

Wiesław Dąbrowski

Myśl chrystologiczna w "Super Boetium de Trinitate" św. Tomasza z Akwinu

Studia Theologica Varsaviensia 39/2, 63-86

2001

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WIESŁAW DĄBROWSKI

MYŚL CHRYSOLOGICZNA W *SUPER BOETIUM DE TRINITATE* ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Treść: Wprowadzenie; I. Źródła; II. Metoda; III. Elementy chrystologii; Zakończenie; Sommario

WPROWADZENIE

Św. Tomasz z Akwinu był świadomy tego, że dla chrześcijanina, a już szczególnie dla teologa, Jezus Chrystus jest Mistrzem, Panem i Zbawicielem, że jest światłem jego umysłu, płomieniem jego serca i busolą jego woli. Dlatego pragnął poznawać Chrystusa coraz więcej, aby kochać Go coraz bardziej. Stąd też w swojej działalności naukowej wiele miejsca poświęcał studium chrystologicznemu¹.

O. Jacek Salij OP we wstępie do swoich *Esejów tomistycznych* napisał: *Święty Tomasz z Akwinu to jeden z dwóch – wraz ze świętym Augustynem – bezdyskusyjnie najwybitniejszych teologów Kościoła katolickiego. Ale tak się złożyło, że w naszych czasach zajmują się nim przede wszystkim filozofowie. (...) Nie zmienia to jednak faktu, że Tomasz był przede wszystkim teologiem, a jego wielkość jako teologa wciąż jeszcze czeka na odkrycie. (...) teologią św. Tomasza warto zająć się wreszcie poważniej, tak jak ona na to zasługuje*². Zachęcony tymi słowami, pragnę przedstawić niniejsze opracowanie, które ma na

¹ O chrystologii św. Tomasza z Akwinu zob. np. F. Ruello, *La christologie de Thomas d'Aquin*, Paris 1987; I. Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Milano 1994; B. Mondin, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Roma 1997; B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, hasło: *Cristo*, ss. 156-170, i hasło: *Cristologia*, ss. 170-171. Zob. też W. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motyw Wcielenia*, w: STV, 32(1994) nr 2, ss. 237-264; *tenże*, *Chrystus Pedagog wg św. Tomasza z Akwinu*, w: STV, 35(1997) nr 1, ss. 91-126.

² J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań, W drodze, 1995, s. 5.

celu nie tyle wypełnienie choćby w jakimś minimalnym stopniu tej dotkliwej „polskiej luki”, ile przybliżenie czytelnikowi polskiemu wczesnej myśli chrystologicznej Akwinaty, zawartej w jego młodzieńczym dziele *Super Boetium De Trinitate*³.

Komentarz do *O Trójcy* Boecjusza powstał w czasie pierwszego nauczania Akwinaty na Uniwersytecie w Paryżu (1252-59)⁴. Prawdą jest, że jest to „arcydzieło epistemologii ponadnaturalnej”⁵ i że jest „dziełem podstawowym do poznania tomistycznej metodologii odnoszącej się do metafizyki i teologii”⁶, ale opinia, że „ono nie mówi niczego o Trójcy”⁷, jest przesadzona, gdyż Akwinata poświęca tu problematyce trynitarnej dwa artykuły (na ogólną ilość 24) oraz część *Prologu* i część *Wykładu rozdziału pierwszego*⁸. A najwięcej miejsca zajmuje tam właśnie chrystologia, bo chociaż dla Doktora Anielskiego przedmiotem własnym teologii jest studium

³ *Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus L, *Super Boetium de Trinitate. Exposito libri Boetii de Ebdomadibus*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma, Commissio Leonina, Paris, Du Cerf, 1992. Wszystkie cytaty tego dzieła św. Tomasza według tego wydania. Recenzję naukową tego wydania krytycznego zobacz w: *Rassegna di Letteratura Tomistica* (Nuova serie del Bulletin Thomiste, vol. XL), vol. XXVIII (letteratura dell'anno 1992), Napoli 1995, ss. 22-27.

⁴ Zob. np. wprowadzenie do wydania krytycznego *Super Boetium De Trinitate*, (wyd. leon. t.50) Paris, Du Cerf, 1992 s. 6; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia 1994, ss. 94-95; I. Taurisano, *La vita e l'epoca di San TOMMASO d' AQUINO*, Bologna 1991, s. 95; M.D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1985, s. 25; J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1994, ss. 140-143; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, s. 88; R. Spiazzi, *San Tommaso d'Aquino. Biografia documentata di un uomo buono, intelligente, veramente grande*, Bologna 1995, s. 97; M. Sgarbossa, *Tommaso d'Aquino. L'epoca, la vita, il pensiero*, Roma 1996, ss. 65-66. B. Mondin w swojej książce *La cristologia di san Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., s. 13, przenosi datę powstania tego dzieła, nie podając źródła, na koniec życia św. Tomasza, co jest w jawnej sprzeczności z dotychczasowym stanem studiów nad tym dziełem Akwinaty.

⁵ M.D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, dz. cyt., s. 25; zob. też. O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., s. 95; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., ss. 87-88; J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., ss. 140-144; C. Fabro, *Tommaso d'Aquino*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t.12, Città del Vaticano 1954, kol. 252-297, tu kol.263.

⁶ B. Mondin, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino. Per una lettura attuale della filosofia tomista*, Milano 1985, s. 183.

⁷ B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, Bologna 1984, s. 230.

⁸ Na temat problematyki trynitarnej w *Super Boetium De Trinitate* zob.: D.C. Hall, *The Trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas Expositio of the De Trinitate of Boethius* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 33), Leiden, Brill, 1992.

o Bogu⁹ i w porządku logicznym daje pierwszeństwo Trójcy, to jednak w porządku aksjologicznym Chrystus wychodzi na plan pierwszy¹⁰.

I. ŹRÓDŁA

W swoich wielkich dziełach teologicznych, takich jak *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*, *Summa contra Gentiles*, *Summa Theologiae*, św. Tomasz opiera swoją myśl chrystologiczną na trzech głównych źródłach: Pismo Święte, Tradycja (Ojcowie Kościoła, Sobory, Pisarze kościelni) oraz Filozofia. Natomiast w *Super Boetium De Trinitate*, w którym brak filozofii w rozważaniu tajemnicy Chrystusa spowodowany jest zapewne szczupłością dziełka i jego tematyką, doktryna chrystologiczna opiera się tylko na dwóch wielkich źródłach: Piśmie Świętym i Tradycji.

1. PISMO ŚWIĘTE

Źródłem oraz autorytetem głównym i pierwszorzędnym teologii, a więc i chrystologii, dla Akwinaty jest, oczywiście, Pismo Święte, ponieważ *nauka Boża nigdzie indziej nie jest bardziej kompetentnie przekazana, jak w Piśmie Świętym*¹¹.

Pobrzmiwa tu, sformułowana gdzie indziej i o wiele później, Tomaszowa zasada: *jedynie kanoniczne Pismo Święte jest regułą wiary*¹². Natomiast w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza Akwinata, za św. Augustynem¹³, wyznaje zasadę: *Pismo Święte jest źródłem religii katolickiej*¹⁴.

⁹ Zob. *Super Boetium De Trinitate* (dalej jako *S.B.T.*), q.5, a.4; q.6, a.1

¹⁰ Zob. *S.B.T.*, Prolog.

¹¹ *S.B.T.*, q.6, a.2, ob 1: *Scientia enim divina namquam competentius traditur quam in sacra Scriptura.* (Wszystkie tłumaczenia są własne – W.D.).

¹² *In Evang. S. Ioannis*, c.21, lect.6: *sola canonica Scriptura est regula fidei.*

Ten komentarz powstał podczas drugiego nauczania św. Tomasz w Paryżu w latach 1269-72: zob. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., ss. 123.250-251; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., ss. 85-87; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., ss. 224-228.

¹³ Św. Augustyn, *De vera religione*, c.7, n.13 (PL 34, 128).

¹⁴ *S.B.T.*, q.3, a.4, vv. 5-6: *Sacra Scriptura est caput catholicae religionis.*

Użyty tu łaciński wyraz *caput* (w tekście krytycznym *S.B.T.*: *capud*), ma wiele znaczeń: głowa, szczyt, wierzchołek, źródło, życie, rzecz najważniejsza, rzecz główna, istotna, główna część, główne miejsce, główna osnowa, punkt wyjścia (zob. np. *Słownik łacińsko-polski*, według słownika H. Mangego i H. Kopii, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979, s. 77). Zdanie to może więc być przetłumaczone na wiele sposobów. Podane przeze mnie tłumaczenie wydaje mi się najwłaściwsze w tym kontekście.

Wyłania się tu dosyć jasno nie tylko Tomaszowa postawa pełna respektu w obliczu tajemnicy Boga i jego uległość wobec autorytetu Pisma Świętego, interpretowanego autentycznie przez Magisterium Kościoła, ale i jego rozumienie teologicznego prymatu Pisma Świętego¹⁵.

Nie jest prawdą, że teologia średniowieczna nie знаła Pisma Świętego. Biblia w Średniowieczu była – wbrew temu, co się powszechnie, lecz niesłusznie uważa – podstawowym źródłem teologii, była księgą-bazą ówczesnego Wydziału Teologii Uniwersytetu w Paryżu i innych szkół teologicznych. I Doktor Anielski w swoim nauczaniu opierał się zawsze na tekstach biblijnych¹⁶. Argumentowanie bowiem przez atorytety jest szczególnie właściwe teologii, a ta swoje zasady opiera na danych pochodzących z Objawienia¹⁷.

Dla św. Tomasza *teologia, czyli wiedza Boża, jest dwójaka: jedna, w której są rozważane rzeczywistości Boże nie jako przedmiot wiedzy, ale jako zasady przedmiotu, i to jest teologia, którą uprawiają filozofowie, którą też innym mianem nazywa się metafizyką*¹⁸. I taką teologię nazywa on *teologią filozoficzną (theologia philosophica)*¹⁹. Ta *teologia*, opracowana przez rozum ludzki jedynie dzięki jego własnym naturalnym siłom, jest częścią filozofii i jest nazywana przez niektórych *teologią naturalną (theologia naturalis)* lub, od XVIII wieku, *teodyceą*²⁰.

Ale jest też i *teologia, która rozważa samą Bożą rzeczywistość ze względu na nią samą, jako przedmiot wiedzy, i to jest teologia, która jest przekazana w Piśmie Świętym*²¹. Taką teologię Doktor Anielski nazywa *teologią Pisma Świętego (theologia sacrae Scripturae)*²² i według niego, jest ona prawdziwą teologią, ponieważ jest sposobem

¹⁵ Zob. F. Ocáriz, *Sul primato teologico della sacra Scrittura secondo san Tommaso d'Aquino*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t.6: *Storia del Tomismo (fonti e riflessi)* (Studi Tomistici 45), Città del Vaticano 1992, ss. 7-12.

¹⁶ Zob. np. J. Verger, *L'esegesi dell'università*, w: AA.VV., *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989, ss. 118-130; M.D. Chenu, *San Tommaso e la teologia*, Torino 1989, s.26; J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., ss. 50-136; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., ss. 73n; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., ss. 73-78; J. Duaját, w: AA.VV., *Aktualność św. Tomasza*, Warszawa 1975, s.12.

¹⁷ Zob. S.B.T., q.2, a.2, ad 4 i ad 5; q.3, a.1, ad 4; por. S.Th., I, q.1, a.8, ad 2.

¹⁸ S.B.T., q.5, a.4, resp.

¹⁹ S.B.T., q.5, a.4, resp.

²⁰ Zob. np.: M.G. Pola, *La «teologia natural» en Santo Tomas ante la doble perspectiva de la razon y de la fe*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t.5: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinate* (Studi Tomistici 44), Città del Vaticano 1991, ss. 38-49.

²¹ S.B.T., q.5, a.4, resp.

²² S.B.T., q.5, a.4, resp.

poznania Bożych rzeczywistości *nie na podstawie skutków, ale według tego, co one same o sobie samych uwidaczniają; i ten sposób przedstawia Apostoł w 1 Kor 2,11: „Tęgo, co Boże, nikt nie zna, tylko Duch Boży. My zaś nie przyjęliśmy ducha tego świata, lecz Ducha, który jest od Boga, abyśmy poznawali”, i tamże²³: „Nam zaś objawił/to/Bóg przez Swojego Ducha”²⁴.*

W swojej pracy teologicznej Doktor Anielski opierał się na tzw. *Biblia Parisiensis*, to znaczy na bardzo dobrym, jak na ówczesne warunki, wydaniu *Vulgaty*, opracowanym przez teologów-bibliistów Uniwersytetu Paryskiego na początku XIII wieku. Wydanie to miało porządek ksiąg świętych taki, jak we współczesnych wydaniach Pisma Świętego, i podział na rozdziały, wprowadzony przez Stefana Langtona w 1214 roku, taki, jak mają nasze wydania Biblii²⁵.

2. TRADYCJA

To, co w *Summie Teologii* św. Tomasz nazwie *pewnym porządkiem docierania nauki Chrystusa do wszystkich*²⁶, a Drugi Sobór Watykański *przekazywaniem Objawienia Bożego*²⁷, teologia nazywa *tradycją (traditio)* – właśnie od łacińskiego słowa *tradere*, które oznacza nie tylko *wydać, zdradzić*, ale przede wszystkim: *oddać, powierzyć, za-wierzyć, powierzyć komuś coś, pozostawić w spuściznie, przekazać, opowiedzieć, wykladać, uczyć*²⁸.

Objawienie, ze swej natury, nie może być wiedzą-nauką, którą człowiek mógłby nabyć sam z siebie. Ono jest nauczaniem-*doctrina*, czyli przekazywaniem wiedzy, gdyż jest powodowanym z zewnątrz przeżyciem od niewiedzy do poznania Bożego *misterium: przez objawienie wnosimy się ku poznaniu czegoś, co inaczej nie byłoby nam znane*²⁹. Je-

²³ 1 Kor 2,10.

²⁴ S.B.T., q.5, a.4, resp.

²⁵ Zob. C. Pera, *Le fonti del pensiero di s. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, Torino, Marietti, 1979, s.21; B. Mondin, *Dizionario enciclopedico...*, dz. cyt., hasło: *Bibbia*, ss. 95-96.

²⁶ S.Th., III, q.42, a.3, resp.

²⁷ Zob. Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nn.7.8.

²⁸ Zob. *Słownik łacińsko-polski*, dz. cyt., s.506; zob. też np.: Y.J.M. Congar, *La tradizione e le tradizioni*, Ed. Paoline, Roma 1965, ss. 28n.

²⁹ S.B.T., q.6, a.3, resp.; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nn.50n. Na temat koncepcji objawienia w *Super Boetium De Trinitate* zob. W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w «Super Boetium De Trinitate» św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, 1999, ss. 60-62.111-118.

śli Bóg przekazywałby bezpośrednio i osobiście swoją naukę każdemu człowiekowi, to mielibyśmy do czynienia tylko z objawieniem, a nie z tradycją. Ale Boży plan polega na tym, aby Jego *doctrina salutaris* dotarła do wszystkich ludzi, poczynając od niektórych świadków, czyli Apostołów, dla których jest ona objawieniem bezpośrednim, oni zaś przekazali to innym³⁰, ci jeszcze innym i tak przez wieki, aż do dnia dzisiejszego, aż do skończenia świata³¹.

Musimy tu jednak jasno powiedzieć, że pojęcie *tradycji*, tak jak my je dzisiaj rozumiemy, obce jest św. Tomaszowi. Czy to w *Super Boetium De Trinitate*, czy też w innych jego dziełach nie znajdujemy ani oddzielnego traktatu poświęconego tradycji, ani też jasno sformułowanej koncepcji tradycji, jako autonomicznego źródła Objawienia, zintegrowanego z Pismem Św. i jemu podporządkowanego. Akwinata używa terminu *traditio* bardzo rzadko, stosując go bądź do Pisma Świętego³², bądź do Apostołów³³, i to raczej w znaczeniu *przekaz* niż *tradycja*. Według św. Tomasza teologia czerpie zasady i argumenty *wyłącznie z Pisma św.*, natomiast dowody wzięte z Ojców Kościoła mają wartość pośrednią i prawdopodobną³⁴. Można z tego ostrożnie wnioskować, że dla Doktora Anielskiego *tradycja* zbiega się z *objawieniem*, a co za tym idzie, jest ona głównym źródłem teologii i jej autorytet ma wartość absolutną i nieomylną³⁵.

a. Ojcowie Kościoła

Źródłem o wielkim znaczeniu są teksty Ojców Kościoła. Źródło to Akwinata uważa za nieodzowne w pracy teologicznej. I chociaż dopiero

³⁰ S.B.T., q.2, a.3, ad 1: *Aby jednak tego wszystkiego, co dotyczy wiary, nie zawdzięczać mocy lub mądrości ludzkiej, przeto zechciał Bóg, aby pierwotne przepowiadanie Apostołów odbywało się w słabości i prostocie*; por. *De rationibus fidei*, c.7.

³¹ Zob. Y.J.M. Congar, *La tradizione...*, dz. cyt., ss.19n; zob. też. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nn.74-79.

³² Zob. S.Th., II-II, q.140, a.2: *ex traditione sacrae Scripturae*; C.G., IV, c.34: *secundum traditiones Scripturae*.

³³ Zob. S.Th., III, q.83, a.4, ad 2: *ex traditione apostolorum*.

³⁴ Zob. S.Th., I, q.1, a.8, resp. i ad 2.

³⁵ Zob. C. Izquierdo, *Traditio en Santo Tomás*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t.6: *Storia del Tomismo (fonti e riflessi)* (Studi Tomistici 45), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, ss.23-30; F. Ocariz, *Sul primato della Sacra Scrittura secondo san Tommaso d'Aquino*, w: *jak wyżej*, ss.7-12; B. Mondin, *Dizionario enciclopedico...*, dz. cyt., hasło: *Tradizione*, ss.609-610.

po powrocie do Włoch w 1259 miał możliwość szerokiego zaznajomienia się z wieloma kolekcjami tekstów patrystycznych i soborowych, które niedawno dotarły na Zachód, to jednak także w czasie swojego pierwszego nauczania w Paryżu używał często, jako narzędzie pracy teologicznej, tych nielicznych tekstów, które miał wówczas do dyspozycji.

Najczęściej cytowanym przez św. Tomasza Ojcem Kościoła jest św. Augustyn, którego prawie wszystkie dzieła Doktor Anielski znał, cenił i stosował do obrony doktryny katolickiej. Innym Ojcem Kościoła, którego Akwinata bardzo dobrze znał i cenil jest św. Jan Damascyński. I chociaż jego dzieło *De fide orthodoxa*, którego trzecia księga jest wzorcowym traktatem chrystologicznym, w *Super Boetium De Trinitate* cytowane jest wielokrotnie, to jednak w partiach chrystologicznych nie pojawia się wcale. Podobnie i Dionizy Areopagita ze swoim *De divinis nominibus*, autor ceniony i ulubiony przez św. Tomasza. Cytowani są natomiast św. Ambroży, św. Hilary, św. Hieronim, a z Ojców Wschodnich – św. Bazyli Wielki i Orygenes.

b. Pisarze kościelni

Dla św. Tomasza, podobnie jak i dla innych Scholastyków, jednym z najważniejszych źródeł są Pisarze kościelni, a wśród nich Piotr Lombard, którego *Sentencje* były w XIII wieku podstawowym podręcznikiem dogmatyki, a *Glozy* służyły do wyjaśniania tekstów biblijnych³⁶. Ale oprócz *Magistra* Akwinata zna i cytuje innych mistrzów: Boecjusza, Piotra Abelarda, Ryszarda od św. Wiktora, Wilhelma Altissiodora i, oczywiście, swojego kolegę, profesora Uniwersytetu w Paryżu, św. Bonawenturę i jego *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*.

II. METODA

Św. Tomasz z Akwinu jest pierwszym z myślicieli średniowiecznych, który miał jasne idee odnośnie metody teologicznej³⁷. W *Super Bo-*

³⁶ Zob. np. M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, t.2, Firenze 1980, ss. 435-484; L. Sileo, *La lectura delle Sententiae di Pietro Lombardo*, w: G. D'Onofrio (red.), *Storia della teologia nel Medioevo*, t.2, Casale Monferrato 1996, ss. 559-565.

³⁷ Na temat metody teologii w *Super Boetium De Trinitate* zob. np. W. Dąbrowski, *Teologia jako nauka w Super Boetium De Trinitate św. Tomasza z Akwinu*, w: STV, 36 (1998), nr 1, ss. 67-71; W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w «Super Boetium De Trinitate»...*, dz. cyt., ss. 140-147.

etium De Trinitate Doktor Anielski mówi, że istnieją dwie podstawowe metody poszukiwania naukowego, którymi posługują się nauki spekulatywne, a taką jest teologia: rozstrzygnięcie (*resolutio*) i zestawienie (*compositio*)³⁸. *Resolutio* polega na przechodzeniu od skutków do przyczyn, od następstw do zasad, od szczegółu do ogółu. Jest to metoda „od dołu”. *Compositio* natomiast postępuje odwrotnie: wychodzi od przyczyn powszechnych, od zasad pierwszych i dochodzi do przyczyn cząstkowych, szczegółowych, do skutków, do konsekwencji. I ta metoda jest metodą „od góry”³⁹. Te dwie metody są naukowymi postępowaniami jednej i tej samej metody teologii, którą jest *demonstratio*⁴⁰.

Metoda rezolucyjna-indukcyjna jest metodą właściwą nauk doświadczalnych i filozofii, gdyż jest właściwym i adekwatnym źródłem, a raczej sposobem «wyluskiwania» świadomej siebie myśli. Natomiast metoda kompozycyjna-dedukcyjna jest metodą właściwą teologii: wychodzi się od zasad znanych *per se* – ponieważ tylko wtedy można rozpocząć dociekanie naukowe, gdy wychodzi się od jakiegoś światła początkowego – i dochodzi się do konkluzji⁴¹. Analogia *articuli fidei* – *principia* pozwala św. Tomaszowi ukonstytuować teologię jako naukę, w której przechodzi się od boskiego sposobu poznania (*modus divinus*), od samej myśli Bożej, od której pochodzi wiara, do naukowej pracy teologicznej, która ją urzeczywistnia, dzięki subalternatywnemu charakterowi teologii jako nauki⁴².

Principia, od których teolog wychodzi w swojej pracy, są wielkimi tajemnicami Objawienia. Są to tajemnice wiary, prawdy wiary, *articuli fidei*. Nie są one jednakże pojmowane przez Doktora Aniela-

³⁸ Zob. J.J. Sanguineti, *Il triplice senso della resolutio in san Tommaso*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t.2: *Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica* (Studi Tomistici 41), Città del Vaticano 1991, ss.126-132.

³⁹ Zob. S.B.T., q.6, a.1, resp.III. Por. B. Mondin, *Dizionario enciclopedico...*, dz. cyt., hasło: *Teologia*, s.605; B. Mondin, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., s.71.

⁴⁰ S.B.T., q.6, a.1, resp.III.

⁴¹ S.B.T., q.2, a.2, resp.: *Ponieważ metoda nauki polega na tym, że wychodząc od niektórych znanych zasad, dochodzi się koniecznie do innych rzeczywistości, co dotyczy również rzeczywistości Bożych, to wynika z tego, że o Bożych rzeczywistościach może być nauka. (...) I tak jak Bóg przez to, że poznaje siebie, poznaje inne rzeczywistości na swój sposób, to znaczący poprzez prosty wgląd, a nie przez dyskurs, tak my z tego, co rozumiemy przylegając przez wiarę do Prawdy Pierwszej, dochodzimy do poznania innych prawd na nasz sposób, przechodząc od zasad do wniosków, i tak te prawdy, które pojmujemy wiarą, są dla nas jako zasady w tej nauce-wiedzy, a inne prawdy są jako wnioski.*

⁴² Zob. S.B.T., q.2, a.2, ad 5 i q.5, a.1, ad 5 i ad 9; por. *In III Sent.*, d.24, q.1, a.2, sol.2, ad 3; *In I Anal.*, I, lect.25, n.2; S.Th., I, q.1, a.2.

skiego jako materia, jako przedmiot przedstawienia i teologicznego poszukiwania naukowego, jak to miało miejsce w teologii XII wieku⁴³, ale służą za punkty wyjścia i rzeczywiście nimi są: od nich wyrusza refleksja teologiczna, która prowadzi swoją pracę naukową według wszelkich praw, reguł i wymagań arystotelesowskiej *demonstratio*, gdyż *to, co przyjmujemy przez wiarę, jest dla nas jako zasady w tej nauce, a wszystko inne jako wnioski*⁴⁴.

Postępowanie rozumowe przypisuje się filozofii naturalnej, to znaczy naukom szczegółowym, gdyż w nich w najwyższym stopniu zachowana jest metoda rozumowa, natomiast postępowanie intelektualne przypisuje się teologii, gdyż w niej w najwyższym stopniu zachowana jest metoda intelektualna⁴⁵.

Różnica między metodą „naturalną-rozumową” i metodą „teologiczną-intelektualną” zakłada się na różnicy między odmiennymi drogami rozumu (*ratio*) i intelektu (*intellectus*), a wzajemne nakładanie się metod *przez rozstrzygnięcie (resolutio) i przez zestawienie (compositio)*, wskazuje na to, że również metoda rezolutywna, na mocy samego tylko przedmiotu wiedzy, konstytuuje metodę typową dla postępowania naukowego w *teologii*⁴⁶. Zbyt wielka pobłażliwość rozumu w swoich *compositiones* obróciłaby się w końcu przeciwko jego własnym obiektywnym wymaganiom i dynamice. Teologia jako nauka ludzka jest dyskursywna – dochodzimy w niej do po-

⁴³ Zob. M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, ss. 191-209; por. C. Vagaggini, *Teologia*, w: G. Barbaglio - S. Dianich (red.), *Nuovo dizionario di teologia*, Roma 1982, ss. 1619-1622.

⁴⁴ *S.B.T.*, q.2, a.2, resp.

⁴⁵ *S.B.T.*, q.6, a.1, resp.III.

⁴⁶ *S.B.T.*, q.6, a.1, resp.III: *Rozum zaś różni się od intelektu tak jak wielość od jedności; dlatego Boecjusz w O pocieszce filozofii (IV, 6) mówi, że rozum do intelektu ma się podobnie jak czas do wieczności i okrąg do środka: jest bowiem cechą własną rozumu rozpościeranie się na wiele (rzeczy) i z nich uchwycenie tylko jednego prostego pojęcia. Dlatego Dionizy w O Imionach Bożych (7, 2) mówi, że dusze mają rozumność według tego, że szeroko krążą wokół prawdy [bytów] istniejących i w tym są słabsze od aniołów; lecz o ile sprowadzają wiele rzeczy do jednej, to w jakiś sposób są równe aniołom. Intelkty zaś na odwrót, najpierw rozważają jedną tylko i prostą prawdę i w niej ujmują poznanie całej wielości rzeczy, tak jak Bóg poznając swoją istotę, poznał wszystko (...). Tak więc widać, że dociekanie rozumowe ogranicza się do intelektualnego według sposobu rozstrzygnięcia, o ile rozum z wielu [daných] ujmuje jedną tylko i prostą prawdę; a z innej strony, dociekanie intelektualne jest zasadą [dociekania] rozumowego według sposobu zestawienia lub odkrycia, o ile intelekt wiele rzeczy pojmuje w jednej. To więc dociekanie, które jest kresem całego ludzkiego rozumowania, jest w najwyższym stopniu dociekaniem intelektualnym. Całe zaś dociekanie rozumu rozstrzygającego we wszystkich naukach kończy się na rozważaniu wiedzy Bożej.*

znania prawdy *na nasz sposób: discurrendo de principiis ad conclusiones*⁴⁷. Jednakże bardziej niż wszystkie inne nauki dąży ona do zrozumienia, do *intellectus*:

*Zasadą bliższą tej wiedzy jest wiara, ale /zasadą/ pierwszą jest intelekt Boży, któremu wierzymy; ale celem naszej wiary jest dotarcie do zrozumienia tego, w co wierzymy, (...) a wtedy to, w co się wprawdzie tylko wierzyło, staje się pojęte lub zrozumiane*⁴⁸.

W teologii św. Tomasza *prawdy wiary nie są wnioskami, lecz zasadami wyjściowymi*⁴⁹. Ale w człowieku współczesnym wyrażenie: *prawdy wiary – articuli fidei*, wywołuje pewien psychologiczny opór, gdyż wydaje mu się, że *prawdy wiary* są czymś narzuconym, czymś, do czego uznania jest przymuszony. Akwinata nie miał z pewnością takich oporów. Dla niego *articuli fidei* to słowo samego Boga Objawiającego: to, co jest nam podawane do wierzenia, *bierze początek z Bożego Objawienia*⁵⁰. Uwierzyć w *prawdy wiary*, to uwierzyć samemu Bogu. Równoważność *articuli fidei – principia*, będąca podporą artykulacji między wiedzą Bożą i teologią, odgrywa tu bardzo ważną rolę: skoro Bóg potwierdza prawdziwość poznania w wierze, to *prawdy wiary (articuli fidei)* przechodzą od Prawdy Pierwszej, Boga, do naukowej spekulacji teologa jako jej zasady (*principia*)⁵¹. W ten sposób teoria wiedzy-nauki, która wydawała się potwierdzać rozbieżność między nadprzyrodzonym światłem wiary i ludzką pracowitą spekulacją teologa, potwierdza wręcz coś przeciwnego, a mianowicie, że istnieje tu ciągłość, która powoduje rozwój i przejście od wiary do *intellectus fidei*. Wychodząc zarówno od wiary, jak i od intelektu Bożego⁵², powraca z tym wszystkim, co zebrała i opracowała. To właśnie *resolutio*, inspirowana i gwarantowana przez ciągłość, która realizuje się od samego początku dzięki wierze, usuwa opozycję, sztucznie przez niektórych wprowadzaną, między *intellectus fidei* i *scientia fidei*⁵³.

⁴⁷ S.B.T., q.2, a.2, resp.

⁴⁸ S.B.T., q.2, a.2, ad 7. Por. *In I Sent.*, q.1, a.1, ad 2.

⁴⁹ S.B.T., q.2, a.2, ad 4.

⁵⁰ S.B.T., q.3, a.1, ad 4.

⁵¹ Zob. G. Soehngen, *Forme fondamentali della teologia in quanto scienza e sapienza; in particolare il concetto di teologia di s. Tommaso*, w: My Sal, t.2, Brescia 1968, s.589; M.D. Chenu, *La teologia come scienza...*, dz. cyt., s.108.

⁵² Zob. S.B.T., q.2, a.2, ad 7.

⁵³ Zob. M.D. Chenu, *La teologia come scienza...*, dz. cyt., s.131 wraz z podaną tam bibliografią.

Chrystologia św. Tomasza, tak jak i cała jego teologia, postępuje „od góry”, a nie „od dołu”, *ponieważ w tym, co ogląda się z oddali, łatwo gubi się obraz i popada się w wielorakie błędy*. Dlatego Bóg przygotował dla rodzaju ludzkiego inną bezpieczną drogę poznania, wlewając w umysły ludzi poznanie Go przez wiarę; stąd mówi się w 1 Kor 2,11.10: *Tego, co Boże, nikt nie zna, tylko Duch Boży, nam zaś objawił /to/ Bóg przez Swojego Ducha, i to jest ten Duch, który sprawia, że jesteśmy wierzącymi: 2 Kor 4,13: Mając owego ducha wiary wierzymy i dlatego mówimy*⁵⁴. Akwinata zatem, jako teolog-chrystolog, daje się prowadzić przede wszystkim Pismu Świętemu, które jest Słowem Bożym, objawionym nam przez Ducha.

III. ELEMENTY CHRYSOLOGII

Tomaszowy komentarz do *De Trinitate* Boecjusza nie jest dziełem chrystologicznym. Nie możemy zatem spodziewać się, że znajdziemy tu chrystologię taką, jaką opracował on w swoich wielkich dziełach. Tu znajdujemy jedynie niektóre jej elementy, a właściwie to myśl chrystologiczna w tym dziełku ogranicza się tylko do zagadnienia równości Syna i Ojca, czyli do problemu boskości Syna Bożego, i do niektórych związanych z tym kwestii.

1. PRZEDSTAWIENIE BŁĘDÓW CHRYSOLOGICZNYCH

Św. Tomasz z Akwinu posiadał nadzwyczajną wiedzę historyczną i teologiczną o całym rozwoju chrystologii. I dla przedstawienia swoich poglądów wystarczyłoby mu odwołanie się do Pisma Św. i do Ojców Kościoła. Jednakże był on bardzo świadomy faktu, że bez przedstawienia kulis herezji, doktryna katolicka miała słabe przebicie, gdyż dopiero w ferworze walki z błędami ukazywała się w całej swojej pełni. I zapewne dlatego w *Super Boetium De Trinitate* cały wysiłek chrystologiczny Akwinaty skierowany jest na wyjaśnianie i obronę prawd wiary katolickiej oraz na odparcie błędnych poglądów (nie wszystkich, oczywiście) przede wszystkim Ariusza, zaczerpniętych z Orygenesisa i Platoników, oraz nie podając czyich, innych błędów chrystologicznych. I okazuje się, że Dok-

⁵⁴ S.B.T., Prolog; por. q.5, a.4, resp.

tor Anielski jest nie tylko doskonałym teologiem i historykiem, ale i świetnym narratorem.

a. Platonicy

U pogan – opowiada Akwinata – bogami nazywano wszelkie substancje nieśmiertelne. I Platonicy, jak wynika u Augustyna w *X O państwie Bożym*⁵⁵ i u Makrobiusza w *O Snach Scypiona*⁵⁶, zakładali trzy pierwsze i główne takie substancje: Boga stwórcę wszystkiego, którego nazwali bogiem ojcem ze względu na to, że wszystko pochodzi od niego; następnie pewną niższą substancję, którą nazywali ojcowskim umysłem-myślą, czyli ojcowskim intelektem, pełnym idei wszystkich rzeczywistości, i ten umysł-myśl-intelekt nazywali stworzonym przez boga ojca; a potem zakładali duszę świata, jako ducha życia całego świata. I te trzy substancje nazywali trzema głównymi bogami i trzema zasadami, przez które oczyszczane są dusze⁵⁷.

Platonicy jednak – kontynuuje św. Tomasz – nie zakładali, że Boża Myśl jest tej samej istoty z Bogiem Ojcem, lecz że jest, jak wynika u Makrobiusza⁵⁸, jakąś inną, pochodzącą od Niego, substancją czystą (*substantia separata*). A ponieważ wszystkie substancje czyste (*substantiae separatae*) nazywali bogami, stąd też, jak mówi Augustyn w *X O państwie Bożym*⁵⁹, nazywali Ich trzema bogami. Powszechnie zatem mówi się⁶⁰, że poznali dwie Osoby, ze względu na przypisanie Im Moc i Mądrość, a nie ze względu na Ich własną Moc i Mądrość⁶¹.

b. Orygenes

Orygenes zaś – mówi Doktor Anielski – obstawał przy naukach Platoników⁶², którzy zakładali trzy główne substancje, i powołując

⁵⁵ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, X, c.23 i c.29, n.1 (PL 41,300 i 307).

⁵⁶ Makrobiusz, *Super somnium Scipionis*, I, c.2, nn. 14-16 i c.6, n.20.

⁵⁷ *S.B.T.*, q.3, a.4, resp.

⁵⁸ Makrobiusz, *Super somnium Scipionis*, I, c.2, nn. 14-16 i c.6, n.20.

⁵⁹ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, X, c.23 (PL 41,300) i c.29, n.1 (PL 41,307).

⁶⁰ Zob. Piotr Lombard, *Glossa* do Rz 1,20 (PL 191,1329 A); Wilhelm Altissiodor, *Summa aurea*, III, tr.12, c.8, q.1, *Summa fr. Alexandri*, I, n.10; św. Bonawentura, *Super Sent.*, I, d.3, a. unic., q.4, ad 2.

⁶¹ *S.B.T.*, q.1, a.4, ad 8.

⁶² Zob. św. Hieronim, *Apologia adversus libros Rufini*, III, n.40 (PL 23,486 /509 A/).

się na 1 J 5, 7 samowolnie założył, że w naszej wierze mamy ‘Trzech, którzy dają świadectwo w niebie’. Dlatego w księdze, którą nazwał *Pery Archon*, to jest *O początkach*⁶³, założył, że jak relacjonuje Hieronim w liście O błędach Orygenes⁶⁴, Syn jest stworzeniem i mniejszym od Ojca. A ponieważ Orygenes nauczał w Aleksandrii, to z jego pism Ariusz zaczerpnął swój błąd. Dlatego Epifaniusz⁶⁵ mówi, że Orygenes był źródłem i ojcem Ariusza⁶⁶.

c. Ariusz

Ariusz pojmował pochodzenie Syna w taki sposób, w jaki skutek pochodzi od przyczyny, co doprowadziło go do uznania Chrystusa za stworzenie: Arianie⁶⁷ zakładają – relacjonuje św. Tomasz – że jedna Osoba Boża jest większa lub mniejsza od innych i mówią, że Ojciec jest większy od Syna i podporządkowują Syna Ojcu, a Ducha Świętego Im Dwóm, a poza tym, rozważając Ich jako oddzielne Osoby, dzielą w nich Boskość⁶⁸.

Na poparcie swojej tezy Ariusz przywoływał cytaty biblijne, które miałyby świadczyć o nierówności Ojca i Syna, a które św. Tomasz podaje w zarzutach do czwartego artykułu trzeciej kwestii⁶⁹. Ocena ich, wsparta na autorytecie św. Augustyna⁷⁰, jest miążdżąca: *heretycy, mniej rozważając siłę i moc słów, nie rozumieją ich i dlatego przedstawiają je zawsze na zniewagę Syna Bożego, ustanawiając, że jest On stworzeniem*⁷¹.

Tomaszowa ocena tego błędnego stanowiska jest druzgocąca: *Należy powiedzieć, że pogląd Arian⁷² ustanawiający nierówność*

⁶³ Por. Rufin, *Wstęp do In libros Peri Archon Origenis* (PG 11,113); św. Augustyn, *De civitate Dei*, XI, c.23, n.1 (PL 41,336).

⁶⁴ Św. Hieronim, *Epistola 123 ad Avitum*, n.2 (PL 22,1060); por. Orygenes, *Peri Archon*, I, c.3, n.1 i interpretację RUFINA (PG 11,145).

⁶⁵ Zob. św. Hieronim, *Epistula 51*, n.3 (PL 22,520).

⁶⁶ *S.B.T.*, q.3, a.4, resp.

⁶⁷ Por. św. Augustyn, *De haeresibus*, XLIX (PL 42,39); Św. Tomasz z Akwinu, *C.G.*, IV, cc. 6 i 16.

⁶⁸ *S.B.T.*, Exp. cap. primi.

⁶⁹ Aparat krytyczny w wydaniu *S.B.T.*, s. 114 mówi, że te argumenty są argumentami Ariusza: por. *C.G.*, IV, c.6. Zob. P. Worrall, *St. Thomas and Arianism*, w: «Rech. de théol. ancienne et médiévale», 23 (1956), ss. 208-259 i 24 (1957), ss. 45-100.

⁷⁰ Św. Augustyn, *De Trinitate*, V, c.3 (PL 42,912).

⁷¹ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 8.

⁷² Por. św. Hieronim, *Epistola 124 ad Avitum*, n.2 (PL 22,1060-1061).

w Osobach Bożych, nie jest wyznaniem wiary katolickiej, lecz raczej pogańską bezbożnością-niegodziwością.. (...) Pogląd Ariusza o Trójcy jest przeciwny wierze chrześcijańskiej i katolickiej bardziej niż błąd Pogan, którzy nazywając stworzenia bogami, okazywali im cześć przez służbę; co argumentuje Apostoł w Rz 1,25 mówiąc, że „czcili i służyli stworzeniu bardziej, niż Stwórcy”⁷³.

2. POPRAWNA INTERPRETACJA CHRYSOLOGICZNA TEKSTÓW BIBLIJNYCH

Pismo Święte, mówiąc o Chrystusie i Duchu Świętym⁷⁴, stosuje pewne wyrażenia, które wskazują na Ich odniesienie do Boga Ojca. A ponieważ błędy chrystologiczne bazują na niewłaściwej interpretacji tekstów Nowego Testamentu, to Akwinata, opierając się na nauce św. Augustyna⁷⁵, podaje teorię poprawnej interpretacji teologicznej tychże tekstów:

Pismo Święte o Ojcu i Synu mówi trojako: czasami bowiem ukazuje jedność substancji i Ich równość, jako że /powiedziane jest w J 10,30/: „Ja i Ojciec jesteśmy Jednym”; czasami zaś pokazuje, że Syn jest mniejszy, ze względu na postać Sługi, według której On sam uczynił siebie mniejszym według tego, co /powiedziane jest/ w Fil 2,7: „Obrabował samego siebie przyjmując postać Sługi”; czasami w ten sposób jest powiedziane, pokazując jakby, /że nie jest/ ani mniejszy, ani równy, lecz bardziej, że Syn pochodzi od Ojca, jak powiedziane jest w J 5,26: „Jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak i Synowi dał życie”. Pierwsze więc autorytety służą katolikom za podporę-pomoc do obrony prawdy; lecz te, które są powiedziane w Piśmie Świętym na drugi i trzeci sposób, przyjęli heretycy do potwierdzenia swoich błędów, lecz na próżno⁷⁶.

Należy bowiem rozróżnić orzekanie o Chrystusie według Jego natury ludzkiej i według Jego natury boskiej. I tak te cytaty, które mówią o Chrystusie według Jego ludzkiej natury, nie odnoszą się do Jego Boskości, w przeciwnym razie wynikałoby, że umarł według Boskości, a to orzeka się o Nim według człowieczeństwa. Po-

⁷³ S.B.T., q.3, a.4, resp.

⁷⁴ Pomijamy tu pneumatologię ze względu na temat artykułu.

⁷⁵ Św. Augustyn, *De Trinitate*, II, c.1, n.3 (PL 42,846).

⁷⁶ S.B.T., q.3, a.4, ad 1.

⁷⁷ Św. Augustyn, *De Trinitate*, I, c.7, n.14 i c.11, n.22 (PL 42,829 i 836).

dobnie też nie można wykazać, że Syn jest mniejszy od Ojca, chociaż Syn pochodzi od Ojca: ponieważ Syn przyjmuje od Ojca wszystko to, co posiada Ojciec, o czym mowa jest w J 16,15 i w Mt 11,27. Dlatego przez ten porządek pochodzenia (*ordo originis*) nie może być ustanowiona nierówność Boskości. A że powiedziane jest w J 14,28: „Ojciec jest większy ode mnie”, to według Augustyna⁷⁷, zostało to powiedziane o Synu według natury ludzkiej. Natomiast Hilary⁷⁸ uważa, że zostało to powiedziane o Chrystusie według Jego natury boskiej w ten sposób wprowadza nierówność, ponieważ Syn nie jest mniejszy od Ojca, któremu dane jest imię ponad wszelkie imię⁷⁹, lecz wprowadza autorytet początku (*auctoritatem principii*) według czego to imię, poprzez które Syn równy jest Ojcu ma od Ojca⁸⁰.

Jak już powiedzieliśmy, chrystologia w komentarzu do *O Trójcy* Boecjusza ogranicza się właściwie tylko do problemu równości Syna i Ojca, czyli do problemu boskości Syna Bożego i do niektórych związanych z tym zagadnień. I św. Tomasz, wierny swojej metodzie, idzie „od góry”, a świadectwa skrypturystyczne są dla niego jedyną miarą, czy jakaś teza chrystologiczna jest prawdziwa lub fałszywa.

3. POCHODZENIE I BOSKOŚĆ SYNA BOŻEGO

Jakby niepomny przestrogi św. Ambrozego⁸¹ na temat badania Bożych tajemnic: „Nie godzi się badać najwyższych tajemnic; godzi się wiedzieć, że się narodził, nie godzi się dyskutować, w jaki sposób się narodził⁸², św. Tomasz wkracza w tajemnicę Trójcy Świętej, w tajemnicę, której *poznanie jest niemożliwe, gdyż umysł zawodzi, milknie głos nie tylko ludzki, ale i Aniołów*⁸³:

Trójca Osób w jednej Bożej Istocie wylania się z pierwszego Zrodzenia, przez które Mądrość Boża jest zrodzona odwiecznie przez Ojca: Prz 8,24: „Zanim powstały otchłanie, ja byłam już poczęta”, w Ps 2,7: „Ja dzisiaj ciebie zrodziłem”⁸⁴.

⁷⁸ ŚW. HILARY, *De Trinitate*, IX, n.54 (PL 10,324nn).

⁷⁹ Por. Fil 2,9.

⁸⁰ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 1.

⁸¹ Św. Ambroży, *De fide*, I, c.10, n.65 (PL 16,543 C /566 A/).

⁸² *S.B.T.*, q.2, a.1, ob.4; zob. odpowiedź św. Tomasza: *tamże*, ad 4.

⁸³ Św. Ambroży, *De fide*, I, c.10, n.64 (PL 16,543 B); zob. *S.B.T.*, q.1, a.4, sed contra 3.

⁸⁴ *S.B.T.*, Prolog.

Błędy teologiczne na temat pochodzenia Osób Boskich polegają na tym, że nie traktują *processiones* jako wewnętrzne w Bogu, immanentne działania żywotne⁸⁵, ale stosują do nich pojęcia utworzone dla przedstawienia procesów fizycznych. Pomiędzy ojcem i synem zachodzi zawsze rzeczywisty stosunek, opierający się na akcie zrodzenia. Jednak to nie ziemskie zrodzenie jest „wzorcowe” dla Zrodzenia Bożego, lecz na odwrót:

To mianowicie /Boże/ Zrodzenie jest początkiem każdego innego zrodzenia, gdyż tylko ono jedno doskonale ujmuje naturę Zradzającego, wszystkie inne natomiast są niedoskonałe, według tego, że /był/ zrodzony przyjmuje albo część substancji zradzającej⁸⁶, albo podobieństwo substancji: stąd też z omawianego Zrodzenia wynika wszelkie inne zrodzenie przez jakieś naśladowanie: Ef 3,15: „Od którego każde ojcostwo w niebie i na ziemi bierze nazwę”. I z tego powodu Syn nazywany jest „Pierworodnym wszelkiego stworzenia”, Kol 1,15, aby zostało wskazane źródło i naśladowanie, nie zaś racja zrodzenia; (...) Prz 8,22: „Pan posiadał mnie od początku dróg swoich”. Omawiane Zrodzenie jest początkiem nie tylko stworzeń, ale i Ducha Świętego, który pochodzi od Zradzającego i od Zrodzonego⁸⁷.

Jednakże Boże Zrodzenie nie wprowadza jakieś nierówności między Osobami Bożymi: Boskość w Trzech Osobach, którą wyznaje wiara katolicka, jest taka: niezróżnicowana Boskość jest przypisywana nie-różnicowanie Trzem Osobom, a więc Boskość jest przypisywana jednakowo pojedynczym Osobom i dlatego nie mnoho, lecz pojedynczo orzeka się o Nich nazwę „Bóg”, stąd też katolicy, wyznając równość Osób, jawnie wyznają niezróżnicowanie⁸⁸.

Trójca Osób wymaga jednak realnego rzeczywistego rozróżnienia⁸⁹, ale rozróżnienie Osób w Bogu, które jest w *Nim* najwyższą radością⁹⁰, nie niweczy równości Bożych Osób⁹¹, stąd Syn *jest tej samej istoty z Bogiem Ojcem*⁹², to znaczy posiada naturę boską⁹³. A ponie-

⁸⁵ Zob. M. Schmaus, *Dogmatica cattolica*, t.1, Torino, Marietti, 1966, s.302; B. Bartramann, *Teologia dogmatica*, Alba, Paoline, 1958, s.333.

⁸⁶ Por. św. Bonawentura, *Super Sent.*, I, d.9, art. unic., q.1.

⁸⁷ *S.B.T.*, Prolog.

⁸⁸ *S.B.T.*, Exp. cap. primi.

⁸⁹ *S.B.T.*, q.1, a.4, ad 6.

⁹⁰ *S.B.T.*, q.1, a.4, ad 5.

⁹¹ *S.B.T.*, q.1, a.4, ad 3.

⁹² *S.B.T.*, q.1, a.4, ad 8.

⁹³ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 8.

waż *Syn pochodzi od Ojca i przyjmuje od Ojca wszystko to, co posiada Ojciec*⁹⁴, to jest *Odwieczny i równy Ojcu, jest Bogiem*⁹⁵.

Choć aparat krytyczny do cytowanych wyżej tekstów tego nie mówi, to jednak wydaje się, że św. Tomasz w swoim wykładzie opierał się na *Symbolu Toledańskim* (675), który nauczał: «Wyznamy i wierzymy, że święta i niewysłowiona Trójca: Ojciec, Syn i Duch Święty, z natury jednym jest Bogiem, o jednej substancji, jednej naturze, jednym także majestacie i mocy. O Ojcu zaś głosimy, że nie jest ani zrodzony, ani stworzony, lecz niezrodzony. Sam bowiem od nikogo nie pochodzi, natomiast od Niego Syn ma zrodzenie, Duch Święty zaś ma pochodzenie. Jest On więc źródłem i początkiem całego Bóstwa, jest także Ojcem swej istoty, z niewysłowionej bowiem substancji w niewysłowiony sposób zrodził Syna, nie będącego niczym innym niż On sam – Boga z Boga, światłość ze światłości. Od Niego więc pochodzi „wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi” /Ef 3,15/. (...) Syn więc jest Bogiem z Ojca, (...) jest Synem Ojca i Bogiem z Ojca. Jednakże Syn jest równy Bogu Ojcu we wszystkim, (...) jest On także jednej substancji z Ojcem. (...) Trzeba wierzyć, że Syn został zrodzony nie z niczego ani z jakiejś innej substancji, lecz z łona Ojca, tzn. z tej samej substancji. A zatem wieczny jest Ojciec i wieczny Syn. (...) Wierzymy także, iż Duch Święty, który jest w Trójcy trzecią Osobą, jest jednym i tym samym wraz z równym Bogu Ojcu i Synowi Bogiem, jednej z Nimi substancji i jednej również natury. Jednakże nie jest ani zrodzony, ani stworzony, lecz jest pochodzącym od jednego i drugiego Duchem Ich Obu. (...) Taka jest nauka o Trójcy Świętej. Mamy mówić nie „potrójny” /Bóg/, ale „Trójca”, i tak winniśmy wierzyć. Wyrażenie, że w Bogu jedynym jest Trójca, nie jest właściwe. Należy mówić, że Bóg jedyny jest Trójcą. (...) Zapytani nawet o poszczególne Osoby, musimy wyznać, że każda z Nich jest Bogiem. O każdej z Nich mówimy: Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty. A przecież nie trzech są bogowie, lecz jeden jest Bóg. (...) Zatem ta Święta Trójca, będąca jednym i prawdziwym Bogiem, choć z jednej strony pozwala się wyrazić liczbą, z drugiej jednak – nie da się w liczbie zamknąć. (...) Lecz jeśli powiedzieliśmy, że te trzy Osoby są jednym Bogiem, to z tego nie wynika, że Ojciec jest tym, co Syn, lub

⁹⁴ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 1.

⁹⁵ *S.B.T.*, q.3, a.4, sed contra.

że Syn tym, kim jest Ojciec, albo że można by nazwać Tęgo, który jest Duchem Świętym już to Ojcem, już to Synem. (...) Gdy bowiem mówimy, że Ojciec nie jest tym samym, kim jest Syn – mamy na uwadze odrębność Osób. Gdy zaś mówimy, że Ojciec jest tym samym, co Syn, Syn tym samym, co Ojciec, Duch Święty tym samym, co Ojciec i Syn – wówczas mamy na myśli Boską naturę, czyli substancję sprawiającą, że /Osoby Trójcy Świętej/ są jednością. A więc rozróżniamy Osoby bez podziału Bóstwa. Z odrębności zatem Osób wnosimy o Trójcy; jedność natomiast przypisujemy naturze lub substancji»⁹⁶. Zbieżność wykładów, Tomaszowego i *Symbolu Toledańskiego*, jest uderzająca.

Nie tylko błędna interpretacja pochodzenia Syna Bożego powodowała błędy chrystologiczne, ale i błędne rozumienie *posłania Go* powodowało takie błędy.

4. POSŁANIE SYNA BOŻEGO

Wszelkie Boże posłanie-*missio* zakłada dwojaki stosunek: *odwieczny*, do posyłającej Osoby, i *czasowy*, do miejsca posłania, a więc implikuje przybycie na miejsce i przyjęcie nowej roli do spełnienia⁹⁷.

W „ziemskim” posłaniu *posyłający większy jest od tego, który jest posyłany*⁹⁸. W Bogu zaś żadna Osoba nie jest moralnie podporządkowana drugiej⁹⁹, chociaż niektóre z Nich pochodzą od innych Osób. *Dlatego przez to, że Syn i Duch Święty nazwani są posłanymi przez Ojca, nie jest pokazana nierówność /w/ Trójcy, lecz porządek pochodzenia (ordo originis), przez który jedna Osoba pochodzi (est) od innej, – dlatego Ojciec, który nie pochodzi (non est) od innego*¹⁰⁰, *nie jest posłany – i /jest pokazana/ sprawczość w stosunku do tego skutku, według którego Osoba Boska jest posyłana*¹⁰¹.

⁹⁶ Zob. DS 525-531; tekst polski według: St. Głowa i I. Bieda (opr.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha, 1988, ss. 159-163.

⁹⁷ Zob. M. Schamaus, *Dogmatica cattolica, dz. cyt.*, s.290; B. Bartmann, *Teologia dogmatica, dz. cyt.*, s.362.

⁹⁸ *S.B.T.*, q.3, a.4, ob. 11.

⁹⁹ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 2.

¹⁰⁰ Por. *S.Th.*, I, q.43, a.4.

¹⁰¹ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 11.

Każda z Osób Boskich jest obecna w stworzeniu¹⁰², *gdyż przyczynowość jest wspólna całej Trójcy*¹⁰³, jednakże mogą być one tam w nowy sposób: *Syn i Duch Święty nazywani są posłanymi przez Ojca nie dlatego, że nie ma /Ich/ tam, gdzie wcześniej /Ich/ nie było, lecz że są w jakiś sposób, w jaki wcześniej /Ich tam/ nie było*¹⁰⁴. Cel posłania jest zawsze nadprzyrodzony; posłanie zatem wprowadza pewną specjalną obecność danej Osoby Bożej w stworzeniu, wyższą od Jej ogólnej w nim obecności, ale nie powoduje w tej Osobie żadnej zmiany, ponieważ Bóg jest niezmienny. Zmiana polega wyłącznie na nowym stosunku, jaki stworzenie nawiązuje z jedną z Osób Boskich, posłanie bowiem dokonuje się *według jakiegoś skutku w stworzeniu*¹⁰⁵. Taka relacja jednak, ze względu na swoją nowość, jest odnoszeniem się w czasie, a co za tym idzie, misje i udzielanie się Osób Boskich mają miejsce tylko w czasie. Stąd też i posłanie Syna Bożego dokonało się w czasie: „Gdy nastąpiła pełnia czasu, posłał Ojciec Syna swego, narodzonego z niewiasty”¹⁰⁶.

Tajemnica Chrystusa polega więc na tym, że znajduje się On rzeczywiście po obu stronach granicy przebiegającej między Bogiem a stworzeniem: jest Synem Bożym i Synem Człowieczym.

5. CZŁOWIECZEŃSTWO CHRYSUSA

Posłanie Syna Bożego osiąga swoją pełnię we Wcieleniu, poprzez które wkracza On w historię ludzkości. W *Super Boetium De Trinitate* św. Tomasz nie zajmuje się jednak szeroko wielką tajemnicą Wcielenia Syna Bożego i problemem unii hipostatycznej. Chcąc uchronić wypowiedzi Jezusa o samym sobie przed deformacją i re-

¹⁰² Zob. *S.B.T.*, q.5, a.4, resp.: (...) *rzeczywistości Boże (res divinae), ponieważ są przyczynami wszystkich bytów (...), mogą być rozpatrywane (...) jako przyczyny wspólne wszystkich bytów; tamże, ad 2: (...) przyczyna, która wpierv była w sobie samej, potem znajduje się w skutku przez swoje podobieństwo; i w ten sposób mówi się, że Bóg udzielił swego podobieństwa wszystkim stworzeniom; por. np.: S.Th., I, q.8, a.1, resp.: Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część ich istoty albo jako ich przypadłość, ale tak jak twórca (agens) obecny jest w dziele, którego dokonuje. (...) Jak długo przeto rzecz istnieje (habet esse), tak długo Bóg musi być przy niej czy w niej, i to stosownie do sposobu jej bytowania. (...) Stąd wynika, że Bóg musi być (sit) we wszystkich rzeczach, i to dogłębnie (intime).*

¹⁰³ *S.B.T.*, q.1, a.4, resp.

¹⁰⁴ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 11.

¹⁰⁵ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 11; por. *S.Th.*, I, q.43, a.1.

¹⁰⁶ *Gal* 4,4: tekst wg. *S.B.T.*, q.3, a.4, ob. 11.

dukcją¹⁰⁷, Akwinata podaje prawowiernym wykład nauki Kościoła o dwóch naturach w Chrystusie: Druga Osoba Trójcy Świętej, Syn Ojca¹⁰⁸, Jego boskie Słowo, które od wieków¹⁰⁹ jest w posiadaniu udzielonej Mu od Ojca jednej istoty boskiej¹¹⁰, w ostatnich czasach przyjął z Maryi naturę ludzką¹¹¹ jako w pełni własną rzeczywistość i w ten sposób ma w jedności tej samej boskiej Osoby boską i ludzką naturę tak, że *według natury ludzkiej jest podporządkowany /naturze/ boskiej, (...) nie przez takie podporządkowanie, jak mówili niektórzy heretycy¹¹², że ta sama natura ludzka przyjęta przez Chrystusa przemieniła się w boską, lecz według tego, że /natura ludzka/ jest mniejsza od Boskości Ojca¹¹³.*

Nie ma zatem mowy o przemianie ludzkiej natury w boską, lecz o podporządkowaniu natury ludzkiej naturze boskiej w Chrystusie. Jesteśmy tu w punkcie przejścia chrystologicznej myśli Tomaszowej od *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda*, gdzie Wcielenie, od strony Osoby przyjmującej, Akwinata przedstawia w trynitarnym aspekcie „misji” zależnej od Ojca, a od strony natury przyjmowanej – jako „wzniesienie” ku Osobie Boskiej¹¹⁴, przez *Summę contra Genuitiles*, gdzie Doktor Anielski przedstawia ten problem chistologiczny przede wszystkim w opozycji do herezji Fotyna, który twierdził, że to nie Bóg przyjął naturę ludzką, ale że to człowiek stał się Bogiem¹¹⁵, do *Summy Teologii*, gdzie natura ludzka Chrystusa jest przedstawiona jako *instrumentum coniunctum* Słowa Bożego¹¹⁶.

Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem, a Jego człowieczeństwo przedstawia dokładnie to, co staje się wówczas, gdy Bóg w swoim Słowie ogółca samego siebie¹¹⁷ i daro-

¹⁰⁷ Zob. *S.B.T.*, q.3, a.4, zarzuty.

¹⁰⁸ *S.B.T.*, q.3, a.4, sed contra 2.

¹⁰⁹ *S.B.T.*, q.3, a.4, sed contra.

¹¹⁰ *S.B.T.*, q.1, a.4, ad 8; por. q.3, a.4, ad 8; por. q.3, a.4, ad 1.

¹¹¹ *Gal* 4,4; por. *S.B.T.*, q.3, a.4, ob. 11.

¹¹² Eutyches, jak mówi Boecjusz w *Contra Eutychen et Nestorium*, c.5. Por. *C.G.*, IV, c.35.

¹¹³ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 2.

¹¹⁴ *In III Sent.*, d.4, q.1, a.1, sol. 2.

¹¹⁵ *C.G.*, IV, c.28; por. *Comp. Theol.*, I, cc. 202.385; zob. B. Mondin, *La cristologia di san Tommaso...*, dz. cyt., ss. 94-95.

¹¹⁶ *S.Th.*, III, q.2, a.6, ad 4; III, q.18, a.1, ad 2; por. *C.G.*, IV, c.41.

¹¹⁷ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 1: *czasami zaś [Pismo Święte] pokazuje, że Syn jest mniejszy, ze względu na postać (formam) Sługi, według której On sam uczynił siebie mniejszym według tego, co [powiedziane jest] w Fil 2,7: „Obrabował samego siebie przyjmując postać Sługi”; odpowiedź: tamże, sed contra 3: Fil 2,6: „Nie dopuścił się samowolnie rabunku, że jest równy Bogu”. Byłoby zaś rabunkiem, jeśli by samowolnie mniemał, a nie był [równy Bogu].* Tłumaczenia cytatów wg. *S.B.T.*, a nie według Biblii Tysiąclecia.

wuje się temu, co inne, to znaczy stworzeniu. I dlatego Chrystus, *odwiecznie (ab aeterno) przeznaczony do przyjęcia stworzenia*¹¹⁸, jest *Pierworodnym /wobec/ wszystkiego stworzenia*¹¹⁹, a nie pierwszym stworzonym (*non primus creatus*), aby wierzono, że jest i zrodzonym według natury boskiej (*pro natura divina*), którą posiada, i pierwszym ze względu na ciągłość (*propter perpetuitatem*). Chociaż zaś Syn nie jest stworzeniem (*non sit de genere creaturarum*), to jednak, według Bazylego¹²⁰, ma coś wspólnego ze stworzeniami, to znaczy przyjęcie przez Ojca, lecz ma przed stworzeniami to, co ma przez naturę, którą przyjmuje od Ojca; i ze względu na to można zauważyć porządek między zrodzeniem (*genituram*) Syna i stworzeniem (*productionem*) stworzeń¹²¹.

Owo *odwieczne przeznaczenie do przyjęcia stworzenia* oznacza, oczywiście, odwieczne przeznaczenie Syna Bożego do przyjęcia natury ludzkiej, która przecież jest stworzona. Natomiast *przyjęcie przez Ojca* można np. szeroko rozumieć jako przyjęcie przez Boga Ojca człowieka, czyli stworzenia, w Chrystusie.

Chrystus jako Bóg wysłuchuje nasze modlitwy, ale jako człowiek modli się do Ojca¹²² za nami, którzy jesteśmy Jego królestwem¹²³ i jako człowiek posiada wszelką wiedzę, *ponieważ Jego dusza zna wszystko*¹²⁴.

6. ASPEKT EKLEZJOLOGICZNY I ESCHATOLOGICZNY

Kościół jest Ciałem Chrystusa, a On jest jego Głową¹²⁵, my zaś, Jego wierni, których ciała są członkami Chrystusa¹²⁶, jesteśmy Jego królestwem i On – któremu podporządkował wszystko nie tylko Ojciec, lecz także On sam sobie, jak powiedziane jest w Fil 3,21: „Według mocy, przez którą może (*potens est*) podporządkować sobie wszystko”, i to według Boskości, przez którą równy jest Ojcu – to królestwo

¹¹⁸ S.B.T., q.3, a.4, ad 9.

¹¹⁹ Kol 1,15; tekst według S.B.T., q.3, a.4, ob.8: *primogenitus omnis creaturae*.

¹²⁰ Św. Bazyli Wielki, *Homilia XV: O wierze*, n.2 (PG 31,468 A; interpretacja Rufina 1783 B).

¹²¹ S.B.T., q.3, a.4, ad 8.

¹²² S.B.T., q.3, a.4, ad 3; por. św. Augustyn, *De Trinitate*, I, c.10, n.21 (PL 42,835).

¹²³ S.B.T., q.3, a.4, ad 2.

¹²⁴ S.B.T., q.3, a.4, ad 6.

¹²⁵ S.B.T., q.3, a.4, ad 6.

¹²⁶ S.B.T., q.3, a.4, *sed contra*, część o Duchu Świętym, n.2.

przekazuje Bogu i Ojcu, jednak nie odbierając go sobie, i doprowadza wiernych do oglądania Ojca. Przez tę *visio* oglądana będzie także Boskość Jego samego¹²⁷, a wtedy okaże się w najwyższym stopniu, że Chrystus według natury ludzkiej jest podporządkowany naturze boskiej, kiedy, natura boska zostanie doskonale poznana¹²⁸.

Doskonałe poznanie i oglądanie natury i rzeczywistości Bożej jest ludzką szczęśliwością, która jest celem życia ludzkiego, i tego pełnego poznania oczekuje się w ostatecznej ludzkiej doskonałości¹²⁹. Doskonałe zatem szczęście zostanie osiągnięte w niebie (*in patria*), gdzie będzie się oglądać przez istotę (*per essentiam*) Boga samego i inne substancje czyste, i to poznanie-oglądanie Bożych rzeczywistości będzie dane przez światło chwały (*lumen gloriae*)¹³⁰.

Tu, na ziemi, gdy jesteśmy jeszcze w drodze (*in via*), Bóg dał nam władzę poznania (*sensum*), abyśmy poznali prawdziwego Boga i byli w Jego prawdziwym Synu, który jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym¹³¹.

I chociaż jeszcze nie wszyscy ludzie poznali Chrystusa¹³², to wiara w Niego przekazana przez Apostołów¹³³, która została obiecana i przyjęta dla wspólnego i powszechnego dobra¹³⁴, jest wiarą Kościoła¹³⁵ i niesie zbawienie nie tylko całemu człowiekowi¹³⁶, ale i całej ludzkości¹³⁷.

ZAKOŃCZENIE

Młodzieńcze dziełko św. Tomasza z Akwinu *Super Boetium De Trinitate*, chociaż nie jest dziełem chrystologicznym, zawiera jednak dość bogatą myśl chrystologiczną. Wierny swojej metodzie teologicznej, w której źródłami głównymi są Pismo Święte i Tradycja, św.

¹²⁷ Por. 1 Kor 15,24; św. Augustyn, *De Trinitate*, I, c.9, n.18 (PL 42,833).

¹²⁸ *S.B.T.*, q.3, a.4, ad 2.

¹²⁹ Por. *S.B.T.*, q.3, a.1, resp.

¹³⁰ Zob. *S.B.T.*, q.6, a.4, ad 3.

¹³¹ Zob. *S.B.T.*, q.3, a.4, sed contra 7; por. 1 J 5,20.

¹³² Por. *S.B.T.*, q.3, a.3, ob.4.

¹³³ Zob. *S.B.T.*, q.2, a.3, ad 1.

¹³⁴ Zob. *S.B.T.*, q.3, a.3, resp.

¹³⁵ Zob. *S.B.T.*, q.3, a.3, sed contra; por. św. Augustyn, *De vera religione*, c.7, n.12 (PL 34,128).

¹³⁶ Zob. *S.B.T.*, q.3, a.3, resp.; por. św. Augustyn, *De civitate Dei*, X, c.32, n.1 (PL 41,313).

¹³⁷ Zob. *S.B.T.*, q.3, a.3, sed contra 3; resp.; ad 2; ad 5; por. *S.B.T.*, Exp. cap. primi, vv. 43-54.

Tomasz konstruuje tu dokładnie swoje argumentacje, uwypuklając przede wszystkim świadectwa biblijne i patrystyczne na temat danego zagadnienia chrystologicznego, ale nie stara się dać jego „wyjaśnienia” racjonalnego, wspartego na filozofii. Może dlatego, że podkreśla wyraźnie i kategorycznie, iż „wyjaśnienie” nigdy nie może pretendować do miana „dowodu”, czyli do argumentacji apodyktycznej, ponieważ *to, co dotyczy wiary, nie może być wykazane przez dowód*¹³⁸. A tych, którzy chcieliby przekształcić prawdy wiary w prawdy rozumu, przestrzega przed zarozumiałością, przesadnym racjonalizmem i niedocenianiem dysproporcji zdolności intelektualnych¹³⁹. I chociaż broni pomocy, jakiej rozum może i powinien dostarczać wierze¹⁴⁰, to w swojej ekspozycji chrystologicznej nie korzysta z niej wcale, a przeciż tam, gdzie zwalcza herezje i błędy chrystologiczne, wyjaśnienia filozoficzne byłyby bardzo przydatne. Wydaje się, że taka postawa Doktora Anielskiego w jego komentarzu do *O Trójcy* Boecjusza podyktowana jest wyznawaną przez niego zasadą: *tajemnica wiary jest wolna od argumentów filozoficznych dlatego, że nie zacieśnia się do celów filozofii*¹⁴¹. A ponieważ heretycy opierali swe błędy chrystologiczne na autorytecie Pisma Świętego, to należało je zbijać argumentami-cytatami biblijnymi, ponieważ *ich autorytetowi podlegają ci, którzy je odrzucają, gdyż świadectwo [przyjęte] od przeciwników jest skuteczniejsze*¹⁴².

Myśl chrystologiczna zawarta w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza jest tym bardziej bliska współczesnej chrystologii właśnie dlatego, że opiera się przede wszystkim na źródłach biblijnych i patrystycznych, a nie na filozofii. Wiara Akwinaty w Jezusa Chrystusa jest całkowita i bezwarunkowa. Jest on pewny, że Jezus Chrystus i tylko On, Syn Boży posłany przez Ojca, któremu jest równy, pojednał ludzkość z Bogiem i dał jej szczęśliwość i życie wieczne. Tylko Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest „drogą, prawdą i życiem” i dzięki swojemu Kościołowi prowadzi ludzkość do zbawienia¹⁴³.

¹³⁸ *S.B.T.*, q.2, a.3, resp.

¹³⁹ Zob. *S.B.T.*, q.2, a.1, resp.

¹⁴⁰ Zob. *S.B.T.*, q.2, a.3, resp.

¹⁴¹ *S.B.T.*, q.2, a.3, ad 3.

¹⁴² *S.B.T.*, q.2, a.3, ad 8.

¹⁴³ Na temat zalet i niedomagań chrystologii św. Tomasza z Akwinu oraz jej aktualności w czasach współczesnych zob. np. B. Mondin, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., ss. 221-246.

Przy okazji dyskusji św. Tomasza z błędami chrystologicznymi wi-
dać wyraźnie, że jeśli dla chrystologii „od dołu” tym, co sprawia
najwięcej kłopotu, jest Boskość Chrystusa, to dla chrystologii „od
góry” problemem jest Jego człowieczeństwo. Jednakże chrystologie
„oddolne” nigdy nie będą w stanie uzasadnić boskości Chrystusa,
ponieważ nie można jej wyprowadzić ani z historii Jego życia, ani
poprzez spekulację. Boskość Chrystusa jest prawdą wiary, którą
teolog musi przyjąć jako zasadę i podstawę całej swojej pracy.

Ks. Wiesław Dąbrowski – dr teologii. Pozytywną recenzję ar-
tykułu przedstawił o. prof. dr hab. Jacek Salij OP.

Il pensiero cristologico nel Super Boetium De Trinitate di san Tommaso d'Aquino

Sommario

Nell'articolo vengono prima presentate le fonti (Sacra Scrittura, Padri della Chiesa e Scolastici, l'assenza della filosofia) e il metodo della cristologia in quest'opuscolo dell'Aquinate, e poi gli elementi della cristologia: in chiave trinitaria: processio e missio del Figlio di Dio, la sua divinità, le eresie cristologiche (Platonici, Origene, Ario), l'umanità del Cristo, gli aspetti ecclesiologico ed escatologico in chiave cristologica. Tutto ciò permette all'autore a concludere che il Super Boetium De Trinitate contiene un pensiero cristologico abbastanza ricco che è molto vicino alla cristologia moderna a motivo dell'uso solo delle fonti scritturistiche e patristiche, e che Gesù Cristo in quest'opera dell'Angelico viene presentato come Figlio di Dio, mandato dal Padre, uguale a Lui, Salvatore dell'umanità alla quale dà la felicità e la vita eterna. Solo Lui „via, verit e vita” e grazie alla sua Chiesa porta l'umanità alla salvezza.

Ks. Wiesław Dąbrowski