

Wiesław Dąbrowski

Teologia jako nauka w "Super Boetium de Trinitate" św. Tomasza z Akwinu

Studia Theologica Varsaviensia 36/1, 51-86

1998

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.

WIESŁAW DĄBROWSKI OSJ

TEOLOGIA JAKO NAUKA W *SUPER BOETIUM DE TRINITATE* ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Treść: Wprowadzenie; I. Czym jest nauka?; II. Przedmiot teologii; III. Teologia jako nauka podporządkowana – *scientia subalternata*; IV. Metoda teologii; V. Argumentowanie i filozofia w teologii; VI. Teologia jako mądrość; Zakończenie.

Niedawne nowe, krytyczne wydanie *Super Boetium De Trinitate* św. Tomasza z Akwinu¹ skłania do pogłębienia studiów nad wczesną myślą teologiczną tego wielkiego Świętego i myśliciela. Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że poglądy Doktora Anielskiego są przedstawiane przeważnie na podstawie jego najdojrzałego dzieła: *Summy Teologii*. A to sprawia, że często nie znamy wcześniejszych, młodzieńczych przemyśleń Akwinaty.

WPROWADZENIE

Super Boetium De Trinitate powstało w okresie pierwszego nauczania św. Tomasza na Uniwersytecie w Paryżu (1252–1259).² Jesteśmy więc w samym centrum życia intelektualnego ówczesnej Europy.³

Nikogo, zapewne, nie zdziwił tytuł dzieła. W średniowieczu wszelkie *Komentarze*, *Wykłady* i inne dzieła tego typu służyły myślicielom także do przedstawienia własnych poglądów, i to niekoniecznie związanych z tytułem komentowanego dzieła. Z takim zjawiskiem mamy do czynienia i w tym przypadku. *Super Boetium De*

¹ *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus I, Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina, Ed. Cerf, Paris 1992; recenzję naukową tego wydania zob. w: *Rassegna di letteratura tomistica (Nuova serie del Bulletin Thomiste, vol. XL), vol. XXVIII*, Ed. Domenicana Italiana, Napoli 1995, ss.22–27.

² Zob. np. O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994, ss. 94–95; I. Taurisano, *La vita e l'epoca di San Tommaso d'Aquino*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991, s. 95; M.D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985, s. 25; J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1994, ss. 140.143.

³ Zob. np.: E. Vilanova, *Storia della teologia cristiana*, Ed. Borla, Roma 1991, t. 1 (*Dalle origini al XV secolo*), ss. 504.562.589; M.D. Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1989, ss. 22–24.

Trinitate może wcale nie tak dziwnie, nie mówiło niczego o Trójcy; ono bada naturę poznania, wiedzy (nauki), wiary, filozofii, teologii.⁴

Dzisiaj nikogo nie trzeba przekonywać o tym, że teologia jest nauką.⁵ Ale w wieku XIII nie było to wcale takie oczywiste. Nie będziemy tu wchodzić w szczegóły ówczesnej dyskusji wokół naukowości teologii.⁶ Wystarczy, że powiemy, iż św. Tomasz z Akwinu uważał, że teologia jest nauką i dawał temu wyraz wielokrotnie.

Zobaczmy więc, jak Doktor Anielski przedstawia swoje poglądy na ten temat w młodzieńczym dziele *Super Boetium De Trinitate*.

I. CZYM JEST NAUKA?

Aby zrozumieć, co św. Tomasz ma na myśli mówiąc, że teologia jest nauką, należy pamiętać, że nauka (*scientia*) to dla Akwinaty sposób poznania właściwy człowiekowi, jest to poznanie przez rozumowanie, a nie przez intuicję.⁷ Aniołowie intuują prawdę

⁴ B. L o n e r g a n, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, Ed. Dehoniane, Bologna 1984, s. 230; zob. też J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, ss. 141–142; C. F a b r o, *Tommaso d'Aquino*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t.XII, Città del Vaticano 1954, kk.252–297, tu k.263.

⁵ Niewątpliwie, nikt nie pretenduje dzisiaj – po pojawieniu się współczesnych, nowoczesnych nauk analityczno–empirycznych, które definiują się przede wszystkim poprzez swoją metodę, implikującą zawsze kryterium sprawdzalności – aby uczynić z teologii naukę rozumianą, na wzór św. Tomasza, jako poznanie pewne poprzez przyczyny; dzisiaj można jedynie powiedzieć, że teologia wyłania się jako przykład nauki hermeneutycznej, która może rościć sobie pretensje naukowości tylko na tyle, na ile dąży w sposób metodyczny i krytyczny do uporządkowanego poznania swojego przedmiotu.

⁶ Zob. epokowe dzieło M.D. C h e n u, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Ed. Jaca Book, Milano 1985; t e g o ż, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Ed. Gribaudi, Torino 1989, ss. 19–39; t e g o ż, *La Teologia è una scienza?*, Ed. Paoline, Catania 1958, ss. 105–108; U. K o e p f, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13 Jahrhundert*, Tübingen 1974; Ch. L o h r, *Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13 Jahrhundert*, Communio 1981 (10), ss. 316–330; zob. też np.: C. R o c c h e t t a, *La teologia e la sua storia*, w: AA.VV., *La teologia tra rivelazione e storia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1985, ss. 17–161, tu ss. 56–59; C. V a g a g g i n i, *Teologia*, w: G. B a r b a g l i o i S. D i a n i c h (red.), *Nuovo dizionario di teologia*, Ed. Paoline, Roma 1982, ss. 1597–1711, tu ss. 1620–1628.1687–1694; R. L a t o u r e l l e, *Teologia scienza della salvezza*, Ed. Cittadella, Assisi 1988, ss. 41–46; J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, ss. 77.228n.

⁷ Przez intuicję należy rozumieć poznanie wprost i bezpośrednio jakiegoś przedmiotu myśli obecnej aktualnie w umyśle i ujmowanego w swojej indywidualnej rzeczywistości. Termin *intuitio* jest obcy językowi Akwinaty, który bardziej stosuje terminy *intuitus* i *visio*, ale żaden z nich nie jest synonimem *intuitio*. *Intuitus* jest zdefiniowany jako obecność inteligibilna w stosunku do intelektu w jakikolwiek sposób (*praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*) (*In I Sent.*, d.3, q.4, a.5). Ponieważ jest to jakakolwiek obecność myślna, *intuitus* może odnosić się do poznania zarówno intuicyjnego, jak i abstrakcyjnego, czy też rozumowanego, a więc nie może być odpowiednikiem intuicji. Jeśli chodzi o termin *visio*, to Doktor Anielski uważa, że

intelektem, człowiek natomiast dociera do prawdy *rozumując*, a rozumowanie oznacza poszukiwanie, badanie, wnikanie, wydobywanie, dedukowanie. W ten sposób w człowieku wiedza–nauka jest *cnotą intelektualną*, dzięki której intelekt ludzki *poszukując przechodzi od zasad do wniosków* (*virtus intellectualis... quae procedit inquirendo ex principiis in conclusionibus*).⁸ Dlatego też prawda poznawana za pomocą wiedzy nie jest prawdą wyintuowaną, lecz wyrozumowaną, wydedukowaną: jest prawdą nabytą przez rozumowanie.

1. Charakter dedukcyjny wiedzy–nauki

Św. Tomasz z Akwinu, idąc za Arystotelesem,⁹ przyjmuje, że wiedza–nauka ma charakter wybitnie dedukcyjny: jest poznaniem jakiejś rzeczy–rzeczywistości poprzez jej przyczynę: *Scientia est rei cognitio per propriam causam*.¹⁰ W definicji tej termin *causa* należy rozumieć w całej jego rozciągłości, nie tylko jako przyczyna zewnętrzna, sprawcza i celowa, ale przede wszystkim jako przyczyna wewnętrzna, *formalna i materialna*. Dlatego dla Arystotelesa wiedza–nauka w sensie ścisłym i doskonałym to wiedza uzasadniająca, wykazująca (*scientia demonstrativa, propter quid*), która, przyjąwszy niektóre założenia, zasady, aksjomaty i definicje, dedukuje z nich wnioski i konsekwencje logiczne, wyjaśnia rzeczy i zjawiska przez ich przyczyny i istoty. Arystoteles dopuszcza też inne, mniej doskonałe formy poznania: wiedzę dialektyczną (*scientia dialectica*), która wychodzi od założeń prawdopodobnych, a także fałszywych, i prowadzi albo do wykazania absurdu, albo do odkrycia pośredniego

mówiąc właściwie, jest to akt zmysłu wzroku, jednakże ze względu na szlachetność tego zmysłu, termin ten przenosi się także na akty innych mocy poznawczych, przez podobieństwo, jakie mają ze zmysłem wzroku (*In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 1). W sensie więc tylko metaforycznym termin *visio* mógłby stać się odpowiednikiem *intuitio*. Jest więc oczywiste, że charakter intuicyjny, wg. św. Tomasza, ma tylko to poznanie, które ma bezpośredni kontakt z rzeczywistością poznawaną, a więc dla człowieka w tym życiu jest to tylko poznanie poprzez zmysły. Zob. np.: B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991, hasło *Intuizione*, s.337.

⁸ *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2; *Super Boetium De Trinitate* (dalej: *Sup. Boet. De Trin.*), q. 2, a. 2, resp.: *ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur*; tamże: *venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, discurrendo de principiis ad conclusiones*.

⁹ Na temat nauki–wiedzy według Arystotelesa zob. np.: M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965; G.G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris 1976.

¹⁰ *Summa contra Gentiles* (dalej: *C.G.*), I, c. 94. Arystoteles w *Analitica Posteriora* zdefiniował naukę–wiedzę następująco: *Wiedzę (naukę) ma się wówczas, gdy zna się przyczynę (causa), przez którą jakaś rzecz jest i że jest to przyczyna tej właśnie rzeczy, i że nie może być inaczej* (I, 2).

zasad prawdziwych i koniecznych; i wiedzę indukcyjną (*scientia inductiva*), która pozwala na przejście od skutku do jego przyczyny, od szczegółu do ogółu, od zjawiska do jego istoty.¹¹

Z przedmiotowego więc punktu widzenia, prawdziwa scientia może dotyczyć tylko powszechników,¹² a nie szczegółów,¹³ a z tego wynika, że nie traktuje ona o tym, co przypadkowe, lecz o tym, co konieczne.¹⁴

Św. Tomasz dał temu wyraz również w *Super Boetium De Trinitate*:

*Trzeci [rodzaj rozróżnienia w działaniu intelektu], według takiego samego działania (chodzi o odrywanie–oddzielanie–abstrakcję), [abstrahuje] powszechnik ze szczegółu (universalis a particulari), i ten [trzeci rodzaj] przypada także fizyce i jest wspólny wszystkim naukom, ponieważ w każdej nauce pomija się to, co jest przypadkowe, a przyjmuje się to, co jest konieczne (et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est).*¹⁵

Dlatego też zarówno dla Arystotelesa, jak i dla Akwinaty, historia nie jest nauką, gdyż dotyczy spraw szczegółowych i zdarzeń przypadkowych, nie zaś koniecznych.¹⁶

Poza tym nauka–wiedza musi być pewna.¹⁷

2. Trzy elementy podstawowe nauki–wiedzy

Aby zaistniała wiedza–nauka, muszą też istnieć trzy elementy:

- 1: przedmiot (*subiectum*),
- 2: seria zasad (*principia*),
- 3: wyjaśnienie–uzasadnienie (*demonstratio*).¹⁸

W *Super Boetium De Trinitate* św. Tomasz podaje te trzy podstawowe elementy w zarzutach w artykule 2 kwestii 2, gdzie zastanawia się nad problemem: czy o rzeczach Bożych może być nauka–wiedza? oraz w wykładzie artykułu 4 kwestii 5, gdzie od-

¹¹ Arystoteles, *Topica*, I, 2, 101.

¹² *In II De Anima*, lect. 12: Scientia est universalium.

¹³ *In I Anal.*, 44, n. 6: Scientia non est de singularibus.

¹⁴ *In I Anal.*, 4, n. 7: Illud de quo habetur scientia oportet esse necessarium scilicet non contingat aliter se habere.

¹⁵ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 5, a. 3, resp. (vv. 282–286); por. *tamże*, q. 5, a. 2, ad 4: scientia est de rationibus universalibus supra quas fundatur (...). Rationes autem universales rerum omnes sunt immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est.

¹⁶ Zob. C. Vaggini, *Teologia*, s. 1623.

¹⁷ *Q.D. De Veritate* (dalej *De Verit.*), q. 11, a. 1, ob. 13: Ad scientiam requiritur cognitionis certitudo.

¹⁸ *In I Anal.*, 15, n. 3; por. *In III Metaph.*, lect. 15, n. 390.

powiada na pytanie: czy *teologia (scientia divina)* zajmuje się *bytami oddzielonymi od materii i ruchu*? My tymi problemami zajmiemy się później. Teraz, dla naszych rozważań, wystarczy nam przyjąć istnienie tych trzech elementów.

3. Podział nauki-wiedzy

Naukę-wiedzę można podzielić i sklasyfikować na różne sposoby, w zależności od przyjętego kryterium podziału.

Jeśli za kryterium przyjmie się cel, to nauka-wiedza dzieli się na: *spekulatywną* (teoretyczną, doktrynalną), która dąży do poznania prawdy, i *praktyczną* (operatywną), która jest skierowana na działanie (etyka, moralność) lub na tworzenie (sztuka).¹⁹

Jeśli natomiast za kryterium przyjmie się przebieg postępowania naukowego, to nauka-wiedza dzieli się na: nabudowaną (*scientia propter quid, scientia architectonica*), i podporządkowaną (*scientia quia, scientia subalternata*).²⁰ Gdy zaś za kryterium podziału przyjmie się *stopnie abstrakcji (separacji) od materii i ruchu*, to otrzyma się podział na trzy wielkie działy wiedzy-nauki *spekulatywnej*: *fizykę*, czyli nauki naturalne, *matematykę* i *metafizykę*. I ten właśnie podział wiedzy podaje św. Tomasz w *Super Boetium De Trinitate*.²¹

Musimy tu zwrócić uwagę na jedną bardzo ważną rzecz.²² Akwinata, chociaż idzie za Arystotelesem i Boecjuszem, to jednak pozostawia ślad swoich osobistych przemyśleń i koncepcji, szczególnie gdy chodzi o metafizykę. W poprawionym później przez siebie rękopisie *Super Boetium De Trinitate* zastępuje termin *abstractio* innym: *separatio*. Arystoteles i Boecjusz twierdzili, że metafizyka *abstrahuje* od jakiejkolwiek materii. Doktor Anielski, według tekstu poprawionego, myśli następująco: metafizyk w rzeczywistości wcale nie abstrahuje, lecz zajmuje się wszystkimi istniejącymi rzeczywistościami takimi, jakie one są. A więc, jeśli można powiedzieć, że nie wszystkie byty są materialne, to wynika z tego nowy przedmiot poszukiwań. Jeśli można wykazać, że we wszechświecie istnieje coś *nie materialnego*, lecz *odseparowanego* od materii, to to coś nie może być przedmiotem badań kogoś, kto zajmuje się naukami naturalnymi czy matematyką, ale metafizyką. To *odseparowanie* od materii oznacza dwie rzeczy: że istnieją byty całkowicie niematerialne, jak

¹⁹ *Sup. Boet., De Trin.*, q. 5, a. 1, resp.; por. C.G., III, c. 79; *Summa Theologiae* (dalej S.Th.), I, q. 1, a. 4.

²⁰ *In I Anal.*, 25, n. 209; *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 2, ad 5 i q. 5, a. 1, ad 5.

²¹ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1; por. *In I Anal.*, 25, n. 209.

²² Por. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, s. 142.

Bóg, substancje czyste, dusza ludzka, oraz że nie wszystkie pojęcia wspólne, jak *substancja*, *akt*, *możliwość*, *przyczynowość*, muszą być konieczne odnoszone do bytów materialnych, lecz mogą być odnoszone analogicznie także do bytów niematerialnych. Pojawia się jednak problem: skoro ruch i materia są bytami, entitates, to powinny być przedmiotem studiów metafizyki. Św. Tomasz ten problem rozwiązuje następująco:

*Metafizyk rozważa także byty jednostkowe nie ze względu na nie same (non secundum proprias rationes), że są takim lub innym bytem, lecz ze względu na to, że są bytami (quod participant communem rationem entis); i to samo odnosi się także do jego rozważań [dotyczących] materii i ruchu.*²³

Wróćmy jednak do naszego tematu.

II. PRZEDMIOT TEOLOGII

Abyśmy mogli przejść do dalszych rozważań, musimy najpierw wyjaśnić pewną sprawę. A mianowicie: co św. Tomasz rozumie pod pojęciem *teologia*?

1. Teologia

Nie jest wcale oczywiste, że to, co my nazywamy dzisiaj *teologią*, było tak samo nazywane w XIII wieku i miało takie samo znaczenie. W *Super Boetium De Trinitate* Doktor Anielski używa następujących określeń: *scientia de divinis*, *scientia divina*, *scientia fidei*, *sacra doctrina*, *theologia*. I trzeba tu wyraźnie powiedzieć, że określenia te, jakkolwiek dla nas wydają się być synonimami, to jednak dla Akwinaty nimi nie są.

a. *Scientia divina (scientia de divinis)*

Pod tym pojęciem św. Tomasz rozumie *sposób poznania*, w jaki Bóg poznaje siebie samego i inne rzeczywistości boskie. Te rzeczywistości: *same z siebie są w najwyższym stopniu poznawalne, i chociaż na swój sposób nie są poznawane przez nas, to jednak są poznawane na swój sposób przez Boga i przez błogosławionych w niebie.*²⁴

Ten sposób poznania jest dla nas w tym życiu (*in statu viae*) niedostępny, jednakże tu na ziemi:

*mamy jakieś w tym poznaniu uczestnictwo (participatio) i [jakieś] upodobnienie do poznania Bożego (assimilatio ad cognitionem divinam), o ile przez wiarę w nas wlaną tkwimy w pierwszej prawdzie ze względu na nią samą.*²⁵

²³ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4, ad 6.

²⁴ *Tamże*, q. 2, a. 2, resp.

²⁵ *Tamże*.

Natomiast właściwy nam sposób poznania, który zasady /poznania/ rzeczywistości podpadających pod zmysły przyjmuje do ujmowania rzeczywistości Bożych,²⁶ został zastosowany przez filozofów i tak filozofowie przekazali o rzeczywistościach Bożych (*de divinis*) wiedzę, nazywając ją (*scientiam divinam*) filozofią pierwszą²⁷.

Tak więc *scientia divina* to po prostu metafizyka, o czym jeszcze będzie mowa.

b. *Sacra doctrina (scientia fidei)*

Określenia tego Akwinata używa w *Super Boetium De Trinitate* bardzo rzadko, właściwie tylko w artykule 3 kwestii 2, gdzie zastanawia się nad problemem: czy w sprawach wiary (*in his quae sunt fidei*) można używać racji filozoficznych? Nie daje tu jednak dokładnego wyjaśnienia tego, co rozumie pod tym pojęciem.

W *Questiones Disputatae De Veritate*, które powstały w tym samym czasie, co *Super Boetium De Trinitate*, czyli w okresie pierwszego nauczania św. Tomasza w Paryżu²⁸, a więc w dziele zawierającym młodzieńczą myśl Akwinaty, znajdujemy kwestię 11 zatytułowaną *De Magistro*, w której czytamy:

*Chociaż w nabywaniu wiedzy sposób przez odkrycie (per inventionem) jest doskonalszy od strony przyjmującego wiedzę (...), to jednak od strony powodującego wiedzę sposób przez nauczanie (per doctrinam) jest doskonalszy, ponieważ nauczyciel, który zna explicite całą wiedzę, może prowadzić ku wiedzy szybciej, niż ktoś, kto może prowadzić samego siebie (...).*²⁹

Widzimy więc, że łacińskiego terminu *doctrina* Doktor Anielski używa na oznaczenie nauczania, procesu uczenia. A ponieważ:

*święta nauka jest założona na świetle wiary (sacra doctrina fundatur supra lumen fidei)*³⁰,

to możemy śmiało powiedzieć, że *sacra doctrina* w pierwotnej myśli teologicznej św. Tomasza oznacza nauczanie chrześcijańskie wypływające z wiary objawionej, z całym bogactwem, z wszelkimi możliwościami opracowań i z różnorodnością przedmiotu, funkcji i metod, jakie to nauczanie niesie.³¹

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, por. q. 5, a. 4, resp.

²⁸ Zob. np.: J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, ss. 130–132; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, s. 89.

²⁹ *De Verit.*, q. 11, a. 2, ad 4; zob. tamże a. 1, resp., gdzie św. Tomasz, co prawda, nie używa terminu *doctrina*, lecz *disciplina*, ale cały czas w znaczeniu nauczanie; *In I Anal.*, lect. 1: *Disciplina autem est receptio cognitionis ab alio*.

³⁰ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 3, resp.

³¹ Zob. użycie terminu *sacra doctrina* w 1 kwestii *Summy Teologii*; zob. użycie terminu *doctrina* w *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 4, ad 3; zob. też M.D. Chenu, *La teologia come scienza...*, ss. 111–115.

c. Theologia

Tego terminu św. Tomasz w *Super Boetium De Trinitate* używa bardzo ostrożnie i niezbyt często. Jednakże w artykule 4 kwestii 5 mówi wyraźnie, co pod tym terminem rozumie:

Tak więc theologia sive scientia divina jest dwojaka: jedna, w której są rozważane rzeczywistości Boże nie jako przedmiot wiedzy (res divinae non tamquam subiectum scientiae), ale jako zasady przedmiotu (principia subiecti), i to jest teologia, którą uprawiają filozofowie, którą też innym mianem nazywa się metafizyką³², i tę teologię Akwinata nazywa teologią filozoficzną (theologia philosophica). Ta teologia, opracowana przez rozum ludzki jedynie dzięki jego własnym naturalnym siłom, a która stanowi część filozofii, zostanie w XVIII wieku nazwana teodyceą.

Inna natomiast, która rozważa samą Bożą rzeczywistość ze względu na nią samą, jako przedmiot wiedzy (ut subiectum scientiae), i to jest teologia, która jest przekazywana w Piśmie Świętym (et haec est theologia quae in sacra Scriptura traditur),³³

i tę teologię św. Tomasz nazywa teologią Pisma Świętego (theologia sacrae Scripturae). I ta teologia jest według niego teologią właściwą, gdyż:

jest to sposób poznania rzeczywistości Bożych nie według tego, co wykazuje się o nich ze skutków, ale według tego, co one same o sobie samych uwidaczniają; i ten sposób przedstawia Apostoł w 1 Kor 2,11: „Tego, co Boże, nikt nie zna, tylko Duch Boży. My zaś nie przyjęliśmy ducha tego świata, lecz Ducha, który jest od Boga, abyśmy poznawali”, i tamże (2,10): „Nam zaś objawił [to] Bóg przez Swojego Ducha”. I w ten sposób traktuje się o rzeczach Bożych, według tego, że istnieją same w sobie, a nie tylko według tego, że są zasadami rzeczy.³⁴

Dla Doktora Anielskiego Pismo Święte ma w teologii autorytet pierwszorzędny, gdyż, jak sam pisze:

Nauka bowiem Boża nigdzie nie jest bardziej kompetentnie przekazana, niż w Piśmie Świętym (scientia enim divina numquam competentius traditur quam in sacra Scriptura).³⁵

W *Quaestiones Disputatae De Veritate*, dziele powstałym w tym samym czasie, co *Super Boetium De Trinitate*, w artykule 10 kwestii 14 zatytułowanej *De Fide*, Akwinata, odpowiadając na jeden z zarzutów, mówi następująco:

³² *Sup. Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4, resp.

³³ *Tamże.*

³⁴ *Tamże.*; tłumaczenie cytatów biblijnych według tekstu *Sup. Boet. De Trin.*, a nie według Biblii Tysiąclecia.

³⁵ *Tamże*, q. 6, a. 2, ob 1.

*Wszyscy pośrednicy (omnia media), poprzez których dociera do nas wiara, są poza wszelkim podejrzeniem (suspicionem carent): bowiem wierzymy Prorokom i Apostołom dlatego (ex hoc), że Bóg dał (perhibuit) im świadectwo dokonując cudów, jak jest powiedziane na końcu [ewangelii] Marka (16,20): potwierdzając przepowiadanie następującymi [po nim] znakami; następcom zaś Apostołów i Proroków nie wierzymy inaczej, jak tylko [wierząc] temu, co nam oznajmiają w pozostawionych przez siebie pismach.*³⁶

Zwróćmy uwagę na to, że Doktor Anielski odpowiada tu na zarzut odnoszący się nie do jakiejś prawdy szczegółowej, ale w ogóle do *ea quae sunt fidei*.³⁷ Pobrzmiewa tu również, sformułowana gdzie indziej i o wiele później, Tomaszowa zasada:

*sola canonica Scriptura est regula fidei.*³⁸

Z tekstów tych wyłania się 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 Świętego.³⁹

Musimy tu dać pewne wyjaśnienia. Biblia w Średniowieczu była – wbrew temu, co się powszechnie, lecz niesłusznie uważa – podstawowym źródłem teologii⁴⁰. Normalna kariera akademicka rozpoczynała się od *baccalaureus*, czyli od asystentury. *Baccalaureus* osiągało się w dwóch etapach: najpierw było się *baccalaureus biblicus* i taki asystent miał za obowiązek wykładanie *cursorie*, czyli w sposób ciągły, Pisma Św. Miało to na celu oswojenie i zapoznanie słuchaczy i jego samego z tekstem Pisma Św. i ewentualne wyjaśnianie tekstu przy pomocy krótkich objaśnień (głos), podczas gdy problemy egzegetyczne bardziej dogłębne były zawsze wykładane na lekcjach egzegetycznych *magistra* i jemu tylko zarezerwowane. Lekcje bakałarza biblijnego, nazywanego również *cursor biblicus*, były po prostu czytaniem Pisma Św. W drugim etapie osiągało się stopień *baccalaureus sententiarius*. Zajęcie bakałarza sentencjarnego polegało na komentowaniu Sentencji (cztery księgi) Piotra Lombarda, które były

³⁶ *De Verit.*, q. 14, a. 10, ad 11.

³⁷ *Tamże*, ob. 11.

³⁸ *In Evang. S. Ioannis*, c. 21, lect. 6. Ten komentarz powstał podczas drugiego nauczania św. Tomasz w Paryżu w latach 1269–72.

³⁹ 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, Libreria Ed. Vaticana, 1992, ss. 7–12.

⁴⁰ Zob. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, ss. 115nn; J. Verger, *L'esegesi dell'università*, w: AA.VV., *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia, Paideia, 1989, ss. 118nn.

wówczas podstawowym i oficjalnym podręcznikiem teologii (dlatego w XIII w. spotykamy tak wielu komentatorów dzieła Piotra Lombarda). I te lekcje odpowiadałyby dzisiejszym wykładom z dogmatyki. Następnie otrzymywało się tytuł *magister in Sacra Pagina*, który od końca XIII wieku przekształcił się w *doctor in sacra theologia*. Obowiązkiem *magistra* było wykładanie (egzegeza) Pisma Świętego⁴¹.

Nieprawdziwy jest więc często wysuwany zarzut, że teologia średniowieczna nie znała Pisma Św. Biblia była księgą-bazą ówczesnych Wydziałów Teologii i Doktor Anielski w swoim nauczaniu zawsze opierał się na tekstach biblijnych, tak że można powiedzieć, iż jego dzieła nie mogą być ani zrozumiane, ani czytane inaczej, jak tylko jako żywotna emanacja Pisma Świętego (*pagina sacra*).⁴²

Chociaż św. Tomasz z Akwinu w *Super Boetium De Trinitate* nie mówi tego wyraźnie, należy zdawać sobie sprawę z tego, że według jego koncepcji

teologia jest częścią świętego nauczania,⁴³

w przeciwnym razie nie rozumiemy, dlaczego pierwsza kwestia *Summy Teologii* nosi tytuł *De Sacra Doctrina* i dlaczego dopiero w 7 artykule tej kwestii Doktor Anielski mówi:

W tej nauce przygotowuje się naukową rozmowę o Bogu: nazwana jest bowiem teologią, czyli dysputą o Bogu (in hac scientia fit sermo de Deo: dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo).⁴⁴

Tak więc to, co my dzisiaj nazywamy *teologią*, św. Tomasz z Akwinu nazywa *sacra doctrina*, rozumiana bardzo szeroko, a więc łącznie ze *scientia divina* i *theologia sacrae Scripturae*. I tak też należy rozumieć ten termin w niniejszym opracowaniu.

⁴¹ Zob. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, ss. 50–136; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, ss. 74n; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino, L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato, Piemme, 1994, pp.73–78.

⁴² Zob. M.D. Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, s. 26. J. Dujał pisze tak: „Teologia św. Tomasza jest naprawdę teologią, ponieważ opiera się nie na filozofii, która służy jej tylko za narzędzie, lecz na samej wierze i jej źródłach, to znaczy na słowie Bożym. Tak powinna postępować wszelka teologia, która tylko w tej mierze będzie teologią, w jakiej opiera się na na słowie Bożym i z niego czerpie swoje treści. Taka jest właśnie teologia św. Tomasza. Kiedy studiuje się jego dzieła teologiczne, nietrudno zauważyć, że nie ma tam ani jednego artykułu, który nie byłby oparty na jakimś tekście biblijnym. A kiedy widzimy jego dzieła ustawione na półkach biblioteki, okazuje się, że najwięcej miejsca zajmują komentarze do Nowego Testamentu”, w: AA.VV., *Aktualność świętego Tomasza* (tłum. L. Rutkowski), Warszawa, Wyd. Pax, 1975, s. 12.

⁴³ *S.Th.*, I, q. 1, a. 1, ad 2: Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differet secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

⁴⁴ *S.Th.*, I, q. 1, a. 7, sed contra.

Według myśli Tomaszowej nie może być teologii bez wiary (*sacra doctrina fundatur supra lumen fidei*). W ten sposób wiara objawiona staje się matką teologii, rozumianej w pełnym sensie tego słowa i w całej swej rozciągłości: *teo-logia*, to znaczy *poznanie Boga*. Czy to będą pierwsze kroki, czy też wiara dojrzała, pełna, świadoma swojego przedmiotu, czy będzie to wiedza zorganizowana i technicznie uporządkowana na wzór innych nauk szczegółowych, czy też przekaz duszpasterski przesłania ewangelicznego, zawsze będzie to wiara, która chce zrozumieć, *fides quaerens intellectum* (św. Anzelm z Canterbury), ale która, jeśli tylko jest szczerą, uzna, że stoi przed tajemnicą, że przed nią jest *Deus ignotus, absconditus*. Dopiero wówczas można pojąć, a właściwie uznać, całą transcendencję wiary, Boga i Jego Objawienia.⁴⁵

Przedmiotem poszukiwań teologicznych jest całe *Słowo Boże*, a nie tylko jego aspekt wyraźnie zapośredniczony przez Magisterium Kościoła. Teologia jest *intellectus fidei*, a nie *intellectus Magisterii*. To jednak nie znaczy, że teolog może uprawiać teologię „prawowierną” w oderwaniu lub w opozycji do Urzędu Nauczycielskiego, który, tak dla teologa jak i dla każdego wierzącego, ma wartość *wykładni wiary*. Teolog też jest wierzącym, on nie jest wcale „super-wierzącym”, czyli „ponad-wierzącym”. Magisterium Kościoła jest *łaską i punktem odniesienia* dla całej wiary Kościoła: pominąć go, nie zważać na niego, odrzucić go, oznacza *przeinaczyć, wypaczyć intellectus fidei*. Zadanie teologa to zadanie „kościelne”: on poszukuje wytłumaczenia i zrozumienia wiary, która jest wiarą całego Kościoła. Wiara Kościoła nie jest jakimś dobrem osobistym teologa, który może wydawać o niej własne sądy, i dlatego teologia podlega osądowi wiary Kościoła. Kościół ma prawo i powinien odrzucać te teologie, które uzna za niezgodne z własnym, eklezjalnym, rozumieniem Słowa Bożego. To od Kościoła teolog otrzymuje *licentia docendi* i dlatego, gdy odchodzi od *sensus fidei* Kościoła, traci autorytet *teologa w Kościele* i staje się wolnym profesjonalistą, a to jest już zupełnie inna funkcja. To nie jest funkcja *teologa kościelnego*. Nie oznacza to wcale, że poddając się autorytetowi kościelnemu teolog traci swoją wolność poszukiwania. Jednakże *wolność* to nie to samo, co *niezależność*. I rzeczywiście: w Kościele bardzo rzadko zdarza się, aby teolog nie mógł w *sposób wolny* prowadzić refleksji teologicznej nad wiarą. Więcej: może nawet mylić się. Jeszcze więcej: jakaś jego teoria, przez pewien czas zwalczana w Kościele, może być później uznana jako prawdziwa, jak to się daje łatwo zauważyć z analizy dokumentów szczególnie ostatniego Soboru. Nie może on jednak zapominać, że

⁴⁵ Zob. M.D. Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, ss. 24–36.

teologia jest *szłąbą* w Kościele, a z tego jasno wynika, że on sam jest *szłągą* i jako taki powinien być odpowiedzialny za Słowo Boże. A poza tym jest on związany przysięgą podwójnej wierności: Chrystusowi i Jego Oblubienicy Kościołowi. Owszem, teolog jest *magister*, jest *doctor*, ale *in Ecclesia*, a nie *Ecclesiae*.⁴⁶

2. Przedmiot formalny teologii

Powiedzieliśmy już, że aby mogła zaistnieć jakaś wiedza–nauka (*scientia*), musi istnieć jej przedmiot i nie może on być przedmiotem zainteresowania innych nauk. I św. Tomasz wykazuje, że przedmiot teologii, Bóg i stworzenia, nie koincyduje z przedmiotem teologii filozoficznej, która również zajmuje się Bogiem i stworzeniami, ale posługując się wyłącznie światłem rozumu naturalnego. Teologia – *sacra doctrina* – patrzy na Boga i na stworzenia przede wszystkim w świetle wiary i Bożego Objawienia.

Już w *Prologu do Super Boetium De Trinitate* Doktor Anielski, wskazując na niebezpieczeństwa i błędy związane z naturalnym poznaniem Boga, mówi:

I dlatego Bóg przewidział dla rodzaju ludzkiego inną bezpieczną drogę, wlewając w umysły ludzi poznanie Siebie przez wiarę.

Przedmiotem formalnym jakiejś nauki–wiedzy jest aspekt szczególny, pod którym dana nauka rozważa swój przedmiot materialny.

W filozofii np. wychodzi się od świata, od stworzeń i dochodzi się do Przyczyny Pierwszej, do Przyczyny ostatecznej, wyjaśniającej wszystko, do Boga transcendentnego i osobowego. W teologii natomiast droga jest odwrotna: punktem wyjścia jest tu Bóg: Bóg sam w sobie, taki, jakiego On sam siebie zna i jakiego nam pozwala poznać przez Objawienie; dopiero potem mówi się w teologii

⁴⁶ Zob. Y.J.M. Congar, *La tradizione e le tradizioni*, Ed. Paoline, Roma 1965, ss. 179–196; M.D. Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, ss. 34–35; I. Biffi, *San Tommaso d'Aquino. Il teologo. La teologia*, Jaca Book, Milano 1992, ss. 102n; R. Latourelle, *Teologia scienza della salvezza*, ss. 49–54; C. Fabro, *Tommaso d'Aquino*, kk. 275–277; P. Cantoni, *Sulla posizione del Magistero e della Teologia nella struttura dell'atto di fede secondo s. Tommaso d'Aquino*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t. 5: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinate* (Studi Tomistici 44), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, ss. 91–103; M. Schmaus, *Dogmatica cattolica*, t.1: *Introduzione. Dio – Creazione*, Torino, Marietti, 1966, ss. 30–31. Zob. też Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nn.12.25; Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym *Gaudium et spes*, n. 62; *Congregatio pro Doctrina Fidei, Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo* (24.05.1990), nn. 10–13.34; *Commissio Theologica Internationalis, Documenta* (1969–1985), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1988, Doc. 6: *De magistris ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione* (1975), ss. 124–128.130.

o stworzeniach jako dziele Boga, które niesie w sobie Jego podobieństwo i jest powołane do uczestnictwa w Jego życiu.⁴⁷

Przedmiotem materialnym teologii jest, oczywiście Bóg. Ale nauka ta mówi również o stworzeniach. Jednakże inaczej mówi o Bogu, a inaczej o stworzeniach. I Akwinata stwierdza to jasno i wyraźnie:

*Teologia jest przede wszystkim (principaliter) o Bogu, jako przedmiocie, wiele zaś sobie przyswaja o stworzeniach, jako Jego skutkach albo /bytach/ mających ku Niemu jakieś ukierunkowanie (habitudinem).*⁴⁸

Tak więc teologia obejmuje wielką ilość przedmiotów: świat Boży, ludzki i kosmiczny, a mimo to nie jest nauką fragmentaryczną, lecz silnie jednolitą. I to nie tylko dzięki jedności przedmiotu formalnego, czyli światła Objawienia, ale i jedności przedmiotu materialnego, o ile wszystko jest widziane w odniesieniu do Boga.

III. TEOLOGIA JAKO NAUKA PODPORZĄDKOWANA – *SCIENTIA SUBALTERNATA*

Wiedza–nauka jest „zdobyczą” człowieka, jest przez niego „nabywana”. Wiara natomiast jest „włana”, jest „darem” Boga. Wiedza–nauka ma za przedmiot to, co uniwersalne. Biblia natomiast mówi zawsze o faktach szczegółowych. Ale przede wszystkim, nauka wychodzi od czegoś, co jest oczywiste, ewidentne, to znaczy, wychodzi od czegoś, co jest znane i dochodzi do poznania czegoś, co do tej pory było nieznane, czyli wychodząc od zasad (*principia*), dochodzi do wniosków (*conclusiones*). Taka, możemy powiedzieć, jest struktura podstawowa nauki–wiedzy. Punkt wyjścia musi być ewidentny. U podstawy tego leży więc postulat nienaruszalny: nauka–wiedza powstaje i jest możliwa tylko wtedy, jeśli intelekt jest w całkowitym i bezpośrednim posiadaniu danych wyjściowych, początkowych. To znaczy, że dane, od których się wychodzi, zawierają w sobie jakieś światło lub pewną przejrzystość, które pojawiają się przed intelektem, kiedy ten ogranicza się jedynie do wyjaśnienia samych tylko pojęć tychże danych.

Z wiarą jest natomiast na odwrót: nie ma tu oczywistości tego, w co się wierzy, wymagane jest więc posłuszeństwo wiary.

*Wiara dotyczy rzeczywistości nie oczywistych dla rozumu (fides est de non apparentibus rationi)*⁴⁹ – stwierdza św. Tomasz.

⁴⁷ Zob. *Sup. Boet. De Trin.*, Prolog.

⁴⁸ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4, ad 8; por. *tamże*, q. 6, a. 2, ad 2; *S.Th.*, I, q. 1, a. 3, ad 1; *tamże*, aa. 6.7; *C.G.*, II, c. 4.

⁴⁹ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 1, a. 4, sed contra.

Jak więc pogodzić rozum i wiarę, skoro chcemy uprawiać wiedzę–naukę *de divinis*?

Aby rozwiązać ten problem, św. Tomasz z Akwinu posługuje się teorią Arystotelesa o podporządkowaniu nauk: teorią subalternacji.⁵⁰

*Jakaś nauka–wiedza podlega dwojako: pierwszy sposób – jako jej część, to znaczy kiedy jej przedmiot jest jakąś częścią przedmiotu tamtej (...); inny sposób – jedna nauka–wiedza podlega pod inną jako jej podporządkowana, to znaczy kiedy w nauce wyższej jest wyznaczane „ze względu na co” (propter quid) tego, o czym w nauce niższej wie się tylko „ponieważ” (quia).*⁵¹

Innymi słowy: w nauce podporządkowanej jest przyjmowane za zasadę, za pewnik to, co w nauce wyższej jest dowodzone.

Zobaczmy teraz, jak Doktor Anielski stosuje tę zasadę do teologii: *Także w naukach przekazywanych na sposób ludzki są w niektórych z nich pewne zasady (principia), które nie wszystkim są znane, a które należy przyjąć (supponere) od nauk wyższych, tak jak w naukach podporządkowanych (in scientiis subalternatis) zakłada się i wierzy się (supponuntur et creduntur) niektóre [zasady przyjęte] od nauk wyższych, i te [zasady] nie są znane same przez się (per se), ale tylko [na podstawie] nauk wyższych. I w ten sposób mają się artykuły wiary, które są zasadami tej nauki (to zn. teologii), do wiedzy Bożej (ad cognitionem divinam): gdyż to, co jest znane samo przez się w wiedzy, którą Bóg ma o sobie samym, jest zakładane w naszej nauce i wierzy się Jemu, który wskazuje nam to przez swoich wysłanników, tak jak medyk wierzy fizykowi, że są cztery elementy.*⁵²

Przykład medyka i fizyka jest tu naprawdę celujący i pomaga lepiej zrozumieć teorię podporządkowania. A więc medyk *nie zna*, lecz *wierzy* zasadom–pryncypiom, którymi się posługuje. Podobnie w teologii: tu zasady, w postaci artykułów wiary, otrzymuje się od Boga i nie trzeba ich dowodzić, lecz w nie wierzyć.

Rozwiązanie antynomii *oczywistość–wiara* zaproponowane przez Doktora Anielskiego nie jest tylko przykładem jego technicznych zdolności spekulatywnych, lecz czymś więcej: wykazuje, że wiedza

⁵⁰ Zob. P.D. Martínez Santo Tomás de Aquino y las subalternación de las ciencias, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t. 2: *Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica* (Studi Tomistici 41), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, ss. 164–175.

⁵¹ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, ad 5; por. *tamże*, ad 9; *In I Anal.*, I, lect. 25, n. 2.

⁵² *Tamże*, q. 2, a. 2, ad 5; por. S.Th., I, q. 1, a. 2, gdzie teoria subalternacji wychodzi na plan pierwszy. Natomiast w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* brak jest, jak się wydaje, teorii subalternacji: zob. M.D. Chenu, *La teologia come scienza...*, s. 109.

teologiczna jest w ciągłości z samą wiedzą Boga, a przyzwolenie wiary jest jej światłem. A do tego jeszcze arystotelesowska teoria nauki nie została wcale naruszona.⁵³

Musimy zdawać sobie sprawę z tego, że to *wiara* zapewnia *ciągłość* między wiedzą jaką ma Bóg (wiedza podporządkowująca, *scientia subalternans*) i wiedzą teologiczną (wiedza podporządkowana, *scientia subalternata*). Nie jest to jakieś zwykłe przekazywanie danych, czy też jakiejs serii wniosków i zdań, które należy zaakceptować przez autorytet i przez posłuszeństwo Bogu, który się objawia. Jest to *ciągłość* organiczna, psychologiczna i religijna, dzięki której światło wiary, będące emanacją światła Bożego w umysł ludzki, przygotowuje teren nieodzowny dla poznania danych Objawienia.⁵⁴

Ta ciągłość bazuje, oczywiście, na strukturze wiary:

W wierze, którą wierzymy w Boga (fides qua), jest nie tylko przyjęcie (acceptio) rzeczywistości, które uznajemy za prawdę (assentimus), ale coś, co skłania do [tego] uznania; i to jest światło (lumen), które jest postawą wiary (habitus fidei), wlanym przez Boga w umysł ludzki. (...) Światło zaś wiary, które jest jakby wyciśnięciem (sigillatio) Pierwszej Prawdy w umyśle, nie może oszukać (fallere), tak jak i Bóg też nie może oszukać lub skłamać (...). Ta postawa jednak nie wpływa na intelekt, lecz bardziej na wolę (non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis); dlatego nie uwidacznia tego, w co się wierzy, ani nie obmyśla przyzwolenia, lecz sprawia, że przyzwolenie [na wiarę] jest dobrowolne (facit voluntarie assentire).⁵⁵

Jest to bardzo ważny tekst. Unaocznia on nam, że niemożliwa jest wiara czysto ludzka. Wiara jest poznaniem nadprzyrodzonym dzięki temu, że jest zawierzeniem, a nie poznaniem naturalnym przez oczywistość. W wierze autentyczność i prawdziwość poznania jest zagwarantowana przez Boga, któremu wierzymy. Niewłaściwe są też zarzuty, że św. Tomasz nie ukazywał decydującego wpływu woli na akt wiary. I szkoda, że często nawet sami tomiści zapominają o tym

⁵³ Zob. M.D. Chenu, *La teologia come scienza...*, ss. 106n; G. Soehngen, *Forme fondamentali della teologia in quanto scienza e sapienza; in particolare il concetto di teologia di s. Tommaso d'Aquino*, w: AA.VV., *Mysterium salutis*, t. I/2, Ed. Queriniana, Brescia 1968, ss. 581–599, tu: ss. 590–592; por. C. Vagaggini, *Teologia*, s. 162b; por. E. Vilanova, *Storia della teologia cristiana*, s. 573, gdzie Autor wyraża opinię: „Faktycznie, przeciwnie do tego, co myślą niektórzy, św. Tomasz nie usiłował dostosowywać teologii do wymogów arystotelesowskiej nauki-wiedzy; pozwolił raczej na rzędy tej ostatniej, aby usprawiedliwić naukę tak bardzo szczególną, jaką jest teologia jako ułomne naśladowanie wiedzy Boga”.

⁵⁴ Zob. M.D. Chenu, *La teologia come scienza...*, s. 107.

⁵⁵ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4; zob. też *tamże*, q. 2, a. 1, ad 5.

tekście, kładąc zbyt wielki akcent na czynnik racjonalny poznania teologicznego.⁵⁶

Św. Tomasz z Akwinu kładzie wielki nacisk na wiarę w teologii. W naszym dziele stwierdza jednoznacznie:

*Fides est quasi habitus principiorum theologiae.*⁵⁷

Zostawiamy teraz to zdanie po łacinie, gdyż żadne polskie tłumaczenie, a też się o nie pokusimy, nie odda treści zawartej w każdym użytym tu wyrazie. Łacińskie *fides* to po polsku *wiara*, *ufność*, *zaufanie*, ale *wierzyć* to *credere*, łacińskie *habitus* to *postawa*, *ubranie*, *usposobienie*, *właściwość*; *principium* to nie tylko *zasada*, *podstawa*, ale i *początek*.

Niektóre rękopisy zamiast *theologiae* mają *theologorum* lub *theologicus*, a pomijają *principiorum*.⁵⁸ Nie będziemy więc chyba zbyt dalecy od zamysłu Tomaszowego, jeśli to zdanie przetłumaczymy następująco:

Wiara jest zasadniczą postawą w teologii.

Teolog więc już od samego początku swojej pracy powinien przywdziać usposobienie ufności i zaufania do Boga i Jego Objawienia, powinien przyjąć postawę wiary w swoich teologicznych poszukiwaniach Boga i prawdy.

Powróćmy jednak do teologii jako nauki podporządkowanej.

Św. Tomasz z Akwinu mówi:

*W tej zaś wiedzy prawdy wiary nie są wnioskami, lecz zasadami wyjściowymi (articuli autem fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, sed quasi principia).*⁵⁹

Jeśli więc, jak widzieliśmy, Bóg potwierdza prawdziwość poznania w wierze, to prawdy wiary (*articuli fidei*) przechodzą od Prawdy Pierwszej, Boga, do naukowej spekulacji teologa jako jej zasady (*principia*).⁶⁰ W ten sposób teoria wiedzy–nauki, która wydawała się potwierdzać rozbieżność między nadprzyrodzonym światem wiary i ludzką pracowitą spekulacją teologa, potwierdza wręcz przeciwnie, że istnieje tu ciągłość, która powoduje rozwój i przejście od wiary do *intellectus fidei*:

⁵⁶ Por. C.G., III, c. 40: In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Zob. S. P a r e n t i, *Comunicazione – credibilità di Cristo – fede. La conoscenza per comunicazione di notizia e la credibilità umana di Cristo in rapporto all'atto di fede*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991, s. 87.

⁵⁷ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4, ad 8.

⁵⁸ Zob. wydanie krytyczne *Sup. Boet. De Trin.* (przypis 1), s. 156: przypis do wiersza 334.

⁵⁹ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 2, ad 4.

⁶⁰ Zob. G. S o e h n g e n, *Forme fondamentali della teologia...*, s. 589.

Zasadą bliższą (principium proximum) tej wiedzy jest wiara, ale /zasadą/ pierwszą (principium primum) jest intelekt Boży, któremu wierzymy; ale my mamy cel wiary, abyśmy dotarli do zrozumienia tego, w co wierzymy (ut perveniamur ad intelligendum quae credimus), tak jak jeśli ten, kto wie mniej (inferior sciens), doucza się wiedzy od tego, kto wie więcej (superior sciens), a wtedy to, w co się wpierw tylko wierzyło (credita), staje się pojęte lub zrozumiane (intellecta vel scita).⁶¹

Teoria subalternacji pokazuje, że wiedza–nauka podporządkowana zawiera w sobie jednocześnie i siłę, i słabość. Jej słabością jest to, że przyjmuje swoje pryncypia od innej, chociaż wyższej wiedzy. Jej siłą natomiast jest to, że chociaż jest wiedzą podporządkowaną, to jednak posiada autonomię zarówno jeśli chodzi o przedmiot, jak i o metodę.

IV. METODA TEOLOGII

Istnieją dwie podstawowe metody poszukiwania naukowego, którymi posługują się nauki spekulatywne, a taką jest teologia: rozstrzygnięcie (*resolutio*) i zestawienie (*compositio*).⁶²

Resolutio polega na przechodzeniu od skutków do przyczyn, od następstw do zasad, od szczegółu do ogółu. Metoda ta rzuca światło na skutki, na następstwa, sprowadzając je do ich przyczyn i rozwiązując je w nich. *Compositio* natomiast postępuje odwrotnie: wychodzi od przyczyn powszechnych, od zasad pierwszych i dochodzi do przyczyn cząstkowych, szczegółowych, do skutków, do konsekwencji. W ten sposób przekazuje światło przyczyn i zasad na skutki i konkluzje⁶³.

Metoda rezolucyjna jest metodą właściwą nauk doświadczalnych i filozofii, natomiast metoda kompozycyjna jest metodą teologii. Św. Tomasz mówi tak:

Ponieważ metoda nauki (ratio scientiae) polega na tym, że wychodząc od niektórych znanych zasad, dochodzi się koniecznie do innych rzeczywistości (ex aliquibus notis alia necessario concludantur), co dotyczy również rzeczy Bożych, to wynika z tego, że o Bożych rzeczach może być nauka (constat de divinis esse scientiam). Lecz wiedza o rzeczach Bożych (divinorum notitia) może być pojmowana na dwa sposoby: jeden sposób – z naszej strony,

⁶¹ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 2, ad 7.

⁶² 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, Libreria Editrice Vaticana, 1991, ss. 126–132.

⁶³ Zob. *Sup. Boet. De Trin.*, q. 6, a. 1, resp. III.

i tak rzeczywistości poznawalne są nam znane nie inaczej, jak tylko przez rzeczywistości stworzone (*per res creatas*), poznanie których przyjmujemy od zmysłów; inny sposób – z natury tychże rzeczy Bożych (*ex natura ipsorum*), i tak są one same z siebie poznawalne w najwyższym stopniu, i chociaż na swój sposób nie są przez nas poznawane, to jednak są poznawane na swój sposób przez Boga i przez błogosławionych. I według tego sposobu ma się podwójną wiedzę o rzeczach Bożych: jedna – na nasz sposób – która stosuje zasady poznania rzeczywistości podpadających pod zmysły do poznania rzeczywistości Bożych, i tak o rzeczach Bożych filozofowie przekazali naukę, nazywając wiedzę o rzeczach Bożych filozofią pierwszą; inna – na sposób tychże Bożych rzeczywistości (*secundum modum ipsorum divinorum*) – aby te rzeczywistości Boże były pojmowane według nich samych (*ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur*), co w każdym razie dla nas doskonałe w tym życiu (*in statu viae*) jest niemożliwe, lecz w tym życiu mamy jakieś w tym poznaniu uczestnictwo i upodobnienie do poznania Bożego, o ile przez wlaną w nas wiarę przylegamy do samej pierwszej prawdy z powodu niej samej. I tak jak Bóg przez to, że poznaje siebie, poznaje inne rzeczywistości na swój sposób, to znaczy poprzez prosty wgląd (*simplici intuitu*), a nie przez dyskurs (*non discurrendo*), tak my z tego, co rozumiemy przylegając przez wiarę do pierwszej prawdy, dochodzimy do poznania innych prawd na nasz sposób, przechodząc od zasad do wniosków (*discurrendo de principiis ad conclusiones*), i tak te prawdy, które pojmujemy wiarą (*fide tenemus*), są dla nas jako zasady w tej nauce-wiedzy, a inne prawdy są jako wnioski⁶⁴.

Metoda kompozycyjna dedukcyjna jawi się tu nam w całej pełni: 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 konkluzji. Widzimy tu wyraźnie analogię *articuli fidei – principia*, która 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. Ujawnia się tu także raz jeszcze subalternatywny charakter teologii jako nauki.

Jak widzieliśmy, *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 Anielskiego jako materia, jako przedmiot przedstawienia i teologicznego poszukiwania naukowego, jak to miało miejsce

⁶⁴ Tamże, q. 2, a. 2, resp.

w teologii XII wieku⁶⁵, 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*:

*To, co przyjmujemy przez wiarę (fide tenemus), jest dla nas jako zasady (principia) w tej nauce, a wszystko inne jako wnioski (conclusiones)*⁶⁶.

Wierzący, który znajduje się w stanie drogi (*in statu viae*), szuka w teologii jakiegoś zrozumienia i wytłumaczenia tajemnic nadprzyrodzonych. Na niezachwianym fundamencie wiary, która jest uczestnictwem w wiedzy Boga i błogosławionych, wierzący przechodzi do poznania innych rzeczywistości:

I tak my, z tego co rozumiemy przylegając przez wiarę do pierwszej prawdy, dochodzimy do poznania innych prawd, na nasz sposób przechodząc od zasad do wniosków (venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, discurrendo de principiis ad conclusiones).⁶⁷

W *Super Boetium De Trinitate* znajdujemy pewien bardzo ważny tekst metodologiczny, w którym św. Tomasz, idąc za Boecjuszem, opisuje sposoby postępowania dominujące w naukach ludzkich: w naukach naturalnych postępuje się *rationabiliter*, w matematycznych *disciplinabiliter*, a w teologii *intellectualiter*⁶⁸. Nas interesuje postępowanie w teologii:

Tak jak postępowanie rozumowe (rationabiliter procedere) przypisuje się filozofii naturalnej, gdyż w niej w najwyższym stopniu zachowana jest metoda rozumowa (modus rationis), tak też postępowanie intelektualne (intellectualiter procedere) przypisuje się teologii (scientia divina), gdyż w niej w najwyższym stopniu zachowana jest metoda intelektualna (modus intellectus).⁶⁹

Dalej następuje tekst, w którym Akwinata ukazuje odmienne drogi rozumu (*ratio*) i intelektu (*intellectus*):

Rozum (ratio) zaś różni się od intelektu tak jak wielość od jedności (sicut multitudo ab unitate); dlatego Boecjusz mówi w O pociesze filozofii (IV, 6), 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 (ex eis unam simplicem cognitionem colligere).

⁶⁵ Zob. M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, ss. 191–209; C. Vagaggini, *Teologia*, ss. 1619–1622.

⁶⁶ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 2, resp.

⁶⁷ *Tamże*.

⁶⁸ *Tamże*, q. 6, a. 1, wstęp.

⁶⁹ *Tamże*, resp. III.

Dlatego Dionizy w *O Imionach Bożych* (7,2) mówi, że dusze (*animae*) mają rozumność (*rationalitas*) według tego, że szeroko (*diffusive*) krążą wokół prawdy /bytów/ istniejących i w tym są słabsze (*deficiunt*) od aniołów; lecz o ile sprowadzają wiele rzeczy do jednej (*convolvunt multa ad unum*), to w jakiś sposób są równe aniołom. Intellekty zaś na odwrót, najpierw rozważają jedną tylko i prostą prawdę i w niej ujmują poznanie (*cognitionem capiunt*) całej wielości rzeczy, tak jak Bóg poznając swoją istotę, poznaje wszystko; dlatego Dionizy w tym samym miejscu (7,2) mówi, że umysły anielskie mają intelektualność (*angelicae mentes habent intellectualitatem*) o ile jednoznacznie pojmują formy poznawcze rzeczywiistości Bożych (*uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt*). Tak więc widać, że dociekanie (*consideratio*) rozumowe ogranicza się (*terminatur*) do intelektualnego według sposobu rozstrzygnięcia (*secundum viam resolutionis*), o ile rozum z wielu /danych/ ujmuje jedną tylko i prostą prawdę; a z innej strony, dociekanie intelektualne jest zasadą /dociekania/ rozumowego według sposobu zestawienia lub odkrycia (*secundum viam compositionis vel inventionis*), o ile intelekt wiele rzeczy pojmuje w jednej (*in uno multitudinem comprehendit*). To więc dociekanie, które jest kresem (*terminus*) całego ludzkiego rozumowania (*rationatio*), jest w najwyższym stopniu dociekaniem intelektualnym (*intellectualis consideratio*). Całe zaś dociekanie rozumu rozstrzygającego (*consideratio rationis resolventis*) we wszystkich naukach kończy się na rozważaniu wiedzy Bożej (*ad considerationem divinae scientiae terminatur*).⁷⁰

W tym tekście św. Tomasz, ukazując wzajemne nakładanie się metod przez rozstrzygnięcie (*resolutio*) i przez zestawienie (*compositio*), wskazuje na to, że metoda rezolutywna, na mocy samego tylko przedmiotu wiedzy, konstytuuje metodę typową dla postępowania naukowego w *scientia divina*, zarówno naturalnej, jak i objawionej. 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 poznania prawdy *na nasz sposób*: *discurrendo de principiis ad conclusiones*.⁷¹ Jednakże bardziej niż wszystkie inne nauki dąży ona do zrozumienia, do *intellectus*. Wychodzi zarówno od wiary, jak i od intelektu Bożego,⁷² i powraca z tym wszystkim, co zebrała i opracowała. To właśnie *resolutio*, inspirowana i gwarantowana przez ciągłość, która realizuje się od

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, q. 2, a. 2, resp.

⁷² Zob. tamże, q. 2, a. 2, ad 7.

samego początku dzięki wierze, usuwa opozycję, sztucznie przez niektórych wprowadzaną, między *intellectus fidei* i *scientia fidei*.⁷³

V. ARGUMENTOWANIE I FILOZOFIA W TEOLOGII

1. Posługiwanie się argumentami

Słuszność posługiwania się argumentacją w pracy teologicznej Akwinata głosił otwarcie we wszystkich swoich dziełach. Jest to oczywista i logiczna konsekwencja jego sposobu pojmowania teologii jako nauki spekulatywnej oraz stosunku zachodzącego między wiarą i rozumem.

W *Super Boetium De Trinitate* św. Tomasz stawia czoła temu problemowi bezpośrednio. W artykule 1 kwestii 2 odpowiada wprost na pytanie: *Czy przy badaniu rzeczy Bożych (divina) godzi się posługiwać argumentowaniem?*

Powołując się na 1 P 3,15:

bądźcie zawsze gotowi do udowodnienia każdemu domagającemu się od was racji tego, co w nas jest przez wiarę (parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in nobis est fide),

mówi:

*Lecz to jest niemożliwe, jeśli to, co dotyczy wiary, nie będzie badane przy pomocy argumentów. A więc badanie przez argumenty tego, co dotyczy wiary, jest konieczne.*⁷⁴

Doktor Anielski nie byłby sobą, gdyby nie przestrzegł także przed błędami, które można popełnić w stosowaniu argumentowania, a które on sam nazywa grzechami:

Trojako zaś zdarza się w tym grzeszyć. Po pierwsze przez zarozumiałość (ex praesumptione), to znaczy gdy ktoś tak bada sprawy Boże, jakby miał być tym, który je doskonale zrozumie (Job 11,7). Po drugie przez to, że w tym, co dotyczy wiary, rozum wyprzedza wiarę, a nie wiara rozum (ex hoc quod in his quae sunt fidei ratio praecedit fidem, non fides rationem), to znaczy gdy ktoś chce wierzyć tylko w to, czego rozum może dowieść (invenire), a powinno być na odwrót... Po trzecie na sposób swoich zdolności wejścia w badanie Bożych rzeczywistości (ultra modum suae capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo); dlatego powiedziane jest w Rz 12,3: „Nie wiedz więcej ponad to, co należy wiedzieć, lecz należy to wiedzieć dla umiarkowania, i jedynie tak, jak Bóg wyznaczył na

⁷³ Zob. M.D. Chenu, *La teologia come scienza...*, s. 131 wraz z podaną tam bibliografią.

⁷⁴ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 1, sed contra.

*miarę wiary (Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei)”: nie wszyscy bowiem otrzymali według jednakowej miary; dlatego też coś, co jest poza zdolnością jednego, nie jest poza zdolnością innego (aliquid est ultra modum unius, quod non est ultra modum alterius).*⁷⁵

Św. Tomasz z Akwinu uważa za słuszne nie tylko używanie argumentacji w teologii, ale również filozofii, a to dotyczy problemu relacji zachodzącej między rozumem i wiarą.

2. Rozum a wiara

Akwinata uważa, że są dwa główne źródła poznania, dwa światła (*duo lumina*): światło naturalne ludzkiego umysłu (*lumen naturale mentis humanae*) i światło wiary (*lumen fidei*). Wzajemną zaś relację między tymi dwoma źródłami poznania, między tymi dwoma światłami, wyjaśnia następująco:

*Dary łask są w taki sposób przydane naturze, że nie niszczą jej, lecz bardziej ją doskonalią; stąd i światło wiary, które jest w nas wlane za darmo (gratis infunditur), nie niszczy światła rozumu naturalnego danego nam przez Boga (divinitus nobis inditum).*⁷⁶

Jest to tekst bardzo ważny. Powtórzony później w *Summie Teologii* w formie: *łaska nie niszczy natury, lecz ją doskonali*,⁷⁷ będzie służył Akwinacjowi jako zasada. I rzeczywiście: wyraz *łaska* może być śmiało zastąpiony przez: *wiara, prawda objawiona, teologia*; natomiast *natura* – przez *rozum, filozofia*. Nie jest to zasada odizolowana. Jest ona narzędziem pracy teologicznej, opracowanym przez św. Tomasza w celu skonstruowania jego doktryn, filozoficznej i teologicznej, i w celu wykazania ich wzajemnych stosunków. Jest to więc narzędzie metodologiczne pierwszorzędnej wagi.⁷⁸

Tak więc Doktor Anielski odrzuca hipotezę o opanowaniu jednego źródła poznania przez drugie i o ich wzajemnej konfliktowości. Oba światła, wiary i rozumu naturalnego, pochodzą z tego samego źródła, od Boga, dlatego nie wykluczają się wzajemnie, lecz uzupełniają się, wspomagają i harmonijnie współdziałają.⁷⁹

⁷⁵ *Tamże*, q. 2, a. 1, resp. Cytat biblijny według tekstu łacińskiego użytego w *Sup. Boet. De Trin.*, a nie według Biblii Tysiąclecia.

⁷⁶ *Tamże* q. 2, a. 3, resp.; *De Verit.*, q. 14, a. 10, ad 9: *fides non destruit rationem sed excedit eam et perficit.*

⁷⁷ *S.Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

⁷⁸ Zob. J.A.I. Labega, *La Vita Intellettiva. Lectio Sancti Thomae Aquinatis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994, s. 8.

⁷⁹ Zob. B. Mondin, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino. Per una lettura attuale della filosofia tomista*, Ed. Massimo, Milano 1985, ss. 50–54.

Chociaż św. Tomasz uznaje niezależność rozumu naturalnego w badaniu rzeczywistości naturalnych, a także pewną jego kompetencję również w sferze religijnej, to jednak wyklucza możliwość, by sam tylko rozum naturalny był w stanie zgłębiać tajemnice Boże i pojmować pewne prawdy:

Tak więc są pewne prawdy poznawalne, na które rozciąga się skuteczność intelektu czynnego, jak zasady, które człowiek poznaje naturalnie i to, co jest z nich dedukowane; i do takiego poznania nie wymaga się nowego światła poznawczego, lecz wystarcza światło dane naturalnie. Są jednakże pewne prawdy, na które wspomniane zasady nie rozciągają się, jak te, które dotyczą wiary, przekraczające możliwości rozumu, dotyczące przyszłości i inne tego typu; i tych prawd umysł ludzki nie może poznać inaczej, jak tylko przez oświecenie nowym światłem pochodzącym od Boga, dodanym do światła naturalnego. (...) Tak więc w każdym poznaniu prawdy umysł ludzki domaga się działania Bożego, lecz w poznaniu naturalnym nie domaga się nowego światła, lecz tylko jego (to znaczy – umysłu) poruszenia i kierowania, w innych zaś [rodzajach poznania domaga się] także nowego oświecenia.⁸⁰

Według Akwinaty wiara nie niszczy rozumu naturalnego, ale go wspomaga, aby mógł łatwiej poznawać prawdy wiary, do których mógłby dojść także własnymi siłami, co w rzeczywistości jest dane niektórym tylko, zdolnym i uprzywilejowanym, a co wymaga ogromnego wysiłku intelektualnego i poznawczego, narażonego na wiele niebezpieczeństw i błędów. Dlatego też sam Bóg przychodzi ludziom z pomocą – właśnie przez światło wiary – aby łatwiej mogli poznać prawdy wiary, dając im Objawienie.

W doktrynie Tomaszowej o stosunku wiary i rozumu dostrzega się wyraźnie pozytywny wpływ arystotelesowskiej koncepcji rzeczywistości na rygorystyczne rozróżnienie między dwoma porządkami: łaski i natury. I chociaż są to porządki rozróżnione, to jednak nie traci się z pola widzenia ich jedności. W przeciwieństwie do szkoły augustyńskiej, która przesadzając w interpretacji zasady św. Augustyna: *Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas*,⁸¹ zredukowała rolę rozumu w wierze i w teologii prawie do zera, Doktor Anielski uważa, że każdy z tych porządków w swoim zakresie posiada swoje własne pryncypia. I chociaż zarówno ich ruch wewnętrzny, jak i metoda są inne, a czasami wręcz przeciwstawne, to jednak mają wspólny cel: poznanie Boga.⁸²

⁸⁰ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 1, a. 1, resp.

⁸¹ Św. Augustyn, *In Ioannis Evangelium Tractatus centum viginti et quatuor*, 29,6.

⁸² Zob. C. F a b r o, *Tommaso d'Aquino*, k. 276; R. S p i a z z i, *Natura e Grazia*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991, ss. 36–38; C. R o c c h e t t a, *La teologia e la sua storia*, w: C. R o c c h e t t a – R. F i s i c h e l l a – G. P o z z o, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1985, ss. 17–162, tu ss. 56–59.

O konieczności wiary i jej stosowności (*convenientia* – termin, można powiedzieć, „ulubiony” przez św. Tomasza) Doktor Anielski napisał wiele w różnych dziełach. To, co na ten temat napisał w *Super Boetium De Trinitate*, jest „jedną z ekspozycji najbardziej błyskotliwych i syntetycznych”⁸³. I chociaż nie jest to tekst krótki, ale za to bardzo interesujący, to warto przytoczyć go w całości:

Ponieważ zaś celem życia ludzkiego jest szczęśliwość (*beatitudo*), która polega na pełnym poznaniu Bożej rzeczywistości (*divinorum*), konieczne jest dla życia ludzkiego dążającego ku szczęśliwości, zaraz od początku mieć wiarę w prawdy Boże (*fides divinorum*), których pełnego poznania oczekuje się w ostatecznej ludzkiej doskonałości. Do ich jakiegoś pełnego poznania człowiek może dojść drogą rozumu także w tym życiu (*per viam rationis etiam in statu huius vitae*). I chociaż można mieć o nich wiedzę (*scientia*), i o niektórych się ma, to jednak koniecznie trzeba mieć wiarę; ze względu na pięć powodów, które podaje Maimonides (*Rabi Moses*)⁸⁴. Po pierwsze – ze względu na głębię i wzniosłość materii, przez którą są zakryte dla intelektu ludzkiego Boże tajemnice; dlatego, aby człowiek nie był pozbawiony jakiegokolwiek ich poznania, zostało przewidziane dla niego, by przynajmniej przez wiarę poznawał prawdy Boże: Koh 7,24 „Niezbadana głębia, któż ją pozna?”. Po drugie – ze względu na zasadniczą słabość (*imbecilitas*) ludzkiego intelektu: bowiem osiąga on swoją doskonałość dopiero na końcu, i dlatego, aby w żadnym czasie nie był pozbawiony poznania spraw Bożych, potrzebuje wiary, by przez nią od samego początku przyswajał sobie Boże rzeczywistości. Po trzecie – ze względu na wiele zagadnień wstępnych (*praeambula*), których znajomości wymaga się do poznania Boga drogą rozumu: wymagana jest bowiem do tego znajomość niemal wszystkich nauk, gdyż celem wszystkich [nauk] jest poznanie rzeczywistości Bożych (*cum omnium finis sit cognitio divinorum*)⁸⁵, których nawet wstępne poznanie osiągają tylko nieliczni; stąd, aby wielka rzesza ludzi nie została pozbawiona poznania rzeczy Bożych, przewidziana została dla nich przez Boga (*divinitus*) droga wiary. Po czwarte – ponieważ wielu ludzi z ich naturalnej konstrukcji (*ex naturali complexione*) jest niezdolnych (*indispositi*) do osiągnięcia doskonałości intelektu drogą rozumu; dlatego, aby także im nie brakowało poznania Bożego, przewidziana jest droga wiary. Po piąte – ze względu na wiele zajęć, którymi wypada człowiekowi zajmować się, stąd jest niemożliwe, aby wszyscy

⁸³ B. Mondin, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, s.53; por. tegoż, *Storia della Filosofia Medievale*, Pont. Univ. Urbaniana, Roma 1985, ss. 325–326.

⁸⁴ Zob. M. Maimonides, *Dux neutrorum*, I, c. 33.

⁸⁵ Zob. *Sup. Boet. De Trin.*, q. 6, a. 1, resp. III (vv. 360nn).

*osiągnęli drogą rozumu to, co jest konieczne do poznania Boga; i ze względu na to została przygotowana droga wiary. I tak to, co przez jednych jest poznane (scita), innym proponowane jest do wierzenia (credenda)*⁸⁶.

Tekst ten ukazuje, że rzeczywiście „nauka św. Tomasz z Akwinu ma uniwersalną zdolność przyjęcia do siebie wszystkiego, co myśl ludzka może odkryć jako prawdziwe, niezależnie od tego, skąd to pochodzi. Ta uniwersalna zdolność asymilacyjna sprawia, że doktryna św. Tomasza jest prawdziwie katolicka, co znaczy właśnie «uniwersalna»”⁸⁷.

Według myśli Tomaszowej, nie jest tak, że tylko rozum jest wspierany i wspomagany przez wiarę. Lecz także on, na swój sposób i przy pomocy swoich słabych i kruchych środków, robi coś dla wiary. I rzeczywiście, mówi Akwinata, rozum udziela wierze swojej cennej pomocy w postaci potrójnej służby, jakiej filozofia udziela teologii.

W ten sposób dochodzimy do roli filozofii w teologii.

3. Filozofia w teologii

W *Super Boetium De Trinitate* nie spotykamy Tomaszowego powiedzenia: *philosophia ancilla theologiae*⁸⁸, ale i tu Doktor Anielski daje bardzo jasno do zrozumienia, że filozofia spełnia rolę służebną wobec teologii:

*Tak więc w świętej doktrynie możemy użyć filozofii na trzy sposoby: po pierwsze – do wykazywania tych prawd, które są wstępem do wiary (praeambula fidei), a które w wierze trzeba znać koniecznie, jak te, które są wykazywane o Bogu przez racje naturalne, że Bóg jest, że jest jeden i inne tego typu albo o Bogu, albo o stworzeniach dowodzone w filozofii, a które wiara zakłada; po drugie – do wyjaśniania przez jakieś podobieństwa tego, co dotyczy wiary, tak jak Augustyn w księdze O Trójcy stosuje wiele podobieństw zaczerpniętych z nauk filozoficznych do ukazania Trójcy; po trzecie – do odparcia tego, co mówi się przeciwko wierze, bądź pokazując, że jest to fałszywe, bądź pokazując, że nie jest to konieczne.*⁸⁹

⁸⁶ Tamże, q. 3, a. 1, resp.; por. *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1; *De Veritate*, q. 14, a. 10, resp.

⁸⁷ J. D u a j a t, w: AA.VV., *Aktualność Św. Tomasza*, s. 11.

⁸⁸ Zob. tamże, q. 2, a. 3, ad 7; por. S.Th., I, q. 1, a. 5, sed contra; zob. L. E l d e r s, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma, Herder, 1974, s. 53; por. M. M a l a t e s t a, *Theologia ancilla philosophiae*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t. 5: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinata* (Studi Tomistici 44), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, ss. 60–68.

⁸⁹ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 3, resp.; por. C.G., I, c. 8; *De rationibus fidei, Proemium*.

Widzimy jasno, że w pierwszym przypadku filozofia spełnia rolę wybitnie wstępną w stosunku do teologii i dokonuje się to właściwie poza nią lub na jej obrzeżach, gdyż traktuje się tu o preambułach wiary. Należy jednak wiedzieć, że w doktrynie Tomaszowej nie zachodzi zdecydowany rozdział pomiędzy teologią i filozofią, gdyż zawsze w tym wypadku ma miejsce jedno naukowe postępowanie, jeden traktat. W drugim przypadku rola filozofii w teologii jest już wewnętrzna i naprawdę pomocnicza, gdyż dostarcza spekulacji teologicznej wyobrażeń i analogii zdolnych do wykazywania prawd wiary. Trzecia posługa filozofii, polegająca na odpieraniu i zbijaniu zastrzeżeń i argumentów przeciwnych wierze, jest już bardziej sukcesywna i integratywna w stosunku do teologii: w rzeczywistości błędy i obiekcje odpiera się zawsze po zgłębieniu prawdy i sensu problemu.⁹⁰

Św. Tomasz z Akwinu, wskazując na zyski wynikające z użycia filozofii w teologii, nie zapomina też wskazać na wypływające stąd niebezpieczeństwa:

*Jednakże używający filozofii w świętej doktrynie mogą zbłądzić podwójnie: jeden sposób – w tym, że używa się tego, co jest przeciwnie wierze, a nie należy do filozofii, lecz jest jej zepsuciem lub nadużyciem, jak to czynił Orygenes; inny sposób – gdy to, co dotyczy wiary, włącza się w cele filozofii, to znaczy wtedy, jeżeli ktoś nie chce wierzyć w nic innego, jak tylko w to, co może być wykazane przez filozofię, podczas gdy jest na odwrót: filozofia powinna być sprowadzona do celów wiary, według tego, co mówi Apostoł w 2 Kor 10,5 „W niewolę biorący wszelki intelekt w uległości Chrystusa”.*⁹¹

W związku z „nadużyciami” filozofii w teologii zwróćmy uwagę na pewien umykający niektórym szczegół: to nie nauka-wiedza, to nie filozofia nadużywa, lecz, jak mówi św. Tomasz: używający filozofii mogą zbłądzić. A więc, to naukowcy nadużywają⁹². Sam Akwinata mówi wyraźnie, że:

*doktryna filozofów niech nie będzie stosowana [w teologii] jako główna (quasi principali), to znaczy tak, aby wierzone ze względu na nią, nie zabrania się jednak (non tamen removetur), aby mogli ją stosować teologowie (sacri doctores) jako drugorzędną (quasi secundaria)*⁹³.

⁹⁰ Zob. M. G r a b m a n n, *S. Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalit. e al suo pensiero*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1988, s. 68; tegoż, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin. Auf Grund seiner Schrift «In Boethium De Trinitate»*, Freiburg (in der Schweiz), Paulusverlag, 1948, ss. 177–179.

⁹¹ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 3, resp.

⁹² Zob. F. J o s s a, *Attualità di s. Tommaso nel problema del rapporto tra scienza e fede*, w: *Il cosmo e la scienza. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale Roma – Napoli 17/24 aprile 1974*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1978, ss. 123–139, tu: s. 138.

⁹³ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 3, ad 1.

W dalszej części tego samego artykułu Doktor Anielski precyzuje: *O ile święta doktryna używa dla swoich celów (propter se) nauki filozoficzne, to jednak nie robi tego (non recipit ea) ze względu na autorytet mówiących, lecz ze względu na wypowiedziane [tam] racje (propter rationem dictorum); dlatego niektóre [racje] powiedziane dobrze przyjmuje, a inne odrzuca.*⁹⁴

Rola, jaką św. Tomasz z Akwinu wyznacza filozofii w stosunku do teologii jest, jak widać to jasno, doniosła: filozofia jest racjonalnym horyzontem, który otacza teologię ze wszystkich stron; wyprowadza prawdy wiary i idzie za nimi, otwiera przejścia do ich zrozumienia poprzez dostarczanie właściwych podobieństw i analogii. Nie jest więc to rola zewnętrzna i peryferyjna, jak by się wydawało. Wręcz przeciwnie: jest to rola bardzo ważna i znacząca. Filozofia, tak jak się nią posługuje Akwinata w opracowaniu świętej doktryny, daje nową formę treści i tajemnicom wiary oraz Słowu Bożemu, dostarczając teologii pewnego racjonalnego schematu, aby te treści, tajemnice i Słowo uporządkować, zinterpretować i poprawnie, eklezyjalnie, wypowiedzieć.⁹⁵

Jeśli więc filozofia w stosunku do wiary może, to w stosunku do teologii powinna spełniać podwójną posługę:

- *pozytywną* – wyjaśniając, na ile to możliwe, prawdy wiary;
- *negatywną* – broniąc wiarę przed błędami i zwalczając zarzuty, które mogą być wnoszone przeciwko niej.

Musimy jednak wskazać na fakt, iż św. Tomasz – zgodnie, zresztą, z duchem swojej epoki – nie pozostawia nawet cienia wątpliwości co do tego, że teologia stoi ponad wszelkimi innymi naukami. I to nie tylko ze względu na to, że jest *uczestnictwem w Bożym poznaniu i upodobnieniem do Bożego poznania*⁹⁶, ale i ze względu na metodę:

*I tak jak Bóg z tego, że poznaje siebie, poznaje inne rzeczywistości na swój sposób, to znaczy przez prosty wgląd (simplici intuitu), a nie przez dyskurs (non discurrendo), tak my z tego, co rozumiemy przylegając przez wiarę do Pierwszej Prawdy, dochodzimy do poznania innych prawd na nasz sposób, przechodząc od zasad do wniosków (discurrendo de principiis ad conclusiones), i tak te prawdy, które pojmujemy przez wiarę (fide tenemus), są dla nas w tej nauce jako zasady, a inne prawdy jako wnioski. Z tego wynika, że ta nauka jest wyższa od wiedzy Bożej, którą przekazali filozofowie, gdyż wychodzi od wyższych zasad (cum ex altioribus procedat principiis)*⁹⁷.

⁹⁴ Tamże, ad 8.

⁹⁵ Zob. B. Mondin, *Dizionario enciclopedico...*, hasło Teologia, s. 604, por. M. Grabmann, *S. Tommaso d'Aquino...*, ss. 67–68.

⁹⁶ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 2, resp.

⁹⁷ Tamże.

Teologia – naucza Doktor Anielski – nie tylko wychodzi od wyższych pryncypiów, a przez to stoi wyżej od innych nauk, ale też może używać zasad innych nauk. Odpowiadając na zarzut, że teologia, tak jak każda inna nauka, powinna mieć swoje własne zasady, i nie jest wskazane, aby stosowała zasady innych nauk, szczególnie filozoficznych, Akwinata powiada:

*Nauki, które mają porządek obustronny (habent ordinem ad invicem), w ten sposób mają się do siebie, że jedna może stosować zasady innej, tak jak nauki późniejsze (scientiae posteriores) stosują zasady nauk wcześniejszych (scientiae priores), czy to są nauki wyższe czy też niższe; dlatego metafizyka, która jest wyższa od wszystkich [innych nauk], stosuje te [zasady], które w innych naukach są sprawdzone (uznane–probata). I podobnie teologia, gdyż wszystkie inne nauki są dla niej jako będące w jej służbie i wstępne na drodze powstawania (cum omnes aliae scientiae sint huic quasi famulantes et praeambulae in via generationis), chociaż gorsze godnością (dignitate posteriores), może stosować zasady wszystkich innych nauk.*⁹⁸

Bardzo jasno pobrzmiewa tu średniowieczna zasada służebności innych nauk w stosunku do teologii.⁹⁹

Na marginesie już tylko należy wspomnieć, że w dyskusji o roli filozofii w teologii, która miała miejsce w XIII-wiecznych uniwersytetach, a szczególnie w Paryżu, przeciwko stosowaniu filozofii w teologii występowali reprezentanci szkoły augustyńskiej. To oni wysunęli ten słynny zarzut, posługując się słowami Piotra Lombarda:

*Mądrość ludzka (sapientia saecularis) bardzo często jest oznaczana w Piśmie Świętym przez wodę, mądrość zaś Boża (sapientia divina) przez wino. Lecz w Iz 1,21 gani się szynkarzy mieszających wino z wodą. Tak więc godni nagany są ci teologowie (doctores), którzy do świętej doktryny włączają nauki filozoficzne (qui sacrae doctrinae philosophica documenta admiscent)*¹⁰⁰.

Posługując się wywodami tego samego Piotra Lombarda i Dionizego Areopagity św. Tomasz z Akwinu tak odpiera ten zarzut:

Nie wyszukuje się argumentacji z zawrotnych mów, jak to mówi Piotr Lombard (Magister) w III Sententiae, d.11, q.2, a.4, a Dionizy w Liście do Tytusa, ep.9, u 1, mówi, że teologia symboliczna nie podlega dowodzeniu (non est argumentativa), a szczególnie, gdy taki wywód nie ma żadnego autora. A jednak można powiedzieć, że kiedy jedno z dwojga wkracza na teren (dominium) drugiego, to nie

⁹⁸ Tamże, q. 2, a. 3, ad 7.

⁹⁹ Zob. L. Elders, *Faith and Science...*, s. 53.

¹⁰⁰ Tamże, q. 2, a. 3, ob 5; zob. też aparat krytyczny do tego zarzutu.

¹⁰¹ Tamże, ad 5.

rozważa się pomieszania (*mixtio*), lecz kiedy wprost co do swojej natury jest sfalszowane (*alteratur*); dlatego ci, którzy w świętym nauczaniu korzystają z nauk filozoficznych sprowadzając [te nauki] do służby wierze (*in obsequium fidei*), nie mieszają wina z wodą, lecz wodę przemieniają (*convertunt*) w wino¹⁰¹.

W ten oto sposób pojęcia i koncepcje filozoficzne, które zostają przejęte z filozofii przez teologię, wykraczają poza swoje ramy znaczeniowe w historycznych systemach filozoficznych, jak plato-nizm czy arystotelizm, i osiągają swoją większą oczywistość i pewność, gdyż w teologii zostają wyniesione do najwyższych stopni w porządku naturalnym i nadprzyrodzonym, bazując jednak na jedności tychże porządków.¹⁰²

Prawdy natomiast zdobywane przez filozofię, które są uczestniczone (*participatae*), i dlatego właśnie częściowe i pośrednie, znajdują potwierdzenie i poszerzenie w prawdach wiary i teologii, a to sprawia, że filozofia czuje się lepiej, bardziej wolna i bardziej autonomiczna w wierze, niż poza nią.¹⁰³

VI. TEOLOGIA JAKO MĄDROŚĆ

Ktoś mógłby mieć zastrzeżenia, że przecież mądrość (*sapientia*) jest darem Bożym i nie ma nic wspólnego z nauką-wiedzą. Pamiętajmy jednak, że teologia może mieć miejsce tylko w wierze, która też jest darem-łaską. A poza tym – według św. Tomasza – istnieją trzy cnoty noetyczne (intelektywne), z których pierwszą jest właśnie mądrość (*sapientia*), drugą nauka (*scientia*), a trzecią zrozumienie (*intellectus*)¹⁰⁴. Biorąc pod uwagę również przedmiot główny teologii (jako nauki) i mądrości (jako cnoty intelektualnej), którym są najwznioślejsze prawdy dotyczące Boga, to – mówi Akwinata – teologia zasługuje na miano mądrości: *sacra doctrina maxime dicitur sapientia*¹⁰⁵. Ale tak mówił św. Tomasz w *Summie Teologii*.

Super Boetium De Trinitate jest dziełem niedokończonym, niekompletnym¹⁰⁶, nie możemy więc spodziewać się, że znajdziemy w nim wszystko to, co nas interesuje, i że będzie to uporządkowane i jasno

¹⁰² Zob. C. F a b r o, *Tommaso d'Aquino*, k. 277; por. M. D. C h e n u, *La teologia come scienza...*, s. 127.

¹⁰³ Zob. L. B o g l i o l o, *Perché la filosofia è più libera e autonoma nella fede*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t. 1: *San Tommaso Doctor Humanitatis* (Studi Tomistici 40), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, ss. 306–314.

¹⁰⁴ Zob. *Sup. Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, ob 1 i ad 1; S.Th., I–II, q. 57, a. 2; C.G., III, c. 44.

¹⁰⁵ Zob. S.Th., I, q. 1, a. 6; In I Sent., prol., a. 3, qcc. 1.3; C.G., II, c. 4.

¹⁰⁶ Zob. J. A. W e i s h e i p l, *Tommaso d'Aquino...*, s. 140; O. H. P e s c h, *Tommaso d'Aquino...*, s. 95; wstęp do wydania krytycznego *Sup. Boet. De Trin.*, s. 6.

wyłożone. Dotyczy to szczególnie teologii jako mądrości. Na ten temat w tym dziele św. Tomasz napisał bardzo mało. Zobaczmy jednak, co napisał.

Rozpocznijmy od poznania Boga w *darze mądrości i zrozumienia*.

Św. Tomasz, odpowiadając w 2 artykule 1 kwestii na pytanie: *Czy umysł ludzki może dojść do poznania Boga?*, wykazuje, że owszem, umysł naturalny wychodząc od skutków dochodzi do poznania Boga jedynie jako Pierwszej Przyczyny wszystkich skutków (*przyczynę poznaje się ze skutku – causa ex effectu cognoscitur; według pochodzenia skutku od przyczyny – secundum progressionem effectus a causa*) i że takie poznanie nie dociera do poznania natury i istoty Boga (*quid est*), lecz tylko do poznania że jest (*sed an est solum*). Po czym powiada:

*W postępie zaś takiego poznania umysł ludzki najbardziej jest wspomagany przez wzmocnienie jego naturalnego światła nowym oświeceniem (maxime iuvatur mens humana cum lumine eius naturale nova illustratione confortatur), którym jest światło wiary i dary mądrości i zrozumienia, dlatego mówi się, że w kontemplacji umysł wznosi się ponad siebie, jako że poznaje, że Bóg jest ponad wszystkim tym, co [umysł] poznaje naturalnie (cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter comprehendit). Lecz ponieważ [umysł] nie wystarcza do oglądania i zgłębiania Bożej istoty, to mówi się, że w nim samym w jakiś sposób odzwierciedla się to wspaniałe światło.*¹⁰⁷

Tak więc – według Akwinaty – w poznaniu przez *donum sapientiae* umysł ludzki nie ogląda Bożej istoty, bo nie jest do tego zdolny. W tym rodzaju poznania Bóg postrzegany jest doświadczalnie jako działający wewnątrz ludzkiego umysłu, lecz nie jest poznawany bezpośrednio. Bóg nie jest tu przedmiotem bezpośrednio poznawanym. Tym, co poznaje się tu bezpośrednio, są skutki wewnętrzne, w których lepiej widoczna jest przyczyna, od której te skutki zależą¹⁰⁸.

Oglądanie natomiast Boga w *Jego istocie (per essentiam)* – mówi Doktor Anielski – przypada, jeśli chodzi o ludzi, tylko świętym w niebie:

¹⁰⁷ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 1, a. 2, resp. (vv. 118–127).

¹⁰⁸ Szerzej na temat poznania Boga w *donum sapientiae* według św. Tomasza zob. np.: A. Piolanti, *Conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso d'Aquino*, w: *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, t.4: *Prospettive Teologiche Moderne* (Studi Tomistici 13), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1981, ss. 114–125; M. D'Avènia, *La conoscenza per connaturalit. in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992.

*Ponieważ więc nasz intelekt w warunkach życia ziemskiego (secundum statum viae) ma zdeterminowane ukierunkowanie na formy, które są abstrahowane ze zmysłu, (...) to nie może poznawać samego Boga w tym stanie przez formę, która jest Jego istotą (essentia), lecz tak będzie poznawany w niebie przez świętych (in patria a beatis)*¹⁰⁹.

Artykuł 2 kwestii 2 rozpoczyna się od zastrzeżenia:

Wydaje się, że o rzeczach Bożych, które podlegają wierze (de divinis quae fidei subsunt), nie może być nauki-wiedzy. Mądrość bowiem przeciwstawia się nauce (sapientia enim contra scientiam dividitur).

*Mądrość jest Boża. Nie jest zatem nauką.*¹¹⁰

Pobrzniema tu wyraźnie augustyński platonizm, przeciwstawiając sobie wzajemnie naukę-wiedzę i mądrość. Teologia chrześcijańska od samego początku nazywała mądrością poznanie Boga. Św. Paweł Apostoł przeciwstawiał mądrość Bożą mądrości ludzkiej,¹¹¹ co prowadziło w konsekwencji – w teologii – do niedowartościowania mądrości filozofów. Mimo to chrześcijaństwo nie przestawało odwoływać się do greckiej epistemologii, aby opisać swoją wiarę. I mistrzem w tym był św. Augustyn, którego myśl wpłynęła na całą filozofię i teologię chrześcijańską. Teksty teologii średniowiecznej, zarówno św. Tomasza z Akwinu¹¹², jak i innych współczesnych mu myślicieli, są nasiąknięte duchem augustyńskim, który prowadzi do wyniesienia teologii i kontemplacji. Ale podczas gdy większość mistrzów średniowiecznych przeciwstawia naukę-wiedzę i mądrość, Akwinata wskazuje na zachodzącą między nimi ciągłość. I Doktor Anielski, wspierając się na doktrynie Arystotelesa, powiada następująco:

Na pierwszy /zarzut/ należy odpowiedzieć, że mądrość nie przeciwstawia się nauce tak, jak przeciwieństwo swojemu przeciwieństwu, lecz że ma się do nauki jak dodatek (ex additione ad scientiam): mądrość jest bowiem, jak to mówi Filozof w VI księdze Etyk (6), głową wszystkich nauk, regulująca wszystkie inne, jako że jest o najwyższych zasadach, ze względu na co nazwana jest na początku Metafizyki (Arystotelesa) (I, 3) boginią nauk, i o wiele więcej, że jest ona nie tylko o /sprawach/ najwyższych, ale /że pochodzi/ od najwyższych /bytów/. Do mądrego zaś należy kierowanie; i dlatego ta oto najwyższa nauka, która wszystkie inne reguluje i nimi kieruje, nazywa się mądrością – tak jak w sztukach mechanicznych mądrymi

¹⁰⁹ Sup. Boet. De Trin., q. 1, a. 2, resp. (vv. 64–70).

¹¹⁰ Sup. Boet. De Trin., q. 2, a. 2, ob.1; por. S.Th., I, q. 1, a. 6; Św. Augustyn, De Trinitate, XII, c. 15, n. 25.

¹¹¹ Zob. 1 Kor 1–2.

¹¹² Zob. np.: B. Gherardini, *La tradizione agostiniana nella sintesi tomista*, w: AA.VV., *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero. Saggi*, (Studi Tomistici 1), Città Nuova Editrice, Roma 1974, ss. 83–108.

nazywamy tych, którzy kierują innymi jako architekci – nazwa zaś nauki pozostawiona jest innym niższemu [naukom]. I według tego nauka przeciwstawia się mądrości tak, jak cecha własna określeniu (*sicut proprium contra definitionem*)¹¹³.

Tak więc mądrość teologiczna, wg. myśli Tomaszowej, różni się od wiedzy konceptualnej nie dzięki eliminującemu uszczupleniu i redukcji, lecz dzięki skutecznemu jej przewyższeniu.

*Dwojakie jest szczęście (felicitas) ludzi: jedno niedoskonałe, w tym życiu (in via), o którym mówi Filozof, i ono polega na kontemplacji substancji czystych dzięki postawie mądrości (per habitum sapientiae), niedoskonałej więc i takiej, jaka jest możliwa w tym życiu, i nie po to, aby poznać ich [tj. substancji czystych] istotę (quidditas). Inne jest doskonałe w niebie (in patria), w którym samego Boga przez istotę będzie się oglądać i inne substancje czyste; lecz to szczęście nie będzie [dane] przez jakąś naukę spekulatywną, lecz przez światło chwały (per lumen gloriae)*¹¹⁴.

Zauważmy rzecz bardzo ważną: św. Tomasz w tym tekście nie mówi o *donum sapientiae*, lecz o *habitus sapientiae*, a więc nie o darze, lecz o dyspozycji wewnętrznej. *Habitus* według myśli Doktora Anielskiego jest tym, dzięki czemu możemy robić pewne rzeczy dobrze lub źle¹¹⁵ i jest zasadą działania szybko i łatwo (*habitus est principium agendi prompte et facilliter*)¹¹⁶. Pamiętamy też, że mądrość jest głową wszystkich nauk i cnotą noetyczną–poznawczą–intelektywną, odnosi się więc do funkcji spekulatywnych umysłu.

Jeśli więc uważnie przeanalizujemy powyższy tekst Akwinaty, z łatwością zauważymy logiczne przejście: *habitus sapientiae* → *nauka spekulatywna*. A ponieważ mowa jest o oglądaniu Boga, czyli o pewnym sposobie poznania Boga, a więc o pewnej formie wiedzy o Bogu, to łatwo wyciągnąć stąd wniosek, że *teologia jako nauka–wiedza spekulatywna jest mądrością*.

Św. Tomasz z Akwinu, uwalniając się od platońskiego dualizmu wiedzy–nauki i mądrości, widzi teologię jako pewną wyższą jedność, która przyjmuje na siebie funkcje nauki, funkcje tymczasowe w stosunku do *wiary* kontemplatywnej. Organizacja wiedzy–nauki, opra-

¹¹³ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 2, ad 1; por. *S.Th.*, II–II, q. 45, a. 3, ad 6; zob. bardzo interesujące rozważania na temat Tomaszowego pojmowania mądrości i komentarz do tego tekstu *Summy* w: J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań, W drodze, 1995, ss. 42–48.

¹¹⁴ *Tamże*, q. 6, a. 4, ad 3.

¹¹⁵ *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1; por. *S.Th.*, I–II, q. 49, a. 1.

¹¹⁶ *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1; zob. też np. B. Mondin, *Dizionario enciclopedico...*, hasło *Abito/Abitudine*, ss. 19n.

cowana przez Arystotelesa, pozwoliła Akwinacie scalić na nowo w jedno to, co zostało rozdzielone przez augustyników¹¹⁷.

ZAKOŃCZENIE

Super Boetium De Trinitate jest dziełem młodzieńczym św. Tomasz z Akwinu. Szkoda też, że jest to dzieło nie dokończone. Ale już tylko z tego, co w nim napisał, możemy sobie wyobrazić całe bogactwo myśli teologiczno-filozoficznej, które by nam ewentualnie przekazał.

W dziele tym Akwinata ukazuje się nam jako teolog jednocześnie krytyczny i bezwarunkowo wierzący, pragnący zapewnić chrześcijaństwu naukowe podstawy wiarygodności, pogodzić rozum i wiarę, filozofię i świętą doktrynę. W tym celu nie boi się nie tylko zdemaskować tego, co dzisiaj byśmy nazwali fałszywymi zgorzseniami w wierze, ale i wykorzystać wszystkich zasobów filozofii (nie tylko greckiej). To właśnie Doktor Anielski jako pierwszy stosował *systematycznie* filozofię w teologii¹¹⁸. Jego głębokie przekonanie o tym, że nie może być dobrej teologii bez pośredniczenia filozoficznego bierze się z jego rozumienia roli słowa Bożego i koncepcji teologii jako *intellectus fidei* – zrozumienie wiary. Dla św. Tomasza słowo Boże nie identyfikuje się literą Pisma Św. Słowo Boże to dla Akwinaty Biblia czytana w Kościele. Z drugiej zaś strony, zrozumienie słowa Bożego jest dla niego nierozłącznie związane z kolejnymi zycia ludzkiej inteligencji, to znaczy z historycznym rozumieniem, jakie człowiek ma o sobie samym. I stąd bierze się Tomaszowa konieczność filozofii dla teologii, gdyż teologia potrzebuje filozofii na tyle, na ile radykalne pytania ludzkie – to znaczy pytania na poziomie kwestii filozoficznych – mają jakieś znaczenie dla lepszego zrozumienia słowa Bożego.

Teologia więc, jako zrozumienie wiary, nie może pomijać narzędzi konceptualnych, dostarczanych jej przez filozofię. Teologia jednak, jako nauka wiary, dysponująca pewną liczbą pojęć podstawowych, musi opracowywać swój aparat pojęciowy, zdolny do wykazania prawd dających się zaakceptować jedynie w wierze. I Doktor Anielski, dzięki zastosowaniu filozofii, starał się wzbogacić *intellectus fidei*.

¹¹⁷ Zob. M.D. Chenu, *Introduzione*, w: *Tommaso d'Aquino, La conoscenza di Dio*. Ed. Messaggero, Padova 1982, s. 26; por. tegoż, *La teologia come scienza...*, ss. 133–141; R. Latourelle, *Teologia scienza della salvezza...*, ss. 46–48.

¹¹⁸ Zob. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974; J.-L. Illanes, *Sobre el sentido del saber teológico (del intellectus fidei agustiniano a la teología tomista)*, Divinitas 1972 (16), ss. 415–444.

Dzisiaj, niestety, z powodu destabilizacji filozofii, teologia ulega pokusie rezygnacji z filozoficznego pogłębiania wiary. Jednakże, jakie by nie były trudności, teologia musi filozofować, aby nie popaść w dogmatyczny biblicyzm, historycyzm czy pozytywizm. A wiemy, że we współczesnej teologii takie niebezpieczeństwa nie są tylko iluzoryczne.

Aby teologia mogła służyć lepszemu pojmowaniu wiary, należało uczynić z niej naukę–wiedzę. Więcej, należało wiarę umieścić *in statu scientiae*. Opcja św. Tomasza – w przeciwieństwie do augustyników, którzy pojmowali teologię jako ukierunkowaną na *caritas* – polegała na uczynieniu z teologii wiedzy–nauki spekulatywnej, skierowanej na kontemplację Prawdy Pierwszej, Boga, oraz wszystkich prawd wiary – *articuli fidei*.

Dzięki teorii subalternacji nauk, Akwinacie udało się wykazać, że teologia, spełniając arystotelesowskie wymagania i kryteria nauki, jest jednocześnie nauką autonomiczną, jeśli chodzi o metodę i przedmiot, oraz podporządkowaną, w posłuszeństwie wiary, wiedzy Bożej. Teologia, jako *scientia subalternata*, chociaż wychodzi od zasad nieoczywistych, jakimi są artykuły wiary, to jednak zyskuje jakość wiedzy–nauki, gdyż jej zasady wyjściowe mogą być znane jako oczywiste w nauce–wiedzy wyższej, którą jest wiedza, jaką ma Bóg i błogosławieni. Tak więc teologia staje się refleksją nad wiarą, dyskursem, który zdąża do utworzenia wiedzy systematycznej typu naukowego, zdolnej do obrony wiary przeciwko krytyce niewierzących, swojej metody i kryteriów prawdziwości, zdolnej do oświeceniowej wewnętrznej logiki wiary (co nie straciło nic na aktualności także dziś).

Jednakże dla św. Tomasza teologia jest przede wszystkim rozprawą o Bogu, *sermo de Deo*. I wydaje się rzeczą banalną przypomnienie, że teologia ma mówić o Bogu. Dzisiaj wcale nie jest to tak bardzo oczywiste, że teologia powinna mówić o Bogu. Dlatego niech przykład św. Tomasza z Akwinu, który jako pierwszy przedstawił systematyczny wykład na temat warunków możliwości dyskursu o Bogu, przypomni współczesnym teologom, że teologia, która by nie mówiła o Bogu, nie jest teologią chrześcijańską. Z przykrością, a jednocześnie z wyrzutem trzeba stwierdzić, że w zalewie przeróżnych teologii politycznych rozwoju, teologii sekularyzacji, teologii wyzwolenia i rewolucji, a nawet teologii śmierci Boga, „teologia jako dyskurs o Bogu jest wyjątkowo nieśmiała”¹¹⁹.

Św. Tomasz z Akwinu może być dzisiaj jako teolog naukowiec, a nie ideolog, przykładem wytrwałej pracy nad ukazaniem, że Bóg

¹¹⁹ E. Vilanova, *Storia della teologia cristiana*, s. 574.

wiary jest Bogiem żywym. I chociaż jest On *absconditus, ignotus*, to jednak *nie jest obcy* Bogu osiągniętemu przez ludzki rozum.

Na zakończenie przytoczmy jeszcze tylko jedno zdanie św. Tomasa z Akwinu zaczerpnięte z *Super Boetium De Trinitate*:

*Lumen autem fidei, quod est quasi quaedam sigillatio primae veritatis in mente, non potest fallere, sicut nec Deus potest decipi vel mentiri*¹²⁰.

Wiesław Dąbrowski OSJ – ks. dr teol. dogm. ATK. Pozytywną recenzję artykułu przedstawił ks. prof. dr hab. Jacek Salij OP.

LA TEOLOGIA COME SCIENZA NEL *SUPER BOETIUM DE TRINITATE* DI SAN TOMMASO D'AQUINO

Sommario

L'articolo, senza entrare nella discussione sulla scientificità di teologia, svolta nel XIII secolo, presenta il pensiero dell'Angelico a riguardo. All'inizio viene presentata la nozione di scienza secondo l'Aqinate che segue Aritotele, la quale poi viene applicata alla teologia. Nell'esposizione del tema molto spazio è stato dedicato alla teologia come scienza *subalternata* e alla reciproca relazione tra fede e ragione, teologia e filosofia.

Nel *Super Boetium De Trinitate*, opera giovanile di san Tommaso d'Aquino, Dottore Angelico cerca di assicurare la credibilità della fede cristiana e come teologo si dimostra al tempo stesso critico rigoroso e incondizionatamente credente e desidera di riconciliare tra di esse la teologia e la filosofia. Egli fu il primo a fare un uso sistematico della filosofia in teologia. La sua profonda convinzione che non c'è una buona teologia senza mediazione filosofica proviene dal suo modo di comprendere il ruolo della Parola di Dio e dal suo concetto di teologia come *intellectus fidei*. Per san Tommaso la Parola di Dio non si identifica con la lettera della sacra Scrittura ma è la Bibbia letta nella Chiesa. D'altra parte, per lui la comprensione della Parola di Dio è inseparabilmente connessa con il regime umano dell'intelligenza, cioè con la comprensione storica che l'uomo ha di se stesso. E' di qui che viene la necessità della filosofia nella teologia, poiché la teologia ha bisogno della filosofia nella misura in cui i radicali interrogativi umani, cioè sul livello delle questioni filosofiche, hanno un significato per la comprensione della Parola di Dio.

La teologia dunque come *intellectus fidei* non può prescindere dagli strumenti concettuali forniti ad essa dalla filosofia. La teologia però, come scienza della fede, disponendo di un certo numero di concetti fondamentali, deve elaborare il proprio

¹²⁰ *Sup. Boet. De Trin.*, q. 3, a. 2, ad 4.

apparato concettuale, capace di manifestare le verità che vengono accettate solo nella fede. E Dottore Angelico, grazie all'uso di filosofia, cercava di arricchire *l'intellectus fidei*.

Affinché la teologia potesse servire a comprendere meglio la fede, bisognava mettere la fede in *statu scientiae*. L'opzione di san Tommaso – in contrario agli agostinisti, per i quali la teologia era ordinata alla carità – era quella di fare della teologia un sapere speculativo, ordinato alla contemplazione della verità. prima, Dio, e di tutte le verità della fede, *articuli fidei*.

Grazie alla teoria della subalternazione delle scienze, l'Aquinate è riuscito a dimostrare che la teologia, verificando le esigenze e i criteri della scienza aristotelica, è scienza autonoma riguardo al metodo e all'oggetto (*subiectum*), ed al tempo stesso è scienza subalternata, nell'obbedienza della fede, alla scienza di Dio e dei beati. La teologia, come scienza subalternata, benché parta da principi non evidenti che sono gli articoli della fede, tuttavia acquisisce la qualità di scienza, poiché i suoi principi possono essere conosciuti come evidenti nella scienza superiore, quella di Dio e dei beati.

Così la teologia diventa una riflessione sulla fede, un discorso che vuole elaborare un sapere sistematico di tipo scientifico capace di difendere la fede contro le critiche di non credenti, capace di giustificare il suo metodo e i suoi criteri di verifica, capace di mettere in luce la logica interna della fede (il che non ha perso nulla di attualità anche oggi).

Però per san Tommaso la teologia è soprattutto un discorso su Dio, *sermo de Deo*. L'Angelico come primo ha esposto sistematicamente le condizioni di possibilità di un discorso su Dio. Una teologia che non parli di Dio non è una teologia cristiana. Oggi, quando sorgono teologie politiche dello sviluppo, teologie della liberazione e della rivoluzione, teologie della secolarizzazione, persino la teologia della morte di Dio, bisogna con vergogna constatare „che la teologia come discorso su Dio è particolarmente timida” (E. Vilanova, *Storia della teologia*, op. cit., p. 574).

San Tommaso d'Aquino può essere oggi, come teologo studioso, esempio di un perseverante impegno che mostra che il Dio della fede, il Dio vivente, non è estraneo al Dio raggiunto con la ragione.

Wiesław Dąbrowski