi w Bogu pod wpływem zrozumienia przez Boga przede wszystkim samego siebie, jest podobne właśnie do Boga, jest pewnym obrazem – *Imago Dei*.[125]

W związku z tym, że to poczęcie, pojawienie się, a chciałoby się powiedzieć zrodzenie słowa – słowa intelektu czy słowa serca – przez intelekt, możemy nazwać rodzeniem, dlatego pochodzenie drugiej Osoby Boskiej nazywamy rodzeniem, a wobec tego tę dru-

[125] *Summa Theologiae*, I, q. 35, a. 2, co.

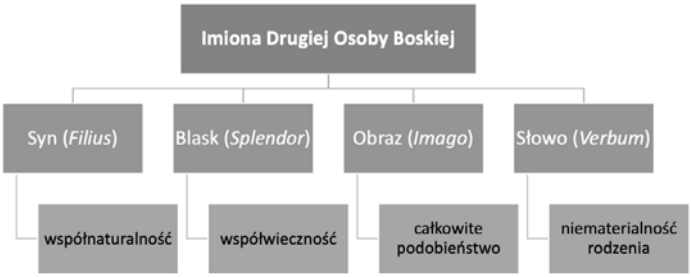
gą Osobę Boską nazywamy zrodzonym, czyli po prostu Synem Bożym.

Do drugiej Osoby Boskiej, Syna Bożego, odnosi się to słowo, które jest poczynane lub rodzone w intelekcie, dlatego św. Jan Ewangelista mówi (w słynnym Prologu swojej Ewangelii), że na początku było Słowo. Co więcej, to Słowo jako rozumienie lub wyraz rozumienia przez Boga samego siebie, czyli Trójcy Świętej, a także całego stworzenia, możemy uważać za początek stworzenia, za źródło stworzenia, ponieważ w tym słowie, którym jest Syn Boży, jest zawarte wszystko, cała Trójca Święta. Bóg w Słowie ujmuje siebie jako Ojca, Syna Bożego, Ducha Świętego, ujmuje w Nim także całe stworzenie. W związku z tym można powiedzieć, że wszystko jest w tym Słowie na zasadzie, że w Bogu wszystko jest Bogiem i wobec tego Słowo, poczęte w intelekcie Boga, jest także Bogiem[126].

druga Osoba Boska jako Syn Boży

Z tego właśnie powodu, o czym już wspomniano, św. Tomasz mówi, że to Słowo jest *proprium nomen Filii Dei*, jest właściwym imieniem osoby Syna Bożego. Akwinata wypowiada się nawet nieco zaskakująco, bo stwierdza, że to *Verbum Dei*, Syn Boży stanowi emanację intelektu Bożego. Tomasz używa w tym aspekcie tego neoplatońskiego terminu, bo pochodzenie Słowa w Bogu, drugiej Osoby Boskiej, możemy nazwać rodzeniem i dlatego drugą Osobę Boską możemy nazwać Synem Bożym.

Święty Tomasz następująco zestawia imiona drugiej Osoby Boskiej.



[126] *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 3, co.

imiona drugiej Osoby Boskiej

Pierwsze Imię drugiej Osoby Boskiej to Syn – *Filius*. To imię wskazuje na pewną wspólną naturę z Ojcem, po prostu na naturę Boga. Ową współnaturalność właśnie akcentuje termin Syn, bo rodzenie powoduje powstawanie zawsze czegoś takiego samego. Syn jest wobec tego tej samej natury co Ojciec, jest współnaturalny Ojcu, taki bowiem jest zawsze wynik rodzenia.

Drugie imię, które Tomasz wymienia w odniesieniu do drugiej Osoby Boskiej, to Blask: druga Osoba Boska, Syn Boży jest pewnym blaskiem Ojca. To imię akcentuje współwieczność, bo rodzenie w Bogu dokonuje się zawsze. To rodzenie nie ma początku ani końca, jest to pewien – można powiedzieć – stan w Bogu. W związku z tym, żeby nas nie zmyliły analogie do bytów stworzonych, dlatego Tomasz mówi tu o drugiej Osobie Boskiej jako o blasku Ojca, bo blask, obok współnaturalności, podkreśla także współwieczność z Bogiem Ojcem: Syn Boży jest tak samo wieczny, jak Bóg Ojciec.

Trzecie imię Syna Bożego, drugiej Osoby Boskiej to Obraz Boga (*Imago Dei*). Akcent jest tu położony na całkowite podobieństwo Syna do Ojca. To podobieństwo jest wynikiem rodzenia.

Ostatni termin, ale jak się okazuje kluczowy, to *verbum*, bo imieniem własnym drugiej Osoby Boskiej, jak już wspomniano, jest *Verbum*. Określenie drugiej Osoby Bożej jako Słowa podkreśla niematerialność rodzenia. Jest to bowiem rodzenie na pewien sposób intelektualny i w niczym nie przypomina rodzenia materialnego, z którym mamy do czynienia w świecie stworzonych bytów żywych. *Verbum* jako imię Syna Bożego podkreśla ów sposób niematerialnego rodzenia Syna w Bogu, będącego Słowem Boga – *Verbum Dei*.

Podsumujmy krótko to, co powiedziano o drugiej Osobie Boskiej, Synu Bożym.

Druga Osoba Boska, to przede wszystkim Syn Boży. Pochodzenie od Ojca jest tu czymś kluczowym, czy czymś podstawowym w określaniu drugiej Osoby Bożej. Syn Boży jest blaskiem Ojca, jest współnaturalny Ojcu, jest współwieczny z Ojcem, jest obrazem Ojca, jest podobny do Ojca we wszystkim, bo jest po prostu Słowem Ojca, wyrażającym poznawcze czy intelektualne ujęcie przez Niego wszystkiego: całej Trójcy, całego stworzenia, po prostu wszystkiego.

Tyle w najogólniejszym skrócie można powiedzieć o drugiej Osobie Boskiej w ramach teologii trynitarnej. W wykładzie teologii będziemy musieli jeszcze wrócić do drugiej Osoby Boskiej ze względu na jej wejście w historię człowieka, w historię zbawienia czy ze względu na wcielenie, co stanowić będzie osobny dział teologii dogmatycznej – chrystologię.

13. Duch Święty

Trzecią osobą Trójcy Świętej jest Duch Święty. Pochodzenie Ducha Świętego Tomasz z Akwinu wiąże z miłością[127]. Jak Syn Boży jest Słowem Boga, wynikającym z Bożego poznania, według pewnej analogii do ludzkiej działalności poznawczej, tak źródłem Ducha Świętego jest działanie woli Boga, czyli po prostu miłość, która jednak w Bogu nie jest relacją, bo jak pamiętamy w Bogu nie ma relacji jako rodzaju przypadłości. Miłość w Bogu jest, jakby powiedzieli Grecy, hipostazą, a jakby powiedzieli łacinnicy subsystencją, ale subsystencją rozumną, tak jak Bóg jest rozumny. Jest więc osobą. Duch Święty więc to jest osobowa, personalna, postać miłości Boga[128].

pochodzenie Ducha Świętego

Święty Tomasz zwraca uwagę, że Duch Święty nie ma swojej charakterystycznej nazwy. Nazywamy go bowiem Duchem Świętym, bo tak określa Go Pismo Święte. Ale właściwie nazwę tę możemy odnieść do każdej z Osób Boskich, bo i Syn jest duchem i Ojciec jest duchem, bo i Syn jest święty, i Ojciec jest święty. W związku z tym Akwinata radzi, żeby zawsze w odniesieniu do trzeciej Osoby Boskiej używać łącznie tych dwóch słów: Duch Święty. Bo osobno duch i święty odnosi się do każdej z Osób Boskich. Co więcej, Tomasz zwraca uwagę, że łacińskie określenie Duch Święty, *Spiritus Sanctus*, może mieć pewną korelację z miłością dlatego, że *spiritus* oznacza energię, pewne działanie, ożywienie, jakąś inicjatywę, aktywność, a taka właśnie jest miłość, miłość bowiem ożywia, daje energię, dostarcza siły, jest taką siłą, że stanowi – jak stwierdza Tomasz – przyczynę wszystkiego, co kochający czyni.[129].

nazwa Ducha Świętego

[127] *Summa Theologiae*, I, q. 36.
[128] *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4, co.
[129] *Summa Theologiae*, I, q. 36, a. 1, co.

problem *Filioque*

Tomasz, jeśli chodzi o pochodzenie Ducha Świętego, podejmuje problematykę *Filioque*[130]. Wie bowiem, że w pierwotnej formule Soboru Konstantynopolitańskiego I z 381 roku zawarto wyrażenie, że Duch Święty pochodzi od Ojca, ale – podkreśla – już w symbolu atanazjańskim znalazło się wyrażenie, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Wspominano już o tych historycznych zaszłościach: uważa się, że symbol atanazjański, szczególnie w tym, co odnosi się do Ducha Świętego, został uzupełniony już na Zachodzie, więc nie dziwi, że znalazła się tam formuła *Filioque*, którą zaproponowali teologowie łacińscy. Tomasz nie wchodzi w te historyczne dywagacje, zwraca tylko uwagę na treść tych symboli, a problem podejmuje merytorycznie, stawiając zasadnicze pytanie: Czy Duch Święty pochodzi także od Syna? I mówi, że trzeba uznać to pochodzenie, czyli (jakby chciało się powiedzieć) trzeba Syna „włączyć" do autorstwa Ducha Świętego, ponieważ w przeciwnym razie nie będzie racji wyodrębnienia Jego osoby. Otóż osoby w Bogu mogą być wyodrębnione tylko na podstawie wzajemnych odniesień. Nie mogą być wyodrębniane w stosunku do istoty Boga, dlatego że ta istota jest jedna i dotyczy jej jedność. Wtedy nie byłoby podstaw do wyodrębnienia osób albo można byłoby dojść do błędnej formuły, w której jedną z osób utożsamia się z całym Bogiem, jak przytrafiło się to Ariuszowi i tej tradycji, która od niego pochodzi. W związku z tym Tomasz mówi, że nawet Grecy mieli z tym problem i dostrzegali, że nie można powiedzieć jednoznacznie, że Syn nie ma udziału w pochodzeniu Ducha Świętego. Dlatego teologowie wschodni zaproponowali formułę, która mówi, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna – *a Patre per Filium*. Tomasz mówi, że ta formuła wskazuje, że trzeba uwzględnić Syna Bożego w pochodzeniu Ducha Świętego. A ponieważ najlepiej w stosunku do

[130] *Summa Theologiae*, I, q. 36, a. 2, 3 i 4.

Boga używać terminologii maksymalnie ogólnej, przeto najlepiej jest powiedzieć, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Akwinata nie jest w tej sprawie jakimś łacińskim szowinistą i dopuszcza wspomnianą formułę „przez Syna" – *per Filium* – i nawet szerzej ją rozważa, zastanawiając się, co znaczy słówko *per* i zauważa, że wskazuje ono na jakąś przyczynę i że może to być każda przyczyna: sprawcza, celowa, formalna, a nawet narzędna, i na dobrą sprawę każda z tych przyczyn dałaby się jakoś ortodoksyjnie zinterpretować na korzyść wyrażenia *a Patre per Filium* (od Ojca przez Syna). Ale Tomasz zauważa, że za każdym razem byłoby to mniej lub bardziej niezręczne i wobec tego całe to rozumowanie, broniące formuły *per Filium*, wskazuje, że lepiej jest po prostu użyć bardziej ogólnej formuły, czyli że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, którzy stanowią jedno *principium* Ducha Świętego. Jeśli Duch Święty pochodziłby wyłącznie od Ojca, to nie ma podstawy do odróżnienia Ducha Świętego od Syna Bożego ponieważ jeden pochodzi od Ojca i drugi pochodziłby od Ojca, przeto byliby tym samym.

Miłość jako imię własne Ducha Świętego

Wiążąc Ducha Świętego z miłością, czyli uznając, że jest On miłością Ojca i Syna, powoduje się, że najtrafniejszym imieniem własnym Ducha Świętego jest Miłość. Dlatego wyrażenie, że Bóg jest miłością wskazuje właśnie na Ducha Świętego[131].

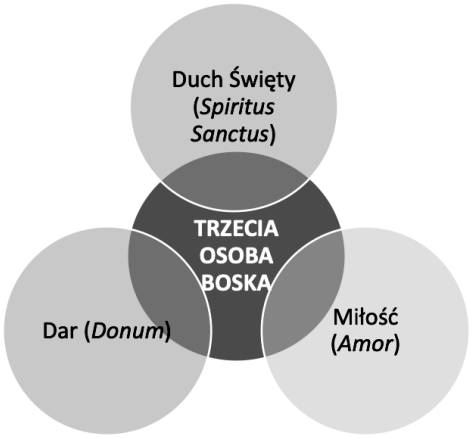
Święty Tomasz zwraca tutaj także uwagę, że trudniej jest mówić o Duchu Świętym, gdyż mniej wiemy o miłości, o kochaniu lub miłowaniu niż o poznaniu, jeśli przeprowadzamy wspomnianą już analogię, że Syn Boży jest słowem intelektu, zrodzonym w intelekcie Boga pod wpływem poznania, a Duch Święty jest miłowaniem wzajemnym w Bogu, ale także miłowaniem wszystkiego, co stworzone. O tym miłowaniu w filozofii, także w odniesieniu do miłości osób stworzonych, wiemy

[131] *Summa Theologiae*, I, q. 37.

o wiele mniej niż o poznaniu i w związku z tym także mniej tych analogii możemy przeprowadzić, dlatego też mniej rozumiemy Ducha Świętego, także w odniesieniu do Jego pochodzenia od Ojca i Syna.

Duch Święty jako Dar

Ponieważ imieniem własnym Ducha Świętego jest Miłość, przeto imieniem osobowym, charakteryzującym Ducha Świętego jako osobę, jest Dar (*Donum*)[132]. Duch Święty jako miłość jest po prostu darem. Wnosi wobec tego relację dawcy i obdarowanego. Najpierw Akwinata definiuje pojęcie daru. Dar jest czymś, co otrzymujemy, lub czymś, co dajemy bez spodziewania się rewanżu. Z istoty swojej dar jest dany darmo, w związku z tym to imię trzeciej Osoby Boskiej bardziej podkreśla ten miłosny aspekt Ducha Świętego, ponieważ właśnie to miłość w przypadku osób i w relacjach osobowych jest takim darem darmo danym, darem podstawowym, darem wyjściowym, darem, który jest pewnym *principium* wszelkiego obdarowywania. I dlatego właśnie Dar może być owym osobowym imieniem Ducha Świętego, co oczywiście nie wyklucza miłości, a raczej dopełnia czy uszczegóławia tę prawdę, że Duch Święty jest Osobą Boską, która jest po prostu Miłością.



[132] *Summa Theologiae*, I, q. 38.

Podsumujmy krótko, co o Duchu Świętym, trzeciej Osobie Boskiej, mówi Tomasz. Tą trzecią Osobą Boską jest miłość, przede wszystkim miłość Ojca i Syna, ale także miłość do całego stworzenia, która jest w Bogu. A skoro jest w Bogu, staje się w Bogu osobą subsystującą w naturze boskiej, bo relacje w Bogu są osobami – subsystencjami rozumnymi. Skoro tak jest, że trzecia Osoba Boska jest subsystującą miłością, to jest zarazem czymś, co się udziela, co jest darem, co ogarnia całe stworzenie, i w związku z tym św. Tomasz mówi, że osobowym imieniem Ducha Świętego, trzeciej Osoby Boskiej, jest Dar.

14. Stworzenie świata

Kolejnym tematem, podejmowanym przez św. Tomasza w *Summie teologii*, jest stworzenie świata[133]. Pierwszą i wyjściową tezą Tomasza w tej sprawie jest stwierdzenie, że każdy, dosłownie każdy byt, wszystko, co w jakiś sposób istnieje, istnieje dzięki Bogu[134]. Dlatego że tylko Bóg jest samoistnym istnieniem, czyli jest swoim istnieniem i dzięki temu może urealniać coś na zewnątrz siebie; wszystkie pozostałe byty są skomponowane z istnienia i istoty, czyli z istnienia i z tego, czym są. Byty złożone nie urealniają niczego na zewnątrz siebie, ponieważ ich istnienie urealnia właśnie to, czym są, czyli ich istotę. W związku z tym stwarzanie jako powodowanie istnienia, jako udzielanie istnienia bytom złożonym, jest wyłącznie domeną Boga, jako samoistnego aktu istnienia. Używa się czasami takiego wyrażenia, że Bóg udziela istnienia, które mogłoby sugerować, że coś już jest, jakaś struktura istnieje, a Bóg udziela jej istnienia. Tak się nie dzieje, to jest tylko taki sposób mówienia, bo jakoś o tym musimy mówić. Tomasz podkreśla, przywołując w tej sprawie nawet neoplatońską *Liber de causis*, że pierwszą rzeczą stworzoną jest istnienie (*prima rerum creatarum est esse*)[135], akt istnienia każdego bytu zapoczątkowuje go, jest pierwszym elementem w jego strukturze, z którego to elementu ten byt (jak można by to obrazowo powiedzieć) rozwija się w byt jednostkowy. Stwarzanie jest wyłącznie działaniem Boga, dotyczy każdego bytu i tylko Bóg może stwarzać, tylko Bóg może udzielać *esse*. Tomasz krytykuje tutaj wszystkich, którzy pod wpływem neoplatoni-

Bój jako Stwórca każdego istnienia

[133] Zagadnieniu temu poświęcony jest w *Summa Theologiae* osobny traktat, obejmujący w pierwszej części tego dzieła kwestie od 44 do 49. Bardzo szeroko omawia też to zagadnienie Wincenty Granat w drugim tomie swojej *Dogmatyki katolickiej* (Lublin 1961).

[134] *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1, co: „omne ens, quocumque modo est, a Deo esse".

[135] *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 4, ad 1.

zmu przyjmowali pośredników w dziele stworzenia. Wydawało im się, że nie może być tak, że Bóg sam niezwykle doskonały, niezwykle odległy niejako osobiście zajmuje się takimi rzeczami, jak na przykład stwarzanie istnienia bytów materialnych. Dlatego wprowadzili etapy pośrednie (w tym kontekście Tomasz wymienia Awicennę)[136]. Natomiast niektórzy uznali, że Bóg zleca stwarzanie bytów niższych. Taki urzędniczy pomysł na stwarzanie miał Piotr Lombard[137]. Tomasz krytykuje Lombarda i Awicennę: wszystkie byty, wszystko, co istnieje, Bóg stwarza, jak powiedziano, osobiście. Nawet materię pierwszą, czymkolwiek ona by nie była, tę materię pierwszą także stworzył Bóg[138]. Nie jest tak, że ona, jak chcieli niektórzy filozofowie starożytni, jest współwieczna z Bogiem i stanowi tworzywo, z którego Bóg wytwarza czy produkuje świat. Tak nie jest. Wszystko, co istnieje, jeśli istnieje, ma akt istnienia, a ten akt istnienia musi pochodzić od Boga. Nie ma innego wyjścia. Co więcej, Tomasz uznaje także, iż Bóg jest przyczyną wzorczą i celową wszystkich bytów i całego świata. To bycie przez Boga przyczyną wzorczą dzieje się w sposób podobny do ludzkiej działalności wytwórczej[139]. Gdy człowiek coś robi, to przedtem ma pewien pomysł na to. Bóg ma taki pomysł na cały świat, na wszystkie byty i ten pomysł Akwinata, skorzystawszy z platońskiej terminologii, nazwał ideą, stwierdzając, że „w Bożej mądrości są powody wszystkich rzeczy, które wyżej nazwaliśmy ideami to jest formami wzorczymi, istniejącymi w umyśle Boga"[140]. Wynika z tego, że owe wzory, owe pomysły na każdy byt, Tomasz po prostu nazwał ideami i na tej zasadzie Bóg jest przyczyną wzorczą wszystkich bytów, po-

[136] *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 5, co.
[137] Tamże.
[138] *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2, co.
[139] *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 3, co.
[140] *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 3, co: „In divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes".

nieważ ma dla każdego z nich tę właśnie ideę, którą stworzony byt potem w jakiś sposób realizuje.

Bóg jako cel wszelkiego stworzenia

Natomiast Bóg jest przyczyną celową wszystkiego dlatego, że całe stworzenie dokonało się w jakimś celu[141]. Tomasz mówi, że jeśli stworzenie nie byłoby celowe to alternatywą jest przypadek: wszystko byłoby przypadkowe i wszystko byłoby przez przypadek. Pojawia się jednak pytanie: Skoro Bóg stworzył świat dla siebie, to jak się to ma do tezy, że Bóg niczego nie potrzebuje? Tomasz wyjaśnia, że celem Boga jest doskonałość stworzeń. Bóg, owszem, stworzył wszystko dla siebie, ale w tym sensie, żeby stworzenia były podobne do Niego, żeby były doskonałe. To Tomasz nazywa dobrocią Bożą i w związku z tym ostatecznie można powiedzieć, że celem stworzenia jest dobroć Boża, czyli Boże pragnienie doskonałości wszystkich stworzeń.

creatio ex nihilo

W związku z tą koncepcją Tomasz podejmuje także takie zagadnienia, które pojawiły się dziejach myśli ludzkiej. Najpierw omawia problem stwarzania z niczego[142]. Otóż wiemy, że stworzenie świata nastąpiło z niczego, czyli *ex nihilo*. Ale pojawiły się koncepcje, że to „nic" to jest taki pierwotny materiał, z którego Bóg tworzy świat. „Nic" nie jest, według tych koncepcji, jakimś zaprzeczeniem bytu, lecz stanowi coś na podobieństwo wspomnianej już materii pierwszej, jakiegoś pierwotnego materiału, z którego Bóg po prostu wytwarza cały świat. Tomasz, negując to ujęcie, stwierdza, że jest ono absurdalne. „Nic" bowiem oznacza tyle, co „żaden byt". Co więcej, to „z" (*ex*) nie oznacza tutaj przyczyny materialnej, jak się mówi na przykład, że jakiś przedmiot wykonany jest z aluminium, wtedy to „z" wskazuje na przyczynę materialną tego przedmiotu, czyli aluminium. W tym przypadku „z" oznacza początek, tak jak mówimy, że z rana wschodzi

[141] *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 4, co.
[142] *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1, co.

słońce. Dlatego wyrażenie *ex nihilo* oznacza, że na początku, przed stworzeniem, nie było niczego.

stwarzanie a tworzenie

Przy okazji Tomasz odróżnia stwarzanie od tworzenia[143]. Otóż zarówno człowiek, jak i natura tworzą różne rzeczy z wcześniej istniejących tworzyw, przekształcając je. Przy czym natura jednak zakłada stwarzanie, jak dodaje, natomiast my w swoim tworzeniu korzystamy wyłącznie z istniejących już materiałów, czyli istniejących wcześniej bytów, a samo tworzenie polega na wprowadzaniu sztucznych relacji między różnymi materiałami, czyli łączeniu ich, czy, jak czasami mawiał profesor Gogacz, na przymuszaniu ich do relacji tak, żeby te sztuczne struktury relacyjne spełniały jakieś nasze cele.

„ślad" stwarzania w stworzeniu

Zagadnieniem, które przy okazji św. Tomasz podejmuje, to tzw. ślad stwarzania w stworzeniu[144]. Akwinata mówi na ten temat dość jednoznacznie: nie ma jakiegoś takiego specjalnego śladu. Nie jest tak, że Bóg zostawił w nas jakiś chip, którym jesteśmy do Niego skierowani albo który w jakiś sposób nami steruje. Jedynym śladem stwarzania jest relacja pochodzenia, czyli fakt, że jesteśmy bytami pochodnymi. Co więcej, Tomasz mówi, że stwarzanie wprost dotyczy substancji, czyli bytów samodzielnych, natomiast stwarzanie przypadłości dokonuje się niejako przy okazji stwarzania substancji, ponieważ substancje istnieją samodzielnie, przeto są stwarzane, natomiast takie przypadłości, jak na przykład kolor, współistnieją z substancją, a w związku z tym są stwarzane niejako przy okazji substancji, są *concreata* – współstwarzane.

stwarzanie a Trójca Święta

Kolejny temat, który był już trochę poruszony przy okazji omawiania teologii trynitarnej, to stwarzanie a Trójca Święta[145]. Tomasz na ten temat mówi tak: stwarza Bóg jako *ipsum esse sub-*

[143] *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 7, co.
[144] *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 3, co.
[145] *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 3, co.

sistens – samoistny akt istnienia, czyli stwarza cała Trójca. Ale możemy spojrzeć na dzieło stworzenia z perspektywy Trójcy i wtedy możemy powiedzieć, że Bóg Ojciec stwarza wszystko przez Syna i skierowuje do doskonałości przez swoją miłość, którą jest Duch Święty. Z tego punktu widzenia, stosownie do pochodzeń Osób Boskich, możemy mówić, że są one powodami, racjami, stworzenia i na tej zasadzie, możemy i Syna, drugą Osobę Boską, i Ducha Świętego, trzecią Osobę Boską, nazwać stworzycielem.

problem wieczności świata

Następnym tematem mocno uwikłanym w historię filozofii było zagadnienie wieczności świata[146]. Tomasz pisze, że tylko Bóg jest wieczny. Wszystkie inne byty, nawet jeśli są to byty konieczne, pochodzą od Boga i ta ich konieczność też pochodzi od Boga. W związku z tym nie ma potrzeby przyjmowania wieczności świata: wieczność Boga nie zmusza nas do uznawania wieczności stworzenia. Tomasz trochę tłumaczy swego mistrza, Arystotelesa, pisząc, że mówił on owszem o wieczności świata, ale wtedy, gdy dyskutował z niedorzecznymi koncepcjami początku świata i ukazywał ich absurdy. Wobec tego argumentacja Filozofa nie stanowiła dowodu, lecz argument w dyskusji (była to więc argumentacja dialektyczna, a nie dowodząca).

Tomasz przy tym podkreśla, że teza o stworzeniu świata jest artykułem wiary, czyli z filozoficznego punktu widzenia nie da się udowodnić stworzenia świata i wobec tego, stwierdzenie, że świat jest wieczny, nie jest z punktu widzenia filozofii błędem, natomiast to, że świat się zaczął, iż został stworzony, stanowi informację objawioną dlatego że to jest skutek woli Boga[147]. Nie mamy narzędzi, żeby wniknąć w wolę Boga, chyba że Bóg nam coś objawi. I w sprawie początku świata dysponujemy informacją objawioną, że Bóg stworzył świat, czyli świat się zaczął, a wo-

[146] *Summa Theologiae*, I, q. 46.
[147] *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2, co.

bec tego jego historia jest liniowa, to znaczy, że ma swój początek i będzie miała swój koniec. Zresztą stworzenie świata, jak podkreśla Tomasz, oznacza początek czasu, bo jest także stworzeniem ruchu, czyli szeroko rozumianej zmienności. Akwinata ponadto uważa, że stworzony przez Boga świat jest jeden dlatego, że Bóg jest jeden. Świat bowiem to jest pewien układ wzajemnie podporządkowanych bytów, który odzwierciedla jedność i mądrość Boga. Możemy więc powiedzieć, że nawet jeśli są jakieś inne cywilizacje, to i tak świat jest jeden[148].

problem zła w świecie

Kolejny, ale za to poważny problem, jaki wiąże się ze stworzeniem świata, to jest problem zła[149]. Pamiętamy, że Tomasz głosi tak zwaną prywacyjną koncepcję zła, czyli zło jest brakiem dobra, zaprzeczeniem dobra, wykluczeniem dobra, jakimś jego defektem czy zepsuciem[150]. W związku z tym zło dotyczy wyłącznie bytów stworzonych, które mogą ulec jakiemuś zepsuciu, zniszczeniu czy okaleczeniu. Co więcej, jeśli zło dotyczy istniejących bytów, to nie jest to zło absolutne, bo takie pełne zło byłoby po prostu całkowitym unicestwieniem bytu i wtedy nie można byłoby powiedzieć, że jest ono cechą tego bytu. Natomiast jeśli zło staje się udziałem jakiegoś bytu, to zawsze jest to jakieś zło częściowe, skoro jego podmiot istnieje. Natomiast likwidacja istnienia podmiotu jest złem całkowitym, ale wtedy nie możemy powiedzieć, że to zło dotyczy owego podmiotu, bo go nie ma. Dlatego w bytach stworzonych zło jest zawsze jakąś niedoskonałością, jakimś brakiem. Nazywa się to niekiedy po prostu złem fizycznym. Ale jeszcze jest drugi typ zła, mianowicie zło, które wynika z działania, które jest albo jakimś złym działaniem, albo zaniechaniem działania, czyli że nie zrobiliśmy tego, co po-

[148] *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 4, co.
[149] *Summa Theologiae*, I, q. 48.
[150] „Prywacyjną" od łacińskiego słowa *privatio* – „brak" i w związku z definicją: *malum est privatio boni* – „zło jest brakiem dobra".

winniśmy zrobić. Takie zło, wynikające z działania, ma charakter winy.

Bóg a zło

Wobec tego wszystkiego można postawić pytanie: Jakie są przyczyny zła i jaki w tym złu ma udział Bóg? Tomasz wyjaśnia, że przyczyną zła jest to, co pozbawia nas dobra. Tak ma się sprawa zła w odniesieniu do pierwszego rodzaju zła, natomiast zło winy to skutek wadliwego działania, czyli jest to po prostu złe działanie. Bóg, ponieważ nie ma w nim żadnego braku, jest więc wyłącznie aktem, czyli jest wyłącznie dobrem i nie podejmuje złych działań. Można powiedzieć, że sama struktura Boga uniemożliwia Mu działania, które byłyby naznaczone jakimś brakiem czy jakąś wadliwością. Natomiast zło może wynikać z pewnego porządku natury, jak śmierć lub zniszczenie, a ten porządek natury jest oczywiście przez Boga zaplanowany, czyli na przykład to, że koty zjadają myszy, a wilki sarny należy do porządku natury, w którym zło w postaci śmierci myszy czy sarny jest niejako immanentne, i można je ostatecznie sprowadzić do Boga jako do przyczyny. Co więcej, Bóg jest sprawiedliwy to znaczy wprowadza pewien porządek sprawiedliwości, z którym wiąże się temat kary. Można więc powiedzieć, że zło kary pochodzi od Boga, ale Tomasz mówi, że jest ono obliczone na pewne dobro, na pewną właśnie sprawiedliwość, a także na poprawę karanego.

wolność woli a zło

Ponadto Akwinata zwraca uwagę, że wolna wola człowieka jest skutkiem Bożej decyzji. Wynika z niej, że wolność człowieka jest zgodna z wolą Bożą i możemy powiedzieć, iż to, że ludzie mogą czynić zło, jest zgodne z wolą Boga.

Natomiast nie ma czegoś takiego, jak zło stworzone jako coś pozytywnie bytującego. Nie istnieje byt, którego naturą byłoby zło. Byłby to manicheizm nauczający, że istnieje sfera dobra i istnieje sfera zła, a ostatecznie istnieje Bóg dobry i Bóg zły czy per-

sonifikacja dobra i zła, które walczą ze sobą, i to są dzieje naszego świata. Takie ujęcie zła jest wykluczone przez prywacyjną koncepcję zła: zło jest brakiem dobra, dlatego nie istnieje zło jako jakaś substancja lub jakaś struktura bytowa albo jakieś „pierwsze zło", od którego potem pochodzi szczegółowe zło. Zło bowiem zawsze jest szczegółowe i zawsze stanowi brak czegoś pozytywnego.

stworzenie świata materialnego

Ostatnia sprawa, którą Tomasz podejmuje, to stworzenie świata materialnego[151]. Tutaj dyskusja toczy się z gnostycyzmem, twierdzącym, że Bóg, który jest dobry i doskonały, nie mógł stworzyć materii, bo materia jest czymś z natury złym i w związku z tym pewne odmiany gnostycyzmu przyjmowały, że jest dwóch bogów: jeden, który stworzył rzeczy dobre, czyli duchowe, i drugi, który robi temu pierwszemu na przekór i wprowadza zło, czyli stwarza byty materialne. Oczywiście ten gnostycyzm ma także coś z manicheizmu czy można nawet powiedzieć, że manicheizm jest pewnym owocem gnostycyzmu (choć różnie wyjaśniane są ich historyczne relacje). W każdym razie był to taki pogląd, że to nie Bóg, którego czcimy, lecz inny, zbuntowany i zły bóg stworzył świat materialny. Tomasz odpowiada spokojnie: istnienie wszystkich rzeczy i każdej rzeczy z osobna pochodzi od istnienia samoistnego. Oznacza to, że cielesność od początku była objęta planem Bożym i mylił się Orygenes, który mówił, że cielesność i w ogóle stworzenie świata materialnego było karą za grzech pierworodny, najpierw aniołów, a potem pierwszych ludzi. Oprócz tego, że podgląd ten jest niezgodny z Pismem Świętym, to dodatkowo powoduje inne trudności: sam Orygenes zagadywany o to, że podział na płeć i sama materialność, która miała być karą za grzech, była stworzona przed grze-

[151] *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 3, co.

chem pierwszych rodziców, stwierdził, że Bóg przewidział, że zgrzeszą i zawczasu ich ukarał.

Według Tomasza materialność jest objęta planem Bożym i jest chciana przez Boga oraz przez Boga stworzona. Co więcej, byty cielesne, jak człowiek, a także zwierzęta i rośliny stwarza sam Bóg, dlatego że istnienie stwarza wyłącznie Bóg. Nie dokonuje się to przez jakieś byty pośrednie – to jest znów wpływ neoplatonizmu, który nie wyobraża sobie, że Bóg, będący absolutną jednią, zajmuje się takim przyziemnymi rzeczami jak stwarzanie bytów materialnych. Akwinata w odpowiedzi jeszcze raz podkreśla, że wszystko, co istnieje, musi mieć istnienie pochodzące od Boga.

W związku ze stworzeniem świata Tomasz podejmuje także tematykę kosmologiczną i pisze ówczesnym zwyczajem komentarz do siedmiu dni stworzenia. Korzysta w nim głównie z opinii św. Augustyna i bardzo ostrożnie proponuje tam rozstrzygnięcia czy sugeruje rozwiązania. Mamy też tam zawartą pewną wiedzę przyrodniczą czy kosmologiczną starożytności i średniowiecza[152].

[152] *Summa Theologiae*, I, q. 65-74.

15. Aniołowie

Tomasz z Akwinu dość często zajmował się aniołami. Obszerny traktat o aniołach znajduje się także w *Summie teologii*[153]. Poza tym traktatem są dwa osobne teksty o aniołach[154]. Uznano to za na tyle doniosłe, że gdy Tomasz umarł, nazwano go nawet Doktorem Anielskim (*Doctor Angelicus*)[155].

Sam temat jest bardzo mocno uwikłany w filozofię neoplatońską. Przypomnijmy, że w neoplatonizmie, czyli takiej koncepcji rzeczywistości, że jest ona uhierarchizowana wertykalnie, mianowicie od Boga aż do najniższych bytów materialnych. Istnienie aniołów uzasadniano na zasadzie proporcji: jak między człowiekiem, który jest na granicy bytów duchowych i cielesnych, a bezpostaciową materią jest wiele stopni bytu (zwierzęta, rośliny, przyroda nieożywiona), tak samo wiele stopni bytu musi znajdować się między człowiekiem, jako najniższym bytem duchowym, a Bogiem. Ta teza dawała szerokie pole dla wyobraźni i o aniołach w neoplatonizmie napisano bardzo dużo.

argumentacja za istnieniem aniołów

Argument Tomasza na temat istnienia aniołów trochę korzysta z tego neoplatońskiego schematu, aczkolwiek Tomasz nie mówi tutaj o proporcji pomiędzy światem materialnym i duchowym, tylko o doskonałości świata. Stwierdza, że ta doskonałość świata stworzonego przez Boga wymaga, że skoro są byty czysto materialne, byt materialno-duchowy, taki jak człowiek, to powinny być też substancje czysto duchowe. To jest pewna odmiana

[153] *Summa Theologiae*, I, q. 50-64.

[154] Pierwszy z nich to traktat pt. *De substantiis separatis* (*O substancjach oddzielonych*) przetłumaczony przez Jacka Salija jako *O substancjach czystych* i zamieszczony w zbiorze: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984, s. 299-337. Traktat drugi, zatytułowany *De spiritualibus creaturis* (*O stworzeniach duchowych*) dostępny jest w przekładzie Michała Zembrzuskiego: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o substancjach duchowych*, tłum. M. Zembrzuski, Warszawa 2022.

[155] Starannie omawia Tomaszową koncepcję aniołów Tomasz Stępień, zob: T. Stepień, *Doktor Anielski o aniołach*, wyd. 2, Warszawa 2020.

tego argumentu neoplatońskiego, ale nie jest to neoplatonizm ewidentny. Późniejsi tomiści różnie się do tego ustosunkowali, na przykład Stefan Swieżawski mówił, że filozofia nie udowadnia istnienia aniołów, ale dopuszcza, że takie byty mogą istnieć, lecz o ich istnieniu dowiadujemy się skądinąd, czyli z objawienia[156]. Mieczysław Gogacz trochę inaczej to widział: wprost krytykował tę neoplatońską argumentację, mówiąc, że to jest argument estetyczny, opierający się na wymaganiu proporcji jednej części świata do drugiej. Profesor Gogacz dodawał, że jest to słaby argument w filozofii, bo w świecie wcale nie musi być proporcji, za to miał pewien argument filozoficzny za istnieniem aniołów. Ten argument sformułował w swojej teorii człowieka, a mianowicie uważał, że przyczyną wzorczą człowieka (którą nazywał przyczyną celową) w aspekcie jego duszy, która jest rozumnym bytem samodzielnym nawet po utracie ciała, musi być byt intelektualny i niecielesny zarazem, czyli substancja duchowa, a takim bytem jest anioł[157].

struktura bytowa aniołów

Święty Tomasz – jak powiedziano – korzysta tutaj raczej z erudycji neoplatońskiej, jeśli chodzi o istnienie aniołów, i potem w sprawie ich hierarchii. Natomiast bardzo ciekawe rzeczy mówi o strukturze aniołów, a niektórzy badacze uważają nawet, że odkrycie *esse* jako pierwszego aktu bytu dokonało się właśnie w ramach poszukiwań struktury bytowej aniołów. Problem bowiem wynika z tego, że tylko Bóg jest wyłącznie aktem, samoistnym aktem istnienia, natomiast wszystkie inne byty są złożone. Na temat tych złożeń w czasach Tomasza funkcjonowała przede wszystkim koncepcja Arystotelesa, mówiąca, że to złoże-

[156]S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, wyd. 3, Kraków 1999, s. 276.
[157]M. Gogacz, *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 87-116; przedrukowane w książce: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje* (*materiały do filozofii człowieka*), Warszawa 1985, s. 19-46.

nie polega na kompozycji formy jako aktu i materii jako możności. Wszystkie byty są formalno-materialne, nazwano to hylemorfizmem (od *hyle* – materia i *morphé* – forma, kształt). Jeśli więc aniołowie są bytami stworzonymi przez Boga, a więc czym innym w nich musi być istnienie niż istota, to znaczy, że powinni być zbudowani tak jak wszystkie byty złożone z materii i formy. Taki był pogląd Awicebrona, który oczywiście mówił, że nie jest materia aniołów taka prymitywna, jak ta na ziemi, jest to materia uduchowiona, ale zgodnie z metafizyką arystotelesowską, czyli jedyną wtedy metafizyką struktury bytu, właściwie inaczej się nie dało wyjaśnić struktury bytowej aniołów. Jeśli anioł nie jest Bogiem, to musi być złożony z materii i formy, czyli ten element materialny musi w nim być.

Rozważając to zagadnienie, Tomasz po raz pierwszy przezwycięża na swój sposób metafizykę Arystotelesa[158], stwierdzając, że w każdym bycie mamy dwie pary złożeń: najpierw z istnienia i istoty, a dopiero w istocie ewentualnie z formy i materii. W odniesieniu do aniołów rozumowanie to przedstawia się następująco. Punktem wyjścia jest propozycja Awicebrona. Każdy byt skomponowany jest z formy i z materii. Ten pogląd, pochodzący od Arystotelesa, jeśli go bardzo uparcie stosujemy do wszystkich bytów, jak miało to miejsce w przypadku Awicebrona, historycy nazwali nawet powszechnym hylemorfizmem. Sprowadza się on – przypomnijmy – do tezy, że każdy byt, a więc także anioł, jest skomponowany z materii i formy, tylko wtedy ta materia jest taka trochę lepsza, ale jest materią. Alternatywą tego poglądu byłaby bowiem teza, że anioł jest wyłącznie formą, czyli wyłącznie aktem, czyli byłby taki jak Bóg, bo to Bóg jest wyłącznie aktem. Tomasz mówi, że każdy byt jest złożony, ale z aktu i możności, ale nie każdy akt jest formą i nie każda moż-

[158]Po raz pierwszy podejmuje to w traktacie *De ente et essentia*, napisanym przed 1256 r.

ność jest materią. Tym aktem w przypadku aniołów jest akt istnienia, natomiast możnością w stosunku do tego aktu jest to, czym anioł jest, a jest formą bez materii. Jeśli tak, to ta forma bez materii stanowi w aniołach to, czym są, czyli stanowi w stosunku do aktu istnienia właśnie bytową możność. To jest istota Tomaszowego rozwiązania problemu struktury bytów anielskich.

egzystencjalna metafizyka bytu

Przy okazji Akwinata przeprowadza tutaj maksymalnie krótki wykład własnej metafizyki bytu jednostkowego[159]:

> Chociaż anioł nie jest kompozycją z formy i materii, jest jednak w nim akt i możność. Co staje się jasne, jeśli rozważy się byty materialne, w których znajduje się podwójne złożenie: pierwsze – właśnie z formy i materii, z których ukonstytuowana jest dana natura. Natura zaś jest złożona, nie jest własnym istnieniem, lecz istnienie jest jej aktem. Dlatego sama natura ma się do swojego istnienia jak możność do aktu. Gdy więc usunie się materię i przyjmie, że sama forma istnieje poza materią, pozostanie nadal stosunek formy do swojego istnienia jak możności do aktu. I tak rozumie się złożenie w aniołach. To jest to, co niektórzy mówią, że anioł jest kompozycją z tego, że jest, i czym jest, lub z istnienia i tego, czym jest, jak mówi Boecjusz, albowiem tym, co jest, jest sama istniejąca forma, jej zaś istnieniem jest to, co powoduje, że byt jest, tak jak bieg jest tym, że biegacz biegnie. Ale w Bogu nie jest czymś innym istnienie i to, czym jest, jak wyżej było wykazane, ponieważ wyłącznie Bóg jest czystym aktem.

Można dodać taką uwagę, że Tomasz korzysta z określenia istoty jako natury i mówi, że naturą anioła jest bycie samą formą. Przy okazji dyskretnie wprowadza własną terminologię, gdy stwierdza,

[159] *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2, ad 3: „Licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod Angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est, ut Boetius dicit, nam quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est. Unde solus Deus est actus purus".

że „niektórzy" mówią, iż byt jest kompozycją „tego, że jest" i „tego, czym jest" (co jest własnym słownictwem Tomasza). Ilustruje to określeniami Boecjusza (trochę dopasowanymi przez Tomasza do własnej terminologii), mianowicie że „to, że byt jest", stanowi jego istnienie, a „to, czym jest", stanowi istotę bytu. To złożenie z istnienia i istoty nie dotyczy tylko jednego bytu, mianowicie Boga, który jest wyłącznie aktem, wyłącznie istnieniem.

własności bytu anielskiego

W dalszej kolejności Tomasz omawia skutki tak rozumianej struktury bytu anielskiego. Podstawową własnością tej struktury jest niezniszczalność jej natury: aniołowie z natury są niezniszczalni, bo nie mają materii, która może się rozpaść, jak ma to miejsce w przypadku bytów materialnych. Nie mając materii, aniołowie są niecieleśni, w związku z tym nie zajmują miejsca, lecz każdy anioł jest tam, gdzie działa (nie jest to jednak tak, jak w przypadku Boga, który jest wszędzie jednocześnie)[160].

poznanie aniołów

Także to, jak anioł poznaje, różni się od naszego poznania i różni się od poznania Bożego. Przede wszystkim aniołowie mają jeden intelekt, który Tomasz nazywa *potentia intellectiva* – „możność intelektualna". Stwierdza, że nie ma w nich konieczności odróżniania intelektu czynnego i możnościowego, bo nie poznają w taki sposób jak człowiek, czyli przez zmysły, ale ta *potentia intellectiva* funkcjonuje podobnie jak poznanie intelektualne w nas, na przykład jak pamięć. Ponadto aniołowie nabywają pewnego doświadczenia (*experientia*), natomiast dzieje się to inaczej niż w przypadku człowieka, ponieważ przedmiotem poznania anielskiego są byt i prawda, które znajdują się w intelekcie anioła, przeto w ich poznanie anioł zostaje wyposażony wraz z naturą w akcie stworzenia, czyli Bóg, stwarzając anioła, od razu udziela mu właściwych form poznawczych[161]. Wola aniołów jest niejako równoległa

[160] *Summa Theologiae*, I, q. 51, 52 i 53.
[161] *Summa Theologiae*, I, q. 54-58.

do poznania, bo trudno sobie wyobrazić, że są to byty intelektualne, a zarazem kierujące się ślepym instynktem, jak zwierzęta i rośliny. Ta wola anielska funkcjonuje, podobnie jak ludzka, to znaczy wybiera, co chce, czyli jest wolna. Natomiast nie ma w aniołach uczuć. Tomasz często powtarza za św. Augustynem, że „Bóg i święci aniołowie każą nas bez gniewu i wspierają bez współczucia dla naszej nędzy" dlatego, że po prostu nie mają uczuć, rozumianych jako poruszenia pożądania zmysłowego[162]. Akwinata podkreśla, że kierują się miłością. Odnoszą się bowiem z miłością do Boga, człowieka i innych bytów. Szerzej tę miłość aniołów rozważa, gdy mówi, że aniołowie wyposażeni są w miłość naturalną, wynikającą z nich natury i oznaczającą skierowanie się wprost na cel, czyli na Boga. Miłość naturalna bowiem skłania każdy byt ku jego naturalnemu celowi. Tym naturalnym celem aniołów jest Bóg. Ponadto aniołowie dysponują miłością osobową – *dilectio* – która wynika z pewnego wyboru. Akwinata uważa, że dotyczy ona pewnych środków realizacji tego celu, którym jest Bóg, a ściślej: wspólnota z Bogiem[163].

dobrzy i źli aniołowie

Aniołowie, według Tomasza, stworzeni zostali przez Boga w pewnej jedności z Nim, są otoczeni Jego miłością, czyli są w Jego łasce. Z tego powodu są w pełni szczęśliwi, ale Tomasz mówi, że pełne zjednoczenie i pełne szczęście wymagało ich własnej decyzji, czyli aktu akceptacji tego stanu rzeczy[164]. Ta akceptacja polega na zwróceniu się tą miłością do Boga, co jest właśnie aktem wyboru. I jak wiadomo, niektórzy aniołowie tego nie chcieli[165]. W tym miejscu Akwinata rozważa grzech szatana, mówiąc, że jako aniołowie popełnić mogli dwa typy grze-

[162] *Summa Theologiae*, I, q. 59.
[163] *Summa Theologiae*, I, q. 60.
[164] Hebrajskie imię Michała Archanioła – *Mika'el* – znaczy „Któż jak Bóg!", co ma wyrażać akceptację przez aniołów Boga i Jego pozycji pierwszego bytu, pomimo że są świadomi wspaniałości własnej struktury bytowej.
[165] *Summa Theologiae*, I, q. 62.

chów, czyli pychy i zazdrości. I grzech szatana polega na tym, że chciał być jak Bóg, nie zaakceptował tego, że jest owszem wspaniały, ale jest stworzeniem Boga. Oświadczył wobec tego, że nie chce tej relacji: *non serviam* – „nie będę służył". Akwinata podkreśla, że ci aniołowie są źli z wyboru, ale nie jest to jakieś zło substancjalne, bo żaden byt nie jest zły z natury. Zbuntowani aniołowie, istniejąc, mają istnieniową własność dobra, natomiast zło w nich dotyczy ich działania. Tomasz mówi tutaj bardzo stanowczo, że tę decyzję odrzucenia Boga i wyboru zła, a w konsekwencji bezustannego podejmowania złych działań, cechuje zatwardziałość, gdyż w tej decyzji nie było miejsca na błąd, na pomyłkę, tak jak często zdarza się w naszym ludzkim działaniu, ponieważ aniołowie mieli pełny obraz sytuacji i ich decyzja była w pełni świadoma. W związku z tym nie ma takiej sytuacji, że oni teraz siedzą w piekle i żałują, że się pomylili – jest to niemożliwe, ponieważ to była w pełni świadoma decyzja, od początku znali jej konsekwencje i świadomie wybrali te konsekwencje oraz w nich trwają[166]. W tej sprawie Tomasz znów dyskutuje z Orygenesem i z pewną wschodnią tradycją, która mówi, że ostatecznie zbawienie będzie polegało na przebóstwieniu całej natury i także szatani się nawrócą (*apokatastasis*). Akwinata stwierdza, że jest to niemożliwe z wymienionych wyżej powodów oraz dodaje, że aniołowie, którzy wybrali Boga, zostali jak gdyby dodatkowo umocnieni w miłości Bożej (*confirmati*), natomiast ci, którzy odrzucili Boga, niejako stwardnieli w tej decyzji i są jeszcze bardziej zatwardziali (*optinati*)[167]. Dlatego nie ma tam miejsca na jakieś wycofanie się, na przeproszenie, na żal, że się źle stało, bo się pomylili.

[166] *Summa Theologiae*, I, q. 63.
[167] *Summa Theologiae*, I, q. 64, a. 2, co.

hierarchia anielska

Ostatnim bardzo atrakcyjnym tematem angelologicznym jest hierarchia anielska. Tomasz, pisząc o niej[168], korzysta z tradycyjnego schematu, pochodzącego z pism Pseudo-Dionizego Areopagity[169]. Nie wydaje się, aby Akwinata bardzo się do niego przywiązywał, ale omawia go za – już w jego czasach utrwaloną – tradycją i próbuje ją jakoś zinterpretować. Podział aniołów w tej tradycji polega na wyróżnieniu trzech chórów anielskich: pierwszego, który jest skupiony na Bogu, na asystowaniu Bogu i Jego chwaleniu – to jest ten chór, który cały czas chwali Boga, wyśpiewuje hymny na Jego cześć, stoi po prostu przy Bogu, interesuje się tylko Bogiem i nie interesuje się innymi rzeczami; chór drugi, rządzi światem, ale w taki sposób, że ustala zasady – to jest taka władza ustawodawcza; natomiast chór trzeci, to jest rząd, czyli władza wykonawcza – to ci aniołowie, którzy wprowadzają rządy Boże w świecie. W pierwszym chórze są trzy stopnie: serafini, cherubini i trony, chór drugi stanowią panowania, moce i władze, a chór trzeci – to zwierzchności, archaniołowie i aniołowie.

[168] Ale nie w *Traktacie o aniołach*, tylko w *Traktacie o rządach Bożych: Summa Theologiae*, I, q. 108.

[169] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: tenże, *Traktaty teologiczne, tłum*. M. Dzielska, Wydawnictwo „Znak", Kraków 2005, s. 71-136.

Przy okazji warto zauważyć, że przydzieleni nam aniołowie stróżowie są dlatego na samym dole hierarchii w tym neoplatońskim schemacie, że stykają się dość blisko z takim bytem jak człowiek, który jest „skażony cielesnością". Jak wspomniano, jest to tradycyjny, typowo neoplatoński, pomysł na uporządkowanie aniołów, pochodzący z tekstów Pseudo-Dionizego. W Piśmie Świętym, na przykład u św. Pawła czy św. Jana, są sugestie, które dają podstawy do innego ujęcia aniołów[170]. Schemat dionizjański był jednak bardzo popularny i z czasem stał się czcigodny. Chrześcijanie różnych wyznań bardzo go lubią, a pochodzące z niego nazwy aniołów trafiły do liturgii. Trzeba tylko mieć świadomość, że jest on całkowicie umowny i realizuje neoplatoński model rozumienia świata. Trzeba w związku z tym pamiętać, że jak pójdziemy do nieba, to nie powinniśmy się zdziwić, że wygląda to trochę inaczej, niż chciał Pseudo-Dionizy i inni neoplatonicy.

[170]Np. św. Paweł Apostoł w 1 Liście do Koryntian (l Kor 6,3) sugeruje, że ludzie będą sądzić aniołów, co *de facto* podważa neoplatońskie przekonanie o zasadniczej wyższości aniołów nad ludźmi. Na marginesie można zauważyć, że św. Tomasz wyjaśnia to zdanie w kontekście chrystologicznym: ponieważ Bóg przekazuje swój sąd Synowi, a my jesteśmy Jego współdziedzicami, przeto także będziemy uczestniczyli w sprawowanym przez Niego sądzie. Zob. Thomae de Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, Taurini 1953, cap. 6, lectio 1 (editum ac automato translatum a R. Busa in taenias magneticas denuo recognovit E. Alarcón atque instruxit: www.corpusthomisticum.org [VI 2022]).

16. Organizm nadprzyrodzony

Organizm nadprzyrodzony to jest nazwa zaproponowana przez Reginalda Garrigou-Lagrange'a na określenie tego wszystkiego, co w sposób nadnaturalny, czyli nadprzyrodzony, robi w nas Bóg w celu budowania relacji ze sobą[171]. Bóg jest w stały sposób otwarty na relacje z ludźmi. Wiemy to z objawienia. Bóg oczekuje tych relacji ze strony człowieka. Są one ze strony ludzi dobrowolne, Bóg bowiem traktuje człowieka po partnersku, nie przymusza go do relacji z sobą, bo to byłoby zaprzeczenie owego partnerstwa. Dlatego Pismo Święte mówi, że pozostawił Bóg człowieka „w ręku rady jego" (Syr 15, 14), i Bóg, jak gdyby czeka na gest ze strony człowieka. Takim gestem jest akt wiary. Święty Tomasz preferuje racjonalne podjęcie tego aktu wiary, choć wiemy, że taki akt wiary zdarza się z różnych powodów.

Racjonalność wiary, według Akwinaty, polega na pewnej komplementarności, zgodnym uzupełnianiu się tego, co poznaliśmy w sposób naturalny, czyli co poznaliśmy w ramach filozofii, z tym, co wiemy z objawienia. Gestem, o którym wspomniano, tym gestem wiary jest właśnie akt zaufania Bogu ze względu na Jego prawdomówność. Trzeba bowiem zwrócić koniecznie uwagę, że potocznie wyrażenie „wierzyć w Boga" często rozumie się jako uznawanie istnienia Boga. To jest zbytnie uproszczenie tego, czym jest wiara, nikt bowiem nie robi łaski Bogu, że uznaje Jego istnienie, podobnie jak nikt nam nie robi łaski, że uznaje nasze istnienie. Łacińskie *credere* („wierzyć") oznacza coś więcej, mianowicie zaufanie. Dobrze ilustruje to dialog z powieści Teodora Parnickiego *Rozdwojony w sobie*[172]:

istota aktu wiary

[171] Zob. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, wyd. 2, Niepakalanów 1998, s. 53. Tomasz pisze o tym w *Summa Theologiae* I-II, q. 62, a. 1, co.

[172] T. Parnicki, *Rozdwojony w sobie*, Warszawa 1983, s. 24. Tomasz podkreśla, że są

– Łacińskie *credere* pozornie tylko znaczy tyleż, co „mieć za zgodne z prawdą", czyli „wierzyć", w znaczeniu słowa właśnie „wierzyć" potocznym czy utartym. Naprawdę bowiem *credere* to „ufać". Czyli, gdy mówię „wierzę w Boga Ojca" etc. etc., naprawdę chcę powiedzieć, że ufam Bogu Ojcu etc. etc.

– Ach, chyba tak proste aż to nie jest. Słuchaj. Jeśli mówisz „wierzę w Boga Ojca, który stworzył niebo i ziemię, i wszystkie rzeczy widzialne oraz niewidzialne" powiedzieć przecież chcesz bezspornie tyle, że masz za zgodne z prawdą to, iż ten właśnie Bóg stworzył etc. etc.

– Ach, chyba nie aż tyle. Lub też przeciwnie wręcz: nie tylko tyle. Bo oto chyba raczej: jeśli ktoś – ten właśnie Bóg, z myślą o którym mówię *credo* – był władny stworzyć niebo oraz ziemię i wszystkie w ogóle zarówno *visibilia*, jak też i *invisibilia*, to oczywiście jest to ktoś, komu zaufać warto – z tym chyba zgodzisz się?

osobowa relacja wiary

Osobowa relacja, która powstaje w wyniku zwrócenia się człowieka do Boga, powoduje, jak się mówi w teologii, obecność Boga w duszy człowieka, ponieważ Bóg nie zajmuje miejsca, przeto można powiedzieć, że cały jest wszędzie tam, gdzie działa. Tę obecność Boga w duszy człowieka nazywa się łaską uświęcającą, gdyż uświęca nas relacja z Bogiem.

Bóg, wiążąc się z człowiekiem relacjami osobowymi, nie pozostaje bezczynny. Można kolokwialnie powiedzieć, że zdaje sobie sprawę z trudności, jakie ma człowiek – byt duchowo-cielesny – w budowaniu relacji z bytem czysto duchowym. Boga przecież nie widzimy, nie słyszymy, nie czujemy. W związku z tym jest to zawsze pewien problem i Bóg pomaga człowiekowi przy przekraczaniu tych barier w budowaniu i przeżywaniu tej relacji z Nim. W historii zbawienia takim radykalnym przekroczeniem i przecięciem wspomnianych trudności było wcielenie drugiej Osoby Boskiej, Syna Bożego, w Jezusie Chrystusie. Bóg także udziela pewnej pomocy indywidualnej człowiekowi, który buduje z Nim relacje, i właśnie tę indywidualną pomoc nazwano organizmem nadprzyrodzonym. Organizmem, gdyż Bóg

trzy różne aspekty aktu wiary: wierzyć w Boga (*credere Deo*), wierzyć Bogu (*credere Deum*) i wierzyć dla Boga (*credere in Deum*), zob.: *Summa Theologiae* II-II, q. 2, a. 2, ad 1.

buduje w człowieku jakby organizm analogiczny do układu naturalnych sprawności i cnót.

natura i łaska w teologii św. Tomasza

W teologii św. Tomasza ważne jest podkreślenie, że Bóg wspomaga i doskonali naturalne siły, zdolności, umiejętności i zalety człowieka, ale w żadnym wypadku ich nie zastępuje[173]. Ten specjalny organizm nazywa się nadprzyrodzonym, bo wszystko, co pochodzi od Boga, w ramach relacji osobowych z człowiekiem jest czymś dodanym do natury człowieka i w tym sensie jest czymś nadnaturalnym lub nadprzyrodzonym.

istota łaski Bożej

W skład tego organizmu nadprzyrodzonego wchodzi przede wszystkim łaska, czyli najprościej i najogólniej mówiąc: miłość Boga do człowieka. Bóg bowiem kocha człowieka, zanim człowiek cokolwiek zrobi w sprawie relacji z Bogiem i zanim zwróci się sam do Boga. Można więc powiedzieć, że łaska uprzedza wszystko i wszystko warunkuje, bo to Bóg pierwszy nas ukochał. Potem przychodzi łaska, która uświęca, która zaczyna działać w człowieku, czyli owa obecność Boga w duszy ludzkiej. Jest to łaska powodowana przez nawiązanie z Bogiem relacji osobowych. Łaska, która stanowi tę relację i ją jak gdyby funduje i buduje, nazywana jest łaską uświęcającą, bo uświęca nas, jak już powiedziano, relacja z Bogiem. Ta łaska realizuje się najpierw w postaci relacji osobowych, o których mówi się w filozofii, a któ-

łaska uświęcająca

[173] *Summa Theologiae,* I-II, q. 62, a. 1, co. Przedstawiamy bardzo skrótowy i syntetyczny opis tego, co św. Tomasz rozważa w licznych traktatach antropologicznej części *Summa Theologiae* (I-II i II-II). Wydało się, że konieczne jest w tym miejscu choćby krótkie zreferowanie tych spraw, skoro Akwinata poświęca im tak dużo miejsca zanim przechodzi do zagadnień chrystologicznych, którym poświęcona jest ostatnia cześć pierwszego tomu książki, przedstawiająca teologię Tomasza; w drugim tomie szerzej zostaną omówione zagadnienia związane z teologią moralną. Aspekty antropologiczne Tomaszowej doktryny szerzej przedstawiane są w książce: A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Warszawa 2020, natomiast aspekty etyczne – w książce: I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Warszawa 2021. Obydwie te książki dostępne są na stronie internetowej Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, pod adresem www.tomizm.org [VI 2022].

re w teologii noszą nazwę cnót teologicznych albo nawet cnót boskich, a chodzi zwyczajnie o miłość, wiarę i nadzieję.

łaska uczynkowa

W ramach organizmu nadprzyrodzonego Bóg wspomaga także różne nasze działania, nawet działania fizyczne, a takie wspomaganie działań nazwano łaską uczynkową.

doskonalenie władz poznawczych

Gdy idzie o intelektualne władze człowieka, to one są doskonalone są przez dary Ducha Świętego. Te dary powodują stosowne skutki (owocują) we władzach człowieka i pomagają tym władzom w rozpoznawaniu i realizowaniu życzeń Boga w naszym życiu religijnym. Najważniejsze skutki darów Ducha Świętego, najważniejsze ich owoce, ujęte są w osiem błogosławieństw.

sakramenty

Do tego wszystkiego dochodzą sakramenty, jako widzialne znaki Bożej obecności i Bożej mocy, oraz charyzmaty, jako specjalne dary, specjalne łaski. Tomasz mówi, że są one dane darmo, ale ze względu na wspólnotę. Charyzmat więc nie jest jakąś indywidualną ozdobą człowieka, lecz darem dla wspólnoty, a człowiek jest jakby jego nośnikiem. Jest on – podkreśla Akwinata – dany człowiekowi po to, żeby służył tym darem wspólnocie.

charyzmaty

dary Ducha Świętego

Nadprzyrodzona miłość jest, według św. Tomasza, największą z cnót teologicznych, ponieważ wprost wiąże człowieka z Bogiem. Sprawia wzajemną obecność Boga i człowieka. Jest zapoczątkowaniem pełnego zjednoczenia z Bogiem, które dokona się ostatecznie w niebie. Dlatego w literaturze tomistycznej miłość wiąże się z darem mądrości. Dar ten doskonali miłość w sensie jej nadprzyrodzoności, natomiast nadprzyrodzona wiara przysposabia intelekt człowieka do poznania i zrozumienia objawienia Bożego, gdyż zawarte tam prawdy często przekraczają naturalne zdolności poznawcze ludzi. I tutaj wspomaga nas też specjalny dar Ducha Świętego nazywany przez Tomasza *donum intellectus* – „dar rozumienia", który określa się często „darem rozumu", co jest pewnym zawężeniem tego, o co w nim chodzi.

dar rozumienia

Wreszcie nadprzyrodzona nadzieja pomaga ludzkiej woli pragnąć Boga jako dobra nieobecnego w naszym normalnym ujmowaniu rzeczywistości na drodze naszego naturalnego poznania, które jest zmysłowo-intelektualne. W tym pragnieniu Boga doskonali człowieka dar umiejętności. Tomasz mówi ponadto, że cnoty teologiczne niejako pociągają za sobą cnoty nadprzyrodzone, czyli wlane, te udzielane nam przez Boga cnoty moralne, a więc nadprzyrodzoną roztropność, nadprzyrodzoną sprawiedliwość, nadprzyrodzone męstwo i nadprzyrodzone umiarkowanie. Oczywiście te nadprzyrodzone cnoty udoskonalają, jak już powiedziano, naturalne władze człowieka i naturalne zalety moralne człowieka do wszystkich tych spraw, które odnoszą się do relacji człowieka z Bogiem. Można powiedzieć, że właściwie Bóg udziela nam wszystkich koniecznych cnót wlanych i w ogóle wszystkiego, czego potrzebujemy do tej relacji, ale w literaturze tomistycznej zwraca się szczególną uwagę na niektóre z nich.

dar umiejętności

Roztropność, którą doskonali dar Ducha Świętego, nazywany darem rady (*donum consilii*), ponieważ pomaga ludzkiemu rozumowi w poszukiwaniu właściwych rozwiązań różnych proble-

dar rady

mów, przede wszystkim problemów praktycznych, w których zwykle zwracamy się o radę. Tomasz wkomponowuje to teologiczne zagadnienie, czyli dar Ducha Świętego, w uzyskaną w sposób naturalny zaletę moralną człowieka. Oto fragment jego tekstu na ten temat:

> Nabyta i wlana cnota roztropności czy zaradności kieruje człowiekiem w poszukiwaniu rady, w zakresie tego, co rozum może ująć. Dlatego człowiek przez roztropność lub zaradność może dobrze doradzić sobie lub innym. Ale ponieważ rozum ludzki nie może ująć wszystkich spraw jednostkowych i przygodnych, które mogą się wydarzyć, przeto „myśli śmiertelnych są nieśmiałe a przewidywania niepewne" (Mdr 9, 14). I z tego powodu potrzebuje człowiek w swoim poszukiwaniu rady pokierowania przez Boga, który ujmuje poznawczo wszystko. To zaś dokonuje się przez dar rady, dzięki któremu człowiek niejako przyjmuje rady od Boga. Podobnie zresztą dzieje się w sprawach czysto ludzkich. Gdy człowiek sam jest bezradny, wtedy szuka rady u ludzi mądrzejszych od siebie[174].

Ten fragment może nawet razić pewnym swoim naturalizmem, ale dobrze pokazuje prawdę, że to, co nadprzyrodzone, buduje się na tym, co naturalne. Co więcej to, co nadprzyrodzone, nie zastąpi tego, co naturalne. W związku z tym rodzi się ważna uwaga praktyczna: musimy dbać o naturalne umiejętności i naturalne zalety moralne, bo Bóg nam ich nie da, w takim sensie, że zrobi tę pracę za nas, a co więcej, to nadprzyrodzone umocnienie sprawności lub zalet nie będzie się miało na czym zbudować, nie będzie miało czego umacniać. Bóg bowiem nie zastępuje cnotami wlanymi braków cnót naturalnych.

Z darem rady, a co za tym idzie także z cnotą roztropności, Tomasz – i to jest bardzo interesujące – wiąże piąte błogosławieństwo Chrystusa na Górze, które mówi o miłosierdziu: błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią. Na pierwszy rzut oka nie kojarzy nam się miłosierdzie z roztropnością, ale Akwinata uzasadnia to bardzo prosto: rada, która jest przedmio-

[174] *Summa Theologiae*, II-II, q. 52, a. 1, ad 1.

tem roztropności i daru Ducha Świętego, ma jak najlepiej służyć osiągnięciu właściwego celu, którym jest życie wieczne, a według św. Pawła Apostoła czymś najbardziej pożytecznym do zbawienia jest miłosierdzie[175], dlatego dar rady, który kieruje miłosierdziem, wiąże się z cnotą roztropności.

W związku ze sprawiedliwością w kontekście organizmu nadprzyrodzonego rozważa się różne cnoty pokrewne, ale przede wszystkim religijność, która jest pewnym, funkcjonującym w porządku naturalnym, szacunkiem człowieka wobec Boga. Tomasz uważa jednak, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby ten naturalny szacunek został wzmocniony przez Boga osobnym darem Ducha Świętego, mianowicie darem pobożności. Podobnie Bóg może wspomagać inne działania, które wiążą się ze sprawiedliwością, na przykład posłuszeństwo i pokutę oraz zadośćuczynienie.

dar pobożności

Męstwo jest dość często przedmiotem zainteresowania teologów, chociażby w kontekście męczeństwa, które jest aktem męstwa. Akwinata pisze o męstwie bardzo podobnie jak o roztropności:

> Męstwo oznacza pewną stałość ducha. Ta zaś stałość ducha potrzebna jest zarówno do czynienia dobra, jak i do znoszenia zła, zwłaszcza gdy dobro lub zło jest trudne. Człowiek może mieć tę stałość w obu przypadkach na sposób właściwy swej naturze, aby z powodu trudności nie odstąpił od tego lub owego dobra, polegającego na spełnieniu jakiegoś trudnego dzieła albo na zniesieniu tego lub owego ciężkiego zła. Stosownie do tego męstwo uważane jest za cnotę specjalną lub ogólną. Jednakże Duch Święty porusza ducha ludzkiego do tego, aby uskuteczniał każde zaczęte dzieło i uniknął wszystkich zagrażających mu niebezpieczeństw, czego człowiek siłami swej natury osiągnąć nie może. W wielu bowiem sprawach człowiek nie jest w mocy osiągnąć wyniku swych przedsięwzięć i uniknąć zła oraz niebezpieczeństw, które niekiedy nawet przyprawiają go o śmierć. Daje mu to dopiero działa-

monofizytyzm

[175]W I Liście do Tymoteusza, Zob. Tomasz z Akwinu, *Wykład Pierwszego Listu do Tymoteusza, Super Primam Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, tłum. M. Hanusek, Toruń 2016. W tej książce warto zwrócić uwagę na wprowadzający do lektury artykuł Piotra Roszaka, pt. *Od egzegezy do sacra doctrina u Tomasza z Akwinu*, skrótowo, ale kompetentnie wprowadzający w biblistykę Akwinaty (s. 7-14).

> nie Ducha Świętego, dzięki temu mianowicie, że doprowadza go do życia wiecznego, które jest celem wszystkich dzieł dobrych i schronieniem przed wszystkimi niebezpieczeństwami. Duch Święty wlewa w umysł człowieka pewną ufność w to wszystko, która uwalnia go od przeszkadzających mu obaw. Tak rozumiane męstwo jest darem Ducha Świętego, gdyż dar jest oddziaływaniem tegoż Ducha na duszę człowieka[176].

dar męstwa

Do męstwa odnosi się bezpośrednio jeden z darów Ducha Świętego. Ponadto zwraca się uwagę, że Pismo Święte często zaleca męstwo, zwracając się do ludzi z apelem: nie lękajcie się![177] Jest to, według Tomasza, zalecenie męstwa.

dar bojaźni Bożej

Umiarkowanie w odniesieniu do życia religijnego związane jest szczególnie z pokorą, łagodnością i czystością. Akwinata uważa bowiem, że szóste przykazanie Boże, nie cudzołóż, w sposób szczególny odnosi się do umiarkowania i nakazuje umiarkowanie, ponieważ cudzołóstwo jest jaskrawym przykładem nieumiarkowania, czyli czegoś przeciwnego umiarkowaniu. Tomasz dodaje, że umiarkowanie jest doskonalone przez dar bojaźni Bożej.

Z tym wszystkim, czym jest organizm nadprzyrodzony, wiążą się sakramenty, które są ustanowionymi przez Chrystusa widzialnymi, czyli fizycznymi, znakami jego obecności – w przypadku Eucharystii – oraz Jego łaski – w przypadku pozostałych sakramentów. Zwraca przy tym uwagę, że niektóre z tych sakramentów wiążą się z powołaniem człowieka w tym życiu, jak na przykład kapłaństwo i małżeństwo. Tomasz dodaje, że w spełnianiu wynikających z nich obowiązków wspomaga człowieka łaska uczynkowa. Niekiedy zaś, gdy przez posługę jednej osoby pewne korzyści duchowe są udziałem jakiejś wspólnoty, a chodzi tu przede wszystkim o wspólnotę religijną, czyli wspólnotę

[176] *Summa Theologiae*, II-II, q. 139, a. 1, co.

[177] *Non abbiate paura*! („nie lękajcie się!") uważa się za słowa przewodnie pontyfikatu papieża Jana Pawła II, gdyż wokół nich osnuta była homilia papieża podczas inauguracji pontyfikatu 22 października 1978 roku.

Kościoła, wtedy Bóg udziela tej osobie specjalnych darów, które w teologii określa się jako charyzmaty. Tomasz nazywa je darami darmo danymi lub łaskami darmo danymi, a których cechą charakterystyczną jest skierowanie na dobro wspólne.

17. Dogmat chrystologiczny

Jak IV wiek w łonie chrześcijaństwa stał pod znakiem sporów trynitarnych, czyli o strukturę Boga, tak kolejny wiek wypełniły spory o strukturę Chrystusa, który jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem, czyli spory chrystologiczne[178]

spory trynitarne a spory chrystologiczne

Można powiedzieć, że spory trynitarne i spory chrystologiczne niejako zazębiają się w osobie Apolinarego z Laodycei (310–390). Ten zwolennik ortodoksyjnej formuły w sprawie Trójcy Świętej tak mocno akcentował boskość Jezusa Chrystusa, że pomniejszał Jego naturę ludzką. W konsekwencji głosił, że jedna jest natura Słowa Bożego, które się wcieliło. Uważał, że należy przez to rozumieć, iż po wcieleniu ta natura nadal jest jedna. Ten pogląd idący w kierunku pomniejszania elementu ludzkiego w Jezusie Chrystusie, nazwany apolinaryzmem, zapoczątkował pewną tendencję, która była kontynuowana w nestorianizmie.

Pierwszym etapem rozwoju tej tendencji były poglądy Diodora z Tarsu (zm. 390), który mówił, że Słowo zamieszkało w przyjętym człowieku jako swej świątyni. Wynikało z tego, że Jezus jako człowiek był pewnym wehikułem drugiej Osoby Boskiej i niczym więcej. Dlatego według Diodora trzeba przyjąć, że jest dwóch synów w Jezusie Chrystusie i trzeba tych dwóch synów odróżnić: Syn Boży, czyli druga Osoba Boska, i syn Maryi, czyli człowiek, Syn Człowieczy. Chcąc sprawę jeszcze bardziej skomplikować, Diodor dodawał, naśladując trochę symbol św. Atanazego, „ale nie ma dwóch synów", czyli odróżniał Syna Bożego i syna Maryi w Jezusie Chrystusie i dodawał, że jednak nie ma dwóch synów. Bardziej jednoznaczne poglądy głosił jego uczeń Teodor z Mopsuestii (350–428), który określany jest nawet jako „nestorianin przed Nestoriuszem". Od Teodora rozpoczyna się ta

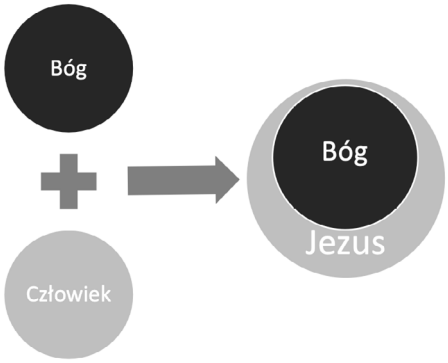
[178]W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 3, *Chrystus Bóg-Człowiek*, Lublin 1959.

tradycja, która jest powszechnie znana, mianowicie wiązania problemu Jezusa Chrystusa z tytulaturą Maryi. Powiada on bowiem, że Maryja była matką człowieka w Jezusie Chrystusie dlatego, że to człowiek był w jej łonie i człowiek się z niej urodził. Teodor dodaje, że szaleństwem jest powiedzieć, że Bóg narodził się z dziewicy. Ten bowiem, który z niej się narodził, był człowiekiem.

nestorianizm

Te poglądy, które były formułowane przez rozmaitych teologów, stały się problemem, gdy zaczął je głosić człowiek na eksponowanym stanowisku kościelnym, mianowicie patriarcha Konstantynopola, Nestoriusz (384–451). Głosił on, że w Chrystusie obecne są dwie natury i dwie osoby. Ich zjednoczenie ma charakter moralny i psychologiczny, a nie bytowy czy ontologiczny. Natura ludzka w Chrystusie jest nią w całej pełni bez jakiegokolwiek zmieszania z naturą boską. To niezmieszanie oznaczało dla Nestoriusza separację natur w Chrystusie i to separację tak głęboką, że narodziny i męka Jezusa powinny być przypisywane wyłącznie jego naturze ludzkiej, a nie naturze boskiej. Wobec tego Maryja jest matką człowieka i można ją określić jako *Christotokos* – Matka Jezusa, natomiast błędne jest nazwanie jej *Theotokos* – Matką Bożą.

Poglądy Nestoriusza można schematycznie przedstawić następująco:



Sobór Efeski

Na te poglądy reaguje Sobór Efeski (431), który w swoim symbolu, czyli wyznaniu wiary, preferuje słowo „zjednoczenie" (*unitas*) na określenie relacji dwóch natur w Chrystusie. Zastępuje się tu początkowo stosowane słowo „połączenie". Dodatkowo termin „zjednoczenie" w tym symbolu został uściślony słowami: „bez zmieszania". Chodziło o zaakcentowanie, że dwie natury w Chrystusie nie tworzą jakiejś trzeciej natury, lecz są w Nim zjednoczone, ale ponadto nie zastępują się wzajemnie, czyli właśnie się nie mieszają.

Osobą, która dominowała na tym soborze, był św. Cyryl Aleksandryjski (378–444), którego poglądy można streścić w trzech punktach:

1. Jest jeden Chrystus;
2. Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem;
3. Maryja jest Matką Boga.

anatematyzmy Cyryla Aleksandryjskiego

Orzecznictwo Soboru Efeskiego szło po linii deklaracji dogmatycznej Cyryla Aleksandryjskiego, którą określa się mianem anatematyzmów Cyryla. Są one następujące:

I. Jeśli ktoś nie wyznaje, że Emmanuel [synonim Chrystusa] jest prawdziwym Bogiem i dlatego święta Dziewica jest Bogarodzicą (zrodziła bowiem cieleśnie Słowo będące z Boga, które stało się ciałem) – niech będzie wyklęty.

II. Jeśli ktoś nie wyznaje, że Słowo z Boga Ojca zjednoczyło się hipostatycznie z ciałem i jest jeden Chrystus z własnym ciałem, oczywiście ten sam, będąc Bogiem i zarazem człowiekiem – niech będzie wyklęty.

III. Jeśli ktoś rozróżnia w jednym Chrystusie po zjednoczeniu hipostazy [subsystencje], wiążąc je jedynie z połączeniem godności, autorytetu czy mocy, a nie raczej więzią zjednoczenia pod względem natur(y) – niech będzie wyklęty.

IV. Jeśli ktoś dzieli pomiędzy dwie osoby czy hipostazy wyrażenia zawarte w pismach ewangelicznych i apostolskich na temat Chrystusa i wypowiedziane o Nim bądź przez tychże świętych [pisarzy], bądź przez Niego o sobie samym, jedne przypisując człowiekowi w przekonaniu, że jest on czymś różnym od Słowa Bożego, inne zaś, godne Boga, wyłącznie Słowu z Boga Ojca – niech będzie wyklęty.

V. Jeśli ktoś odważa się mówić, że Chrystus jest człowiekiem noszącym [w sobie] Boga, a nie prawdziwym Bogiem jako jedyny Syn z natury, zgodnie z tym, że „Słowo stało się ciałem" i podobnie jak my uczestniczyło w ciele i krwi – niech będzie wyklęty.

VI. Jeśli ktoś mówi, że Słowo z Boga Ojca jest Bogiem i Panem Chrystusa, a nie wyznaje raczej, że ten sam jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem, ponieważ zgodnie z Pismem „Słowo stało się ciałem" – niech będzie wyklęty.

VII. Jeśli ktoś mówi, że Jezus jako człowiek działał z mocy Słowa Bożego i był otoczony chwałą Jednorodzonego, jakby był kimś innym istniejącym poza Nim – niech będzie wyklęty.

VIII. Jeśli ktoś odważa się mówić, że przyjęty [przez Słowo] człowiek ma być współczczony i współwielbiony z Bogiem-Słowem i mieć wspólną nazwę Boga jako ktoś z kimś innym (tak bowiem należy rozumieć dodaną sylabę *współ-*), a nie oddaje jednej czci Emmanuelowi i nie wychwala Go jednym uwielbieniem zgodnie ze słowami: „Słowo stało się ciałem" – niech będzie wyklęty.

IX. Jeśli ktoś mówi, że jedyny Pan Jezus Chrystus został otoczony chwałą przez Ducha Świętego, jak gdyby On używał obcej mocy, która posługiwała się mocą Ducha Świętego i jak gdyby od Niego otrzymał władzę nad duchami nieczystymi oraz moc dokonywania wśród ludzi znaków Bożych, i że to nie był Jego własny Duch, mocą którego dokonał znaków Bożych – niech będzie wyklęty.

X. Pismo Boże mówi, że Chrystus stał się „arcykapłanem i apostołem naszej wiary", ofiarował siebie samego za nas Bogu i Ojcu na wonną wdzięczność. Jeśli więc ktoś twierdzi, że nasz arcykapłan i nasz apostoł nie był tym samym Słowem z Boga, kiedy „Słowo stało się ciałem" i człowiekiem na nasze podobieństwo, lecz że inny człowiek narodził się z niewiasty, a nie On, oraz jeśli ktoś mówi, że On złożył ofiarę również za samego siebie, a nie raczej jedynie za nas (gdyż nie potrzebował ofiary Ten, który nie znał grzechu) – niech będzie wyklęty.

XI. Jeśli ktoś nie wyznaje, że ciało Pana jest ciałem dającym życie i własnym ciałem samego Słowa z Boga Ojca, ale ciałem kogoś innego niż On jakby złączony ze Słowem godnością, albo mówi, że jest ono jedynie jakby Bożym mieszkaniem, a nie raczej, jak powiedzieliśmy, ciałem dającym życie, ponieważ stało się ono ciałem własnym Słowa mogącego wszystko ożywiać – niech będzie wyklęty.

XII. Jeśli ktoś nie wyznaje, że Słowo Boże cierpiało w ciele, w ciele zostało ukrzyżowane oraz w ciele doznało śmierci, stając się „pierworodnym z umarłych", ponieważ jako Bóg jest „życiem i ożywicielem" – niech będzie wyklęty.

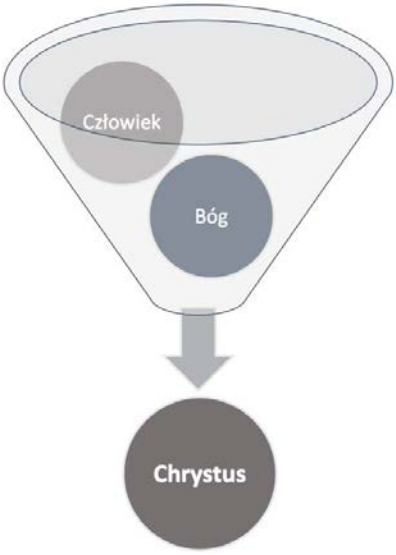
Sobór Efeski, który opierał się na tych tezach Cyryla, nie zakończył sporów chrystologicznych, które po zamknięciu obrad rozgorzały z wielką mocą. Do tego doszły jeszcze czynniki polityczne, co spowodowało, że cała ta historia jest bogata i wielowątkowa (ale nie będziemy tutaj się tym zajmować)[179]. Ważne jest, że w wyniku tych sporów nastąpiło swoiste przeakcentowanie zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie, co doprowadziło do powstania kolejnej formuły heterodoksyjnej, mianowicie monofizytyzmu. Za jej upowszechnienie odpowiedzialny jest wysoko

[179]Zainteresowanych można odesłać do przywołanej w przypisie 93 literatury historycznej i patrologicznej.

postawiony duchowny z Konstantynopola, mianowicie Eutyches (378–454). Uważał on, że w chwili wcielenia dwie natury utworzyły w Chrystusie jedną naturę, swoistą hybrydę bosko-ludzką. Mówił: „wyznaję, że Pan nasz stał się z dwóch natur przed zjednoczeniem, lecz po zjednoczeniu wyznaję jedną naturę". Natura ludzka – wyjaśniał – rozpłynęła się w naturze boskiej tak, jak kropla słodkiej wody rozpływa się w morzu, wobec czego ciało Jezusa nie jest współistotne z naszymi ciałami. Wynika z tego, że Chrystus składał się z dwóch natur przed zjednoczeniem, czyli był Bogiem z Boga i człowiekiem, natomiast po zjednoczeniu stał się kimś jednym w naturze boskiej, ponieważ natura ludzka, powiada Eutyches, została wchłonięta i niejako przebóstwiona ze względu na to, że natura ludzka jest czymś bardzo małym i słabym, natomiast natura boska jest wszechpotężna. Dlatego – podkreślał – nie można powiedzieć, że ciało Jezusa jest współistotne z naszymi ciałami i że jest On uczestnikiem natury ludzkiej, bo z tej natury zostało tyle w Chrystusie, ile z kropli słodkiej wody zostaje w oceanie.

struktura bytowa Chrystusa

Poglądy Eutychesa można wyrazić w następującym schemacie:



Sobór Chalcedoński

Tymi poglądami zajął się kolejny sobór, tym razem zwołany do Chalcedonu nad Bosforem w 451 roku. Warto zaznaczyć, że sobór ten swoje orzeczenia dogmatyczne sformułował pod wpływem listu biskupa Rzymu, papieża Leona Wielkiego (ur. między 390 a 400, zm. 461, papież od 440).

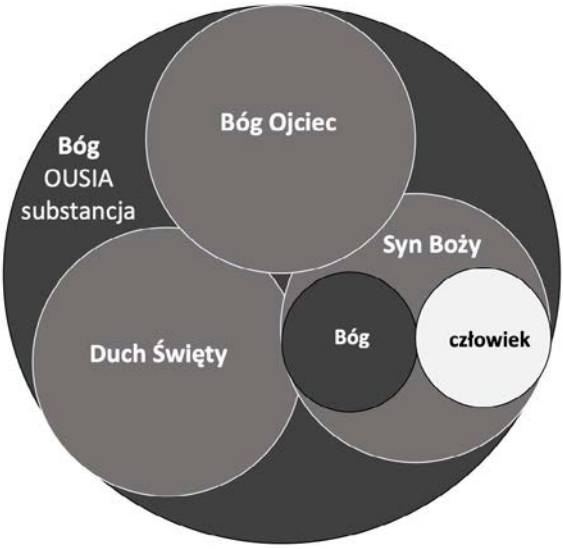
Na Soborze Chalcedońskim potwierdzono naukę o podwójnej naturze boskiej i ludzkiej w jednej osobie Chrystusa: „jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania (*inconfuse*), bez zamiany (*immutabiliter*), bez podziału (*indivise*) i bez rozłączenia (*inseparabiliter*)".

Zjednoczenie (*unio*) natury boskiej i natury ludzkiej w Osobie Syna Bożego dokonało się		
inconfuse	bez	pomieszania
immutabiliter		zamiany
indivise		podziału
inseparabiliter		rozłączenia

Warto zwrócić uwagę, że sobór używa słowa, które już było zaakceptowane w Efezie, mianowicie „zjednoczenie", a następnie opisuje to zjednoczenie w formułach swoiście negatywnych, czyli że te dwie natury znajdują się w Chrystusie bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia (co daje znany skądinąd skrót p.z.p.r.). Potępiono także monofizytyzm. Stwierdzono, że nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie i jednej hipostazie[180].

[180] *Breviarium fidei*, nr 8, s. 226.

Jeśli można jakoś schematycznie przedstawić terminologię i dogmat trynitarny i chrystologiczny, to wyglądałoby to następująco:



Bóg jest jednej substancji lub istoty, co po grecku nazywa się *ousia* (pamiętamy, że pierwotnie termin ten tłumaczono jako istota, ale w miarę rozwoju refleksji i teologii łacińskiej uznano, że lepszym terminem będzie substancja). Z punktu widzenia substancji Boga znajdują się w nim trzy hipostazy, czyli trzy subsystencje: Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty. Patrząc na te subsystencje z perspektywy ich samych możemy powiedzieć, że są to osoby. Syn Boży, druga Osoba Boska, będąc odwiecznie współistotny Ojcu, czyli będąc Bogiem, w akcie wcielenia przyjmuje do jedności osoby naturę ludzką, w związku z tym jest jedną osobą o dwóch naturach. Natura (*physis*) jest kolejnym terminem, który się w tej teologii pojawia.

Uchwały Soboru Chalcedońskiego położyły kres sporom chrystologicznym, jednakże nie zostały przyjęte przez niektóre kościoły partykularne, przede wszystkim kościoły na Wschodzie[181].

Z czasem podjęto pewne próby pogodzenia ortodoksji chalcedońskiej z przedchalcedońską, które doprowadziły do powstania nowych formuł heterodoksyjnych w postaci łagodniejszego monofizytyzmu. Taką formułą był monoenergetyzm wyrażający się w tezie, że Chrystus nie ma jednej natury, ale ma jedno działanie Boga i człowieka. Upowszechniła się pewna wersja tego poglądu, którą się nazywa monoteletyzmem, która podkreśla nie tyle jedność działania, ile jedność chcenia w Chrystusie. Poglądy nie mieściły się jednak w ortodoksji i wymienia się je jako błędne.

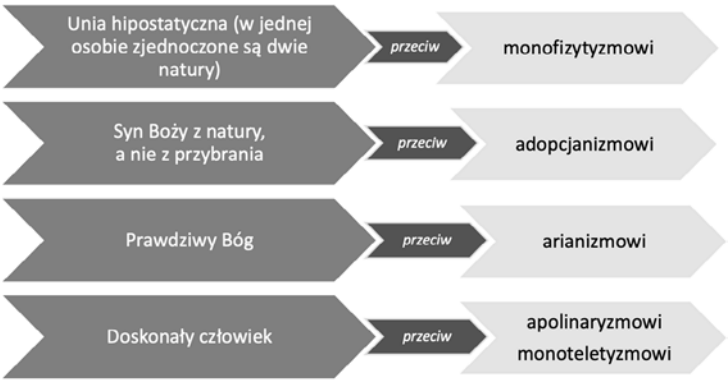
dogmat chrystologiczny

Za podsumowanie dogmatu chrystologicznego może posłużyć streszczenie, jakie znajduje się w *Breviarium fidei*[182]:

> Jezus Chrystus, Syn Boży, a więc Bóg z natury swojej jest także Synem Człowieczym, czyli jednym z nas, zrodzonym odwiecznie z Ojca w czasie zaś z Maryi, za przyczyną Ducha Świętego. A więc w jednej osobie złączone są dwie natury (unia hipostatyczna – ogłoszona przeciw twierdzeniom monofizytów); Syn z natury nieprzybrany (przeciw adopcjanistom); Bóg prawdziwy (przeciw arianom) i człowiek doskonały (przeciw apolinarystom i monoteletom), w jednej osobie. Pośrednik między dwoma światami – Bożym i ludzkim. Kapłan, nowy Melchizedek, odnowiciel przymierza między Bogiem a ludźmi przez ofiarę złożoną w męce swojej, a trwającą dalej w sposób niekrwawy na ołtarzach całego świata.

[181] Są to tak zwane Kościoły przedchalcedońskie: koptyjski, etiopski, erytrejski, jakobicki, malankarski, ormiański. Historycy jednak zwracają uwagę, że było to podyktowane względami politycznymi, byli to bowiem chrześcijanie, żyjący w większości pod panowaniem Persów, którzy bezustannie prowadzili wojnę z Bizancjum. A ponieważ „pierwszym teologiem" bizantyjskim był sam cesarz i przyjmowaną przez niego doktrynę teologiczną utożsamiano z ideologią państwową, dlatego dla własnego bezpieczeństwa wspomniane Kościoły wolały nie być postrzegane przez Persów jako bizantyjska agentura i wstrzymywały się przed przyjęciem uchwał Soboru Chalcedońskiego. Z tego powodu te kościoły nazywano monofizyckimi, ponieważ pozostały przy formule Eutychesa, natomiast dzisiaj nazywa się je po prostu Kościołami przedchalcedońskimi, rozumiejąc wspomniane historyczne zaszłości.

[182] *Breviarium fidei*, s. 209.



Taka jest nasza wiara na temat Chrystusa, takie jest też historyczne zaplecze chrystologii, którą także dość szeroko będzie omawiał św. Tomasz z Akwinu w *Summie teologii*.

18. Wcielenie Syna Bożego

Kolejne rozdziały tej książki będą poświęcone chrystologii św. Tomasza, która jest, jak wiadomo, najobszerniejszym działem jego teologii dlatego, że teologia ta jest zdecydowanie chrystocentryczna. Z całego tego obszernego materiału dokonaliśmy pewnego wyboru zagadnień, na który będzie się składało pięć tematów: najpierw podejmiemy problem wcielenia Syna Bożego, następnie omówimy sposób tego wcielenia i jego skutki w Jezusie Chrystusie, trzecim tematem będą relacje bóstwa do człowieczeństwa w osobie Jezusa Chrystusa i funkcjonowanie w Nim różnych władz, cnót i łaski. Kolejny rozdział będzie poświęcony misji Jezusa Chrystusa, tak jak ją widział św. Tomasz, natomiast ostatnim z tej serii zagadnieniem będzie mariologia Akwinaty, ponieważ mariologia ta w jego ujęciu jest integralną częścią chrystologii – jest w nią po prostu wbudowana.

Punktem wyjścia chrystologicznych rozważań św. Tomasza jest wyznanie wiary ustalone w tej sprawie na soborze w Chalcedonie. Krótko można streścić je następująco: Jednorodzony Syn Boga (*unigenitus Filius Dei*) zjednoczył się z naturą ludzką w taki sposób, że ową ludzką naturę przyjął do jedności osoby. Pamiętamy, że użyto tam właśnie słowa „zjednoczenie" (*unio*), wykluczając inne terminy, jak pomieszanie (*confusio*) czy zamianę owych natur (*mutabilitas*). To zjednoczenie czy przyjęcie natury ludzkiej do jedności osoby Syna dokonało się bez zamiany tych natur. Sobór przeciwstawił się także zbyt mocnemu rozdzielaniu natur w osobie Jezusa Chrystusa oraz takiemu ujęciu, że Chrystus człowiek i Chrystus Syn Boży to dwie osoby zjednoczone w sposób przypadłościowy. Ze względu na to w uchwałach soborowych padło słowo *inseparabiliter* na podkreślenie, że owe natury w Chrystusie są bez rozłączenia.

terminologia chrystologiczna

Pojawia się tutaj nowa terminologia filozoficzna. Przede wszystkim nowym słowem, z który mamy do czynienia jest natura[183]. Jest to termin dość trudny dlatego, że jest dość niejednoznaczny. Tomasz próbuje sobie z tym poradzić w taki sposób, że najpierw mówi o historii tego terminu, że mianowicie pochodzi od rodzenia i pierwotnie oznaczał po prostu czynność rodzenia, potem zasadę rodzenia czy rozmnażania się istot żywych, w końcu objęto tym terminem pewną wewnętrzną zasadę zmian, dokonujących się w bytach żywych. Autor łacińskiej terminologii w tej sprawie, Boecjusz, określił naturę jako różnicę gatunkową, czyli to, co na przykład powoduje, że człowiek jest człowiekiem, a nie rośliną czy zwierzęciem. Tomasz słusznie zwraca uwagę, że przy takim określeniu natura utożsamia się z istotą, i proponuje, aby przynajmniej w chrystologii natura oznaczała po prostu istotę bytu, czyli jej *quidditas* (*nunc natura significant essentia rei*). W ten sposób natura będzie tym, co określa definicja, bo oznacza istotę gatunku[184]. Można powiedzieć, że pojęcie natury Tomasz zawęża, niemal utożsamiając je z pojęciem istoty i to ujętej jako *quidditas*, czyli w swoich koniecznych elementach.

Mniej problemu stwarzał termin „osoba"[185]. Przypomnijmy tylko, że Tomasz korzysta (przy pewnych zastrzeżeniach czy modyfikacjach) z tradycyjnej już wtedy definicji Boecjusza, która mówi, że *persona est rationalis naturae individua substantia*, czyli że osoba jest samodzielnym jednostkowym bytem o rozumnej naturze[186]. Z tego punktu widzenia Akwinata podejmuje problem relacji natury do jednostki i osoby do jednostki. Mówi, że jed-

[183] *Summa Theologiae,* III, q. 2, a. 1, co.

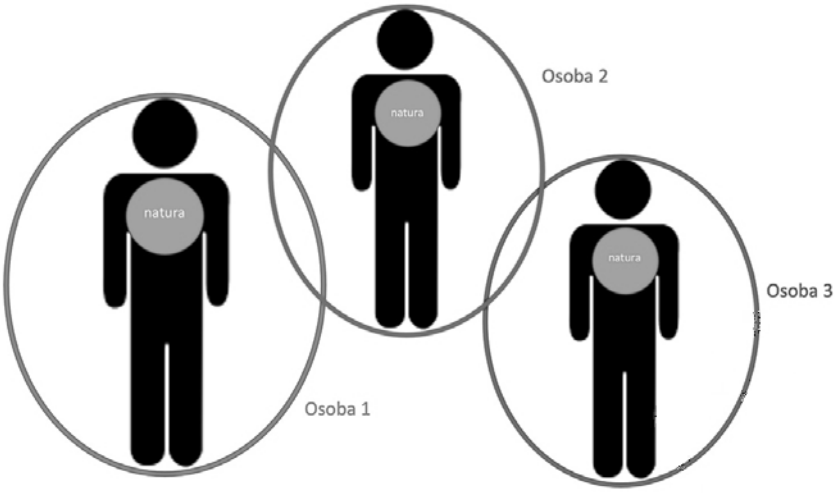
[184] W *De ente et essentia*, czyli traktacie filozoficznym nieobarczonym problematyką chrystologiczną Tomasz pisze, że naturą jest istota ujęta ze względu na właściwe dla danego bytu działania, czyli najprościej mówiąc, naturą jest istota ujęta jako podmiot charakterystycznych dla danego bytu działań.

[185] *Summa Theologiae,* III, q. 2, a. 2, co.

[186] *Summa Theologiae,* I, q. 29, a. 1, co.

nostka, byt jednostkowy, jednostkowa substancja jest czymś więcej niż swoją naturą. Natura bowiem jest czymś w bycie, ale oprócz natury czy istoty, czyli tego, co konieczne, żeby być danym bytem, ten byt dysponuje jeszcze własnymi przypadłościami, swoją możnością, całą swoją szczegółowością. Wobec tego natura jest czymś w nim i czymś, co jest analogiczne w innych bytach o tej samej naturze, natomiast osoba dotyczy całego bytu jednostkowego. Obejmuje wszystko, co w nim się znajduje, także jego naturę i oczywiście jest to osoba tylko wtedy, gdy ta natura jest rozumna. Osoba zatem obejmuje cały byt jednostkowy wraz z jego naturą, a natura jest czymś w osobie. Inne osoby mają analogiczną naturę, ale są osobnymi osobami. A zatem osoba jest wyłącznie jednostkowa, dlatego natura może być czymś w osobie.

Można to zobrazować następująco:



przyjęcie natury przez osobę w Chrystusie

Z tego samego powodu w odniesieniu do Jezusa Chrystusa możliwe jest przyjęcie natury przez osobę, czyli natury ludzkiej przez osobę Syna Bożego. Tomasz podkreśla, że było to przyjęcie jednostkowej natury ludzkiej do jedności osoby, co nazywa-

my wcieleniem. Dlatego w wyniku wcielenia nie przybyło Bogu osób, nie przybyło też hipostaz, gdyż wcielenie polega – podkreślmy – na przyjęciu natury ludzkiej do jedności osoby lub hipostazy boskiej.

Pojawia się tutaj termin już wielokrotnie przywoływany, a mianowicie hipostaza, która stanowi dla Tomasza konkretny byt jednostkowy (*individua substantia*), określany po łacinie jako subsystencja, czyli *res subsistens* – byt samodzielny. Tomasz podkreśla, że osoba jest czymś więcej niż hipostazą, ponieważ w boecjańskiej definicji osoby termin hipostaza można zastąpić wyrażeniem *individua substantia*. Ta definicja otrzyma wtedy brzmienie następujące: *persona est hypostasis rationalis naturae* – osoba jest hipostazą w naturze rozumnej. A zatem żeby być osobą hipostaza lub subsystencja musi być rozumnej natury. W związku z tym Tomasz w następujący sposób wyjaśnia naturę Chrystusa. Oto odnośny fragment[187]:

struktura bytowa Chrystusa

> Osoba, czyli hipostaza Chrystusa, może być rozważana dwojako. W pierwszy sposób sama w sobie i wtedy jest całkowicie tak prosta, jak prosta jest natura Słowa [Bożego]. W drugi sposób w związku z osobą lub hipostazą, które cechuje samodzielne bytowanie (subsystowanie) w jakiejś naturze. Zgodnie z tym osoba Chrystusa samodzielnie bytuje (subsystuje) w dwóch naturach. Dlatego, chociaż [z punktu widzenia prostoty w Bogu] stanowi jedną subsystencję, ma jednak [w związku z osobą lub hipostazą] dwie racje subsystowania. I dlatego mówi się, że osoba [Chrystusa] jest złożona, ponieważ subsystuje w dwóch [naturach].

Święty Tomasz podkreśla, że wszystko, co w swojej chrystologii nam mówi, stanowi pewne wyjaśnienie struktury Chrystusa. Kluczowe jest tu słowo „wyjaśnienie". Można powiedzieć więcej.

[187] *Summa Theologiae,* III, q. 2, a. 4, co: „Persona sive hypostasis Christi dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum id quod est in se. Et sic est omnino simplex, sicut et natura verbi. Alio modo, secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura. Et secundum hoc, persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit".

Nie jest to więc odkrywanie nowych treści, nie jest udowadnianie owych treści. Jest to wyłącznie próba intelektualnego zrozumienia objawienia – właśnie intelektualne wyjaśnienie. Wynika to z podstawowej tendencji teologii średniowiecznej, którą stanowił wysiłek zrozumienia wyznawanej wiary stosownie do zasady, że wiara chrześcijańska wymaga podjęcia wysiłku jej zrozumienia – *fides nostra est quaerens intellectum* („nasza wiara poszukuje zrozumienia"). A zatem wyjaśnienie treści objawionych ma służyć owemu zrozumieniu. Tomasz wobec tego przyjmuje określoną wizję filozoficzną rzeczywistości, tę, którą uważa za prawdziwą, i pracuje nad pewną i jednoznaczną terminologią, aby w ramach tej wizji rzeczywistości, to jest filozofii realistycznej, doprecyzować terminologię i spróbować zrozumieć treści przez Boga objawione[188].

W ramach tego wyjaśnienia strukturę Trójcy Świętej – przypomnijmy – można ująć następująco: Bóg jako *ipsum esse subsistens* jest jedną substancją (lub istotą) – przy czym pamiętamy, że istotą lub substancją Boga jest samo istnienie. W Bogu subsystują trzy osoby: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Syn Boży od zawsze ma naturę boską, natomiast od momentu wcielenia ma w swojej osobie także naturę ludzką. Struktura bytowa Chrystusa, według tego samego schematu, wyglądałaby następująco: jest On od zawsze Synem Bożym, drugą Osobą Boską, będącą hipostazą lub subsystencją bytującą (lub subsystującą, czyli bytującą samodzielnie) w naturze boskiej. Wcielenie polegało na tym, że do tej osobowej struktury przyjęty został człowiek z całą swą naturą. W związku z tym od momentu wcielenia Chrystus jest osobą (hipostazą, subsystencją) Syna Bożego, subsystu-

[188]Zagadnienia te kompetentnie omawia Karolina Ćwik w swojej książce: K. Ćwik, *Filozofia w chrystologii. Filozoficzne rozumienie Verbum Incarnatum w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2021. Książka dostępna jest na stronie internetowej Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, pod adresem www.tomizm.org [VI 2022].

jącą w naturze boskiej, a także w naturze ludzkiej, czyli jest jedną osobą o dwóch naturach.

człowieczeństwo i boskość Chrystusa

Z tego punktu widzenia Tomasz omawia człowieczeństwo Chrystusa i boskość Chrystusa. Człowieczeństwo Chrystusa polega na tym, że przyjął on duszę i ciało człowieka, czyli stał się pełnym człowiekiem. Akwinata podkreśla przy tym to, o czym już wspomniano, że nie tworzy to nowej osoby, lecz łączy się z osobą Syna Bożego.

Tomaszowe ujęcie zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie ma omijać rafy błędów teologicznych, jakie w tej sprawie się pojawiły. Tomasz uważa, że ujęcie ortodoksyjne sytuuje się niejako pomiędzy monofizytyzmem i nestorianizmem[189].

Monofizytyzm – przypomnijmy – przyjmował, że w Chrystusie Bóg i człowiek, natura boska i natura ludzka, łączą się w taki sposób, że powstaje coś nowego, coś trzeciego, coś hybrydowego. Tymczasem Chrystus jest wprawdzie skutkiem połączenia Boga i człowieka, ale w taki sposób, że potem jest czymś absolutnie jednym, w czym nie da się wskazać osobno na element boski i osobno na element ludzki. Natomiast nestorianizm głosił, że w Chrystusie natura boska i ludzka połączyły się w taki sposób, że Bóg zamieszkał w człowieku. Człowiek Jezus jest mieszkaniem lub wehikułem Słowa Bożego, Jego świątynią. Całkowita odrębność tych dwóch bytów jest tu zachowana, ponieważ ich związek jest wyłącznie przypadłościowy. Tomasz dodaje, że ten związek w różnych odmianach nestorianizmu jest inaczej rozumiany. Na przykład, że jest to – wspominane już – zjednoczenie przez zamieszkanie albo przez zgodność woli, co nazywano monoteletyzmem, albo przez jedność działania, co stanowi monoenergizm, czy przez pewną godność lub też nawet jednoimienność (imię Jezus Chrystus odnosiło się zarazem do Syna Bożego

[189] *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 6, co.

jak i do syna Maryi). Stanowisko Tomasza – też to przypomnijmy – jest następujące: Syn Boży, druga osoba boska, istnieje od wieków w substancji Bożej, którą stanowi samoistny akt istnienia (*ipsum esse subsistens*). Bóg, jak każdy byt, ma własności wynikające z jego istnienia: realność, odrębność i jedność. Ponieważ Bóg jest wyłącznie istnieniem, przeto własności istnieniowe, przejawiające to istnienie, mają charakter absolutny i dlatego właściwiej jest powiedzieć, że Bóg jest realnością, odrębnością, jednością, a ponadto prawdą, dobrem i pięknem, niż że te własności Mu przysługują. Syn Boży, subsystując jako Osoba Boska w tak rozumianej substancji Boga, niejako dziedziczy wszystkie te cechy lub własności, które przysługują Bogu, jednak nie jako odrębny byt, lecz jako odrębna osoba subsystująca w bycie Bożym (pamiętamy wyrażenie z *credo* atanazjańskiego: „wszechmocny jest Ojciec, wszechmocny Syn, wszechmocny Duch Święty. A jednak nie ma trzech wszechmocnych, lecz jest jeden wszechmocny"). Wcielenie polega na tym, że osoba Syna Bożego do jedności swojej osoby przyjmuje naturę ludzką. Realność, odrębność, jedność dotyczą tej osoby po wcieleniu niejako wzbogaconej o naturę ludzką. To zjednoczenie natury boskiej z naturą ludzką w Chrystusie Tomasz opisuje takimi trzema terminami: pierwszy to „zjednoczenie" (*unio*)[190], drugi to „przyjęcie" (*assumptio*)[191], chodzi o przyjęcie natury ludzkiej do jedności osoby boskiej, trzeci to „wcielenie" (*incarnatio*)[192]. Jest jeszcze czwarty termin, który po polsku nie brzmi najlepiej (jest zresztą rzadko stosowany) to „uczłowieczenie" (*humanisatio*)[193]. Akwinata, wyjaśniając tę terminologię, mówi, że termin „zjednoczenie" akcentuje pewną równoważność tych dwóch natur, pewną ich rów-

[190] *Summa Theologiae,* III, q. 2, a. 5, co.
[191] *Summa Theologiae,* III, q. 2, a. 8, co.
[192] *Summa Theologiae,* III, q. 2, a. 8, ad 3.
[193] Tamże.

ność w Chrystusie. Termin „przyjęcie" kładzie akcent na osobę przyjmującego – na to, od kogo wychodzi inicjatywa przyjęcia i kto przyjmuje. W tym przypadku jest to druga Osoba Boska, Słowo Boga, która przyjmuje naturę ludzką. Natomiast pozostałe dwa terminy, czyli „wcielenie" i „uczłowieczenie" kładą akcent na człowieczeństwo Jezusa Chrystusa.

zjednoczenie natur w Chrystusie od strony Boga

Akwinata omawia zjednoczenie zarówno od strony Boga w Jezusie Chrystusie[194], jak i od strony człowieka[195]. Mówiąc o zjednoczeniu dwóch natur od strony Boga podkreśla jednokierunkowość tej relacji: to Bóg przyjmuje człowieka. To przyjęcie niczego Bogu nie dodaje, nie zwiększa się liczba osób w Bogu, nie zwiększa się liczba bytów czy hipostaz. Tomasz podkreśla, że źródłem przyjęcia natury ludzkiej przez drugą Osobę Boską jest cała Trójca Święta, natomiast kresem tego przyjęcia jest osoba Syna Bożego, która w wyniku tego przyjęcia wcieliła się w człowieka. Tomasz rozważa pytanie: Dlaczego wcielił się Syn Boży, a nie któraś z pozostałych Osób Boskich? Uważa, że wcielenie najbardziej stosowne (*conveniens*) było dla Syna Bożego[196].

Przy okazji warto zwrócić uwagę na stawianie tych spraw przez Tomasza. Zgodnie bowiem z tym, że wiara „domaga się" zrozumienia, to tej wierze można stawiać pytania, które ludziom bogobojnym mogą się wydać obrazoburcze. Ale Tomasz stawia takie pytania, czego przykładem jest kwestia stosowności wcielenia Boga. Oznacza to, że wezwanie do zrozumienia wiary, do jej intelektualnego objęcia traktował Akwinata bardzo poważnie i nie obawiał się żadnych pytań.

zjednoczenie natur w Chrystusie od strony ludzkiej

Rozpatrując wcielenie od strony natury ludzkiej, Tomasz podkreśla godność tej natury. I nie chodzi tutaj o to, że wcielenie podniosło tę godność, ale o coś niemal przeciwnego: godność na-

[194] *Summa Theologiae*, III, q. 3.
[195] *Summa Theologiae*, III, q. 4.
[196] *Summa Theologiae*, III, q. 4, a. 6, co.

tury ludzkiej, wynikająca z jej rozumności i wolności, jest czymś tak wielkim, że przyjęcie jej przez Boga było nie tylko czymś odpowiednim, czymś właściwym, ale z pewnego punktu widzenia nawet czymś koniecznym (*necessitas*). Rozumny i wolny człowiek bowiem może kochać Boga. Właśnie z tego punktu widzenia wcielenie można uważać nawet za pewną konieczność, podyktowaną potrzebą naprawy rodzaju ludzkiego po grzechu pierworodnym[197].

Dlatego Tomasz mówi, że anioł nie potrzebował tego, żeby jego naturę przyjęto do jedności Osoby Boskiej, dlatego że aniołowie, którzy są nieustannie z Bogiem, tego nie potrzebują, natomiast zbuntowani – nie chcą. Grzech aniołów zbuntowanych jest nieuleczalny i w związku z tym nie ma tutaj czego ratować. Natomiast w przypadku człowieka ów grzech był uleczalny i wobec tego wcielenie Chrystusa było stosowne (jak się tłumaczy po polsku) lub po prostu właściwe, odpowiednie (Tomasz używa słowa *convenientia* – „odpowiedniość", „zgodność").

Istotnym atrybutem Boga jest dobro, a naturą dobra jest udzielanie się. Ponieważ pojawił się grzech, a w jego wyniku nastąpiło uszkodzenie tego dobra, przeto odpowiednie było wypełnienie tej luki dobrem. W związku z tym można powiedzieć, że grzech był pewnym motywem wcielenia.

Jakie są wobec tego skutki wcielenia?[198] Tomasz mówi, że wcielenie przynosi pewne dobro, konkretne, wymierne dobro naturze ludzkiej, czyli po prostu ludziom. Po pierwsze, upewnia w wierze, ponieważ objawiło się samo Słowo Wcielone, Syn Boży osobiście przyszedł na ziemię, żeby nas o różnych rzeczach poinformować, co w sposób maksymalny, fantastyczny upewnia ludzi co do słów Boga. Co więcej, przyjście Chrystusa i cała Je-

[197] *Summa Theologiae,* III, q. 4, a. 1, co.
[198] *Summa Theologiae,* III, q. 1, a. 2, co.

go misja są dowodem wielkiej miłości Boga do człowieka, tego uwielbienia, jakim człowiek cieszy się w oczach Bożych.

Ponadto Tomasz mówi, że oprócz tego, że wcielenie dowodzi miłości Boga do człowieka, to ponadto budzi nadzieję. Gdy bowiem sobie to wszystko uświadomimy, to rozpala się także w nas miłość, ponieważ chcemy się jakoś Bogu zrewanżować. Ponadto Chrystus, żyjąc wśród ludzi, będąc człowiekiem, daje nam pewien wzór człowieczeństwa, a jednocząc w sobie naturę boską i naturę ludzką daje nam udział w wewnętrznym życiu Boga, jednoczy nas z Bogiem, w Jego osobie jesteśmy uczestnikami wewnętrznego życia Boga.

Wcielenie pokazuje ponadto, że można się szatanowi przeciwstawić i że nie będzie rządził na ziemi. Wiadomo, że wcielenie Chrystusa uświadamia nam wielką godność natury ludzkiej, ale zarazem usuwa ewentualną zarozumiałość, bo uświadamia nam, że w przyjściu Chrystusa Bóg okazał nam łaskę bez żadnych naszych uprzednich zasług. To powinno nas speszyć, jeśli mamy ochotę zadzierać nosa, bo pokazuje nam wielką pokorę Boga i w obliczu tej pokory powinniśmy panować nad swoją próżnością czy pychą.

cel wcielenia Syna Bożego

Zasadniczym jednak celem wcielenia Syna Bożego jest wyzwolenie nas z niewoli grzechu, po prostu odkupienie. Przy tej okazji Tomasz zastanawia się: Czy Bóg stałby się człowiekiem, gdyby nie było grzechu? Na przykład na początku czasu. Tomasz zna teorie teologiczne, mówiące o tym, że plan był początkowo taki, że Chrystus będzie pierwszym dzieckiem Ewy i że właściwie bunt pierwszych rodziców polegał na tym, że Ewa powiedziała: nie. I w związku z tym trzeba było wiele czasu czekać na kobietę, która powie *fiat* – „niech mi się stanie". Tomasz nie podziela tego poglądu – nie kwestionuje go, nie podważa, nie uważa za herezję – mówi tylko, że objawienie nie daje nam podstaw do przyjęcia tego poglądu, bo Pismo Święte kilkakrotnie nam

powtarza, że motywem wcielenia Syna Bożego była potrzeba wyzwolenia nas z grzechu. W związku z tym Tomasz stwierdza: pozostańmy przy tym, co mówi objawienie, bo nie mamy danych objawionych, żeby dalej na ten temat mówić[199].

Na marginesie warto zwrócić uwagę, że mówi się czasami w formie zarzutu, że teologia św. Tomasza i w ogóle cała teologia średniowieczna była spekulatywna (żeby nie powiedzieć spekulacyjna) i że lekturę Pisma Świętego zastępowała filozofia i nie wiadomo jakie myślenie sylogistyczne. Tymczasem widzimy, że teologia św. Tomasza jest ściśle skrypturystyczna – ostatecznym rozstrzygnięciem zawsze jest odwołanie się do Pisma Świętego. Tomasz jest tutaj nawet rygorystyczny, daleki jest od jakiegoś naciągania tekstu objawionego czy jakiejś bardzo szerokiej jego interpretacji.

Warto jednak w tej sprawie dopowiedzieć, że dziś niektórzy tomiści, rozwijając teologię św. Tomasza, która jest ściśle chrystocentryczna, czyli traktująca Chrystusa jako centrum objawienia, jako centrum historii zbawienia i w ogóle jako centrum świata, i najważniejszą osobę na świecie, wracają niekiedy do tej koncepcji, że wcielenie było niezależne od grzechu i że Chrystus i tak by się narodził, ponieważ jest kimś najważniejszym na świecie, kimś najważniejszym w całej historii i w związku z tym, skoro nie narodził się z Ewy, skoro wydarzyła się cała ta pożałowania godna historia w postaci grzechu, przeto Chrystus narodził się z Maryi. Ale tak czy inaczej by się narodził, bo jest tym centrum, wokół którego skupiają się dzieje świata i cała ta historia, którą teologowie nazywają historią zbawienia[200].

[199] *Summa Theologiae,* III, q. 1, a. 3, co.

[200] Taką sugestię kilkukrotnie sformułował Mieczysław Gogacz w swoich wypowiedziach zwracając uwagę, że Chrystus jest jedynym pośrednikiem w relacjach między Bogiem a ludźmi i to pośrednictwo potrzebne byłoby także w sytuacji, gdyby grzech nie nastąpił. Zob. M. Gogacz, *Dziesiątek różańca refleksji. Obecność i nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1984, s. 49-150.

19. Chrystus – Bóg-człowiek

W kolejnym rozdziale przyjrzymy się bliżej osobie Jezusa Chrystusa jako Boga-człowieka oraz Tomaszowym sposobom wyjaśniania bytowej struktury tej osoby.

człowieczeństwo Chrystusa

Najpierw Akwinata omawia człowieczeństwo Chrystusa, zaczynając od stwierdzenia, że narodziny Chrystusa były prawdziwe i że przyjął On prawdziwe ciało ludzkie. Skoro przyjął pełną naturę ludzką, to przyjął także prawdziwe ciało człowieka. Gdyby bowiem ludzkie ciało Chrystusa było pozorne, to i śmierć na krzyżu byłaby pozorna, co stanowiłoby fundamentalną niezgodność z Pismem Świętym. Tomasz dodaje, że byłoby czymś niestosownym, gdyby Chrystus, który jest odwiecznym Słowem Boga, przychodząc na ziemię, udawał, że stał się człowiekiem. A ponieważ tego nie udawał, przeto ciało, które otrzymał z Najświętszej Maryi Panny, jest prawdziwym i kompletnym ciałem ludzkim[201].

Chrystus miał także prawdziwą duszę ludzką[202]. Tomasz dyskutuje tutaj z poglądami Ariusza i Apolinarego z Laodycei (przytaczając ich ujęcia za św. Augustynem). Według nich bowiem Chrystus przyjął prawdziwe ciało człowieka, ale duszę w Nim stanowiła osoba Syna Bożego. Akwinata przeciwstawia się temu poglądowi zwracając uwagę, że w Piśmie Świętym Chrystus wyraźnie mówi o swojej duszy i nie są to stwierdzenia przenośne. Da się bowiem wskazać na podstawie Ewangelii nie tylko na duszę intelektualną w Chrystusie, ale także na duszę zmysłową, bo Chrystus się dziwił, gniewał, smucił. Argumentując na rzecz tej tezy, Tomasz podkreśla, że to dusza ludzka najbardziej potrzebowała lekarstwa, bo to w niej tkwił grzech. Ponadto, jeśli nie uzna-

[201] *Summa Theologiae,* III, q. 5, a. 1, co.
[202] *Summa Theologiae,* III, q. 5, a. 3, co.

my prawdziwości duszy ludzkiej w Chrystusie, to zanegujemy też wcielenie, bo ciało jest ludzkie dzięki duszy. Co więcej, Tomasz mówi, że Chrystus przyjął także ludzki intelekt[203]. Argumentem skrypturystycznym na to jest fakt, że dziwił się. Otóż zdziwienie (*admiratio*) jest działaniem intelektu, gdyż polega na tym, że ktoś widzi jakieś skutki, a nie widzi przyczyny. Akwinata zwraca też uwagę, że nie byłoby pożytku z wcielenia, gdyby Chrystus nie miał intelektu i w ogóle ludzkiego umysłu dlatego, że to intelekt i wola skłaniają do grzechu i to intelekt i wola są w człowieku podmiotem łaski. W związku z tym wszystkim prawdziwość wcielenia polega na tym, że Chrystus przyjął pełne ciało i pełną duszę ludzką, zwłaszcza że intelektualna rozumna dusza ludzka jest formą ciała ludzkiego.

Właśnie przy tej okazji Tomasz mówi, że intelektualna dusza ludzka czyni ciało człowieka ciałem ludzkim, czyli gdyby formą naszego ciała nie była dusza intelektualna, to bylibyśmy tylko zwierzętami człekokształtnymi (Akwinata dosłownie używa takiego określenia – *belluam cum figura humani*)[204]. Człowiekiem zatem czyni nas posiadanie formy naszego ciała w postaci duszy (formy) intelektualnej i nie inaczej było w Chrystusie.

bóstwo Chrystusa

Natomiast w odniesieniu do bóstwa Chrystusa Tomasz rozważa znaczenia różnych wyrażeń i zwrotów, które stosuje się do Chrystusa[205]. Pierwszym z nich jest stwierdzenie, że Bóg jest człowiekiem. Tomasz mówi, że jest to zdanie, którego nikt w łonie chrześcijaństwa nie kwestionuje, ale różnie bywa rozumiane. Tymczasem Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, nie w przenośni czy symbolicznie. Prawdziwe jest bowiem zjednoczenie tych dwóch natur w Chrystusie.

[203] *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 4, co.
[204] *Summa Theologiae*, III, q. 5, a. 4, co.
[205] *Summa Theologiae*, III, q. 16.

Drugim wyrażeniem, które Tomasz bada, jest zdanie „człowiek jest Bogiem". Zwraca uwagę, że zdanie to może być prawdziwe tylko wtedy, gdy człowiekiem, o którym w nim mówimy, jest Chrystus. Zdanie „człowiek jest Bogiem" jest zatem prawdziwe, o ile oznacza, że Chrystus jest Bogiem. Z tej racji wszystko, co orzekamy o naturze boskiej Chrystusa lub Jego naturze ludzkiej może być orzekane wprost o Chrystusie. W związku z tym tak prawdziwe jest powiedzenie „Bóg narodził się z Dziewicy", jak prawdziwe jest określenie „Chrystus narodził się z Dziewicy". Wyrażenie „Bóg narodził się z Dziewicy" jest jednak prawdziwe, jeśli ów Bóg oznacza Chrystusa. Na podstawie tego rozumowania Tomasz akceptuje stosowanie wobec Maryi określenia „Matka Boża", bo po prostu narodził się z Niej Chrystus. Obie bowiem natury Chrystusa są w jednej osobie lub hipostazie i nie ma żadnej niestosowności w powiedzeniu, że Bóg narodził się z Dziewicy, gdy chodzi o Chrystusa, gdyż tym Bogiem jest Chrystus.

Tomasz zwraca uwagę, że możliwe jest, mówiąc o Chrystusie, spojrzenie na Niego z perspektywy Boga lub perspektywy człowieka. Wynika z tego konieczność odróżniania tych perspektyw, bo biorąc pod uwagę zjednoczenie natur w osobie możemy powiedzieć, że Syn Boży narodził się z Dziewicy, ale nie możemy powiedzieć, że natura boska narodziła się z Dziewicy.

Możemy powiedzieć, Syn Boży umarł na krzyżu, ale nie powiemy, że natura boska umarła na krzyżu. To są przykłady niuansowania tych dwóch perspektyw.

Kolejne wyrażenie, które Tomasz rozpatruje, brzmi: „Bóg stał się człowiekiem". Akwinata mówi, że z tym nie ma problemu. Prawda jest bowiem taka, że stał się w pewnym czasie, a nie jest nim odwiecznie. Ale interesujące jest odwrotne pytanie: Czy możemy powiedzieć, że człowiek stał się Bogiem? Tomasz odpowia-

da przecząco, gdyż wtedy stworzeniu, czyli człowiekowi, przypisałoby się ubóstwienie, co byłoby niestosowne. Dlatego raczej należy pozostać przy tym pierwszym zdaniu albo można powiedzieć, podkreślając czasowy element wcielenia, że człowiek w pewnym czasie zaczął istnieć jako Bóg, ale Tomasz zastrzega, że wszystkie tego typu wyjaśnienia trzeba zawsze opatrzyć uwagą, czy mówimy o Osobie Boskiej, czy też odnosimy to wyłącznie do natury ludzkiej.

W wyniku tych rozważań Tomasz przedstawia bytową strukturę Chrystusa[206]. Krótko to przypomnijmy. Tę strukturę Chrystusa Tomasz rozważa w artykule, w którym pyta o istnienie Chrystusa (istnienie w sensie elementu strukturalnego bytu)[207]. Powiada tam, że tym istnieniem Chrystusa jest istnienie Boże – *ipsum esse subsistens*. Chrystus jest drugą Osobą Boską subsystującą w naturze boskiej. I to osoby dotyczy realność, odrębność, jedność. Wobec tego to natura ludzka została przyjęta do Osoby Boskiej niczego w niej nie naruszając. Dlatego możemy powiedzieć, że istnieniem osoby Jezusa Chrystusa jest istnienie Boga. Jest on osobą subsystującą w naturze boskiej. Dołączyła się do tego natura ludzka. Dlatego możemy powiedzieć, że od momentu wcielenia boska osoba Jezusa Chrystusa subsystuje zarazem w naturze boskiej, jak i w naturze ludzkiej. Akwinata podkreśla, że przez to zjednoczenie nie zwiększa się liczba osób, nie zwiększa się liczba bytów w Bogu, dochodzi wyłącznie *habitus* – nowa własność, drugiej Osoby Boskiej, mianowicie własność, której na imię „człowiek" lub „natura ludzka". Dlatego możemy powiedzieć, że druga Osoba Boska, Jezus Chrystus, od momentu wcielenia bytuje nie tylko w naturze boskiej, ale także w naturze ludzkiej.

[206] *Summa Theologiae*, III, q. 17.
[207] *Summa Theologiae*, III, q. 17, a. 2, co.

20. Chrystus jako niebianin i pielgrzym[208]

Zjednoczenie dwóch natur w osobie Jezusa Chrystusa owocuje stałą obecnością w Chrystusie miłującego Boga. Jest to dla Chrystusa, ze względu na owo zjednoczenie, czymś naturalnym (czy jakby się dziś powiedziało: automatycznym). Ta łaska zjednoczenia w Chrystusie, ponieważ właśnie to zjednoczenie było czymś automatycznym, była podstawą innych rodzajów łaski w Chrystusie i uświęcała Go, ponieważ obecność Boga jest świętością człowieka, przeto łaska zjednoczenia była dla Chrystusa zarazem łaską uświęcającą. A ta dawała Jezusowi Chrystusowi pełnię łask, cnót wlanych i wszystkich darów Ducha Świętego[209].

łaska zjednoczenia w Chrystusie

Kolejny temat podejmowany przez św. Tomasza to wiedza Chrystusa[210]. Tomasz stwierdza z całą mocą, że Chrystus przyjął kompletną naturę ludzką, a wraz z nią duszę zmysłową i duszę rozumną, wobec czego także oprócz wiedzy boskiej ma wiedzę ludzką. Jaka jest wobec tego w Chrystusie relacja wiedzy boskiej do wiedzy ludzkiej? Tomasz porównuje ją do relacji światła świecy do światła słońca. Światło świecy symbolizuje wiedzę ludzką, światło słońca symbolizuje wiedzę Boga. Z punktu widzenia jasności światło świecy ginie w świetle słońca, ale z punktu widzenia źródeł światła, świeca jest osobnym źródłem światła. Co więcej, jest to źródło światła, które jest wzbogacane przez światło słońca. Analogicznie jest w przypadku wiedzy Chrystusa: wiedza Boga jest nieporównywalnie większa od wiedzy człowieka, natomiast są to osobne źródła wiedzy. Wiedza Boga wzmacniała, doskonaliła i poszerzała wiedzę ludzką Jezusa Chry-

wiedza Chrystusa

[208] Jest to tytuł z pracy dyplomowej Wojciecha Klimskiego, która dotyczy funkcjonowania łaski w Chrystusie w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Praca dostępna pod adresem: www.katedra.uksw.edu.pl [VI 2022].

[209] *Summa Theologiae,* III, q. 7 i 8.

[210] *Summa Theologiae,* III, q. 9-12.

stusa. Jak to wyglądało w praktyce? Tomasz mówi, że Jezus Chrystus miał normalny ludzki intelekt możnościowy i miał w nim wszystkie formy poznawcze, jakie mógł przyjąć od Słowa Bożego. Była to oczywiście wiedza wlana, w związku z tym trzeba powiedzieć, że Chrystus miał niestworzoną wiedzę boską, czyli wiedzę uszczęśliwiającą, to znaczy poznanie zjednoczenia z Bogiem. Za pomocą bowiem tej wiedzy wlanej poznawał rzeczy w ich własnej naturze. Akwinata podkreśla, że wiedzę wlaną Chrystus miał i wykorzystywał na miarę ludzkich możliwości poznawczych, na miarę „pojemności" ludzkiego intelektu możnościowego. Stawia też pytanie: Czy Chrystus uczył się w takim sensie, że nabywał wiedzy empirycznej, doświadczalnej, tak jak my wszyscy? Odpowiedź jest twierdząca, ponieważ miał intelekt czynny. Na marginesie warto zauważyć, że Tomasz pisze w *Summie teologii*, iż wcześniej (w *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda) głosił inne stanowisko[211]. Widać tu wielkość Tomasza jako uczonego, który rzadko zmieniał poglądy i w jego tekstach nie da się specjalnie obserwować jakiejś ewolucji czy przemiany poglądów, ale jak każdemu człowiekowi zdarzało mu się popełniać błędy czy wycofywać z wcześniej przyjętych tez i Tomasz miał tę klasę uczonego, polegającą na tym, że mówił o tym otwarcie.

Podsumowując problem wiedzy Chrystusa, Akwinata stwierdza, że Chrystus miał uszczęśliwiającą wiedzę boską, wiedzę wlaną w intelekcie możnościowym, czyli można powiedzieć: wiedzę anielską, bo taką wiedzę mają aniołowie, miał także wiedzę typowo ludzką, czyli wiedzę empiryczną.

wola Chrystusa

Kolejnym tematem Tomaszowych rozważań jest problem woli Chrystusa i mocy Chrystusa[212]. Jak pamiętamy, to także by-

[211] *Summa Theologiae*, III, q. 12, a. 2, co
[212] *Summa Theologiae*, III, q. 13 i 18.

ło przedmiotem kontrowersji nawet po Soborze Chalcedońskim w postaci monoteletyzmu i monoenergizmu. Do nich bezpośrednio nawiązuje koncepcja Tomasza odnośnie do woli Jezusa Chrystusa, co jest w pewnym stopniu analogiczne do ujęcia na temat intelektu. Tomasz przypomina, że Chrystus przyjął pełną naturę ludzką, więc także przyjął wolę człowieka. Wynika z tego, że ma dwie wole: wolę Boga i wolę człowieka. Akwinata dodaje, że Chrystus miał także uczuciowość, czyli władzę pożądania zmysłowego. Świadczą zresztą o tym uczucia, których doznawał. Przy tej okazji Tomasz rozważa problem lęku przed męką i śmiercią, który ogarnął Chrystusa podczas modlitwy w Ogrójcu. Uważa, że było to prawdziwe uczucie. Chrystus świadomie doznał tego uczucia lęku, żeby tę sytuację bardzo dla Niego dramatyczną przeżywać jako człowiek albo jeszcze bardziej czy dotkliwiej, bo bardzo dokładnie wiedział, co Go czeka. Tomasz zauważa, że inny człowiek na Jego miejscu mógłby nie znać dokładnie szczegółów kaźni, którą Mu przygotowano. Chrystus ją znał i dlatego to Jego uczucie lęku było tym bardziej dojmujące, ale były to prawdziwe ludzkie uczucia, doznawane przez Chrystusa z Bożego dopuszczenia – świadomej zgody na nie.

działania Chrystusa

Kolejny temat, który podejmuje św. Tomasz, dotyczy działania Chrystusa[213]. Jeśli bowiem w Chrystusie są dwie wole, to są i dwa działania, ale nie tak, że Chrystus ma jakieś rozdwojenie jaźni, ponieważ te dwa działania funkcjonują w taki sposób, że działanie człowieka jest narzędziem działania boskiego. Tomasz mówi, że jak natura ludzka Chrystusa stała się narzędziem naszego zbawienia, tak ludzkie działanie Chrystusa było narzędziem działania Boga.

[213] *Summa Theologiae*, III, q. 19.

kult przynależny Chrystusowi

Ostatnie zagadnienie, jakie na ten temat Akwinata podejmuje, to kult przynależny Jezusowi Chrystusowi[214]. Tomasz mówi, że ten kult dotyczy osoby lub hipostazy Jezusa Chrystusa, a nie natur. Dlatego nie czcimy w Chrystusie osobno Boga, a osobno człowieka, lecz czcimy drugą Osobę Boską jako kogoś, kto ma naturę zarówno boską, jak i ludzką, po prostu jako Boga i człowieka zarazem.

Ten kult wskazuje na jeszcze jedno zagadnienie, które wynika z tej struktury bosko-ludzkiej Chrystusa, mianowicie że jest On pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, ponieważ łączy w sobie Boga i człowieka. Jest jakby medium, dostosowującym w sobie nieskończoną wielkość Boga do „wymiarów" człowieka (choć może „medium" niekoniecznie jest odpowiednim słowem, ale dobrze oddaje charakter tego pośrednictwa). Tomasz podkreśla, że Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, bo tylko w Nim bóstwo przystosowało się do człowieczeństwa i w nim nastąpiło to zjednoczenie. Dlatego inni ludzie, na przykład kapłani, mogą w tym uczestniczyć wyłącznie jako narzędzia lub pomocnicy, pomagając lub służąc (*dispositive vel ministerialiter*)[215]. Oczywiście Jezus Chrystus jest dlatego tym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, że jest zarazem Bogiem i człowiekiem. Dajemy temu wyraz w liturgii w postaci tzw. doksologii, kończącej modlitwę. Jej przykładem może być końcowa doksologia, zamykająca modlitwę eucharystyczną, gdy kapłan mówi, że wszystko, co się działo na ołtarzu dokonało się przez Chrystusa, w Chrystusie i dla Chrystusa. Jest to liturgiczne podkreślenie tego pośrednictwa Jezusa Chrystusa pomiędzy Bogiem i ludźmi.

[214] *Summa Theologiae*, III, q. 25.
[215] *Summa Theologiae*, III, q. 26, a 1, co.

21. Misja Jezusa Chrystusa

W ramach omawiania ziemskiej misji Jezusa Chrystusa Tomasz podejmuje następujące zagadnienia: 1) chrzest Jezusa, 2) Jego życie, 3) kuszenie, 4) nauczanie, 5) cuda, 6) przemienienie, jakiego dokonał na górze Tabor, 7) mękę, 8) śmierć i 9) zmartwychwstanie[216].

Przedstawimy krótko wszystkie te tematy.

chrzest Jezusa

Najpierw Tomasz omawia sam chrzest Janowy, który uznaje za chrzest pokuty[217]. Różnił się on od chrztu, który otrzymujemy w Chrystusie, tym, że nie gładzi grzechów i nie otrzymuje się w nim Ducha Świętego. Chrzest Janowy miał skłaniać do pokuty, zapowiadał bowiem Chrystusa. Tomasz mówi nawet, że miał przyzwyczaić ludzi do sposobu, w jaki wstępuje się do wspólnoty wierzących. Oczywiście podstawową rolą historiozbawczą chrztu Janowego było objawienie Chrystusa, dlatego że, jak wiemy, w czasie chrztu Jezusa w Jordanie nastąpiło objawienie się całej Trójcy Świętej. Tomasz zresztą mówi, że to od tego momentu zaczyna się historia Nowego Testamentu, a sam ten chrzest jest jego pewną inicjacją. Bo jak inicjacją starotestamentową było obrzezanie i Chrystus się mu poddał, tak inicjacją nowotestamentową był chrzest.

Tomasz, omawiając chrzest Chrystusa, zwraca uwagę na trzy momenty. Pierwszy moment to fakt, że otworzyło się niebo i Bóg Ojciec objawia Chrystusa i jakby potwierdza chrzest Jezusa. Jest to ponadto potwierdzenie wiary w Jezusa Chrystusa i otwarcie bram królestwa niebieskiego. Akwinata zwraca też uwagę na zstąpienie Ducha Świętego w tym momencie. To zapowiada chrzest z wody i Ducha Świętego. Z tego powodu Tomasz pod-

[216] *Summa Theologiae*, III, q. 39.
[217] *Summa Theologiae*, III, q. 38.

kreśla, że podczas chrztu Jezusa w Jordanie objawiła się cała Trójca.

życie Jezusa

Tomasz mówi, że całe życie Jezusa Chrystusa było zorientowane na jeden nadrzędny cel wcielenia – świadectwo prawdy[218]. Stąd dwa jego elementy, nauczanie i odkupienie. Akwinata zresztą zwraca uwagę, że w tym celu Chrystus wędrował, bo chciał dać nam przykład szukania tego, co się zgubiło, i udostępnić nam wewnętrzne życie Boga. Z tego powodu Chrystus prowadził życie tak jak inni, starał się być podobny do innych ludzi, więc na przykład nie podejmował specjalnych umartwień, jak Jan Chrzciciel, ale żył w ubóstwie. Tomasz uważa, że Chrystus żył w ubóstwie z dwóch powodów: ze względu na nauczanie, by posiadanie dóbr materialnych nie odciągało go od skupienia się na nauczaniu. Oraz także ze względu na ludzi, żeby ludzie nie mówili, iż naucza w celu wzbogacenia się, czyli jego nauczanie ma cel komercyjny.

kuszenie Jezusa

Kolejnym zagadnieniem, które Tomasz podejmuje, jest kuszenie Jezusa[219]. Uważa, że Chrystus sam wystawił się na kuszenie, podobnie zresztą jak na śmierć, by dać nam pomoc przeciwko pokusom, żeby nauczyć nas pewnej czujności wobec działania złego ducha. Chciał dać nam przykład przezwyciężania pokus i przeciwstawiania się diabłu oraz okazać nam swoje miłosierdzie, żeby wzbudzić w nas ufność w swoje miłosierdzie. Chrystus tak się tutaj zniżył i poddał kuszeniu przez szatana, aby pokazać, w jaki sposób inni ludzie mogą być kuszeni.

nauczanie

Tomasz stwierdza, że początkowo Chrystus nauczał tylko Żydów[220]. I było to, według niego, słuszne, ponieważ Chrystus chciał pokazać, że skrupulatnie zachowuje pewną kolejność, gdyż Żydzi byli najbliżej Boga. Chodziło także o to, żeby Żydzi nie kry-

[218] *Summa Theologiae*, III, q. 40.
[219] *Summa Theologiae*, III, q. 41.
[220] *Summa Theologiae*, III, q. 42.

tykowali Chrystusa za to, że poszedł z dobrą nowiną do pogan i Samarytan. Dlatego, jak powiedziano, Chrystus najpierw skierował swoje nauczanie do Żydów. Ale na tym, zdaniem Akwinaty, kończyły się ustępstwa na rzecz Żydów, dlatego że Chrystus im się nie przymilał. Otwarcie nauczał prawdy, nie zważając na zgorszenie elit żydowskich.

Kolejną cechą nauczania Jezusa Chrystusa była jawność. Chrystus to nawet podkreślał, że naucza jawnie. Sam nie spisał swej nauki, bo chodziło mu raczej o osobiste dotarcie do człowieka i o spowodowanie jego osobistego nawrócenia, czyli *metanoi*. Tomasz dodaje, że wielcy filozofowie, jak Pitagoras i Sokrates, także nie spisali swego nauczania, lecz pozostawili to swoim uczniom.

cuda Jezusa

Cuda potwierdzały naukę Chrystusa, ujawniały Jego bóstwo, czyli to, że jest Bogiem, i akcentowały obecność w Nim Boga i moc Boga[221]. Podkreśla bowiem Akwinata, że Chrystus czynił cuda własną mocą, a nie tak jak różni święci ludzie, którzy muszą otrzymać moc czynienia cudów. Co więcej, Tomasz zwraca uwagę, że cuda Chrystusa dotyczyły szerokiego spektrum bytów, wprost całego uniwersum, gdyż obejmowały zarówno byty duchowe, jak i ciała niebieskie (na przykład śmierć Chrystusa spowodowała zapadnięcie ciemności). Cuda dotyczyły ludzi (co oczywiste), ale także istot nierozumnych.

przemienienie

Przemienienie Chrystusa na górze Tabor miało ujawnić uczniom Jego chwałę[222].

męka

W odniesieniu do męki Chrystusa, Tomasz podkreśla przede wszystkim, że nie było przymusu męki ani ze strony Boga, ani jakiegoś przymusu wewnętrznego w Chrystusie[223]. Męka Chrystusa była dobrowolna, sam ją na siebie przyjął, a potrzebna by-

[221] *Summa Theologiae*, III, q. 43 i 44.
[222] *Summa Theologiae*, III, q. 45.
[223] *Summa Theologiae*, III, q. 46, 47 i 48.

ła z trzech powodów: przede wszystkim dla naszego zbawienia, ale Tomasz uważa, że także dla samego Chrystusa, który dzięki temu maksymalnemu poniżeniu został wywyższony, o czym mówi Pismo Święte. Ponadto męka Chrystusa była potrzebna dla Boga Trójjedynego, który w swej opatrzności przewidział mękę Chrystusa, gdyż łączy ona sprawiedliwość i miłosierdzie: sprawiedliwość – bo wynagradza za grzech człowieka – i miłosierdzie – bo tego wynagrodzenia dokonuje sam Bóg.

Tomasz zastanawia się, czy Bóg mógł dokonać zbawienia ludzi w inny sposób, na przykład aktem swojej woli. Sądzi, że Bóg oczywiście miał taką możliwość, ale przewidział taki sposób odkupienia człowieka właśnie ze względu na ludzi, dlatego że męka oprócz odkupienia wnosi jeszcze kilka dodatkowych elementów, przede wszystkim to, że człowiek dzięki niej poznał wielką miłość Boga do siebie. Co więcej, otrzymał przykład posłuszeństwa Bogu, przykład pokory, przykład pewnej stałości, a także przykład sprawiedliwości, polegającej na wypełnianiu tego, do czego się zobowiązaliśmy. Ponadto Tomasz podkreśla, że męka nie tylko wyzwoliła człowieka z grzechu, ale także wysłużyła ludziom usprawiedliwienie, czyli coś więcej niż tylko wyzwolenie, i w ten sposób prowadzi ludzi do szczęścia. Męka Chrystusa powoduje także zabezpieczenie przed grzechem. Święty Paweł pisze bowiem: „nabyci jesteście wysoką ceną" (1 Kor 6, 20). Ta świadomość, że zostaliśmy okupieni za wielką cenę zapłaconą przez samego Boga ma nas zabezpieczyć przed łatwym popadaniem w grzech. W ten sposób męka podnosi godność człowieka. Staje się on bowiem zwycięzcą diabła. Stanowi to o wielkiej sile, wielkiej randze i właśnie wielkiej godności człowieka.

Przy okazji Tomasz odróżnia pojęcie zbawienia i odkupienia. Powiada, że zbawienie polega na uwolnieniu od grzechu, zadośćuczynieniu za ten grzech w postaci ofiary, natomiast odkupie-

nie polega na zapłaceniu okupu za nas, wykupieniu nas i spowodowaniu naszej przynależności do Boga. Można więc powiedzieć, że odkupienie należy do zbawienia, bo wnosi w nie skutki męki Chrystusa.

Te skutki męki Chrystusa są następujące: po pierwsze, odpuszczenie grzechów przez sam jej fakt, przez miłość, którą budzi męka, przez ciało Chrystusa, które cierpiało, będąc narzędziem bóstwa. Kolejny skutek męki to wyzwolenie nas spod władzy diabła i uwolnienie ludzi od kary za grzech, a także pojednanie z Bogiem, dlatego że męka Chrystusa gładzi grzech i stanowi ofiarę miłą Bogu, co powoduje otwarcie raju i w nim wywyższenie Chrystusa ponad wszystko.

śmierć Chrystusa

Po męce nastąpiła śmierć[224]. Tomasz omawia także to zagadnienie. Mówi, że śmierć Chrystusa była zadośćuczynieniem w imieniu całej ludzkości, ponieważ karą za grzech jest śmierć, przeto Chrystus dał się zabić na krzyżu. Ponadto śmierć Chrystusa jest dowodem na prawdziwość ludzkiej natury Syna Bożego. Ta śmierć ma nas także uwolnić od lęku przed własną śmiercią oraz stanowić przykład odcięcia się od grzechów, nawet za cenę utraty życia.

zmartwychwstanie

Wszystkie te skutki śmierć Chrystusa powoduje ze względu na to, że sama została przezwyciężona, że Chrystus zmartwychwstał[225]. Akwinata podkreśla, że śmierć jest też warunkiem zmartwychwstania, było bowiem ono możliwe dlatego, że najpierw nastąpiła prawdziwa śmierć i wobec tego zmartwychwstanie stanowi przede wszystkim publiczne ukazanie sprawiedliwości Bożej, a także umocnienie wiary i wzmocnienie nadziei – jest pewnym ukształtowaniem czy uformowaniem życia wierzących w taki sposób, że ukazuje w zmartwychwstaniu śmierć dla grze-

[224] *Summa Theologiae,* III, q. 50.
[225] *Summa Theologiae,* III, q. 53.

chu, czyli dla wszystkiego tego, co nas odłącza od miłości Bożej. Swoistym uwieńczeniem tych skutków zmartwychwstania jest zbawienie i wszystkie te rzeczy, które się ze zbawieniem wiążą.

wniebowstąpienie

Akwinata stawia pytanie: Dlaczego Chrystus wstąpił do nieba, a nie pozostał na ziemi? W odpowiedzi pisze, że miejscem bytów nieśmiertelnych jest niebo[226]. Tam Chrystus znajduje się po prawicy Ojca, a to znaczy: w szczęśliwości Ojca. Dzieli z Nim rządy i sąd. Tomasz podkreśla, że dotyczy to Chrystusa jako Boga i jako człowieka. Można powiedzieć, że od wniebowstąpienia takim *novum* w niebie jest to, iż Chrystus, druga Osoba Boska, jako Bóg i jako człowiek zasiada po prawicy Boga Ojca w szczęśliwości Ojca i z Nim współrządzi i z Nim wspólnie sprawuje sąd nad światem[227].

[226] *Summa Theologiae*, III, q. 57.
[227] *Summa Theologiae*, III, q. 58 i 59.

22. Mariologia św. Tomasza

Ostatnim tematem chrystologicznym św. Tomasza jest jego mariologia. Akwinata bowiem swoją mariologię wbudowuje w gmach nauki o Chrystusie, Bogu-człowieku. Uważa, że nie można Matki rozpatrywać w oderwaniu od jej Syna, przez którego dokonało się nasze zbawienie, a którego ona przyniosła nam na świat. Dlatego Maryi w *Summie* św. Tomasza dotyczą cztery kwestie, omawiające kolejno jej uświęcenie, dziewictwo, zaślubiny ze św. Józefem oraz zwiastowanie anielskie (w naszym wykładzie zastosujemy trochę inną kolejność, ale wszystkie te zagadnienia się w nim pojawią).

boskie macierzyństwo Maryi

Pierwszy temat to boskie macierzyństwo Maryi. Pamiętamy, że spory chrystologiczne w V wieku, które znalazły swój epilog w rozstrzygnięciach soborowych w Efezie i Chalcedonie, zostały wywołane przez Nestoriusza właśnie w odniesieniu do tytułów Matki Zbawiciela. Przypomnijmy, że uważał on, iż matce Jezusa przysługuje tytuł *Christotokos* – Matka Chrystusa, a nie tytuł *Theotokos* – Matka Boga. Niezależnie od tego, że stanowisko Nestoriusza wiązało się z pewnym pomniejszeniem człowieczeństwa Chrystusa, to ponadto zawierało pewien błąd filozoficzny. Uważał on bowiem, że Chrystus jest Bogiem ze względu na swą naturę boską, a Maryja jest autorką Jego ludzkiej natury, a więc to człowiek otrzymał od Niej istnienie, a nie Bóg. Tomasz tak o tym pisze: nie dlatego nazywamy kobietę czyjąś matką, że wszystko, co stanowi człowieka, zostało z niej wzięte. Człowieka przecież stanowi dusza i ciało, a o byciu człowiekiem bardziej decyduje dusza niż ciało. Tymczasem dusza żadnego człowieka nie została wzięta z matki, lecz stwarza ją Bóg. Zatem matką jakiegokolwiek człowieka nazywa się tę kobietę, z której wziął on ciało. Również więc błogosławioną Maryję powinno się nazy-

wać Matką Boga, skoro wzięte z niej ciało jest ciałem Boga[228]. Błąd filozoficzny tkwił w określeniu roli rodziców. Nestoriusz traktuje rodziców jako przyczynę sprawczą człowieka, tymczasem rodzice są przyczynami człowieka, ale przyczynami celowymi, narzędnymi lub pośrednimi, bo przyczyną sprawczą istnienia człowieka i każdego bytu jest wyłącznie Bóg – samoistne istnienie. W związku z tym w odniesieniu do każdego człowieka rodzice są przyczynami narzędnymi. Są „autorami" w człowieku tego, co ludzkie, a więc tego, co cielesne. Istnienie i dusza każdego człowieka – jak podkreśla św. Tomasz – pochodzi od Boga. A zatem rola Matki Bożej w stosunku do Jezusa Chrystusa jest analogiczna jak rola matki każdego z nas w stosunku do nas. Wynika z tego, że skoro Jezus, który się z Niej narodził, jest człowiekiem i Bogiem zarazem, to jest ona matką człowieka i Boga zarazem. Z tego powodu całkiem spokojnie można nazywać ją Matką Boga, czyli *Theotokos*, bo bycie matką nie oznacza, że jest ona stwórcą Boga. Tomasz więc stwierdza, że Najświętsza Panna nazywa się Matką Boga nie ze względu na bóstwo, lecz ze względu na człowieczeństwo Osoby łączącej w sobie bóstwo z człowieczeństwem[229]. Na poparcie swej tezy Tomasz przytacza także argument skrypturystyczny[230]. Powiada, że wprawdzie w Piśmie Świętym nie mamy wprost wyrażenia Matka Boża, ale mamy stwierdzenie, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem (1 J 5, 20) oraz że Najświętsza Panna jest matką Jezusa Chrystusa (Mt 1, 18). Ze słów Pisma Świętego jasno wynika, że jest Ona Matką Bożą. Przy okazji (w zarzucie) porusza także pewien problem trynitarny: ponieważ nazwę „Bóg" orzekamy o trójcy Osób

[228]Tomasz z Akwinu, *Streszczenie Teologii (Compendium Theologiae)*, par. 222, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984, s. 100.

[229]Warto na marginesie dodać, że Akwinata nie ma nic przeciwko samemu tytułowi *Christotokos*, uważa jednak, że powinno się go unikać ze względu na skojarzenie z doktryną Nestoriusza.

[230]*Summa Theologiae*, III, q. 35, a. 4, ad 1.

Boskich, a Maryja nie jest matką Trójcy, przeto nie powinien przysługiwać Jej tytuł Bogarodzicy. Odpierając ten zarzut, Tomasz zauważa, że nazwa „Bóg" jest wprawdzie wspólna trzem Osobom, ale używamy jej także na oznaczenie każdej z poszczególnych Osób Boskich. Mówiąc przeto, że Najświętsza Maryja Panna jest Matką Boga, przez wyrażenie „Bóg" rozumiemy wyłącznie wcieloną osobę Syna[231].

powołanie i uświęcenie Matki Bożej

Kolejne zagadnienie to powołanie i uświęcenie Matki Bożej. Tomasz pisze, że Bóg przygotowuje ludzi powołanych do jakiegoś dzieła i kieruje nimi w ten sposób, by stali się zdolni do jego wykonania. Otóż Bóg powołał Najświętszą Maryję Pannę do tego, by stała się matką Boga[232]. Pismo Święte – zauważa – nie mówi nic na temat uświęcenia Matki Bożej przed urodzeniem, ale – dodaje – nie bez podstawy wierzy się, że to uświęcenie nastąpiło, ponieważ Maryja zrodziła Jednorodzonego Syna Ojca, pełnego łaski i prawdy, i to do Niej skierowane były słowa „bądź pozdrowiona pełna łaski". Te słowa Pisma Świętego wskazują, że musiała być uświęcona bardziej niż inni, skoro przed urodzeniem uświęceni byli, na przykład Jeremiasz i Jan Chrzciciel. Jeśli więc ci, którzy zapowiadali przyjście Chrystusa, zostali w taki sposób uświęceni, tym bardziej Ta, która była niejako autorką tego zapowiadanego przyjścia, musiała być tak samo, a nawet bardziej uświęcona. Akwinata podkreśla, że bezgrzeszność lub czystość Matki Bożej ustępowała jedynie czystości Jezusa Chrystusa. Podejmując ten temat, Tomasz mówi, że Maryję, jak i wszystkich ludzi, dotknął grzech pierworodny i z tego grzechu została oczyszczona jeszcze przed narodzeniem. Momentem, w którym to nastąpiło, był – według Akwinaty – moment wlania duszy rozumnej. Argumentuje, że przed tym momentem Ma-

[231] *Summa Theologiae,* III, q. 35, a. 4, ad 3.
[232] *Summa Theologiae,* III, q. 27, a. 4, co.

ryja nie mogła mieć żadnego grzechu, bo byty nierozumne nie mają grzechu. Każdy człowiek zapodmiotowuje grzech pierworodny właśnie w chwili owego wlania duszy rozumnej, czyli w momencie, gdy staje się bytem rozumnym, bo tylko takich bytów dotyczy grzech. I według Tomasza Matka Boża w tym momencie została z tego grzechu oczyszczona[233].

dogmat niepokalanego poczęcia Matki Bożej a poglądy Akwinaty

Tomasz nie głosi więc tego, coś dziś jest dogmatem wiary w Kościele katolickim, mianowicie niepokalanego poczęcia Matki Bożej[234]. Uważa, że to niepokalane poczęcie dotyczy wyłącznie Chrystusa, natomiast w przypadku Matki Bożej oczyszczenie z grzechu pierworodnego dokonało się właśnie w momencie wlania duszy rozumnej[235]. Nie jest więc tak, że Tomasz uważał, że Matka Boża kiedykolwiek czy przez jakiś czas miała grzech pierworodny, bo stwierdza, że jednocześnie nastąpiło wlanie duszy rozumnej i oczyszczenie z tego grzechu. Co do zasady więc rozumienie Tomasza było zgodne z tym późniejszym dogmatem, jeśli zrozumiemy go w taki sposób, że Maryja nigdy nie była obciążona grzechem pierworodnym, że była wyjęta spod jego panowania. Natomiast werbalnie Tomasz niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny nie głosił[236].

[233] *Summa Theologiae,* III, q. 27, a. 6, co. i ad 1.

[234] Dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny został ogłoszony bullą *Ineffabilis Deus* 8 grudnia 1854 r. przez papieża Piusa IX.

[235] *Summa Theologiae,* III, q. 27, a. 2, ad 2.

[236] Kluczem do zrozumienia tej sprawy jest uświadomienie sobie przyrodniczych poglądów Tomasza, przyjmowanych za autorytetami biologicznymi jego czasów, mianowicie Arystotelesem i św. Janem z Damaszku, którzy głosili cykliczny rozwój płodu ludzkiego: zapłodnienie, rozwój na poziome wegetatywnym i zmysłowym, wlane duszy rozumnej i urodzenie. Według tych poglądów embrion ludzki po zapłodnieniu musi się przez jakiś czas kształtować, aby było możliwe wlanie duszy rozumnej, czyli stworzenie człowieka. Przedtem płód ludzki jest czymś na kształt zwierzęcia, choć Tomasz wzdryga się przed takim określeniem człowieka w okresie jego rozwoju płodowego, ale ów cykliczny rozwój przyjmuje. Wynika z nich, że wlanie duszy rozumnej jest powstaniem człowieka (tzw. hominizacja) i od tego momentu człowiek nosi w sobie grzech pierworodny, bo grzech może podmiotować wyłącznie dusza rozumna – rośliny i zwierzęta są bezgrzeszne. I w tym właśnie

łaska Matki Bożej

Kolejny temat, to łaska Matki Bożej[237]. Święty Tomasz mówi, że w Matce Bożej była potrójna łaska, a nawet potrójna pełnia łaski. Po pierwsze, była to łaska, która przysposabiała Ją do tego, aby stała się matką Chrystusa. Po drugie, pełnia łaski wynikała z obecności wcielonego Syna Bożego w jej łonie. I po trzecie, łaska chwały nieba dzięki przyniesieniu Chrystusa na ziemię.

momencie Matka Boża miała być z tego grzechu oczyszczona (*Summa Theologiae*. III, q. 27, a. 1, ad 4).
Można żałować, że Tomasz dał tu przewagę poglądom biologicznym swoich czasów, zamiast przywołać własną filozofię człowieka, według której dusza rozumna jest formą ciała ludzkiego, a ciało ludzkie jest od poczęcia, wobec czego człowiek ma duszę rozumną od momentu poczęcia, mimo że ona jeszcze w tym momencie nie przejawia wszystkich swoich funkcji. Konsekwencją tych poglądów jest – jak się wydaje – koncepcja oczyszczenia Matki Bożej z grzechu pierworodnego w momencie wlania duszy rozumnej. Należy podkreślić, że Tomasz nie uważa, by był jakiś okres w rozwoju embrionalnym Matki Bożej, w którym byłaby ona obciążona grzechem pierworodnym.
Historycy dogmatów w tekstach Tomasza wyodrębniają trzy okresy w jego poglądach na niepokalane poczęcie Najświętszej Marii Panny. Na przykład Garrigou-Lagrange mówi, że najpierw Tomasz był zwolennikiem niepokalanego poczęcia, a potem, w okresie pisania *Summy teologii*, wątpił w nie, natomiast pod koniec życia był ponownie za tezą o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Jednakże w kazaniach wielkopostnych z 1273 r., czyli pod sam koniec życia, komentując pozdrowienie anielskie, głosił pogląd o oczyszczeniu Matki Bożej w momencie wlania duszy rozumnej. Trzeba jednak dodać, że w *Summie teologii* zwraca uwagę, że niektóre Kościoły obchodzą święto niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Tomasz nie występuje przeciwko temu świętu, mówiąc, że skoro są Kościoły, które tak ujmują sprawę oczyszczenia Matki Bożej przed narodzeniem, iż już poczęcie Maryi było niepokalane, a Kościół rzymski nie sprzeciwia się temu, to po prostu należy tę wiarę uznać. Widzimy więc, że nie jest to jakiś wielki problem dla św. Tomasza. Zob. na ten temat: K.M. Żukiewicz, *Matka Boża w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu*, wyd. 2, Warszawa 2022. Warto to podkreślić, ponieważ w późniejszych czasach różni przeciwnicy Akwinaty zrobili z niego niemal heretyka mariologicznego. To tak, jakby się z Justyna Męczennika robiło arianina, gdyż miał takie poglądy, jakie kilkaset lat po jego śmierci zostały potępione. Pamiętamy, że dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Marii Panny został ogłoszony w 1856 r., czyli prawie 600 lat po śmierci Tomasza. Niekiedy także tomiści jakby ze wstydem wspominają tę sprawę, a mianowicie że Akwinata zbłądził, a jego wielki przeciwnik z zakonu franciszkanów, Jan Duns Szkot, rację miał, bo głosił niepokalane poczęcie. To samo, co o Tomaszu, można powiedzieć o wielkim świętym i wielkim czcicielu Matki Bożej, św. Bernardzie z Clairvaux, który także nie uznawał niepokalanego poczęcia, ale nie przeszkadzało mu to w głoszeniu i budowaniu wielkiego kultu Matki Bożej w swoim zakonie i w ogóle w całej Europie.

[237] *Summa Theologiae,* III, q. 27, a. 2.

Matka Boża bowiem jako pierwsza miała udział w radości chwały niebieskiej dlatego, że co do człowieczeństwa była osobą najbliższą Chrystusowi, z niej bowiem wziął naturę ludzką, dlatego też musiała mieć łaskę Chrystusa w większej obfitości niż inni, co wyraził archanioł używając w swym pozdrowieniu wyrażenia „łaski pełna". Dlatego też wierzy się, że Maryja jest w niebie wyniesiona ponad aniołów[238].

Następnym zespołem zagadnień mariologicznych, podjętym przez św. Tomasza, są: zwiastowanie anielskie, poczęcie Chrystusa i małżeństwo z Józefem[239].

zwiastowanie anielskie

W pierwszej sprawie Tomasz mówi, że zawsze ludzi nurtowało pytanie, dlaczego akurat przez zwiastowanie anielskie Bóg poinformował Maryję o przewidywanym dla Niej zadaniu. Mógł przecież to uczynić w prostszy sposób. Akwinata uważa, że godność Maryi jako człowieka wymagała objawienia przez anioła i to w wizji zmysłowej. Proponuje rozważenie planu tego objawienia. Otóż na początku anioł przedstawił Maryi cel swojej wizyty. Tomasz mówi, że uczynił to, przygotowując Jej umysł na przyjęcie nadzwyczajnych informacji przez niezwykłe pozdrowienie. Uważa, że Maryja zdawała sobie sprawę, że pozdrowienie jest niezwykłe, gdyż dobrze znała Stary Testament i wiedziała, że aniołowie, posłańcy Boga, nie zwracali się do ludzi z pozdrowieniami. Akwinata zwraca uwagę, że ewangelista Łukasz napisał, że Maryja zmieszała się na te słowa i rozważała, co miałoby oznaczać to pozdrowienie.

poczęcie Syna Bożego

Zwrot „łaski pełna", według Tomasza, oznaczał zdolność poczęcia Syna Bożego, zapewnienie „Pan z Tobą" oznaczało zdol-

[238]Na marginesie można zauważyć, że dzisiaj bibliści kręcą nosem na to tłumaczenie św. Hieronima: *gratia plena* – „łaski pełna", dlatego że greckie słowo, które tam zostało użyte, nie daje podstaw do tak „mocnego" przekładu, ale to są skrupuły biblistów, a Kościół przez wieki korzystał z *Vulgaty* Hieronima i św. Tomasz też z niej korzystał.

[239]Są to kolejne kwestie III części *Summa Theologiae*, a mianowicie 28, 29 i 30.

ność poczęcia, natomiast słowa „błogosławiona jesteś między niewiastami" wskazują na niezwykły zaszczyt, jaki spotkał Pannę z Nazaretu. W drugiej części swojego posłania archanioł Gabriel zawarł wprost informację o wcieleniu drugiej Osoby Boskiej: „oto poczniesz i porodzisz syna" i jeszcze wskazał sposób: „Duch Święty zstąpi na ciebie". W trzeciej części zwiastowania, potwierdzając czy wzmacniając to zwiastowanie, archanioł posłużył się przykładem św. Elżbiety, wskazując, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego". I po tych słowach uzyskał zgodę Maryi na poczęcie i urodzenie Zbawiciela[240].

małżeństwo Maryi z Józefem

Kolejny temat to małżeństwo Maryi z Józefem. Często unikamy nazywania Józefa mężem Maryi, unika tego także liturgia używając słowa „oblubieniec". Natomiast według św. Tomasza małżeństwo Maryi z Józefem było małżeństwem prawdziwym. Uzyskało ono swoją pełnię pomimo braku współżycia cielesnego. Akwinata zgodnie z pewną tradycją uważa, że Maryja była cały czas dziewicą, ale małżeństwo Maryi i Józefa jest prawdziwym i pełnym małżeństwem, dlatego że stali się rodziną, i to rodziną Syna Bożego, w której był chroniony, w której wzrastał i się wychowywał. Tomasz mówi, że to małżeństwo musiało być zawarte z trzech powodów: 1) ze względu na samego Chrystusa, 2) ze względu na Maryję, 3) a także ze względu na nas[241].

Ze względu na Chrystusa po to, aby nie został odtrącony jako dziecko z nieprawego łoża – dla Żydów należało podać rodowód ojca. Ponadto posiadanie ojca w tamtych czasach zabezpieczało życie nienarodzonego dziecka, a w przypadku Jezusa także po narodzinach, bo przecież Józef chronił Go przed prześladowaniem Heroda Wielkiego. Święty Józef był jednocześnie żywicielem Świętej Rodziny.

[240] *Summa Theologiae,* III, q. 30, a. 4, co.
[241] *Summa Theologiae,* III, q. 29, a. 2, co.

Małżeństwo z Józefem chroniło Maryję przed karą przewidzianą w przypadku nieprawego poczęcia, chroniło ją też przed zniesławieniem, zapewniało pomoc męża. Dla nas św. Józef poświadcza fakt narodzenia się Chrystusa z dziewicy, gdyż zaślubiny Marii z Józefem nadają wiarygodności jej zapewnieniom o dziewictwie i poczęciu z Ducha Świętego, bo – jak przytomnie zauważa Tomasz – jako mężatka po co miałaby kłamać. Ponadto zaślubiny Marii z Józefem są, zdaniem Akwinaty, symbolem zaślubin Kościoła z Chrystusem.

dziewictwo Matki Bożej

Narodzenie Chrystusa, chwała Matki Bożej i Jej kult to ostatnie zagadnienia, które na temat Maryi podejmuje Tomasz. Jak już wspomniano, według niego Maryja była dziewicą nie tylko przed narodzeniem Chrystusa, ale także w momencie Jego narodzenia oraz pozostała nią do końca swych dni na ziemi. Ma na to argument skrypturystyczny, zauważa bowiem, że u Izajasza czytamy „oto panna pocznie i porodzi syna", co oznacza, że będzie dziewicą nie tylko w momencie poczęcia, ale także narodzenia Chrystusa. Za utrwaloną już w XIII wieku tradycją Tomasz uważał, że Maryja z Józefem złożyli po swych zaślubinach ślub czystości[242].

dar mądrości i dar proroctwa Matki Bożej

Mając pełnię łaski, Maryja była także obdarzona darem mądrości, łaską czynienia cudów i darem proroctwa. Na dar mądrości, według Tomasza, wskazuje kontemplacja, o której świadczą słowa św. Łukasza, że Maryja „zachowywała wszystkie te słowa, rozważając je w swoim sercu". Natomiast Tomasz podkreśla, że Maryja nie nauczała, bo w tamtych czasach kobiecie nauczać nie wypadało. Nie czyniła także cudów dlatego, że cuda miały potwierdzać prawdziwość nauki Chrystusa i w czasie jego ziemskiej misji tylko On dokonywał cudów. Na potwierdzenie tego

[242] *Summa Theologiae,* III, q. 28, a. 4, co.

Tomasz zwraca uwagę, że św. Jan Chrzciciel także nie czynił cudów.

Natomiast na dar proroctwa wskazuje *magnificat*, który Maryja wygłosiła, gdy spotkała się z Elżbietą. Rozważając te zagadnienia, Tomasz przytacza różne zarzuty przeciwko tym poglądom. Na przykład przywołuje opinie Jana Chryzostoma, który, komentując scenę opisaną u Mateusza z matką i braćmi Jezusa, pisze o próżności Matki Bożej i o tym, że Ona nie miała jeszcze wtedy właściwego pojęcia o Chrystusie, że się dopiero tego uczyła. Akwinata kwituje ten wywód krótko: „wypowiedź Chryzostoma tchnie przesadą"[243].

Za św. Augustynem przyjmuje, że Maryja z duszą i ciałem została zabrana do nieba[244].

kult Maryi jako Matki Bożej

Podstawy kultu Maryi jako Matki Bożej określa Tomasz w kwestii, która dotyczy kultu Chrystusa, gdzie jeden z artykułów poświęca kultowi Matki Bożej[245]. Pyta tam wprost: Czy Matce Bożej należy oddawać cześć boską? Odpowiada oczywiście przecząco: czci należnej Bogu nie oddajemy stworzeniom, natomiast Matce Boga-człowieka przysługuje cześć ze względu na wyższość nad innymi stworzeniami rozumnymi, gdyż jest Matką Boga. Dlatego przysługuje jej nie taka cześć, jak wszystkim innym świętym, czyli cześć służebna (*dulia*), ale większa od niej (*hyperdulia*)[246]. Widać z tego jasno, że źródłem pozycji Maryi w Kościele jest Chrystus i że z Jego chwały wynika chwała Maryi jako Jego matki, która – jak to już było powiedziane – jest osobą najbliższą Chrystusowi ze względu na Jego człowieczeństwo. Święty Tomasz wprost o tym pisze: „Kult Matki skieruje się ku

[243] *Summa Theologiae*, III, q. 27, a. 4, ad 3.
[244] *Summa Theologiae*, III, q. 27, a. 1, co.
[245] *Summa Theologiae*, III, q. 25.
[246] *Summa Theologiae*, III, q. 25, a. 5, co.

Synowi, bo czcimy Ją ze względu na Syna"[247]. W korpusie artykułu szerzej to wyjaśnia: „chociaż błogosławiona panna Maryja jest wyniesiona ponad aniołów, to nie jest wyniesiona do równości z Bogiem albo do jedności osobowej i dlatego nie mówi się, że siedzi po prawicy, lecz że stoi po prawicy oraz że spływa na Nią chwała Syna na sposób uczestnictwa, a nie pełni o tyle, o ile mówi się, że jest Matką Boga, a nie Bogiem".

Kult Matki Bożej, będący uwzględnieniem Jej osoby w religijności człowieka nie przysłania w tej religijności Boga. Tomasz podkreśla, że Ta, przez którą Bóg wszedł w dzieje człowieka, nie może Go przysłonić. Raczej Go ujawnia, na Niego wskazuje, do Niego kieruje. Tomasz podkreśla, że prawidłowe odniesienie do Matki Bożej jest znakiem prawidłowego odniesienia do Chrystusa, a przede wszystkim do Jego człowieczeństwa, gdyż Chrystus właśnie jako człowiek jest pośrednikiem między Bogiem i ludźmi.

Interesująco komentuje to wszystko profesor Mieczysław Gogacz, który pisze, że należy pamiętać, że Maryja nie jest kapłanem, apostołem, nie zajmuje miejsca w hierarchii kościelnej. Jest zawsze tylko i aż matką: Matką Chrystusa i matką Kościoła. Jeśli rozumiemy Kościół jako wspólnotę wszystkich wierzących, stanowiącą Mistyczne Ciało Chrystusa, to Maryja jest także matką nas wszystkich. Dlatego wiszący na krzyżu Odkupiciel powierzył nas w osobie św. Jana Ewangelisty swojej Matce oraz Ją samą dał nam właśnie jako matkę. Dlatego także Maryja została zabrana z duszą i ciałem do nieba, gdyż macierzyństwo wymaga zarówno duszy, jak i ciała. Można powiedzieć, że to *fiat*, które wypowiedziała, odpowiadając na zwiastowanie archanioła Gabriela, ma dlatego wartość nadprzyrodzoną, że dotyczyło porządku nadprzyrodzonego. To zaś, co nadprzyrodzone, jest po-

[247] *Summa Theologiae*, III, q. 25, a. 5, ad 2.

nadczasowe, dlatego Maryja pozostaje matką Kościoła na zawsze, czyli Matką Chrystusa, ukazującą nam swego Syna i polecającą nas swemu Synowi. I to stanowi Jej zasadniczą rolę, co potwierdza Tradycja, co potwierdzają objawienia prywatne i co potwierdza także późniejszy rozwój mariologii i ogłaszane dogmaty Kościoła, dotyczące Najświętszej Maryi Panny, a więc wspomniany już dogmat o niepokalanym poczęciu, a także dogmat o wniebowzięciu, ogłoszony jeszcze później, bo już w XX wieku[248].

[248]M. Gogacz, *Największa jest miłość. Rozważania rekolekcyjne*, Warszawa (Struga) – Kraków 1988, s. 84-88. Można także wspomnieć, że teologowie tomistyczni także uczestniczyli w rozwoju tej teologii, na przykład św. Maksymilian Kolbe. Ten wielki czciciel Matki Bożej, i to właśnie w aspekcie niepokalanego poczęcia, był zarazem zwolennikiem filozofii i teologii św. Tomasza. Korzystając z teologii tomistycznej, wskazywał na relacje Matki Bożej z Duchem Świętym i uważał, że Maryja jest właściwie pewnym obrazem Ducha Świętego, co interesująco omawia Mieczysław Gogacz na kartach cytowanej książki (s. 89-94).

DRUK I OPRAWA
Sowa – druk na życzenie