

# Marcel Dubois, Jan Grosfeld

---

## Zamysł Boży wobec Żydów według św. Tomasza

---

Collectanea Theologica 66/2, 49-78

---

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARCEL DUBOIS OP. JEROZOLIMA

## ZAMYŚL BOŻY WOBEC ŻYDÓW WEDŁUG ŚW. TOMASZA

Wyrażenia, jakich św. Tomasz używa mówiąc o Żydach, mogą wydawać się niekiedy surowe i ujemne. Jednakże błędem byłoby widzieć w tym oznakę jakiegoś zasadniczego antyjudajizmu. Aby zrozumieć ich sens i ocenić właściwe znaczenie, należy odtworzyć kontekst, w jakim zwroty te występują.

Podkreślamy od razu pewien szczególnie istotny fakt, że odniesienia do Żydów i judaizmu nigdy nie pojawiają się u Tomasza w kontekście polemicznym czy misyjnym. Nie napisał on „Traktatu przeciwko Żydom” ani podręcznika służącego do ich nawracania, podczas gdy na niektórych obszarach chrześcijaństwa kwitła wówczas literatura tego rodzaju. Tomasz nie mógł rzecz jasna nie wiedzieć, że za jego życia, w samym sercu chrześcijańskiego świata istniały wspólnoty żydowskie, oddzielone specyfiką swego życia, a jeszcze bardziej z powodu ostracyzmu praw społecznych. Mimo że trwała obecność ludu Biblii z pewnością była dlań, jak niegdyś dla Augustyna, powodem zdumienia, tym niemniej pytań stąd się rodzących nigdy nie stawiał Tomasz w atmosferze konfliktu, lecz w ramach refleksji teologicznej nad tajemnicą zamysłu Bożego. Doktor anielski patrzy na naród żydowski w perspektywie mądrości. Powołanie tego narodu, jego trwanie, przeznaczenie, dają się, zdaniem Tomasza, wyjaśnić tylko w nurcie historii zbawienia.

Pomimo że w porównaniu z tajemnicą Chrystusa i Kościoła ekonomia judaizmu wydaje się odmienna, a zwłaszcza przebrzmiała, Tomasz nie ukazuje jednak przejścia od Starego do Nowego Testamentu jako zwykłego zerwania. Dostrzega w nim wątki ciągłości, zgodnie ze spojrzeniem Boga na przygodę religijną, w jaką, od powołania Abrahama po spełnienie się Królestwa, wprowadził On ludzkość.

To spojrzenie mądrościowe w całej swej doniosłości zawierają dwie wielkie syntezы Tomasza *Summa contra Gentiles* oraz *Summa theologiae*. W obu dziełach pewne aspekty rzeczywistości żydowskiej,

które czasem zdają się aż sprzeczne, jawią się jako integralne części pewnej złożonej całości; elementy różne, które stają się zrozumiałe w perspektywie tego samego dynamicznego ruchu. Jest to oczywiście synteza chrześcijańska, lecz spełnienie zamysłu Bożego w Jezusie Chrystusie nie ma prowadzić do pejoratywnego spojrzenia na judaizm. Intencją bowiem obu dzieł Tomasza jest utrzymanie w całości, rozróżniając bez rozdzielania, tego, co jawi się jako odrodzenie albo zerwanie, i co ujawnia ciągłość tego samego zamysłu Boga.

### Charakter „Sumy przeciw Poganom”

Wbrew częstej interpretacji tego tytułu *Summa contra Gentiles* nie jest dziełem polemicznym ani podręcznikiem misyjnym. Jak świetnie wykazał R. A. Gauthier<sup>1</sup>, chodzi tu przede wszystkim o dzieło mądrościowe. Dla nas dobrze będzie przypomnieć sobie tę argumentację.

Bardzo długo twierdzono powszechnie, że Tomasz napisał *Sumę przeciw Poganom* na zamówienie Rajmunda de Penyafort, dawnego generała zakonu św. Dominika, dla potrzeb braci dominikanów, przyszyłych misjonarzy wśród Maurów. Pragnął on dostarczyć im wykaz błędów do zwalczania i argumentów przydatnych w przygotowaniu do ewangelizacji.

U źródeł tej tezy, która trwa szczególnie uporczywie, znajdujemy tekst kronikarza Pierre'a Marsili w *Commentarium de gestis regis Aragonum Jacobi primi, libris quatuor* ofiarowanym królowi Jakubowi II Aragońskiemu na uroczystość św. Trójcy 1314 roku<sup>2</sup>. Król zamówił u niego historię swego dziadka Jakuba I Zdobywcy (1213-1273). Napisanie takiej kroniki nie było możliwe z pominięciem Rajmunda de Penyafort, który pozostawał z władcą w stosunkach przyjaźni. I tak Pierre Marsili, historyk Jakuba I stał się zarazem biografem Rajmunda, któremu poświęcił rozdziały od 47 do 49 księgi IV swej kroniki.

W tym kontekście Marsili mówi o roli, jaką odegrał generał zakonu dominikańskiego w projekcie napisania *Sumy przeciw Poganom*. Oto jak opisuje on to wydarzenie:

<sup>1</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*. Ks. 1, wstęp R. A. Gauthier, Paryż, 1961, ss. 7-123.

<sup>2</sup> Tamże, s. 61.

„Płonąc chęcią nawracania pogan brat Rajmund poprosił słynnego doktora Pisma Świętego i mistrza teologii brata Tomasza z Akwinu, swego współbrata w zakonie kaznodziejskim, który uchodził za największego uczonego na ziemi po bracie Albercie filozofie, o napisanie dzieła przeciwko błędom pogan, które rozproszyłoby ciemności i odsłoniło doktrynę słońca prawdy tym, którzy chcieliby uwierzyć. Ów słynny mistrz uczynił to, o co prosił go pokornie tak znakomity ojciec i stworzył sumę zatytułowaną «Przeciw Poganom», która zdaniem ogółu nie miała nigdy równej sobie w tym gatunku»<sup>3</sup>.

Na podstawie tekstu Pierre'a Marsili uważano, że *Sumie przeciw Poganom* można przypisać zamysł misyjny. Powstała cała literatura przekazująca to przekonanie, które tak się upowszechniło, że stało się banalne<sup>4</sup>.

Gauthier w sposób, który wydaje się przekonujący, zrelatywizował znaczenie, jakie przypisano świadectwu Pierre'a Marsili. W tekście, który cytowaliśmy, Marsili zawarł wyznanie z pewnością o 10-15 lat późniejsze od samego wydarzenia, a spisane przezeń po 35-40 latach. Wspomnienie o nim musiało ulec zaciemnieniu, a zapał kronikarski hagiografa przeważał nad pamięcią kronikarza. Pragnąc ukazać uniwersalność apostolskiego miłosierdzia Rajmunda i opisując jego inicjatywy misyjne wobec „niewiernych”, P. Marsili podkreślił udział dominikania w nawracaniu Żydów i Maurów ze swego zakonu. W panegirycznym uniesieniu autor przypisał inspiracji Rajmunda również dzieło, które wydało się mieć ten sam cel, a mianowicie *Sumę przeciw Poganom*.

Otóż uderzające jest, że inni autorzy współcześni piszący o Rajmundzie i Tomaszu pomijają milczeniem inicjatywę, która powinna była zwrócić ich uwagę. Co więcej, sam Tomasz o fakcie tym nie wspomina, a gdyby rzeczywiście napisał *Sumę przeciw Poganom* na prośbę Rajmunda, to ówczesny zwyczaj wymagał zadedykowania mu tego dzieła<sup>5</sup>. Tymczasem tradycja rękopiśmienna nie zawiera

<sup>3</sup> Fr. Balme i C. Paran, *Raymundiana seu Documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, Rzym 1898, s. 12, Mgr J. Rinserra, *San Raymundo de Peñafort: Diplomatorio*. Barcelona 1954, s. 341. Zob. też Gauthier, s. 61.

<sup>4</sup> Zob. bibliografia opracowana przez Gauthiera, s. 60, zwłaszcza M. Chenu, *Introduction a l'etude de saint Thomas d'Aquin*. Paryż i Montreal, 1950. Czytelnicy pracy Chenu łatwo rozpoznają aluzje Gauthiera do tej książki, której tezie przeczy on z szacunkiem, lecz stanowczo.

<sup>5</sup> Gauthier, ss. 63-64.

żadnego śladu takiej dedykacji. Samo milczenie Tomasza przeczy więc świadectwu P. Marsili i, zdaniem Gauthiera, wystarcza, by je obalić<sup>6</sup>.

Do tych zewnętrznych argumentów krytycznych Gauthier dorzuca inne, wzięte z samego dzieła, które wydają się mu jeszcze bardziej przekonujące. „Przed zapytaniem Pierre’a Marsili należałoby zapytać św. Tomasza. Zobaczylibyśmy wtedy, co słusznie zauważył M. M. Gorce, że sam tekst *Sumy* całkowicie wyklucza zamysł misyjny, który został mu przypisany bezzasadnie”<sup>7</sup>. Widać to jasno w kwestii stosunku do muzułmanów:

„Sam tekst *Sumy przeciw Poganom* wyklucza zamysł misyjny w wąskim znaczeniu misji wobec Maurów. Gdyby Tomasz zamierzał napisać podręcznik przygotowujący misjonarzy do pracy wśród muzułmanów, to dzieło jego byłoby zupełnie chybione i oznaczałoby szczególny brak poinformowania i oceny u Tomasza. Podręcznik taki bowiem powinien przede wszystkim uwypuklić błędy Koranu i teologów muzułmańskich”<sup>8</sup>.

Gauthier przypomina, że w epoce Tomasza istniał zasób informacji wystarczający dla sporządzenia takiego wykazu. Nie brakowało narzędzi, by wyrobić sobie wystarczająco dokładne i pogłębione pojęcie o teologii muzułmańskiej. Tymczasem Tomasz prowadzi swoją refleksję na zupełnie innym poziomie i w innej perspektywie. W *Sumie przeciw Poganom* Tomasz gdzieś tam obala błędy Koranu, lecz zawsze przy okazji konkretnego problemu: na przykład szczęśliwości niebiańskiej, czysto ludzkiego szerszenia Koranu wobec całkowicie nadprzyrodzonego krzewienia się chrześcijaństwa. W oskarżeniach tych nie ma jednak nic wykraczającego poza banał. Odrzucając owe punkty doktryny Tomasz wydaje się znać je tylko pośrednio i ze słyszenia. Krótko mówiąc, „nawet jeśli św. Tomasz czytał Koran, na co nie mamy dowodu, to nie starał się odrzucać go w szczegółach”<sup>10</sup>.

Nie więcej niż o Koran kłopotał się Tomasz o doktrynę teologów, kaznodziei i komentatorów muzułmańskich. Kilka razy

<sup>6</sup> Tamże, s. 64.

<sup>7</sup> Tamże, s. 65. Zob. M. M. G o r c e, *La Lutte «Contra Gentiles» à Paris au XIIIème siècle* w: *Mélanges Mandonnet*, Paryż 1930, s. 229.

<sup>8</sup> G a u t h i e r, s. 66.

<sup>9</sup> G a u t h i e r, s. 67. Zob. *Contra Gentiles*, III, 27; IV, 83.

<sup>10</sup> Tamże, s. 68.

odrzuca on wyraźnie ich błędy, lecz zna je jedynie za pośrednictwem Majmonidesa (lub) Awerroesa. Te aluzje do religijnej myśli islamu nie stanowią treści ani istoty *Sumy przeciw Poganom*. Są one „w końcu czymś tak nieistotnym, że z łatwością można by je usunąć nie naruszając w najmniejszym stopniu harmonii dzieła”<sup>11</sup>.

Jeszcze lepiej pojmiemy, że nie taki był zamiar Tomasza, gdy porównamy *Sumę przeciw Poganom* z traktatami systematycznymi o zdeklarowanym zamiśle polemicznym, jakie nieco później napiszą bracia z jego zakonu zaangażowani w spotkanie z islamem<sup>12</sup>. Sam fakt, że napisali swe dzieła w tak niedługim czasie po *Sumie przeciw Poganom* wystarczyłyby dla wykazania, iż zaspokajały one potrzebę, na którą Tomasz nie miał zamiaru odpowiadać.

Jeśli ktoś upierałby się, że przecież filozofowie arabscy, zwłaszcza Awicenna i Awerroes, zajmują ważne miejsce w *Sumie przeciw Poganom*, gdzie są obficie cytowani i zwalczani, łatwo mu odpowiedzieć, że fakt ten potwierdza właśnie teoretyczny i bezstronny zamiśl Tomasza. Misjonarze w krajach islamu spotykali lud wiernych muzułmanów, choć oczywiście nie na tym poziomie. Guillaume z Trypolisu, jeden z najlepszych wówczas znawców świata muzułmańskiego<sup>13</sup>, pisał, że Saraceni byli na ogół ludźmi prostymi, w kontaktach z którymi argumenty filozoficzne nie były potrzebne.

Co więcej, trzeba przypomnieć, że w samym świecie muzułmańskim wpływ Awicenny czy Awerroesa był w istocie bardzo ograniczony. Ich doktryna i postawa intelektualna były kwestionowane. Władza polityczna była czasem zmuszona wykluczać ich ze społeczności<sup>14</sup> z powodu wrogości doktorów Koranu, cieszących się posłuchem wśród mas. Tak więc, choć Tomasz odrzucał doktryny filozofów arabskich, to wcale nie opracował wykazu argumentów dla misjonarzy przygotowujących się do pracy na ziemi islamu! Zamiar jego miał bez wątpienia charakter spekulatywny. Dyskusja z filozofami arabskimi była dlań przede wszystkim dialektycznym poszukiwaniem prawdy w celu zbudowania dzieła mądrościowego.

<sup>11</sup> Tamże, s. 68.

<sup>12</sup> Zob. B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*. Hebel-schwerdt 1924, ss. 85-87; U. Monneret de Villard, *Lo studio dell Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo (Studi e Testi, 110)*, Vatican 1944; *Il libro della Peregrinazione delle parti d'Oriente di Frate Ricolto da Montecroce*. Rzym 1948, s. 91-118.

<sup>13</sup> Altaner, ss. 85-86.

<sup>14</sup> Gauthier, s. 69.

Argumenty jakie Gauthier przeciwstawia tezie tradycyjnej są przekonujące. Oskarżając użytek jaki czyniono z tekstu Pierre'a Marsili, uwolnił on interpretację *Sumy przeciw Poganom* od pociągającej, lecz fałszywej legendy. Nie jest to dzieło napisane na zamówienie misyjne. Tym niemniej spór nie jest zamknięty. Odrzucając autorytet P. Marsili niektórzy badacze św. Tomasza uznali, że zainteresowanie myślą arabską w *Sumie przeciw Poganom* daje się wyjaśnić inną polemiką, tym razem wewnętrzną, nie skierowaną już ku terenom misyjnym.

„Skoro św. Tomasz interesuje się tymi myślicielami, to dlatego, że jego wzrok skierowany był nie ku ziemiom islamu, lecz chrześcijaństwa: chodziło mu odtąd o przygotowanie intelektualistów z uniwersytetów Zachodu do walki z inwazją błędów filozofii arabskiej. *Suma przeciw Poganom* pozostaje więc narzędziem misji, lecz misji wewnętrznej. Jest dziełem apologetycznym, lecz należącym do apologetyki uniwersyteckiej”<sup>15</sup>.

Pomimo znakomych obrońców, jakich teza ta miała w pewnej epoce<sup>16</sup>, dziś nie ma już ona znaczenia. Gauthier pokazuje, że zbudowana jest ona po prostu na błędzie historycznym polegającym na antydatowaniu kryzysu awerroistycznego. Heterodoksyjny arystotelizm Sigera z Brabancji, który zgodnie z tą tezą byłby przedmiotem polemiki, nie zrodził się jeszcze w epoce, gdy Tomasz zaczął przygotowywać projekt *Sumy przeciw Poganom*. A więc tak jak św. Tomasz nie wystąpił przeciwko Maurom, o których wcale nie myślał, tak samo nie próbował w *Sumie przeciw Poganom* przekonać mistrzów awerroizmu, którzy po prostu nie istnieli”<sup>17</sup>.

Ze sporu tego Gauthier czerpie argument na poparcie swej tezy pokazując, że *Suma przeciw Poganom* nie tylko nie jest dziełem misyjnym, lecz że nie ma też charakteru polemicznego. Opierając się niesłusznie na tradycyjnie przyjmowanym tytule sądzono, że Tomasz napisał ją „przeciw poganom”. Tymczasem nie chodzi jedynie o pogan, ale o wszystkich „niewierzących”: o Żydów i heteryków tak samo jak o pogan. Niektóre fragmenty tego dzieła potwierdzają, że właściwy tytuł powinien brzmieć: „Księga prawdy wiary katolickiej przeciw błędom niewiernych”. Według Gauthiera tytuł ten jest

<sup>15</sup> Tamże, s. 70.

<sup>16</sup> Zob. G o r c e, *La Lutte*, s. 223-243; L' E s s o r, s. 262-263; P. F e r e t, *Bulletin thomiste*, 3 (1930-33), s. 105-112.

<sup>17</sup> G a u t h i e r, s. 71.

w pełni zgodny z treścią całego dzieła<sup>18</sup>. W uważnej analizie doktryn cytowanych i zwalczanych przez Tomasza Gauthier wykazuje, że „niewiernymi, których błędy św. Tomasz stara się odrzucać są zarówno niewierni jego czasów jak i ci z przeszłości, poganie, Żydzi i heretycy zmarli od wieków, zatem że Tomaszowi nie chodziło o nawracanie!”<sup>19</sup> Analiza i krytyka poglądów tych *antiqui*, a nawet *antiquissimi* w żadnej mierze nie wiązały się ze sporami czy dyskusjami współczesnymi.

Widząc ów ponadczasowy charakter *Sumy* łatwo zrozumieć, że nie chodziło o dzieło bezpośrednio polemiczne. Zaproponowany wyżej przez Gauthiera tytuł głosi dość jasno sens i treść *Sumy przeciw Poganom*.

„Tomasz za główny przedmiot *Sumy przeciw Poganom* ma prawdę wiary katolickiej, a dopiero potem wymienia błędy niewiernych. ...Jedynym celem św. Tomasza jest opracowanie dzieła mądrości teologicznej poprzez rozważanie prawd wiary. Arystoteles zaś stwierdził, że nie można badać prawdy nie badając zarazem błędu... Św. Tomasz zgodzi się więc na ów wymóg logiki i właśnie chcąc rozważać prawdę, odrzuci błąd”<sup>20</sup>.

Jeśli *Suma przeciw Poganom* ma charakter polemiczny to nie pod naciskiem środowiska historycznego, lecz w związku z potrzebą wewnętrzną, wpisaną w samą naturę nauki teologicznej. Polemika ta umiejscowiona jest poza konkretnym czasem, nie dotyczy współczesnych, których należałoby nawracać, bądź przeciw którym trzeba by się bronić. Wystarczy porównać *Sumę przeciw Poganom* z apologetycznym czy misyjnym zbijaniem argumentów praktykowanym przez autorów tej epoki. Dzieła ich są interesujące dla historyka, gdyż ukazują one jak w zwierciadle systemy i doktryny, które starają się zwalczać. Natomiast *Suma przeciw Poganom* na pewno nie była bezpośrednio przydatna apostołom XII wieku i żaden historyk nie zamierzałby jej dziś czytać. Jako dzieło teologiczne nie przejawiała troski o czas teraźniejszy, a dla nas nie przywołuje przeszłości. Tak jednak wówczas jak i obecnie zaprasza ona czytelnika do ponadczasowego, kontemplacyjnego spojrzenia na prawdę wiary i na fałsz przeciwstawnego jej błędu”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 75.

<sup>19</sup> *Tamże*.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 91.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 99.



Krótko mówiąc, jak pisze Gauthier w jednym zdaniu streszczając całą swą tezę: „Ponieważ *Suma* odpowiadała na potrzebę wieczną, jest ona zawsze aktualna”<sup>22</sup>.

Teza ta zyskała zdecydowane poparcie w mistrzowskiej pracy Michela Corbin o teologii Tomasza z Akwinu<sup>23</sup>. Widzi on *Sumę* jako etap wewnętrznego kształtowania się myśli teologicznej Tomasza. Między wykładem *Sentencji* a *Sumą teologiczną – Suma przeciw Poganom* stanowi „drugą, a nawet pełną rozprawę teologiczną” w ramach „uporządkowanego i nieodwracalnego” itinerarium<sup>24</sup>. Pod tym względem długi i szczegółowy wywód Corbina potwierdza od wewnątrz, w sferze potrzeb teologicznych, argumentację, na rzecz której Gauthier dostarczył obszerne dossier historyczne. Dla obu zamysł *Sumy przeciw Poganom* nie ma charakteru apostołskiego, lecz mądrościowy.

Tutaj jednak ponownie rodzi się pytanie. Skoro teza o misyjnym lub polemicznym zamysle jest tak mało uzasadniona, dlaczego znalazła tak znaczną publiczność! Czy, choć nieprawidłowa, nie rzuca ona światła na pewien znamieny aspekt *Sumy przeciw Poganom*?

Słusznie podkreślamy teoretyczny charakter mądrościowego zamysłu, który od prologu jest natchnieniem całej *Sumy przeciw Poganom*. Tym niemniej, obstając tak zdecydowanie przy bezstronnym jej charakterze – dziś powiedzielibyśmy niezaangażowanym – nie oddaje się wystarczająco sprawiedliwości polemicznemu wymiarowi dzieła, które uwypuklają tytuły: *Przeciw Poganom*, *Contra Infideles*. Sam Corbin pisze: „*Suma przeciw Poganom* jest jedynym wielkim dziełem teologicznym Tomasza, które tak mocno akcentuje błędy”<sup>25</sup>. Czy bez względu na złudzenia i przejawienia, nie ma ziarna słuszności w tezie podkreślającej aspekt misyjny lub polemiczny? Jeśli zaś zamysł *Sumy przeciw Poganom* nie jest wyłącznie mądrościowy, to jak odróżnić ją od *Sumy teologicznej*, którą wszyscy zgodnie uznają za uporządkowaną syntezę prawd wiary?

Albert Patfoort, gorliwy czytelnik i komentator *Sumy przeciw Poganom* odczuwał niepokój wobec zbyt kategorięznego rozstrzyg-

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 123. Jest oczywiste, że dotyczy to o. Chenu.

<sup>23</sup> Michel Corbin, *Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*. Paryż, 1974.

<sup>24</sup> Corbin, ss. 630-632.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 488.

nięcia<sup>26</sup>. Dostrzegł on, że dylemat przedstawiający dzieło polemiczne czy mądrościowe w kategoriach „albo, albo” nie pozwoliłby adekwatnie określić natury tej oryginalnej pracy. Na podstawie niezwykle uważnej analizy wewnętrznej różnorodnych rozmówców, jakich Tomasz wprowadził oraz proponowanych niuansów argumentacji, Patfoort znalazł drogę pośrednią, w której, jak się wydaje, znajduje się rozwiązanie najbardziej wyważone. Formuła, którą on proponuje za pomocą tytułu całego dzieła, wydaje się nam równie szczęśliwa co obiektywnie prawdziwa: „Szkola przedstawiania wiary niewiernym”.

„Przedstawianie wiary” – *Suma przeciw Poganom* jest równie wyważona, równie pewna, równie kontemplacyjna co *Suma teologiczna*; „niewiernym” – ujawnia ona „rzeczywistą i głęboką troskę o postawę niewiernych wobec tajemnic wiary”. W obydwu dziełach chodzi o *demonstrativa veritas*. Tym jednak, co *Sumie przeciw Poganom* nadaje szczególny cel i metodę, jest fakt, że mamy tutaj „przedstawienie niewiernym elementów wiary chrześcijańskiej zaświadczonej przez *demonstrativa veritas*, z uwzględnieniem sposobu, w jaki oni sami do nich podchodzą”<sup>27</sup>. Jest to dzieło mądrościowe, którego pewność czerpie światło z wnętrza wiary, lecz którego zamysłem jest zwrócenie się na zewnątrz i wyjście naprzeciw drugiemu; wyjście, by spotkać go na gruncie, na którym podziela się tę samą prawdę albo by ukazać mu przedmiot wiary w sposób dlań zrozumiały.

Jak podsumowuje Patfoort, *Suma przeciw Poganom* jest „dziełem pomyślanym dla nie-chrześcijan, niewiernych, lecz skierowanym do chrześcijan, którzy są powołani do nawiązania stosunków z niewiernymi, do wyjścia naprzeciw ich zarzutom, do przedstawiania im doktryny chrześcijańskiej w sposób pokazujący, że zarzuty te jej nie naruszają, lecz że w znacznej mierze współgra ona z ich własnymi przekonaniem”. Nie waha się on określić tego zamysłu jako „załączkowej próby ekumenizmu między chrześcijanami a poganami” lub jako „szerszego dialogu z niewiernymi”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Albert P a t f o o r t, *La Somme contre les Gentiles: École de présentation de la foi chrétienne aux infidèles* w: T h o m a s d ' A q u i n : *Les Clés d'une théologie*. Paryż 1983.

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> *Tamże*.

Poganie, których należy wziąć pod uwagę bądź spotkać są bardzo rozmaici. Tomasz nie używa tego samego narzędzia refleksji do każdego rodzaju prawdy. Dziewięć pierwszych rozdziałów księgi pierwszej, które Patfoort słusznie nazywa „rozprawą programową”, definiuje warunki tych rozmaitych sposobów podejścia. Widać tu troskę, z jaką Tomasz zależnie od rozmówcy stara się znaleźć wspólny grunt, na którym będzie mogło dokonać się spotkanie, wewnątrz lub na zewnątrz obszaru wytyczonego wspólnie uznawanymi autorytetami: Ewangelią z heretykami, którzy przyjmują Nowy Testament, Biblią w dialogu z Żydami, rozumem z muzułmanami i, szerzej, z poganami<sup>29</sup>.

Odwołanie się do rozumu, do autorytetu Pism, rozważanie prawd chrześcijańskich rozkłada się w *Sumie przeciw Poganom* właśnie według tego podstawowego rozróżnienia. Tomasz rozwija wszelkie możliwe argumenty dowodowe. Taka jest treść pierwszych trzech ksiąg, które mówią o Bogu, o stworzeniu, które od Niego pochodzi oraz o powrocie wszystkich rzeczy do Niego. Co do argumentów odwołujących się do autorytetu Pism, to przeciwstawiane im przez niewiernych argumenty zostaną odrzucone w imię rozumu. Tomasz będzie usiłował uczynić je możliwymi do przyjęcia przez argumenty „prawdopodobne”, wskazując mimo wszystko teksty uzasadniające je dla chrześcijan. Jednakże bez względu na różnice między tymi dwoma poziomami spotkania, w obu przypadkach liczy się zwrotny wstrząs owego kontaktu z „innymi” na gruncie przedstawiania prawdy; przedstawiania, które uwzględnia wszelkie ewentualne problemy, jakie można napotkać u poganina w zetknięciu z wiarą chrześcijańską.

Pod tym względem „księgi od I do II *Sumy przeciw Poganom* na wiele stuleci wcześniej stanowiły fazę pewnego dialogu, w którym przed badaniem rozbieżności podkreśla się najpierw wszystkie punkty wspólne”<sup>30</sup>. Co do księgi IV, której przedmiotem jest właściwa chrześcijańska doktryna ekonomii zbawienia, Patfoort pokazuje, że i ta księga pomyślana jest w duchu dialogu. Wyjaśniając tu tajemnice typowo chrześcijańskie, jak Wcielenie czy Eucharystia, „św. Tomasz oddaje się refleksji ogólnej, w której na pierwszym planie znajduje się troska o to co pomyśla niewierni. Stara się on

<sup>29</sup> Zob. *Contra Gen.*, I, 2 oraz Patfoort, s. 121.

<sup>30</sup> Patfoort, s. 127.

ukazać „głębką mądrość”, „wykluczyć wszelkie niemożliwości”, przedstawić *admirabiles rationes* tych tajemnic, aby doktryna Kościoła nie wydawała się poganom niemożliwa czy niestosowna. Krótko mówiąc, *Suma przeciw Poganom* nie jest przeznaczona wprost dla niewiernych, lecz dla wiernych, którzy będą mieli ich spotkać.

Podkreślając, jak przed nim Gauthier, fakt, że w serii (sporów) księgi IV pojawiają się wyłącznie dawne pojęcia czy nurty chrześcijańskie z przeszłości Patfoort dowodzi, że pozorny anachronizm czy ponadczasowość tych sporów potwierdza ich walor pedagogiczny w refleksji nad prawdą, która chce troszczyć się o tych, co patrzą na nią z zewnątrz. W rezultacie więc *Suma przeciw Poganom* nie tyle jest arsenałem argumentów dla aktualnych dysput, co jakby planem bitwy, prognozą taktyczną i środkami ostrożności, jakie należy przedsięwziąć. Dlatego można ją określić jako polemiczną czy misyjną pod warunkiem uściślenia, że chodzi przede wszystkim o umocnienie wierzącego w jego wierze i przygotowanie go na spotkanie. *Suma* proponuje pewien model dla „stylu” takiego spotkania.

Odtąd rozumiemy na czym polega uściślenie przez Patfoorta tez Gauthiera. Używając – jak czyni to sam Tomasz w całej *Sumie przeciw Poganom* – pojęć wziętych od Arystotelesa, można powiedzieć, że Patfoort wnosi specyficzne rozróżnienie do ogólnej definicji zaproponowanej przez Gauthiera. *Suma przeciw Poganom* jest niewątpliwie dziełem mądrościowym, którego podstawowy zamysł stanowi rozważanie prawdy, lecz jest napisana w atmosferze konfrontacji i spotkania, która nadaje mu swój całkiem szczególny charakter. Można więc powiedzieć, jak czyni to Patfoort, że „uwzględniając wszystko wraz z niezbędnymi niuansami” możliwe jest nazwanie jej misyjną w najwyższym i najbardziej absolutnym znaczeniu, jakie słowo to otrzymało w chrześcijaństwie. „W istocie, *Suma przeciw Poganom* zawiera pewną liczbę przesłanek, które zmuszają do wyjścia nie tylko poza ramy nauczania, ale również i samego chrześcijaństwa”<sup>31</sup>. Jest ona skierowana do tych wszystkich, którzy w duchu dobrej woli poszukują mądrości.

Wniosek do jakiego doszliśmy znajduje szczególne potwierdzenie w analizie *Summy przeciw Poganom* podjętej przez Guy

<sup>31</sup> Tamże, s. 111.

Allarda według całkiem innej metody<sup>32</sup>. Zbieżność rezultatów jest tym bardziej uderzająca. Allard podkreśla retoryczno-dialogowy charakter *Sumy przeciw Poganom*. Oryginalność jego podejścia polega na propozycji „lektury tego dzieła komplementarnej wobec innych i mieszczących się na poziomie analizy treści”. Tym co go interesuje jest nie tyle analiza treści co struktura i styl dzieła. W takim ujęciu formalnym przedmiotem zainteresowania jest nie tyle treść wypowiedzi, ile sposób wypowiedzania się o tych sprawach.

Dla dokonania takiej analizy autor odwołuje się do kanonów starożytnej retoryki. Podejście takie wydaje się mu uzasadnione, gdyż podobnie jak Paul Zumthor uważa on, że „wpływ retoryki na literaturę języka łacińskiego był ogromny”<sup>33</sup>, zaś udowodniony historycznie i literacko jest fakt, że Tomasz znał bardzo dobrze dzieła Cyserona<sup>34</sup>. Allard stosuje więc kategorie retoryczne Cyserona, by wykazać, że *Suma przeciw Poganom* zbudowana jest według wzorca rozprawy retorycznej, czyli w kontekście spotkania z rozmówcami.

Trzeba przyznać, że na poziomie formalnym argumentacja Allarda jest dość przekonująca. Nie lekceważy on możliwości komputera dla zmierzenia częstotliwości użycia słów. Z tej szczególnej pracy wydobądźmy tutaj tylko dwa elementy, których samo połączenie potwierdza nasz własny wniosek. Jest to z jednej strony zaakcentowanie faktu, że zamysł *Sumy przeciw Poganom* ma charakter mądrościowy, a mówiąc ściśle jest ona porównawczym badaniem koncepcji mądrościowych jako drogi do szczęścia. Z drugiej strony chodzi o podkreślenie charakteru retorycznego, czyli dialogowego argumentacji nieustannie uważnej na inne poglądy.

Co do punktu pierwszego, Allard słusznie podkreśla, że *Suma przeciw Poganom* poucza, przekonuje, odpiera argumenty dotyczące środków, jakie uznaje za pożyteczne dla uzyskania niebiańskiej szczęśliwości: badania mądrości (jako nauki budowania), Mądrości przedwiecznej, religii chrześcijańskiej i katolickiej<sup>35</sup>. Taki jest istotnie zamysł wyraźnie zapowiedziany w pierwszych dziewięciu roz-

<sup>32</sup> Guy-J. Allard, *Le Contra gentiles et le modèle rhétorique w: Laval théologique et philosophique*, 1974, s. 237-260.

<sup>33</sup> P. Zumthor, *Rhétorique et Poétique latines et romanes w: Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, t. 1, Heidelberg, 1972; Allard, s. 23.

<sup>34</sup> Allard, s. 239.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 241.

działach. Tym niemniej dla opracowania i uściślenia swej własnej koncepcji szczęścia i Mądrości, która do niego prowadzi, Tomasz bierze pod uwagę inne sposoby podejścia:

„W kwestii tak kontrowersyjnej jak ideał szczęścia nieuchronne było ujawnienie się pewnego pluralizmu. W rezultacie myśliciele (filozofowie grecko-rzymscy, żydowscy i arabscy) oraz kościoły (żydowski, muzułmański, heretycki, schizmatyczny) proponowały inne drogi do Szczęśliwości. *Suma przeciw Poganom* odzwierciedla całą tę ideologiczną różnorodność i związane z nią napięcia wewnętrzne. Nie lękając się stanąć wobec tych odmiennych opinii *Suma* nieustannie podkreśla możliwości, użyteczność i skuteczność środków, jakie doradza każdemu kto szuka prawdziwego Szczęścia: badania mądrości bądź przyłgnięcia do Mądrości przedwiecznej i wcielonej w wierze Kościoła katolickiego. Pod tym względem *Suma przeciw Poganom* spełnia zadania i reguły dyskursywne należące do retoryki”. Taki zamysł wymaga szczególnej metody, metody dialogu:

„Wobec zgromadzenia ludzi i chrześcijan argumentacja musi mieścić się na poziomie tego co wiarygodne, wyrażalne. Lepiej więc rozumiemy, że najczęściej wysuwa się argumenty stosowności, powszechnego obyczaju (*multitudinis usus*), głębokich uczuć ludzkiego serca”<sup>37</sup>.

Z naszej strony okazaliśmy więcej niż Allard zaufania do logiki dialektycznej i przekonującego charakteru argumentacji Tomasza w *Sumie przeciw Poganom*. Nie jest to jednak istotne w tej rozprawie. Z pracy Allarda należy zapamiętać, że na swój sposób potwierdza on, za pomocą oryginalnej metody, wniosek do jakiego doprowadził nas Patfoort. Jeden i drugi pomagają nam zniuansować interpretację daną przez Gauthiera. Rozstrzygnięcie dylematu – mądrość czy misja – jest zasadniczo identyczne. *Suma przeciw Poganom* jest w istocie dziełem mądrości teologicznej, nie zaś propozycją podręcznika czy wykazem argumentów dla nawracania niewiernych. Jeśli jest polemiczna to na poziomie konfrontacji transcendentnej między prawdą a błędem. Jeśli jest „misyjna” to jakby na drugim planie. Tomasz

<sup>36</sup> Tamże, s. 242.

<sup>37</sup> Tamże, ss. 240-241. Zob. H. Graetz, *Die Schicksale des Talmuds im Verlaufe der Geschichte*, *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 34 (1885); S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*. New York 1966, s. 339-340; I. L o e r, *La Controverse de 1240 sur le Talmud*, *Révues des Etudes juives*, 1 (1880), s. 247-261 oraz 2 (1881), 248-270.

zamierza oczywiście proponować każdemu rozmówcy, kimkolwiek by nie był, to co przez rozum i wiarę wydaje się mu najlepszą drogą do Szczęśliwości. Jednakże chodzi zarazem o przygotowanie teologa czy kaznodziei na spotkanie z innymi koncepcjami człowieka i szczęścia, głoszonymi przez inne rodzaje mądrości.

W tym zakresie *Suma przeciw Poganom* proponuje pewną pedagogię dialogu i minimalną wspólną podstawę, na której będzie można zapoczątkować konfrontację i dyskusję. W oparciu o podstawową zgodę co do potrzeby mądrości, Tomasz zwraca się ku innym systemom filozoficznym i teologicznym, aby zaznaczyć szczególny charakter i doskonałość swej własnej wizji ludzkiej i chrześcijańskiej. Czyni to on niewątpliwie przez odparcie błędu, lecz zarazem z troską o wydobywanie w innych poglądach elementów identycznych z jego własną syntezą albo tych, które zdają się mu potencjalnie otwarte na prawdę jego wiary.

Ten długi wywód wyjaśniający intencję, charakter i styl *Sumy przeciw Poganom* był konieczny dla zrozumienia sposobu, w jaki Tomasz traktuje Żydów i judaizm. Wnioski, do których doszliśmy, dotyczące niewiernych, a zwłaszcza muzułmanów, znajdują tu szczególne zastosowanie i weryfikację. Tomasz mówi rzecz jasną o Żydach i wspomina filozofów żydowskich, lecz nie więcej niż innych. Jego zamysłem nie jest nawracanie ich, ani danie argumentów temu służących.

### Żydzi w „Sumie przeciw Poganom”

Jak i w jakim kontekście pojawiają się Żydzi w *Sumie przeciw Poganom*? Przede wszystkim pewne jest, że Tomasz znał życie gmin żydowskich pośród społeczności chrześcijańskiej. Co więcej, niektóre aluzje księgi drugiej wskazują, że nie była mu obca sprawa potępienia Talmudu. Pasjonowała ona umysły Paryża na kilka lat przed jego przybyciem, Tomasz musiał być szczególnie nią zainteresowany, gdyż jego bracia zakonnicy odegrali w sprawie tej ważną rolę.

Fakty są znane<sup>38</sup>. Mikołaj Dunin, nawrócony Żyd, który niewątpliwie stał się franciszkaninem<sup>39</sup>, w roku 1238 oskarżył

<sup>38</sup> Jeremy Cohen, *The Friars and the Jesus: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca, Londyn 1982, s. 60-76.

<sup>39</sup> Zob. H. Denifle et A. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*. t. 1, Paryż 1899, s. 211, n. 12.

Talmud przed papieżem Grzegorzem IX i podsumował jego błędy w 35 artykułach. Sprawę wziął w swe ręce Uniwersytet paryski i po licznych dyskusjach między doktorami a rabinami Talmud został ostatecznie potępiony przez legata papieskiego Eudesa de Chateauroux 15 maja 1248 r. Akta tego procesu zostały zgromadzone (lata 1248-1255) w zbiorze zatytułowanym *Excerpta talmudica*.

Jest dość prawdopodobne, że Tomasz miał ten zbiór w ręku. Z jednej strony, według licznych rękopisów jakie do nas dotarły, wydaje się, że *Excerpta* były rozpowszechnione dość szeroko. Skądinąd można mniemać, że Tomasz zbiorem tym szczególnie się interesował, skoro autorem jego był dominikanin, Thibaut de Sézanne, podprzeor klasztoru św. Jakuba w Paryżu, ochrzczony Żyd. Rzeczywiście, w dwóch rozdziałach, gdzie Tomasz odnosi się do Talmudu domyślamy się, że czyni on aluzję do fragmentów cytowanych przez Mikołaja Dunina i opublikowanych w *Excerpta*.

Tym niemniej, choć powołanie jest dokładne, trzeba przyznać, że jest ono krótkie i odosobnione. Tomasz nie cytuje Talmudu dłużej ani częściej, gdy mówi o Żydach niż Koranu, gdy wspomina o doktrynach islamu. Jak już stwierdziliśmy na bardziej ogólnym poziomie refleksji, pisząc *Sumę przeciw Poganom* Tomasz wcale nie myślał o nawracaniu Żydów. „Jego aluzje do Talmudu pozostają wyjątkiem. Poza nimi bardzo rzadko wspomina błędy Żydów, a nawet gdy to czyni nic nie wskazuje, by miał na myśli Żydów swojej epoki; jego odniesienia są najczęściej bardzo ogólne i mogą dotyczyć Żydów każdego czasu”<sup>39</sup>. Raz jeszcze potwierdzmy ponadczasowy charakter tych odniesień podkreślając, że zdarza się Tomaszowi wyraźnie wskazać Żydów starożytnych, faryzeuszy lub saduceuszy<sup>40</sup>.

Skądinąd, gdy chodzi o Żydów (i muzułmanów) jest jeszcze inny fakt, który przez porównanie pomaga scharakteryzować zamysł i treść *Sumy przeciw Poganom*. Jeśli istnieje dzieło z XIII wieku, którego tytuł był i pozostaje związany z polemiką z Żydami, to jest nim z pewnością praca *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos* wydane przez dominikanina Raymonda Martina w 1278 roku, wkrótce po śmierci Tomasza. Można powiedzieć rzecz jasna, że autor powołuje się w nim obficie na *Sumę przeciw Poganom* dla zbudowania lub podparcia swej argumentacji teologicznej. W istocie taki sposób użycia potwierdza „niezaangażowany” charakter dzieła

<sup>40</sup> *Contra Gentiles*, III, 85 oraz II, 31.



Tomasza, „gdyż Raymond Martin napisał *Pugio Fidei* właśnie dlatego, że zdawał sobie sprawę, iż *Suma przeciw Poganom* nie była dziełem praktycznym, którego potrzebował”<sup>41</sup>. Zamyśl i rozmówca, jak i sama atmosfera sporu, są w obu przypadkach odmienne.

A jednak prawdą jest, że w *Sumie przeciw Poganom* Tomasz wymienia filozofów żydowskich, jeśli nie współczesnych, to przynajmniej niezbyt odległych w czasie: rabbięgo Izaaka z X wieku, Ibn Gebirola (XI w.), a zwłaszcza Majmonidesa, czyli rabbięgo Mojżesza zmarłego na początku XIII wieku. Sposób w jaki ich cytuje, tak dla odrzucenia jak i dla podparcia się ich doktryną, potwierdza fakt, że spotkanie to dokonuje się na poziomie poszukiwania mądrości. Tak więc Izaak cytowany jest jeden raz, lecz w charakterze autorytetu<sup>42</sup>. Cytując i odrzucając Ibn Gebirola, którego zresztą bierze za filozofa muzułmańskiego, Tomasz czyni to na poziomie dyskusji filozoficznej<sup>43</sup>.

Majmonides natomiast jest rozmówcą szczególnie uprzywilejowanym i niekiedy obecnym w dyskusji nawet, jeśli imię jego jest przytoczone<sup>44</sup>. Tomasz widzi w nim świadka żydowskiej mądrości filozoficznej. W najważniejszych kwestiach doktryny Boga spór z Majmonidesem stanowi szczególny przykład dialogu między miłośnikami mądrości, pasjonatami prawdy. Właśnie dlatego, że chodzi o deklarację prawdy, a w konsekwencji o odparcie błędu, dialog ten wpisuje się w atmosferę sporu. Tomasz szanuje żydowskiego rozmówcę, lecz z poczuciem, że nie doszedł on jeszcze do pełni prawdy chce pokazać miejsca, w których ujawnia się jego błąd bądź ograniczenie. Tym niemniej dyskusja odbywa się na tym samym poziomie badawczym.

Warto tu przypomnieć – w odniesieniu do spotkania z filozofami żydowskimi – sformułowania, jakie napotkaliśmy próbując uchwycić zamyśl *Sumy przeciw Poganom*: „próba ekumenizmu w załączku między chrześcijanami i niewiernymi”, „faza dialogu,

<sup>41</sup> Gauthier, s. 99, n. 268.

<sup>42</sup> „Cui consonat verbum Ysaac dicentis quod ratio oritur in verbo intelligentiae”: pierwsza redakcja rozdziału 57, księgi 1, t. XIII, s. 23<sup>o</sup> b 46.

<sup>43</sup> Zob. *Contra Gentiles*, III, 69.

<sup>44</sup> Zob. *Tamże*, II, 92, odrzucenie jego doktryny aniołów; III, 97, gdzie cytowany jest jako źródło informacji o teologii muzułmańskiej. Czasem jest obecny bez wyraźnego odesłania: I, 12 i 20; II, 24; III, 65 i 69. Na temat spotkania doktryny Majmonides i św. Tomasza zob. np. E. Gilson, *Maimonide et la Philosophie de l'Exode*, *Medieval Studies*, 13 (1951), s. 223-225.

w której przed badaniem różnic podkreśla się wpraw z radością punkty wspólne”, zastosowanie „reguł dyskursywnych określonych przez gatunek krasomówczy”. Taki jest styl i klimat w jakim należy widzieć fragmenty, w których owi „niewierni” czyli Żydzi pojawiają się w *Summie przeciw Poganom*. Są oni wprawdzie postrzegani w ich odmienności, lecz jako rozmówcy, których trzeba będzie czasem odrzucić, czasem zaś wysłuchać mając na względzie poszanowanie prawdy, która jest prawdą zbawienia.

### Charakter „Sumy teologicznej”

*Suma teologiczna* jest niewątpliwie dziełem, które unieśmiertelniło Tomasza z Akwinu i uważane jest za symbol jego geniuszu. „Geniusz systematyzacji” jak określa go tytuł książki poświęcony wykładowi doktryny Tomasza<sup>45</sup>. Jeśli, jak sam Tomasz lubi powtarzać, *sapientis est ordinare*, to przez swą siłę syntezy i strukturę wewnętrzną *Suma teologiczna* jest par excellence dziełem mądrościowym, a mówiąc ściślej naukową prezentacją mądrości chrześcijańskiej.

W jaki sposób Żydzi i judaizm pojawiają się w tej syntezie? Odpowiedź na to pytanie wymaga podejścia odwrotnego niż w przypadku *Sumy przeciw Poganom*. Tam problem polegał na wykazaniu, że pomimo pozorów i otaczającej je legendy dzieło to, które wydaje się polemiczne i w długotrwałej tradycji traktowane było jako misyjne, miało w istocie cel mądrościowy. W przypadku *Sumy teologicznej* chcemy pokazać, że ten pomnik racjonalności, katedra mądrości chrześcijańskiej, podejmuje w swej konstrukcji historię, której przebieg opisuje Biblia, zwłaszcza zaś miejsce narodu żydowskiego z tej historii.

Zobaczmy, że jednym ze znamion geniuszu i oryginalności Tomasza jest fakt, że w syntezie kontemplacyjnej udało się połączyć historię zbawienia z *ordo disciplinae* (logicznym porządkiem wyjaśniania tematów teologii chrześcijańskiej). W historii doktryn chrześcijańskich *Suma teologiczna* jest z pewnością najpełniejszą, zgodną z porządkiem rozumu próbą oddania zamysłu, którego tajemnicę Bóg objawił w Biblii.

M. D. Chenu wspaniale wyłożył ów nurt przemiany chrześcijańskiego myślenia, w który wpisuje się dzieło Mistrza, a zwłaszcza

<sup>45</sup> J. Weibert, *Saint Thomas d'Aquin: Le Génie de l'ordre*. Paryż 1934.

*Suma teologiczna*<sup>46</sup>. Na przełomie XII i XIII wieku dokonuje się odrodzenie, które można scharakteryzować jako stopniowe wprowadzanie rozumu do wiary:

„W teologii to co wiara proponuje rozumowi ludzkiemu przedstawia się w warunkach niezbyt sprzyjających systemom konceptualnym, a całkowicie opornych na adekwatną systematyzację: Słowo Boże, tekst objawienia a zarazem słowo duchowe, uzyskuje jedność wyłącznie w myśli Boga samego. W teologii system jest znakiem słabości ludzkiego rozumu, podobnie jak w wierze jest znakiem jego siły.

Tworzenie rozmaitych sum w XIII wieku jest ilustracją wielkiego problemu polegającego na przeobrażaniu historii świętej w usystematyzowaną naukę<sup>47</sup>.

Była to, mówiąc prawdę, rewolucja z jej otwarciem, wszelkimi nowościami i ryzykiem. Mistrz interpretacji Pisma, *magister in Sacra Pagina*, staje się mistrzem świętej teologii. Jedną z wzorcowych zasług Tomasza polega właśnie na tym, że ów drugi tytuł nigdy nie zatarł pierwszego oraz, że podjął on całość wymagań związanych z jednym i drugim. *Sacra Pagina* pozostaje wciąż obecna w samym sercu najcislejszych, a nawet najbardziej abstrakcyjnych elementów jego trudu teologicznego. W dziele Tomasza systematyczny wykład mądrości chrześcijańskiej nigdy nie jest oderwany od Słowa będącego jej żywym źródłem.

Wszelako u Tomasza twierdzenie to sprawdza się na dwóch poziomach. Z jednej strony mówi ono, że racjonalność stosowana jest na użytek duchowego rozumienia Pisma. Taki był bez wątpienia cel każdego autentycznego teologa w XIII wieku. Jak wykazał Chenu, na przełomie Średniowiecza, gdy rozważanie Słowa przedostaje się z klasztoru do szkoły katedralnej (*école urbaine*), a potem na Uniwersytet, ze scriptorium czyli sali kapituły do sali wykładowej, *sacra doctrina* staje się nową formą *lectio divina*<sup>48</sup>.

Już z tego względu *Suma teologiczna* jest najdoskonalszym przykładem kontemplacji, która znajduje radość w wyrażaniu się wedle porządku rozumu. Tego jednak nie dość. W przypadku Tomasza odniesienie do Pisma wiąże się również z żywą świadomością realizmu historii, którą Słowo opowiada lub w której rozbrzmiewa. Teologia nie abstrahuje od realiów historii świętej. Ten

<sup>46</sup> M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, zwłaszcza ss. 255-276.*

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 256.

<sup>48</sup> *Zob. Tamże*, ss. 220-221 oraz 213-216.

sukces rozumu w wyjaśnianiu wiary najlepiej można wyrazić używając ówczesnych słów łacińskich w ich niezwyklej gęstości: celem wiedzy teologicznej, wyłożonej w *Sumie teologicznej* jest uchwycenie duchowego znaczenia tajemnic objawionych w *Sacra Pagina* oraz realiów historii scholastycznej zgodnie z racjonalnością *ordo disciplinae*.

W perspektywie takiego zamysłu należy rozumieć wypowiedzi Tomasza w *Sumie teologicznej* o Żydach i judaizmie. Pod tym względem, jak i pod wieloma innymi, synteza Tomasza jest głęboko oryginalna. Aby docenić tę nowość i głębię istotne jest zbadanie jej składników. W tym celu wystarczy przyjrzeć się kolejno terminom, których użyliśmy przed chwilą: *Sacra Pagina*, historia scholastica, *ordo disciplinae*. Określają one rozmaite nurty postępu, w jaki wpisuje się Tomasz, a które udało się mu połączyć w swej syntezie. Chenu pokazał opatrnościową zbieżność tych nurtów w złotym wieku chrześcijaństwa. *Suma teologiczna* znajduje się w samym punkcie ich spotkania.

### Sacra Pagina

Przeciwnie niż wynikałoby z wielowiekowego zwyczaju Szkoły, Tomasz nigdy nie wykladał *Sumy teologicznej*. Tak więc dzieło, które dla pokoleń duchownych i studentów teologii było podstawowym tekstem ich życia, nie stanowiło owocu wykładów. Jest to zbiór tekstów będący wprowadzeniem dla początkujących.

Fakt ten jest znamieny i w sposób paradoksalny pomoże nam zrozumieć miejsce Pisma w dziele Tomasza w ogóle, a w *Sumie teologicznej* w szczególności. Jak u wszystkich mistrzów teologii owego czasu, głównym zadaniem Tomasza było komentowanie Biblii, Starego i Nowego Testamentu. Mógł on zastosować do swej własnej pracy zasadę wyrażoną przez Hugona od św. Wiktora: „Katedrą profesora teologii jest Pismo święte”<sup>49</sup>.

Młody uczeń Alberta Wielkiego przybywszy na wykłady do Paryża w 1252 roku, rozpoczął swą karierę teologa jako *cursor* bądź *biblicus ordinarius*, czytając całość świętego tekstu. Tej propedeutyki biblijnej wielu dzisiejszych intelektualistów może pozazdrościć swym

<sup>49</sup> Hughes de Saint Victor, *Miscellanea*, I, 75 (Migne, *Patrologia Latina*, 177, s. 510).

średniowiecznym przodkom! I w ciągu całego uniwersyteckiego życia komentarz do Pisma stanowił dla wszystkich mistrzów podstawową, stałą i regularną część teologicznego nauczania. Rytm i poziom tego nauczania w oparciu o tekst były oczywiście różne zależnie od miejsca i okoliczności, w Paryżu, Neapolu czy Rzymie: tutaj codziennie, tam dwa razy tygodniowo. Mamy trudności z poznaniem różnorodności programów. Pewne jest i najważniejsze, że lektura i komentarz do Pisma stanowiły podstawę wszelkiego nauczania.

Tak więc dzieło Tomasza napisane w związku z *Sacra Pagina* rozciąga się na całość jego kariery. Daleko nam do posiadania wszystkich tekstów. To jednak co do nas dotarło – teksty przez niego napisane (*expositiones*) lub opracowania innych osób (*lecturae*) – pokazuje jak uważnie traktował on księgi proponowane do powszechnego nauczania: Księgę Rodzaju, Proroków (Izajasza i Jeremiasza), Psalm, Pieśń nad Pieśniami, Księgę Hioba ze Starego Testamentu, a z Nowego Ewangelie Mateusza i Jana, Listy Pawła. Czytając te komentarze, *expositiones* czy *lecturae*, widzimy natychmiast, że Tomasz świadomy jest, iż właśnie w tym zadaniu najlepiej wykonuje swą funkcję teologa. Zbadamy na czym polega tutaj jego tradycyjność i nowatorstwo.

Trzeba podkreślić, że w zadaniu tym Tomasz przejął korzyści wynikające z już rozpoczętej odnowy: z jednej strony program pedagogiczny opracowany wcześniej w ramach zakonu dominikańskiego, do którego należał, z drugiej zaś pewien kapitał badawczy, zgromadzony przez braci z jego słynnego paryskiego klasztoru św. Jakuba. Wydaje się bowiem, że w ciągu dwudziestu lat poprzedzających przybycie młodego Tomasza do Paryża, w klasztorze św. Jakuba prowadzona była z rozeznaniem i zapałem praca zespołowa w dziedzinie studiów biblijnych z inicjatywy Hugona de Saint Cher, najpierw regensa kolegium (1230-1235), potem prowincjała, a wkrótce kardynała (1244)<sup>50</sup>.

Przedsięwzięcie to odpowiadało na pilną potrzebę, tyle doktrynalną co duszpasterską, odczuwaną wspólnie przez braci kaznodziei owego czasu jak i gdzie indziej przez ludzi Uniwersytetu. Praca ta była niezwykle ważna dla popierania (ożywiania) nowego spojrzenia na Biblię i tworzenia dlań narzędzi. Chodziło wprawdzie o sporządzenie tekstu świętych ksiąg, który mógłby służyć za

<sup>50</sup> Chen u, *Introduction*, s. 206.

podstawę pracy rzeczywiście naukowej. Były to *Correctoria*. Następnie trzeba było opracować konkordancje słowne dla interpretacji i organicznego wykorzystania tekstów, z ich kontekstem i miejscami paralelnymi. Były to *Concordantiae Sancti Jacobi*, które jako jeden z pierwszych wykorzystał Albert Wielki podczas swojej profesury w Paryżu. Przybывая do św. Jakuba Tomasz mógł więc czerpać z nowych możliwości: nie tylko z zasobu tekstów i instrumentów pracy, lecz również i zwłaszcza z duchowego klimatu otwartego i intensywnego życia intelektualnego, jakie prowadziła wspólnota badawcza żyjąca tym samym (wspólnym) celem.

Myśl teologiczna Tomasza rozwijała się zatem w stałej uwadze na *Sacra Pagina*. W rozmaitych swych zadaniach i rolach wykorzystuje on i ukazuje zasadnicze odniesienie do Słowa Bożego. Ciągłe badanie Pisma jest prawdziwą glebą, w której całe jego dzieło teologiczne, nawet najbardziej usystematyzowane i rozwinięte, znajduje zarazem soki i ciało (treść).

Dwa fakty spośród wielu potwierdzają trwałość owego odniesienia do Biblii jako wstępnego warunku refleksji teologicznej. Pierwszy ma charakter historyczny i w kontekście *Sumy teologicznej* jest szczególnie uderzający. W niedawnym, artykule o zamyśle i kontekście *Sumy teologicznej*<sup>51</sup> L. E. Boyle wykazał, że niektóre ze swych najznakomitszych komentarzy biblijnych Postilla do Jeremiasza, do Lamentacji, a zwłaszcza *Expositio in Job*, Tomasz napisał w okresie, gdy pracował w Orvieto jako teolog dworu papieskiego. Co więcej, był to czas rozkwitu jego refleksji nad reformami niezbędnymi w nurcie teologicznym zakonu św. Dominika. Było to w przeddzień objęcia przez Tomasza w rzymskim klasztorze św. Sabiny funkcji odpowiedzialnego za wzorcowy eksperyment pedagogiczny.

Przypomnijmy, że również w tym okresie na prośbę papieża Urbana IV Tomasz rozpoczął pracę nad *Catena aurea*, zbiorem tekstów patrystycznych zręcznie ułożonych w spójny komentarz. Styl dzieła pomyślanego jako źródło tematyczne do dialogu z Grekami, ujawnia interpretację *Sacra Pagina* oraz myśli teologicznej w pracy nad *sacra doctrina*<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Leonard E. Boyle, *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas*. Toronto 1982, s. 1-30.

<sup>52</sup> Zob. Chen u, *Introduction*, s. 212.

Istnieje też inny fakt, jeszcze bardziej przekonujący dla nas, gdyż zawarty w samej treści *Sumy teologicznej*. Dzieło to zawiera pewną teologię biblijną, zbudowaną wprost na odwołaniu się do tekstu Pisma i mającą bezpośrednie rozwinięcie w komentarzu. W każdej części *Sumy teologicznej* występują całe fragmenty tekstu biblijnego, historii świętej opracowanej w ramach tego samego nurtu systematycznej refleksji.

Nie mówiąc o kwestiach poświęconych tekstom synoptyków na temat Błogosławiństw, tekstom apostoła Pawła o owocach ducha czy o wykazie charyzmatów, zapamiętajmy zwłaszcza trzy wielkie bloki tematyczne, które są po prostu komentarzami *Sacra Pagina*: Księga Rodzaju i dzieło sześciu dni w traktacie o stworzeniu (Ia, q.67-74), teksty prawnicze w traktacie o dawnym prawie (Ia-Iae, q.98-106) – życie i tajemnice Chrystusa w przedłużeniu traktatu o Wcieleniu (IIIa, q.27-59). Tomasz nie napisał odrębnego komentarza do Księgi Rodzaju, Kapłańskiej i Powtórnego Prawa. Tym niemniej istnieją one, nawet jeśli nie figurują na liście jego dzieł egzegetycznych. Znajdziemy je w *Sumie teologicznej*.

*Suma teologiczna* w swej konstrukcji i pedagogii zawiera teologię biblijną, która w praktyce była pomijana przez większość komentatorów i wydawców podręczników teoretycznych. To prawda, że wiele jej elementów jest przestarzałych. Rozwój egzegezy historycznej i metod badawczych wprowadził pewien rozdział i autonomię badań niegdyś jednorodnych. Zasada jednak pozostaje ta sama i nie można zapomnieć o miejscu i znaczeniu obecności Biblii w konstrukcji *Sumy teologicznej* nie burząc zarazem równowagi całej syntezy. Jedną z korzyści tego odniesienia do Pisma jest włączenie wydarzeń i realiów historii zbawienia w nurt wiedzy teologicznej. Odniesienie do tekstu świętego oznacza w istocie odniesienie do historii świętej.

### Historia scholastica

Tytuł tego paragrafu przejmujemy ze słynnego dzieła Piotra Komestora<sup>53</sup> nie dlatego, że Tomasz jakoś szczególnie obficie z niego korzystał czy komentował. Wydaje się nawet, że wołał on nauczać

<sup>53</sup> O miejscu i znaczeniu dzieła Piotra Komestora zob. najlepsze wprowadzenie jakim jest rozdział 5 książki Beryl Smalley, *The Study of the Bible on the Middle Ages*, Oxford 1982.

wprost z tekstu biblijnego niż odwoływać się do pośrednika, nawet dzieła tak prestiżowego i rozpowszechnionego w Średniowieczu. Przyczyną takiego wyboru jest fakt, że określenie *historia scholastica* doskonale wyraża znaczenie, jakie w szkołach przywiązywano do historycznego wymiaru Biblii począwszy od II połowy XII wieku.

Celem Piotra Komestora było ukazanie Pisma jako historii, a nie jako pretekstu do nieuporządkowanych myśli czy konstrukcji spekulatywnych. Wobec obfitości i rosnącego rozproszenia komentarzy otaczających – i obciążających – tekst święty, zamierzał on odnaleźć teorie. „Pozostawiając bardziej kompetentnym głębokie morze tajemnic” (*pelagus mysteriorum peritioribus reliquens*) obserwować on będzie „wąski strumyk historii” (*rivulum historicum*), który prowadzi od kosmografii Mojżesza do Wniebowstąpienia Chrystusa<sup>54</sup>.

Nie chodzi tu oczywiście o historię w naszym znaczeniu jako „metody historycznej”, „historycznej świadomości”. Jak zauważa z poczuciem humoru Chenu „Święty Hieronim nie eliminuje św. Augustyna, nawet u ucznia André de Saint Victor”<sup>55</sup>. Znaczenie dzieła Piotra Komestora polega jednak na tym, że ukazuje on Biblię według historycznego spojrzenia na los ludzkości. Wpływ jego spowoduje swego rodzaju podział pedagogiczny w zakresie studiów teologii, zapisany w oficjalnych programach nauczania. Wobec *Sentencji* Lombarda, których corpus ostatecznie wprowadza systematyczną organizację i jest dialektycznym rozwinięciem objawienia, *Historia* Piotra Komestora świadczy o świadomej, ponownej ocenie historii świętej. Dzieło to cytowane jest jako tekst podstawowy obok Biblii i *Sentencji*. Piotr Komestor stanie się *Magister Historiarum* podobnie jak Piotr Lombard *Magister Sententiarum*.

Można było zastanawiać się czy zastosowanie takiego ujęcia historii, narzucone przez regulamin niektórych uniwersytetów i program zakonu św. Dominika<sup>56</sup> nie było oznaką dekadencji w stosunku do lektury tekstu biblijnego. Należałoby odpowiedzieć „tak”, jeśli powodzenie dzieła *Historia* miałoby oznaczać, że zajęło ono miejsce *expositiones* Pisma. Widzieliśmy, że Tomasz świadomy był takiego niebezpieczeństwa. Trzeba jednak odpowiedzieć „nie”, jeśli zaintere-

<sup>54</sup> Piotr Komestor, *Historia Scholastica*, Wstęp.

<sup>55</sup> Chenu, Introduction, s. 204.

<sup>56</sup> *Tamże*, s. 205. Boyle podkreśla, że św. Tomasz zdawał się preferować bezpośredni komentarz tekstu Biblii.



sowanie *Historią* Komestora płynęło stąd, że wprowadzała ona do lepszego zrozumienia historii zbawienia.

W tamtej epoce najlepszy przykład syntezy teologicznej opracowanej wedle takiego ujęcia historycznego znajduje się w dziele Hugona de Saint Victor. Jego *Didascalicon* kładzie nacisk na znaczenie historii w porównaniu z innymi dziedzinami używanymi przez teologa: logiki, dialektyki i gramatyki. Historia oznacza ekonomię, rozdział rzeczywistości religijnych, które nie są zorganizowane według reguł rozumowych, lecz w czasie, w *processus saeculi*, wedle następstwa wydarzeń przedstawionych w *series narrationis*. *Didascalicon* Hugona de Saint Victor wprowadza „uświadomienie sobie objawienia chrześcijańskiego jako serii wydarzeń, a zatem w postrzeganie wartości ludzkich i chrześcijańskich w historii”<sup>57</sup>.

Całe dzieło Hugona charakteryzuje taki właśnie rodzaj podejścia, zaczynając od jego pism duchowych, a ujawniając się w pełni w jego mistrzowskim dziele *De sacramentis*. Dzieli się ono na księgi i rozdziały według kryterium historycznego: „księga pierwsza ma postać narracji od początku świata zaczynając, na Wcieleniu Słowa kończąc; księga druga postępuje od Wcielenia Słowa aż po koniec wszystkich rzeczy”<sup>58</sup>. Jak pisze Chenu: „Ekonomia zbawienia całkowicie ześrodkowana na Wcieleniu, stanowi główny wątek dzieła: rozwija się ono wewnątrz historii świętej”<sup>59</sup>.

### Ordo disciplinae

Celność syntezy Hugona jest tym bardziej uderzająca, że w tej samej epoce pojawiają się inne próby, które charakteryzują się wspólną tendencją do eliminowania czasu. Na przykład: platonizm Wilhelma de Conche i szkoły z Chartres wyjaśnienia porządku form w naturze; dialektyczne przedsięwzięcie Abelarda i jego pedagogiczny wykład doktryny świętej wedle trzech kategorii: fides, caritas, sacramentum; oraz nominalistyczna teoria ponadczasowej prawdziwości stwierżeń Pisma u Bernarda z Chartres. Wszystkie te

<sup>57</sup> Chenu, *La Théologie*, s. 65-66.

<sup>58</sup> *De Sacramentis, Prologue* (Migne, Patrologia Latina 176, s. 173): „Primus liber a principio mundi usque ad incarnationem Verbi narrationis seriem deducit; secundus liber ab incarnationem Verbi usque ad finem et consummationem omnium ordine procedit”.

<sup>59</sup> Chenu, *Introduction*, s. 259.

opracowania teologiczne porzucają porządek historyczny próbując sprowadzić wszystkie fakty historii zbawienia do kategorii racjonalnych.

W swej wielkiej pracy o teologii XII wieku Chenu wyczerpująco wykazał, że w każdym z tych przedsięwzięć chodziło o odrodzenie myśli chrześcijańskiej<sup>60</sup>. Były to oznaki zdrowia chrześcijańskiego humanizmu odkrywającego, bądź odkrywającego na nowo, narzędzia pojmowania, by zdać sprawę ze swej wiary, logiki, gramatyki, historii i symbolizmu. Podkreślał on jednak zarazem, że między tymi różnymi formami autentycznego odrodzenia istniało rozproszenie i pęknięcie. Wynikały stąd sprzeczności nie tylko między metodami, lecz i między typami mentalności: idealizmem naturalistycznym i rozumem dialektycznym z jednej strony, z drugiej zaś konkretnym sensem historii, w której wolność boska i ludzka działają poza determinizmem natury.

Czy było możliwe przezwycięzenie tak głębokiej sprzeczności i włączenie rzeczywistości historii świętej w racjonalne ramy *ordo disciplinae*? Jedną z wielkich zasług Tomasza jest to, że w *Sumie teologicznej* udało mu się połączyć wymagania wywodzące się z dwóch tendencji, o sprzeczności między którymi właśnie mówiliśmy. Jest to dzieło mądrościowe, w którym znajdują swe miejsce interwencje Boga w historii zbawienia, z ich nieprzewidywalnym, darmowym i, krótko mówiąc, przypadłościowym charakterem.

Należy przyznać, że zamysł ten nie jest widoczny na pierwszy rzut oka. Sam gatunek literacki nie wydaje się go suponować. Gdy teologowie XIII wieku zaczynają opracowywać sumy, czynią to jako fachowcy od nauczania szkolnego mając potrójny cel: zwięźle wyłożyć całość doktryny, uporządkować tematy, by zapobiec rozdrobnieniu komentarzy i objaśnień, oraz uporządkować trudności w sposób dostosowany do uczniów.

Tomasz wymienia te intencje w prologu do *Sumy teologicznej*. Już według tego kryterium *Suma* jest najznakomitszą realizacją w swym gatunku. Wpisuje się ona w nurt rozwoju, który od końca XIII wieku, choćby u Abelarda czy Piotra Lombarda, obejmuje wykład treści wiary w oparciu o zasady konstrukcyjne zapożyczone od racjonalnych struktur umysłu. Nowość polega na tym, że to zadanie konceptualizacji i systematyzacji włącza w swą

<sup>60</sup> Ten z e, *La Théologie*, ss. 11-15, 19-20, 233-240, 343-350.

konstrukcję „historię działania opatrności Bożej w czasie” (*historia dispensationis temporalis divinae providentiae*)<sup>61</sup>, która u Hugona od św. Wiktora stanowiła zasadę wykładu. Tomasz był jedynym, któremu przedsięwzięcie to się powiodło.

Sukces ten jest tym bardziej godny uwagi, że Tomasz stanął wobec znacznie większej trudności niż jego poprzednicy w XIII wieku. Od czasu bowiem Abelarda i Lombarda pojęcie nauki uległo znacznemu pogłębieniu dzięki wejściu myśli fizycznej i metafizycznej Arystotelesa do szkół zachodu. Odtąd problem staje się ostrzejszy: czy doktryna święta jest nauką w sensie wiedzy organicznej i dowodowej, która stara się wytlumaczyć porządek naturalny? Czy badanie ekonomii zbawienia, doktrynalna interpretacja opisu biblijnego, który ją stanowi, mogą przybrać postać i strukturę nauki bez zniekształcania historii świętej? W jaki sposób ułożyć elementy objawienia według porządku spekulatywnego, który byłby autentycznie zrozumiały, nie wyjmując ich zarazem z ekonomii pierwotnej? Taka jest stawka o jaką grał św. Tomasz, czego rezultat proponuje nam *Suma teologiczna*.

W pierwszej kwestii, przedstawiającej metodologię tej szczególnej nauki, Tomasz wyjaśnia, że *Suma teologiczna* jest wstępem do teologii pojmowanej jako dzieło mądrościowe<sup>62</sup>. Przedmiotem takiej wiedzy jest Bóg w samej swej rzeczywistości, a inne rzeczy, tak dzieła Boże ad extra, stworzenie, odnowienie, jak i wysiłki człowieka poszukującego Boga, traktuje się w niej *sub ratione Dei*.

Skądinąd warto tu przytoczyć historyczne potwierdzenie intencji Tomasza w chwili, gdy podejmował się napisania *Sumy teologicznej*. Wydaje się, że kładł on zdecydowany nacisk na ów ściśle kontemplacyjny i teologalny wymiar nauki teologicznej, co było reakcją na pewne tendencje duszpasterskie i praktyczne braci, a nawet tak szacownych autorytetów jak Humbert de Romans czy Raymond de Penyafort, którzy ograniczali pole studiów teologicznych do formowania przyszłych spowiedników. Boyle pokazał, że intencją św. Tomasza było właśnie zrównoważenie programu studiów dominikańskich, przywracając mu ów brakujący wymiar mądrościowy<sup>63</sup>. W tym właśnie duchu pisze on pierwszą część *Sumy*

<sup>61</sup> Augustyn, *De Vera Religione*, rozdział 7.

<sup>62</sup> *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 1, a.6.

<sup>63</sup> Boyle, *dz. cyt.*, s. 7, 11.

*teologicznej*, aby zerwać z nieproporcjonalnym, jeśli nie wyłącznym naciskiem na moralność praktyczną i wypełnić pustkę doktrynalną panującą w programie studiów dominikańskich, zakorzeniając teologię moralną w autentycznej nauce Bożej.

Skoro właśnie w tym okresie Tomaszowi powierzono w rzymskim klasztorze św. Sabiny zadanie stworzenia studium o bardzo szczególnym i wzorcowym charakterze, to można wnioskować, że odczuł pilną i konkretną potrzebę skoncentrowania studiów teologicznych na Bogu, stworzeniu i Trójcy Świętej. W jego oczach moralna część teologii jest naprawdę teologiczna tylko wówczas, jeśli opracowana jest *sub ratione Dei*.

To jednak, co jest prawdą w odniesieniu do moralności, tym bardziej dotyczy historii świętej i ekonomii zbawienia. Przedmiotem teologii nie jest w istocie ani przede wszystkim ciąg Bożych inicjatyw, przez które człowiek otrzymuje w Chrystusie wiarę i łaskę. Samo Wcielenie ma najwyższą przyczynę w hojności Bożej dobroci<sup>64</sup>. Owa nadprzyrodzona i historyczna interwencja otrzymuje swą najwyższą zrozumiałość w Bożej mądrości.

Jest to schemat filozoficzny zapożyczony z tradycji neoplatońskiej, która służy za tło i narzędzie mądrościowego spojrzenia na historię zbawienia: wyjście i powrót, *exitus* i *reditus*. Geniusz Tomasza ukazuje się tutaj w całej swej oryginalności. W jedyny sposób łączy on ideę ontologiczną z kosmiczną, która od Plotyna poprzez Dionizego przeszła do tradycji chrześcijańskiej wraz z wyimagami naukowego ideału Arystotelesa.

Jeszcze bardziej godne uwagi i bezpośrednio dla nas interesujące jest to, że Tomaszowi udało się włączyć wykład historii świętej w system, który w swym pierwotnym zamyśle wyłączał wszelką historię. Metafizyczna koncepcja wszechświata – Jedyny jako źródło i cel wszystkiego – przesładowała chrześcijańskie próby wyjaśniające stworzenie i powołanie człowieka w spotkaniu z Bogiem. Aby nadać jej prawo bytu na ziemi chrześcijańskiej, trzeba było oczywiście uwolnić wizję plotyńską od jej emanatyzmu (przeciwieństwo stworzenia), oczyścić z kosmicznego determinizmu i idealistycznej dialektyki.

Już w IX wieku Szkot Eriugena w genialny sposób zastosował teorię wyjścia i powrotu do tajemnicy stworzenia i historii zbawienia.

<sup>64</sup> *Sum. theol.*, IIIa, q. 1.

Mimo że próba ta była wielka, to jej wyraz pozostał niezręczny. Dlatego oceniono ją jako niebezpieczną z powodu licznych nieścisłości<sup>65</sup>. Tomasz podejmuje zamysł z dzieła *De divisione naturae* w oparciu o ściślejszą metafizykę, bardziej przenikliwą teologię dotyczącą grzechu, natury i łaski oraz epistemologię bardziej uwzględniającą różnice światła między wiarą a rozumem. *Suma teologiczna* zbudowana jest na owym fundamentalnym ruchu wyłaniania się (emanacji) i przekształcania, lecz Tomasz w sposób organiczny włącza doń inicjatywę Bożej wolności. Historia zbawienia toczy się od stworzenia do szczęśliwości, między wolnym działaniem Boga jako przyczyny działającej sprawczej, a uszczęśliwiającym spotkaniem z Bogiem jako celem ostatecznym.

Każda część *Sumy teologicznej*, rozpatrywana na krzywej tego szerokiego ruchu, objaśniona jest, *sub ratione Dei*, światłem spojrzenia mądrościowego. Przyjrząwszy się uważnie Bogu w intencji wyrażenia Jego transcendencji, Tomasz zastanawia się w *prima pars* nad jednością (wyjątkowością) aktu stwórczego oraz nad porządkiem właściwości przyrodzonych jakie Bóg składa w bycie (osobie). Jak już widzieliśmy, ten metafizyczny wykład stworzenia i hierarchii poziomów bytu jest tak ściśle związany z *Sacra Pagina*, że włącza komentarz do dzieła sześciu dni<sup>66</sup>. Takie przedstawienie porządku wszechświata według jego pochodzenia i miejsca jakie w nim zajmuje człowiek zgodnie ze swą naturą, wprowadza ruch powrotu ku celowi, w którym człowiek znajduje pełne szczęście. Tomasz bada metodycznie strukturę i warunki aktów, poprzez które człowiek wypełnia swoje powołanie i stopniowo wznosi się ku szczęśliwości. Cały system uczuć i cnót, którego elementy Tomasz znajduje w *Etyce Nikomachejskiej* są więc ukazane w perspektywie powrotu do Boga.

Przy pierwszym czytaniu mogłoby się wydawać, że ten wykład pochodzenia i powrotu należy do rozważań ściśle filozoficznych niż do właściwej refleksji chrześcijańskiej. W istocie powrót do Boga przez Chrystusa, czyli objawiona ekonomia historii zbawienia stanowi temat *tertia pars*. Wcielenie, z całym organizmem sakramentalnym przekazującym jego skuteczność, jest zaproponowanym przez Boga w historii sposobem osiągnięcia dojścia do szczęśliwości zbawienia.

<sup>65</sup> Zob. M. Cappuyns, *Jean Scot Eriugène*. Louvain 1933, s. 302; P. Vignaux, *La Pensée au Moyen Age*. Paris 1938, s. 18.

<sup>66</sup> *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 67-74.

Czy to oznacza, że trzeba czekać aż do *tertia pars*, aby odkryć inicjatywę Boga w ekonomii odkupienia przez Chrystusa? Wiadomo, że jest to jeden z najczęstszych zarzutów, jakie niektórzy teologowie czy autorzy duchowi wysuwają przeciwko planowi *Sumy teologicznej*. Mogłoby się istotnie wydawać, że teologia jest całkowicie zbudowana dopiero pod koniec *secunda pars*. A jednak uważna lektura *Sumy teologicznej* zgodnie z całościową dynamiką jej konstrukcji, gdzie w każdej części zawiera się dynamika właściwa dla całości, pozwala odkryć w części drugiej obecność ekonomii zbawienia i odniesienie do niej w konkretnej historii. Jest to niezwykle ważne, gdy mowa jest o miejscu narodu żydowskiego i Tory w planie Bożym.

Dokonawszy na początku *prima secundae* analizy struktury i warunków ludzkiego działania, Tomasz nagle rozważa kwestię upadku, jakim jest grzech. Czyni to z realizmem, jaki czerpie z doświadczenia ludzkiego oraz z Objawienia. Jest to dla niego okazja do zajęcia się grzechem pierwotnym<sup>67</sup>, co stanowi pierwsze odniesienie do Biblii i historii. Następnie, zbadawszy przyczyny upadku, rozważa on sposoby, za pomocą których Bóg przyszedł człowiekowi z pomocą, przekraczającą jego środki naturalne. Pomoc i środek zaradczy na katastrofalną sytuację człowieka-grzesznika znajdują się w darmowym darze przychodzącym z góry. I wtedy Tomasz, w porządku podanym przez historię biblijną, analizuje kolejność Bożych inicjatyw: prawo dawne, prawo nowe, łaskę<sup>68</sup>.

W traktacie o łasce nie ma oczywiście jeszcze mowy o łasce typowo chrześcijańskiej. Aby poznać jej źródło w tajemnicy Zbawienia trzeba czekać aż do *tertia pars*; zaś jej okoliczności i warunki przedstawione są w traktacie o sakramentach. Tym niemniej należy przyznać, że tajemnica zbawienia jest już obecna w traktatach o prawie i łasce, a to z powodu dynamiki, w którą się one wpisują: dynamiki daru Bożego, który zbawia. Struktura tego daru analizowana jest w odniesieniu do historii biblijnej, gdzie ujawnia się on w konkretnym działaniu. Historia zbawienia przekształca od wewnątrz etykę zaczerpniętą od Arystotelesa.

<sup>67</sup> *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 81-83. W Ia, q. 94-102 Tomasz opisał pierwotny stan w jakim człowiek wychodzi z rąk Boga.

<sup>68</sup> *Ordo disciplinae* adekwatnie wyraża rozwój historyczny daru Bożego, jaki ukazuje się w Objawieniu; pomaga on też w rozumieniu rosnącego uzewnętrznienia owej „zewnątrznej” pomocy.

Traktaty o starym i nowym prawie stają się zrozumiałe w spojrzeniu mądrości otwartym na historię, gdzie *ordo disciplinae* podejmuje historię świętą. W ramach szerokiego ruchu od i do Boga, ruchu obejmującego całe stworzenie, a zwłaszcza ludzkość, której Bóg jest celem, wybór narodu żydowskiego, i dar uczyniony mu z prawa ukazują się w świetle wiary *sub ratione Dei*. W takim świetle Tomasz bada szczególne powołanie narodu żydowskiego w jego rzeczywistości historycznej i proroczym znaczeniu.

Jeśli więc pragnie się poznać pogląd Tomasza na Żydów i judaizm, ponad i pomimo reakcji, jakie dzielił z ludźmi swej epoki, należy bliżej zbadać, co mówi on na ten temat w kilku kwestiach *prima secundae*. Idąc za *Sacra Pagina*, przypominając historię zbawienia, zastanawia się Tomasz nad rzeczywistością żydowską, realiami narodu żydowskiego zgodnie z *ordo disciplinae* właściwym spojrzeniu mądrościowemu.

Skoro podejście mądrościowe wprowadza spojrzenie na historię w oparciu o lekturę Pisma i w ramach pewnej syntezy teologicznej, to wyczerpujące studium myśli św. Tomasza wymaga rozważania jej na trzech różnych poziomach. Łatwo zresztą odkryć ich współzależność i harmonię. Przede wszystkim, należy zbadać rolę i znaczenie, jakie Tomasz nadaje staremu prawu w związku z nowym prawem w ekonomii planu Bożego. Ponieważ doktryna taka zasada się na lekturze Biblii, następnie rozważać się będzie teorię znaczeń Pisma sformułowaną i zastosowaną przez Tomasza. Wreszcie, analizować należy sposób, w jaki ujął on i scalił stosunek między dawnym i nowym porządkiem w swojej teologii sakramentów.

Inni autorzy<sup>69</sup> słusznie zauważyli już znaczenie wykładu Tomasza we fragmencie, który cytowaliśmy. Tutaj nie ma potrzeby dłuższego rozważania tej sprawy, gdyż celem naszym jest jedynie określenie szerokiego kontekstu, w jakim mieszczą się uwagi Tomasza o Żydach i judaizmie.

MARCEL DUBOIS OP

przełożył JAN GROSFELD

---

<sup>69</sup> Zob. Hans Liebeschütz, *Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas*, *Journal of Jewish Studies*, 8 (1962), ss. 57-82, Willehead Paul Eckert, *Thomas von Aquino – Seine Stellung zu Juden und zum Judentum*, *Freiburger Rundbrief*, 20/73-76 (1968), ss. 30-38.