

COMMUNIO

MIĘDZYNARODOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

KWARTALNIK

ROK XLV

LIPIEC – WRZESIEŃ

NR 3(231)

800 LAT TOMASZA Z AKWINU

ALLOTTINUM – PWT WROCŁAW

2025

ZAŁOŻYCIELE
MIĘDZYNARODOWEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO „COMMUNIO”

FOUNDERS
INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW “COMMUNIO”

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

RADA NAUKOWA / ADVISORY BOARD

Kard. prof. dr hab. Gerhard Ludwig Müller (Ludwig-Maximilians-Universität München, Niemcy - Watykan), prof. dr Andrés Francisco Di Cío (Facultad de Teología de la UCA - Villa Devoto - Argentyna), prof. dr Jan-Heiner Tüch (Universität Wien, Austria), prof. dr Ivica Raguž (Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Chorwacja), prof. dr David Vo-prada (Univerzita Karlova, Czechy), ks. prof. dr Jean-Robert Armogathe (École Pratique Des Hautes Études, Francja), prof. dr Christophe Bourgeois (École Normale Supérieure, Francja), prof. dr Serges Landes (École Normale Supérieure, Francja), prof. dr Filip De Rycke (Sint-Janscentrum ,s-Hertogenbosch, Holandia), bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska/Przewodniczący), ks. dr hab. Sławomir Pawłowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska), ks. dr Adam Sikora (Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska/Cenzor), ks. prof. dr hab. Sławomir Stasiak (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), prof. dr Peter Stilwell (University of Saint Joseph, Portugalia), ks. prof. dr Anton Štrukelj (Univerza v Ljubljani, Słowenia), prof. dr David C. Schindler (University of Notre Dame, USA), ks. prof. dr Attila Puskás (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Węgry), ks. prof. dr Gianfanco Calabrese (Università di Genova, Włochy), ks. prof. dr hab. Oleg Kaskiv (Ivano-Frankivsk Theological University, Ukraina).

ZESPÓŁ REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD

ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak
(redaktor naczelny, pallotti@poczta.onet.pl)
ks. dr hab. Sławomir Pawłowski SAC
(zastępca redaktora naczelnego, pawlow@kul.pl)
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek,
ks. dr hab. Rafał Kowalski, ks. dr Mateusz Hajder
(redaktorzy tematyczni)
dr Katarzyna Halkowicz
(sekretarz redakcji)
ks. mgr lic. Andrzej Piętka SAC
(redaktor polskiego wydania)

RECENZENCI / PUBLISHING REVIEWS

Bp prof. dr hab. Jacek Kiciński (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), bp prof. dr hab. Ignacy Dec (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas (Pontifical University of St. Bonaventure, Włochy), dr Rafiq Rishmawi (Bethlehem University, Palestyna), o. prof. dr Dobromir Jasztal OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk SAC (Uniwersytet

Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. dr Sławomir Śledziewski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), prof. dr Andrea Zanini (Włochy), prof. dr Imre von Gaal (University of St. Mary of the Lake, USA), o. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. dr hab. Mirosław Mejzner SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski, Polska), o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Polska), o. prof. dr Marian Arndt OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), dr hab. Piotr Lorek (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Polska), ks. dr Janusz Aptacy (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), prof. dr hab. Wojciech Szczerba (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Polska), dr hab. Kalina Wojciechowska (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Polska), ks. dr hab. Dominik Ostrowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. prof. dr hab. Franciszek Mickiewicz SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), o. prof. dr Wacław Chomik OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), dr Vasyl Tuchapec (Ivano-Frankivsk Theological University, Ukraina); ks. dr hab. Pavel Vasylyv (Ivano-Frankivsk Theological University, Ukraina); dr hab. Bożena Futoma-Kołoch (Uniwersytet Wrocławski, Polska)

Adres redakcji:

ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, tel. +48 601429902, pallotti@poczta.onet.pl

Sekretarz redakcji:

dr Katarzyna Halkowicz

IMPRIMATUR

Poznań, 21 sierpnia 2025 roku

N. 4065/2025

bp Grzegorz Barcelek, Wikariusz Generalny

ks. prałat dr Ireneusz Dosz, Kanclerz Kurii

Adres wydawcy:

Wydawnictwo Pallottinum
ul. Przybyszewskiego 30, 60-959 Poznań
tel. 61 867 52 33, 862 07 20; fax 61 867 52 38
www.pallottinum.pl, pallottinum@pallottinum.pl
www.communio.pl
communio@pallottinum.pl

Wersja papierowa stanowi wersję pierwotną czasopisma

© Copyright by Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2016

Współwydawca:

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław,

Drukarnia Pallottinum, zam. 40/2025

ISSN 0208-7995

SPIS TREŚCI

Ks. Jarosław M. LIPNIAK, <i>800 lat św. Tomasza z Akwinu</i> .	7
Andreas SPEER, <i>Tomasz z Akwinu 1225-2025. O znaczeniu i aktualności jego myśli filozoficznej i teologicznej</i> . . .	13
Ks. Franz-Josef Bormann, <i>Tępy miecz czy niezbędny fundament? Znaczenie nauki Tomasza z Akwinu o naturalnym prawie moralnym</i>	31
Thomas PRÜGL, <i>Tomasz jako interpretator Pisma Świętego</i>	46
Ks. Bernhard KNORN SJ, <i>Recepcja Tomasza w czasach nowożytnych</i>	60
Ks. Thomas MARSCHLER, <i>Poza dualizmem i fizykalizmem. Tomasz z Akwinu o relacji duszy i ciała w czło- wieku</i>	73
Ks. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Pięć skutków łaski w teologii Tomasza z Akwinu</i>	86
Ewa CHYBIN, <i>Czas, wieczność i wiekiistość w ujęciu św. Tomasza z Akwinu</i>	96
DAVID C. SCHINDLER, <i>Piękno jako źródło działania ludzkiego w myśli Tomasza z Akwinu</i>	107

TABLE OF CONTENTS

Rev. Jarosław M. LIPNIAK, <i>800 Years of St. Thomas Aquinas</i>	7
Andreas SPEER, <i>Thomas Aquinas — 1225-2025. On the Significance and Topicality of his Philosophical and Theological Thinking</i>	13
Rev. Franz-Josef Bormann, <i>Abstract Blunt Sword or Indispensable Foundation? On the Relevance of Thomas Aquinas's Doctrine of the Natural Moral Law</i>	31
Thomas PRÜGL, <i>Thomas as an Interpreter of the Holy Scripture</i>	46
Rev. Bernhard KNORN SJ, <i>Modern Receptions of Thomas Aquinas</i>	60
Rev. Thomas MARSCHLER, <i>Beyond Dualism and Physicalism. Thomas Aquinas on the Relationship between Soul and Body in Man</i>	73
Rev. Jarosław M. LIPNIAK, <i>The Five Effects of Grace in the Theology of Thomas Aquinas</i>	86
Ewa CHYBIN, <i>Time, eternity, and everlastingness in the perspective of St. Thomas Aquinas</i>	96
DAVID C. SCHINDLER, <i>Beauty as the Wellspring of Human Action in the Thought of Thomas Aquinas</i>	107

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: pallotti@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-3809-1142

DOI: 10.48224/COM-231-2025-7

Communio 45(2025)3, s. 7-12

800 LAT ŚW. TOMASZA Z AKWINU

800 YEARS OF ST. THOMAS AQUINAS

Abstract

The introductory article emphasizes the significance of Thomas Aquinas as one of the most outstanding thinkers in the history of theology, whose works, although written in the 13th century, remain essential points of reference and continue to inspire theologians, philosophers, and believers around the world. Thomas Aquinas is recognized as a key figure who successfully combined faith with reason, laying the foundations for further theological and philosophical reflection. The article highlights his impact on contemporary thought and the enduring nature of his ideas in the face of changing times.

Keywords: Thomas Aquinas – theology – philosophy – inspiration – history – medieval – faith – reason – theological reflection – influence.

Streszczenie

W artykule wstępnym podkreślono znaczenie Tomasza z Akwinu jako jednego z najwybitniejszych myślicieli w historii teologii, którego dzieła, mimo że powstały w XIII wieku, pozostają istotnymi punktami odniesienia i nadal inspirują teologów, filozofów oraz wierzących na całym świecie. Tomasz z Akwinu jest uznawany za kluczową postać, która zdołała połączyć wiarę z rozumem, stwarzając fundamenty dla dalszej refleksji teologicznej i filozoficznej. Artykuł zwraca uwagę na jego wpływ na współczesną myśl oraz trwałość jego idei w obliczu zmieniających się czasów.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu – teologia – filozofia – inspiracja – historia – średniowiecze – wiara – rozum – refleksja teologiczna – wpływ

W historii teologii jest tylko kilku myślicieli, których dzieła pozostają istotnymi punktami odniesienia nawet po ośmiu wiekach, a Tomasz z Akwinu z pewnością należy do tego grona. Jego myśli, mimo że powstały w XIII wieku, nieprzerwanie inspirują i wywołują dyskusje wśród teologów, filozofów i wierzących na całym świecie¹.

Choć dokładna data jego narodzin pozostaje nieznana, przyjmuje się, że urodził się około Nowego Roku 1225 w zamku Roccasecca koło Aquino, w regionie Frosinone we Włoszech. Niepewność co do daty nie umniejsza jednak jego ogromnego wpływu jako jednej z najważniejszych postaci w historii katolickiego Kościoła. Życie i nauki Tomasza z Akwinu doskonale pokazują, jak można harmonijnie łączyć wiarę z rozumem, co sprawia, że jest on niekwestionowanym autorytetem w teologii.

Tomasz z Akwinu, znany także jako Doktor Anielski, został kanonizowany 18 lipca 1323 roku, a w 1567 roku ogłoszono go doktorem Kościoła. Jego prace są nie tylko niezwykle innowacyjne, ale także głęboko osadzone w kontekście filozoficznym i teologicznym czasów, w których żył. Tomasz szczególnie zainteresował się filozofią Arystotelesa, która wówczas była dostępna dla zachodniego świata jedynie w ograniczonym zakresie. Jego dogłębna wiedza o źródłach biblijnych, tradycjach patrystycznych oraz realiach politycznych i kościelnych, w jakich funkcjonował, pozwoliła mu stawiać fundamentalne pytania, które wciąż pozostają aktualne w refleksji teologicznej.

Styl jego pracy teologicznej łączy w sobie refleksję i syntezę, dążąc do głębokiego, racjonalnego zrozumienia religijnych przekonań i praktyk. Dzięki temu udało mu się oddzielić istotne przesłanie od różnych interpretacji w późniejszym tomizmie.

¹ Istnieje kilka wydań tekstów Tomasza. Do najważniejszych zaliczamy: LEONINA: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. p.m edita*, cura et studio fratrum paredicatorum, Romae 1882nn; PARMA: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, Parmae typis Petri Fiacadori, 25 t., 1852-1873; VIVÈS: *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis sacri Ordinis F.F. Praedicatorum Opera omnia sive antehac excusa, sive etiam anecdota*, studio ac labore Stanislai Eduardi Frette et Pauli Mare Sacerdotum, Scholaeque thomisticae Alumnorum, Parisiis apud Ludovicum Vivès, t. 34, 1871-1872.

Jego myślenie wyróżnia się również na tle współczesnej teologii uniwersyteckiej, która często zmagą się z zapomnieniem historycznym i hermetycznością. W dzisiejszych czasach, wielu teologów traci kontakt z wielką tradycją, co jest niepokojące, zwłaszcza w obliczu szybko zmieniającego się świata.

Unikalna siła teologii tomistycznej, szczególnie widoczna w dziele *Suma teologiczna*², które pierwotnie miało być wprowadzeniem do studiów teologicznych, opiera się nie tylko na jej głębi i obiektywności, ale także na kontekście historycznym. Zobowiązanie zakonu dominikanów do nauczania myśli Akwinaty na kapitule generalnej w Mediolanie, Paryżu, Saragossie i Metz miało kluczowe znaczenie dla rozwoju kręgu tomistycznego. To właśnie na przełomie XV i XVI wieku nastąpiło zastąpienie *Sentencji*³ Piotra Lombarda tomistyczną sumą, co znacząco wpłynęło na rozwój teologii w czołowych ośrodkach akademickich, takich jak Kolonia, Paryż, Salamanca i Leuven.

Późniejsze inicjatywy, takie jak encyklika Papieża Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 roku⁴, która miała na celu uczynienie dzieła Tomasza fundamentem teologii, również były możliwe dzięki tej bogatej historii wpływów. Ta historia prowadziła do różnych reinterpretacji myśli tomistycznej, które czasami sprawiały, że jej pierwotne idee ulegały spłyceniu. Jednakże próby przypisania Tomasza jedynie do jednego z jego dzieł byłyby znacząco ograniczone. Dlatego artykuły zebrane w tym numerze mają na celu nie tylko przypomnienie kluczowych systematycznych wkładów jego myśli, ale także ukazanie mniej znanych aspektów jego obszernej twórczości literackiej, które zasługują na uwagę i szacunek.

Ograniczenie myśli Tomasza z Akwinu tylko do jednego z jego dzieł byłoby zbyt wąskim podejściem, ponieważ jego dorobek

² Wydanie w języku polskim: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1962-1984.

³ P. Lombard, *Cztery Księgi Sentencji*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013. Zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji (wybór)*, w: *Sentencje łacińskie. Św. Izidor z Sewilli, Piotr Lombard, Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. J. Szymański, B. Burliga, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003, s. 155-243.

⁴ Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, w: *Acta Sanctae Sedis*, t. XII (1879), s. 97-115.

jest zdecydowanie bardziej złożony i różnorodny⁵. Artykuły zgromadzone w tym numerze mają na celu nie tylko przypomnienie kluczowych i systematycznych wkładów jego filozofii, ale także ukazanie mniej znanych, ale równie istotnych aspektów jego bogatej twórczości. Dzięki temu chcemy lepiej zrozumieć pełnię jego myśli i jej wpływ na różne dziedziny teologii i filozofii.

W najnowszym numerze naszego czasopisma, poświęconym znaczeniu i aktualności myśli filozoficznej oraz teologicznej św. Tomasza z Akwinu w kontekście obchodów 800-lecia jego narodzin. Znajdziecie Państwo w nim szereg artykułów, które pokazują różnorodne aspekty tomizmu oraz jego wpływ na współczesne myślenie.

W pierwszym artykule Andreas Speer⁶ omawia nieprzemijające wartości i odpowiedzi, jakie na współczesne wyzwania oferuje myśl św. Tomasza z Akwinu. Ks. Franz-Josef Bormann⁷ w swoim tekście analizuje rolę naturalnego prawa moralnego w nauczaniu Tomasza i jego znaczenie dla etyki współczesnej. Thomas Prügl⁸ bada metodologię i podejście św. Tomasza do tekstów biblijnych, zwracając uwagę na jego umiejętność łączenia filozofii z teologią. Z kolei ks. Bernhard Knorn⁹ SJ przedstawia teologiczną refleksję nad tym, jak myśl Tomasza była przyjmowana i reinterpretowana w kontekście nowożytnym, co wprowadza istotny wymiar historyczny do naszej analizy. Ks. Thomas Marschler¹⁰ stara się wskazać, jak tomizm może dostarczyć odpowiedzi na współczesne

dylematy związane z interakcją między ciałem a duszą. Kolejny artykuł ks. Jarosława M. Lipniaka bada koncepcje łaski i jej implikacje w teologii tomistycznej, co wzbogaca nasze rozumienie duchowości. Ewa Chybin wprowadzi nas w złożoną problematykę czasu i wieczności, ukazując, jak myśl Tomasza może inspirować współczesne rozważania filozoficzne. Na koniec amerykański teolog David C. Schindler proponuje ponowne rozważenie roli piękna w opisie działania ludzkiego w teologii św. Tomasza.

Zapraszamy do lektury wszystkich artykułów, które stanowią doskonałą okazję do zgłębienia myśli św. Tomasza z Akwinu i jej nieprzemijalności w XXI wieku.

Nota o autorze: Jarosław M. Lipniak: urodzony 2 lutego 1973 roku w Oławie, prezbiter Diecezji Świdnickiej, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, Redaktor Naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, Kierownik Katedry Ekumenizmu i Dialogu Międzykulturowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, przedstawiciel Biskupa Świdnickiego do spraw Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego, Proboszcz parafii pw. Nawiedzenia NMP w Witoszowie Dolnym.

⁵ Zob. np. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003 (t. 1), 2007 (t. 2), 2009 (t. 3).

⁶ A. Speer, *Thomas von Aquin – 1225–2025. Zur Bedeutung und Aktualität seines philosophischen und theologischen Denkens*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 54(2025)2, s. 117-129.

⁷ F.J. Bormann, *Stumpfes Schwert oder unverzichtbare Grundlage? Zur Aktualität der thomanischen Lehre vom natürlichen Sittengesetz*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 54(2025)2, s. 149-157.

⁸ T. Prügl, *Ausleger der Heiligen Schrift*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 54(2025)2, s. 130-139.

⁹ B. Knorn, *Thomasrezeption in der Neuzeit*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 54(2025)2, s. 215-223.

¹⁰ T. Marschler, *Jenseits von Dualismus und Physikalismus. Thomas von Aquin über das Verhältnis von Seele und Leib im Menschen*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 54(2025)2, s. 140-148.

Bibliografia

- Bormann F.J., *Stumpfes Schwert oder unverzichtbare Grundlage? Zur Aktualität der thomanischen Lehre vom natürlichen Sittengesetz*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 54(2025)2, s. 149-157.
- Knorn B., *Thomasrezeption in der Neuzeit*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 54(2025)2, s. 215-223.
- Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, w: *Acta Sanctae Sedis*, t. XII (1879), s. 97-115.
- LEONINA: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. p.m edita*, cura et studio fratrum paredicatorum, Romae 1882nn.
- Lombard P., *Cztery Księgi Sentencji*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- Marschler T., *Jenseits von Dualismus und Physikalismus. Thomas von Aquin über das Verhältnis von Seele und Leib im Menschen*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 54(2025)2, s. 140-148.
- PARMA: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, Parmae typis Petri Fiaccadori, 25 t., 1852-1873.
- Prügl T., *Ausleger der Heiligen Schrift*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 54(2025)2, s. 130-139.
- Speer A., *Thomas von Aquin – 1225–2025. Zur Bedeutung und Aktualität seines philosophischen und theologischen Denkens*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 54(2025)2, s. 117-129.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji (wybór)*, w: *Sentencje łacińskie. Św. Izidor z Sewilli, Piotr Lombard, Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. J. Szymański, B. Burliga, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003, s. 155-243.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1962-1984.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003 (t. 1), 2007 (t. 2), 2009 (t. 3).
- VIVÈS: *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis sacri Ordinis F.F. Praedicatorum Opera omnia sive antehac excusa, sive etiam anecdota*, studio ac labore Stanislai Eduardi Frette et Pauli Mare Sacerdotum, Scholaeque thomisticae Alumnorum, Parisiis apud Ludovicum Vivès, t. 34, 1871-1872.

ANDREAS SPEER

University of Cologne, Germany
e-mail: andreas.speer@uni-koeln.de
ORCID: 0000-0002-7263-1405

DOI: 10.48224/COM-231-2025-13

Communio 45(2025)3, s. 13-30

TOMASZ Z AKWINU 1225-2025 O ZNACZENIU I AKTUALNOŚCI JEGO MYŚLI FILOZOFICZNEJ I TEOLOGICZNEJ

THOMAS AQUINAS 1225-2025 ON THE SIGNIFICANCE AND TOPICALITY OF HIS PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL THINKING

Abstract

Thomas is an exemplary figure and at the same time one of the key protagonists of a far-reaching paradigm shift in the history of philosophy and theology in the Latin West of the 13th century, which, in the wake of the so-called reception of Aristotle, led to a new understanding of science that theology could not escape. Thomas shares this new idea of science and uses it as the basis for his two theological „Summae” to develop a new systematisation of theology as science, which is based on a distinction between a philosophical theology based on natural reason and a theology of revelation based on the articles of faith. This distinction between faith and reason arises from the need to give appropriate reasons for what we claim to know as well as for what we believe. Reason and faith remain just as interrelated as philosophy and theology. The enduring topicality of Thomas Aquinas’s thought lies not least in showing how this challenge can be met under the conditions of a changing scientific reason.

Keywords: Thomas Aquinas – Philosophy – Theology – Scientific Reason – Reception of Aristotle

Abstrakt

Tomasz jest przykładową postacią i jednocześnie jednym z kluczowych protagonistów dalekosiężnej zmiany paradygmatu w historii filozofii i teologii w łacińskim Zachodzie XIII wieku, która w wyniku tzw. recepcji Arystotelesa doprowadziła do nowego zrozumienia nauki, którego teologia nie mogła się wyrzec. Tomasz dzieli się tą nową ideą nauki i wykorzystuje ją jako podstawę dla swoich dwóch teologicznych „Summae”, aby opracować nową systematyzację teologii jako nauki, opartej na rozróżnieniu między filozoficzną teologią opartą na rozumie naturalnym a teologią objawioną opartą na artykułach wiary. To rozróżnienie między wiarą a rozumem wynika z potrzeby przedstawienia odpowiednich powodów dla tego, co twierdzimy, że wiemy, jak również dla tego, w co wierzymy. Rozum i wiara pozostają ze sobą w takim samym związku, jak filozofia i teologia. Utrzymująca się aktualność myśli Tomasza z Akwinu polega nie tylko na ukazaniu, jak można sprostac temu wyzwaniu w zmieniających się warunkach naukowego rozumowania.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu – Filozofia – Teologia – Rozum naukowy – Recepcja Arystotelesa

1. Myślenie w kontekście: wprowadzenie biobibliograficzne

Istnieją różnorodne motywy, aby zająć się autorem, jego pismami i jego myśleniem. Jednym z powodów są rocznice pamięci i urodzin – szczególnie gdy mają one okrągłe daty. Tak jest w przypadku Tomasza z Akwinu: właśnie kończymy rok upamiętniający 750. rocznicę jego śmierci i wkrótce wkraczamy w rok jego 800. urodzin, które miały miejsce tuż przed lub tuż po Nowym Roku 1225 w zamku Roccasecca niedaleko Akwinu, gdzie urodził się jako siódme dziecko hrabiego Landulfa z Akwinu¹. Z powodu tej niepewności zazwyczaj przyjmuje się datę śmierci, 7 marca 1274, jako okazję do obchodzenia roku jubileuszowego. Miało to miejsce około 50 lat temu. Czy teraz więc obchodzimy urodziny

Tomasza – również dlatego, że po prostu zapomnieliśmy o dacie jego śmierci? To pytanie prowadzi nas do rozważenia aktualności i znaczenia teologa i filozofa Tomasza, poza wszystkimi oficjalnymi hołdami dla tego nauczyciela Kościoła.

Wróćmy najpierw do urodzin. Prowadzi nas to z powrotem do początku XIII wieku, a zatem do początku dalekosiężnej zmiany paradygmatu w historii filozofii i teologii w łacińskim Zachodzie, która wpisana jest w szczególne konstelacje instytucjonalne i społeczne, takie jak zakładanie uniwersytetów i zakonów mendykanckich, a także rosnące znaczenie miast. Tomasz jest wręcz przykładową postacią i jednocześnie jednym z głównych protagonistów tej zmiany paradygmatu. W chwili jego narodzin to jeszcze nie było dostrzegalne. W wieku pięciu lat, jako najmłodszy syn, został najpierw wysłany jako oblat do klasztoru benedyktyńskiego w Monte Cassino, który został założony w 529 roku przez Benedykta z Nursji i stał się wzorem dla kształtujących się przez wieki klasztornych instytucji edukacyjnych. Jednak Tomasz kieruje się daleko od wielkiej tradycji benedyktyńskiej erudycji do Neapolu, aby studiować na Uniwersytecie, który tam został założony w 1224 roku przez Fryderyka II. Tam spotyka również dominikanów, których zakon został założony w 1215 roku jako zakon żebraczy i najwyraźniej wywierają oni duże wrażenie na młodym Tomaszu. Wbrew woli swojej rodziny wstępuje do nowego zakonu reformacyjnego i w 1245 roku udaje się do Paryża na studia na uniwersytet, który został założony w 1200 roku.

Tutaj Tomasz jest świadkiem tzw. recepcji Arystotelesa. W ciągu kilku dziesięcioleci nieznane dotąd w łacińskim Zachodzie dzieła Arystotelesa, razem z komentarzami arabskich perypatetyków, gdzie na czoło wysuwają się komentarze Awicenny (Ibn Sina) i Awerroesa (Ibn Rusd), zostały przetłumaczone na łacinę i zyskały na nowo. W Paryżu Tomasz jest także świadkiem początku działalności komentatorskiej, a tym samym dyskursu tłumaczeniowego i komentatorskiego, który przekracza granice językowe i kulturowe. Proces ten jednak nie jest wolny od konfliktów, co można łatwo śledzić w „Chartularium Universitatis Parisiensis”, zbiorze dokumentów Uniwersytetu Paryskiego, a także we wczesnym „Komentarzu do Sentencji” Alberta Wielkiego. Jednak już od drugiej połowy lat 30. dowody wskazują

¹ Wszelkie informacje dotyczące badań biograficznych Tomasza z Akwinu opierają się na J.P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1995.

na tryumfalny marsz Arystotelesa w programach nauczania paryskiego uniwersytetu².

W Paryżu Tomasz studiuje między innymi u Alberta Wielkiego, któremu w 1248 roku towarzyszy jako student i asystent przez cztery lata w nowo założonym Studium Generalnym Dominikanów w Kolonii. Będzie świadkiem pierwszego komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* w nowym, pełnym tłumaczeniu Roberta Grosseteste'a autorstwa Alberta Wielkiego oraz współpracownikiem Alberta przy komentowaniu dzieła *De divinis nominibus* Dionizego Areopagity, co przejawia się w kilku istotnych głosach w typowej „literze nieczytelnej” Tomasza w Bibliotece Diecezjalnej i Katedralnej w Kolonii. Okazuje się, że arystotelizm w żadnym wypadku nie zastępuje neoplatonizmu w wyniku tzw. recepcji Arystotelesa, nawet jeśli arystotelesowski model nauki zyskuje na dynamice i ostatecznie uzyskuje powszechne uznanie³. Tak jest również w przypadku Tomasza, który obie te prace szczegółowo skomentuje w późniejszych latach.

Po czterech latach pobytu w Kolonii Tomasz wraca do Paryża, gdzie zaczyna swoje pierwsze zajęcia dydaktyczne jako baka-larz, a od 1252 roku powstaje jego komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda – jednocześnie traktat kwalifikacyjny. W lutym 1256 roku kanclerz Uniwersytetu Paryskiego przyznaje Tomaszowi pozwolenie na nauczanie (*licentia docendi*) – przyćmione polemiką pomiędzy zakonnikami a duchowieństwem świeckim, która była znacznie więcej niż tylko kłótnią o stanowiska uniwersyteckie⁴. Tomasz przez kolejne trzy lata uczy jako magister teologii

w Paryżu, zanim w 1259 roku wróci do Włoch. W tym czasie powstaje jego pierwsza teologiczna suma, *Summa contra gentiles* (Scg), jego pierwszy duży projekt systematyczny i zarazem dydaktyczny, o którym chciałbym później szczególnie wspomnieć, a także o *Summa theologiae* (S.th.), która może być uważana za systematyczny projekt Tomasza dotyczący teologii, konstruują-cy ją jako naukę zgodnie z zasadami arystotelesowskiej nauki, i w ten sposób chciałby ją mocno osadzić w uniwersyteckiej tradycji. Główna część pracy nad *Summa theologiae* przypada na drugi czteroletni okres nauczania Tomasza w Paryżu – bardzo rzadkie wyróżnienie, które, oprócz Tomasza, otrzymał jeszcze Mistrz Eckhart. Drugie paryskie lata 1268–1272 są naznaczone ostrymi debatami, które osiągają tymczasowy szczyt w potępie-niu 13 też przez biskupa Paryża Etienne'a Tempiera 10 grudnia 1270 roku⁵. W tych debatach Tomasz zajmuje wyraźne stanowis-ka: na przykład przeciwko tzw. awerroistom w kwestii jedności ludzkiego intelektu lub kwestii wolnej woli, zaostrzając się na py-taniu o wolny wybór. Innym dużym przedmiotem sporu jest kwe-stia wieczności świata, którą popierał Arystoteles. Oprócz wykładów i publicznych dysput Tomasz pisze niezliczone komentarze do Arystotelesa: do *Fizyki* i *Metafizyki*, do *Perihermeneias* i obu *Analitik*, a także do *Etyki Nikomachejskiej* – często równoległe do odpowiednich części *Summa theologiae*⁶.

Koło się zamyka, gdy Tomasz po czterech intensywnych la-tach opuszcza Paryż w 1272 roku i wraca do Neapolu, gdzie pro-wadzi swoje ostatnie wykłady, między innymi do listów św. Paw-ła. Wśród studentów był prawdopodobnie także jego późniejszy biograf Wilhelm z Tocco, który studiował u Tomasza w Neapolu w latach 1272–1273. Tomasz zmarł 7 marca 1274 roku w be-nedyktyńskim w klasztorze Fossanova po krótkiej, ciężkiej cho-robie w drodze na drugi sobór w Lyonie, w którym miał wziąć udział na życzenie papieża. Kanonizacja nastąpiła w 1323 roku przez papieża Jana XXII, zaledwie pięćdziesiąt lat po jego śmier-

² Informacje ogólne i źródła: A. Speer, *Von Plato zu Aristoteles. Zur Prinzipienlehre bei David von Dinant*, w: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47(2000), s. 307–341; dalej: C. Lafleur, *Quatre introductions a la philosophie au XIII siecle. Texte critique et etude historique*, Montreal – Paris 1988.

³ M. Burger, *Codex 30 der Dombibliothek Köln. Ein Arbeitsexemplar für Thomas von Aquin als Assistent Alberts des Großen*, w: H. Finger (red.), *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek. Erstes Symposium der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten* (26.-27. November 2004) (Libelli Rhenani 12), Köln 2005, s. 190–208. Poniższy zbiór esejów daje dobry przegląd: L. Honnefelder (red.), *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, Berlin 2011.

⁴ H. Torrell, *Magister Thomas...*, 94–114.

⁵ H.M. Hille, *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270 im Spannungsfeld von Universitätsgeschichte, Theologie und Philosophie* (Erfurter Theologische Studien 87), Leipzig 2005.

⁶ Można to bardzo łatwo samemu śledzić, czytając równoległe komentarze Tomasza do *Etyki Nikomachejskiej* i *Prima Secundae* z „*Summa theologiae*”.

ci. Dzięki temu zakon dominikański zdołał w pewnym stopniu ochronić Tomasza przed polemikami, które rozpoczęły się wkrótce po jego śmierci. Wbrew upiększonemu obrazowi Tomasza jako klasycznej syntezy między rozumem a wiarą, filozofią a teologią, jego pozycja w tych kwestiach była już przez współczesnych mu dyskutowana dość kontrowersyjnie. Myślenie Tomasza nie jest zatem bynajmniej „mainstreamowe”, lecz w swej konsekwencji wymaga od czytelników sporej pracy myślowej.

Kilka takich obszarów spornych chciałbym omówić, zamykając tym samym bibliograficzny przegląd, którego celem było między innymi ukazanie niektórych kontekstów i konstelacji, które są istotne dla myślenia Tomasza. Wiele jego pism ma w najlepszym tego słowa znaczeniu charakter okazjonalny, są one odpowiedziami na pytania i wynikają z konkretnych okoliczności oraz wyzwań. Zjawisko takie jak recepcja Arystotelesa nabiera profilu dopiero w konkretnym kontekście historycznym. Równocześnie pojawia się pytanie, czy dzisiaj może istnieć zainteresowanie myśleniem Tomasza poza zainteresowaniem historycznym. Dotyczy to zarówno kwestii filozoficznych, jak i teologicznych. Encyklika *Fides et Ratio* Jana Pawła II z 1998 roku mówi o trwałej nowości myślenia Tomasza (nn. 43–44). Jednak w czym leży ta trwała nowość jego myślenia, jeśli nie rozumie się jej jako prezentystycznej aplikacji określonych doktryn do konkretnych aktualnych pytań?

2. Prymat rozumności naukowej

Kiedy opieramy się na własnych pismach Tomasza i pomijamy liczne legendy o Tomaszu, które krążyły już krótko po jego śmierci, napotykamy myśliciela o metodologicznym podejściu, charakteryzującego się wielką analityczną ostrożnością, wybitnego naukowca i nauczyciela, dla którego nauka jest formą życia – zarówno epistemiczną, jak i etyczną postawą, która jest zobowiązaniem do prawdy (*veritas*) i zakłada prawdomówność (*veracitas*). Ten analityczny umysł objawia się w mistrzowskiej *divisio textus* jego komentarzy, w formułowaniu argumentów i kontrargumentów w jego pracach kwestionujących, a także w intelektualnym dostępie do takich tematów, które są mu raczej obce.

Motyw przewodni przedstawia sam Tomasz na początku swojego traktatu *De ente et essentia*, który napisał jako młody wykładowca teologii na początku lat 50. XIII wieku w Paryżu: „Mały błąd na początku prowadzi na końcu do wielkiego”⁷. Ten programowy dla Tomasza zdanie, które pochodzi od Arystotelesa, odnosi się nie do jakiegoś moralnego błędu, ale do podstawowego pytania epistemicznego, co umysł dostrzega najpierw. Chodzi o fundamenty i podstawowe elementy naszej wiedzy, z których nieznamość nie powinien wynikać żaden błąd. Jednakże pytanie to nie jest proste do odpowiedzenia. Należy ujawnić trudności, mówi Tomasz, i wyjaśnić, co oznacza słowo istota (*essentia*) i byt lub istniejące (*ens*), co te słowa znaczą w różnych kontekstach oraz jak odnoszą się do logicznych porządków gatunku i rodzaju. Aby jednak móc mówić o tym, czym coś jest, musimy – według Tomasza – najpierw mówić o tym, co znaczy, że coś jest. Zatem stwierdzenie, że coś istnieje, poprzedza badanie tego, co to jest, co dostrzegamy. Na tej podstawowej intuicji opiera się cała pewność.

Możemy to nazwać prymatem aktualności, a tym samym określiliśmy centralne metafizyczne założenie Tomasza. Ten prymat oznacza początkowo, że nasze nastawienie do świata jest zasadniczo afirmatywne i odnosi się pozytywnie do tego, co istnieje. Nasze poznanie zawsze opiera się na założeniu, że chcemy coś rozpoznać, podobnie jak nasze działanie zawsze zakłada, że pozytywnie odnosimy się do czegoś, co jest przedmiotem i celem naszych działań. To podstawowe nastawienie łatwo możemy zweryfikować w codziennym życiu – na przykład, gdy rano idziemy do piekarni, aby kupić bułeczki na śniadanie. Do tego afirmatywnego nastawienia należy zarówno niesprzeczność naszego myślenia i mówienia, jak i zamierzony odniesienie do rzeczywistego, istniejącego świata. Logika w tym kontekście mówi o ważności i spójności: zdanie jest prawdziwe, jeśli jest logicznie poprawne, tzn. wolne od sprzeczności, i odnosi się do rzeczywistego faktu. Dla Tomasza zdanie o sprzeczności ma centralne znaczenie, a on stara się, zainspirowany Awicenną i w tym wykraczając poza

⁷ Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, proł., Ed. Leonina, vol. XLIII, Rom 1976, s. 369a: “Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum philosophum in I caeli et mundi”.

Arystotelesa, stworzyć ontologiczną podstawę w pierwszej definicji bytu, którą nasz intelekt zawsze już uchwycił we wszystkim, co myślimy⁸.

Na tym fundamentalnym założeniu opiera się nie tylko nasze codzienne doświadczenie, ale również naukowe nastawienie do świata. Nawet ten, kto dąży do wiedzy, zawsze pragnie coś poznać – i więcej: dążenie do wiedzy dopiero wtedy znajduje spokój, gdy coś jest poznane w jego istocie, to znaczy w swoim wewnętrznym bycie. Dotyczy to również poznania Boga. Tak więc argumentacja Tomasza zawsze koncentruje się na wyjaśnieniu zagadnienia, które jest poruszone w danym pytaniu. To jednak jest sprawą nauki.

Idea nauki może być zdefiniowana jako wiedza oparta na przyczynach, które są powszechnie akceptowane i obowiązujące dla wszystkich uczestników tego dyskursu oraz ustanawiające specyficzny sposób zdobywania wiedzy, który postępuje w sposób ściśle argumentacyjny. Nauka zawsze zakłada ideę komunikacji w formie argumentu. Ta idea nauki łączy się dla Tomasza przede wszystkim z Arystotelesem oraz jego pismami, które poznaje w toku wcześniej wspomnianej recepcji Arystotelesa, razem z przetłumaczonymi komentarzami. Dla naszego kontekstu kluczowe są przede wszystkim dwa arystotelesowskie dzieła: *Druga Analityka* z jej nauką o nauce oraz *Metafizyka* z jej modelem pierwszej nauki. Z metodologiczną konsekwencją Tomasz kieruje arystotelesowską nauką o nauce na pisma Arystotelesa, które stanowią podstawę jego komentarzy⁹. Dzieje się to przede wszystkim w pouczających prologach jego komentarzy, w których razem tworzy wszechstronną systematykę nauk, aby określić dokładne miejsce nauki, którą zamierza omawiać. Dobrym przykładem jest prolog do komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*, w którym Tomasz podkreśla szczególność etyki jako nauki praktycznej. Z tego wynika także specyficzna kompetencja tematyczna. Nauka, która nie respektuje swoich granic, traci swoją wiarygodność i osta-

tecnie niszczy swoje własne zasady. Dotyczy to na przykład wyjaśnień działania ludzkiego w nurcie niezbędności-naturalizmu, które jednak, według przekonania Tomasza, opiera się na innej, na możliwości wolnego wyboru bazującej przyczynowości i dlatego może być adekwatnie omawiane wyłącznie przez etykę jako naukę specyficznego działania ludzkiego¹⁰.

3. Teologia jako nauka – wyzwanie

Również dla teologii pojawia się pytanie, czy powinna włączyć się jako nauka w kanon uniwersyteckich nauk zgodnie z zasadami arystotelesowskiej nauki o nauce, czy pozostać z dala od uniwersytetu. Jak mało oczywisty był sposób do uzasadnienia teologii jako nauki, pokazuje krótki rysunek chrześcijańsko-zachodniego środowiska XII wieku, które przedstawia nam szereg alternatywnych rozumień teologii, które w części przyjacielskim, a w części zażartym sporze walczą o prawdziwe pojęcie teologii. Jednak to szczególnie młode zakony mendykanckie, na czoło wysuwają się dominikanie z ich ważnymi postaciami Albertem Wielkim i Tomaszem z Akwinu, przyczyniły się w znaczący sposób do tego, że teologia podjęła wyzwanie, aby stanąć w dialogu z nowymi naukami i wejść do świata naukowego jako partner¹¹. Tak więc Sorbona stała się modelem, który w kolejnych latach i dekadach szybko wywarł duży wpływ na nowo założone uniwersytety zachodnie, a także na studia zakonne.

W to środowisko Tomasz wchodzi jako wykładowca, gdy po czteroletniej pracy jako asystent u Alberta Wielkiego w Kolonii na jego rekomendację wraca w 1252 roku do Paryża, aby tam czytać *Sentencje* – podręcznik dogmatyczny swojego czasu – i przygotować się do objęcia urzędu magistra w *sacra theologia*. To, jak bardzo Tomasz traktuje nową arystotelesowską naukę o nauce jako wyzwanie, ujawnia się w prologach nie tylko do

⁸ Arystoteles, *In IV Metaph.*, Turin 1971, s. 605; S.th. I-II, q. 94, a. 2, c. J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas* (STGM 52), Leiden – New York – Köln 1996, s. 148-158.

⁹ Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*. Herausgegeben, redakcja, tłumaczenie i wstęp F. Chenevai, R. Imbach, Frankfurt/M. 1993; Aby zapoznać się z wstępem do komentarza dotyczącego etyki, zob. s. 82-89.

¹⁰ Thomas von Aquin, *De electione humana*, Ditzingen 2024, s. 22-25.

¹¹ Nadal aktualne: M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957; A. Speer, *Theologie als Wissenschaft: Vergessenes Erbe und Herausforderung. Hinführung zu Chenu's „Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert“*, w: M.D. Chenu, *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert* (Collection Chenu 4), Ostfildern 2008, s. 7-32.

jego pism filozoficznych, ale także do wielkich dzieł teologicznych: komentarza do Sentencji i dwóch teologicznych sum, które są bogate w rozważania teoretyczno-naukowe. Tomasz podąża za Arystotelesem w podstawowym przekonaniu, że powstawanie wiedzy odbywa się głównie w drodze analizy i syntezy w stylu myślenia wnioskowego. Przy tym zawsze zakłada się coś, co samo w sobie nie jest jeszcze wiedzą do przekazania w dyskursie. Należy do tego z jednej strony to, co dane w doświadczeniu, co nie jest dostrzegane jako takie, lecz w sposób pośredni poprzez abstrahowanie; Tomasz wyraźnie opowiada się za empiryczną *via media* Arystotelesa¹². Należą do tego z drugiej strony ogólne zasady i zasady, które same nie są ani zdolne do dowodu, ani nie wymagają dowodu, bez których jednak nie może powstać prawdziwa wiedza, jak zasada w sprzeczności. Dynamika wiedzy, która z tego wynika, prowadzi do znajomości pewnych zasad i przyczyn, do tego, co najogólniejsze i pierwsze. Taka wiedza w najwyższym sensie pełni funkcję porządkującą w odniesieniu do wszelkiej innej wiedzy i innych nauk.

To właśnie ta wiedza o pierwszych zasadach została przez Arystotelesa określona jako teologia – a wczesne chrześcijaństwo świadomie wybrało teologię jako kamień probierczy, aby w sposób rozumny złożyć rachunek z prawdziwości roszczenia doktryny wiary. Jako najwyższa z nauk spekulatywnych, teologia, jak to opisuje Boecjusz na początku drugiego rozdziału swojego traktatu *De Trinitate*, dotyczy tego, co jest nieporuszone i abstrakcyjne, i jako „pierwsza filozofia” rozważa niezmienną i niematerialną substancję Boga. Na tym pojęciu teologii opiera się przekonanie, że prawdy objawione można wyrażać w kontekście naukowym jako prawdy rozumu¹³. Jednak ten model chrześcijańskiej teologii wymaga na nowo zdefiniowania w obliczu odkrytej na nowo arystotelesowskiej „nauki boskiej”. To zmaganie prowadzi Tomasza w jego komentarzu do wspomnianego dzieła Boecjusza o Trójcy, które pisze mniej więcej w tym samym czasie, co rozpoczyna

pracę nad *Summa contra gentiles*. Jaśniej niż wielu jego współczesnych dostrzeża Tomasz napięcia wynikające z roszczenia naukowego teologii i wyraźniej niż oni stawia krytyczne pytania jako punkt wyjścia swoich rozważań teoretyczno-naukowych. Konieczne staje się wytyczenie granicy między dwoma „naukami boskimi” zarówno pod względem określenia ich przedmiotu, jak i w aspekcie metodologicznym, co oznacza również, że trzeba spojrzeć na ich miejsce w hierarchii nauk. Tomasz mówi o podwójnym sposobie poznania Boga na początku swojej *Summa contra gentiles*, co prowadzi do rozróżnienia na teologię świętej pisma (*theologia sacrae Scripturae*), której przedmiotem jest Bóg rozważany w tym, jak jest w sobie samym, oraz na filozoficzną teologię (*theologia philosophica*), w ramach której Bóg jest rozpatrywany w kontekście możliwości naszego poznania Go¹⁴.

Tomasz mówi w kontekście poznania Boga wręcz *explicite* o *duplex modus veritatis* (Scg I, c. 3) i wprowadza ten termin do debaty, która ponownie wywołuje biskupa Tempiera: około trzech lat po śmierci Tomasza w swoim liście towarzyszącym, dotyczącego tym razem 219 potępionych tez, których sygnaturą jest *Syllabus* z 7 marca 1277 roku, biskup dostrzega zagrożenie dla jedności nauki poprzez przyjęcie podwójnej prawdy¹⁵. Tomasz natomiast odnosi podwójną prawdę do dwóch sposobów poznawania rzeczy boskich (*divina intelligibilia*): jedna prawda jest dostępna rozumowi poprzez własne pytania i poszukiwania, druga zaś przekracza zdolność ludzkiego rozumu (Scg I, c. 4). Zatem podwójna prawda dla Tomasza nie jest wyrazem opozycji ani separacji wiary i rozumu. Raczej wynika ona, podobnie jak rozróżnienie na dwie teologie, z wglądu w ograniczenia ludzkiego rozumu, który związany z warunkami materialnymi może poznawać rzeczy boskie nie *ex parte ipsius Dei*, lecz jedynie *ex parte cognitionis nostrae* (Scg I, c. 9).

¹⁴ Thomas von Aquin, *Super Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 4, c. J.A. Aertsen, *Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, w: I. Craemer-Ruegenberg, A. Speer (red.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter* Berlin – New York 1994, s. 217–239, tutaj s. 220–229.

¹⁵ Informacje ogólne i źródła: A. Speer, *Doppelte Wahrheit? Zum epistemischen Status theologischer Argumente*, w: G. Mensching (red.), *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter* (Contradictio, 16), Würzburg 2007, s. 73–90.

¹² Np. w: *S.th.* I, q. 85, a. 6, c: „Aristoteles autem media via processit”.

¹³ Boethius, *Opuscula theologica: De Sancta Trinitate*, Leipzig 2000, s. 166–169. A. Speer, *The Division of Metaphysical Discourses: Boethius, Thomas Aquinas and Meister Eckhart*, w: R. Friedman, K. Emery Jr., A. Speer (red.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown* (STGM 105), Leiden – Boston 2011, s. 91–116.

Prawda chrześcijańskiej wiary zatem nie stoi w sprzeczności z prawdą rozumu! Tak więc jest to konsekwentne, że Tomasz pragnie wyjaśnić tę wiedzę o wierze w swojej *Summa theologiae* w formie teologicznej nauki zgodnie z modelem naukowym Arystotelesa, co jasno zaznacza na samym początku (*S.th.* I, q. 1, a. 2). Jednak jak może taka teologia objawieniowa być nauką w ścisłym sensie, gdy jej zasady, czyli artykuły wiary, nie są znane naturalnemu rozumowi (*per se notum*) z samej siebie (*S.th.* I, q. 1, a. 2, arg. 1)? W rozwiązaniu tego problemu Tomasz korzysta z zasady arystotelesowskiej teorii nauki: żadna nauka nie dowodzi swoich zasad; te mogą być ewentualnie udowodnione w innej, która jest w tej kwestii wyższa. Idea leżąca u podstaw tego modelu subalternacji to porządek nauk według stopnia ich ogólności lub specjalizacji. Do standardowych przykładów, z których korzysta Arystoteles, należy na przykład relacja między geometrią a optyką lub między arytmetyką a muzyką, przy czym nauka subalternowana – w naszym przypadku optyka i muzyka – czerpie swoje zasady z nauk subalternujących geometrii lub arytmetyki, które te zasady dowodzą. Bowiemy wszelkie nauczanie i uczenie się opiera się na czymś, co jest już wcześniej znane – tak zaczyna Arystoteles swoje *Zasady Analityki*. Ważność i spójność naukowego stwierdzenia zależą zatem od oczywistości jego zasad.

Rozwiązanie Tomasza w pierwszej kwestii jego *Summa theologiae* polega na przypisaniu teologii do tych nauk, które czerpią swoje zasady z innych, wyższych nauk, które gwarantują tę wiedzę i jej oczywistość, a tym samym również naukowość nauk podporządkowanych. Bowiemy chociaż w tym życiu nie możemy poznać ewidentności tajemnic wiary zawartych w *articuli fidei* – które stanowią przesłanki teologicznej nauki – za pomocą naszej naturalnej rozumu, to są one znane świętym, którzy oglądają Boga takim, jakim jest (*S.th.* I, q. 1, a. 2, c.). W ten sposób Tomasz zabezpiecza charakter naukowy teologii. Bóg jest wspólnym przedmiotem teologii świętych oraz teologii w trybie nauki. W ten sposób teoria subalternacji również przeciwstawia się rozdzieleniu rozumu i wiary, nauki i duchowości, gdyż eschatologiczne obietnice są częścią naukowego uzasadnienia.

To rozwiązanie Tomasza, który stara się zakotwiczyć naukowy charakter teologii oraz wynikający stąd epistemiczny status argumentów teologicznych w granicach naturalnego rozumu, nie-

sie jednak ze sobą pewne problemy, które już wtedy nie umknęły jego współczesnym. Bowiemy przeniesienie ewidentności na wiedzę świętych, z której teologia czerpie i której jest podporządkowana, jednocześnie czyni jej pozycję w ogólnym porządku nauk w najwyższym stopniu problematyczną. W szczególności pod znakiem zapytania staje roszczenie do bycia prawdziwie pierwszą i boską nauką, oparte na wyjątkowości jej przedmiotu i na wybitny sposób działania z nim. Tomasz broni tego twierdzenia, wskazując na pewność objawienia w porównaniu do omylnej wiedzy naturalnej oraz odnosząc się do szczególnej wartości przedmiotu poznania. Jednak Tomasz musi jednocześnie uznać szczególną pozycję teologii w jej relacji do innych nauk: bowiemy to, co wyróżnia teologię, nie jest ostatecznie dostępne naturalnemu rozumowi z samego siebie. Nie można także jej zachować w ten sam sposób, jak zasady metafizyki w proceduralnym postępowaniu rozumowym. Oznacza to w istocie krytyczną samokontrolę normatywnego roszczenia teologii w oparciu o ogólnie obowiązujące zasady¹⁶. Tylko jako nauka teologia uczestniczy w uniwersalnym dyskursie wiedzy, którego reguły nie są przez nią określane ani uzasadniane.

Z tego wynika samodzielność nauk, które nie są już ściśle podporządkowane teologii. Wręcz przeciwnie, wszystkie nauki – podobnie jak teologia – są ze sobą powiązane zgodnie z porządkiem naukowym, gdyż wszystkie wynikają z naturalnego pragnienia poznania człowieka, które znajduje swoje pełne zaspokojenie w oglądaniu Boga. Rozum i wiara są więc uzależnione od siebie w taki sposób, że zarówno filozofia, jak i teologia muszą współtworzyć pełen obraz rzeczywistości. Dzięki temu rozwiązaniu Tomasz zajmuje szczególną pozycję w ówczesnych debatach dotyczących tożsamości teologii, które wielu jego współczesnych postrzega jako prowokację, co można zaobserwować w dyskusjach „za czy przeciw Tomaszowi”¹⁷. To, że Tomasz w później-

¹⁶ *S.th.* I, q. 1, a. 6, ad 2: „Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis”.

¹⁷ Na przykład tzw. spór korekcyjny, którego początki sięgają *Correctorium fratris Thomae* Williama de la Mare (ok. 1278/9). L. Hödl, *Korrektorien streit*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 4, Basel 1976, s. 1138–1139.

szych wiekach musiał pełnić rolę antymodernistycznego herolda, wpisuje się w zdumiewające aspekty historii recepcji.

4. Pragnienie wiedzy i poznanie Boga

Choć dla Tomasza poznanie Boga – przynajmniej w tym życiu, lub jak mówi Tomasz: *in via* – zasadniczo pozostaje ograniczone, to nie wyciąga wniosku, że takie doskonałe poznanie jest niemożliwe; byłoby to sprzeczne z naturą ludzką i uczyniłoby nasze całe dążenie ostatecznie bezsensownym i daremnym (Scg III, c. 48). To bowiem sama rozumność jest dręczona tymi pytaniami i nie może im umknąć. Z drugiej strony, z ograniczeń rozumu związanych z warunkami materialnymi wynika, że naturalne poznanie nie ma możliwości poznania Boga w Jego istocie (Scg I, c. 3 i S.th. I, q. 94, a. 1). Naturalnej wiedzy pozostaje jedynie wykazanie Jego istnienia i droga przez imiona Boga. Jednak poznanie Boga, które można uzyskać przez dowodzenie, ostatecznie nie potrafi zaspokoić ludzkiego pragnienia wiedzy (Scg III, c. 41 i c. 45). Ale to nie tylko teologia nam to mówi. Wręcz przeciwnie, to właśnie analiza metafizyczna zmusza nas do przekroczenia granic doświadczenia, nawet jeśli nasze zdolności myślenia nie są w stanie wykonać tego ostatniego kroku samodzielnie.

Tomasz w wielu miejscach mówi o naturalnym pragnieniu poznania prawdy, które w istotny sposób określa naturę naszej rozumności (S.th. I—II, q. 94, a. 2, c.). To pragnienie charakteryzuje więc zarówno punkt wyjścia, jak i podstawową strukturę spełnienia. Dotyczy to nie tylko natury rozumu, ale także rzeczywistości istnienia jako całości, której immanentna dynamika dla Tomasza jest procesem wychodzenia i powrotu, cyklem, którego początek i cel są identyczne. Jednak to cel nie znajduje się w tym życiu, lecz w zjednoczeniu z Boskim po tym życiu, w istotnym oglądaniu Boga. Takiego celu nie możemy wymusić, zostaje on nam łaskawie przydzielony (Scg III, c. 48). W tym zawiera się prawdziwe szczęście człowieka. Tomasz podejmuje tu podwójne przekroczenie granic: nadprzyrodzone wypełnienie naturalnego celu dążenia i przejście od porządku filozoficznego do teologicznego. Oba te aspekty wynikają z konsekwencji jego punktu wyjścia.

Ten motyw cyklu stanowi również nadrzędną zasadę porządkową *Summa theologiae*. Najważniejsze wskazówki dotyczące jej struktury Tomasz podaje w prologach do trzech ksiąg: głównym celem teologii jest poznanie Boga, i to nie tylko takiego, jakim jest w sobie, ale również jako źródło i cel rzeczy, a w szczególności stworzeń rozumnych. Dlatego teologiczna suma dotyczy po pierwsze Boga, po drugie ruchu rozumnych stworzeń ku Bogu, a po trzecie Chrystusa, który jako człowiek jest dla nas drogą do Boga. W tym podziale dostrzegamy motyw cyklu oraz nowy systematyczny dostęp do materiału, który ma być omówiony¹⁸.

Prolog do drugiej części, która jest niczym innym jak wielkim projektem filozoficznej i teologicznej etyki, daje nam kolejny klucz. Mówi się tam o człowieku i jego szczególnej pozycji w ramach uniwersalnego ruchu powrotu stworzenia ku Bogu jako jego źródłu i celowi. Ta szczególna pozycja opiera się na szczególnym stosunku rozumnej istoty do jej twórczego wzoru: człowiek jest imago Dei, obrazem Boga, ponieważ odznacza się posiadaniem rozumu, wolnością wyboru i samodzielnością. Tylko ten, kto działa z wolności i jest przyczyną samego siebie, może osiągnąć najwyższy cel wszechświata, czyli Boga, poprzez miłość i poznanie Go (S.th. I—II, prol). W związku z tym tylko istota obdarzona rozumem ma bezpośrednie odniesienie do Boga, ponieważ tylko istota rozumna, czyli człowiek, dostrzega uniwersalny charakter dobra i bytu, a tym samym doznaje ukierunkowania na uniwersalny źródło wszystkiego, co istnieje. Zatem sprawą teologii jest sprawa człowieka, który z natury, dzięki swojej prawdziwej rozumności, jest poszukiwaczem Boga.

5. Trwała nowość?!

Ale na czym polega trwała nowość myślenia św. Tomasza z Akwinu, wracając do stwierdzenia zawartego w *Fides et Ratio* (nn. 43–44)? A dokładniej: co pozostaje z nowości myśli tomistycznej? Nie ma wątpliwości, że w swoim czasie był jednym z najbardziej innowacyjnych myślicieli, którzy wyraźnie dostrze-

¹⁸ Więcej informacji znajdziesz w rozdziale 11 w: M.D. Chenu, *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*, Graz — Wien — Köln 1960, s. 336—365.

gli konieczność *aggiornamento* w kontekście nowej nauki opartej na Arystotelesie, aby teologia mogła pozostać rozmowna. Tomasz podjął to wyzwanie i dostrzegł również konsekwencje instytucjonalne: dla Tomasza teologia jednoznacznie należy do uniwersytetów!

Cechą myślenia Tomasza jest konsekwentny naukowy habitus: nauka jako najbardziej szlachetny i właściwy sposób, w jaki człowiek może dać wyraz swojej rozumności, będącej szczególnym znamieniem jego natury imago. Dzieje się to jednak w sposób ludzki, a nie boski, jako rozum związany z warunkami cielesności, a zatem ograniczony. Pod tym epistemicznym zastrzeżeniem znajduje się także poznanie Boga jako najwyższa forma poznania. W warunkach ludzkiego rozumu naturalne poznanie Boga pozostaje ograniczone. Uznanie tego otwiera możliwość nadania miejsca wierze. To rozróżnienie między wiarą a rozumem nie jest zatem ani separacją, ani dramatem (por. *Fides et ratio*, nr 45–48), lecz wynika z konieczności przedstawienia odpowiednich uzasadnień zarówno dla tego, co twierdzimy, że wiemy, jak i dla tego, w co wierzymy. W tym rozum i wiara, podobnie jak filozofia i teologia, pozostają współzależne. Jak sprostac temu wyzwaniu w warunkach zmieniającego się rozumu naukowego – w tym, jak mi się wydaje, tkwi nieprzemijająca nowość myśli Tomasza z Akwinu.

Tłumaczenie z języka niemieckiego ks. Jarosław M. Lipniak

Nota o Autorze: Andreas Speer – urodzony 19 czerwca 1957 w Düsseldorfie. Niemiecki filozof i profesor uniwersytecki, znany ze swojej wiedzy na temat filozofii średniowiecznej, w szczególności prac Tomasza z Akwinu oraz innych myślicieli scholastycznych. Od 2004 roku pełni funkcję profesora filozofii i dyrektora Instytutu Tomasza na Uniwersytecie w Kolonii, gdzie nadzoruje badania nad średniowieczną historią intelektualną oraz edycjami tekstów. Jego badania łączą historię filozofii z współczesną systematyką, kładąc nacisk na epistemologię, metafizykę i filozofię nauki w średniowieczu. Kariera akademicka Speera rozpoczęła się od studiów z zakresu filozofii, teologii katolickiej, filologii klasycznej i historii sztuki w latach 1976-1982, zakończonych

uzyskaniem dyplomu z teologii katolickiej (1981), magisterium z filozofii (1982) oraz państwowego egzaminu z łaciny, teologii i filozofii (1981/1982). W 1986 roku uzyskał doktorat z filozofii na Uniwersytecie w Bonn. W 1994 roku, uzyskał habilitację na Uniwersytecie w Kolonii. Pełnił funkcje profesora wizytującego w instytucjach takich jak Uniwersytet Notre Dame (1996), KU Leuven (1999) i Uniwersytet Saint Louis (2006), a także był profesorem filozofii na Uniwersytecie w Würzburgu w latach 2000-2004, zanim powrócił do Kolonii.

Bibliografia

- Aertsen J.A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas* (STGM 52), Leiden – New York – Köln 1996.
- Aertsen J.A., *Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, w: I. Cramer-Ruegenberg, A. Speer (red.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter* Berlin – New York 1994, s. 217–239.
- Arystoteles, *In IV Metaph.*, Turin 1971.
- Boethius, *Opuscula theologica: De Sancta Trinitate*, Leipzig 2000.
- Burger M., *Codex 30 der Dombibliothek Köln. Ein Arbeitsexemplar für Thomas von Aquin als Assistent Alberts des Großen*, w: H. Finger (red.), *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek. Erstes Symposium der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten (26.-27. November 2004)* (Libelli Rhenani 12), Köln 2005, s. 190–208.
- Chenu M.D., *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*, Graz – Wien – Köln 1960.
- Chenu M.D., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957.
- Hille H.M., *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270 im Spannungsfeld von Universitätsgeschichte, Theologie und Philosophie* (Erfurter Theologische Studien 87), Leipzig 2005.
- Hödl L., *Korrektoren streit*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 4, Basel 1976.
- Honnefeider L. (red.), *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, Berlin 2011.
- Lafleur C., *Quatre introductions a la philosophie au XIII siecle. Texte critique et etude historique*, Montreal – Paris 1988.

- Speer A., *The Division of Metaphysical Discourses: Boethius, Thomas Aquinas and Meister Eckhart*, w: R. Friedman, K. Emery Jr., A. Speer (red.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown* (STGM 105), Leiden – Boston 2011, s. 91–116.
- Speer A., *Theologie als Wissenschaft: Vergessenes Erbe und Herausforderung. Hinführung zu Chenu „Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert“*, w: M.D. Chenu, *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert* (Collection Chenu 4), Ostfildern 2008, s. 7–32.
- Speer A., *Von Plato zu Aristoteles. Zur Prinzipienlehre bei David von Dinant*, w: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47(2000), s. 307–341.
- Speer A., *Doppelte Wahrheit? Zum epistemischen Status theologischer Argumente*, w: G. Mensching (red.), *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter* (Contradictio, 16), Würzburg 2007, s. 73–90.
- Thomas von Aquin, *De electione humana*, Ditzingen 2024.
- Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, prol., Ed. Leonina, vol. XLIII, Rom 1976.
- Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren. Herausgegeben, redaktion, tłumaczenie i wstęp F. Chenevai, R. Imbach*, Frankfurt/M. 1993.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Köln 1996.
- Thomas von Aquin, *Super Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 4.
- Torrell J.P., *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1995.

KS. FRANZ-JOSEF BORMANN

University of Tübingen, Germany
e-mail: franz-josef.bormann@uni-tuebingen.de
ORCID: 0000-0002-0904-5542

DOI: 10.48224/COM-231-2025-31

Communio 45(2025)3, s. 31-45

TEPY MIECZ CZY NIEZBĘDNY FUNDAMENT? ZNACZENIE NAUKI TOMASZA Z AKWINU O NATURALNYM PRAWIE MORALNYM

ABSTRACT BLUNT SWORD OR INDISPENSABLE FOUNDATION? ON THE RELEVANCE OF THOMAS AQUINAS'S DOCTRINE OF THE NATURAL MORAL LAW

Abstract

Starting from various objections to natural law forms of thought, this article first reminds us of important insights from the legal theory of Thomas Aquinas, whose cognitive approach appears to be just as indispensable as its roots in a holistic anthropology. Following this, some information is given on the necessary further development of some systematically important aspects of this type of theory.

Keywords: Anthropology – Ethics – Natural Law – Morality

Streszczenie

Wychodząc od różnych zarzutów wobec naturalno-prawnych form myślenia, artykuł najpierw przypomina ważne intuicje z teorii prawa Tomasza z Akwinu, których podejście poznawcze okazuje się również niezbędne, jak jego zakorzenienie w holistycznej antropologii. Następnie przedstawiono informacje dotyczące koniecznego dalszego rozwijania niektórych systematycznie istotnych aspektów tego typu teorii.

Słowa kluczowe: antropologia – etyka – prawo naturalne – moralność

Nie tylko względy historyczne, lecz przede wszystkim systematyczne, sprawiają, że zajmowanie się naturalnym prawem w ogóle, a nauką o *lex naturalis* Tomasza z Akwinu w szczególności, jest niezbędne dla refleksji nad podstawami teologii moralnej. Z jednej strony prawo naturalne, które w różnych wariantach przebiega jak czerwona nić przez zachodnią teorię moralności i prawa, pozostaje szczególnie w obrębie Kościoła katolickiego „figurą argumentacyjną, za pomocą której apeluje się w rozmowach z świeckim społeczeństwem i innymi wspólnotami wyznaniowymi do wspólnego rozumu oraz poszukuje podstaw do porozumienia w sprawie zasad etycznych prawa w świeckim, pluralistycznym społeczeństwie”¹. Z drugiej strony od dawna istnieją spory co do prawdopodobieństwa i przyszłościowości normatywnego odwołania się do natury. Podczas gdy jedni uważają prawo naturalne za „tępy miecz”, inni są przekonani, „że <natura ludzka> jest pojęciem najwyższym w filozofii moralnej”², które nawet w warunkach współczesności nie straciło na znaczeniu. Aby w tym złożonym kontekście uzyskać wiarygodną orientację, najpierw należy przeanalizować najważniejsze zarzuty wobec tego typu teorii. Następnie warto przypomnieć podstawowe wnioski nauki o prawie Tomasza, które należy bezwzględnie zachować. Na zakończenie przedstawione zostaną niektóre rozważania nad koniecznym dalszym rozwojem scholastycznego projektu teoretycznego w świetle współczesnych wyzwań metaetycznych.

1. Przyczyny kryzysu prawa naturalnego

Wielokrotnie przywoływany kryzys prawa naturalnego ma, jak wiadomo, wiele przyczyn. Jednym z jego głównych powodów oprócz zarzutów o niehistoryczność i sztywność myślenia opartego na prawie naturalnym, może być notoryczna wieloznaczność i podatność na ideologię samego pojęcia natury. Nie chodzi tu

jedynie o niebezpieczeństwo tzw. błędów naturalistycznych, rozumianych jako logicznie nieuzasadnione przejścia od „tego, co jest”, do „tego, co powinno być”, lecz także o narastające spływanie potocznego rozumienia natury, która w toku swojej ekologicznej reinterpretacji niemal przestała mieć bezpośredni związek z samym ludzkim „ja”. Dla coraz większej liczby współczesnych „natura” oznacza przede wszystkim naturę otaczającą (w sensie środowiska), która albo jest romantycznie idealizowana, albo sprowadzana do dowolnie manipulowalnego obiektu ludzkiej władzy rozporządzania. Im bardziej człowiek dzięki nowożytnemu rozwojowi techniki emancypował się z przymusów szeroko negatywnie nacechowanego, przedcywilizacyjnego stanu naturalnego i przenosił to uprzedmiotawiające nastawienie również na biologiczno-naturalne warunki własnego istnienia, tym silniej popadał w nurt myślenia, dla którego „natura” jest zasadniczo jedynie „tym, co odmienne od rozumu”, a jej granice wydają się niemal dowolnie podatne na manipulację. Niezależnie od tego, czy napięcie między naturą a ludzkim rozumem rozwiązuje się racjonalistycznie na korzyść rozumu, czy naturalistycznie na korzyść różnych naturalnych czynników wpływu, za każdym razem odbiera się podstawy konstytutywnej dla prawa naturalnego idei całościowej, normatywnie nasyconej „istotowej natury” człowieka. U kresu tego zgubnego rozizwiewu między naturą a rozumem stoi nie tylko zubożone rozumienie natury, które dane z góry – konstytutywne dla ludzkiego samorozwoju – struktury porządku potrafi pojmować już jedynie jako wartościowo obojętne *factum brutum*, lecz także wyraźnie osłabiona koncepcja ludzkiego rozumu, interpretowanego albo czysto formalno-proceduralnie, albo – w następstwie różnych postmodernistycznych prób dekonstrukcji i kontekstualizacji – ograniczanego w swoim zasięgu w sposób partykularny.

Oprócz tych różnie akcentowanych zarzutów dotyczących teorii natury i rozumu istnieje również szereg specyficznie teologicznych powodów, które doprowadziły posoborową teologię moralną do coraz większego dystansowania się od własnej tradycji prawa naturalnego. Należą do nich – obok ukrytych napięć między teologicznym ujęciem stworzenia a zbawczo-historycznym określeniem normatywnej *natura humana* oraz notorycznych problemów z przekonującym wyznaczeniem zakresu obowiąz-

¹ J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, w: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005, s. 39–60, tutaj s. 50.

² P. Foot, *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1997, s. 41.

wania roszczeń prawa naturalnego – przede wszystkim konkretny sposób, w jaki papieskie nauczanie odnosiło się do tomistycznego dziedzictwa w kontrowersyjnej encyklice *Humanae vitae*³, który, zdaniem wielu krytyków, poprzez redukcję ludzkiej natury do integralności określonych procesów biologicznych dopuścił się naturalistycznego nieporozumienia własnej tradycji⁴. Wobec różnych problematycznych wypaczeń, jakich myślenie o prawie naturalnym doświadczyło na przestrzeni dziejów teologii, należy przypomnieć kilka podstawowych wglądów w koncepcję *lex naturalis* u Tomasza z Akwinu, które pomimo upływu znacznego czasu wciąż wydają się zadziwiająco aktualne.

2. Podstawowe wnioski nauki o prawie naturalnym Tomasza z Akwinu

Traktat o prawie w *Sumie Teologicznej* (I–II, qq. 90–108) stanowi pod tym względem szczyt scholastycznej nauki o prawie naturalnym, ponieważ Tomasz analizuje tutaj nie tylko sam analogiczny koncept prawa, lecz także związki między różnymi rodzajami prawa – wiecznym prawem Boskiej Opatrzności (*lex aeterna*), naturalnym prawem moralnym (*lex naturalis*), objawionym prawem Starego i Nowego Przymierza (*lex divina*) oraz ustanowionym przez człowieka prawem pozytywnym (*lex humana*) – w sposób tak głęboki, jak i proroczy. Już pierwszy artykuł tego traktatu stawia pytanie decydujące dla całej argumentacji, mianowicie o rozumowy charakter prawa⁵. Ponieważ prawo należy rozumieć jako „regułę i miarę ludzkiego postępowania”, a tę funkcję spełnia rozum praktyczny jako pierwsza zasada działania, Tomasz stwierdza programowo, że prawo jest „uporządkowaniem rozumu”⁶, przy czym nie sama działalność rozumu, lecz jej rezultaty w postaci „ogólnych zdań praktycznego rozumu odnoszących się do działania”⁷ mają znaczenie dla prawa. Dzięki konse-

kwentnej obronie związania prawa z rozumem, już na poziomie systemowego podejścia wyklucza się naturalistyczną interpretację pojęcia prawa i umożliwia syntezę chrześcijańskiej wiary w stworzenie i objawienie z teorią naukową Arystotelesa oraz stoicką nauką o *oikeiosis*.

Współczesne badania nad Tomaszem budzą szczególnie kontrowersje w dwóch obszarach: po pierwsze w kwestii interpretacji relacji między „wiecznym” a „naturalnym prawem”, a po drugie w zakresie dokładnego określenia treści samej *lex naturalis*. Istotne dla pierwszego problemu jest tomistyczne stwierdzenie, że prawo naturalne należy rozumieć jako „uczestnictwo” (*participatio*) w prawie wiecznym w sensie wszechstronnej mądrości Boga⁸. Aby właściwie zrozumieć to stwierdzenie, konieczne jest uwzględnienie odmiennej funkcji rozumu teoretycznego i praktycznego oraz wyraźne rozróżnienie perspektywy ontologicznej od epistemologicznej. Wbrew interpretacji rozpowszechnionej zwłaszcza w neoscholastyce, ale spotykanej również u niektórych nowszych anglojęzycznych interpretatorów Tomasza, relacji partycypacji nie wolno błędnie rozumieć ani jako logicznego stosunku wyprowadzenia, ani jako normatywnego stosunku fundującego. Jako wynik wtórnej teologiczno-spekulatywnej interpretacji doświadczeń praktycznych cała nauka o *lex aeterna* oraz określenie prawa naturalnego jako uczestnictwa w prawie wiecznym należą do metafizyki działania, która jako taka «nie ma charakteru poznania praktycznego ukierunkowanego na działanie»⁹. Ponieważ dla Tomasza zobowiązanie wynikające z moralnych wymagań nie polega na niczym innym, jak tylko na ich uzasadnieniu przed forum praktycznego rozumu człowieka¹⁰, odwoływanie się do pojęcia Boga bądź do zależnego od niego wyobrażenia o wszechogarniającej boskiej mądrości i opatrności okazuje się ostatecznie zbędne przy odpowiadaniu na epistemologiczne pytanie o wgląd w normatywną ważność moralnego nakazu. Jak Tomasz wyraźnie stwierdza w słynnym drugim artykule *Quaestio*

³ Por. Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae*, Trier 1979, 10, przypis 9.

⁴ Por. w związku z tym J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, w: G. Krems, R. Mumm (Hg.), *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, s. 81–115, tutaj s. 98.

⁵ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, München 1950, I–II, q. 90, a. 1.

⁶ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, q. 90, a. 4.

⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, q. 90, a. 1, ad 2.

⁸ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, q. 93, a. 2; a. 3; a. 6.

⁹ W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg² 1980, s. 234.

¹⁰ Por. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, q. 104, a. 1 oraz I–II, q. 104, a. 1, ad 3.

94, całkowicie poświęconej analizie naturalnego prawa moralnego, rozum praktyczny dysponuje w kategorii «dobra» nie pochodnym pojęciem pierwotnym, które stanowi podstawę jego najwyższej zasady *bonum est faciendum et malum vitandum* oraz gwarantuje autonomię etyki jako odrębnej, samodzielnej dyscypliny¹¹. Niestety ta zainspirowana Arystotelesem, a dla zrozumienia praktycznego rozumu u Akwinaty kluczowa różnica perspektyw nie zawsze jest w obecnej debacie zachowywana z należytą starannością. Tak na przykład interpretacja koncepcji *lex naturalis* u Tomasza przedstawiona przez S. L. Brocka¹² oscyluje między dwoma biegunami, które w gruncie rzeczy pozostają obok siebie bez właściwego powiązania:

Z jednej strony słusznie podkreśla on, że nakazy i zakazy prawa naturalnego nie muszą być explicite rozumiane jako boskie przepisy, aby mogły funkcjonować jako prawdziwe prawo¹³. Z drugiej strony odbiera on ludzkiej praktycznej racjonalności ponownie moc stanowienia prawa o tyle, że rola prawodawcy przysługuje wyłącznie Bogu, ponieważ ludzki rozum nie może nakazać własnej zgody na odpowiednie przepisy prawa naturalnego, a ich prawdziwość i moc regulacyjną ostatecznie gwarantuje jedynie prawo wieczne¹⁴. W ten sposób osłabia się istotę tomaszowej argumentacji, ponieważ rozum praktyczny traci zdolność sa-

modzielnego uzasadnienia – w sensie epistemologicznym, a więc w odniesieniu do wglądu w normatywne racje przemawiające za słusnością lub błędnością określonego sposobu działania. Taki pogląd stoi nie tylko w sprzeczności z praktycznym samo-doswiadczeniem człowieka oraz ze specyficznym ‘magnetyzmem’ naszej praktyki wydawania ocen normatywnych, lecz także grozi chybieniem właściwego, teologicznego sensu tomaszowej idei partycypacji. Sedno tego polega nie na tym, aby rzekomo brakującą normatywną moc praktycznych ocen rozumu człowieka rekompensować poprzez odwołanie się do wszechmocnego, boskiego prawodawcy ani podnosić stopień obowiązywania naturalnych wglądów w wymogi moralne, lecz raczej na tym, aby praktyczne samo-porzucenie człowieka osadzić w kontekście teologicznym stworzenia i uzupełnić horyzontalny wymiar ludzkiej odpowiedzialności wobec współistotnych stworzeń o wymiar wertykalny. Podążając za tymi normatywnymi racjami, które jego praktyczny rozum przedstawia mu jako istotne dla działania, człowiek nie tylko spełnia wymagania powszechnie obowiązującego naturalnego prawa moralnego. Może on także – o ile czuje się zobowiązany do teistycznej interpretacji rzeczywistości – ufać, że w ten sposób odpowiada woli Boga względem swojego działania, co zwłaszcza w trudnych sytuacjach decyzyjnych może mieć dla ludzkiego poczucia sensu znaczenie trudne do przecenienia.

Kategoria „dobra” jako pierwszy pojęciowy element rozumu praktycznego okazuje się jednak nie tylko z zasadniczych względów metodologicznych niezwykle istotna dla tomaszowej teorii moralnej, lecz ma także kluczowe znaczenie dla drugiego poruszonego problemu, a mianowicie dla treściowego określenia naturalnego prawa moralnego. Jeśli interpretuje się krótkie uwagi zawarte w *S.th.* I–II, q. 94, a. 2 na tle jego nauki o „koniecznej” bądź „naturalnej woli” człowieka, która stanowi spoiwo między jego nauką o szczęściu, działaniu i prawie naturalnym¹⁵, to wyłania się mniej więcej następujący obraz: Tomasz rozumie przez *bonum*, które jako pierwszy pojęciowy element rozumu praktycz-

regulatory force over human action.” (S.L. Brock, *The Light That Binds* [zob. przyp. 12], s. 198).

¹⁵ Por. F.J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, (zob. przyp. 11), s. 80–143.

¹¹ Por. W tym zakresie obszerniej F.J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999, szczególnie s. 46–61.

¹² Por. S.L. Brock, *The Light That Binds. A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law*, Eugene/OR 2020.

¹³ W tym sensie Brock wyjaśnia: „in order to function as precepts of divine law, the precepts of natural law do not have to be considered precisely as divine” (Brock, *The Light That Binds* [zob. przyp. 12], 206); „natural law, as naturally understood, already functions as a true law, with the proper effects of law, even before it is understood as a law, promulgated by God.” S.L. Brock, *The Light That Binds* [zob. przyp. 12], s. 214).

¹⁴ S.L. Brock wyjaśnia: „in a sense the precepts of natural law are works of reason itself, but not in the sense that reason is their legislator or institutor. It is only in the sense in which all propositions are works of reason. Formulating the precepts belongs to reason, but it is not reason that makes the precepts be true, or be rules and measures of human acts, or be obligatory. Reason does not command its own assent to the principles. Once it grasps them, it assents to them naturally and necessarily. They have in themselves the power to win its assent. It is the eternal law that they owe their truth, their power to win assent, and their

nego jest spontanicznie rozpoznawane i chciane przez wszystkich ludzi, *bonum simpliciter*, czyli tak zwane „dobro po prostu” człowieka. Pojęcie to łączy w sobie ideę wszechstronnej realizacji „najwyższej możliwości bytu” człowieka, osiągananej poprzez rozumne działanie, rozumianej jako optymalne rozwinięcie podstawowych ludzkich zdolności konstytutywnych dla udanego życia. Ma ono więc złożoną, choć jedynie abstrakcyjnie określoną treść, która pokrywa się z *ratio communis* pojęcia szczęścia. Mimo że wymaga dalszego doprecyzowania, pojęcie „dobra”, które należy osiągać i które naturalnie jest już zawsze chciane, stanowi zatem kategorię o istotnej treści, ukazującą wyraźnie, że tomaszowa teoria prawa naturalnego opiera się na silnym założeniu perfekcjonistycznym.

W ruchu myślowym „zstępującym” Tomasz stara się wyjaśnić związek pomiędzy „dobrem po prostu” a różnymi poszczególnymi dobrami częściowymi, na które ukierunkowane są podstawowe ludzkie dążenia. Do sklasyfikowania tych tak zwanych *inclinationes naturales* posługuje się trójczłonowym modelem stopniowym antycznej filozofii przyrody, ujmującym człowieka kolejno jako zwykłą substancję, następnie jako ożywioną istotę zmysłową, i wreszcie jako specyficzną istotę rozumną. Naturalne skłonności wskazują na wielość elementarnych dóbr, których zabezpieczenie przejmują poszczególne nakazy prawa naturalnego. Właściwa interpretacja relacji między *ratio practica* a *inclinationes naturales* musi unikać dwóch komplementarnych skrajności: z jednej strony racjonalizmu, z drugiej – naturalizmu. Nie jest dopuszczalne racjonalistyczne degradowanie naturalnych skłonności do amorficznej, nieograniczonej plastyczności materii, podobnie jak nieprzekonująca jest naturalistyczna próba zredukowania praktycznego rozumu do roli zwykłego organu odczytującego lub instancji ratyfikującej naturalne dane. Specyfika tomaszowej teorii prawa naturalnego polega raczej na tym, że nie przeciwstawia ona natury rozumnej i cielesno-fizycznego wymiaru ludzkiego istnienia, lecz ujmuje je we wzajemnym powiązaniu. Ta integrująca perspektywa prowadzi do wyobrażenia „natury” jako horyzontu całościowego ludzkiego spełnienia, zawsze już zakładanego w praktycznej samorealizacji człowieka, horyzontu ogólnie zarysowanego, który ogranicza przestrzeń poszczególnych decyzji działania i wskazuje kierunek konkretnemu postępowaniu.

Obraz „horyzontu” wydaje się odpowiedni, aby wyrazić zarówno niearbitralność *inclinationes naturales*, jak i otwartość na kształtowanie pól działania, które przez nie zostają zarysowane¹⁶. Do rozumu praktycznego należy dalsze kształtowanie tego horyzontu poprzez to, że konkretyzuje on różne podstawowe skłonności w określony projekt działania, integruje je w spójny kontekst działania, pośredniczy między sprzecznymi celami skłonności, koryguje tendencje niedostateczne lub wypaczone i w ten sposób – na fundamencie różnorodnych, gatunkowo specyficznych dyspozycji – buduje indywidualnie adekwatną i odpowiednią do sytuacji strukturę działania. Rolę rozumu praktycznego w takim antropologiczno-praktycznym ujęciu natury można najlepiej porównać do funkcji moderatorki lub architektki, która z jednej strony jest zdana na określone dane i założenia, z drugiej zaś musi wobec nich realizować twórcze zadanie kształtowania¹⁷. Co prawda Tomasz słusznie zauważa, że podatność poszczególnych operacji rozumu na błędy wzrasta wraz z rosnącą konkretyzacją jego sądów¹⁸, jednak ogólnie wykazuje on niewielkie zainteresowanie precyzyjnym określeniem dokładnych granic wielopoziomowego w sobie prawa naturalnego (*lex naturalis*). Podczas gdy podstawowe podejście poznawcze oraz kluczowa dla tomaszowej teorii prawa naturalnego bipolarna struktura *ratio practica* i *inclinationes naturales* z ich zakorzenieniem w całościowej antropologii nie straciły do dziś wiele na aktualności, inne elementy jego konkretnej konstrukcji teoretycznej, w szczególności silny intuicjonizm jego epistemologii, wymagają krytycznego przeglądu, aby mogły sprostać wymaganiom współczesnej (meta-)etyki.

¹⁶ Por. W. Korff, *Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz*, w: *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987), s. 286–296, 287 oraz W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken?*, München 1990, s. 50, 56, 268.

¹⁷ Por. F.J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, (zob. przyp. 11), s. 236.

¹⁸ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, q. 94, a. 4.

3. Postulaty dotyczące aktualizacji dziedzictwa prawa naturalnego

Modele teoretyczne prawa naturalnego wyróżniają się systematycznie przede wszystkim trzema cechami: po pierwsze, przez swoje przywiązanie do kognitywizmu w etyce normatywnej; po drugie, przez swój przedmiot dotyczący etyki sprawiedliwości; po trzecie, przez personalno-antynaturalistyczne ukierunkowanie swojego teleologicznego rozumienia natury.

Kognitywizm charakterystyczny dla prawa naturalnego polega na tym, że poszczególne wymagania moralne są rozumiane jako podstawowe spostrzeżenia naturalnego rozumu praktycznego. Aby spełnić związane z tym uniwersalne roszczenia dotyczące prawdy i ważności, teorie prawa naturalnego nie są w żadnym wypadku uzależnione od silnych intuicyjnych przesłanek. Zamiast tego mogą one również uwzględniać bardziej złożone epistemologiczne modele uzasadnienia, na przykład oparte na teorii spójności, które poprzez integrację empirycznych spostrzeżeń i refleksji dotyczących etyki zasadniczej lepiej uwzględniają historyczną warunkowość osiągniętego stanu wiedzy na temat natury człowieka, zbliżając się w ten sposób do epistemologicznego ideału „refleksyjnej równowagi”.

Treść modeli teoretycznych prawa naturalnego koncentruje się na zapewnieniu podstawowych wymogów sprawiedliwości, które wynikają częściowo z indywidualnej, a częściowo także społecznej natury człowieka. W kontekście konieczności ochrony samodzielnego kształtowania życia przez jednostkę wymogi prawa naturalnego można zrekonstruować w nowoczesny sposób jako minimum praw człowieka. Chociaż starożytne i średnio-wieczne warianty prawa naturalnego są nadal związane z obiektywną ideą *ordo*, która nie koncentruje się na jednostce, ale jest ukierunkowana na ochronę dobra wspólnego (*bonum commune*)¹⁹, przygotowują one nowoczesny zwrot w kierunku podmiotu i idei niezbywalnych praw jednostki, zwłaszcza wobec władz państwo-

wych, w tym sensie, że nakładają one określone ograniczenia deontologiczne na sprawowanie władzy politycznej²⁰. Nakazy i zakazy prawa naturalnego służą ostatecznie ochronie indywidualnego dostępu do podstawowych dóbr, bez których pomyślny rozwój człowieka jest po prostu niemożliwy, i tym samym wyznaczają absolutną granicę wszelkiemu czysto utylitarystycznemu myśleniu²¹. Ponadto wymagania prawa naturalnego dotyczą również innej, ponadindywidualnej sfery. Ponieważ człowiek jako istota wspólnotowa może rozwijać się jedynie w relacjach społecznych, a w nowoczesnych społeczeństwach z reguły spotykają się różne religijne i świeckie światopoglądy, konieczne są także sprawiedliwe reguły gry dotyczące dostępu do przestrzeni publicznej deliberacji w sprawach, które – na przykład w ramach procesu legislacyjnego – mają istotny wpływ na możliwości działania ludzi. Ze względu na niebezpieczeństwo nadmiernego zawężenia możliwości udziału w dyskursie politycznym wskutek partykularnych interesów poszczególnych grup lub ideologicznych wpływów, nie dziwi fakt, że debata dotycząca tak zwanej „publicznej racjonalności” stała się obecnie – obok ogólnego dyskursu praw człowieka – kolejnym punktem krystalizacji myślenia w duchu prawa naturalnego²².

Trzecia cecha charakterystyczna podejść opartych na prawie naturalnym polega na specyficznie personalistycznej interpretacji ich teleologicznego rozumienia natury. Choć myśl o rozwiniętej indywidualnej naturze człowieka była w przeszłości często łączona z przesadnym esencjalizmem, to jednak wobec jej nieuniknionych ontologicznych implikacji istnieją – na przykład w ślad za współczesnymi koncepcjami zdolności (*capability approach*) –

²⁰ Por. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, Atlanta 1997.

²¹ Por. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M 1990, s. 549, przyp. 30.

²² Por. F.J. Bormann, *Naturrecht in neuem Gewand? Zu einigen zeitgenössischen Erscheinungen einer traditionellen Denkform*, w: J. Schuster SJ (red.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Fribourg 2010, s. 81–105, a także M. García-Salmones, *The Paradox of Shrinking Individuality. Natural Rights' Development and Relevance to Human Rights Today*, w: T. Angier, I.T. Benson, M.D. Retter (red.), *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*, Cambridge 2022, s. 45–60.

¹⁹ Por. A. Tessitore (red.), *Aristotle and Modern Politics*, Notre Dame 2002; F.J. Bormann, *Naturrechtliche Begründung von Menschenrechten? Ein Blick in die aristotelische Tradition*, w: M. Wasmaier-Sailer, M. Hoesch (red.), *Die Begründung der Menschenrechte*, Tübingen 2017, s. 135–159.

różne możliwości zastąpienia tradycyjnie silnego perfekcjonizmu klasycznego arystotelizmu i tomizmu bardziej umiarkowanymi i pluralistycznymi koncepcjami, które mają rozwiązać problem teleologii²³.

W ten sposób można zapewne stworzyć alternatywę zarówno wobec tzw. *new natural law theory* Johna Finnis'a i Germaina Griseza, która rezygnację z ontologicznie nasyconego pojęcia natury na rzecz silnie ewidencyjnej interpretacji różnych dóbr indywidualnych²⁴, jak i wobec przeciwnego skrajnego stanowiska – racjonalistycznie nieograniczonej ideologii samostanowienia o autonomistycznej proveniencji. Oba te podejścia prowadzą bowiem, choć z różnych powodów, do poważnych problemów następnych.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: Franz-Josef Bormann - urodzony 27 lutego 1965 w Hildesheim. Niemiecki teolog moralny i prezbiter Kościoła Rzymskokatolickiego. księdzem. Jest ekspertem w dziedzinie teologii moralnej Tomasza z Akwinu i znanym w kręgach fachowych ze swoich badań nad prawem naturalnym. Po maturze rozpoczął w 1984 roku studia filozofii i teologii katolickiej w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej Sankt Georgen we Frankfurcie, które ukończył w 1986 roku z tytułem licencjata filozofii. Kontynuował studia na Uniwersytecie w Monachium oraz w Wyższej Szkole Filozoficznej w Monachium. Tu zakończył swoje studia filozoficzne w 1988 roku tytułem Magister Artium z filozofii i zdobył nagrodę im. Alfreda Delpa za swoją pracę

dyplomową. Od 1988 do 1991 roku studiował teologię katolicką jako na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, kończąc je z licencjatem z teologii katolickiej. Następnie odbył roczne studia podyplomowe na Wyższej Szkole Filozoficznej w Monachium, a od 1992 do 1995 roku poszerzał swoją wiedzę w ramach kolejnych studiów podyplomowych w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej Sankt Georgen. W ramach tych studiów został również przyjęty do programu wsparcia dla doktorantów Fundacji Cusanuswerk. W 1998 roku uzyskał doktorat z teologii na Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej Sankt Georgen. W latach 2002-2003 pogłębił swoje studia jako Visiting Scholar na Uniwersytecie Harvarda (Wydział Filozofii) oraz w Boston College (Wydział Filozofii), a habilitację ukończył w 2005 roku. W tym samym roku objął katedrę teologii moralnej i etyki na Wydziale Teologicznym w Paderborn. Od semestru letniego 2008 roku został mianowany na katedrę teologii moralnej na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Tybindze.

²³ Por. F.J. Bormann, *Handlungsfähigkeit und gutes Leben. Plädoyer für einen schwachen Perfektionismus*, w: M. Hoesch, S. Muders, M. Rüther (red.), *Glück – Werte – Sinn: metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, Berlin 2013, s. 177–194.

²⁴ Por. do tego krytycznie J. Porter, *The Natural Law and the Specificity of Christian Morality. A Survey of Recent Work and an Agenda for Future Research*, w: T.A. Salzman (red.), *Method and Catholic Moral Theology. The Ongoing Reconstruction*, Omaha 1999, s. 209–236, a także T. Angier, *Ontological and Epistemological Foundations of Human Rights*, w: T. Angier, I.T. Benson, M.D. Retter (red.), *Cambridge Handbook* (zob. przyp. 22), tutaj s. 119–132.

Bibliografia

- Angier T., Benson I.T., Retter M.D. (red.), *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*, Cambridge 2022.
- Angier T., *Ontological and Epistemological Foundations of Human Rights*, w: T. Angier, I.T. Benson, M.D. Retter (red.), *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*, Cambridge 2022, s. 119–132.
- Bormann F.J., „Handlungsfähigkeit“ und „gutes Leben“. Plädoyer für einen schwachen Perfektionismus, w: M. Hoesch, S. Muders, M. Rütther (red.), *Glück – Werte – Sinn: metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, Berlin 2013, s. 177–194.
- Bormann F.J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999.
- Bormann F.J., *Naturrecht in neuem Gewand? Zu einigen zeitgenössischen Erscheinungen einer traditionellen Denkform*, w: J. Schuster SJ (red.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Fribourg 2010, s. 81–105.
- Bormann F.J., *Naturrechtliche Begründung von Menschenrechten? Ein Blick in die aristotelische Tradition*, w: M. Wasmaier-Sailer, M. Hoesch (red.), *Die Begründung der Menschenrechte*, Tübingen 2017, s. 135–159.
- Brock S.L., *The Light That Binds. A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law*, Eugene/OR 2020.
- Foot P., *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1997.
- García-Salmónes M., *The Paradox of Shrinking Individuality. Natural Rights' Development and Relevance to Human Rights Today*, w: T. Angier, I.T. Benson, M.D. Retter (red.), *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights*, Cambridge 2022, s. 45–60.
- Habermas J., Ratzinger J., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005.
- Hoesch M., Muders S., Rütther M. (red.), *Glück – Werte – Sinn: metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, Berlin 2013.
- Kluxen W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg ² 1980.

- Korff W., *Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomastischen Lehre vom natürlichen Gesetz*, w: *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987), s. 286–296.
- Korff W., *Wie kann der Mensch glücklich?*, München 1990.
- Krems G., Mumm R. (red.), *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, s. 81–115, tutaj s. 98.
- Paul VI., *Enzyklika Humanae vitae*, Trier 1979.
- Porter J., *The Natural Law and the Specificity of Christian Morality. A Survey of Recent Work and an Agenda for Future Research*, w: T.A. Salzman (red.), *Method and Catholic Moral Theology. The Ongoing Reconstruction*, Omaha 1999, s. 209–236.
- Ratzinger J., *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, w: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005, s. 39–60.
- Ratzinger J., *Zur Theologie der Ehe*, w: G. Krems, R. Mumm (red.), *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, s. 81–115, tutaj s. 98.
- Rawls J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M ⁵ 1990.
- Salzman T.A. (red.), *Method and Catholic Moral Theology. The Ongoing Reconstruction*, Omaha 1999.
- Schuster J. (red.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Fribourg 2010,
- Tessitore A. (red.), *Aristotle and Modern Politics*, Notre Dame 2002.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, München 1950.
- Tierney B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, Atlanta 1997.
- Wasmaier-Sailer M., Hoesch M. (red.), *Die Begründung der Menschenrechte*, Tübingen 2017.

THOMAS PRÜGL

University of Vienna, Austria
 e-mail: thomas.pruegl@univie.ac.at
 ORCID: 0000-0003-2551-8212

DOI: 10.48224/COM-231-2025-46

Communio 45(2025)3, s. 46-59

TOMASZ JAKO INTERPRETATOR PISMA ŚWIĘTEGO

THOMAS AS AN INTERPRETER OF THE HOLY SCRIPTURE

Abstrakt

Scriptural exegesis by Thomas Aquinas can be explained as an application of his understanding of theology. Theologians seeking the wisdom of God and an insight into revelation, participate in a process of mediation which extends from the teaching of Christ through the apostles and church fathers to the instruction of professors, exegetes and preachers (*sacra doctrina*). Exegetes/theologians unfold God's plan and his wisdom in the many literary forms and images in sacred Scripture, thus manifesting the coherency of revelation within the biblical texts. Nevertheless, Thomas takes the form and properties of each biblical books seriously. In his scriptural commentaries he is eager to highlight the central theological themes of the respective biblical book and to make them fruitful for his own theological vision.

Keywords: Thomas Aquinas – Thomistic Exegesis – Biblical Hermeneutics – Holy Scripture

Streszczenie

Tomasz jako interpretator Pisma Świętego. Egzegezę biblijną Tomasz z Akwinu można wyjaśnić jako zastosowanie jego rozumienia teologii. Teologowie poszukujący mądrości Bożej i wglądu w objawienie uczestniczą w procesie przekazu, który rozciąga się od nauczania Chrystusa poprzez apostołów i Ojców Kościoła aż po nauczanie profesorów, egzege-

tów i kaznodziejów (*sacra doctrina*). Egzegeci/teologowie rozwijają Boży plan i Jego mądrość zawarte w licznych formach literackich i obrazach w Piśmie Świętym, ukazując w ten sposób spójność objawienia w obrębie tekstów biblijnych. Tomasz traktuje jednak powagę formy i właściwości poszczególnych ksiąg biblijnych z pełną powagą. W swoich komentarzach biblijnych stara się uwypuklić centralne tematy teologiczne danej księgi i uczynić je owocnymi dla własnej wizji teologicznej.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu – egzegeza tomistyczna – hermeneutyka biblijna – Pismo Święte

W przedmowie do swojej *Sumy teologicznej* Tomasz z Akwinu ubolewał nad słabościami ówczesnego nauczania teologii: studenci cierpieli, po pierwsze, z powodu mnogości bezużytecznych pytań i argumentacji, a po drugie – z powodu braku porządku studiów. Profesorowie bowiem nie nauczali zagadnień teologicznych według systematyki tej dyscypliny (*ordo disciplinae*), lecz przypadkowo – tak, jak dyktowała to akurat interpretacja (biblijnych) ksiąg albo ćwiczenia w prowadzeniu dysput. Tomasz chciał zaradzić temu brakowi systematycznemu i dydaktycznemu, tworząc *Sumę teologiczną* jako podręcznik dla początkujących (*incipientes*)¹. W rezultacie powstał obszerny podręcznik teologiczny, który zebrał wiedzę wiary z epoki Ojców Kościoła, uporządkował ją według wspianego planu oraz objaśnił zarówno teologicznie, jak i filozoficznie. Genialne dzieło *Suma teologiczna* sprawiło, że prace egzegetyczne Akwinaty zeszły na dalszy plan. Tomasz stał się wzorem dla filozofów, dogmatyków i moralistów, lecz nie dla egzegetów.

Przy tym traktował swoje zadanie egzegety bardzo poważnie. Jego komentarze do Ewangelii Mateusza i Jana, listów Pawła, psalmów, a przede wszystkim do Księgi Hioba, są dziełami mistrzowskimi. Aby zrozumieć rolę Pisma Świętego w myśli i dziele św. Tomasza, nie wystarczy jedynie spojrzeć na jego ko-

¹ *Summa theologiae: Proemium zur Prima pars.* w: Thomas von Aquin, *Gottes Dasein und Wesen* (DThA, tom 1), Graz – Wien – Köln 1982, Salzburg 1934, s. 1 i nast. – Na temat dzieła zob. J.P. Torrell, *Aquinas's Summa. Background, Structure and Reception*, Washington 2005; B. McGinn, *Thomas Aquinas's Summa theologiae. A Biography*, Princeton – Oxford 2014.

mentarze – już samo jego pojmowanie teologii przyznaje Pismu Świętemu kluczową rolę. Rozróżnienie na teologię systematyczną i biblijną było dla Tomasza jedynie kwestią metody, a nie treści. Konsekwentnie pojmował teologię od strony Objawienia, traktując wiedzę religijną i wgląd teologiczny jako uczestnictwo w Bożej wiedzy. Objawienie wymaga przekazu i musi być zrozumiałe w zależności od zdolności pojmowania słuchaczy. Preferowaną przez Tomasza nazwą teologii była zatem „święta nauka” (*sacra doctrina*). Termin *doctrina* oznacza jednak zarówno treść nauki, jak i proces nauczania. Teologowie i egzegeci mają równy obowiązek wyjaśniać Objawienie zapisane w Piśmie, czynić je zrozumiałym, tak aby w słuchaczach wzbudzało wnikliwość (*intellectus*) i mogło objawić się jako prawda (*manifestatio veritatis*)².

W swoim inauguracyjnym wykładzie na Uniwersytecie Paryskim w 1256 roku, zatytułowanym *Principium «Rigans montes»*, Tomasz przedstawił ten model Objawienia oraz rolę teologii w jego ramach. Wybrał do tego werset: „Ty podlewasz góry ze swoich komór” (Ps 104,13). Obraz ten rozwinął poprzez wyobrażenie, że góry podlewane z góry przekazują wodę do niższych regionów. Ta woda symbolizuje komunikującą się mądrość Bożą, która najpierw dociera do Apostołów i autorów biblijnych, następnie przepływa do Ojców Kościoła i teologów, którzy z kolei przekazują ją wiernym. Choć wygląda to jak platonistycznie inspirowany model emanacji, w rzeczywistości ukazuje związek między Objawieniem, interpretacją Pisma, teologią, wglądem w wiarę a jej wzrostem. Mądrość Boża nie objawia się bez udziału teologów i nauczycieli. Muszą oni sprostać temu zadaniu intelektualnie, duchowo i moralnie. W modelu gór, z których spływa mądrość, egzegeci wszystkich czasów są przedstawieni jako działający na rzecz tej samej sprawy. Egzegeci, nauczyciele i kaznodzieje stają się aktywną częścią procesu Objawienia – *sacra*

doctrina, która obejmuje zarówno treść, jak i przebieg mądrego samoujawniania się Boga³.

Z tego wynika związek między teologią systematyczną a interpretacją Pisma, który Tomasz ukazuje w pierwszej *Quaestio Summae Theologiae*, gdzie opisuje istotę *sacra doctrina*. Po tym, jak teologia została wcześniej zdefiniowana jako mądrość, czyli nauka o Objawieniu, jako uczestnictwo w wiedzy Bożej, *Quaestio* w dwóch ostatnich artykułach zwraca się ku zagadnieniom interpretacji Pisma. Szczególna troska dotyczy przede wszystkim językowej formy Pisma Świętego, która wydaje się wymykać wymogom naukowego języka. W dużej mierze brakuje mu jasności języka logicznego, dominuje natomiast obrazowy, przenośny język narracji, proroctw, hymnów, modlitw i przypowieści. Z metafor i alegorii nie da się jednak wyprowadzić przekonujących argumentów teologicznych.

Tutaj zaczyna się zadanie egzegety. Musi on dysponować dużą wrażliwością na język, znać specyfikę tekstów biblijnych, ich repertuar obrazów oraz *modus* wyrazu. Taka otwartość na poziom językowy nie powinna być mylona z zapowiedzią historyczno-krytycznej metody. Tomasz pozostaje w kwestii swoich wymagań filologicznych dzieckiem swojej epoki. Nie władał językami biblijnymi i nie nalegał na ich studiowanie. Na jego komentarze Tomasz niemal wcale nie odnosił się do wyróżniających się w jego czasach krytycznych prac dominikanów w Paryżu wokół Hugona z Saint-Cher, którzy zespołowo gromadzili rękopisy biblijne i dokumentowali warianty tekstowe. Jego zaplecze historyczno-filologiczne opierało się na wówczas powszechnie znanych obserwacjach św. Hieronima oraz standardowych dziełach egzegetycznych XII wieku.

Natomiast szczególność języka obrazowego i metaforycznego Tomasz poruszał w swoich komentarzach biblijnych wielokrotnie, wyjaśniając także jego funkcję dla teologii w ogóle. Nieokreśloność metafory, która wydaje się być przeszkodą dla jasnej teologii i apologetyki, w kontekście Bożego słowa okazuje się być raczej możliwością i zyskiem. Tomasz, powołując się na Dionizego Areopagite, przypomina, że to, co widzialne, nadaje się do

² Przegląd dotyczący interpretacji *Pisma Świętego* według Tomasza z Akwiny: Thomas Handbuch, red. V. Leppin, Tübingen 2016, s. 199–211; T. Weinandy, D. Keating, J. Yocum (red.), *Aquinas on Scripture. An Introduction to his Biblical Commentaries*, London – New York 2005. T. Prügl, *Thomas Aquinas as a Scriptural Exegete*, w: R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow (red.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame 2005, s. 386–415.

³ M. Estler, *Rigans montes (Ps 104, 13). Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256*, Stuttgart 2015.

wskazywania tego, co niewidzialne (*visibilia sunt figurae invisibilium*). Metafory umożliwiają przejście do rzeczywistości transcendentnej właśnie dlatego, że rezygnują z definicyjnej jasności. Co więcej: im bardziej prostota obrazu oddala się od zamierzonej rzeczywistości, np. od Boga, tym intensywniej i produktywniej skłania umysł do pozostawienia samej treści obrazu i do dostrzeżenia niewidzialnego wymiaru porównania⁴. Obrazy i metafory są więc w Piśmie Świętym zarówno konieczne, jak i pożyteczne. Konieczne – ponieważ ludzkie poznanie zasadniczo potrzebuje obrazów i znaków, a pożyteczne – ponieważ potrafią one uwydatnić aspekty Bożego działania w sposób bardziej treściwy, niż byłaby to w stanie uczynić jakakolwiek pozytywna definicja filozoficzna. Metafora jest jedynie przykładem języka nie w pełni dosłownego, który wydaje się stać w sprzeczności z teologiczną nauką. Kolejną trudnością jest wielorakie znaczenie Pisma, o którym Tomasz wiedział za pośrednictwem Ojców Kościoła i średniowiecznych egzegetów. Szczyt osiągnęła alegoryczna interpretacja Pisma, często utożsamiana z egzegezą średniowieczną jako taką, w XII wieku. Teologowie tacy jak Bernard z Clairvaux, Rupert z Deutz, Hildegarda z Bingen i wielu innych pojmowali Pismo Święte jako tajemniczy, wzajemnie ze sobą spleciony system znaków i znaczeń, ponieważ Nowe Przymierze było już w Starym Przymierzu zapowiedziane w sposób symboliczny. Symboliczne podobieństwa, intertekstualne odniesienia i pokrewne pola semantyczne zachęcały do odkrywania wzajemnych powiązań znaczeniowych w Biblii bądź do ich tworzenia za pomocą interpretacji alegorycznej. Ojcowie rozwijali w egzegezie to, co zostało ugruntowane w tekstach Starego Testamentu, a także u Apostoła Pawła w kategoriach obietnicy i wypełnienia⁵. Od tej egzegezy opartej na historii zbawienia zaczęto się od końca XII wieku stopniowo dystansować. Zamiast niej coraz bardziej wysuwano na pierwszy

⁴ *Summa theologiae* I, q. 1, a. 9 („Czy Pismo Święte może używać języka metaforycznego”), zwłaszcza ad 2 i ad 3: Thomas von Aquin, *Gottes Dasein und Wesen* ..., s. 28n.

⁵ Do patrystycznej egzegezy biblijnej: T. Toom, *Patristic Theories of Biblical Interpretation. The Latin Fathers*, Cambridge 2016; C. Kannengieser, *Handbook of Patristic Exegesis*, dwa tomy, Leiden 2004; G. Dahan, *Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible w: Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91 (2007), s. 109–127.

plan sens dosłowny, czyli historyczny (*sensus literalis*), który lepiej odpowiadał pastoralnej działalności o charakterze etycznym niż pierwotnie kontemplacyjny kontekst teologii monastycznej. Tomasz z Akwinu zastał już tę nową egzegezę szkół paryskich, podjętą przez młode zakony żebracze. Jego preferencję dla sensu dosłownego często interpretowano jako krytykę duchowej interpretacji Pisma, jednak niesłusznie⁶. Tomasz nigdzie nie wypowiadał się lekceważąco o duchowych sensach Pisma. Akceptował ten sposób interpretacji jako uprawnione podejście, ponieważ – jako dziedzic teologii patrystycznej – miał on charakter fundamentalny. W ostatnim artykule pierwszej kwestii *Sumy teologicznej*, a więc na końcu wykładu o nauce teologicznej, usprawiedliwił duchowy sens Pisma krótkim wyjaśnieniem. Podkreślił jednak, że nie wolno go stosować w teologii dyskursywnej ani apologetycznej⁷.

Bardziej szczegółowe omówienie duchowych sensów Pisma znajduje się jednak nie w *Sumie teologicznej*, lecz w jednym z *Quodlibetów*, który stanowi podstawę zwięźlejszego ujęcia w *Sumie teologicznej*⁸. Tomasz poświęcił temu tematowi aż trzy artykuły. Najpierw omawia istnienie duchowych sensów Pisma i ich liczbę,

⁶ W swojej fundamentalnej pracy nad średniowieczną egzegezą Beryl Smalley przedstawiała narrację, zgodnie z którą średniowieczna interpretacja Pisma prowadziła stopniowo od duchowych sensów biblijnych ku rosnącemu uprzywilejowaniu sensu dosłownego. Po krytyce Henri de Lubaca Smalley przyznała, że nie uwzględniła w wystarczającym stopniu oczywistej obecności, znaczenia i długotrwałego trwania duchowego sensu Pisma aż do końca średniowiecza. Zob. w tym kontekście przedmowę Beryl Smalley w trzecim wydaniu jej studium *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1983; Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 Bde., Paris 1959–1964 (wznowienie: Paris 1993); krytycznie wobec Smalley Lubac wypowiada się m.in. w rozdziale o egzegezie św. Tomasza: tom IV, 293 i nast.

⁷ *Summa theologiae*, I, pyt. 1, odp. 10, ad 1; Thomas von Aquin, *Gottes Dasein und Wesen*..., s. 32n.

⁸ Thomas von Aquin, *Quaestio quodlibetalis* VII, pyt. 6, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* (Edi tio Leonina), Bd. 25, Rom – Paris 1996, s. 27–32. Niemieckie tłumaczenie art. 2 (opracowane przez Martina Mayerhoffer) dostępne jest pod adresem: <https://kg-ktf.univie.ac.at/theologische-mediaevistik/mittelalterliche-und-fruehneuzeitliche-texte/> (dostęp 22.01.2025); co do interpretacji duchowych sensów Pisma u Tomasza: M.A. Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln 1971.

następnie pyta, czy takie alternatywne sensy można znaleźć również w innych pismach poza Biblią. W centrum *Quodlibetum* stoi rozróżnienie trzech duchowych sensów (alegorycznego, moralnego i anagogenicznego) oraz ich właściwych zakresów. Zwięzła definicja, którą odróżnia sens dosłowny od duchowego, wskazuje na medium poznania, czyli jego «język». W sensie dosłownym medium ujawniającym prawdę tekstu jest słowo lub słowa. W sensie duchowym natomiast medium poznania stanowi «figura». Figury (które wcześniej same zostały opisane słowami jako konkretne rzeczywistości) mogą stać się znakiem dla innych rzeczywistości. Rozróżnienia tego nie wolno zatem rozumieć w taki sposób, że każdy dowolny symbol w Piśmie Świętym można uznać za element sensu duchowego. Jeśli w Starym Testamencie istnieją jednoznaczne symbole odnoszące się do Chrystusa – jak kamień w Księdze Daniela, który stacza się z góry i kruszy wszystkie królestwa – to symbol ten, jako część wypowiedzi prorockiej, należy do obszaru sensu dosłownego. Kamień staczający się z góry może literacko rzecz biorąc być alegorią, lecz w perspektywie historii zbawienia czy hermeneutyki biblijnej pozostaje on w obszarze sensu dosłownego, ponieważ ludzki autor tekstu, Daniel, świadomie odnosił ten obraz do Mesjasza.

Tomasz uznaje więc, że teksty biblijne posługują się bogatym językiem obrazowym. Ten język obrazów (*imaginariae similitudines*) jest jednak środkiem stylistycznym i jako taki zawsze należy do sensu dosłownego. Duchowe sensy Pisma wchodzą w grę dopiero wtedy, gdy symbole nie są zamierzone przez ludzkiego autora, lecz gdy są typologicznymi figurami (*figurae*), a więc na przykład wydarzeniami historycznymi, które wskazują od obietnicy Starego Testamentu ku wypełnieniu w Nowym Testamencie.

Tomasz uważa ponadto, że zwłaszcza w odniesieniu do sensu moralnego konieczne jest dokładniejsze doprecyzowanie różnicy między sensem dosłownym a duchowym. Cokolwiek w Piśmie Świętym jest powiedziane o właściwym postępowaniu, etycznej postawie czy odpowiedzialnym działaniu, nie może być błędnie uznane za sens moralny. Nakazy, wypowiedzi moralne czy zalecenia należą do sensu dosłownego, a nie duchowego. Dopiero wtedy, gdy wskazania dotyczące ludzkiego działania zostają wyprowadzone z *figurae*, a więc z typologicznych figur, interpreta-

tor porusza się na poziomie sensu moralnego, będącego przecież odmianą sensu duchowego. Sens moralny – jak mówi Tomasz – nigdy nie może być identyczny z dosłownym, ponieważ sensy Pisma odróżnia się nie ze względu na treść, lecz ze względu na sposób oznaczania (*significatio*): tu przez słowa, tam przez inne rzeczywistości (*figurae*). Tomasz dodaje także ostatnie ostrzeżenie dotyczące sensu duchowego: nie każdy tekst i nie każda perykopa Pisma Świętego mogą zawsze i wszędzie być interpretowane według czterech różnych sensów. W niektórych miejscach czterokrotna interpretacja może się narzucać, w innych – tylko sens dosłowny, jak na przykład w przypadku przykazań czy rad ewangelicznych. Teksty te nie mogą posiadać przenośnego, duchowego sensu, ponieważ w swej podstawowej treści już wyrażają prawdę.

Widzieliśmy już wyżej, że przedstawienie duchowych sensów Pisma w *Sumie teologicznej* ma przede wszystkim na celu uznać je za nieodpowiednie dla teologii dyskursywnej. Tylko sens dosłowny pozwala na formułowanie argumentów. Troska św. Tomasza o „teologię argumentacyjną” zdaje się potwierdzać stereotypowy zarzut pod adresem teologii scholastycznej, że jest ona przede wszystkim teologią konkluzji i apologetyką. Pismo Święte byłoby w niej traktowane jedynie jako kamieniołom dla argumentów teologicznych albo jako zbiór dogmatycznych zdań prawdziwych. Metoda *Sumy teologicznej* zdaje się tę opinię potwierdzać, gdy po przedstawieniu zarzutów na początku każdego artykułu właściwa odpowiedź, rozwinięta w *corpus articuli*, wprowadzana jest cytatem z Pisma, który niejako dźwiga ciężar dowodu dla danej nauki. Takie zredukowanie tekstów biblijnych do funkcji argumentów jednak ani nie odpowiada teologicznemu celowi św. Tomasza, ani nie oddaje sprawiedliwości jego elastycznej i wieloaspektowej interpretacji Pisma. Tomasz podkreśla wręcz wielokrotnie bogactwo sensu dosłownego. Jest on przecież tym sensem, który zamierzył Autor Pisma Świętego, czyli Bóg⁹. Aby ukazać ten sens, interpretator dysponuje pewną swobodą w interpretacji. Dopóki zachowuje i traktuje poważnie dosłowne brzmienie tekstu, wszystkie możliwości stoją przed nim otworem, by na nowo

⁹ *Summa theologiae* I, pyt. 1, odp. 10, c: Thomas von Aquin, *Gottes Dasein und Wesen...*, s. 31n.

i głębiej ukazać słuchaczowi zawarte w nim objawienie – jego znaczenie, wiarygodność i bogactwo. „Uczynienie objawienia zrozumiałym” w tekstach biblijnych i poprzez nie, sprowadzenie tekstów do ich wewnętrznej spójności, aby uchwycić „sens” słów – oto zadanie interpretatora Pisma¹⁰.

Przeciwko rzekomo jednowymiarowej egzegezie, która służy jedynie dowodzeniu dogmatów, przemawia również fakt, że Tomasz dopuszcza w przypadku wielu tekstów biblijnych kilka interpretacji, nie musząc uciekać się do sensu duchowego; ponieważ wszystko, „co można słusznie przyjąć ze znaczenia słów”, należy do jego *sensus literalis*¹¹. W komentarzach do Pisma Tomasz łączy takie alternatywy interpretacyjne za pomocą prostego *vel* lub *aliter*. Pomysłowość Tomasza jako interpretatora Pisma dobrze widać w jego komentarzach do ksiąg Starego Testamentu. Hebrajskie paralelizmy, w których obrazy i fakty często różnicowane są jedynie słownie, Tomasz konsekwentnie interpretował tak, że każdemu członowi paralelizmu przypisywał odrębny sens, różniący się od sensu odpowiadającego członu, i dlatego zasługujący na indywidualną interpretację. W tym kontekście Tomasz tworzył niekiedy genialne, a w każdym razie zajmujące wyjaśnienia, które następnie komponował w zaskakujące wnioski.

Jeśli zatem rzucimy ostatnie spojrzenie na relację między interpretacją Pisma a teologią systematyczną, to w dziele św. Tomasza ukazują się podwójny ruch: najpierw obfitość tekstów biblijnych oraz ich obrazów musi zostać uporządkowana według zasady kościelnej (tzn. według *regula fidei* lub wyznania wiary) oraz według struktury, którą interpretator Pisma za każdym razem na nowo tworzy. W ten sposób z pisemnego objawienia powstaje teologia systematyczna. Następnie jednak – i to jest ruch przeciwny – porządek ten wymaga w każdym punkcie ponownego zweryfikowania i upewnienia się poprzez sam tekst Pi-

¹⁰ *Officium boni interpretis non est considerare verba sed sensum..* Thomas z Akwinu, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, 358 (do Mt 27, 71, l. 1, nr 2321); M. Aillet, *Lire la Bible avec S. Thomas. Le passage de la «littera» à la «res» dans la Somme théologique*, Fribourg i. Ü 1993.

¹¹ *Quaestio quodlibetalis* VII, pyt. 6, art. 2, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia: Unde totum illud ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa significatione uerborum recte accipi potest.*

śma. Pierwszy krok realizuje podręcznik teologii systematycznej, drugi przejmuje komentarz biblijny. Gdy na przykład w *Sumie teologicznej* Pismo Święte pojawia się w krótkich, treściwych cytatach, mających umożliwić rekonstrukcję *sacra doctrina*, to komentarze biblijne Tomasza obierają drogę odwrotną. Tam, gdzie objawienie jest wyjaśniane wzdłuż tekstu biblijnego, wystarczy krótka, okazjonalna wskazówka dotycząca systematyki *sacra doctrina*, aby treściowo umiejscowić analizowaną perykopę i wyznaczyć ramy twórczej interpretacji, która objaśnia tekst i nadaje znaczenie jego właściwościom. Tekst nie zostaje jednak rozpuszczony w systematyce teologicznej, lecz jego treść oraz forma literacka są traktowane poważnie i czynione przejrzystymi dla rozumienia. Podobnie jak w teologii systematycznej chodzi o wgląd w tekst objawienia, ale w komentarzu biblijnym porządek samego objawienia nie musi być na nowo opracowywany – może zostać przyjęty jako dana podstawa. Komentarze biblijne św. Tomasza nie zawierają – w porównaniu z jego dziełami systematycznymi – ani uprzywilejowanych, ani też nowych treści doktrynalnych. A jednak, czy wręcz właśnie dlatego, ich sposób przedstawienia tchnie większą żywością, co zawdzięczają także zwięzłości i celowemu doborowi interpretacji. Swoją rytm i strukturę zawdzięczają ograniczonemu czasowi wykładu, ale również konieczności objaśnienia całej księgi. Tomasz zrezygnował więc z opracowywania swoich dzieł egzegetycznych jako podręczników o encyklopedycznym rozmachu. Przeciwnie – objaśnienia są zazwyczaj krótkie i treściwe; nierzadko przypominają kazania lub impulsy duchowe. Dzięki temu Pismo Święte staje się widoczne w całym swoim narracyjno-literackim i treściowym bogactwie.

Nie byłby to jednak św. Tomasz, gdyby także w swoich dziełach egzegetycznych nie wydobyl struktury i porządku. Pierwszą próbę tego rodzaju podjął w uniwersyteckim wykładzie *Hic est liber mandatorum Dei*, wygłoszonym również w ramach uroczystości związanych z jego przyjęciem do kolegium profesorskiego w Paryżu w 1256 roku. W tym drugim *Principium* oczekiwano od młodego profesora interpretacji struktury kanonu biblijnego. Księgi te nie są jedynie podzielone na Stary i Nowy Testament – każda księga, każda grupa pism zostaje scharakteryzowana poprzez określone teologiczne pojęcia porządkujące. W ten sposób

cały kanon sam staje się teologiczną budowlą, w której każdej księdze przypisana jest określona rola w całości *sacra doctrina*¹².

W przeciwieństwie do większości średniowiecznych interpretatorów Pisma Tomasz identyfikuje w swoich komentarzach biblijnych dla każdej księgi, którą komentował, określony temat przewodni. I tak listy Apostoła Pawła uważał za zwartą rozprawę o łasce, ujawniającą się w każdym z listów pod innym aspektem. Księgę Hioba opisywał jako mistrzowską rozprawę o Bożej opatrności. Hiob miał wraz z przyjaciółmi dyskutować różne poglądy na ten nadrzędny temat, zanim Bóg pod koniec księgi rozstrzygnął debatę. W Ewangelii Mateusza Tomasz rozpoznawał jako temat główny człowieczeństwo Chrystusa, podczas gdy Ewangelia Jana traktuje przede wszystkim o Jego Boskości. Dzięki tym tematycznym przyporządkowaniom Tomasz uchwycił wprawdzie zasadnicze treści owych ksiąg biblijnych, lecz przede wszystkim potrafił dzięki nim precyzyjniej formułować własne teologiczne zainteresowania. Temat przewodni nadawał interpretacji pewien kierunek, nie zmuszał jednak do tego, by każde rozdział i każdą perykopę koniecznie do niego dopasowywać. Tomasz raczej gromadził w trakcie komentowania całej księgi liczne obserwacje dotyczące tematu, wydobywał z tekstu pokrewne aspekty oraz wyraźne, centralne twierdzenia odnoszące się do motywu przewodniego. W ten sposób powstawała całkowicie własna forma rozprawy teologicznej: nie systematyczny podręcznik, nie traktat problemowy, lecz towarzysząca lekturze biblijnej wykładnia, która formułowała temat asocjacyjnie i sytuacyjnie, rozszerzała go prospektywnie i retrospektywnie, określała wątki główne i poboczne, i tym samym krok po kroku gromadziła bogactwo wzajemnie dopełniających się nauk, aforyzmów i objaśniających szczegółów, które łączyły komentarz z księgą stanowiącą jego podstawę pod względem tematycznym.

Interpretator Biblii Tomasz z Akwinu z pewnością odnajdywał siebie w postaci gospodarza z Mt 13,52, który ze swego bogatego skarbca wydobywa rzeczy stare i nowe. Jego interpretacja tego

wersetu w komentarzu do Ewangelii Mateusza rzeczywiście zawiera wszystkie elementy teologicznej egzegezy Akwinaty, które opisaliśmy wyżej. Tomasz rozpoczyna wykład perykopy – jest to zakończenie Mt 13, w którym znajdują się liczne przypowieści o Królestwie Bożym – od wprowadzającego wersetu Mt 13,51: „Zrozumielście to wszystko? – *Intellexistis haec omnia?*” Dla uczniów, którzy mieli w przyszłości stać się *magistri*, ważne było to, aby te przypowieści pojęli (*intellexissent*). Dlatego zwraca się do nich jako do uczonych w Piśmie (*scribae*) i stawia im przed oczy dobrego zarządcę, aby rozpoznali swoje przyszłe zadanie (*officium*). Zapas zarządcy (*thesaurus*), z którego wydobywa się rzeczy stare i nowe, Tomasz identyfikował z *sacra doctrina*. Uczniowie, jako uczeni w Piśmie (*scribae*), powinni być dobrze obeznani z *sacra doctrina* i stać się uczonymi (*docti*). Można by ich także nazwać „notariuszami Chrystusa”, ponieważ zapisują przykazania Chrystusa w sercach wiernych. Zarządcą (*paterfamilias*) w ścisłym znaczeniu jest jednak Chrystus, który z tego skarbca wydobywa zadania nowego prawa (*officia novae legis*). „Nowe Prawo dodaje bowiem staremu Prawu nowe znaczenia (*sensus*), a Chrystus je wyjaśnia.” Tomasz proponuje również alternatywną interpretację perykopy (*vel potest dici*), porównując *paterfamilias* do kogoś, kto z otrzymanej od Boga wiedzy (*scientia divinitus sibi data*) wydobywa rzeczy stare i nowe. Na koniec uzupełnia swoją własną interpretację tekstami Augustyna i Grzegorza, którzy objaśniają obraz zarządcy w inny sposób¹³. Tutaj mamy jeden z licznych fragmentów w komentarzach Tomasza, w których tworzy kontekst dydaktyczny lub ogłoszeniowy, aby wyjaśnić ziemską działalność Jezusa. Jednocześnie, niejako przy okazji, przypomina swoje rozumienie teologii, które jest ilustrowane przez tekst Pisma.

Jeszcze bardziej niż obraz zarządcy przemawiała do Tomasza figura arystotelesowskiego mędrca (*sapiens*), który posiada między innymi «architektoniczną» wiedzę. Egzegeta powinien bowiem, obok materialnej znajomości teologii, posiadać także wiedzę o porządku doktryny i znać jej wewnętrzne powiązania. Jak architekt zna on plan budowli Pisma Świętego i teologii –

¹² Thomas von Aquin, *De commendatione et partitione sacrae scripturae. Principium „Hic est liber mandatorum Dei”*, w: *Opuscula Theologica*, I, 435–439; do tego zob.: T. Prügl, *Die Bibel als Lehrbuch. Zum «Plan» der Theologie nach mittelalterlichen Kanonauslegungen*, w: *Archä Verbi* 1(2004), s. 42–66.

¹³ Thomas von Aquin, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, Turin – Rom (Marietti) 1951, s. 185n. (nr 1201–1207).

zarówno w całości, jak i w szczegółach. Wobec pozornie przypadkowych, ciemnych i obrazowych tekstów Pisma Świętego jego zadaniem jest odsłonić wewnętrzny porządek Objawienia, zgodnie z arystotelesowskim dictum: *sapientis est ordinare*¹⁴.

Nota o Autorze: Thomas Prügl – urodzony w 1963 roku. W latach 1982–1989 studiował teologię katolicką na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium gdzie uzyskał licencjat w 1988 oraz w 1994 roku doktorat z teologii. W latach 1984–1985 odbył studia na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Od 1991 do 2000 roku był pracownikiem naukowym i asystentem naukowym w Instytucie Grabmanna, zajmującym się badaniem średniowiecznej teologii i filozofii na LMU Monachium. W latach 2001–2004 był asystentem profesora historii teologii na Uniwersytecie Notre Dame, a w latach 2004–2008 na tej samej uczelni pełnił funkcję profesora współpracującego w historii teologii oraz przewodniczącego Tisch Family Collegiate. Dodatkowo w latach 2005–2006 był tymczasowym dyrektorem Instytutu Średniowiecznego na Uniwersytecie Notre Dame. Od 2008 roku prowadzi badania i wykłady jako profesor uniwersytecki historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wiedeńskiego. Jego obszary badań obejmują historię Kościoła i eklezjologię średniowiecza, sobory w Konstancji i Bazylei, historię egzegezy w średniowieczu, historię zakonu dominikanów, jego członków i instytucji, a także historię mediewistyki.

Bibliografia

- Aillet M., *Lire la Bible avec S. Thomas. Le passage de la «littera» à la «res» dans la Somme théologique*, Fribourg i. Ů 1993.
 Dahan G., *Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible* w: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91(2007), s. 109–127.

¹⁴ Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, rozdz. 1 (*Quod sit officium sapientis – Zadanie mędrca*), wyd. i tłum. K. Albert, P. Engelhardt, Darmstadt 1994, 2–3; Tomasz cytuje tam również 1 Kor 3,10: „niczym umiętny architekt położyłem fundament”.

- Estler M., *Rigans montes (Ps 104, 13). Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256*, Stuttgart 2015.
 Kannengieser C., *Handbook of Patristic Exegesis*, t. I-II, Leiden 2004.
 Leppin V. (red.), *Thomas Handbuch*, Tübingen 2016.
 McGinn B., *Thomas Aquinas's Summa theologiae. A Biography*, Princeton – Oxford 2014.
 Prügl T., *Die Bibel als Lehrbuch. Zum «Plan» der Theologie nach mittelalterlichen Kanonauslegungen*, w: *Archa Verbi* 1(2004), s. 42–66.
 Prügl T., *Thomas Aquinas as a Scriptural Exegete*, w: R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow (red.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame 2005, s. 386–415.
 Reyero M.A., *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln 1971.
 Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1983; Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I-IV., Paris 1959–1964 (wznowienie: Paris 1993).
 Thomas von Aquin, *De commendatione et partitione sacrae scripturae. Principium „Hic est liber mandatorum Dei”*, w: *Opuscula Theologica*, I, Turin – Rom (Marietti) 1954, s. 435–439.
 Thomas von Aquin, *Gottes Dasein und Wesen*, t. I, Graz – Wien – Köln 1982.
 Thomas von Aquin, *Proemium zur Prima pars*. w: *Gottes Dasein und Wesen*, t. I, Graz – Wien – Köln 1982.
 Thomas von Aquin, *Quaestio quodlibetalis VII*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* (Editio Leonina), Bd. 25, Rom – Paris 1996, s. 27–32.
 Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, wyd. i tłum. K. Albert, P. Engelhardt, Darmstadt 1994.
 Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Darmstadt 1982.
 Thomas von Aquin, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, Turin – Rom (Marietti) 1951.
 Toom T., *Patristic Theories of Biblical Interpretation. The Latin Fathers*, Cambridge 2016.
 Torrell J.P., *Aquinas's Summa. Background, Structure and Reception*, Washington 2005.
 Weinandy T., Keating D., Yocum J. (red.), *Aquinas on Scripture. An Introduction to his Biblical Commentaries*, London – New York 2005.

KS. BERNHARD KNORN SJ

Albert Ludwig University of Freiburg, Germany

e-mail: knorn@sankt-georgen.de

ORCID: 0000-0003-3632-8123

DOI: 10.48224/COM-231-2025-60

Communio 45(2025)3, s. 60-72

RECEPCJA TOMASZA W CZASACH NOWOŻYTNYCH

MODERN RECEPTIONS OF THOMAS AQUINAS

Abstract

Since the early modern period, many philosophers and theologians have creatively worked with the thought of Thomas Aquinas. This article describes the development of that reception primarily within the Catholic Church. While in the 16th/17th century the method and structure of Thomas' theology were often taken up for didactic purposes, in the 18th/19th century his philosophy was expected to provide a secure foundation for theology. The Neo-Scholastic Thomism of the 19th/20th century reflected the anti-modernist program of the Catholic Church. However, it also facilitated a renewal of theology. While the reception of Thomas seems to have come to an end in contemporary continental theology, a renewed creative engagement with Thomistic thought is taking place in North America.

Keywords: Thomas Aquinas – Thomism – Neo-Scholasticism – Reception – Jesuits – Dominicans

Streszczenie

Od wczesnego okresu nowożytnego wielu filozofów i teologów twórczo pracowało z myślą Tomasza z Akwinu. Niniejszy artykuł opisuje rozwój tej recepcji przede wszystkim w obrębie Kościoła katolickiego. Podczas gdy w XVI–XVII wieku metoda i struktura teologii Tomasza były często podejmowane w celach dydaktycznych, w XVIII–XIX wieku oczekiwano, że jego filozofia zapewni solidny fundament dla teologii. Neoscholastyczny tomizm XIX i XX wieku odzwierciedlał antymodernistyczny program

Kościoła katolickiego. Ułatwił on jednak również odnowę teologii. Podczas gdy recepcja Tomasza wydaje się dobiegać końca we współczesnej teologii kontynentalnej, w Ameryce Północnej pojawia się ponowne, twórcze zaangażowanie w myśl tomistyczną.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu – tomizm – neoscholastycyzm – recepcja – jezuici – dominikanie.

Myśl Tomasza z Akwinu (1224/25–1274) stała się punktem wyjścia dla imponującej historii oddziaływania. Ten dominikański teolog późnego średniowiecza nie tylko wyznaczył styl i stworzył szkołę myślenia, lecz jego nauka była w Kościele katolickim – najpóźniej od encykliki „Aeterni Patris” (1879) papieża Leona XIII (1878–1903) – uznawana za autorytatywną. Z tego powodu teologii tomistyczne bywają aż do dziś niekiedy postrzegane krytycznie, gdyż wydają się uchodzić za szczególnie wierne oficjalnej linii Kościoła. Jednak motywacje, dla których od wczesnej nowożytności ponownie sięgano po myśl Akwinaty, były bardzo różnorodne.

Ta zmienna historia powinna być odczytywana nie tylko jako historia oddziaływania, lecz także jako historia recepcji. W ten sposób uwidacznia się, w jaki sposób Tomasz kształtował Kościół, ponieważ recepcja oznacza, że pewna wspólnota włącza dany wzorzec do swojego życia. Jest to w istocie proces, którego nie da się w pełni kontrolować: grupa ludzi wybiórczo przyjmuje pewien wzór, interpretuje go w kontekście kulturowym, twórczo go rozwija, a tym samym może na nowo wyrazić pewne aspekty swojego życia. Wspólnota chrześcijańska i kościelna wnosi przy tym również swoją wiarę i może interpretować ten proces jako prowadzony przez Ducha Świętego¹.

Niewielu autorów było w historii Kościoła odbieranych tak intensywnie jak Tomasz. Z całą pewnością można to powiedzieć o Ojcu Kościoła Augustynie (354–430), a także o reformatorze Marcinie Lutrze (1483–1546). Obaj na swój sposób odsłoniли

¹ Por. Y. Congar, *La «réception» comme réalité ecclésiologique*, w: RSPTh 56(1972), s. 369–403, tutaj s. 393–396; B. Sesboué, *Reception of Councils from Nicea to Constantinople II. Conceptual Divergences and Unity in the Faith, Yesterday and Today*, w: *Jurist* 57(1997), s. 86–117, tutaj s. 115–117.

ważne wglądy dla teologii; wokół ich inspiracji wybuchały kontrowersje, a oni sami stali się trwałymi punktami odniesienia dla dużej części chrześcijaństwa. Dlaczego jednak do Tomasza wciąż powracano? Dlaczego jego *Summa theologiae* stała się klasykiem?² Prawdopodobnie nie chodzi tu przede wszystkim o nowe, szeroko dyskutowane i kontrowersyjne idee przedstawione w poruszającym lub szczególnie porywającym stylu. Czy jednak w jego dziele można dostrzec pewną autentyczność, która wciąż na nowo wywołuje rezonans? A może chodzi po prostu o fakt, że recepcja już się dokonała, co niejako wywołuje efekt podążania za większością i w ten sposób pobudza kolejne recepcje? Ten skrótowy przegląd historii recepcji Tomasza w niniejszym artykule pokaże, dlaczego Tomasz stał się tak wpływową postacią przede wszystkim – choć nie wyłącznie – w Kościele katolickim.

1. Teologia dla akademickiego kształcenia w okresie przemian wczesnej nowożytności

W kontekście renesansowego humanizmu oraz sporów z reformacją rozpoczął się triumfalny rozwój filozofii i teologii Tomasza. Dla Marcina Lutra określenie „tomista” było jednak obelgą; nazywał on Tomasza, obok innych scholastyków, „sofistą”³. Reformator krytykował jednak przede wszystkim późnośredniowieczną scholastykę – a więc już pewną recepcję myśli Tomasza z Akwinu. Dla Lutra ta teologia była raczej filozofią arystotelesowską niż autentyczną interpretacją Pisma Świętego, która – jego zdaniem – jako jedyna była zdolna odpowiedzieć na egzystencjalne pytanie o pewność zbawienia⁴. W tle znajdowała się zresztą rozpowszechniona wówczas w jego zakonie augustinów-eremitów krytyka Arystotelesa. Dla reformatora teologia

tomistyczna gubiła się w drobiazgowych subtelnościach, jednak potrafił on odróżnić późniejsze, jednostronne interpretacje Tomasza od samego oryginału. Luter najwyraźniej czytał nawet *Summa theologiae*, co w czasach jego studiów nie było jeszcze czymś oczywistym⁵.

Do XV wieku dzieło Tomasza wcale nie było szeroko przyjmowane, niektóre jego stanowiska spotykały się z ostrą krytyką i zostały potępione przez Kościół w 1277 roku. Arystotelizm Tomasza wydawał się w antropologii i kosmologii prowadzić do konsekwencji niezgodnych z wiarą. Nie tylko franciszkanie wzorujący się na Bonawenturze i Dunsie Szkocie, ale także dominikanie, tacy jak Durandus z Saint-Pourçain czy Dietrich z Freibergu, w XIV wieku wciąż wyraźnie krytykowali teologię swojego współbrata, nawet po jego kanonizacji w 1323 roku⁶. Teologia była wówczas w dużej mierze nauczana na podstawie *Sentencji* Piotra Lombarda (ok. 1095/1100–1160).

Sytuacja zaczęła się zmieniać około połowy XV wieku. Na uniwersytetach w Kolonii, Paryżu i Salamance dominikanie zaczęli używać głównego dzieła teologicznego Tomasza zamiast *Sentencji* niemal jak podręcznika i komentować je. Do światowego rozpowszechnienia tej nowości w drugiej połowie XVI wieku w dużej mierze przyczynili się jezuici⁷. Zakładali oni kolegia – czyli szkoły i domy studiów – w całej Europie oraz na terenach misyjnych, przejmowali ważne katedry teologiczne i stali się najbardziej wpływową katolicką instytucją edukacyjną. Obowiązujący we wszystkich ich domach regulamin studiów (*Ratio Studiorum*) ustanawiał naukę Tomasza jako podstawę studiów teologicznych. Odwoływanie się do *Summa theologiae* jako uznanego dzieła służyło nowemu zakonowi do zabezpieczenia się przed atakami, a także pozwalało wskazać niekwestionowanego katolickiego autora jako jasne stanowisko w sporach teologicznych.

² Por. B. Dahlke, B. Knorn (red.), *Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit* (FS Leonhard Hell), Freiburg i. Br. 2018; M. Levering, M. Plested (red.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford 2021; B. Dahlke, *Die Summa theologiae des Thomas von Aquin im Lauf der Theologiegeschichte. Kommentare zum Kommentar*, w: ThR 87(2022), s. 1–11.

³ Np.: M. Luther, *Weimarer Ausgabe*, Stuttgart - Weimar 1993 [dalej WA] WA 56, 336; WA 10/1, 115.

⁴ Por. np.: WA 8, 127; WA.TR 2, 193.

⁵ Por. np.: WA 1, 658–662; oraz C. Schwöbel, *Reformed Traditions*, w: P. McCosker, D. Turner (red.), *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, New York 2016, s. 319–342, tutaj s. 319–322.

⁶ Por. P. Walter, *Die Auseinandersetzungen um Thomas im ersten Jahrhundert nach seinem Tod*, w: V. Leppin (red.), *Thomas Handbuch*, Tübingen 2016, s. 430–433.

⁷ Por. B. Knorn, *Theologie in Umbrüchen. Jesuitenscholastik des 16. Jahrhunderts im Dienst der Reform* (RST 178), Münster 2023.

Pod koniec stulecia reformacji jezuicy teologowie starali się – zamiast zajmować się drobnymi, spornymi kwestiami – ponownie reflektować teologię w całej jej pełni i szerokości. W tym pomagał im także Tomasz, ponieważ jego dzieło daje zwięzły przegląd wszystkich ważnych zagadnień teologicznych. Jezuici wykorzystywali więc *Summa theologiae* jako ramy do struktury swoich wykładów, zachowując jednocześnie swobodę dodawania nowych tematów. Jednym z takich nowych tematów była eklezjologia. Ponieważ w Europie powstawały konkurencyjne Kościoły, należało dokładniej niż Tomasz uzasadnić, czym jest Kościół i po czym rozpoznać prawdziwy Kościół.

Kolejnym powodem, dla którego jezuici obrali Tomasza za wzór, była ich fascynacja jego metodą dysputy. Tomasz zawsze zaczynał od konkretnego pytania. Zanim je rozwiązał, wymieniał argumenty, które mogłyby być stawiane przeciw jego stanowisku. Następnie przedstawiał swoją własną tezę – często odwołując się do fragmentu Pisma Świętego – i ją uzasadniał. Na końcu obalał uprzednio podane zastrzeżenia. Ten model *quaestio disputata* jezuici bardzo cenili, i to nie tylko w formie pisemnej – przeprowadzali takie dysputy praktycznie w kolegiach.

Jednak i tutaj jezuici poszli dalej niż Tomasz. Współpracując z humanistami renesansu, chcieli lepiej zgłębiać źródła teologii: Pismo Święte i Ojców Kościoła. Teologowie XVI wieku gromadzili więc z tych *loci theologici* liczne dowody na poparcie danej tezy. W efekcie często zwięzłe u Tomasza uzasadnienia stawały się niemal encyklopedycznie bogate w materiał. Pomimo nakazanej w regulaminie studiów wierności Tomaszowi, jezuici w treści również niekiedy odchodzili od swojego wzoru, przyjmując stanowiska skotystyczne lub nominalistyczne. Taki eklektyzm był im z kolei zarzucany przez dominikanów. W jednym jednak punkcie niektórzy jezuici byli Tomaszowi wierniejsi: prawdopodobnie ze względu na centralną rolę życia Jezusa w duchowości rekolekcyjnej Towarzystwa Jezusowego, ponownie wprowadzili do wykładu dawno zapomniane „misteria życia Chrystusa” z *Summa theologiae*. Chodzi tu o chrystologię opartą na życiu Jezusa, która uzupełnia spekulatywną chrystologię.

Najbardziej intensywnie recepcja Tomasza rozkwitła w dekadach po Soborze Trydenckim (1545–1563). Papież Pius V w 1567 roku ogłosił go Doktorem Kościoła; niedługo potem ukazało się

wydanie jego dzieł, które pozostało autorytatywne aż do XIX wieku. Opublikowano liczne komentarze do *Summa theologiae*, a dzieło to przygotowywano dydaktycznie nawet w formie wierszy, schematów i syllogizmów⁸. Była to przede wszystkim teologia przeznaczona dla akademickiego kształcenia po stronie katolicko-konfesyjnej. Wkrótce jednak rozpoczął się spór o „prawdziwą” interpretację Tomasza, którego najsłynniejszym etapem była tzw. *controversia de auxiliis* (spór o pomoc Bożą), rozpoczynający się pod koniec XVI wieku i wielokrotnie odradzający się w kolejnych latach. Tomasz znalazł ponadto miejsce w teologii luterńskiej XVII wieku: Johann Georg Dorsche (1597–1659), wykładający w Strasburgu i Rostocku, bardzo wnikliwie analizował teologię Tomasza i wykazywał jej zgodność z *Confessio Augustana*, jednocześnie odrzucając zarówno luterzańską krytykę tomizmu, jak i nauki katolickie wykraczające poza Tomasza⁹.

2. Klasyczna filozofia w czasach Oświecenia

Po tym, jak ponownie podjęto przede wszystkim teologię Tomasza, jego filozofia odgrywała większą rolę w XVII i XVIII wieku. Do tego czasu teologia i filozofia tworzyły jednak jedność, która teraz zaczęła się różnicować. Coraz wyraźniej odróżniano treści wiary objawionej przez Boga od tych, które mogą być poznane przez ludzki rozum. Na pierwszy plan wysuwały się również praktyczne pytania wiary, omawiane w *Secunda secundae Summa theologiae*. W ten sposób ta część dzieła stała się w epoce nowożytnej tą, która była najczęściej wznawiana. Oba procesy doprowadziły do podziału jedności myśli filozoficzno-teologicznej Tomasza, jak i samego jego dzieła. Różne tematy zaczęto traktować w oddzielnych traktatach i aranżować je na nowo. Wyrażenie „Im Sinne des Hl. Thomas” (*ad mentem S. Thomae*) stało się etykietą, którą można było przypiąć do bardzo różnych projektów teologicznych lub filozoficznych. Jako najmniejszy wspólny mianownik rozumiano pod tym pojęciem tradycyjną, solidną

⁸ Por. J. Schmutz, *From Theology to Philosophy. The Changing Status of the Summa, 1500–2000*, w: J. Hause (red.), *Aquinas's Summa Theologiae. A Critical Guide*, New York 2018, s. 221–241, tutaj s. 228.

⁹ Por. C. Schwöbel, *Reformed Traditions...*, s. 330–332.

naukę teologiczną opartą na Arystotelesie oraz rzekomo wieczną filozofię (*philosophia perennis*). Była ona uważana za antidotum na różne nowe prądy filozoficzne, jak np. kartezjanizm, atomizm, sceptycyzm czy nowe teorie przyrodnicze¹⁰ a więc także wobec wielu prekursorów Oświecenia.

3. Pewne schronienie dla antymodernistów

Ta tomistyczna postawa obronna wobec nowych kierunków w filozofii i teologii znacząco się wzmocniła w drugiej połowie XIX wieku, kiedy Kościół, a w szczególności papieństwo, czuły się zagrożone przez rosnące państwa narodowe, liberalizm i ruchy rewolucyjne. Po tym, jak szkoła turyńska i rzymska otworzyły teologię na świadomość historyczną, dając przestrzeń historyczno-krytycznej egzegezie, rozwojowi dogmatów i myśleniu ekumenicznemu, przedstawiciele neoscholastyki w pierwszej kolejności w Rzymie stopniowo wyparli teologów, którzy chcieli umożliwić dialog z nowym myśleniem. Od pontyfikatu Leona XIII po I Soborze Watykańskim (1869/70) kierunek ten, wspierany przez antymodernizm kościelny, mógł dzięki nauczaniu Magisterium rozprzestrzenić się na całym świecie – utrzymując wpływ aż do lat 60. XX wieku¹¹.

Często neoscholastyka jest utożsamiana z tomizmem, jednak z jednej strony neoscholastyka nie była wyłącznie tomistyczna, a z drugiej – istniały wówczas różne odmiany tomizmu. Kilka wypowiedzi Magisterium z tego okresu podkreślało zasadniczy obowiązek podążania za nauką Tomasza, np. wspomniana już encyklika *Aeterni Patris* z 1879 roku¹², 24 tezy filozoficzne Kongregacji Studiów z 1914¹³ roku oraz encyklika *Studiorum ducem* z 1923 roku¹⁴.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku stanowił odpowiednio, że: „Profesorowie powinni prowadzić studia i nauczanie [...]”

¹⁰ Por. J. Schmutz, *From Theology to Philosophy...*, s. 230–233.

¹¹ Por. P. Walter, *Der Neothomismus*, w: V. Leppin (red.), *Thomas Handbuch*, Tübingen 2016, s. 444–452.

¹² Por. Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, Watykan 1879.

¹³ DH 3601–3624.

¹⁴ Pius XI, Encyklika *Studiorum ducem*, Watykan 1923.

filozofii racjonalnej i teologii całkowicie według metody, nauki i zasad doktora anielskiego i czynić je świętymi” (kan. 1366 §2). Jak wskazuje *Aeterni Patris* i sugerują 24 tezy, głównym celem tego odwołania się do Tomasza było zapewnienie bezpiecznej podstawy filozoficznej dla teologii¹⁵. W wymienionych i innych dokumentach dopuszczano, że dyskurs teologiczny nie musi być ograniczony do jednej szkoły, choć w praktyce bywało to postrzegane inaczej.

W tym czasie rzeczywiście odżyło studiowanie dzieł Tomasza. Rozpoczęto monumentalne wydanie krytyczne oraz liczne tłumaczenia jego pism. Jednak nie tylko połączenie z prześladowaniem wszystkiego, co oznaczono jako „modernistyczne”, ujawniało ciemne strony tej renesansu tomistycznego. Bywało też, że była ona propagowana przez postacie kontrowersyjne. Na przykład jezuita Joseph Kleutgen (1811–1883) i Louis Billot (1846–1931) byli niezwykle wpływowi w Kurii Rzymskiej. Prowadzili zarówno wdrażanie neoscholastyki, jak i potępienie niechcianych teologów. Działalność Kleutgena została tylko krótko przerwana, gdy w 1862 roku został skazany jako heretyk za poważne nadużycia w klasztorze zakonnym – rok później został jednak ułaskawiony przez papieża¹⁶. Billot wspierał narodowo-militarną *Action Française*, nawet po tym, jak papież Pius XI (1922–1939) zakazał jej w 1926 roku – w związku z tym zrzekł się otrzymanej w 1911 roku godności kardynalskiej.

4. Umożliwienie ostrożnej odnowy

Pomimo wszelkich problemów tomizm tamtego okresu umożliwił ostrożną odnowę teologii, która budowała się na jego fundamentach, świadczyła o jego wewnętrznej różnorodności i nie zawsze przebiegała przeciwko niemu. Transcendentalna interpretacja podstawowych idei z teorii poznania Tomasza dokonana przez Josepha Maréchała (1878–1944) i Pierre’a Rousselota

¹⁵ Por. T. Marschler, *Nineteenth-century Catholic Reception of Aquinas*, w: M. Levering, M. Plested (red.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford 2021, s. 359–374.

¹⁶ Por. H. Wolf, *Die Nonnen von Sant’Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, München 2013.

(1878–1915) doprowadziła do pierwszego konstruktywnego dialogu po stronie katolickiej z krytyką poznania Immanuela Kanta. Ten nowy dostęp umożliwił wielu teologom tak zgłębiać myśl Tomasza, by omawiać podstawowe pytania współczesności w nowy sposób. Stale obecna w nowożytności konfrontacja wiedzy i wiary, natury i nadprzyrodzoności, wolności i łaski mogła wreszcie być twórczo rozwijana, na przykład przez Henriego de Lubaca (1896–1991) w jego dziele *Surnaturel*¹⁷. Jak wykazał francuski jezuita, Tomasz nie traktuje relacji Boga i świata jako zupełnie odrębnych sfer. Bóg już w stworzeniu człowieka umieścił pragnienie słuchania Go i oglądania Go. W ten sposób nadprzyrodzona łaska nie jest czymś odległym od rzeczy ziemskich ani zewnętrznym względem nich. Gdy boska łaska działa w świecie i w człowieku, ich ziemska natura nie zostaje zniesiona. Wręcz przeciwnie, działanie Boga doskonali człowieka i świat w ich naturalnych zdolnościach. Choć jest to działanie nadprzyrodzone, jego rezultat łączony jest całkowicie z naturą człowieka, w której łaska działa od samego początku stworzenia, a nie dopiero w kontekście chrześcijańskim. Równocześnie nie ma przymusu, gdy Bóg działa: Bóg i ludzie pozostają wolni. To paradoks, który według de Lubaca jest typowy dla działania Boga.

W konsekwencji tej myśli pozornie wyłącznie ziemskie i świeckie rzeczywistości należy uznawać za stworzone przez Boga; także w nich działa łaska i mogą one zostać przez Boga doskonałe w swojej ziemskiej formie. Historia sekularyzacji w nowożytności zyskuje dzięki temu nową interpretację: obce kultury i nowoczesne światy myślowe nie są automatycznie oddzielone od Boga. W ten sposób Henri de Lubac, dzięki swojej reinterpretacji Tomasza, torował Kościołowi drogę do uznania legitymacji nowożytności. Debaty zainicjowane przez *Surnaturel* prowadzone są do dziś z odwołaniem do Tomasza, obecnie przede wszystkim w USA. Recepcję w obszarze niemieckojęzycznym utrudnia jednak fakt, że Hans Urs von Balthasar nie uwzględnił

¹⁷ Por: H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques* [1946], red. M. Sales (Œuvres complètes 11), Paris 2021; oraz P. Vallin, *Henri de Lubac et saint Thomas d'Aquin. Ouverture et structure en théologie*, w: RSR 77(2003), s. 215–252; J.W. Wood, *To Stir a Restless Heart. Thomas Aquinas and Henri de Lubac on Nature, Grace, and the Desire for God* (Thomistic ressourcement 14), Washington, DC 2019.

w niemieckim przekładzie obszernych fragmentów dzieła, w których Lubac interpretuje Tomasza¹⁸.

Karl Rahner (1904–1984) również zajmował się kwestią relacji natury i łaski i w tej sprawie interpretował Tomasza podobnie jak Henri de Lubac, będąc także inspirowanym przez Maréchala i Rousselota¹⁹. Inaczej niż Lubac, Rahner nie dokonywał szczegółowej wykładni Tomasza. Zamiast tego podejmował poszczególne podstawowe idee i cytował Tomasza, gdy chciał przypomnieć Kościołowi coś, co z biegiem czasu uległo zmianie lub doprowadziło do błędnych rozwiązań. Nie ograniczał się jednak do pojedynczych idei. Wielokrotnie podkreślał, że myślenie Tomasza trzeba ponownie prześledzić i zrozumieć. Kiedy Rahner przywoływał w określonej kwestii „teologię szkolną”, miał na myśli neoscholastyczny tomizm. Zwykle następnie opracowywał podstawowe pojęcia tej doktryny na nowo, starając się sformułować ich prawdziwe znaczenie w sposób bardziej przystępny i zrozumiały.

Trzeci sposób ostrożnej odnowy spotykamy u Marie-Dominique Chenu (1895–1990)²⁰. Francuski dominikanin starał się jeszcze głębiej niż Lubac i Rahner zrozumieć Tomasza z Akwinu w jego historycznym kontekście. Przy tym wydobywał spuściznę neoplatonizmu w myśli Tomasza i ukazywał jego duchową teologię. W ten sposób położył ważny fundament pod współczesną, wciąż wpływową interpretację Tomasza, którą reprezentują m.in. Jean-Pierre Torrell, Gilles Emery i inni dominikanie w kręgu języka romańskiego, a częściowo także anglosaskiego.

¹⁸ H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, t. I-II, tłum. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1971.

¹⁹ Por. K. Rahner, *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin* [1938], w: *Sämtliche Werke*, t. II, Freiburg i. Br. 1996, s. 301–316; K. Rahner, *Bekenntnis zu Thomas von Aquin* [1972], w: *Sämtliche Werke*, t. 22/2, 2008, s. 637–643; K.H. Neufeld, *Joseph Maréchal und Karl Rahner (K. Rahner Todestag 30.3.). Vom Umgang mit Thomas von Aquin*, w: ZKTh 137(2015), s. 127–140.

²⁰ Por. M.D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin* [1960], tłum. O.H. Pesch (DThA.E 2), Graz 1982; M.D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie* (MaîtSp 17), Paris 1959.

5. Historyczne oddziaływanie

Głównie w Ameryce Północnej od około trzech dekad obserwuje się ponowną aktywną recepcję Tomasza, również w teologii²¹. Obok prac naukowych opublikowano liczne wprowadzenia do życia i dzieła Tomasza, dzięki czemu wiedza o jego myśli ponownie się rozpowszechnia, a jego idee oddziałują także na treść teologii. W Europie można to stwierdzić głównie w odniesieniu do filozofii, częściowo także do etyki teologicznej. Przede wszystkim dzięki teologom, którzy w USA kształcili się w duchu tomistycznym, Tomasz jest stopniowo wprowadzany także w innych dziedzinach teologii systematycznej w Europie. Warto tu wymienić na przykład dominikanów we Fryburgu i w rzymskim Angelicum.

W ostatnim czasie w kręgach anglojęzycznych i romańskojęzycznych prowadzi się także aktywne badania nad historycznym oddziaływaniem Tomasza, czyli przede wszystkim nad tomizmami wczesnonowożytnymi oraz XIX i XX wieku. Prawie wyłącznie historyzujące podejście jest charakterystyczne dla kontynentalnych badań nad Tomaszem. Różni się ono znacząco od wcześniejszych tomizmów, które starały się przenieść myśl Akwinaty do współczesności – często w krytycznej dystansie wobec nowszych filozofii czy teologii. Czy zatem ponowne odkrycie historycznego Tomasza stanowi dzisiejszy sposób jego recepcji, czy należy raczej stwierdzić jej koniec? Jeśli recepcja oznacza, że określona wzorcowa myśl wchodzi kreatywnie w aktywne życie Kościoła, to trafna jest raczej ta druga ocena. Ze względu na ogromną zmianę paradygmatów teologicznych w Europie od II Soboru Watykańskiego, szeroka recepcja Tomasza nie jest w najbliższej przyszłości spodziewana. Gdyby jednak Tomasz kiedyś znowu z Ameryki Północnej znalazł silne wprowadzenie do teologii europejskiej, byłoby to zapewne ironią historii.

Nota o Autorze: Bernhard K. Norn SJ – urodzony w 1980. Prezbiter Kościoła Rzymskokatolickiego, jezuita. W latach 2000-2005 odbywał studia filozoficzno-teologiczne, na Katolickim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Ludwika i Maksymiliana w Monachium. W tym czasie jeden rok akademicki studiował na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Po studiach wstąpił do Towarzystwa Jezusowego (jezuici). Świecenia diakonatu i prezbiteratu przyjął w 2011 roku. Cztery lata później obronił dysertację doktorską na Wydziale Teologii Katolickiej, Uniwersytet Jana Gutenberga w Moguncji. W 2022 roku habilitował się z teologii dogmatycznej i ekumenicznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Alberta Ludwika we Fryburgu.

Bibliografia

- Chenu M.D., *Das Werk des hl. Thomas von Aquin* [1960], tłum. O.H. Pesch (DThA.E 2), Graz 1982.
- Chenu M.D., *St. Thomas d'Aquin et la théologie* (MaîtSp 17), Paris 1959.
- Congar Y., *La «réception» comme réalité ecclésiologique*, w: RSPTh 56(1972), s. 369–403.
- Dahlke B., *Die Summa theologiae des Thomas von Aquin im Lauf der Theologiegeschichte. Kommentare zum Kommentar*, w: ThR 87(2022), s. 1–11.
- Dahlke B., Knorn B. (red.), *Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit* (FS Leonhard Hell), Freiburg i. Br. 2018.
- Hause J. (red.), *Aquinas's Summa Theologiae. A Critical Guide*, New York 2018.
- K. Rahner, *Bekenntnis zu Thomas von Aquin* [1972], w: *Sämtliche Werke*, t. 22/2, 2008, s. 637–643. Neufeld K.H., *Joseph Maréchal und Karl Rahner (K. Rahner Todestag 30.3.). Vom Umgang mit Thomas von Aquin*, w: ZKTh 137(2015), s. 127–140.
- Knorn B., *Theologie in Umbrüchen. Jesuitenscholastik des 16. Jahrhunderts im Dienst der Reform* (RST 178), Münster 2023.
- Knorn B., *Theologische Thomasforschung im englischen und deutschen Sprachraum*, w: ThPh 92(2017), s. 577–583.
- Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, Watykan 1979.

²¹ Por. B. Knorn, *Theologische Thomasforschung im englischen und deutschen Sprachraum*, w: ThPh 92(2017), s. 577–583.

- Leppin V. (red.), *Thomas Handbuch*, Tübingen 2016.
- Levering M., Plested M. (red.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford 2021.
- Levering M., Plested M. (red.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford 2021.
- Lubac H. de, *Die Freiheit der Gnade*, t. I-II, Einsiedeln 1971.
- Lubac H. de, *Surnaturel. Études historiques* [1946], red. M. Sales (Œuvres complètes 11), Paris 2021.
- Luther M., *Weimarer Ausgabe*, Stuttgart - Weimar 1993.
- Marschler T., *Nineteenth-century Catholic Reception of Aquinas*, w: M. Levering, M. Plested (red.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford 2021, s. 359–374.
- Pius XI, Encyklika *Studiorum duce*, Watykan 1923.
- Rahner K., *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin* [1938], w: *Sämtliche Werke*, t. II, Freiburg i. Br. 1996, s. 301–316.
- Schmutz J., *From Theology to Philosophy. The Changing Status of the Summa, 1500–2000*, w: J. Hause (red.), *Aquinas's Summa Theologiae. A Critical Guide*, New York 2018, s. 221–241.
- Schwöbel C., *Reformed Traditions*, w: P. McCosker, D. Turner (red.), *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, New York 2016, s. 319–342.
- Sesboüé B., *Reception of Councils from Nicea to Constantinople II. Conceptual Divergences and Unity in the Faith, Yesterday and Today*, w: *Jurist* 57(1997), s. 86–117.
- Vallin P., *Henri de Lubac et saint Thomas d'Aquin. Ouverture et structure en théologie*, w: *RSR* 77(2003), s. 215–252.
- Walter P., *Der Neuthomismus*, w: V. Leppin (red.), *Thomas Handbuch*, Tübingen 2016, s. 444–452.
- Walter P., *Die Auseinandersetzungen um Thomas im ersten Jahrhundert nach seinem Tod*, w: V. Leppin (red.), *Thomas Handbuch*, Tübingen 2016, s. 430–433.
- Wolf H., *Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, München 2013.
- Wood J.W., *To Stir a Restless Heart. Thomas Aquinas and Henri de Lubac on Nature, Grace, and the Desire for God* (Thomistic resourcement 14), Washington, DC 2019.

KS. THOMAS MARSCHLER

University of Augsburg, Germany

e-mail: thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

ORCID: 0009-0007-2717-2362

DOI: 10.48224/COM-231-2025-73

Communio 45(2025)3, s. 73-45

POZA DUALIZMEM I FIZYKALIZMEM TOMASZ Z AKWINU O RELACJI DUSZY I CIAŁA W CZŁOWIEKU

BEYOND DUALISM AND PHYSICALISM THOMAS AQUINAS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN SOUL AND BODY IN MAN

Abstrakt

Thomas Aquinas conceives of human nature as an inseparable unity of spiritual soul and body, which relate to each other as form and matter. In doing so, he distances himself from dualistic models that identify human nature solely with the soul. Conversely, he disagrees with physicalistic approaches that reduce human beings to their material dimension because the spiritual soul exists *«by itself»* and is not destroyed in biological death. This nuanced perspective is still relevant in contemporary debates about human nature. Hylomorphic anthropology serves as a central foundation for addressing many other issues in Aquinas's philosophy and theology, such as his Christology, which reflects on the human nature of Christ in the hypostatic union, and his Eschatology, which discusses the ultimate reunification of soul and body in the resurrection of the dead.

Keywords: Soul – Body – Anthropology – Hylomorphism – Form – Matter – Christology

Streszczenie

Tomasz z Akwinu pojmuję naturę ludzką jako nierozdzielalną jedność duszy duchowej i ciała, które odnoszą się do siebie jak forma i materia. W ten sposób dystansuje się od modeli dualistycznych, które utożsamiają

naturę człowieka wyłącznie z duszą. Z drugiej strony nie zgadza się z podejściami fizykalistycznymi, które redukują człowieka do jego wymiaru materialnego, ponieważ dusza duchowa istnieje „sama z siebie” i nie ulega zniszczeniu w biologicznej śmierci. Ta subtelna perspektywa pozostaje nadal aktualna we współczesnych debatach o naturze człowieka. Hylemorfistyczna antropologia stanowi centralną podstawę do rozważania wielu innych zagadnień w filozofii i teologii Tomasza, takich jak jego chrystologia, która reflektuje nad ludzką naturą Chrystusa w unii hipostatycznej, oraz eschatologia, która omawia ostateczne ponowne zjednoczenie duszy i ciała w zmartwychwstaniu umarłych.

Słowa kluczowe: dusza – ciało – antropologia – hylemorfizm – forma – materia – chrystologia

1. Zarys hylemorfistycznej antropologii w *Summie teologicznej*

Tomasz z Akwinu nie rozwija swojej antropologii¹ jako odrębnego, izolowanego zagadnienia. Kwestie dotyczące człowieka w *Summie teologicznej* są osadzone w refleksji nad dziełami Bożego stworzenia, która implikuje całościową ontologię świata materialnego. Byt w pełnym sensie, z którym człowiek spotyka się w tym świecie, należy do kategorii substancji: jest to indywidualna, samoistnie istniejąca rzecz, mająca strukturę materialną, skończoną i przygodną. Do takich substancji zalicza się – obok innych rzeczy ożywionych i nieożywionych – także sam czło-

wiek. Metafizyka substancji skończonych, którą Tomasz rozwija w nawiązaniu do Arystotelesa i jego komentatorów (zwłaszcza Awerroesa), zmierza do wyjaśnienia powstawania i przemijania rzeczy, a także możliwości ich zmieniania się w czasie przy jednoczesnym zachowaniu ich fundamentalnej tożsamości. W tym celu Tomasz sięga do par pojęciowych: akt i możliwość, forma i materia². Skończone substancje są rzeczywiste, lecz nie w sposób nieograniczony. Tak długo, jak istnieją, znajdują się w procesie stałego urzeczywistniania swojej możliwości istnienia, która określana jest jako ich istota. W tej istocie – jak podejmuje Tomasz metafizyczną analizę Arystotelesa – łączą się forma, będąca zasadą rzeczywistości bytu i jego tożsamości, oraz materia, będąca zasadą potencjalności i określalności. Z epistemologicznego punktu widzenia forma jest niezbędna dla identyfikowalności przedmiotu w poznaniu, ponieważ różnica gatunkowa, bez której nie jest możliwa żadna definicja, «zostaje zaczerpnięta z właściwej formy danej rzeczy» (I, 29, 1 ad 4). W świecie widzialnym napotykamy zawsze formy zindywidualizowane (a tym samym „skontraktowane”) przez materię oraz materię ukształtowaną (a tym samym udoskonaloną) przez formę (por. I, 7, 1 c.). Tylko w takim złożeniu skończone substancje, które postrzegamy zmysłowo, są realne; ich metafizyczne zasady poznajemy jako warunki ich istnienia. Materia, która nie byłaby ukształtowana przez żadną formę, nie występuje w rzeczywistości (I, 66, 1). Pozostaje jedynie czysto granicznym pojęciem. Inaczej ma się rzecz z formami istniejącymi same w sobie, niezależnie od materii. Ten pojęciowy model jest dla Tomasza ważnym kluczem w jego refleksji nad Bogiem i stworzonymi bytami duchowymi.

Rzeczy ożywione stanowią podzbiór substancji skończonych. Ich substancjalna forma, która nadaje materii byt i życie jako pierwsza zasada aktualizacji (I, 75, 1 c.; I, 77, 6 c.), nazywana jest duszą. Zgodnie z aksjomatem, że „to jest forma, dzięki której każde działanie jest działaniem” (I, 55, 1 c.), dusza jest ponadto zasadą wszystkich mocy i aktów istoty żywej (I, 75, 5 ad 3), z których najważniejsze w przypadku człowieka są akty duchowe

¹ W ramach tego artykułu ograniczamy się do rozważań zawartych w *Summie teologicznej*, z której pochodzą wszystkie dalsze odniesienia. Z obfitej literatury badawczej dotyczącej antropologii tomaszowej można podać jako przeglądowe opracowania: R. Heinzmann, *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, w: *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986), s. 236–259; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologia 1a 75–89*, Cambridge 2002; T. Kläden, *Mit Leib und Seele... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005, s. 51–165, s. 301–343; J.E. Brower, *Aquinas's Ontology of the Material World*, Oxford 2014, zwł. s. 259–310. W pracy Klädena znajduje się także rozdział poświęcony tłu oraz historycznym i średniowiecznym skutkom oddziaływania tez tomaszowych (124–165), które musimy pominąć.

² Por. W. Kluxen, *Thomas von Aquin. Das Seiende und seine Prinzipien*, w: J. Speck (red.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Göttingen 2/1978, s. 177–220, tutaj s. 193–197.

(I, 76, 1 c.). Dusza jest zatem także formą dynamicznego urzeczywistniania jego bytu. Ludzka dusza pojmowana jako forma nie jest aniołem uwięzionym w materii ani „duchem w maszynie”, jak w dualistycznych antropologiach typu kartezjańskiego. Tomasz wyraża to przez dystans wobec platonizmu, który w jego ujęciu identyfikuje człowieka jako substancję indywidualną z duszą, która porusza ciało jedynie jak zewnętrzny instrument. Jednak identyfikacja „tego człowieka” z „tą duszą” jest błędna – dopiero „to, co złożone z duszy i ciała” (I, 29, 2 ad 3; I, 75, 4 c. i nast.) stanowi osobę ludzką.

Do cech charakterystycznych antropologii tomistycznej należy to, że dusza jest jedyną formą ciała ludzkiego (I, 76, 4 c.), z nim bezpośrednio, bez pośrednich instancji, związana (I, 76, 6–7). Popularną w XIII wieku alternatywną tezę o współistnieniu uzupełniających się form duszy (*anima vegetativa, sensitiva, rationalis*; I, 76, 3) Tomasz odrzuca jako niespójną, ponieważ nie potrafi ona zaoferować przekonującej zasady jedności człowieka. Dusza duchowa jako jedyna forma jest jednakowo obecna we wszystkich częściach ciała (I, 76, 8). Nadając człowiekowi charakter istoty żywej, zmysłowej i duchowej, łączy w sobie również te moce, które wyróżniają dusze roślin i zwierząt, choć w stopniowanej formie.

Chociaż dusza jako forma z natury ma właściwość organizowania ciała materialnego, nie zanika w połączeniu z nim (I, 76, 1 c.). Co prawda w życiu ziemskim przy wykonywaniu aktów intelektualnych jest zależna od materii, która poprzez narządy zmysłów jest jej udostępniana, i w tym sensie potrzebuje ciała (I, 76, 5 ad 2). Jednak swoje zdolności duchowe realizuje sama, a z tego Tomasz wnioskuje, że istnieje także sama przez się. Dopiero dzięki temu, że forma jest czymś więcej niż jedynie zasadą określającą materię, staje się zdolna do refleksyjnego odniesienia do samej siebie, czyli *reditio in seipsum* (por. I, 14, 2 ad 1). W ten sposób potwierdza się podwójna perspektywa patrzenia na ludzką duszę duchową: jest ona zarówno życiodającą *anima*, jak i samodzielnie działającym *spiritus* (I, 97, 3 c.). To właśnie wyróżnia ją spośród wszystkich innych form substancji złożonych. Ciało należy według Tomasza co prawda do istoty człowieka, nie zaś „do istoty duszy”, choć „leży w naturze istotowej duszy, aby mogła być zjednoczona z ciałem” (I, 75, 7 ad 3). W ten sposób

potwierdza się pierwszeństwo duszy w antropologii tomistycznej, ku któremu ciało jest celowo ukierunkowane (I, 91, 3 c.): „Zjednoczenie duszy i ciała nie istnieje dla dobra ciała, lecz dla dobra duszy; forma nie istnieje dla materii, lecz odwrotnie” (I, 70, 3 c.). W konsekwencji Tomasz uznaje podobieństwo ciała do Boga tylko o tyle, o ile „reprezentuje obraz Boga w duszy” (I, 93, 6 c.).

Tomasz przedstawił różne próby dowodzenia niematerialności duszy. Wskazuje na przykład, że materialna natura uniemożliwiałaby duszy poznanie rzeczy w pełni: przypominałaby chory język, który wskutek goryczy nie jest w stanie rozpoznać smaku słodkiego (I, 75, 2)³. Przekonująca jest jednak myśl, że dusza tylko jako czysta forma jest zdolna uchwycić rzeczy niezależnie od ich indywidualnego istnienia (I, 75, 5 c.). Tylko poznanie duchowe zmierza do uniwersalnego.

Chociaż Tomasz odrzuca przyjęcie dla duszy złożenia z materii i formy, nie wyklucza każdej formy kompozycji metafizycznej. Jako forma stworzona dusza – w odróżnieniu od Boga, ale porównywalna do anioła – nie jest czystym aktem, lecz urzeczywistnioną możliwością. Istnieje naprawdę jedynie przez uczestnictwo w bycie Boga (I, 75, 5 ad 4). Od Niego pochodzi (w przeciwieństwie do dusz zwierząt) bezpośrednio, przy czym stworzenie i zjednoczenie z ciałem zachodzą jednocześnie (I, 90, 4 c.; III, 6, 3 ad 2). Duszę duchową Tomasz, na wzór Augustyna, identyfikuje z tchnieniem Boga, którym Adam został ożywiony (I, 91, 4 ad 3; por. Rdz 2, 7). Nauka o sukcesywnej animacji, głoszona przez Tomasza i jego współczesnych, według której wylanie duszy duchowej wymaga określonego stopnia organizacji embrionalnej (I, 76, 3 ad 3), nie jest ściśle związana z hylemorfistycznym modelem myślowym. W przypadku Chrystusa Tomasz sam już z niej zrezygnował (III, 33, 1 c.).

Złożenie z bytu i istoty nie uzasadnia niszczalności ludzkiej duszy duchowej. W przeciwieństwie do dusz zmysłowych zwierząt (I, 76, 1 ad 5) przetrwa ona biologiczną śmierć substancji, którą konstytuuje. Stan istnienia *anima separata* jest jednak nie-naturalny (ponieważ niepełny), dlatego pozostaje ona pod wpływem tęsknoty za ponownym zjednoczeniem z ciałem (por. I, 76,

³ Por. krytycznie: M.J. Kelly, *Aquinas and the Subsistence of the Soul. Notes on a Difficulty*, w: *Franciscan Studies* 27 (1967), s. 213–219.

1 ad 6). Możliwość Boga, by duszę, podobnie jak każdą stworzoną rzeczywistość, poprzez odebranie uczestnictwa w bycie sprowadzić do nicości, nie jest naruszona przez stwierdzenia dotyczące jej naturalnej niezniszczalności (por. I, 75, 6 ad 2). Tomasz dopracowywał jej uzasadnienie w czasie⁴. W późniejszych pracach przedstawia je w postaci argumentu, że w (czystej) „formie samej w sobie nie ma możliwości nieistnienia” (I, 9, 2 c.). Założenie przeciwne byłoby równoznaczne z oddzieleniem duszy „od samej siebie”, co uznawane jest za niemożliwe (por. I, 75, 6 c.)⁵. Dla Tomasza ontologiczna specyfika duszy znajduje swoje odzwierciedlenie w pragnieniu nieśmiertelności, które przynależy każdemu duchowemu bytu. To „naturalne pragnienie” nie może być daremne (I, 75, 6).

2. O znaczeniu antropologii tomistycznej z dzisiejszej perspektywy

W badaniach intensywnie dyskutuje się zarówno wewnętrzną spójność tomistycznego hylemorfizmu, jak i jego trwałe znaczenie. Wielokrotnie stawiano zarzut, że Tomaszowi w swoim chrześcijańskim, wykraczającym poza Arystotelesa projekcie, nie udało się pogodzić funkcji duszy jako formy ciała z tezą o jej subsystencji. Nasuwa się wtedy pokusa, aby albo (wbrew wyraźnym stwierdzeniom Tomasza) utożsamić duszę z osobą ludzką, albo uznać jej bycie dla samej siebie za ustępstwo w sensie teologii objawienia i w interesie hylemorfizmu argumentować za jej zniszczalnością.

Wbrew zarzutowi niespójności słusznie zwrócono uwagę, że u Tomasza „subsystencja i brak subsystencji duszy nie są wypowiedziane w tym samym znaczeniu⁶”. Aspekty zależności od materii i uniezależnienia od niej, które łączy przy rozważaniu duszy, w swoim współistnieniu wyrażają napiętą rzeczywistość ludzkiego istnienia, której zrozumienie jest raczej utrudniane niż wspie-

rane przez redukcjonistyczne interpretacje. Charakterystyczne dla podejścia tomistycznego jest precyzyjne uchwycenie kruchej pozycji ludzkiej duszy „na granicy między istotami duchowymi a cielesnymi” (I, 77, 2 c.). W ten sposób unika on współczesnej klasyfikacji antropologii jako „dualistycznej” lub „materialistycznej”. Można mówić o niekartezjańskim dualizmie substancji, który jednocześnie integruje podstawowe intuicje podejść materialistycznych⁷. W tej złożonej postaci hylemorfizm jest także w obecnej debacie o umyśle i mózgu poważnym partnerem do rozmowy⁸.

Niezależnie od tego można dyskutować, czy uzasadnienia poszczególnych elementów modelu są przekonujące. Wątpliwości zgłaszali już średniowieczni krytycy Tomasza. Do kluczowych punktów tzw. „sporu korektorów” w późnym XIII i XIV wieku należało m.in. pytanie, jak po oddzieleniu duszy od ciała po śmierci wyjaśnić określenie formy ciała, problem zaostrzony teologicznie przez kwestię martwego ciała Chrystusa. Obecnie krytyce podlegają przede wszystkim racjonalne argumenty za nieśmiertelnością duszy. Odwołanie do „naturalnego pragnienia” nie znajduje już dużego poparcia ze względu na swoje teleologiczne przesłanki⁹. Wątpliwości budzi także ontologiczny argument podstawowy. Robert Pasnau nie jest przekonany, że dusza może przetrwać, jeśli wraz z oddzieleniem od ciała utraci swój właściwy sposób poznawczy i stanie się całkowicie zależna od boskiej inspiracji (I, 89)¹⁰. Richard Cross w swojej wersji krytyki, której przesłanki również pojawiają się u Pasnaua, koncentruje się na rozumieniu indywidualności duszy duchowej, którą Tomasz energicznie bronił przeciw Averroesowi swoich czasów (I, 76, 1–2)¹¹. W przeciwieństwie do przypadku aniołów, w ujęciu tomistycznym dusza ludzka uzyskuje swoją indywidualność

⁷ Por. E. Stump, *Aquinas*, Abingdon 2003, s. 212, 215 i nast.

⁸ Por. T. Kläden, *Mit Leib und Seele* (zob. przyp. 1), s. 301–340; M.J. Dodds, *Hylomorphism and Human Wholeness. Perspectives on the Mind-Brain Problem*, w: *Theology and Science* 7 (2009), s. 141–162; J. Madden, *Thomistic Hylomorphism and Philosophy of Mind and Philosophy of Religion*, w: *Philosophy Compass* 8 (2013), s. 664–676.

⁹ R. Pasnau, *Thomas Aquinas* (zob. przyp. 1), s. 362.

¹⁰ Por. tamże, s. 361–366.

¹¹ Por. tamże, s. 382.

⁴ Por. R. Cross, *Is Aquinas's Proof for the Indestructibility of the Soul Successful?*, w: *British Journal for the History of Philosophy* 5 (1997), s. 1–20.

⁵ Por. J. Owens, *Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence*, w: *New Scholasticism* 61 (1987), s. 249–270.

⁶ T. Kläden, *Mit Leib und Seele* (zob. przyp. 1), s. 122.

dopiero w związku z materialnym ciałem; trwała wielość indywidualnych dusz w ich dalszym istnieniu po śmierci dokumentuje stałość tego związku z materią. Przynajmniej ścisły dowód konieczności nieśmiertelności duszy może w ten sposób stać się wątpliwy¹². Aby utrzymać roszczenie dowodowe, według Crossa należałoby koncepcję indywidualizacji duszy oprzeć niezależnie od ciała, co jednak wprowadziłoby modyfikację tomistycznego modelu w sposób platoński. Wyjściem mogłoby być zadowolenie się stwierdzeniem, że przetrwanie duszy po śmierci stanowi racjonalnie niewykluczoną możliwość. Realizacja tej możliwości musiałaby być następnie zabezpieczona w perspektywie teologii objawienia.

3. Obecność hylemorfistycznych przesłanek w innych częściach tomistycznej *Sumy teologicznej*

Charakterystyczną cechą wielkich projektów myślowych jest to, że zasady opracowane w określonym obszarze są w nich konsekwentnie stosowane we wszystkich dalszych dziedzinach. W przypadku Tomasza można to dobrze zobrazować na przykładzie antropologicznych zasad podstawowych. W *Sumie* wielokrotnie do nich wraca, stosuje je, formułuje rozgraniczenia lub analogie. Tutaj można przytoczyć tylko kilka przykładów, które nie są w stanie choćby w przybliżeniu oddać ogromnego zakresu, w jakim myślenie tomistyczne posługuje się schematem hylemorfistycznym.

Według Tomasza podstawowa ontologiczna określoność Boga polega na tym, że nie jest On jedynie czystą formą pozbawioną materialności (I, 3, 2), lecz że w Nim zlewa się istota i istnienie. W przeciwieństwie do każdego stworzenia, Bóg jest «istnieniem subsystującym» (I, 12, 4 i inne), czystym aktem, którego prosta pełnia bytu znajduje wyraz w wyjątkowym życiu duchowym.

Różnica między ludzką duszą duchową a aniołem staje się jasna, gdy Tomasz rozważa przypadek, w którym anioł może przyjąć ciało i w nim komunikować się z ludźmi. W takim wypadku anioł nie byłby formą tego ciała, lecz jedynie poruszcycielem (reprezentowanym przez to ciało) (I, 51, 2 ad 2).

Dla człowieka, który jest duchem w ciele, inne złożone substancje stanowią pierwotne przedmioty jego poznania (I, 12, 11 c.; I, 84, 7 c.). Człowiek ujmuje je na drodze abstrakcji, czyli wydobywania treści duchowej z materialnej rzeczy, odwzorowanej przez postrzeżenie zmysłowe. Dzięki formie poznawalnej (*forma intelligibilis*), uzyskanej w akcie abstrakcji, rozum człowieka – zdolny do przyjęcia tego, co uniwersalne, lecz sam z siebie nieukształtowany – zostaje udoskonalony. To głębokie ukierunkowanie na materiał zmysłowy (por. I, 84, 7 c.) sprawia, że formy oddzielone od materii, czyli substancje niematerialne, wymykają się bezpośredniemu poznaniu człowieka (I, 88, 1 c.). To, co bezcielesne, może stać się przedmiotem naszego poznania jedynie «przez porównanie z ciałami postrzegalnymi zmysłowo» (I, 84, 7 ad 3). Drogi dowodzenia istnienia Boga u Tomasza (za pośrednictwem Jego „materialnych skutków”: I, 86, 2 ad 1) oraz jego nauka o istocie i przymiotach Boga pokazują, co to konkretnie oznacza. Wszystkie te ograniczające warunki, w jakich znajduje się poznanie ludzkiej duszy, dowodzą, że spośród substancji duchowych zajmuje ona najniższy stopień (I, 76, 5 c.).

W swojej chrystologii Tomasz wielokrotnie podkreśla wprost, że zjednoczenia Słowa Bożego z naturą ludzką we Wcieleniu nie wolno rozumieć w taki sposób, jakoby Słowo lub natura boska stały się formą ciała Jezusa (III, 2, 1 c./ad 2; 2, 5 ad 3; 5, 1 ad 2; 50, 2 ad 3). Boskie i stworzone nie mogą konstituować jednej wspólnej istoty. Z tego względu unii hipostatycznej nie da się modelować według hylemorfistycznego schematu; jako włączenie w osobowe istnienie Syna jest ona „większa” niż jedność duszy i ciała (III, 2, 9 ad 3). Tym niemniej Tomasz może – w sensie analogii – podjąć ugruntowany przez Ojców sposób mówienia, zgodnie z którym natura ludzka Chrystusa jest poruszana i kierowana przez naturę boską tak, jak w człowieku ciało jest poruszane przez duszę (III, 19, 1 c.). Pobrzmiewa tu rozumienie ludzkiej natury jako narzędzia zbawienia, które głęboko kształtuje chrystologię Tomasza. Ponieważ Chrystus posiadał integralną naturę ludzką, jej konstytucję należy pojmować w taki sam sposób, jak w przypadku innych ludzi. Dlatego Tomasz może odwoływać się do wzajemnej relacji między duszą i ciałem, gdy mówi o zdolności duszy Chrystusa do cierpienia nawet pod warunkiem jej ziemskiej wizji Boga (III, 15, 4 c.; 46, 8 ad 1), a także może rozwa-

¹² Por. R. Cross, *Aquinas's Proof* (zob. przyp. 4), s. 12 i nast.

zać doskonałe panowanie rozumu, które charakteryzowało bezgrzesznego Boga-Człowieka (III, 19, 2 c.). Tomasz z powodów soteriologicznych zasadniczo wyklucza w ziemskim życiu Jezusa «przelewanie się» chwały duszy na ciało i niższe władze duszy (III, 28, 2 ad 3; 46, 8 c.). Szczególnym wyzwaniem jest kwestia, w jaki sposób po oddzieleniu duszy od ciała w śmierci Chrystusa bóstwo mogło pozostać związane z obiema częściami (III, 6, 1 ad 3; 50, 2). Zmartwychwstanie przywraca jedność formy i materii w człowieczeństwie Chrystusa, przy czym Tomasz przywiązuje równie wielką wagę do prawdziwości ciała zmartwychwstałego (III, 54, 1 c.), jak wcześniej do prawdziwości ciała i duszy Jezusa w Jego ziemskim życiu (III, 5)¹³. Można zgodzić się z Pasnauem, gdy interpretuje on wypowiedzi Tomasza jako afirmację częściowego dalszego trwania osoby ludzkiej¹⁴. Brower pozostaje terminologicznie bliżej Tomasza, kiedy mówi o *non-human survivalism*¹⁵; jego interpretacja jest jednak zbieżna z ujęciem Pasnaua o tyle, że określa duszę, która przetrwała śmierć, jako nie «prawdziwie» (tzn. w pełnym sensie), lecz jednak «istotowo» ludzką i przyznaje jej w szerszym sensie status osobowy. W ten sposób zostaje dla naszego rozumienia otwarta możliwość zachowania ciągłości między istnieniem ziemskim a pośmiertnym¹⁶. Współczesne kontrpropozycje teologii zmartwychwstania zastąpiły ideę ponownego zjednoczenia duszy z jej ciałem koncepcjami nowego stworzenia całego człowieka, który po swoim unicestwieniu w śmierci trwa dalej jedynie w pamięci Boga, lub wyobrażeniem o transformacji całej natury cielesno-duchowej w momencie umierania. Czy modele te – w których czasowo od ciała oddzielona dusza już nie występuje – potrafią bardziej przekonująco wy-

razić eschatologiczną nadzieję chrześcijan niż projekt Tomasza, nie może zostać omówione w tym miejscu.

W każdym razie hylemorfistyczna antropologia, którą reprezentuje Tomasz, jest w stanie uniknąć zasadniczych zarzutów wobec artykułu wiary o zmartwychwstaniu umarłych. Jeśli dusza jako jedyna forma ciała jest ukierunkowana na pierwszą materię jako swój korelat, to przy przywracaniu «tego samego» ciała nie chodzi o włączenie konkretnych części materii. Jednak wydaje się, że sam Tomasz nie przeprowadził tej intuicji konsekwentnie i – prawdopodobnie z powodu zastrzeżeń teologicznych – domagał się minimalnego kryterium konkretnej ciągłości materialnej¹⁷.

Prymat formy, charakterystyczny dla hylemorfizmu, dochodzi w pełni do głosu w tomaszowym rozumieniu dopełnienia człowieka w następstwie zmartwychwstania. Podczas gdy w ziemskiej egzystencji dusza udziela ciału istnienia przede wszystkim jako życie, w rzeczywistości zmartwychwstania pozwoli mu uczestniczyć w swojej duchowości w sposób, który obecnie trudno sobie nawet wyobrazić. Udzieli mu nieśmiertelności, niezniszczalności, chwały i mocy, tak że ciała wskrzeszonych sprawiedliwych słusznie będą nazywane „duchowymi” (I, 97, 3 c.). Dzięki bezpośredniości uszczęśliwiającego widzenia Boga dusza będzie zdolna całkowicie objąć w posiadanie swoje ciało i przez to je przemienić, nie niwelując jego rzeczywistej materialności. Światło chwały duszy przeleje się na ciało. Harmonia między duszą zjednoczoną z Bogiem a jej ciałem w stanie pierwotnym (por. I, 94, 2; I, 95, 1), utracona dla wszystkich ludzi wskutek grzechu Adama, zostanie w ten sposób przywrócona, a nawet przekoczona. Dopiero w nadprzyrodzonym dopełnieniu dusza realizuje więc w pełni swoje naturalne przeznaczenie bycia formą ciała. Tomasz zmagął się z pytaniem, w jakiej mierze ponowne zjednoczenie z ciałem powiększa także szczęście duszy. W *Sumie* naucza, że wzrost ten ma charakter wyłącznie ekstensywny, a nie intensywny (I–II, 4, 5 ad 5), przedstawiając tym samym rozwiązanie bardziej restrykcyjne niż w swoich wcześniejszych dziełach.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

¹⁷ B. Niederbacher, *The Same Body Again? Thomas Aquinas on the Numerical Identity of the Resurrected Body*, w: G. Gasser (red.), *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Abingdon 2010, s. 145–159.

¹³ Por. M. Eitenmiller, *On the Separated Soul according to St. Thomas Aquinas*, w: *Nova et vetera* 17 (2019), s. 57–91; C. Hauser, *Persons, Souls, and Life After Death*, w: W.M.R. Simpson, J. Orr, R.C. Koons (red.), *Neo-Aristotelian Metaphysics and the Theology of Nature*, New York 2021, 245–266; P. Zoll, *Why the Dead Have Not Ceased to Exist. Thomas Aquinas on the Role of Form in Hylomorphism*, w: *Faith and Philosophy* 40 (2023), s. 43–69.

¹⁴ Por. R. Pasnau, *Thomas Aquinas* (zob. przyp. 1), s. 388.

¹⁵ J.E. Brower, *Aquinas's Ontology* (zob. przyp. 1), s. 300.

¹⁶ Por. C. van Dyke, *Human Identity, Immanent Causal Relations, and the Principle of Non-Repeatability. Thomas Aquinas on the Bodily Resurrection*, w: *Religious Studies* 43 (2007), s. 373–394.

Nota o Autorze: Thomas Marschler – urodzony 21 października 1969 w Düsseldorfie. W latach 1989–1994 studiował teologię katolicką, filozofię i historię w Bonn i Monachium. Sakrament święceń w stopniu prezbiteratu otrzymał w 1996 roku z rąk arcybiskupa Kolonii, Joachima kardynała Meisnera. W 2003 roku uzyskał doktorat z teologii u Karla-Heinza Menke na Uniwersytecie w Bonn, a w 2005 roku doktorat z filozofii na Uniwersytecie w Flensburgu. W 2007 roku uzyskał habilitację na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Bochum. Od sierpnia 2007 roku jest profesorem dogmatyki na Uniwersytecie w Augsburgu.

Bibliografia

- Brower J.E., *Aquinas's Ontology of the Material World*, Oxford 2014.
- Cross R., *Is Aquinas's Proof for the Indestructibility of the Soul Successful?*, w: *British Journal for the History of Philosophy* 5 (1997), s. 1–20.
- Dodds M.J., *Hylomorphism and Human Wholeness. Perspectives on the Mind-Brain Problem*, w: *Theology and Science* 7 (2009), s. 141–162.
- Dyke C. van, *Human Identity, Immanent Causal Relations, and the Principle of Non-Repeatability. Thomas Aquinas on the Bodily Resurrection*, w: *Religious Studies* 43 (2007), s. 373–394.
- Eitenmiller M., *On the Separated Soul according to St. Thomas Aquinas*, w: *Nova et vetera* 17 (2019), s. 57–91.
- Gasser G. (red.), *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Abingdon 2010.
- Hauser C., *Persons, Souls, and Life After Death*, w: W.M.R. Simpson, J. Orr, R.C. Koons (red.), *Neo-Aristotelian Metaphysics and the Theology of Nature*, New York 2021, s. 245–266.
- Heinzmann R., *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, w: *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986), s. 236–259.
- Kelly M.J., *Aquinas and the Subsistence of the Soul. Notes on a Difficulty*, w: *Franciscan Studies* 27 (1967), s. 213–219.
- Kläden T., *Mit Leib und Seele Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005.

- Kluxen W., *Thomas von Aquin. Das Seiende und seine Prinzipien*, w: J. Speck (red.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Göttingen 1978, s. 177–220.
- Madden J., *Thomistic Hylomorphism and Philosophy of Mind and Philosophy of Religion*, w: *Philosophy Compass* 8 (2013), s. 664–676.
- Niederbacher B., *The Same Body Again? Thomas Aquinas on the Numerical Identity of the Resurrected Body*, w: G. Gasser (red.), *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Abingdon 2010, s. 145–159.
- Owens J., *Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence*, w: *New Scholasticism* 61 (1987), s. 249–270.
- P. Zoll P., *Why the Dead Have Not Ceased to Exist. Thomas Aquinas on the Role of Form in Hylomorphism*, w: *Faith and Philosophy* 40 (2023), s. 43–69.
- Pasnau R., *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologia 1a 75–89*, Cambridge 2002.
- Simpson W.M.R., Orr J., Koons R.C. (red.), *Neo-Aristotelian Metaphysics and the Theology of Nature*, New York 2021.
- Speck J. (red.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Göttingen 1978.
- Stump E., *Aquinas*, Abingdon 2003.

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: pallotti@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-3809-1142

DOI: 10.48224/COM-231-2025-86

Communio 45(2025)3, s. 86-95

Streszczenie

W teologii Tomasza z Akwinu łaska doskonali naturę. Nie niszczy jej lecz podnosi ją do wyższego, nadprzyrodzonego poziomu, uzdalniając do miłości Boga i bliźniego. Akwinata przyjmuje pięć podstawowych skutków, jakich łaska dokonuje w czasie. Są to: uzdrowienie duszy, poruszenie do dobrego działania, skuteczne wykonanie dobrego czynu, wytrwanie w dobrym i osiągnięcie chwały nieba. Z tych podstawowych skutków łaski Tomasz wyprowadza liczne inne z nich wynikające. Opisane przez Doktora Anielskiego skutki doskonale ilustrują drogę duchowego rozwoju człowieka. Każdy z tych etapów ukazuje nie tylko przemianę, jaką łaska wprowadza w nasze życie, ale także dynamikę naszej relacji z Bogiem i naszymi bliźnimi. Doktor Kościoła ukazuje złożoną i piękną drogę duchowego rozwoju, która prowadzi od uzdrowienia do wiecznej chwały. Każdy z tych etapów jest niezbędny, aby w pełni zrozumieć wartość łaski w naszym życiu oraz potęgę Bożej miłości, która uzdalnia nas do lepienia lepszego świata i odkrywania głębi naszej relacji z Bogiem.

Słowa kluczowe: Łaska – Tomasz z Akwinu – usprawiedliwienie – dusza – uzdrowienie – dobro – niebo

PIĘĆ SKUTKÓW ŁASKI W TEOLOGII TOMASZA Z AKWINU

THE FIVE EFFECTS OF GRACE IN THE THEOLOGY OF THOMAS AQUINAS

Abstract

In the theology of Thomas Aquinas, grace perfects nature. It does not destroy it, but elevates it to a higher, supernatural level, enabling a person to love God and their neighbor. Aquinas recognizes five fundamental effects that grace accomplishes over time. These are: the healing of the soul, the movement toward good actions, the effective performance of good deeds, perseverance in good, and the attainment of heavenly glory. From these basic effects of grace, Thomas derives numerous other resulting effects. The effects described by the Angelic Doctor perfectly illustrate the path of spiritual development for humanity. Each of these stages reveals not only the transformation that grace brings into our lives, but also the dynamics of our relationship with God and our neighbors. The Church Doctor presents a complex and beautiful journey of spiritual growth that leads from healing to eternal glory. Each of these stages is essential to fully understand the value of grace in our lives and the power of divine love, which empowers us to shape a better world and discover the depths of our relationship with God.

Keywords: Grace – Thomas Aquinas – Justification – Soul – Healing – Good – Heaven

W łasce, która usprawiedliwia grzesznika, skupiają się wszystkie ważne tematy chrześcijańskiej teologii. Kluczowymi elementami religii chrześcijańskiej są Bóg, człowiek i ich wzajemne spotkanie. Całe życie chrześcijanina to życie w doświadczaniu łaski, a teologia jest uprawiana w świetle tego, jak tę łaskę rozumiemy. Dlatego najważniejsza w nauce o łasce jest transformacja grzesznika w świętego, która stanowi centralny punkt tego zagadnienia¹. Podobnego zdania był św. Tomasz z Akwinu, który w *Sumie Teologicznej* stwierdza, że: „usprawiedliwienie grzesznika, które ma na celu wieczne dobro uczestnictwa w Bogu, jest dziełem większym niż stworzenie nieba i ziemi, zmierzające do dobra przemijającej natury”². W niniejszym artykule omówimy pięć skutków łaski, które ukazuje Doktor Anielski w swojej teologii.

Tomasz z Akwinu, w odróżnieniu do szkoły franciszkańskiej, w swojej refleksji nad teologią łaski kładzie akcent na jej stronę ontologiczną. Doktor Anielski podejmuje się stworzenia systema-

¹ J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*,

² Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 113, a 9.

tycznej syntezy dorobku tradycji augustiańskiej i arystotelesowskiej, który gromadzono od XIII wieku. Dzięki nowemu spojrzeniu na filozofię Arystotelesa oraz wprowadzeniu ontologicznych kategorii do teologii, w myśli Tomasza pojawia się interesujący proces, który można określić jako „ontologizacja”. Oznacza to, że łaskę zaczyna się opisywać za pomocą arystotelesowskich kategorii dotyczących bytu. W ten sposób Tomasz łączy różne tradycje myślowe, co wzbogaca jego teologię i nadaje jej nowy kierunek. Zgodnie ze schematem „materia – forma” w łasce widzi się nadprzyrodzoną formę, doskonalącą materię ludzkiej natury. Łaska jest więc trwałym stanem (*habitus*), który w ludzkiej duszy stanowi nową jakość (*qualitas*), dochodzącą do niej z zewnątrz właściwość (*accidens*)³.

W teologii Tomasza łaska doskonali naturę (*Gratia non tollit naturam, sed perficit*)⁴. Nie niszczy jej lecz podnosi ją do wyższego, nadprzyrodzonego poziomu, uzdalniając do miłości Boga i bliźniego. Akwinata przyjmuje pięć podstawowych skutków, jakich łaska dokonuje w czasie. Są to: uzdrowienie duszy, poruszenie do dobrego działania, skuteczne wykonanie dobrego czynu, wytrwanie w dobrym i osiągnięcie chwały nieba. Z tych podstawowych skutków łaski Tomasz wyprowadza liczne inne z nich wynikające.

1. Łaska uzdrawia duszę (*sanatio*)

W sercu leczącego działania łaski kryje się fundamentalny proces, który objawia się poprzez usprawiedliwienie grzesznika (*iustificatio*)⁵. Ta niezwykle ważna funkcja usprawiedliwienia ma na celu uzdrowienie, czyli naprawę ludzkiej natury, która została osłabiona i zraniona przez grzech Adama, co w teologii określamy jako *natura corrupta*⁶. Łaska, jako dar od Boga, ma moc

³ G. Kraus, *Nauka o łasce – Zbawienie jako łaska*, Kraków 1999, s. 141.

⁴ R.W. Janson, *Gratia non tollit naturam sed perficit*, w: *Pro Ecclesia* 24(2015)1, s. 115-123.

⁵ T. Dierks, *The Doctrine of Justification According to Thomas Aquinas*, w: *Concordia Theological Monthly* 9(1938)2, s. 114-123.

⁶ E. Herms, *„Natura corrupta”: Die kanonisch gewordene Fehlrezeption von Luthers Anthropologie*, w: *Lutherjahrbuch* 92(2025), s. 71-110.

przywracania integralności człowieka, dążąc do tego, by szkody dokonane przez grzech mogły zostać wyleczone.

Kiedy grzechy są odpuszczane w procesie usprawiedliwienia, następuje głęboka przemiana – „przemiana ze stanu niesprawiedliwości w stan sprawiedliwości”⁷. To oznacza, że Bóg interweniuje w życie duszy, prowadząc ją do pełni życia. W ten sposób usprawiedliwienie staje się nie tylko formalnym aktem, ale istotną zmianą, która przekształca duchową kondycję człowieka. Możemy to ująć inaczej: usprawiedliwienie to proces, w którym Bóg, w swoim miłosierdziu, unosi duszę z ciężaru winy i prowadzi ją ku nowemu, sprawiedliwemu życiu.

W ten sposób łaska działa jak uzdrawiająca moc, oferując każdemu z nas szansę na nowy początek i nawiązanie głębszej relacji z Bogiem. To piękne przesłanie nadziei i odnowy, które przypomina nam, że każdy z nas może być odnaleziony w miłości i sprawiedliwości Bożej. „Usprawiedliwienie jest zmianą, polegającą na tym, że Bóg przeprowadza duszę ze stanu winy w stan sprawiedliwości”⁸.

2. Łaska wzbudza pragnienie dobrego działania (*velle bonum*)

Łaska, która inspiruje nas do dobrego działania, odnosi się do fundamentalnych aspektów naszego życia, związanych z rozumem i wolą. Działa ona jako wewnętrzne poruszenie, które prowadzi nasz rozum do odkrywania prawdy, a w naszej woli kształtuje pragnienie czynienia dobra⁹. To wewnętrzne ożywienie, jakie niesie ze sobą łaska, sprawia, że stajemy się otwarci na Boże wezwanie, co z kolei staje się podstawą naszego zwrócenia się do Boga.

Nawrócenie, które tak często jest tematem naszych rozważań, w rzeczywistości nie może się wydarzyć bez działającej łaski Bożej. Jak słusznie zauważono, „nawrócenie człowieka do Boga

⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 113, a 1.

⁸ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 113, a 6.

⁹ H. Wiśniewski, *Św. Tomasz z Akwinu charakterystyka aktów woli*, w: *Studia Gilsoniana* 4:2(April–June 2015), s. 149–163.

może nastąpić tylko wtedy, jeśli Bóg go do siebie nawróci”¹⁰. Oznacza to, że nasza zdolność do zmiany zależy od Bożego działania w naszym życiu.

W kontekście zrozumienia, że „kiedy człowiek czyni co może, Bóg łaski nie odmawia”, Tomasz z Akwinu podkreśla, że wędrując przez życie, nawet nasze najszlachetniejsze działania są skutkiem Bożego poruszenia. Mówiąc inaczej, wszystko, co osiągamy, jest możliwe dzięki łasce, która nas prowadzi i inspiruje. „Człowiek czyni, co może” w takim sensie, że to, co jest w jego mocy, zostało wcześniej uformowane przez Boże zaproszenie do zaufania i działania.

Dzięki tej perspektywie dostrzegamy, jak ważne jest, aby być otwartym na działanie Bożej łaski w naszym życiu, aby pozwolić Mu prowadzić nas ku dobrym uczynom, które nie tylko uszczęśliwiają nas samych, ale także mają moc przemieniania świata wokół nas¹¹. To ciągła interakcja między naszą wolą a Bożą łaską tworzy ścieżkę nawrócenia i duchowego wzrostu, na której możemy kroczyć z nadzieją i radością¹².

3. Łaska umożliwia skuteczne wykonanie dobra (*operatio boni*):

Działanie łaski, które umacnia nas w dążeniu do czynienia dobra, ma kluczowe znaczenie, zwłaszcza kiedy stawiamy pytanie o to, czy człowiek, w swojej własnej mocy, jest w stanie wypełnić wszystkie Boże przykazania i uniknąć grzechu. W obliczu upadłej natury, z jaką się mierzymy, okazuje się, że sami nie jesteśmy w stanie zachować wszystkich przepisów prawa. Ludzie w swojej słabości potrzebują wsparcia Boga, który nieustannie zachęca i porusza nasze serca, prowadząc nas do realizacji tych wysokich ideałów.

Zrozumienie tego faktu jest kluczowe. Próba podniesienia się z grzechu na własną rękę, w myśl samousprawiedliwienia, jest

¹⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 113, a 6.

¹¹ I. Biffi, *Roztropność w refleksji św. Tomasza z Akwinu*, w: *Communio* 18(1988)5, s. 56-71, tutaj s. 67-68.

¹² M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków 2012, s. 241.

skazana na niepowodzenie. Oznaczałoby to, że człowiek byłby w stanie przejść z winy do stanu sprawiedliwości tylko dzięki własnym siłom, co jest niemożliwe: „Bez pomocy łaski, swoją własną mocą człowiek w żaden sposób nie może powstać z grzechu”¹³.

To stwierdzenie pokazuje, jak ważna jest dla nas łaska. Jest ona nie tylko zewnętrznym wsparciem, ale także wewnętrzną mocą, która uzdalnia nas do działania. Bez tej Bożej pomocy nie ma mowy o prawdziwej przemianie. Każdy krok w kierunku dobroci, każda decyzja o unikaniu grzechu, staje się procesem, w którym to Bóg odnawia nasze siły i daje nam nowe życie.

Zatem łaska nie jest jedynie teologicznym konceptem, ale realnym działaniem Bożej miłości, które przenika nasze życie. Dzięki niej możemy z nadzieją stawiać czoła trudnościom, które napotykamy na drodze do pełniejszego wypełniania przykazania miłości i sprawiedliwości. Potrzeba jest więc współpraca łaski z naszą wolną wolą. Możemy wówczas z ufnością podążać ku lepszemu jutru, wiedząc, że nie jesteśmy w tym sami – Bóg jest z nami, wspierając nas w każdym kroku, pomagając nam wzrastać w dobroci i sprawiedliwości.

4. Łaska pozwala trwać w dobru (*perseverantia*)

Działanie łaski, które wspiera nas w wytrwaniu w dobrym, jest niezwykle istotne, gdyż pokazuje, że człowiek samodzielnie nie jest w stanie uniknąć grzechu bez Bożego wsparcia. To nie tylko teoria, ale prawda, która odnosi się również do osób, które już zostały usprawiedliwione. Jak mówi jedno z ważnych stwierdzeń: „Dar łaski uświęcającej nie jest nam udzielany po to, żebyśmy, dzięki posiadaniu go, nie potrzebowali już dalszej Bożej pomocy”¹⁴. To podkreśla, że nawet w stanie łaski, każdy z nas nadal potrzebuje ciągłego wsparcia Boga, aby móc zachować dobro, które od Niego otrzymaliśmy.

Osoba usprawiedliwiona nie ma wystarczającej siły, by samodzielnie trwać w dobrym do końca życia. Potrzebuje specjalnej

¹³ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 109, a 7.

¹⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 109, ad 1.

Bożej pomocy, która prowadzi ją przez życie, kierując jej krokami i chroniąc przed pokusami, które mogą odciągnąć ją od właściwej drogi. To niezwykle ważne, abyśmy zrozumieli, że wytrwałość w czynieniu dobra nie jest tylko kwestią osobistej determinacji, ale głęboko zakorzenionym procesem współpracy z Bożą łaską¹⁵.

Przykład ten ma również wymiar praktyczny. W codziennym życiu, stawiając czoła różnorodnym wyzwaniom oraz pokusom, często odczuwamy osłabienie i frustrację. W takich momentach przyjęcie postawy pełnej zaufania do Boga i Jego łaski może stanowić klucz do znalezienia wewnętrznej siły, która pomoże nam iść dalej. To nie tylko przypomnienie o naszej słabości, ale także o Bożej mocy, która działa w naszym życiu. Potrzebujemy więc „specjalnej pomocy Bożej, która by nim kierowała i chroniła go przed atakami pokus”¹⁶.

W związku z tym, łaska staje się nie tylko teologiczną koncepcją, ale realnym wsparciem, które towarzyszy nam na każdym etapie naszej duchowej podróży. Czerpiąc z tej łaski, możemy na nowo odnajdywać sens w naszych działaniach i dążyć do dobra w sposób, który nie jest obciążony ciężarem samodzielnych wysiłków, ale osadzony w głębokim zaufaniu, że Bóg jest z nami, prowadząc nas przez życie pełne wyzwań i piękna.

5. Łaska prowadzi do chwały nieba (*pervenire ad gloriam*)

Działanie łaski, które wspiera nas w dążeniu do osiągnięcia chwały, stawia przed nami istotne pytanie: czy człowiek może samodzielnie zasłużyć na życie wieczne? Odpowiedź na to pytanie jest jasna: w zasadzie jest to niemożliwe. Życie wieczne przekracza bowiem granice naszej ludzkiej natury i naszych ludzkich zdolności. „Dlatego człowiek mocą swych przyrodzonych zdolności nie może wykonywać uczynków zasługujących, które byłyby współmierne z życiem wiecznym; konieczna jest do tego moc

wyższa, a mianowicie moc łaski”¹⁷. To oznacza, że same ludzkie wysiłki są niewystarczające, aby uzyskać tę najwyższą nagrodę¹⁸.

Właśnie dlatego niezbędne jest działanie mocniejszej siły – mocy łaski, która przychodzi z zewnątrz i wzmacnia nas w dążeniu do dobra. Bez łaski, nasza ludzka natura, osłabiona przez grzech, nie mogłaby w pełni rozwinąć swojego potencjału do czynów zasługujących na życie wieczne. Wiele osób może myśleć, że są w stanie osiągnąć raj jedynie przez własne dobre uczynki, ale rzeczywistość jest inna – potrzebujemy Bożego wsparcia, które pozwala nam w pełni realizować nasze powołanie.

Z drugiej strony jednak, działania dobra, które podejmuje osoba usprawiedliwiona, mają charakter zasługujący. To wspaniała perspektywa, ponieważ dzięki łasce uświęcającej, która uzdrowia naszą ludzką naturę poprzez usprawiedliwienie, jesteśmy w stanie „wykonywać czyny zasługujące na życie wieczne, a przewyższające możliwości natury”¹⁹. Łaska podnosi nas ponad nasze naturalne ograniczenia, uzdalniając nas do działania w sposób, który przewyższa nasze ludzkie możliwości.

To w pełni demaskuje prawdę, że nasze dobre uczynki mają sens tylko wtedy, gdy są wytworem współpracy z łaską Bożą. Każde nasze działanie, które przynosi chwałę Bogu, staje się nie tylko wyrazem naszej wiary, ale także przykładem niezwyklej prawdy o Bożym miłosierdziu, które działa w nas. Dzięki łasce, możemy posuwać się ku wieczności w nadziei, że nasze życie jest kształtowane przez coś większego – przez Bożą moc, która nieustannie nas wspiera i prowadzi.

W końcu, to właśnie ta obietnica życia wiecznego, obdarzonego chwałą, staje się naszym celem i motywacją do działania. W punktach zwrotnych życia, które mogą być trudne i związane z wyzwaniami, warto pamiętać, że nie jesteśmy sami. Boża łaska zawsze jest dostępna, by umacniać nas w dążeniu do dobra i prowadzić nas ku ostatecznemu spełnieniu w Jego wiecznej chwale.

¹⁵ J.M. Anderson, *Virtue and Grace in the Theology of Thomas Aquinas*, Cambridge 2020.

¹⁶ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 109, a 10.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 109, a 5.

¹⁸ M.M. Waddell, *Aquinas on the light of glory*, w: *Tópicos Revista de Filosofia* 40(2013)1, s. 105-132.

¹⁹ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I-II, q. 109, a 9.

Podsumowanie

Pięć skutków łaski, które opisuje Tomasz z Akwinu, doskonale ilustruje drogę duchowego rozwoju człowieka. Każdy z tych etapów ukazuje nie tylko przemianę, jaką łaska wprowadza w nasze życie, ale także dynamikę naszej relacji z Bogiem i naszymi bliźnimi. Akwinata ukazuje złożoną i piękną drogę duchowego rozwoju, która prowadzi od uzdrowienia do wiecznej chwały. Każdy z tych etapów jest niezbędny, aby w pełni zrozumieć wartość łaski w naszym życiu oraz potęgę Bożej miłości, która uzdalnia nas do lepienia lepszego świata i odkrywania głębi naszej relacji z Bogiem.

Nota o Autorze: Jarosław M. Lipniak: urodzony 2 lutego 1973 roku w Oławie, prezbiter Diecezji Świdnickiej, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, Redaktor Naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, Kierownik Katedry Eklezjologii i Ekumenizmu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, przedstawiciel Biskupa Świdnickiego do spraw Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego, Proboszcz parafii pw. Nawiedzenia NMP w Witoszowie Dolnym.

Bibliografia

- Anderson J.M., *Virtue and Grace in the Theology of Thomas Aquinas*, Cambridge 2020.
- Biffi I., *Roztropność w refleksji św. Tomasza z Akwinu*, w: *Communio* 18(1988)5, s. 56-71.
- Dierks T., *The Doctrine of Justification According to Thomas Aquinas*, w: *Concordia Theological Monthly* 9(1938)2, s. 114-123.
- Herms E., *„Natura corrupta”: Die kanonisch gewordene Fehlrezeption von Luthers Anthropologie*, w: *Lutherjahrbuch* 92(2025), s. 71-110.
- Janson R.W., *Gratia non tollit naturam sed perficit*, w: *Pro Ecclesia* 24(2015)1, s. 115-123.
- Kraus G., *Nauka o łasce – Zbawienie jako łaska*, Kraków 1999.
- Lipniak J.M., *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepcja „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w teologii katolickiej*, Świdnica 2006.
- Penczek M., *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków 2012.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, London 1962-1986.
- Waddell M.M., *Aquinas on the light of glory*, w: *Tópicos Revista de Filosofia* 40(2013)1, s. 105-132.
- Wiśniewski H., *Św. Tomasza z Akwinu charakterystyka aktów woli*, w: *Studia Gilsoniana* 4:2(April-June 2015), s. 149-163.

EWA CHYBIN

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: e-chybin@wp.pl

ORCID: 0000-0002-0176-5430

DOI: 10.48224/COM-231-2025-96

Communio 45(2025)3, s. 96-106

CZAS, WIECZNOŚĆ I WIEKUISTOŚĆ W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

TIME, ETERNITY, AND EVERLASTINGNESS IN THE PERSPECTIVE OF ST. THOMAS AQUINAS

Abstract

The article analyses st. Thomas Aquinas' view of the relationship between time, eternity and everlastingness, referring to the *Summa theologiae* (I, q. 10). It presents the understanding of eternity as unchanging duration, different from Boethius' proposal, and the argument that God not only possesses eternity, but is its very essence. The differences between time dependent on movement, eternity lasting 'at once' and eternity proper to spiritual beings are also discussed. The whole shows the coherence of Thomas' metaphysics, which remains relevant to contemporary discussions on the nature of temporality and the structure of creation.

Keywords: Thomas Aquinas – time – eternity – everlastingness – *Summa theologiae*

Streszczenie

Artykuł analizuje tomaszowe ujęcie relacji między czasem, wiecznością i wiekuistością, odwołując się do *Sumy teologicznej* (I, q. 10). Przedstawiono rozumienie wieczności jako niezmiennego trwania, różniące się od propozycji Boecjusza, oraz argumentację, według której Bóg nie tylko posiada wieczność, lecz jest jej samą istotą. Omówiono także różnice między czasem zależnym od ruchu, wiecznością trwającą „naraz” oraz wiekuistością właściwą bytom duchowym. Całość ukazuje spójność tomaszowej metafizyki, która pozostaje aktualna dla współczesnych dyskusji nad naturą temporalności i strukturą stworzenia.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu – czas- wieczność – wiekuistość – *Suma teologiczna*

Wprowadzenie

Problem relacji między czasem a wiecznością należy do najstarszych i najbardziej fundamentalnych zagadnień metafizyki oraz samej teologii chrześcijańskiej. Już w filozofii starożytnej pytanie o naturę czasu — jego początek, kierunek i związek z ruchem — stanowiło jedno z centralnych zagadnień refleksji nad światem. Platon określał czas jako ruchomy obraz wieczności, Arystoteles zaś definiował go jako liczbę ruchu według następstwa. Chrześcijaństwo, podejmując to dziedzictwo, nadało mu wymiar teologiczny, pytając nie tylko *czym jest czas*, lecz także *w jaki sposób odnosi się on do Boga, który jest wieczny, odwieczny i niezmienny jako Pan czasu i wieczności*.

W tradycji zachodniej najpełniejszą syntezę tych wątków przedstawił św. Tomasz z Akwinu. Dla teologa XIII w. refleksja nad czasem i wiecznością nie ma charakteru czysto spekulatywnego, lecz wpisuje się w szerszy kontekst jego metafizyki bytu i teologii stworzenia. Tomasz, rozwijając myśl filozoficzną Arystotelesa i Boecjusza, wprowadza charakterystyczne dla swojej teologii rozróżnienie trzech porządków trwania: czasu (*tempus*), właściwego bytom materialnym; wieczności (*aeternitas*), właściwej samemu Bogu; oraz *aevum*, które jest „czasem duchów”, czyli pośrednim właściwym aniołom i duszom zbawionych.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób św. Tomasz rozumie istotę czasu, wieczności i wiekuistości oraz jak opisuje ich wzajemną relację w porządku stworzenia i wobec samego Boga.

Dla zachowania logicznego ciągu wywód zostanie podzielony na kilka części odpowiadających poszczególnym pytaniom zadany w zagadnieniu 10 *Sumy teologicznej* z tomu pt. *O Bogu*. A zatem na początku zastanowimy się, czym jest wieczność i czy faktycznie oznacza ona, jak pisał Boecjusz, doskonałe i całe naraz posiadanie bezkresnego życia. Następnie zajmiemy się próbą odpowiedzi na pytania, czy Bóg jest wieczny i czy wieczność jest wobec tego przymiotem właściwym wyłącznie Jemu. Artykuły czwarty i piąty skoncentrują się na różnicach między wiecznością a czasem oraz wiekuistością, a więc przeanalizujemy ich istotę i wzajemne relacje. Wreszcie, analogicznie do artykułu szóstego w tej części dzieła Tomasza, zastanowimy się, czy istnieje tyl-

ko jedna wiekuistość, co pozwoli nam na końcową refleksję nad uniwersalnością i absolutnym charakterem bytu wiecznego. Tak skonstruowana analiza będzie szczegółowym przedstawieniem myśli św. Tomasza z Akwinu w kwestii konotacji między czasem a wiecznością i wiekuistością.

1. Czym jest wieczność?

Moglibyśmy w tym miejscu ująć sprawę najprościej i stwierdzić, iż wieczność to wciąż i nieustająco aktualna teraźniejszość, w której nie mamy rozgraniczenia na przeszłość czy przyszłość przy jednoczesnym uznaniu pełnej realności ich istnienia. Byłaby to jednak definicja niepełna. I choć trudno o doskonałe ujęcie tak nieuchwytnego tematu, podejmiemy próbę odnalezienia trafniejszych odpowiedzi. Już św. Augustyn na przełomie IV/V w. uznał jasno, iż wieczność jako realne i niewarunkowane istnienie charakteryzuje się niezmiennością¹. Definicję tę rozszerzali inni myśliciele, spośród których z pewnością wyróżniał się żyjący w V/VI w. rzymski filozof, Boecjusz. Uważał on, że refleksja nad wiecznością pomoże nam w jakiejś, nawet niewielkiej części, pojąć naturę i mądrość Bożą. Swój tok myślenia sformułował w następujący sposób: „Wieczność jest to więc jednocześnie całkowite i zarazem doskonałe posiadanie nieskończonego życia, co z porównania z rzeczami czasowymi jaśniej się uwypukli”². A zatem według Boecjusza wieczność można sprowadzić do pełni życia bez końca. Natomiast św. Tomasz z Akwinu w swojej *Sumie*, choć nie staje do tego w całkowitej opozycji, to jednak wysnuwa tezę, iż takie określenie nie jest należyte i nie wyczerpuje tego tematu.

Doctor Angelicus przytacza solidne argumenty na obronę swojej tezy. Po pierwsze, uznaje, że słowa „nieskończony” (czy też w innym tłumaczeniu: „bezkresny”) jako przeczenia powinno się używać wyłącznie do określania rzeczy zawodnych, a więc niedoskonałych i niepełnych. Logicznym jest natomiast fakt, iż

Boża wieczność nie nosi na sobie żadnych znamion ułomności, zawodności czy słabości³. Sam Stwórca jest wszak jedyny, doskonały i dobry (por. Mt 19,20), a, powtarzając za Augustynem, Jego „dnem dzisiejszym jest wieczność”⁴.

Akwinata przytacza trzeci argument świadczący o niewystarczalności tezy Boecjusza, w którego definicji użyto sformułowania o całkowitym (całym) posiadaniu nieskończonego życia. Tomasz zauważa, że coś całkowitego można podzielić na określone części, natomiast wieczność pozostaje niezłożoną – nie powinniśmy zatem mówić o jej kawałkach, częściach czy nawet etapach⁵. W dodatku wykorzystane przez Boecjusza słowo „posiadanie” według dominikanina nie ma żadnego logicznego związku z trwaniem, a tym właśnie jest wieczność⁶. Trzeba jednak w tym miejscu przypomnieć, że istnieje kilka rodzajów trwania – trwanie człowieka w oczywisty sposób różni się od trwania jego Stwórcy. Boecjusz ujmując to w ten sposób, że ludzkie przechodzenie z jednego „teraz” do innego tworzy wiecznotrwałość, natomiast „teraz” należące w całości do Pana charakteryzuje się nieustającym trwaniem jako niezmienna stałość⁷.

Św. Tomasz naucza, że, aby przybliżyć się do poznania tego, czym jest wieczność, należy wyjść od samego pojęcia czasu, który jest „oznaczeniem liczbą etapu wcześniejszego i późniejszego ruchu”⁸. U człowieka będącego we wspomnianym ruchu można zaobserwować i określić jakiś początek i koniec, porusza się bowiem w czasie. Natomiast wieczność nie ma ani pierwszego punktu, ani kresu. W tym sensie jest „cała”, że nie odkryjemy w niej ani jednej niedoskonałości, a – po drugie – aby znieść wszelkie powiązania z czasem będącym następstwem, a nie trwaniem oraz z momentami. Można również użyć sformułowania

³ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Bogu*, t. I, tłum. P. Belch, Londyn 1986, s.104.

⁴ Augustyn z Hippony, *Wyznania*, XI, 13, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 282.

⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Bogu*, dz. cyt., s.104.

⁶ Por. Tamże.

⁷ Por. Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007, s.67.

⁸ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna...*, dz. cyt., s.105.

¹ Por. Augustyn z Hippony, *O państwie Bożym*, XI, 6, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1997, s.15.

² Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, V, 6, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, s.141.

Boecjusza „posiadanie”, lecz jedynie w kontekście wyróżnienia niezmienności i całkowitej pewności wiekuistości.

2. Czy Bóg jest wieczny?

Choć może wydawać się to kontrowersyjne lub nawet szokujące, św. Tomasz na pytanie „Czy Bóg jest wieczny?” na początku odpowiada przecząco wbrew słowom m.in. św. Atanazego. Akwinata uznaje, że nazywanie Stwórcy wiecznym jest w gruncie rzeczy nieprawidłowe, ponieważ nie możemy określać przymiotem Bożym czegoś, co sam uczynił⁹, a przecież według Augustyna to właśnie Pan jest Twórcą wieczności¹⁰. Można rzec, że takim samym absurdem byłoby nazywanie człowieka tworzącego własną firmę „firmowym” – logicznym jest fakt, że ów człowiek nie może być określany jedynie przez pryzmat czegoś, co stworzył, z jednoczesnym zapomnieniem o tym, kim on sam właściwie jest. O ileż bardziej nie jest zatem słusznym nadużywać epitetu „wieczny” wobec Pana, ponieważ byłby on z gruntu niewystarczający wobec Tego, który istnieje „przed wiecznością i po wieczności”¹¹. Jako ludzie postrzegamy Boga przez pryzmat wyznaczonych przez siebie jednostek czasowych – przez pryzmat czasowości – i stąd pochodzi błędna terminologia. Rozsądniej i poprawniej byłoby zatem uznać, że sam Stwórca jako Absolut jest wiecznością¹². W tym miejscu oddajmy głos autorowi *Sumy*, który w ostateczności tak odpowiedział na zadane w Artykule 2 pytanie:

„(...) nauka o wieczności wypływa z niezmienności, podobnie jak znajomość ruchu wiedzie do pojęcia czasu; ponieważ zaś Bóg jest w najwyższym stopniu niezmienny, dlatego też i w najwyższym stopniu wieczny; i nie tylko jest wieczny, ale coś więcej: sam jest swoją wiecznością. W świecie stwo-

rzeń żadna rzecz nie jest swoim trwaniem, boć nie jest swoim istnieniem; u Boga inaczej. On jest zawsze swoim niezmiennym, jednakowym istnieniem, jak więc jest swoją istotą, tak też jest swoją wiecznością”¹³.

W takim rozumowaniu uwidacznia się jedna z największych różnic między Stwórcą a stworzeniem, które może On dopuścić do udziału we własnej wieczności i niezmienności wedle swojej woli. Natomiast stworzenie, w przeciwieństwie do Boga, podlega istotnym zmianom i wpływom czasu, a wieczność zawiera w sobie wszystkie czasy: przeszły, teraźniejszy i przyszły bez wyjątku.

3. Czy wieczność jest przymiotem właściwym tylko Bogu?

W Artykule 3 pod tym samym tytułem Akwinata w pierwszej kolejności czerpie z mądrości Słowa Bożego. Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołuje się do Księgi Daniela i do Ewangelii według św. Mateusza. Natchniona księga Starego Testamentu głosi, że: „Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze” (Dn 12,3). Wynika więc z tegoż jednego zdania, iż nie tylko Bóg może być uznawany za wiecznego, ponieważ sprawiedliwi (czyli, w ujęciu Starego Testamentu, święci) będą żyć na wieki. Należy jednak pamiętać, że owa wieczność jest im udzielana z łaski Tego, który sam od nikogo nie musiał jej zaczerpnąć. *Katechizm Kościoła katolickiego* naucza, iż Trójjedyny Pan przekracza nie tylko świat, ale i całą historię, a także nie ma ani początku, ani końca¹⁴. Psalm 102 udziela nam informacji o Jego niezmienności oraz o przemijalności stworzeń z Bożej woli w słowach: „Ty niegdyś założyłeś ziemię/i niebo jest dziełem rąk Twoich./Przemina one, Ty zaś pozostaniesz. I całe one jak szata się zestarzeją: Ty zmieniasz je jak odzienie i ulegają zmianie./Ty zaś jesteś zawsze ten sam i lata Twoje nie mają końca” (Ps 102,26-28). Skoro imię Boga to „Jestem”, to znaczy, iż trwa niezmiennie – nie było, nie ma ani nie będzie ani jednego momentu, w którym przestałby trwać. Jeśli uznamy Go za wieczność, to stwierdzimy jednocze-

⁹ Por. Tamże, s. 106.

¹⁰ Por. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., XI, 1, s.335.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Suma...*, dz. cyt., s. 106.

¹² Por. O. Cyrek, *Wieczność jako pełnia życia i nieskończoność aktualna w kontekście doświadczenia czasu w ujęciu Boecjusza i Tomasza z Akwinu*, „Studia Sandomierskie”, 29(2022), s.300.

¹³ Tomasz z Akwinu, *Suma...*, dz. cyt., s. 106.

¹⁴ Por. KKK 212.

śnie, że jest nieporuszony – to znaczy, że nie podlega żadnym widocznym uwarunkowaniom ani zmianom. Co więcej, to On sam jest pierwszą Przyczyną, Poruszyicielem i Twórcą wszelkich praw przemijania istot, którym udziela swojej świętości oraz zmienności świata, który wyszedł spod Jego ręki. Wieczność Boża jest zatem ze wszech miar niezbędna dla istnienia przemijalnego stworzenia, lecz owym przemianom i modyfikacjom nie ulega nigdy natura samego Stworzyciela¹⁵.

Z rozważań Akwinaty wynika również interesujący i wart dalszych dociekań wniosek, że piekła nie może dotyczyć wieczność, lecz raczej czas trwający na wieki¹⁶.

Odpowiadając na trzecie pytanie, można więc uznać, że Bóg, który sam jest naszą wiecznością, obdarza nią człowieka, ale jednocześnie sam znikąd wieczności nie czerpie. Stwórca nie odbiera żadnego czasu jako przeszłości czy przyszłości, ponieważ w przeciwnym razie nie miałby na niego żadnego wpływu, co czyniłoby Jego naturę podobną do ludzkiej. Trzeba zatem stwierdzić, że dla Pana wszystkie czasy istnieją rzeczywiście i nieodwołalnie jako nieskończona terażniejszość. Jedynie człowiek przechodzi z jednego momentu terażniejszego do następnego – niektórzy określają to jako ruchome trwanie wieczne¹⁷.

4. Czy wieczność różni się od czasu?

Na początku prób skonstruowania odpowiedzi na to pytanie Tomasz przytacza argumenty „przeciw”. Na sposób logiczny tłumaczy, iż skoro wieczność przekracza czas, wchłania go, nie jest jego częścią i znajduje się ponad nim, to oznacza, że stanowi on część wieczności, a zatem nie różni się od niej¹⁸. Wieczność natomiast może być uznawana za miarę istnienia i to każdorazowego.

Jednocześnie na przekór własnym rozważaniom Akwinata uznaje ostatecznie, że czas i wieczność w żadnym razie nie mogą być uznawane jako to samo, ponieważ w czasie możemy rozróż-

nić wcześniejsze i późniejsze wydarzenia – w przypadku wieczności istniejącej „naraż” we wiecznym „teraz” nie jesteśmy w stanie na sposób człowieczy wyróżnić poszczególnych momentów.

Na czym jeszcze polega zasadnicza różnica między czasem a wiecznością? Otóż: „Jak wieczność jest miarą swoistą i właściwą [stałego i niezmiennego] istnienia, tak czas jest miarą swoistą i właściwą ruchu”¹⁹. Tomasz uznaje czas za odpowiednik ruchu i odwrotnie, natomiast wieczność nigdy nie podlega zmianom. Różni się też znacznie pojmowanie „teraz” czasu i „teraz” wieczności. Wprowadzie czas wpisuje się w wieczność, lecz wieczność nie wpisuje się w czas – przekracza go o wielokroć.

Akwinata zauważa również, że im bardziej coś jest oderwane od stałości, tym mniej dotyczy wieczności i wobec tego musi być mierzone za pomocą czasu – nawet rzeczy, które znajdują się aktualnie w stanie spoczynku, ponieważ mogą jeszcze zacząć ulegać prawom ruchu²⁰.

5. Różnica między wiekuistością a czasem

Wieczność (łac. *aeternitas*) i czas (łac. *tempus*) nie wyczerpują całkowicie tematyki poruszanej w tej części *Summy*. Tomasz opisuje również rzeczywistość nazwaną wiekuistością (łac. *aevum*, *aeviternitas*). Po polemice z tezami św. Augustyna i Boecjusza, teolog XIII w. stwierdza, że wiekuistość różni się w jakiś sposób nie tylko od czasu, ale i od samej wieczności²¹. Akwinata nie może zgodzić się w pełni z twierdzeniami, w których wiekuistość jest traktowana jako wyłącznie konsekwencja chwil wcześniejszych i późniejszych. Uznaje, że wiekuistość, w przeciwieństwie do wieczności, nie trwa cała „naraż”, lecz możemy wyróżnić z niej poszczególne momenty. Można więc uznać, że wiekuistość jest rzeczywistością znajdującą się gdzieś pomiędzy czasem a wiecznością.

Nie od razu ukształtowało się takie rozumienie tego terminu, jakim posługiwał się św. Tomasz z Akwinu. Zdaje się, że dawniej na określenie wiekuistości używano łacińskiego słowa

¹⁵ Por. P. Brown, *St. Thomas' Doctrine of Necessary Being*, w: *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London 1970.

¹⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma...*, dz. cyt., s.108.

¹⁷ Por. O. Cyrek, *Wieczność jako pełnia życia...*, art. cyt., s.291.

¹⁸ Por. Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 109.

²⁰ Por. Tamże, s.110.

²¹ Por. Tamże, s.111.

saeculum, które natomiast wywodzi się z greckiego *eon* kojarzonego z wiecznością, lecz niebędącym nią²². Idąc dalej, należy powiedzieć, że znaczenie *saeculum* ewoluowało przez wieki. W czasach św. Izydora († 636 r.) było równoznaczne z czasem trwania jednego pokolenia żyjącego możliwie najdłużej, czyli ok. stu lat (w innym pojmowaniu ok. trzydziestu lat), a jednocześnie z czymś różniącym się od *aeternum* oznaczającego długi okres niemający ani początku, ani jednoznacznego końca²³.

Akwinata natomiast uznał za stosowne stwierdzić, że *aevum*, czyli wiekuistość, to przestrzeń, w której trwają aniołowie i inne duchy niebieskie. To twierdzenie ma swoje podstawy w tym, że byty anielskie nie podlegają zmianom ludzkim, natomiast mogą podlegać zmianom miejsca, nadto także myśli, a zatem trwają w wiekuistości będącej rzeczywistością pomiędzy czasem a wiecznością²⁴.

Teolog traktuje zatem czas jako konsekwencję chwil minionych i przyszłych (wcześniejszych i późniejszych). Wieczność natomiast wyklucza wszelkie następstwa owych momentów, ponieważ nie podlega prawom zmienności. Wiekuistość według Tomasza nie nosi wszystkich znamion wieczności, jako że „(...) dopuszcza do siebie następstwo chwil ustępujących i nadchodzących w swoim działaniu”²⁵. Nie może być też postawiona w jednym rzędzie z czasem, gdyż w przeciwieństwie do niego jest nieskończona i nieograniczona nim względnie, a nadto odnosi się do bytu stworzonego jakim jest choćby anioł mający swój początek, lecz trwający bez końca.

6. Czy istnieje tylko jedna wiekuistość?

Akwinata na początku wywodu na ten temat przytacza słowa z apokryfu Ezdrasza: „W Tobie to, o Panie, kryje się majestat i potęga wszystkich wiekuistości”²⁶. Wychodząc od tego zdania,

teolog wysnuwa wniosek, iż istnieje kilka wiekuistości, a przynajmniej dwie: takie, do których należą ciała niebieskie oraz duchy niebieskie. Idąc jednak dalej, Tomasz uznaje, iż wiekuistość jest dużo bliższa wieczności niż czas, a zatem skoro istnieje jeden czas (składający się jednak z wielu momentów), to tym bardziej musimy założyć, że jest jedna wiekuistość.

Aby móc dokładniej odpowiedzieć na zadane w art. 6 pytanie, Doktor Anielski uzasadnia najpierw jedność czasu. Widzi przyczynę w jedności „pierwszego ruchu”, który pozostaje najbardziej niezłożonym. Tomasz wyjaśnia to w ten sposób:

„(...) otóż czas, wobec pierwszego ruchu, zawiera podwójny stosunek: stosunek miary do rzeczy mierzonej oraz stosunek przypadłości do swojego podmiotu; i właśnie od tego drugiego stosunku czas bierze swoją jedność, [gdyż w ogóle przypadłości biorą swoją jedność i wielość od swojego podmiotu]; wobec zaś pozostałych ruchów czas zawiera tylko jeden stosunek: stosunek miary do rzeczy mierzonej; stąd też wielość tychże ruchów nie powoduje wielości czasów, gdyż jedną, już ustaloną miarą, można mierzyć nieskończoną ilość przedmiotów”²⁷.

Ostatecznie Akwinata przyjmuje, że najprawdopodobniej istnieje wyłącznie jedna wiekuistość będącą miarą trwania bytów takich jak aniołowie, ponieważ istnienie wszystkich bytów wiekuijstych musi być mierzone istnieniem pierwszego bytu wiekuijstego, który jest najbardziej niezłożony²⁸.

Zakończenie

Analiza zagadnień podjętych przez św. Tomasza z Akwinu pokazuje, że relacja między czasem, wiecznością i wiekuistością nie jest jedynie spekulatywną konstrukcją metafizyczną, lecz stanowi klucz do zrozumienia ontologicznej struktury stworzenia oraz miejsca Boga wobec rzeczywistości zmiennej. Czas, związany nierozzerwalnie z ruchem i przemijalnością, ukazuje skończoność

²² Por. M. Kowalewska, *Aevum quod est angeli duratio. Wiekuistość, czyli między wiecznością a czasem*, „Ethos” 25(2012), s.121.

²³ Por. Isidorus, *Etymologiarum sive originum libri XX*, lib. V, s.38.

²⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, dz. cyt., s.112.

²⁵ Tamże.

²⁶ Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, dz. cyt., s.113.

²⁷ Tamże, s.114.

²⁸ Por. Tamże.

ność bytów materialnych, podczas gdy wieczność identyfikowana z Bożym istnieniem odsłania absolutną niezmienną i pełnię. Wiekuistość natomiast, jako porządek charakterystyczny dla bytów duchowych, niejako dopełnia tę triadę, wskazując na zróżnicowane sposoby trwania w zależności od natury bytu. Tomasz, czerpiąc z tradycji platońskiej, arystotelesowskiej i patrystycznej, proponuje syntezę niezwykle spójną, w której metafizyka i teologia wzajemnie się przenikają. Jego ujęcie pozostaje także inspiracją dla współczesnych dyskusji nad temporalnością, transcendentą oraz granicami ludzkiego poznania. Koncepcja Akwinaty ukazuje bowiem w dalszej perspektywie, że refleksja nad czasem i wiecznością może doprowadzić ostatecznie do twórczych pytań o naturę Boga i sens stworzenia.

Bibliografia

- Augustyn z Hippony, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1997.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
- Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962.
- Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007.
- Brown P., *St. Thomas' Doctrine of Necessary Being*, w: *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London 1970.
- Cyrek O., *Wieczność jako pełnia życia i nieskończoność aktualna w kontekście doświadczenia czasu w ujęciu Boecjusza i Tomasza z Akwinu*, „*Studia Sandomierskie*”, 29(2022), s.285-309.
- Kowalewska M., *Aevum quod est angeli duratio. Wiekuistość, czyli między wiecznością a czasem*, „*Ethos*” 25(2012), s.117-133.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna. O Bogu*, t. I, tłum. P. Bełch, Londyn 1986.

DAVID C. SCHINDLER

Catholic University of America, Washington, USA

e-mail: dcs@johnpaulii.edu

DOI: 10.48224/COM-231-2025-107

Communio 45(2025)3, s. 107-126

PIĘKNO JAKO ŹRÓDŁO DZIAŁANIA LUDZKIEGO W MYŚLI TOMASZA Z AKWINU

BEAUTY AS THE WELLSPRING OF HUMAN ACTION IN THE THOUGHT OF THOMAS AQUINAS

Abstract

D.C. Schindler proposes a reconsideration of the role of beauty in the account of human action. For Aquinas, every action – not only of rational creatures but of all beings without exception – proceeds from love. Within this context, moral acts are specified by the fact that the love that governs them expresses the particular faculties of intellect and will, which direct the agent from within toward being in its intelligibility and goodness. It is the rational faculties of the human person, within the unity of body and soul, that render him receptively open to an encounter with reality that awakens love and directs him toward the good. Yet it is precisely with regard to the role of the good in human action that Schindler believes many proponents of Thomistic moral thought do not go far enough. Although Aquinas states that the good alone is the cause of love, he also holds that the good moves the appetite only insofar as it is apprehended, which is in fact the very definition of the beautiful. On this basis, Schindler argues that beauty should be understood as the origin of love and, in this sense, the source of action. Human action therefore begins not first in willing but in contemplation, and the freedom of the will presupposes a prior reception of reality that first moves man to love.

Keywords: Beauty – Thomas Aquinas – Human Action – Theology – Love

Streszczenie

D.C. Schindler proponuje ponowne rozważenie roli piękna w opisie działania ludzkiego. Dla Akwinaty każda akcja – nie tylko stworzeń rozumnych, ale wszystkich bytów bez wyjątku – wynika z miłości. W tym kontekście, czyny moralne są określone przez fakt, że miłość, która nimi kieruje, wyraża szczególne zdolności intelektu i woli, które wewnętrznie kierują działającego ku byciu w jego zrozumiałości i dobroci. To właśnie zdolności rozumne osoby ludzkiej, w jedności ciała i duszy, czynią go receptywnie otwartym na spotkanie z rzeczywistością, która budzi miłość i kieruje go ku dobru. Jednak to właśnie w odniesieniu do roli dobra w działaniu człowieka Schindler uważa, że wielu zwolenników tomistycznej myśli moralnej nie posuwa się wystarczająco daleko. Chociaż Akwinata twierdzi, że jedynie dobro jest przyczyną miłości, to także uważa, że dobro porusza apetyt tylko o tyle, o ile jest postrzegane, co jest faktycznie definicją piękna. Na tej podstawie Schindler argumentuje, że piękno powinno być rozumiane jako źródło miłości, a w tym sensie, źródło działania. Działanie człowieka zatem zaczyna się nie od woli, ale od kontemplacji, a wolność woli zakłada wcześniejsze przyjęcie rzeczywistości, które najpierw porusza człowieka do miłości.

Słowa kluczowe: piękno – Tomasz z Akwinu – działanie ludzkie – teologia – miłość

„Beauty is first of all a revelation of what is good in itself. Under the sign of beauty, the world presents itself most fundamentally as something to marvel at, something that provokes wonder and even awe, and if and when we pursue our interests in this world, we do so with an encompassing spirit of gratitude and reverence”.

In a recent, well-regarded book entitled *The Ethics of Beauty*¹, Orthodox priest Timothy G. Patitsas has argued for a paradigm shift in the way we conceive human behavior and activity, the various expressions of which we can gather under the name „ethics”. In contrast to what he has called the „truth-first” approach, which he believes has dominated the rationalistically-inclined

West, Patitsas proposes that we draw on the more-or-less untapped resources of the Christian East to recover a „beauty-first” approach. Among the many advantages Patitsas expounds in this rich book are the properly integrative capacities of beauty and the spiritual depths it is able to open up in human life. Where a „truth-first” approach has led us to conceive of ethics simply as a rigorously rational science of morality, which leaves outside all of those activities that do not immediately concern the question of right and wrong, a „beauty-first” approach recalls us to the more traditional sense of life as an *erotic* pursuit of excellence, having its foundation in a falling in love with the beautiful, ultimately with Christ as manifest in the Church, and gathering up the whole of existence, both individual and common, in essentially meaningful *form*. A beauty-first approach connects ethics moreover with the sacramental life, with the mystical depths of liturgy, with prayer and the historical realities of grace and providence. A recovery of the ever-ancient, ever-new „beauty-first” approach restores the sense of human life, from top to bottom, as a glorious adventure – a sense that stands in such stark contrast to the oppressive monotony of banalities to which we have largely reduced existence in the contemporary world. Indeed, it may not be too much to say that the greater part of the psychological, social, and cultural problems we face today are due to our having lost the capacity to experience life as a great adventure.

Now, I noted that Patitsas has described this flushing of eros from life as an ailment that specifically afflicts Western thought. He does not discuss in this book the work of Aquinas, so it is not clear whether he would include Aquinas as a representative of the impoverished „truth-first” approach to ethics; but it is not uncommon for Orthodox thinkers to lay a good part of the blame on Aquinas’s shoulders for what they call Western rationalism. In any event, Patitsas does not appeal to Aquinas as a *source* for his proposal of a „beauty-first” approach. What I would like to do in these brief reflections is to suggest that he *could have* drawn on Aquinas, though to do so admittedly requires reading Aquinas in a somewhat unfamiliar way². There are a number of reasons

¹ Timothy G. Patitsas, *The Ethics of Beauty* (Maysville, MO: St. Nicholas Press, 2020).

² I have made arguments for the essential connection between beauty and love through a kind of „reading between the lines” of Aquinas in „Love and Be-

I think it is worthwhile to make this suggestion: not only would it show that Orthodox and Catholic thought are not *opposed* to each other, but share the classical tradition, even if they tend to emphasize different aspects of that tradition; it would also promise to introduce a conceptual clarity that is sometimes lacking in the more spiritually or mystically inclined East. Perhaps most of all, at least to my mind: if this suggestion can be justified, it would open up a relatively new way of thinking about Aquinas's own interpretation of human action.

My argument will be rather simple. I will first recall, and elaborate, Aquinas's claim that love lies at the foundation of all human activity without exception. This claim can be demonstrated directly on the basis of Aquinas's own texts. Second, I will propose that love ought to be interpreted most fundamentally in relation to beauty *as distinct from the good*. This is a more speculative claim. Although Aquinas does indeed gesture toward this interpretation, he much more evidently and frequently presents love in connection with the transcendental property of goodness. I will thus offer reasons to think that connecting love specifically with beauty offers a more satisfying account of human action, even on Aquinas's own terms. In other words, I am going to argue that this is the way we *ought* to interpret Aquinas, even if it cuts against some of Aquinas's explicit statements and clearly against the most common view of his thought. Finally, in light of Patitsas's book, I will reflect briefly on some of the implications of this proposed interpretation, namely, that love lies at the foundation of all human action, and that beauty lies at the origin of love, showing that Aquinas does indeed offer his own version of a „beauty-first” approach to ethics, which could bear fruit in our contemporary context.

auty: The 'Forgotten Transcendental' in Thomas Aquinas”, *Communio: International Catholic Review* (Summer 2017): 334 – 56, and *Love and the Postmodern Predicament: Rediscovering the Real in Beauty, Goodness, and Truth* (Eugene, OR: Cascade Books, 2018), 85 – 117.

1. Love as the root of all action

Aquinas treats love in questions 25 – 28 of the *Summa's Prima secundae*. This is love specifically as *amor*, as the natural human passion, as distinct from *caritas*, which is the theological virtue, love specifically as a divine gift of the Father in Christ through the Holy Spirit³. I will be making *amor* the focus here, since we are discussing the nature of *human* action in general (though it would be fascinating, in another context, to think through the distinctively supernatural dimension of the matter).

There are three things that I want to highlight from this extraordinarily rich section of the *Summa*, things that will more or less place on the table what is essential about love with respect to the argument we will be making. First, I note that the discussion of love occurs in Aquinas's treatise on the *passions*⁴, and indeed in the opening pages of that treatise. This location of his discussion of love is significant for several reasons. Aquinas in fact *defines* love specifically as a passion, which is to say it is something we *undergo* rather than something we first *do*: *passion* comes from *patior*, meaning „to undergo” or „to suffer”; it is directly related to the word „passive”, which indicates a receptive event rather than an *action*⁵. One frequently hears it said that love, for Aquinas, is essentially „willing the good of another”, but this is *not* in fact Aquinas's view. He distinguishes love from benevolence, which literally means willing the good of another, by saying that love *includes* goodwill, but adds to this a *bond of affection*⁶. Love is not in the first place an action, but a state of being – a condition we undergo, *from* which action subsequently proceeds. We do of course will the good of another *in* love, but love is more than this act of will, as we will see in a moment. Another thing

³ Aquinas's „Treatise on Charity” can be found in the *Secunda secundae*, questions 23 – 27. See also the *Quaestiones disputatae de virtutibus*, question 2, articles 1 – 13.

⁴ *ST* I-II, qq. 22 – 48.

⁵ Aquinas writes that „the word *passive* is employed in its proper sense when something is received, while something else is taken away” (*ST* I-II, q. 22, a. 1).

⁶ *ST* II-II, q. 27, a. 2: „To love, considered as an act of charity, includes goodwill, but such dilection or love adds union of affections”.

to point out about Aquinas's characterizing love as a passion is that the passions involve both the body and soul operating together⁷. As distinct from the activities that stem principally from the body (like digestion) or the activities that stem principally from the soul as spirit, which is to say in its transcendence of the body (acts of the intellect and will)⁸, love involves both body and soul; the *subject* of the passions, like that of the sensations, is specifically the body-soul composite, the *union* of the two taken as one. To say that love is a passion is therefore to say that, in its human expression, it implicates the whole of human nature at once.

The second thing I wish to highlight in Aquinas's treatment of love here is the definition he formulates. It consists in fact of a single word: *complacentia*⁹. The typical English translation of this word is a bit misleading: „complacency”, in English, is something negative; it means something like smug self-satisfaction. The Latin is different: *complacentia* means being *pleased* (*placere*) *with* (*cum*), in the sense that one experiences the other as a good in which one takes delight. The prefix, *cum*, can either be an intensifier (signifying a delight that is complete), or it can indicate a reciprocity: two beings take delight in each other. Support for this latter possibility is given by another word that Aquinas uses in this context to explain the experience, namely, *coaptatio*, which means a reciprocal adaptation of one thing to another¹⁰. In love, the soul is rendered *apt* for the other, it is positively disposed to the other; the other is revealed in love as „fitting”, or „right”. Perhaps I didn't know it before, but I now see: this (person or thing) is just what I wanted; it or he or she is *perfect* – for me! This is *complacentia*. As Aquinas puts it, in love, „the appetible object” (in Aquinas's Latin, „appetite” means desire in general:

⁷ In *ST* I-II, q. 22, a. 1, Aquinas argues that a passion is „in the soul”, but as a passion is so „only in respect of a bodily transmutation”.

⁸ *ST* I, q. 97, a. 3: „we must observe that the rational soul is both soul and spirit. It is called a soul by reason of what it possesses in common with other souls – that is, as giving life to the body; whence it is written (Gn 2:7): ‘Man was made into a living soul’; that is, a soul giving life to the body. But the soul is called a spirit according to what properly belongs to itself, and not to other souls, as possessing an intellectual immaterial power”.

⁹ *ST* I-II, q. 25, a. 2 and *ST* I-II, q. 26, a. 2.

¹⁰ *ST* I-II, q. 26, a. 2.

the appetible object is the desired object¹¹) „gives the appetite... a certain adaptation to itself, which consists in complacency in that object”¹². So, this is the basic definition of love in Aquinas: *com-placentia*, in the sense of a positive disposition toward some object (whether a thing, or a person, or even an idea, or God): when I love some thing, I relate to it in a fundamental way as good, and indeed in some sense as specifically good *for me*.

The third thing I want to highlight from this discussion is the profoundly significant fact that Aquinas defines love not just as a passion, but as the *first* of the passions¹³. *All* of the other passions that we experience presuppose the existence of the basic disposition of love. Aquinas mentions here the four principal ones from the classical tradition: joy, sadness, hope, and fear. We take joy in receiving what we love, we are sad when what we love is taken away; we hope to receive it again, and we fear losing it forever. Furthermore, as Aquinas explains, love is also more basic than the negative passions that stem from hatred, because, while every instance of hatred presupposes some basic love, the opposite is not true¹⁴. I can love without hating anything (indeed, this is the perfection we all aim for), but I cannot hate something unless I love something else¹⁵. According to Aquinas, love, the positive disposition toward what is good, lies at the basis of all other experiences. To say that love is the first of the passions is to say that love characterizes our most fundamental relation to reality; everything else, every other relation, is, so to speak, a further specification of love, whether it be a positive or a negative specification.

On the basis of the preceding we can draw an initial conclusion. In the last article of his discussion of love, Aquinas asks

¹¹ Appetite is „something like a motion toward a thing” (*ST* I, q. 5, a. 4, ad 1); see also *De veritate*, q. 22, a. 1. This description derives from the etymology: *ad* (toward) and *petere* (to seek out). The motion itself Aquinas names desire, *desiderium* (*ST* I-II, q. 26, a. 2), which implies that appetite and desire are essentially the same.

¹² *ST* I-II, q. 26, a. 2.

¹³ *ST* I-II, q. 25, a. 2.

¹⁴ *Ibid.*: „The quest of a good is the reason for shunning the opposite evil”.

¹⁵ *ST* I-II, q. 29, a. 2: „Nothing is hated save through being contrary to a suitable thing which is loved”.

„whether love is the cause of all that the lover does”. It seems to me that he saves this question for last because it allows him to sum up the glory of love and reveal its central place in human existence. The corpus of his response to this question is short and sweet: „Every agent acts for an end... Now the end is the good desired and loved by each one. Wherefore it is evident that every agent, whatever it be, does every action from love of some kind”¹⁶. Note that this claim could not be any more absolute and unqualified. The question might seem to specify a certain group, lovers rather than non-lovers; but the ensuing response reveals that there is no agent anywhere that is not a lover, which is to say that nothing acts except as disposed to some good to be achieved. And the actions at issue are not some subset of an agent’s acts, but *every* action, by *any agent whatsoever*, whatever it might be. Though we cannot develop this point here, it is interesting to note that we are not talking only about *rational* agents, but all agents: everything that happens in the universe is an expression of love. This includes not only human beings, but animals, plants, and minerals, planets and stars, hot and cold, and so forth¹⁷.

2. Beauty as the cause of love

It will have been noticed that the texts I have cited from Aquinas speak of *the good* rather than of the beautiful. As I observed earlier, the standard interpretation of Aquinas classifies love in the order of the *good*, which is the order that pertains to the will, in distinction from the order of the true that pertains to the intellect. Love lies in the order of the good because it concerns the appetible dimension of the human soul, our inclination toward the good. For Aquinas, and indeed for the whole classical tradition, goodness is *defined* as „appetibility”: *bonum est quod omnia appetunt*¹⁸. This standard interpretation of Aquinas has what seems to be a clear support that would settle all possible debate *a priori*: Aquinas begins his discussion of the causes of love, question

27 of the *Prima secundae*, by asking in the first article whether the *good alone* is the cause of love, and he affirms clearly in the corpus that it is. He specifically raises as an objection to this claim a classic text from Dionysius the Areopagite’s *Divine Names*, which states that the beautiful too is a cause of love. Yet Aquinas rejects this notion, arguing that „the beautiful is the same as the good, and they differ in aspect only”¹⁹. It would thus seem perfectly evident that, if beauty is relevant to our understanding of love at all, it is only in an incidental sort of way: beauty is a cause of love only to the extent that it is identical with the good, but, presumably, *not* to the extent that it differs from the good.

I want to propose that this inference is mistaken. Aquinas’s definition of love, I believe, itself compels us to place beauty at the *center* of love. It is not yet clear to me whether the argument I will sketch out here has the force of logical necessity; I will content myself with saying it is an argument based on fittingness. Yet I would add that the fittingness is so powerful as to be virtually inescapable.

Why *beauty*? It is not only because beauty is the essential principle of love for the whole classical neoplatonic tradition, beginning with Plato’s incomparable meditations on love and beauty in the *Symposium* and the *Phaedrus* (a tradition, incidentally, to which Patitsas appeals); it is also because Aquinas’s texts themselves point in this direction, however much this has been overlooked by commentators. One of the reasons the claim is so compelling is that it is so simple and obvious. In his response to the Dionysian objection just mentioned, Aquinas distinguishes beauty from goodness by saying that „beauty adds to goodness a relation to the cognitive faculty: so that *good* means that which simply pleases the appetite; while the *beautiful* is something pleasant to apprehend”²⁰. So, beauty is goodness specifically as apprehended. But significantly, in the very next article, Aquinas asks whether knowledge is the cause of love, and responds thus: „I answer that, as stated above, good is the cause of love, as being its object. But good is not the object of appetite, *except*

¹⁶ ST I-II, q. 28, a. 6.

¹⁷ One thinks here of the Canticle from the Book of Daniel: „Cold and chill, bless the Lord. / Dew and rain, bless the Lord” (Dn 3:26-90, at vv. 67 and 68).

¹⁸ STI, q. 5, a. 1.

¹⁹ ST I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

²⁰ Ibid.

as apprehended”²¹. Let us pause here: given what Aquinas just said a paragraph earlier, we can translate this claim as stating that „good is not the object of the appetite, except as beauty”. If we make this substitution, are we reading too much into the text? Not at all. Aquinas continues in his exposition thus, „And therefore love demands some apprehension of the good that is loved”. What is the good qua apprehended? It is, again, *beauty*. „For this reason”, Aquinas goes on to say, „the Philosopher says that bodily sight is the beginning of sensitive love”²². He is referring here to a passage in the *Nicomachean Ethics* in which Aristotle writes, „The pleasure of the eye is the beginning of love. No one falls in love without first being charmed by beauty”²³. The pleasure of the eye is indeed just what Aquinas had described as the essence of beauty, which, we recall, „is something pleasant to apprehend”, referring specifically to seeing and hearing. And so Aquinas concludes, „in like manner the contemplation of spiritual beauty or goodness [*contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis*] is the beginning of spiritual love”²⁴. Accordingly, knowledge is the cause of love for the same reason as good is, which can be loved only if known”²⁵. *Only if*, he says: *nisi*. There is therefore no love of the good except as apprehended, or as contemplated – which is just to say that the good is the cause of love *only as* beauty.

I believe that our study of question 27 thus far already presents a decisive case for the role of beauty in love, but there is even more to be said in its favor. Let us return to the definition of

²¹ *ST I-II*, q. 27, a. 2.

²² *Ibid.*

²³ *Nicomachean Ethics*, IX, ch. 5, 1167a4 – 6. The preposition „by”, *dia* in Greek, is meant in a causal sense. Interestingly, Aristotle goes on to say, after the passage cited, „but one may delight in another’s beauty without necessarily being in love; one is in love only if one longs for the beloved when absent, and eagerly desires his presence”. We could say that love requires entering into the bond, and pursuing what was disclosed as beauty now also specifically as good.

²⁴ The word „beginning” that Aquinas uses here is *principium*, which is clearly meant in the sense of „principle” or „cause” (not simply „starting point”), in a manner that accords with Aristotle’s causal use of the preposition *dia*, which we just noted. That is, Aquinas is saying that beauty is the *cause* (*principium*) of the appetitive movement, and not merely the „first step” (*principium*) of the appetitive movement. *ST I-II*, q. 27, a. 2.

²⁵ *Ibid.*

love Aquinas had formulated in the previous question. As we saw, love is a *complacentia*, or *coaptatio*; it is a disposition of the soul toward a thing or a person as good. This disposition is not just a part of love; it is the very essence of love. Love is thus distinct from both the *desire* that follows upon this being disposed, which Aquinas says implies a movement toward the good, and the joy that consists in resting in the good once attained: „The first change wrought in the appetite by the appetible object is called *love*, and is nothing else than complacency in that object; and from this complacency results a movement towards that same object, and this movement is *desire*; and last, there is rest, which is joy”²⁶. The complacency is *not* the movement or the rest, but the *principle* that enables both, and the principle is the event whereby an object „gives its form” to the soul. Love as *complacentia*, as *coaptatio*, is in other words the reception of the form of the beloved object into the soul, a form that renders the soul *apt* for the object in its real existence, thus enabling the soul to pursue that object. We might say that love *inspires*. As Plato put it, love gives the soul wings, elevating it so that it can approach its object²⁷. In the *De malo*, Aquinas says that, in love, the lover is transformed into the beloved²⁸; and this is possible only by receiving the beloved’s form into the soul.

As it turns out, in the beginning of the *Summa*, question 5, Aquinas defines beauty in its relation to the good in just these terms: the good, he says there, has the *ratio finis*, which is to say, it is of the intrinsic logic of goodness to be an *end*, a terminus or goal of appetite²⁹. In this respect, we ought to say that goodness corresponds specifically to desire and joy as it was just characterized. Both, after all, involve the end, either as that to which the soul moves or that in which it rests. But beauty does not have the *ratio finis*. Instead, it has the *ratio formalis*³⁰, which is to say, it is about *form*, the display of form³¹. But it is precisely the relation to

²⁶ *ST I-II*, q. 26, a. 2.

²⁷ Plato, *Phaedrus*, 251b – d.

²⁸ *De malo* q. 6, ad 14.

²⁹ *ST I*, q. 5, a. 4.

³⁰ *Ibid.*, ad 1.

³¹ Indeed, one of the Latin words that gets translated as beauty is *formositas*, „formliness”.

the good, not specifically as end, but instead specifically as *form* that distinguishes love from desire or joy.

As T.S. Eliot puts it, „Love is itself unmoving, / Only the cause and end of movement”³². This means that love is nothing but the soul’s relation to *beauty*. To say this does not in the least require us to reject Aquinas’s claim that love disposes the soul toward the good; goodness and beauty, as transcendental properties, are not only inseparable from each other, but are identical *in re*. It only requires us to see that the disposing of the soul, which *is* love in its essence, is a function of beauty. It is precisely *beauty* – goodness just insofar as it is apprehended, or in other words insofar as it communicates its form into the appetite of the beholder so as to render him apt for it – that disposes the soul to pursue a thing, qua good. All of which is to say that what specifically defines love is not goodness, but beauty.

There is one last point I wish to make, drawing on the recent work of Daniel Parkinson³³, before concluding this section, because it will be important for our final observations. Aquinas defines the transcendentals goodness and truth as being *perfective* of the human soul: goodness perfects the appetite, or will, which is to say that it brings satisfaction, fulfillment, to our desire; and truth is perfective of the intellect, which is to say that it fulfills the mind, satisfies our desire to know. But what of beauty? There does not seem to be any specific spiritual faculty left over that would allow us to distinguish beauty from the other two transcendentals. It is worth noting that this seems to be one of the *principal reasons* beauty has always had an uncertain status in the thought of Aquinas, and why Thomists continue to debate the question whether beauty is a distinct transcendental property of being at all. To encapsulate in a nutshell a point that Parkinson

works out in systematic detail through an analysis of a variety of texts in Aquinas, we might say that what distinguishes beauty as a transcendental property is precisely its *not* being perfective of any particular human faculty. Aquinas makes just this observation in the *De veritate*, when he distinguishes beauty from goodness and truth³⁴. But this quality does not make beauty therefore *imperfect*; instead, it seems to me we ought to interpret this as highlighting the gratuity of beauty, the fact that it is a revelation of the perfection of the thing in itself, independently of whether it directly satisfies one of the faculties of my soul.

This quality of gratuity is affirmed in a central way above all in German aesthetics: there is something „disinterested” in the experience of beauty, which means, not that beauty is uninteresting, but that it lifts me out of my self-preoccupation. To see something as beautiful is to see it as good supremely in itself, without worrying in the first place about whether it is specifically good for me. I celebrate it; the world is better because this piece of music, this work of art, this person exists. It is good that you exist!³⁵ Just this fact makes me happy. But this is the very essence of love.

3. Beauty as the wellspring of action

This last point brings us around to the theme with which we began, namely, Timothy Patitsas’s proposal of a „beauty-first” approach to ethics. Our argument has led us to see that this is precisely what is offered, in principle, by the thought of Thomas Aquinas. Let us put our claims together. „Every agent”, we have seen, „whatever it be, does every action out of love of some kind”. This is because love is the absolute *first* of the passions. We do not do any action at all unless we are moved to do that action, and what moves us is first of all the reception of *form*, which enters into our soul and gives it the capacity to pursue the desired good. Without

³² T.S. Eliot, „East Coker”, *The Poems of T.S. Eliot*, ed. Christopher Ricks (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015), 184. Cited in Thomas Pfau, *The Word Unheard: Poetry and Theology in Holderlin, Hopkins, Claudel, Eliot*, forthcoming.

³³ Daniel Parkinson, „The Symphony of Beauty: The Transcendental Status of Beauty and Its Anthropological Significance in the Thought of Thomas Aquinas”, PhD diss., Durham University, 2025. See Parkinson, „The Implicit Transcendental: Beauty and the Trinity in the Thought of Thomas Aquinas”, *The Thomist* 87, no. 3 (July 2023): 415-49.

³⁴ In *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 12, Aquinas explains that goodness *adds* the notion of perfectiveness to beauty, which implies that beauty does not feature that quality itself.

³⁵ This is of course the well-known line that sums up the essence of love according to Josef Pieper: *Faith, Hope, Love* (San Francisco: Ignatius Press, 1997), 164, 170, 173.

first receiving form, the soul would be unable to act. But the appreciative reception of form is nothing other than the experience of beauty. To say that every action whatsoever springs from love is to say that all activity – not just human activity, incidentally, though this has been our focus here – is inspired by beauty. Beauty lies at the very foundation of human existence.

The implications of connecting action, love, and beauty could be pursued in dozens of different ways, though that of course far exceeds what is possible here. I actually think a person could spend the rest of his life just pondering this, and it would have been a wonderful life indeed! But I will just make three observations in closing. First, recognizing not only that every single human action arises out of love of some kind, but also to say that love springs from an encounter with beauty such as we have just described it, opens up what we can call an essentially „contemplative” dimension at the core of human existence, which we might otherwise tend to displace to the margins of our activity. It is not uncommon to think of human life as a tedious repetition of essentially the same series of activities: we first more or less passively register information, in a detached mode, and then we seize on some bits of that information to set off on one effort at gratifying one interest after another, in monotonous succession. This is the pragmatic reduction of existence that has become so familiar to us all. It has been encouraged no doubt by the Darwinist account of life as a struggle for survival, a struggle that has really no point beyond that survival itself. The most recent expression of this impoverished viewpoint is the reconception of human intelligence after the model of „AI”, which reduces intelligence to problem-solving calculations. Perhaps at the deepest root of this radical impoverishment of human life is a forgetfulness of beauty. The point is not just that we fail to stop and admire beautiful things from time to time, but that we do not think of beauty as centrally important, the ground on which we build our existence. The theologian Hans Urs von Balthasar judges the forgetfulness of beauty to be no small danger, warning that the soul that grows insensible to beauty finds itself unable to pray and eventually unable to love³⁶. A recollection of beauty would restore

³⁶ See Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord*, vol. 1: *Seeing the Form*, trans. Erasmo Leiva-Merikakis, ed. John Riches (San Francisco: Ignatius

a contemplative dimension to life: beauty implies a kind of meaningfulness in which we can dwell, a meaningfulness that includes a robust affirmation, a recognition of value. To relate to the world most basically under the sign of beauty is thus radically different from the passive registration of information³⁷. Beauty is a *revelation*, which is dramatic and full of mystery. Moreover, as a matter of form in distinction from finality, it does not in the first place address itself, as I pointed out, to our appetite in the mode of self-interest. Instead, beauty is first of all a revelation of what is good *in itself*. Under the sign of beauty, the world presents itself most fundamentally as something to marvel at, something that provokes wonder and even awe, and if and when we pursue our interests in this world, we do so with an encompassing spirit of gratitude and reverence. Put differently, the „beauty-first” approach introduces a sense of gratuity, or *gift*, at the foundation of our experience.

We could get at the same insight by saying that such a conception of beauty as a wellspring of action introduces into the soul a fundamental disposition of festivity and playfulness³⁸. Remarkably insightful on this point is Friedrich Schiller’s set of letters published under the title, *On the Aesthetic Education of Man*. In this little book, he writes, „Man shall only play with Beauty, and he shall play *only with Beauty*”³⁹. In the presence of beauty, we feel liberated from the stress and anxiety of accomplishing, or failing to accomplish, one external purpose or another, and we gather ourselves as a *whole* (remember: love, as a passion, concerns body and soul precisely *together in their unity*) in a time of celebration and affirmation. Rather than seeing this spirit as an exception to the seriousness of human life that relentlessly persists in demanding our attention, we should recall it at the center of our lives: we are most fully human when we gather together

Press, 1989), 18-19.

³⁷ On this, see my more extensive discussion in Schindler, *Love and the Postmodern Predicament*, 31 – 81.

³⁸ See Josef Pieper, *In Tune with the World: A Theory of Festivity*, trans. Richard and Clara Winston (South Bend, IN: St. Augustine’s Press, 1999).

³⁹ Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, trans. Reginald Snell (Mineola, NY: Dover Books, 2004), 80.

in celebration⁴⁰. And if the direct occasions for celebration are episodic rather than constant, it nevertheless remains the case that something of this spirit belongs at the root of *everything* we do: every agent whatever it be does every action through the inspiration of beauty. If beauty is first, the playfulness it inspires will suffuse the whole.

Second, because, as we have seen, beauty is essentially a matter of *form*, rooting human action in beauty makes *form* more centrally relevant to human action than we might otherwise have realized. What does it mean to make *form* central to human action? At the outset, I mentioned Patitsas's observation that, when we think of ethics, we tend to think more or less narrowly about determining which discrete acts are morally right and which are morally wrong. While this is not problematic in principle – indeed, it is crucially important for us as human beings, and especially as Christians, to know what is right and what is wrong – such a restriction leaves a great deal of our lives out of consideration. The moments in which we face a dilemma, when we have to make a serious decision about some moral matter, are – fortunately! – relatively rare. The temptation is therefore to think that the great majority of things we do in a day-to-day sort of way are essentially indifferent with respect to ethics. But when the ancient world asked, with great existential seriousness, „What is the good life?” „What does the good life look like?” it was not asking simply for a list of evil actions that ought to be avoided. Instead, the ancients were asking about how to live excellently, in a manner that represented the pursuit of an idea. The word for *good* in this ancient context, incidentally, is *kalon*, which is in many cases better translated as „beautiful”. The ancient world sought to live a *beautiful* life – a life built on and toward the beautiful. Such a life was not only a matter of moral effort, but sought to make radiantly manifest what was best and truest in human existence. Indeed, by calling his great encyclical on morality *Veritatis splendor*, John Paul II intended to affirm this view of the

⁴⁰ For an outstanding reflection on this point, see Erik van Versendaal, „Reason for Being: Festivity, Perfection, and the ‘Very Good,’” *Communio: International Catholic Review* 44 (Fall 2017): 502 – 58.

moral life as a life of resplendent beauty, for this is what beauty *is*: the splendor of truth.

What becomes most relevant from this perspective is, again, not in the first place the moral value of one discrete act or another. Instead, more positively, what stands out as a matter of fundamental importance is the order of life, how we organize existence, which includes the outward manifestation in culture.

For example, from a „beauty-first” perspective, we realize the significance of the *life of the home*: the rhythms that constitute that life, the forms we give to the way we live together, the daily rituals and traditions of the family meal, of chores, of praying together and preparing for bed, of the celebrations of special events, of the way we follow the seasons, and especially those of the Church, and so forth. For another example, a beauty-first approach to work, and the economy, would implicate in extremely concrete ways the organization of the aspects of work; the way we relate not only to other people, but to the natural world; the realities that inspire us and shape our imagination; and the common goods we pursue, even at the cost of more immediate necessities. It is possible to imagine an approach to work that is entirely formless, that is cynically pragmatic and driven only by pure self-interest, and that nevertheless does not directly and explicitly offend any particular moral principle. Such a way of working may not be „immoral”, but it is nevertheless not part of the *good life* in the more traditional sense. The point is not in the end to have someone say of us (to quote Eliot again), „Here were decent godless people: / Their only monument the asphalt road / And a thousand lost golfballs”⁴¹. By recovering a sense of the primacy of beauty, we can see that ritual is fundamental to proper human existence, and that ritual inevitably has a religious depth. This allows us to grasp a bit better what St. Paul meant when he said, „Whatever you do, whether eating or drinking, do all for the glory of God” (1 Cor 10:31). Christian life is more than a „moral” life. It is a life that tends toward liturgy and celebration in all its dimensions, even outside the Church. To borrow a phrase from

⁴¹ Eliot, „The Rock”, 162, cited in Pfau, *The World Unheard*.

Isak Dinesen's marvelous short story, „Babette's Feast”, we ought to recognize „the world [as] not a moral, but a mystic, concern”⁴².

Finally, a beauty-first approach recovers a sense of life as a great adventure. To say that love is the foundation of all action, and beauty is the foundation of all love, is to say that the *whole* of our existence is meant to have the character of falling in love: to be human is to be disposed to fall in love with reality, to be struck by the beauty of the things of this world and thus, through the *wound* it opens in our heart, to be drawn into reality, to want to penetrate to the deepest essence of things, and be surprised ever anew by grace upon grace (*charin anti charitos*: Jn 1:16). The reason beauty essentially takes us by surprise, why it therefore never ceases to inspire us to wonder, is that it does not simply present an end, a purpose, that fulfills a need that is already there. Instead, it *transforms* us, as Aquinas said: it introduces a *new form* into our soul, which inspires a new desire and a new capacity to follow it out. To recall Plato's image, it gives the soul wings, which lift it beyond the mundane self-preoccupation into which we are regularly tempted to re-enter. Life becomes a genuine drama, in the best sense of the word. And because the beauty that gives the soul wings is not just a rare experience at peak moments in our life, but lies, however hiddenly, at the very core of things, at the origin of absolutely everything we do – „every agent, whatever it be, does every action out of love of some sort” – this adventure can gather up the whole of our existence, and give us a profound sense of meaning.

I mentioned in passing at the beginning of this essay that a great deal of the psychological, social, and cultural problems that face us today might in fact be caused most basically by our having lost the capacity to experience life as an adventure. We have seen that this capacity depends in part on our recollecting the central place of beauty in our lives as the wellspring of all our action. And I hope to have shown that, to recover this sense, we do not need to abandon the West in order to draw on the treasures of the Eastern Christian tradition, great as these treasures most certainly are. We possess indeed a treasure at the center of our tradition, namely, the wisdom of Thomas Aquinas.

⁴² Isak Dinesen, „Babette's Feast”, in *Babette's Feast and Other Anecdotes of Destiny* (New York: Vintage, 1988), 32.

Nota o Autorze: David Christopher („D. C.”) Schindler – urodzony w 1970 roku. Amerykański filozof i tłumacz, specjalizujący się w metafizyce, antropologii filozoficznej, filozofii religii oraz filozofii moralnej i politycznej. Jest synem teologa Davida L. Schindlera, zmarłego niedawno redaktora amerykańskiej edycji Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego *Communio*. Jego prace mieszczą się w szerokiej tradycji neoplatonizmu, choć jest także związany z tomizmem, niektórymi nurtami niemieckiego idealizmu oraz szkołą teologii *Communio/Ressourcement*. Jest profesorem metafizyki i antropologii w Papieskim Instytucie Jana Pawła II w Waszyngtonie. W 2025 roku został wybrany na prezesa Amerykańskiego Stowarzyszenia Filozoficznego Katolików.

Bibliografia

- Aristotle's, *Nicomachean Ethics*, Chicago 2012.
 Balthasar H.U. von, *The Glory of the Lord*, vol. 1: *Seeing the Form*, San Francisco: Ignatius Press 1989.
 Dinesen I., *Babette's Feast*, w: *Babette's Feast and Other Anecdotes of Destiny*, New York: Vintage 1988.
 Eliot T.S., *East Coker. The Poems of T.S. Eliot*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 2015.
 Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 3. Paris 1925.
 Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, wyd. P. Bazzi 1965.
 Parkinson D., *The Implicit Transcendental: Beauty and the Trinity in the Thought of Thomas Aquinas*, w: *The Thomist* 87(July 2023)3, s. 415-449.
 Parkinson D., *The Symphony of Beauty: The Transcendental Status of Beauty and Its Anthropological Significance in the Thought of Thomas Aquinas*, Durham University 2025.
 Patitsas T.G., *The Ethics of Beauty*, Maysville, MO: St. Nicholas Press 2020.
 Pfau T., *The Word Unheard: Poetry and Theology in Holderlin, Hopkins, Claudel, Eliot*, (manuskrypt).
 Pieper J., *Faith, Hope, Love*, San Francisco: Ignatius Press 1997.
 Pieper J., *In Tune with the World: A Theory of Festivity*, South Bend, IN: St. Augustine's Press 1999.
 Plato, *Phaedrus*, New York 2005.

Schiller F., *On the Aesthetic Education of Man*, Mineola, NY: Dover Books 2004.

Schindler, D.C., *Love and Beauty: The 'Forgotten Transcendental' in Thomas Aquinas*, w: *Communio: International Catholic Review* (Summer 2017), s. 334-356.

Schindler, D.C., *Love and the Postmodern Predicament: Rediscovering the Real in Beauty, Goodness, and Truth*, Eugene, OR: Cascade Books 2018.

Thomas Aquinas, *Disputed Questions on Virtue: Quaestio disputata de virtutibus in communi, Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*, tłum. R. McNerny, South Bend 1998.

Thomas Aquinas, *Questions on Love and Charity: Summa Theologiae, Secunda Secundae, Questions 23–46* (Rethinking the Western Tradition), Yale 2016.

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Steubenville, Ohio 2012

Versendaal E. van., *Reason for Being: Festivity, Perfection, and the 'Very Good,'* w: *Communio: International Catholic Review* 44(Fall 2017), s. 502 – 558.

POLSKA WERSJA „COMMUNIO”

ZESZYTY „COMMUNIO”

Dotąd ukazały się:

1981

1-2 – Miłosierdzie a sprawiedliwość, 3 – Podstawy etyki społecznej, 4 – Wierzyć dzisiaj, 5 – Małżeństwo i rodzina, 6 – Apostolstwo ludzi świeckich

1982

7 – Bóg Ojciec, 8 – Osoba ludzka, 9 – Niedziela, 10 – Stwórca nieba i ziemi, 11 – Wychowanie chrześcijańskie, 12 – Ewangelizacja

1983

13 – Katecheza, 14 – Pluralizm, 15 – Jezus Chrystus, 16 – Młodzi, 17 – Maryja, Matka Chrystusa, 18 – Kryzys

1984

19 – Krzyż Chrystusa, 20 – Praca, 21 – Chrzęścjanin a władza, 22 – Nadzieja i eschatologia, 23 – Grzech i przebaczenie, 24 – Biologia i moralność

1985

25 – Zstał do piekieł, 26 – Zmartwychwstanie Chrystusa, 27 – Być dzieckiem, 28 – Modlitwa, 29 – Tożsamość chrześcijańska, 30 – Rady ewangeliczne

1986

31 – Wniebowstąpienie Chrystusa, 32 – Królestwo Boże, 33 – Jak czytać Pismo święte, 34 – Nowe rzeczywistości kościelne, 35 – Błogosławieni ubodzy, 36 – Rodzina przyszłości

1987

37 – Po prawicy Ojca, 38 – Sędzia żywych i umarłych, 39 – Świeccy w Kościele, 40 – Człowiek wobec prawdy, 41 – Błogosławieni prześladowani, 42 – Religijność ludowa

1988

43 – Duch Święty, 44 – Jedność Kościoła, 45 – Na drogach wiary, 46 – Religie świata a chrześcijaństwo, 47 – Jan Paweł II, 48 – Błogosławieni czystego serca

1989

49 – Święty Kościół Powszechny, 50 – Cierpienie, 51 – Wspólnota świętych, 52 – Religie świata a zbawienie, 53 – Błogosławieni pokój czyniący, 54 – Cuda

1990

55 – Grzechów odpuszczenie, 56 – Wyobrażenia religijna, 57 – Bóg a zło, 58 – Misje, 59 – Błogosławieni, którzy łakną sprawiedliwości, 60 – Chrześcijańska tożsamość Europy

1991

61 – Zmartwychwstanie umarłych, 62 – Religia w szkole, 63 – Kościół a sekty,
64 – Grzech pierworodny, 65 – Błogosławieni, którzy płaczą, 66 – Posługa
Piotra w Kościele

1992

67 – Życie wieczne, 68 – Bierzmowanie, 69 – Pedagogia chrześcijańska,
70 – Islam, 71 – Błogosławieni cisi, 72 – Ekologia

1993

73 – Dekalog, 74 – Solidarność, 75 – Życie ludzkie, 76 – Kościoły Wschodnie,
77 – Błogosławieni miłosierni, 78 – Kobieta

1994

79 – Imię Boga, 80 – Ekumenizm, 81 – Liturgia a życie, 82 – Nowy Katechizm
Katolicki, 83 – Sumienie, 84 – Postmodernizm

1995

85 – Bałwochwalstwo, 86 – Pismo święte w życiu Kościoła, 87 – Dzień święty,
88 – Judaizm, 89 – Miłość, 90 – Mass-media

1996

91 – Czcij ojca i matkę, 92 – Autonomia polityczna a chrześcijaństwo,
93 – Młodzież a sens życia, 94 – Konflikty-Waśnie-Wojna, 95 – Doświadczenie
chrześcijańskie, 96 – Chrześcijańskie dziedzictwo artystyczne

1997

97 – Nie zabijaj, 98 – Chrystus Zbawiciel, 99 – Posługiwania kościelne,
100 – Pielgrzymowanie, 101 – Dar nadziei, 102 – Ekonomia

1998

103 – Nie cudzołóż, 104 – Duch Uświęciciel, 105 – Choroba, 106 – Gnoza,
107 – Roztropność, 108 – Sens pracy

1999

109 – Nie kradnij, 110 – Tajemnica Ojca, 111 – Rozum i wiara,
112 – Aktualność kultury klasycznej, 113 – Męstwo, 114 – Znaki czasu

2000

115 – Nie mów fałszywego świadectwa, 116 – Trójca Święta a Eucharystia,
117 – Życie razem z obcym, 118 – Czasy ostateczne, 119 – Sprawiedliwość,
120 – Boża Rodzicielka Maryja

2001

121 – Nie pożądaj, 122 – Muzyka kościelna, 123 – Kardynał Stefan Wyszyński,
124 – Globalizacja, 125 – Słowo Boże, 126 – Czas

2002

127 – Dominus Jesus, 128 – Stworzenie czy natura?, 129 – Pamięć i pojednanie,
130 – Fundamentalizm, 131 – Przekaz wiary, 132 – Opatrzność

2003

133 – Tajemnice życia Jezusa, 134 – Świętość, 135 – Kościół – Państwo,
136 – Wspólnota chrześcijańska, 137 – Nie lękajcie się!, 138 – Walka kultur
– walka religii?

2004

139 – Tajemnica wcielenia, 140 – Czy Bóg cierpi?, 141 – Być chrześcijaninem
dzisiaj, 142 – Bioetyka, 143 – Modlitwa różańcowa, 144 – Radość życia

2005

145 – Ukryte życie Jezusa, 146 – Sakrament pokuty, 147 – Gdzie mieszkasz?,
148 – Zjednoczona Europa a chrześcijaństwo, 149 – Pójdź za Mną 150 – Świat

2006

151 – Chrzest i kuszenie Jezusa, 152 – Bóg jest Miłością, 153 – Teologia
a kultura, 154 – Sport, 155 – Miasto, 156 – W obliczu śmierci

2007

157 – Gody w Kanie, 158 – Płciowość, 159 – Laickość wychowania?
160 – Wierność

2008

161 – Tajemnica Przemienienia, 162 – Niepokój, 163 – Religia a polityka,
164 – Piękno

2009

165 – Nauczanie Jezusa, 166 – Wolność i odpowiedzialność, 167 – Fantazja,
168 – Noc

2010

169 – Wjazd Jezusa do Jerozolimy, 170 – Ojcostwo, 171–172 – Ksiądz Profesor
Lucjan Balter kapłan i teolog

2011

173 – Prawo naturalne, 174 – Misterium paschalne, 175 – Misterium Izraela,
176 – Wierzę w Kościół

2012

177 – Wniebowstąpienie i Pięćdziesiątnica, 178 – Apostolskość Kościoła,
179 – Umieranie, 180 – Świadectwo

2013

181 – Rodzina chrześcijańska, 182 – Idea uniwersytetu, 183 – Powrót
Chrystusa, 184 – Świętość i misja Kościoła

2014

185 – Apologia wiary, 186 – Afirmacja wiary, 187 – Chrystus czy Koran?
188 – Post i zdrowie

2015

189 – Ojciec nasz w niebie, 190 – Kościół i Kościoły, 191-192 – Biedni
i oblicza miłosierdzia

2016

193-194 – Jako w niebie, tak i na ziemi, 195 – Tożsamość chrześcijańska,
196 – Religie a przemoc

2017

197 – Chleba naszego powszedniego, 198-199 – Luter i reformacja,
200 – Joseph Ratzinger – w 90 rocznicę urodzin

2018

201 – Wina i przebaczenie, 202 – Odnowa Kościoła,
203-204 – Kryzys eschatologii

2019

205 – Pokusa, 206 – Ekologia integralna, 207 – Fenomen radości,
208 – Chiliazm

2020

209 – Zbaw nas od złego, 210 – Tożsamość kapłańska,
211 – Natura w teologii, 212 – Teatr – scena – chrześcijaństwo

2021

213 – Pytania o Boga, 214 – Łzy, 215 – Pośrednictwo,
216 – Chrześcijaństwo bez wiary

2022

217 – Jezus figurą Ojca, 218 – Synodalność, 219-220 – Kościół i cyfryzacja

2023

221 – Duch jedności, 222 – Benedykt XVI – Mocarz wiary,
223 – Kościół i wolność, 224 – Strach

2024

225 – Chrzest sakramentem wyzwolenia, 226 – Śmiech,
227 – Tęsknota, 228 – Paradoksy wiary

2025

229 – Sakrament bierzmowania, 230 – Autorytet,
231 – 800 lat Tomasza z Akwinu

KOLEKCJA „COMMUNIO”

Dotąd wydano:

Tom 1: *Eucharystia* (1986)

Tom 2: *Moralność chrześcijańska* (1987)

Tom 3: *Kapłaństwo* (1988)

Tom 4: *Kosmos i człowiek* (1989)

Tom 5: *Kościół – Ekumenizm – Polityka* (1990)

Tom 6: *Podstawy wiary – Teologia* (1991)

Tom 7: *Zło w świecie* (1992)

Tom 8: *Nowa ewangelizacja* (1993)

Tom 9: *Naród, wolność – liberalizm* (1994)

Tom 10: *Duchowość chrześcijańska* (1995)

Tom 11: *Tajemnica Odkupienia* (1996)

Tom 12: *Duch Odnawiciel* (1998)

Tom 13: *Tajemnica Trójcy Świętej* (2000)

Tom 14: *Męczennicy XX wieku* (2001)

Tom 15: *Bóg bogaty w miłosierdzie* (2003)

Tom 16: *Osoba we Wspólnocie – Kościół Chrystusowy* (2004)

Tom 17: *Dramatyczne pytania naszego wieku* (2006)

Tom 18: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata* (2008)

Wyczerpane tomy kolekcji „Communio”: 1, 3–4

Wyczerpane numery „Communio”: 1–21, 25–37, 39–40, 44, 46–47, 50–51, 55, 61, 67

