

Mirosław Mróz

"Non repulit Deus plebem suam" :
wykład św. Tomasza z Akwinu na
temat miary Bożej mądrości
względem gens Iudaeorum w świetle
"Expositio super Epistolam ad
Romanos (cap. IX-XI)

Collectanea Theologica 75/2, 57-82

2005

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.

MIROSLAW MRÓZ, TORUŃ

**„NON REPULIT DEUS PLEBEM SUAM”. WYKŁAD
ŚW. TOMASZA Z AKWINU NA TEMAT MIARY BOŻEJ
MĄDROŚCI WZGLĘDEM GENS IUDAEORUM W ŚWIETLE
EXPOSITIO SUPER EPISTOLAM AD ROMANOS (CAP. IX-XI)**

Chcąc zrozumieć, dlaczego św. Tomasz z Akwinu i jego przesłanie znalazło się w programie XV sympozjum teologicznego *Kościół a Żydzi i judaizm*, gdzie szczegółowym tematem jest pytanie „Czy Bóg odrzucił lud swój?” (Rz 11, 1) – *chrześcijańska teologia judaizmu*¹, trzeba przede wszystkim zdać sobie sprawę z dwóch ważnych kwestii.

Kwestia pierwsza. Św. Tomasz z Akwinu pozostaje znany szerszemu gronu odbiorców głównie jako filozof, zaś będąc twórcą *Summa Theologiae*, *Summa contra Gentiles*, czy *Sentencji* do ksiąg Piotra Lombarda jest przedstawiany jako ktoś, kto posługuje się refleksją spekulatywną ukształtowaną w szkole Arystotelesa. Ten wizerunek św. Tomasza jest zapewne jednostronny, niemniej zatriumfował w myśleniu współczesnych i doktrynę Akwinaty prezentuje się jedynie na wykładach historii filozofii. Mało kto zna i kwalifikuje Akwinatę jako wybitnego teologa, który nie ograniczał się jedynie do pisania wielkich syntez i sum, ale – będąc mistrzem *in sacra pagina* – był także profesorem biblistą i egzegetą. Po części stało się to z powodu rozdzielenia przedmiotów oraz fragmentaryzacji obecnej do dzisiaj w łonie samej teologii i zatracenia całościowego spojrzenia na teologię, a po części także ze względu na pewne tendencje w łonie tzw. neoscholastyki XIX i XX w., która – opierając się na Tomaszu – uwypukliła jedynie jego dorobek filozoficzno-systematyczny². Dopiero obecnie, chociaż bardzo powoli, przebija się dorobek biblijny Akwina-

¹ Niniejszy artykuł stanowi tekst zaprezentowany na XV Sympozjum Teologicznym „Kościół a Żydzi i judaizm” na temat *Czy Bóg odrzucił lud swój?* (Rz 11, 1).

² Por. J. Salij, *Słowo wstępne*, w: M.-D. Chen u, *Święty Tomasz z Akwinu*, Kraków 1997, s. 5-11; J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, Poznań-Warszawa 2003, s. 7-10; A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dlaczego?* Lublin 2001, s. 21-24; I. Tolomio (red.),

ty³. Świadczą o tym tłumaczenia jego komentarzy biblijnych na języki nowożytne oraz prace egzegetów, dostrzegających znaczenie egzegezy scholastycznej Tomasza także dla badań współczesnej biblistyki⁴.

Do ponownego odkrycia autentycznej myśli teologicznej i biblijnej św. Tomasza z Akwinu przyczyniła się zapewne także encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* (1998), w której papież wyraźnie podkreśla „nieprzemijającą nowość” myśli Akwinaty⁵, a bibliści zostali zaproszeni do ponownego odkrycia w hermeneutyce wymiaru metafizycznego, obecnego w jego egzegezie scholastycznej⁶. Na pełne zrozumienie tego problemu trzeba będzie poczekać. Należy jednak mieć świadomość, iż św. Tomasz, od kiedy uzyskał tytuł mistrza teologii, odszedł na swoich wykładach od komentowania tekstu *Sentencji* Piotra Lombarda, a jego wykłady przyjęły formę, którą można by dzisiaj określić mianem egzegezy biblijnej. Średniowieczny mistrz był zobowiązany do takiego typu wykładów egzegetycznych opartych na analizie wybranej przez siebie księgi, jednej z tych zawartych w Biblii. Św. Tomasz pozostawił po sobie komentarze do ksiąg Starego Testamentu (np. do Księgi Izajasza, Jeremiasza, Hioba, Trenów Jeremiaszowych, Pslamów), jak i Nowego (np. kome-

Tommaso d'Aquino. *Proposte nuove di lettura*, Padova 1992; S. Swieżawski, *Quelques déformations de la pensée de St. Thomas dans la tradition thomiste*, w: G. Verbeke, D. Verhelst (red.), *Aquinas and problems of his time*, The Hague 1976, s. 38-55.

³ Por. W. Świeżawski, *Egzegeza biblijna i teologia spekulatywna św. Tomasza z Akwinu*, Znak 187 (1970) nr 1, s. 27-41.

⁴ Por. np. Ch. T. Baglow, „*Modus et forma*”: a new approach to the exegesis of saint Thomas Aquinas with an application to the *Lectura super Epistolam ad Ephesios*, *Analecta biblica* 149, Roma 2002; V. Manao, *The transformative power of the Christian faith to convert the believer into a son of God: a study of commentary of St. Thomas on Galatians 3, 26*, Romae 2000; D. E. Flores, *The perfective word: the teaching of saint Thomas Aquinas in the prologue Super Psalmos on the character of scriptural discourse and its proper exposition*, Rome 2000; R. M. Coggi, *Il problema teologico del Libro di Giobbe secondo l'interpretazione di s. Tommaso: validità di un'intuizione esegetica del XIII secolo*, Roma 1981; F. Martínez Díez, *Vestigios de Dios en el mundo del hombre: hermenéutica teológica en la „Suma” de santo Tomás*, San Cristobal 1988; M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget: die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln 1971. M. M. Rossi, *Teoria e metodo esegetici in s. Tommaso d'Aquino: analisi del „Super Epistolas Sancti Pauli Lectura”, c. I, 1.6*, Roma 1991; G. Ferraro, *Lo spirito e l'„ora” di Cristo: l'esegesi di san Tommaso d'Aquino sul Quarto Vangelo*, Libreria Editrice Vaticana 1992; W. Valkenberg, *Words of the living God: place and function of Holy Scripture in the theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven 2000.

⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 44

⁶ Tamże, nr 94 i 95.

tarz do Ewangelii św. Mateusza, św. Jana, wszystkich Listów św. Pawła, czy tzw. *Catena aurea*)⁷. Oczywiście mamy tu do czynienia z zupełnie innym, scholastycznym typem egzegezy, gdzie interpretacja idzie po linii odkrywania różnych rodzajów znaczeń odczytywanego tekstu (*sensus historicus vel litteralis, sensus spiritualis*, gdzie można wyróżnić *sensus alegoricus, moralis* i *anagogicus*)⁸. Niemniej, ten typ egzegezy, który jest ścisłym zgłębianiem treści analizowanego tekstu, gdzie króluje ścisła dyscyplina argumentacji, może być pomocny dzisiejszemu odczytywaniu Pisma Świętego⁹. Nie czas jednak i miejsce, aby dokładniej przedstawić tutaj tę kwestię. To, na co pragnę w tym miejscu wskazać, to fakt, iż duch ewangeliczny XIII w., którego uczestnikiem i protagonistą był także Akwinata, właśnie w Biblii upatrywał siłę witalności życia chrześcijańskiego i przewodnika w uniwersyteckim nauczaniu teologii.

Teologia, wg myśli św. Tomasza, jest zawsze w swoich najistotniejszych założeniach nauką wiary, a jej kamieniem węgielnym jest Objawienie i Pismo Święte. Realizm Akwinaty pozwolił mu zbudować teologię niejako łączną, gdzie narracja teologiczna pozostawała ściśle związana z egzegezą. Pisze swoje traktaty teologiczne, a dzieje się to w ciszy celi klasztornej, ściśle związane z wykładami odbywanymi w godzinach rannych i przedpołudniowych w sali uniwersyteckiej; stanowiły one rozważania nad kwestiami biblijnymi.

Kwestia druga dotyczy pytania: Jakim sposobem św. Tomasz z Akwinu znalazł się na sympozjum dotyczącym spraw Kościoła i jego relacji do Żydów i judaizmu? Czy Akwinata, który jest przecież teologiem średniowiecza, to przecież XIII w., a jego pomysły dotyczące życia praktycznego w społeczności, tam gdzie przebywali Żydzi, są całkowicie anachroniczne i nie do przyjęcia¹⁰, ma nam coś ciekawego do powiedzenia w rozważanym temacie? Oczywiście, że poglądy społeczne św. Tomasza należy widzieć w szerszym kontekście tamtej epoki. Jednak trzeba odnotować, iż oprócz akceptowania przez niego średniowiecznych obyczajów społecznych, dzisiaj nas raczej dziwiących,

⁷ Por. M.-D. Chen u, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Kęty 2001, s. 224-252.

⁸ L. Elders, *La méthode en exégèse biblique d'après saint Thomas d'Aquin*, Divus Thomas 93, Piacenza 1990, s. 225-242.

⁹ Por. M. Mróz, *Czas wiary biblijnej. Św. Tomasza z Akwinu mistrzostwo in Sacra Pagina*, Theologica Thoruniensia 1/1999, s. 133-151.

¹⁰ Por. A. Broadie, *Medieval Jewry through the Eyes of Aquinas*, w: G. Verbeke, D. Verhelst (red.), *Aquinas and problems of his time*, s. 57-68.

mamy do czynienia z wielce odbiegającymi od obiegowych i wręcz rewolucyjnymi poglądami na owe czasy, iż np. nie wolno przymuszać niewierzących do wiary i nie należy chrzczyć dzieci Żydów wbrew woli ich rodziców¹¹. Nie te jednak problemy pragnę uczynić tutaj przedmiotem uwagi, chociaż z punktu widzenia historycznego mogłyby one być ciekawe. Kwestia będzie krążyła wokół analizy teologicznej i biblijnej, gdzie interesującymi nas tekstami będą trzy rozdziały z Tomaszowego komentarza do Listu do Rzymian¹².

Warto tutaj wspomnieć o jednej historycznej sprawie – o wielkiej fascynacji św. Tomasza filozofią żydowską, a zwłaszcza myślą Mojżesza Majmonidosa. To Jan Paweł II, w swoim przesłaniu z okazji 100-lecia głównej synagogi Rzymu, z 22 maja 2004 r., tak pisze: „W średniowieczu również niektórzy z waszych wielkich myślicieli, jak Jehuda Halevi i Mojżesz Majmonides, zastanawiali się nad tym, w jaki sposób byłoby możliwe wspólnie adorować Pana i służyć cierpiącej ludzkości, przygotowując tym samym drogi pokoju. Dobrze znany św. Tomaszowi z Akwinu wielki filozof i teolog Majmonides z Kordoby (1138-1204), którego osiemsetną rocznicę śmierci obchodzimy w tym roku, wyraził pragnienie, aby lepsze stosunki między żydami i chrześcijanami doprowadziły «cały świat do jednomyślnej adoracji Boga, jak powiedziano: Wtedy bowiem przywrócę narodom wargi czyste, aby wszyscy wzywali imienia Pana i służyli Mu jednomyślnie (So 3, 9)» (*Miszneh Torah*, Hilchot Melachim XI, 4, wyd. Jerozolima)”¹³. Ta myśl o wspólnej drodze wszystkich narodów, Żydów i chrześcijan, może stanowić w tym momencie tło twórczej inspiracji podjętego tutaj tematu.

Kompozycja Tomaszowego komentarza *Expositio super Epistolam ad Romanos* (rozdz. 9-11)

Komentarz do Listu do Rzymian (*Expositio super Epistolam ad Romanos*) jest jednym z licznych dzieł komentatorskich św. Toma-

¹¹ Por. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1-12.

¹² S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, w: P. Raphaelis Cai (red.), *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. I, Taurini-Romae 1953⁸, s. 5-230; tłum. i oprac. J. Salij, Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, Poznań 1987.

¹³ Jan Paweł II, *Przesłanie do głównego rabina Rzymu z okazji stulecia rzymskiej Synagogi Większej*, *L'Osservatore Romano*, 7-8/2004, s. 6.

sza¹⁴. Znaczący przedmiot wskazuje jednak, że właśnie ten komentarz, a także do Ewangelii św. Jana, można zaliczyć do najwybitniejszych. Akwinata darzył szczególnym sentymentem św. Pawła, tak iż być może nawet dwukrotnie komentował jego listy. Komentarz do Listu do Rzymian jest dziełem rzeczywiście najwyższej klasy, starannie dopracowany i uzupełniony cytataми z łacińskich i greckich Ojców Kościoła. Widać tu wyraźnie jego zainteresowanie problemem usprawiedliwienia przez wiarę, darmonością łaski, kwestiami przeznaczenia, zasługi, dobrych uczynków i problemem grzechu pierworodnego¹⁵. Zawiera też wyjaśnienie wszystkich herezji, jakie powstały w pierwotnym Kościele, w szczególności zaś na czoło wysuwa się polemika z pelagianizmem. Wydana wersja komentarza do Listu do Rzymian jest, jak się zdaje, tą, która powstała w czasie drugiej regensury Tomasza w Paryżu, a więc w latach 1270-1272, chociaż nie wszyscy przyjmują to datowanie¹⁶.

Przedstawiona w niniejszym wystąpieniu analiza trzech rozdziałów z Tomaszowego komentarza do Listu do Rzymian żadną miarą nie chce stanowić prezentacji średniowiecznej metody egzegetycznej, ogranicza się bowiem jedynie do ukazania merytorycznej kwestii postawionej w temacie sympozjum.

Wiadomo, że rozdziały 9-11 zajmują w Liście do Rzymian miejsce szczególne. Niektórzy współcześni bibliści podają, iż zostały one napisane przez św. Pawła być może w zupełnie innych okolicznościach niż cały list, a następnie dołączone do pierwszych ośmiu rozdziałów Listu do Rzymian. Czy tak rzeczywiście było, nie można zapewne dzisiaj tego rozstrzygnąć, niemniej jednak można stwierdzić, iż te właśnie trzy rozdziały mają szczególną rangę i miejsce w kompozycji całości. Tematyka ich jest decydująca dla zrozumienia głównego tematu naszego sympozjum i postawione go pytania: „Czy Bóg odrzucił swój lud?”¹⁷

¹⁴ Por. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 448-456 (katalog komentarzy do Pisma Świętego).

¹⁵ Por. T. Domanyi, *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern-Frankfurt am Main-Las Vegas 1979, s. 11-46.

¹⁶ Podąża się tutaj za sugestią J. A. Weisheipla; por. tenże *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, s. 313-317.

¹⁷ Por. J. Stępień, *Rola Żydów w historii zbawienia według Rzym 9-11*, *Studia Theologica Varsaviensia* 4 (1966) nr 2, s. 197-232; M. Czajkowski, „Czyż Bóg odrzucił lud swój?” (*Rz 11, 1*). *Rola Izraela w historii zbawienia dzisiaj*, *Studia Theologica Varsaviensia* 23 (1985) nr 2, s. 45-54.

Różne wydania Biblii proponują różne tytuły dla Rz 9-11. Oto niektóre: *Boży wybór Izraela, Plan Boga wobec Żydów i pogan, Odmowa Izraela nie zmienia planu Boga, Sytuacja Izraela (9, 1-11, 36)*, czy tak jak Biblia Tysiąclecia: *Izrael a usprawiedliwienie z wiary*.

Wszystko to zachęca do poszukiwania jednego elementu tematycznego, który mógłby posłużyć nam za tytuł całości tej sekcji komentarza Tomaszowego, a został zaproponowany przez samego Akwinatę. Niemniej w jego komentarzu brak tytułów, jednakże zawsze, kiedy rozpoczyna i kończy on komentowanie odrębnej jednostki (części), daje pewne tematyczne podsumowanie, które służy mu do wyodrębnienia poszczególnych myśli i analizowanych treści. Podobnie czyni pod koniec rozdziału IX, czyli w momencie podsumowania całej (trzyrozdziałowej) sekwencji. Wtedy Akwinata powie wyraźnie, iż mieliśmy tutaj do czynienia z tajemnicą mówiącą o wspaniałości Bożej mądrości, przez co także zdaje się w tych słowach nakreślić temat owych trzech przeanalizowanych rodzajów. Pośrednio nadaje więc także tytuł tej części swojego komentarza. Oto owe podsumowujące słowa: „Apostoł usiłował (...) ustalić przyczynę Bożych wyroków, mocą których zarówno poganie, jak i Żydzi, uprzednio niewierzący, dostępują miłosierdzia. Obecnie, jakby uznając się niezdolnym do tego, żeby to wysledzić, wykrzykuje w podziw dla Bożej wspaniałości [*quasi ad haec investiganda se insufficientiam reconoscens, exclamando divinam excellentiam admiratur*] (nr 933). (...) Wskazuje na wspaniałość Bożej mądrości [*ostendit excellentiam divinae sapientiae*]” (nr 939)¹⁸.

Słowa te stały się inspiracją dla całej rozważanej tutaj kwestii. Wydaje się bowiem, iż sama struktura formalna naszych rozdziałów (gdzie rozdział IX obejmuje 5 wykładów, rozdział X – 3 wykłady i rozdział XI, ponownie 5 wykładów), oraz sam rozkład materiału, uwzględniają właśnie tę teologiczną myśl. To plan mądrości Bożej przewija się jak nić cały czas logicznie w kontekście teologiczno-biblijnych wypowiedzi Akwinaty we wszystkich trzech rozdziałach. Może stanowić rozwiązanie kwestii dotyczącej całościowego zamyśłu Bozego wobec Żydów i pogan¹⁹.

¹⁸ Zachowuje się tutaj numerację stosowaną przez *Super Epistolam ad Romanos lectura*, s. 5-230, a zachowaną także w tłumaczeniu polskim; por. *Wykład Listu do Rzymian*.

¹⁹ Por. M. Dubois, *Zamysł Boży wobec Żydów według św. Tomasza*, *Collectanea Theologica*, 66 (1996) nr 2, s. 49-78; D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 564-608.

W niniejszej prezentacji zostaje zachowany sposób procedowania samego św. Tomasza. Wypowiada się on bowiem i tutaj bardzo precyzyjnie, dając na początku każdego rozdziału i *lectio* uszczegółowienie tego głównego tematu. Oto plan tej koncepcji i jej teologiczna treść.

Rz 9, 1-33: tajemnica miłości i wyboru

Rozdział 9 zostaje zaprezentowany przez Akwinatę w formie pięciu wykładów.

Prezentacja struktury formalnej Tomaszowych lectio (wykładów)

LECTIO I: RZ 9, 1-5

„Teraz zaczyna rozprawiać o początku łaski [*virtutem gratiae demonstravit*]: czy otrzymujemy ją z samego tylko Bożego wyboru [*ex sola Dei electione*], czy też dzięki zasługom czynów poprzednich [*ex meritis praecedentium operum*]” (nr 735). Sposobność do tych rozważań daje Tomaszowi fakt, iż Żydzi, którzy wydawali się oddani służbie Bożej, oddzielili się od łaski, poganie zaś, którzy dawniej byli daleko od Boga, zostali do łaski przyjęci.

LECTIO II: RZ 9, 6-13

„Apostoł pokazuje teraz, że godność (...) [Żydów] nie odnosi się do tych, którzy cielesnie pochodzą od praocjów [*non pertineat, ad eos qui carnaliter processeerunt ab antiquis ab antiquis patribus*], ale od wybranego przez Boga potomstwa duchowego [*ad spirituale semen quod est a Deo electum*]” (nr 748). Tomasz w wykładzie tym pragnie pokazać, że godność człowieka płynie z wybrania Bożego, i dlatego dotyczy ona Żydów i pogan.

LECTIO III: RZ 9, 14-18

„Stwierdziwszy, że Boży wybór stawia jednego ponad drugim [*secundum Dei electionem unus alteri praefertur*] nie na skutek uczynków, ale dzięki łasce powołującego, Apostoł zapytuje teraz, czy wybór ten jest sprawiedliwy [*de iustitia huius electionis*]” (nr 765). Tomasz w swoim wykładzie formułuje najpierw wątpliwość, co do takiego podejścia Boga, następnie ją wyjaśnia, aby w końcu postawić zarzut przeciw temu wyjaśnieniu.

LECTIO IV: RZ 9, 19-23

„Apostoł stawia teraz zarzut przeciw temu rozwiązaniu, a zwłaszcza przeciw ostatniemu wnioskowi, że «komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce czyni zatwardziałym» [*Cuius vult miseretur, et quem vult indurat*]” (nr 786). Najpierw Tomasz przedstawia zarzut, następnie go rozwiązuje.

LECTIO V: RZ 9, 24-33

„Apostoł wykazał już, że łaskę Bożą ludzie otrzymują dzięki Bożemu wybraniu [*Dei gratia datur hominibus ex divina electione*], przez które przychodzi powołanie do łaski [*per quam homines ad gratiam vocantur*]. Teraz wykazuje, że wybranie to oraz powołanie dotyczy nie tylko Żydów (żeby mogli się chlubić słowami Pwt 4, 37: «Umiłowałem twych przodków»), ale również pogan [*electio sive vocatio non solum pertinet ad Iudaeos (...) sed etiam ad Gentes*]” (nr 796). Najpierw św. Tomasz przedstawia tezę, następnie ją udowadnia, wreszcie wyciąga wniosek ze swojego wyводу.

Omówienie teologiczne treści rozdziału 9

Po bliższym zastanowieniu się, jaki należałoby nadać tytuł całości tej sekwencji (rozdziałowi 9), złożonej z pięciu wykładów, wydaje się, iż właściwy będzie następujący: *Tajemnica miłości i wyboru*. Według św. Tomasza mamy tutaj bowiem do czynienia z pewnymi „aktami”, tzn. czynami, „jakie są w Bogu, a odnoszą się do świętych [*ponit in Deo pertinentia ad sanctos*]” (nr 763). Świętymi nazywani są zaś tutaj ci, którzy są umiłowani (*dilectio*) i wybrani (*electio*) przez Boga. Tomasz sam „wybór” rozumie jednak szerzej niż się to zwykło przyjmować, gdyż łączy go ściśle także z problemem – bardzo trudnym, tak z punktu widzenia filozoficznego, jak i teologicznego – a mianowicie z problemem przeznaczenia (*praedestinatio*). Nie miejsce tutaj jednak na dokonywanie tej szczegółowej analizy, którą Tomasz, zaznaczając tutaj na kanwie Listu do Rzymian (rozdz. 9), rozwinię systematycznie w *Summa Theologiae*²⁰ i *De veritate*²¹.

Zasada wyboru Bożego okryta jest tajemnicą. Bóg wybiera niektórych i to nawet przed ich narodzinami, a więc nie przez wzgląd

²⁰ Por. *S. Th.*, I, q. 23, a. 1-8.

²¹ Por. *De veritate*, q. 6.

na ich uczynki, ale za sprawą swej woli, To sam Bóg jest dzięki temu wolnym sprawcą łaski i powoduje ją (Rz 9, 11). Nieznany jest do końca powód takiego Bożego działania, np. dlaczego Bóg umiłował Jakuba, a Ezawa miał w nienawiści? I tak, „kiedy jeden dostępuje wybrania, a drugi zostaje odrzucony, chociaż urodzili się nie tylko z jednego ojca i z jednej matki i w tym samym czasie, a nawet z jednego zblżenia” (nr 756). Wiadomo tylko to, co z całą mocą podkreśla św. Tomasz, że „nie ma w Bogu niegodziwości” (nr 780) i udziela swoich wszystkich dóbr jedynie po to, aby objawił swoją dobroć. „Celem wszystkich Bożych dzieł jest objawienie Bożej dobroci” (nr 791). To z faktu, iż „wspaniałość Bożej dobroci jest tak wielka, że nie zdoła się ona dostatecznie objawić na jeden sposób i w jednym stworzeniu” (nr 792), „objawia się różnorako” (*tamże*). Nawet „celem odrzucenia złych, czyli pozostawiania ich w zatwardziałości” – Bóg „pozwała im [bowiem] postępować według ich pożądlivości” – „jest [także] objawienie Bożej sprawiedliwości i mocy [*Finis (...) reprobationis vel obdutationis malorum est manifestatio divinae iustitiae et virtutis*]” (nr 793). Nie znaczy to jednak, jakoby „[to] Bóg zwracał ich ku złemu, albowiem oni sami z siebie mają skłonność do zła” (*tamże*). Jeżeli tak jest ze złymi, to w tych, którzy doprowadzeni są do chwały, w sposób wyjątkowy „ukazuje (...) ogrom dobroci Bożej [*manifestaret in eis abundantiam bonitatis suae*]” (nr 794).

W tym kontekście wyjaśnienie Akwinaty staje się zrozumiałe: „Otóż wybór i miłość inaczej się mają do siebie w Bogu niż w człowieku. W człowieku bowiem wybór wyprzedza miłość, gdyż do kochania pobudza wolę człowieka dobro, jakie zauważamy w rzeczy kochanej. Ze względu na to dobro człowiek wybiera tę rzecz ponad inną i obdarza ją swoją miłością. Co do woli Bożej natomiast, jest ona przyczyną wszelkiego dobra, jakie zawiera się w stworzeniu. Toteż dobro, ze względu na które jedno stworzenie może zostać wybrane ponad inne, wynika z woli Bożej, która o tym dobru stanowi stosownie do powziętej miłości. Toteż Bóg kocha człowieka nie ze względu na jakieś dobro, jakie w nim wybiera, lecz raczej dlatego stawia go ponad innych i wybiera, że go kocha” (nr 763). Tutaj św. Tomasz powołuje się na słowa św. Pawła „Człowiecze! Kimże ty jesteś, byś mógł się spierać z Bogiem? Czyż może naczynie gliniane zapytać tego, kto je ulepił: «Dlaczego mnie takim uczyniłeś?»” (Rz 9, 20), w których ten posługuje się opisem garn-

carza-rzemieślnika, sporządzającego naczynia piękne i dostosowane do szlachetnych czynności oraz naczynia z tworzywa pospolitego, np. z gliny, stosowane do pospolitego użytku. Można mieć do garnarza pretensje jedynie wtedy, gdy z tworzywa drogiego, jakie rzemieślnik miał do dyspozycji, sporządził naczynie przeznaczone do zadań pospolitych. Bóg ma więc pełną swobodę w tworzeniu. A tu jeszcze, o dziwo, z pospolitego tworzywa, bowiem natura ludzka ma w sobie pewną pospolitość, uczynił naczynie przeznaczone na użytek zaszczytny. Jeżeli człowiek jednak czyni sam siebie w oczach Bożych „naczyniem gniewu”, które nie chce poznać bogactwa swej chwały, Bóg nie działa niesprawiedliwie, więcej, wykazuje wielką cierpliwość, gdyż nie od razu wymierza karę. Są to „naczynia gotowe na zagładę” (Rz 9, 22) – „czyli same z siebie nadające się do potępienia wiecznego” (nr 793). Tomasz nie mówi tu, iż to Bóg potępia, lecz że to sam człowiek wymierza sobie karę, pozbawiając się łaski chwały. Celem wybrania i zmiłowania się nad człowiekiem, który został uczyniony „z pospolitego tworzywa”, jest to, iż Bóg pragnie ukazać w swoich wybranych ogrom swojej dobroci i miłosierdzia.

Na bazie tak sprecyzowanej myśli św. Tomasza pojawia się pytanie: Czy Bóg jest tylko Bogiem Żydów? Czy do grona świętych, których Bóg przygotował przez swoją łaskę powołał tylko spośród Żydów czy także spośród pogan?

Odpowiedź jest dla św. Tomasza oczywista: Bóg miłuje każdego człowieka na ten świat przychodzącego, tak z narodu żydowskiego, jak i z pogan, wszyscy stanowią bowiem owo „naczynie do szlachetnych czynności” (nr 790). Niemniej Akwinata odnotuje, że „synem (...) pierworodnym jest Izrael” (por. Wj 4, 22). To „poganom – niegdyś [*olim*] – nie były dostępne te dobra, jakie krzewiły się wśród Żydów. Pierwsze dobro, to kult Boży, ze względu na który nazywali się oni ludem Bożym, ponieważ Mu służyli i byli posłuszni Jego przykazaniom. (...) Drugim dobrem [był] (...) przywilej umiłowania. «Miłuje Pan synów Izraela» (Oz 3, 1) – gdyż udzielił im licznych dobrodziejstw, które prowadziły do szczególnej łaski. Otóż poganie byli niegdyś z tej miłości wyłączeni. (...) Trzecie dobro to (...) obietnica godności synów Bożych, którą chlubil się Żydzi (nr 797). Jeżeli teraz zaś poganie stali się „bliscy”, stali się *plebs mea* (tamże), to ze względu na „upadek Żydów”. Jaki jest status tych, którzy zostali umiłowani i wybrani? Czyżby Boży wybór był chybiony?

Odpowiedź jest krótka: „Wbór [rzeczywiście] zasada się na przynależności do narodu: są to Izraelici – czyli potomkowie Jakuba, którego nazywano Izraelem (Rdz 32, 29)” (nr 743): „[wybrani] pochodzą (...) od tych ojców, którzy najbardziej podobali się Bogu” (nr 745). „Miłość Boża wyprzedza miłość ludzką [*ilectio hominis praevenitur a dilectione Dei*]” (nr 762). „Zanim Jakub umiłował Boga, przedtem został przez Boga umiłowany [*nte Jacob dilectus sit a Deo, quam ipse Deum dilexerit*]” (*tamże*). „Bóg odwiecznie umiłował Jakuba (*Deus ab aeterno Iacob dilexit*)” (*tamże*).

„Nie wszyscy [jednak], którzy pochodzą z Izraela – tzn. którzy według ciała są zrodzeni z Jakuba – są Izraelitami – prawdziwymi, do których odnoszą się obietnice, ale ci, którzy są sprawiedliwi i oglądają Boga przez wiarę” (nr 750). „Nie wszyscy, którzy cielesnie urodzili się z Abrahama, należą do jego potomstwa, które otrzymało obietnicę [*Non omnes qui nati sunt carnaliter ab Abraham pertinet ad illud semen, cui facta est repromissio*]. «Abrahamowi dano obietnice i jego potomstwu» (Ga 3, 16) – ale tym, którzy podobni są do Izaaka) (*qui similes sunt Isaac*)” (nr 752). Nie są to słowa wypowiedziane przeciwko Żydom, ale przeciwko myśleniu, że można dostąpić sprawiedliwości u Boga ze względu na zasługi ojców (por. 756). Sam Bóg z własnej woli wybiera, a dzieje się to „nie dzięki zasługom [*non secundum merita*] ale «dzięki wyborowi» [*secundum electionem*]” (nr 759), tzn. dzieje się to „z samej tylko łaski Tego, który powołuje [*ex ipsa gratia vocatis*]” (nr 760). Wybór Boży jest zawsze decyzją suwerenną, niezależną od zasług czy przewinień.

Dobrodziejstwa duchowe i obietnica odnoszą się do ludzi duchowych: „są duchowymi dziećmi Abrahama, którym Bóg obiecał błogosławieństwo” (nr 750). Oni bowiem „naśladują jego wiarę i czyny” (*tamże*). Tomasz wyraźnie mówi o „godności duchowej [*hominines (quae) spiritualem dignitatem consequuntur*]”, która przynależy „Reszcie”, a którą stanowią wybrani przez wiarę w Chrystusa. „«Dzięki wybraniu łaski reszta ocalała» (Rz 11, 5)” (nr 802). Ci zaś, którzy są cielesni otrzymali „ducha niewoli” i „zatwardziałości”.

Boża łaska nie zawiodła więc, godność Żydów, płynąca z wybrania Bożego, pozostała przy nich, ale nie odnosi się już do tych, którzy jedynie cielesnie pochodzą od praojców, ale do wybranego przez Boga potomstwa duchowego. Fizyczne pochodzenie nie gwa-

rantuje jeszcze dziedzictwa. Zostaje tu otwarta szansa dla wspólnoty wiary Żydów i pogan.

Czy takie wyjaśnienie było satysfakcjonujące dla św. Tomasza? Zapewne, jednak skupi on swoją uwagę także na tych, którzy przestrzegali Prawa, mocą swojego wysiłku. Izrael zabiegał o „Prawo sprawiedliwości”, niemniej „nie wszyscy, ani nie większość, lecz nieliczni”, „Reszta” – *reliquia* doszła do Prawa sprawiedliwości. Stało się to dlatego, gdyż nie szli właściwą drogą: nie szli drogą wiary, ale drogą uczynków. Żydzi, wyjaśnia Tomasz, „trzymali się [w ten sposób jedynie] zapowiedzi” przez co „odrzucili rzeczywistość” [*sequebantur enim figuram et repudiaverunt veritatem*] (nr 810). Dlatego „potknęli się” o „kamień obrazy (Rz 9, 33) – mianowicie o Chrystusa” [*id est ad Christum qui assimilatur lapidi offensionis*] (nr 811). „W tym jest On podobny do kamienia obrazy, że tak jak człowiek nie zważał na kamień, o który się potknął, ponieważ był on mały, podobnie Żydzi, widząc Chrystusa podległego naszej słabości, nie liczyli się z tym, że można się o niego potknąć” (nr 811).

Św. Tomasz dużą uwagę poświęca także godności Żydów – *dignitas Iudaeorum* (por. nr 743), która przynależy *gens Iudaeorum*, także po upadku. I okazuje się, iż to Ten, który stał się dla Żydów „przyczyną upadku” obdarza ich teraz szczególną godnością. Godność płynie bowiem z faktu, że „z nich narodził się (...) Chrystus według ciała” (nr 746), i to On, Chrystus, wypełnił obietnice starotestamentalne poczynione Żydom (por. nr 874). Wyjaśnienie to obejmuje także tę uwagę Akwinaty, że „Żydzi są stróżami naszego depozytu, strzegącymi ksiąg, które dają świadectwo naszej wierze [*Iudaei sunt nostri capsarii, custodientes libros ex quibus nostrae fidei testimonium perhibetur*]” (nr 761). W tym sensie Żydzi, którzy podają się Prawu, wskazują na nie jako na owoc łaski Bożej i na *spiritualia beneficia* dane potomstwu Abrahama (por. nr 744). Odbywa się to w czasie oczekiwania na osiągnięcie przez wszystkich Żydów pełni sprawiedliwości.

Rz 10, 1-21: upadek Żydów

Rozdział 10 zostaje zaprezentowany przez św. Tomasza sekwencją składającą się z trzech wykładów. Oto one, ze wskazaniem na treść poszczególnych *lectio*.

Prezentacja struktury formalnej Tomaszowych lectio (wykładów)

LECTIO I: RZ 10, 1-9

„Teraz szczególnie zajmuje się upadkiem Żydów [*de casu Iudeorum*]” (nr 813). Przede wszystkim Akwinata się będzie tutaj zajmował objaśnieniem przyczyny upadku Żydów (upadek jest godny pożałowania). Następnie wykazuje, że upadek ten nie jest powszechny, aby przejść do stwierdzenia, że nie jest on bezużyteczny ani nie do naprawienia.

LECTIO II: RZ 10, 10-17

„Obecnie udowadnia (...) [że, „sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10, 10)] w wymiarze powszechnym [*in universali*], [tzn. w stosunku do tego, kto zaufa Bogu]” (nr 830). Św. Tomasz ujmuje ten temat w trzech punktach: wskazuje, że przez wiarę i jej wyznanie człowiek osiąga zbawienie; przedstawia porządek, według którego zbawienie się dokonuje; formułuje wniosek: „Upadek Żydów zasługuje na współczucie, albowiem zgrzeszyli z niewiedzy” (nr 845).

LECTIO III: RZ 10, 18-21

„Teraz pokazuje, że tego ich upadku nie da się usprawiedliwić we wszystkim, gdyż niewiedza ich nie była nie do pokonania, czyli że nie była to niewiedza konieczna, lecz poniekąd dobrowolna [*talis casus non est excusabilis ex toto, quia eorum ignorantia non fuit invincibilis vel ex necessitate existens, sed quodammodo voluntaria*]” (nr 845). Św. Tomasz pokazuje to w dwóch spojrzeniach: po pierwsze, przez odwołanie się do tego, co Żydzi słyszeli w nauce apostołów, po drugie, przez ukazanie tego, co poznali w nauce Prawa i Proroków.

Treść teologiczna rozdziału 10

Akwinata pokazał, w jaki sposób poganie – dzięki wybraniu i łasce Bożej, zostali wezwani do wiary, a także owa „Reszta”, chociaż większa część ludu żydowskiego potknęła się i uległa zgorzeniu, a teraz zajmuje się zrozumieniem przyczyn tego stanu rzeczy, czyli upadkiem Żydów. Samemu upadkowi Żydów nie poświęca jednak najwięcej miejsca, bardziej interesują go „dzieje i doświadczenie ła-ski”. Swoją prezentację upadku Żydów rozpoczyna od prostego stwierdzenia, „zasługuje [on] na współczucie, choć nie jest bez wi-

ny” (nr 859). Przez to samo, wskazuje już na sposób swojego odniesienia do tego faktu. Żydzi mieli bowiem prawdę, ale jej nie znali. Wykazali się po prostu brakiem stosownej wiedzy: wykazują się gorliwością, ale „ich żarliwość jest nieuporządkowana przez solidną wiedzę, gdyż nie znają prawdy [*eorum zelus per rectam scientiam non ordinatur dum ignorant veritatem*]” (nr 816). „Uważali oni, że nie oczekuje ona [sprawiedliwość] niczego od Boga, lecz wynika wyłącznie z decyzji tych, którzy dokonują uczynków” (nr 818). Dlatego, nie poddając się sprawiedliwości pochodzącej od Boga, „nie chcą poddać się Chrystusowi, gdyż przez wiarę w Niego ludzie dostępują usprawiedliwienia od Boga [*per cuius fidem iustificantur homines a Deo*]” (*tamże*).

Żydzi, nie znając usprawiedliwienia przez Boga, nie chcieli się mu poddać, „natomiast chcieli ustanowić usprawiedliwienie przez Prawo” (nr 819). „Prawo nie mogło jednak samo z siebie sprawić sprawiedliwości, albowiem nikogo «nie doprowadziło Prawo do sprawiedliwości» (Hbr 7, 19)” (*tamże*). Gdyby Żydzi dali ogarnąć swoje serce wiarą i ufnością w stosunku do Boga, niejako naturalną konsekwencją byłoby wyznanie: „Jezus jest Panem” (Rz 10, 9). Potrzebna jednak byłaby wiara ugruntowana nie na bazie uczynków, ale przyjęta sercem (por. Rz 10, 10). Tomasz zatrzymuje się nad tymi kwestiami i próbuje je wyjaśnić w sposób następujący: „Albowiem inne działania – te, które dotyczą zewnętrznego kultu Bożego – człowiek może [wykonać], nie chcąc tego, ale nie da się wierzyć, jeśli się nie chce wierzyć. Umysł bowiem wierzącego nie jest zdeterminowany do uznania prawdy mocą konieczności rozumowej, tak jak umysł wiedzącego, ale dzieje się to mocą woli. Toteż na sprawiedliwość człowieka, która zasadza się w woli, składa się nie wiedza, ale wiara. (...) Skoro zaś człowiek został usprawiedliwiony dzięki wierze, wiara jego, ażeby osiągnąć zbawienie, powinna działać przez miłość” (nr 830). Prawo Mojżeszowe zostało zrozumiane przez Żydów jako proponujące sprawiedliwość Bożą nie przez ufność wobec Boga, tworzącą podstawę wszelkiego posłuszeństwa, ale jako propozycja sprawiedliwości, będąca zapłatą za legalistyczne spełnienie uczynków. Przyjęte zaś tutaj zasady uwzględniają i „wyznanie własnej niegodziwości”, „wyznanie dobroci Boga, który miłosiernie udziela swoich dobrodziejstw” oraz „wyznanie Bożej prawdy” (nr 833) uobecnionej w Jezusie Chrystusie. „Wzywanie [bowiem] Boga (...) nie może przynieść zbawienia, jeśli nie poprze-

dzi go wiara” (nr 836), „a chodzi tu o wiarę ukształtowaną przez miłość [*fide scilicet formata*]” (nr 833). Wiarę taką wyznaje się całą osobą, nie zastrzegając sobie niczego tylko dla siebie, a towarzyszy jej błogosławiona bojaźń Boża i oczyszczenie serca. Sprawiedliwość oparta na ufności i wierze, jest więc taką zasadą, która „ma zasięg powszechny [*universaliter intelligendum*]” (nr 834)”.

Św. Tomasz cytuje w tym momencie fragment z Listu do Kolosan (3, 11): „Nie ma już tu poganina ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania”. Daje się tutaj do zrozumienia, że poganie są zdolni do w równym stopniu z Żydami osiągnąć zbawienie oparte na wierze i ufności. Pogaństwo, które może nazwać nie-narodem, dzięki łasce Bożej i miłosierdziu Bożemu, niezależnie od ich zasług, otrzymało dar sprawiedliwości. W tym kontekście św. Tomasz podkreśla, że Izrael zaś, który wciąż podążał ku własnemu celowi, za Prawem i sprawiedliwością, które one proponowały, jednakże wyznaczonej mety nie osiągnął. Nie osiągnął tego, za czym podążał, chociaż żadnemu narodowi Bóg nie uczynił tak jak to uczynił Żydom. Przez cały okres Prawa i Proroków Bóg wyciągał ręce, ukazując swoje dobrodziejstwa, jednak jak powie to Akiwnata cytując tu Prz 1, 24: „Wyciągnąłem moją rękę i nikt na nią nie spojrział”. W końcu Bóg wyciągnął rękę Syna na krzyżu. „I chociaż w czasie kiedy wisiał na krzyżu z rozciągniętymi rękami, zaćmiło się słońce, skały popękały i otworzyły się groby, Żydzi jednak trwali w swej niewierze i Mu bluźnili (Mt 27, 39n.)” (nr 856).

Rz 11, 1-36: wspaniałość i mądrość w dziele Bożego miłosierdzia

Rozdział 11 został zaprezentowany w ciągu pięciu wykładów. Oto one, ze wskazaniem na treść poszczególnych *lectio*.

Prezentacja struktury formalnej Tomaszowych lectio (wykładów)

LECTIO I: RZ 11, 1-11

„Apostoł wykazał (...), że upadek Żydów zasługuje na współczucie, choć nie jest całkiem bez winy. Teraz pokazuje, że upadek Żydów nie jest powszechny” (nr 859); (*casus Iudaeorum non est universalis*) (nr 878). Sposób prowadzenia myśli Tomasza podczas tego wykładu jest następujący: „Najpierw stawia pytanie [szukając na nie odpowiedzi – czyż Bóg odrzucił – całkowicie – swój lud?], następnie je rozwiązuje, wreszcie wyciąga wniosek” (nr 859).

LECTIO II: RZ 11, 11-16

„Apostoł przystępuje teraz do wykazania, że upadek ich nie jest bezużyteczny ani nie do naprawienia [*casus eorum non est inutilis necque irreparabilis*]” (nr 878). Tomasz najpierw ukazuje, że upadek Żydów ma swoje pozytywne skutki oraz, że da się naprawić. Następnie odrzuca chlubienie się pogan, którzy sztydzili sobie z Żydów.

LECTIO III: RZ 11, 17-24

„Wykazawszy, że upadek Żydów przyniósł pożytek i że da się naprawić, Apostoł odrzuca teraz chlubienie się pogan przeciwko Żydom [*excludit gloriationem Gentium contra Iudaeos*]” (nr 894). Tomasz podzieli tę kwestię na dwa punkty: wykazuje nawróconym spośród pogan, że nie powinni się chlubić przeciwko Żydom; odpowiada na zarzut pogan dotyczący niewiary Żydów, doprowadzając ich do autentycznego zrozumienia Bożych sądów.

LECTIO IV: RZ 11, 25-32

„Apostoł doprowadził już tych, którzy pochodzą z pogan, do znajomości Bożych sądów, w których objawia się dobroć i suwerenność Boga. Teraz – ponieważ jakby im jeszcze nie wystarczyło zwrócić uwagę na powyższe [tzn. na sądy Boże, które są dobre i surowe] – wykłada, co na ten temat jeszcze mu samemu się wydaje [*exponit quid sibi circa haec videatur*]” (nr 912). Tomasz usiłuje ustalić przyczynę Bożych wyroków, mocą których zarówno poganie, jak i Żydzi, uprzednio niewierzący, dostępują miłosierdzia.

LECTIO V: RZ 11, 33-36

„Obecnie jakby uznając się niezdolnym do tego, aby (...) wyśleźć [tzn. Boże dzieło miłosierdzia tak względem Żydów, jak i pogan], wykrzykuje w podziwie dla Bożej wspaniałości” (nr 933). Tomasz analizuje to w dwóch punktach: wyraża podziw dla wspaniałości Bożej mądrości (*admiratur divinam excellenitiam*), najpierw wziętej samej w sobie, następnie zaś wziętej w porównaniu do nas; daje uzasadnienie dla tego, co powiedział (*probat quod dixerat*) (nr 933).

Omówienie teologiczne treści rozdziału 11

Rozpoczynając swoją egzegezę rozdziału 11, św. Tomasz zauważa z całą pewnością, że Bóg nie odrzucił swojego ludu, dodaje –

„całkowicie” (*non totaliter repulsus*). Nie odrzucił św. Pawła, nie odrzucił apostołów: „Bóg wziął apostołów z ludu żydowskiego, tak jak z ciasta bierze się pierwszą próbkę” (nr 892) i innych Izraelitów (święci są również Żydzi, którzy naśladowują czyny Abrahama /por. 893/). „Lud ten nie jest odrzucony przez Boga, (...) dlatego, że ma On w nim swoich licznych wybranych [*multos electos suos*]” (nr 862). W czasie, kiedy wydaje się, że większość Żydów zbłądziła – „Reszta [*reliquia*] – czyli ci, którzy z klęski wyszli cało” (nr 871) zostali jednak mimo wszystko wybrani dzięki darmowej łasce Boga i osiągnęli sprawiedliwość. Pozostali, „druga część ludu [*alia pars populi*]” (nr 872) zostali „zaślepieni” (Rz 11, 8; BT: „pograżyli się w zatwardziałości”), z powodu swojej przewrotności (*excaecati sunt propter suam malitiam*). Wiersz: „Dał im Bóg ducha odurzenia, takie oczy, aby nie widzieli” (Rz 11, 8a) (cyt. nawiązujący do Iz 29, 9: „Sporządziłem dla was ducha oszołomienia” i Iz 6, 10: „Zaślepi serce tego ludu, znieczuli jego uszy, zamknij jego oczy, aby przypadkiem oczami nie widział i uszami nie słyszał”), św. Tomasz tłumaczy następująco: „Odurzenie polega na jakimś zranieniu [serca] [*compunctio (...) importat quamdam cordis punctiois*]” (nr 874), które wskazuje na „niedostatek mocy poznawczej [*defectum cognitivae virtutis*]” (nr 875). Przedstawia więc ich zbłądzenie w odniesieniu możliwości poznawczych, bowiem kiedy natrafiają na jakieś niejasności tekstu świętego, źle go interpretują, przez co popadają w upór właściwy błędowi. Na efekt takiego postępowania nie potrzeba długo czekać: „wolna wola, która [jest] skrzywiona” powoduje, że „od spraw wiecznych zbaczą [oni] ku doczesnym, od prostolinijnej sprawiedliwości ku niegodziwości [*liberum arbitrium (...), id est incurvari permittit ab aeternis ad temporalia, a rectudine iustitiae ad iniquitatem*]” (nr 877). W ten sposób sami odcięli się od wiary ojców, których św. Paweł porównuje w Rz 11, 17 do odciętych gałęzi. Paganie, którzy w stanie pogaństwa byli „oliwną dziczką – czyli drzewem nie przynoszącym owoców” zostali przyjęci do godności ludu żydowskiego. Zostali w nie wszczepieni, a przez to złączeni z tym samym korzeniem (por. Rz 11, 17) – „to znaczy [poganim został] przyłączony (...) do patriarchów i proroków” (nr 896). Należy więc przyjrzeć się dobroci Boga (por. Rz 11, 22), który „okazuje miłosierdzie” (nr 904).

Tomasz, ukazując tutaj z jednej strony pochodzenie pogan, które z „natury było bezpłodne, choć nie dlatego, jakoby Bóg stworzył ta-

ką naturę, ale ponieważ uległa ona zepsuciu wskutek grzechu” (nr 910), z drugiej zaś tych, „którzy należą do ludu żydowskiego w wyniku naturalnego pochodzenia”, ale „ulegli zaślepieniu”, zastanawia się nad tym, czy to, co się stało, jest czymś naturalnym, czy też wbrew ogólnemu biegowi natury. Akwinata daje odpowiedź w swoim stylu, posługując się porównaniem działania Boga do przyptywu i odpływu.

Oto tekst: „Otóż to, co czyni Bóg nie jest przeciwne naturze, lecz jest czymś bezwzględnie naturalnym. Naturalnym nazywamy bowiem to, czego dokonuje sprawca, któremu doznający podlega z natury, choćby nawet nie było to zgodne z własną naturą doznającego. W ten sposób na przykład naturalny jest przyptyw i odpływ morza, jako że dokonuje się w wyniku biegu księżyca, któremu woda podlega z natury, chociaż nie jest on naturalny ze względu na właściwość wody. Tak samo, ponieważ wszystko stworzenie jest z natury poddane Bogu, wszystko cokolwiek Bóg czyni w stworzeniu, jest czymś bezwzględnie naturalnym, nawet jeśli niekiedy nie jest to naturalne w odniesieniu do własnej i szczegółowej natury rzeczy, w której się to dzieje, na przykład jeśli ślepy uzyska wzrok, a zmarły zostanie wskrzeszony” (nr 910).

Porównanie to daje Akwinacie sposobność powiedzenia, że Bóg wykazuje swoje miłosierdzie tak w stosunku do Żydów, jak i pogan: Boże miłosierdzie dla wszystkich przez Jezusa Chrystusa. Kluczową cechą miłosierdzia Bożego okazanego tutaj jest to, iż Bóg nie żałuje swego miłosierdzia nikomu i każdy może tego miłosierdzia prawdziwie doświadczyć. „Bóg (...) chciał, aby Jego miłosierdzie ogarnęło wszystkich [*ut in omni genere hominum sua misericordia locum habeat*], dlatego „dopuścił zamknięcie [całego rodzaju ludzkiego] w niewierze [*concludi permittit (...) in incredulitatae*]” – oto właśnie ów Tomaszowy odpływ, a który objął „wszelki rodzaj ludzki, zarówno Żydów jak i pogan, (...) jako w pętach błędu [*omnia, id est omne hominum genus, tam Iudaeos quam Gentiles, (...) in quadam catena erroris*]”, chociaż w różnym czasie, „aby zlitować się nad wszystkimi” (Rz 11, 32). „Mocą swojego miłosierdzia Bóg chce wszystkich zbawić [*Deus vult omnes per suam misericordiam salvare*]” (nr 932). Bóg nie skłonił Żydów (jak i pogan), w swoim czasie, do niewiary, ale stało się tak, że gdy oni okazali się niewierni, Bóg ograniczył ich przywileje, tzn. dopuścił „owo” zamknięcie i poddał ich karze, której wymagała Jego surowość. Akwinata daje w ten sposób podstawy

dla racji istnienia historii w ogóle, gdzie jest nią okazanie miłosierdzia wszystkim swoim stworzeniom. Bóg w historii wykorzystał niejako niewiarę ludzi dla swoich celów, raz opóźnia wypełnienie swoich obietnic, a raz przyspiesza, tak jak w naturalny sposób dzieje się z przyływem i odpływem.

Św. Tomasz, podejmując się takiej interpretacji, będzie mógł stwierdzić, iż to, co się stało z narodem żydowskim, nie stało się przeciwko naturze, ale także dzięki miłosierdziu Bożemu, i zaraz wysuwa wniosek, że „mogą powrócić do godności swojego narodu” [*est reducentur ad dignitatem gentis suae*] (nr 911). „Innymi słowy: kiedy Bóg czymś obdarza, albo powołuje, nie ma miejsca na odwołanie, bo Bóg tego nie żałuje [*quod Deus aliquid aliquibus donet, vel aliquos vocet, hoc est sine poenitentia*] (nr 924). „Dopóki nie wejdzie do wiary pełnia narodów [pogańskich], tak długo będzie trwało zaślepienie Żydów [*usque tunc caecitas Iudaeorum durabit, quousque plenitudo Gentium ad finem intrabit*]” (nr 916). „Chodzi [bowiem] nie tylko o to, żeby nawrócili się niektórzy z poszczególnych narodów (...), ale o to, żeby – bądź w całym narodzie, bądź w większej części – Kościół został ustanowiony we wszystkich narodach” (nr 915). Dlatego staje się jasne, dlaczego, wg św. Tomasa, słowa z Rz 11, 26: „odwróci bezbożność od Jakuba”, „zapowiadają łatwość nawrócenia Żydów przy końcu świata [*ad ostendendum facilitatem conversionis Iudaeorum in fine mundi*]” (nr 919). Wszystko dzieje się po to, „aby Jego miłosierdzie ogarnęło wszystkich”, oraz „aby się dzięki temu [wszyscy] uniżyli i swoje zbawienie przypisali nie sobie, ale Bogu”, tak poganie, jak i Żydzi. Nie dziwi się więc Tomasz temu, że św. Paweł wykrzykuje podziw dla „niepojętych Jego wyroków” i wraz z nim podejmuje ów hymn na cześć Bożej mądrości: „Wszystko jest w Nim, jako że wszystko znajduje się w Jego mocy i władzy” (nr 947) i „On wszystko sprawia przez swoją mądrość (nr 949).

Jasna jest teraz kwestia, iż św. Tomasz z swoim *Komentarzu* nie podkreśla i nie zajmuje się przede wszystkim tym, co nazywa *casus Iuaedeorum*, a tym samym też jego winą. Jest to stopniowe dochodzenie do ukazania mądrościowego planu Boga i radości z otrzymanego miłosierdzia dla wszystkich. Kolejne etapy Tomaszowej egzegezy ukazują fascynację Bożym planem, który mimo wszystko pozostaje dla człowieka tajemnicą – *misterium*. „Człowiek bowiem nie może, pojąć [do końca] sensu wyroków Bożych, gdyż są one

ukryte w Bożej mądrości” (nr 937). Pozostaje podziw człowieka dla wspaniałości Boga i Jego sprawiedliwości.

Kwestie egzegetyczne szczegółowe

Rz 10, 4

„A przecież kresem Prawa jest Chrystus, dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy” (Biblia Tysiąclecia).

Tekst Wulgaty komentowanej przez św. Tomasza: „Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti”.

Wiele tłumaczeń Listu do Rzymian oddaje to miejsce podobnie, tak jak to czyni Biblia Tysiąclecia, gdzie greckie *telos* oddane zostaje jako „koniec” albo „kres”. W Biblii Tysiąclecia przy tym słowie znajduje się jednakże przypis, który brzmi: „Kres – może oznaczać tu cel i wypełnienie, Żydom było wiadome, że Prawo zmierzało ku Mesjaszowi, który miał zaproponować nowy ład w dziejach religijnych świata”. Czytelnik jest więc tutaj niejako zaproszony, aby sam zdecydował, czy „kres”, „koniec”, „wypełnienie”, czy „cel”. Jest to jednak sprawa tej wagi, że nie można pozostawić czytelnika w niepewności.

Św. Tomasz zaś jest tutaj bardzo precyzyjny. Dlatego Akwinacie tak zależy na precyzyjności i właściwej egzegezie, gdyż sprawa dotyczy jednego z podstawowych pytań teologicznych: Czy Chrystus położył kres Prawu, czy też jest jej celem? Sam będzie poszukiwał odpowiedzi na to pytanie wielokrotnie w swoich dziełach, gdyż zdaje sobie sprawę, iż właściwe ustawienie odpowiedzi rzutuje na zrozumienie roli Jezusa Chrystusa w całej historii zbawienia.

Zdaniem św. Tomasza, Chrystus nie położył kresu Prawu, nie jest On również końcem Prawa jako drogi sprawiedliwości. I to próbuje wyjaśnić w swoim komentarzu zwłaszcza do rozdziału 10. Nie jest to sprawa dla Akwinaty poboczna, ale absolutnie centralna, i nie może być przedmiotem jakiegos kompromisu. Św. Tomasz nigdy nie występuje przeciwko Prawu, dlatego *telos*, użyte w Nowym Testamencie, czytane przez Tomasza w przekładzie łacińskim jako *finis*, nie oznacza w tym wypadku „kres”, „zakończenie”, „koniec”. Odniesienie jest zdecydowanie teleologiczne i Tomaszowe *finis* trzeba tłumaczyć zdecydowanie przez „cel”, „zamysł” bądź „wypełnienie”. Taki jest kontekst jego całościowej wypowiedzi.

Oto pełny tekst Tomaszowy jego komentarza do Listu do Rzymian wyjaśniający tę kwestię: „Prawo nie mogło jednak samo z siebie sprawić sprawiedliwości, albowiem nikogo «nie doprowadziło Prawo do sprawiedliwości» (Hbr 7, 19), ale zwracało ludzi ku Chrystusowi, którego obiecywało i zapowiadało. Prawo było naszym wychowawcą w Chrystusie, «abyśmy dzięki wierze dostąpili sprawiedliwości» (Ga 3, 24). I właśnie tego dotyczą słowa: «Chrystus jest celem Prawa» [*Et hoc est quod dicit «Christus enim est finis legis»*]. Ku Niemu mianowicie zwraca się całe Prawo, [*ad quam scilicet tota lex ordinatur*]. «Każde doskonalenie ma swój cel» (Ps 118, 96). Otóż na cel wskazują słowa: «dla usprawiedliwienia» – [gdyż celem Prawa było to], żeby ludzie osiągnęli dzięki Chrystusowi sprawiedliwość, do której Prawo zmierzało” (nr 819). Prawo ma więc swoje ukierunkowanie na Chrystusa. Można to odnieść tak do nowego, jak i do starego Prawa.

Tę samą interpretację możemy odnaleźć w momencie, gdy Akwinata komentuje Rz 10, 6, a kwestia dotyczy sprawiedliwości osiągananej przez wiarę. Św. Tomasz nie przeciwstawia sprawiedliwości głoszonej przez Mojżesza sprawiedliwości przyniesionej przez Jezusa Chrystusa. Oto słowa Tomaszowego komentarza: „Następnie (w. 6) [rozd. 10] Apostoł przytacza wypowiedź Mojżesza na temat sprawiedliwości osiągananej przez wiarę. Otóż Mojżesz wskazuje najpierw na pewność wiary, jaka powinna ogarnąć serce człowieka, następnie (w. 8) – na skutek wiary. Zatem najpierw Apostoł powiada tak: Mojżesz mówi nie tylko o sprawiedliwości, jaką przynosi Prawo, ale właśnie mówi również o sprawiedliwości osiągananej przez wiarę [*primo Moyses ostendit certitudinem fidei, quae debet esse in corde hominis; secundo fidei effectum*]” (nr 823). Tomasz zdecydowanie mówi o tym, że sprawiedliwość opartą na wierze głosił już Mojżesz i, co więcej, uważał ją za zasadniczą. Jest to ta sama sprawiedliwość, co sprawiedliwość oparta na wierze w Jezusa Chrystusa (płynąca z wiary oczekującej). W ten sposób Akwinata wyostrza swoje stanowisko zamykające się w pytaniu: Czy Prawo nowe, które przyniósł Chrystus jest czymś innym niż Prawo stare, czy też to samo? Zdajemy sobie sprawę, iż niewłaściwa odpowiedź może wyeliminować centralne miejsce przysługujące Jezusowi Chrystusowi.

Dla właściwego zrozumienia tej kwestii zarysowanej w Komentarzu, trzeba odnieść się do dzieł spekulatywnych Akwinaty, a zwłaszcza do *Summa Theologiae*. Rozważając zagadnienie Prawa, w pew-

nym momencie św. Tomasz zadaje takie decydujące pytanie i porównuje Prawo nowe ze starym²². Tutaj trzeba mówić już bardzo precyzyjnie:

„Dwa prawa można odróżnić w dwojaki sposób. Po pierwsze: mogą być całkowicie od siebie różne jako skierowane do różnych celów. Na przykład prawo państwowe, zmierzające do objęcia władzy przez lud, jest gatunkowo różne od prawa, które ma na celu panowanie pewnej warstwy w państwie. Po drugie: dwa prawa mogą się różnić tym, że jedno prowadzi bliżej celu, drugie zaś na większą odległość; jak na przykład w jednym i tym samym państwie za inne uchodzi prawo obowiązujące ludzi dorosłych, którzy mają od razu wykonać to, co należy do dobra wspólnego, inne zaś prawo dotyczy karność dzieci, które należy pouczyć, w jaki sposób kiedyś będą spełniać czyny męskie. Trzeba więc powiedzieć, że co do pierwszej różnicy prawo nowe nie jest różne od prawa starego [*lex nova non est alia a lege veteri*]. Obydwa bowiem jeden mają cel, mianowicie, aby ludzie poddani byli Bogu [*quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo*]. Jeden zaś jest Bóg i Nowego, i Starego Testamentu [*est autem unus Deus et novi et veteris testamenti*], jak mówi tekst do Rzymian (3, 30): «Jeden jest tylko Bóg, który usprawiedliwia obrzezanych dzięki wierze [*iustificat circumcisionem ex fide*], a nieobrzezanych przez wiarę [*et praeputium per fidem*]». Ale gdy chodzi o drugi sposób, prawo nowe jest odrębne od prawa starego; stare bowiem jest jak gdyby nauczycielem, wychowawcą dzieci, jak się wyraża Apostoł (Ga 3, 24). Prawo zaś nowe, to prawo doskonałości, ponieważ jest prawem miłości, o której mówi Apostoł, że jest «węzłem doskonałości»²³.

Dlatego zrozumiałe jest stwierdzenie Akwinaty: „Jedność wiary w obydwu Testamentach poświadczona jest jednością celu [*unitas fidei utriusque testamenti attestatur unitati finis*]²⁴. Powoduje to, iż trzeba zrozumieć postawę wiary, tych, którzy byli/są ludźmi Bożego zawierzenia, tak przed, jak i po Chrystusie. Oto inny tekst ukazujący tę kwestię: „I w stanie starego Testamentu byli tacy, którzy mieli miłość nadprzyrodzoną i łaskę Ducha Świętego, którzy oczekiwali przede wszystkim obietnic duchowych i wiecznych ze względu na to

²² S. Th., I-II, q. 107, a. 1.

²³ Tamże, a. 1c.

²⁴ Tamże, ad 1.

przynależeli do prawa nowego. Ale podobnie, i w nowym Testamencie zdarzają się ludzie cielesni, którzy nie osiągnęli jeszcze doskonałości nowego prawa, których także i w nowym Testamencie trzeba nakłaniać do uczynków cnoty za pomocą bojaźni kar, bądź też pewnych obietnic doczesnych²⁵.

U podstaw stoi Prawo niezienne, Prawo wieczne *Lex aeterna*: prawo wiary w Boga w Jezusie Chrystusie. Jedna ścieżka sprawiedliwości, która nie identyfikuje tekstu Prawa z Bogiem, taka bowiem identyfikacja doprowadza do tego, że próbuje się zawładnąć Bogiem. Tomasz powie bardzo konkretnie: „Gdyby łaska wynikała z uczynków, nie byłaby już łaską (...), a nazywamy ją tak dlatego, iż udzielana jest darmo” (nr 871). Bóg ofiaruje tak w starym, jak i nowym Prawie – właśnie owo jedno, podstawowe, Prawo łaski, tworząc jednocześnie podstawę wszelkiego posłuszeństwa tak prawu nowemu, jak i starymu. Dlatego Prawo nowe nie jest różne od starego. Obydwa zdążają do tego samego celu, którym jest to, aby ludzie stali się dziećmi Bożymi i byli złączeni z Bogiem. To prawo jest niezienne i nie może mieć kresu. Prawo powinno być rozumiane prawidłowo jako faktyczne wyróżnienie, które przypada w udziale temu, który otrzymuje moc darmowej łaski Bożej. Tylko ten, który wejdzie w dynamikę łaski wiary posiadzie wszystko i stanie się dziedzicem królestwa niebieskiego. W ten sposób zmianie ulega raz na zawsze myśl o tym, że przez coś zewnętrznego można osiągnąć wspólnotę z Bogiem. Warunkiem sprawiedliwości może być wyłącznie wiara uznająca działanie miłosiernego Boga, własną niegodziwość i miejsce w tym dziele sprawiedliwości dla Jezusa Chrystusa. Tylko On mógł dokonać tej przemiany, nauczyć poprawnego Prawa i sposobu jego wypełniania, ponieważ jest jedynym, który je wypełnił.

Jeden jest cel Prawa, ale sprawiedliwość wynikająca z Prawa nowego góruje na Prawem starym. Żydzi, nawet jeżeli nie popadli w sprzeczność z Prawem, ujmowali sprawiedliwość w kategoriach dokładnego i literalnego wypełniania tego, co było przez nie nakazane. Sprawiedliwość Żydów była ich postępowaniem. Zawsze więc sprawiedliwość pozostawała w obrębie obietnicy, tzn. swoistej niedoskonałości przez fakt napięcia złożonego w oczekiwaniu na jej osiągnięcie. Nowe Prawo zaś nie czeka na wypełnienie, nie jest już

²⁵ *Tamże*, ad 2.

jedynie obietnicą, ale jest samą sprawiedliwością. Jezus Chrystus jest nie tylko sprawiedliwy, ale jest sprawiedliwością. Wszystkim ludziom ofiarowana jest ta sprawiedliwość przez udział w życiu Jezusa Chrystusa. Sprawiedliwość Chrystusa jest nowym Prawem i z tego wynika jego wyższość.

Rz 11, 15

„Bo jeżeli ich odrzucenie przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia?” (Biblia Tysiąclecia).

Tekst Wulgaty komentowanej przez św. Tomasza: „Si enim ammissio eorum reconciliatio est mundi, quae assumptio, nisi vita ex mortuis?”

Wyjaśnienie dotyczy słów „ich odrzucenie”. Nasze pytanie dotyczy ich sensu. Greckie słowa *apobolē autōn* znaczą dosłownie „odrzucenie ich”, albo też „ich odrzucenie”. Grecka forma gramatyczna słowa *autōn* jako iż jest dopełniaczem dopuszcza dwie bardzo różne interpretacje: „oni [tzn. Żydzi] są przedmiotem odrzucenia”, co oznacza przyjęcie formy dopełniacza przedmiotowego, który sugeruje, iż podmiotem odrzucającym jest tutaj Bóg, chociaż ich później przygarnie, albo „to oni sami dokonali odrzucenia”, a wtedy forma gramatyczna dopełniacza podmiotowego oznaczać będzie, iż to sami Żydzi – nie zaś Bóg – dokonuje odrzucenia²⁶. Czy czynność odrzucenia trzeba przypisać Bogu, czy ludziom? A nawet jeżeli Żydzi nie na zawsze odpadli, a jedynie na pewien czas pozostali w sytuacji mniej uprzywilejowanej, czy jest to wynik odrzucenia czasowego Boga, czy też zmarnowania daru przekazanego im przez Boga, który jest dziełem ich samych? Tak tę kwestię rozstrzyga św. Tomasz? Oto jego odpowiedź: „Następnie (w. 15) Apostoł wskazuje powód swoich zabiegów o nawrócenie Żydów: widział mianowicie, że przyczyni się ono do zbawienia pogan. Stąd powiada: «Bo jeżeli ich zagubienie» – czyli brak wiary i nieposłuszeństwo [*Unde dicit si enim amissio eorum, id est incredulitas et inobedientia eorum*]” (...) (nr 890).

²⁶ Na tę kwestię zwraca uwagę zarówno R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1308 jak i D. H. Stern *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 593-594.

Już tutaj z tego samego fragmentu Tomaszowego wyjaśnienia widać, iż nie posługuje się on nawet samym terminem „odrzuć”, ale używa zwrotu „zagubienie”, to Żydom „brak wiary [*incredulitas*]” i cechuje ich „nieposłuszeństwo [*inobedientia*]”. Abstrahując już od samego słowa *amissio*, *-onis* (od *amittere*), które wyraża czynność „odesłania”, „odprawienia”, „wypuszczenia z rąk” „nieprzyjęcia zadania-misji, którą trzeba było wykonać”²⁷, a więc także pewne „zagubienie się” czy też „odejście”, można tutaj zdecydowanie twierdzić, iż werset ten nie mówi o odrzuceniu Izraela przez Boga, ale o zagubieniu się Żydów w drodze, przez nich samych zawinione. Tomasz nie używa nigdy np. łacińskiego słowa: *repellere* – „odsunąć”, „odepchnąć (nieprzyjaciela)”, „odtrącić”.

Jeżeli pójdziemy dalej za tekstem Akwinaty, stanie się dla nas całkiem jasne, iż ta interpretacja jest jak najbardziej prawidłowa. Tomasz mówi bowiem: „Podobnie jak niewolnik zagubiony to taki, który uciekł spod pieczy i posłuszeństwa swojemu panu [*sicut dicitur servus amissus quando sub cura et obedientia domini refugit esse*]” (nr 890). Tutaj Akwinata dodaje jeszcze tekst wyjaśniający, o jakie zagubienie chodzi. Jest to wiersz z Księgi Jeremiasza 50, 6: „Naród mój stał się trzodą zbłąkaną”.

Problem dopełniacza zarysowany poprzednio w interpretacji Tomaszowej zdecydowanie skłania się, aby łacińskie *eorum* – „ich” odnieść do faktu, iż to oni sami, Żydzi, są przyczyną swojego stanu, który można nazwać „zagubieniem”. Dlatego mamy tu do czynienia nie z *genetivus obiectivus* (pod względem swojej formy gramatycznej *genetivus obiectivus* jest przydawką dopełniaczową, ze względu na treść jest dopełnieniem, dlatego *genetivus* ten nazywa się także dopełniaczem dopełnieniowym), ale z *genetivus subiectivus*, który, pod względem formy jest przydawką dopełniaczową (biorąc pod uwagę treść, jest podmiotem czynności i dlatego *genetivus* ten nazywa się dopełniaczem podmiotowym)²⁸.

Dalsze wyjaśnienie tego wiersza brzmi: „Jeśli więc zagubienie Żydów «dało światu sposobność pojednania» – jako że przez śmierć Chrystusa zostaliśmy pojednani z Bogiem – «to czymże będzie ich przyjęcie, jeśli nie powstaniem z martwych»? Chodzi tu o to, że Żydzi zostaną ponownie przyjęci przez Boga, stosownie do

²⁷ Por. M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1998, s. 175.

²⁸ Por. M. Wielewski, *Krótką gramatyka języka łacińskiego*, Warszawa 1978, s. 76.

słów Za 11, 7: «I wziąłem dwie laski». Czegóż zaś dokona to przyjęcie, jeśli nie zmartwychwstania pogan do życia? Poganami bowiem są [tu nazwani] wierni, którzy osłabną w gorliwości: «Ponieważ nieprawość się rozpleni, oziębnie miłość wielu» (Mt 24, 12). Albowiem nawet ci, którzy – zwiedzeni przez Antychrysta – upadną całkowicie, po nawróceniu się Żydów, powrócą oni do pierwotnej gorliwości [*Iudaeis conversis in pristinum fervorem restituentur*]. I podobnie, jak po upadku Żydów nastąpiło pojednanie narodów [w Kościele], które dotychczas były wrogie [Bogu] [*Et etiam sicut Iudaeis cadentibus, Gentiles post inimicitias sunt reconciliati*], tak po nawróceniu Żydów, kiedy już się będzie zbliżał koniec świata, nastąpi zmartwychwstanie powszechne, dzięki któremu ludzie, dotychczas śmiertelni, przejdą do nieśmiertelnego życia [*ita post conversionem Iudaeorum, imminente iam fine mundi, erit resurrectio generalis, per quam hominis ex mortuis ad vitam immortalem redibunt*]” (nr 890).

Wizja św. Tomasza, dotycząca tutaj *resurrectio generalis*, może oznaczać taki scenariusz, który obejmuje powrót do Boga tych, którzy zawiedli, po czym nastąpi zmartwychwstanie ciał i sąd ostateczny. Powrót Izraela do Boga będzie, wg tego wyjaśnienia, jakby powstaniem do nowego życia całej ludzkości. Interpretacja słów św. Pawła dokonana przez Tomasza nie może być rozumiana ani jako przenośnia, ani metafora, ale dosłownie „powstanie do życia z martwych”. Owo zmartwychwstanie jest odsunięte w czasie, aż do chwili, gdy Żydzi uwierzą w Chrystusa. To stanowisko św. Tomasza dołącza się do tego, co stwierdza Orygenes, Cyryl z Aleksandrii, a współcześnie R. Garrigou-Lagrange czy St. Lyonnet, łączący wyrażenie „powstanie ze śmierci do życia [*vita ex mortuis*]” z powszechnym zmartwychwstaniem umarłych przy końcu świata. Jeżeli nawrócenie pogan oznacza u Tomasza niejako pierwszą fazę odkupienia, nazwaną tutaj *reconciliatio*, przyjęcie Ewangelii przez Żydów będzie oznaczało jego ostateczną i definitywną fazę.

ks. Mirosław MRÓZ