

ODKUPICIEL I PRZYJACIEL

U PODSTAW CHRYSOLOGII SOTERIOLOGICZNEJ
ŚW. TOMASZA Z AKWINU W ŚWIETLE *SUPER PSALMOS*

BIBLIOTEKA INSTYTUTU TOMISTYCZNEGO

TEKSTY I STUDIA

12

Kierownik serii

MATEUSZ PRZANOWSKI OP

PIOTR ROSZAK

ODKUPICIEL I PRZYJACIEL

U PODSTAW CHRYSOLOGII SOTERIOLOGICZNEJ
ŚW. TOMASZA Z AKWINU W ŚWIETLE *SUPER PSALMOS*

WYDAWNICTWO W DRODZE — INSTYTUT TOMISTYCZNY
POZNAŃ — WARSZAWA

2020

Recenzent: o. dr hab. Tomasz Gałuszka OP

W publikacji wykorzystano materiały uzyskane w ramach prowadzonego projektu „Tożsamość i tradycja. Patrystyczne źródła myśli Tomasza z Akwinu”, finansowanego w ramach konkursu OPUS przez Narodowe Centrum Nauki nr 2016/23/B/HS1/02679

Redaktor: Mirosława Buczyńska

Korekta redakcyjna: Karolina Iwan

Indeks: Aleksandra Kuźma, Janina Roszak

Redaktor techniczny: Eliza Litak

Projekt okładki: DIDEA – Aleksandra i Marcin Gonciarz

Ilustracja na okładce:

Fra Angelico, *Zmartwychwstanie z Dziewicą Maryją i św. Tomaszem*

© Copyright for the text by Piotr Roszak, 2020

© Copyright for this edition by Wydawnictwo W drodze, 2020

ISBN 978-83-7906-351-2

Wydawnictwo W drodze
ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań
www.wdrodze.pl, sprzedaz@wdrodze.pl

Instytut Tomistyczny
ul. Dominikańska 2, 02-738 Warszawa
www.it.dominikanie.pl, it@dominikanie.pl

KAROLINIE I DAMIANOWI

SPIS TREŚCI

Skróty i wydania dzieł św. Tomasza z Akwinu	13
WSTĘP	17
1. Badania nad Komentarzem do Psalmów. <i>Status quaestionis</i>	21
2. Chrystologia soteriologiczna. Główne linie tematyczne	22
3. Metoda	27

CZĘŚĆ PIERWSZA

SUPER PSALMOS POŚRÓD DZIEŁ ŚW. TOMASZA

1. Biblia jako podręcznik średniowiecznych teologów	35
1.1. Tomasz z Akwinu – teologiem biblistą?	36
1.2. <i>Principium</i> Tomasza jako program nauczania teologii	40
1.2.1. Egzegeza spekulatywna i duchowa Tomasza	42
1.2.1.1. Prymat sensu dosłownego	43
1.2.1.2. Ordo egzegetyczne Akwinaty	48
1.2.2. Kanon Pisma Świętego	52
1.3. Warsztat biblijny św. Tomasza	53
1.3.1. Biblia w czasach średniowiecza	53
1.3.2. Biblia Paryska	55
1.3.3. Pomoce leksykograficzne	58
1.4. Komentarz biblijny jako rodzaj literacki	61
2. <i>Psalterium scholasticorum</i> . Średniowieczne zainteresowanie Księgą Psalmów i jej komentowaniem	65
2.1. Psalm w życiu liturgicznym Kościoła	66
2.1.1. Dziedzictwo patrystyki	70
2.1.2. Ruch monastyczny	74
2.1.3. <i>Psallite sapienter</i> : psalmy w średniowieczu	77
2.2. Źródła komentarza św. Tomasza	79
2.2.1. Augustyn i jego <i>Enarrationes</i>	79
2.2.2. <i>Glossa ordinaria</i>	81
2.2.3. <i>Magna glossatura in Psalmos</i> Piotra Lombarda	84

3.	Aspekty formalne <i>Super Psalmos</i> Akwinaty: źródła, datacja, język, adresaci	87
3.1.	Datacja <i>Super Psalmos</i> i miejsce wśród dzieł egzegetycznych Tomasza	87
3.1.1.	Manuskrypty i wydania nowożytne	91
3.1.2.	Aktualny stan badań nad tekstem krytycznym	92
3.2.	Analiza literacko-kontekstualna <i>Super Psalmos</i>	93
3.2.1.	Autorstwo, styl, odbiorcy	94
3.2.2.	Plan komentarza	96
3.2.3.	<i>Divisio textus</i>	99
3.2.4.	Cytacje z Nowego i Starego Testamentu	103
3.3.	Jakim tekstem Psalmów dysponuje św. Tomasz?	105
3.3.1.	Psalterz rzymski	106
3.3.2.	Psalterz gallański	107
3.3.3.	<i>Iuxta Hebreos</i>	108
3.4.	Cel Komentarza do Psalmów oraz jego tematyka	109
4.	Egzegeza w służbie chrystocentrycznej narracji w Komentarzu do Psalmów	113
4.1.	Sens chrystologiczny. Proroctwo i natchnienie biblijne	114
4.1.1.	Chrystologiczny charakter <i>sensus Scripturae</i>	114
4.1.2.	<i>Inspiratio divina</i>	121
4.1.3.	Rozumienie natury proroctwa w kontekście wykładni psalmów	122
4.2.	Idea <i>Christus totus</i>	124
4.3.	Charakterystyczne cechy Tomaszowej egzegezy psalmów	127
4.3.1.	Rola i znaczenie <i>quaestio</i>	127
4.3.2.	<i>Tituli Psalmorum</i>	129
4.3.3.	Sylogizmy	132
4.3.4.	Kontekst	133
4.3.5.	<i>Modus loquendi</i>	134
4.4.	Znaczenie <i>auctoritas</i>	136

CZĘŚĆ DRUGA

CHRYSOLOGICZNE UKIERUNKOWANIE KOMENTARZA AKWINATY DO PSALMÓW

1.	Psalmy – Ewangelią Starego Testamentu	145
1.1.	Chrystocentryczne rozumienie historii zbawienia w teologii Akwinaty	146
1.2.	Święty Tomasz a Stary Testament	150

1.2.1.	Główne tematy starotestamentalne	151
1.2.2.	Naród Wybrany i jego status w historii zbawienia	153
1.2.3.	Psalmy a egzegeza żydowska	155
1.2.4.	Teodor z Mopsuestii jako główny oponent Tomasza	157
1.3.	W jaki sposób psalmy mówią o Chrystusie?	159
1.3.1.	<i>Ad litteram</i>	159
1.3.2.	<i>Proprie et vere</i>	162
1.3.3.	<i>Sub similitudine</i>	164
2.	Chrytologia soteriologiczna <i>Super Psalmos</i>	169
2.1.	Człowieczeństwo Chrystusa jako narzędzie Jego bóstwa	169
2.1.1.	Pośrednictwo człowieczeństwa Chrystusa i jego sakramentalność	174
2.1.2.	Zbawcze człowieczeństwo Chrystusa	176
2.1.3.	Słowa Chrystusa na krzyżu z perspektywy Akwinaty	179
2.1.3.1.	Boże, Boże mój, czemuś mnie opuścił?	179
2.1.3.2.	W ręce Twoje powierzam ducha mojego	181
2.2.	Zbawczy charakter wcielenia Słowa: dwa rodzaje zbawienia ...	183
2.3.	Egzemplaryzm moralny a życie chrześcijańskie	187
2.4.	Soteriologiczna wartość tajemnic życia Chrystusa.....	189
3.	<i>Mysterium Christi</i> jako tajemnica zbawienia w psalmach	193
3.1.	Tytuły soteriologiczne w psalmach	193
3.1.1.	<i>Filius naturalis Dei Patris</i> : realizacja planu zbawienia ...	196
3.1.2.	<i>Salvator</i> : realizm ludzkiego grzechu	200
3.1.3.	<i>Redemptor</i> : dar odzyskanej wolności	202
3.1.4.	<i>Dominus</i> : zmartwychwstały Pan	204
3.2.	Moc Chrystusa	206
3.2.1.	<i>Dominium spirituale</i> a królestwo Chrystusa	207
3.2.2.	Charakter duchowej mocy Chrystusa	211
3.2.3.	<i>Christi exemplum</i> jako uczestnictwo w mocy Chrystusa	213
3.3.	Chwała Chrystusa	215
4.	<i>Per modum orantis</i> : psalmy szkołą kontemplacji Chrystusa i Jego zbawczego <i>exemplum</i>	219
4.1.	<i>In persona Christi orantis</i> . Modlitwa Chrystusa a wzrastanie duchowe chrześcijanina	220
4.2.	Fenomenologia modlitwy u Tomasza?	223
4.2.1.	Genealogia modlitwy: <i>cor-os-opus</i>	225
4.2.2.	Modlitwa „działami” wypływająca z <i>deiformitas</i> serca ..	228
4.2.3.	Modlitwa a nadzieja zbawienia	233
4.2.4.	Błogosławić Pana a logika <i>laus Dei</i>	235

4.3.	Cele i skutki chrześcijańskiej modlitwy w <i>Super Psalmos</i>	236
4.3.1.	<i>Ad eruditionem</i>	236
4.3.2.	<i>Ad exultationem</i>	237
4.3.3.	<i>Ad rectitudinem</i>	238

CZĘŚĆ TRZECIA

PASSIO CHRISTI I JEJ SOTERIOLOGICZNA SKUTECZNOŚĆ W KOMENTARZU DO PSALMÓW

1.	<i>Opus redemptionis</i> i jego kontekst teologiczny	243
1.1.	Główne warianty soteriologiczne	243
1.1.1.	Soteriologia jurydyczna: doktryna św. Anzelma	245
1.1.2.	Soteriologia przyjaźni według Akwinaty	248
1.2.	Horyzont eschatologiczny chrystologii soteriologicznej św. Tomasza	253
1.2.1.	Chrystus jako <i>Plenitudo</i>	253
1.2.2.	Perspektywa <i>in patria</i> jako obraz zbawienia chrześcijańskiego	256
1.3.	Kategorie <i>redemptio</i> i <i>salvatio</i>	259
1.3.1.	Zbawienie jako naprawa	260
1.3.2.	Zbawienie jako oczyszczenie	263
1.3.3.	Zbawienie jako życie z Bogiem	264
1.4.	Posłuszeństwo Chrystusa dla naszego zbawienia	265
1.4.1.	Soteriologiczne znaczenie bólu i cierpienia Chrystusa ...	267
1.4.2.	Cnoty pasyjne Chrystusa	275
2.	<i>Per passionem Christi</i> . Wyzwolenie człowieka jako owoc męki Chrystusa	279
2.1.	Idea wolności chrześcijańskiej w psalmach	280
2.1.1.	Prześladowanie sprawiedliwych i ich wyzwolenie	281
2.1.1.1.	<i>Tribulatio Christi</i>	282
2.1.1.2.	<i>Tribulatio Ecclesiae</i>	284
2.1.1.3.	<i>Tribulatio iustorum</i>	284
2.2.	Wrogowie ludzkiej wolności	290
2.2.1.	Grzech jako duchowa słabość	294
2.2.2.	Grzech jako utrata wolności	298
2.2.3.	Grzech jako odwrócenie się od Boga	300
2.3.	Chrystus jako wyzwoliciel człowieka. Królewska godność Chrystusa	302

3. Męka Chrystusa w perspektywie Jego kapłaństwa	309
3.1. Kapłaństwo Chrystusa w <i>Super Psalmos</i>	309
3.1.1. Pośrednictwo zbawcze Chrystusa z perspektywy Jego kapłaństwa	310
3.1.2. Kapłaństwo a źródłowość Chrystusa	313
3.1.3. <i>Pro nobis</i> . Chrystus jako kapłan i żertwa	314
3.2. Ofiarniczy sens Paschy Jezusa	318
3.2.1. Moc męki Jezusa	318
3.2.2. Sens ofiary Chrystusa	320
3.3. Oblicze Chrystusa	327
4. Soteriologia Akwinaty w paradygmacie „daru” i „przyjaźni”.	
„Jak” zbawia człowieka męka Chrystusa?	331
4.1. <i>Merita Christi</i> : męka Chrystusa jako źródło zasług	333
4.2. <i>Satisfactio</i> w paradygmacie przyjaźni – miłość, która naprawia zerwane relacje	336
4.3. Męka Chrystusa jako <i>sacrificium</i> a ekonomia sakramentalna ..	341
4.3.1. Uczestnictwo w męce Chrystusa: wiara i sakramenty	343
4.3.2. <i>Participatio Christi</i>	344
4.4. Sakramentalność Chrystusa a sakramenty Kościoła	346
4.4.1. Chrzest jako <i>sacramentum passionis Christi</i>	349
4.4.2. Pokuta jako <i>conformitas</i> z cierpiącym Chrystusem	353
4.5. Przyjaźń z Chrystusem w psalmach	356
WNIOSKI	359
Redeemer and Friend. Towards Soteriological Christology of St. Thomas Aquinas in the Light of „Super Psalmos” (Summary)	373
Bibliografia	381
Indeks osobowy	421

SKRÓTY I WYDANIA DZIEŁ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

GŁÓWNE DZIEŁA TEOLOGICZNE

[*In Sent.*] – *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1–4,
red. P. MANDONNET, Parisiis 1929–1947.

[*ScG*] – *Summa contra Gentiles*, EL, t. 13–15, Romae 1918–1926–1930.

[*ST*] – *Summae theologiae*, EL, t. 4–12, Romae 1888–1906.

KOMENTARZE DO PISMA ŚWIĘTEGO

[*In Is.*] – *Expositio super Isaiaem ad litteram*, EL, t. 28, Romae 1974.

[*In Iob*] – *Expositio super Iob ad litteram*, EL, t. 26, Romae 1965.

[*In Ps.* 1–51] – *In Psalmos Davidis expositio*, [*Opera Omnia*, t. 14]
Parmae 1863, s. 148–312.

[*In Jeremiam*] – *In Jeremiam prophetam expositio*, [*Opera Omnia*, t. 14]
Parmae 1863, s. 577–667.

[*In Mt.*] – *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, EM, Taurini–Romae ⁵1951.

[*In Io.*] – *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, EM, Taurini–Romae ⁵1952.

[*In Rom.*] – *Super Epistolam ad Romanos lectura*, EM, t. 1, Taurini–
–Romae ⁸1953, s. 1–230.

[*In I Cor.*] – *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, EM, t. 1,
Taurini–Romae ⁸1953, s. 231–435.

[*In I Cor.**, cap. 11, l. 1–cap. 13, l. 11] – *Opera omnia ut sunt in Indice
thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus*, t. 6:
Super Epistolam 1 ad Cor, red. R. BUSA, Stuttgart–Bad Cannstadt
1980, s. 365–374.

[*In II Cor.*] – *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, EM, t. 1,
Taurini–Romae ⁸1953, s. 437–561.

[*In Gal.*] – *Super Epistolam ad Galatas lectura*, EM, t. 1, Taurini–Romae
⁸1953, s. 563–649.

[*In Eph.*] – *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, EM, t. 2, Taurini–
–Romae ⁸1953, s. 1–87.

[*In Phil.*] – *Super Epistolam ad Philipenses lectura*, EM, t. 2, Taurini–
–Romae ⁸1953, s. 89–123.

- [*In Col.*] – *Super Epistolam ad Colossenses lectura*, EM, t. 2, Taurini–Romae ⁸1953, s. 125–161.
- [*In I Thes.*] – *Super primam Epistolam ad Thessalonicenses lectura*, EM, t. 2, Taurini–Romae ⁸1953, s. 163–190.
- [*In II Thes.*] – *Super secundam Epistolam ad Thessalonicenses lectura*, EM, t. 2, Taurini–Romae ⁸1953, s. 191–209.
- [*In I Tim.*] – *Super primam Epistolam ad Timotheum lectura*, EM, t. 2, Taurini–Romae ⁸1953, s. 211–264.
- [*In II Tim.*] – *Super secundam Epistolam ad Timotheum lectura*, EM, t. 2, Taurini–Romae ⁸1953, s. 265–299.
- [*In Tit.*] – *Super Epistolam ad Titum lectura*, EM, t. 2, Taurini–Romae ⁸1953, s. 301–326.
- [*In Philem.*] – *Super Epistolam ad Philemonem lectura*, EM, t. 2, Taurini–Romae ⁸1953, s. 327–333.
- [*In Heb.*] – *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, EM, t. 2, Taurini–Romae ⁸1953, s. 335–506 .

KWESTIE DYSKUTOWANE

- [*De veritate.*] – *Quaestiones disputatae de veritate*, EL, t. 22/1–3, Romae 1972–1976.
- [*De potentia*] – *Quaestiones disputatae de potentia*, EM, Taurini–Romae ⁶1931, s. 1–331.
- [*Quodlibet*] – *Quaestiones de quolibet*, EL, t. 25/1–2, Roma–Paris 1996.
- [*De spiritualibus creaturis*] – *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, EL, t. 24/2, Roma–Paris 2000.

KOMENTARZE FILOZOFICZNE I TEOLOGICZNE

- [*In Physic.*] – *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, EL, t. 2, Romae 1884.
- [*Sententia Ethic.*] – *Sententia libri Ethicorum*, EL, t. 47/1–2, Romae 1969.
- [*Super De Trinitate*] – *Super Boetium De Trinitate*, EL, t. 50, Roma–Paris 1992, s. 1–230.
- [*Sententia Politic.*] – *Sententia libri Politicorum*, EL, t. 48A, Romae 1971.

INNE PISMA I TRAKTATY

- [*Compendium theologiae*] – *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, EL, t. 42, Roma 1979, s. 5–191.
- [*Contra errores Graecorum*] – *Contra errores Graecorum ad Urbanum papam*, EL, t. 40, Romae 1969, s. A67–A105.

- [*De rationibus Fidei*] – *De rationibus Fidei ad cantorem Antiochenum*,
EL, t. 40, Romae 1969, s. B57–B73.
- [*De perfectione*] – *De perfectione spiritualis vitae*, EL, t. 41, Romae 1970,
s. B69–B111.
- [*De articulis Fidei*] – *De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad
archiepiscopum Panormitanum*, EL, t. 42, Roma 1979, s. 207–257.
- [*De 6 articulis*] – *Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis*, EL,
t. 42, Roma 1979, s. 347–356.
- [*De regno*] – *De regno ad regem Cypri*, EL, t. 42, Roma 1979, s. 417–471.

WSTĘP

*Na tym świecie nie dochodzimy do doskonałości inaczej,
jak tylko krocząc śladami Chrystusa.*

(Tomasz z Akwinu, *In Matt.*, cap. XXIV, lect. 4)

Lectura super Psalmos Akwinaty jest dziełem szczególnym. Można je traktować jako ostatnie dzieło św. Tomasza, który w czasie, gdy poświęca się komentowaniu psalmów w Neapolu, zdążył już w ciągu swego krótkiego życia zdobyć niezaprzeczalną pozycję w ówczesnym świecie teologicznym. Świadczy o tym choćby fakt, że Kapituła rzymskiej prowincji dominikanów, zgromadzona w czerwcu 1272 roku we Florencji, zleca właśnie jemu wybór miejsca, w którym ma powstać nowe *studium*. Tomasz wskazuje na Neapol zapewne nie tylko ze względu na patriotyczny odruch serca, lecz także przekonanie, że znajduje się w bliskości innych stylów myślenia i kultur, do których również skierowana jest Ewangelia¹. To jeden z rysów, zapewne nie tylko intelektualnego, charakteru Tomasza: wchodzenie z tajemnicą Chrystusa w kwestie, które współczesnym wydawały się oddalone od chrześcijaństwa, a przecież wielu w takim właśnie kluczu postrzegało arystotelizm w XIII wieku z jego naturalistycznym przekazem. We wspomnianym Neapolu jednymi z pierwszych zajęć będą rozważania poświęcone psalmom. To początek, a jednocześnie w jakiejś mierze podsumowanie całego dorobku biblijnego Akwinaty². Dlatego Komentarz do Psalmów, podobnie zresztą jak *Suma teologii*, dzieło niedokończone, pozostaje małą „sumą egegetyczną”, w której można dostrzec

1. Por. P. PORRO, *Thomas Aquinas. A Historical and Philosophical Profil*, Washington: Catholic University of America Press, 2016, s. 285.

2. Por. P. ROSZAK, „Principios exegéticos de santo Tomás de Aquino. Claves hermenéuticas para la *Lectura super Psalmos*”, w: Tomás de Aquino, *Comentario a los Salmos*, tłum. C. Casanova, Santiago de Chile: RiL Editores, 2016, s. 9–27.

charakterystyczne i dojrzałe cechy Tomasza-bibliisty. Choć dzieło to przetrwało jako *reportatio*, notatki z wykładów, to jednak daje niezwykle ważny wgląd w warsztat pracy Tomasza, jego praktykę lektury Pisma Świętego, od której rozpoczyna się teologia jako *sacra doctrina*.

Na praktykę egzegetyczną Akwinaty warto jednak spojrzeć przez szerszą perspektywę egzegezy średniowiecznej, z której wyrasta i którą współtworzy. Nie sposób jej zrozumieć bez jej patrystycznych wzorców, które są twórczo kontynuowane w duchu szacunku dla *auctoritates* Ojców Kościoła. Podobnie jak sama teologia, także egzegeza wiele zawdzięcza filozofii greckiej (zresztą jak cała egzegeza patrystyczna), która ukształtowała jej procedury i metody³. Nie może więc dziwić, gdy św. Tomasz, rozważając mękę Zbawiciela, będzie cytował V księgę *Metafizyki*, w której Arystoteles analizuje wiele znaczeń konieczności⁴. To spotkanie metafizyki i egzegezy nie było przypadkowe, ale w jakiejś mierze wyźłobiło jej własny charakter, skłaniając ku precyzji i „ascezie pojęciowej” (by przytoczyć słynne już określenie Matthew Leveringa).

Jaką zatem ma wartość studium psalmów średniowiecznego teologa? Dlaczego warto czytać komentarze biblijne Tomasza z Akwinu? Czy mają dla nas dziś nadal znaczenie? Znamienna pozostaje w tym względzie odpowiedź Erazma z Rotterdamu, który był świadom wartości i znaczenia jego egzegezy, gdy pisał:

w moim przekonaniu nie ma żadnego z ostatnich teologów, który zbliżyłby się do Tomasza w jego dokładności egzegetycznej, głębokości geniuszu, w solidnej erudycji i zdolności do posługiwania się wszystkimi pomocami naukowymi (*subsidia scientifica*), które w owej epoce były dostępne⁵.

3. Por. M. LEVERING, „God and Greek Philosophy in Contemporary Biblical Scholarship”, *Journal of Theological Interpretation*, 2 (2010), s. 169–186. Levering, analizując w artykule stanowiska kilku współczesnych egzegetów w tej kwestii, zwraca uwagę na istotne i ubogacające wzajemnie egzegezę i filozofię grecką poszerzenie słownictwa, dojrzałość pojęciową. Trzeba przy tym pamiętać, że stosując osiągnięcia myśli greckiej w egzegezie, Ojcowie Kościoła niejako wyjmowali ją z jej „ram”, przez co nie była już ona filozofią grecką w czystej postaci.

4. *ST*, III, q. 46, a. 1. Więcej nt. obecności metafizyki w egzegezie Akwinaty, por. P. ROSZAK, „Exégesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de Tomás de Aquino”, *Salmanticensis*, 61 (2014), s. 301–323.

5. DESIDERI ERASMI, *In Novum Testamentum annotationes*, Basilea 1535, s. 336 (*In Rom 1,4*). Warto zwrócić uwagę na szacunek wobec egzegetycznych zasad Akwi-

Wartość Tomaszowej interpretacji Księgi Psalmów nie polega więc jedynie na czysto historycznej lekturze, która przypominałaby „archeologię”, wskazując na pewną, średniowieczną, zamkniętą klatkę przeszłości. Wbrew temu, co często myśli się o egzegezie średniowiecznej⁶, już pierwszy kontakt z nią zadziwia i uzmysławia, że mamy do czynienia z dziełem pedagogicznym, głębokim i uważnym. Jej rytm wpisany w drobiazgowo podziały tekstu, mające stanowić zworniki narracji i spójność wykładu, rozwijany następnie w notach, dystynkcjach, a nawet kwestiach wprowadzanych do tekstu, odkrywa również przed współczesnym czytelnikiem bogactwo tekstu natchnionego jako żywego. Egzegeza nie jest dla św. Tomasza, by przytoczyć metaforę Josepha Ratzingera, czynnością przypominającą sekcję zwłok (a takie wrażenie często mogła sprawiać egzegeza historyczno-krytyczna w swej skrajnej postaci), ale pracą teologa na „żywym organizmie” dokonywaną w Kościele, który jest adekwatnym horyzontem hermeneutycznym dla rozumienia Pisma. Owe w gruncie rzeczy „deistyczne” podejście do tekstu Pisma jako martwej litery uwięzionej w historii jest dalekie od postawy Akwinaty: rola, jaką spełnia Biblia w *sacra doctrina*, a wokół której grawitują wszystkie momenty dydaktyki teologicznej średniowiecza (*lectio, disputatio, praedicatio*), jasno to uzmysławia. Podobnie jak rola *auctoritates* w teologii nie ogranicza się do bycia jedynie etapem w drodze do rozumienia czy świadkiem różnych odczytań tekstu, ale jest żywym pulsem Tradycji, który ubogaca także nasze rozumienie tekstu. Chodzi o myślenie w kontekście, a nie na teologicznej pustyni. Tę głęboką prawdę przypomina chrześcijańskie adagium, już nie tak zaskakujące dla kultury intelektualnej po Gadamerze i Ricœurze (dzięki którym

naty w tradycji protestanckiej, zwłaszcza wśród pierwszego pokolenia reformatorów, choć wskazywali także na słabości Tomaszowej egzegezy (głównie filologiczne braki związane z opieraniem się na Wulgacie). Luter i Kalwin nie posiadali dobrej znajomości komentarzy biblijnych Tomasza, a za Melanctonem przyjęło się przekonanie, że właściwie komentarze biblijne zdegenerowały się po IV wieku. Por. D.S. SYTSMAN, „Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker”, w: *Aquinas Among the Protestants*, red. M. Svensson, D. VanDrunen, Oxford: Wiley Blackwell, 2018, s. 49–74.

6. J. THORNHILL, „Biblical Scholarship Today Makes It Clear that St Thomas Aquinas Could Not Have All the Answers”, *The Australasian Catholic Record*, 1 (2016), s. 90–96.

hermeneutyka współczesna zyskała świadomość wagi tradycji jako horyzontu interpretacyjnego i środowiska czytelnika), że „Pismo Święte rośnie wraz z czytającymi” (*Scriptura cum legentibus crescit*). To na takich współrzędnych interpretacyjnych trzeba usytuować znaczenie egzegezy Akwinaty, aby lepiej zrozumieć założenia jego teologicznej analizy tekstu biblijnego.

Jak wiadomo, pojęcie *auctoritas* jest jednym z filarów myślenia scholastycznego: nie oznacza ukrywania się za starożytnymi autorami ani uciekania w prosty konkordyzm. Tego nie znajdziemy w egzegezie Akwinaty⁷. Oznacza raczej twórcze wykorzystywanie źródeł, z których rodzi się oryginalna synteza, włączająca wcześniejsze podejścia do tematu i proponująca nowy model rozwiązań. Synteza i harmonizowanie stanu aktualnej wiedzy i Objawienia to znak firmowy myślenia scholastycznego w ogólności. To poszukiwanie jak najlepszego wyjaśnienia, które sugerował sam Akwinata na przykład w *Sumie teologii*⁸. Choć w oświeceniowym paradygmacie przeważało inne rozumienie tradycji jako czynnika zagrażającego wolności jednostki i z którego należy się wyswobodzić, to jednak współczesna hermeneutyka zwraca coraz większą uwagę na pozytywną rolę tradycji w kształtowaniu tożsamości jednostki lub całych grup. Wymowna w tym względzie jest próba Hansa-Georga Gadamera rehabilitacji tradycji jako kontekstu hermeneutycznego, niezbędnego do samorozumienia zarówno osoby, jak i grupy. Warto w toku wyjaśnień zwrócić uwagę również na sposób, w jaki Akwinata korzysta z patrystycznego dziedzictwa. Nie jest to prosty synkretyzm – jak niestety wielu odczytuje jego zamysł z *Catena Aurea* – ale świadomy wybór metody pracy źródłowej w stylu, który Christopher T. Baglow określił jako *aggregante*⁹, włączający do własnych wywodów. Dla Tomasza Ojcowie są, wedle wyrażenia Carmelo Giuseppe Contincello, „uprzywilejowaną drogą dostępu do boskiego Objawienia, które zostało dane i jest zawarte w Piśmie”¹⁰. Z uwagą analizuje ich wska-

7. P. ROSZAK, „Autorytet a poszukiwanie mądrości. Wokół konceptu *auctoritas* w teologii św. Tomasza z Akwinu”, *Człowiek w Kulturze*, 22 (2011/2012), s. 67–90.

8. *ST*, I, q. 32, a. 1c.

9. CH.T. BAGLOW, „Rediscovering St. Thomas Aquinas as Biblical Theologian”, *Letter & Spirit*, 1 (2005), s. 137–146.

10. C.G. CONTINCELLO, „San Tommaso ed i Padri: La »Catena aurea super Ioannem«, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 65 (1990), s. 34.

zania, często odwołuje się do interpretacji alegorycznych przez nich sugerowanych i rozwiązuje dylematy, jakie rodzą się z wydawałoby się sprzecznych opinii Ojców na temat danego fragmentu biblijnego.

1. BADANIA NAD KOMENTARZEM DO PSALMÓW. *STATUS QUAESTIONIS*

Super Psalmos św. Tomasza nie było dotychczas przedmiotem wyczerpujących badań w polskich środowiskach teologicznych, które rzadko sięgają po Tomaszowy Komentarz do Psalmów. Z jednej strony może to być spowodowane brakiem wydania krytycznego tego komentarza przez Komisję Leonińską, a więc gwarancji autentyczności poszczególnych wariantów tekstu. Znamienne ostrzeżenia w tym zakresie formułował Martin Morard, przygotowujący owo wydanie, w kontekście tłumaczenia przygotowanego przez francuski Cerf, odnosząc się do samego tłumaczenia, jak i towarzyszących mu not¹¹. W ostatnich latach pojawia się pewne ożywienie w tym obszarze, o czym świadczą studia poświęcone wybranym psalmom komentowanym przez Tomasza z Akwinu i przybliżające jego warsztat egzegetyczny. Tematykę Psalmu 23(24) podejmuje monografia o. Tomasza Gałuszki OP, sytuująca Tomaszowe wyjaśnienia na tle dwóch innych egzegetów dominikańskich XIII wieku, Hugo de St. Cher oraz Mikołaja Gorrana¹², a także książka pod redakcją ks. Mirosława Mroza, zawierająca studia i tłumaczenie komentarza Akwinaty do Psalmu 50(51) *Miserere*, dokonane przez Aleksandra Sztramskiego¹³. W najbliższym czasie ukaże się pełne tłumaczenie Komentarza do Psalmów, nad którym pracuje ks. Wiesław Dąbrowski.

Nieco lepiej wygląda sytuacja w literaturze światowej, choć bez wątpienia *Super Psalmos* nie zdobyło tej popularności, co pozosta-

11. M. MORARD, „À propos du Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin”, *Revue Thomiste*, 96 (1996), s. 653–670.

12. T. GAŁUSZKA, *Badania nad Biblią w XIII wieku. Super Psalmum XXIII*, Kraków: Homini, 2006.

13. *Miserere mei, Deus. Psalm 50(51) w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, red. M. Mróz, tłum. A. Sztramski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2010. Podobna inicjatywa przyświecała książce pod moją redakcją, wydanej w serii *Cuadernos del Anuario Filosófico*, w której znalazły się szczegółowe studia dotyczące tego psalmu.

łe dzieła mistrza z Akwinu. Ważne znaczenie odegrała publikacja Thomasa F. Ryana *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*¹⁴, a także artykuły i studia Martina Morarda, Gilberta Dahana czy Carmelo Gandolfiego. Istotne miejsce w tym kontekście zajmuje hiszpańskie tłumaczenie Komentarza do Psalmów dokonane przez Carlosa Casanovę z wprowadzeniem Enrique Alarcóna i Matthew Leveringa oraz wspomniane już francuskie, podjęte przez o. Jeana-Érica Stroobanta de Saint-Éloy z wprowadzeniami Gilberta Dahana.

2. CHRYSOLOGIA SOTERIOLOGICZNA. GŁÓWNE LINIE TEMATYCZNE

W *Didascalicon*, który — jak wiadomo — długo kształtował świadomość egzegetyczną całych pokoleń egzegetów średniowiecznych, Hugon ze św. Wiktora porównuje historię odczytywania sensu Pisma Świętego z budową domu: składa się ona niejako z dwóch warstw. Jedną stanowią nierówne i nieokrzesane kamienie, a drugą już te wypolerowane, po dokładnej „obróbce”. W tym obrazie Hugon definiował siebie jako egzegetę, czyli kogoś przylegającego do ziemi i odkrywającego najniższe znaczenia tekstu, podstawowe dla całej budowli. Na tym sensie dosłownym buduje się dopiero gmach duchowego rozumienia¹⁵. Zależności zaś między poszczególnymi „sensami” opisuje za pomocą porównania z instrumentem muzycznym: jak struny cytry są zebrane razem, a spięte drewnianą ramą, tak podobnie istnieją sensy Pisma Świętego. Nie wszystko wydaje dźwięk, jedynie struny. Sens dosłowny (historyczny) to owa rama, na której są rozpięte struny znaczenia duchowego, brzmiące słodczą duchowego rozumienia. Bez ramy, która spina struny, nie byłoby jednak możliwe wysłuchanie jakiegokolwiek dźwięku. W podobny sposób, również obrazowo, co znamienne dla dydaktyki średniowiecznej¹⁶, mówił o tej zależności św. Grzegorz Wielki, gdy ostrzegał, że czasami

14. T.F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.

15. *Didascalion*, 6, 2–4.

16. Por. O.-Th. VENARD, „Metaphor in Aquinas: Between *necessitas* and *delectatio*”, w: *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, red. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout: Brepols, 2015, s. 199–228.

wyjaśniający Pismo Święte, przejęty entuzjazmem w głoszeniu sensu moralnego, przypomina rzekę, która występuje z brzegów i rozlewa się na okoliczne łąki. Ale po pewnym czasie rzeka wraca do swego koryta, którym jest sens historyczny: nie oznacza to dla Hugona ze św. Wiktora, że jest on jednak celem egzegezy, ale jej podstawą.

W tych wszystkich obrazach pobrzmiewa jednak wyraźnie przekonanie, z którym zgodzi się św. Tomasz, że sens dosłowny nie jest jedynie „etapem”, który się kończy po pewnym czasie i odrzuca, niczym drabina, po której wchodzimy na górę, albo rakietą, z której odpadają poszczególne elementy, mające za zadanie po prostu umieścić na orbicie jedynie jej drobny element. Taka nie jest wizja scholastyków (w większości) ani na pewno Tomasza z Akwinu. Z pewnością takie podejście do tekstu biblijnego w gruncie rzeczy przejawia się potem w podejściu do Starego Testamentu jedynie jako „etapu w drodze”, o którym można śmiało zapomnieć, podczas gdy dla św. Tomasza to nie jest „przeternowanie”, ale logika włączania i wypełniania. W kontekście interesującej nas interpretacji Psalmów to zagadnienie podstawowe.

Ostatnie dekady przynoszą wiele zmian w podejściu do egzegezy Księgi Psalmów, a konkretnie postrzegania Psalterza jako księgi modlitwy i medytacji (podstawowy tekst pobożnościowy), opierania teologicznego przesłania każdego psalmu wpisanego w ogólne ramy Psalterza, a także interpretowania obrazów czy terminów pozostających w ścisłym związku w poszczególnych psalmach¹⁷. Tę zmianę paradygmatu interpretacyjnego wyraża niemieckie określenie wskazujące, że studium psalmów powinno przejść „von der Psalmenexegese zur Psalterexegese” (E. Zenger)¹⁸. Trudno oprzeć się wrażeniu po lekturze *Super Psalmos*, że mamy do czynienia właśnie z taką propozycją. Hermeneutyka wiary, do której zachęcał Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji *Verbum Domini*¹⁹, uwzględniająca boski wymiar Pisma Świętego i nieredukująca go jedynie do produktu kulturowego pewnej epoki (możliwej do wyczer-

17. E. SANZ GIMENEZ-RICO, „Dos contrarios irreconciliables. Dios y los ídolos en Sal 134–137”, *Gregorianum*, 1 (2011), s. 1.

18. Przytacza je G. BARBIERO, „Di Sion si dirá: ognuno e stato generato in essa. Studio esemplare del Sal 87”, w: *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*, red. J.N. Aletti, J.L. Ska, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009, s. 209–264.

19. J. SZYMIK, „Benedykta XVI hermeneutyka wiary”, *Roczniki Biblijne KUL*, 2 (2012), s. 217–228.

pującego określenia za pomocą metody historyczno-krytycznej) znajduje swego rzecznika w osobie św. Tomasza z Akwinu. Tak zarysowana perspektywa pozwala nam bliżej sprecyzować interesujący nas aspekt Komentarza Akwinaty do Psalmów, a jest nim chrystologia soteriologiczna.

W jednym ze swoich studiów poświęconych chrystologii Akwinaty znany badacz jego myśli Thomas G. Weinandy stwierdza:

Chrystologia Akwinaty nie może być nigdy postrzegana w izolacji od jego soteriologii. Racją przemawiającą za stosownością Wcielenia jest to, że dzięki niemu jest zapewnione zbawienie ludzkości. Akwinata często podkreśla w *Summa contra Gentiles*, że celem Wcielenia i odkupieńczych działań Jezusa jest osiągnięcie przez nas wizji uszczęśliwiającej²⁰.

W tym duchu wypowiada się także John F. Boyle w swoim studium dotyczącym struktury kwestii chrystologicznych w *Sumie teologii*, zauważając, że składa się z dwóch zasadniczych części: w pierwszej chodzi o określenie, kim jest Chrystus jako Bóg wcielony, natomiast w drugiej cała uwaga jest poświęcona temu, aby wykazać, że jako Wcielone Słowo działa na rzecz naszego zbawienia²¹. Natomiast tendencja do „izolacjonizmu” (między chrystologią a soteriologią) pojawia się dopiero wraz z Filipem Melanchtonem, co prowadziło począwszy od XVI wieku w skrajnych przypadkach do odróżniania „obiektywnego” zbawienia od „subiektywnego” przyjęcia łaski. Ale to stało już na antypodach zarówno teologii tomistycznej, jak i teologii wschodniej, dla których osoba i dzieło Chrystusa stanowiły jedność.

To właśnie troska o niedopuszczanie do poszerzania się tej „izolacji” między chrystologią a soteriologią, o której pisał Weinandy, wyznacza kierunek refleksji zawartych w tej książce. Celem pracy jest przełamanie jednowymiarowości ujęć teologicznych, często zawężających

20. TH. WEINANDY, „Aquinas: God is Man. The Marvel of Incarnation”, w: *Aquinas on Doctrine. A Critical Introduction*, red. Th. Weinandy, D. Keating, J. Yocum, London–New York: T&T Clark, 2004, s. 85: „Aquinas’s christology must never be seen in isolation from his soteriology. The reason that the Incarnation is fitting is that through it humankind’s salvation is assured. Aquinas repeatedly emphasized in his *Summa contra Gentiles* that the goal of the Incarnation and the redemptive acts of Jesus is our obtaining the beatific vision” (tłum. wł.).

21. Por. J.F. BOYLE, „The Twofold Division of St. Thomas’s Christology in the *Tertia Pars*”, *The Thomist*, 60 (1996), s. 439–447; J. GRANADOS GARCIA, *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayos de cristología soteriológica*, Salamanca: Sígueme, 2009.

odczytywanie do perspektywy traktatowej, w tym przypadku soteriologii czy chrystologii. Propozycja Tomasza z *Super Psalmos* (ale również innych dzieł) pokonuje te trudności, oferując lekturę psalmów w kluczu teologii zintegrowanej wokół jej najważniejszych pryncypiów. Nie jest przypadkiem, że wyjątkowość Psalmów kojarzy Tomasz przede wszystkim z faktem reprezentowania zagadnień „całej teologii”.

Trudno ukazać niezwykłość chrystologii Akwinaty z jego Komentarza do Psalmów bez odwołania do zasad jego egzegezy, które pozwalają właściwie ocenić charakter wypowiedzi poszczególnych psalmów o Chrystusie. Niewątpliwie gramatyka chrystologiczna jest głęboko obecna w Tomaszowym wykładzie psalmów: to odnajdywanie na ich kartach tajemnicy Chrystusa, dostrajanie duchowego wzroku, aby można było dostrzec zapowiedź czy cień rzeczywistości, która miała nadejść z Chrystusem. Jednakże Tomasz nie pozostaje na poziomie jedynie lektury duchowej (zwłaszcza alegorycznej), ale wskazuje na psalmy, które jego zdaniem literalnie mówią o Chrystusie. Dlatego jest gotowy wyjaśniać poszczególne psalmy *secundum historiam*²², dostrzegając w nich *ad litteram* proroctwa mówiące o Chrystusie, a przy tym nie zapominając, że „niektóre psalmy dotykają historii, ale nie są uporządkowane według historii”²³.

Soteriologiczne rozważania Akwinaty zawarte w *Super Psalmos* jako przedmiot naszej analizy wpisują się jednocześnie we współczesne dyskusje nad wartością historycznych ujęć tajemnicy zbawienia. Nie chodzi o prosty konkordyzm i dostrzeganie u Tomasza odpowiedzi na wszystkie pytania współczesności, ale otwarte intuicje, które nie tracą na aktualności, a może jeszcze bardziej zyskują. W czasach, gdy wobec religii formułuje się zarzuty o przemoc²⁴, Akwinata podkreśla, że śmierć Chrystusa jest nie tyle wymaganiem ze strony Ojca, ile konsekwencją grzechu człowieka. Z drugiej strony, św. Tomasz przedstawia Pasję jako próbę ludzkiego „oszpecenia” Chrystusa i dla tego rozważa ją w perspektywie kategorii piękna²⁵. Męka Chrystusa

22. *In Ps.*, 2, n. 7.

23. *In Ps.*, Prooemium: „psalmi quidam tangunt historias, sed non sunt ordinati secundum ordinem historiae”.

24. Por. G. VAN EEKERT, „In-quit a posterioribus? Soteriology after the »End of Metaphysics«”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 66/1 (2004), s. 75–98.

25. *In Ps.*, 21, n. 12.

jest dla Akwinaty odrzuceniem tego piękna, które przebijało z Chrystusa i Jego postępowania. A przy tym opowiada o tym we właściwym dla siebie wyważonym języku, ale skrótość średniowiecza nie jestubożeniem myśli, lecz zaproszeniem do spotkania z tekstem natchnionym, który dla Akwinaty przypomina mądre korzystanie z Bożych pastwisk²⁶.

Pytanie o sposób interpretacji Starego Testamentu, który prowadzi do Jezusa Chrystusa, towarzyszy od samego początku chrześcijańskiej teologii, a w ostatnich czasach, o czym świadczą liczne publikacje, na nowo zwraca uwagę biblistów²⁷. Idąc za wnioskami Maurice'a Casey²⁸, warto przed przystąpieniem do analizy stanowiska św. Tomasa z Akwinu zwrócić uwagę na trzy zasadnicze etapy formowania się chrystologicznej lektury Starego Testamentu. Po pierwsze, to fakt, że Jezus sam mówi o sobie Starym Testamentem. Jego świadomość mesjańska wyraża się w kategoriach biblijnych, które — po drugie — wraz z pojawieniem się pogan we wspólnocie wierzących wymagały przyswojenia i wykładni. Wreszcie specyficzny status przypisać należy wspólnocie Janowej, w której sprawa boskości Jezusa jest czytelnie stawiana w kontekście nawiązań starotestamentalnych.

Nie można przejść do analizy chrystologicznych wątków komentarza bez odniesienia do często jeszcze pokutującego wśród badaczy schematycznego i pełnego uprzedzeń podejścia do egzegezy Akwinaty (często ogólnie średniowiecznej), oskarżanej o brak analiz językowych, bagatelizowanie krytyki literackiej²⁹, nieuwzględnianie lekcji tekstu etc. Te mity znikają, gdy wglębiamy się w *Super Psalmos*. Jak bardzo jest to krzywdzące i niesłuszne spojrzenie, przekonuje egzegeza psalmów w wydaniu Akwinaty, który nieustannie zestawia ze

26. *In Ps.*, 22, n. 1: „Abundantiam omnem designat metaphorice per abundantiam cibi et potus. Quia si pascit, habet se ad nos sicut pastor ad oves; quae duobus pascuntur, scilicet herbis et aqua. Quantum ad primum dicit, *In loco pascuae ibi me collocavit*, idest pascuoso, ubi est abundantia herbarum. Haec abundantia sunt sacra documenta divinae scripturae et spiritualium abundantia”.

27. D. KOTECKI, „La reinterpretación del Antiguo Testamento en El Nuovo: cristología teocéntrica en el Apocalipsis de san Juan”, *Scripta Theologica*, 2 (2008), s. 509–524.

28. Por. M. CASEY, *Christology and the Legitimizing Use of Old Testament in the New Testament*, w: *The Old Testament in the New Testament*, red. S. Moyise, Eugene: Wipf & Stock, 2000, s. 42–65.

29. Por. *In Ps.*, 4, n. 1: „forte metricae factus est Psalmus ubi oportuit mutari constructionem propter metrum”.

sobą różne lekcje tekstu, dokonuje zadziwiających analiz językowych (między greką, językiem hebrajskim a łaciną), podaje alternatywne interpretacje – tym samym stając się, jak to wskazał Herwi Rikhof, egzegetycznym komentarzem we współczesnym sensie tego terminu³⁰.

O wartości studium egzegezy średniowiecznej pisał swego czasu Henri de Lubac, który porównywał je do swoistej „próchnicy”, gęstej i bogatej w składniki, prowadzącej do użyźnienia ludzkiego ducha³¹. Być może teksty Akwinaty, jak powtarza z kolei od lat o. prof. Jacek Salij OP, stanowią dla współczesnego czytelnika prawdziwy „orzec”, którego otwarcie wymaga zastosowania niezbędnego narzędzia, aby móc cieszyć się doskonałym owocem. Otwieranie tej łupiny to zadanie teologów, którzy przez właściwą hermeneutykę tekstów są w stanie dotrzeć do ukrytych w nich skarbów. Kilka więc słów jeszcze o metodzie.

3. METODA

Ze względu na specyficzny status Komentarza Akwinaty do Psalmów punktem wyjścia refleksji jest tekst o charakterze *reportatio*, a więc taki, który nie został bezpośrednio zaakceptowany przez autora, a stanowi zapiski z jego wykładów sporządzone przez sekretarza, co sprawia, że dla pełnej jego wymowy trzeba dokonać próby usytuowania *Super Psalmos* na tle całej doktryny teologicznej Akwinaty. Z tego właśnie metodologicznego powodu refleksja oparta na komentarzu będzie uzupełniana tekstami z pozostałych dzieł Tomasza, zwłaszcza z fundamentalnej dla zrozumienia jego myśli *Sumy teologii*, tym bardziej że redakcja zasadniczych kwestii chrystologicznych z *Tertia Pars* najprawdopodobniej przypadła na okres bezpośrednio związany z prowadzeniem wykładów na temat psalmów.

Niezwykle istotne dla pełnego ujęcia przesłania *Super Psalmos* i oceny jej tekstów jest zwrócenie uwagi na fakt, że komentarz nie wyszedł

30. H.W.M. RIKHOF, „Thomas on Divine Adoption”, w: *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*, red. H. Goris, H.W.M. Rikhof, H.J.M. Schoot, Leuven: Peeters, 2009, s. 163–193.

31. H. DE LUBAC, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków: WAM, 2008, s. 15–17. Szerszy komentarz do sposobu, w jaki de Lubac podchodzi do spuścizny egzegetycznej Akwinaty, por. A. PERSIDOK, „Revolucionario o »genio simplificador«? Santo Tomás de Aquino en la Exégèse médiévale de Henri de Lubac”, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 3 (2015), s. 67–80.

spod ręki Tomasza, ale jest *reportatio* Reginalda z Piperno, a więc zapisem zajęć Akwinaty, których nie dane mu było już poprawić. Mamy więc niejako wgląd w atmosferę auli wykładowej Tomasza, widzimy go z perspektywy jego uczniów, przy pracy, wydobywając zasadnicze myśli jego wykładni i zapewne pomijając pewne wyjaśnienia lub z konieczności traktując je skrótowo.

Warto pamiętać o rozwoju doktryny u św. Tomasza. Na kanwie refleksji nad pojęciem wszechmocy Boga u Akwinaty, pisał o tym szczególnym stylu Michał Paluch OP:

Przechodząc od dzieł poprzedników do tekstu Tomasza, jesteśmy olśnieni dyscypliną i precyzją myśli. Każdy kolejny tekst Akwinaty jest zresztą konsekwentniejszy, bardziej są wyeksponowane elementy nośne konstrukcji całości, w cień idzie to, co drugorzędne. Spotykamy w Tomaszu geniusza spekulacji, który podejmuje wysiłek, by iść wciąż dalej w syntetyzowaniu³².

To, co cenne i oryginalne w przemyśleniach Akwinaty na kanwie psalmów, to właśnie ich „dojrzałość”, skrótowość, która nie jest powierzchownością ujęcia, lecz celowym porzucaniem elementów drugorzędnych, aby w pełni mogło zajaśnieć to, co najważniejsze. Dlatego analizom tekstu będzie towarzyszyła próba syntetycznego wprowadzenia w zagadnienie, aby wydobyć różnice ujęć i rozwój myśli Akwinaty. W szczegółowych kwestiach lektury za przewodnika służyć będą sugestie prof. Margherity Rossi, która wskazywała na cztery rodzaje analizy tekstu źródłowego: lekturę tematyczną, analizę syntetyczną, odczytanie wartościujące i odczytanie hierarchizujące³³.

PODZIĘKOWANIA

Nie sposób wspomnieć wszystkich, którym książka zawdzięcza swe powstanie. Chciałbym w szczególny sposób podziękować prof. Enrique Alarcón z Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie za cenne i długie rozmowy na temat Akwinaty i jego dzieł, a nade wszystko za wielkie wsparcie w postaci niezastąpionego *Corpus Thomisticum*.

32. M. PALUCH, „Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy”, *Przegląd Tomistyczny*, XV (2009), s. 278n.

33. M. ROSSI, „Methodological Guide to Interpreting the Text of Saint Thomas Aquinas”, *Angelicum*, 5 (2008), s. 519–537.

Refleksje wiele zyskały na czytelności dzięki wymianie myśli i spotkaniom z takimi osobami, jak Martin Morard, Matthew Levering, Jörgen Vijgen i Gilbert Dahan. Znaczna część tekstu była pisana podczas pobytów badawczych w Biblioteca de Humanidades Uniwersytetu Nawarry, a także jako konferencyjne wystąpienia, w czasie których miałem okazje je konfrontować ze znawcami tematu. Nie mogę zapomnieć seminariów prowadzonych w ramach Pracowni Tomizmu Biblijnego na Wydziale Teologicznym UMK, a także inspirowanych dyskusji z ks. Mirosławem Mrozem, który jako pierwszy przed laty wprowadzał mnie w studium myśli Akwinaty, a także z ks. Janem Perszonem oraz moimi doktorantami. Na koniec pragnę także podziękować Instytutowi Tomistycznemu w Warszawie, zwłaszcza o. Mateuszowi Przanowskiemu OP za życzliwe przyjęcie książki i włączenie jej do swej prestiżowej kolekcji oraz o. Tomaszowi Gałuszce OP za wnikliwą lekturę rękopisu i wiele cennych sugestii.

CZĘŚĆ PIERWSZA

SUPER PSALMOS POŚRÓD DZIEŁ ŚW. TOMASZA

Dorobek naukowy św. Tomasza z Akwinu zadziwia swoim ogromem. Wedle obliczeń Santiago Ramireza, w czasie swojej blisko 25-letniej pracy profesorskiej Akwinata stworzył 891 wykładów o poszczególnych księgach Arystotelesa, 803 wykłady o Piśmie Świętym, 850 rozdziałów w *Catena Aurea*, 463 rozdziały w *Summa contra Gentiles*, 2991 artykułów na temat zagadnień poruszonych w *Sentencjach* Piotra Lombarda, ponad 12 000 rozdziałów w różnych innych, mniejszych dziełach pisanych w konkretnych okolicznościach życia uniwersyteckiego, 510 artykułów w *Kwestiach Dyskutowanych*, 260 artykułów w *Quaestiones quodlibetales* i 2652 artykuły w *Sumie teologii* wraz z rozwiązaniem blisko 10 000 problemów w niej poruszanych¹. Jego dzieła są prawdziwą encyklopedią, w której znajduje się przekrój niemal wszystkich dziedzin wiedzy: od zagadnień gramatycznych po metafizykę, od homiletyki po egzegezę, od liturgii po mistykę, od rozważań etycznych po najbardziej złożone zagadnienia dogmatyczne. W panoramie tak wielu dzieł wydawać by się mogło, że prace poświęcone Pismu Świętemu stanowią mały wycinek jego zainteresowań, a tymczasem należą do samej esencji jego aktywności. Dlatego w pierwszej części skupimy swoją uwagę na samej Biblii jako swoistym podręczniku teologii średniowiecza (*rozdział 1*), aby następnie zbadać korzenie wielkiej popularności Księgi Psalmów i jej komentowania w czasach średniowiecza (*rozdział 2*), podkreślając specyfikę Komentarza do Psalmów św. Tomasza z Akwinu (*rozdział 3*), kończąc ogólnym wprowadzeniem w klimat jego chrystocentrycznej egzegezy (*rozdział 4*).

1. Por. S. RAMIREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid: BAC, 1975, s. 100.

ROZDZIAŁ 1

BIBLIA JAKO PODRĘCZNIK ŚREDNIOWIECZNYCH TEOLOGÓW

Nie sposób zrozumieć średniowiecza bez Pisma Świętego, choć utarło się przekonanie, że to dopiero myśl nowożytna otwiera skarbiec Biblii dla wszystkich chrześcijan. To jednak ta księga stanowi o klimacie średniowiecza we wszystkich jego aspektach, stając się nie tyle jedną z wielu ksiąg, ile wyjątkową – niejako „podręcznikiem” teologii¹. Ciekawie zwracali na to uwagę Rosalind oraz Christopher Brooke w studium nad religijnością ludową średniowiecza:

Biblia pozostawała w samym centrum średniowiecznej myśli religijnej; była najważniejszym spisany tekstem średniowiecznego świata, niezbędnym dla zrozumienia jego postaw, wierzeń, porywów, jego kultury i sztuki. Ależ, jak to być może? Czy nie mówiono nam nieprzeliczoną ilość razy, że średniowieczny Kościół całkowicie zaniedbał Biblię, że została ona przyniesiona pod strzechy zwykłych chrześcijan dopiero przez XVI-wiecznych reformatorów – przez Lutra w Niemczech, przez protestantów i purytan w Anglii i w Nowej Anglii? Że dla średniowiecznych laików była zakazaną lekturą? Mamy tu do czynienia z rzeczywistym problemem badawczym [...]. Przez całe średniowiecze nauczycielem teologii był Mistrz Pisma Świętego, którego pierwszym i jedynym zadaniem było wykładać Biblię... Biblia była jedyną księgą znajdującą się w każdej bibliotece. Zawarte w niej historie i przekaz stanowiły punkt wyjścia dla każdego kaznodziei. Jej fragmenty nieustannie były wyśpiewywane i recytowane po kościołach (szczególnie zakonnych) całej *Christianitatis*. Echo biblijnych tekstów można było usłyszeć w każdym rogu łaćnińskiej, a nie rzadko również rodzimej literaturze tej epoki. Biblijne opowia-

1. J.R. GINTHER, „There is a Text in this Classroom: The Bible and Theology in the Medieval University”, w: *Essays in Medieval Philosophy and Theology in Memory of Walter H. Principe, CSB: Fortresses and Launching Pads*, red. J.R. Ginther, C.N. Still, Burlington: Aldershot–Ashgate, 2005, s. 19–30.

dania napotyamy w iluminowanych księgach, w malarstwie ściennym i w rzeźbie. Biblia była wszędzie².

1.1. TOMASZ Z AKWINU – TEOLOGIEM BIBLISTĄ?

Na wizerunku Akwinaty, utrwalonym w historii, zaważył jego wielki wkład w teologię XIII wieku, który dotyczył możliwości wykorzystania myśli Arystotelesa dla pogłębiania kwestii *sacra doctrina*³, choć niektórzy, jak C. Fabro, twierdzili, że właściwie mamy do czynienia jedynie z „platonizmem zabarwionym arystotelizmem”. Przez wieki Akwinata był postrzegany jako filozof, który za pomocą scholastycznego aparatu pojęciowego pragnął zmierzyć się z największymi wyzwaniem swojego czasu, stając się mistrzem teologicznych syntez i odważnych pytań. Najbardziej studiowanym jego dziełem, które z czasem zastąpiło *Sentencje* Piotra Lombarda jako podręcznik teologii nowożytnej, była *Summa Theologiae*. Jak mawiał Étienne Gilson, można sobie wyobrazić teologię bez Akwinaty przed XIII wiekiem, ale już później nie sposób jej zrozumieć bez niego⁴.

A jednak nie jest to pełny obraz św. Tomasza. Analizując rytm pracy Akwinaty, a także ówczesnie panujące zasady nauczania na wydziale teologii Uniwersytetu Paryskiego⁵, łatwo możemy się przekonać, że podstawowym zadaniem mistrza teologii było wyjaśnianie Pisma Świętego. Dlatego właśnie tytułem, którym posługiwano się na określenie teologa, było *magister in Sacra Pagina*, gdyż wykład poszczególnych ksiąg biblijnych był osią organizacji dydaktyki śre-

2. R. BROOKE, CH. BROOKE, *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000–1300*, London: Thames & Hudson Ltd, 1984, s. 130.

3. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina. Edition du prologue de son Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, Paris: J. Vrin, 2006.

4. É. GILSON, „Avant propos”, w: *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero*, Roma: Studi Tomistici 1, 1974, s. 5. Ciekawe refleksje na temat wpływu Tomasza na dzisiejszy kształt teologii w: A. PRAENA SEGURA, „Intuiciones tomistas para una teologia en posmodernidad”, *Communio*, 37 (2004), s. 125–153.

5. Por. O. WEIJERS, *Terminologie des Universités au XIIIe siècle*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987. Także: P. GLORIEUX, „L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Paris au XIIIe siècle”, *AhdIma*, 43 (1968), s. 124–128.

dniowiecznej, opartej na *lectio – disputatio – praedicatio*, sformułowanej przez Piotra Kantora w jego dziele *Verbum Abbreviatum*⁶.

Nie jest bowiem wystarczające, jak mówili to już późniejsi scholastycy, odczytywanie Biblii w izolacji, choćby była to najbardziej pobożna lektura, bez praktyki teologicznych ćwiczeń, które chronią przed nieporozumieniami w odkrywaniu sensu dosłownego i duchowego. Widzimy Tomasza przejętego troską, aby „ćwiczyć” studentów w lekturze Słowa Bożego⁷, aby mogli odczytywać Pismo Święte z większą głębią i z mniejszymi błędami⁸. Najlepszym sposobem tego „teologicznego treningu” jest dysputa, w której zestawia się Pismo z argumentami Ojców i przygotowuje się w ten sposób na głoszenie prawdy innym. *Lectio* będąca formą aktywnej kontemplacji tekstu biblijnego i analizą wcześniejszych, historycznych interpretacji stanowią o fundamentach Tomaszowej egzegezy, która z tego powodu zawsze jest „egzegezą teologiczną”⁹.

Biblijność teologii św. Tomasza polega na organicznym powiązaniu między *sacra doctrina*, *scientia divinitus inspirata* i *sacra pagina*, które znajduje swój wyraz już w pierwszej kwestii *Sumy teologii*, w której terminy te są stosowane jako synonimy¹⁰. Tomasz nie był w tym odosobniony, podobnie myślał jego mistrz św. Albert Wielki czy Robert Kilwarby¹¹. W tym kontekście staje się zrozumiałe stwierdzenie Tomasza, że cała doktryna teologii jest zawarta w Księdze Psalmów i Listach św. Pawła¹².

Magister in sacra pagina, który z czasem stanie się *doctor Sacrae Scripturae*, opierał się w swej pracy przede wszystkim na Piśmie Świętym, pragnąc przekazać adekwatną wykładnię tekstu biblijnego, wolną

6. PL 205.1–554.

7. Por. *ST*, II–II, q. 1, a. 9, ad 1.

8. P. ROSZAK, „*Depravatio Scripturae*. Tomás de Aquino ante los errores hermenéuticos en la exégesis bíblica”, *Scripta Theologica*, 1 (2017), s. 31–58.

9. Por. N.M. HEALY, „Introduction”, w: *Aquinas on Scripture. An Introduction to His Biblical Commentaries*, red. Th. Weinandy, London: T&T Clark Int., 2005, s. 1–20.

10. P.E. PERSSON, *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*, Oxford: Blackwell, 1970, s. 24. Por. także: A. LOBATO, „Filosofía y »Sacra Doctrina« en la escuela dominicana del s. XIII”, *Angelicum*, 71 (1994), s. 3–42.

11. T. GUCKIN, „Saint Thomas Aquinas and Theological Exegesis of Sacred Scripture”, *Louvain Studies*, 16 (1991), s. 101.

12. *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, prol., 6.

od nieścistości (stąd tak częste przywoływanie licznych herezji i błędów teologicznych), i ukazać bogactwo misterium Chrystusa. Tomasz nie można więc zrozumieć bez komentarzy biblijnych. Nie można zrozumieć jego wykształcenia i drogi naukowej, która rozpoczyna się u boku św. Alberta Wielkiego w Kolonii, gdzie przecież jako *baccalarius biblicus* czytał Pismo Święte i wstępnie (*cursorie*) je komentował¹³.

Ale komentarze biblijne są kluczem do pełnego rozumienia myśli teologicznej Akwinaty również z innego powodu, nie tylko „materialnego”, lecz także „formalnego”. Jego systematyczne dzieła utkane są z wielu cytatów biblijnych, które mają dowieść bronionej interpretacji czy ukazać inne aspekty, które Tomasz jedynie sygnalizuje. Nie można jednak przejść do porządku dziennego przy lekturze *Sumy teologii* czy *Sumy przeciw poganom* nad kończącymi akapit cytacjami biblijnymi, które św. Tomasz przytacza – często jeden za drugim – nawet nie w całości, ale jedynie w pierwszych słowach. Aby w pełni zrozumieć dany fragment, który jedynie wzmiankuje pewne cytaty biblijne, jest często konieczne dotarcie do komentarza biblijnego, który rozjaśnia i nadaje nieraz całkowicie nowy kierunek interpretacji myśli¹⁴. Nie są to jedynie piękne ozdobniki tekstu, lecz głębokie powiązanie teologii z Pismem Świętym. Nauka płynąca z Pisma Świętego jest „pokarmem i napojem, ponieważ poi i syci duszę. Inne bowiem rodzaje wiedzy oświecają tylko intelekt, ta zaś oświeca duszę”¹⁵. W ten sposób Akwinata unika zagrożenia, przed którym ostrzegał teologów jego doby papież Grzegorz IX, zaniepokojony coraz częstszym odchodzeniem od interpretacji Biblii i skupianiem się na teologii spekulatywnej (co obserwował na poziomie języka¹⁶). Akwinata utrzymuje chwalebna

13. Por. N.M. HEALY, „Introduction”, s.10.

14. Zwraca na to uwagę także: T. GUCKIN, „Saint Thomas Aquinas”, s. 102.

15. *In Hebr.* cap. IV, lect. 2 (tłum. za: J. DOMAŃSKI, „Św. Tomasz z Akwinu, Erazm z Rotterdamu i humanizm biblijny”, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza*, red. S. Swieżawski i J. Czerkawski, Lublin: TN KUL, 1978, s. 143). O tym napięciu pisał również O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca: Sigueme, 2008.

16. Por. W. ŚWIERZAWSKI, „Egzegeza biblijna i teologia spekulatywna”, w: tenże, *Pro cuius amore. Myślenie, modlitwa, czyn*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1984, s. 37n. Ciekawe refleksje o pojawieniu się na początku XIII wieku dwóch wielkich sił intelektualnych, z jednej strony ewange-

równowagę, zachowując w swoich komentarzach podwójną terminologię – filozoficzną i biblijną – od której odstąpią teologowie późnego średniowiecza. A przy tym Akwinata wypracował swój własny styl egzegezy. Oryginalność Tomaszowego podejścia do interpretacji Pisma Świętego jest jasno zarysowana w *Prologu* do *Super Psalmos*: Akwinata przywołuje nowy argument w swej epoce, mianowicie konieczność lektury chrystologicznej Starego Testamentu, która jest integralną częścią sensu dosłownego. Psalmi są dla niego „okazją” do panoramicznego spojrzenia na ekonomię zbawienia, na wszystkie aspekty opisane w wielu księgach Biblii, a które w Księdze Psalmów znajdują się w całości¹⁷. W tym przekonaniu Tomasz zgadza się z Pseudo-Dionizym Areopagitą, którego zresztą sam cytuje w *Tertia Pars*: „W psalmach zawiera się cała treść Pisma Świętego w formie hymnów pochwalnych”¹⁸.

Styl pracy nad tekstem biblijnym, który wypracował św. Tomasz, zasługuje niewątpliwie również dziś na uwagę. Nie jest to jedynie kwestia z zakresu historii egzegezy, ale aktualna w swym przesłaniu również dla wychowanych na ideach Bultmanna czy Wellhausena. Doskonale podsumowała tę „wartość” Tomaszowej egzegezy Beryl Smalley: „wykłady Tomasza, na pierwszy rzut oka tradycyjne, wyznaczają nowy kierunek, a więc nadają nowy początek, ale także są dobrym miejscem, aby się zatrzymać”¹⁹. Idąc tą radą, pragniemy „zatrzymać” się na Tomaszu z Akwinu i jego komentarzu do Księgi Psalmów.

liczny ruch dobrowolnego ubóstwa, odkrywający na nowo znaczenie Pisma, i z drugiej – dążenie do poznania w sposób czysto przyrodniczy otaczającej rzeczywistości, bazując na Arystotelesie, zawiera J. PIEPER, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków: Znak, 1966, s. 28. Tomasz uznaje słuszność obu tendencji i je wkomponowuje w swą pracę teologiczną.

17. M. MORARD, „Sacerdoce du Christ et sacerdoce des chrétiens dans le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 99 (1999), s. 119–142.

18. Jest to cytata z *De hier.*: „Psalmi comprehendunt per modum laudis quidquid in sacra Scriptura continetur”, por. *ST*, III, q. 83, a. 4c. To kolejny przykład na to, że przy opisywaniu interpretacji psalmów u Tomasza nie można ograniczyć się do komentarza, ale warto uwzględnić cytacje z dzieł systematycznych.

19. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Age*, Oxford: Blackwell, 1952, s. 279: „Thomas’ lecture, traditional at first sight, mark a new sens of direction, hence a new beginning, and so a good place to stop” (tłum. wł.).

1.2. *PRINCIPIUM* TOMASZA JAKO PROGRAM NAUCZANIA TEOLOGII

Tytuł „mistrza teologii” był przyznawany na Zachodzie od XII wieku. Gdy Tomasz wraca do Paryża w 1252 roku, rozpoczyna swoją pracę najpierw jako *baccalaureus sententiarium*, stając się asystentem przy katedrze Eliasza Brunet de Bergerac. Po czterech latach komentowania Piotra Lombarda przed Tomaszem otwiera się droga do uzyskania stopnia Mistrza, na co musiał otrzymać jednak specjalną dyspensę papieża Aleksandra IV z racji wieku. Według statutów z 1215 roku, opublikowanych przez Roberta z Courçon, wymagano 35 lat, a Tomasz w tym momencie miał 31 lat. Warto również pamiętać o niezwykle napiętej sytuacji, która panowała na Uniwersytecie Paryskim w czasie, gdy Tomasz staje się pełnoprawnym profesorem teologii²⁰.

Dzięki kanclerzowi Uniwersytetu, Aimericowi de Veire, Tomasz zostaje zaproszony do przygotowania wykładu, który rodzi się w klimacie silnego sprzeciwu wobec jego zakonu, a także jego własnej osoby oraz stylu uprawiania teologii. Do zrozumienia Komentarza do Księgi Psalmów, jednego z ostatnich dzieł św. Tomasza, niezwykle istotne jest przeanalizowanie programowego wystąpienia, które nakreśla sposób podejścia i rozumienia tekstu biblijnego, budując w ten sposób hermeneutyczną bazę przyszłych teologicznych procedur.

Jak każdy nowo przyjmowany do grona profesorów paryskiego uniwersytetu, św. Tomasz przygotowuje wykład inauguracyjny, który określi jego podstawowe ukierunkowanie teologiczne, zapatrywanie na najistotniejsze sprawy i styl uprawiania teologii. Po zawiłych ba-

20. Prawdziwą trudnością dla Tomasza nie były problemy prawne, ale klimat związany z dwiema katedrami dominikanów. Niefortunne dzieło franciszkanina Gerarda z Borgo San Donnino, *Liber introductorium in Evangelium aeternum*, posłużyło za pretekst do wszczęcia walki z zakonami żebraczymi, której przewodził Guillermo z Saint-Amour. Klimat konfrontacji przenosi się z auli uniwersyteckiej na ulice, a król francuski św. Ludwik został zmuszony do zapewnienia ochrony konwentowi św. Jakuba, który był atakowany dzień i noc. Sytuację uspokaja papież Aleksander IV swoim dokumentem *Quasi lignum vitae*, który przywraca przywileje utracone przez *mendicantes*. A. LOBATO, „Santo Tomás, Magister in Sacra Teologia. El Principium de su Magisterio”, *Communio* (Seville), 21 (1988), s. 52n. Por. O. WEIJERS, *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Turnhout: Brepols, 2015, s. 147–149, gdzie autorka opisuje kolejne części *inceptio* na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Paryskiego w XIII wieku.

daniach nad rekonstrukcją tekstu *Principium*, które winno być wedle zwyczaju pochwałą i podkreśleniem wartości Pisma Świętego (*Commendatio S. Scripturae*)²¹, idąc za Abelardo Lobato, można przyjąć, że na programowe wystąpienie Tomasza, datowane na wiosnę (kwiecień bądź maj) 1256 roku²², składają się cztery teksty: *Rigans montes*, *Hic est liber*, a także dwa fragmenty z *Kwodlibetu* VII, które ze względu na ich niespójność z pozostałym tekstem Weisheipl również łączy z rozpoczęciem pracy na Uniwersytecie Paryskim (*De sensibus S. Scripturae* oraz *De opere manuali*)²³.

Opierając się na podobnych zwyczajach panujących na innych średniowiecznych uniwersytetach, możemy przyjąć za Denifle, że przystąpienie do grona mistrzów teologii miało niejako dwie części. Uroczystość rozpoczynała się dnia poprzedniego przedstawieniem tematów, które miały być przedyskutowane w obecności kandydata następnego dnia, zazwyczaj w salonie biskupów paryskich. Tam przewodniczący uroczystości nakładał biret (symbol autorytetu) oraz pierścień (znak mądrości), a następnie Kanclerz udzielał *licentia incipiendi*. Po tym akcie mistrz przedstawiał swój wykład inauguracyjny, a więc tzw. *Principium*, który miał być krótki, gdyż zawierał element dysputy, w której po raz pierwszy nowy mistrz interweniował *magistraliter*. Tydzień później w tzw. *dies legibilis* już przed całym uniwersytetem, wobec profesorów i studentów, mistrz miał okazję szerzej rozwinąć (*reassumptio*) wcześniejsze wystąpienie. Czynił to również na sposób dysputy²⁴.

21. W 1912 roku Francisco Salvatore natknął się na tekst *Principium* w jednym z manuskryptów należących do konwentu S. Maria Novella we Florencji: poprzedzał teksty jednego ze znamienitych uczniów Akwinaty, Remigiusza de'Girolami, późniejszego nauczyciela Dantego. Autor początkowo myślał, że odnalazł dwa nieznanne do tej pory fragmenty kazań Akwinaty (F. SALVATORE, *Due sermoni inedita di San Tommaso d'Aquino*, Roma 1912), lecz szybko specjaliści, potwierdzając ich autentyczność, odkryli w nich długo poszukiwany wykład inauguracyjny.

22. E. ALARCÓN, „Advances in Our Historical Knowledge of Thomas Aquinas”, *Anuario Filosofico*, 2 (2006), s. 389.

23. A. LOBATO, „Santo Tomás, magister”, s. 58.

24. D. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889–1891. Por. także L.J. DALY, *The Medieval University 1200–1400*, New York: Sheed and Ward, 1961, s. 144–151. B. DAVIES, „Aquinas and the Academic Life”, *New Blackfriars*, 83 (2002), s. 336–345.

1.2.1. Egzegeza spekulatywna i duchowa Tomasza

Punktem wyjścia rozważań *Rigans montes*, ustrukturyzowanych wokół czterech zasadniczych punktów, jest fragment Psalmu 103,13²⁵: „Z Twoich komnat nawadniasz góry, aby owocem Twych dzieł nasycić ziemię” (BT). Akwinata rozpoczyna zatem od neoplatońskiej zasady uczestnictwa i mediacji między różnymi stopniami rzeczywistości, która sprawia, że istnieje na świecie pewna hierarchia i porządek. To prawo ma swoje przełożenie także na dziedzinę mądrości i dlatego, idąc za obrazem psalmu, z wyżyn boskiej Mądrości wpierw spływa wiedza na doktorów, a następnie dociera do inteligencji uczniów²⁶. Tomasz szczegółowo analizuje wszystkie cztery elementy tego edukacyjnego modelu, który odgrywa ważną rolę przy studium Pisma Świętego: wzniosłość nauki Biblii, godność doktorów, warunki słuchania ze strony słuchaczy oraz sposób przekazu wiedzy.

Mówiąc o górskim szczytce, psalm wskazuje na wzniosłość nauki mądrości ukrytej w Piśmie Świętym, do której powróci św. Tomasz w drugim ze swych inauguracyjnych wykładów *Hic est liber*, składający się z dwóch części: *Commendatio* oraz *Partitio S. Scripturae*. Inspirując się słowami z Księgi Barucha i przypominając słowa św. Augustyna z *De doctrina christiana*, uchodzącego za średniowieczny podręcznik hermeneutyki, zwraca uwagę na trzy zadania, które w doskonały sposób realizują się podczas lektury Pisma Świętego: nauczanie, rozkoszowanie, poruszanie. Biblia porusza ze względu na swój autorytet, ze względu na prawdę poucza, a jej użyteczność rozkoszuje serce.

Dlatego egzegeza Tomasza jest przede wszystkim teologiczna, czy też eklezjalna: nie tyle opowiada o zewnętrznych i dalekich wydarzeniach, idąc śladem „liniowej metodologii historycznej”, ile daje dostęp do rzeczywistości, czyni nas uczestnikami opowiadanej historii²⁷. Aby w pełni uchwycić projekt teologii biblijnej, który proponuje św. Tomasz, trzeba zagłębić się w teorię sensów biblijnych.

25. Por. A. LOBATO, „Santo Tomás, Magister”, s. 59.

26. Por. I.C. LEVY, *Introducing Medieval Biblical Interpretation. The Senses of Scripture in Premodern Exegesis*, Grand Rapids: Baker Akademiks, 2018, s. 206–213.

27. Por. M. LEVERING, „Ecclesial Exegesis an Ecclesial Authority: Childs, Fowls and Aquinas”, *The Thomist*, 3 (2005), s. 407–467.

Będzie to kluczowa sprawa dla przyszłej analizy Komentarza do Psalmów, których wyjaśnienie rozpoczyna się prologiem zawierającym uściślenia Akwinaty co do rozumienia poszczególnych poziomów hermeneutycznych odczytywanego tekstu.

1.2.1.1. Prymat sensu dosłownego

Wartość Tomaszowej metody interpretacji tekstów biblijnych związana jest nierozzerwalnie z rozwijaną przez niego teorią sensów Pisma Świętego²⁸. Nie jest to jednak odkrycie Akwinaty: dziedziczy je po Ojcach Kościoła i wcześniejszych teologach średniowiecza, wpisując się – jak wykazał Henry de Lubac²⁹ – w szeroki nurt tradycji egzegezy patrystycznej. Fundamentem lektury Biblii jest dla Tomasa przekonanie o jedności Pisma Świętego: nie chodzi o jedność literacką dzieła, lecz o wiarę w Objawienie, a co za tym idzie w boskie autorstwo Pisma. Jedność poprzedza wielość ksiąg i niejako nimi zarządza. Dlatego podstawowy sens literalny to jedność Pisma, którą sprawia obecność na jej łonie jedyne Słowa Boga (*Verbum Dei*).

Ta jedność wypływa z właściwego rozumienia Objawienia, które Akwinata postrzega jako moc oświecającą rozum, który jest zdolny do uzyskania zbawczej wiedzy. W przeciwieństwie do późniejszych teologów, św. Tomasz będzie zdania, że Objawienie oznacza nie tyle zewnętrzne, ile wewnętrzne wydarzenie: może się ono posługiwać widzialnymi rzeczami (np. płonący krzew), ale tylko wtedy, gdy rozum jest gotowy na przyjęcie wiedzy i rozumienia poprzez inne rzeczy. To Objawienie nigdy nie jest dane komuś dla niego samego: światło poznania prorockiego jest *gratia gratis data*, z myślą o dobru Kościoła³⁰.

28. T.F. TORRANCE, „Scientific Hermeneutics according to St. Thomas Aquinas”, *Journal of Theological Studies*, 13 (1962), s. 264.

29. Por. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. 4, Paris: Aubier, 1964, s. 294. Ciekawym streszczeniem myśli de Lubaca jest artykuł R. ALDANA, „La inteligencia espiritual de la Sagrada Escritura según Henry de Lubac”, *Toletana*, 17 (2007), s. 9–58. Por. także A. PERSIDOK, „¿Revolucionario o »genio simplificador«? Santo Tomás de Aquino en la Exégese médiévale de Henri de Lubac”, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 3 (2015), s. 67–80.

30. *ST*, I–II, q. 111, a. 5, ad 1.

Niektóre z komentarzy biblijnych Tomasza już w tytule zawierają wzmiankę, że zostały napisane, aby odczytać sens dosłowny, który jest w nich zawarty. Należy do nich pierwszy z komentarzy Akwinaty – *Expositio super Isaiam ad litteram*, ale także zwracający uwagę już współczesnych Tomasza jego komentarz do Księgi Hioba, *Expositio super Iob ad litteram*³¹. Nie ma wątpliwości, co Tomasz rozumie przez *ad litteram*, ponieważ pozostaje w tym wierny duchowi św. Hieronima, często cytuje jego obserwacje gramatyczne i rozpoznane figury retoryczne, stosowane na kartach Biblii. Dla Tomasza fundamentem każdego dyskursu teologicznego jest sens dosłowny: nie chodzi o to, co mówi tekst w każdym ze swoich wyrazów, ale co przekazuje „cały” tekst i w każdej swojej części³². To, co w jednej części jest niezrozumiałe, zostaje wyjaśnione w innej, gdyż Duch Święty jako główny autor Pisma Świętego napędza znaczeniem poszczególne ludzkie słowa³³. Idąc za obrazowym porównaniem św. Hieronima, tak odczytany tekst Pisma Świętego jest punktem wyjścia dla wgłębiania się w boskie misterium, przedśmionkiem, przez który wchodzi się do domu. Oznacza to, ogólnie rzecz ujmując, przyjęcie w myśleniu o biblijnej interpretacji swoistej „ontologii sakramentalnej”, w której historyczna rzeczywistość zawiera i mediatyzuje boską³⁴.

To zdecydowane stanowisko Tomasza, który uznaje charakter normatywny sensu dosłownego, ma kilka przyczyn³⁵. Przede wszystkim trzeba pamiętać o nadużyciach sensu duchowego, które pojawiły się

31. Por. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona: EUNSA, 2002, s. 77.

32. *Quodl.*, VII, q. 6, a. 14, ad 3: „Spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacrae Scripturae”.

33. Por. B. MCCARTHY, „El modo del conocimiento profético y escriturístico en Santo Tomás de Aquino”, *Scripta Theologica*, 9 (1977), s. 425–484.

34. Por. W. WRIGHT, „The Literal Sens of Scripture according to Henri de Lubac: Insight from Patristic Exegesis of the Transfiguration”, *Modern Theology*, 2 (2012), s. 252–277.

35. Meandry Tomaszowej doktryny nt. sensu dosłownego zbiera i analizuje (jako owoc kolokwium w École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem) poświęconego odczytaniu tomistycznej hermeneutyki biblijnej): O.-Th. VENARD, *Le sens littéral des Écritures*, Paris: Cerf, 2009. Venard wskazuje na dwa nurty dominujące w sposobie odczytywania sensu dosłownego współcześnie: z jednej strony „psychologiczno-historyczne”, podkreślające intencję autora, a z drugiej pojęcie „tekstualne”, utożsamiające sens dosłowny z sensem tekstu.

w niektórych sektorach egzegezy monastycznej przed Tomaszem (wrócimy do tematu przy okazji charakterystyki *lectio divina* w kontekście medytacji nad Psalmami), ale nade wszystko – i to było głównym powodem, dla którego Tomasz opowiada się za sensem dosłownym – ponieważ związany jest z historią zbawienia. Sensem dosłownym jest to, co Bóg pragnął przekazać poprzez słowo Pisma lub konkretne wydarzenie historyczne: boski Autor (*auctor principalis*) ma moc, aby przekazać znaczenie nie tylko poprzez słowa, lecz również przez czyny. Oznacza to konieczny wysiłek, aby przebić się przez cechy podmiotowe autora drugorzędno (*auctor instrumentalis*), przez jego sposób wyrażania się (*modus loquendi*), aby dotrzeć do tego, co Bóg pragnie wypowiedzieć. Jeśli interpretacja jest sprzeczna z historią, logiką – nie oznacza to, że nie posiada sensu literalnego: trzeba go dalej szukać³⁶. Jak więc widać, tym, co jest dla Tomasza biblisty najważniejsze, jest spotkanie komentatora z autorem biblijnym, wyłuskanie sensu w jego podwójnym – dla Akwinaty – znaczeniu: jako jednego z poziomów interpretacji oraz samego znaczenia tekstu³⁷.

Jak wykazał Marie-Dominique Chenu³⁸, w sposobie postępowania względem tekstu Tomasz często idzie za wskazaniem Hugona ze św. Wiktora, którego opinie zresztą wprost przytacza w komentarzach³⁹, choć – jak wykazywał Christopher Ocker – dokonuje pewnych korekt związanych z rolą słów i sposobu odnoszenia się do rzeczywistości przez nie oznaczanej⁴⁰. Odkrycie sensu dosłownego zaczyna się od precyzji-

36. Por. A. DI MARCO, „San Tommaso e la pluralità dei sensi biblici nella problematica odierna”, w: *Atto del Congresso Internazionale S. Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, vol. IV, Napoli 1976, s. 60–69.

37. Do kwestii pluralizmu sensu dosłownego powrócimy w czwartym rozdziale, gdy podejmiemy temat chrystocentrycznej orientacji Tomaszowej interpretacji Księgi Psalmów.

38. M.-D. CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001, s. 249.

39. Tak jest choćby w przypadku *reportatio* do Ewangelii św. Jana, w którym jego zdanie przytacza wśród *aliqui* czy *secundum alias*. Por. B. SMALLEY, *The Gospels in the Schools c. 1100–c. 1280*, London: Continuum, 1985, s. 258. Szerzej na ten temat: M. GALLART, „Los tres sentidos de la Sagrada Escritura según Hugo de San Víctor”, *Scripta Theologica*, 3 (1971), s. 223–251; D. POIREL, „Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de Saint-Victor: à propos de la nature humaine”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1 (2011), s. 195–228.

40. Ch. OCKER, „Scholastic Interpretation of the Bible”, w: *A History of Biblical Interpretation*, t. 2: *The Medieval through the Reformation Periods*, red. A.J. Hauser, D.F. Watson, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, s. 266.

nego ustalenia znaczenia słów, ich wzajemnych odniesień i relacji, dokonując ich pierwszej klasyfikacji. Po analizie *littera*, przychodzi moment na odkrycie sensu, który związany jest z przedstawieniem myśli w jego integralnym aspekcie. Wreszcie ostatnim etapem jest sformułowanie sentencji teologicznej – prawdy, która wyraża się za pomocą słów.

Naczelną regułą hermeneutyczną jest prymat sensu dosłownego: nie była to oczywista i jednomyślna praktyka, ale Tomasz jawi się tutaj jako kontynuator drogi wyznaczonej przez Hugona ze św. Wiktora, który jako pierwszy kładzie nacisk na doniosłość sensu historyczno-dosłownego⁴¹. On stoi u podstaw interpretacji symbolicznej czy duchowej, ujawniając jednocześnie głęboki sens wydarzeń historycznych, naznaczonych Bożą Opatrznością, wedle planu zbawienia. W przeciwnym razie – by przywołać ciekawe porównanie Hugona – grozi to tym, że będziemy jak badacze gramatyki nieznający alfabetu.

Próbując zrozumieć istotę sensu dosłownego w hermeneutyce Tomasza, trzeba pamiętać o zasadniczej różnicy w rozumieniu „literalności”: o ile dla współczesnej egzegezy oznacza to zgodność z obiektywnym przebiegiem historii, o tyle dla Tomasza refleksja przesuwana się ku Bogu i temu, co pragnie przekazać człowiekowi: sama bowiem „historia” już wymaga interpretacji⁴². Tomasz nie pyta „co mówi Pismo?”, traktując je jako pewien rodzaj hermetycznych puzzli, lecz co Bóg pragnie powiedzieć człowiekowi poprzez dany fragment historii przekazany w tekście biblijnym. Prymat sensu dosłownego w egzegezie Akwinaty znajduje swoje jeszcze inne uzasadnienie: to zarówno arystotelesowska epistemologia, której droga poznawcza w przypadku człowieka związana jest z poznaniem zmysłowym, ale także wielki wpływ na rozumienie autorstwa

41. Por. G. DAHAN, „L'influence des victorins dans l'exégèse de la Bible jusqu'à la fin du XIII siècle”, w: *L'École de Saint Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Age à l'époque moderne*, red. D. Poirel, Turnhout: Brepols, 2010, s. 153–178.

42. W XX wieku przypomni o tym Maurice Blondel swoją filozoficzną krytyką historyzmu zawartą w *Historii i dogmacie*. Kluczowe okazało się tu jego rozróżnienie na „historię krytyczną” (studium naukowe obserwowalnych fenomenów w historii) i „realną” (całość ludzkiej aktywności wraz ze wszystkimi swoimi wewnętrznymi dynamizmami i znaczeniem). Rozróżnienie Blondela, choć pochodzące z późniejszej epoki, to jednak rzuca ciekawe światło na Tomaszowe podejście do historii: dopiero teologia może, zdaniem Akwinaty, dostarczyć pełnego rozumienia historii, ponieważ ujmuje ją (i interpretuje) w świetle ostatecznych przyczyn.

tekstu biblijnego wniosła popularna i komentowana przez Akwinatę księga *Liber de Causis* z jej opisem relacji pierwszej przyczyny i przyczyn drugorzędnych⁴³.

Dopiero na fundamencie sensu dosłownego możliwy jest sens duchowy, który wynika z wyjątkowości Pisma Świętego, w którym Bóg, stwórca rzeczy, pragnie, aby wyrażały jeszcze inne rzeczywistości⁴⁴. Sens duchowy Pisma Świętego nie jest arbitralnie wybranym znaczeniem⁴⁵. To jest sens zamierzony przez autora Pisma Świętego, którym jest Bóg, a On wypowiada się nie tylko poprzez słowa, ale również poprzez same wydarzenia, o których opowiadają poszczególne słowa i księgi. Bóg może sprawić, że to samo wydarzenie będzie posiadało więcej niż jedno znaczenie. Dlatego trzy rodzaje sensu duchowego, które rozróżnia św. Tomasz, są naturalną konsekwencją sensu dosłownego, a nie czymś sztucznie dodanym⁴⁶. Jednocześnie Akwinata zaznacza, że „nic koniecznego do zbawienia nie zawiera się tylko w sensie duchowym”, co jednak nie czyni sensu duchowego zbędnym, ale ukazuje organiczne powiązania między dosłownością a sensami duchowymi⁴⁷.

Skoro różnica pomiędzy sensem dosłownym a duchowym pochodzi od rozróżnienia między autorem boskim a ludzkim, jak twierdzi Akwinata, to także sens duchowy można podzielić w zależności od podejmowanego zakresu tematycznego czy sposobu spojrzenia na historię zbawienia⁴⁸. W ten sposób sens alegoryczny odkrywa w poszczególnych

43. T. BELLAMAH, „*Tunc scimus cum causas cognoscimus: Some Medieval Endeavors to Know Scripture in Its Causes*”, w: *Theology Needs Philosophy. Acting Against Reason is Contrary to the Nature of God*, red. M.L. Lamb, Washington: The Catholic University of America Press, 2016, s. 154–172.

44. *Quodl.*, VII, q. 6, a. 1, ad 1: „sensus spiritualis semper fundatur super litteralem, et procedit ex eo”.

45. Por. L. MUÑOZ, „La interpretación de la Biblia en la Iglesia. Los sentidos de la Escritura”, *Scripta Theologica*, 27 (1995), s. 99–122.

46. Coraz częściej współcześni egzegeci zdają się dostrzegać wartość Tomaszowej propozycji poziomów znaczeń/sensów tekstu biblijnego, która dzięki swemu realizmowi wytrzymała krytykę metody historyczno-krytycznej. Szerzej wyjaśnia tę kwestię D.C. STEINMETZ, „The Superiority of Pre-Critical Exegesis”, *Theology Today*, 37 (1980), s. 27–38.

47. Por. *Quodl.*, VII, 6, 1, ad 3: „nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium”.

48. Por. T. PRÜGL, „Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture”, w: *Theology of Thomas Aquinas*, red. R. Van Nieuwenhove, J. Wawrykov, Notre Dame: Notre Dame Press, 2005, s. 386–415.

wydarzeniach ze Starego Testamentu figurę/zapowiedź zdarzeń zrealizowanych w czasach Nowego Testamentu. Alegoria była sposobem interpretacji, który pozwalał powiązać ze sobą oba Testamenty i ukazać centralne znaczenie Chrystusa, w którym spełniają się wszystkie obietnice⁴⁹. Sens moralny, zwracając uwagę na czyny Jezusa, odkrywał w nich egzemplarystyczne przesłanie dla jego uczniów: chrześcijanin odnajduje model (w znaczeniu: *exemplar*, nie zwykły „wzór” czy punkt odniesienia!) postępowania moralnego w życiu Chrystusa. Miara Chrystusa stanie się punktem odniesienia, gdyż „wszelkie działanie Chrystusa jest naszym pouczeniem” (*omnis Christi actio, nostra est instructio*), jak dobitnie wyraził to św. Tomasz⁵⁰. Czasownik *instruere* zastosowany w tym wyrażeniu wskazuje na budowanie, wznoszenie, aktywne zaangażowanie, a nie tylko podanie teoretycznych informacji, co należy robić, a czego unikać, do czego skłania nowożytni, zwłaszcza w języku polskim, pojęcie instrukcji⁵¹. Sens anagogiczny zaś kierował spojrzenie ku oczekiwanej chwale, pozwalając odkrywać zapowiedź wiecznego szczęścia jako już zaczynającego się na ziemi. Wszystkie te trzy warianty sensu duchowego ukazują jednak jednolity kierunek działania zbawczego.

1.2.1.2. Ordo egzegetyczne Akwinaty

Poznając procedury hermeneutyczne św. Tomasza, warto zatrzymać się nad techniką interpretacji poszczególnych fragmentów Biblii, która przebija z kart komentarzy. Chodzi o przypomnienie swobodnego *ordo*, a więc wykazu najważniejszych czynności, które Akwinata jako egzegeta starał się po kolei realizować, stając wobec konkretnego tekstu biblijnego⁵².

Jego zasadniczym przekonaniem była konieczność *exponere Bibliam biblice* i dlatego wychodząc z założenia o głównym autorze

49. Por. A. COLUNGA, „Los sentidos de los Salmos según santo Tomás”, *Ciencia Tomista*, (1917), s. 353–362.

50. *In Ioan.*, cap. XI, lect. 6.

51. Por. G. MONGEAU, *Embracing Wisdom. The „Summa Theologiae” as Spiritual Pedagogy*, Toronto: PISM 2015, s. 80–83.

52. Por. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiévale*, Paris: Cerf, 1999.

Biblia, który jest ten sam dla Starego i Nowego Testamentu, uznaje za najwłaściwsze wyjaśnianie Biblii samą Biblią, co w języku dzisiejszej hermeneutyki biblijnej uznalibyśmy za wskazanie na analizę diachroniczną. Ta właśnie zasada *locum ex loco* jest widoczna już przy pierwszej lekturze Tomaszowych komentarzy, które zaskakują liczbą cytacji biblijnych, które właściwie dominują w rytmie interpretacyjnym. To nie są zwykle ozdobniki myśli Akwinaty, które współczesny czytelnik ma pokusę szybko pominąć, uznając je za doskonale znane lub jako miejsca paralelne. Niejednokrotnie zaskakuje powiązaniem ze sobą dwóch fragmentów Pisma Świętego, które dopiero zestawione ze sobą dzięki zbieżności terminów lub idei teologicznych otwierają na dalszą interpretację⁵³.

Obok tego programowego zanurzenia w tekst biblijny, odkrywamy szereg scholastycznych mechanizmów odczytywania sensu. Wśród nich *divisio textus*, z jego ambicją strukturyzacji materii teologicznej, w sposób epistemologicznie poprawny, a jednocześnie dzięki podziałowi tekstu Akwinata najczęściej od razu wskazuje na sens dosłowny. Ponadto zwraca uwagę w komentarzach wykorzystywanie *auctoritas*, najczęściej tekstów Ojców Kościoła, które sytuują Tomaszową egzegezę we właściwym środowisku hermeneutycznym. Różnice zdań między autorami patrystycznymi na kwestie interpretacji danego fragmentu biblijnego często stanowią podstawę do wprowadzenia *quaestio*, ze skróconą strukturą w porównaniu z *Sumą teologii*, w ramach której stara się ustalić, skąd pochodzi rozbieżność zdań, która z hipotez jest słuszna i jakie interpretacje dopuszcza dany tekst. W ten sposób egzegeza Tomasza przechodzi w teologiczne refleksje, nie zostając na poziomie jedynie odczytywania sensu zdań. Warto przy tym wspomnieć, że na początku XIII wieku toczyła się polemika pomiędzy dwiema szkołami interpretacji tekstu biblijnego, której świadkiem pozostawał Hugo

53. Zwracał na to uwagę znany holenderski tomista Leo Elders, autor licznych studiów poświęconych komentarzom biblijnym Akwinaty — por. L. ELDERS, „Il dialogo in san Tommaso”, w: *Doctor Communis, Atti della I Sessione plenaria*, red. A. Lobato, Città del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2001, s. 153: „E stato detto che molti riferimenti alla Bibbia nelle opere dell’Angelico sono soltanto ‘decorativi’. Me questo è un errore: la Bibbia è la fonte del suo pensiero teologico e gli argomenti della regione si svolgono sullo sfondo della Parola di Dio e della sacra dottrina”.

de St. Cher⁵⁴. Z jednej strony pojawili się zwolennicy tendencji „moralizującej”, sprzeciwiającej się wprowadzaniu doktrynalnych kwestii do egzegezy. Przeciwno temu z kolei oponowali zwolennicy drugiego rozwiązania, krytycznego względem nadużyć alegorii moralizującej i domagali się, aby egzegeza miała charakter wyraźnie problemowy, a więc prowadziła do teologii systematycznej⁵⁵.

W *ordo* egzegetycznym Akwinaty ważne miejsce zajmują analizy filologiczne i etymologiczne, choć oczywiście nie w tym stopniu, do jakiego przyzwyczyły nas współczesne opracowania z biblistyki. Wynika to również z faktu, że jego egzegeza jest kontekstualna, to znaczy dająca pierwszeństwo całej frazie niż jej komponentom⁵⁶. Naszego autora interesuje oryginalne brzmienie tekstu biblijnego, o czym świadczy choćby początek Komentarza do Ewangelii wg św. Mateusza, gdy stwierdza: „Mateusz bowiem napisał Ewangelię dla Hebrajczyków i dlatego w pisaniu posługiwał się żydowskim sposobem [myślenia]. Jest bowiem zwyczajem pośród Hebrajczyków wyrażać się w taki sposób”⁵⁷. Zaskakuje również częsta obecność etymologicznych uzasadnień, zwłaszcza w komentarzach do Listów św. Pawła, które wyprowadza nie zawsze z najbardziej popularnych źródeł średniowiecznych.

Przy swej wrażliwości na kwestie filologiczne, które wykazuje także w interesującym nas Komentarzu do Księgi Psalmów, odwołując się do hebrajskiego słownictwa autorów natchnionych, Tomasz z Akwinu zdaje sobie sprawę, że może to okazać się ciasną perspektywą, która odwiedzie od poszukiwania tego, co w egzegezie najważniejsze: ukazywania prawdy (*manifestatio veritatis*)⁵⁸. Tłumaczy to doskonale w komentarzu

54. Ciekawe studium porównawcze między Hugonem de St. Cher a św. Tomaszem zawiera: G. BERCEVILLE, „Les commentaires évangéliques de Thomas d’Aquin et Hugues de Saint-Cher”, w: *Hugues de Saint-Cher (†1263), bibliste et théologien (Actes du colloque tenu à Paris, Centre d’études du Saulchoir, les 13–15 mars 2000)*, red. L.-J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy, Bibliothèque d’histoire culturelle du Moyen Âge, 1, Turnhout: Brepols, 2004, s. 173–212.

55. Por. A. GHISALBERTI, „L’esegesi della scuola dominicana del secolo XIII”, w: *La Bibbia nel Medio Evo*, red. G. Cremascoli, C. Leonardi, Bologna: EDB, 1996, s. 293.

56. Por. D. O’CONNOR, „The Concept of Mystery in Aquinas’ Exegesis”, *Irish Theological Quarterly*, 36 (1969), s. 183–210, 259–282.

57. *In Matt.*, cap. I, lect. 1.

58. M. ROSSI, „La »Expositio super Isaiam ad litteram«. Immagine speculativa e speculare dell’esegesi tomasiana”, w: *Liber Viator*, red. T. Rossi, Roma: Angelicum Press,

do Listu do Tytusa, gdy przypomina, że zadaniem nauczycieli nie jest zajmowanie się sprawami nieużytecznymi, które nie prowadzą do solidnej prawdy, gdyż nie karmią doskonałości intelektu, każąc mu brnąć w nieskończone szczegóły, ani nie poprawiają postępowania⁵⁹. Tomasz więc interesuje się aparatem lingwistycznym, ale nie stawia go na pierwszym miejscu⁶⁰. Margherita Rossi w jednym ze swoich studiów poświęconych egzegezie Tomasza z Akwinu zwraca uwagę nie tyle na „brak”, ile odmienny „porządek” (*ordo*) mechanizmów interpretacyjnych u Akwinaty i współczesnych nam biblistów. O ile dla ostatnich na pierwszym miejscu pojawia się tekst krytyczny, następnie analiza językowa, sens historyczny, aparat naukowy etc., o tyle dla średniowiecznego teologa – biblisty, a takim był właśnie św. Tomasz, metodologia układa się w nieco odmienną kolejność: interpretacja Kościoła, tekst zatwierdzony oficjalnie przez Kościół, kreatywność, konfrontacja z odmiennymi interpretacjami, kwestie językowe, wymiar historyczny i literacki⁶¹.

Akwinata nie zadowalała się odkryciem jedynie redakcyjnych aspektów tekstu biblijnego, a więc zdobyciami metody historyczno-krytycznej, dla której są to niezbędne elementy, lecz nie pomija tego, że tekst natchniony dotyczy Chrystusa, Mądrości niestworzonej, co rodzi odpowiedzialność za wprowadzenie człowieka w relacje

2005, s. 199. Autorka odnosi to spostrzeżenie do komentarza do Księgi Izajasza, ale dotyczy ono całej egzegezy Akwinaty, również Księgi Psalmów, w której często pojawia się „kwestia” jako technika interpretacji tekstu natchnionego.

59. *In Tit.*, cap. III, lect. 2: „Et doctor ad duo intendere debet, scilicet ad utilitatem, et ad veritatem [...]. Non est ergo intromittendum se de inutilibus, et quae non habent solidam veritatem. Scire enim singularia, ut sunt genealogiae, non est ad perfectionem intellectus, nec ad instructionem morum, nec fidei. Et sunt vanae, quia non habent solidam veritatem”.

60. Niezwykle ciekawe pod tym względem są choćby uwagi Tomasza poświęcone sztuce tłumaczenia, które zawarł we wstępie do swego dzieła *Contra errores Graecorum*, gdy na zlecenie papieża Urbana IV miał zająć się teologiczną oceną anonimowego (przypisywanego Mikołajowi z Durrazo, biskupowi Cotrone) *Libellusa*, dokumentu zawierającego spis różnic i zgodności między wschodnią a zachodnią teologią. Tomasz zali się Ojcu Świętemu na złą jakość tłumaczenia, wskazując na cechy, które powinno posiadać dobre tłumaczenie – por. J.I. SARANYANA, „Tomás de Aquino: significante, significado y »palabras fundamentales«”, *Scripta Theologica*, 11 (1979), s. 187. Por. także M.D. JORDAN, „Theological Exegesis and Aquinas’s Treatise »Against the Greeks«”, *Church History*, 56 (1987), s. 445–456.

61. Por. M. Rossi, „L’Attenzione a Tommaso d’Aquino esegeta”, *Angelicum*, 76 (1999), s. 90.

z Bogiem poprzez odczytywany tekst⁶². Tomasz szanuje autonomię gnozeologicznego modelu arystotelesowskiego, ale nie zapomina o eklezjalnym środowisku, w którym dokonuje się odczytanie Słowa Bożego. Ta intencjonalność eklezjalna widoczna jest w samym stawianiu pytań wewnątrz procesu interpretacji tekstu, który ukazuje *sacra doctrina* (teologię) jako odpowiadającą na pytania człowieka.

Jako średniowieczny egzegeta Tomasz wyznaje w swym podejściu do tekstu biblijnego zasadę sformułowaną przez Hugona ze św. Wiktora w triadzie znaczących terminów: *littera – sensus – sententia*⁶³. Wyrażają one programowy nacisk na przechodzenie od „kontekstu” do „przesłania” tekstu biblijnego, niezatrzymywanie się w połowie drogi, ale wytrwałe przechodzenie od egzegezy do teologii. W tym kontekście nacisk na prymat sensu dosłownego, narzucając mu w ten sposób swoisty rygor interpretacyjny, był dla niego gwarancją rzetelności pracy naukowej.

1.2.2. Kanon Pisma Świętego

W drugim z wykładów inauguracyjnych, tworzącym *Principium biblicum*, znajdujemy interesujące uwagi na temat samego tekstu biblijnego i jego autorytetu. Słowo Boże jest drogą prowadzącą do życia, zauważa św. Tomasz, po której Pan prowadzi swój lud poprzez przykazania i z pomocą Jego łaski. Prawo obejmuje zatem oba Testamenty: Stary Testament i Nowy.

Tomasz pozostaje pod silnym wpływem św. Hieronima, zwłaszcza przy podziale Starego Testamentu na Prawo, Proroków i Hagiografów. Zwraca jednak uwagę, że opierając się na Łk 24,44 („musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u proroków i w Psalmach”), Akwinata pragnie nadać osobny status w ramach Starego Przymierza dla Księgi Psalmów⁶⁴. Choć w *Hic est liber* nie tworzy dla Psalmów jakiejś specjalnej grupy ksiąg Starego

62. Por. M. Rossi, „La »Expositio«”, s. 202. Wiele spostrzeżeń dotyczących porównań ze współczesną egzegezą pochodzi z tego artykułu.

63. Propozycja procedury obejmującej te trzy kroki wyszła od Hugona ze św. Wiktora: *Didascalicon* III, 9; PL 176, 771D. Por także *Littera sensus sententia: studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P.*, red. A. Lobato, Milano: Massimo, 1991.

64. Por. G. PERILLO, *Teologia del Verbum*, Napoli: Luciano Editore, 2003, s. 31.

Testamentu, to jednak wyraźnie widać, że przyznaje im szczególne miejsce ze względu na ich doniosłość doktrynalną.

1.3. WARSZTAT BIBLIJNY ŚW. TOMASZA

Będąc *magister in Sacra Pagina*, Akwinata nie zajmuje się komentowaniem poszczególnych ksiąg biblijnych jako teolog, lecz dlatego, że jest teologiem. Oznacza to, że szczególną wartość ma dla niego studium Pisma Świętego, które nadaje prawdziwy autorytet teologii. Dlatego w *Sumie teologii* zauważa, że „prawda wiary zawiera się w Piśmie Świętym na wiele sposobów i nieraz niejasno. Dlatego, aby poznać prawdę z Pisma, wymaga się długiego studium i ćwiczeń”⁶⁵. Poznawszy założenia interpretacji przedstawione w wykładzie inauguracyjnym z 1256 roku, warto zwrócić uwagę na sam tekst biblijny, którym dysponował św. Tomasz oraz jego rolę w systemie nauczania.

1.3.1. Biblia w czasach średniowiecza

W jednej ze swoich homilii *Homo quiddam*, odnalezionej wśród manuskryptów z Salamanki i Sewilli, św. Tomasz komentuje przypowieść o zaproszonych na ucztę, którzy jednak nie pojawiają się na bankiecie⁶⁶. Zauważa, że w sensie alegorycznym Pismo Święte może zostać nazwane ucztą, ponieważ „jest ofiarowane domownikom i członkom rodziny” jako duchowy pokarm. Jest ono wielką ucztą ze względu na trzy charakterystyczne cechy tego biblijnego pożywienia, które stanowią kanwę refleksji o doniosłości Pisma Świętego: jest wzniosłe przy spożywaniu (*in aparatu*), w swym smaku (*in gustu*) i skutkach (*in effectu*).

Wyjątkową pozycję Biblii wyprowadza św. Tomasz z jej potrójnej wielkości: przede wszystkim jej wzniosłości (*magnificentia*), która

65. *ST*, II-II, q. 1, a. 9, ad 1: „Veritas fidei in Sacra Scriptura diffuse continentur et variis modis et in quibusdam obscure. Ita quod ad elicendum fidei veritatem ex Sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium”.

66. Prawdopodobnie zostało wygłoszone podczas drugiego pobytu św. Tomasza w Paryżu w drugą niedzielę po uroczystości Trójcy św. (2 czerwca 1269 albo 22 czerwca 1270, albo 14 czerwca 1271 r.). Por. L.-J. BATAILLON, „Un sermon de S. Thomas d'Aquin sur la parabole du festin”, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 58 (1974), s. 451–456.

wyraża się w przekraczaniu świata jedynie zmysłowego i jego praw. Dotyczy bowiem rzeczy najważniejszych i dlatego należy do najbardziej niezbędnych człowiekowi: jest jedyną spośród nauk, które kierują człowiekiem w jego życiu. Po drugie, słowami Pisma Świętego – kontynuuje Tomasz metaforę uczy – człowiek delectuje się do tego stopnia, że „jego słodycz jest ponad słodyczą wszystkich innych nauk”⁶⁷. Jakikolwiek rozmyślanie może być rozkoszą (*delectatio*) ze względu na sam przedmiot lub zawiera się w samej czynności. O ile – by przytoczyć przykład wskazany przez samego św. Tomasza – rozmyślanie na temat trójkąta nie jest czymś prowadzącym do *delectatio* ze względu na swój przedmiot, o tyle już samo medytowanie nad jego prawidłowościami syci intelekt. A gdy dojdzie do tego rozmyślanie nad tym, co się kocha, to wówczas mamy doskonałą rozkosz. Tak jest w przypadku Pisma Świętego: nie tyle sprawia nam rozkosz poznanie prawdy, ile odniesienie do tego, co kochane⁶⁸. Wreszcie, trzecim argumentem na rzecz wielkości Pisma Świętego i medytacji zawartej w nim treści jest jej pożyteczność: daje życie, ponieważ nauka Pisma to słowa życia wiecznego⁶⁹.

Czasy średniowiecza to okres przejścia od patrystycznej teologii egzegetycznej do oddzielenia teologii i egzegezy, która charakteryzuje późne średniowiecze⁷⁰. Epoka św. Tomasza to okres, w którym teologia biblijna doznaje znamiennej zmiany, przechodząc od monastycznej praktyki *lectio divina* czy *continua* do scholastycznej heurystyki tekstu biblijnego⁷¹. Tomasz nie rezygnuje jednak z dziedzictwa poprzednich wieków: wyraźnie można dostrzec, śledząc rytm Komentarza do Księgi Psalmów, jak głęboko pozostaje związany z patrystyczną tradycją hermeneutyczną, którą niejako odzyskuje

67. *Homo quiddam*, 1: „dulcedo eius est super dulcedinem omnis alterius scientiae”.

68. *Homo quiddam*, 1: „sic est in Sacra Scriptura: non solum est ibi delectatio de cognitione veritatis, immo est etiam de rebus amatis”.

69. W innym swym komentarzu *In II Tim.*, cap. III, lect. 2 wskazuje na cztery „skutki” Pisma Świętego: „docere veritatem, arguere falsitatem [...] eripere a malo et inducere ad bonum”.

70. Por. R. GRANT, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, London, ³1965, s. 92.

71. Por. M. ROSSI, „Conversazioni medioevali: associazioni sul tema della Bibbia nel medioevo”, *Divus Thomas*, 35 (2002), s. 184–198.

dla XIII-wiecznej teologii⁷². Wśród tych wcześniejszych dzieł, które ukształtowały Tomaszowe podejście do Pisma Świętego, nie może zabraknąć trzech myślicieli i ich dzieł, będących tłem jego komentatorskiej aktywności. Jednym z nich jest św. Augustyn ze swoim *De doctrina christiana*, ale widać również wpływy dzieła św. Bedy Czcigodnego *De schematibus et tropis Sacrae Scripturae* oraz Hrabana Maura *De clericorum institutione*.

To wszystko jasno wskazuje na centralność intelektualną i kulturową samej Biblii jako generującej myślenie nie tylko teologiczne, lecz także filozoficzne czy artystyczne. Dlatego warto przez chwilę zatrzymać się nad zagadnieniem tekstu biblijnego, który komentował św. Tomasz w swej akademickiej aktywności.

1.3.2. Biblia Paryska

Nie ulega wątpliwości, że kwestia, jakim tekstem biblijnym posługiwał się św. Tomasz z Akwinu, należy do istotnych zagadnień dla studium jego myśli. Badania Louis-Jacquesa Bataillona⁷³ oraz Gilberta Dahana⁷⁴ wykazały, że trudno ustalić jednoznacznie, na którym tłumaczeniu łacińskim Tomasz opierał się w swojej pracy egzegetycznej. Warto zatem prześledzić, w jaki sposób kształtowała się praca nad tekstem biblijnym, który dociera do czasów Tomasza i stanowi podstawę jego wykładów⁷⁵.

W swej pracy komentatorskiej teologowie średniowieczni opierają się przede wszystkim na Wulgacie, która nie była jednolitym i zamkniętym tekstem, lecz wielokrotnie poddawany rewizjom i adaptacjom⁷⁶. Pierwsze z nich zostały już wykonane w epoce ka-

72. Por. C. SPICQ, *Esquisse d'une Histoire de l'exégèse Latine au Moyen Age*, Paris: J. Vrin, 1944, s. 10.

73. L.J. BATAILLON, „La Bible au XIII^e siècle. Un incitation aux recherches de demain”, w: *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, red. G. Cremascoli, F. Santi, Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004, s. 3–11.

74. G. DAHAN, „Les éditions des commentaires bibliques de Saint Thomas d'Aquin. Leur apport à la connaissance du texte de la Bible au XIII^e siècle”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 89 (2005), s. 9–15.

75. C.R. SNEDDON, „The »Bible du XIII^e siècle«: its Medieval Public in the Light of its Manuscript Tradition”, w: *The Bible and Medieval Culture*, red. W. Lourdaux, D. Verhelst, Leuven: Leuven University Press, 1984, s. 127–140.

76. Por. B. SMALLEY, „The Bible in the Medieval Schools”, w: *The Cambridge History of the Bible*, red. G.W.H. Lampe, t. 2, Cambridge: Cambridge University Press,

rolińskiej przez Alkuina z Jorku (ok. 730–804) i Teodulfa z Orleanu (ok. 760–821)⁷⁷. Alkuin, którego praca została bardziej przyjęta i rozpowszechniona, dokonuje rewizji tekstu Wulgaty na podstawie głównie manuskryptów anglosaskich, irlandzkich oraz włoskich. Przez blisko 300 lat będzie ona podstawą kolejnych kopii⁷⁸. Dopiero w pierwszych latach wydziału teologicznego na Uniwersytecie Paryskim ponownie zostaje przyjęty jednolity tekst Wulgaty zwany *textus parisiensis*, który odtąd miał być podstawą kolejnych kopii. Środowisku paryskiemu zależało na stworzeniu „oficjalnego” tekstu („Biblii uniwersyteckiej”), który mógłby posłużyć mistrzom przy wykładach⁷⁹. Ponieważ jednak stwierdzono w nim wiele błędów, dlatego między 1230 a 1237 rokiem pojawia się *correctorium*, wykonane pod kierunkiem dominikanina Hugo de St. Cher z konwentu św. Jakuba (znane jako *Correctorium Hugonis* albo *Correctorium Praedicatorum*)⁸⁰.

⁷⁴1987, s. 197–220. Szerzej o historii recepcji tekstu Wulgaty w średniowieczu traktuje C. LINDE, *How to Correct the Sacra Scriptura. Textual Criticism of the Bible between the Twelfth and Fifteenth Century*, Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2012 (zwłaszcza część II).

⁷⁷ Por. G. ELLARD, „Alkuin”, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, kol. 340s. Wśród innych pracujących nad „oczyszczeniem” tekstu Wulgaty warto wspomnieć takie postaci, jak: Maudrammus z Korbei (†781), Lanfrank z Bec (†1089), Stefan Harding (†1134).

⁷⁸ Por. J.M. SANCHEZ CARO, „La Biblia en latin”, w: *A través de los siglos: historia del texto bíblico*, red. M.T. Ortega Monasterio, Estella: Asociacion Biblica Espanola, Evd, 2012, s. 43–50.

⁷⁹ Historię XIII-wiecznych zmagani w sprawie uniformizacji Wulgaty, zapatrywań Kurii Rzymskiej oraz szczegółową analizę manuskryptów z tamtego okresu, w których zauważalne są liczne zmiany w układzie (podział na rozdziały, prologi etc.) podejmuje: G. LOBRICHON, „Les éditions de la Bible latine dans les universités du XIII^e siècle”, w: *La Bibbia del XIII secolo*, red. G. Cremascoli, F. Santi, s. 15–34. Por. R. LOEWE, „The Medieval History of the Latin Vulgate”, w: *The Cambridge History of the Bible*, red. G.W.H. Lampe, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 102–154.

⁸⁰ M.Á. TÁBET, „I preludei dei moderni trattati sulla natura e interpretazione della Sacra Scrittura nel periodo medievale”, *Annales theologici*, 15 (2001), s. 15–19. Zob. także: M.Á. TÁBET, *Le trattazioni teologiche sulla Bibbia. Un approccio alla storia dell'esegesi*, Milano: San Paolo, 2003. Herbert z Bosham w *Psalterium cum commento*, uważał, że Psalmi można interpretować jedynie literalnie (w czym naśladował Teodora z Mopsuestii z IV w.), w każdym razie jest pierwszym, który na zachodzie Europy w dobie średniowiecznej postuluje literalne odczytanie psalmów. Tłumaczy teksty psalmów nie jak to było wówczas w zwyczaju z Psalterza gallikańskiego, ale bezpośrednio z tekstu masoreckiego. Opiera się na *Hebraica* św. Hieronima. Odwiedził, będąc wygnańcem razem z Becketem, opactwo św. Wiktora, stąd nie może dziwić wpływ na jego Komentarz do Psalmów

Nie była to lista poprawek tekstu Wulgaty czy alternatywnych lekcji, ale raczej Hugon dokonał całkowicie nowego tłumaczenia z najlepszych wówczas manuskryptów hebrajskich i greckich. Krytyczne uwagi Tomasza w stosunku do tekstu biblijnego, jak zauważa M. Lamb, często są inspirowane obserwacjami Hugona⁸¹.

W środowisku tego samego konwentu powstaje w poł. XIII wieku nowa edycja Wulgaty zwana Biblią św. Jakuba (*Bible de Saint-Jacques*), która po licznych rewizjach stanie się ostatecznie w XVI wieku Wulgatą Seksto-Klementyńską (1592 r.)⁸². Nie wiemy dokładnie, jaką Biblią posługiwał się św. Tomasz. Możemy przypuszczać, że najprawdopodobniej była to właśnie Biblia św. Jakuba, choć pracował często z innymi wariantami tekstu⁸³.

Jak zauważa Elisabeth Reinhardt⁸⁴, często św. Tomasz sam dokonuje krytyki tekstualnej wewnątrz swojej procedury egzegetycznej. Zwłaszcza przy komentowaniu ksiąg Starego Testamentu porównuje wersję Septuaginty z Wulgatą, składając się ku *littera nostra*, którą najczęściej jest właśnie Wulgata. Nie wybiera zatem automatycznie greckiego tłumaczenia LXX, lecz dzieło św. Hieronima. Wszystko to świadczy o świadomości historycznej Akwinaty, na którą wskazywał Max Seckler, niezbyt typowej dla jego czasów⁸⁵. Tomasz interesuje się źródłami, zastanawia się nad autentycznością danego dzieła, studiuje dokumentację

dzieła Hugona i Andrzeja ze św. Wiktora. Posługiwał się wersją gallikańską i Hieronimową, ale nawet zwracał uwagę na ich recenzje: włoską (np. Teodulfa, z IX w., który konsultował części tekstu z masoreckim), gallikańską (Alkuina) czy tekst paryski (z *Magna Glossatura*) – por. E. DE VISSCHER, „Closer to the Hebrew: Herbert of Bosham’s Interpretation of Literal Exegesis”, w: *The Multiple Meaning of Scripture: the Role of Exegesis in Early Christian and Medieval Culture*, red. I. van ‘t Spijker, Leiden–Boston: Brill, 2008, s. 249–272.

81. M.L. LAMB, „Introduction”, w: *Commentary on St. Paul’s Epistle to the Ephesians by St. Thomas Aquinas*, Albany: Magi Books, 1966, s. 21.

82. M.Á. TÁBET, *Introducción general a la Biblia*, Madrid: Palabra, 2003, s. 276–281; por. także: J. FIGUET, „Corrections, par languettes collées sur des grattages, dans la »Bible de Saint-Jacques«”, *Scriptorium*, 53 (1999), s. 334–339.

83. Por. G. DAHAN, „La connaissance de l’hébreu dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle”, *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992), s. 178–190.

84. Por. E. REINHARDT, „Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture in Light of his Inauguration Lectures”, w: *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas*, red. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout: Brepols, 2015, s. 71–90.

85. M. SECKLER, *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce św. Tomasza z Akwinu*, tum. W. Szymona, Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, 2015, s. 19–30.

krytyczną i ustala *status quaestionis*, a poza tym wytrwale szuka *intentio auctoris* i zwraca uwagę na różne sposoby wypowiedzania się autorów biblijnych, a także na sam historyczny wymiar ludzkiego bytu⁸⁶.

1.3.3. Pomoce leksykograficzne

Jak każdy średniowieczny egzegeta Akwinata dysponował szeregiem niezbędnych narzędzi do pracy intelektualnej nad tekstem biblijnym. Styl pracy św. Tomasza i jej charakter wymagał dobrze funkcjonującego zaplecza zarówno ludzkiego (sekretarze), jak i materialnego.

W uchodzącej już za klasyczną pozycji Antoine'a Dondaine'a zwraca się uwagę na rolę sekretarzy św. Tomasza, których przydzielił mu zakon dominikanów⁸⁷. Posiadał ich kilku, co było wyjątkiem ograniczonym jedynie dla najwybitniejszych mistrzów teologii. Wśród tychże sekretarzy najważniejsze miejsce zajmuje Reginald (*Rainaldus*) z Piperno, osobisty sekretarz (od 1261 r.) i przyjaciel (*socius continuum*). Roli Reginalda nie sposób przecenić nie tylko ze względu na jego oddanie św. Tomaszowi, bycie świadkiem najważniejszych chwil jego życia, lecz także porządkowania dzieł Akwinaty już po jego śmierci. To także Reginald inspirował powstanie pewnych pism św. Tomasza, jak choćby *Compendium theologiae*, które zostało mu dedykowane, a także *De substantiis separatis* oraz *De iudiciis astrorum*.

Obok osób, które wspierały św. Tomasza w codziennej pracy, nie można pominąć szeregu ksiąg, po które zwykł sięgać, aby konsultować wątpliwości i ukazywać pełną perspektywę. Bez wątplenia już pobieżna lektura tekstów Tomasza ukazuje go jako głęboko włączonego w dziedzictwo Ojców Kościoła, za których interpretacją – zwłaszcza w przypadku alegorycznego czy typologicznego wyjaśnienia, gdzie łatwo o arbitralne interpretacje – podąża w wielu przypadkach.

Tomasz zdecydowanie wskazuje na pierwszeństwo wykładni dosłownej (*littera*), która stanowi podstawę dla dalszej interpreta-

86. E. REINHARDT, „Teologia w historii, historia w teologii”, *Teologia i Człowiek*, 13 (2009), s. 72. Ciekawe studium na temat historyczności człowieka w ujęciu św. Tomasza znajdziemy w: M. BRASA DIEZ, „La historicidad del hombre según santo Tomás”, *Studium*, 14 (1974), s. 309–318.

87. A. DONDAINE, *Secrétaires de saint Thomas*, t. 1–2, Roma: Editori di S. Tommaso, 1956; por. także: R. CESSARIO, *A Short History of Thomism*, Washington: CUA, 2005, s. 40.

cji alegorycznej ze wszystkimi jej odcieniami (moralną, chrystologiczną, anagogeniczną etc.). Dlatego niezwykle istotne były dla niego *correctoria* tekstu biblijnego⁸⁸, ale również *concordantiae*, stworzone, aby ułatwić mistrzom teologii poszukiwanie słów czy terminów pojawiających się na kartach Pisma Świętego. Akwinata mógł korzystać z dzieła Hrabana Maura czy Tomasza Gallusa (konkordancje typiczne), konkordancji słownej Hugona de St. Cher, ale także *Concordantia Sancti Jacobi* czy *Concordantiae Maiores*.

Zbiór alegorycznych interpretacji Ojców tworzył *Allegoriae in Sacram Scripturam*, wśród których największą sławę zdobyły *Allegoriae* Ryszarda ze św. Wiktora. Pomocą przy wyjaśnianiu symboliki tekstów biblijnych służyły Dystynkcje (*Distinctiones*), wśród których prym wiodły *Dictinctiones Dictionum Theologicalium* autostwa Alana z Lille. Były one jednymi z pierwszych narzędzi biblijnych dla mistrzów teologii i kaznodziejów, obok słownych konkordancji czy alfabetycznych indeksów obejmujących różnorakie zagadnienia (*summa dictionum*)⁸⁹. Czasy Akwinaty, jak zauważają Richard i Mary Rouse, to rozprzestrzenianie się tych dzieł, choć dystynkcje nie narodziły się od razu jako ukształtowany rodzaj: przechodziły nieustanne zmiany wedle potrzeb wspólnot, do których były kierowane. Sama ich nazwa odwołuje się do „odróżniania” czterech sensów czy poziomów znaczenia (literalnego, alegorycznego, anagogenicznego, tropologicznego) poszczególnych terminów odnajdowanych w Biblii⁹⁰.

Nie można zapomnieć także o *exempla* i *similitudines* – zbiorach narracji, postaci, przykładów moralnych, które pojawiały się po zakończeniu ścisłych procedur egzegetycznych i posiadały cel wyraźnie pastoralny i dydaktyczny. Tomasz, choć wykorzystuje w komentarzach przykłady parenetyczne z takich zbiorów, to jednak zachowuje zdecydowany umiar w korzystaniu z nich, przynajmniej w porównaniu z sobą współczesnymi.

88. Por. G. DAHAN, „La méthode critique dans l'étude de la Bible (XII^e–XIII^e siècles)”, w: *Le méthode critique au Moyen Age*, red. M. Chazan, G. Dahan, Turnhout: Brepols, 2006, s. 104–115, gdzie szczegółowo omawia sposoby średniowiecznej krytyki tekstu biblijnego oraz głównych jej przedstawicieli (Robert Bacon, Hugo de St. Cher).

89. Por. R. ROUSE, M. ROUSE, „Biblical Distinctions en the Thirteenth Century”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 41 (1974), s. 27–37.

90. B. SMALLEY, *The Study*, s. 246–248.

Mistrzowie teologii średniowiecznych uniwersytetów często sięgali także po glosy, wśród których największym autorytetem cieszyła się *Glossa ordinaria*, której autorstwo przypisuje się św. Anzelmowi z Laon (*Parva Glossatura*)⁹¹. Było to dzieło o charakterze encyklopedycznym, którego zadaniem było dostarczenie niezbędnego materiału, obejmującego dziedzictwo językowe i kulturowe chrześcijańskiego świata, do przygotowania wykładów z teologii. Z biegiem czasu glosa ewoluje w stronę *postylla* (od słów *post illa verba*), starając się przedstawić patrystyczne wyjaśnienie fragmentów Pisma Świętego, bardzo często idąc za interpretacją duchową.

Inną ważną pomocą dla średniowiecznego egzegety były *florilegia*, które przeżywały swój szczególnie rozkwit w XII wieku⁹². Były to streszczenia innych dzieł, swego rodzaju antologie zawierające ważniejsze cytaty z obszernych ksiąg. Samo pochodzenie nazwy, na które składa się *flos* (kwiat) oraz *legere* (czytać) wskazuje, że autor pragnął zebrać najpiękniejsze fragmenty klasycznych dzieł w kulturze antycznej i średniowiecznej. Najczęściej tworzone kolekcje, opierając się na pismach Ojców Kościoła, wczesnochrześcijańskich pisarzy i filozofów pogańskich (jak Arystoteles) oraz na dziełach literatury klasycznej. Niektórzy badacze podkreślają, że to właśnie *florilegia* były jednymi z dzieł, które przyczyniły się do pojawienia się renesansu we Włoszech⁹³.

Natomiast znajomość języka greckiego czy hebrajskiego, a także poświęcone im studium w ramach *curriculum* uniwersyteckiego do-

91. Warto pamiętać, że „w okresie średniowiecza wokół Biblii powstała niezliczona literatura zwana glosami. Miała swoich zagorzałych zwolenników (Robert z Melun, który ów *novum docendi genus* postrzegał jako idealny i bezpośredni kontakt z tekstem natchnionym i poznanie doktryny Ojców Kościoła), jak również przeciwników, którzy, jak Piotr Kantor, dostrzegali powierzchowność wielu takich opracowań. Dlatego podejmowano próby uporządkowania glos: Stefan Langton proponuje *concordantia discordantium glossarum*, by zbliżyć glosę do sensu literalnego, a tym samym do tekstu oryginalnego”. Por. C. GIRAUD, *Per verba magistra. Anselme de Laon et son école au XIIIe siècle*, Turnhout: Brepols, 2010, s. 190. Por. M. MRÓZ, P. ROSZAK, „*Perfectus secundum intellectum et affectum*. Ideał egzegety i jego pracy komentatorskiej według Tomasza z Akwinu”, *Teologia i Człowiek*, 10 (2007), s. 113–130.

92. Por. B.L. ULLMAN, „Tibullus in te Medieval Florilegia”, *Classical Philology*, 23 (1928), s. 174. Por. także F. DOLBEAU, „A propos d’un florilège biblique, traduit du grec par Moïse de Bergame”, *Revue d’histoire des textes*, 24 (1994), s. 337–358; M.J. MUÑOZ JIMÉNEZ, *El florilegio, espacio de encuentro de los autores antiguos y medievales*, Porto: FIDEM, 2011.

93. E.K. RAND, „The Classics in the Thirteenth Century”, *Speculum*, 4 (1929), s. 264.

piero się rozpoczynało. Tomasz poznawał tajniki i znaczenie greckich terminów dzięki takim dziełom, jak *Etymologie* św. Izydora z Sewilli czy *Vocabularium Bibliae* Williama Brito. Jak ukazują jego komentarze biblijne, jest wrażliwy na znaczenie kluczowych dla interpretacji testów słów, często porównując ze sobą różne warianty tekstowe.

1.4. KOMENTARZ BIBLIJNY JAKO RODZAJ LITERACKI

Podejmując się w tej części zagadnienia Biblii jako podręcznika średniowiecznej teologii, nie możemy pominąć zasadniczej formy, w której dokonywało się odczytanie sensu⁹⁴. Scholastyczna metodologia pracy nad tekstem biblijnym wytworzyła specyficzny rodzaj literacki, którym stał się komentarz. Nie występuje u Tomasza w jednolitym, z góry określonym kształcie, lecz w wielu ciekawych manifestacjach.

Interesujący nas komentarz Akwinaty do Księgi Psalmów jest określany jako *expositio*. W przeciwieństwie do monastycznej *lectio*, która wykształciła duchowy komentarz do Pisma Świętego, kontynuując w ten sposób intuicje św. Grzegorza Wielkiego, mistrzowie teologii świadomie wybierają *lectura* jako techniczny instrument dotarcia do znaczenia tekstu biblijnego i jego przekazu. Zawiera on znaczące różnice, na które wskazywali Bataillon⁹⁵ i Rossi⁹⁶. Przede wszystkim średniowieczna *expositio* nie jest zwyczajną sumą swoich elementów formalnych, zasad strukturyzacji czy celowości, które mogłyby sprawić wrażenie statycznej bryły: posiada charakter dynamiczny, który objawia się w przeświadczeniu o wyjątkowej sile Biblii transformującej życie i myślenie człowieka⁹⁷, przy jednoczesnym odwołaniu się do tradycji egzegetycznej, zwłaszcza Ojców Kościoła (takie znaczenie *expositores* przyjęło się we wczesnośredniowiecznej egzegezie doby karolińskiej). To już nie analiza indywidualnych słów i kontekstu, jak

94. G.E.M. GASPER, „Scripture and the Changing Culture of Theology in the High Middle Ages”, w: *Producing Christian Culture: Medieval Exegesis and Its Interpretative Genres*, red. G.E.M. Gasper, F. Watson, M.R. Crawford, Abingdon: Routledge, 2017, s. 117–144.

95. L.-J. BATAILLON, „La Bible au XIII siècle”, s. 7.

96. M. ROSSI, „La »Expositio«”, s. 210–212.

97. Por. G. DAHAN, „Les commentaires bibliques dans le monde chrétien”, w: *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, red. C. Sirat, S. Klein-Braslavy, O. Weijers, Paris: J. Vrin, 2003, s. 259–280.

w głosie, ale zamiar spójnego objaśnienia całego tekstu. Komentarze Akwinaty określane mianem *expositio* są nacechowane formą wykładu, który odważnie podejmuje liczne konfrontacje terminologiczne, nieraz prawdziwie skomplikowane i zawile. Nie jest więc jedynie zwykłym odnoszeniem się do samego siebie i swoich przemyśleń, lecz jest dziełem dialogicznym i dynamicznym.

Z pewnością osobowość teologiczna piszącego nadawała kształt działalności komentatorskiej: Tomaszowy styl to stawianie pytań i artykułowanie zagadnień, niejako zapytywanie czytelnika, aby wciągnąć go w wewnętrzny dialog, który zdoła przewyciężyć pokusę pasywnej lektury⁹⁸. Analizując pracę egzegetyczną św. Tomasza, zdajemy sobie sprawę, że komentowanie nie jest dla niego jedynie czynnością kreatywną, ale także nauczycielską, związaną z odpowiedzialnością za przekazywanie nauki zbawienia. Za określeniem „interpretacja Pisma” kryje się więc dla Akwinaty kompleksowa aktywność, która harmonijnie łączy filologiczne i literackie analizy z doktrynalną głębią: zależało mu na odkryciu teologicznego znaczenia sensu dosłownego i uczynienia go zdatnym dla przepowiadania w ramach *praedicatio*, aby owoce tej teologicznej lektury przeniknęły do życia uczniów Chrystusa⁹⁹.

Drugi rodzaj komentarzy biblijnych, który znajdujemy wśród dzieł św. Tomasza, to *reportatio*. Jest to tekst, który został nie tyle podyktowany, ile zanotowany przez jednego ze słuchaczy, a następnie mógł zostać „autoryzowany” przez samego Akwinatę. Wiadomo, choćby z relacji Ptolemeusza z Lukki odnoszącego się do komentarzy Akwinaty do Listów św. Pawła, że Tomasz poświęcał czas na poprawki do raportowanych wykładów i szczególną estymą obdarzał dokładność Reginalda z Piperno w tym zakresie¹⁰⁰.

Obszerną analizę genezy średniowiecznej *reportatio* na podstawie studium porównawczego istniejących manuskryptów przeprowa-

98. Por. E.F. ROGERS, „How the Virtue of an Interpreter Presuppose and Perfect Hermeneutics: The Case of Thomas Aquinas”, *Journal of Religion*, 76 (1996), s. 64–81.

99. M. SIRILLA, *The Ideal Bishop. Aquinas's Commentaries on the Pastoral Epistles*, Washington: CUA Press, 2017, s. 87.

100. F. SIRI, „Lectio, disputatio, reportatio. Note su alcune pratiche didattiche nel XII secolo e sulla loro trasmissione”, w: *Medioevo e filosofia*, red. M. Lenzi, C. Musatti, L. Valente, Roma: Viella, 2013, s. 141–160.

dziła Beryl Smalley¹⁰¹. Zwracała uwagę na szereg właściwości tego rodzaju dzieł, zasługujących w całej pełni na uznanie ze względu na swą wartość dydaktyczną i możliwość dotarcia do spuścizny wielkich mistrzów teologii średniowiecznej. Podkreślała, że *reportatio* nie jest zwykłym stenopisaniem, którym posługiwała się starożytność. Nie chodzi również o zwykłe notatki (te również przetrwały w archiwach), lecz o dzieło mające ambicję rekonstrukcji całości rozumowania, a przy tym zachowujące charakterystyczną otwartość na poprawki mistrza. Mogły te poprawki dotyczyć zarówno rozszerzenia cytatów (które w czasie wykładu nie pojawiły się), doprecyzowania terminów czy wnioskowania. Uniwersytet Paryski wymagał od profesorów poświęcenia czasu na tego rodzaju działania, dostrzegając ich znaczącą wartość.

Bez wątpienia posiadanie *reportatio*, to unikatowy wgląd w klimat sali wykładowej św. Tomasza: choć nie jest to tekst, który wyszedł spod jego pióra czy został podyktowany przez niego, to pozwala nam zrozumieć to, co dla jego słuchaczy wydawało się istotne. Znając średniowieczną *ars memorandi* i jej znaczenie, możemy jednak być przekonani, że mamy do czynienia z tekstem, który jest bliski zasadniczym ideom autora.

101. Por. B. SMALLEY, *The Study of Bible in the Middle Ages*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978, s. 200nn.

ROZDZIAŁ 2

PSALTERIUM SCHOLASTICORUM. ŚREDNIOWIECZNE ZAINTERESOWANIE KSIĘGĄ PSALMÓW I JEJ KOMENTOWANIEM

Jedną z najczęściej komentowanych ksiąg biblijnych przez autorów średniowiecza, jak przekonuje obszerne studium Martina Morarda, była Księga Psalmów¹. Ta tendencja u scholastyków nie może dziwić, biorąc pod uwagę głębokie zakorzenienie lektury i medytacji psalmów w pobożności chrześcijańskiej już od początku istnienia Kościoła. Nie przez przypadek stały się jedną z pierwszych form modlitwy liturgicznej, kształtując swym teologicznym bogactwem i chrystocentrycznym ukierunkowaniem, duchowość wielu pokoleń chrześcijan, którzy w psalmach odnajdywali paradygmat sytuacji człowieka wobec Boga i zapowiedzi mesjańskie w pełni zrealizowane w Jezusie Chrystusie.

Ponadto Biblia była bazą teologicznego kształcenia w epoce średniowiecza (począwszy od nauki czytania), a dla Tomasza była także wyznacznikiem struktury *sacra doctrina*, a więc samej teologii². Jednakże *doctrina* nie była tu rozumiana jako zamknięty system wiedzy, lecz proces rozumienia, bazujący na interakcji z odczytywanym w Kościele i przez Kościół Słowiem Bożym, który prowadził do komunikacji prawdy objawionej³. Tak rozpowszechnione

1. Stanowiły blisko 6,5% wszystkich komentarzy biblijnych, które powstawały w Paryżu w XIII wieku – por. M. MORARD, „Entre mode et tradition: les commentaires des psaumes de 1160 à 1350”, w: *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, Storia dell’esegesi*, red. G. Cremascoli, F. Santi, Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004, s. 323–352.

2. Szeroko omawia tę kwestię, analizując postawy największych teologów średniowiecza (Piotra Abelarda, Jana de la Rochelle, Alberta Wielkiego etc.), T. PRÜGL, „Die Bibel als Lehrbuch: Zum »Plan« der Theologie nach mittelalterlichen Kanon-Auslegungen”, *Archä Verbi*, 1 (2004), s. 42–66.

3. Por. W.G.B.M. VALKENBERG, *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of Thomas Aquinas*, Leuven: Thomas Institute of Utrecht, 2000, s. 45.

w średniowieczu komentarze do Księgi Psalmów świadczą bowiem o wyjątkowym kontakcie z kulturą: są przecież poezją dotykającą wszystkich sfer życia człowieka, jego przeżywania radości i smutku, a wyjaśnianie psalmów było w tamtym czasie również swoistą „egzegezą kultury”.

2.1. PSALMY W ŻYCIU LITURGICZNYM KOŚCIOŁA

Obecność psalmów, a więc hebrajskiej poezji religijnej, w liturgii Kościoła była podyktowana wieloma względami. Przede wszystkim pierwsi chrześcijanie byli świadomi, że sam Jezus modlił się psalmami, ale także dostrzegali w nich samego modlącego się Chrystusa, tajemnice Jego życia, do których przeżywania, również przez medytację nad psalmami, są wezwani⁴.

Pierwszym wyrazem wysiłku komentatorskiego psalmów, podjętego jeszcze w czasach Starego Testamentu, były tytuły, którymi zostały opatrzone psalmy oraz próba uformowania tej księgi jako pewnej całości, podzielonej na pięć części na wzór Pentateuchu Mojżesza. Psalmy nie mają charakteru utworu przeznaczonego do jednorazowego odczytania, swoistego pomnika literackiego, po który sięga się niezwykle rzadko, ale od początku są przeznaczone do częstego czytania. Umieszczone w swoistym kanonie pozostają jednocześnie „otwarte”, a czytelnik może niejako wejść w rolę modlącego się autora psalmów⁵.

Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie nie tylko zaakceptowały psalmy jako integralną część sprawowanej liturgii, formę modlitwy i uwielbienia, lecz także same tworzyły wiele hymnów na wzór psalmów⁶. Traktowały je bowiem jako proroctwo mesjańskie i źródło nauczania życia duchowego, dokonując tym samym swoistej „chrystianizacji” psalmów. Choć nie wspomina o nich jeszcze

4. H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos*, Valencia: Institución San Jerónimo-Edicep, 1983, s. 15.

5. L.A. SCHÖKEL, „Interpretación de los Salmos desde Casiodoro hasta Gunkel. Síntesis histórica”, *Estudios Bíblicos*, XLVII/2, s. 145–164. Syntetyczny artykuł Schöke-la będzie naszym punktem odniesienia w tej części pracy.

6. P. BRADSHAW, „The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives”, *Studia Liturgica*, 22 (1992), s. 35–52.

św. Justyn, to już u Hipolita Rzymskiego (†236) wskazuje się na praktykę śpiewu psalmów na rozpoczęcie „agapy”, w czasie której wierni odpowiadają radosnym „alleluja”⁷. Św. Atanazy w *De fuga* opisuje diakona recytującego psalmy, na które odpowiadano w sposób responsoryjny. Ten właśnie sposób wykonywania psalmów w liturgii — kantor śpiewający wszystkie wersety psalmu, a lud powtarzający refren — potwierdzają świadectwa z IV wieku: konstytucje apostołskie, ale także św. Augustyn i św. Jan Chryzostom⁸. Psalmy wykonywano najczęściej przy akompaniamencie muzyki w formie prostej (*planus*) lub z ozdobnikami muzycznymi, ale także w sposób „melizmatyczny” (kilka dźwięków na jednej sylabie); śpiewa się w tej samej melodii wszystkie wersety lub zmienia się ją i wprowadza nowe instrumenty, a tym samym dopasowuje do cech samego tekstu. Ważną chwilą w historii liturgii Kościoła łacińskiego było przejście od psalmu „responsoryjnego” do „gradualnego”, który uwypukla muzykę kosztem tekstu, redukując ten ostatni nieraz do jedynie kilku wersetów⁹. Niewątpliwie muzyka towarzyszyła psalmom od gregoriańskiego *tonus peregrinus*, przez mistrzów kontrapunktu aż po *Symfonię Psalmów* na chór i orkiestrę Igora Strawieńskiego¹⁰.

Kościół wybrał drogę tradycji synagogalnej, odpowiadając na odczytane Słowo Boże śpiewem psalmu lub innej pieśni biblijnej: czynił to ze świadomością roli psalmów jako echa odczytanej narracji dzieł Bożych i prorocstwa, a także swoistego „podsumowania całego Starego Testamentu” (św. Atanazy). Wobec popularności śpiewu psalmów, które niebezpiecznie mogły przyćmić pisma nowotestamentalne, św. Grzegorz Wielki na synodzie w 595 roku podjął decyzję, aby diakoni śpiewali jedynie Ewangelię. W liturgii średniowiecznej teksty psalmów czerpano z *Graduale romanum* lub

7. M.A. MAYESKI, „Reading the Word in a Eucharistic Context: The Shape and Methods of Early Medieval Exegesis”, w: *Medieval Liturgy. A Book of Essays*, red. L. Larson-Miller, New York–London: Garland Publishing, 1997, s. 67.

8. Por. F. VANDENBROUCKE, „Sur la lecture chrétienne du psautier au V^e siècle”, *Sacris Erudiri*, 5 (1953), s. 5–26.

9. Por. J. MCKINNON, *Music in Early Christian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

10. A. JARZĘBSKA, *Strawiński. Myśl i muzyka*, Kraków: Musica Iagellonica, 2002.

*Graduale simplex*¹¹. Miały być medytowane i często stanowiły temat homilii¹².

Średniowieczna liturgia Kościoła wywarła swój wpływ na kształt egzegezy, wprowadzając do celebracji „lekcyjny”, podzielony na perykopy, system odczytywania wiernym Słowa Bożego¹³. Zamierzeniem liturgii było ukazanie i wyjaśnianie Pisma Świętego, jak sugerował św. Augustyn za pomocą samego Pisma (tzw. zasada *locum ex loco*): ta prawidłowość nie dotyczyła tylko czytań, ale również stosowania tzw. psalmów gradualnych. Ten sposób faworyzował i prowadził do typologicznej lektury Starego Testamentu w jej potrójnym sensie: prefiguracji wydarzeń nowotestamentalnych w Starym Testamencie, wypełnienie zapowiedzi prorockich oraz aktualizację *mirabilia Dei* we wspólnocie wierzących¹⁴. Typologia pokonywała dzięki temu hermeneutyczny dystans: zanurzone w przeszłości wydarzenia zbawcze stawały się „współczesnymi” dla czytelników Słowa zgromadzonych na liturgii. Dzięki temu otrzymywali szansę na odkrycie głębi misterium wiary w osobistym doświadczeniu działania Boga¹⁵.

Jednocześnie liturgia była „ramą” życia dominikanów, którzy dzielili swój dzień wedle godzin kanonicznych, zgodnie ze starożytnym zwyczajem. Przy dużych rotacjach osobowych, zmianach konwentów, jedność liturgii w ramach zakonu była istotna. Podejmowano troskę o nią od samego początku, jeszcze za czasów św. Dominika, a potem zlecenia rewizji rubryk były nakazywane przez konwenty. Ważną rolę w tym procesie odegrał Humbert z Romans, który ogłosił zakończenie rewizji *Brewiarza* (*Oficium*) w 1256 roku. Śpiewanie wersetów, w przeciwieństwie do ówczesnej tradycji monastycznej, nie zatrzymywało się długo w środku recytowanego wersetu, lecz krótko, nadając rytm *andante*. Po komplecie Humbert zalecał 20-minutową

11. J. HARPER, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, tłum. M. Kowalska, Kraków: Musica Iagellonica, 1997.

12. *The Church at Prayer: The Eucharist*, red. A.G. Martimort, Shannon: Irish University Press, 1973, s. 101n.

13. J. DANIÉLOU, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1956.

14. F.M. AROCENA, *Psalterium liturgicum. Psalterium crescit cum psallente Ecclesia*, Roma: LEV, 2005.

15. M.A. MAYESKI, „Reading the Word”, s. 65.

modlitwę myślną, podczas której miało starczyć czasu na recytację siedmiu psalmów pokutnych oraz litanii do świętych¹⁶.

W tym świetle widać wyraźnie, że komentowanie psalmów do-
wodzi również szczególnej wrażliwości liturgicznej św. Tomasza
związanej z jego charyzmatem dominikańskim. Świadczy o tym
w przypadku Komentarza do Psalmów wiele zdań podobnych do
tego:

Zauważ, że ten werset [chodzi o Ps 33(34), 1: *Benedicam Domi-
num in omni tempore, semper laus eius in ore meo* – przyp. P.R.]
śpiewa się o godzinie szóstej, gdy Chrystus został umęczony,
a Jego męka jest dla nas przyczyną chwały¹⁷.

czy też czyniących bezpośrednie odwołania do modlitwy brewiarzo-
wej, którą otwiera wezwanie „Boże, wejrzyj ku wspomżeniu memu”
pojawiające się w Ps 37¹⁸:

Zauważ, że ten werset Kościół wypowiada u początku każdej
z godzin [liturgii], ponieważ ten werset wystarcza przeciw
wszystkim pokusom. Stąd, gdy zaczynamy się modlić, wów-
czas diabeł nas kusi¹⁹.

Nawiązuje także do konkretnych świąt, w których śpiewa się dany
psalm:

Ten psalm śpiewa się w święto Narodzenia Pańskiego z powodu
pochwały Oblubienicy, którą zawiera²⁰.

Warto podkreślić to liturgiczne zakorzenienie Tomaszowej egzege-
zy, widoczne zwłaszcza w przypadku *Super Psalmos*, ale nie tylko²¹.

16. W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500*, t. 1, New York: Alba House, 1966, s. 349n.

17. *In Ps.*, 33, n. 1. „Nota quod hic versiculus [chodzi o Ps 33(34), 1: *Benedicam Do-
minum in omni tempore, semper laus eius in ore meo* – przyp. P.R.] cantatur in sexta,
quando Christus passus est, cuius passio est nobis causa laudis”.

18. Jeśli nie podano inaczej, numeracja psalmów za Wulgatą.
19. *In Ps.*, 37, n. 12: „Et nota quo istum versiculum dicit Ecclesia in principio omnium
horarum, quia versiculus iste valet contra omnes tentationes. Unde cum incipimus
orare, diabolus tentat nos”.

20. *In Ps.*, 44, n. 11.

21. Wśród istniejących studiów na temat liturgii u św. Tomasza warto wskazać:
L.G. WALSH, „Liturgy in the Theology of St. Thomas”, *The Thomist*, 38 (1974), s. 557–583;

Akwinata analizuje również formuły liturgiczne np. rytów wschodnich, co szczególnie można zaobserwować w *Tertia Pars*, gdy omawia np. formuły chrzcielne czy praktykę eucharystyczną²².

2.1.1. Dziedzictwo patrystyki

Święty Tomasz jest świadomy swojego odniesienia do Tradycji oraz zależności od wcześniejszych komentarzy Ojców do Księgi Psalmów. Odkrycie ich dyskretnej obecności na kartach komentarza, teologicznej inspiracji oraz intuicji egzegetycznych to niezwykle ważne zadanie, aby w pełni ująć bogactwo Tomaszowego rozumienia Psalmów²³.

Ojcowie Kościoła poświęcają komentowaniu Psalmów wiele miejsca, ponieważ jest to niewyczerpane źródło nauczania moralnego i dogmatycznego, które poprzez liturgię karmi i kształtuje życie duchowe wiernych. Akwinata przytacza opinie wielu z nich, a zwłaszcza: św. Bazylego, św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego, św. Hieronima, św. Kasjodora, św. Jana Damasceńskiego, Pseudo-Dionizego Areopagite. Każdy z nich staje się współkomentującym z Tomaszem, gdyż istotnie, na polu egzegezy również, jak mawiał Bernard z Chartres, w naszym intelektualnym wysiłku „stajemy na ramionach gigantów”. Warto choć krótko scharakteryzować główne postawy Ojców Kościoła wobec Księgi Psalmów, które w późniejszej analizie zagadnień chrystopologiczno-soteriologicznych okazały się niezwykle przydatne, ukazując i wyjaśniając do końca Tomaszowe zamierzenia.

Wśród Ojców Kościoła nie znajdziemy dzieła poświęconego psalmom w ogólności. Pisarze wczesnochrześcijańscy po prostu komentują każdy psalm i to na tej podstawie możemy próbować podsumować ich teologiczne zapatrywania²⁴. Pierwszym, który, wedle świadectwa św. Hieronima, dokonał interpretacji wszystkich psalmów, był **Ory-**

D. BERGER, *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Köln 2000; L. ELDERS, „St. Thomas Aquinas and the Liturgy”, *Fellowship of Catholic Scholars Quarterly*, 4 (2006), s. 9–13.

22. M. PLESTED, *Orthodox Reading of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

23. G. DAHAN, „Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91/1 (2007), s. 109–128.

24. O. LINTINS, „The Interpretation of the Psalms in the Early Church”, *Texte und Untersuchungen*, 9 (1961), s. 143–239.

genes, wykorzystujący do tego celu trzy formy: scholie (krótkie notki), homilie na temat psalmów wygłoszone w Aleksandrii (222–225) i Cezarei (239–242), a także komentarze zredagowane w latach 239–242, choć nie przetrwały do naszych czasów wszystkie z tych dzieł. Jego interpretacje psalmów zależały od metody alegorycznej: wydarzenia Starego Testamentu były dla Orygenesusa symbolami wydarzeń Chrystusa i Kościoła oraz dorobku gramatyki: dzięki teorii osób narracji, teatru czy personifikacji lirycznej odkrywał w psalmach głos Chrystusa jako mówiącego, rozmówcę, reprezentanta. Psalmi, wypowiadając się *ex persona Christi*, objawiają Jego bóstwo i człowieczeństwo. Inną ważną zasługą Orygenesusa dla psalmów była jego *Heksapla*, która pomogła św. Hieronimowi, a potem również św. Tomaszowi, w pracach nad krytyką tekstu²⁵.

Natomiast św. **Atanazy** (ok. 295–373) widział w Psalmach księgę zbierającą wszystkie ludzkie doświadczenia obejmujące całe życie wiary i najgłębsze poruszenia ludzkiej duszy. Są niczym zwierciadło, w którym człowiek najpełniej może odnaleźć samego siebie, odczytać Boży plan względem ludzkości, który został wyrażony w Jezusie. U Atanazego dominuje chrystologiczna optyka lektury psalmów, która prowadzi do wewnętrznej przemiany i nawrócenia: „kto spieszy do cnoty i chce poznać ziemskie życie naszego Zbawiciela, ten najpierw z Pisma Świętego niech czyta psalmy, aby miał przed oczyma właściwe poruszenia duszy i poprzez czytanie tych słów siebie kształtował i budował”²⁶. Przytoczone powyżej słowa pochodzą z dzieła odnoszącego się do psalmów, mianowicie z Listu do Marcelina. Adresatem był prawdopodobnie diakon Kościoła Aleksandryjskiego, któremu Atanazy ukazuje psalmy jako hermeneutyczny klucz do zrozumienia całego Starego Testamentu, który ostatecznie prowadzi do odkrycia Jezusa Chrystusa. Poprzez ludzkie doświadczenia Dawida i innych postaci psalmy mówią o Chrystusie, Kościele i wiernych. Na tej chrystologicznej drodze podkreśla dwa elementy: z jednej strony psalmy są „streszczeniem Starego Testamentu”, muzyczną rekapitulacją historii zbawienia. Z drugiej zaś, Atanazy

25. R. MURPHY, „Patristic and Medieval Exegesis – Help or Hindrance”, *The Catholic Biblical Quarterly*, 43 (1981), s. 505–516.

26. Św. ATANAZY, *Ad Marcellinum*, s. 13.

z głębia szczególnie wpływ Księgi Psalmów na życie chrześcijanina w jego konkretnych okolicznościach²⁷. Są one „współczesne” dla każdego, kto się nimi modli. Dlatego odczytywanie psalmów w liturgii to sposób aplikowania do siebie jego treści. Warto podkreślić wprowadzone przez Atanazego pojęcie *ek prosopou anthropotetos*, w imieniu ludzkości: Chrystus, przyjmując integralne doświadczenie ludzkie, używa ludziom swego głosu poprzez psalmy²⁸.

Wśród ojców łacińskich na uwagę zasługuje dzieło św. **Hilarego z Poitiers** (315–367), do którego intuicji egzegetycznych powraca często św. Tomasz. Choć napisał komentarz do prawdopodobnie całej Księgi Psalmów, to jednak dotarł do nas jego komentarz do 58 psalmów, w którym kontynuuje drogę Orygenesesa, dokonując jednak znaczących własnych poprawek²⁹. Najważniejszym kryterium interpretacyjnym jest spójność, a także umiejętność odpowiedzi na dwa pytania: kto mówi w Psalmie i do kogo się zwraca.

Bez wątplenia osobą, która wycisnęła niezatarte piętno na sposobie rozumienia psalmów przez całe pokolenia chrześcijan, był św. **Augustyn** (354–430), który w swych *Enarrationes* pragnął ukazać psalmy jako *canticum novum*, nową pieśń dla Pana, którą wyśpiewuje Kościół. Szczegółowo podejmiemy wątek jego egzegezy psalmów w dalszej części pracy, gdy postaramy się wskazać na konkretne źródła i dominujące wątki egzegezy patrystycznej i średniowiecznej, które wywarły wpływ na *Super Psalmos*³⁰.

Od czasów **Kasjodora** (485–583) teologów nurtowało pytanie, czy psalmy stanowią jedną księgę czy też, jak sądził św. Hieronim, pięć ksiąg zebranych przez późniejszego autora. Kasjodor stara się dokonać syntezy na potrzeby dydaktyczne, wykorzystując przy swej interpretacji zdobycze retoryki, zamykając w ten sposób pewną ważną epokę w komentowaniu Księgi Psalmów. Jego komentarz, który prawdopodobnie był w części wygłoszony do mnichów w Vivarium,

27. Por. M.A. MAYESKI, „Reading the Word”, s. 68.

28. L.A. SCHÖKEL, „Interpretación de los Psalmos”, s. 21.

29. N. GASTALDI, *Hilario de Poitiers, exégeta del Salterio: un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los Salmos*, Paris: Beauchesne, 1969.

30. Por. W.H. PRINCIPE, „Some Examples of Augustine’s Influence on Medieval Christology”, w: *Collectanea Augustiniana. Melanges T.J. Van Bavel*, red. B. Bruning, vol. 2, Louven: Louven University Press, 1990, s. 995–974.

nie jest jednak jedynie teoretycznym wyjaśnieniem poszczególnych wersetów psalmów³¹. Jego dzieło wpisuje się w niespokojną epokę, która pozostawia smutny i gorzki smak, ale pośrodku tych wydarzeń psalmy są bodźcem i zachętą do odnowy nadziei. Komentarz do Psalmów autorstwa Kasjodora jest bardziej „ćwiczeniem” niż „wykładem”: słuchacze, prowadzeni ku *contemplatio theologica*, są zaangażowani w rytm przekazu prawdy, utrwalają sobie tekst Pisma Świętego, powtarzają i aplikują do konkretnych okoliczności życia. Pismo Święte, a wśród niego Księga Psalmów, staje się w ten sposób „duchową biblioteką”, która ubogaca życie chrześcijańskie. Ambicją Kasjodora jest zastosowanie całej aparatury filologicznej starożytności dla potrzeb czytelnika, niezatrzymywanie się jedynie na homiletycznym przekazie wskazówek do życia, lecz zaprzęgnięcie dziedzictwa nauk świeckich w służbę prawdy objawionej³². Warto dodać, że Kasjodor był również pionierem w stosowaniu Księgi Psalmów do nauki *quadrivium*, zwłaszcza muzyki i astronomii. Ze względu na tak szerokie dydaktyczne stosowanie psalmów, a także to, że język łaciński nie pozwalał zbyt na takie *usum*, komentarz Kasjodora zawiera liczne analizy etymologiczne, odzwierciedlające to lingwistyczne napięcie.

Ze względu na swój szczególny sposób egzegezy na uwagę zasługuje również dzieło św. **Bedy** (673–735) zatytułowane *In Psalmorum librum exegesis*, w którym podejmuje się interpretacji każdego z psalmów wedle przyjętego potrójnego schematu. Pierwsza sekcja to krótkie argumentum, które składa się z trzech części: historycznego wyjaśnienia okoliczności powstania psalmu; następnie interpretacji mistycznej oraz liturgicznej — zazwyczaj cytując jedynie „tytuły psalmów” św. Kolumbana — by wreszcie przejść do moralnych wskazówek dla życia chrześcijańskiego opartych na pismach św. Hieronima i Arnobiusza. Po *argumentum* Beda przystępuje do *explanatio*, w której wyjaśnia psalm jako pewną całość, by ostatecznie przejść do właściwego *commentarius*³³. Dwie pierwsze części krążyły niezauważalnie

31. R. SCHLIEBEN, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike*, Freiburg: De Gruyter, 1974, s. 59–68.

32. J. LECLERCQ, *The Love of Learning and the Desire for God*, New York: Fordhan University Press, 1982, s. 194–200.

33. Por. M. McNAMARA, *The Psalms in the Early Irish Church*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, s. 37.

leżnie od właściwego komentarza Bedy, funkcjonując jako swoiste streszczenie każdego z psalmów³⁴.

2.1.2. Ruch monastyczny

Dziedzictwo Ojców Kościoła poświęcone psalmom stało się częścią życia zakonnego, w którym wyznaczało rytm codziennego wychwalania Pana. Komentarze Ojców karmiły medytacje mnichów oraz pozwalały na głębokie wniknięcie w przesłanie księgi biblijnej, którą tradycja chrześcijańska postrzegała jako bogatą w proroctwa mesjańskie, spełnione ostatecznie w Jezusie Chrystusie. Gromadząc się kilka razy dziennie na modlitwie w chórze klasztornej, zakonnicy odczytywali teksty poszczególnych psalmów, podążając za wykładnią Kościoła ukrytą wśród pism Ojców Kościoła³⁵.

Doskonałym przykładem obrazującym wagę modlitwy psalmami w Kościele średniowiecznym pozostaje reguła św. Benedykta (ważna również ze względu na formację duchową św. Tomasza wychowanego na modlitwie psalmami³⁶), która precyzowała sposób lektury psalmów we wspólnotach monastycznych oraz zachęcała do ich nieustannej medytacji, przynoszącej owoce duchowe³⁷. Jednak pierwsze rekomendacje do nauki psalmów, ich codziennego odmawiania pochodzą z reguły św. Pachomiusza, który zalecał: „jeśli kto przystępuje do bram klasztoru, chcąc opuścić świat doczesny..., niech będzie pouczony Modlitwy Pańskiej oraz psalmami, jak tylko będzie w stanie się uczyć”³⁸.

Średniowieczna popularność komentowania psalmów nie pochodziła jednak jedynie ze znanej nam dzisiaj mody naukowej, lecz u jej

34. Zob. *A History of Biblical Interpretation*, t. 1: *The Ancient Period*, red. A.J. Hauser, D.F. Watson, Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 2003.

35. J. DUBOIS, *Comment les moines du Moyen Âge chantaient et goutaient les Saintes Ecritures*, Paris: Beauchesne, 1984, s. 263.

36. G. TURCO, „La figura di San Benedetto nel pensiero di san Tommaso d’Aquino”, *Sapienza*, 1 (2009), s. 27.

37. Por. G. COLUMBÁS, „La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo”, *Yermo*, 1 (1963), s. 3–20; s. 149–70, 271–86; A. MUNDÓ, „Las reglas monasticas latinas del siglo VI y la *lectio divina*”, *Studia Monastica*, 9 (1967), s. 229–255.

38. Jest to Zalecenie 49 w: *Pachomiana Latina: Regle et epitres de s. Pachôme, epitre de s. Théodore et Liber de s. Orsiesius, Texte latin de s. Jérôme*, red. A. Boon, Louvain: Bureaux de la Revue, 1932, s. 25.

źródeł stała integralna rola, którą psalmy odgrywały w średniowiecznej kulturze³⁹. Nie tylko ze względu na ich silny mesjański charakter, częste cytacje w samym Nowym Testamencie, lecz także ze względu na przesłanie antropologiczne. Przekazywały prawdę o człowieku i jego sytuacji egzystencjalnej, jego status jako stworzenia nieustannie znajdującego się przed Bogiem.

Wszystkie te intuicje teologiczno-duchowe zostają na nowo podjęte w rodzących się w XII wieku „nowych szkołach”, które całkowicie zmieniają konfigurację średniowiecznej edukacji, aż do tej pory skupionej wokół szkół przy klasztorach. Wszystko zaczyna się w Paryżu, który przyciąga mistrzów wielkimi przywilejami królewskimi, a także zapewnieniem wolności nauczania⁴⁰. Nie oznacza to jednak całkowitego zerwania ze szkołami klasztornymi, lecz rozpoczęcie swoistego okresu rywalizacji między nimi⁴¹.

Dlatego czasy Abelarda i Bernarda z Clairvaux to okres zderzenia i rywalizacji dwóch sposobów uprawiania teologii i dwóch typów szkół: teologii monastycznej nastawionej na zdobywanie mądrości poprzez wysiłek kontemplacji w klasztorze, z dala od rozproszén świata oraz teologii scholastycznej, która podejmuje wysiłek racjonalnego zgłębienia prawd wiary, poszukując *intellectus fidei*⁴². Ci

39. J.R. GINTHER, „The Scholastic Psalm’s Commentary as a Textbook for Theology: The Case of Thomas Aquinas”, w: *Omnia dice – Medieval Studies in Memory of Leonard Boyle*, red. A. Duggan, Aldershot: Ashgate, 2005, s. 215.

40. Obfita jest bibliografia dotycząca dróg wiodących do ukształtowania się uniwersytetów w nowej konfiguracji średniowiecznej Europy, warto jednak wskazać na następujące publikacje: R. HASTINGS, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, London: Oxford University Press, 1964; A.B. COBBAN, *The Medieval Universities: their Development and Organization*, London: Methuen, 1975; *A History of the University in Europe*, t. 1: *Universities in the Middle Ages*, red. H. Ridder-Symoens, Cambridge: Cambridge University Press, 1992–2004; O. PEDERSEN, *The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe*, Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1997; W.J. COURTENAY, *Universities and Schooling in Medieval Society*, Leiden–Boston: Brill, 2000.

41. S.C. FERRUOLO, *The Origin of the University. The School of Paris and Their Critics 1100–1215*, Stanford: Stanford University Press, 1985, s. 31; *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture in the Middle Age*, red. N. van Deusen, New York: State University of New York Press, 1999.

42. R.W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970, s. 61–85. Por także: V. CILENTO, *Medio Evo monastico e scolastico*, Milan–Naples: Ricciardi, 1961; R. McNALLY, *The Bible in the Early Middle Ages*, Westminster: The Newman Press, 1959.

ostatni nazywani *magistri moderni* wyprowadzili nauczanie z klasztorów i utworzyli je dla szerokiego grona społeczeństwa średniowiecznego, kontynuując w jakiejś mierze reformę gregoriańską z końca XI wieku, której istotą było swoiste uwolnienie edukacji⁴³. Dysputy zaczynają zastępować monastyczną instrukcję, a wolność nauczania przyczynia się do intelektualnej witalności nowych szkół⁴⁴. Na horyzoncie rysuje się jednak zasadnicza rywalizacja między Citeaux a Paryżem. Nie był to spór jedynie o metodę (przed którą św. Bernard czuł respekt i nie odważał się na publiczną dysputę z Abelardem, choć ten wielokrotnie zapraszał go do takiego sposobu rozwiązania polemiki), lecz także o nauczaną doktrynę. Jak twierdził św. Bernard, głębokie tajemnice wiary powinny być podejmowane w świetle lektury Pisma Świętego odczytywanego wewnątrz klasztorów, nie zaś — jak proponowali „dialektycy” — na drodze spekulacji i dysputy właściwej nowo powstającym wówczas szkołom⁴⁵. W ten sposób bronił monastycznej *lectio divina* przed nową scholastyczną dyscypliną, którą okazała się *theologia*⁴⁶.

Nie można jednak zapominać, że XII-wieczna europejska społeczność we wszystkich żywotnych obszarach społeczno-politycznych przeżywała swoistą polaryzację, wyrażała opozycje rządzące światem i ich nie wyjaśniała (wskazując na *coincidentia oppositorum* z platońskiej *Uczty* czy *Fedona*). Dopiero zakony żebracze, zwłaszcza dominikanie, dokonają syntezy obu wartości edukacyjnych, wprowadzając „klasztery” do „miast”.

43. J.M. SOTO RÁBANOS, „Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII”, w: *La Enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales, Nájera 1999*, Logroño: Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, s. 207–241.

44. PH. DELHAYE, „L’organisation scolaire au XIIe siècle”, w: tenże, *Enseignement et morale au XIIe siècle*, Fribourg: Universitaires Fribourg Suisse, 1988, s. 1–58. Więcej na temat roli św. Bernarda w systemie szkolnictwa średniowiecznego w: M.A. DOYLE, *Bernard of Clairvaux and the Schools. The Formation of an Intellectual Milieu in the First Half of the Twelfth Century*, Spoleto: CISAM, 2005.

45. A.V. MURRAY, *Abelard and St. Bernard: A Study in Twelfth Century „Modernism”*, Manchester: Manchester University Press, 1967, s. 72–88.

46. Por. G. ZEVINI, *La lectio divina en la comunidad cristiana: espiritualidad, método, praxis*, Valencia: Verbo Divino, 2005.

2.1.3. *Psallite sapienter*: psalmy w średniowieczu

Jak twierdzi Marcia Colish, bardziej niż inne księgi Starego Testamentu psalmy były swoistym „laboratorium”, w którym średniowieczni teologowie aplikowali hermeneutyczne zasady wypracowane w innych *artes*⁴⁷. Komentarza Akwinaty nie można wyizolować z tego średniowiecznego tła, którego podstawowe intuicje teologiczne niewątpliwie miały wpływ na *Super Psalmos*: były tym wspólnym duchowym powietrzem, którym oddychało się w aulach uniwersyteckich XIII wieku⁴⁸. Warto poglądowo wskazać na tradycję, w którą wpisuje się św. Tomasz, gdy decyduje się komentować psalmy.

Jednym z najpoważniejszych, a przy tym bez wątpienia epokowych komentarzy do psalmów było dzieło **Gilberta z Poitiers**. Jego komentarz, powstały ok. 1117 roku, stał się czytelną granicą, jak to określiła Gillian Rosemary Evans, przechodzenia przez system średniowieczny od *lectio continua* do sal wykładowych uniwersytetów⁴⁹. Gilbert rozpoczął swoją teologiczną edukację u boku św. Anzelma z Laon, poznając tajniki *lectio continua* i rodzącego się na jego oczach pomysłu św. Anzelma, jego brata Ralfa oraz innych teologów tamtego czasu, aby sporządzić serię glos do wszystkich ksiąg Pisma Świętego, przydatnych do nauczania⁵⁰. Pokazuje to bez wątpienia pastoralny charakter teologii, początkowo niechętej spekulacji (choć jej niewykluczającej)⁵¹.

Dla średniowiecznych teologów psalmy były nie tylko źródłem nauczania moralnego, jak dla większości Ojców Kościoła, lecz także okazją do pogłębiania doktryny i nauczania dogmatycznego. Postępuje tak **Pseudo-Beda**, reprezentatywny dla okresu przed

47. M. COLISH, „*Psalterium Scholasticorum*: Peter Lombard and the Emergence of Scholastic Psalms Exegesis”, *Speculum*, 67 (1992), s. 531–548.

48. Por. W. HARTMANN, „Psalmenkommentare aus der Zeit der Reform und der Frühscholastik”, *Studi Gregoriani*, 9 (1972), s. 313–366.

49. G.R. EVANS, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford: Oxford University Press, 1980, s. 153.

50. TH. GROSS-DIAZ, *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers: from Lectio Divina to the Lecture Room*, New York–Köln: E.J.Brill, 1995, s. 6.

51. Por. A. MICHALIK, „Od *collatio* opata do *lectio* magistra. O czytaniu Pisma Świętego w okresie metodologicznego przełomu w XII wieku”, *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 12 (1993), s. 153–163.

Lombardem, pochodzący z początku XII wieku, którego komentarz do psalmów jasno sytuuje go jako teologa szkolnego, dbającego o rygor i techniczną poprawność przy podejmowanej analizie dogmatycznej psalmów⁵². Dlatego spotykamy na jego kartach wiele podziałów odwołujących się do klasycznej logiki oraz opierających się na wnikliwych analizach gramatycznych. Od czasów patrystycznych interesowało teologów zagadnienie autorstwa: Pseudo-Beda, uznając jedność Księgi Psalmów, zwraca jednak uwagę na wielu autorów (opowiadając się w ten sposób za poglądem św. Hilarego z Poitiers), którzy wywarli wpływ na powstanie poszczególnych psalmów. Przy lekturze psalmów interesują go naturalnie wszystkie sensory, ale nade wszystko zwraca jego uwagę wymiar chrystologiczny psalmów.

Szczególny wkład w rozwój średniowiecznej nauki o sensach Pisma Świętego wniósł **Hugo de Saint-Cher** (lub de Sancto Caro), dominikański kardynał, który przeszedł do historii egzegezy swoim staraniem o dotarcie do autentycznego tekstu biblijnego: jego dzieło lub – co bardziej prawdopodobne – związanej z nim grupy badaczy to *Correctio Bibliae* oparte na zebranych łacińskich i hebrajskich manuskryptach oraz pierwsza konkordancja biblijna⁵³. Na uwagę zasługuje jednak nacisk, z którym podkreśla w swoich pismach prymat sensu dosłownego nad pozostałymi (alegorycznym, moralnym).

Bez wątpienia również fundamentalną rolę w średniowiecznym zbiorze komentarzy do psalmów odgrywa dzieło **Piotra Lombarda**, który tylko raz w czasie swojej akademickiej działalności poświęcił się komentowaniu psalmów, dokładnie rok przed otrzymaniem nominacji na biskupstwo paryskie w 1159 roku⁵⁴. Komentarz Lombarda wywarł niezwykle silny wpływ na kolejne wyjaśniania psalmów, stając się szeroko studiowanym, kopiowanym i analizowanym dziełem. Dzieło Piotra Lombarda jest dobrą cezurą średniowiecznego zainteresowania psalmami, podsumowując pewną praktykę egze-

52. Pseudo-Beda, *De Ps.*, PL 93, 960.

53. Por. B. ROEST, „Medicant School Exegesis”, w: *The Practice of the Bible in Middle Age: Production, Reception*, red. S. Boynton, D.J. Reilly, New York: Columbia University Press, 2011, s. 179–204.

54. P. LOMBARD, *Commentarium in Psalmos*, PL 191.

getyczną wczesnego średniowiecza i otwierając nową perspektywę hermeneutyczną⁵⁵.

Druga fala średniowiecznych komentarzy, jak podsumowuje Morard, rozpoczęła się właśnie z *Super Psalmos* Tomasza, która oddziela dwie ważne epoki w historii egzegezy psalmów. Akwinata opuszcza Paryż, w którym dojrzewał styl pierwszej scholastycznej egzegezy psalmów, która między 1160 a 1230 rokiem przeżywała swój powolny wzrost, dochodząc w latach dwudziestych i trzydziestych do swoistej kulminacji⁵⁶. Kolejne lata wypełniało znamienne „milczenie” i nie powstały nowe dzieła, które mogłyby nadać nowy ton dotychczasowej egzegezie psalmów. Dopiero ok. 1272 roku sytuacja się zmienia, a przenoszący się wówczas do Neapolu Tomasz mógł zmierzyć się na nowo z komentowaniem Księgi, która tak bardzo pochłaniała uwagę teologów scholastyki. Przenosi tym samym do Neapolu tradycję szkoły paryskiej, a redagowanie *Secunda secundae* jego *Sumy* skłania do częstszego odczytywania psalmów, których przesłanie moralne, a te stanowi zasadniczy temat drugiej części *Sumy*, od zawsze przykuwało uwagę teologów. W ten sposób psalmy zostały uznane za syntezę całej teologii.

2.2. ŹRÓDŁA KOMENTARZA ŚW. TOMASZA

Średniowieczne komentarze biblijne nie powstawały w intelektualnej próżni: wpisywały się w otrzymane dziedzictwo od poprzednich pokoleń. Opisany powyżej rozwój komentarzy do psalmów od Ojców Kościoła po autorów średniowiecznych pozwala na umiejscowienie Tomasza w konkretnej ramie czasowej, co pomaga zrozumieć jego tok myślenia i procedury egzegetyczne.

2.2.1. Augustyn i jego *Enarrationes*

Warto na pierwszym miejscu wskazać na *Enarrationes* św. Augustyna z Hippony, które odcisnęły znamię na całej późniejszej egzegezie

55. D. VAN DEN EYNDE, „Complementary Note on the Early Scholastic *Commentarii in Psalmos*”, *Franciscan Studies*, 17 (1957), s. 149–172.

56. M. MORARD, „Entre mode et traditions”, s. 348n.

psalmów. Jak zauważają badacze, augustyńska interpretacja pierwszych 32 psalmów zdaje się być podsumowaniem tradycji dominujących w jego czasach, natomiast od komentarza do Ps 33 w pełni ujawnia się jego geniusz teologiczny i literacki⁵⁷.

Podstawowy klucz interpretacyjny Augustyna miał charakter chrystologiczny: psalmy powinniśmy czytać w odniesieniu do Chrystusa (który sam je do siebie stosował) lub Kościoła, czyli do Głowy i członków Mistycznego Ciała (*Christus totus*)⁵⁸. Ten wątek chrystologicznej lektury psalmów został w późniejszym czasie podjęty przez Roberta Grosseteste, stając się dla średniowiecznych myślicieli swoistym „dialogiem” między Chrystusem a Kościołem⁵⁹. Motyw „całego Chrystusa” był dla Roberta i późniejszej szkoły franciszkańskiej materiał teologii: otwierał na wszystkie tematy *sacra doctrina* – Trójcę Świętą, unię hipostatyczną, stworzenie etc. – czyniąc z niej prawdziwą „królową nauk”⁶⁰.

Augustyn dostrzegał „uzdrawiające” skutki modlitwy psalmami, które sprawiają, że można nazwać je sakramentem czy środkiem zbawienia. Sam doświadczył ich działania – jak przypomina w *Wyznaniach* (IV,2) – stały się bowiem swoistym progim do nowego życia: *Quid de me fecerit ille psalmus* („jakoż zmienił moje życie ten psalm”). Nie praktykował egzegezy filologicznej w stylu Teodoret, lecz dogłębną i jednoczącą lekturę tekstów, które są progim do zanurzenia się w głębi tajemnicy⁶¹. Konsekwencją jest przekonanie, że

57. Więcej o egzegezie augustyńskiej m.in. w: *Agustine and the Bible*, red. P. Bright, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997; M. HARL, *Le déchiffrement du sens: études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993; *Augustine: Biblical Exegete*, red. J.C. Schnaubelt, F. Van Fleteren, New York: Peter Lang, 2001.

58. Por. AUGUSTYN, *Enarrationes in Psalmos*, 101,2. Również istotny jest cytat z komentarza do Ewangelii św. Jana, gdzie pojawia się stwierdzenie: „*Agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum*” (*Io Ev. Tract. XXI*, 8).

59. J.R. GINTHER, „A Scholastic Idea of the Church: Robert Grosseteste's Exposition of Psalm 86”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 66 (1999), s. 49–72.

60. Por. E. MERSCH, „L'Objet de la théologie et le *Christus totus*”, *Recherches de Science Religieuse*, 26 (1936), s. 129–157.

61. Na wartość Tomaszowej analizy filologicznej, jego dokładność w wyjaśnianiu etymologii, a także troski o zrozumiałość stosowanych terminów w egzegezie zwracał uwagę G. DAHAN, „L'eschatologie dans les commentaires thomasiens des épîtres pauliniennes”, *Revue Thomiste*, 1 (2016), s. 20.

najlepszym sposobem odczytywania sensu danego wersetu psalmu jest odniesienie się do innego, co sprawia, że komentarz Augustyna staje się sugestywnym przekazem tajemnic zbawienia. Praktykę *locum ex loco* przejął św. Tomasz właśnie od Augustyna, czyniąc z niej podstawowe narzędzie egzegetyczne.

Jako retor i pedagog Augustyn stawiał na konieczność zapamiętania tekstu psalmów dla jego pełnego zrozumienia. Wówczas jest dużo łatwiej wyjaśnić sprawiający trudność termin, pojawiający się w psalmach: Doktor z Hippony wyjaśniał go poprzez wskazanie innego kontekstu biblijnego, w którym się pojawia. Tak naszkicowana intertekstualność, nawiązująca do współczesnych konkordancji i ich filozofii, potrzebuje pamięci i jej sprawności dla wnikliwej egzegezy. Nie kończy się ona jednak na sobie samej: hermeneutyczny cykl Augustyna, który dostrzegamy w *Enarrationes*, prowadzi od Pisma przez życie codzienne do zbawienia.

Znawcy św. Augustyna (m.in. Marie-Josèphe Rondeau) wskazują na potrójny wkład *Enarrationes*: teologiczny związany z wizją *Christus totus*, ciała i członków; następnie nowy zasób cytacji nowotestamentalnych związanych z psalmami, które wyodrębnią i sugestywnie połączą obraz ciała, związku małżeńskiego, identyfikację z Chrystusem; wreszcie wydzwięk pastoralny: zgłębianie sensu poszczególnych psalmów rodziło się w klimacie liturgicznym, w którym Augustyn kierował się do wiernych, uczestników celebracji.

2.2.2. *Glossa ordinaria*

Innym ważnym źródłem wielu konkretnych interpretacji jest *Glossa ordinaria*, której początki sięgają św. Anzelma z Laon oraz grupy jego współpracowników i następców⁶². Warto jednak już na wstępie zwrócić uwagę na pewną ambiwalencję terminologiczną, która panowała

62. B. SMALLEY, „La »Glossa Ordinaria«. Quelques predecesseurs d’Anselme de Laon”, *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 9 (1937), s. 365–400. Por. także R. WIELOCKX, „Autour de la »Glossa Ordinaria«”, *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 49 (1982), s. 222–228; M. ZIER, „The Development of the Glossa Ordinaria to the Bible in the Thirteenth Century: The Evidence from the Bibliothéque Nationale, Paris”, w: *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell’esegesi*, red. G. Cremascoli, F. Santi, Florence: SISMEL, 2004, s. 155–184.

w średniowieczu: w zależności od okresu i epoki często wyrażeniem *Glossa ordinaria* określano również Glosę Piotra Lombarda do Psalmów i Listów św. Pawła (o której poniżej) oraz *Postillę* Mikołaja z Liry, natomiast glosa pochodząca od Anselma była określana także jako *ordinaria abbreviata* lub *Glossa Anselmi* czy *parva*⁶³. Nie była przy tym dziełem statycznym: odzwierciedla wzajemne wpływy tekstu i formy, a także odczytania późniejszych lektorów, którzy wprowadzali zmiany i dodawali do glosy swoje refleksje nad tekstem biblijnym. Niektóre z nich zostały włączone później do pierwszego drukowanego wydania *Glossy* dokonanego przez Adolfa Ruscha ze Strasbourga w 1480/1481 roku⁶⁴.

Glosa jest całkowicie odmienna od komentarzy, stanowiąc własny rodzaj literacki: nie jest komentarzem ciągłym (takim jak dzieła innych autorów średniowiecza), ale zapisem notatek między liniami lub na marginesie tekstu⁶⁵. Po zacytowaniu prologu św. Hieronima,

63. Więcej na ten temat w: L. SMITH, *The Glossa Ordinaria: the Making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden: Brill, 2009; M. TISCHLER, „Dal Bec à San Vittore: l'aspetto delle Bibbie »neomonastiche« et »vittorine«”, w: *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, red. P. Cherubini, Città del Vaticano: Scuola Vaticana di Paleografia, 2005, s. 373–405; G. LOBRICHON, „Gloses latines de la Bible”, w: *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, red. A. Vauchez, t. 1, Paris: Cerf, 1997, s. 667–668; G. MAZZANTI, „Anselmo di Laon, Gilberto l'Universale e la »Glossa ordinaria« alla Bibbia”, *Bollettino dell'Istituto Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 102 (1999), s. 1–18.

64. *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, Adolf Rusch, t. 1–4, editio princeps, Strasbourg, 1480/1481. [faksymilowy reprint został dokonany przez wydawnictwo Brepols w 1992 r.; zamieszony tam tekst jest późną wersją Glosy z Laon z interpolacjami z *Magna Glossatura* Piotra Lombarda]. Natomiast *Glossa ordinaria* zamieszczona w PL 113, 67–1316; PL 114, 9–752 nie oddaje w pełni manuskryptów średniowiecznych. Bezpośrednią następczynią Glosy była *Postilla in totam bibliam* Hugona z St. Cher.

65. G. LOBRICHON, „Une nouveauté: les gloses de la Bible”, w: *Le moyen age et la Bible*, red. P. Riché, G. Lobrichon, Paris: Beauchesne, 1984, s. 109n. W tym kontekście na uwagę zasługuje historia ewolucji komentarzy biblijnych do Psalmów, np. *Glossa psalmodum ex traditione seniorum* jeszcze z epoki karolińskiej, w której następuje znamienne zbliżanie się tekstu komentarza do tekstu komentowanego przez autora również w kwestii fizycznego zapisu. O ile wcześniejsze komentarze jasno oddzielały główny tekst biblijny od komentarza, o tyle od czasów karolińskich tendencja jest odwrotna i ona to nada kierunek ku *Glossa ordinaria* – por. M.T. GIBSON, „Carolingian Glossed Psalters”, w: *The Early Medieval Bible. Its Production, Decoration and Use*, red. R. Gameson, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 99; M.C. FERRARI, „Before the Glossa Ordinaria. The Ezekiel Fragment in Irish Minuscule Zürich, Staatsarchiv W3.19.XII, and Other Experiments Towards

przycacza wypowiedzi Kasjodora, Augustyna i Remigiusza z Auxerre na temat natury Psalmów, ich liczby oraz podstawowych idei teologicznych. Glosa nie ofiaruje całościowego sensu przesłania każdego psalmu, lecz bardziej skupia się na wybranych miejscach i sformułowaniach, które jej zdaniem zasługują na dyskusję.

Autor *Glossy* przyznaje w Prologu, że istnieją rozbieżne opinie wśród teologów co do interpretacji Księgi Psalmów, ale właściwie nie podejmuje się ani ich przedstawienia ani próby usystematyzowania. Glossator pragnie przekazać lektorowi „wspólną opinię” na temat psalmów. Nie interesuje go porównywanie stanowisk autoritetów, wyjaśniania pojawiających się rozbieżności i różnicy zdań, odkrywając rozumowanie kryjące się za taką opinią. Jego wyjaśnienia przyjmują najczęściej postać *scholia*, czyli wyjaśnienia trudniejszych sformułowań⁶⁶.

Komentowane w *Glossa ordinaria* poszczególne księgi biblijne, czy to za pomocą wtrąceń interlinearnych czy marginalnych, nie posiadają – z jednym wyjątkiem, Księgi Lamentacji związanej z Gilbertem z Auxerre, późniejszym biskupem Londynu – wyraźnie wskazanego autora. Praca redakcyjna św. Anzelma to wykorzystanie dorobku wielu nauczających tam teologów⁶⁷. Niemniej jednak to tzw. *parva glossatura* – część poświęcona Księdze Psalmów oraz Listom św. Pawła – stanowi podstawę *Glossa ordinaria*⁶⁸.

Z pewnością *Glossa ordinaria* znajdowała się na *lectorium* każdego z mistrzów średniowiecznej teologii jako niezbędne narzędzie do konsultacji, o czym dobitnie świadczy już sama jej nazwa *ordinaria*, choć bywała określana w ten sposób dopiero od XIV wieku, gdy zaprzestano nazywania ją *parva*⁶⁹. W porównaniu z komentarzami

a Bible Commentée in the Early Middle Ages”, w: *Biblical Studies in the Early Middle Ages. Proceedings of the Conference on Biblical Studies in the Early Middle Ages*, red. C.L. Orlandi, Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2005, s. 283–307.

66. Por. E. BERTOLA, „La glossa ordinaria biblica ed i suoi problemi”, *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 45 (1978), s. 34–78.

67. B. SMALLEY, „Glossa ordinaria”, *Theologische Realenzyklopädie*, 13 (1984), s. 452.

68. M.T. GIBSON, „The Place of the *Glossa ordinaria* in the Medieval Exegesis”, w: *Ad litteram*, red. M.D. Jordan, K. Emery Jr., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992, s. 5–27.

69. M.T. GIBSON, „The Twelfth-Century Glossed Bible”, *Studia Patristica*, 23 (1990), s. 232–244. Warto pamiętać o toczonych aktualnie sporach wśród badaczy, którzy

objaśniającymi tekst biblijny wers za werselem nie była ona tak elastyczna i dynamiczna czy łatwa do konsultacji (choćby ze względu na wielkość liter). Ale będąc „pomostem” (Margaret T. Gibson) między patrystyczną, tradycyjną, egzegetyczną i scholastyczną metodą, dostarczała niezbędnego materiału dla podejmujących się komentowania interesujących nas psalmów, którzy będąc „blisko tekstu”, mogli rozwiązywać zawiloci syntaktyczne czy znaczeniowe wersele biblijnych⁷⁰.

2.2.3. *Magna glossatura in Psalmos* Piotra Lombarda

Między *Parva glossatura* Anzelma a *Magna* Piotra Lombarda należy usytuować *Media glossatura* Gilberta z Poitiers. Potwierdza to kronika Wilhelma z Auxerre, która w jednej z notatek na marginesie przypomina, że dzieło Piotra Lombarda należy czytać w kontekście obu wielkich teologów: Anzelma oraz Gilberta⁷¹. Dzieło Gilberta nie było jedynie zwykłą kontynuacją redaktorską, lecz – jak zauważa Smalley – istotnym poszerzeniem patrystycznego dziedzictwa, czymś dużo ważniejszym niż poszerzone wydanie Anzelma. Gilbert posiada bezpośredni kontakt ze źródłami patrystycznymi, zwłaszcza dziełami Augustyna czy Kasjodora i nieco mniejszy z pracami Hieronima czy Remigiusza. Badania Theresy Gross-Diaz pokazały, że obie glosy powstały równolegle i jeśli można mówić o zapożyczeniach jednej od drugiej, to zdaje się, że kierunek jest odwrotny niż do tej pory przypuszczano: to glosa Gilberta de la Porrée mogła stanowić inspirację dla glosy Anzelma, do której on sam lub jego uczniowie mogli włączyć wiele passusów z glosy Gilberta⁷².

Nad takim materiałem pochyla się Piotr Lombard, który rozpoczął swoją pracę prawdopodobnie ok. 1135 roku i trwa ona do 1155 roku,

zwracają uwagę na wielki wkład Gilberta w powstanie *Glossa ordinaria*. Niektórzy nawet sugerują jego autorstwo tejsze glosy, która odegrała kluczową rolę w rozwoju teologicznym XII-wiecznej Europy.

70. M.T. GIBSON, „The Place of the *Glossa*”, s. 21.

71. S. GREGORY, „The Twelfth Century Psalter Commentary in French for Laurette d’Alsace”, w: *The Bible and Medieval Culture*, red. W. Lourdaux, D. Verhelst, Leuven: Leuven University Press, 1984, s. 112.

72. TH. GROSS-DIAZ, *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers*, s. 123. Por. także J. SOSZYŃSKI, „Glossa biblijna jako problem badawczy”, *Studia Źródłoznawcze*, 55 (2017), s. 127–137.

a nawet zdaniem niektórych badaczy do czasu wyniesienia na stolicę biskupią Paryża⁷³. Nazywana *Commentaria in Psalterium* lub *Magna Glossatura in Psalmos* była pod względem technicznym dziełem niezwykle złożonym, ale jednocześnie innowacyjnym⁷⁴; teksty psalmów były zamieszczone po lewej stronie, podczas gdy ciągły łańcuch komentarza towarzyszył czytelnikowi w prawej kolumnie, nieustannie wijąc się niejako wśród tekstu psalmu i przypominając, że jest on ciągłym punktem odniesienia do prowadzonej refleksji. Komentarz przypominał w ten sposób wodospad, który rozbija się o skały⁷⁵.

Magna Glossatura to jeden z pierwszych tekstów, który zaczyna posługiwać się przypisami, a przynajmniej z oryginalnym sposobem cytowania źródeł, który za pomocą czerwonych kropek pomagał czytelnikowi zorientować się, kto jest ich autorem⁷⁶. Dwie pionowo ustawione kropki to Kasjodor, jedna to św. Hieronim, dwa punkty po przekątnej to znak wskazujący na św. Augustyna, a trzy to już Remigiusz⁷⁷. Nie był to tekst obcy św. Tomaszowi, który – jak podkreślają badacze – często korzystał z dzieła Piotra Lombarda, także w związku z komentowaniem Księgi Psalmów⁷⁸. Niektórzy, jak Morard, twierdzą nawet, że *Super Psalmos* był w gruncie rzeczy komentarzem do tego komentarza Lombarda.

73. PH. DELHAYE, *Pierre Lombard: sa vie, ses œuvres, sa morale*, Montreal: Institut d'Études Médiévales, 1961.

74. Glosa ta funkcjonuje jednocześnie pod innymi tytułami, pochodzącymi z nowożytnych wydań tego dzieła: *In totum Psalterium commentarii [...] per fratrem Richardum Cenomanum [...]*, Parisiis, apud Poncetum Lepreux, sub Lupo, typis Joannis Lodoici Tiletani, 1541; *In Psalmos davidicos commentarii*, Patrologia latina, t. 191.55–1296.

75. M. COLISH, „From *Sacra Pagina* to *Theologia*: Peter Lombard as an Exegete of Romans”, *Medieval Perspectives*, 7 (1991), s. 1–19.

76. P. LOMBARD, *Commentarius in psalmos davidicos*, PL 191.55–169.

77. Por. I. BRADY, *Magistri Petri Lombardi Sententiae*, t. 1, Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971, s. 58*; F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum*, t. 4, Madrid: CSIC, 1989, s. 319–325.

78. Por. M. HENDRICKX, „Sagesse de la parole (1 Co. 1, 17) selon saint Thomas d'Aquin. Le commentaire de saint Thomas et la Grande Glose de Pierre Lombard”, *Nouvelle Revue Théologique*, 110 (1988), s. 336–350.

ROZDZIAŁ 3

ASPEKTY FORMALNE *SUPER PSALMOS* AKWINATY: ŹRÓDŁA, DATAcja, JĘZYK, ADRESACI

Po zarysowaniu fundamentalnych cech działalności komentatorskiej św. Tomasza, wypracowanego przez niego indywidualnego stylu egzegezy teologicznej, która zwraca uwagę również współczesnych egzegetów¹, a także po ukazaniu nieprzerwanej obecności Księgi Psalmów w liturgii Kościoła oraz wielkiego zainteresowania jej komentowaniem u teologów średniowiecza, możemy skupić naszą uwagę na samym dziele św. Tomasza z Akwinu. Zanim w kolejnych rozdziałach podejmiemy konkretne zagadnienia teologiczne związane z jego rozumieniem męki Chrystusa i jej zbawczej skuteczności, warto zatrzymać się przy aspektach formalnych dzieła. Ostatnie lata przynoszą pod tym względem niezwykle ożywienie. Nowe publikacje, wśród których warto wymienić liczne artykuły Martina Morarda² czy książki Carmelo Pandolfiego³ i Thomasa F. Ryana⁴, wnoszą nowe światło w niezwykle istotne zagadnienia historii samego tekstu komentarza, jego języka i datacji.

3.1. DATAcja *SUPER PSALMOS* I MIEJSCE POŚRÓD DZIEŁ EGZEGETYCZNYCH TOMASZA

Określenie dokładnej daty powstania poszczególnych dzieł św. Tomasza nie należy do łatwych zadań. Akwinata nie pozostawiał przy każdym z nich adnotacji z zapisem roku powstania, zresztą sposób powstawania tych dzieł, właśnie z tego powodu, że jest często *repor-*

1. Ten wątek często pojawia się w artykułach amerykańskiego tomisty M. Leveringa, zob. np. „Ecclesial Exegesis and Ecclesial Authority: Childs, Fowls and Aquinas”.

2. M. MORARD, „À propos du Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin”, *Revue Thomiste*, 96 (1996), s. 653–670.

3. C. PANDOLFI, *San Tommaso Filosofo nel commento ai Salmi*, Bologna: ESD, 1993.

4. T.F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.

tatio, pozwala jedynie na przybliżone wskazanie na czas, w którym Tomasz mógł zajmować się danym dziełem. Przez dziesiątki lat spierali się o ich chronologię najwięksi znawcy Akwinaty, dochodząc do wielu, nieraz całkowicie odmiennych, konkluzji⁵.

Nie inaczej wygląda sytuacja z próbą umiejscowienia *Super Psalmos* w kanonie dzieł św. Tomasza. Stosując różnorakie kryteria wewnętrzne, poszukując dojrzałego czy młodzieńczego stylu, próbując odnaleźć ślady obecności pewnych konceptów teologicznych, nawiązań do współczesnych mu wydarzeń (śmierć króla Francji św. Ludwika 25 sierpnia 1270 r.) czy dzieł (Wilhelma Bretona *Expositiones Vocabulorum Bible*, które powstało ok. 1250 r. i rozpowszechniło się 20 lat później), czy też aplikując kryteria zewnętrzne, nie udało się z całą pewnością wskazać na konkretny czas. Skazani jesteśmy na przypuszczenia i hipotezy, które jednak w jednym z przypadków wydają się bardziej prawdopodobne od innych.

Tradycyjnie przyjmowano (Mandonnet⁶, Glorieux⁷, Eschmann⁸, Weisheipl⁹), że Komentarz do Psalmów powstał między październikiem 1272 roku a czerwcem 1273, a więc przypada na ostatnie lata życia Tomasza i jego aktywności naukowej, gwałtownie przerwanej wydarzeniem z 6 grudnia 1273 roku, które do dziś znajduje wiele wyjaśnień co do swej genezy i znaczenia¹⁰. A zatem *Super Psalmos* był ostatnim komentarzem biblijnym św. Tomasza, owocem jego nauczania w Neapolu, zbierającym niejako długoletnie doświadczenia pracy z tekstem biblijnym, dojrzałym teologicznie dziełem¹¹.

5. Jedynym wyjątkiem pod tym względem jest komentarz do Listu do Rzymian, którego datację można śmiało umieścić w latach 1272/1273. Por. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona: EUNSA, 2002, s. 277.

6. P. MANDONNET, „Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas”, *Revue Thomiste*, 33 (1928), s. 27–45, 116–155, 211–245.

7. P. GLORIEUX, „Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 17 (1950), s. 237–266.

8. I.T. ESCHMANN, „A Catalogue of St. Thomas’s Works: Bibliographical Notes”, w: *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, red. É. Gilson, New York: Random House, 1956, s. 381–439.

9. J.A. WEISHEIPL, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl, dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań: W drodze, 1985.

10. D. BERGER, „Die letzte Schrift des hl. Thomas von Aquin”, *Forum Katholische Theologie*, 14 (1998), s. 221–230.

11. Por. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d’Aquino*, Bologna: ESD, 2006, s. 346–358.

Akwinata opuszcza Paryż po święcie Zesłania Ducha Świętego 1272 roku, odpowiadając tym samym na wezwanie Kapituły rzymskiej prowincji dominikanów (Florencja, 12 czerwca 1272 r.), która podjęła decyzję o utworzeniu *Studium generale* w Neapolu, powierzając to zadaniem mistrzowi Tomaszowi z Akwinu¹². Bez wątpienia rosnąca reputacja teologiczna Akwinaty miała wydatnie pomóc samej szkole, która bez wsparcia takim autorytetem prawdopodobnie byłaby skazana na klęskę.

Jeden z wytrawnych znawców dzieł św. Tomasza, jakim jest bez wątpienia Louis-Jacques Bataillon, a za nim Simon Tugwell, wskazywali jednak, że komentarz mógł powstać na początku działalności akademickiej Akwinaty. Argumentem przemawiającym za takim rozumowaniem jest brak odniesienia do dojrzałości teologicznej tego okresu, a także pozostawia otwarte ważne pytanie, dlaczego Tomasz zwlekałby z komentowaniem tak fundamentalnego dla średniowiecznej *sacra doctrina* Księgi Psalmów. Na ten wcześniejszy okres zdaje się wskazywać również analiza stylometryczna, która sytuuje komentarz na lata 1260–1261 oraz nawiązanie do postanowień II Soboru w Konstantynopolu, na który powołuje się już w komentarzu do Ewangelii św. Mateusza, a więc ok. 1259 roku.

Stanowisko to zdaje się nie wytrzymywać krytyki zewnętrznej, przekonując w ten sposób samego Bataillona¹³. *Super Psalmos* zdradza bowiem znajomość tłumaczenia *Retoryki* Arystotelesa dokonanej nie wcześniej niż w 1270 roku przez Wilhelma z Moerbeke. Ponadto wzmianka o św. Ludwiku oraz ślady ewolucji teologii biskupstwa, którą także podejmuje Akwinata na kartach komentarza, pozwalają praktycznie na przyjęcie późnej datacji (schyłek życia, Neapol) jako najbardziej prawdopodobnej. Uwzględniając wszystkie dostępne dane na temat tego dzieła, Enrique Alarcón skłania się do hipotezy, że mamy do czynienia z *reportatio* pochodzącą z ostatnich lat życia św. Tomasza, na pewno późniejszą od 1272 roku, ale prowadzoną na podstawie tekstu przygotowanego około dziesięć lat wcześniej, który Tomasz miał przed oczyma, wygłaszając swoje wykłady w Neapolu¹⁴. Jest to praktyka

12. A. SELVA, „San Tommaso d’Aquino e la *Postilla super Psalmos* (Napoli, 1272–1273)”, *Sacra Doctrina*, (2006), s. 171n.

13. Ten wątek sporu o datację obszernie relacjonuje J.-P. TORRELL, *Iniciación*, s. 278, a także rozprawa doktorska Martina Morarda.

14. Por. E. ALARCÓN, „Introducción”, w: Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Libro de los Salmos*, t. 1, tłum. C.A. Casanova, red. E. Alarcón, Santiago de Chile: CET-RiL editors, 2014, s. 15.

dydaktyczna stosowana przez jego współczesnych, a ponadto dobrze wyjaśnia nagromadzenie powstania wielu dzieł w ostatnim etapie życia Akwinaty. Jak zauważa sam Morard, tradycja manuskryptów *Super Psalmos* jest korzenia włoskiego, a najbardziej kompletna kopia sięgająca Ps 54 jest pochodzenia neapolitańskiego.

Fakt przerwania komentarza na Ps 54,16 z jednej strony – porównując długość *Super Psalmos* z pozostałym dziełami biblijnymi, jakimi są komentarze do Ewangelii św. Mateusza czy Jana – pozwala myśleć o zwyczajnym zakończeniu kursu akademickiego (jak sugeruje Morard) obok decyzji z 6 grudnia 1273 roku o zaprzestaniu pisania i podjętym zobowiązaniu do uczestnictwa w planowanym na wiosnę 1274 roku soborze w Lyonie.

Przyjmując doświadczenie z 6 grudnia 1273 roku za kluczowe dla zrozumienia „niedokończonego” charakteru komentarza, James R. Ginther sugeruje jako czas wygłoszenia wykładów do psalmów okres między wrześniem a grudniem 1273 roku. Potwierdzeniem dla Ginthera jest liczba dokładnie 54 dni „szkolnych”, jak przypada między rozpoczęciem roku akademickiego w średniowieczu w dniu św. Michała Archanioła a 6 grudnia, gdy Tomasz przestał pisać¹⁵. Wykłady z psalmów, które należały najprawdopodobniej do porannej *lectio*, obejmowały trzy zasadnicze elementy: *divisio textus*, komentarz egzegetyczny oraz pytania do tekstu, które mogły formułować zarówno studenci, jak i sam mistrz. Uzupełnieniem porannych zajęć byłyby popołudniowe wykłady z chrystologii, stanowiące podstawę dla *Tertia Pars*, qq. 1–59, które mogły bardziej niż tradycyjny komentarz biblijny rozwijać aspekty techniczne Wcielenia i posługiwać się właściwą dla *sacra doctrina* terminologią wypracowaną przez tradycję: wyjątkiem pozostaje tu jedynie komentarz do Ps 21, który jako mówiący w sensie dosłownym o męce Chrystusa podejmuje wprost wiele szczegółowych zagadnień, jak choćby pytanie, czy w godzinie śmierci Zbawiciela Jego bóstwo zostało oddzielone od człowieczeństwa, wdając się w polemikę z pozycją reprezentowaną przez Ariusza¹⁶.

15. J.R. GINTHER, „The Scholastic Psalms’ Commentary”, s. 222.

16. Por. *In Ps.*, 21, n. 1. i *ST*, III, q. 50, a. 3 (*utrum in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima*).

Zastanawiając się nad datacją *Super Psalmos*, wielokrotnie wskazywano, że komentarz powstawał równoległe do prac nad *Tertia Pars*, stąd przemyślenia w nim zawarte mogły wpływać na refleksję chrystologiczną z tej części *Sumy teologii*. Z czasem jednak kolejne badania – zwłaszcza Martina Morarda – zdają się wskazywać bardziej na *Secunda Pars*, z którą komentarz zachowuje paralelizmy niemal literalne, niż jako powiązaną głęboko z *Tertia*¹⁷. W kolejnej części naszej pracy postaramy się powrócić do tego zagadnienia, dysponując już konkretnymi tekstami z *Super Psalmos*.

3.1.1. Manuskrypty i wydania nowożytne

Trwające aktualnie prace nad ustaleniem tekstu krytycznego dla Edycji Leonińskiej opierają się na zaledwie 4 manuskryptach zawierających *Super Psalmos*, obejmujących psalmy 1–51, które są przechowywane w zbiorach¹⁸:

- Biblioteki Uniwersyteckiej w Bolonii, ms1655, manuskrypt z ok. 1300 roku [oznaczany sigłami *Bo*];
- Biblioteki Apostolskiej w Watykanie, Vat. lat. 800 (z końca XIV wieku) [oznaczany jako *V¹*];
- tej samej Biblioteki Apostolskiej w Watykanie, Urb. lat. 136 (z XV wieku) [oznaczany jako *V²*];
- Biblioteki Medyceuszy we Florencji, *Fiesol.* 94 (z ok. 1450) [oznaczany jako *F*].

Piąty manuskrypt, starożytny i kompletny, zawierający także komentarz do psalmów 52–54 (zatytułowany *Postilla super partem Psalterii*) został odkryty przez Pietro Antonio Uccellego, jednego z wielkich prekursorów odnowy tomizmu w XIX wieku, w Museo dell'Archivio di Stato w Neapolu w 1875 roku. Do czasów odkrycia Uccellego uważano, że Tomasz zakończył komentarz na Psalmie 51, jednak analizy neapolitańskiego manuskryptu, bez wątplenia autentycznego, pokazały, że jest inaczej. Oryginalny manuskrypt nie dotarł jednak do naszych czasów z powodu bombardowania Neapolu w 1943 roku,

17. Por. M. MORARD, „Sacerdoce du Christ et sacerdoce des chrétiens dans le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin”, *Revue Thomiste*, 99 (1999), s. 120.

18. TENŻE, „À propos du Commentaire des Psaumes”, s. 66onn.

kiedy to spalił się doszczętnie, dlatego dziś dysponujemy wydaniem z 1880 roku¹⁹.

Nie są to teksty napisane przez Akwinatę, zapis jego *lectio*, lecz jest to *reportatio* Reginalda z Piperno, jego *socio*, nieprzejrany już później przez Tomasza. Na Reginalda jako redaktora wskazują katalogi dzieł Tomasza, które jednak wprowadzają małe zamieszanie związane ze strukturą dzieła, a konkretnie liczbą nokturnów, których komentowania miałyby się podjąć Akwinata. Powrócimy do tego zagadnienia przy analizie literackiej *Super Psalmos*.

Nowożytnie wydania Komentarza do Psalmów zaczynają się wraz z publikacją w Wenecji w 1505 roku (*Ed*¹), kolejne wykonano w Lyonie w 1520 roku (*Ed*²), a następne w XIII tomie pierwszego wydania dzieł św. Tomasza w 1570 roku, dokonane dzięki autorytetowi św. Piusa V (*Ed*³).

3.1.2. Aktualny stan badań nad tekstem krytycznym

Podejmując jakiegokolwiek studium tematyczne związane z komentarzem Akwinaty do Psalmów, musimy pamiętać, że nie dysponujemy w tym momencie wydaniem krytycznym tego dzieła, które byłoby oparte na czterech wspomnianych wyżej manuskryptach (*Bo*, *V*¹, *V*², *F*) oraz trzech pierwszych wydaniach nowożytnych (*Ed*¹, *Ed*², *Ed*³). Nie zanoszi się także na szybkie zakończenie tych prac. Dlatego skazani jesteśmy na nieco skomplikowaną drogę zmierzającą do dotarcia do samego Tomasza, za każdym razem uświadamiając sobie, że mamy do czynienia z tekstem notatek z jego wykładów, które podobnie zresztą jak sam rodzaj literacki komentarza scholastycznego nie stanowił zawsze wykładni *formaliter*. Trzeba o tym wszystkim pamiętać, podejmując się rozważania konkretnych zagadnień chrystopologicznych. Komentarze do Pisma Świętego stwarzały mistrzowi teologii wielką okazję do innego podejścia do znanych dogmatycznych zagadnień, stwarzały okazję do przyjęcia swobodniejszego sposobu wykładu prawd wiary i nade wszystko poprzez powtarzanie czy rekompilacje pozwalały wyrazić wiele cech osobistego nauczania.

19. P.A. UCCELLI, *S. Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres Psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones*, Roma 1880, XV–XVI, s. 241–254.

3.2. ANALIZA LITERACKO-KONTEKSTUALNA *SUPER PSALMOS*

Już krótkie wprowadzenie w temat zachowanych manuskryptów i prac nad określeniem tekstu krytycznego uzmysławia szereg kwestii związanych ze strukturą literacką komentarza²⁰. Do czasu odnalezienia manuskryptu przez Pietro Uccellego w Neapolu sądzono, że Tomasz dokonał jedynie komentarza trzech nokturnów psalmów, a więc do Ps 51. Odkrycie kolejnych trzech psalmów sprawiło, że tytuł komentarza, przyjęty podczas kanonizacji Tomasza w XIV wieku przez Bartłomieja z Capui *Super quatuor nocturnos Psalterii*, stał się o wiele jaśniejszy.

W najstarszym katalogu dzieł św. Tomasza, sporządzonym przez Bernarda Gui, z 1290 roku pojawia się wzmianka *Super tres nocturnos Psalterii*, a więc na trzy nokturny, co wskazywałoby na swoisty „oficjalny” tekst. Jak wykazuje Morard, była to pierwsza próba redakcyjnego łagodzenia niedoskonałości stylu pierwszej *Postylli* do Psalmów, zarówno jeśli chodzi o zakres komentarza (skrócenie go do Ps 51, wprowadzając przy tym terminologię zupełnie obcą Tomaszowi, który nie posługiwał się słowem nokturn, gdyż ten należał do słownictwa liturgicznego epoki), jak również zmiany stylu czy nietrafione próby wyjaśnienia trudnych miejsc. Z drugiej strony należy wziąć pod uwagę, zdaniem Morarda, sam styl pracy św. Tomasza z Akwinu, który pozostawiał wiele pracy związanej z uzupełnianiem cytacji biblijnych, pojawiających się w trakcie wywodu, swoim sekretarzem²¹.

Wspominane określenie „nokturn” nawiązuje do starożytnej tradycji Kościoła, która przetrwała do czasów św. Tomasza i wskazywała na psalmy odmawiane podczas *matutinum*. Była to swego rodzaju *lectio continua*, która począwszy od niedzieli wyznaczała na każdy dzień kolejne psalmy do recytacji i kontemplacji. Na niedzielę przypadały psalmy od 1 do 20 (z wyjątkiem Ps 4 i 5); w poniedziałek Ps 26–37 (z wyjątkiem Ps 21 i 25), we wtorek Ps 38–51, z wyjątkiem Ps 42 i 50, natomiast w środę odmawiano Ps 52–67, z wyłączeniem

20. F. DEL PUNTA, „The Genre of Commentaries in the Middle Ages and Its Relation to the Nature and Originality of Medieval Thought”, w: *Miscellanea Mediaevalia*, 26, red. A. Speer, Berlin: De Gruyter, 1998, s. 138–151.

21. Por. M. MORARD, *Le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin*, Paris: Resumen de tesis, 2002, s. 1.

Ps 62, 64 i 66²². Jak już wspomniano, Tomasz nie obrał jednak kryterium *stricte* liturgicznego, lecz świadomie wybierał inne punkty odniesienia dla porządku komentowania.

Wszystko to sprawiło, że komentarz, poza nielicznymi wyjątkami (Jan z Aversa, Mikołaj z Liry czy *Collectarius super librum Psalmorum* Piotra z Harenthals, który niestety błędnie identyfikuje z Tomaszem teksty, które nie są jego), nie stał się częstym punktem odniesienia dla późniejszych komentatorów Księgi Psalmów. Jest jednak śladem głębokiego życia duchowego, którego największe intuicje pragnął Akwinata przekazać swoim neapolitańskim słuchaczom, posługując się psalmami, które towarzyszyły jego duchowemu wzrastaniu i dojrzewaniu przez całe życie.

3.2.1. Autorstwo, styl, odbiorcy

W przypadku dzieła, którego los jest tak niezwykle skomplikowany, trzeba uzmysłowić sobie znamieny proces redakcyjny, który doprowadził do powstania *Super Psalmos*. Mamy do czynienia z *reportatio* z wykładów św. Tomasza poświęconych poszczególnym psalmom, co jest zasługą Reginalda, jednego z jego sekretarzy, który niejako „zamroził” wśród kart swoich notatek klimat ustnego nauczania Akwinaty. Jak sądzi Morard, już później po śmierci Reginalda, tekst bez dodatkowej pracy teologicznej i redakcyjnej stał się podstawą kopii, dlatego stanowi „mieszankę” śladów indywidualnego stylu Akwinaty i zapisek dokonującego *reportatio*. Komentarz wyróżnia się dużą liczbą oryginalnych zapisów leksykalnych i syntaktycznych²³.

Wśród zwrotów, które często powracają w Tomaszowych komentarzach i ukazują dynamikę oraz klimat jego odczytywania Biblii, zwracają uwagę *deinde cum dicit...*, *ideo dicit...*, *consequenter cum dicit...* etc. Niewątpliwie oceniając styl Tomasza w *Super Psalmos*, trzeba wziąć pod uwagę utrwaloną praktykę jego komentarzy, która

22. W.R. BONNIWELL, *A History of the Dominican Liturgy*, New York: Wagner, 1944, s. 130–145. Por. także: A.A. KING, *Liturgies of the Religious Orders*, Milwaukee: Bruce, 1955; J. PLUMMER, *Liturgical Manuscripts for the Mass and Divine Office*, New York: Pierpont Morgan Library, 1964; J. HARPER, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, tłum. M. Kowalska, Kraków: Musica Iagellonica, 1997

23. M. MORARD, *Le Commentaire des Psaumes*, s. 3n.

w przypadku psalmów – jako ostatniego z komentarzy biblijnych – zbiera niejako wszystkie dotychczasowe doświadczenia. Dlatego jest to dzieło nacechowane profilem pedagogicznym, nastawionym na wprowadzenie w kontemplację Chrystusa i Jego dzieła, na zachętę słuchaczy do postępowania wedle miary ewangelicznej. Temu służą liczne, jak na dzieła Akwinaty, sformułowania bezpośrednie, zachęty i wskazówki, które sprawiają, że *Super Psalmos* staje się w ten sposób czytelnym dziełem duchowym²⁴.

Jednocześnie może zaskakiwać duża liczba przywoływanych cytatów biblijnych. Niekiedy nie są nawet przytaczane w całości, zakładając niejako, że adresat komentarza, dobrze znający Pismo Święte, po wskazaniu na księgę i rozdział, a także pierwsze słowa, będzie już znał cały kontekst znaczeniowy²⁵. Nie zapominając o różnicy między dziełami systematycznymi a biblijnymi, dostrzegamy, że cytacje biblijne nie pełniły wprost roli argumentacyjnej, lecz bardziej ilustrującą u św. Tomasza²⁶. Ale nie w znaczeniu „ozdobników”, lecz jako otwieranie interpretacji na nowe tory.

Wynika to nade wszystko z samej charakterystyki komentarza biblijnego, który nie ma charakteru komentarzy do pism Arystotelesa, lecz jest wpisany w kontekst nauczania i przygotowuje w ten sposób do kompozycji *Sumy teologii*. Dzieło *Super Psalmos* pozostaje oryginalną konstrukcją doktrynalną, w której przyjęcie przesłania Słowa Bożego dokonuje się w specyficznej formie, w zgodzie z Tradycją. Teologia staje się w ten sposób asymilującą to wszystko, co Zbawiciel uczynił dla rodzaju ludzkiego, na czym w istocie polega *consummatio totius theologici negotii*²⁷ czy *paginae*²⁸, które dokonuje się w Psalmach i sprawia, że jest niezwykle ważną księgą biblijną dla właściwego zrozumienia logiki Objawienia²⁹.

24. Szczegółowo analizuje ten aspekt działalności komentatorskiej Akwinaty: W.G.B.M. VALKENBERG, *Did not Our Hart Burn? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Aquinas*, Utrecht: Thomas Institut, 1990, s. 233.

25. J.F. BOYLE, „St. Thomas Aquinas and Sacred Scripture”, *Pro Ecclesia*, 4 (1995), s. 92–104.

26. Por. A. SELVA, „Un’opera di san Tommaso ignorata: il Comento ai Salmi”, *Dominicus*, 1 (2002), s. 3–12.

27. Por. *ST*, III, prolog.

28. *In Ps.*, Proemium.

29. Por. W.P. BROWN, *Character and Scripture: Moral Formation, Community and Biblical Interpretation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

Adresatem *Super Psalmos* pozostają studenci nowo powstałego *studium generale* w Neapolu. Choć *studium psalmów* nie wchodziło bezpośrednio do scholastycznego programu nauczania, to jednak w młodym środowisku neapolitańskim miało szczególne preferencje, które wynikały również z duchowej korzyści lepszego rozumienia psalmów, wyznaczających liturgiczny rytm życia dominikanów. Dał temu wyraz św. Tomasz w *Prologu* do komentarza, w którym przypomina, że materia tej biblijnej księgi ma charakter uniwersalny, obejmując wszystko to, co najistotniejsze w relacji człowieka z Bogiem. Nie tylko jednak cel pedagogiczny przyświecał Tomaszowi³⁰, lecz także pragnienie utrwalenia, zapamiętania psalmów przez studentów³¹.

Nie można zapomnieć również o tym, że Tomaszowy komentarz przypada na czas swoistego przełomu: znajduje się między dominującym w świecie uniwersyteckim stylem Piotra Lombarda (†1160) i jego *Wielkiej Głosy* oraz nowym sposobem interpretacji psalmów, który przynosi z sobą Mikołaj z Liry (†1339).

3.2.2. Plan komentarza

Formalnym wprowadzeniem w *Super Psalmos* jest *Prooemium*, które podejmuje zagadnienie metodologii komentarza, głównych linii tematycznych oraz duchowego wymiaru lektury psalmów³². Zasluguje na uwagę średniowieczne zjawisko prologów, które rzuca światło na sposób lektury komentarzy, dostarczając niezbędnego klucza hermeneutycznego³³.

Tradycja komentarzy arystotelesowskich

Średniowieczne komentarze do Pisma Świętego opierają się na doświadczeniach komentarzy późnego antyku, które szczególną estymą otaczały tzw. *accessus ad auctorem*, nieograniczający się w średniowieczu jedynie do teologii, lecz obecny we wszystkich dys-

30. Por. M. MULCHAHEY, *First the Bow Is Bent in Study: Dominican Education before 1350*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.

31. Por. M. CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

32. Por. A. SELVA, „Il Commento di S. Tommaso ai Salmi: il Prologo”, *Dominicus*, 5 (2003), s. 267–274.

33. *Les prologues médiévaux*, red. J. Hamesse, Textes et Etudes du Moyen Age 15, Paris–Turnhout: Brepols, 2000.

cyplinach naukowych³⁴. Wspomniane prologi zazwyczaj obejmowały *titulus, nomen auctoris, intentio auctoris, modus agendi, ordo libri, utilitas, cui parti philosophiae supponitur*³⁵. Wszystkie te elementy spotykamy w komentarzach biblijnych św. Tomasza, choć zdaje się on przy pewnych okazjach skupiać bardziej na jednych elementach kosztem drugich. Tak jest choćby w *Prologu* do psalmów, w których zwraca baczniejszą uwagę na zakres tematyczny (*materia*) oraz sposoby wyrazu (*modi*). Wynika to jednak, wbrew temu, jak sądzi Thomas Prügl³⁶, ze świadomej decyzji w przypadku Komentarza do Psalmów przyjęcia arystotelesowskiego modelu prologu opartego na analizie czterech przyczyn: materialnej, formalnej, sprawczej i celowej. Taką właśnie strukturę przyjmuje *Prolog* do *Super Psalmos*, którego spostrzeżenia stanowią teologiczne ramy dla całego komentarza. Tomasz nie rezygnuje praktycznie nigdy z tego pożytecznego narzędzia, nawet wówczas, gdy przyjdzie mu komentować *Prolog* św. Hieronima³⁷, np. do Ewangelii św. Jana, stwarzając wrażenie „prologu do Prologu”: jest bowiem świadomy, jak istotne, z punktu widzenia dydaktycznego, jest właściwe nakreślenie zasadniczych linii interpretacyjnych księgi już od samego początku³⁸.

Prolog do Komentarza do Psalmów rozpoczyna się cytatem z Księgi Mądrości Syracha (Syr 47,8): „w każdym swym dziele dał wiarę Świętemu i Najwyższemu poprzez słowo chwały”. Literalnie słowa te odnoszą się do króla Dawida, lecz Tomasz dostrzega w nich czytelną wskazówkę co do poczwórnej przyczyny tego dzieła. Szczegółowo materią oraz przyczyną formalną zajmiemy się nieco niżej, warto jednak już tu pokusić się o refleksję nad celowością oraz autorstwem Księgi Psalmów.

34. Szerzej na ten temat w: D. KELLY, „Accesus ad auctores”, w: *Historisches Worterbuch der Rhetorik*, t. 1, Tübingen: M. Niemeyer, 1992, kol. 27–36.

35. Por. T. PRÜGL, „Tomas Aquinas as Interpreter”, s. 400.

36. Tamże, s. 412, przypis 53.

37. Por. L. ELDERS, „Présence de saint Jérôme dans les oeuvres de Thomas d’Aquin”, *Nova et Vetera*, 80 (2005/4), s. 33–61.

38. Por. O.-TH. VENARD, „Croire en savant. Saint Thomas bibliste”, w: *Thomistes ou de l’actualité de saint Thomas d’Aquin*, red. S.T. Bonino et alii, Les Plans-sur-Bex – Paris: Parole et Silence, 2003, s. 37–47.

Podział Psalmów

Prooemium do Komentarza do Psalmów to odpowiednie miejsce na dokonanie zasadniczego podziału poszczególnych psalmów, dlatego Akwinata przedstawia trzy możliwe i usankcjonowane tradycją jego sposoby.

W pierwszym z nich św. Tomasz zwraca uwagę na tajemniczość kryjącą się za liczbą Psalmów: liczba sto pięćdziesiąt jest złożona z sumy 70 i 80, a każda z tych liczb – zwłaszcza tworzące je 7 i 8, mają swą ważną symbolikę. Obie wskazują na dwa odmienne stany życia: o ile siedem przypomina o upływającym ziemskim czasie obecnego życia, liczonego tygodniami, o tyle osiem, przypominając zmartwychwstanie, kieruje spojrzenie ku przyszłemu życiu, które nie zna limitów doczesnego czasu. Z tego powodu psalmy podejmują zarówno tematy związane z obecnym życiem, jak również dotyczą spraw wieczności. Nie jest to jednak jedyne wyjaśnienie Akwiaty co do symboliki 7 i 8: pierwsza z liczb reprezentuje Stary Testament, którego święta związane były z liczbą siedem, odpoczynek siódmego dnia, święto tygodni, a także jubileusze, które w Izraelu obchodzono co 49 lat, a więc na bazie siódemki. Cechą zaś Nowego Testamentu jest jego zorientowanie ku ósemce, które w najbardziej czytelny sposób objawia się w świętowaniu „ósmego dnia”, Dnia Pańskiego po święcie zmartwychwstania.

Inny sposób podziału psalmów wskazuje na istnienie pięciu grup psalmów, które są oddzielone od siebie słowami *fiat, fiat*, czyli w języku greckim *amen, amen*. W ten sposób pierwsza grupa kończy się na Ps 40, druga na Ps 71, trzecia na Ps 88, czwarta na 106. Takiego podziału nie ma jednak *apud Hebraeos*, gdyż Księga Psalmów jest traktowana jako pewna jedność, o czym dobitnie świadczy Dz 1.

Trzeci podział wyróżnia w Księdze Psalmów trzy duże sekcje po 50 psalmów każdy. To rozróżnienie stosuje kryterium tematyczności i odpowiada trzem stanom ludu Bożego: pokuty, sprawiedliwości oraz chwały. Swoistą granicą między nimi są psalmy: Ps 51 – *Miserere mei Deus* oraz Ps 100 – *Misericordiam et iudicium*. Kryterium podziału, jak utrzymuje św. Tomasz, stanowi sens dosłowny.

Jeśli istotnie pierwsza „pięćdziesiątka” dotyczy pokuty, to nie może dziwić, że w przeważającej większości odnoszą się do cierpień i prze-

śladowań, których doświadczył w swoim życiu król Dawid: są one w sensie duchowym (*figuraliter*, jak stwierdził św. Tomasz) obrazem cierpień i zmagañ z przeciwnościami, których doświadczali uczniowie Jezusa.

Pomimo częstych oskarżeń o pomijanie przez Akwinatę zagadnień historycznych pojawia się w *Prooemium* do Komentarza do Psalmów ciekawe stwierdzenie: „odnośnie do porządku psalmów wiadome jest, że pewne psalmy dotyczą historii, lecz nie są uporządkowane wedle historii”³⁹. Dlatego nie należy się dziwić, zauważa św. Tomasz, że niekiedy psalmy, które znajdują się w Biblii po sobie, odwołują się do wydarzeń wcześniejszych, nie zachowując chronologicznej ciągłości.

Tytułem podsumowania warto podkreślić zasadniczą cechę Tomasz egzegety: nie pozostaje więźniem tekstu, który komentuje, lecz potrafi zdobyć się na oryginalne, wypracowane przez siebie schematy, które choć nie biblijne, to jednak doskonale oddają zamysł autora natchnionego. Tomasz zachowuje równowagę terminologii biblijnej oraz filozoficznej, dostrzegając niewątpliwą wartość w ich koegzystencji na kartach komentarzy.

3.2.3. *Divisio textus*

Nawiązując do starożytnej teorii retoryki, Tomasz wprowadza na kartach swego komentarza praktyczny sposób organizacji materii za pomocą specyficznego podziału tekstu (*divisio textus*)⁴⁰. O ile w Prologu było to ogólne wprowadzenie w całość dzieła, o tyle w każdy z komentowanych psalmów, dzięki technice dzielenia tekstu, najbardziej charakterystycznej dla egzegezy uniwersyteckiej⁴¹, autor komentarza wprowadza ogólny zarys treści każdego z psalmów i wskazuje na logiczny postępowanie interpretacji tekstu.

39. In *Ps.*, *Prooemium*: „Sed circa ordinem Psalmorum sciendum est, quod Psalmi quidam tangunt historias, sed non sunt ordinati secundum ordinem historiae”.

40. Th.-M. CHARLAND, *Artes Praedicandi: contribution a l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris: Vrin, 1936, s. 150–163.

41. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, s. 74–120, gdzie wprowadza rozróżnienia egzegezy średniowiecznej na monastyczną (do XII w.), szkolną (XII w.) i uniwersytecką (po XII w.).

Szczegółowe badania prof. Margherity Rossi i Gilberta Dahana przyniosły w ostatnich czasach większe zrozumienie tej procedury komentatorskiej Akwinaty, która w pierwszym odruchu może sprawiać wrażenie monotonnej i zbyt szczegółowej⁴². Tomasz nie zadowala się ogólnym podziałem na mniejsze jednostki, ponieważ nie szuka tego, co współczesny krytyk literacki uważa na najważniejsze: wyodrębnienie samodzielnych jednostek tekstu przy zastosowaniu kryteriów literackich. Akwinata pragnie raczej ukazać logiczny tok rozumowania, którym będzie się kierował, aby odkryć bogactwo treści i przedstawić czytelnikowi wzajemne powiązania między poszczególnymi elementami. Ta troska o jasność przekazu poprzez skoordynowanie wszystkich, najmniejszych nawet części tekstu, prowadzi do wykazania zasadniczej intencji autora biblijnego (*intentio auctoris*), jego fundamentalnego założenia (*propositum*). Owo *propositum* jest następnie wyjaśniane oraz ilustrowane stosownymi przykładami, bronione przed argumentami przeciwnymi, objaśniane za pomocą pokrewnych terminów i pojęć, być może lepiej i łatwiejszych do zrozumienia dla czytelnika⁴³.

Na te dwa aspekty i zadania każdego *divisio textus* wskazywał już Hugon ze św. Wiktora, autor ważnego średniowiecznego podręcznika hermeneutycznego zatytułowanego *Didascalicon*, w którym określa zadania *lectio* właśnie przez pryzmat umiejętności dokonywania adekwatnych podziałów. Oba typy *divisio*, na które wskazuje Hugon (a które z pewnością były znane św. Tomaszowi, jako że chodzi o dzieło podstawowe dla średniowiecznej dydaktyki uniwersyteckiej),

42. Na uwagę zasługuje zwłaszcza publikacja: M. Rossi, „La divisio textus nei commenti scritturistici di s. Tommaso d’Aquino: un procedimento solo esegetico?”, *Angelicum*, 71 (1994), s. 537–548.

43. Por. T. PRÜGL, „Tomas Aquinas as Interpreter”, s. 401. Autor tak ocenia w innym miejscu swego artykułu tę procedurę egzegetyczną Akwinaty i sposób jej aplikacji do współczesnych poszukiwań: „St. Thomas’s exegesis – especially the *divisio textus* method and his primary interest in the doctrine of each individual book of Bible – may be criticized by today’s historio-critical exegesis as nonliterary and un-historical. However, does that mean that his interpretation of the Scripture is meaningless, or even »false«? [...] there is certainly no desire to recommend the simple imitation of the method of Aquinas or to declare it as supra-temporally normative. However, since all understanding is transmitted by history; it seems sensible to come face-to-face with the ideas and results of earlier theological models, especially if they were designed by theologians who exercised a tremendous impact” (s. 405).

odnajdujemy także w Komentarzu do Psalmów. Właściwie dokonany podział tekstu podczas *lectio* ma służyć wyjaśnieniu trudniejszych partii (*ea quae confusa*), przez wskazanie ich kontekstu, dostrzeżenie ich w ciągu interpretacyjnym oraz odkryciu nowych idei, ukrytych być może wśród innych (*ea quae occulta*), które zostają wydobyte⁴⁴.

Dlatego św. Tomasz cierpliwie wskazuje początek i koniec danej sekcji, dokonując streszczenia większych jednostek, w których odbiorca mógłby zagubić się ze względu na większą liczbę podejmowanych wątków. Takie przybliżenie się do tekstu określa się zwykle jako *modus divisivus et collectivus*, niezwykle przydatny przy przedstawianiu toku rozumowania autora, który nadaje sens obecności poszczególnych elementów.

Obok tendencji do syntetyzacji treści, bez wątpienia *divisio textus* odrywa również rolę dydaktyczną: dobrze zarysowana „anatomia tekstu”, umiejscawiająca dany fragment w jego szerszym kontekście, pozwala nie stracić zasadniczego tropu interpretacyjnego i szybko odnaleźć interesujący temat. Niewątpliwie przy aplikacji *divisio textus* istnieje ryzyko arbitralności przyjętych podziałów i schematów, ale zaskakuje trafność Akwinaty przy dokonywaniu tego rodzaju interwencji. Jest tak również dlatego, że stara się iść za wskazówkami Ojców Kościoła, którzy przed nim komentowali Księgę Psalmów.

Procedura *divisio textus* w komentarzu Akwinaty do Psalmów jest ważnym krokiem hermeneutycznym, który przejawia się w swoich dwóch zasadniczych formach: większej (*maior*) i mniejszej (*minor*). Z jednej strony – w swej „większej” odmianie – stara się umiejscowić każdy psalm na ogólnej mapie Księgi, przypominając jego przynależność do poszczególnej „dziesiątki”, a więc tej miary, która – jak wspominaliśmy – wyznaczy rytm komentarza. Ale także podejmuje wątek poprzedzającego psalmu i w ten sposób nadaje interpretacji niezbędną ciągłość.

44. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, lib. VI, cap. XII. Warto przytoczyć inny tekst z *Didascalionu* (lib. III, cap. IX), w którym Hugon wiąże dokonywanie podziałów w czasie *lectio* z właściwym pojęciem badania, które metodologicznie zawęża obszar poszukiwań (*omne autem finitum magis notum est et scientia comprehensibile*), czyniąc przez to bardziej zrozumiałą studiowaną materię. Dobrze dokonany podział ma jeszcze tę przewagę, że uczy przechodzenia od tego, co bardziej znane, do tego, co jeszcze nie do końca poznane (*paulatin descendendo*).

Doskonale ilustruje tę Tomaszową praktykę podział pierwszej „pięćdziesiątki” psalmów, który omawia w *Proœmium*. Pierwsza grupa psalmów zostaje przez niego podzielona na pięć mniejszych sekcji, które szczegółowo obrazują główny temat: cierpienie i prześladowanie Dawida jako obraz zmagania chrześcijan. Ostatnia dziesiątka tej sekcji (Ps 41–50) jest wyrazem modlitwy Dawida przeciw niebezpieczeństwom, które mogą spotykać cały naród (*primam persecutionem David, secundum quod significat aliquid contra Christum et Ecclesiam*); czwarta – dotyczy prześladowań, które wycierpiał od niesprawiedliwych; trzecia – wycierpiane przez Dawida ze strony całego narodu; druga – od konkretnych ludzi, przy czym w tej części skupia się na obcych, których uosabia Saul; pierwsza zaś dotyczy przeciwności, których źródłem są najbliżsi, których reprezentuje syn króla Dawida, Absalom. Tak przeprowadzony podział pozwala na wprowadzenie głównego motywu interpretacyjnego, należącego do sensu duchowego: „przez to oznacza się prześladowanie, które cierpią święci, albo od swoich albo od obcych: tak Chrystus cierpiał od Judasza i Żydów”⁴⁵.

W swej formie *minor, divisio textus* rozpoczyna sekcję każdego psalmu, ale zwraca uwagę czytelnika, gdy pojawia się w środku komentarza. Oznacza wówczas ważny zwrot akcji i podkreślenie wagi podejmowanego zagadnienia. *Divisio textus* nieuchronnie prowadzi do wyczulenia czytającego Słowo Boże do zwrócenia uwagi na *circumstantia litterae*: św. Tomasz zwraca baczną uwagę na szczegóły stylu i znaczenia poszczególnych słów (traktując niezwykle poważnie łacińskie formy językowe, choć nie do końca idzie za tymi filologicznymi intuicjami)⁴⁶, które mogą stanowić podstawę i kryterium podziału. Typowe dla Tomasza pozostaje jednak dzielenie głównego tematu na dwa lub czasem nawet trzy podtematy, którego dokonuje w tekście jednego psalmu czy nawet wielu, dochodząc w ten sposób do stworzenia schematu.

45. *In Ps.*, Proœmium: „Et per hoc significatur persecutio quam sancti patiuntur, vel a domesticis, vel ab extraneis: sic Christus passus est a Juda, et a Judaeis” (tłum. wł.).

46. O łacinie scholastycznej używanej na XIII-wiecznym uniwersytecie pisała Olga Weijers, zwracając uwagę na stosowanie przez mistrzów teologii z jednej strony standaryzowanej i skodyfikowanej łaciny, a z drugiej na podatność tejże łaciny na wpływ ze strony tekstów arabskich i greckich oraz zdolność do tworzenia nowych terminów. Wszystko to czyniło z tej łaciny, tak odmiennej od starożytnej (np. Boecjusza) i późniejszej renesansowych humanistów (ograniczających się do modeli klasycznych), bardzo elastyczny język. Por. O. WEIJERS, *A Scholar’s Paradise*, s. 162.

Tomaszowa praktyka *divisio textus* zaskakuje zadziwiającym współbrzmieniem ze współczesnymi odkryciami egzegezy psalmów, która nie kontynuuje już tak modnej na początku XIX wieku drogi interpretacji psalmów jako samodzielnych jednostek literackich, bez odniesienia do wcześniejszego i następującego psalmu (H. Gunkel). Współczesna egzegeza (którą reprezentują bibliści, tacy jak: J.-M. Auwers, J. Becker, B.S. Childs, F.-L. Hossfeld, N. Lohfink, K. Seybold) pragnie odczytywać psalmy w ich całości i stanie końcowym (jako jedną księgę), a więc dokładnie tak, jak odczytywał św. Tomasz.

Rozpoczynając komentowanie każdego z psalmów, Akwinata najpierw sytuuje go w ramach całego Psalterza, a następnie względem psalmu poprzedzającego i kolejnego, który kontynuuje lub podejmuje nowe wątki. Pierwszym bowiem kontekstem psalmów jest sam Psalterz, a psalmy nie są jedynie indywidualnymi kompozycjami, lecz nabierają pełnego znaczenia, gdy są czytane w relacji do wcześniejszego i następującego psalmu (*concatenatio* psalmów). Tą drogą kroczy również św. Tomasz, posługując się *divisio textus* i zaskakując tym samym swoją oryginalnością i zarazem współczesnością⁴⁷.

3.2.4. Cytacje z Nowego i Starego Testamentu

W Prologu do Komentarza do Psalmów Tomasz zauważa znamienne prawidłowość teologiczną: psalmy tworzą księgę, w której tajemnice Starego i Nowego Testamentu się uzupełniają⁴⁸. Dlatego przyjęty model interpretacyjny skłania do poszukiwania wyjaśnienia jednego fragmentu Pisma innym, wychodząc z założenia o Bogu jako *auctor principalis* Biblii⁴⁹. To jedna z fundamentalnych zasad egzegezy św. Tomasza, nawiązująca do maksymy św. Augustyna pokazującej organiczną więź łączącą oba testamenty: *Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*. Jego *Enarrationes* postępują wedle tej logiki we-

47. E. SANZ GIMENEZ-RICO, „No a nosotros, Yahveh, no a nosotros, sino a tu Nombre da gloria. Cómo orar los salmos 113–115”, *Estudios Eclesiásticos*, 84 (2009), s. 277.

48. *In Ps.*, Proemium: „...in hoc libro complentur mysteria veteris et novi testamenti”.

49. P. BENOIT, *Rivelazione e ispirazione secondo la Bibbia in san Tommaso d'Aquino*, Brescia: Paideia 1966, s. 56.

wewnętrznej jedności Biblii, dzięki której jedno zdanie Pisma znajduje w innym swoje wyjaśnienie i pogłębienie⁵⁰.

Najczęściej cytowaną księgą biblijną w *Super Psalmos* jest Księga Syracycydesa, ale obok niej często znajdujemy odwołania do Księgi Przysłów i Księgi Mądrości, a więc przede wszystkim Tomasz zwraca uwagę na tradycję mądrościową Starego Testamentu⁵¹. Przyjętą normą pracy redakcyjnej w warsztacie mistrza teologii było dyktowanie tekstu z pominięciem cytacji biblijnych, ich uzupełnienie należało już do sekretarza.

Za Gilbertem Dahanem możemy wyróżnić zasadnicze funkcje cytacji biblijnych pojawiających się w komentarzach średniowiecznych, powiązane z hermeneutyką średniowiecza. Z jeden strony sens ilustrujący lub wyjaśniający, z drugiej potwierdzający tezę oraz nauczający⁵². Ale co najistotniejsze w tej technice, z tego ciągłego odnoszenia myśli do Biblii, zmienianie punktu widzenia, rodzi się jasna i rozbudowana egzegeza, a teologia staje się dużo bogatsza skrypturystycznie. To wyrażanie siebie poprzez cytaty, które często w *Super Psalmos* zostają wymienione jeden za drugim, a przy tym niespięte żadnym wiążącym komentarzem (jak to jest np. w komentarzu do Hioba), jest czymś więcej niż tylko ozdobnikiem czy potwierdzeniem prawidłowego toku rozumowania. W cytacjach, które przywołuje św. Tomasz, można zaobserwować pewną prawidłowość, która polega na przytaczaniu cytatów biblijnych cechujących się użyciem tego samego terminu, albo w drugim kryterium, pewnej zbieżności treściowej czy ideowej, co pozwala Akwinacie odsłonić inne kierunki interpretacji tekstu. Istotne zatem przy lekturze jego komentarzy pozostaje niepomijanie cytacji i przechodzenie do kolejnych partii tekstów, gdyż Tomasz „mówi” również cytacjami. To nie jest ukrywanie się za *auctoritates*, ale przemyślany

50. Szerzej pisałem o znaczeniu cytacji biblijnych w egzegezie Akwinaty w P. ROSZAK, „The Place and Function of Biblical Citation in Thomas Aquinas’ Exegesis”, w: *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, red. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout: Brepols, 2015, s. 115–139.

51. Por. G. DAHAN, „L’Ecclésiaste contre Aristote? Les commentaires de Ecclésiaste 1, 13 et 17–18 aux XII^e et XIII^e siècles”, w: *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, red. J.F. Meirinhos, Textes et Études du Moyen Âge, 32, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2005, s. 205–233.

52. G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge: essais d’herméneutique médiévale*, Genève: Droz, 2009, s. 50.

zabieg hermeneutyczny, który czyni z cytatu pewną „zwrotnicę myśli”. Nie wiemy, czy w czasie wykładu Tomasz nie wskazywał wprost tych powiązań między cytacjami (co może sugerować komentarz do Hioba, reprezentatywny dla stylu Tomasza, w którym takie łączniki się znajdują), a zostały one pominięte przez sekretarza przygotowującego *reportatio*. Sam fakt poruszania się w orbicie Słowa Bożego, nieustannego przytaczania fragmentów Pisma Świętego, świadczy o swoistej „wyobraźni biblijnej” Akwinaty, a przy tym jego wrażliwości na tekst oryginalny⁵³. Choć biegle nie władał greką ani językiem hebrajskim, to jednak zwracał uwagę na niuanse języków biblijnych. Czytając komentarz, napotykały sformułowania *Graeci autem ablativo carent...* lub *haec autem est translatio de graeco...*⁵⁴ czy *In graeco idem est aeternum quod saeculum, vel aevum*⁵⁵, co jasno pokazuje jego świadomość uwarunkowań języka oryginalnego, od których nie można abstrahować.

Warto zwrócić uwagę również na inny aspekt dogłębnej znajomości przez niego Starego Testamentu. Komentarz do Psalmów zawiera także liczne wyjaśnienia dotyczące świąt żydowskich, które są niezbędne do poprawnego odczytania psalmu. Zauważa się to np. w komentarzu do Psalmu 8, gdy Tomasz wskazuje na teologiczne podstawy święta namiotów i jego nawiązanie do wyjścia Izraelitów z Egiptu, a także świętowanie go na zakończenie zbiorów winogron⁵⁶.

3.3. JAKIM TEKSTEM PSALMÓW DYSPONUJE ŚW. TOMASZ?

Jak wskazują na to liczne badania współczesnych tomistów, trudno na podstawie komentarza dokonać rekonstrukcji posiadanego przez Akwinatę egzemplarza Księgi Psalmów⁵⁷. Zasadniczo św. Tomasz opowiada się – podobnie jak cały zakon dominikanów w swej li-

53. Por. M.D. JORDAN, *Teaching Bodies. Moral Formation in the Summa of Thomas Aquinas*, New York: Fordham University Press, 2017, s. 33–35, gdzie wprost odwołuje się do *Super Psalmos* Akwinaty i jego stylu egzegetycznego.

54. *In Ps.*, 11, n. 3.

55. *In Ps.*, 44, n. 11.

56. *In Ps.*, 8, n. 1

57. Por. A. GUGGENHEIM, „Saint Thomas et la pluralité des sens et des traductions de l'Écriture Sainte”, w: *Bibles en français: traduction et tradition. Actes du Colloque des 5–6 décembre 2003*, red. Studium École Cathédrale Paris, Paris: Parole et Silence, 2004, s. 173–193.

turgii – za Psalterzem gallikańskim, choć wyraźnie przebija z kart Komentarza do Psalmów programowe skupienie na ustaleniu najlepszego wariantu tekstu. Dlatego często możemy spotkać w komentarzu zwroty typu: *alia littera habet...*⁵⁸ czy *Hieronimus habet...*⁵⁹ lub *littera nostra dicit*⁶⁰.

Doskonałym przykładem tej postawy dociekliwego badacza tekstu – tak właściwej dla całego nurtu współczesnej egzegezy historyczno-krytycznej – jest interpretacja Psalmu 47, w którym pojawia się wątek Psalterza rzymskiego i jego wariantu tekstowego. Skupiając się na zagadnieniu wiedzy Boga, o której Psalm 47 wypowiada się, przywołując obraz miasta, Tomasz rozwija właściwą sobie interpretację wielopoziomową, wedle każdego z sensów: miastem może być Jerozolima, a więc wspólnota żydowska, Kościół lub życie wieczne. Akwinata jednak dostrzeża, że ten wariant tekstu współgra z innym tłumaczeniem Hieronima i dlatego wydaje mu się najbardziej odpowiedni, aby podkreślić opiekuńczość Boga względem swego Ludu⁶¹.

Święty Tomasz posiada do swej dyspozycji trzy wydania Psalterza: rzymski, gallikański oraz *iuxta Hebraeos*: każdy z nich w jakiejś mierze związany z osobą i działalnością św. Hieronima⁶². Przystępując do komentowania psalmów, musiał wziąć pod uwagę propozycje zawarte w każdym z wydań. Scharakteryzujmy krótko każdy z nich.

3.3.1. Psalterz rzymski

Był najbardziej rozpowszechnionym łacińskim tłumaczeniem Księgi Psalmów we Włoszech⁶³. Psalterz rzymski opierał się bowiem

58. *In Ps.*, 10, n. 1. Termin *alia littera* występuje 54 razy w tekście Komentarza do Psalmów.

59. *In Ps.*, 5, n. 2.

60. *In Ps.*, 16, n. 6.

61. *In Ps.*, 47, n. 4: „secundum hoc dicitur in Psalterio Romano: Deus in gradibus ejus cognosceatur; quia non omnes aequaliter cognoscent, sed erunt diversi gradus cognitionis secundum quosdam. 1 Cor. 15: stella differt a stella in claritate. Sed hoc erit, cum suscipiet eam, ad adjuvandum; quia ipse est susceptor et auxiliator noster. Alia autem littera Hieronymi habet, in auxiliando”.

62. Por. C. ESTIN, *Les psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures*, Roma: PUF, 1984.

63. D. DE BRUYNE, „Le probleme du Psautier Roman”, *Revue Benedictine*, 42 (1930), s. 101.

na *Vetus Latina*, najstarszym łacińskim przekładzie Pisma Świętego sięgającym czasów apostołskich. Na prośbę papieża Damazego św. Hieronim przystąpił do rewizji tego tekstu, który później cieszył się wielką popularnością we Włoszech i dlatego zyskał określenie „rzymski” (*nostra littera*)⁶⁴.

3.3.2. Psalterz gallikański

Łacińskie tłumaczenie zawarte w Psalterzu rzymskim nie odpowiadało jednak greckiemu tekstowi Pisma Świętego zwanym Septuagintą (LXX). Św. Tomasz wielokrotnie na kartach Komentarza do Psalmów (ale także w pozostałych komentarzach do Pisma Świętego), odwołuje się do tłumaczenia LXX, co wyrażają takie zwroty, jak: *in (antiqua) translatione Septuaginta* czy *secundum translationem Septuaginta interpretum*⁶⁵. Tomaszowi zależało, aby dotrzeć do właściwej *littera*, świadomy, że niejednokrotnie tłumaczenie LXX różni się od tekstu hebrajskiego. Poprawna interpretacja Pisma Świętego wymagała od niego zwrócenia uwagi na jakość dostępnych tłumaczeń, które — jak podkreślają badacze — wielokrotnie konsultuje, dostrzegając, że niekiedy *littera ista corrupta est*⁶⁶. Niezwykle interesujący i miarodajny pod tym względem jest właśnie Komentarz do Psalmów, w którym nie brak również miejsc, w których św. Tomasz po prostu pasjonuje się konkretnymi wariantami translatorskimi. Dobitym przykładem jest wykład Psalmu 34, w którym zachwyca się tłumaczeniem św. Hieronima: „Hieronim ma pięknie: żałac się jak smutna matka pochylałem się”⁶⁷.

Warto pamiętać, że pierwsze tłumaczenia na język łaciński pojawiły się już w II wieku po Chr., praktycznie równocześnie w Afryce, jak i zachodniej części Europy i do IV wieku — jak świadczy o tym sam św. Augustyn w *De doctrina christiana* (II, 16) — było ich tak

64. R. WEBER, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Collectanea Biblica Latina 10, Rome: Abbaye Saint-Jérôme, 1953.

65. *In Ps.*, 33, n. 8. Spośród 44 razy, w których pojawia się określenie *Septuaginta* u św. Tomasza, pięciokrotnie pojawia się ono w Komentarzu do Psalmów. Por. m.in. *In Ps.*, 21, 1; 30, 1.

66. *Sententia Metaphysicae*, lib. V, lect. 5, n. 1.

67. *In Ps.*, 34, n. 10: „Unde Hieronymus habet pulchrius: Quasi lugens mater tristis incurvabar”.

wiele, że każdy manuskrypt zawierał własną lekcję tekstu biblijnego⁶⁸. W oficjalnie przyjętym tekście Wulgaty w XVI wieku te wczesne lekcje tłumaczeń zostały również zawarte.

Mając na uwadze tę sytuację, św. Hieronim przystępuje do tłumaczenia wprost z języka greckiego, opierając się na LXX oraz *Heksapli* Orygenesesa. W tym Psalterzu św. Hieronim wprowadza diakrytyczne znaki Orygenesesa, które wskazywały, w jakich fragmentach tekstu LXX różni się od wersji hebrajskiej. Tłumaczenie Hieronima zostało zaakceptowane przez papieża Damazego, który nakazał jego odczytywanie w Galii.

3.3.3. *Iuxta Hebraeos*

Trzecie tłumaczenie związane jest z osobą Sofroniusza, który prowadził dysputy z wyznawcami judaizmu: ci zakwestionowali tłumaczenie z greki, ponieważ nie oddawało w pełni hebrajskiej wersji. Dlatego na jego prośbę, przy ekonomicznym wsparciu zamożnej Pauli, Hieronim ok. 390 roku rozpoczyna prace nad nowym przekładem, tym razem z języka hebrajskiego, aby w pełni zgadzał się z tekstem oryginalnym⁶⁹. Komentując swemu przyjacielowi Pammachiuszowi postępy w pracy translatorskiej, przyznaje, że dopiero teraz będzie mógł przy lekturze Biblii w pełni odnaleźć prawdziwy sens (*List 49*)⁷⁰. Ta jednak wersja nie została wprowadzona do liturgii żadnego z Kościołów, choć była często konsultowana przez kopistów⁷¹.

68. Por. D. BROWN, „Jerome and Vulgate”, w: *A History of Biblical Interpretation*, t. 1: *The Ancient Period*, red. A.J. Hauser, D.F. Watson, Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 2003, s. 358.

69. *Sancti Hieronymi psalterium iuxta hebraeos*, edycja krytyczna H. de Sainte-Marie, Abbaye de Saint-Jérôme, Roma 1954.

70. D. BROWN, *Vir trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen: Kok Pharos, 1993.

71. *In Ps.*, proemium: „Translationes sunt tres. Una a principio Ecclesiae terrena e tempore apostolorum, et haec vitiata erat tempore Hieronymi propter scriptores. Unde ad preces Damasi Papae Hieronymus Psalterium correxerat, et hoc legitur in Italia. Sed quia haec translatio discordabat a Graeco, transtulit rursus Hieronymus ad preces Paulae de Graeco in Latinum, et hoc Damasus Papa fecit cantari in Francia, et concordat de verbo ad verbum cum Graeco. Post quidam Sophronius aliquando disputans cum Judaeis, cum dicerent Judaei aliqua non sic se habere, sicut ex secunda translatione Psalterii introduxerat, dictus Sophronius rogavit Hieronymum, ut

Tomasz posługuje się też zwrotem *veritas hebraica*, które to określenie z biegiem czasu stało się pojęciem technicznym na określenie żydowskiej egzegezy danego fragmentu biblijnego. Obecność tych interpretacji oraz konsultacje z rabinami dotyczące wyjaśnień Pisma Świętego stanowiły szczególnie wyróżnik egzegezy Andrzeja ze św. Wiktora, który zdaniem swoich współczesnych bezkrytycznie przyjmował żydowskie interpretacje, stawiając je czasami ponad chrześcijańskimi⁷². Dla średniowiecznej egzegezy *veritas hebraica* stała się synonimem hebrajskiego tekstu biblijnego, który wykorzystywano przy krytyce tekstu. Choć samo określenie *veritas hebraica* nie pada w *Super Psalmos* (znajduje się za to w *Sumie teologii*), to jednak Tomasz w praktyce sięga po niuanse sformułowań hebrajskich, które starannie przybliży czytelnikowi, jak choćby wyjaśniając Psalm 26 (zwracając uwagę na obecność hebrajskiego terminu „brzask” czy „świt” na oznaczenie trwałości przebywania w domu Pańskim, czego nie ma łacińska wersja)⁷³, czy gdy rozważając Psalm 44, przytacza trzy warianty tekstu, włączając w to hebrajski⁷⁴. Ta analiza – podobnie jak inne, w których pojawia się zwrot *in Hebraeo habetur... czy In Hebraeo est talis littera* – pokazuje św. Tomasza jako wrażliwego na kwestie tekstu, który w sytuacji podejrzenia jego skażenia sięga po inne warianty tekstowe.

3.4. CEL KOMENTARZA DO PSALMÓW ORAZ JEGO TEMATYKA

Powstaje w ten sposób syntetyczny komentarz, wyróżniający się swą dydaktyczną rolą, a przez to nie w całości oddający geniusz Tomasza, który choć przebłyskuje przy rozwiązywaniu niektórych zawiłych

Psalterium de Hebraeo in Latinum transferret. Cujus petitioni annuit Hieronymus: quae translatio concordat omnino cum Hebraeo, sed non cantatur in aliqua Ecclesia; habetur tamen a multis”.

72. F. VAN LIERE, *An Introduction to the Medieval Bible*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 84–86.

73. *In Ps.*, 26, 3: „...ideo in Psalmo Hebraico habetur, et diluculo, idest diluculo ut maneam”.

74. *In Ps.*, 44, 10: „*Adducentur*. Hic commendatur a societate: et circa hoc tria facit. Primo enim describitur ejus societas; secundo, quomodo ad ejus societatem perveniatur, ibi, *afferentur*; tertio, quando haec societas, sed ubi terminetur, ibi, *adducentur*. Hieronymus habet aliter, *omnis gloria filiae regis a perfasciis aureis vestita*. Et hic est punctus; quasi dicat, habet vestimentum fasciis aureis. Et post *in varietate cum aliis* etc., *adducentur* et cetera. In Hebraeo aliter, *prae inclusione auri vestimenta*, idest circumamicta”.

kwestii pojawiających się w toku wywodu (jak w Ps 17, n. 5), to jednak skutecznie został niejako wycieniowany przez Reginalda. Widać dążenie Tomasza do udzielenia jasnych wskazówek na podejmowane kwestie, przy stałym odniesieniu do *Wielkiej Glossy* Piotra Lombarda. Ta rzucająca się w oczy różnica w sposobie prezentacji kwestii teologicznych (w porównaniu z wcześniejszymi komentarzami) ma wiele wspólnego z adresatami Tomaszowego nauczania w Neapolu i ich przygotowaniem intelektualnym. Nie ulega wątpliwości, że poziom nauczania na Uniwersytecie Paryskim nie był taki sam jak na dopiero założonym, nowym *studium generale*.

Nie chodzi jednak tylko o to, że komentarz zawiera więcej elementów z zakresu teologii i duchowości, lecz raczej zdaje się przebijać jasny przekaz Tomasza: psalmy mają dokonać transformacji najpierw samego głosiciela, zanurzyć go w dzieła Boże opisane w psalmach, aby stał się skutecznym kaznodzieją. To właśnie dominikański ideał *contemplata aliis tradere* może być dobrym kluczem do zrozumienia wyjątkowości tego komentarza. Dzięki temu niejako w praktyce możemy dojrzeć, w jaki sposób ucieleśniał Tomasz ten zakonny ideał życia i studiów. Świadczy o tym pojawiający się w interpretacji niemal każdego psalmu motyw modlitwy i jej roli w życiu duchowym chrześcijanina. Wszystko to pozostaje ze sobą zintegrowane (podobnie jak w *Sumie teologii*): spekulacja teologiczna dotycząca największych tajemnic wiary pozostaje w służbie przeobstwienia człowieka⁷⁵.

Podejmując się komentowania Psalmów, Akwinata staje z jednej strony wobec całego dziedzictwa patrystycznego, a z drugiej wyjątkowość samego tekstu – Psalmów – otwiera przed słuchaczami niezmierny ocean teologicznych zagadnień. Tomasz był świadomy, że nie chodzi o wyjaśnienie jedynie trudniejszych sformułowań czy terminów. Analiza Księgi Psalmów dotyczy, jak wyjaśnia św. Tomasz w *Prooemium* do komentarza, wszystkich aspektów i spraw, ponieważ „treść tej księgi jest uniwersalna”⁷⁶.

Prolog do Komentarza do Psalmów, nawiązując do arystotelesowskich przyczyn, określa zakres tematyczny tej księgi biblijnej i zwraca uwagę na

75. Por. T.F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, s. 146. To znamienne ukierunkowanie widoczne jest już na samym początku *Sumy*, przed którą Akwinata stawia zadania poznania Boga nie tylko jakim jest sam w sobie, ale jako początku i celu wszystkich rzeczy.

76. *In Ps.*, *Prooemium* – „materia huius libri est universalis”.

jej wyjątkowość. O ile inne księgi mają jasno sprecyzowany i konkretny temat przewodni, o tyle Psalmy cechuje swoisty uniwersalizm. Nie rozważają jednego tylko z dzieł Bożych, lecz podejmują je wszystkie i dlatego uważa Akwinata: „ta księga zawiera ogólną treść całej teologii”⁷⁷. Wiele to odsłania z wizji teologii jako *sacra doctrina*, która utożsamiana z mądrością Bożą (jak to czyni św. Tomasz w *De Potentia*) ocenia / porządkuje / kieruje (bo tak można interpretować *ordinare*) na podstawie przyczyn wyższych⁷⁸.

Rozpiętość tematyczna idzie w parze z programowym dla teologii ujmowaniem wszystkiego *sub ratione Dei*, a więc zainteresowaniem wszystkim jako odnoszącym się do Boga, co oznacza specyficzny rodzaj kontemplacji świata stworzonego przez pryzmat Boga. Wiąże się to z konkretną wizją teologii dla Akwinaty, co szczególnie wybrzmiewa w *Sumie teologii*, gdy broni tego, że *sacra doctrina* jest „jedna” ze względu na swój jeden przedmiot formalny, samego Boga. Filozofia od czasów Arystotelesa była postrzegana nie jako jedna dziedzina, ale pewien zbiór, grupa przedmiotów, którą łączy wspólna metoda. Postrzeganie teologii jako jednej nauki to akcent nie tyle na specjalizowanie się w jakiejś materii, ile na umiejętność znajdowania wizji globalnej, widzenia „całości” (bez lekceważenia części, ale zawsze w relacji do całości) i poszukiwania połączeń z innymi naukami.

W takim kontekście wizji teologii jako *sacra doctrina* psalmy stanowią wyjątkową okazję do refleksji ze względu na rozważanie „dzieł Boga”, a więc skupienie na Jego aktywności (określanej za Dionizym jako „święta”, „boska” i „powszechna”). Dlatego prowadzący refleksję w prologu cytata z innej księgi Pisma Świętego: „w każdym swym dziele oddał chwałę Panu” (Syr 47, 8), odpowiada doskonale uniwersalnemu charakterowi ze względu na owe „wszystkie dzieła”. Tomasz grupuje je w cztery: to dzieło stworzenia, rządzenia, naprawy i udzielenia chwały. W ten sposób psalmy zawierają niejako całe Pismo Święte, ponieważ nie tylko obejmują historię zbawienia od jej początku ku chwalebnyemu zwieńczeniu, lecz także z tego powodu, że dotyczą Chrystusa i członków Jego mistycznego ciała, którzy stanowią *materię* (idąc za terminologią arystotelesowską) tej księgi.

77. Tamże: „Hic liber generalem habet totius theologiae”.

78. *De potentia*, q. 1, a. 4.

ROZDZIAŁ 4

EGZEGEZA W SŁUŻBIE CHRYSOCENTRYCZNEJ NARRACJI W KOMENTARZU DO PSALMÓW

Technika egzegetyczna św. Tomasza nie jest nastawiona na separowanie odczytywanego znaczenia Pisma Świętego od integralnego przekazu chrześcijańskiego, lecz na ukazywanie całego bogactwa tajemnicy Chrystusa¹. Tego Chrystusa, który sam modli się psalmami i o którym mówią psalmy.

Pomimo tego, że oficjalnie w Biblii żydowskiej psalmy należały do *ketubim*, a nie *nebi'im*, to jednak już Ojcowie Kościoła dostrzegali w Dawidzie proroka. Dlatego tematyka psalmów nie zamyka się do historii czasów, w których powstały; nie wyczerpują jej jedynie bieżące problemy i zagadnienia, właściwe dla starotestamentalnej społeczności, lecz wskazują na rzeczywistość, która w pełni spełni się dopiero, gdy nadejdzie „pełnia czasów”². Traktując Dawida jako proroka, Ojcowie wyrażali wiarę w możliwość prawomocnej lektury chrystocentrycznej psalmów, o czym przypomina wyjątkowa pozycja, jaką zajmowały zawsze w liturgii Kościoła³. Jeszcze w XII wieku opat Gerho starał się ukazać, że Dawid w Psalterzu jest pierwszym objawicielem tajemnicy Trójcy Świętej. Dla św. Tomasza z Akwinu psalmy są niejako „ewangelia Starego Testamentu”, a więc do ich odczytania potrzebny jest zmysł chrystologiczny, który na bazie poczwórnej teorii sensów biblijnych odsłania pełnię bogactwa tajemnicy Jezusa Chrystusa⁴.

1. M. AILLET, *Lire la Bible avec s. Thomas: le passage de la littera à la res dans la Somme théologique*, Fribourg: Editions Universitaires de Fribourg, 1993.

2. Por. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris: Beauchesne, 1950; M. BLACK, „The Christological Use of the Old Testament in the New Testament”, *New Testament Studies*, 18 (1971/1972), s. 1–14.

3. P. BEAUCHAMP, *Le récit la lettre et le corps. Essais bibliques*, Cogitatio Fidei 114, Paris: Le Cerf, 1992, s. 19–68.

4. G. DAHAN, „Les commentaires bibliques dans le monde chrétien”, w: *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, red. C. Sirat, S. Klein-Braslavy, O. Weijers, Paris: J. Vrin, 2003, s. 259–280.

Czy Tomasz jednak uznaje Dawida za autora psalmów? Kluczem wydaje się uwaga zamieszczona w komentarzu do Psalmu 38, w której Akwinata powołuje się na Orygenesę wskazującego na zwyczaj panujący w kulturze greckiej dotyczący poetów i pieśniarzy. W przypadku recytowania utworu nie przez siebie napisanego, publiczność nagradzała nie tyle recytującego, ile poetę – autora słów. Zdaniem Tomasza podobnie było z psalmami: nie wszystkie wykonał Dawid, niektóre dał innym do wykonania – czy to ze względu na ich prorocki charyzmat, czy to ze względu na tajemnicę, kryjącą się w ich imieniu lub życiu⁵.

4.1. SENS CHRYSOLOGICZNY. PROROCTWO I NATCHNIENIE BIBLIJNE

Choć Akwinata nie posługuje się bezpośrednio zwrotem *sensus christologicus*, ale przy wnikliwej lekturze jego komentarzy odkryjemy szczególną optykę chrystocentryczną, która wyraża wiarę, sformułowaną przez św. Augustyna, że całe Pismo Święte pozostaje zorientowane na Chrystusa, w którym wypełniło się „co było o Nim napisane w Prawie i u Proroków” (Łk 24,27)⁶. Aby jednak w pełni odczytać i zrozumieć Tomaszowe refleksje chrystologiczne zawarte w Komentarzu do Psalmów, warto powrócić do wykładni sensów biblijnych, która jest kamieniem węgielnym jego egzegezy. Tam odnajdziemy Tomaszowy sposób mówienia o Chrystusie, głębokie rozumienie natury natchnienia biblijnego i samego proroctwa.

4.1.1. Chrystologiczny charakter *sensus Scripturae*

Fundamentalne znaczenie dla chrześcijańskiej teologii od samego początku miało ukształtowanie właściwej hermeneutyki biblijnej, która w pełni będzie w stanie wyrazić wydarzenie Jezusa Chrystusa. Stanowiska szkoły aleksandryjskiej i antiocheńskiej na wiele stuleci wyznaczyły kierunek refleksji nad sensami Pisma Świętego, wprowadzając znamieny podział między zwolenników egzegezy literalnej

5. *In Ps.*, 38, n. 1.

6. G. ARANDA PEREZ, „Una norma del Magisterio de la Iglesia para el estudio de la Sagrada Escritura: santo Tomás de Aquino, maestro y guía”, *Scripta Theologica*, 6 (1974), s. 399–438.

(dosłownej) i alegoryzującej⁷. Sam fakt istnienia tych dwóch wielkich szkół egzegezy patrystycznej wskazuje, że w interpretacji Pisma Świętego nie można zatrzymać się na jednym znaczeniu, a problem polega na właściwym powiązaniu ich ze sobą.

Szczególnym punktem odniesienia dla hermeneutyki chrześcijańskiej było zdanie św. Pawła: „litera zabija, duch zaś ożywia” (2 Kor 3,6), które stało u podstaw refleksji św. Augustyna. Samo jednak rozumienie *literary* było u pierwszych pisarzy chrześcijańskich różnorakie: z jednej strony uznawano za nią interpretacje żydowskie, oczekując od chrześcijan, że nie zatrzymają się na niej, lecz odkryją pełen przekaz ukryty za nimi; a z drugiej odnosiła się do warstwy historycznej opowiadania. Niemniej jednak tym, co łączyło teologów różnych szkół i czasów, było przeświadczenie o istnieniu wielu sensów w Piśmie Świętym: odkrywali ogromne pokłady znaczenia w każdym zdaniu biblijnym⁸. Za podsumowanie wkładu każdego z wielkich Ojców Kościoła w rozwój hermeneutyki tekstu biblijnego może posłużyć lista Martina Mariera (z XVII w.), stworzona na bazie dzieła Oda z Cluny napisanego na potrzeby średniowiecznych kaznodziejów, która doskonale ukazuje wielopoziomowość sensów biblijnych: (1) *litteralis* lub *historicus* (św. Hieronim); (2) *allegoricus* lub *parabolicus* (św. Grzegorz); (3) *tropologicus* lub *etymologicus* (św. Ambroży); (4) *anagogicus* lub *analogicus* (św. Augustyn); (5) *typicus* lub *exemplaris* (św. Bazyli i św. Bernard); (6) *anaphoricus* lub *proportionalis* (św. Klemens Rzymski); (7) *mysticus* lub *apocalypticus* (św. Grzegorz z Nazjanzu); (8) *boarcademicus* lub *primordialis* (żydowscy kabaliści).

Wielość sensów jest dla św. Tomasza z Akwinu, jak czytamy w *De Potentia*, znakiem godności Pisma Świętego, w którym pod jedną *littera* zawarte jest wiele sensów; w ten bowiem sposób prawda

7. K. FROELICH, *Biblical Interpretation in Early Church. Sources of Early Christian Thought*, Philadelphia: Fortress, 1984; S. WALSHE, „A Thomistic Defense of the Traditional Understanding of the Presence of Christ in the Old Testament”, *The Aquinas Reader*, 14 (2007), s. 133–209.

8. Por. G.M. PERRELLA, „Il Pensiero di S. Agostino e S. Tommaso circa il Numero del Senso Letterale nella S. Scrittura”, *Biblica*, 26 (1945), s. 277–302. Warto już teraz podkreślić, że rozumienie samej literalności też było zmienne w średniowieczu: nie tak samo rozumie sens literalny św. Tomasz i Ryszard ze św. Wiktora – por. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, s. 239–297.

może na różne sposoby dotrzeć do człowieka⁹. Dlatego kluczowy dla hermeneutyki średniowiecza w ogóle jest mechanizm *translatio*, odczytania i przeniesienia sensu: wymaga on zwrócenia uwagi na figury retoryczne, metafory i cały kontekst przekazu prawdy. Jest to jedno z ważnych twierdzeń św. Tomasza, które pozwala właściwie ująć i śledzić styl jego egzegezy Psalmów¹⁰. To także refleks jego epistemologicznego nastawienia, który w procesie poznania akcentuje nieomijalność zmysłów w drodze do poznawania rzeczywistości intelektualnych, które następnie kierują działaniem. A zatem hermeneutyczna reakcja „łańcuchowa”, wyzwalając się od sensu dosłownego, od *littera*, prowadzi do sensu, a ten do odkrycia prawdy, która będąc prawdą „miłowaną”, staje się zasadą właściwego postępowania. Dla Akwinaty jednak to sens dosłowny Nowego Testamentu jest tą inteligencją, która otwiera na duchowe rozumienie Pisma¹¹.

Niezwykle ważne dla zrozumienia chrystocentrycznego ukierunkowania hermeneutyki teologicznej św. Tomasza jest podkreślenie jego szczególnej zależności od św. Grzegorza Wielkiego i św. Augustyna. To właśnie ci dwaj wielcy teologowie Kościoła najczęściej są przywoływani przez Tomasza w *sed contra*, a więc w krótkich odpowiedziach na stawiane kwestie. Na tej podstawie możemy wnioskować o wielkiej sile tych *auctoritas*, skoro są cytowani czy przywoływani w pierwszym rzędzie, aby zbić argumentację przeciwną. To najmocniejsza broń w dyskusji. Niemniej jednak wyróżnienie dwóch zasadniczych interpretacji – dosłownej i duchowej – nie kończy dyskusji. Wskazanie na Chrystusa jako wypełnienie starotestamentalnych zapowiedzi jest możliwe na obu płaszczyznach, ale niezwykle istotne dla św. To-

9. *De potentia*, q. 4, a. 1c.: „hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit”. Wśród innych ważnych miejsc, w których Akwinata wypowiada się na temat swojej teorii sensów biblijnych, warto wskazać na *ST*, I, q. 9–10; *In I Sent.*, prol.; a. 5; d. 34, q. 3, a. 1–2; *Contra Gentiles* III, 119; *Quodl.* III, a. 30, 7, a. 14–16; *In Gal.*, cap. IV, lect. 7.

10. G. DAHAN, „Le sens littéral dans l’exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge”, w: *Bibles en français: traduction et tradition. Actes du Colloque des 5–6 décembre 2003*, red. Studium école cathédrale Paris, Paris: Parole et Silence, 2004, s. 237–262.

11. I.M. MANRESA, „The Literal Sense and the Spiritual Understanding of Scripture According to St. Thomas Aquinas”, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 3 (2017), s. 341–373.

masza jest poprawne zrozumienie sensu duchowego, a w jego ramach zwłaszcza alegorycznego i typologicznego¹².

Stwierdzona przez Akwinatę wielość sensów (wyływająca z przeświadczenia, że Pismo Święte *dum narrat gestum, prodit mysterium*, pochodzące od św. Grzegorza¹³) nie neguje jednak tego, że sens dosłowny posiada dla teologii znaczenie zasadnicze: jest fundamentem wszystkich innych sensów i jako jedyny posiada wartość argumentacyjną¹⁴. Odnalezienie sensu literalnego danego fragmentu Pisma opiera się na głębokiej hermeneutyce, której fundamentem ontologicznym jest epistemologia „słowa wewnętrznego”, które św. Tomasz przyjmuje za całą tradycją chrześcijańską, nawiązując w ten sposób do „teologii Słowa”. Jak wyjaśnia św. Tomasz na kartach komentarza do Listu do Hebrajczyków (oraz analizując Prolog Ewangelii św. Jana), „słowo serca” będące duchowym aktem inteligencji względem rzeczywistości (*res*) jest przyczyną sprawczą i celową „słowa zewnętrznego” (*verbum expressum*), które ze swej strony dzięki pamięci intelektualnej i zmysłowej przekazuje to, co zostało zrozumiane¹⁵.

Sens dosłowny jest określany w całym średniowieczu przez parę pojęć *littera* i *historia*, oba w jakiejś mierze ekwiwalentne¹⁶. Pierwsze nie tylko wskazuje na pewną literę alfabetu, lecz także określa rzeczywistość faktyczną (*res significata*), jaką jest np. Prawo Mojżesza. Procedura hermeneutyczna mająca na celu odkrycie sensu dosłownego obejmuje trzy etapy, które składają się w całości na sens literalny: *littera* – *sensus* – *sententia*. Te kategorie wprowadził Hugon ze

12. S.E. FOWL, *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997, s. 13.

13. *ST.*, I, q. 1, a. 10, sc.

14. A. GUGGENHEIM, „Entre lettre et esprit. Juifs et Chrétiens autour de la Bible aux IX^e–XIII^e siècles”, *Communio*, 1 (2001), s. 75–88. Por. także: *Le méthode critique au Moyen Âge*, red. M. Chazan, G. Dahan, Turnhout: Brepols, 2006.

15. *In Hebr.*, cap. I; *In Ioan.*, cap. I.

16. Literatura poświęcona doktrynie sensu dosłownego u Tomasza z Akwinu jest pod tym względem niezwykle bogata: por. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von Schriftsinne*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1971; A. BLANCHE, „Le sens littéral des Ecritures d’après S. Thomas d’Aquin. Contribution à l’histoire de l’exégèse au Moyen Age”, *Revue Thomiste*, 14 (1906), s. 192–212; P. SYNAVE, „La doctrine de S. Thomas d’Aquin sur le sens littéral des Ecritures”, *Revue Biblique*, 35 (1926), s. 40–65; S.H. SIEDL, „Thomas von Aquin und die moderne Exegese”, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 93 (1971), s. 29–44.

św. Wiktora, formułując program nie tyle zwykłego odczytywania tekstu, ile drogi prowadzącej do odnowienia natury, co jak wiadomo było jednym z istotnych tematów dla wiktorynów. Tym bowiem, co wyróżnia Biblię i sposób jej interpretacji domagający się ukształtowanego charakteru egzegety (jego zdolności do zapamiętywania, kontemplacji etc.), to jej treść, która nie ma informować jedynie o świecie, ale pobudzać do miłości Boga. Wedle słów Hugona, aby zrozumieć, o czym jest Biblia, trzeba wiedzieć, dlaczego została napisana¹⁷. Cała więc egzegeza wiktorynów pozostaje z gruntu soteriologiczna, skoro jej celem jest dzieło odnowienia (*reformatio in melius*)¹⁸. W tej perspektywie proponowany porządek prowadzenia lektury tekstu biblijnego rozpoczyna się od ustalenia właściwości gramatycznych (*littera*), a więc ustalenia porządku słów, dzięki któremu można uchwycić sens (*aperta significatio*), aby następnie poprzez interpretację dotrzeć do znaczenia (*sententia*). Te właśnie kroki, ukierunkowane na poszukiwanie sensu wypowiedzi (*sententia*), określa się mianem egzegezy literalnej, a nie tylko jej pierwszy składnik analizujący brzmienie zdań. To dopiero na gruncie sensu dosłownego można szukać sensu duchowego (alegorycznego i tropologicznego)¹⁹.

Wiele z tych refleksji przeniknęło do praktyki egzegetycznej Akwinaty, dla którego sens dosłowny jest zjawiskiem kompleksowym: jak wykazał Gilbert Dahan, Tomasz włącza sens paraboliczny i metaforyczny do sensu dosłownego²⁰. Nie tylko istnieje dla niego wielopoziomowość literalności, której kulminacją jest określenie *sententia*, wypływające z analizy literalnej tekstu (*littera*) oraz jego kontekstu (*sensus*), ale także odniesienie do wewnętrznego zbioru poszczególnych *vocem* pierwszego stopnia²¹, co wspominany G. Dahan określał terminem „egzegezy drugiego stopnia”.

17. HUGON ZE ŚW. WIKTORA, *De Scripturibus*, 1.1. (PL 175:10).

18. F.T. HARKINS, „Hugh of St. Victor: Didascalicon on the Study of Reading”, w: *Handbuch der Bibel-Hermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart*, red. O. Wischmeyer, Berlin: de Gruyter, 2016, s. 135–148.

19. O tym, jak bardzo Tomasz wybiera drogę stosowania w swoich komentarzach, już nawet nie dotyczących Pisma Świętego, ale również dzieł Arystotelesa, terminologii szkoły wiktorynów, por. J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Paris: Vrin, 1953, s. 192.

20. G. DAHAN, „Saint Thomas d'Aquin et la métaphore. Rhétorique et herméneutique”, *Medioevo*, 18 (1992), s. 111.

21. Por. I.C. LEVY, „The Literal Sense of Scripture and the Search for Truth in the Late Middle Age”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 3–4 (2009), s. 783–827.

Mając to na uwadze, możemy dobrze zrozumieć, dlaczego wielokrotnie w Komentarzu do Psalmów odnajdujemy stwierdzenia, że dane proroctwo odnosi się do Chrystusa dosłownie (*ad litteram*), choć poprzez np. metaforę. Analizując Psalm 29, św. Tomasz zauważa, że nie można odnieść słów psalmu, wychwalającego Boga za ocalenie, w sposób literalny do Dawida, który przecież nie uniknął zejścia do Otchłani, lecz w sensie dosłownym odnosi się on do Chrystusa²². Potwierdzeniem tej argumentacji są słowa z Listu do Hebrajczyków, przytaczane przez św. Tomasza, że Chrystus „z głośnym wołaniem i płaczem zanosił gorące prośby i błagania [...] i został wysłuchany” (Hbr 5,7). Zejście do Otchłani, o której mówi psalm, również znajduje najlepsze wyjaśnienie w Chrystusie, choć w tym przypadku literalnie otchłań oznacza miejsce „wklęsłe” (*concavitas*)²³. Podobny mechanizm interpretacyjny stosuje Tomasz, komentując Psalm 37, którego słowa „literalnie” odnoszą się do Chrystusa²⁴. Bez wątplenia chrystologiczne odczytanie tekstu Starego Testamentu to nie jedynie egzegeza literalna, lecz również duchowa, zwłaszcza typologiczna i alegoryczna²⁵. Odnosząc się zaś do alegorii, Akwinata przypomina, że sens ten nie odnosi się jedynie do słów, ale również do wydarzeń, gdyż istnieje zarówno *alegoria verbi*, jak również *alegoria facti*²⁶.

Doskonałym przykładem tej procedury jest komentarz do Psalmu 3, którego wyjaśnienie rozpoczyna Tomasz od wychwycenia trzech zasadniczych sensów: „w którym to Psalmie możemy zaobserwować najpierw fundament historyczny, a następnie sens alegoryczny i w końcu moralny”²⁷. Sens dosłowny, nazywany przez Akwinatę historycznym, zawiera się w tytule Psalmu (*Cum fugeret a facie Absalon filii sui*), odnoszącego się do prześladowania, które wycierpiał król Dawid od swego

22. *In Ps.*, 29, 2: „...ad litteram intelligitur de Christo”.

23. Tomasz uważa jednak, że lepiej otchłań (*lacus*) odnieść do wiecznego potępienia, a wówczas czytelniejsze będzie odwołanie do Chrystusa – por. *In Ps.*, 29, 2.

24. *In Ps.*, 37, 7.

25. Por. M. D’ALLESANDRO, „L’esegesi biblica e la funzione della metafora in Tommaso d’Aquino”, *Asprenas*, 56/1–2 (2009), s. 7–28.

26. M. AILLET, *Lire la Bible avec s. Thomas: le passage de la „littera” à la „res” dans la „Somme théologique”*. Warto zwrócić uwagę na analizę porównawczą pomiędzy *De Potentia* i *Sumą teologii* dotyczącą zagadnienia wielości sensów literalnych oraz ważnego rozróżnienia między *sensus principalis* a *sensus per adaptationem*, który rozwija św. Tomasz (ss. 99–128).

27. *In Ps.*, 3, n. 1.

syna Absaloma (por. z Krl 15). Dlatego jest on skargą na los, który spotkał namaszczonego przez Boga króla Izraela. W sensie alegorycznym psalm będzie prefiguracją tego wszystkiego, co spotkało Jezusa z ręki jednego z jego apostołów – Judasza, a więc zdrada i opuszczenie przez wszystkich w Ogrodzie Oliwnym²⁸. W ciekawy sposób wyprowadza także analogię między osobami Absaloma (którego imię wyprowadza od *abba* – ojciec i *salom* – pokój, a więc „pokój ojca”) a Judasza, pokazując, jak zdefraudowali dar pokoju, któremu mieli służyć. Wreszcie w sensie moralnym psalm jest ukazaniem cierpień (duchowych i cielesnych) i prześladowań, które są udziałem wiernych, ale z jasnym przesłaniem nadziei: Bóg bowiem nie opuszcza swego Ludu i udziela mu pomocy przeciw licznym niebezpieczeństwom²⁹. W podobnym duchu postępuje Akwinata, komentując Ps 26, zauważa, że „te słowa wyjaśniają się na trzy sposoby: historycznie, alegorycznie i moralnie”³⁰.

Inteligencja duchowa Pisma Świętego, którą zakładała egzegeza Ojców Kościoła, a za nią teologia średniowieczna, pozwala wnikać do tajemnicy Jezusa Chrystusa³¹. Dotarcie do Jezusa Chrystusa jako Tego, w którym wypełnia się Boży plan zbawienia człowieka dokonuje się na wielu drogach. *Sensus christologicus* wyraża przekonanie o tym wypełnieniu (*consummatio*), na które zwracają uwagę Pisma Nowego Testamentu, a wśród nich zwłaszcza listy św. Pawła i List do Hebrajczyków, których komentowaniu poświęca baczną uwagę św. Tomasz z Akwinu³². W ten sposób, za pomocą teorii sensów bi-

28. *In Ps.*, 2, n. 1: „Per hanc tamen praefigurabatur persecutio quam Christus passus est a filio suo Juda [...] A quo Juda Christus fugit, quando illo discedente cum caeteris Apostolis in montem Oliveti secessit imminente passione”.

29. *In Ps.*, 2, n. 1: „[...] potest et moraliter contra tribulationes, quas quis ab inimicis sive temporalibus sive spiritualibus patitur”.

30. *In Ps.*, 26, n. 12. Mowa w psalmie o nieuczciwych świadkach, którzy kłamliwie oczerniają króla Dawida (sens dosłowny), w sensie alegorycznym przywołują fałszywe oskarżenia kierowane przeciwko Chrystusowi (Mt 26), natomiast w znaczeniu moralnym wskazują na trudną sytuację człowieka sprawiedliwego, którego „prosta droga cnoty” jest atakowana przez fałszywą naukę tych, którzy pragną, aby zszedł ze swej *recta via*.

31. Por. *ST*, II–II, q. 173, a. 4, w którym św. Tomasz wyraźnie wskazuje, że autor ludzki czasami nie znał całej głębi tego, o czym pisał (byłaby to podstawa do mówienia o „sensie pełniejszym” u Akwinaty).

32. Pozostawiamy na boku zagadnienie *sensus plenior*, które próbuje w języku współczesnej teologii ukazać i wyjaśnić spełnienie w Chrystusie zapowiedzi *ST*, sensu wprost niezamierzonego przez hagiografa, ale chcianego przez Boga, *auctor*

blijnych dokonuje się „przeskok hermeneutyczny” (G. Dahan), który rozstrzyga o chrystocentrycznej optyce egzegezy chrześcijańskiej³³.

4.1.2. *Inspiratio divina*

Dla właściwego zrozumienia natury natchnienia biblijnego w teologii św. Tomasza warto przywołać opis wzajemnej relacji między *auctor principalis* Pisma Świętego, którym jest sam Bóg i *auctor secundarius*, którym jest hagiograf³⁴. Jest to relacja „współdziałania”, która nie pragnie, aby jeden z autorów w całości zastąpił drugiego, lecz w pełni szanująca specyfikę obu autorów. Dlatego wbrew przyjętym obiegowym opiniom Akwinata, który jest mistrzem teologicznych syntez, nie pomija autora ludzkiego, lecz wręcz przeciwnie: w wielu miejscach – jak choćby w Komentarzu do Psalmów – skupia na nim swoją uwagę. Zmieniennym przykładem jest pod tym względem Psalm 50, w którym św. Tomasz szeroko omawia postać króla Dawida. Obie przyczyny (pierwsza i drugorzędna) nie są ze sobą w relacji konkurencyjności, gdyż Boża przyczynowość ma charakter analogiczny, a więc nie może być usytuowana na tym samym poziomie, co przyczynowość stworzeń.

Bez wątplenia rozumienie natchnienia biblijnego pozostaje w ścisłym związku z naturą Objawienia, którego źródłem jest wieczne poczęcie Słowa Bożego: Ojciec wypowiada swoje Słowo, którym jest

Sacrae Scripturae – por. R.E. BROWN, „The Problem of the *Sensus Plenior*”, w: *Exégèse et Théologie. Les Saintes Écritures et leur interprétation théologique*, red. G. Thils, R.E. Brown, Paris: J. Duculot, 1968, s. 72–81; A.R. CARMONA, „Desencuentros entre exégesis y teología”, w: *Aún me quedas tu. Homenaje al Profesor D. Vicente Collado Bertomeu*, red. J.M. Díaz, M.P. Fernández, F. Ramón, Valencia: Editorial Verbo Divino, 2009, s. 562.

33. Ujęcie G. Dahana zostało ostatnio poddane krytyce m.in. przez I.M. MANRESA, *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales. Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de santo Tomás de Aquino*, Madrid: Universidad San Damasco, 2015, s. 418–422. Zdaniem tego hiszpańskiego autora, prawdziwy „skok hermeneutyczny” w stronę inteligencji Pisma dokonuje się nie tyle, jak twierdzi Dahan, w przejściu z sensu dosłownego do duchowego, ile w samym sensie dosłownym Nowego Testamentu. Wynika to z takiego ujmowania Objawienia przez średniowiecznych myślicieli, które podkreśla jego ukierunkowanie na zbawienie w Chrystusie: to niezbędny horyzont dla zrozumienia natury owego „skoku hermeneutycznego” dla autorów takich jak św. Tomasz.

34. Por. *L' autorité de l'Écriture*, red. J.-M. Poffet, Paris: Cerf, 2002.

Jego Syn. Mówiąc o wyrażeniu (na zewnątrz) tego, co zostało pojęte przez Boga, św. Tomasz wskazuje na stworzenie, przekazywanie wiedzy aniołom i świętym poprzez objawienia inteligibilne, zmysłowe, ale także poprzez wyobrażenia oraz wcielenie. Kolejnym etapem jest manifestacja wspomnianych wyrażań. Tomasz zauważa, że sposób, w jaki Bóg „wyraża samego siebie” w stworzeniu, nie może zostać nazwany „mową”, ponieważ nie dokonuje się to przez słowa. Najdoskonalszym objawieniem Boga, jego mądrości i zamysłu zbawczego jest odwieczne Słowo. To uczestnicząc w Nim, jak podkreśla Akwinata w komentarzu do Ewangelii św. Jana, prorocy mogą stać się przekazicielami objawienia³⁵. Objawienie ma u Tomasza charakter trynitarny i wpisuje się w szeroką panoramę historii zbawienia³⁶.

Dla Tomasza, jak to wynika z jego traktatu o proroctwie w *Sumie teologii*, natchnienie to wpływ Boga, jako autora głównego, na władze człowieka, jako autora nadrzędnego, aby innym przekazał poznana w świetle Bożym prawdę. Tak rozumiane natchnienie pozwala spojrzeć na nie z trzech stron: od strony Boga jako inicjatora *inspiratio*; człowieka, który je przyjmuje oraz owocu tego współdziałania, którym jest Pismo Święte³⁷. Wspominana boska *inspiratio* jest niezbędna, aby umysł ludzki został podniesiony do kontemplacji spraw przekraczających jego możliwości. Znamienne pozostaje także utożsamienie w wielu miejscach *Sumy teologii* terminów *inspiratio* i *revelatio*. Spotykają się one w akcie prorockim, skoro Akwinata powtarza za Kasjodorem (a tego cytuje za *Glossą*), że „prorocтво jest boskim natchnieniem”³⁸.

4.1.3. Rozumienie natury prorocтва w kontekście wykładni Psalmów

Kolejnym ważnym elementem niezbędnym do prawidłowego odczytania Tomaszowej interpretacji psalmów jest zwrócenie uwagi na reflek-

35. *In Ioan.*, cap. I, lect. 1.

36. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con santo Tomás de Aquino*, San Rafael: Ediciones del Verbo Encarnado, 2008, s. 30.

37. Por. *ST*, II-II, q. 171-174. Por. także P. ROSZAK, „Revelation and Scripture: Exploring Scriptural Foundation of *Sacra Doctrina* in Aquinas”, *Angelicum*, 93 (2016), s. 191-218.

38. Por. *De veritate*, q. 12, a. 11, s.c. 1: „Est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii: propheta est divina inspiratio vel revelatio, rerum eventus immobili veritate denuntians”.

sje Akwinaty dotyczące proroctwa³⁹. Jeśli bowiem psalmy w jakiś sposób wskazują na wydarzenia, które dopiero miały nastąpić, koniecznie trzeba zrozumieć, co Tomasz ma na myśli, nazywając autora psalmów prorokiem⁴⁰.

Traktat o proroctwie jest jednym z tych części myśli św. Tomasza, który nadal czeka na odkrycie i gruntowne studium. Akwinata omawia szczegółowo zagadnienie proroctwa w traktacie poświęconym charyzmatom. Określając jego naturę, wskazuje przede wszystkim na jego epistemiczny charakter: jest sposobem poznania, który wykracza poza wspólne wszystkim ludziom zdolności⁴¹. Prorok wie więcej, ale nie ze względu na swoje zdolności, lecz dzięki uczestnictwu w Bożym Objawieniu, do którego włącza go sam Stwórca⁴². Będąc poznaniem, proroctwo wyraża się poprzez *locutio*, mowę ukierunkowaną na zbudowanie innych, przekaz prawd zbawienia i wyroków Pana⁴³. Wiedza prorocka nie opiera się jednak jedynie na bezpośrednim objawieniu, lecz związana jest z pewnym instynktem, który czasami otrzymuje umysł ludzki bez pełnej świadomości tego faktu⁴⁴.

Jean-Pierre Torrell OP, podsumowując nauczanie Akwinaty na temat proroctwa, wskazuje na trzy sposoby poznania prorockiego. Z jednej strony za pomocą zewnętrznych form zmysłowych, jak zdarzyło się to w życiu proroka Daniela, gdy w pałacu Baltazara ujrzał piszącą rękę po ścianie. Nie jest to jednak jedyny sposób dotarcia z przesłaniem do proroka. Bóg może dokonać tego także poprzez formy wyobrazeniowe

39. A w szerszym kontekście na specyfikę biblijnego (chrześcijańskiego) rozumienia proroctwa: por. R. CHÉNO, „Prophetie biblique et prophetie coranique”, *Nouvelle Revue Theologique*, 3 (2010), s. 434–447. Jak zauważa autor, różnica między obu ujęciami proroctwa (w chrześcijaństwie oraz w islamie) polega na tym, że islam czeka na powrót do pierwszego, ukrytego znaczenia, które jest zawsze wcześniejsze i już dane (boski dekret), natomiast chrześcijaństwo na spełnieniu się wszystkiego w Chrystusie, nowym Adamie, który dokonuje rekapitulacji stworzenia.

40. Por. P. SYNAVE, P. BENOIT, *Prophecy and Inspiration. Commentary on Summa Theologica II-II, qq. 171–178*, tłum. T.L. Sheridan, A.R. Dulles, New York: Desce, 1961; E. BINI, „La profezia nella chiesa secondo S. Tommaso d’Aquino”, *Divinitas*, 36 (1992), s. 38–51.

41. *ST*, II-II, q. 171, a. 2c. Por. B. MCCARTHY, „El modo de conocimiento profetico y escrituristico según S. Tomás de Aquino”.

42. J.-P. TORRELL, D. BOUTHILLIER, „Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe”, *Revue Thomiste*, 90 (1990), s. 5–47.

43. *ST*, II-II, q. 171, a. 1c.

44. Por. *ST*, II-II, q. 171, a. 5c.

(*imaginarias*), co może nastąpić poprzez „formy nieotrzymane od zmysłów zewnętrznych, a wyciśnięte przez Boga” lub „przez formy ułożone przez Boga z tego, co dostarczyły zmysły”⁴⁵. Wreszcie za pomocą form inteligibilnych działających na umysł proroka⁴⁶. W tym przypadku byłaby to wiedza wlna. Delikatność tego poznania Akwinata porównuje do wpływu światła (*per solam luminis influentiam*).

Podsumowując, warto wskazać na dwa stopnie poznania prorockiego: *acceptio rerum* lub *repraesentatio specierum* (które może dokonywać się na drodze zmysłowej, wyobraźniowej lub intelektualnej) oraz *iudicium de rebus acceptis*, sąd o poznanej rzeczywistości⁴⁷. A zatem schemat gnozeologiczny jest taki sam jak poznania naturalnego (w sensie arystotelesowskim i realistycznym), z wielkim akcentem, który św. Tomasz – posługując się kategoriami arystotelesowskimi – stawia na ów drugi element, *iudicium*. To właśnie na poziomie sądu prorok otrzymuje nadprzyrodzony wpływ Boga, który go oświeca, przypominający wpływ światła⁴⁸.

4.2. IDEA CHRISTUS TOTUS

Święty Tomasz deklaruje już we wprowadzeniu do komentowania Księgi Psalmów, że jej materią jest Chrystus i członki Jego mistycznego ciała, a więc „cały” Chrystus. Wbrew obiegowym opiniom św. Augustyn nie był pierwszym autorem posługującym się terminem *Christus totus*, który wskazuje na ścisłą jedność między Chrystusem-Głową (*Caput Ecclesiae*) i ciałem (*Corpus*). Jest to doktryna często obecna w pismach Ojców Kościoła jeszcze przed Augustynem, choć bez wątplenia to Doktor Łaski przyczynił się do jej popularności, czyniąc z niej ważny klucz interpretacyjny całej Księgi Psalmów⁴⁹. Obficie traktuje ten temat zarówno w *Enarrationes in Psalmos* jak *De doctrina christiana* (I.35.39).

45. *ST*, II-II, q. 173, a. 2c.

46. *In Ps.*, Prooemium.

47. *ST*, II-II, q. 173, a. 3

48. Por. J. CASCIARO, „Santo Tomás ante sus fuentes: estudio sobre la II-II q. 173 a. 3”, *Scripta Theologica*, 1 (1974), s. 11–65.

49. T. MADRID, „La doctrina de san Agustín sobre la Iglesia”, *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, 34 (1993), s. 547–603.

Chrystologia implikuje eklezjologię, dlatego jego hermeneutyczne zbliżenie do psalmów zmierza w stronę kontemplacji Kościoła⁵⁰. Idea „Chrystusa totalnego” czy „zupełnego” nawiązuje do metafory św. Pawła zapisanej w 1 Kor 12,12–27, którą św. Augustyn nie interpretuje tylko i wyłącznie jako porównania (wzoru świetnie prosperującego porozumienia i harmonii społecznej), lecz uważa, że św. Paweł opisuje pewną rzeczywistość⁵¹. Św. Augustyn zauważa, komentując Psalm 142, że Apostoł Narodów wypowiada się nie na temat relacji między Chrynstusem a wiernymi, lecz pokazuje, że „tak właśnie jest z Chrynstusem”⁵². Pełnią Chrynstusa jest zarówno Głowa, jak i Ciało, a Kościół jest wyrazem i realizacją tej „pełni Chrynstusa”. Wkraczamy w ten sposób na ciekawe tory augustyńskiej chrystologii, która zaainspirowała św. Tomasza i której daje wyraz również w komentarzu do Psalmów⁵³.

Augustyn często odwołuje się do dwóch znamienych tekstów z Nowego Testamentu, które potwierdzają jego intuicję: Mt 25,31–46, gdzie w scenie sądu ostatecznego Chrynstus identyfikuje się z cierpieniami maluczkich, oraz z Dz 9,4, gdy podczas objawienia się Saulowi na drodze do Damaszku pyta prześladowającego Kościół, dlaczego „Jego” prześladowuje. To w nas cierpi, jest spragniony, jest w więzieniu i w podróży. Ta identyfikacja Chrynstusa z nami dokonuje się na bazie miłości. Nie oznacza to jednak, że zostały zatarte różnice między Nim a nami: żaden ludzki byt nie jest w stanie stać się drugim Chrynstusem. Ta różnica wewnątrz Ciała polega na zasadniczej prawdzie, że On jest naszym Zbawicielem, a my doświadczającymi tegoż zbawienia. Wszystko to obrazuje „promienista” hermeneutyka

50. *Enarrationes in Psalmos*, 37, 6: „Coartat nos ergo intellegendi necessitas ad congosendum tamquam plenum et totum Christum, id est caput et corpus”.

51. Por. T.J. VAN BAVEL, „The »Christus Totus« Idea: A Forgotten Aspect of Augustine's Spirituality”, w: *Studies in Patristic Christology*, red. T. Finan, V. Twomey, Portland, OR: Four Courts Press, 1998, s. 84–94; por. także W. WOŁYNIĘC, „»Christus totus«. Różne drogi interpretacji”, *Roczniki Teologiczne*, 2 (2016), s. 53–67.

52. *Enarrationes in Psalmos*, 142, 3 (PL 37, 1846).

53. Por. Y. MEESEN, „Christus totus, interprète de sa manifestation”, w: *La Christologie et la Trinité chez les Pères*, red. M.-A. Vannier, Paris: Cerf, 2013, s. 177–194. Dla św. Augustyna *Christus totus* to zasada „hermeneutyczna” i „fenomenologiczna”, w tym ostatnim przypadku wyróżniając dwa sposoby manifestowania się Kościoła. Chodzi o dialektykę „widzieć” i „wierzyć”.

psalmów, w których każde znaczenie tekstu wyłania się z zasadniczego głosu całego Chrystusa⁵⁴. W idei *Christus totus* nie chodzi o materialną objętość, jakoby najwięcej miejsca w psalmach było poświęconych Chrystusowi i Kościołowi, ale Augustynowi chodzi w *Enarrationes* o rozpoznanie się podmiotu: to my mówimy! W Komentarzu do Psalmów nie chodzi tylko o wymiar informacyjny, ale również performatywny: uczestnictwo w paschalnej dynamice miłości. Tu nie ma nowożytnego rozróżnienia na uczestnika i obserwatora, przedmiot i podmiot, lecz uczestnictwo w strukturze samego odkupienia.

Jednym z pierwszych wczesnośredniowiecznych egzegetów, którzy utożsamili tematykę psalmów z Chrystusem Głową-Członkami był Gilbert de la Porrée⁵⁵. Również na kartach Tomaszowego Komentarza do Psalmów odnajdujemy motyw „Chrystusa totalnego”, który pojawia się przede wszystkim podczas procedury *divisio textus*, dokonującej strukturyzacji wykładni⁵⁶. Znakomitym przykładem jest Psalm 19, którego komentowanie rozpoczyna od stwierdzenia, że „skoro przez osobę Dawida oznaczany jest Chrystus, dlatego wszystko to możemy odnieść do Chrystusa, albo jako głowy, albo jako ciała, którym jest Kościół, który uwolniony jest od Saula, czyli śmierci”⁵⁷. Tomasz formułuje tę zasadę wprost w wyjaśnieniu Psalmu 21, gdy stwierdza, że jest ona jedną z podstawowych zasad wykładni sensu psalmów⁵⁸. Oznacza ona dla niego scalenie wiernych z Chrystusem, który tak głęboko włączył wiernych odkupionych Jego krwią w życie Boże, że nie można już ich oddzielić i traktować rozdzielnie.

54. A. FITZGERALD, J.C. CAVADINI, *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids: Eerdmans Publi., 2009, s. 292.

55. Por. M. FONTANA, „Il commento ai Salmi di Gilberto de la Porrée”, *Logos*, 13 (1930), s. 283–301. O rozwoju tej idei w myśli patrystycznej zob. M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e–V^e siècle)*, t. 1–2, Rome: Orientalis Christiana Analecta, 1982–1985, s. 367–371.

56. J.A. RUESTRA, *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 1985.

57. *In Ps.*, 17, n. 1: „Et quia per David significatur Christus, omnia ista referri possunt ad Christum, vel secundum caput, vel secundum corpus, scilicet Ecclesiam quia liberata est a Saule, id est morte”.

58. *In Ps.*, 21, n. 1: „Et haec est una de regulis supra in principio Psalterii positis, quod ea quae pertinent ad membra, dicit Christus de se, propter hoc, quod sunt sicut unum corpus mysticum Christus et Ecclesia”.

4.3. CHARAKTERYSTYCZNE CECHY TOMASZOWEJ EGZEGEZY PSALMÓW

Zanim przystąpimy do szczegółowej analizy soteriologicznych wątków doktryny chrystologicznej św. Tomasza z Akwinu w *Super Psalmos*, warto zwrócić uwagę na technikę jego egzegezy biblijnej, która łączy wierność tradycji i jednocześnie wpisuje ją w wymogi pracy komentatorskiej ukształtowane na XIII-wiecznych uniwersytetach. Sprawiają one, że wykładnia Akwinaty z jednej strony przypomina tradycyjne komentarze biblijne Ojców Kościoła, ale z drugiej wprowadza do nich znamienne nowości. Dlatego na kartach komentarza do Psalmów odnajdziemy zarówno refleksje nad tytułami psalmów, sposobem przekazu prawd wiary, odniesienie do kontekstu powstania, ale także charakterystyczne podejmowanie *quaestio* czy obecność sylogizmu i nawiązań do wielu arystotelesowskich teorii.

4.3.1. Rola i znaczenie *quaestio*

Średniowieczna teologia żyła „kwestiami dyskutowanymi”: to był żywiół, poprzez który dochodziło się do prawdy. W ogniu *pro* i *contra* mistrz teologii odkrywał głębię prawdy, zestawiając ze sobą odmiennie zdania myślicieli uchodzących za autorytety i rozwiązując wątpliwości, które pojawiały się podczas lektury czy wykładu⁵⁹.

Podobnie postępuje św. Tomasz, komentując psalmy. Jego komentarz nie przypomina monotonnego wykładu, który nie zauważa rodzących się pytań i spostrzeżeń czytelników. Akwinata jest wrażliwy na taką interakcję, a tekst *Super Psalmos* świadczy o tym najlepiej. Zatrzymując systematyczną wykładnię tekstu, wyjaśniającą werset za wersetem, przesłanie poszczególnych psalmów, św. Tomasz stawia pytania. Niekiedy są to wątpliwości wyrażane przez teologów i Ojców Kościoła, ale czasami są być może odbiciem żywej dyskusji, która toczyła się w neapolitańskim *studium generale*, w którym św. Tomasz wykladał psalmy⁶⁰.

59. Por. G. DAHAN, „La méthode critique dans l'étude de la Bible (XII^e–XIII^e siècles)”, w: *Le méthode critique au Moyen Age*, red. M. Chazan, G. Dahan, Turnhout: Brepols, 2006, s. 122–124.

60. Por. G. DAHAN, „Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91/1 (2007), s. 120.

Akwinata prawdopodobnie nie komentował całego psalmu jednego dnia, a przynajmniej na pewno nie wszystkie z nich udało mu się zamknąć danego dnia. Rodzące się przy wykładni zagadnienia eksponował pytaniem, które zwykle otwiera *quaestio* średniowieczne. Ta ciekawa „przerwa” w lekturze, zatrzymanie się nad pojawiającym się *dubium* pokazuje Akwinatę jako starannego w wyjaśnianiu każdego szczegółu.

Lepszemu zrozumieniu służy również znamienna formuła *id est*, która ma za zadanie wyjaśnić wcześniejszą wypowiedź: poprawną, choć skomplikowaną. Jedno zdanie nie kończy dyskusji – przekonuje św. Tomasz – wymaga doprecyzowań i jasnej wykładni. Zdziwiona przy tym i zapewne odslania duchowy profil Akwinaty, jego życzliwość względem wielu autorów, w których interpretacjach stara się dostrzec najpierw możliwą do przyjęcia wykładnię (dlatego skupia się na takim wariacie lektury, który byłby do zaakceptowania), rzadko odrzucając je w całości, a zawsze odróżniając różne poziomy. Natomiast kwestie, które wprowadza w rytm komentarza, dotyczą przede wszystkim rozwiewania wątpliwości językowych, teologicznych, które mogłaby zrodzić zbyt pobieżna interpretacja. Troska o spójność przekazu *sacra doctrina* – która jednak nie jest prostym konkordyzmem – to zdecydowanie głębokie przeświadczenie Akwinaty o zadaniach teologii, która ma odkrywać *dispositio* Bożej Opatrzności, będącej źródłem autentycznej radości dla człowieka. Kwestie, które pojawiają się w komentarzach, są zdecydowanie krótsze niż występujące w pismach systematycznych i starają się trafić w samo sedno wątpliwości słuchacza. Doskonałym przykładem może być wykładnia Psalmu 53, w którym rozlega się złorzeczenie przeciw wrogom, a więc prośba kierowana do Boga, aby ich zniweczył i by spadło na nich zło (w. 7). Te słowa zdają się stać w sprzeczności z zachętą Chrystusa, aby modlić się za nieprzyjaciół. Tomasz proponuje trzy sposoby odczytania tych słów, w których mowa jest nie tyle o bezpośrednich wrogach psalmisty, ile o przyszłych wydarzeniach albo duchowych zmaganiach, albo wołanie o rozwagę dla czyniących zło, aby się opamiętali (w czym posiłkuje się odwołaniem do niuansów gramatyki hebrajskiej)⁶¹. Może również to wezwanie dotyczyć prze-

61. *In Ps.*, 53, 4: „Sed hoc videtur esse contra verbum Christi, qui dicit: *orate pro persequentibus*. Dicendum quod omnes istae imprecationes quae leguntur in prophete-

miany wewnętrznej grzesznika, a więc prośba dotyczy jego „śmierci” dla grzechu, a nie jego fizycznego unicestwienia.

4.3.2. *Tituli Psalmorum*

Ciekawą wskazówką hermeneutyczną, która wyznaczała rytm egzegezy każdego z psalmów w okresie patrystycznym i średniowieczu, są „tytuły Psalmów” (*tituli Psalmorum*)⁶². Krótka refleksja nad ich naturą, historią oraz teologicznym przesłaniem przybliży nas do Tomaszowej interpretacji, ponieważ podobnie jak Ojcowie Kościoła i wielu myślicieli średniowiecznych również Tomasz z Akwinu w *Super Psalmos* rozpoczyna wykładnię każdego z psalmów od analizy jego „tytułu”.

W hebrajskim tekście Starego Testamentu pojawiają się „tytuły” przy 34 psalmach, choć wydaje się, że nie należą do oryginalnego tekstu psalmu, lecz zostały dodane później. Podkreślają przede wszystkim ich poetycki charakter, wskazują na osobę autora lub osoby, które są w jakiejś mierze związane z powstaniem psalmu; niektóre odwołują się do okoliczności, w których zostały skomponowane (wskazując na epizody z życia króla Dawida opisane w Księdze Samuela), a jeszcze inne szczegółowo wyliczają, jakimi instrumentami powinno się akompaniować przy śpiewie każdego z nich. Dla nas istotne jest uzmysłowienie sobie, że tytuły psalmów są już pierwszą interpretacją, która została dokonana w czasach Starego Testamentu i która wymagała od chrześcijańskich interpretatorów — już od pierwszych wieków —

tis, tripliciter possunt intelligi. Uno modo per modum prononciationis quia loquebantur spiritu Dei et praedicebant futura. Per modum orationis, quasi dicat avertes, etc., idest avertes. Unde in Hebraeo habetur de praesenti, avertis. Alio modo secundum conformitatem ad divinam iustitiam. Tertio secundum spirituales denunciationem. Peccatores quando desinunt peccare, tunc moriuntur et desinunt esse peccatores. Et hoc est continue precandum”.

62. Podstawowa dla tematu jest książka L.G. WALSH, *The Christian Prayer of the Psalms according to the „Tituli Psalmorum” of the Latin Manuscripts*, Dublin: Pontificia Studiorum Universitas A.S. Thoma Aq. in Urbe, 1967; oraz artykuły: B. JACOB, „Beitrage zu einer Einleitung in die Psalmen”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 16 (1896), s. 129–181; E. SŁOMOVIC, „Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 91 (1979), s. 350–380; B.S. CHILDS, „Psalm Titles and Midrashic Exegesis”, *Journal of Semitic Studies*, 16 (1971), s. 137–150.

zajęcia stanowiska i odpowiedniego wyjaśnienia⁶³. Septuaginta oraz łacińskie tłumaczenia (Wulgata gallikańska) przejęły hebrajskie „tytuły” psalmów i stworzyły nowe, w przeciwieństwie do Kościoła syryjskiego, który je zdecydowanie odrzucił, uznając za nieautentyczne.

Większość Ojców Kościoła, w przeciwieństwie do Teodora z Mopsuestii, akceptuje autentyczność tych tytułów i szeroko odwołuje się do okoliczności życia Dawida, aby wyjaśniać przesłanie każdego z nich. Teodor nie akceptuje „tytułów”, ale mocno trzyma się interpretacji historycznej, poszukując w historii Izraela takich wydarzeń, które pozwalają dobrze umiejscowić psalmy. Chrystologiczna interpretacja psalmów ma u niego charakter minimalistyczny: uznaje tylko cztery psalmy za mówiące prorocko o Chrystusie: 2, 8, 22(21), 110(109).

Hebrajskie *Tituli Psalmorum* wydawały się jednak Ojcom Kościoła nie do końca wystarczające do chrześcijańskiej interpretacji historii zbawienia. Z chwilą, gdy Psalterz staje się częścią liturgii chrześcijańskiej, modlitewnikiem kolejnych pokoleń uczniów Jezusa, powstają nowe „nagłówki”, które pragną właściwie ukierunkować refleksję i modlitwę chrześcijańskiego lektora, wskazać na mówiący podmiot: *Vox Christi ad Patrem, Vox Capitis, Vox Ecclesiae* czy *Vox fidelium*⁶⁴. Za każdym z powstałych tytułów kryje się konkretna tradycja teologiczna. Dom Pierre Salmon, badając tytuły psalmów w manuskryptach łacińskich, dokonał ich klasyfikacji, która pokazuje źródła inspiracji jej autorów: są to w zdecydowanej większości fragmenty pism Ojców Kościoła⁶⁵.

Tytuły pozostają świadectwem chrystianizacji psalmów i z całą pewnością budowały świadomość ich chrystocentryczności. Istnie-

63. Por. M. McNAMARA, *The Psalms in the Early Irish Church*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, s. 33nn.

64. J. DYER, „The Psalms in Monastic Prayer”, w: *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture in the Middle Age*, s. 73. Tytuły psalmów były jednym z wielu sposobów na ich medytację w średniowiecznych klasztorach, obok – na przykład – chwili milczenia oraz modlitwy-kolekty, która podsumowywała ich przesłanie. Zwyczaj kolekt, bardzo zalecany wspólnotom monastycznym przez Kasjodora, pochodzi z *Officium* Kościoła egipskiego.

65. Por. P. SALMON, *Le „Tituli Psalmorum” des manuscrits latin*, Rome: Libreria Vaticana, 1959. Autor dzieli je na sześć grup: (1) św. Kolumbana, (2) św. Augustyna z Canterbury, (3) inspirowane pismami św. Hieronima, (4) tłumaczenia z języka greckiego, pochodzące z komentarzy Euzebiusza z Cezarei, (5) inspirowana Orygenesem, natomiast (6) Kasjodorem.

jące w średniowieczu zbiory „tytułów” nie były odczytywane podczas odmawiania *Oficium*, ale wielu mnichów korzystało z jednej lub kilku serii tych tytułów. Mogły stać się niezwykle pożyteczne dla poznawania psalmów i ich zapamiętywania: samo odczytanie tytułu wskazywało na główną linię interpretacyjną, a późniejsze sięgnięcie po glosy rozwijało zarysowane w *titulus* tematy⁶⁶.

Ciekawym przykładem takiej interpretacji jest Psalm 8, który nosi znamieny tytuł: *in finem Psalmi David pro torcularibus*. Św. Tomasz dokonuje podwójnej wykładni tego tytułu. Z jednej strony odczytuje go *ad litteram* i przypomina, że odnosi się do święta namiotów, które Naród Wybrany świętował w okresie zbiorów winogron, a właśnie *pro torcularibus* odwołuje się do procesu wytwarzania wina, które zaczyna się od wyciśnięcia soku z winogron. Egzegeza duchowa tego tytułu, idąca zresztą zgodnie z wyjaśnieniami św. Augustyna, wskazuje na Kościół jako punkt odniesienia. W wykładni duchowej obrazem kluczowym jest czynność „oddzielania” winogron, dlatego odnosi się ów tytuł do oddzielania dobrych od złych; męczeństwa za wiarę, w którym oddziela się dusza od ciała, a także — co musi zaskakiwać — stanowi obraz przechodzenia od sensu literalnego do sensu duchowego, gdyż wymaga oddzielenia duchowej treści od poszczególnych słów⁶⁷.

Święty Tomasz w swej praktyce egzegetycznej nie tylko powołuje się na tytuły znajdujące się w Wulgacie, lecz niekiedy także na inne *titula*, które w tradycji chrześcijańskiej były im przypisywane⁶⁸. Czytelnym przykładem jest zaskakująca interpretacja dwóch tytułów Psalmu 40: *in finem* oraz *intellectus filiis Core*. Pierwszy z tytułów pokazuje kierunek lektury duchowej Psalterza, która prowadzi od Dawida do Chrystusa, naszego „celu”, a szczególnie męki Zbawiciela i jej owoców. Akwinata zwraca uwagę, że św. Hieronim znalazł jeszcze inny — pierwotny — tytuł tego psalmu, którym jest *novus titulus in titulis Psalmorum*⁶⁹. Imię *Core* to biblijny Korach z Lb 16,1, który zbuntował się przeciw Aaronowi. Ale

66. A.G. MARTIMORT, I.H. DALMAIS, P. JOUNEL, *The Church at Prayer*, t. 4: *The Liturgy at Time*, Paris-Tournai: Desclée, 1983, s. 203.

67. *In Ps.*, 8, n. 1: „item a verbis litteraliter positus separatur sensus spiritualis”.

68. Por. V. LEROQUAIS, *Les Psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France*, t. 1-3, Macon: Imprimerie Protat Frères, 1940-1941; por. także R. WEBER, *Le Psautier romain et les anciens Psautiers latins*.

69. *In Ps.*, 39, n. 1.

nie cała rodzina stanęła za Korachem i właśnie o tych, którzy mieli odwagę stanąć po stronie prawdy, traktuje Psalm 40. W czasach króla Dawida, zauważa św. Tomasz, nadal wypełniali swoje kapłańskie funkcje i prawdopodobnie ten psalm był wykonywany podczas ich służby. Po przedstawieniu aspektu historycznego Akwinata przystępuje do dwóch zasadniczych wykładni – literalnej oraz duchowej (mistycznej). W sensie dosłownym tytuł psalmu dotyczy tych, którzy poprzez jego słowa przekazują innym rozumienie (*intellectus*) darów Bożych lub Jego tajemnic. Natomiast interpretacja mistyczna dostrzega w synach Koracha Kalwarię i dotyczy synów męki Zbawiciela, to znaczy zjednoczonych z Jego krzyżem i dlatego „szczęśliwy ten chrześcijan, który jest synem Koracha, to znaczy krzyża Chrystusa przez medytację”⁷⁰.

4.3.3. Sylogizmy

Święty Tomasz był przekonany o przydatności metod wypracowanych przez Arystotelesa w teologii i dorobku *artes*, podejmując to zagadnienie w jednej z kwestii, gdy pyta czy metoda *sacra doctrina* jest naukowa (co oddaje terminem *artificialis*)⁷¹. Wynikało to z fundamentalnego przekonania o jedności prawdy i w związku z tym prawomocności korzystania z dorobku dociekań filozoficznych nastawionych na jej poznanie⁷². Rozum, choć posiadający „rany” spowodowane przez grzech, jest jednak w stanie wesprzeć człowieka na drodze wiary: *naturalis ratio subserviat fidei* – zauważa św. Tomasz⁷³. W ten sposób, jak podkreśla Michel Corbin, teologia przeżywa swoją nową unifikację wokół rozumu „ułaskawionego”, czyli przenikniętego łaską, i otwiera na nowe perspektywy⁷⁴.

70. *In Ps.*, 39, n. 1: „Mystice Core interpretatur Calvaria, et Christus crucifixus in loco Calvariae; et ideo Psalmus iste attribuitur filii passionis, idest crucis Christi. Et isti sunt qui carnem suam crucifixerunt, ut dicitur Gal. 5. [...] beatus Christianus si est filius Core, idest crucis Christi per meditationem, qui intelligit, idest qui habet intellectum reductum in obsequium, intelligens super egenum et pauperem, idest beneficium quod Christus fecit per crucem”.

71. *In I Sent.*, q. 1, a. 5.

72. Por. D. CALLUS, „Les sources de S. Thomas. Etat de la question”, w: *Aristotle et S. Thomas d’Aquin*, (Chaire Cardinal Mercier), Louvain-Paris, 1974, s. 93-174.

73. *ST*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

74. M. CORBIN, *Le chemin de la teologie chez saint Thomas*, Paris: Beauchesne, 1974, s. 807-854.

Ta „nowa” wrażliwość filozoficzna, świadoma ważności procedur racjonalnych w chrześcijańskiej egzegezie, wypływa z przekonania Akwinaty, że rozum jest tym dobrem, które Bóg najbardziej kocha w człowieku⁷⁵. Z tego powodu także *Super Psalmos* zawiera elementy dyskursu i rozumowania, które oddają naturę Tomaszowego uprawiania teologii. Jest to nowa „sztuka” analizy tekstu, która wykorzystuje *sylogismus* jako narzędzie odkrywania sensu⁷⁶.

Choć te procedury mogą okazać się dla współczesnego czytelnika niezrozumiałe, to jednak nie można ich całkowicie pomijać przy analizie komentarzy⁷⁷. W Tomaszowej praktyce egzegetycznej jest miejsce na sylogizm, który choć nie wprost zawarty w swej formalnej postaci, nie traci swej prawomocności, a porusza się jedynie *per locum a minori (ad maius)*. W ten sposób komentator zyskuje nowe obserwacje tekstu, choć nie zawsze historycznie weryfikowalne.

4.3.4. Kontekst

Często padają pod adresem teologii Akwinaty zarzuty o niehistoryczność i brak uwagi na kontekstualny charakter teologii⁷⁸. Nie wdając się w szerszą polemikę na ten temat, która musiałaby podjąć temat specyficznego rozumienia „historyczności” przez św. Tomasza, warto jednak zwrócić uwagę, że Akwinatę interesuje kontekst, który moglibyśmy określić zarówno jako „mniejszy”, jak i „większy”. Dlatego skupia się choćby na okolicznościach zapisu tekstu, czyli *circumstantia litterae*, które oznacza analizę czytelności pisma, zawarte w nim poszczególne terminy (zyskujące swoje pełne znaczenie właśnie w szerszym kontekście). Ponadto już samo *divisio textus* zdecydowanie ułatwiało czytelnikowi bądź słuchaczowi wychwycenie właściwego kontekstu perykopy.

75. Por. *In X Eth Nic.*, lect. 13: „sapiens enim diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas”.

76. Św. Tomasz wprost powołuje się na sylogizm w komentarzu do Listu do Rzymian: cap. IV, lect. 1 („alia ratione habens habitum opinionis, scilicet per syllogismum dialecticum...”), cap. VIII, lect. 1 („Et inducit duos syllogismos...”); cap. XIII, lect. 2 („manifestat propositum medio syllogismi per hunc modum...”).

77. Por. T. DOMANYI, *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern–Fraknfurt: Peter Lang Verlag, 1979, s. 104.

78. Przedstawia je choćby T. BARTOŚ w swej książce *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo AB, 2010.

Takie myślenie kontekstualne dostrzegamy również w *Super Psalmos*. Rozpoczynając analizę Psalmu 8, św. Tomasz nie traktuje go jako wyizolowanego (jak mogłaby to sugerować egzegeza augustyńska⁷⁹), lecz sytuuje go wewnątrz Psalterza, w odniesieniu do tematyki poprzedzającej Psalm 7 i pierwszą „dziesiątkę” psalmów, wedle kryterium podziału całego Psalterza. Zauważa, że wcześniejszy psalm poświęcony był prześladowaniu, które Dawid wycierpiał ze strony swoich wrogów, dlatego Psalm 8 jest dziękczynieniem – wielopoziomym, jak pokazuje Akwinata – króla za ocalenie⁸⁰.

Ale kontekst to również znak specyficznego sposobu uprawiania teologii: świadomej, że odczytanie sensu dokonuje się w pewnym „hermeneutycznym środowisku”. Taki „większy” kontekst ukazuje św. Tomasza jako osadzonego w określonym obrazie świata i wcześniejszych interpretacji⁸¹. Akwinata nie żyje w próżni, przyjmuje założenia kosmologiczne swojej epoki i w niej się sytuuje, gdyż teologia pełni rolę integrującą w systemie wiedzy, przyczyniając się do pełnego poznania prawdy.

4.3.5. *Modus loquendi*

Odkrywanie sensu dosłownego wymaga od komentatora zwrócenia uwagi na bogactwo form wypowiedzi i sposobów przekazu prawdy objawionej. Św. Tomasz jest wrażliwy również na te aspekty literackie tekstu psalmów, których bagatelizacja może wypaczyć poprawne odczytanie *sensus* danego tekstu. Dlatego w *Super Psalmos* odnajdujemy szereg spostrzeżeń dotyczących właściwego dla danych okoliczności sposobu wypowiedzi. Literalność to przecież procedura hermeneutyczna, która zagłębia się w tekst, aby wydobyć z niego to, co Bóg pragnął przekazać jako *auctor principalis*. Nie zatrzymuje się na „powierzchni” tekstu, ale od litery prowadzi do jego przesłania

79. *Enarratio in Psalmos VIII*.

80. *In Ps.*, 8, n. 1: „Supra posuit Psalmum in quo David orabat pro sua persecutione; hic ponit Psalmum ad gratiarum actionem: et primo praemittitur Psalmus pro beneficiis collatis toto humano generi. Secundo alius pro beneficiis collatis sibi pro destructione inimicorum, vel pro bonis concessis. Tertio pro malis sublatis, ibi, confitebor: nam hic exprimit affectionem hominis considerantis beneficia Dei concessa humano generi, et gratias agentis”.

81. Por. M.A. TÁBET, „El uso de las ciencias humanas en la hermeneutica bíblica según la doctrina de santo Tomás”, *Euntes Docete*, 33 (1980), s. 427–455.

(*sententia*). Stąd często pojawia się w toku komentarza formuła *modus loquendi est*, która zwraca uwagę czytelnikowi na pewne zabiegi literackie (np. *pars pro toto* — przez duszę rozumie się całego człowieka etc.⁸²) będące w zwyczaju autorów natchnionych i właściwe dla ich kultury i języka⁸³. Warto poznać takiego św. Tomasza, wrażliwego na poetykę języka, bo w tej dokładności szczegółu jawi się jego prawdziwe oblicze, jak zresztą ciekawie wydobyla je na światło dzienne trylogia Oliviera-Thomasa Venarda OP o Akwinacie jako poecie teologicznym⁸⁴. Dostrzega poetykę psalmów, które cechują się metrycznością i podkreśla znaczenie interpunkcji⁸⁵. Nie jest obce Tomaszowi zwracanie uwagi na niuanse różnych języków — w tym grecki i łaciny, których rozbieżności (np. w przypadku nieodpowiedniości przypadków) dostrzega i bierze pod uwagę przy interpretacjach⁸⁶.

Już w *Proœmium* Komentarza do Psalmów, stawiając na arystotelesowski schemat prologu, w którym trzeba się odnieść obok materii, autora również do *modus seu forma*, Akwinata krótko omawia poszczególne rodzaje środków wyrazu, którymi operuje Biblia. Odmienny język i styl ksiąg biblijnych nie może uciec uwadze, dlatego św. Tomasz przypomina, że księgom historycznym właściwy jest styl narracji (*narrativus*): w pismach prorockich, Prawie oraz księgach przypisywanych Salomonowi spotykamy upominający (*admonitorius*), zachęcający (*exhortatorius*) oraz nakazujący (*praeceptivus*); Księga Hioba oraz pisma św. Pawła zawierają elementy dysputy

82. *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 1, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa est synecdochica; ponitur enim pars principalis, scilicet anima, pro toto homine; et hic modus loquendi consuetus est in sacra Scriptura, et apud philosophos; unde philosophus dicit 9 Ethic. quod totus homo dicitur intellectus, per modum quo etiam tota civitas dicitur rector civitatis”.

83. Por. *In Ps.*, 8, n. 4; 21, n. 1; 37, n. 2; 50, n. 1.

84. O.-TH. VENARD, *Littérature et théologie. Une saison en enfer*, t. 1: *Thomas d'Aquin Poete Théologien*, Geneve: Ad Solem, 2003.

85. *In Isaiam*, pr. 2. „Metrum Graece, mensura dicitur: unde illud dicitur metricè describi ubi servatur certa mensura pedum, syllabarum, et temporum; a qua lege prophetae soluti sunt. Et aliquid habere de Psalmis, idest eis simile, [...]. Tres sunt distinctiones in Scripturis: coma, colus et periodus, ad similitudinem corporis humani, in quo sunt distinctiones quaedam in partibus unius membri; sicut sunt articuli, et distincta membra, sicut manus et pedes et iterum totum corpus. [...]”.

86. *In Ps.*, 44, n. 5: „Haec littera *Deus*, vel est nominativi casus, vel vocativi; et ideo in Latino est dubium: sed in Graeco non, quia ibi unum est casus nominativi, et aliud vocativi, quia dicit, *o Deus, Deus tuus unxit te oleo laetitiae*”.

(*disputivus*), natomiast upraszający (*deprecativus*) oraz wychwalający (*laudativus*) dominuje właśnie w Księdze Psalmów⁸⁷.

Święty Tomasz, komentując Psalm 18, wykorzystuje znamieny tekst biblijny, aby usystematyzować temat rozmaitych sposobów wypowiedzania się w Piśmie Świętym⁸⁸. Gdy w psalmie pojawia się zdanie: „nie jest to słowo, nie są to mowy, których by dźwięku nie usłyszano” (Ps 19(18), 4), Akwinata zwraca uwagę na trzy główne sposoby owej „mowy”, przez którą rozumie główne rodzaje *modus loquendi*, którym posługiwał się św. Paweł, przytaczany przez św. Tomasza na potwierdzenie tego, że głoszenie prawdy Ewangelii dokonuje się na wiele sposobów (1 Kor 14,8: „Dziękuję Bogu, że mówię językami lepiej od was wszystkich”). Pierwszym jest *humilis*, pokorny, który powinien charakteryzować osoby przekazujące innym wiedzę; drugi *coloratus* jest najczęściej stosowany przez pragnących przekonać innych w dyskusji czy sporze, ponieważ jest już w jakiś sposób „ubarwiony” w zależności od celu wypowiedzi; trzecim jest *ornatus* właściwy dla osób potrafiących się rozkoszować pięknem⁸⁹. By mówić o pięknie, przypomina Tomasz, trzeba wznieść się ponad język codzienności.

4.4. ZNACZENIE AUCTORITAS

Już pobieżna lektura Komentarza uzmysławia, że Tomasz często przytacza opinie osób uznawanych za cenione autorytety. Była to rozpowszechniona praktyka aktywności akademickiej, głęboko zakorzeniona w systemie dydaktycznym uniwersytetów średnio-wiecznych⁹⁰. Ich geneza prowadzi nas do osoby św. Anzelma z Laon

87. In Ps., Procemium.

88. Więcej na poruszany w tym paragrafie temat: CH.T. BAGLOW, „*Modus et Forma*”: *a New Approach to the Exegesis of Saint Thomas Aquinas with an Application to the „Lectura super Epistolam ad Ephesios”*, Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2002.

89. In Ps., 18, n. 2: „Est autem triplex modus loquendi: unus humilis, quem communiter loquimur; alius, quando est coloratus; et alius, quando est ornatus tantum. Primus convenit docenti. Secundus persuadenti. Tertius delectanti”.

90. F. RYAN, „Auctoritas in the Theology of St. Thomas Aquinas”, *New Blackfriars*, 88 (2007), s. 443–456; P. ROSZAK, „Autorytet a poszukiwanie mądrości. Wokół konceptu auctoritas w teologii św. Tomasza z Akwinu”, *Człowiek w Kulturze*, 22 (2011/2012), s. 67–90.

i powstałej wokół niego szkoły, która wykształciła taki sposób prowadzenia *lectio*, który w toku komentarza biblijnego odwoływał się do powszechnie akceptowanych autorytetów z zakresu filozofii, teologii czy literatury. Wynikało to z jednej strony z pragnienia synchronizacji wiedzy rozumianej w sposób integralny, która nie zadowala się opisem wycinkowym, lecz szukała wpisania się w większą całość, którą oddychała *christianitas*. Z drugiej, odwołanie do autorytetów wynikało z przekonania, któremu jako pierwszy dał wyraz św. Augustyn, że teologia to nieustanne napięcie między *traditio* a *progressio*: a właśnie wcześniejsze autorytety to wyraz tradycji. Doskonale wyraził tę szczególną wrażliwość średniowiecznych myślicieli Bernard z Chartres, którego zdanie wyraża zasadnicze przesłanie tego sposobu uprawiania nauki: „jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów i to dlatego nasz rozum sięga dalej niż ich myśli”⁹¹.

Dlatego właśnie już św. Augustyn za właściwą dla teologicznego dociekania uważa *duplex via*: z jednej strony *auctoritas*, a z drugiej *ratio*, nie dostrzegając opozycji między nimi. A choć badacze⁹² zwracają uwagę na znamiennej zmianę występującą w jego późniejszych dziełach, w których na pierwszym miejscu raz pojawia się rozum, a raz autorytet, to jednak istotne jest uchwycenie zasadniczego przesłania nauczania biskupa Hippony, który uznawał, że właśnie boska *auctoritas* (Objawienie) i ludzka *auctoritas* (nauczanie Kościoła) mają przewagę na samą *ratio*⁹³.

Wśród *auctoritates* przywoływanych przez scholastyków możemy wyróżnić dwie zasadnicze grupy. Z jednej strony powaga Ojców Kościoła jako tych, którzy są uznawani za wiernych przekazicieli tradycji apostoelskiej⁹⁴. To właśnie na kanwie nauczania pierwszych Ojców Kościoła rodzi się pojęcie *auctoritas*, które wskazuje na au-

91. Por. Y. CONGAR, „*Traditio und sacra doctrina* bei Thomas von Aquin”, w: *Kirche und Uberlieferung. Festgabe fur J.R. Geiselman*, red. J. Betzet, H. Fries, Freiburg: Herder, 1960, s. 170–210.

92. D. OGLIARI, „Between *Traditio* and *Progressio*”, *Louvain Studies*, 28 (2003), s. 16.

93. Por. M. OLSZEWSKI, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*, Kraków: Universitas, 2002, s. 31n.

94. M. LLUCH BAIXAULI, „La unidad de los saberes en la historia de la Iglesia”, w: *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe cristian y cultura contemporánea*, red. J. Aranguren, J.J. Borobia, M. Lluch, Pamplona: EUNSA, 1999, s. 49.

tentycznych nauczycieli doktryny wiary. Już w V wieku Wincenty z Lerynu stworzył pierwszą listę autorów wczesnochrześcijańskich, których – na podstawie szczegółowo przedstawionych kryteriów – można traktować jako *Ojców Kościoła*. Opinia Ojców nie ma charakteru absolutnego i źródłowego, lecz odwołuje się do autorytetu samego Kościoła i jego *regula fidei*⁹⁵.

W praktyce komentatorskiej św. Tomasza Ojcowie Kościoła odgrywają potrójną rolę: z jednej strony dostarczają wielopłaszczyznowej interpretacji (1), z drugiej – jak wspominaliśmy – przyczyniają się do powstania *quaestio* (2), ale także pełnią rolę kryterium krytycznego względem stawianych teorii interpretacyjnych (3)⁹⁶. Zwieńczeniem tego procesu był intelektualny klimat XIII-wiecznych uniwersytetów, które przeżywały prawdziwy „renesans” nowych tłumaczeń klasycznych dzieł (jak w przypadku Arystotelesa) i z fascynacją poświęcały się wpisywaniu ich w teologiczne systemy.

Odniesienie do *auctoritas* u Tomasza z Akwinu nie oznacza „egzegezy rewerencyjnej”, lecz uznanie szczególnej natury teologii jako dyscypliny naukowej, w której – jak wyraża to Akwinata niezwykle jasno w programowej pierwszej kwestii *Sumy teologii* – argumentowanie „przez autorytety” jest czymś właściwym i koniecznym ze względu na *principia* teologii, które należą do porządku Objawienia⁹⁷. Chodzi o specyficzne myślenie „łańcuchowe” (*catena!*), które czyni z teologii jako *sacra doctrina* naukę, która włącza wszystkie osiągnięcia ludzkiej myśli⁹⁸. Wnioskowanie opierające się na autorytetach jedynie proveniencji racjonalnej nie posiada dla św. Tomasza takiej siły jako autorytety oparte na Objawieniu, ale nie oznacza

95. *ST*, II–II, q. 10, a. 12c: „Quia et ipsa doctrina Catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris”.

96. O roli Ojców Kościoła w systemie egzegezy średniowiecznej, a zwłaszcza traktowaniu ich jako *sacra Scriptura* (także przez Akwinatę) – por. G. DAHAN, „Les Pères dans l'exégèse”, s. 120–122. Por. także W.H. PRINCIPE, „Thomas Aquinas Principles for Interpretations of Patristic Text”, w: *Studies in Medieval Culture* 8 & 9, red. J.R. Sommerfeldt, E. Rozanne, Kalamazoo: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1976, s. 11–121; G. BERCEVILLE, „L'autorité des Peres selon Thomas d'Aquin”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91 (2007), s. 129–144.

97. *ST*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

98. P. ROSZAK, „Tomizm biblijny – metoda i perspektywy”, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 3 (2016), s. 119–132.

to, że są nieważne dla teologii: skoro łaska nie niszczy natury, lecz ją wydoskonala, tak samo naturalne poszukiwania filozofów są dla *sacra doctrina* wartościowe, choć nie mają tej samej rangi, co cytacje z ksiąg kanonicznych Biblii. Św. Tomasz jasno sytuje w tym kontekście zdanie Ojców i Doktorów Kościoła, które jest przyjmowane „jak własne” (*proprie*), choć pozostaje prawdopodobne co do ich ostatecznej pewności (*probabiliter*), gdyż tę posiada jedynie objawione Słowo Boga⁹⁹. To sposób na osiągnięcie ważnej równowagi w stylu egzegezy, który nie sprowadza się do powtarzania zdań autorytetów ani całkowicie od nich abstrahuje, lecz szuka owocnej syntezy, która poznawczo otworzy czytelnika¹⁰⁰.

W *Super Psalmos* odnajdujemy szereg odniesień do przekonań i wiadomości, które dostarczają rozmaite postaci życia intelektualnego, zarówno ze środowiska kościelnego, jak również świeckiego¹⁰¹. Pokazuje to naszego autora jako człowieka świadomego przynależności do wspólnej przestrzeni intelektualnej średniowiecznego *christianitas*, a także zaprzęgającego w tryby pracy teologicznej wszystkie nauki dostępne ludzkiemu rozumowi. Dlatego nie mogą dziwić odwołania do Seneki (*Quaestiones naturales*)¹⁰², Cyserona (przytaczanego przez Akwinatę jako Tulusz, zwłaszcza jego *De natura deorum*)¹⁰³, Pliniusza Starszego (*Historia naturalna*)¹⁰⁴, Józefa Flawiusza (*Dawne dzieje Izraela*), a przede wszystkim Arystotelesa (*Etyki, Metafizyki, Polityki*,

99. Znamiennie cytuje św. Tomasz (w *ST*, I, q. 1, a. 8, ad 2) fragment listu św. Augustyna do św. Hieronima, który jasno rozstawia akcenty odnośnie do rangi każdej *auctoritas*. Por. także *ST*, II-II, q. 10, a. 12 co. „[...] Quia et ipsa doctrina Catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris”.

100. Por. Y.-M. BLANCHARD, „Les Pères de l’Église ont-ils quelque chose à dire à l’exégèse biblique d’aujourd’hui?”, *Recherches de Science Religieuse*, 2 (2011), s. 235–247. Autor zwraca uwagę na konieczność szerszego spojrzenia na odczytanie sensu biblijnego jako pewnego procesu komunikacji, a nie tylko analizy oryginalnych form literackich. Wzorem w tym względzie, podobnie jak dla Tomasza z Akwinu, są do dziś Ojcowie Kościoła.

101. Por. A. SCAGLIONE, „The Classics in Medieval Education”, w: *The Classics in the Middle Ages*, red. A. Bernardo, S. Levin, Binghamton: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1990, s. 343–362.

102. *In Ps.*, 17, n. 6.

103. *In Ps.*, 8, n. 3.

104. *In Ps.*, 17, n. 10.

Retoryki, Historia animalium)¹⁰⁵, które spotykamy w Komentarzu do Psalmów¹⁰⁶. Nie zdradzają one tylko jego ponadprzeciętnej erudycji, lecz dają świadomość, że nie uprawiał teologii w próżni myślowej¹⁰⁷.

Wśród najczęściej przywoływanych w *Super Psalmos* trzeba wymienić dwóch wielkich Ojców Kościoła, św. Hieronima i św. Augustyna. To oni wpływają na rytm egzegezy św. Tomasza, choć niejednokrotnie nie są wprost cytowani. Św. Hieronim i jego przekład Księgi Psalmów jest najczęściej wprowadzany do wykładni za pomocą formuły *Hieronimus habet* (występuje 99 razy według *Corpus Thomisticum*), jako wymagający – w przypadku rozbieżności czy innej interpretacji – przynajmniej komentarza. Obok nich Tomasz często przywołuje św. Grzegorza Wielkiego¹⁰⁸, Waleriusza Maksymusa¹⁰⁹, Pseudo-Dionizego Areopagite¹¹⁰, Jana Damasceńskiego¹¹¹ oraz Orygenes¹¹² czy Boecjusza¹¹³, Laktancjusza¹¹⁴, pokazując tym samym bogaty wachlarz swoich odniesień w interpretacji Pisma Świętego¹¹⁵. To pokazuje, że egzegeza Akwinaty jest dialogiczna i co zaskakujące, jak zauważył Gilles Emery OP, często w obliczu trudności interpretacyjnych opowiada się po stronie „greckiej” wykładni Pisma¹¹⁶.

105. *In Ps.*, 9, n. 20; 12, n. 2; 32, n. 2; 35, n. 1

106. P. BEULLENS, P. DE LEEMANS, „Aristote a Paris: Le systeme de la peccia et les traductions de Guillaume de Moerbecke”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 1 (2008), s. 87–136.

107. Por. J. CASCIARO, *El diálogo teológico de santo Tomás con musulmanes y judíos*, Madrid: CSIC, 1969.

108. *In Ps.*, 9, n. 8.

109. *In Ps.*, 7, n. 7.

110. *In Ps.*, 23, n. 5.

111. *In Ps.*, 13, n. 1.

112. *In Ps.*, 36, n. 15.

113. *In Ps.*, 6, n. 1.

114. *In Ps.*, 2, n. 10.

115. CH. SCHÖNBORN, „Die Autorität des Lehrers nach Thomas von Aquin”, w: *Christian Authority. Essays in Honour of Henry Chadwick*, red. G.R. Evans, Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 101–126.

116. G. EMERY, *Trinity, Church and Human Person. Thomistic Essays*, Naples: Sapientia Press of Ave Maria University, 2007, s. 204.

CZĘŚĆ DRUGA

CHRYSOLOGICZNE UKIERUNKOWANIE
KOMENTARZA AKWINATY DO PSALMÓW

W pierwszej części zostało przedstawione środowisko hermeneutyczne Tomaszowego Komentarza do Psalmów, aby osadzić *Super Psalmos* w kontekście średniowiecznej teologii i wydobyć intuicje Akwinaty dotyczące wyjątkowego znaczenia, jakie psalmy odgrywają w życiu Kościoła.

Charakteryzując technikę egzegetyczną św. Tomasza, już podkreślano w tej książce pierwszorzędne znaczenie, jakie przypisuje sensowi dosłownemu jako fundamentowi wszelkich innych znaczeń duchowych (alegorycznych, moralnych, anagogenicznych), którego nie porzuca się potem jak części rakiety zmierzającej na orbitę okołozemską. Akwinacie udało się stworzyć spójną egzegezę, wrażliwą na bogactwo znaczeniowe każdego fragmentu. Czytając *Super Psalmos*, nie można oprzeć się wrażeniu, jak bardzo Tomasz pragnie zaskoczyć lektora Księgi Psalmów ogromem możliwych interpretacji, o czym przekonuje tak często pojawiający się w toku egzegezy przyimek *vel* (lub). Łączy on ze sobą różne interpretacje, przekazując nam tym samym doniosłe dziedzictwo Ojców Kościoła, z których obficie czerpie w swojej *expositio*, płynnie przechodząc przy tym od jednej wykładni do drugiej. Zwraca uwagę w lekturze dzieła naszego autora pragnienie prowadzenia „po głębi”: Tomasz odkrywa przed czytelnikiem – który jest zaproszony nade wszystko do modlitwy psalmami, bo to modlitwa otwiera go poznawczo na rzeczywistość¹ – niewyczerpane pokłady znaczeniowe tekstu natchnionego, które ostatecznie znajdują

1. Na tę moc poznawczą modlitwy wskazuje cała tradycja średniowieczna, która nieprzypadkowo lokuje refleksje o Bogu w kontekście modlitwy (jak to jest np. u św. Anzelma): bardziej niż zabieg czysto literacki jest teologicznym przygotowaniem umysłu na łaskę oświecenia, której Bóg udziela człowiekowi.

swoje wyjaśnienie w Chrystusie, Wcielonym Słowie Bożym. On jest dla Tomasza „egzegetą Ojca”, On najpełniej odsłania zamiar podjęty przed założeniem świata: zamysł zbawienia.

W drugiej części rozważania będą dotyczyły istnienia w *Super Psalmos* wyrazistej chrystologii soteriologicznej, a więc doktryny ukazującej Chrystusa w perspektywie jego zbawczej męki i jej owoców. Pierwszym krokiem, warunkiem *sine qua non* takiej chrystologii w psalmach musi być jednak wskazanie na jedność planu zbawczego Boga, który pozwala na mówienie o „chrystologii” w jednej z ksiąg Starego Testamentu, a następnie dopiero na jej zasadnicze tematy, podejmowane przez Akwinatę w Komentarzu do Psalmów.

ROZDZIAŁ 1

PSALMY – EWANGELIĄ STAREGO TESTAMENTU

Rozpoczynając Komentarz do Listów św. Pawła, Tomasz zaskakuje swoich czytelników przekonaniem, że dla pełnego uchwycenia tajemnicy Jezusa Chrystusa potrzebne są przede wszystkim listy św. Pawła oraz psalmy¹. To w nich zawiera się podstawowe przesłanie zbawienia i dlatego dla teologii pierwszorzędym zadaniem będzie ich zgłębianie pod kątem tajemnicy Chrystusa. To stwierdzenie Akwinaty może wprawiać w zakłopotanie, ponieważ pierwszym wskazaniem, którego moglibyśmy oczekiwać, powinny być ewangelie synoptyczne czy ewangelia Janowa. Tymczasem św. Tomasz wskazuje na starotestamentalne psalmy jako szczególnie źródło chrystologii. Akwinata szczegółowo wyjaśnia swoje stanowisko w prologu do Komentarza do Psalmów, w którym pojawia się określenie psalmów jako „bardziej Ewangelii niż prorocstwa” (*fere videatur Evangelium, et non prophetia*), ukazując je jako traktujące w wielu miejscach o Chrystusie w sensie dosłownym i odsłaniające z wyjątkową wyrazistością tajemnicę Wcielenia.

Aby podążać za tokiem myślenia Akwinaty, trzeba skupić uwagę na zasadniczym zadaniu, przed którym stanęła średniowieczna teologia, istotnym także dla dialogu z wyznawcami religii żydowskiej, aby pokazać wewnętrzną spójność całej Biblii, której korzenie sięgają zbawczego zamysłu samego Boga². Zatrzymajmy się zatem przy

1. *In Rom.*, prol.: „Et inde est quod sicut inter Scripturas veteris testamenti maxime frequentantur in Ecclesia Psalmi David, qui post peccatum veniam obtinuit, ita in novo testamento frequentantur epistolae Pauli, qui misericordiam consecutus est, ut ex hoc peccatores ad spem erigantur; quamvis possit et alia ratio esse, quia in utraque Scriptura fere tota theologiae continetur doctrina”.

2. Por. A. GHISALBERTI, „La logica della rivelazione. Livelli e percorsi dell'argomentazione teologica in Tommaso d'Aquino”, w: *Figurae fidei. Strategie di ricerca nel Medioevo. Studi*, red. T. Rossi, Rome: Pontificia Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, 2003, s. 77–97.

koncepcji historii zbawienia oraz przyjrzymy się, w jaki sposób nasz autor podejmował tematy związane ze Starym Testamentem, jakie stanowisko zajmował wobec egzegezy żydowskiej oraz jak tłumaczył swoje przekonania dotyczące chrystologicznej interpretacji psalmów w polemice z poglądami Teodora z Mopsuestii. Wreszcie zwrócimy baczną uwagę, w jaki sposób, w ramach systemu egzegetycznego Akwinaty, psalmy odnoszą się do Chrystusa.

1.1. CHRYSOTOCENTRYCZNE ROZUMIENIE HISTORII ZBAWIENIA W TEOLOGII AKWINATY

Choć „historia zbawienia” należy do najczęściej przytaczanych terminów współczesnej teologii, zyskując szczególny status po Soborze Watykańskim II, nie pojawia się jednak *expressis verbis* w pismach św. Tomasza z Akwinu³. Niemniej jednak stanowi ona podstawowe założenie metodologiczne Akwinaty, który w wielu sytuacjach (wprost lub milcząco) odwołuje się do organicznej relacji między Starym a Nowym Testamentem⁴. Przede wszystkim Akwinata podkreśla ciągłość i trwałość zbawczej woli Boga jako spoiwo łączące oba testamenty w jeden nurt historii zbawienia⁵. Historia postrzegana jako seria interwencji Boga w czas posiada swoją teologiczną wymowę, związaną z ważnymi wydarzeniami historii zbawienia, stworzeniem,

3. Do czasów II wojny światowej określenie „historia zbawienia” nie było zbyt często stosowane przez teologów katolickich. Zaczęto je stosować w środowisku protestanckim w XIX wieku dzięki pismom J.C.K. von Hofmanna (1810–1877). Niemniej jednak należy ono do zasadniczych terminów chrześcijaństwa, ów historyczny wymiar wiary, wbrew wszelkim pseudognozom, na które zwracali uwagę wszyscy myśliciele chrześcijaństwa, od św. Augustyna i jego *De civitate Dei* (gdzie głównym wątkiem jest *historia dispensationis temporalis divinae Providentiae pro salute generis humani*), poprzez monumentalne dzieło Ruperta z Deutz († 1135) *De Trinitate et operibus eius*, Hugona ze św. Wiktora i jego *De sacramentis*, która uchodzi za pierwszą sumę teologiczną. Wszystkie te dzieła już w swej formalnej i literackiej konstrukcji nawiązują do ekonomii zbawienia skoncentrowanej na Wcieleniu. Por. H. DE LUBAC, *Słowo Boże w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomorska, Kraków: Znak, 1997, s. 37–40.

4. Por. E.M. LATOUR, „L’histoire du salut dans la *Somme théologique* de saint Thomas d’Aquin”, *Aletheia*, 21 (2002), s. 79–94. Por. także: G. SALVATI, „Cristo e il tempo. Prospettive di teologia tomistica della storia”, *Angelicum*, 3 (2003), s. 527–537. A.R. CARMONA, „En torno a la relación del AT con el NT”, *El Olivo*, 30 (2006), s. 29–56.

5. Por. M.H. DA GUERRA PRATAS, *El valor revelador de la historia según santo Tomás de Aquino*, Romae: Athenaeum Romanum Sanctae Cricis Facultas Theologiae, 1990.

grzechem pierworodnym, obietnicą zbawienia oraz jego realizacją w Chrystusie⁶. Choć dla współczesnego czytelnika może to wydawać się nieoczywiste, Biblia stanowiła dla św. Tomasza pewną jedność jako świadectwo Objawienia. Akwinata nie rozpatruje jej na dwóch odległych od siebie polach: jakoby starotestamentalne wydarzenia i ich wypełnienie należały do dwóch odrębnych porządków, lecz do tego samego, dlatego nie może dziwić jego dogłębna znajomość historii starotestamentalnej i lektura w kluczu chrystologicznym⁷. To znamienna postać egzegezy intrabiblijnej i jednocześnie właściwy sposób prowadzenia argumentacji teologicznej opartej na porządku zbawienia. Dlatego Akwinata jest zdania, że to nie teologia ma na swój sposób wprowadzać porządek w splot wydarzeń zbawczych ani stać się wiedzą o historii zbawienia, ale to porządek zbawienia nadaje rytm teologii. Ten fundamentalny aspekt rozumienia natury historii zbawienia i jej partycypacyjny charakter, który pokonuje redukcyjne i naturalistycznie postrzeganie epok, jak zamkniętych w sobie kadrów czasu, zostały głęboko przypomniane w ostatnich latach dzięki publikacjom m.in. Maksa Secklera⁸ i naciskiem na „inkluzję ontologiczną” jako matrycę chrystologicznego myślenia o historii u Akwinaty, czy Matthew Leveringa⁹.

Komentując Księgę Psalmów, a konkretnie Psalm 24(25), Tomasz zatrzymuje się na wyjaśnieniu samego słowa *testamentum*, odkrywając w nim wiele znaczeń, którymi posługuje się Pismo Święte. Nade wszystko wskazuje, że „testament” w sensie biblijnym oznacza pewien pakt z Bogiem, przymierze, które zawiera Boże obietnice, a ich

6. Na uwagę zasługuje ciekawa pozycja porównawcza między Tomaszowym a Bonawenturiańskim rozumieniem historii zbawienia, przyjmując za kryterium próby wyjaśnienia „dopuszczenia zła” – por. M. PALUCH, „»God Permits the Evil for the Good«. Two Different Approaches to the History of Salvation in Aquinas and Bonaventure”, *Angelicum*, 2 (2003), s. 327–338.

7. B. SMALLEY, „Use of the Spiritual Sense of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages”, *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 52 (1985), s. 44–63.

8. Por. M. SECKLER, *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. W. Szymona, Dominikańska Biblioteka Teologii 3, Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, 2015.

9. M. LEVERING, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.

potwierdzeniem są cuda¹⁰. Niemniej jednak Akwinata ma świadomość, że słowo to określa także objawienie Boga w historii Narodu Wybranego przed wcieleniem Chrystusa, dlatego jego formę w liczbie pojedynczej – *testamentum* – rezerwuje dla Nowego Testamentu, a liczbę mnogą – *testamenta* – dla Starego, gdyż przywołując Dz 10, spełniły się one, gdy nadeszła pełnia czasów. Powołuje się przy tym na opinię Papiasza, który utożsamiał testament właśnie z paktem lub *placitum*, oddzielając od innego, pokrewnego terminu, jakim jest *testimonium*. Na uwagę zasługuje jeszcze jedna interpretacja, która pojawia się w toku komentowania tego psalmu. Św. Tomasz zwraca uwagę na pokrewieństwo „testamentu” z *testificatio*, które pochodzi z języka prawniczego i w kontekście biblijnym oznaczałoby ukazanie ukrytego zamysłu Bożego i jego pewność¹¹.

Testament w ujęciu Akwinaty odkrywa również inny wymiar Bożej pedagogii zbawienia¹²: jak wśród ludzkich relacji testament dotyczy przekazania pewnego wypracowanego dziedzictwa dla spadkobierców, od ojca do syna, dlatego możemy spoglądać na Stary Testament w kontekście obietnicy dóbr, które Ojciec niebieski ma przygotowane dla człowieka, a przykazania stają się wówczas drogami, poprzez które możemy zdobyć to wielkie dziedzictwo¹³. Psalmi komentowane przez Tomasza, wielokrotnie tematycznie, nawiązują do wdzięczności za otrzymane dary zarówno w wymiarze indywidualnym, jak również wspólnotowym i stają się w jakiejś mierze ujawnieniem (*manifestatio*) tych dóbr, owego Bożego dziedzictwa, którego człowiek potrzebuje, aby w pełni stać się sobą.

10. *In Ps.*, 24, n. 8: „Testamentum generaliter est omne pactum Dei: testimonia vero sunt omnes Dei promissiones. Deus autem promittit adjutoria, et adhuc adhibet miracula”.

11. Tamże: „Sic testamentum dicitur quasi manifestatio et certificatio mentis divinae, sive quod aliquid velit Deus”.

12. M. LEVERING, „Ordering Wisdom: Aquinas, the Old Testament, and *Sacra Doctrina*”, w: *Ressourcement Thomism*, red. R. Hütter, M. Levering, Washington: Catholic University of America Press, 2010, s. 80–91.

13. *In IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2, qc. 3, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod testamentum proprie est hereditatis percipiendae institutio filiis a patre; et ideo testamentum proprie pertinet ad promissionem bonorum, quae nobis a patre caelesti disponuntur; ad quod quidem testamentum praecepta se habent sicut via ad consequendum hereditatem promissam”.

Psalmy stanowią jednocześnie wyraźne przygotowanie i usposobienie człowieka do owocnego przyjęcia najważniejszego z darów historii zbawienia, który dokona się w pełni czasów, a więc pełnego objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie¹⁴. Uważna lektura Tomaszowych komentarzy, które przez swe częste odwołanie do „dobrodziejstw, za które składa dzięki”, zarówno *in generali*, jak i *in speciali*, mogą sprawiać wrażenie powtarzania się komentatora, powracania do tych samych motywów i rozwijania jedynie wątków historycznych: jest jednak jednym z tych dyskretnych sposobów teologicznego języka Akwinaty, który nie może nas zmylić i powinien otworzyć nas na przesłanie antropologiczne¹⁵ i chrystologiczne¹⁶. Chodzi o skupienie uwagi na zasadniczych sprawach, na *beneficia*, którymi są dary zbawienia, idące dużo dalej niż wybawienie z niebezpiecznej sytuacji, w której znalazł się psalmista czy cały naród: są *typus* odkupienia przez mękę i śmierć Chrystusa¹⁷.

W kontekście namysłu nad znaczeniem historii zbawienia ta typowa dla Tomasza dokładność terminologiczna, aby posługiwać się w teologii jasnymi pojęciami i mieć świadomość ich obszarów znaczeniowych, odsłania inspirujące horyzonty jego myśli również dziś¹⁸. Tomasz bowiem myśli o relacji ST–NT organicznie, nie pozwala na uwięzienie psalmów w historii (którą przecież z wielką starannością i dokładnością zgłębia), ale ukazuje ich otwarty charakter, który wskazuje na Chrystusa. Dla niego najlepszym obrazem tej zależności obu testamentów jest unia hipostatyczna¹⁹ lub

14. *In Ps.*, 17, n. 5; por. także M.H. DA GUERRA PRATAS, „Cristo, centro del cosmos y de la historia según Santo Tomás de Aquino”, w: *S. Tommaso Teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, red. A. Piolanti, Libreria Editrice Vaticana, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso, 1995, s. 251–262.

15. *In Ps.*, 52, n. 6: „Et ideo non est timendum in amissione temporalium, quia in ipsis non est proprie verum bonum nostrum, et certum est quod si adhaereremus Deo etiam hoc dabit nobis”.

16. *In Ps.*, 29, n. 1.

17. *In Ps.*, 19, n. 1, gdzie mowa o darze wyzwolenia z opresji, za którą dziękuje Psalmista. Tomasz w konsekwencji odnosi to do jednego ze sposobów (*modi*) zbawienia.

18. Por. D. OLS, „Réflexions sur l’actualité de la christologie de saint Thomas”, *Doctor Communis*, 34 (1981), s. 58–71.

19. Por. A. GUGGENHEIM, „Le Christ Grand Prêtre et l’unité de l’ancienne et de la nouvelle alliance dans le commentaire de Saint Thomas d’Aquin sur l’Épître aux Hébreux”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 87 (2003), s. 499–523.

metafora miodu i plastra (co odsyła nas do znamiennego podziału na *implicite* oraz *explicite*):

Miód wydobywa się z wosku, lecz plaster jest miodem i woskiem. [...] Albo odnosi się do plastra z powodu Starego Testamentu, w którym jest miód w plastrze, prawda w figurze. Natomiast miód z racji Nowego Testamentu, w którym prawda jest ukazana w sposób widoczny²⁰.

1.2. ŚWIĘTY TOMASZ A STARY TESTAMENT

Współcześni badacze formułują na dwa sposoby stosunek św. Tomasa do wyznawców judaizmu. Z jednej strony John Y.B. Hood widzi w Akwinacie pragmatycznego obrońcę kościelnego *status quo*, które cechowało XIII-wieczną Europę. Wedle niego, Tomasz bronił wypracowanej za czasów św. Augustyna „relatywnej tolerancji” względem Żydów²¹. Przeciwnego zdania jest Jeremy Cohen, który dostrzega w postawie Tomasa odgłosy XIII-wiecznej polemiki z judaizmem dotyczącej m.in. ich odpowiedzialności za swoją niewiarę w Chrystusa²². Wśród dzieł Tomasa nie znajdziemy jednak żadnego *Contra Iudeorum*, a wręcz przeciwnie stonowaną i wyważoną naukę dotyczącą ich miejsca w społeczeństwie średniowiecznym, co zawarł w liście do księżnej Brabantu znanym jako *De regno*²³.

Analizując refleksje Akwinaty nad znaczeniem Starego Testamentu, trzeba skoncentrować się na dwóch zasadniczych tematach. Pierwszy z nich dotyczy najczęściej komentowanych przez św. Tomasza tekstów ze Starego Testamentu²⁴, a drugi — jego stanowiska wobec

20. *In Ps.*, 18, 7: „Mel extrahitur a cera; sed favus est mel et cera. Delectationes corporales quandoque sunt manifestae, et sic est mel; quandoque sunt absconditae et dulciores, et sic est favus: Prov. 9: aquae furtivae dulciores sunt etc. Vel praeferuntur favo propter vetus testimonium, in quo est mel in favo, veritas in figura: melli propter novum ubi est veritas manifesta”.

21. Por. J.Y.B. HOOD, *Aquinas and the Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

22. J. COHEN, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1999, s. 372.

23. *Epistola ad ducissam Brabantiae*, w: *Opera omnia*, red. R. Busa, 3, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980, s. 594–595.

24. Por. M. HEALY, „Aquinas’s Use of the Old Testament in His Commentary to Romans”, w: *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, red. M. Levering, M. Dauphinais, Washington: Catholic University of America Press, 2012, s. 183.

sposobu interpretacji tych samych tekstów przez teologię chrześcijańską i egzegezę żydowską.

1.2.1. Główne tematy starotestamentalne

Z analizy *Super Psalmos* rysują się niejako dwa zasadnicze sposoby postrzegania historii Starego Testamentu. Z jednej strony Tomasz często odwołuje się do zwyczajów i świąt Narodu Wybranego, aby lepiej zrozumieć wybrane teksty starotestamentalne. Postępuje w ten sposób, komentując na przykład Psalm 17, w którym tłumaczy istnienie „cherubinów” i właściwe czasom Starego Testamentu postrzeganie Boga przez pryzmat ziemskiego króla, otoczonego dworem. Stąd trafne wydają się Tomaszowi stwierdzenia psalmu, że Bóg wstępuje ponad Cherubinów, zaznaczając w ten sposób transcendencję Stwórcy²⁵. Z kolei przystępując do wykładni Psalmu 27, w którym pojawia się motyw wyciągniętych dłoni do modlitwy, zauważa, że w sensie dosłownym związane są ze starotestamentalnym zwyczajem modlitwy z ciałem zwróconym w stronę Jerozolimy²⁶. Z drugiej strony Komentarz do Psalmów obfituje w odniesienia do głównych *kairoi* historii zbawienia, do których należy stworzenie, wyjście z Egiptu oraz zdobycie Ziemi Obiecanej²⁷.

Z historycznego punktu widzenia, długi łańcuch świadectw patrystycznych poświęconych relacji Starego i Nowego Testamentu, począwszy od św. Ireneusza z Lyonu i Orygenesza, które wskazywały na kontrast między obu tradycjami, ustępuje z biegiem czasu nowej intuicji, której pozostanie wierny również św. Tomasz z Akwinu:

25. *In Ps.*, 17, n. 8: „Notandum quod Judaei fingunt quod sicut rex habet currum, ita habet Deus etiam currum, qui est Cherubin; et imaginantur Deum corporalem et similem Cherubin. Et ideo in Psalmo Hieronymi etiam de verbo ad verbum dicitur, equitavit super Cherubin”.

26. *In Ps.*, 27, n. 2: „Hoc dupliciter legitur: vel ad litteram secundum Glossam, quod Judaeis erat praeceptum, ut ubicumque essent, ad illius partem orarent ubi scirent Jerusalem esse”.

27. W tym kontekście ciekawe rozważania na temat roli Mojżesza i jego analogii do postaci św. Pawła prowadzi: F.T. HARKINS, „*Primus Doctor Iudaeorum: Moses as Theological Master in the Summa Theologiae of Thomas Aquinas*”, *The Thomist*, 1 (2011), s. 65–94. Punktem wyjścia jest znamieny tekst z *ST*, II–II, q. 175, a. 3, ad 1: „Et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysi. Et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudaeorum, ita Paulus fuit primus doctor Gentium”.

idei *Verbum Abbreviatum*²⁸. Chrystus jest „Słowem skróconym”, które jednoczy w sobie wszystkie wcześniej wypowiedziane słowa, wypełniając je i zarazem przekraczając. Oznacza to jedność objawienia i zbawienia w Jezusie Chrystusie, która została w pełni urzeczywistniona w Nowym Przymierzu²⁹.

Najistotniejsze jednak pozostaje rozumienie zbawienia jako wypełnienia Prawa³⁰. Nie będzie więc budzić wielkiego zdumienia szczegółowa analiza i podziały prawa żydowskiego na przykazania moralne, obrzędowe i prawne, którym poświęca Akwinata wiele uwagi, jeśli odkryjemy ciekawą intuicję Tomaszowej soteriologii, budowanej na lekturze Starego Testamentu. Chrystus na Krzyżu jawi się jako wypełniający wszystkie trzy rodzaje przykazań: moralne (umierając z doskonałej miłości do Boga i człowieka), obrzędowe (ofiarując siebie jako doskonałą ofiarę) i prawne (Jego śmierć jest zadośćuczynieniem za grzechy)³¹. Pokazuje to, że soteriologia Akwinaty jest wewnątrznie i bezpośrednio powiązana z objawionym Słowem Boga, choć często bywa zbyt pochopnie oceniana jako „abstrakcyjna” czy „prawna”. W tym świetle na nowo zostaje wyartykułowana prawda o prawdziwej ciągłości nowotestamentalnej mądrości i starotestamentalnego prawa. Chrześcijanin, żyjąc Nowym Prawem, nie tyle rezygnuje ze Starego i odstawia je na bok, ile wypełnia je w nowy sposób: nie tyle jego „literę”, ile „ducha” startotestamentalnych przykazań. Bez wątpienia wiele zyskuje na zrozumiałości relacja obu rodzajów praw, jeśli zastosujemy do tego tematu podstawowe zasady hermeneutyki biblijnej Akwinaty, w któ-

28. Por. P. ROSZAK, „Cristo como *Verbum Abbreviatum* en la teología medieval”, *Ciencia Tomista*, 3 (2011), s. 581–598.

29. TH.-D. HUMBRECHT, „Dieu et l'être ou la Nouvelle Alliance”, w: *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, red. S.-T. Bonino et alii, Les Plans-sur-Bex – Paris: Parole et Silence, 2003, s. 69–85.

30. J. GRIBOMONT, „Le lien des deux testaments selon la théologie de saint Thomas: note sur les sens spirituel et implicite des saintes Ecritures”, *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 22 (1946), s. 70–89.

31. M. LEVERING, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002; por. także: D. BERG, „*Servitus Judaeorum*: zum Verhältnis des Thomas von Aquin und seines Ordens zu den Juden in Europa im 13 Jahrhundert”, w: *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, red. A. Zimmermann, Berlin: Walter de Gruyter, 1988, s. 439–458.

rej sens duchowy nie jest następnym „etapem” sensu literalnego, ale jego najgłębszym zrealizowaniem.

1.2.2. Naród Wybrany i jego status w historii zbawienia

Komentując Psalm 2, Tomasz zwraca uwagę na obecne w Księdze Psalmów utożsamienie słowa *populus*, a więc społeczności posiadającej i rządzącej się wedle prawa, z narodem żydowskim³². Ale to nie jedyne określenie Narodu Wybranego w tym komentarzu, ponieważ dla pełnej charakterystyki Tomasz posługuje się kategorią obietnicy, która została zdeponowana w historii tego ludu, choć Żydzi ostatecznie nie dali jej wiary³³. Akwinata podkreśla jednak fakt, że byli rozmówcami Jezusa w czasie Jego ziemskiego życia i dlatego można ich określić mianem szczególnych „bliźnich” (pamiętając o łacińskich konotacjach dla terminu *proximus*): byli pierwszymi, do których zostało skierowane słowo zbawienia³⁴.

Ponadto, Akwinata zwraca uwagę na monoteizm Izraela, który wyróżniał go z grona pozostałych ludów starożytności: o ile sąsiadujące kultury upatrywały w aniołach czy ludziach stwórcy świata, czy też utrzymywały teorie o poszczególnych elementach, które je odwiecznie tworzą, o tyle Izrael różnił się od nich silnym przekonaniem o stworzeniu całego świata przez Boga³⁵. Ze względu na kult Jedyne Boga zasługują na szczególnie szacunek³⁶. Wybrzmiewa on ze zdwojoną siłą, jak zauważa Matthew Levering, w refleksji nad obowiązywalnością Starego Prawa i jego związku – przez Tomasza

32. *In Ps.*, 2, n. 1 – „Populus est multitudo hominum juris consensu sociata. Et ideo Judaei dicuntur populus, quia cum lege et sub lege Dei sunt”; por. W.P. ECKERT, „Thomas von Aquin – Seine Stellung zu Juden und zum Judentum”, *Freiburger Rundbrief*, 20 (1968), s. 31; por. także M. DUBOIS, „Thomas Aquinas on the Place of the Jews in the Divine Plan”, *Immanuel*, 24/25 (1990), s. 253.

33. *In Ps.*, 13, n. 1: „Qui Judaei, non credentes ipsum qui promissus erat in lege, dicunt, non est Deus, iste scilicet qui nobis praedicat. Et hoc dixit, insipiens, quia Dei sapientiam recipere noluerunt habentes oculos mentis excaecatos”.

34. *In Ps.*, 34, n. 10: „Judaei namque fuerunt proximi Christo, quia cum eis conversabatur”.

35. *In Ps.*, 17, n. 18: „In hoc differebant Judaei ab aliis. Et quia alii colebant elementa mundi, vel homines vel Angelos, hi vero dicebantur factores eorum; sed Judaei colebant verum Deum factorem eorum. Dicit ergo quod ipse est Deus totius creaturae”.

36. *In Ps.*, 28, n. 6.

określanego w kategoriach *participatio* – względem Nowego Prawa. Stare Prawo zostało przez Chrystusa „wypełnione” (*consummatio*), dlatego przez chrześcijan jest realizowane w formie „wypełnionej”. Zbawienie, które przynosi Chrystus, jest wypełnieniem Tory i Świątyni, Prawa i liturgii, mądrości i komunii. Jest to wypełnienie, które nie dokonuje się punktowo w godzinie Krzyża, ale obejmuje całe życie Chrystusa (szczegółowo omawia te wątki Akwinata w *Tertia Pars* swojej *Sumy*). Nie sposób zrozumieć soteriologii Tomasza bez tego starotestamentalnego osadzenia³⁷. To zainteresowanie wątkami starotestamentalnymi było przez wielu badaczy często podkreślane, choć – jak w przypadku Hansa Ursa von Balthasara – podnoszono w debacie istotne zastrzeżenia. Szwajcarski teolog nie dostrzegał u Tomasza oparcia na tych tekstach ST, w których mowa o „wymianie” miejsca, cierpieniu zastępczym. Jak podkreśla Levering, to jednak wynika z przyjętej optyki Tomasza, dla którego Chrystus, zadośćczyniac, nie cierpi jako potępiony przez Boga, lecz niejako „w naszej sprawie”³⁸.

Soteriologia Akwinaty, również ta opisywana w Komentarzu do Psalmów, domaga się uwzględnienia specyficznej roli, jaką odegrało Prawo i jego przestrzeganie w historii zbawienia. Psalmi są tego żywym dowodem, ponieważ niejednokrotnie rozbrzmiewa w nich przeświadczenie o niemocy wypełnienia Prawa – co Tomasz rozumie jako niemożność dotarcia do celu Prawa. Chrystus „wyzwała” z Prawa, ale go nie „znosi”: zmienia się forma, ale nie cel (*finis*) prawa, który w obu przypadkach, Starego i Nowego Prawa łaski, jest ten sam: trynitarna komunია z Bogiem. Bez wątplenia Tomaszowy traktat o prawie, odkrywany przez tomistów w ostatnich latach, zasługuje na szczególną uwagę i pełni znaczącą rolę hermeneutyczną.

37. Por. S.C. BOGUSŁAWSKI, *Thomas Aquinas on the Jews: Insight into his Commentary on Romans 9–11*, New York: Paulist Press, 2008, s. 11.

38. Por. M. LEVERING, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple*, s. 115. Amerykański teolog poddaje też analizie tezy Wyschogroda i jego artykułu („A Jewish Reading of Saint Thomas Aquinas on the Old Law”, w: *Understanding Scripture*, red. C. Thoma, M. Wyschogrod, Mahwah: A Stimulus Book, 1987, s. 125nn), w którym podejmował wątek obowiązywalności Prawa (Tory) dla judeochrześcijan oraz podawał w wątpliwość prawomocność dokonanego przez Akwinatę (choć *de facto* było to dzieło autorów *Summa fratris Alexandrii*) podziału na wspomniane już tutaj trzy rodzaje przykazań.

Status Izraela w historii zbawienia trzeba jednocześnie odnieść do prawdy o Mistycznym Ciele Chrystusa, gdyż dla św. Tomasza, który podąża tropem myślenia św. Augustyna, Żydzi Starego Testamentu w pewien sposób należeli do Ciała Chrystusa. Tomasz, rozróżniając między *fides implicite* a *explicite*, wskazuje, że tym, co pozwala na takie twierdzenie, jest wiara „załączkowa”, która wyrażała się w *fides mediatoris*, przeświadczeniu o potrzebie Pośrednika³⁹.

1.2.3. Psalmi a egzegeza żydowska

Przyjętą przez św. Tomasza z Akwinu praktyką było sięganie w sposób nowy i oryginalny do współczesnych sobie autorów, co wykazują badania prowadzone przy okazji ustalania tekstu krytycznego jego dzieł. Akwinata wyraża swojego poglądy i zapatrywania interpretacyjne, przytaczając opinie innych i w ten sposób dokonując krytyki, bezpośredniej lub pośredniej, oraz analizy ich twierdzeń⁴⁰. Zasadniczo unika cytowania z imienia współczesnych sobie oponentów. Inaczej jest jednak z Majmonidesem, którego cytuje wprost blisko 78 razy w całym *Corpus Thomisticum*. W interesującym nas Komentarzu do Psalmów postać tego wybitnego egzegety i filozofa żydowskiego pojawia się 11 razy⁴¹. W pewnych przypadkach jest potwierdzeniem tez Akwinaty, w innych jest ukazywane jego stanowisko jako niewystarczające lub błędne⁴².

Na ile ten wpływ jest widoczny przy interpretacji psalmów przez Tomasza? *Rabbi Moyses*, bo tak będzie określał Majmonidesa, pojawia się przy wykładzie Psalmu 18 i refleksji nad pięknem stworzonego

39. C.E. O'NEILL, „St. Thomas On the Membership of the Church”, *The Thomist*, 27 (1963), s. 88–140.

40. Śladem obrazującym znajomość przynajmniej niektórych technik egzegetycznych żydowskich (które Akwinata przejmuje za pośrednictwem innych, np. św. Hieronima) są choćby słowa komentarza do Ps 44: „Secundum Hieronymum et Hebraeos hoc quod dicitur, specie, conjungitur cum hoc, quod dicitur, potentissime, et est totum sub uno versu, et sic uno modo legitur in Glossa”.

41. Por. M. RUBIO, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God: an Examination of the Quaestio de attributis*, Dordrecht: Springer 2006, s. 11.

42. Por. G. HASSELHOFF, „Anmerkungen zur Rezeption des Maimonides in den Schriften des Thomas von Aquino”, w: *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*, red. W. Kinzig, Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 2002, s. 75–95.

świata⁴³. Niebo jako dzieło Boga wzbudza zachwyt i prowadzi człowieka od piękna stworzenia do odkrycia jego Twórcy, *artifex* całego stworzenia. Tomasz bowiem zasadniczą dyskusję z Majmonidesem prowadzi na temat granic poznania Boga (z którym zgadza się co do tego, że nie jesteśmy w stanie poznać istoty Boga, choć różni się w tym, co dotyczy charakteru *via negativa*⁴⁴), a co za tym idzie w kwestii imion Bożych⁴⁵.

Majmonides pojawia się w dziełach Akwinaty jako potwierdzenie przyjętej interpretacji Biblii w sensie dosłownym: Tomasz ceni jego uwagi, które dotyczą zwłaszcza Starego Testamentu i zwyczajów Narodu Wybranego⁴⁶. Już na kartach *Sumy teologii* będzie powoływał się na niego, aby wykazać w kontekście możliwych interpretacji nakazu z Księgi Wyjścia, aby w przypadku znalezienia ciała człowieka zabitego na polu złożyć w ofierze jałowicę, na co Majmonides

podaje następujące dosłowne znaczenie tego nakazu: najczęściej zabójca pochodził z najbliższej miejscowości. Toteż zabijano jałowicę dla ujawnienia zabójstwa dokonanego przez nieznaną sprawcę⁴⁷.

Jak wskazują szersze badania dotyczące wzajemnych powiązań obu egzegetów, istnieje między nimi zgodność co do podstawowej kwestii natury języka teologicznego⁴⁸. W *Przewodniku dla błędzących* Majmonides wskazuje, że metafora ma swoje ważne miejsce w interpretacji

43. Por. W.Z. HARVEY, „Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible”, *Proceedings of American Academy for Jewish Research*, 55 (1988), s. 60–77.

44. D.B. BURRELL, „Aquinas’ Debt to Maimonides”, w: *A Straight Path: Essays in Honor of Arthur Hyman*, red. R. Link-Salinger, Washington: Lang, 1987, s. 38–41. Głównym punktem rozbieżności między Majmonidesem a Tomaszem będzie pytanie o to, czy można cokolwiek orzec o Bogu *substantialiter*? Rabbi Mojżesz odpowie, że nie, natomiast Akwinata będzie stał na stanowisku, że jednak pewne określenia można w ten sposób odnosić do Boga. Wspomniane artykuły Burrella oraz Harveya pokazują, że *via negativa*, którą rozwija Tomasz ze zrozumiałych względów nie ma tak radykalnego charakteru jak rozwijana przez Majmonidesa.

45. N.A. STUBBENS, „Naming God: Moses Maimonides and Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 54/2 (1954), s. 229–267.

46. L. JANSEN, „Thomas von Aquin liest Maimonides: eine argumentationstheoretische Analyse”, *Kirche und Israel*, 19 (2004), s. 121–138.

47. *ST*, I–II, q. 105, a. 2, ad 12.

48. W.Z. HARVEY, „Maimonides and Aquinas”, s. 61.

Biblii, co również przyjmuje św. Tomasz, choć dokonuje własnych uściśleń. Widać je nade wszystko przy okazji opisu natury poznania prorockiego. Akwinata podziela z żydowskim egzegetą naukę o „stopniach” poznania prorockiego, której wyraz daje na kartach *Sumy*: doskonale oddają to podziały, które przyjmuje w swym dziele, aby odróżnić każdy z etapów proctwa, jak choćby *somnium* od *visio*⁴⁹. Znacząca różnica pojawia się jednak przy okazji oceny istoty proctwa: dla Majmonidesa będzie ona zjawiskiem czysto naturalnym, a dla św. Tomasza będzie związana z nadprzyrodzonym poznaniem. Dlatego Majmonides będzie twierdził, że Bóg powołuje na proroków tych, którzy posiadają pewne predyspozycje ku temu, na co Akwinata odpowie, że Bóg może każdego uczynić prorokiem, tak jak to doskonale widać w przypadku młodego Izraelity grającego na harfie, Dawida czy późniejszego proroka Amosa⁵⁰.

Podsumowując, Akwinata zasadniczo przyjmuje nakreślone przez Majmonidesa ramy hermeneutyczne, ale dokonuje ich wpisania w swój chrześcijański system interpretacyjny. Z pewnością radykalny intelektualizm i filozoficzne, nieliteralne odczytywanie tekstów biblijnych XII-wiecznego egzegety nie pokrywa się całkowicie z poglądami XIII-wiecznego chrześcijańskiego teologa, choć w wielu kwestiach przyjmują zbieżne poglądy. Warto o tych dwóch różnych wrażliwościach biblijnych pamiętać przy lekturze *Super Psalmos*.

1.2.4. Teodor z Mopsuestii jako główny oponent Tomasza

Teologia Akwinaty nie rozwija się jedynie w rytmie analizy kolejnych kościelnych *auctoritas*, lecz także na uważnym wsłuchiwanie się w głos odmiennie myślących od niego (czego wyrazem są nade wszystko *obiectiones* z *Sumy teologii*, ale także w wielu komentarzach biblijnych) czy pochodzących z innych kręgów kulturowych i religijnych, z którymi wchodzi w teologiczny dialog⁵¹. Szczególna sytuacja

49. *ST*, II-II, q. 174, a. 3.

50. *De Veritate*, q. 12, a. 4. Por. A. ALTMANN, „Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy”, w: tenże, *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover: University Press of New England, 1981, s. 77–96.

51. Por. C. VANSTEENKISTE, „Autori arabi e guidei nell’opera di san Tommaso”, *Angelicum*, 37 (1960), s. 374.

pojawia się w tym zakresie na kartach *Super Psalmos*: w prologu Tomasz jednoznacznie wskazuje na Teodora z Mopsuestii (350–428) i jego interpretację psalmów jako nieoddającą w pełni bogactwa w nich zawartego i wykluczającą perspektywę chrystologiczną. To on – pisarz chrześcijański z pierwszych wieków, uczeń Diodora z Tarsu, na którego dziełach będą później opierać się nestorianie i którego tzw. trzy rozdziały zostały potępione na soborze konstantynopolitańskim – i myślący podobnie jak on są „niewidzialnymi” interlokutorami Tomasza.

Akwinata broniący prawomocności interpretacji chrystologicznej psalmów, a także jak choćby w przypadku Psalmu 21 jego literalnego odniesienia do Chrystusa, zdecydowanie odrzuca myślenie Teodora, który sens dosłowny wiąże tylko i wyłącznie z realiami czasu powstania tej księgi biblijnej, w tym przede wszystkim z królem Dawidem. To „wypranie” psalmów z wszelkiej chrystologicznej treści zostało już surowo ocenione i odrzucone, jak przytacza św. Tomasz na soborze w Toledo, na którym „tenże Teodor z Mopsuestii, który wyjaśniał go [Psalm 21 – przyp. P.R.] jako traktujący w sensie dosłownym o Dawidzie, został potępiony za to i za wiele innych kwestii”⁵².

Z czterech sytuacji, w których Akwinata sięga po opinie Teodora, dwie znajdują się w interesującym nas Komentarzu do Psalmów. Odrzuca zdecydowanie jego twierdzenie jakoby w całym Starym Testamencie, a zwłaszcza w pismach prorockich, nie można było nic *expresse* powiedzieć o Chrystusie. Rozumowanie oponenta z Mopsuestii było w tym punkcie niezwykle skrajne: skoro psalmy w sensie dosłownym traktują o Dawidzie i opisują jego historię życia, dlatego sens chrystologiczny, którego nie neguje, został dodany potem, ale nie był zamiarem autora natchnionego⁵³. Tomasz nie podziela tej opinii i zdecydowanie podkreśla literalny charakter odniesień psalmów do postaci i dzieła Jezusa⁵⁴. Nie jest to późniejsze przypisanie, lecz zamierzone literalnie przez Boga (sens literalny polega na tym, co Bóg pragnął przekazać przez dane zdanie czy wydarzenie).

52. *In Ps.*, 21, n. 1: „Et in synodo Toletana quidam Theodorus Mopsuestenus, qui hunc ad litteram de David exponebat, fuit damnatus, et propter hoc et propter alia multa”.

53. *In Ps.*, prol.

54. P. ROSZAK, „*Collatio sapientiae*. Dinámica participatorio-cristológica de la sabiduría a la luz del Super Psalmos de santo Tomás de Aquino”, *Angelicum*, 3–4 (2012), s. 749–769.

Teodor z Mopsuestii nie jest jedynym oponentem, z którym Tomasz polemizuje na kartach komentarza. Przy okazji Psalmu 21 do grona przeciwników dołącza Ariusz, twórca jednej z herezji pierwszych wieków negujących bóstwo Chrystusa i przyjmujących jego synostwo jako rezultat szczególnej adopcji ze strony Boga⁵⁵. Warto zatrzymać się i dokonać analizy, w jaki sposób Akwinata opisuje tę zależność interpretacyjną: na jak wiele sposobów możemy interpretować chrystologicznie psalmy? Jakie rozwiązania hermeneutyczne proponuje?

1.3. W JAKI SPOSÓB PSALMY MÓWIĄ O CHRYSZTUSIE?

Jak już wskazywaliśmy, wychodząc z założenia, że *Scriptura sui ipsius interpres*, Tomasz kroczy drogami, dziś powiedzielibyśmy, egzegezy kanonicznej, a więc tej, która przekonana o jedności planu zbawienia wyjaśnia sens na podstawie innych fragmentów Pisma Świętego. Warto jednak przyrzeć się dokładnie, na czym polega ta szczególna procedura hermeneutyczna, która odnosi pewne psalmy do Chrystusa, nie zapominając o tym, że nie są one jednakowego charakteru. Nie wszystkie bowiem odnoszą się w sensie literalnym do Chrystusa, choć Tomasz wskazuje na wiele fragmentów (i cały Psalm 21), które *ad litteram* dotyczą Chrystusa. Generalnie jednak dominuje w przyjętej perspektywie chrystologicznej w *Super Psalmos* sens alegoryczny, który odszukuje w poszczególnych psalmach sytuacji i postaci „typicznych”. Sytuacje tych chrystologicznych odniesień możemy uporządkować wedle różnych wyrażen, które stosuje sam Akwinata na oznaczenie związku między tekstem a znaczeniem związanym z osobą Chrystusa.

1.3.1. *Ad litteram*

„Ten tekst czytamy na dwa sposoby” — niejednokrotnie napotykać można tego rodzaju stwierdzenie w komentarzu Akwinaty do psalmów, pokazujące możliwość odkrycia wielości sensów w Piśmie

55. *In Ps.*, 21, n. 1.

Świętym⁵⁶. Dla dynamiki egzegetycznej Akwinaty to sytuacja nadzwyczaj ważna, której poświęca wiele uwagi i dokładnie rozwija, dbając o każdy szczegół swej wykładni. Wynika to z przekonania o szczególnej wartości sensu dosłownego, od którego zaczyna się praca teologa⁵⁷. Odkrycie w tekście biblijnym znaczenia literalnego nie polega na „trzymaniu się litery”, jak mogłaby sugerować sama nazwa, lecz na odkryciu zamierzonego przez Boga znaczenia⁵⁸. Mówiąc językiem Tomasza, nie chodzi o zatrzymanie się na samym obrazie (figurze), lecz dotarcie do tego, co ona oznacza: „sens dosłowny to nie sam obraz, ale to, co jest przez ten obraz oznaczane”⁵⁹.

Jak zatem rozumie Akwinata sens dosłowny interpretacji w kontekście psalmów? Do kogo głównie odnosi dosłowność tekstu natchnionego?

Z jednej strony często wskazuje, że opisywane przez psalm sytuacje literalnie, czyli w sensie dosłownym, odnoszą się do Dawida⁶⁰ i mogą także w ten sam sposób – jako *sensus litteralis* – dotyczyć np. męża sprawiedliwego, pokładającego nadzieję w Panu, który nie otrzymuje żadnej ludzkiej pomocy⁶¹. Na historię króla Dawida jako interpretację dosłowną wskazują też inne psalmy, jak choćby Psalm 12 nawiązujący do ucieczki Dawida przed Saulem⁶². Jeśli więc

56. Wyraźnie wskazuje na to św. Tomasz w *Sumie teologii*, w ten sposób precyzując, na czym polega sens dosłowny: „Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus” — *S.Th.*, I, q. 1, a. 10, ad 3.

57. Por. S.H. GRIFFITH, „Arguing from Scripture: the Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages”, w: *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, red. T.J. Heffernan, T.E. Burman, Leiden: Brill, 2005, s. 29–58.

58. Przypomina o tym Akwinata w *Quodlibet VII*, q. 6 a. 2c: „Sicut enim dictum est, sacra Scriptura veritatem quam tradit, dupliciter manifestat: per verba, et per rerum figuras. Manifestatio autem quae est per verba, facit sensum historicum sive litteralem; unde totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur”.

59. *ST*, I, q. 1, a. 10, ad 3: „nec est litteralis sensu ipsa figura, sed id quod est figuratum”. Por. L. CARNEVALE, „Esegesi letterale e metafora: da Tommaso d’Aquino alla scuola antiochena”, *Vetera Christianorum*, 39 (2002), s. 101–114.

60. *In Ps.*, 5, n. 1.

61. *In Ps.*, 26, n. 10.

62. *In Ps.*, 12, n. 4: „Hoc competit ad litteram David fugienti a facie Saulis”.

w sensie dosłownym dany psalm odnosi się do Dawida, jak zostało to uczynione choćby w przypadku interpretacji Psalmu 10, będącego psalmem dziękczynnym za ocalenie od wrogów, to wówczas w sposób *mystice sive allegorice* może zostać odniesiony do życia Chrystusa: jako w pełni ufający Ojcu nie musi uciekać, jak radzą faryzeusze, do posłuszeństwa Prawu, które symbolizują góry⁶³.

Z drugiej strony św. Tomasz zdecydowanie określa Psalm 21 jako odnoszący się literalnie do Chrystusa. Nie jest to więc wykładnia duchowa, w jej alegorycznym czy typicznym odcieniu, opierająca się zawsze na sensie dosłownym, ale innym niż chrystologiczny, lecz wyraźnie, *specialiter* zaznaczy św. Tomasz, wskazuje, że w tym przypadku sens dosłowny dotyczy Chrystusa, a figuratywnie odnosi się do króla Dawida. Sens historyczny, do którego zdaje się odwoływać ten psalm, wskazuje na prześladowanie, które wycierpiał Dawid już nie ze strony indywidualnych przeciwników, lecz całego narodu, poddanego rozkazom Saula. W opinii Akwinaty, ta historyczna interpretacja nie tłumaczy jednak wielu niuansów interpretacyjnych Psalmu 21 i nie da się jej spójnie wyjaśnić bez odniesienia do Chrystusa, a zwłaszcza Jego zbawczej męki⁶⁴. Ta niewydolność interpretacji historycznej, której jednak przecież pozostaje wierny Akwinata praktycznie w większości analizowanych psalmów, sprawia, że jednoznacznie opowiada się za chrystologiczną wykładnią literalną tego psalmu. Tak formułuje swoje zdanie:

Jak powiedziano wcześniej, podobnie jak u innych proroków, tak i tutaj chodzi o niektóre rzeczy wówczas obecne jako figura Chrystusa, a które należały do samego proroctwa. Stąd czasami mówi się o sprawach dotyczących Chrystusa, które przekraczają niejako zasięg historii. A spośród wielu tematów, ten Psalm w szczególny sposób opowiada o męce Chrystusa. I dlatego taki jest jego sens dosłowny. Dlatego [Chrystus] recytował ten właśnie psalm, gdy zawołał donośnym głosem, *Heli Heli lammasabactani*: co oznacza,

63. *In Ps.*, 10, n. 1: „Hic psalmus potest exponi litteraliter de David: mystice autem de Christo, sive allegorice [...]. Ego Christus in Domino confido: quomodo ergo vos pharisaei dicitis, transmigra in montem, ide est ad legis observantus datas in monte Sinai, Deut. 33: Dominus de Sinai venit”.

64. *In Ps.*, 22, n. 1: „In praecedentibus prius videtur esse actum de tribulatione quam sustinuit David a filio et a Saule; hic autem in tertia decade agitur de persecutione quam passus est a toto populo, qui eum abjecit ad mandatum Saulis”.

Boże, Boże mój etc. jak zaczyna się ten psalm. Dlatego choć ten psalm co do figury opowiada o Dawidzie, to jednak zwłaszcza i w sensie dosłownym odnosi się do Chrystusa⁶⁵.

Podobnymi drogami kroczy interpretacja Psalmu 29, w którym również Akwinata napotyka na niemożność pełnego odniesienia do osoby Dawida:

Powiada więc: *Wyprowadziłeś mnie Panie* etc. Nie można tego rozumieć dosłownie o Dawidzie: ponieważ nie został uwolniony z piekła, gdy skomponował ten Psalm. Można go rozumieć w sensie metaforycznym, jak gdyby uwolnił się od śmiertelnego niebezpieczeństwa. Dlatego dosłownie odnosimy go do Chrystusa, którego dusza została wyprowadzona przez Boga z piekła. Ps. 15, 10: *Nie zostawisz mej duszy w piekle*. Stąd pasuje do tych, którzy zostali wskrzeszeni przez Chrystusa, Za 9,11: *Ty zaś dzięki krwi swego przymierza wypuściłeś twoich więźniów z dołu, w którym nie było wody*⁶⁶.

Trzeba pamiętać, że tak jednoznacznej interpretacji dosłownej nie spotkamy przy okazji komentowania wielu psalmów. Zazwyczaj św. Tomasz wskazuje na pewne elementy interpretacji dosłownej⁶⁷, tu zaś cały psalm traktuje jako chrystologiczny. Przy tym wybór taki nie jest arbitralny: zadziwia jak często św. Tomasz przytacza w tym względzie opinie Apostoła Pawła⁶⁸, Ojców (głównie św. Hieronima i św. Augustyna⁶⁹) oraz *Glossę*⁷⁰.

1.3.2. *Proprie et vere*

W innych przypadkach, jak choćby przy wyjaśnianiu Psalmu 19, który jest wielką modlitwą o ocalenie króla, choć wykładnia w ramach znaczenia dosłownego prowadzi św. Tomasz w pewien sposób ku osobie króla Dawida, to jednak *właściwie i prawdziwie* odnosi się do Chrystu-

65. *In Ps.*, 22, n. 1.

66. *In Ps.*, 29, n. 2.

67. *In Ps.*, 39, n. 8; także *In Ps.*, 45, n. 7.

68. Por. *In Ps.*, 39, n. 4: „Haec verba forte vellet aliquis exponere de David [...] Sed quia Apostolus exponit de Christo, et nos etiam exponamus de eo”.

69. *In Ps.*, 47, n. 3.

70. *In Ps.*, 27, n. 2.

sa. Pośród możliwych wykładni lektury chrystologicznej Księgi Psalmów, pomiędzy interpretacją dosłowną, jak w przypadku Psalmu 21 czy Psalmu 29, czy też alegoryczną i typiczną, Tomasz umieszcza wykładnię, którą charakteryzują dwa połączone ze sobą terminy: *proprie et vere*. Doskonałym obrazem tej hermeneutyki jest Psalm 19.

Już samo określenie *proprie* w kontekście analizowanego przez nas tematu uwypukla prawomocność odniesienia do Chrystusa danego fragmentu psalmu i to nie na sposób alegoryczny, lecz właśnie „własny”, unikając jednak jasnego wskazania na wykładnię w sensie dosłownym: *De resurrectione Christi dicit proprie dictum esse, et non de David*⁷¹, zauważa, komentując Psalm 15 czy też *hoc proprie dicitur de anima Christi*⁷². Jednak to Psalm 19 doskonale obrazuje ten drugi rodzaj lektury chrystologicznej, który spotykamy w *Super Psalmos*. Św. Tomasz przyznaje, że w pewien sposób można byłoby słowa psalmu odnieść do sytuacji króla Dawida, lecz jednak *proprie et vere pertinent ad Christum*⁷³.

Wiąże się to niejednokrotnie z sytuacją, w której sam Akwinata uznaje za „słabe” i niewystarczające tłumaczenie literalne, które choć narzuca się przy lekturze, to jednak bardziej wskazuje konieczność odczytania w kluczu *mysterium*. Czyni tak, wyjaśniając choćby Psalm 40 i zauważając, że lepiej interpretować zawarte w psalmie wołanie-modlitwę do Boga o uzdrawiające miłosierdzie „zgodnie z sensem mistycznym, ponieważ dosłowny jest tutaj wyraźny, stąd w tym miejscu owe słowa są wypowiedane z perspektywy osoby Chrystusa”⁷⁴. Sens dosłowny zostaje tu znamienne określony jako *planus*, jasny i czytelny, stąd św. Tomasz, zgodnie ze swymi procedurami, nie traktuje sensu duchowego jako „konkurencji” dla dosłownego, który pojawiałby się, gdy nie można znaleźć wyjaśnienia literalnego. Jego podejście jest inne, głęboko powiązane z założeniami filozoficznymi (jego przekonaniem, że do rzeczywistości duchowych

71. *In Ps.*, 15, n. 1.

72. *In Ps.*, 16, n. 5.

73. *In Ps.*, 19, n. 1: „et quamvis secundum litteram ea quae hic dicuntur, aliquantulum referuntur ad David, tamen proprie et vere pertinent ad Christum”.

74. *In Ps.*, 40, n. 4: „secundum mysticum sensum, quia litteralis est planus, in loco isto dicuntur ista verba ex persona Christi”.

dociera się przez materialne, a nie „pomimo ich”⁷⁵), proponuje inną lekturę tekstu w duchu *sensus mysticus*.

1.3.3. *Sub similitudine*

Pojęcie „figury” należy bez wątpienia do centralnego punktu teologii biblijnej św. Tomasza z Akwinu, podobnie jak to nastąpiło w całej tradycji egzegetycznej chrześcijaństwa. Wskazuje na inną osobę lub rzecz, która w pełni zrealizuje to, co jedynie figura zapowiada. Mamy zatem do czynienia z podwójnym planem semantycznym: z jednej strony historyczna postać, która wskazuje jednak na swoje odniesienie do Chrystusa jako ostatecznego i definitywnego wypełnienia wszystkich obietnic Bożych.

Pojęcie „figury” ma więc jasno sprecyzowane znaczenie chrystopologiczne: nie jest arbitralną oceną czy prostym skojarzeniem, lecz ukazuje *implicite* i konstytutywne odniesienie do Chrystusa⁷⁶. Kryterium interpretacyjne, które stosuje w tych przypadkach św. Tomasz odwołuje się do św. Augustyna, który twierdził, że „Chrystus jest ukryty za figurami Starego Testamentu”⁷⁷. Dzięki „figurze” staje się bardziej czytelne przekonanie Akwinaty, że wiara w Chrystusa w Starym Testamencie była *in profundo obumbrata figura*⁷⁸, a więc niejako ukryta pod powierzchnią bezpośredniej treści. Znamienny pod tym względem jest komentarz św. Tomasza do Ewangelii św. Jana, w którym wymienia wiele figur starotestamentalnych, które wskazywały na Chrystusa. Skoro bowiem sam Zbawiciel zachęca: „czytajcie Pisma, one same mówią o Mnie”, to jest to czytelny znak dla Tomasza, aby z wyjątkową wrażliwością pochylić się nad tymi fragmentami. Dlatego zwraca uwagę na wiele znamiennych szczegółów życia Chrystusa, jak uzdrowienie w szabat paralityka, obrzezanie Jezusa według przepisów Prawa, wejście Chrystusa do Jerozolimy

75. Por. D. TURNER, *Tomasz z Akwinu. Portret*, tłum. M. Romanek, Poznań–Warszawa: Instytut Tomistyczny–W drodze, 2017, s. 67–73.

76. Akwinata prezentuje swoje poglądy na temat znaczenia „figury” jako chrystopologicznej procedury interpretacyjnej Starego Testamentu zwłaszcza w swoim komentarzu do Ewangelii św. Jana. Por. G. PERILLO, *Teologia del Verbum*, Napoli: Luciano Editore, 2003, s. 47–51.

77. *In Ioan.*, cap. VII, lect. 2: „Christus occultus est in figuris Veteris Testamenti”.

78. *In Ioan.*, cap. V, lect. 6.

w czasie przygotowania do Paschy oraz sama śmierć Jezusa jako prawdziwego baranka paschalnego. Same ofiary składane w Starym Testamencie były znakiem uświęcenia duchowego, które sprawia w pełni dopiero Chrystus. Im bliżej bowiem figura znajdowała się prawdy, tym silniejszy posiadała swój wyraz i ekspresję.

W kontekście Komentarza do Psalmów Akwinata podejmuje to zagadnienie, omawiając Psalm 18 i zwracając uwagę, że opowiada on o Chrystusie *secundum veritatem*, to jednak czyni to za pomocą figury, gdyż „tajemnice Chrystusa zapowiedziane są czasami figuralnie w obrazach Starego Testamentu”⁷⁹. W podobnym duchu ocenia Akwinata Psalm 4, zaznaczając rzeczywistość opisywaną przez psalm jako „figurę”: „Skoro powiada się [w tytule psalmu – P.R.] *ku celowi*, jeśli odnosi się jako *ku* rzeczy oznaczanej przez ten psalm, to jasne, że przez *ku celowi* rozumie się »ku Chrystusowi«⁸⁰. Znamienne, że jedynym miejscem, w którym Akwinata stosuje określenie *secundum figuram* jest właśnie *Super Psalmos*. Dotyczy ono przede wszystkim króla Dawida⁸¹ czy całego Narodu Wybranego⁸², a ich spełnienie w Chrystusie czy Nowym Ludzie Bożym, Kościele, to interpretacja, którą Tomasz określa mianem *secundum veritatem* bądź *secundum mysterium*.

Chrystus, będąc centralnym punktem całej historii zbawienia, wypełnia rzeczywistości jedynie prefigurowane w Starym Testamencie: to nie On się podporządkowuje i uzależnia od cytatów ST, lecz one są podporządkowane Jemu. Świadczy o tym, jak podkreśla św. Tomasz, sam zaimek „aby” (*ut*), który pojawia się w często powracającej na kartach Ewangelii frazie: „aby się wypełniło Pismo”. Owo *ut* nie ma znaczenia przyczynowego (*causative*), lecz sprawcze (*consecutive*). Doskonale oddaje to pierwszeństwo Chrystusa oraz zasadę „wypełnienia”, jak podkreśla św. Tomasz, cud z Kany Galilejskiej: Jezus nie chciał bowiem, aby pojawiło się wino „z niczego”, lecz dokonuje prze-

79. *In Ps.*, 18, n. 1: „mysteria Christi repraesentantur figuraliter quandoque in figuris veteris testamenti”.

80. *In Ps.*, 4, n. 1.

81. *In Ps.*, 20, n. 1: „et ideo de utroque potest exponi; de Christo secundum veritatem, de David secundum figuram”.

82. *In Ps.*, 5, n. 1: „...quod populus Judaeorum secundum figuram consequeretur hereditatem promissam Abrahae, cujus erat caput David, et rex. Secundum mysterium vero populus Christianus”.

miany wody w wino, aby pokazać, że nauka Ewangelii nie jest całkowicie nowa, a Stary Testament nie należy porzucić, lecz wypełnić⁸³.

Psalmy odnoszą się zatem do Chrystusa poprzez nade wszystko figurę króla Dawida. Tomasz wskazuje na tę więź na wiele różnych sposobów i poprzez znamienne formuły, które zamieszcza zazwyczaj po analizie tytułu psalmu i dokonaniu głównego podziału tekstu (*divisio textus*), które – jak wskazywaliśmy – było już pierwszą opcją egzegetyczną komentatora. Podkreśla, że psalm odnosi się do Chrystusa *sub similitude*, że w osobie patriarchów Chrystus *signatus est per eos*⁸⁴ lub że dany psalm dotyczy Dawida *et etiam Christus*, czy wykazując, że prześladowanie znoszone przez Dawida *similiter* dokonało się także w życiu Chrystusa na ziemi⁸⁵.

Chrystus jest bowiem prawdziwym Dawidem⁸⁶ i dlatego „przez Dawida jest oznaczany Chrystus”⁸⁷, który zgodnie z hermeneutyką *Christus totus* św. Augustyna może być następnie odniesiony zarówno do Głowy, jak i Ciała (*vel secundum caput, vel secundum corpus*). To szczególnie hermeneutyczne powiązanie Jezusa z Dawidem uzasadnia św. Tomasz również faktem, że Chrystus przychodzi na świat w rodzie Dawida⁸⁸. Stąd też w wykładni Psalmu 20, będącego zanoseniem prośby do Boga, aby wysłuchał planów króla, Akwinata dostrzega, że zarówno Dawid, jak i Chrystus słusznie są tytułowani królami, dlatego interpretacja psalmu nie jest jednoznaczna i może zostać odniesiona do obu:

Ten psalm wyjaśnia się w odniesieniu do Chrystusa, który jest królem oraz do Dawida, który był Jego figurą; dlatego można go wyklądać w odniesieniu do obu: do Chrystusa wedle prawdy, zaś Dawida według figury⁸⁹.

Na uwagę zasługuje również komentarz św. Tomasza do Psalmu 44, w którym wprost podejmuje się, na bazie tekstu biblijnego, zaryso-

83. *In Ioan.*, cap. II, lect. 1.

84. *In Ioan.*, cap. IV, lect. 1.

85. *In Ps.*, 19, n. 1: „David passus est tribulationes, et Christus in passione similiter”.

86. *In Ps.*, 27, n. 1.

87. *In Ps.*, 17, n. 1.

88. *In Ps.*, 15, n. 1: „Sed quia David gerebat etiam personam Christi ex ejus semine nascituri, ideo quaedam hic de David, quaedam de Christo ponuntur”.

89. *In Ps.*, 20, n. 1.

wania podobieństw między Chrystusem a Dawidem, który w tym kontekście pojawia się jednak bardziej ze względu na swą królewską godność, przywołującą w jakiejś mierze królewskość Chrystusa⁹⁰. To podobieństwo opiera się na czterech cechach, które Akwinata dostrzega w życiu króla Dawida. Dotyczy ona zarówno łaskowości (*a gratiositate*), niezłomności w walce ze złem (*a bellica virtuti*), władzy sądenia przypisywanej królom (*a judiciaria potestate*) oraz posiadania pełnej szczęśliwości (*a deliciarum multitudine*)⁹¹. Bez wątpienia łatwo można dostrzec, w jaki sposób tak opisana królewskość realizuje się w życiu Chrystusa, dzięki któremu otrzymujemy łaskę, Jego mocą zostajemy „odbici” z niewoli grzechu, On będzie sądził wszystkie narody i wprowadzi sprawiedliwych do obiecanego błogosławionym królestwa szczęścia i pokoju.

Alegoryczna interpretacja chrystologiczna zajmuje ważne miejsce w wykładzie psalmów, stąd tak często pojawiająca się na kartach komentarza formuła „w sposób alegoryczny odnosi się to do Chrystusa”, jak w przypadku Psalmu 26, w których zwycięskie wyprawy króla Dawida przeciw Filistynom są w interpretacji Akwinaty znakiem zwycięstwa Chrystusa nad grzesznikami, których grzech dotyka zarówno w ciele, jak i w duszy⁹².

90. A. LOBATO, „El misterio de Cristo y de la Iglesia en el Comentario de santo Tomás al salmo 44 (45)”, *Communio*, 35 (2002), s. 5–34.

91. *In Ps.*, 44, n. 2: „Hic ponitur commendatio Christi secundum humanitatem. Et quia dixit, dico ego opera mea regi, commendat Christum secundum similitudinem regis, scilicet David, a quatuor: scilicet a gratiositate, a bellica virtute, a judiciaria potestate, et a deliciarum multitudine”.

92. *In Ps.*, 17, n. 22.

ROZDZIAŁ 2

CHRYSTOLOGIA SOTERIOLOGICZNA *SUPER PSALMOS*

Nakreśliwszy tło chrystologiczne Komentarza Akwinaty do Psalmów, zwrócimy teraz uwagę na zasadnicze elementy chrystologii soteriologicznej, która ukazuje zbawcze owoce męki Jezusa Chrystusa. Prowadzi to do ukazania wyjątkowości człowieczeństwa Chrystusa jako narzędzia zbawczych działań Słowa w historii. W ten sposób soteriologia, na co wskazywał już św. Anzelm, jest kluczem systematyki chrystologii¹. Zbawcze czyny Jezusa stają się głęboko powiązane z ontologią Chrystusa, zgodnie z Tomaszową zasadą metafizyki *agere sequitur esse*. Jednocześnie takie ujmowanie chrystologii soteriologicznej jest właściwe dla stylu Akwinaty nie tylko w Psalmach, lecz także w wielu innych jego tekstach².

2.1. CZŁOWIECZEŃSTWO CHRYSTUSA JAKO NARZĘDZIE JEGO BÓSTWA

Dyskusja z apolinaryzmem, negującym integralną naturę ludzką Chrystusa, której brakowało duszy rozumnej czy też z nestorianizmem, który odnawia się również we współczesności, pod wieloma postaciami, ale zawsze z tym samym wątkiem rozdzielenia konkretnego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa i odwiecznego Logosu – wyznaczają rytm właściwej Akwinacie interpretacji psalmów³. W logice tej ekspresji naczelną rolę zajmuje przekonanie, że bóstwo Chry-

1. Por. P.L. VIVES PÉREZ, *La singularidad de Cristo: perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004, s. 53.

2. Por. P. ROSZAK, „»Rzeczywistość należy do Chrystusa« (Kol 2,17). Chrystologia trynitarna Tomasza z Akwinu w kontekście komentarza do Listu do Kolosan”, *Zeszyty Naukowe KUL*, 1 (2010), s. 15–31.

3. G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid: San Pablo, 2008, s. 389.

stusa wyraża się przez Jego święte człowieczeństwo, będące *instrumentum divinitatis*.

Warto przed rozpoczęciem szczegółowej analizy uczynić uwagę natury ogólnej. Tomaszowa refleksja o człowieczeństwie Chrystusa nie jest oparta wyłącznie na arystotelesowskim pojęciu natury (trzeba być jej jednak świadomym, aby w pełni zrozumieć sposób wykładu zagadnień chrystologicznych, ich wewnętrzną logikę), lecz także na harmonii z danymi Objawienia. Akwinata jednoznacznie mówi o „prawdzie natury ludzkiej” (*veritas humanae naturae*), którą przyjął Chrysus. Ich realność ukazują wydarzenia paschalne, na które zwraca uwagę w komentarzu: gdyby bowiem były iluzoryczne – jak sugerowali już w pierwszych wiekach dokeci, z którymi polemizuje Akwinata głównie w komentarzu do Ewangelii św. Jana – iluzoryczne byłoby zatem także zbawienie. Tymczasem prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa jest ocalone, zdaniem Tomasza, jeśli będziemy na nie spoglądać z perspektywy boskiej Osoby Słowa subsystującej w przyjętej ludzkiej naturze. Na kartach *Sumy teologii* będzie z jeszcze większym naciskiem podkreślał tę zasadniczą prawdę, przypominając cielesny i ziemski charakter człowieczeństwa Chrystusa (*corpus carneum et terrenum*) czy wręcz fizjologiczne detale kości i krwi (*caro et ossa et sanguinis*)⁴.

Mówiąc o człowieczeństwie Chrystusa jako *instrumentum* Jego bóstwa, Akwinata podkreśla, że staje się ono źródłem łask, które Bóg sprawia w Kościele⁵. Szczególne miejsce w chrystologii Akwinaty zajmuje fragment z Prologu do Ewangelii św. Jana: „z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali łaskę po (za) łaską” (J 1,16), który łączy się z Pawłową ideą Chrystusa jako Głowy (Kol 1,18)⁶. W ten sposób „logika” czy „zasada” Wcielenia, które nieprzypadkowo dokonuje się nie na początku historii zbawienia, lecz już w jego ciągu, *in plenitudo temporis*, jak zauważa Akwinata, staje się płaszczyzną teologicznego wyjaśnienia układu całej rzeczywistości⁷. To jeden z tych licznych

4. ST, III, q. 5, aa. 1–2.

5. A. RAMOS, *La ciudad de Dios en santo Tomás de Aquino*, Mar del Plata: Fasta, 2008, s. 210.

6. Por. C.C. BLACK, „St Thomas’s Commentary on the Johannine Prologue: Some Reflections on Its Character and Implications”, *Catholic Biblical Quarterly*, 4 (1986), s. 681–698.

7. Por. ST, III, prol.; ST, I–II, q. 81, a. 3.

momentów, gdy odkrywamy niegasnącą nowość myśli św. Tomasza, jak zwracał na to uwagę Otto Hermann Pesch: aktualność Akwinaty nie polega na tym, że rozpoczynając lekturę jego tekstów, odnajdujemy odpowiedzi wprost na nasze problemy, są one bowiem odmienne w jego i naszych czasach, lecz pokazuje, że podstawowe odpowiedzi chrześcijańskiej teologii – dotyczące choćby wiary czy łaski – przybierają w każdej z epok swoją własną formę ekspresji⁸.

Jest to jeden z kluczowych wątków chrystologii Akwinaty, która w centrum refleksji stawia zagadnienie będące punktem wyjścia wszystkich późniejszych kwestii: kto jest podmiotem *unio hypostatica*? Chrystus nie jest bowiem cudowną (bezosobową) projekcją boskości, wykorzystującą przypadkowe człowieczeństwo, lecz jest Widzialnym Świadkiem, prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem⁹. Dlatego cała średniowieczna teologia – Akwinata nie jest tutaj wyjątkiem – będzie nieustannie zgłębiać tajemnicę boskiego bytu, pytać o naturę i charakter unii hipostatycznej i jej konsekwencje¹⁰. Wyróżnikiem św. Tomasza z grona mu współczesnych, zainteresowanych nade wszystko boskością Zbawiciela, będzie pogłębione studium człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, które posiada jedyną w swoim rodzaju wartość dla człowieka¹¹. Dlatego komentując Psalm 46, zwróci uwagę, że oddawanie chwały dotyczy zarówno bóstwa, jak i człowieczeństwa Zbawiciela i dlatego w psalmie znajduje się podwójne wezwanie do śpiewu pochwalnego: „A mówi dwa razy *śpiewajcie psalmy, śpiewajcie psalmy*, ponieważ tą samą czcią otaczamy człowieczeństwo i bóstwo w Chrystusie, gdyż mają one ten sam podmiot”¹².

Musimy pamiętać, że św. Tomasz jest jedynym teologiem średniowiecza, który włącza do swojej refleksji teologicznej pojęcie *instrumentum*, które jako *organon* było już stosowane w filozofii greckiej,

8. O.H. PESCH, *Thomas von Aquin*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1995, s. 27.

9. Por. D. KUBICKI, „Logika i realizm wcielenia”, *Chrześcijaнин w świecie. Zeszyty naukowe, ODiSS*, 2 (1995) 201, s. 6.

10. T. O’MEARA, „Thomas Aquinas and Today’s Theology”, *Theology Today*, 1 (1998), s. 58.

11. G. PASQUALE, „Sull’unicità della persona di Gesù Cristo: un saggio di grammatica teologia”, *Carthaginensia*, 24 (2008), s. 25–46.

12. *In Ps.*, 46, n. 4: „Et dicit bis, psallite psallite, quia eodem honore honoramus humanitatem et divinitatem in Christo: quia idem suppositum est”.

u Arystotelesa czy Porfiriusza i równie szybko zostało wykorzystane przez pierwszych teologów Kościoła, którzy dostrzegli jego wielką przydatność w refleksji nad tajemnicami wiary¹³. Pierwsze wzmianki spotykamy u Eustachego z Antiochii (†337), Euzebiusza z Cezarei (†339), a także św. Atanazego (†373), choć już w *Contra Celsum* Orygenesusa może odnaleźć ideę najwyższej godności ciała i duszy Chrystusa, którą zyskują dzięki zjednoczeniu z Synem Bożym. Dla potrzeb swych teorii wykorzystywał pojęcie *instrumentum* Apolinary z Laodycei (†390), u którego spotykamy słynną metaforę, służącą w późniejszym czasie wielu pisarzom chrześcijańskiego antyku, którzy w obrazie rozżarzonego żelaza widzieli jasne wskazanie na duchowe właściwości człowieczeństwa Chrystusa. Do tej idei nawiązywali także Ojcowie Kapadocy, zwłaszcza św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Grzegorz z Nisy, podkreślający, że człowieczeństwo Chrystusa przenika obecność Jego boskości, która przekazuje mu niektóre prerogatywy duchowe. Nie był to temat obcy również dla szkoły antiocheńskiej, choć wpisuje się, w przypadku św. Cyryla Aleksandryjskiego, w polemikę ze stanowiskiem Nestoriusza.

Święty Tomasz, wykorzystując w swej chrystologicznej refleksji kategorię *instrumentum*, czyni to w dużej mierze dzięki św. Janowi Damasceńskiemu (†750), którego rozważania z *De fide orthodoxa* wielokrotnie cytuje w swoich dziełach¹⁴. Zwraca nade wszystko uwagę otwartość Tomasza na dziedzictwo teologii greckiej: często zawęży się jego doktrynę do wątków tradycji zachodniego chrześcijaństwa, a on pozostaje wiernym również nauczaniu Ojców wschodnich¹⁵. To sprawia, że jego chrystologia nie ma jedynie pewnych elementów wschodnich, ale przez sposób ujęcia tajemnicy unii hipostatycznej, odrzucenie monofizytyzmu i nestorializmu, rozumienie instrumentalnego charakteru człowieczeństwa Chrystusa

13. Por. M.Á. MARTÍNEZ, „La mediación de la humanidad de Cristo: clave de la lectura de la soteriología de santo Tomás de Aquino (I)”, *Ciencia Tomista*, 78 (2001), s. 246nn — zwłaszcza warte podkreślenia są kwestie dotyczące historycznej interpretacji pojęcia *instrumentum* w teologii Ojców Kościoła podejmowane w tym tekście, na których opieram się w swojej interpretacji.

14. M. DUFFO, „Saint Jean Damascène, source de Saint Thomas”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (1906), s. 126–130.

15. CH. LOHR, „Thomas Receptor/Receptus”, *Theologie und Philosophie*, 49 (1974), s. 199–212.

i jego refleksja chrystologiczna są konstruktywną syntezą wschodniej chrystologii, „greckiej w swym charakterze i podkreśleniach”, jak zauważa Marcus Plested¹⁶. Szczególnym jednak tematem jest właśnie doktryna człowieczeństwa Chrystusa jako *instrumentum divinitatis*. Korzeniem czy fundamentem tej doktryny pozostaje ścisła jedność między człowieczeństwem a bóstwem w Chrystusie – dla której brakuje doskonałej analogii. W ten sposób człowieczeństwo Chrystusa staje się narzędziem, za pomocą którego Bóg dokonuje naszego zbawienia¹⁷.

To stwierdzenie, które wyznacza zasadniczą oś myślenia soteriologicznego Akwinaty uznaje jednocześnie pełnię łaski w Chrystusie, wedle trzech możliwych form. Z jednej strony jako przyczyna celowa, skoro bowiem łaska ma za cel zjednoczyć nas z Bogiem, to człowieczeństwo Chrystusa było zawsze zjednoczone z Bogiem, dzięki łasce zjednoczenia (*gratia unionis*). Spoglądając na człowieczeństwo Chrystusa przez pryzmat przyczynowości sprawczej, odkrywamy, że ze względu na swą doskonałość posiadało pełnię łaski, która udzielała się wszystkim ludziom czyniąc z nich ‘współpracowników’ (*cooperatores*) Boga. Wreszcie w odniesieniu do przyczyny formalnej podkreśla Akwinata, że Chrystus otrzymał łaskę osobistą, która pozwalała mu na odpuszczanie grzechów zarówno aktualnych, jak i grzechu pierworodnego, a także samej mocy grzeszenia. Na tym właśnie, zdaniem św. Tomasza, polega pełnia przyczyny formalnej¹⁸. Na bazie tej potrójnej pełni, św. Tomasz przypisuje łasce człowieczeństwa Chrystusa pewien aspekt nieskończony, tak jeśli chodzi o „łaskę zjednoczenia”, jak również łaskę osobistą i łaskę Głowy.

Dopiero tak zarysowane tło teologiczne pozwala nam uchwycić wiele sformułowań z *Super Psalmos*, które zakładają u czytelnika podstawową znajomość traktatu chrystologicznego. Psalmi bowiem, mówiąc o Chrystusie, przedstawiają go w aspekcie Jego pośredniczenia, zarówno w sensie zstępującym, jak również wstępującym.

16. M. PLESTED, *Orthodox Reading of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 20.

17. Por. G. GUITIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según santo Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 2004, s. 81–101.

18. *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2; por. także M.Á. MARTÍNEZ, „La mediación”, s. 249.

2.1.1. Pośrednictwo człowieczeństwa Chrystusa i jego sakramentalność

Święty Tomasz przedstawia realne pośrednictwo Chrystusa jako konsekwencję i zwieńczenie teologii misteriów życia Chrystusa. Spojrzenie, które proponuje, jest związane z trynitarnie ufundowaną historią zbawienia za pomocą misji Osób Boskich, dzięki czemu możemy przejść od misji do osoby, od ekonomii do teologii, od objawienia do tajemnicy¹⁹. Chodzi w gruncie rzeczy o ukazanie, jak pośrednictwo chrystologiczne jednoczy faktyczność historyczną (misteria) z ich skutecznością zbawczą w terażniejszości. Ukazuje się w ten sposób charakter teandryczno-sakramentalny człowieczeństwa Chrystusa, które odwiecznie działa *in mysterio* na bazie misterium paschalnego, stając się w ten sposób niejako treścią – Tomasz powiedziałby *res* – pośrednictwa zbawczego. To właśnie to pośrednictwo jest bazą, na której Akwinata wypracowuje swoją soteriologię²⁰.

Komentując psalmy, zwłaszcza podejmujące wątki paschalne, Akwinata staje wobec tematu pośrednictwa Chrystusa, które Andrea Grillo określił jako „pojęcie graniczne”²¹ teologii chrześcijańskiej, gdyż z jednej strony jest wybitnie chrystocentryczne i w ten sposób stanowi o wewnętrznej treści wiary, a z drugiej jest założeniem teologii w ogólności. Dla Tomasza właściwe postrzeganie pośrednictwa jest związane z kapłaństwem Chrystusa: nacisk na Jego człowieczeństwo, które dostrzegamy przy okazji tych rozważań, pozwala bowiem nie tylko mówić o Chrystusie jako kapłanie, lecz także doskonałej ofierze. Dzięki Jego człowieczeństwu rodzaj ludzki osiąga trzy dobrodziejstwa odpowiadające ofiarom ST: (1) odpuszczenie grzechów, które nas oddzielają od Boga, (2) zachowanie w stanie łaski i jedności z Bogiem oraz (3) doskonałe zjednoczenie z Bogiem w chwale²². Dokonuje tym samym swoistego przeskoku w mówieniu o sensie ekspiacyjnym do rozważań nad instrumentalnością Jego człowieczeństwa.

19. ST, I, q. 43, a. 1

20. Por. C. IZQUIERDO, „Cristo »mediador«. Perspectiva bíblica”, *Scripta Theologica*, 40 (2008), s. 695–732.

21. A. GRILLO, „La categoria di »mediazione«: usi e abusi filosofico-teologici”, w: *Gesu' Cristo e l'unicita' della mediazione*, red. M. Crociata, Milano: Paoline, 2000, s. 73.

22. Por. ST, III, q. 22, a. 2c.

W ostatnich latach pojawiła się jednak krytyka tego ujęcia²³, ponieważ taka wizja człowieczeństwa Chrystusa wydaje się zbyt wąska, a to naraża na myślenie o niej w kategoriach tymczasowości, gdyż ogranicza ją do funkcji ekspiacyjnej. Tymczasem, jak słusznie odpowiada na ten zarzut Manuel Ángel Martínez, zadaniem tego człowieczeństwa jest także przebóstwienie i wprowadzenie do chwały: wieczne kapłaństwo Chrystusa oznacza, że także święci w niebie go potrzebują, bo od tego zależy trwałość ich szczęścia wiecznego²⁴.

Warto zwrócić uwagę na zasadniczą kwestię semantyczną. Pojęcie „pośrednika” św. Tomasz aplikuje do Chrystusa jako Tego, w którym dokonuje się „złączenie”, „pojednanie” między „ekstremami”: dzieło odkupienia, które przywraca jedność z Bogiem, staje się rzeczywistością w Chrystusie, który doprowadza w sobie do spotkania Boga z człowiekiem²⁵. W drugim znaczeniu pośrednictwo oznaczać będzie „działanie poprzez” kogoś lub jako przyczyna pośrednicząca, co najbardziej przybliża się do tego, jak możemy rozumieć pośrednictwo w Trójcy Świętej²⁶. Tomasz jednoznacznie wskazuje, że Chrystus jest *mediator* w obu tych znaczeniach, gdyż w sposób jedyny i niepowtarzalny łączy ludzi z Bogiem (*znaczenie zstępujące*), a z drugiej strony dokonuje tego poprzez swoje święte człowieczeństwo złączone – jako *instrumentum coniunctum* – z bóstwem, a zatem jako działanie teandryczne (*znaczenie wstępujące*).

Pośrednictwo zbawcze Chrystusa ma swoje korzenie w perspektywie trynitarniej: to już na łonie Trójcy Tomasz wskazuje na istnienie pośrednictwa Chrystusa w pochodzeniu Ducha Świętego²⁷. Jest możliwe mówienie o pośrednictwie w kontekście trzeciej Osoby Trójcy, ponieważ są w nią zaangażowane pozostałe dwie, w przeciwieństwie

23. G. REMY, „Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Thomas Aquin”, *Revue Thomiste*, 93 (1993), s. 220.

24. Por. M.Á. MARTÍNEZ, „La mediación”, s. 240.

25. *ST*, II-II, q. 100, a. 6c.

26. *ST*, I, q. 45, a. 6, ad 2.

27. *In Boeth. De Trinitate*, Proemium, q. 2, a. 2c. Spojrzenie trynitarnie jako punkt wyjścia refleksji teologicznej to znamienne cecha postępowania Akwinaty w ramach *sacra doctrina*: w ten sposób teolog – w przeciwieństwie do filozofa – zaczyna od tajemnicy Boga, w którego misterium stara się wniknąć i tym światłem pragnie oświecić pozycję stworzeń. W ten sposób podstawowymi „węzłami” teologii Akwinaty pozostają: Trójca, stworzenie, odkupienie. Por. I. BIFFI, *I Misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, t. 1: *La costruzione della teologia*, Milano: Jaca Book, 1994, s. 57.

do pierwszego pochodzenia (Syna od Ojca), w którym nie ma mowy o możliwości żadnego pośredniczenia. To pośredniczenie intratrynitarnie, w sensie pochodzenia przez/od (gr. διὰ) jest kompatybilne z współlistotnością osób w Trójcy.

W konsekwencji Akwinata będzie rozwijał także wątek pośrednictwa Chrystusa w stworzeniu, gdyż w Nim jako Mądrości Bożej wszystko zostało stworzone: Trójca stwarza poprzez Słowo²⁸. Nie oznacza to w żadnym razie niższości ani instrumentalności Chrystusa, do czego nawiązywali, zdaniem św. Tomasza, niektórzy pisarze patrystyczni (Orygenes)²⁹. Mając zarysowane tak głębokie perspektywy dla pośrednictwa Chrystusa, możemy lepiej zrozumieć pojawiające się w *Super Psalmos* sformułowania odsyłające do skutków tegoż pośrednictwa, jakim jest pojednanie człowieka z Bogiem³⁰.

2.1.2. Zbawcze człowieczeństwo Chrystusa

Zasadniczą zasadą Tomaszowej chrystologii soteriologicznej jest przekonanie, że „każde działanie Chrystusa jest dla nas pouczeniem” (*omnis Christi actio nostra est instructio*)³¹. Zazwyczaj to określenie znajduje się w *sed contra* (np. w Komentarzu do Sentencji czy *Sumie teologii*), co zgodnie ze zwyczajem scholastycznej teologii oznacza, że jest traktowane jako bardzo silny argument przekonujący o właściwym kierunku refleksji. Stanowi zasadniczą regułę myślenia teologicznego (stąd jej siła jako kontrargument), krótka odpowiedź, która przekonuje, racja rozstrzygająca, ale jednocześnie punkt wyjścia do dalszych dywagacji³².

Z drugiej strony jako mistrz teologii św. Tomasz pamięta, o czym świadczy praktyka uprawiania *sacra doctrina*, o podstawowej zasa-

28. Tomasz wyjaśnia tę prawdę, odwołując się do platońskiego pojęcia idei: por. G.T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008. Por. Także M. McINTOSH, „The Maker’s Meaning: Divine Ideas and Salvation”, *Modern Theology*, 3 (2012), s. 365–384.

29. *In Ioan.*, cap. I, lect. 2.

30. *In Ps.* 24, n. 4.

31. *In Ioan.*, cap. XI, lect. 6.

32. Np. *In IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 5, qc. 1 s.c. 1. Bez wątpliwości warto poświęcić osobne studium na analizę „zawartości” oraz „sposobu” przedstawiania argumentów za pomocą *sed contra*. Pokazuje bowiem ważny aspekt Tomaszowego uprawiania teologii.

dzie soteriologii pierwszych wieków: Chrystus mógł zbawić to, co sam przyjął³³. Przyjął zaś po to — jak zauważa Akwinata, komentując Psalm 30 — aby „dać nam przykład”³⁴. Chodzi nie tylko o wskazanie na „sposób”, w jaki dokonano się ostateczne pojednanie grzeszników z Ojcem, otrzymany dar zbawienia, ale również *Super Psalmos* ukazuje, w jaki sposób odkupienie (*redemptio*) powinno zostać przyjęte przez wierzącego, jak ma się ucieleśniać: na wzór Chrystusa. Wszystko to każe widzieć w Chrystusie *exemplum* i spoglądać na jego *acta et passa* w nowy sposób, stając się w ten sposób podstawą moralności chrześcijańskiej, której zasadniczym wymiarem jest naśladowanie Chrystusa — motyw, który pojawia się także na kartach Tomaszego komentarza, jak jeszcze się przekonamy.

Człowieczeństwo Chrystusa nie tylko wyraża się w tym aspekcie zstępującym, lecz także wstępującym, przedstawiając się jako droga prowadząca do Boga. W ten sposób dotykamy aspektu „solidarności” Chrystusa z każdym człowiekiem, który Tomasz wyraża za pomocą właściwego sobie słownictwa, odmiennego od współczesnej teologii:

gdy — zauważa św. Tomasz — coś w Psalmach odnosi się do członków, wówczas Chrystus mówi to o sobie, a to dlatego, że Chrystus i Kościół są jednym Ciałem Mistycznym³⁵.

To zjednoczenie Chrystusa w pewien sposób z każdym człowiekiem zostaje przedstawione przez Tomasza przy komentowaniu Psalmu 26, w którym pojawia się wątek namiotu (*tabernaculum*), jako ukrycie naszego życia, dzięki wierze i nadziei, w człowieczeństwie Chrystusa, zgodnie z myślą św. Pawła wyrażoną w Liście do Kolosan: „Wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3,3)³⁶.

Tomasz zauważa, że Słowo Boga staje się w pełni człowiekiem przez wcielenie. Podkreśla w ten sposób trafność i głębię zasady soteriologicznej Ojców: Chrystusowi nie brakuje niczego, co byłoby

33. Por. M. GORMAN, „Christ as Composite According to Aquinas”, *Traditio*, 55 (2000), s. 143–157.

34. *In Ps.*, 30, n. 4.

35. *In Ps.* 21, n. 1: „Et haec est una de regulis supra in principio Psalterii positus, quod ea quae pertinent ad membra, dicit Christus de se, propter hoc, quod sunt sicut unum corpus mysticum Christus et Ecclesia”.

36. *In Ps.*, 26, n. 4: „... caro Christi in qua abscondit nos per fidem et spem: Colos. 2: abscondita est vita vestra in Deo”.

konstytutywne dla człowieka i dlatego staje się „normą” dla tego, co ludzkie. Chrystus przyjmuje człowieczeństwo poddane cierpieniom doczesnego życia: należy do ludzkości, która przeżywa skutki grzechu pierwotnego, choć w Nim nie było żadnej niesprawiedliwości i zerwania z Bogiem. Tę prawdę o naturze ludzkiej Chrystusa doskonalnie – zdaniem Tomasza – oddaje Hieronimowy tytuł dla Psalmu 21: *Victori pro cervo matutino*, w którym mowa o „porannej łani”³⁷. Jego pełne człowieczeństwo staje się w ten sposób zasadniczym kryterium chrześcijańskiej soteriologii³⁸.

Po ukazaniu dwóch podstawowych właściwości człowieczeństwa Chrystusa ze względu na nas (opierając się na słynnym Tomaszowym rozróżnieniu *in se* oraz *quoad nos*), a więc z jednej strony obowiązywalności przykładu, który nam pozostawił, tzn. obrazu prawdziwego człowieczeństwa oraz patrystycznej zasady soteriologicznej w jej odniesieniu do integralności człowieczeństwa Chrystusa, warto zatrzymać się nad trzecią kwestią, którą Akwinata wspomina w *Super Psalmos*: wartości sakramentalnej człowieczeństwa Chrystusa, poprzez które dokonuje się nasze zbawienie³⁹. Niewątpliwie nawiązuje ono do przedstawionej już wyżej doktryny o *instrumentum coniunctum*, ale ze względu na odniesienie do życia sakramentalnego Kościoła zasługuje na szczególną uwagę⁴⁰.

Relacja człowieczeństwa Chrystusa i sakramentów Akwinata rozpatruje w kategoriach podwójnego rodzaju *instrumentum*. Nie zawsze bowiem istnieje tak ścisły związek jak w przypadku bóstwa i człowieczeństwa Zbawiciela, które Tomasz opisuje za pomocą formuły *instrumentum coniunctum* (Akwinata obrazuje to zjednoczenie natur w Słowie za pomocą analogii duszy i ręki) w przeciwieństwie do tego,

37. *In Ps.*, 21, n. 1: „... per cervum intelligatur humana natura in Christo, quia cervus transit spineta sine laesione pedum; sic Christus transivit per istam vitam praesentem sine sui iniquatione. Item cervus optime salit: sic Christus de fovea mortis ascendit ad gloriam resurrectionis. Et ideo cervus dicitur, et matutinus dicitur, quia tunc surrexit”.

38. R. BIAGI, *La causalità dell'umanità di Cristo e dei Sacramenti nella „Summa Theologiae” di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1985.

39. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of „Summa Theologiae” 1a*, 75–89, Cambridge–New York: Cambridge University Press, 2002.

40. R. CUESTA, „Valor sacramental de la humanidad de Cristo como instrumento de la salvación según santo Tomás de Aquino”, *Escritos del Vedat*, 2 (1972), s. 57–85.

co określa jako *instrumentum separatum*⁴¹. To pierwsze jest w stanie poruszać i posługiwać się tym drugim. Różnicę oddaje dobrze przykład, który Akwinata sam przytacza: ręka będzie narzędziem złączonym, podczas, gdy kij pasterski będzie narzędziem oddzielnym. Dlatego właśnie, „moc zbawcza wychodzi od bóstwa Chrystusa przez Jego człowieczeństwo do samego sakramentu”⁴². Dzięki temu możemy lepiej zrozumieć, dlaczego w soteriologii w ujęciu Tomasza możemy traktować człowieczeństwo Chrystusa jako sakrament źródłowy i powszechny.

2.1.3. Słowa Chrystusa na krzyżu z perspektywy Akwinaty

Ostatnie słowa Jezusa na krzyżu stanowią punkt wyjścia do rozważań nad istotą odkupienia dokonanego przez Chrystusa, które – jak zaznaczy w *De rationibus fidei* – jest sercem doktryny chrześcijańskiej. Nie mogły przejść niezauważone przez św. Tomasza słowa wypowiedziane przez Jezusa na krzyżu, zwłaszcza gdy komentując psalmy, spotyka ich starotestamentalne tło⁴³.

2.1.3.1. Boże, Boże mój, czemuś mnie opuścił?

Wielokrotnie św. Tomasz przywołuje te słowa, aby pokazać samotność Chrystusa na krzyżu, ale także zdanie to wyraża „odwrócenie oblicza Bożego”: sformułowanie, które często pojawia się w psalmach jako określenie utraty łączności z Bogiem w godzinie próby⁴⁴. Nie dotyczy ono jednak opuszczenia absolutnego przez Boga (*in ratione*), ponieważ Stwórca nigdy nie porzuca w ten sposób swego stworzenia, lecz chodzi bardziej o doświadczenie fizycznego oddalenia (*in sensualitate*). To poczucie bycia opuszczonym może zrodzić się z roz-

41. P.L. REYNOLDS, „Philosophy as the Handmaid of Theology: Aquinas on Christ's Causality”, w: *Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation*, red. F. Kerr, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006, s. 217–245.

42. *ST*, III, q. 62, a. 5c: „Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta”.

43. *In Ps.*, 21, n. 1.

44. *In Ps.*, 29, n. 5: „quia quando avertisti faciem tuam a me: in passione: Psal. 21: Deus Deus meus, quare me dereliquisti, factus sum conturbatus, non in ratione, sed in sensualitate”.

ważania zbliżającego się niechybnie ucisku ze strony grzeszników i popełniających nieprawość, którzy nastają na życie sprawiedliwego. Człowiek czuje się opuszczony w obliczu nadciągającego niebezpieczeństwa ze strony zła, któremu nie jest w stanie sam sprostać. Dwa spośród skomentowanych przez Akwinatę psalmów szczególnie odpowiadają ewangelicznemu opisowi męki Chrystusa: obok wspomnianego już Psalmu 21 jest nim także Psalm 34, który również wyraża lamentacje człowieka niesłusznie oskarżonego⁴⁵.

Rozpoczynając analizę Psalmu 21, św. Tomasz podkreśla, że spośród wielu tematów szczególnie zajmuje się jednak Pasją Chrystusa. Nie jest to jedynie alegoryczne interpretowanie lamentacji starotestamentalnej, która wydobywa tematy chrystologiczne: ten psalm w sensie literalnym odnosi się do Chrystusa i zawiera słowa, które sam Zbawiciel w godzinie swej śmierci wypowiada czy raczej wykrzykuje (*clamavit*)⁴⁶. Podwójna inwokacja „Boże mój, Boże mój” ma zdaniem św. Tomasza wzmocnić pewność, z którą jest wyrażana modlitwa rozpoczynająca psalm. To wołanie zostało jednak błędnie zinterpretowane przez Ariusza, który na tej podstawie wyciągnął wnioski o radykalnym oddzieleniu w Chrystusie bóstwa i człowieczeństwa (które byłoby nie *instrumentum coniunctum*, lecz *instrumentum separatum*), co musiało skutkować błędem co do tożsamości samej osoby Chrystusa.

Wołanie Chrystusa na krzyżu Akwinata interpretuje jako zgodę na cierpienie cielesne w czasie męki. W tym sensie opuszczenie będzie oznaczało brak ochrony ze strony Ojca, Jego nadzwyczajnej interwencji, a co za tym idzie podjęcie cierpienia. Współgra to z językiem psalmów (oddającym mentalność hebrajską⁴⁷), które zwykły określać obecność Boga nie w sensie metafizycznym, lecz przychodzenia

45. Jest nim również Ps. 54, ale nie posiadamy komentarza Akwinaty w całości do tego psalmu.

46. *In Ps.*, 21, n. 1: „Et inter alia specialiter iste Psalmus agit de passione Christi. Et ideo hic est ejus sensus litteralis. Unde specialiter hunc Psalmum in passione dixit cum clamavit, Heli Heli lammasabactani: quod idem est quod Deus Deus meus etc. sicut hic Psalmus incipit. Et ideo licet figuraliter hic Psalmus dicatur de David, tamen specialiter ad litteram refertur ad Christum”.

47. Por. E. SYNAN, „The Four »Senses« and Four Exegetes”, w: *With Reverence for the Word: Medieval Scripture Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, red. J. Dammen, B. Walfisch, J. Goering, Oxford: University Press, Oxford 2003, s. 225–232.

z pomocą w trudnych sytuacjach: Bóg nie opuszcza człowieka, gdy go osłania i spełnia jego prośbę⁴⁸. Okrzyk ten oznacza więc, że Chrystus nie został wybawiony od cielesnego bólu, lecz został *passioni expositus*. Ta interpretacja współgra z Mt 26, przytaczanym przez św. Tomasza, w którym Chrystus prosi Ojca o oddalenie kielicha męki, jeśli taka będzie Jego wola. Sama ta prośba wydaje się, że nie została spełniona, stwierdza Akwinata, bo była według ciała (*secundum carnem*). Jednakże przy szczegółowym wyjaśnieniu tej prośby o oddalenie kielicha Tomasz posługuje się regułą hermeneutyczną związaną z *Christus totus* św. Augustyna: wypowiedziane zdania możemy interpretować, odnosząc je do Chrystusa jako Głowy bądź do Chrystusa w swoich członkach, które tworzą Mistyczne Ciało⁴⁹. Właśnie z tym drugim rozwiązaniem mamy do czynienia, interpretując słowa „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił”. Akwinata proponuje trzy interpretacje: mogą dotyczyć kwestii cierpienia cielesnego Chrystusa-Głowy (1) albo są wypowiedziane, aby uchronić tych członków Mistycznego Ciała Chrystusa, którzy w obliczu prześladowań mogliby nie wytrzymać doświadczenia (2) lub w imieniu samego grzesznika (3)⁵⁰.

2.1.3.2. W ręce Twoje powierzam ducha mego

Uwaga, z którą św. Tomasz analizuje słowa Jezusa wypowiedziane na krzyżu⁵¹, wyraża przekonanie sięgające św. Augustyna, że krzyż nie jest jedynie miejscem cierpienia, lecz katedrą, z której Chrystus naucza⁵². Dlatego może stać się „przykładem wszelkiej cnoty”. Tę myśl

48. *In Ps.*, 21, n. 1: „[...] aliquis dicitur derelictus a Deo quando non adest ei Deus, sicut videtur adesse quando protegit eum, et implet ejus petitionem”.

49. Por. M. CAMERON, „The Christological Substructure of Augustine’s Figurative Exegesis”, w: *Augustine and the Bible*, s. 74–103; M.C. MCCARTHY, *The Revelatory Psalm: A Fundamental Theology of Augustine’s Enarrationes in Psalmos*, Notre Dame: Notre Dame University, 2003.

50. *In Ps.*, 21, n. 1: „Quod petiit ergo liberari, fuit verbum vel membrorum in quibus delictum invenitur, vel carnis Christi in qua est similitudo delicti sive peccati [...] Christus loquitur in persona peccatorum, qui quandoque propter peccata derelinquuntur a Deo: unde dicit, verba delictorum meorum, idest peccatorum, sunt longe a salute, spirituali”.

51. *In Ps.*, 30, n. 4; *ST*, III, q. 83, a. 5, ad 3.

52. *In Haebr.*, cap. XII, lect. 1: Akwinata przytacza słynne zdanie św. Augustyna z Hippony: „cruce non solum fuit patibulum patientis; sed etiam cathedra docentis”.

rozwiła św. Tomasz, komentując Psalm 30, w którym pojawiają się słowa przyjęte potem przez samego Chrystusa w godzinie Jego męki: „w ręce Twoje powierzam ducha mego”. Są one potwierdzeniem cierpienia, które znosi Syn Boży na krzyżu i które w świetle znamienne brzmiącego tytułu Psalmu (niepojawiający się jednak ani u Hieronima, ani w tekście hebrajskim, lecz jedynie w LXX): *in finem Psalmus David pro extasi*, pokazują moc miłości wyrażonej w odkupieńczej śmierci Chrystusa⁵³. W tym kontekście, greckie słowo *extasis*, łacińskie *excessus*, często podejmowane w tradycji neoplatonickiej (reprezentowanej przez Pseudo-Dionizego) nie będzie oznaczało mocy „wychodzenia umysłu” z samego siebie i „życia w Bogu” (por. Ga 2,20: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”), lecz bardziej jako doświadczenie bycia zaatakowanym (*impugnatus*) czy przerażenia (*terratus*). Nie prowokuje ono jednak u Chrystusa pragnienia ucieczki, lecz skłania Go do głębokiego zawierzenia Ojcu⁵⁴.

Chrystus wypowiada te słowa, zauważa Akwinata w jednym ze swoich kazań *Germinet terra*, aby skłonić nauczycieli Izraela do pobożności, która polega na pielęgnowaniu w sobie samym zaufania do Boga i powierzania mu całego swojego życia⁵⁵. Bóg bowiem „dopełnia każde dobro, które dzięki Niemu czynimy” i staje się naszą ostoją: dlatego winniśmy powierzać mu wszystkie nasze sprawy i projekty⁵⁶. Święty Tomasz opisuje tę sytuację następującymi słowami:

Dlatego w tym niebezpiecznym życiu powierzam mego ducha Tobie, Boże. Tak uczynił Chrystus, dając nam przykład: dlatego mówi na krzyżu, w *Twoje ręce etc.* 2 Tm 1: *wiem komu zawierzyłem*. Można to rozumieć [także] ze strony Kościoła; jakby Kościół mówił do Chrystusa, swej Głowy: *w ręce Twoje powierzam ducha mego etc.* Z tego zaś – mianowicie z krzyża – rodzi się nasze zbawienie⁵⁷.

53. *In Ps.*, 30, n. 1.

54. *In Ps.*, 30, n. 3: „Tertio in spem erectus prorumpit in orationem, ibi, in manus tuas”.

55. Por. *Germinet terra*, pars 3: „... invenies aliquos doctores incitantes ad devotionem”. Por. także: E. POLEG, „»A Ladder Set Up on Earth«: the Bible in Medieval Sermons”, w: *The Practice of the Bible in Middle Age: Production, Reception*, red. S. Boynton, D.J. Reilly, New York: Columbia University Press, 2011, s. 205–226.

56. *In Ps.*, 30, n. 3: „Deus habet habitudinem ad nos, quia est fortitudo nostra ad complendum omnia bona quae per eum facimus”.

57. *In Ps.*, 30, n. 4: „Et ideo in vita ista periculosa spiritum meum commendo tibi Deo. Hoc fecit Christus in nostrum exemplum: unde in cruce dixit, in manus tuas

Na koniec warto nawiązać do analizy słów Zbawiciela z krzyża, którą spotykamy w *Sumie teologii*, gdy Akwinata zastanawia się nad tajemnicą Eucharystii i podaje wskazówki interpretacyjne dotyczące kanonu mszy świętej. Jego zdaniem potrójny znak krzyża czyniony w liturgii na słowa „uświęcasz, ożywasz i błogosławisz” odpowiada trzem prośbom Jezusa na Golgocie. „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” będzie dotyczyć w tym kontekście osiągnięcia chwały⁵⁸.

2.2. ZBAWCZY CHARAKTER WCIELENIA SŁOWA: DWA RODZAJE ZBAWIENIA

Gdy Tomasz zagłębia się w Objawienie, zauważa, że przekazuje ono sekrety Boga i wielkość zbawienia otrzymanego przez ludzi⁵⁹. Dotykamy podstawowego nerwu soteriologii Akwinaty, w której podkreśla nade wszystko wagę aspektu poznawczego naszego zbawienia, które zasadniczo polega na poznaniu prawdy możliwej dzięki Wcieleniu Chrystusa⁶⁰. Nie jest ono ekskluzywne, ale z racji powszechności pośrednictwa zbawczego Chrystusa pozostaje skierowane do wszystkich ludzi⁶¹.

Warto zwrócić uwagę, że w *Super Psalms* Akwinata często przywołuje obraz Boga, który opiekuje się swoim ludem. Skoro „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12), to Ten, który jest jedynym Zbawicielem równocześnie troszczy się obecnie, aby odkupieni przez Niego nie upadli w kolejne grzechy i w przyszłości wybawi ich od wszelkiego zła⁶². Otrzymane zbawienie sprawia, że grzech po przyjściu Syna Bożego

et cetera. 2 Tim. 1: scio cui credidi et cetera. Ex persona Ecclesiae intelligitur; quasi dicat Ecclesia capiti Christo, tu dicis. In manus tuas commendo spiritum et cetera. Et ex hoc sequitur, scilicet ex cruce, redemptio nostra”.

58. *ST*, III, q. 83, a. 5, ad 3.

59. *In Eph.*, cap. III, lect. 2: „revelare et manifestare secreta Dei, quae sunt magna et occulta, puta, de magnitudine Christi et de salute fidelium facta per eum. De his autem duobus est totum Evangelium”.

60. *In Ps.*, 24, n. 4: „ipse est salvator, et creator humanae salutis, quae consistit praecipue in cognitione veritatis”.

61. M. LEVERING, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple*.

62. *In Ps.*, 27, n. 8.

na świat staje się dużo „cięższy”, jak naganne postępowanie szlachetnie urodzonego, by przytoczyć przykład, który sam podaje św. Tomasz, jest większym zgorzeniem niż innych, tak grzech popełniany po ofierze odkupienia jest dużo poważniejszym wykroczeniem⁶³.

Komentarz św. Tomasza do Psalmu 50 (Vlg) tradycyjnie nazywano od pierwszych swych słów Psalmem *Miserere*, należącego do tzw. psalmów pokutnych⁶⁴, na kanwie historii grzechu króla Dawida ukazuje najpierw potrzebę zbawienia. Człowiek, spoglądając na swoje życie, dostrzega, że nie może odwoływać się do sprawiedliwości, lecz do miłosierdzia, w którym ukryta jest tajemnica zbawienia. To właśnie miłosierdzie nad ludzkim grzechem, który zostawia człowieka w pułapce bez wyjścia, jest jednym z zasadniczych motywów Wcielenia⁶⁵: jednocześnie to miłosierdzie Boga jest w stanie wydobyć człowieka z odmętów zła i budować jego przyszłość na dobru, a więc każde działanie Boga, które ocala w człowieku dobro i udziela łaski, aby je rozwinąć jest przejawem miłosierdzia. Nie chodzi o lekceważenie jednak sprawiedliwości, gdy Tomasz znacząco mówi o tym, że nie na sprawiedliwości opiera się nasze zbawienie, lecz na miłosierdziu. To wskazanie na darmowość, przekroczenie miary w obdarowaniu, jaka następuje w zbawieniu: ono się nie należy na zasadzie kontraktu, lecz wolnej odpowiedzi Boga na dobro człowieka, którego dokonał w wolnej współpracy z łaską jako *cooperator Dei* (por. 1 Kor 3,9).

Bez wątpienia Tomaszowa lektura psalmów odkrywa przed nami wielowymiarowość chrześcijańskiej refleksji na temat zbawienia. Przywoływane w psalmach obrazy wyzwolenia z niebezpiecznej sytuacji są przez Akwinatę również określane słowem *salus*, zbawienie. Przyjrzyjmy się temu, co sam św. Tomasz mówi o zbawieniu Boga, a także na jakie jego perspektywy czy wymiary zwraca uwagę.

Dobry punkt wyjścia do rozważań nad tajemnicą zbawienia, którą w jakiejś mierze zapowiadały wcześniejsze interwencje Boga w hi-

63. *In Ps.*, 12, n. 1: „...omne peccatum post adventum salvatoris gravius est quam fuerit ante. Sicut si mulier nobilis vel homo aliquam turpitudinem faceret, est magis ignominiosus, quam si faceret unus rusticus”.

64. Por. A. RUIZ FREITES, „Il »Comento ai Salmi penitenziali« di Innocenzo III e l'interpretazione biblica alla luce di san Tommaso”, *Sacra Doctrina*, 2 (2008), s. 54–114.

65. *In Ps.*, 40, n. 3: „Dicit ergo, Domine, ego dixi miserere mei; quasi dicat: non recurro ad justitiam, sed ad misericordiam, quia non in justitiis nostris est salus”.

storię Narodu Wybranego oraz w życiu sprawiedliwych, pokazując Boga zatroskanego o losy swojego stworzenia także w kontekście życia doczesnego, stanowi dla Akwinaty Psalm 19. Właśnie kryterium trwałości dobra, które Bóg pragnie ocalić, stanowi dla Tomasza oś podziału na zbawienie dokonane Boską prawicą czy lewicą. Zbawienie lewicą (*salus sinistra*) oznaczać będzie wybawienie z niebezpieczeństw doczesnych, gdy w grę wchodzi dobra przemijające (*bona temporalia*), natomiast to zbawienie, które dokonuje prawica Boga (*salus dextrae*) odnosi się do obdarowania dobrami wiecznymi, które otrzymują sprawiedliwi⁶⁶. W ten sposób Bóg wychodzi na ratunek człowiekowi znajdującemu się w stanie lęku czy strachu i z tego powodu jest wzywany przez psalmistę: „Pan moim światłem i zbawieniem moim” (Ps 27,1). O ile oświecenie Bożym światłem rozprasza mroki, pierwszy z wewnętrznych powodów lęku człowieka, o tyle zbawienie przychodzi z pomocą ludzkiej słabości (drugi z wskazywanych przez Tomasza powodów lęku) i ją leczy⁶⁷.

Owo rozróżnienie na zbawienie doczesne i wieczne towarzyszy Tomaszowemu wykładowi psalmów. Ma on świadomość, że potoczne rozumienie zbawienia, które dotyczy codziennych sytuacji z życia ludzkiego, należy odróżnić od tego zbawienia, które stało się udziałem ludzi dzięki Krwi Chrystusa, choć nie całkowicie odseparować jako niemające żadnego powiązania. Dlatego istnieje zbawienie cielesne (*salus corporalis*), które dotyczy ratunku okazywanego stworzonemu światu, oraz duchowe i wieczne (*spiritualis et aeterna*), które jest właściwe Chrystusowi. Jest to zbawienie Nowego Testamentu, ponieważ dokonane zostało przez Jezusa⁶⁸ i cieszy się wartością nadrzędną w porównaniu do zachowania dóbr doczesnych i pomyślności ziemskiej (co Akwinata nieco dalej w tym samym komentarzu do

66. In Ps., 19, n. 5: „Et dicit, dextrae, quia duplex est salus Dei. Una scilicet sinistra, qua salvat in temporalibus, bona temporalia largiendo: Ps. 48: homines et jumenta salvabis domine. Alia est salus dextrae, quae est aeternorum, qua salvat justos, dona tribuendo: Sap. 10: reddidit Deus mercedem laborum sanctorum suorum”.

67. In Ps., 26, n. 1.

68. In Ps., 21, n. 1: „Est enim duplex salus: una corporalis, quae est communis hominibus et jumentis: Ps. 35: homines et jumenta salvabis domine. Alia spiritualis et aeterna; et haec est propria Christi: unde dicit, mea, quia salus novi testamenti est per Christum facta: Isa. 45: Israel salvatus est in domino salute aeterna”.

Psalmu 21 określi jako „zbawienie Starego Testamentu”⁶⁹). Cieleśne zbawienie związane jest z opatrnością Bożą, która czuwa nad całym stworzeniem (rozumnym i nierozumnym, grzesznikami i sprawiedliwymi), skoro sprawia, że „Jego słońce wschodzi nad złymi i dobrymi, i deszcz spada na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45)⁷⁰.

Analizując *Super Psalmos*, możemy dostrzec, że św. Tomasz nieustannie nawiązuje do tego rozróżnienia, pokazując radykalną nowość perspektywy nowotestamentalnego zbawienia. Podobnie jak sensory biblijne (dosłowny i duchowy) nie są radykalnym zerwaniem, ale spełnieniem, tak i relacja obu typów zbawienia pozostaje w ścisłej relacji. Pomyślność doczesna, obfitość materialna były zapowiedzią zbawienia, którego dokona Jezus Chrystus na krzyżu, ale nie są one jego istotą. Dlatego czasami mogą oba te rodzaje stać na przeciwnych pozycjach: utrata dóbr doczesnych nie oznacza utraty wiecznego zbawienia, które nie polega na cielesnych zwycięstwach, lecz triumfie nad grzechem i śmiercią⁷¹. Doskonałym podsumowaniem mogą być refleksje Akwinaty zawarte w innym komentarzu biblijnym, do Ewangelii św. Jana, w kontekście spotkania Jezusa z Samarytanką i nawrócenia tamtejszych mieszkańców już nie dzięki świadectwu kobiety, ale samym słowom Jezusa:

Jeśli bowiem — idąc za Dionizym — powiemy, że zbawienie jest wyzwoleniem od zła i utrwaleniem w dobru, to istnieją dwa rodzaje zbawienia. Jedno prawdziwe, drugie nieprawdziwe. Prawdziwe zbawienie oczywiście jest wtedy, gdy wyzwoleni zostajemy od prawdziwego zła i utrwaleni w prawdziwym dobru. I tak w Starym Testamencie, choć posłani byli jacyś zbawiciele, jednak nie zbawiali oni naprawdę, ponieważ wy-

69. *In Ps.*, 21, n. 2: „Et quare non est exauditus in prosperis et adversis, ostendit, et non ad insipientiam mihi: quia haec petitio non pertinet ad salutem novi testamenti, quam ego intendo, quae est salus aeterna; sed pertinet ad salutem veteris testamenti. Ut ergo hanc sapientiam discas, scias quod salus temporalis non pertinet ad novum testamentum, sed ad vetus”.

70. *In Ps.*, 35, n. 3. Na kanwie fragmentu psalmu, w którym wychwala się Boga, który *ocala ludzi i zwierzęta*, zauważa św. Tomasz, że istnieje jeszcze jedno wyjaśnienie wymienionych w Psalmie „ludzi i zwierząt”: „vel per homines intelliguntur justi, per jumenta ipsi peccatores, qui temporali salute salvantur a Deo: Matth. 5: pluit super justos et injustos: Ps. 48: homo cum in honore esset non intellexit etc. Et haec salus communis est omnibus in duobus: scilicet in salute corporis”.

71. *In Ps.*, 32, n. 15: „...non est salus in robore corporis”.

zwalali z doczesnego zła, które nie jest prawdziwym złem, podobnie dobra doczesne nie są prawdziwym dobrem, ponieważ przemijają. Chrystus natomiast jest prawdziwym zbawicielem, który wyzwala z prawdziwego zła, czyli z grzechu. Mt 1,21: *On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów*. I zachowa w dobrach prawdziwych, to znaczy w dobrach duchowych. Uznają wreszcie Chrystusa za zbawiciela powszechnego, a nie tylko lokalnego, to znaczy jedynie Żydów — lecz całego świata⁷².

2.3. EGZEMPLARYZM MORALNY A ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Tak zarysowana soteriologia, która stawia w centrum pośrednictwo Chrystusa i czyni go „węzłem”, który łączy ludzi z Bogiem, ukazuje jednocześnie charakterystyczne cechy tego projektu moralności chrześcijańskiej, który rodzi się jako odpowiedź na otrzymane w Chrystusie zbawienie⁷³. Ta radykalnie nowa sytuacja soteriologiczna prowokuje zmianę w kształcie życia chrześcijanina, która przyjmuje formę ukrzyżowaną, aby razem z Chrystusem uczestniczyć w chwale. Widzimy więc wyraźnie, jak medytacja nad zbawieniem otrzymanym w Chrystusie prowadzi do kontemplacji tajemnic Jego życia i kształtowania postawy wdzięczności i uwielbienia, które rodzą się z doświadczenia otrzymania niezасłużonego zbawienia. Nie chodzi tu jedynie o aspekt poznawczy, lecz także o istotny egzemplarystyczny rytm refleksji Tomasza: wiedza o zbawczym czynie Jezusa to nie pasywny podziw i wzruszenie, ale włączenie, mistagogiczne doprowadzenie do udziału, sprowadzające się w ostateczności do kształtowania siebie na wzór Boga objawionego w Chrystusie. Choć można wyróżnić wiele poziomów egzemplaryzmu soteriologicznego u Akwinaty, to jednak w zrozumieniu tego obecnego w *Super Psalmos* nie sposób pominąć idei *deiformitas*⁷⁴. Termin ten sugeruje z jednej strony przekonanie o podobieństwie do Boga, które rodzi się na mocy stworzenia, jest dziełem łaski, a nie natury i wyznacza program życia (specyficzna „ratyfikacja” tego obrazu): upodobnienie się do Boga.

72. *In Ioan.*, cap. IV, lect. 5 (tłum. T. Bartoś).

73. E. SCHOCKENHOFF, „Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther”, *Theologie und Philosophie*, 65 (1990), s. 481–512.

74. A.N. WILLIAMS, „Deification in the *Summa Theologiae*. A Structural Interpretation of the *Prima Pars*”, *The Thomist*, 61 (1997), s. 219–255.

Stworzenie nie jest w stanie oddać całego piękna Boga, dlatego pozostaje kształtowanie siebie na wzór Boga, przyjmowanie Jego „formy”. Ale jednocześnie wszelkie zbawcze działanie Boga, będące przyczyną zbawienia, zostawia swoje podobieństwo w stworzeniu, skoro „skutek przysposobia się do przyczyny”⁷⁵.

W tym duchu, w komentarzu do Ewangelii św. Jana, rozważając scenę rozmowy Jezusa z Nikodemem, Tomasz zauważa, że życie duchowe polega na tym, że „człowiek dopasowuje się do Boga” (*conformatur Deo*), zyskując dzięki temu widzenie duchowe⁷⁶. To przypominające strojenie wzroku wyostrzanie go, dokonuje się dzięki wierze uformowanej (*fides formata*) miłością, poprzez którą kształtuje się Chrystus w każdym z wierzących. Ten wydzźwięk słów z Ga 4,19 wiąże Tomasz z dziełem Chrystusa w wierzącym, a nie wierzącym w Chrystusie: jako potwierdzenie przytacza słowa z Ef 3,17 wskazujące na zamieszkiwanie Chrystusa przez wiarę w wierzących. Ta obecność Chrystusa ukrzyżowanego jest dla Tomasza jednocześnie otwarciem na świadectwo dla innych: dopiero przyjęcie formy Chrystusa (ma się On stać *formosus*) przez wierzącego może być skutecznym sposobem głoszenia Ewangelii⁷⁷.

Znaczenie człowieczeństwa Chrystusa wobec Boga i człowieka w ekonomii zbawienia wyraża się zatem w postawie „pośrednika”. W podstawowym schemacie chrystologicznym teologii Akwinaty (*exitus – reditus*), który obejmuje również *Super Psalmos*, Chrystus jawi się jako droga, po której człowiek, krocząc, może wrócić do Boga. To pośrednictwo, jak już wskazywaliśmy, spełnia Chrystus w obu kierunkach, ułatwiając ludzkości dostęp do Boga, nie dlatego jednak, że Stwórca się oddalił od swego stworzenia, gdyż zawsze pozostaje „blisko” niego, lecz poprzez Wcielenie staje się obecny w nowy sposób. Akwinata podkreśla w ten sposób, że w Chrystusie Bóg mówi do człowieka na właściwym poziomie jego inteligencji, która przez grzech — co tak podkreślają zwłaszcza psalmy pokutne — uległa „szcernieniu”, „zaciemnieniu” wskutek grzechu. Nie dziwi więc wielki

75. *In Rom.*, cap. VI, lect. 2: „Effectus autem conformatur causae”.

76. *In Ioan.*, cap. III, lect. 1.

77. *In Gal.*, cap. IV, lect. 6.

nacisk św. Tomasza, z jakim traktuje człowieczeństwo Chrystusa jako *locus*, w którym Bóg zbliża się do człowieka i który staje się miarą życia chrześcijańskiego⁷⁸.

2.4. SOTERIOLOGICZNA WARTOŚĆ TAJEMNIC ŻYCIA CHRYSUSA

Wcześniej już przedstawione refleksje Akwinaty dotyczące człowieczeństwa Chrystusa jako *instrumentum coniunctum* Jego bóstwa prowadziły nas do podkreślenia wartości zasługującej tegoż człowieczeństwa. Warto jednak wskazać także na rozwijaną na kartach komentarza refleksję poświęconą soteriologicznej skuteczności człowieczeństwa Chrystusa i tajemnic Jego życia, które „sprawiają w nas łaskę tak przez zasługi jak przez pewną sprawczość”⁷⁹. Ten pojawiający się niemal w każdym dziele Tomasza motyw chrystologii soteriologicznej został doskonale wyjaśniony na kartach *Sumy teologii*:

Działanie sprawcze jest dwojake: działanie przyczyny głównej i działanie narzędzia. Główną przyczyną sprawczą zbawienia ludzi jest Bóg. A ponieważ (*ex consequenti*), jak wiemy „człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Bóstwa, wszystkie czyny i cierpienia Chrystusa przez swe działanie narzędne, mocą Bóstwa przyczyniają się do zbawienia ludzi”⁸⁰.

Warto zwrócić uwagę na niepozorny zwrot *ex consequenti*, który czytelnie pokazuje, z czego wynika zainteresowanie misteriami życia Jezusa i ułożenie wykładu chrystologii według nich. Podkreślany przez Akwinatę instrumentalny, w duchu greckiego *organon*, charakter człowieczeństwa Zbawiciela wskazuje, że wszystko, co Chrystus uczynił w swym śmiertelnym ciele (*acta et passa*), ma dla nas wartość zbawczą: nie tylko więc zbawia dzięki swemu chwalebnemu wywyższeniu, lecz również poprzez misteria doko-

78. Por. M. MRÓZ, „By nie zniweczyć Chrystusowego krzyża (1 Kor 1,17). Zrozumienie misterium męki i śmierci Jezusa w świetle niektórych elementów chrystologii moralnej św. Tomasza z Akwinu”, *Teologia i Człowiek*, 11 (2008), s. 102. Por. także A. KUBANOWSKI, „Chrystologia moralna. Nowe ujęcie nauki o moralności chrześcijańskiej według św. Tomasza z Akwinu”, *Ateneum Kapłańskie*, 2 (2016), s. 337.

79. *ST*, III, q. 8, a. 1, ad 1: „...gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quondam”.

80. *ST*, III, q. 48, a. 6c.

nane podczas swego ziemskiego życia⁸¹. Te misteria aktualizowane w liturgii przekazują swoją moc zbawczą. Doktryna o instrumentalności uzmysławia zatem, że ludzkie czyny Chrystusa nie posiadają jedynie wartości „przykładu” dla życia moralnego, lecz także są „skuteczne” zbawczo. Wartość moralna jest nierozdzielna od skuteczności zbawczej. W tym podwójnym kontekście, rodzi się teologia misteriów Chrystusa, która jest obecna także na kartach *Super Psalmos* św. Tomasza⁸².

Jak uzmysławiają Tomaszowe analizy z komentarza do Psalmów, zbawienie w języku biblijnym określano za pomocą wielu terminów: istnienie optymalne, niezakłócone, pełne szczęście – w konsekwencji oznacza to aluzję do nowego stworzenia, które jest „pełnią bytu”, jego dokończeniem, spełnieniem oraz ukoronowaniem drzemiących w nim możliwości. To jeden z istotnych elementów Tomaszowej soteriologii, która odnosi się do swoistej „metafizyki możliwego”: nie jest więc projekcją pewnej utopii, do której chciałyby sprowadzić ideę zbawienia niektóre współczesne teorie, ale odsłania samą istotę człowieka, przekonanego, że nie ma spraw niewybaczalnych, niemożliwych do naprawienia, nieuleczalnych. Znajdujący się w tak różnych sytuacjach, pułapkach, w niewoli grzechu i skutków zła, postaci z psalmów przekonują, że zbawienie zakorzenia się przede wszystkim na tym fundamentalnym przekonaniu o mocy Boga. To odsłonięcie prawdy o tym, jaki będzie świat dzięki temu, że Bóg pozostaje wierny swoim obietnicom, co uwidacznia męka Chrystusa – przejaw wierności Boga do końca⁸³.

Święty Tomasz uznaje, że Psalm 21 w najpełniejszy sposób podejmuje temat odkupienia dokonanego na Krzyżu, choć nie jest jedynym, który się odnosi do męki Chrystusa⁸⁴. Akwinata wska-

81. Por. P.L. VIVES PÉREZ, „Apuntes teológicos sobre los misterios de la vida de Cristo”, *Facies Domini*, 2 (2010), s. 13–42.

82. Naturalnie nie jest to jedyny Tomaszowy komentarz biblijny do księgi Starego Testamentu, w którym pojawia się tematyka misteriów życia Chrystusa, lecz jest obecna także w wykładzie Księgi Izajasza, por. D. BOUTHILLIER, „Le Christ en son mystère dans les Collationes du Super Isaiam de saint Thomas d’Aquin”, w: *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1993, s. 37–64.

83. Por. A. GESCHÉ, *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 2006, s. 73.

84. Por. D. TREMBINSKI, „[Pro]passio Doloris: Early Dominican Conceptions of Christ’s Physical Pain”, *Journal of Ecclesiastical History*, 4 (2008), s. 630–656.

zuje w Psalterzu na cztery inne psalmy, które choć nie w tej samej mierze, co Psalm 21, to jednak przybliżają Pasję:

Wiadomo zaś, że pięć Psalmów dotyczy zapowiedzi męki Chrystusa, z których ten jest pierwszy. Pozostałe bowiem krócej dotyczą męki Chrystusa. Drugim jest *Osądz Panie krzywdzących mnie*, Ps 34; trzecim jest rozpoczynający się od słów *Wysłuchaj Boże modlitwę moją* [Ps 54]; czwartym jest Ps 68: *Zbaw mnie Boże, bo podnoszą się wody*; piąty zaś to Ps 108: *Nie milcz, Boże, którego wychwalam*. Odpowiada to pięciu ranom Chrystusa lub przelaniu krwi. Jeden natomiast jest sposób postępowania we wszystkich, gdyż zaczynają się od lamentacji, a kończą na zbawieniu ludu: *ponieważ dzięki męce Chrystusa dokonuje się zbawienie wszystkich ludzi*⁸⁵.

Święty Tomasz ma jednak świadomość, że rozważanie Męki nie może sprowadzić się tylko do medytacji śmierci Chrystusa, ale nierozdzielnie wiąże się ze zmartwychwstaniem, tworząc jedną tajemnicę paschalną: *passio ordinatur ad resurrectionem*⁸⁶. Warto zwrócić uwagę, że *ordinare* nie oznacza u Akwinaty jedynie przyporządkowania tematycznego, ale głęboką, wewnętrzną logikę ukierunkowania jednego na drugie.

85. *In Ps.*, 21, n. 1: „Sciendum est autem quod quinque Psalmi agunt de passione Christi prolixè: quorum iste Psalmus primus est. Alii enim brevius tangunt passionem Christi. Secundus est, *judica domine nocentes me*, Ps. 34. Tertius est, *ibi, exaudi Deus orationem meam, et ne despexeris deprecationem meam*. Quartus, Ps. 68: *salvum me fac Deus, quoniam intraverunt aquae*. Quintus, Ps. 108: *Deus laudem meam ne tacueris*. Et hoc propter quinque plagas Christi: vel propter quinque effusiones sanguinis. Et unus est modus procedendi in omnibus, quia incipiunt a gemitu, et terminantur in salutem populorum: quia ex passione facta est salus omnibus hominibus”.

86. *In Ps.*, 21, n. 1.

ROZDZIAŁ 3

MYSTERIUM CHRISTI JAKO TAJEMNICA ZBAWIENIA W PSALMACH

Przedmiotem naszej analizy będą teraz kolejne „przędła” łączące chrystologię i soteriologię u Akwinaty, którymi są m.in. tytuły soteriologiczne Chrystusa. W ten sposób św. Tomasz zaprasza swoich słuchaczy do kontemplacji zbawienia dokonanego przez Chrystusa jako *praxis* chrześcijańskiej egzystencji. Modlitwa jawi się wówczas jako *conexio* i *implicatio* chrześcijanina z tajemnicą zbawienia, a także właściwą hermeneutyczną zasadą „nowej” lektury psalmów, które są „szkołą modlitwy” o to, by stać się uczestnikiem zbawienia, które ofiaruje Chrystus.

3.1. TYTUŁY SOTERIOLOGICZNE W PSALMACH

Imię było niezwykle ważnym dla mentalności biblijnej, ponieważ wyrażało nie tyle teoretyczną znajomość czy zaklasyfikowanie osoby, ile jej najgłębszą tożsamość¹. Zagadnienie „imion Bożych” szczególnie interesowało teologów średniowiecza, na których wielki wpływ wywarł Pseudo-Dionizy Areopagita², ale również poglądy żydow-

1. Na znaczenie imion Chrystusa dla teologii Akwinaty wskazuje szerokie studium: H.J.M. SCHOOT, *Christ the Name of God: Thomas Aquinas on Naming God*, Leuven: Peeters, 1993, s. 78; por. także: J.-M. LAPORTE, „Christ in the Summa Theologiae: Peripheral or Pervasive”, *The Thomist*, 67 (2003), s. 221–248.

2. Dowodzi tego w przypadku św. Tomasza już sam jego komentarz do tego ważnego dzieła; *In divinis nominibus expositio*. Ciekawe uwagi dotyczące sposobu odczytywania myśli Pseudo-Dionizego (zwł. odmienne podejście do jego teologii imion Bożych w komentarzu do *De divinis nominibus* oraz *ST*, I, q. 13) przedstawia T.L. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology. A Study in Theological Method*, Washington: The Catholic University of America Press, 2003, s. 204–209, a także: G. BARZAGHI, „Omnia in omnibus e speculatione theologica. Approccio teorético al *De divinis nominibus* su una base tomista e anagógica”, w: Dionigi, *I Nomi divini*, tłum. G. Regolosi, Bologna: Edizioni San Clemente–Edizioni Studio Domenicano, 2010, s. 73–114.

skiego egzegety Mojżesza Majmonidesa. Przedmiotem spornym była kwestia sposobu, w jaki można stosować do Boga pojawiające się na kartach Biblii określenia: jednoznacznie czy wieloznacznie? W jaki sposób orzekamy o Bogu? Co oznaczają tak naprawdę imiona, które pojawiają się przy lekturze tekstów biblijnych, w tym również Psalterza?³

Odpowiedzią Tomasza będzie wskazanie na analogię, a więc stronięcie od radykalnych rozwiązań proponowanych w jego czasach: Akwinata nie opowie się ani za zwolennikami jednoznaczności (twierdzących, że nadawane Bogu określenia są stosowane w dokładnie tym samym sensie, co w odniesieniu do stworzeń), ani wieloznaczności (całkowitej rozbieżności, w której nie ma żadnego powiązania)⁴. Ten istotny dla rozważań chrystologicznych punkt wyjścia z wielką siłą powraca we współczesnych debatach (by wspomnieć ruch *Radical Orthodoxy*⁵), zwracający uwagę na Tomaszową naukę o uczestnictwie (*participatio*), jako klucz do rozwiązania również i tej kwestii⁶.

Akwinata swoją refleksję nad imionami Bożymi rozpoczyna od przypomnienia, że to Bóg jest tym, który zna siebie najlepiej i dlatego najrozsądniej jest mówić o Bogu na kanwie tego, co sam o sobie człowiekowi objawił. Dlatego negatywność związana z teologią apofatyczną nie ma u niego charakteru absolutnego. Poznanie Boga – a to jest przecież temat, w którym jest osadzona doktryna o imionach Bożych – dokonuje się „w ciemności” i jest możliwe niejako „od góry”, jako uczestnictwo w wiedzy samego Boga lub „od dołu”, jako wysiłek człowieka, który dochodzi do wiedzy o Bogu w specyficzny dla siebie sposób. Ten sposób wyraża triada: rzeczywistość–pojęcie–słowo,

3. Por. R.F. LUCIANI RIVERO, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, s. 33nn.

4. ScG, lib. I, cap. 31, *De potentia*, q. 7, a. 5, *De veritate*, q. 2, a. 1.

5. P. DEHART, „On Being Heard but Not Seen: Milbank and Lash on Aquinas, Analogy and Agnosticism”, *Modern Theology*, 2 (2010), s. 243–277.

6. Por. K. RIESENHUBER, „Partizipation als Strukturprinzip der Namen Gottes bei Thomas von Aquin”, w: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, 2, Berlin: Walter de Gruyter, 1981, s. 969–982.

która wyraża status epistemologiczny imienia w ogólności⁷. Język nie jest bowiem czymś pierwszym, autonomicznym w sobie samym⁸, lecz relacja między rzeczywistością (*res*) a słowem jest zapośredniczona przez pojęcie⁹. Słowo zewnętrzne jest dla św. Tomasza znakiem pojęcia. W tym kontekście można wyprowadzić z nauki Akwinaty koncepcję „potrójnego słowa” (*triplex verbum*), która uzmysławia pełny wymiar epistemologiczny kwestii o imionach Bożych. U początku znajduje się *verbum cordis*, którym jest pojęcie wyrażone wewnętrznie i otwarte na zewnętrzną ekspresję; *verbum quod imaginem habet vocis* to wzór słowa, które zostanie wypowiedziane, i dopiero na trzecim miejscu *verbum vocis*, słowo już wypowiedziane¹⁰. Imiona Boże nie są więc dla Akwinaty jedynie *flatus vocis*, lecz prawdziwie oznaczają rzeczywistość poprzez pojęcie i wyrażają istotę, którą można poznać przez swe skutki i własności dające się opisać poprzez „imię”. Dlatego *nomen* w odróżnieniu od *verbum* zakłada pewną stabilność w tym, co nazwane¹¹.

Święty Tomasz, odczytując psalmy, zwraca uwagę na ów istotny sposób orzekania o Bogu, w którym rozróżnia *res (perfectio) significata* oraz *modus significandi*, co znajduje swoje odzwierciedlenie choćby w komentarzu do Psalmu 24, gdy pojawia się określenie Boga jako Dobroci: „Imię Boga przyjmuje się tutaj nie wedle jedynie jego brzmienia, ale jako rzeczywistość oznaczaną przez imię, którym jest boska dobroć”¹². Analizując sposób orzekania (czyli *modus significandi*), Akwinata podąża drogą wskazaną przez Pseudo-Dionizego o trzech drogach albo raczej trzech krokach tej samej drogi¹³, jaką jest orzekanie o Bogu: droga przyczynowości (*via causalitatis*), zaprzeczania (*via negationis*), uwzniaślenia (*via eminentiae*).

7. Por. C. IZQUIERDO, *Sobre el lenguaje teológico (A propósitos de los nombres divinos)*, Pamplona: Eunsa, 1978, s. 18nn.; także: TH.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin, 2005.

8. *ST*, I, q. 13, a. 1c: „słowa (*voces*) są znakami pojęć myśli, te zaś są podobieństwami rzeczy; [...] Wypływa z tego zasadniczy wniosek, mianowicie: tak możemy tylko komuś nadawać nazwy, jak go myślą poznać zdołamy”.

9. *In Ps.*, 32, n. 5.

10. Por. C. IZQUIERDO, *Sobre el lenguaje*, s. 25.

11. *ST*, I, q. 13, a. 4, ad 1.

12. *In Ps.*, 24, n. 9.

13. Por. *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1. Por. także: J. BERNHART, „Anhang. Zusammenfassungen und philosophiegeschichtliche Erläuterungen”, w: Thomas von Aquin, *Summe der theologie*, Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 1985, s. 10.

Dokonując klasyfikacji imion Bożych, Akwinata stosuje różne kryteria, które pozwalają uchwycić ich wyjątkowy charakter i nie zamykają się do tylko jednej perspektywy. Św. Tomasz na różnych etapach swojej akademickiej aktywności powracał do tego tematu, przekonany o jego ważności, proponując różne kryteria: z jednej strony dzieląc imiona Boże na orzekane *proprie – metaphorice*¹⁴, innym razem *in se i ad creaturam*¹⁵ czy *ab aeterno – ex tempore*¹⁶. Poszczególne imiona Chrystusa otrzymują od Tomasza krótką charakterystykę, która podkreśla ich znaczenie: „Deus” to *nomen naturae*; „Dominus” to *nomen potestatis*; „Filius Dei” to *nomen proprium*; „Jesus” to *nomen hominis*; „Christus” to *nomen salutis*¹⁷. Warto więc zwrócić uwagę na kryjące się za nimi przesłanie. Dlatego zatrzymamy się przy najważniejszych określeniach, które spotykamy również w *Super Psalmos*, a będą nimi Syn (*Filius*), Zbawiciel (*Salvator*), Odkupiciel (*Redemptor*), Pan (*Dominus*) oraz Początek (*Principium*).

3.1.1. *Filius naturalis Dei Patris*: realizacja planu zbawienia

Wskazanie na Chrystusa jako Syna Bożego to jeden z najczęściej pojawiających się w *Super Psalmos* tytułów chrystologicznych, który odsłania tajemnicę jedności i wielości Trójjedynego Boga, gdyż określenie Syn odwołuje się do odwiecznego zrodzenia Drugiej Osoby Trójcy Świętej¹⁸. Właśnie wątek owego odwiecznego zrodzenia wypełnia Tomaszowy komentarz do Psalmu 2 uznawanego za jeden

14. *In div. nom.* I, 22,1,4.

15. *ST*, I, q. 13, a. 7, ad 1.

16. *De veritate*, q. 4, a. 5c.

17. Powyższe określenia pojawiają się odpowiednio: *ST*, I, q. 13, a. 8 s.c.; *In Ps.*, 32, n. 5; *ST*, I, q. 13, a. 11c; *In Matt.*, cap. I, lect. 4; *In Ps.*, 24, n. 9. Warto podkreślić, że dwa kluczowe określenia imion Chrystusa jako Pana i Zbawiciela pojawiają się na kartach Komentarza do Psalmów.

18. Ostatnie lata to prawdziwy renesans studiów poświęconych teologii trynitarniej Akwinaty, której propozycje zyskują posłuch i zainteresowanie wśród współczesnych teologów. Również w ramach samego systemu teologicznego św. Tomasza wyraźnie rysuje się przekonanie o centralnym charakterze traktatu o Trójcy Św. – por. H.CH. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien: Eos Verlag, 1992; G. EMERY, *Teologia trynitarna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Kraków: Dominikanckie Studium Filozofii i Teologii, 2014.

z tzw. psalmów mesjańskich¹⁹. Wrażliwy na precyzję doktrynalną i mając Ariusza i Sabeliusza za adwersarzy, Akwinata najpierw wyjaśnia, że Chrystus jest Synem Bożym w sensie własności natury, jako posiadający prawdziwie godność boską, nie zaś jako adoptowany czy będący jedynie pewnym aspektem Ojca (sabelianizm)²⁰. W ten sposób św. Tomasz precyzuje charakter synostwa Bożego Chrystusa:

Syn jest Słowem, które Ojciec wypowiedział, to znaczy, które wydał z siebie zrodziwszy. Natomiast własność [Słowa] ukazuje w tym, co powiada: *Synem moim*, nie przybranym, jak ci, o których mowa u J 1: *dało im moc, aby się stali dziećmi Bożymi*, lecz według natury. Dlatego *Ty jesteś mym Synem* naturalnym, jedynym, współistotnym: Mt 17: *to jest mój Syn umiłowany*²¹.

Tekst ten pełen jest ważnych dogmatycznych sformułowań. Syn jest Słowem, które Ojciec wypowiedział *ab aeterno*²² i dlatego Jego synostwo ma charakter naturalny, niepowtarzalny i współistotowy. Nie chodzi zatem o obiecane ludziom przybrane synostwo (które otrzymujemy właśnie w Jedynym Synu Ojca), które wyraża wybranie łaski i przeznaczenie do wiecznej komunii z Bogiem²³, ale jedyną w swoim rodzaju (*singularis*) relację Ojca i Syna, podkreślającą tę samą boskość, której w żadnym razie nie jest „mniej” u Syna niż u Ojca: jest *consubstantialis*, by przytoczyć pojęcie (cytowane przez Akwinatę) będące fundamentem chrystologii chalcedońskiej²⁴. Dla-

19. *In Ps.*, 2, n. 5.

20. W wielu miejscach Akwinata podejmuje wątek polemiki z adopcjanizmem i sabelianizmem, por. B. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 198–206; por. także (w kontekście komentarzy św. Tomasza do Listów św. Pawła): J. RODRIGUEZ, „*Hijo de Dios*” en los *Comentarios de santo Tomás a las Epístolas de San Pablo*, Pamplona 1981 (mps); W. DĄBROWSKI, „San Tommaso d’Aquino di fronte alle eresie antitrinitarie nei suoi commenti alle lettere di san Paolo Apostolo”, *Angelicum*, 82 (2005), s. 517–551.

21. *In Ps.*, 2, n. 5.

22. Por. *ST*, I, q. 31, a. 2c; *De potentia*, q. 2, a. 3c.

23. *In Ps.*, 50, n. 6. Por. także: M. PALUCH, *La profondeur de l’amour divin: évolution de la doctrine de la prédestination dans l’œuvre de saint Thomas d’Aquin*, Paris: Vrin, 2004.

24. *In Ps.*, 2, n. 5: „Modus divinae naturae non est carnalis, sed intellectualis, immo est ipsum intelligere. Secundo generatio est processio secundum originem quae invenitur in re intelligibili, quae est secundum conceptionem verbi procedens ab intellectu; et hoc est dicere verbum in corde; et ideo dicit, dominus dixit, quasi, dicendo me generavit”.

tego o Chrystusie jako Synu mówimy nie w sposób metaforyczny, lecz „przez antonomazję, gdyż jest On naturalnym Synem Boga Ojca”²⁵. Ta wypowiedź św. Tomasza, dokonana w kontekście Psalmu 9, kończy się ciekawym przytoczeniem J 8,36: „jeśli Syn was wyzwoli, prawdziwie wolni będziecie”. Pokazuje bowiem misję Syna, która przybliżyła nas do tajemnicy zbawienia. Ma On moc wyzwolić człowieka z grzechu i śmierci, czego dokonał podczas swego pierwszego przyjścia na świat: był on „zakryty w odniesieniu do boskości i Jego chwały, która promieniowała ze słabości ciała”²⁶.

Ten wątek zbawczego posłannictwa Syna powraca w komentarzu do Psalmu 21, a także do Psalmu 45²⁷. W obu przypadkach Tomasz rozważa tajemnicę Wcielenia w jej soteriologicznym wymiarze, ukazując tym samym recepcję wschodniej soteriologii z jej „tendencją fizyczną”. Chrystus „po to bowiem przyszedł, aby nas zbawić” – stwierdza Akwinata, komentując Psalm 12, a radość, którą to przyście wzbudza, staje się dla człowieka ostoją i bronią przeciw podstępom Złego²⁸. Jezus jako Syn objawia w pełni Ojca, który wszystko oddał Synowi i czyni nas przybranymi synami²⁹. To Objawienie Ojca wiąże się z synowskim wypełnianiem woli Ojca, którą św. Tomasz wyjaśnia na kanwie interpretacji Psalmu 15:

A trzeba wiedzieć, że wola Ojca jest niczym wola Chrystusa i jako człowiek spełnia [On] wolę Ojca: Ps 39,9: *Boże mój, pragnę pełnić Twoją wolę*; 1 Tes 4,3: *wolą Bożą jest wasze uświęcenie*; J 6, 38–39: *nie po to zstąpiłem z nieba, aby pełnić swoją wolę, lecz wolę Tego, który mnie posłał, Ojca, abym nie utracił nikogo z tych, których dał mi Ojciec, lecz go wskrzesił ostatniego dnia*. Chrystus chciał wielu rzeczy, a to ze względu na nasz pożytek. Ale czego pragnął? Cierpieć, umrzeć, zmartwychwstać, aby nas ożywić³⁰.

25. In Ps., 9, n. 1: „Secundum mysterium refertur ad Christum, qui dicitur filius antonomastice: qui est filius naturalis Dei patris. Joan. 8: si filius vos liberaverit, vere liberi eritis”.

26. In Ps., 9, n. 1: „Duplex est filii Dei adventus. Primus fuit occultus, quantum ad divinitatem et ejus gloriam, quae latebat in infirmitate carnis”.

27. In Ps., 21, n. 8; 45, n. 1.

28. In Ps., 12, n. 5.

29. Por. L.-TH. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ: la filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin, 1997.

30. In Ps., 15, n. 2.

W tym fragmencie Komentarza zasługują na uwagę nie tylko istotne odniesienia biblijne (Ps 39; 1 Tes 4; J 6), wskazujące na Chrystusa jako Syna Bożego wypełniającego wolę Ojca, lecz pokazanie męki Zbawiciela, wyrażonej trzema znamienymi czasownikami *pati, mori, resurgere*, jako dającej nam życie. Pragnienia Chrystusa dotyczą tego, co człowiekowi przynosi największą korzyść, a więc w ostatecznej perspektywie uświęcenie w prawdzie i zbawienie. Nie chodzi o pokazanie zewnętrznego przykładu, ale o wprowadzenie w życie.

Mówiąc o Chrystusie jako *Filius Dei*, Akwinata odkrywa i wnika w tajemnicę misji *ad extra* Trójcy Świętej, która owocuje przyjęciem ludzkiej natury przez Syna³¹. Przyjście na świat odwiecznego Syna Bożego zmienia całkowicie panoramę historii zbawienia i nobilituje samego człowieka, który w Starym Testamencie poznawał wolę Boga przez pośrednictwo aniołów, a w godzinie Wcielenia doświadcza bliskości Boga, który staje się Emmanuelem. W komentarzu do Ps 45, to „bycie z nami” Chrystusa, Syna Bożego, przybiera trzy formy: „Chrystus jest z nami po pierwsze przez podobieństwo cielesne [...], potem przez bliską zażyłość [...] podobnie przez zamieszkującą w nas łaskę”³². Wspominane w tekście *Super Psalmos* „bycie z nami” nie oznacza jedynie przyjęcia ludzkiej natury, lecz wzięcie nas pod swoją opiekę (*suscepit nos in suam curam*). Ta egzystencjalna troska o człowieka wyraża się w przychodzeniu z pomocą ludzkiej słabości i prowadzeniu za pomocą darów Ducha Świętego i błogosławieństw drogą zbawienia: dusza bowiem ze względu na swoją wzniosłość (*excellencia*) dopiero w Bogu może odnaleźć ostateczne spełnienie. Opieka Chrystusa nad nami wyraża w konsekwencji prawdę o ostatecznym i definitywnym odkupieniu człowieka z grzechu.

O ile pierwsze i trzecie sformułowanie nie budzą zdziwienia, o tyle sformułowanie *per familiarem conversationem* domaga się pewnego uszczegółowienia. Tym terminem w tekstach św. Tomasza opisywane jest nie pojedyncze wydarzenie historyczne, lecz pewien styl życia, sposób odnoszenia się, budowania relacji, a także dostosowanie się do

31. In Ps. 17, n. 12; por. R.L. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

32. In Ps., 45, n. 6: „Et est nobiscum primo per carnis similitudinem [...]. Item per familiarem conversationem [...]. Item per gratiam inhabitans nos [...]”.

tych, z którymi się często przebywa³³. W ten sposób Akwinata podkreśla realizm człowieczeństwa, przez które Chrystus objawia swe bóstwo i jak obrazuje to cała kwestia z *Tertia Pars* (q. 40) poświęcona właśnie *conversatio Christi*, a zatem ten sposób życia Chrystusa ma sens soteriologiczny, gdyż odpowiada on celowi Wcielenia, którym są ukazanie prawdy, wyzwolenie od grzechu oraz abyśmy przez Niego mieli dostęp do Boga³⁴. W ostatnim przypadku wyjaśnia się znaczenie owej zażyłości lub, jak tłumaczy ks. Stanisław Piotrowicz, przyjaznych kontaktów Jezusa z ludźmi: ma ona służyć wzbudzeniu zaufania, tak jak w przypadku chorego, aby nie lękał się lekarza. Ten sposób bycia Chrystusa pomiędzy ludźmi Tomasz krótko określa jako niewinny i sprawiedliwy.

3.1.2. *Salvator*: realizm ludzkiego grzechu

Psalmy często przywołują obraz Boga jako jedyne go wybawiciela człowieka, który ratuje swoje stworzenie z różnorodnych niebezpieczeństw. Akwinata, wczytując się w psalmy, opisuje całą gamę takich niebezpieczeństw, które widzą w Bogu „ratunek” i „zbawienie”: od fizycznych zasadzek przeciwników, czyhających na życie sprawiedliwego i wiernego przykazaniom Jahwe, po duchowe rozterki i lęk przed utratą Boga (wyrażanego za pomocą takich znamienych formuł, jak „ogłądanie Bożego oblicza”). Tymczasem *salus* jako zbawienie ofiarowane jedynie przez Boga jest odkryciem nowej perspektywy, ponownym obdarzeniem człowieka wolnością i nadaniem sensu jego pielgrzymowaniu przez ziemię.

Akwinata rozpoczyna swoją refleksję od fundamentalnego stwierdzenia „niewydolności” człowieka, który pomimo posiadanej władzy czy zasobności materialnej nie może w ten sposób osiągnąć zbawienia. Musi je otrzymać dzięki miłosierdziu Bożemu:

Żadna bowiem doczesna moc nie jest w stanie doprowadzić ludzi do zbawienia [właściwego] sprawiedliwym [...], ale dokonuje tego miłosierdzie Boże [...]. A ponieważ istnieje potrójna moc świecka: jedna polegająca na wielości poddanych, inna na sile ciała, a jeszcze inna na zewnętrznych bogactwach,

33. *ST*, III, q. 40, a. 2c.

34. *ST*, III, q. 40, a. 1c. Por. w tej samej kwestii a. 2, ad 1: „Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem”.

dlatego ukazuje, że żadne z tych [przejawów mocy] nie może doprowadzić do zbawienia³⁵.

Z dalszego ciągu wykładu wyraźnie widać, że Tomasz operuje dwoma fundamentalnymi wymiarami terminu „zbawienie”, zarówno w wymiarze doczesnym (*corporaliter*) jako ratunek przed niebezpieczeństwami, jak i w wymiarze duchowym oraz wiecznym (*spiritualiter*) jako definitywne włączenie do uszczęśliwiającej komunii z Bogiem mocą ofiary Chrystusa. Z pewnością takie użycie słowa „zbawienie”, choć obecne jeszcze do niedawna w języku polskim, dziś już praktycznie się nie pojawia, przez co trudniej jest zrozumieć rozważania Akwinaty, który operuje na obu polach znaczeniowych³⁶. Jego ukrytym zamiarem jest krytyka „auto-soteriologii”, która – jak widać po współczesnej popularności choćby teorii antropotechnik u Petera Sloterdijka i czyisto immanentnego traktowania religijności (jako swoistego systemu immunologicznego człowieka) – jest obecna w naszej świadomości.

Nie są w stanie doprowadzić do zbawienia doczesne moce i potęgi, w których Tomasz widzi trzy rodzaje dóbr, dzięki którym człowiek doświadcza w wymiarze ziemskim pewnego wybawienia mającego posmak zbawienia. Król – pierwsza z wzmiankowanych w Komentarzu do Psalmu 32 – nawet, gdy w jakiś sposób zbawia, to czyni to mocą otrzymaną przez Boga (Ps 32,16: „nie uratuje króla liczne wojsko”); siła i moc fizyczna („ani wojownika nie ocali wielka siła”)³⁷ ani też bogactwa nie są w stanie zapewnić zbawienia. Człowiek nie jest w stanie własnymi siłami osiągnąć zbawienia: ich ograniczoność przywołuje pomocy Pana³⁸. Uznanie własnej niemocy jest kluczowym doświadczeniem na drodze zbawienia.

35. *In Ps.*, 32, n. 15.

36. Na ten aspekt *salus* zwracał uwagę św. Tomasz w komentarzu do Listu do Efezjan, gdy stwierdzał: „Zbawienie przynosi wyzwolenie od niebezpieczeństw; dlatego doskonale zbawienie człowieka nastąpi w życiu wiecznym, gdy człowiek będzie wolny od wszystkich niebezpieczeństw, jak mówi się, że łódź jest ocalona (zbawiona), gdy dociera do portu”. Iz 60,18: „Zbawienie zapanuje w twoich murach, a w twoich bramach chwała” (*In Eph.*, cap. II, lect. 3).

37. *In Ps.*, 32, n. 15: „Immo si aliquando habent salutem, hoc est per Deum: Psalm. 143: qui das salutem regibus”.

38. *In Ps.*, 32, n. 15: „Mystice, moraliter et allegorice sic exponitur, quod homo non salvatur propria virtute, quodcumque bonum obtineat. Est enim triplex bonum per quod videtur quis consequi posse salutem. Primum est potentia; et quantum ad hoc dicit, non salvatur rex per multam virtutem. Si vero sit potens ut regat alios, hoc non est per virtutem suam, sed habet a Deo. Secundum est constantia; et hanc non habet

W opisie Akwinaty zwraca uwagę realizm, w którym podkreśla z jednej strony rzeczywistość grzechu, doprowadzającego do sytuacji zniewolenia i upadku człowieka, pozbawiania go sił i daje złudne nadzieje na wybawienie dzięki rzeczom, a z drugiej konsekwentnie ukazywanie miłosierdzia jako mocy zbawienia człowieka (*miserericordiam salvantem*³⁹). Już w samym imieniu *Iesus* (Jahwe zbawia) zawiera się prawda o tym, że jest prawdziwym Zbawicielem człowieka⁴⁰. Do księgi zbawionych – obraz, który przywołuje Psalm 68, mówiąc o księdze życia lub żyjących – może wpisać jedynie Chrystus. Wszyscy zostają zapisani przez Niego, który jest Jedynym posiadającym moc wyprowadzania z odmetów zła i umocnienia w dobrym⁴¹.

3.1.3. *Redemptor*: dar odzyskanej wolności

Innym z tytułów chrystologicznych, który odkrywa istotny aspekt dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa – przywrócenie prawdziwej wolności, utraconej przez grzech – jest Odkupiciel (*Redemptor*). Bóg jawi się jako wybawiciel całego Narodu Wybranego oraz samego psalmisty z sytuacji zniewolenia złem i nieprawością. Dlatego jest nie tylko „wspomożycielem” (*adjutor*), który czuwa nad wzrostem dobra w człowieku, lecz także odkupicielem, a to ze względu na rozszczepianie łańcuchów zła (*malis cavendis*), którymi człowiek, grzesząc, sam siebie skuł i w ten sposób nie jest w stanie korzystać z dobrodziejstw autentycznej wolności⁴².

Bez wątpienia, gdy psalmy podejmują się opisu dzieła odkupienia, zazwyczaj rozpoczynają od refleksji nad skutkami działania wyzwa-

per virtutem suam: unde dicit, et gigas non salvabitur in multitudine virtutis suae. Tertium est bona dispositio corporis et fortitudo; unde dicit, fallax equus, scilicet corpus forte et robustum est fallax”.

39. *In Ps.*, 32, n. 16.

40. *In Ps.*, 50, n. 6: „Alia littera habet laetitiam Jesu, scilicet salvatoris, per quem fit remissio peccatorum”.

41. *In Ps.*, 39, n. 4.

42. *In Ps.*, 18, n. 9. Trzeba oczywiście pamiętać o Tomaszowej doktrynie o autentycznej wolności, która nie ogranicza się do *liberii arbitri*, wolnego wyboru, lecz jak wskazywał S.Th. Pinckaers (*Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994), w rozumieniu Akwinaty wolność pozostaje zawsze ukształtowana przez wartość: wybierając dobro, człowiek staje się coraz bardziej wolny. Autor demaskuje wpływy późniejszego okhamizmu na kształt powtarzanej przez wieki przez tomistów doktryny o wolności.

lającego Boga w świecie. Tomasz poświęca uwagę tym zagadnieniom w komentarzu do Psalmu 17, zauważając, że ze względu na naszą cielesną naturę lepiej postrzegamy skutki tego działania w wymiarze fizycznym niż duchowym (co dotyczy każdego działającego podmiotu): dlatego w świecie opisywanym przez psalmy moc Boża objawia się w żywiolach i materialnych elementach świata⁴³. Natomiast owoce odkupienia dokonanego przez Chrystusa wyrażają się w dwóch postaciach: pokucie za grzechy oraz pobożności sprawiedliwych. Tomasz, analizując ten psalm, odnosi się do obrazu „trzęsącej się” ziemi i gór: to przyjście Chrystusa na ziemię, samo przez się należące do tajemnicy zbawienia⁴⁴, z jednej strony odsłania rozmiary grzechu i nieprawości popełniane przeciw Bogu, a z drugiej pokazuje skalę i rozmiar pokuty *minores* (ziemia) i *maiores* (góry) spośród grzeszników⁴⁵. Poruszenie ziemi jest więc metaforą uwolnienia człowieka ze „skostnienia” w grzechu, paraliżu duszy, który uniemożliwia wykonywanie naturalnych ruchów. Odkupienie przywraca odpowiednią proporcję między sprawami nieba i ziemi, przypominając właściwy „kierunek” życia człowieka i uwalnia spod panowania Złego. Symbolicznie na to ocalenie wskazują dwa ramiona Chrystusa rozciągnięte na krzyżu, wyzwalające nas spod władzy demonów i fałszywych braci, którzy zwodzą w wierze, będące niczym skrzydła, pod które może schronić się każdy wierny⁴⁶. Chrystus jako *Redemptor* dokonuje odkupienia ceną swojej krwi. Warto zauważyć, że siedmiokrotnie pojawia się w *Super Psalmos* odniesienie do krwi Chrystusa jako ceny odkupienia, a Tomasz rozumie przez nią właściwie całe życie Chrystusa, które wyzwala, skoro krew jest symbolem życia⁴⁷.

Odwołania do krwi Chrystusa w dziełach Akwinaty dotyczą analizy słów konsekracji kielicha i skłaniają go do postrzegania jej jako znaku Nowego Przymierza. Stąd liczne cytacje z Listu do Hebrajczyków oraz ksiąg Starego Testamentu, które ukazują krew Chrystusa jako wprowadzenie w nową relację z Bogiem. Zatem dla Tomasza krew Jezusa przelana w czasie męki oznacza pewne pozytywne uzdolnienie do nowego życia i kultu Boga, co tylko zapowiadało starotestamentalne

43. Por. *In Ps.*, 17, n. 5.

44. Por. *In Ps.*, 35, n. 2.

45. *In Ps.*, 17, n. 5.

46. *In Ps.*, 16, n. 3.

47. A to sugeruje choćby *ST*, III, q. 48, a. 5.

obmycie w kontekście prawdziwej liturgii⁴⁸. Została ona „faktycznie” wylana w czasie męki i stanowi moc uświęcania, gdyż przypomina o naszym obmyciu z grzechów, nie tyle zewnętrznym, ile dokonywanym przez wiarę wewnętrznym obmyciu sumienia⁴⁹. Podkreślając *moc krwi*, odwołuje się także do tego, że stanowi ona napój duchowy dla wiernych i została wylana jako ofiara dla odkupienia człowieka.

Najgłębszy sens ofiary, jak ją rozumie Akwinata, zasadza się na wspólnotowym wymiarze, który ustanawia między ofiarującymi a Bogiem: nie chodzi więc w takim postrzeganiu ofiary o transakcję czy zastępcze cierpienie. W tym kontekście zwraca uwagę zastosowany w powyższym tekście termin *placatio* na oznaczenie ofiary pojednania, złagodzenia czy uspokojenia, który odwołuje się do idei okupu przywracającego wolność. W kontekście ofiary zwykło się wskazywać (zwłaszcza wśród teologów protestanckich), że takie postrzeganie sugeruje aspekt zmieniania dyspozycji Boga wobec człowieka dzięki ofierze. Jednakże termin ten występuje w pismach Tomasza niewiele razy i to zawsze w kontekście biblijnych komentarzy: poza przytaczanym psalmem odnajdziemy go także w komentarzu do Trenów Jeremiasza oraz w *Catena* do Ewangelii Łukaszowej. Wynika to więc z logiki podążania za tekstem, a wyjaśnienia, których udziela, wskazują na idee dokładnie przeciwne niż te funkcjonujące w starożytnym słowniku ofiarniczym.

3.1.4. *Dominus*: zmartwychwstały Pan

Choć tytuł „Pan” pojawia się w *Super Psalmos* przede wszystkim jako określenie mocy samego Boga, wiążąc to z byciem fundamentem i oparciem, a więc nie w znaczeniu manifestacji siły, ale w metaforyczny sposób podkreślając opiekę nad Narodem Wybranym w ciągu jego historii, a jednocześnie transcendencję⁵⁰. Jednak obok tego „ogólnego” zastosowania, w dużej mierze nawiązującego do hebrajskiego słowa *Elohim*, którym posługiwano się, aby nie wypowiedać świętego imienia JHWH, Tomasz przytacza imię *Dominus* również

48. Szeroko św. Tomasza omawia moc krwi Chrystusa w Wykładzie Listu do Hebrajczyków – por. *In Hebr.*, cap. IX, lect. 3.

49. *De veritate*, q. 27, a. 4c.

50. *In Ps.*, 47, n. 1: „Alia littera habet, fundatur; quasi dicat, magnus dominus. Et dico dominus, qui est fundator hujus civitatis”.

w sensie chrystologicznym⁵¹. Trudno jednak dokładnie rozgraniczyć oba odniesienia, gdyż wzgląd na naturę boską Chrystusa pozwala aplikować także do Niego bogate w swej treści przesłanie imienia „Pan” w pierwszym rzędzie odnoszone do Boga-Ojca⁵². Już na samym początku *Super Psalmos*, komentując Psalm 2, pokazuje tę bogatą paletę odniesień, które dla jego chrystologii są niezwykle ważne. Chrystus jako Pan jest bowiem Tym, kto posiada władzę, a w wyjątkowy sposób objawia ją w swoim zmartwychwstaniu⁵³. Chodzi zatem o podkreślenie boskiego majestatu, który przynależy Chrystusowi na mocy zmartwychwstania: majestat, który nie tworzy dystansu, lecz ukazuje perspektywę zbawienia, którą On otwiera⁵⁴.

Akwinata często spotyka się z tym tytułem w psalmach i jest świadom jego szerokiego zakresu znaczeniowego, gdyż plastyczny język tej księgi oddaje władztwo Boga nad światem⁵⁵, Jego „pan-owanie” nad ludźmi i historią za pomocą wielu innych powiązanych terminów, które opisują skutki uznania czy rozpoznania w Chrystusie właśnie Pana („dobra Pana”⁵⁶, „moc Pana”⁵⁷). Wyznanie to ma głęboki sens soteriologiczny: Chrystus-Pan uwalnia i wyprowadza z nieszczęść, chroni mocą swej potęgi (*subvenit in miseriis hominum*⁵⁸) i obdarza zbawieniem. Oznacza to konieczność wejścia i kroczenia po drogach Pana, motyw często pojawiający się w Psalmach, który polega nade wszystko na przestrzeganiu Jego przykazań. One bowiem prowadzą człowieka ku Niemu, ale również sam Pan przychodzi do nas przez

51. *In Ps.*, 40, n. 9; por. także: *In Ps.*, 9, n. 7. „Et possunt haec de Christo exponi. Dominus in aeternum permanet, quia Jesus Christus heri et hodie, Hebr. 13”. Por. L. ELDERS, „La résurrection du Christ dans la théologie de Saint Thomas d’Aquin”, *Divinitas*, 2 (2008), s. 154–166.

52. Por. *In Ps.*, 32, n. 5: „Dominus est nomen potestatis, et potentia appropriatur Patri”.

53. *In Ps.*, 2, n. 2, a zwł. n. 7, w którym warte podkreślenia jest sformułowanie Akwinaty *sicut Dominus*: „Dabo tibi gentes, ut scilicet subjiciantur tibi, et sint tua hereditas: Phil. 2: ut in nomine Jesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum: Ps. 115: hereditas mea praeclara est mihi. Item non habet eas sicut ministri habent, ut Petrus vel Paulus, sed sicut dominus: Heb. 5: et Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus tamquam famulus, in testimonium eorum quae dicenda erant: Christus vero tamquam filius in domo sua, quae domus sumus nos”.

54. *In Phil.*, cap. IV, lec. 1.

55. *In Ps.*, 45, n. 8.

56. *In Ps.*, 26, n. 13.

57. *In Ps.*, 44, n. 8.

58. *In Ps.*, 31, n. 10.

nie, zwłaszcza przez przykazanie miłości. Ruch człowieka w stronę Pana powoduje więc także zbliżenie Boga ku człowiekowi⁵⁹. W ten sposób można lepiej zrozumieć – wyjaśnia św. Tomasz – na czym polega tak częsta zachęta psalmów do błogosławienia Pana: to wyrażanie Jego chwały i dobre postępowanie bez względu na to, czy nastął czas pomyślności czy trudności⁶⁰. Błogosławić Go to znaczy dostrzegać, że On zawsze przychodzi i nie ma granic Jego udzielanie się człowiekowi.

Tytuł *Dominus* oznacza wyznanie królewskiej godności Chrystusa i wielkości Boga, który jest w stanie dokonać zbawienia człowieka i obdarować go chwałą przez swoje zmartwychwstanie⁶¹. Temat Chrystusa jako Pana, Jego moc nad stworzeniem, a także zawarta w Jego imieniu idea eschatologicznego oczekiwania na Jego przyjście w chwale Tomasz szczegółowo rozwija w komentarzach do Listów Pawłowych. Czytając zawarte w *Super Psalmos* uwagi dotyczące tytułu *Dominus*, łatwo można zauważyć główną myśl, która nawiązuje do wywyższenia Chrystusa jako kluczowego elementu schematu chrystologii Akwinaty i obejmuje Jego obie natury, boską i ludzką, co pozwala określać Go jako „naszego Pana zarówno według boskości [...], jak i człowieczeństwa”⁶².

3.2. MOC CHRYSTUSA

W ramach studium chrystologii soteriologicznej w *Super Psalmos* św. Tomasza z Akwinu warto podjąć również dwa teologiczne tematy: mocy Chrystusa (*potestas Christi*), który jest w stanie dokonać zbawienia ludzkości oraz chwały Bożej, rozbłyskującej w dziele odkupie-

59. *In Ps.*, 24, n. 4: „Viae Domini quibus itur ad Deum, sunt praecepta: Matth. 19: si vis ad vitam ingredi, serva mandata: Ezech. 18: si in praeceptis meis ambulaverit, et fecerit ea, hic justus est, et vita vivet. Per has enim vias venit Dominus ad nos, maxime per praeceptum caritatis: Joan. 14: si diligitis me, mandata mea servate. Has vias ego non cognosco; et ideo ostende eas mihi, et quantum ad intellectum, et quantum ad affectum”.

60. *In Ps.*, 33, n. 1: „Benedicere ergo Domino est, ut dictum est, confiteri laudem Dei; sed benedicere Dominum est facere bonum: in omni tempore, scilicet adversitatis et prosperitatis”.

61. *In Ps.*, 44, n. 8; 46, n. 2.

62. *In Eph.*, cap. I, lect. 1.

nia i znajdującej odpowiedź w samych psalmach jako hymnach pochwalnych, ku większej chwale Bożej⁶³. Oba pojęcia ściśle należą do tradycyjnego słownika soteriologicznego, gdyż uzmysławiają kolejne aspekty dzieła zbawienia.

Te refleksje Tomaszowe, rozrzucone praktycznie po wszystkich komentarzach do psalmów, zasługują na szczegółową analizę i uwagę, gdyż podejmują kwestie mające bezpośredni związek z podejmowanym tutaj tematem. Nawiązują jednocześnie do wcześniej zarysowanej teologii imienia Chrystusa w *Super Psalmos*, gdyż jak zauważa Akwinata, często imię nadawane danej osobie pochodzi od mocy czy siły, którą zademonstrował w wyjątkowych okolicznościach (np. wojennych) lub ważnych zasług dla całej społeczności, jak choćby budowa miasta⁶⁴. Chrystus posiada imię pełne mocy ze względu zarówno na potęgę⁶⁵, która nie ogranicza się tylko do spraw doczesnych, lecz także dotyczy wieczności. Dlatego Jego imię to *nomen misericordiae*: „dzięki mocy i miłosierdziu Boga – zauważa św. Tomasz – jesteśmy chronieni”⁶⁶. Moc Boga ujawnia się najpełniej dla Akwinaty w sile miłosiernego wydobywania człowieka z odmetów zła i otwierania przed nim ciągle nowych możliwości zaczynania od początku. W ten sposób miłosierdzie, które Doktor Anielski rozważa zawsze w kontekście sprawiedliwości, jako jej wypełnienie i pewien szczodry nadmiar, znajduje swoją aplikację w życiu człowieka. Tajemnica miłosierdzia w ujęciu Akwinaty wskazuje na to, że Bóg zawsze daje więcej, również w przypadku ratowania człowieka ze zła, w które się wplątuje. Miłosierny sposób działania Boga, przez większe dobro, z pewnością najpełniej charakteryzuje samą tajemnicę Wcielenia.

3.2.1. *Dominium spirituale* a królestwo Chrystusa

Święty Tomasz dostrzega wiele cech mesjańskich w pojawiającej się w psalmach postaci idealnego króla i odnosi je do Chrystusa, poka-

63. Por. M. HEGHMANS, *Gloria Dei: ein biblisch-theologischer Begriff nach den Schriftkommentaren des hl. Thomas von Aquin*, Siegburg: Steyler, 1968, s. 100nn.

64. *In Ps.*, 9, n. 6: „aliquando aedificando civitatem.. sicut nomen Romuli per Romam”.

65. *In Ps.*, 19, n. 5.

66. *In Ps.*, 19, n. 1: „Sic ergo ex potentia et misericordia Dei protegimur”. Por. także: *In Ps.* 17, n.12.

zując tym samym *królewski aspekt* Jego zbawczej misji. Nie ma ona charakteru militarnego ani politycznego, lecz zostaje określona przez św. Tomasza jako panowanie duchowe⁶⁷, które Chrystus realizuje dzięki swej śmierci na krzyżu. Okazją do rozważań nad znaczeniem męki Zbawiciela, która znamienne obrazuje sposób, w jaki Chrystus „panuje”, jest analiza tytułu Psalmu 15, która zgodnie z procedurą komentatorską św. Tomasza, rozpoczyna wyjaśnienie utworu. Jak zauważa, tytuły zwykle pojawiają się na domach, nagrobkach lub otrzymuje się je ze względu na odniesione zwycięstwa nad wrogiem:

Zwykło się sporządzać trzy tytuły. Niekiedy na czyimś grobie: to jest grób tego [czy tamtego]. Niekiedy w domu: to jest dom takiego [czy innego]. Czasami z racji triumfu, jak to czyniono w Rzymie: i taki jest tytuł Chrystusa, który na krzyżu zatriumfował: Kol 2,15: „jawnie w sobie samym tryumf z nich uczynił, rozbroiwszy zwierzchności i władze”. Zatem zaznacza się tutaj, że w tym Psalmie mowa jest zwłaszcza o królestwie Chrystusa⁶⁸.

Trzeci z wymienionych sposobów, ze względu na odniesiony triumf, charakteryzuje Chrystusa: jawi się jako zwycięski poprzez swój krzyż, w którym zostało pokonane to, co wrogie wobec zbawienia. Moc Chrystusa jest bowiem tą samą, którą posiada Ojciec, któremu jest współistotny i dlatego ta *potentia divinitatis* pomimo oddzielenia ciała i duszy w chwili śmierci na krzyżu nie oznacza rozdzielenia Jego duszy od boskości⁶⁹: Chrystus posiada moc zmartwychwstania (*potestas resurgendi*), która jest wspólna Jemu i Ojcu⁷⁰.

Lectura super Psalmos dotyka w ten sposób nie tylko charakteru władzy Chrystusa, lecz także jej zasięgu czasowego: nie zamyka się do ratunku w doczesnych sytuacjach pozbawionych nadziei, w których przychodzi z pomocą zrozpaczonym i usidlonym przez zło,

67. *In Ps.*, 2, n. 7. Z pewnością ciekawy wątek myśli Akwinaty dotyczy jego koncepcji polityki i życia społecznego, któremu poświęca się coraz baczniejszą uwagę, zarówno w kontekście *De regno*, jak i dzieł systematycznych, tworząc swoistą „antropologię polityczną”: por. Y. CATTIN, *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, Paris: L'Harmattan, 2001.

68. *In Ps.*, 15, n. 1.

69. *In Ps.*, 34, n. 13.

70. *In Ps.* 40, n. 7: „Dicendum, quod Christus secundum quod homo, non habuit potestatem resurgendi, sed secundum virtutem divinitatis, quae est eadem in Patre et Filio. Et ideo si surrexit potestate Patris, surrexit potestate sua”.

ale również rozciąga się na wieczność. Akwinata powraca do tego zagadnienia na kanwie interpretacji Psalmu 44, przypominając, że moc Syna objawia się także w Jego mocy osądzania (*potestas iudicialia*)⁷¹. Warto w tym miejscu odwołać się do szeroko podejmowanego na kartach Komentarza do Psalmów zagadnienia „sądu” Boga: troski psalmisty o to, by zostać słusznie ocenionym przez Boga i aby Jego (o)sąd sprawiedliwy osiągnął wszystkich, którzy postępują w sposób nieprawy. Dlatego Akwinata często zatrzymuje się przy opisie władzy sądenia Chrystusa, zwłaszcza gdy w obrazowy sposób mowa o „tronie Boga”, z którego sądzi sprawiedliwie narody i poszczególnych ludzi⁷². Jest w ten sposób ostoją — zbawieniem — sprawiedliwego, ponieważ nie sądzi jak sędziowie ziemscy, mając wzgląd na osobę, lecz zgodnie z prawdą⁷³.

Wszystko po to, aby pokazać — jak zauważa św. Tomasz, komentując Psalm 30 — że wszystko, co stworzone, podlega władzy i mocy Boga⁷⁴: posiada On wszystko *per dominium*. Ten sposób posiadania zdecydowanie odrzuca pokusę deistycznego postrzegania Jego boskości: transcendentnej i nieangażującej się w świat. Tylko sprawiedliwi poddają mu się dobrowolnie, otrzymując w zamian dziedzictwo, którym jest wieczna sprawiedliwość⁷⁵. Natura owego poddania kryje się w słowie *subduntur*, o dużym ciężarze teologicznym. Nie chodzi bowiem o bezustanne udowadnianie stworzeniu, w każdej epoce historii, kto tak naprawdę „rządzi”. Nie odnosi się także do często przywoływanych w psalmach obrazów zwycięskich wypraw, lecz o pozwolenie na to, aby Bóg prowadził przez życie. Jest Nim z samego prawa stworzenia, jako Ten, który podtrzymuje wszystko w istnieniu,

71. *In Ps.*, 44, n. 5.

72. *In Ps.*, 44, n. 5: „Dicit ergo, sedes tua Deus. Per sedem in Scriptura iudicialia potestas designatur: Psal. 121: illic sederunt sedes in iudicio. Christo autem iudicialia potestas convenit sive competit”. Por. także *In Ps.*, 53, n. 1, gdzie Tomasz wymienia trzy rodzaje osądu, o który prosi psalmista w obliczu przeciwności: *iudicium discretionis*, *iudicium persecutionis*, *iudicium condemnationis*.

73. Na ten aspekt wymowy psalmów zwraca uwagę w swoich esejach C.S. LEWIS, *Relflexiones sobre los salmos*, Barcelona: Planeta Testimonio, 2010, s. 21–34.

74. *In Ps.*, 30, n. 12.

75. *In Ps.*, 32, n. 11: „Hereditas importat stabilem possessionem. Deus autem possidet omnia per dominum. Sed soli iusti subduntur ei per voluntatem: unde in hereditatem eos elegit, idest ad habendam iustitiam sempiternam”.

bez którego stworzenie obróciłoby się w nicość, ale w podporządkowaniu dobrowolnym chodzi już o postawę moralną, o którą praktycznie toczy się walka wewnętrzna w każdym z psalmów: pozostawienie swojej woli i pomysłów na życie, a przyjęcie Bożego planu, który zawsze przekracza najsmielsze oczekiwania człowieka w tym względzie. Bóg psalmów zaskakuje człowieka mocą swoich rozwiązań, łagodnością swej stanowczości, podkreśla św. Tomasz⁷⁶. Poddanie się Bogu to pozostawienie grzesznej przeszłości i wybór drogi cnoty, która jest prawdziwym życiem⁷⁷. Z drugiej strony, moc Boga objawia się także w kontekście „nie-mocy” tych, którzy w wymiarze doczesnym roszczą sobie pretensje do bycia „zbawicielem” człowieka. *Potestas saecularis* przemija jak wszystko, co rośnie na ziemi (by przytoczyć metaforę Tomasza): osiąga swój szczyt, ale pewnego dnia straci swoją moc⁷⁸. Wczytując się w wymowę Psalmu 32, Akwinata wprost pokazuje nieporównywalną potęgę Boga, którą jednak jest nie co innego jak siła Jego miłosierdzia. Po wskazaniu na godność świętych, która opiera się na pewności nadejścia sądu Bożego, św. Tomasz zwraca uwagę na marność ludzkich bogactw, które nie są w stanie zagwarantować zwycięstwa królowi⁷⁹. Do ostatecznego zbawienia człowieka potrzeba transcendentnej mocy Boga, która nie mierzy się liczebnością wojska, potęgą cielesną czy materialnymi dostatkami⁸⁰, lecz prawdziwą miarą mocy Bożej jest miłosierdzie. Daleki od traktowania miłosierdzia jako słabości Boga, św. Tomasz wskazuje, że znajduje się ono w centrum soteriologii chrześcijańskiej. To pokazanie człowiekowi jego wartości w oczach Bożych, jako stworzenia, na którym Bogu „zależy” i angażuje się w jego historię, aby go uratować. A dzieje się to w chwili lęku w sercu, czyli w uczuciach, a także doświadczenia bycia opuszczonym w siłach⁸¹.

76. *In Ps.*, 24, n. 8. Tomasz przywołuje metaforę „oswajania” silnego zwierzęcia, które staje się łagodne (dla Akwinaty to obraz siły pokuty): „Mansuetatur autem bestia, quando deposita ferocitate subditur hominibus: sic homines quando deponunt peccata, subduntur Deo”.

77. *In Ps.*, 33, n. 11: „naturalis appetitus inest homini ad virtutem...”; *In Ps.*, 33, n. 19: „sicut per ossa sustentatur corpus, ita per virtutes sustentatur vita humana”.

78. *In Ps.*, 36, n. 1.

79. *In Ps.*, 32, n. 15.

80. *In Ps.*, 21, n. 17.

81. *In Ps.*, 37, n. 6.

3.2.2. Charakter duchowej mocy Chrystusa

Moc Chrystusa ma przede wszystkim wymiar duchowy i wyraża się w zdolności do ratunku człowieka z niebezpieczeństw⁸². Człowiek ucieka się do Boga, ponieważ wie, że „moc duchowa nad całym światem należy do Chrystusa”⁸³. Panowanie duchowe Chrystusa obejmuje zatem nie tylko Naród Wybrany, lecz także rozciąga się na całe stworzenie: owo panowanie jest opisywane przez Akwinatę jako *cura*, opieka nad stworzeniem⁸⁴. O ile opieka nad stworzeniem, pierwsze wymienione wyżej dzieło, odsyła nas do perspektywy metafizycznej, przypominając o podtrzymywaniu świata w istnieniu przez Boga, o tyle *opus gubernationis* odnosi się do władzy nad ludźmi. Tę *potestas Christi* szczegółowo analizuje istotny dla chrystologii Psalm 2, w którym podkreśla się królewski charakter Chrystusa⁸⁵. Psalm opisuje rebelię, która została podniesiona przez przeciwników króla, niezadowolonych z jego panowania. W obliczu tych wydarzeń Bóg potwierdza władzę owego króla jako Pomazańca. Kończy się zaś ów psalm wezwaniem do służenia Bogu z bojaźnią i znajdowania w Nim ucieczki w niebezpieczeństwie, co staje się źródłem prawdziwego szczęścia dla człowieka. W tak zarysowanej historii dostrzega Akwinata możliwość odniesienia pewnych fragmentów do historii króla Dawida, lecz są pewne elementy (władztwo nad wszystkimi ludźmi), których nie można całkowicie powiązać z jego sytuacją i życiem, dlatego jest przekonany, że bardziej odnosi się ów psalm do Chrystusa. Władza nad wszystkimi ludźmi przysługuje Chrystusowi na mocy dziedzictwa, za którym stoi przede wszystkim pojęcie prawa, oraz na mocy zasługi. Oba motywy wyrażają przekonanie, że Chrystus jest *rex universorum*, co Tomasz ściśle wiąże z godnością synowską Chrystusa jako prawdziwego Syna Bożego i dlatego szczegółowo analizuje jej

82. *In Ps.*, 20, n. 5.

83. *In Ps.*, 21, n. 24.

84. *In Ps.*, 30, n. 12: „Deus enim ex sua virtute curam habet universorum: Sapient. 12: nec enim est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus”.

85. *In Ps.*, 2, n. 5 – praktycznie w całości poświęcony zagadnieniu władzy Chrystusa. Na tym punkcie opiera się również poniższa interpretacja duchowego charakteru władzy Chrystusa.

trzy elementy: sposób zrodzenia, istotę synostwa oraz wieczność zrodzonego Syna.

Pojawiająca się w Psalmie 2 idea „żelaznej różgi”, którą będzie rządził Mesjasz, jest sposobnością, aby pokazać, że na dwa sposoby Chrystus wykonuje swoją duchową władzę: inaczej traktuje obywateli, inaczej atakujących ich wrogów. Horyzont interpretacyjny tej wypowiedzi z pewnością kształtuje postrzeganie Kościoła, który w eklezjologii Tomasza, wrośniętego w ideę „miasta Bożego”, często wyraża się poprzez obraz „obozu”⁸⁶. Wobec mieszkańców stosuje reguły miłosierdzia, natomiast wobec zagrażających bezpieczeństwu normą postępowania jest kryterium sprawiedliwości. Wydaje się jednak, że lepsze jest wyjaśnienie, które odwołuje się do duchowej pieczy Chrystusa nad ludźmi, która przypomina zadania stawiane wobec ziemskiego króla i jego misji doczesnej⁸⁷. Chodzi tym samym o wprowadzenie nieugiętej „dyscypliny sprawiedliwości”, która nie pozwoli na rozszerzanie się występków naruszających ład życia społecznego⁸⁸. Wczytując się w wersety Tomaszowego komentarza, warto jednak nie stracić z zasięgu zasadniczego motywu tomistycznej etyki, która pokazuje głęboką jedność między sprawiedliwością a miłosierdziem: nie są sobie przeciwstawne, lecz jedna bazuje na drugiej, miłosierdzie zakłada porządek sprawiedliwości i jest jego pełnią.

Zgodnie ze swoją hermeneutyczną praktyką, Akwinata przytacza inny fragment biblijny, który dotyczy „różgi żelaznej” i panowania Chrystusa, pochodzący z Księgi Apokalipsy (12,5): będzie ono rozciągało się na wszystkich ludzi. Posługując się metaforą garncarza, który lepi naczynie — porównanie zaczerpnięte z Jr 18 — Tomasz rozróżnia jednak sposób, w jaki zostają obie grupy włączone do wspólnoty wyznającej nową wiarę: nie trzeba w przypadku Narodu Wybranego kruszyć na kawałki poprzedniej formy (umocnionej służbą Bożą), jak w przypadku pogan, których dotychczasowe życie nie było zgodne z wolą Bożą i musi zostać całkowicie zmienione. Świeża forma bowiem, która dopiero co

86. Por. *In Col.*, proł.

87. *In Ps.*, 2, n. 7.

88. *In Ps.*, 7, n. 3.

opuściła ręce garncarza, łatwiej podlega skruszeniu i wymaga troskliwej opieki⁸⁹.

Duchowa władza Chrystusa rozciąga się na wszystkie narody i wszystkie stany: w ostatniej części interesującego nas Psalmu z Akwinata przypomina, że także dotyczy królów. Wyraża się ona przede wszystkim w zachęcaniu i przyciąganiu do autentycznej służby Bożej. Królewskość tej służby manifestuje się w tym rodzaju mocy duchowej, która najlepiej podsumowuje, zdaniem św. Tomasza, charakter władzy Chrystusa: to moc niszczenia zła⁹⁰ i chronienia przed licznymi próbami i doświadczeniami⁹¹.

3.2.3. *Christi exemplum* jako uczestnictwo w mocy Chrystusa

Komentarz do Psalmów to doskonały przykład uprawiania przez Akwinatę chrystologii kontekstualnej, która opierając się na narzędziach hermeneutyki biblijnej właściwej jego sposobowi lektury Pisma Świętego, otwiera przed słuchaczem *Super Psalmos* drogę uczestnictwa w zbawczym dziele Jezusa. Terminologia, którą w tym przypadku posługuje się św. Tomasz, może nieraz dziwić, gdyż przywołuje klasyczny temat przykładu Chrystusa (*Christi exemplum*), który wydaje się wskazywać drogę pasywnego przyjmowania wzorca pewnych postaw i zachowań wartych „odtworzenia” w życiu człowieka. A jednak Tomaszowe rozumienie „przykładu” to spojrzenie dynamiczne, związane z „uczestnictwem” (*participatio*) w mocy Chrystusa.

Moc Chrystusa budzi bojaźń⁹², ale jednocześnie rodzi nadzieję, gdyż tę można pokładać jedynie w kimś, kto „może” i „chce” okazać nam swoją pomoc. Pomoc Chrystusa dla człowieka to przetarcie drogi i uzdolnienie do uczestnictwa w owocach zwycięskiego Misterium Paschalnego. W tej konfiguracji teologicznej winniśmy odczytywać zdania Akwinaty z *Super Psalmos*, w których analizuje

89. *In Ps.*, 2, n. 7: „Quando enim vas figuli est recens, frangitur de facili a mala forma, et restituitur in bonam. Judaei conversi erant, unde non erant confringendi: eadem enim est fides eorum et nostra. Gentiles autem erant idolatrae: et ideo erant confringendi, ut aliam formam acciperent, idest aliam fidem veram”.

90. *In Ps.*, 9, n. 4.

91. *In Ps.*, 17, n. 12.

92. *In Ps.*, 32, n. 16: „Timor autem consurgit ex consideratione divinae potestatis”.

przykład Chrystusa, który „dał innym przykład cierpienia”⁹³. Dany przykład domaga się kontynuacji ze strony człowieka: nie jest pokazaniem heroizmu, lecz przekonaniem człowieka, że życie wedle prawa Ewangelii ma sens i jest możliwe.

W rozważaniach nad znaczeniem *exemplum* warto zwrócić również uwagę na wskazany już w prologu zasadniczy cel komentatora. Nie ograniczał się do intelektualnych dociekań nad subtelnymi prawdami dogmatycznymi, lecz od początku Tomasz sygnalizuje konkretny cel dydaktyczny dla przyszłych, dominikańskich kaznodziejów: „nakarmienie” intelektu, lecz także pokazanie konkretnego przykładu życia cnotliwego⁹⁴. Tomasz pragnie unaocznic „zbawczy przykład Chrystusa”, podkreślając tym samym najważniejsze przesłanie teologii Księgi Psalmów: wzór modlitwy i wychwalania Boga w kontekście otrzymanego zbawienia.

Przykład dany przez Chrystusa to przede wszystkim modlitwa i uwielbienie (*laus*)⁹⁵, zgodnie z tym, co sam podkreśla w Prologu do *Super Psalmos*, gdy przypomina, że „to, co w innych księgach [Biblii] przekazuje się na wspomniane sposoby, tutaj na sposób wychwalania i modlitwy”⁹⁶. Jest to przykład, który zaprasza do odpowiedzi ze strony człowieka: dla Tomasza bowiem jest istotne wezwanie do naśladowania konkretnego, historycznego modelu. Chodzi o swoisty „soteriologiczny” i „moralny” impakt na osobę wierzącego, aby osiągnęła *rectam operationem*⁹⁷, która przybliży ją do darmowego daru Bożego zbawienia.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na zasadnicze rozróżnienie między *exemplar* i *exemplum*. O ile pierwszy z tych terminów odnosi się do wspomnianych aspektów ontologicznych (powiązanych z ideą uczestnictwa⁹⁸), o tyle drugi jest nacechowany wolnością, z którą

93. *In Ps.*, 28, n. 6.

94. Na tę istotną kontekstualność w tekstach św. Tomasza z Akwinu wskazuje w swoim obszernym studium: J. INGLIS, „A Rationale for Material Elements of Christ’s Human Conditio: Reading Aquinas Within his Dominican Theological and Political Context”, *Traditio*, 58 (2003), s. 257–284.

95. *In Ps.*, 33, n. 1.

96. *In Ps.*, prolog.

97. Por. T.F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, s. 96.

98. *In I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 1, ad 1: „[...] divina sapientia, quae est exemplar rerum, facit similitudinem suam in creatura secundum ordinem: quia prius efficiuntur in participatione divinae similitudinis creaturae superiores, et posterius inferiores”.

człowiek wybiera „przykład”, aby być przez niego kierowanym na właściwą drogę. W ten sposób *Christi exemplum* również wpisuje się w refleksje nad przyczynami ludzkiego zbawienia, w których naczelnym miejscu ma męka Chrystusa i Jego śmierć, co jednak nie wyklucza innych przyczyn i jasno rozkłada akcenty. Wymownie opisuje to Tomasz w komentarzu do Psalmu 2:

Jak pośród form naturalnych wlewane są [formy] według dyspozycji materii, tak Bóg udziela swoich darmowych darów. Flp 2,13: *Bóg, który jest sprawcą w nas chcenia i działania* etc. i dlatego chce, abyśmy otrzymywali dary prosząc [o nie] i modląc się: chciał dać ten przykład przez Chrystusa, ponieważ chciał, aby prosił o to, co Mu przysługiwało przez prawo dziedzictwa⁹⁹.

Nacisk na odpowiedź na przykład Chrystusa nie oznacza osłabiania roli łaski w procesie usprawiedliwienia i zbawienia. Aby naśladować przykład Chrystusa, trzeba być członkiem Jego Mistycznego Ciała, a dzięki temu uczestniczyć w Jego mocy: dlatego kontekst eklezjologiczny wieńczy rozważania soteriologiczne, nie zostawiając wątpliwości, że nie chodzi o własny wysiłek człowieka w abstrahowaniu od łaski. Łaska i Kościół to dwa korelaty Tomaszowej refleksji nad *exemplum* Chrystusa.

3.3. CHWAŁA CHRYSTUSA

Analiza „przykładu Chrystusa”, jednego z ważnych motywów chrystologii soteriologicznej, którą rozwija św. Tomasz w swoim Komentarzu do Psalmów, pokazuje jednocześnie jej wymiar sapiencjalny. Nie chodzi jednak tylko i wyłącznie o aspekt moralny, ale także aspekt doktrynalny: Chrystus odsłania w swej osobie mądrość jako jeden z przymiotów Boga¹⁰⁰. Doskonale podsumowuje to fragment z komentarza do mesjańskiego Psalmu 44, który wiąże naukę mądrości z chwałą:

A zatem w nauce boskiej mądrości, którą wyraża się przez złoto, zawiera się wielka chwała: choć zaś przyodziana jest różnorodnie,

99. *In Ps.*, 2, n. 6.

100. Ciekawie rozwija ten wątek J. WAWRYKOW, „Wisdom in the Christology of Thomas Aquinas”, w: *Christ among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, red. K. Emery Jr, J. Wawrykow, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999, s. 190–191.

to znaczy ozdobiona i ubrana wieloma językami, to jest różnymi sposobami uczenia, to jednak rozbrzmiewa tą samą prawdą¹⁰¹.

Akwinata nie ma wątpliwości, że całą Księgę Psalmów można opisać za pomocą jednego wyrażenia: jest to słowo „chwała”. W tej części naszej refleksji nad *Super Psalmos* pragniemy wydobyć na światło dzienne Tomaszowe przemyślenia dotyczące chwały Chrystusa, która naznacza rytm jego refleksji nad soteriologią.

Już w *Procemium* swego komentarza Akwinata jasno wskazuje, że w Księdze Psalmów chwała Boża objawia się w niej na cztery sposoby. Po pierwsze, ze względu na swe źródło, ponieważ prawdy przekazane w tej księdze pochodzą z chwalebne go Słowa Boga; następnie ze względu na treść, ponieważ zawarta jest w niej chwała Boża. Dwa następne powiązania psalmów z chwałą dotyczą, zdaniem św. Tomasza, sposobu przekazu chwały, a mianowicie jej blasku [*claritas*] i dostępności czy widzialności przez wszystkich, a także faktu, że psalmy zachęcają człowieka do osiągnięcia chwały, która jest synonimem szczęścia wiecznego¹⁰². Warto rozwinąć tę poczwórną intuicję Akwinaty.

Psalmy ujawniają chwałę Bożą, która wymaga od człowieka odpowiedzi i pozwala mu w pełni pojąć jego własną godność. To temat, który zajmuje Akwinatę przy okazji wyjaśniania znaczenia Psalmu 7, gdy zauważa, zgodnie ze swoim zwyczajem, pokazując wiele płaszczyzn rozumienia terminu *gloria*, że chwała człowieka ma dwa wymiary: naturalny oraz duchowy. Pierwszy rodzaj nawiązuje do tajemnicy stworzenia człowieka, który stał się „jasnością obrazu boskiego” (*claritas divinae imaginis*). Tak Tomasz odczytuje słowa Psalmu 8, że Bóg uwieńczył (ukoronował) człowieka swą chwałą, które interpretuje w kluczu odpowiedzialności za innych (prawdziwy sens

101. *In Ps.*, 44, n. 9.

102. *In Ps.*, *Procemium*: „Et potest dici haec Scriptura verbum gloriae quatuor modis: quia quadrupliciter se habet ad gloriam: scilicet quantum ad causam a qua fluit, quia a verbo glorioso Dei haec doctrina emanavit: 2 Petr. 1: *voce delapsa hujuscemodi a magnifica gloria: hic est filius meus dilectus* et cetera. Quantum ad continentiam, quia in isto libro gloria Dei continetur quam annunciat: Ps. 96: *annunciate inter gentes gloriam ejus*. Quantum ad modum emanationis: gloria enim idem est quod claritas: et revelatio hujus prophetiae gloriosa fuit, quia aperta [...] Et quia per eam nos invitat ad gloriam. Psal. 115: *gloria haec est omnibus sanctis ejus*, bene praemittitur, *quam gloriosus* et cetera”.

królewskości człowieka w myśl interpretacji tego psalmu) i cały świat. Świadczy o tym odwołanie do dwóch znamienych cytatów: pierwszy to 1 Kor 11,7, w którym św. Paweł uzasadnia niezakrywanie głowy przez mężczyznę faktem bycia obrazem Boga, przy czym nie chodzi o podział na płeć, lecz o umysł (*mens*), jak dodaje Akwinata poprzez znamienne wtrącenie, a drugi cytat to Ps 4, w którym mowa o naznaczeniu (*signatur*) światłem oblicza Bożego¹⁰³. Natomiast drugi rodzaj chwały to tajemnica sumienia, którą Diabeł próbuje obrócić w proch, ponieważ chce pozbawić ją piękna poprzez płamę grzechu¹⁰⁴. Chodzi o zdekonfigurowanie obrazu Bożego w człowieku, które ostatecznie anihiluje człowieka, gdyż traci on w ten sposób coś istotowego¹⁰⁵.

Porządkując kwestie rozumienia chwały, już w komentarzu do Pierwszego Listu do Koryntian Tomasz zwracał uwagę, że na dwa sposoby można rozumieć chwałę Bożą. Z jednej strony samą w sobie, a wówczas to Bóg jest chwałą człowieka, ale także ze względu na udzielenie chwały i jej manifestację w człowieku: wówczas to człowiek jest chwałą Boga. Synonimem chwały będzie *claritas* Boga, która spływa na stworzenie i w tym znaczeniu można, zdaniem Akwinaty, rozumieć często pojawiające się w Biblii zdania o wypełnianiu chwałą Bożą świątyni czy poszczególnych osób, które się nią napełniają¹⁰⁶.

Cierpienie Chrystusa, którego znaczenie doskonale rozumiały już pierwsze szkoły teologiczne, przywołuje ideę uwielbienia (*clarificatio*) Chrystusa. Jest to nauka, którą Akwinata przejmuje od ojców greckich, zwłaszcza św. Jana Chryzostoma¹⁰⁷. Chwała w swej definicji obejmuje to, co człowiek posiada w najdoskonalszym stopniu z możliwych i pochodzi od Boga, który gdy wysłuchuje modlitwy, to obdarza chwałą.

103. In Ps., 8, n. 5. Tłumacząc już w komentarzu do Pierwszego Listu do Koryntian, dlaczego św. Paweł najpierw odnosi się do mężczyzny, a potem do kobiety, Akwinata podkreśla, że nie chodzi o podkreślenie wyższości jednej płci nad drugą, ale ujawnienie Boga jako zasady (*principium*), od której wszystko pochodzi. Koresponduje to dla niego z przekazem biblijnym, w którym kobieta rodzi się z żebra Adama, a Kościół z przebitego boku Chrystusa. Por. In 1 Cor., cap. XI, lect. 2.

104. In Ps., 7, n. 2.

105. Por. I.A. MORALES, „Aquinas's Christology of the *Imago* and the Theological Interpretation of Scripture”, *Nova et Vetera* (English Edition), 1 (2017), s. 161–184.

106. In 1 Cor., cap. XI, lect. 2.

107. Por. P.-Y. MAILLARD, „»Christus clarificatus in passione«: l'influence de Jean Chrysostome sur Thomas d'Aquin. Un exemple”, *Nova et Vetera*, 4 (2010), s. 365–381.

Choć w poszczególnych psalmach znajdują się refleksje dotyczące chwały Bożej, to jednak uwagę Akwinaty, ze względu na swą jasną wymowę, zwraca Psalm 44, który całkowicie odnosi się do chwały Chrystusa¹⁰⁸. W analizie tego psalmu Tomasz dostrzega Kościół jako *sponsa Christi*, choć jednak opisuje go również przez pryzmat chwały, która polega na udziale w dobrach małżonka, a to symbolizuje zasiadanie po prawicy króla. W tym kluczu odczytuje on Chrystusowe zasiadanie po prawicy Ojca jako przejaw tej samej chwały niepojętej Trójcy. To bowiem Chrystus jest „królem chwały”, o którym mowa w Psalmie 23, i dlatego przytaczając w *notae*, a więc krótkim wtrąceniu w ciąg egzegetyczny, zdanie Pseudo-Dionizego Areopagity, zauważa, że aniołowie pytają o to, „któż jest tym królem chwały”, nie z niewiedzy, lecz z podziwu, ponieważ „chwała Chrystusa przekracza wszelkie poznanie”¹⁰⁹.

108. Stwierdza to św. Tomasz w następnym psalmie, w którym podsumowując poprzedni, powiada: „Et sicut per praecedentem Psalmum gloria Christi designatur, ita in hoc Psalmo designantur beneficia exhibita fidelibus Christi” – por. *In Ps.*, 45, n. 1.
109. *In Ps.*, 23, n. 5.

ROZDZIAŁ 4

PER MODUM ORANTIS: PSALMY SZKOŁĄ KONTEMPLACJI CHRYSYTA I JEGO ZBAWCZEGO EXEMPLUM

Tomasz z Akwinu traktuje psalmy jako pewien rodzaj mapy potrzebnej dla ludzkiej podróży ku zbawieniu, która zaczyna się wraz z pokutą i uświadomieniem sobie swojej grzesznej sytuacji, prowadzi przez duchowy wzrost, aby zakończyć się modlitwą uwielbienia¹. To właśnie w modlitwie, której prawidła często zgłębia Akwinata w Komentarzu do Psalmów, traktując tę księgę jako swoisty „podręcznik” dla chrześcijańskiego wzrostu duchowego, uwidacznia się nowość orędzia o zbawieniu człowieka. Nie może zatem dziwić, że praktycznie w każdym z interpretowanych psalmów Tomasz odnajduje cenną myśl dla życia duchowego.

Tomasz często podkreśla, że psalmy, choć należą do Starego Testamentu, to jednak mają w sobie wiele z „ewangelii”: dlatego, wczytując się w nie, mamy szansę na dostrzeżenie obu tych porządków. Nie może to nie dotyczyć także modlitwy. Akwinata podkreśla to przy okazji refleksji nad różnicą między Starym a Nowym Testamentem: o ile w Starym Testamencie Bóg był wychwalany *in occulto*, to znaczy pośród tajemnicy, o tyle w Nowym jest wysławiany *in publico*, w czystej prawdzie. Inicjuje to nowe nastawienie ludu Bożego, które Tomasz sprowadza do trzech zasadniczych postaw, przybliżających naturę modlitwy chrześcijańskiej: wysławiania ustami (1), pragnienia chwały Bożej (2) oraz bojaźni Bożej (3)². Akwinata ma świadomość, że komentuje tekst, który nie jest jedynie zapisem intrygujących refleksji genialnego umysłu teologicznego, lecz wpisał się w życie Kościoła, który modli się psalmami i dlatego znamienne zauważa, że

1. Por. T.F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, s. 21.

2. *In Ps.*, 21, n. 19.

„celem tej księgi jest modlitwa”³. Zmienia to znacząco perspektywę interpretacji. Wystarczy posłuchać krótkiego komentarza Akwinaty do pierwszych słów Psalmu 33, często pojawiających się w modlitwie brewiarzowej, aby uświadomić sobie tę hermeneutyczną perspektywę: „Zauważ, że ten werset śpiewa się na sekstę, wspominając godzinę, w której Chrystus cierpi za nas, a Jego męka jest dla nas przyczyną wychwalania [Go]”⁴. Podobnie w wykładzie Psalmu 42, gdy zauważa, że psalm mówiący o odnowie (*renovatio*) oraz radości (*laetitia*) słusznie jest odmawiany przez kapłana, który zbliża się do ołtarza, aby odprawiać Eucharystię⁵.

4.1. *IN PERSONA CHRISTI ORANTIS.*

MODLITWA CHRYSYDUSA A WZRASTANIE DUCHOWE CHRZEŚCIJANINA

Wielokrotnie Tomasz odsyła w swoich refleksjach nad psalmami do „wzoru” modlitwy Chrystusa, która wyznacza rytm życia modlitewnego chrześcijanina. To sam Zbawiciel, pokazując „jak” powinno się modlić, wskazuje na zasadnicze cechy *oratio*: zaufanie, wytrwałość, cierpliwość. Psalmy, które są również zapisem modlitwy autora natchnionego, są dla Akwinaty wyjątkową szkołą modlitwy pod kierunkiem samego Chrystusa. Dlatego pojawiające się w toku wykładu danego psalmu odniesienia do modlitwy interpretuje często na sposób chryzologiczny: *in persona Christi orantis*⁶. Warto zwrócić uwagę na tę prawidłowość odczytywania psalmów: dostrzega w nich modlącego się Chrystusa – idąc w tym za św. Augustynem – czy to jako Głowa czy też w członkach Mistycznego Ciała⁷.

3. *In Ps.*, Prooemium: „Huius scripturae finis est oratio, quae est elevatio mentis ad Deum”.

4. *In Ps.*, 33, n. 1: „Nota quo hic versiculus cantatur in sexta, quando Christus passus est, cuius passio est nobis causa laudis”.

5. *In Ps.*, 42, n. 2: „Et hunc Psalmum dicuntur presbyteri cum accedunt ad altare: quia haec duo, scilicet laetitia et renovatio, sunt necessaria illis qui ad caeleste altare accedere volunt”.

6. *In Ps.*, 21, n. 20.

7. M.H. DA GUERRA PRATAS, „Jesucristo, modelo, ejemplar y fin de la historia, según Tomás de Aquino”, w: *Qué es la historia de la Iglesia: XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, red. J.-I. Saranyana, E. De La Lama, M. Lluch Baixauli, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996, s. 757–763.

Szczególnym jednak aspektem Tomaszowej refleksji nad modlitwą Jezusa jest kwestia „wysłuchania” modlitwy Jezusa, który – jak czytamy w Liście do Hebrajczyków – „zanosił gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wysłuchać... i został wysłuchany” (por. Hbr 5,7). Podobnie wątkiem „wysłuchanej modlitwy”, którą zanosili do Jahwe w swej historii członkowie Narodu Wybranego – zaczyta się Psalm 21. W jaki sposób – pyta Tomasz – Chrystus został wysłuchany, skoro wycierpiał mękę? Odpowiedź odsyła do samej natury modlitwy, która jest aktem rozumu i omawianego już tutaj rozróżnienia na zbawienie w aspekcie wieczności i czasu. Chrystus został wysłuchany w swym pragnieniu otwarcia dla wszystkich zbawienia „nowotestamentalnego”, a więc w odniesieniu do *salus aeterna*.

Jaka w tym świetle powinna być modlitwa chrześcijańska? Jej trzy cechy charakterystyczne przedstawia św. Tomasz w komentarzu do Psalmu 3, powołując się na liczne przykłady biblijne, które egzemplifikują wskazywane nastawienie oranta:

[P]owinna być **uważna**. Dlatego powiada *przez mój głos*, mianowicie serca, które rozbrzmiewa dla Boga. Stąd Mojżesz, milcząc ustami, wołał w sercu do Pana: Wj 14,15: *rzekł Pan, dlaczego wołasz do Mnie* etc.? Zuzanna również została wysłuchana, gdy wołała tym głosem; Dn 13,35: *ona, płacząc, spojrziała w niebo, gdyż jej serce pokładało ufność w Panu* etc. 1 Sm 1,13: *Anna sama mówiła w sercu swoim* etc. 1 Kor 14,15: *będę się modlił w duchu, będę i umysłem*. Dlatego mówi *mój*. Głos bowiem, gdy nie pochodzi z serca, nie jest *mój*. Dalej powinna być **prawa**, a jest takowa, gdy zmierza tam, gdzie powinna: dlatego mówi [dalej] *do Pana*, gdzie jest pomoc: 2 Krn 20,12: *gdy nie wiemy, co powinniśmy uczynić, to zostaje nam jedynie skierować nasze oczy ku Tobie*; Ps 120, 2: *pomoc moja od Pana*. Dalej powinna być **pobożna**, stąd dodaje *wołałem*: donośną nazywamy modlitwę z racji jej wielkiego afektu. Ps 101,2: *wołanie moje niech do Ciebie przyjdzie*. Hbr 5, 7: *z głośnym wołaniem i płaczem*⁸.

Zarysowana przez Tomasza triada – opisująca modlitwę jako *atenta, recta, devota oratio* – znamienne kończy się wątkiem chrystologicznym, dzięki przywołaniu Hbr 5,7⁹. To jeden z licznych przykładów stosowania

8. In Ps., 3, n. 3.

9. Temat uwagi – *attentio* – w modlitwie stanowi ciekawy punkt wyjścia nie tylko do retorycznej analizy, lecz także epistemologii modlitwy – por. A. BAUMGAR-

takich narzędzi egzegetycznych, które służą św. Tomaszowi do rozwijania chrystologii¹⁰. Akwinata zmienia plan interpretacji: z modlitwy postaci Starego Testamentu do modlitwy Chrystusa, który zanosił prośby i błagania „z krzykiem i łzami”. Właściwą więc drogą do odkrycia sensu modlitwy jest ukształtowanie serca wedle formy Chrystusa. Dopiero bowiem z takiego „serca”, może popłynąć ustami pieśń chwały.

Gramatyka chrystologiczna, którą w przeciwieństwie do *Sumy teologii* Akwinata w *Super Psalmos* jedynie sygnalizuje, mając przed sobą audytorium już teologicznie ukształtowane, pozwala lepiej odczytać pravidła modlitwy: kluczem pozostaje uświadomienie sobie człowieczeństwa Słowa i Jego wyjątkowości¹¹. Doskonale obrazuje to sposób postępowania Akwinaty w tym komentarzu: kwestie chrystologiczne nie są tak rozwinięte, przedstawiając wszystkie niuanse dogmatu, jak w innych dziełach, ale są aplikowane do konkretnej sytuacji egzegetycznej.

Chrystus jest nie tylko podmiotem modlitwy w swej ludzkiej naturze, nie tylko Tym, ku któremu zwraca się chrześcijańska *oratio*, lecz także Tym, który wspiera i umacnia duchową pomocą modlących się. Na trzy sposoby duchowej pomocy (*confortatio*) zwracał uwagę Akwinata w wykładzie Psalmu 36, a są to: łaska, słowo oraz przykład. Wspomniana asystencja dotyczy przede wszystkim Chrystusa, którego przykład „kształtuje” postępowanie wiernych, a Jego łaska porusza i przemienia życie. Jest to motyw, który często gości w wykładzie Księgi Psalmów: „to ucznił Chrystus dla naszego przykładu”, zauważa Akwinata, ale ma świadomość, że nie chodzi przy tym o statyczny model do naśladowania, powielanie jakiegoś planu, choć – jak pisał w *Sumie teologii* – męka Zbawiciela i Jego śmierć są najwznioślejszym przykładem cnoty¹². Zbawcze *exemplum* Chrystusa dotyczy bowiem uczestnictwa (*participatio*) w Jego zwycięstwie nad śmiercią, a więc w zmartwychwstaniu¹³. Oznacza więc wejście w „los Jezusa”, aby otrzymać od Ojca ten sam dar.

TEN, „Theory of Prayer and Medieval Epistemology. The Case of Thomas Aquinas”, *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 71, (2013), s. 101–105.

10. Por. C. BARNES, „Thomas Aquinas on Christ’s Prayer”, w: *A History of Prayer: the First to the Fifteenth Century*, red. R. Hammerling, Leiden: Brill, 2008, s. 319–335.

11. Doskonałym przykładem jest *In Ps.*, 27, n. 7.

12. Por. *ST*, III, q. 46, a. 4c.

13. Por. *ST*, III, q. 56, a. 1, ad 1.

4.2. FENOMENOLOGIA MODLITWY U TOMASZA?

Najwłaściwszym sposobem dotarcia do przesłania Akwinaty dotyczącego modlitwy i jej zbawczego przykładu u Jezusa będzie wpięrow odkrycie zasadniczego kontekstu antropologicznego, w którym modlitwa jawi się jako wyraz ludzkiej *conditio*. Te antropologiczne ramy pozwalają wpisać *oratio* w przestrzeń istotowej relacji człowieka do Boga, który według św. Tomasza jawi się w Księdze Psalmów przede wszystkim jako „obrońca” (*protector*) ze względu na szczególną — ojcowską — więź, która łączy go z Jego stworzeniem. Różnorakie aspekty soteriologiczne tej relacji wyrażają właściwe dla psalmów metafory, które Tomasz rozwija z mistrzowskim kunsztem teologicznym.

Warto zwrócić uwagę, że Księga Psalmów, będąca *par excellence* wielkim, chrześcijańskim modlitewnikiem, nie zamyka się jedynie do wyrażania prośby o ratunek w obliczu niebezpieczeństwa. O ile cały ciężar kwestii poświęconej modlitwie spoczywa w *Sumie* na prośbie, o tyle perspektywa przyjęta w *Super Psalmos* jest znacznie szersza i obejmuje szereg innych postaw modlitewnych, w tym przede wszystkim dziękczynienia (*gratias agere*) i wychwalania (*laus*)¹⁴. Tym, co pierwszorzędne w modlitwie dla Tomasza, niejako forma wszystkich pozostałych aktów, które składają się na *oratio*, to pragnienie zjednoczenia z Bogiem. To niejako podstawowy temat i rytm każdej modlitwy, choćby zawierała w sobie najbardziej konkretną prośbę, nie powinna pozostawać w sprzeczności z tym podstawowym pragnieniem modlącego się. Przypomina tę prawdę, odwołując się do *Modlitwy Pańskiej*, z której przytacza pierwszą z prośb: „przyjdź Królestwo Twoje” jako wyraz tego, że „najlepszą opcją” dla człowieka jest szukanie w swoim życiu Boga¹⁵.

Dlatego św. Tomasz definiuje modlitwę nie tylko jako *ascensus mentis ad Deum*¹⁶, lecz także jako *locutio cum Deo*, co bez wątpienia lepiej

14. Por. T.F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, s. 122. Świadczy o tym choćby fakt, że więcej miejsca poświęca prośbie (II-II, q. 83), razem siedemnaście artykułów, niż wychwalaniu (II-II, q. 91), gdzie temat rozważa jedynie w dwóch artykułach.

15. *In Ps.*, 33, n. 5: „Optima optio quaerere ipsum Deum: unde in oratione Dominica primo petitur, »Sacrificetur nomen tuum«”.

16. *In Ps.*, 38, n. 8.

harmonizuje z przesłaniem Księgi Psalmów. Pozwala to na rozróżnienie w modlitwie szeregu aktywności właściwych dla rozmowy z kimś bliskim: wejście w relacje z Bogiem, jak tego najdoskonalszy wzór mamy w Chrystusie, pozwala na bycie wysłuchanym, wyartykułowanie prośby i złożenie dziękczynienia¹⁷. To ostatnie często staje się „momentem” czy „etapem” modlitwy w *Super Psalmos*, ale także jest odrębną aktywnością ludzkiego podmiotu¹⁸.

Dopiero w tym świetle nabierają pełnego znaczenia modlitwy za prześladowanych (*pro persequentibus*), do której uzdalnia miłość usuwająca nienawiść¹⁹ czy za wrogów, jak to czynili Mojższesz czy Samuel, a w Nowym Testamencie tak właśnie postępuje Kościół²⁰. To także modlitwa o dary łaski i pomyślność, którą poprzedza prośba o odsunięcie czyhającego zła, co jasno wyjaśnia Akwinata, komentując Psalm 29 na tle potrójnego układu odniesień: Chrystusa, grzesznika i człowieka (w ogólności). Punktem wyjścia jest częsty w psalmach motyw „wołania (*clamor*) do Pana”, który jest prośbą o odsunięcie zła, a konkretnie: „w Chrystusie – męki, w grzeszniku – grzechu, w człowieku – przeciwności”²¹. Natomiast błaganie (*deprecatio*) jest prośbieniem o udzielenie pewnego dobra, co Tomasz rozwija ponownie w potrójnym kluczu: Chrystusowi – chwały, grzesznikowi – łaski, a człowiekowi smutnemu – pomyślności.

Udzielenie przez Boga konkretnych dóbr wymaga od człowieka kultywowania trzech postaw, które wylicza św. Tomasz, interpretując Psalm 38: to wzniesienie umysłu ku Bogu (tym razem zamiast *ascensio* woli mówić o *elevatio mentis*), niejako próba wyjścia z immanencji i odkrycie wymiaru nadprzyrodzonego, transcendentnego wokół siebie. To „podnoszenie” umysłu właściwe dla modlitwy dokonuje się na poczwórnej drodze: w wierze, nadziei, miłości i sprawiedliwości. Owo *elevatio mentis*, będąc w gruncie rzeczy odkrywaniem wielowy-

17. *In Ps.*, 27, n. 1.

18. Por. *In Ps.*, 7, n. 1.

19. *In Ps.*, 33, n. 19: „Non enim deficiebat caritas in sanctis per odium, quia pro persequentibus orabant; non mansuetudo per iram, quia non murmur resonabat: non patientia per injustitiam, immo in patientia sua possidebant animas suas”.

20. *In Ps.*, 37, n. 9: „Et ideo illi exaudiuntur a Deo, qui noverunt pro inimicis orare, ut Ecclesia facit; unde dicit Jer. 13: *si steterint Moyses et Samuel coram me* etc. quia isti in veteri testamento oraverunt pro inimicis”.

21. *In Ps.*, 29, n. 6.

miarowości świata, staje się podstawowym warunkiem, aby prośba kierowana do Pana została wysłuchana. Na drugim miejscu stawia Akwinata wytrwałość, którą wiąże z ufną cierpliwością w miłość Bożą, na końcu wskazując na konieczną obfitość łez (*lacrymarum multitudo*), które świadczą o świadomości potrzeby Boga na drodze do pełni człowieczeństwa.

4.2.1. Genealogia modlitwy: *cor-os-opus*

Często można odnieść wrażenie, że św. Tomaszowi szczególnie zależy na uchwyceniu i przekazaniu adresatom komentarza jasnej wizji pełnego rozwoju modlitwy, tak, aby mogli docenić każdy z etapów jej rozwoju. Przypomina to troskę o wzrastający kwiat, w którym rozkoszowanie się owocem ma zawsze swoje korzenie. Tomaszowe spojrzenie na modlitwę nie zamyka się w schematach modlitwy myślniej czy wypowiedzianej przez wargi, ale wyraźnie zmierza ku dziełom, przekuwa się na postępowanie, które staje się w jakiejś mierze modlitwą. Gdy w Psalmie 27 podkreśla gest unoszenia rąk w świątyni, parafrazując w swoim stylu wers psalmiczny, zauważa, że modlimy się wówczas, gdy podnosimy ręce, a więc gdy kierujemy wszystkie nasze czyny ku Bogu²². Chodzi o ukształtowanie w sobie pobożności (*devotio*), która właściwie rozkłada akcenty: troszczy się o wewnętrzne nastawienie serca, ponieważ z niego pochodzi zewnętrzne usposobienie miłe Bogu, które ma stać się modlitwą. Trudno o bardziej wyraźne stwierdzenie niż to, które spotykamy w wyjaśnieniu wspomnianego Psalmu 27:

Ta zaś pobożność polega na dwóch [sprawach], mianowicie na tym, co wewnętrzne w sercu, oraz na czynach zewnętrznych. Na tym, co wewnętrzne, ponieważ Bóg jest duchem, stąd ci, którzy Go adorują, powinni być duchowymi. [...] Ale powinniśmy zachowywać odniesienie [do Boga] także w naszych skutkach [działania] i zewnętrznych znakach; stąd dodaje: *podczas gdy wyciągam moje ręce ku świętej Twojej świątyni* [...] Stąd nie będę się modlił jedynie w pobożności serca, ale także będę się modlił ku niebu poprzez znaki zewnętrzne i wyrażę [w ten sposób] pewną pobożność²³.

22. *In Ps.*, 27, n. 2.

23. Tamże.

Zaproponowana przez św. Tomasza trylogia: serce–usta–dzieła należy do jednych z najważniejszych schematów duchowości rozwijanej w komentarzu. Próbuje odczytać wewnętrzny porządek modlitwy, która rodzi się nie w próżni, ale jest kształtowana przez istotne komponenty antropologiczne, otwarte na działanie łaski.

Serce to termin, który dla Tomasza jest polisemiczny, może odnosić się do narządu cielesnego, co jest dość częste w *Super Psalmos*, ale także posiada duchowe znaczenie, odnosząc się do intencji²⁴, sumienia²⁵, intelektu czy wiary²⁶. Wynika to zapewne z przemyślanej strategii postępowania Akwinaty, który w *Sumie teologii*, dyskutując z Arystotelesem czy Profiriuszem, a więc niechrześcijanami, posługuje się precyzyjnymi terminami (jak „intencja”), natomiast komentując Psalmę, przyjmuje inspiracje płynące z księgi biblijnej, nie wciskając jej sztucznie w nowe porządki językowych odniesień²⁷.

Serce jest centralnym pojęciem dla zrozumienia modlitwy w *Super Psalmos*. Chodzi przede wszystkim o jego rolę w kształtowaniu ludzkiej uczuciowości²⁸, która obejmuje również odpowiedzialność za właściwe wyartykułowanie słowne wewnętrznego pragnienia serca. Zbieżność i brak rozdźwięku między „sercem” a „ustami” to jedna z największych trosk Tomasza dzielącego się swoją interpretacją psalmów z neapolitańskimi dominikanami. Defekt modlitwy polega właśnie na tym, że „coś innego ma się na ustach, a co innego w sercu”²⁹ i oddalenie tego zagrożenia duchowego polega na naprawie serca, a nie słów³⁰. Choć słowa mogą zewnętrznie wyrażać chwałę Bożą, zauważa św. Tomasz, myśląc o grzechach warg, to jednak w gruncie rzeczy mamy do czynienia z sytuacją próby podporządkowania sobie woli Bożej, a nie dostosowania siebie do Jego woli³¹. To bowiem serce, jeśli pozostaje napełnione i ukształtowane miłością, niejako z wielkiej obfitości szuka wyrazu w słowie. Miłość serca jest gwarancją, że

24. *In Ps.*, 7, n. 5.

25. *In Ps.*, 18, n. 9.

26. *In Ps.*, 24, n. 2.

27. Por. W.H. PRINCIPE, „Affectivity and the Heart in Thomas Aquinas’s Spirituality”, w: *Spiritualities of the Heart*, red. A. Callahan, New York: Paulist Press, 1990, s. 45–63.

28. *In Ps.*, 32, n. 14: „causa autem omnium effectuum humanorum est cor”.

29. *In Ps.* 5, n. 6.

30. *In Ps.*, 26, n. 8.

31. *In Ps.*, 32, n. 1.

człowiek nie będzie w stanie ukryć słów Bożych, dlatego tak istotne jest jego właściwe formowanie. Odniesieniem, które Tomasz przywołuje w jego refleksji o modlitwie, jest tajemnica trynitarna: Ojciec jest sercem, którego mądrość artykułuje Syn jako Słowo, a któremu Duch przekazuje moc³². Syn staje się w ten sposób doskonałym ujęciem i reprezentacją boskiej mądrości Ojca i w jakiejś mierze standardem pełnej ekspresji treści serca. Przenikająca tę refleksję o modlitwie inspiracja trynitarna pełni funkcję egzemplarystyczną i uzmysławia jak głęboko w myśleniu Akwinaty tajemnica Trójcy modeluje życie chrześcijanina.

Choć językowe odsłonięcie treści serca przez słowo i jego realizacja w czynie narażone jest zawsze na zafałszowanie na poziomie intencji, to oparciem dla Tomaszowej wizji jest prawda o Bogu, który „przenika serca”. Dlatego tak często wyrażane w psalmach jest wezwanie do nawrócenia serca. Dokonuje się ono dzięki słowom – zewnętrznym wobec osoby – pełniących rolę swoistego katalizatora. Słowo Chrystusa ma wnikać w serce i przemienić je od środka. Boże słowa, wypowiedane przez kaznodzieję, mają wzbudzić pokutę (motyw centralny dla średniowiecznych dominikanów, a równocześnie temat, który opracowywał Tomasz równolegle w *Sumie teologii* podczas komentowania psalmów w Neapolu) i prowadzić do nawrócenia.

Warto podkreślić szczególne powiązanie pokuty z dziełami, które wieńczą trylogię *cor-os-opus*. Z jednej strony komentarz do Księgi Psalmów akcentuje wyraźnie, że pokuta przynależy do działania, które pod wpływem łaski polega na uświadomieniu sobie własnej grzeszności (co wyraźnie widać w psalmach pokutnych). Ta świadomość przekłada się na dostrzeżenie dystansu dzielącego grzesznika od Boga i dla którego pomoc łaski jawi się jako wyzwolenie³³. Modlitewna droga do czynu pokutnego zasadza się na przyjęciu postawy pokory, którą oddaje bogata terminologia *Super Psalmos*, w której odnaleźć możemy takie sformułowania, jak: *gemitum poenitentis*³⁴, *tristitia poenitentis*³⁵, *dolor poenitentiae*³⁶. Z drugiej strony Tomasz

32. *In Ps.*, 32, n. 5.

33. *In Ps.*, 31, n. 1: „poenitens debet intelligere se peccatorem et gratiam Dei liberantis”.

34. *In Ps.*, 37, n. 3.

35. *In Ps.*, 42, n. 1.

36. *In Ps.*, 50, n. 5.

wiąże pokutę z pewnym stanem czy sposobem życia³⁷ i dlatego swoje wyjaśnienie psalmów ujmuje właśnie w ten sposób.

Podkreślany schemat modlitwy i jej trzy zasadnicze etapy: serce–usta–dzieła, odkrywają wiele ciekawych aspektów, na które zwracał już uwagę Ryan³⁸, a jednym z nich są społeczne implikacje modlitwy. Przede wszystkim jednak Tomaszowy podział uświadamia, że to modlitwa przyjmuje tę podwójną formę, wewnętrzną i zewnętrzną. Jednocześnie stoi w opozycji wobec potrójnego charakteru grzechu, który dosięga serca, ust i działania. Moc wychwalania Boga osłabia grzech, gdyż spotyka go niejako na jego terenie i neutralizuje skutecznym duchowym antidotum. Na tym właśnie polega skutek chwaleń Pana, do którego nieustannie zachęcają psalmy³⁹. Jeśli grzech jest skupieniem na sobie, duchowym ciężeniem tylko ku własnemu interesowi, to postawa „wychwalania” prostuje owo zakrzywienie i odnosi człowieka do Boga. Przywraca w ten sposób prawdziwy cel ostateczny i wyrwa człowieka z pozostawania w połowie drogi, a ta właśnie pokusa zatrzymania w drodze do Boga, skupienia się na własnych wyobrażeniach o Nim, szczególnie może dotknąć teologię. Dlatego ubóstwo i prostota obrazów, jakimi posługuje się święta nauka w mówieniu o Bogu, ma zapobiec temu skostnieniu i paraliżowi intelektualnemu, który nie chce już zmierzać ku *res*.

4.2.2. Modlitwa „działami” wypływająca z *deiformitas* serca

Chodzi o jeden z podstawowych skutków modlitwy, którym jest dostrojanie serca do woli Bożej i sprawiedliwości. Wiąże się on z szerokim ujęciem modlitwy, która nie zamyka się do wymiaru myślnego czy proklamacyjnego, ale szuka swej ekspresji również w działaniu. Jest to echo stale obecnego napięcia między modlitwą i działaniem, z którym zmierzają się niemal wszystkie szkoły duchowości od początku chrześcijaństwa, znajdując swoje ujście również w sporze o prymat *vita contemplativa* czy *vita activa*, w który Tomasz był

37. *In Ps.*, 38, n. 2.

38. T.F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, s. 125.

39. Na język Akwinaty opisujący wewnętrzne życie człowieka, w dużej mierze odwołujący się do tradycji augustyńskiej, zwracał uwagę P. MURRAY, *Aquinas on prayer: The Bible, Mysticism and Poetry*, London: Bloomsbury, 2013.

głęboko zaangażowany. Odniesienie do „działania” jako integralnego komponentu ma jednak swoje uwarunkowania: musi wypływać z serca ukształtowanego Bogiem (*deiformis*).

Skuteczna modlitwa czy wychwalanie Boga mogą narodzić się z serca użyźnionego łaską – taka jest bowiem logika działania łaski Bożej, widoczna dla Akwinaty w sakramencie chrztu, że „użyźnia [czyni urodzajnym] ziemię serca”⁴⁰. Ta zewnętrżność jest istotna nie tylko dla samego modlącego się, lecz także ze względu na przykład dawany innym. Dynamikę działania łaski w życiu człowieka opisuje Tomasz przez odniesienie do Psalmu 45 i obrazu rzeki uweselającej miasto Boże. Z jednej strony chodzi o obfitość działania łaski (w ob-razie obfitości wód), która zatrzymuje się nie na pojedynczym, połowicznym wsparciu, lecz na pełnym obdarowaniu. Jak rzeka posiada swoje źródło, tak łaska pochodzi od Trójcy; ponadto jak rzeka porusza na swej drodze kamienie i piasek, tak „Duch Święty porusza serca do czynu”⁴¹. Dlatego obrazem działań łaski nie jest wolno płynący strumyk, lecz gwałtowny strumień, ponieważ po pierwsze, Duch Święty działa „natychmiast” (*perfundit subito*), napelniając człowieka łaską (Tomasz znamienne odwołuje się do opisu Zesłania Ducha Świętego z Dz 2,2.4, gdzie mowa jest o tym, że „nagle” dał się słyszeć z nieba szum), a po drugie, porusza serce człowieka gwałtownością swej świętej miłości (*impetu*). Łaska Ducha Świętego przychodzi na sposób miłości, w jej formie i skutkach, prowadząc do jedności z tym, kogo się kocha, upodabniając się do Niego.

Tomasz opisuje ten proces jako bożokształtność (*deiformitas*), co oznacza pielęgnowanie pewnego podobieństwa do Boga, skoro *deiformes, id est Deo similes*, jak wyjaśnia w *Sumie teologii*⁴². Chodzi o takie ujęcie swego człowieczeństwa, które w spotkaniu z łaską znajduje spełnienie: a więc o rozwinięcie wszystkich tkwiących w nim możliwości (będących jednocześnie podarowanymi!), wynikających z bycia na obraz i podobieństwo Boga. Samostanowienie człowieka o sobie – podstawowe dla Tomaszowej wizji antropologicznej, dowartościującej jednostkowość, ale nie w dialektycznej opozycji do wspólnotowości –

40. *In Ps.*, 41, n. 4: „per influxum gratiae terra cordis inde fecundatur”.

41. *In Ps.*, 45, n. 5.

42. *ST*, I, q. 12, a. 5c. Polscy tłumacze *Sumy teologii* oddają ten termin przez bycie „sobowtórem” Boga.

opiera się i wypływa z teologii obrazu Bożego⁴³. Wprowadzając termin *deiformitas*, Tomasz otwiera interesujące perspektywy dla rozumienia zawartych w Komentarzu do Psalmów wątków moralnych i eklezjalnych. Wśród nich warto wskazać na wezwanie do pełnego ukształtowania własnej podmiotowości, na wzór trynitarnej wspólnoty osób. Ale owo dostrajanie serca (skoro droga prowadzi od *dei-formitas* do *con-formitas*)⁴⁴ do Boga, warunek autentyczności życia duchowego, polega na otwarciu na działanie łaski, która dzięki darowi mądrości przysposabia do kontemplacji Bogu-podobnej (*deiformis*)⁴⁵.

Drogą do zdobycia tej *deiformitas* jest miłość – *caritas*⁴⁶. O sposobie jej praktykowania opowiada Psalm 44, w którym Tomasz dostrzega chrystologiczny egzemplaryzm. Punktem wyjścia są dla niego słowa „Najpiękniejszy jesteś spośród synów ludzkich, wdzięk rozlał się na Twoich ustach”. Tomaszowa lektura tego psalmu identyfikuje źródła piękna Chrystusa z błogosławieństwem Bożym. Chrystus jawi się jako pierwowzór tego, u którego słowo wypływa z wnętrza właściwie ukierunkowanego na Boga, zgodnego z Bogiem. Sam, będąc Słowem, które pochodzi z serca Ojca (w nawiązaniu do Ps 44 „z mego serca płynie...”), zostaje wyciśnięty czy wypisany przez Ducha Świętego („jak rylec biegłego pisarza”) w umyśle człowieka⁴⁷. Bóg mówi, gdy przekazuje słowo swej mądrości człowiekowi, a zapisuje, gdy wyciska ją w stworzeniu. Rodzi się tu pewien duchowy obieg, który włącza innych w przekazywanie wieści o Słowie płynącym od Ojca do stworzenia. Na tym polega, zdaniem Tomasza, owa „głębia przyzywająca głębię hukiem wodospadów”: serce mówi do drugiego serca, jeden opowiada drugiemu o Chrystusie wsparty inspiracją Ducha Świętego.

Dlatego akcent położony na *opus* oznaczać może również podkreślenie społecznego wymiaru modlitwy, nie tylko jako przykładu, lecz

43. Doskonale pokazuje to R.J. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań: W drodze, 2012, s. 244.

44. Por. S. NAPIER, „The Neuroscience of Moral Judgment and Aquinas on Moral Expertise”, *The Thomist*, 1 (2017), s. 31–74, zwłaszcza s. 58: „...only *deiformity* guarantees conformity to, and therefore accurate judgment of, the moral order”. W tym kontekście autor rozwija wątek konieczności darów Ducha Świętego dla prawowitego osądu moralnego.

45. *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, qc. 1 ad 1: „Procedit enim sapientiae donum ad quendam *deiformem* contemplationem, et quodammodo *explicitam*”.

46. *In III*, d. 27, q. 2, a. 1 ad 9.

47. *In Ps.*, 44, n. 1.

także wartości wspólnotowego, publicznego wyrażania czci Bogu. Na bazie tekstów z *Super Psalmos* możemy też wysunąć wniosek, że dziełem jest sama liturgia. Wówczas należałoby odczytać triadę *cor-os-opus* w kluczu zachęty do uczestnictwa w modlitwie wspólnotowej, która dla bezpośrednich słuchaczy wiązała się zwłaszcza z modlitwą brewiarzową, choć zapewne za takie „dzieło” może być uznane także kaznodziejstwo⁴⁸. Komentując Psalm 34, zauważa, że jest ono naturalnym poszerzeniem modlitwy⁴⁹. Nie ulega jednak wątpliwości, że uwypuklenie działania wiąże się z przypomnieniem, że każde dzieło jest wyrazem tożsamości człowieka, które manifestuje jego godność, ale jednocześnie ją także tworzy.

Dostrzegając w tle rozważań z *Super Psalmos* tak żywotny w środowisku dominikanów XIII-wiecznych temat właściwego rozumienia relacji kontemplacji i działania, warto tytułem podsumowania zatrzymać się przy Tomaszowej interpretacji Psalmu 54, ostatniego, którym dysponujemy w jego odczytaniu. Uwagę Akwinaty przykuwają słowa psalmisty: „gdybym miał skrzydła jak gołąb, to bym uleciał i spoczął” (w. 7). Owe skrzydła są dla Tomasza wskazaniem na kontemplację i to, co jej pomaga wznieść się ku temu, co nadprzyrodzone. Są to niejako potrójne skrzydła, które stanowią cnoty moralne, które porządkując sferę uczuciową, dobrze dysponują do kontemplacji; miłość oraz mądrość, która strzeże przed popadnięciem w błąd, o który nietrudno w sprawach Bożych, przekraczających naturalne możliwości rozumu⁵⁰. „Latanie” jest najlepszym odniesieniem do kontemplacji, skoro „chodzenie” wyraża cnoty moralne, a „bieganie” szybkość miłości. Jednak i sam sposób latania, różnoraki u ptaków, ma swoją paralelę w życiu duchowym. Rozwija ją Akwinata, opierając się na myśli Ryszarda ze św. Wiktora i wskazuje na zakres kontemplacji, która dotyczy okoliczności i samych rzeczy, od wielu spraw przechodzi do tej jednej najważniejszej. Już wcześniej, przy okazji wyjaśniania Psalmu 26 odczytywał w podobnym duchu naturę

48. Perspektywa pierwszych słuchaczy komentarza (ich przyszłe zadanie głoszenia kazań, a więc wątek nauczania, pedagogiki wiary) dominuje w wykładni *Super Psalmos* Akwinaty, którą proponuje Ryan. Choć ma wiele słuszności w takiej lekturze, to jednak nie może być wyczerpującą perspektywą hermeneutyczną.

49. *In Ps.*, 40, n. 1.

50. *In Ps.*, 54, n. 5.

„ruchu” okrążającego i pochylego⁵¹. Pierwszy, krążąc wokół rzeczy, wznosi człowieka ku sprawom duchowym, a następnie kontemplacji jedyne Boga. Drugi natomiast łączy w sobie oba momenty, odnosząc nieustannie stworzenie do Stwórcy.

Gdy jednak, czytając dalej słowa Psalmu 54, dostrzega, że chodzi o skrzydła gołębia, przywołuje ciekawe skojarzenie z arką Noego. W opisie z Księgi Rodzaju mowa jest o tym, że Noe, aby przekonać się o zakończeniu potopu, wysłał najpierw kruka, który jednak nie wrócił do niego, a później gołębia, który przyniósł gałązkę oliwną jako znak końca potopu. Wspomniane ptaki reprezentują dla Tomasza dwie postawy związane z kontemplacją. Kruk wyobraża tych, którzy nie przynoszą owocu oczekiwanego od kontemplacji, a mianowicie świętości. Podejmują się kontemplacji, ale mają wzgląd na siebie i jedynie zgłębiają prawdę w tym, co dla nich ciekawe i istotne, jak to czynią – zdaniem Akwinaty – filozofowie. Lot gołębiczy natomiast przedstawia tych, którzy otwierają się na innych i dzielą się z nimi owocami kontemplacji (co symbolizuje owa „gałązka oliwna”), a przy tym pozostają – jak gołębicą – prości, czysti i współczujący (taki sens upatruje bowiem w piskliwości gołębia)⁵². Tomasz dostrzega wyraźny kontrast między tymi dwiema postawami, między „świętymi” i „filozofami”. Tym bardziej jednak dochodzi do głosu kontekst „edukacyjny” Komentarza do Psalmów oraz wyeksponowanie dominikańskiego ideału *contemplata aliis tradere*.

51. *In Ps.*, 26, n. 6: „Circulari motu movetur aliquis contemplando, quando conceptio animae est uniformis: et tunc dicitur circularis, quando scilicet revocat animam a rebus. Et primo congregatur in se, postea unitur spiritualibus, et postea ascendit in contemplationem unius Dei. Obliquus motus est compositus ex utroque: quando quis, procedit ex consideratione creaturarum, sed hanc ordinat in considerationem Dei”.

52. *In Ps.*, 54, n. 5: „Corvus enim non est reversus ad arcam, sed columba reversa est portans ramum virentis olivae. Sicut corvi volant illi qui non revertuntur ad arcam per sanctitatis affectum, quia nihil cogitant nisi de se ipsis, quomodo scilicet possint aliquam veritatem indagare, ut philosophi; sed illi volant ut columbae qui et contemplantur et revertuntur ad proximos contemplata docentes qui ramum virentis olivae in ore baiulant oleum misericordiae proximis impendentes. Columba enim est animal mundum, amabile, gemens; ita sancti afficiuntur proximis et compatiuntur eis. Item est animal simplex; ita et sancti simplicitatem habent. Matth. X: *simplices sicut columbae*”.

4.2.3. Modlitwa a nadzieja zbawienia

Nie zapominając o metafizycznej różnicy między Stwórcą a stworzeniem, św. Tomasz pokazuje jednak moc modlitwy, która czyni modlącego domownikiem Boga, gdyż stwarza więzy i relacje, które przyrównuje do trwałych odniesień łączących jedną rodzinę. Dlatego jej istotę wyraża doskonale termin *conversatio*, która oznacza pewien styl życia, w tym przypadku właściwy przyjaciółom, pociągający za sobą skrócenie dystansu. Modlitwa sprawia, że zostajemy uzdolnieni do ufego formułowania naszych potrzeb i otrzymywania wsparcia, które swoją racjonalność zyskują dopiero w świetle zawiązanej – dzięki modlitwie – wspólnoty. Ten wymiar socjalny modlitwy Akwinata przyrównuje do sytuacji, w której król dopuszcza do swej świty, dworu, pewną osobę, czyniąc z niej domownika, a zażyłość wynikająca z *familiale obsequium et colloquium* sprawia, że kształtuje się w człowieku „ufność proszenia i otrzymywania”⁵³.

Z tego właśnie powodu Akwinata rozumie modlitwę w kluczu nadziei, zapisując przy okazji wyjaśniania jednego z psalmów, że „modlitwa jest interpretacją nadziei” (*oratio interpres est spei*⁵⁴) lub pragnienia (*interpres est desiderii*⁵⁵). Wyraża w ten sposób przekonanie, że chodzi o wyrażanie prośby wypływającej z doświadczanego braku i potrzeby, a więc z niewydolności. Jest ona aktem intelektu, który wznosi się ku Bogu, ale nie jest jednokierunkowym strumieniem ekspresji potrzeb, gdyż w jej logikę wpisana jest odpowiedź Boga⁵⁶. Staje się ona bowiem prośbą o wyrwanie z drogi prowadzącej do śmierci i przekuwa na wołanie o zbawienie jako konsekwencję daru wolności. Zbawienie staje się wydoskonaleniem wolności, jej autentycznym zakorzenieniem w dobru, które sprawia, że przynosi ona owoce⁵⁷. Warto powrócić do powyżej przytoczonej definicji modlitwy w kluczu *intepretatio*: dla Akwinaty modlitwa jest jakimś wykładnikiem ludzkiej woli i jej pragnień, czy też idąc za sformułowaniem Denysa

53. *In Ps.*, 41, n. 6.

54. *In Ps.*, 32, n. 17.

55. *ST*, II-II, q. 83.

56. R. TE VELDE, „Thomas Aquinas’s Understanding of Prayer in the Light of the Doctrine of Creatio ex Nihilo”, *Modern Theology*, 2 (2013), s. 49–61.

57. *In Ps.*, 6, n. 2.

Turnera, „odkrywaniem czego tak naprawdę chcemy”, a to dokonuje się w dwukierunkowej *conversatio* bosko-ludzkiej⁵⁸.

Czego dotyczy modlitwa, która jest wyrażona w psalmach? Często jest to wołanie o odsunięcia zła, które zagraża człowiekowi, a tym jest grzech i przeciwności życia⁵⁹. Dlatego właśnie „szczególną ucieczką w trudnościach jest modlitwa”⁶⁰. Psalmista modli się zasadniczo o dwie sprawy: o uwolnienie od zła i pomoc w dobrym, którą znamienne określa termin *promotio in bono*⁶¹. Tytułem przykładu odnieśmy się do idei zawartych w Tomaszowym wyjaśnieniu Psalmu 35. Akwinata podkreśla w nim, że prośba o zachowanie od grzechu to podstawowa sprawa i wyraża się w staraniach o odsunięcie tego, co ku złu prowadzi. Tomasz dokonuje rozróżnienia na wewnętrzną przyczynę zła, jaką jest pycha – *initium omnis peccati* – chodzi o *affectus superbiendi*, który porusza człowieka ku sprawom i rzeczom, których nie powinien pragnąć. To przez pychę człowiek musiał opuścić raj, przypomina Tomasz, i dlatego zawsze, gdy idzie za jej wskazaniem, upada. Jest bowiem – by przytoczyć ciekawy obraz, którym posługuje się Akwinata – niczym noga, która nie działając dobrze, sprawia, że ktoś upada. Z upadku zaś podnosimy się siłą pokory (*humilitas facit stare*). Istnieje jednak nie tylko wewnętrzna przyczyna grzechu, lecz także zewnętrzne bodźce mogą człowieka prowadzić drogami zła. Może to być impuls pochodzący od innych, na który jesteśmy narażeni. Tomasz zdaje się wymieniać trzy takie scenariusze: zwodzenie, obietnice i pochlebstwa (*inductiones, promissiones, blandimenta*)⁶².

Akwinata przedstawia głęboką anatomię modlitwy w kluczu prośby, pokazując, że nie jest ona dziecinnym proszeniem o rzecz jedną za drugą, ale artykulacją dojrzałego pragnienia zjednoczenia z Bogiem. Jedynie w tych ramach można rozumieć sensowność prośb o dobra szczegółowe, które są obrazem dóbr wiecznych.

58. D. TURNER, *Tomasz z Akwinu. Portret*, tłum. M. Romanek, Poznań–Warszawa: IT–W drodze, 2017, s. 211–218.

59. *In Ps.*, 29, n. 6.

60. *In Ps.*, 16, n. 1: „quia inter tribulationes singulare refugium est oratio”.

61. *In Ps.*, 42, n. 1.

62. *In Ps.*, 35, n. 6.

4.2.4. Błogosławić Pana a logika *laus Dei*

Uważna lektura Komentarza odsłania różnice między nim a *Summae theologiae*, które dotyczą znaczącego przesunięcia akcentów z modlitwy prośby na inne jej przejawy. Często pojawiają się też inne triady obrazujące logikę *oratio*. Niemniej jednak interesujące pozostaje pytanie o to, jak rozumieć relację między modlitwą a *laus*, czy są to tożsame postawy, czy też znacząco różnią się? W *Prologu* bowiem Tomasz wskazywał, że specyfiką tej księgi jest to, że opisuje wszystkie dzieła Boże „na sposób chwały i modlitwy”. Dlatego zawiera zarówno hymny, właściwe postawie wychwalania, ale też *soliloquium* proroka Dawida o Chrystusie. Trzeba przyznać, że Tomasz pozostaje ambiwalentny w odpowiedzi na pytanie, czy modlitwa utożsamia się z wychwalaniem, czy też różni się od niego.

Wychwalanie ustami Boga jest skutkiem modlitwy, naturalnym sposobem jej rozwoju⁶³. Jego głęboki sens polega na absolutnym primacie Chrystusa i poszukiwaniu Go: Boga chwałą Ci, którzy nie chcą znać niczego innego poza Chrystusem⁶⁴. Dlatego chwalenie Boga nabiera dla Tomasza charakteru ofiarniczego i staje się znakiem „wewnętrznej pobożności”, gdyż postawa wychwalania Boga oznacza, że człowiek ofiaruje Mu swój umysł. Doprecyzowując sens tej ofiary, Akwinata zaznacza, że pobożność (*devotio*) jest wyrazem nastawienia woli, która chętnie pragnie oddać się Bogu jako swemu ostatecznemu celowi, a więc pobożność to postawa pewnego uporządkowania czy skonfigurowania życia wokół tego, co najważniejsze⁶⁵. W tym świetle widać, że ofiara rozgrywa się na forum wewnętrznym, będąc znakiem poświęcenia Bogu siebie samego. A posługując się językiem Tomasza, w idei ofiary zawarta jest *protestatio* pobożności i wiary⁶⁶, a więc wyrażanie zewnętrzne tego, co wewnętrzne. Dlatego może stwierdzić, że zasadą chwały jest wewnętrzna radość, a nie zewnętrzne czynności⁶⁷.

63. *In Ps.*, 42, n. 2: „effectus orationis est confessio laudis”.

64. *In Ps.*, 21, n. 22.

65. Por. *ST*, II-II, q. 82, a. 1c.

66. *In Ps.*, 49, n. 7: „Laus est sacrificium Dei, in quantum est signum interioris devotionis; quia laus significat quod homo Deo offert mentem suam.

67. *In Ps.*, 33, n. 3. „Principium laudis est interius gaudium”.

4.3. CELE I SKUTKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MODLITWY W *SUPER PSALMOS*

Już w *Prologu* do Komentarza św. Tomasz podkreślał, że Chrystus jest „materią” (idąc tropem przyczyn arystotelesowskich), a modlitwa i uwielbienie „formą” Księgi Psalmów. Zatrzymamy się krótko przy tych konfiguracjach egzystencjalnych modlitwy, które podkreśla Akwinata w *Super Psalmos*, budując swoistą sieć odniesień i powiązań soteriologicznych.

4.3.1. *Ad eruditionem*

Modlitwa prowadzi człowieka do pewnej „erudycji” w sprawach Bożych, a sam termin *eruditio* wyraża ideę doprowadzenia kogoś do dojrzałości, przyprowadzenia do pełnego światła. Nie posiada więc semantycznie współczesnych konotacji z tym określeniem, które uwy pukła zasadniczo obiektywny zakres wiedzy w znaczeniu zyskanej przez kogoś biegłości intelektualnej (temu bardziej odpowiadałoby łac. *instruere*)⁶⁸. Tak rozumiana erudycja rodzi się jako konsekwencja przybliżania człowieka do Boga i przyjaźni z Nim, którą wyraża modlitwa. Istotą przyjaźni jest pragnienie dobra dla drugiego, ale zapuszcza ona korzenie w sercach osób, które znają się i wzrastają we wzajemnym poznaniu. W przypadku przyjaźni z Chrystusem kluczowe, zdaniem Akwinaty, będzie zanurzenie się w Piśmie Świętym⁶⁹: ono bowiem jest porównywane do serca Jezusa, objawia zamiary Jego serca. Tę metaforę Pisma jako *cor Christi* wyjaśnia św. Tomasz, komentując Psalm 21, *literaliter* odnoszący się do Męki Pańskiej. Przebite włócznią serce Jezusa jest symbolem otwarcia i pełnego zrozumienia – nowej „erudycji” – wcześniejszych prorocत्व, które zapowiadały Jego cierpienie. Dlatego przed męką było „zamknięte” (*clausum*), a co za tym idzie, prorocत्वa pozostawały nie do końca zrozumiałe (*obscurum*), lecz gdy zostaje „otwarte” (*aperta*), to wychodzi na jaw Boży zamysł zbawienia⁷⁰.

68. G. MONGEAU, *Embracing Wisdom. The „Summa Theologiae” as Spiritual Pedagogy*, Toronto: PISM, 2015, s. 80–83.

69. *Quodl.*, 12, q. 17, „sed contra: finis scripturae quae est a Spiritu Sancto, es eruditio hominum”.

70. *In Ps.*, 21, n. 11: „per cor Christi intelligitur sacra Scriptura, quae manifestat cor Christi. Hoc autem erat clausum ante passionem, quia erat obscura; sed aperta est

Pismo Święte z jednej strony odsłania „serce” Chrystusa, a z drugiej w tej metaforze ukazana jest niezastępowalna rola Chrystusa w zrozumeniu pełni Objawienia. Jak zauważa Michael Waldstein, „duchowy sens Pisma, tak jak go rozumie św. Tomasz, zawsze i istotowo przywołuje Jezusa”⁷¹.

4.3.2. *Ad exultationem*

Celem uwielbienia Boga, dokonującego się w modlitwie, jest właściwe ukierunkowanie ludzkiej afektywności, a więc takie poruszenie woli, aby zmierzała ku Bogu⁷². A ponieważ melodie są w stanie zmienić ludzkie afekty, dlatego wyjaśniając Psalm 32, Akwinata zwraca uwagę na różne brzmienia instrumentów i rodzaje śpiewów, w zależności od tego, co pobudzają w człowieku do chwaleń Boga. Zostawiając nieco na boku te wątki muzyczne w *Super Psalmos*, w których uwidacznia się wpływ innych autorów na Tomasza (choćby Arystotelesa czy Boecjusza), a także alegoryczne interpretacje instrumentów muzycznych (np. cytra jako symbol dóbr ziemskich, a psalterium niebieskich), trzeba podkreślić ich ukierunkowanie na radosne przeżywanie czasu modlitwy, gdyż ma prowadzić do *exultatio*. Przez to określenie Tomasz rozumie duchową radość, która nie pozostaje sterylna, ale ujawnia się na zewnątrz i świadczy o dwóch dobrach, które wyznaczają horyzont pragnień człowieka. Z jednej strony to otrzymane dobra łaski, dzięki którym człowiek się odnawia (Ef 4; Rz 6) i dlatego jest w stanie śpiewać „nową pieśń” Panu. Z drugiej — chodzi o oczekiwane „dobra chwały”, które niejako eksplodują w *exultatio*, a więc w zintensyfikowanej radości (*gaudium*), dając tym samym wyraz naturze oczekiwanych dóbr przyszłych, które przekraczają możliwości wyobrażeń człowieka. *Exultatio* staje się w ten sposób znakiem niewysłowności dobra, które nie da się prosto wyrazić, ale także swoistym katalizatorem wewnętrznego źródła radości, które przez

post passionem, quia eam jam intelligentes considerant, et discernunt quomodo prophetiae sint exponendae”.

71. M. WALDSTEIN, „On Scripture in the »Summa Theologiae«”, *The Aquinas Review*, 1 (1994), s. 77.

72. *In Ps.*, 32, n. 2: „Sciendum est autem quod in laude Dei praecipue intenditur quod affectus hominis tendat in Deum, et dirigatur”.

modlitwę ujawnia się na zewnątrz⁷³. Dlatego może być ona udziałem jedynie prawych i sprawiedliwych. Modlitwa, zdaniem Tomasza, jest intensyfikacją wewnętrznej radości, a nie jej ograniczaniem.

4.3.3. *Ad rectitudinem*

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na zakończenie Psalmu 19, które zmierza ku dwóm celom: psalmista bowiem prosi albo *pro Christo vero*, albo *pro Christo figurative*⁷⁴. W pierwszym przypadku jest to modlitwa o ocalenie króla, którym jest Chrystus, a w drugim chodzi już o samych modlących się, którzy – jak zauważa św. Tomasz we wcześniejszym tekście Komentarza – są narażeni na niebezpieczeństwa zbytnej uległości rzeczom zewnętrznym. Droga od składania się ku dobrom tymczasowym do odzyskania postawy prawości, a więc wolności w ich korzystaniu, prowadzi przez świętość, którą chrześcijanin zdobywa na modlitwie. A ponieważ słowo *rectus* przywodzi na myśl postawę wyprostowaną, bez wątpienia w kontekście wyjaśnienia Psalmu 19 ujawnia się styl prowadzonej przez Tomasza refleksji, która harmonijnie operuje obrazem i teologicznym przesłaniem.

73. *In Ps.*, 32, n. 18: „Exultatio dicit gaudium prorumpens exterius ab interiori; et haec exultatio competit iustis”.

74. *In Ps.*, 19, n. 7.

CZĘŚĆ TRZECIA

PASSIO CHRISTI I JEJ SOTERIOLOGICZNA SKUTECZNOŚĆ
W KOMENTARZU DO PSALMÓW

Poprzednie rozdziały ukazały zasadnicze linie teologiczne prowadzonych rozważań w *Lectura super Psalmos*, tworząc tym samym ramy dla refleksji soteriologicznej. W trzeciej części zostaną szczegółowo przeanalizowane te spośród komentarzy Akwinaty do psalmów, które wprost odnoszą się do męki Chrystusa i jej zbawczych skutków. Nasze dotychczasowe analizy wykazały, że najważniejszym stwierdzeniem Tomaszowego odczytania psalmów jest wskazanie na to, co Chrystus *zrobił i wycierpiał* (w języku Akwinaty *acta et passa*¹). Dlatego najpierw (*rozdział 1*) skupimy się na zarysowaniu podstawowych wątków teologii Męki Pańskiej, na przedstawieniu rozumienia *salvatio* i *redemptio* oraz cnót pasyjnych Chrystusa. Będzie to sposobność do analizy głównych wariantów soteriologicznych (jurydycznego i paschalnego), które polaryzowały myślenie teologiczne czasów Tomasza, aby odkryć jego własne stanowisko. Następnie zwrócimy uwagę na tematykę wyzwolenia, analizując zarówno perspektywę antropologiczną (winy człowieka), jak również eschatologiczną (*rozdział 2*). Rozważania poświęcone Męce Chrystusa nie mogą pominąć wątku kapłańskiego: Chrystus jawi się jako Arcykapłan, dokonujący pojednania ludzi z Bogiem (*rozdział 3*). Nasze refleksje nad soteriologią Akwinaty zakończy systematyczne rozważanie pięciu sposobów, według jakich dokonuje się nasze zbawienie (*rozdział 4*).

1. *ST*, III, prol.

ROZDZIAŁ 1

OPUS REDEMPTIONIS I JEGO KONTEKST TEOLOGICZNY

Już w *Prooemium* Komentarza do Psalmów spotykamy wyraźne wskazanie na soteriologiczną oś interpretacyjną, która będzie towarzyszyła Akwinacie w toku analizy poszczególnych psalmów. Pośród czterech „dzieł”, do których odnoszą się psalmy, znajduje się także *opus reparationis*, który czyni z Księgi Psalmów bardziej Ewangelię niż prorocstwo. Jak sam przyznaje św. Tomasz, owa „naprawa” człowieka dotyczy ukazania wszystkich „skutków łaski Chrystusa”¹.

1.1. GŁÓWNE WARIANTY SOTERIOLOGICZNE

Doktryna soteriologiczna Akwinaty rodzi się w kontekście dotychczasowej tradycji teologicznej². W przed-Tomaszowej soteriologii możemy wyróżnić dwie zasadnicze tendencje: z jednej strony fizyczną (podkreślającą, że zbawienie dokonuje się przez zjednoczenie natur) oraz moralną (zbawienie przez krzyż Chrystusa, ogólnie przez Jego czyny)³. W gruncie rzeczy w tych dwóch podejściach wyraża się

1. *In Ps.*, Prooemium: „Est autem quadruplex opus Dei: scilicet creationis: Gen. 1 cap.: requievit Deus die septimo ab omni opere et cetera. Gubernationis: Joan. 5: pater meus usque modo operatur et cetera. Reparationis: Joan. 4: meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me, ut perfaciam opus ejus. Glorificationis: Eccl. 42: gloria domini plenum est opus ejus. Et de his omnibus complete in hac doctrina tractatur [...] Omnia enim quae ad fidem incarnationis pertinent, sic dilucide traduntur in hoc opere, ut fere videatur Evangelium, et non prophetia”.

2. Por. S. MYCEK, „Odkupienie w Chrystusie: zarys soteriologii »Summa Theologiae« św. Tomasza jako krytyczny punkt odniesienia wobec propozycji pluralistycznej teologii religii”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 25 (2005), s. 277–288.

3. Szczegółową charakterystykę rozwoju doktryny soteriologicznej od czasów Anzelmusa do syntezy Tomasza i Bonawentury przedstawia D.E. DE CLERCK, „Questions de soteriologie médiévale”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13 (1946), s. 150–184.

wpływ wielkich tradycji Kościoła: Wschodu, który akcentuje bardziej wcielenie w rozważaniu dzieła zbawienia niż krzyż, na którym skupiła się tradycja zachodnia⁴. Jednocześnie Tomasz ma świadomość polemiki, którą wzbudziło myślenie św. Anzelma i reakcje na nie ze strony Piotra Abelarda, który nie godząc się na prymat sprawiedliwości, sugerował oparcie soteriologii na miłości. Tomasz zdaje się łączyć oba stanowiska.

Zanim jednak przejdziemy do szczegółowych analiz, trzeba dokończyć ważnej uwagi systematycznej. Chodzi o tzw. „odkupienie naturalne”: Bóg utrzymuje wszystko w istnieniu i nie pozwala na to, aby się rozpadło i pogrążyło w nicości, a więc niejako „ratuje” cały świat bytów⁵. Pierwotną zatem *ratio* odkupienia pozostaje zachowywanie bytów w ich stworzonej dobroci, w jakimś sensie dając „odwagę bycia” dzięki łasce. Bóg podtrzymuje je w ich różności od innych bytów, a modelem jest idea „pokoju”, który Tomasz interpretuje jako wchodzenie w relacje. Bóg jest jednością absolutną, dlatego jest też Opatrznością.

Warto w tym miejscu odwołać się do klasycznych refleksji dotyczących zadośćuczynienia (*satisfactio*), które pozwolą na dokładne ujęcie Tomaszowego spojrzenia na dramat odkupienia. Przez wiele stuleci punktem odniesienia dla rozważań soteriologicznych była nauka św. Anzelma z Canterbury o zadośćuczynieniu, która dała wedle niektórych początek soteriologii jurydycznej. To na tym horyzoncie pojawia się refleksja samego Akwinaty, który w jakiejś mierze musi się do niej odnieść. Prześledzimy zatem zasadniczy wątek rozumowania św. Anzelma, aby następnie pokazać charakterystyczne dla św. Tomasza spojrzenie na temat zbawienia przez pryzmat *satisfactio*⁶.

4. L. HARDY, *La doctrine de la Rédemption chez Saint Thomas*, Paris: Desclée de Brouwer, 1936.

5. D.B. BURRELL, I. MOULIN, „Albert, Aquinas and Dionysius”, w: *Re-Thinking Dionysius Areopagite*, red. S. Coakley, Ch.M. Stang, Oxford: Blackwell Publ., 2009, s. 113.

6. B.M. GUEVIN, „Anselm and Aquinas on Satisfaction”, *Angelicum*, 2 (2010), s. 283–290; szerzej na temat relacji św. Tomasza do teorii Anzelma, będącej punktem wyjścia dla Akwinaty: W.J. BRACKEN, „Thomas Aquinas and Anselm’s Satisfaction Theory”, *Angelicum*, 62 (1985), s. 501–530.

1.1.1. Soteriologia jurydyczna: doktryna św. Anzelma

Tradycyjna nauka św. Anzelma z Canterbury dotycząca zadośćuczynienia, przedstawiona w *Cur Deus homo*, o bogatym podłożu patrystycznym, stała się przedmiotem wielkiej krytyki w XX wieku (zainicjowanej przez Adolfa von Harnacka), przede wszystkim wskutek głębokich przemian w myśleniu antropologicznym⁷. Zakwestionowano transakcyjny, legalistyczny sposób postrzegania Boga, który prowadził do ukształtowania w mentalności obrazu Boga-Ojca jako żądającego ofiary Syna. Chodzi o takie przedstawienie sensu śmierci Jezusa Chrystusa, który opiera się na wyrównaniu obrazy sprawionej Bogu przez grzech człowieka i odpowiadającego mu „zastępczego” cierpienia Chrystusa (skoro *necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur*⁸), dzięki któremu zostaje spełniona Boża sprawiedliwość⁹.

Anzelm wychodzi od czci Bożej, która znajduje swój wyraz w porządku panującym w świecie, a jego naruszenie jest obrazą dotykającą Stwórcy. Ale ponieważ człowiek jest cennym stworzeniem w oczach Bożych, nie zostaje pozostawiony sam sobie, ale otrzymuje drogę naprawy. Nie polega ona na samym miłosierdziu, ponieważ Bóg musi zmanifestować także swoją sprawiedliwość. A jak mógłby człowiek wyrównać szkodę, skoro wszystko otrzymuje z ręki Bożej — stąd dzieło Chrystusa, Jego wolne ofiarowanie się „zamiast” człowieka¹⁰.

7. M. SERENTHÀ, „La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione. Attuale »status quaestionis«”, *La Scuola Cattolica*, 108 (1980), s. 345.

8. Grzech stanowi uszczerbek na honorze Boga, nie tylko jako osobista obraza Stworzyciela, lecz także pogwałcenie Jego majestatu i samego Bożego planu; w tym świetle kara (*poena*) oznaczałaby zniszczenie człowieka i niezrealizowanie Bożego planu, dlatego jedynym wyjściem, zdaniem św. Anzelma w *Cur Deus homo*, jest zadośćuczynienie, do którego nie jest zdolny człowiek, a jedynie Wcielony Syn Boży.

9. Por. PH.L. QUINN, „Aquinas on Atonement”, w: *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, red. R.J. Feenstra, C. Plantinga, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989, s. 154nn.

10. P. ROSZAK, „Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec »Cur Deus homo« św. Anzelma”, *Teologia w Polsce*, 1 (2014), s. 19–36. Wiele z omawianych tu kwestii znalazło swój wcześniejszy wyraz w rozważaniach przedstawionych w tym artykule.

Paradoksalnie, jak pokazało studium Antonio Ducaya¹¹, nie można, oceniając soteriologię anzelmiańską, skupić się wyłącznie na *satisfactio vicaria*, lecz trzeba wpisać ją w szerszy kontekst jego teologii trynitarnej¹². Warto zatrzymać się dłużej nad tą nową i ciekawą interpretacją myśli „ojca scholastyki”. Anzelm polemizuje z fałszywym, pogańskim obrazem Boga jako mściwego, traktującego w sposób okrutny swojego Syna, choć przecież jako Ten, którego woli jest podane wszystko, mógłby znaleźć inne rozwiązanie (co oddaje w dialogu z Bosonem, swoim rozmówcą w *Cur Deus homo*).

Dla zrozumienia w pełni nauki św. Anzelma o zadośćuczynieniu konieczne jest skupienie uwagi nie tyle na sprawiedliwości i miłosierdziu jako dwóch atrybutach boskich, ile na relacjach trynitarnych, które fundują koncept zadośćuczynienia. Właśnie z tego powodu tak wielką rolę przypisuje analizie woli Boga Ojca i wolności Syna w chwili śmierci. Anzelm nie ucieka od pytania, w jakim sensie śmierć Syna była zdeterminowana przez Ojca, a przy tym pozostała aktem wolnym. *Doctor Magnificus*, odpowiadając, zwraca uwagę najpierw na istotę zbawienia: dokonuje się ono poprzez darmowy dar Chrystusa, który jako człowiek i jako Syn Wcielony ofiaruje się swojemu Ojcu. Podkreślenie darmowości tej ofiary jest fundamentalne, ponieważ Jego śmierć z polecenia Ojca nie pozostawiłaby miejsca na ten dar. Jest to wolna inicjatywa ludzkiej woli Chrystusa: Chrystus nie był zobowiązany do oddania życia ani ze względu na to, że był Bogiem, ani ze względu na to, że był człowiekiem, z uwagi zaś na jedność natur w jednej Osobie nie był niczym dłużnikiem. Dlatego św. Anzelm uznaje, że śmierć Chrystusa w sensie ścisłym nie była aktem posłuszeństwa: nie byłaby zgodna ze sprawiedliwością, która wymaga od każdego tego, co mu realnie odpowiada. W tle odnajdujemy rozróżnienie na wymóg posłuszeństwa i na to, co wypływa z niego jako dobrowolny dar. Ojciec nie wymaga, lecz pozwala Syno-

11. A. DUCAY, „Dios Padre en el »Cur Deus homo?« de san Aselmo”, w: *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Acti del XX Simposio Internacional de Teología dell'Università di Navarra (Pamplona 21–23 abril 1999)*, Pamplona: Eunsa, 2000, s. 151–163. Poniższa interpretacja doktryny św. Anzelma opiera się na spostrzeżeniach Antonio Ducaya.

12. Por. G. BIFFI, „Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?”, w: *Miscellanea Figini*, Venegono: La Scuola Cattolica, 1964, s. 643–663.

wi na zachowanie posłuszeństwa, aby dokonać pełni sprawiedliwości. To druga z ważnych cech opisu działania Ojca: kieruje On Chrystusa ku temu, co najlepsze, ku największej doskonałości sprawiedliwości. W tym obrazie Boga Ojca dominuje obfitość miłości miłosiernej i szacunek dla ludzkiej wolności. Chodzi o „nadobfitość sprawiedliwości, która rodzi się z miłości i do miłości prowadzi”, jak pisał św. Jan Paweł II¹³.

Bóg pragnie człowieka jedynie dla siebie (Anzelm powołuje się na metaforę drogocennej perły, która upadłszy w błoto zostaje przez Boga oczyszczona i na nowo umieszczona w skarbcu), a to jest możliwe, jeśli zachowana zostaje sprawiedliwość. Skoro przez grzech ta sprawiedliwość zostaje osłabiona, Bóg wynajduje sposób jej odzyskania – Wcielenie. Dlatego Bóg pozwala i inspiruje darmowe oddanie się Chrystusa, które jest dziełem miłości, miłości do sprawiedliwości, darem ze strony Chrystusa, którego nagrodą jest nasze zbawienie. W ten sposób Bóg jawi się jako wspierający dar ludzkiej wolności i podnosi ją na wyżyny. Zadośćuczynienie jest darem odzyskania pierwotnej godności i świętej dumy z przynależenia jedynie do Boga. Daleki od wymagania jako „zapłaty” czy „okupu” śmierci niewinnego Syna, Bóg jawi się jako promotor ludzkiej wolności, a w Jego postępowaniu spotykają się sprawiedliwość, zachęcająca człowieka do oczyszczenia się z grzechu, miłosierdzie, wspierające projekt podnoszenia człowieka do wyżyn jego możliwości oraz mądrość, dokonująca harmonijnego połączenia sprawiedliwości i miłosierdzia¹⁴.

Niemniej jednak perspektywa postrzegania dzieła odkupienia u Anzelmia ma charakter „wstępujący”, co jest niewątpliwym znakiem augustyńskiego dziedzictwa, skupionego na naprawie grzechu, kompensacji sprawianej przez Chrystusa, choć pewne elementy spojrzenia „zstępującego”, a więc wpisującego dzieło zbawienia przez przyzmat objawienia Boga, są również u niego obecne¹⁵. Zadośćuczyny-

13. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 7.

14. POR. N. ALBANESI, *Cur Deus homo: la logica della redenzione. Studio sullo teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002; D.J. BILLY, „Anselm of Canterbury's *Meditatio Redemptionis Humanae*”, *Studia Moralia*, 42 (2004), s. 391–410.

15. Szerzej na ten temat O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, „La soteriología contemporánea”, *Salmanticensis*, 36 (1989), s. 314.

nienie, którego dokonuje Chrystus, nie może zostać utożsamione wyłącznie ze sprawiedliwością prawną, jej konsekwencjami, lecz refleksja winna poruszać się w przestrzeni daru, który nosi na sobie odcisk osobowej relacji Syna Bożego, w którym spotyka się czysta sprawiedliwość i czysta darmowość¹⁶.

Wśród badaczy istnieje zasadniczy spór co do punktu oparcia anzelmiańskiej soteriologii: czy jest ona ufundowana, jak sugeruje Walter Kasper¹⁷, na *ordo*, wskazując na potrzebę naruszonego porządku, czy też, jak sugerują inni (m.in. Jacek Kempa), bardziej na *honor Dei*¹⁸. Choć są to dwa terminy ze sobą w jakiejś mierze powiązane (skoro zachowanie czci jest warunkiem utrzymania ładu społecznego), to jednak idea czci Bożej u Anzelma zdaje się dotyczyć nie tyle obiektywnych cech sprawiających, że ktoś jest godny czci (w przypadku Boga byłaby to *potestas* i *dignitas*), ile bardziej płaszczyzny relacyjnej. Tu dopiero znajduje swoje właściwe miejsce podstawowa przesłanka soteriologiczna Anzelma, *aut satisfactio aut poena*, jako wskazanie na dwie możliwości naprawienia uszczerbku czci Bożej.

1.1.2. Soteriologia przyjaźni według Akwinaty

W kontekście anzelmiańskiej nauki o zadośćuczynieniu soteriologia Tomaszowa będzie zawsze podkreślała, że nie można utożsamiać zbawienia jako swego rodzaju „produktu” działania Chrystusa, ale jako „samo Jego działanie”¹⁹. Tomasz nie rozpatruje kluczowych pojęć, jak zasługa, zadośćuczynienie czy samo zbawienie w oderwaniu od działania Chrystusa. Są one zawsze określeniami Jego ludzkiego działania, które jest zasługujące, zadośćczyniące, ofiarnicze, zbawcze i skuteczne²⁰.

16. Por. G. O'COLLINS, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus Christ*, Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 206–207.

17. W. KASPER, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa: Pax, 1983, s. 225.

18. Por. J. KEMPA, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2009, s. 205.

19. Por. M. DAUPHINAIS, M. LEVERING, *Knowing the Love of Christ: An Introduction to the Theology of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, s. 94nn.

20. Por. A. NICHOLS, „St. Thomas Aquinas on Passion of Christ: A Reading of Summa Theologiae IIIa, q. 46”, *Scottish Journal of Theology*, 43 (1990), s. 447–459.

Właśnie dlatego pojęcie zadośćuczynienia, kluczowe dla naszej refleksji w tej części badań, pozostaje dla Tomasza zatopione w miłości Chrystusa. Akwinata dokonuje uściśleń w tej kwestii, łącząc zbawcze działanie Chrystusa i nasze w nim uczestnictwo poprzez Pawłowe pojęcie „ciała Chrystusa”. Dlatego przenosi refleksję na poziom psychologiczny²¹ i odsyła do swoich przemyśleń na temat grzechu (jako odwrócenia ustanowionego przez Boga porządku) oraz tego, że odrzucenie grzechu nie ogranicza się jedynie do zewnętrznego aktu, ale do porzucenia go również w swej woli. Chodzi o obranie kierunku na Boga jako ostatecznego celu i dobra dla człowieka²².

Tomasz w swej refleksji wychodzi od dwóch zastanych określeń zadośćuczynienia, krążących w teologicznych podręcznikach jego czasów. Pierwsze pochodzi z *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, które błędnie przypisywano św. Augustynowi (choć Tomasz nie był pewny jego autorstwa i unikał wskazywania na autora), a w którym znajdujemy określenie zadośćuczynienia jako ucinającego głębokie korzenie zła i umocnienie w oporze przeciw pokusom²³. Uzupełnia to spojrzenie przejęte od św. Anzelmia rozumienie zadośćuczynienia w kontekście należnej Bogu czci: *satisfactio est honorem Deo impendere*²⁴. Jak zwraca uwagę R. Cessario, praktycznie dyskurs Tomaszowy z pierwszych lat jego aktywności akademickiej (związanej z komentarzem do *Sentencji*) opiera się na dialektyce tych dwóch spojrzeń²⁵. Warto zwrócić uwagę na kryjącą się za tymi sformułowaniami optykę, która rozstrzyga o charakterze Tomaszowej soteriologii.

Akwinata podobnie jak św. Anzelm rozumie zadośćuczynienie w kategoriach oczyszczenia i pokuty, wykluczając tym samym karę.

21. Por. N.E. LOMBARDO, *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011.

22. Por. J.M. ARMITAGE, „A Certain Rectitude of Order: Jesus and Justification According to Aquinas”, *The Thomist*, 8 (2008), s. 45–66.

23. GENNADIUS MASSILIENSIS, *Liber ecclesiasticis dogmatibus* (PL 58. 994).

24. *In Col*, cap. II, lect. 4; *In III Sent.*, d. 34, q. 3, a. 2, qc. 1, ad 1; por. także: M. LEVERING, „Juridical Language in Soteriology: Aquinas’s Approach”, *Angelicum*, 80 (2003), s. 309–326.

25. Por. R. CESSARIO, *The Godly Image. Christ and Salvation in Catholic Thought from Anselm to Aquinas*, Petersham: St. Bede’s Publications, 1990, s. 531; por. także: H.J.M. SCHOOT, „Actuele hermeneutische aspecten van de soteriologie van Thomas van Aquino”, *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*, (2009), s. 61–79.

Obie bowiem mają za cel odnowienie właściwego „porządku”, w którym Bóg będzie celem ostatecznym, pozwalającym na autentyczne *fruitio*. Oznacza to, że kara nie jest chciana dla niej samej przez Boga, lecz ze względu na ponowne ustawienie stworzeń ku ich prawdziwemu celowi. Bóg nie jest przedmiotem zewnętrznego prawa, lecz pragnie pełnego zrealizowania się jego stworzeń w Nim samym²⁶.

Zadośćuczynienie jest możliwe do dokonania przez kogoś innego, jeśli obaj pozostają złączeni przez miłość. Dotykamy w ten sposób samego sedna soteriologii Akwinaty, która w swej fundamentalnej inspiracji jest chrystocentryczna. Ustaliwszy samą możliwość *satisfactio* przez kogoś innego, lecz z miłości, Tomasz podkreśla, że zasługa zadośćuczynienia Chrystusa pochodzi właśnie z Jego miłości i posłuszeństwa²⁷, a my stajemy się częścią Ciała Chrystusa. To kluczowy punkt dla zrozumienia idei soteriologicznej Akwinaty i odrzucenia interpretacji *stricte* jurydycznej zadośćuczynienia, które nie tyle zmienia Boga, ile nas!²⁸

Chrystus nie umiera „zamiast” innych, aby ci mogli uniknąć śmierci, lecz raczej Akwinata proponuje odwrotną perspektywę²⁹. Dzieląc z nimi śmierć, sprawia, że staje się dla nich możliwe uczestniczenie w Jego tajemnicy paschalnej³⁰. To nie w legalistycznej transakcji, którą mogłoby sugerować popularne rozumienie *satisfactio*, należy szukać kluczy dla zrozumienia soteriologii Akwinaty, lecz w owocach męki Chrystusa, w której na mocy chrztu uczestniczymy. Stąd w centrum Tomaszowej refleksji o zbawieniu stoi spojrzenie na Chrystusa jako Nowego Adama, głowę nowej ludzkości. Nie jest jednostkowym Bogiem-człowiekiem, którego *satisfactio* przechodzi na człowieka, ale głową (*caput*) tych, którzy w nim uczestniczą, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu przez chrzest. To spojrzenie idzie dalej niż prawna ocena zasług³¹.

26. Na konieczność odczytania soteriologii Akwinaty w kontekście jego doktryny o stworzeniu zwraca uwagę w swojej rozprawie doktorskiej: C.J. AMOR, „*Propter nostram salutem*”: eine Einführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin (Dissertatio doctoralis), Innsbruck: Hochschule Universität Innsbruck, 2006.

27. *ScG IV*, cap. 55.

28. Por. *ST*, III, q. 49, a. 4.

29. Por. R. VAN NIEUWENHOVE, „Bearing the Marks of Christ’s Passion: Aquinas’ Soteriology”, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. Van Nieuwenhove, J. Wawrykow, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, s. 287.

30. Por. *ST*, III, q. 56, a. 1; *In Rom.*, cap. VIII, lect.

31. Tak ocenia soteriologię Akwinaty m.in. B. HÄGGLUND, *History of Theology*, Saint Louis: Concordia Publishing House, 2007, s. 171–174.

Na kartach *Summa contra gentiles*, niejako tytułem podsumowania, Akwinata zwraca uwagę na dwie możliwości zadośćuczynienia, które podsumowują dotychczasowy sposób myślenia na ten temat, stojący u podstaw doktryny soteriologicznej: *ex dignitate personae patientis* oraz *ex maiori caritate procedens*³². Jest to rozróżnienie, które powraca przy rozstrzyganiu wielu kwestii teologicznych: oceny zasługi życia w dziewictwie i małżeństwie czy choćby porównania zasługi płynącej z męczeństwa za wiarę oraz postawy wyznawcy. Tomasz stawia na prymat miłości, bo to ona decyduje o mierze zasługi: „wszelka zasługa człowieka opiera się na miłości”³³. Niemniej jednak, wracając do samego rozróżnienia, obie drogi — godności cierpiącego Mesjasza oraz większej miłości, która bierze na siebie cierpienia osób kochanych — prowadzą do kontemplacji misterium Chrystusa w jego konkretnym wyrazie: tajemnicy męki i śmierci dla naszego zbawienia.

Warto zauważyć w ogólnym przedstawieniu soteriologii Akwinaty, odwołującej się do *satisfactio*, częste podkreślanie darmości przywrócenia przyjaźni Boga z człowiekiem po grzechu. Optyka Tomasza to spojrzenie na to wydarzenie ze strony obrażonego Boga i jego wielkoduszności, *benevolentiae* (wybierającego niesamowity sposób naprawy), nie zaś z perspektywy obrażającego i tego, który stara się naprawić porządek sprawiedliwości sam z siebie. W ten sposób soteriologia Akwinaty daje się zmierzyć jedynie logiką daru. Samo-zadośćuczynienie jest już manifestacją Boga gotowego do udzielenia nam przebaczenia, więcej: *satisfactio* w tym znaczeniu jest już częścią tego przebaczenia, jest „sposobem”, w jaki to przebaczenie się dokonuje³⁴. Dlatego jest bardziej owocem nieskończonej miłości Boga niż wymogiem Jego sprawiedliwości, choć również i jej zadośćuczyni³⁵.

32. ScG, IV, cap. 55: „Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit. Quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesimaquarta ratio proponebat, tamen ex dignitate personae patientis, quae est persona filii Dei, mors eius redditur pretiosa. Quia, ut supra dictum est, sicut maioris est criminis alicui personae inferre iniuriam quae maioris dignitatis existit, ita virtuosius est, et ex maiori caritate procedens, quod maior persona pro aliis se subiciat voluntariae passioni”.

33. *In I Cor.*, cap. 11, vs. 27.

34. Por. *De rat. fidei*, cap. V.

35. Por. L. RICHARD, *El misterio de la Redención*, Madrid: Península, 1996, s. 252.

Tomaszowa teoria zadośćuczynienia rozwija się w przestrzeni istotnej chrześcijańskiej refleksji o Bogu, który nie jest bytem zamkniętym w sobie, lecz wchodzi w relację ze swoim stworzeniem – zwłaszcza stworzeniem racjonalnym – zawiązując z nim przymierze, które jest lub prowadzi do przyjaźni. Nie można izolować rozważań o „zadośćuczynieniu” od tego oryginalnego kontekstu Tomaszowej teologii. W ten sposób dostrzegamy niejako „dwukierunkowość” Tomaszowego rozumienia zadośćuczynienia Chrystusa: ku przeszłości i przyszłości. Pierwsza, podobnie jak w przypadku sakramentu pokuty³⁶, dotyczy odrestaurowania sytuacji sprzed dokonanej obrazy. Natomiast druga zmierza ku pojednaniu obrażonego i obrażającego, ku ponownemu ustanowieniu relacji przyjaźni oraz doprowadzenia do zmiany postępowania winnego człowieka w przyszłości³⁷.

Choć do tematu *satisfactio* powrócimy jeszcze przy okazji analizy pięciu *modi* naszego zbawienia, tym, co warto raz jeszcze wyróżnić w tej części naszych rozważań, jest prymat miłości w refleksji soteriologicznej³⁸. Tomasz nie powtarza jedynie tradycyjnych twierdzeń, lecz buduje soteriologię wokół całego wydarzenia Chrystusa, wokół tajemnic Jego życia³⁹. Można wyraźnie dostrzec rozwój myśli Akwinaty wokół tego zagadnienia: o ile w Komentarzu do *Sentencji* Tomasz pozostaje w dużej mierze pod wpływem teorii anzelmiańskiej, o tyle już w *Sumie* skupia się bardziej na roli *satisfactio* jako zmierzającej do odnowienia przyjaźni, choć – jak zaznacza w swym studium Daniel Schwartz – nie pojawia się ona *explicite*, lecz stanowi zasadnicze ramy jego soteriologii⁴⁰. Św. Tomasz nie szuka już

36. E. LUIJTEN, *Sacramental Forgiveness as a Gift of God: Thomas Aquinas on the Sacrament of Penance*, Leuven: Peeters, 2003.

37. D. SCHWARTZ, *Aquinas on Friendship*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 143nn; por. także: tenże, „Friendship and the Circumstances of Justice according to Aquinas”, *Review of Politics*, 66 (2004), s. 35–54.

38. Por. J. BURNS, „The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory”, *Theological Studies*, 2 (1975), s. 285–304.

39. R. CESSARIO, *Christian Satisfaction in Aquinas: Towards a Personalist Understanding*, Washington: Catholic University Press of America, 1982; por. także: L. SCHEFFCZYK, „Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi”, w: *Renovatio et Reformatio: Festschrift für Ludwig Hödl*, red. M. Gerwing, G. Ruppert, Münster: Aschendorff, 1986, s. 44–70.

40. Por. D. SCHWARTZ, *Aquinas on Friendship*, s. 160: „Aquinas does not explicitly mention friendship as the motivation behind God’s choice, however. Aquinas under-

przywrócenia sprawiedliwości, lecz pojednania przyjaciół⁴¹. W tym duchu rozważa szereg obrazów szkicowanych w psalmach, które pokazują cierpienie przyjaciela motywowane miłością oraz głęboki ból, którego doświadcza się z racji przyjaźni⁴².

1.2. HORYZONT ESCHATOLOGICZNY CHRYSOLOGII SOTERIOLOGICZNEJ ŚW. TOMASZA

Nie ulega wątpliwości, że *Lectura super Psalmos* obrazuje głęboki zamysł Akwinaty budowania doktryny o zbawieniu na podstawie chrystologii integralnej, która zwraca uwagę na wszystkie aspekty ziemskiego życia Jezusa jako istotnych dla definitywnej ofiary, którą Chrystus składa na krzyżu. Szczegółowa analiza „psychologii” Jezusa, jak podkreślał to już Romanus Cessario, jest dla Tomasza konstytutywną częścią autentycznej soteriologii⁴³.

1.2.1. Chrystus jako *Plenitudo*

Na zagadnienie zbawienia w myśli św. Tomasza trzeba spojłąć w szerszej perspektywie metafizycznej, w której dostrzegamy niekompletność stworzenia, i dlatego kieruje się ono ku Stwórcy, który jako jedyny może i chce w pełni zaspokoić jego pragnienia⁴⁴. Do tej interpretacji i jednocześnie wątku zasadniczej wagi dla całej soterio-

stands Christ's Passion not as God's way to help out friends, but rather, as a way of bringing human beings to a state in which they have the necessary qualifications to become friends. This understanding agrees with the Aristotelian view that persons are capable of friendship only if they are capable of justice (and vice versa)”.

41. Samo bowiem wyrównanie (*aequalitas*) przyjaźni jest większe od sprawiedliwości: por. IV *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 2.: „[I]n obligatione debiti non est nisi inaequalitas justitiae opposita, quia unus rem alterius habet; et ideo ad restitutionem non exigitur nisi quod restituatur aequalitas justitiae: quod quidem potest fieri de uno debito, non de alio. Sed ubi est offensa, ibi est inaequalitas non tantum justitiae opposita, sed etiam amicitiae; et ideo ad hoc quod per satisfactionem offensa tollatur, non solum oportet quod aequalitas justitiae restituatur per recompensationem aequalis poenae, sed etiam quod restituatur amicitiae aequalitas; quod non potest fieri, dum aliquid est quod amicitiam impedit”.

42. Por. *In Ps.*, 37, n. 7.

43. Por. R. CESSARIO, *The Godly Image*, s. 47.

44. Por. G. STANCATO, *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Analyse lexicographique et conceptuelle du mot desiderium*, Paris: Vrin, 2011.

logii nawiązuje św. Tomasz, komentując Psalm 23 („Pana jest ziemia i wszystko, co ją napęlnia”) i zwracając uwagę, że obraz „pełni” w kontekście ziemskiego dostatku odsyła do samego Chrystusa, w którym znajduje się pełnia wszystkich łask. Punktem wyjścia tej refleksji jest Rdz 1, w którym przypomina się, że na początku ziemia była „pustkowiem i chaosem”, co samo przez się również sugeruje lekturę chrystopologiczną samego opisu stworzenia⁴⁵. Dlatego Tomasz stwierdza:

Rdz 1: *ziemia była próżna i pustkowiem etc.*, ponieważ nie była pełna drzew i innych rzeczy, które należą do ozdób ziemskich, jak rośliny czy zioła. Albo pełnia ziemi, to znaczy pełnia łask Kościoła. A tym jest Chrystus, który skupił w sobie całą pełnię łask⁴⁶.

Zgodnie ze swoją hermeneutyką, św. Tomasz najpierw dokonuje odczytania literalnego, w duchu Rdz 1, utożsamiając pełnię z obfitością różnych form życia, które dekorują ziemię (by odwołać się do *opus ornatus*). W następnym hermeneutycznym kroku przechodzi na interpretację duchową, w której bogactwa ziemi są znakiem bogactw duchowych, a przede wszystkim samej łaski. Wskaże na to kolejny tekst, tym razem z Psalmem 32, który upatruje w miłosierdziu zasadniczej racji tegoż bogactwa ziemi, które bardziej dotyczy dóbr duchowych niż „przemijających”⁴⁷. Miłosierdzie pojawia się jako źródło bogactwa, ponieważ dla Akwinaty polega ono na przekraczaniu miary sprawiedliwości (a więc jej wypełnieniu), na obdarowaniu i umiejętności wydobywania dobra, skupianiu się na nim, pomimo otaczającego zła. Bóg jest miłosierny, bo zawsze Jego podejście oparte jest na dobru.

Do tematu „pełni Chrystusa” Doktor Anielski nawiązywał już w swoich pierwszych dziełach teologicznych, zwłaszcza w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda. Podkreślał tam, że jest to istotny

45. Por. P. ROSZAK, „Creación como relatio, assimilatio y processio. En torno a la exégesis de santo Tomás de Aquino al Gen 1,1–2,3”, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 4 (2011), s. 169–184.

46. *In Ps.*, 23, n. 1. Szeroki komentarz eklezjologiczny do tego psalmu, porównując interpretacje Hugona de St. Cher, Akwinaty i Mikołaja Gorrana przedstawia T. GAŁUSZKA, *Badania nad Biblią w XIII wieku. Super Psalmum XXIII*, Kraków: Homini, 2006, s. 151–156.

47. *In Ps.*, 32, n. 4: „Ecce manifestat per signum. Omnis enim plenitudo terrae procedit ex misericordia Dei, quia terra est non temporalibus, sed spiritualibus bonis plena; et maxime post adventum Christi. Act. 2: repleti sunt omnes Spiritu Sancto etc”.

punkt każdej chrystologicznej refleksji, która wydobywa na światło dzienne wyjątkowość Chrystusa, Jego nieporównywalność z nikim innym⁴⁸. Owa „pełnia” wyraża się najpierw w łasce zjednoczenia (*gratia unionis*), po drugie w łasce bycia Głową Mistycznego Ciała (*gratia capitis*) oraz wyjątkowej łasce osobistej (*gratia singularis ipsius*)⁴⁹. Wskazuje na to również bogata dokumentacja skryptury-styczna, którą przytacza Akwinata na poparcie swojej tezy, zwłaszcza fragment z Kol 2,9 mówiący o tym, że „w Nim zamieszkała cała pełnia bóstwa na sposób ciała”⁵⁰.

W takiej konfiguracji spojrzenia na „pełnię Chrystusa” nie może dziwić, że Tomasz wiąże ją z Duchem Świętym i naszym uczestnictwem w niej, skoro z „Jego pełni wszyscyśmy otrzymali” (J 1,16)⁵¹. „Pełnią Chrystusa” jest Duch Święty, współistotny Mu w naturze, mocy i majestacie, który dlatego „do-pełnia” posiadane przez nas łaski, abyśmy mogli obfitować w Chrystusie. Droga ku osiągnięciu „pełni” wiąże się zatem dla chrześcijanina z nieustannym otwieraniem się na przyjmowanie *plenitudo Christi* w mocy Ducha Świętego.

Właśnie do uczestnictwa w pełni Chrystusa, która wyraża się w obrazy namaszczenia olejem, nawiązuje św. Tomasz w komentarzu do Psalmu 44. Należący do Chrystusa są namaszczeni, czyli otrzymają łaskę Ducha Świętego, która pochodzi z *redundantia Christi*, z Jego pełni zostaje nam przekazana i dlatego rodzi radość⁵². Podkreśla się w ten sposób źródłowe pośrednictwo Chrystusa dla każdej łaski⁵³, to w Jego zasługach uczestniczymy⁵⁴, ale także, że Chrystus posiada ją

48. A. JOHNSON, „A Fuller Account: the Role of »Fittingness« in Thomas Aquinas’ Development of the Doctrine of the Atonement”, *International Journal of Systematic Theology*, 12/3 (2010), s. 302–318.

49. Por. *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2, qc. 1c: „Sed Christo ulterius data est gratia perficiens ipsum, non solum quantum ad omnes virtutes, sed etiam quantum ad omnes usus virtutum, et quantum ad omnes effectus gratiae gratis datae, et iterum ad omnis peccati remotionem, non solum actualis, sed etiam originalis, et potentiae peccandi. Et haec est plenitudo Christi singularis secundum rationem causae formalis. Prima igitur plenitudo respicit gratiam unionis; secunda gratiam capitis; tertia gratiam singularem ipsius”.

50. *In Ps.*, 44, n. 2.

51. Por. *In Ioan.*, cap. I, lect. 10.

52. *In Ps.*, 42, n. 2.

53. *In Ps.*, 44, n. 5.

54. Do idei „boskiego skarbcza łask” powraca św. Tomasz przy okazji jednego ze swoich uniwersyteckich kazań (*Homo quidam*), istotnych dla naszego badania ze

w pełni i sam przez się (*per se et plene*), a my w niej mamy jedynie udział (*secundum redundantiam et participationem*)⁵⁵.

Pozostałe cytacje dotyczące „pełni Chrystusa”, które spotykamy w *Super Psalmos*, świadczą o akceptacji przez Akwinatę Pawłowej idei „pełni” z Ef 4. Kontemplacja *plenitudo Christi* przekłada się na logikę miłości, która „rządzi” całą chrystologią soteriologiczną. Oznacza to spojrzenie na mękę Chrystusa w kluczu miłości, a nie prawnych konotacji tradycyjnie utożsamianych z cierpieniem zastępczym. Komentarze św. Tomasza do Starego Testamentu, poczynawszy od pracy nad Księgą Izajasza przypominały, że „w męce Chrystusa człowiek powinienem na nowo przemyśleć miłość, aby ukochać na nowo⁵⁶. Męka Chrystusa ma stanowić zatem zachętę do ponownego przemyślenia miłości, aby odnowić ją w sobie, aby na nowo zacząć kochać Chrystusa. To „pieczęć” z Księgi Pieśni nad Pieśniami, która ma spocząć na sercu człowieka.

1.1.2. Perspektywa *in patria* jako obraz zbawienia chrześcijańskiego

Jedną z najczęściej opiewanych cnót w psalmach jest nadzieja, której siła pozwala wytrwać w przeciwnościach, a jej niezłomność wytycza kierunek egzystencji skierowany ku pełni odkrytej w Chrystusie, a która stanie się udziałem człowieka w „ojczyźnie” (niebie). Antropologiczna prawda o człowieku wyraża się w tym fundamentalnym napięciu między znajdowaniem się *in via* a perspektywą *in patria*: człowiek jako *ens in fieri*, stający się poprzez swoje czyny, nie podąża na oślep przez historię, lecz ma ona swój kierunek: „to życie jest pewną drogą do życia wiecznego⁵⁷. To świadomość podążania do niebieskiej ojczyzny, która w myśli Akwinaty – bardziej niż meta

względu na bezpośrednią praktykę hermeneutyki biblijnej, choć różnej od komentarza. Por. *Homo quidam*, pars 1: „Omnis affluentia gratiarum procedit ex plenitudine divini thesauri, qui est in abscondito divitiarum Dei, nec potest aliquis cognoscere de illo nisi Deo ostendente”.

55. *In Ps.*, 42, n. 2. Więcej na ten temat: F. OCÁRIZ, „Perspectivas para un desarrollo teológico de la participación sobrenatural y de su contenido esencialmente trinitario”, w: *Dio e l'economia Della salvezza*, Atti del Congresso Internazionale 3, Napoli: Edizioni Dom. Italiane, 1979, s. 183–193.

56. *In Is.*, cap. 57.

57. *In Ps.*, 14, n. 2.

ludzkiego życia — jest synonimem nowego stanu, odnowionej ludzkości, która w pełni zrealizuje projekt stworzenia, gdy przyłgnie do Chrystusa, skoro „w naturze ludzkiej Bóg Ojciec wycisnął Słowo”⁵⁸.

Jest to perspektywa, z którą często spotykamy się w *Super Psalmos*. Nie tyle odnosi się do kwestii relacji człowieka do ziemskiej ojczyzny (jest to zagadnienie, którym interesuje się św. Tomasz w innych swoich dziełach⁵⁹), która jest rzeczywistością porządku społecznego, cechująca się relacją przyjaźni i sprawiedliwości między jej członkami, troski o przekaz dziedzictwa moralności i kultury, lecz w sensie duchowym do obiecanej nagrody w niebie. Dlatego chrześcijanin przypomina w pewnym sensie cudzoziemca, który znajduje się w podróży i nie przywiązuje się do tego, co go w niej spotyka, do spraw przejściowych⁶⁰.

Psalmy w ujęciu Akwinaty wskazują nade wszystko na eschatologiczną misję Chrystusa, który wprowadza wiernych, członków Mistycznego Ciała do niebieskiej ojczyzny. On wytycza drogę, dlatego naśladowanie Go — również w kontekście męki — jest sposobem na wejście do ojczyzny⁶¹. Ona zaś jest charakteryzowana w *Super Psalmos* jako doskonale wypełnienie wszystkich dążeń, które zaczynają się już na ziemi i dzięki cnotliwemu życiu zostają doprowadzone do doskonałości⁶²; ze względu na stabilność i niezmienność jest określana jako ziemia⁶³, innym razem jako dom, będący synonimem bezpieczeństwa⁶⁴. Idea ojczyzny związana jest w każdym razie z obfitością (*abundantia*)⁶⁵, którą przypomina również bogato zastawiony przez

58. B. BISCEGLIA, „*In natura humana Deus Pater impressit Verbum*”. *Dio Padre nel commento di San Tommaso al Vangelo di san Giovanni. Indagine dottrinale e verifica analitica. Analisi statistica e lessicografica*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006.

59. Por. zwłaszcza ST, II-II, q. 122, gdzie rozważa temat „ojczyzny” w porównaniu z „rodziną”, właściwie ojczyzna jest poszerzeniem „rodziny”.

60. *In Ps.*, 38, n. 8. Por. także A. MACHOWSKI, „O powołaniu i zadaniach pielgrzyma w pismach św. Tomasza z Akwinu”, w: *Camino Polaco. Teologia-Sztuka-Historia-Teraźniejszość*, t. 3, red. P. Roszak, W. Rozyrkowski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 39-53.

61. E. DURAND, „La mission eschatologique du Christ implique sa préexistence ontologique: un argument scripturaire de saint Thomas d’Aquin en prise avec le débat christologique actuel”, *Revue Thomiste*, 3 (2008), s. 467-496.

62. *In Ps.*, 4, n. 7.

63. *In Ps.*, 36, n. 6: „Illa autem caelestis patria dicitur terra, propter stabilitatem [...]”.

64. *In Ps.*, 29, n. 1: „Domus est quiescentium: sic Ecclesia expectat quietem patriae [...]”.

65. *In Ps.*, 24, n. 4: „ut abundantia in patria perfruatur”.

Pana stół (tak czytelny obraz dla posługującej się konkretnymi obrazami mentalności hebrajskiej)⁶⁶.

Zaskakujący obraz „ojczyzny”, który jednak odwołuje się do istotnych idei soteriologicznych, znajdujemy w wykładni Psalmu 5. W ostatnim wersecie tego psalmu zostaje wyrażona ufność w Bożą pomoc i obronę, na którą może liczyć sprawiedliwy: „otoczysz go łaską jak tarczą”. Tomasz odwołuje się do rzymskiego zwyczaju wojennego, w którym „tarcza” jest nie tylko środkiem obrony przed napaścią wroga, lecz także, w przypadku zwycięstwa w bitwie, symbolem triumfu i swego rodzaju „koronacją”:

Mówiąc *jak tarcza*, wskazuje, że sama wola Boża jest niczym tarcza przeciw wszelkiemu złu [...] albo jest tarczą, która tutaj chroni, zaś w ojczyźnie jako tarcza koronacyjna. Było zwyczajem starożytnych Rzymian posługiwanie się okrągłymi tarczami, bo w nich wyrażali nadzieję zwycięstwa, a gdy zwyciężali, to wówczas stosowali ową tarczę jako koronę. Dlatego maluje się świętych z okrągłą tarczą nad głowami [aureolą – P.R.], ponieważ osiągnąwszy zwycięstwo nad wrogami, niosą nad sobą okrągłą tarczę niczym koronę, na wzór Rzymian⁶⁷.

Zbawienie jako szczęśliwe dotarcie do ojczyzny jawi się w kontekście *Super Psalmum 5* jako nagroda za udział w trudach i przeciwnościach znoszonych ze względu na Ewangelię (por. z Tm 2,3). Owo dążenie do ojczyzny jest, zdaniem Akwinaty, dynamizmem mającym konsekwencje dla naszego „dziś”, a nie jedynie mglistą zapowiedzią nagrody dla postępujących dobrze; jest nieustannym przechodzeniem z ciemności do jasności, co jest skutkiem łaski⁶⁸ oraz świadomością, że realizowanie woli Bożej jest drogą prowadzącą do zbawienia, którą podążali święci Kościoła⁶⁹.

To dopiero ta ojczyzna będzie prawdziwą „ziemią żyjących”, w której zamieszkają sprawiedliwi: rozwijając jeszcze trzy inne interpre-

66. *In Ps.*, 22, n. 2. Tomasz, rozważając znane zdanie z Ps 23 (22), 5 „stół dla mnie zastawiasz na oczach moich wrogów”, wskazuje na trzy „stoły”: *mensa veteris legis, mensa novi testamenti, mensa in patria*.

67. *In Ps.*, 5, n. 9.

68. *In Col.*, cap. I, lect. 3: „effectus gratiae, scilicet translatio de tenebris ad lucem [...]”.

69. Por. *Beata gens*, p. 2: „Sed quae est patria nostra? Patria ad quam tendimus est coelestis patria”.

tacje „ziemi” (jako duszy, Kościoła pielgrzymującego, a także ciała), Akwinata wychodzi jednak od takiego rozumienia *terra viventium*, który wiąże się z oglądaniem dóbr Pana⁷⁰. Droga to osiągnięcie tej chwały, która niejako odbija się już w historii Izraela (Tomasz przytacza zdanie Orygenesisa, twierdzącego, że chwała pana wyraża się w pomyślności sługi!), prowadzi przez pokorę i modlitwę. Tak postępują sprawiedliwi, zauważa Akwinata, ponieważ „swój cel pokładają w rzeczy wiecznej”⁷¹, w przeciwieństwie do bezbożnych z psalmów, którzy pokładają go w sprawach doczesnych. Zamieszkiwanie na tej ziemi – synonim zbawienia – oznacza przebywanie pośród dóbr najwyższych, które w pełni zaspokoją pragnienie człowieka.

1.3. KATEGORIE REDEMPTIO I SALVATIO

Od czasów Melanchtona w teologii zachodniej zaczyna się traktować oddzielnie dwa ściśle jeszcze dla Tomasza powiązane ze sobą aspekty: obiektywnego zbawienia i jego subiektywnego przyjęcia, co skutkuje rozerwaniem żywej relacji między soteriologią i chrystologią. Tego zerwania nie ma jednak u Akwinaty, który choćby w *Super Psalmos* prowadzi rozważania w duchu chrystologii soteriologicznej⁷². Jest to jasno zdefiniowana opcja teologiczna św. Tomasza, choć zgodnie z naturą swego stylu nie wprost podana, lecz możliwa do dostrzeżenia w praktyce komentatorskiej: elementy tej chrystologii soteriologicznej są możliwe do uchwycenia w analizie fundamentalnego terminu, jakim jest zbawienie.

Wczytując się w Tomaszową wykładnię psalmów, szybko dostrzegamy, że optyka Akwinaty jest głęboko soteriologiczna: większość analiz czynów Jezusa znajduje swoje ostateczne odniesienie do Jego męki. Wiele cnót pasywnych, obrazujących z jak wielką godnością przeżywa Chrystus cierpienie „dla naszego zbawienia”, prowadzą ku odkrywaniu kolejnych aspektów zbawienia. Komentując fragment psalmu, w którym mowa, że Pan „ocala ludzi i zwierzęta” (Ps 34), Akwinata zdaje się nieco zbaczać ze swojego stonowanego zwykle

70. *In Ps.*, 36, n. 2.

71. *In Ps.*, 36, n. 14.

72. Por. L. HARDY, *La doctrine de la Rédemption chez Saint Thomas*.

sposobu wyrazu i wykrzykuje „wielkie jest bowiem miłosierdzie Boże, że wszystkich zbawia: wielkie, ponieważ w każdym przypadku więcej daje, niż na to zasługujemy”⁷³. Zbawienie manifestuje tę szczególną nadobfitość Boga, owo „więcej”, które nie daje się uchwycić jedynie w relacjach miłości przyjaźni.

To zbawienie dokonuje się poprzez mękę Zbawiciela⁷⁴. Dlatego rozważania o zbawieniu, jego naturze i sposobie, w jaki się dokonało, nierozzerwalnie wpisują się u św. Tomasza w chrystologiczną refleksję⁷⁵. Ta chrystologia soteriologiczna wyraża się nie tylko w szeregu obrazów i metafor, tak właściwych dla Psalmów, ale w fundamentalnym sposobie wyrażania się (*modus dicendi*), w którym Chrystus mówi w osobie tych, co znaleźli się w niewoli grzechu⁷⁶. Chrystus niejako używa własnego głosu, aby mogły zostać wyartykułowane najgłębsze pragnienia człowieka.

1.3.1. Zbawienie jako naprawa

Bez wątpienia przybliżanie się do tajemnicy zbawienia związane jest dla Akwinaty z analizą jednego z podstawowych dzieł, które, jak zaznaczył już we wstępie do komentarza, kontempluje Księga Psalmów: dzieła naprawy ludzkiej natury (*opus reparationis*). Stanowi ono wprost jedną z konsekwencji Wcielenia. Nie przeczy to jednak głębokiemu przekonaniu św. Tomasza, oddalającego się w ten sposób od stylu myślenia św. Anzelma, że Bóg na wiele sposobów mógł tego dokonać⁷⁷. Naprawa, o której myśli św. Tomasz w kontekście soteriologicznym, jest owocem łaski (*reparatio gratiae*⁷⁸), a co za tym idzie również sprawiedliwości (*reparatio iustitiae*⁷⁹), czyli przywrócenia właściwego porządku stworzenia. Oznacza to postrzeganie w Chrystusie nowego projektu człowieka, dźwigniętego przez łaskę, w którym pojawia się właściwe działanie (*rec-*

73. *In Ps.*, 36, n. 3.

74. *In Ps.*, 19, n. 4: „ut intelligatur vel de Christo, per quem multi salvati sunt”.

75. Por. F.T. HARKINS, „The Early Aquinas on the Question of Universal Salvation, or How a Kinght May Choose Not to Ride His Horse”, *New Blackfriars*, 95 (2014), s. 208–217.

76. *In Ps.*, 15, n. 5.

77. Por. D.P. JAMROS, „Satisfaction for Sin: Aquinas on the Passion of Christ”, *Irish Theological Quarterly*, 56 (1990), s. 307–328.

78. Por. *In Ps.*, 29, n. 4.

79. *In Ps.*, 1, n. 3.

ta operatio) oraz słuszna intencja (*recta intentio*). Pierwsza jest dziełem sprawiedliwości, druga natomiast skutkiem radości⁸⁰.

Drogą, w której człowiek przyjmuje Bożą ofertę pomocy i naprawy, jest pokuta, a jej początkiem jest odrzucenie wszelkiej pokusy samozbawienia, ponieważ „żadną doczesną mocą nie jest w stanie człowiek osiągnąć zbawienia sprawiedliwych”⁸¹. Tomasz, komentując znamieny pod tym względem Psalm 32, przeprowadza szczegółową analizę różnych wariantów pokusy auto-zbawienia, wskazując na Boga, jako jedyne wiarygodne źródło naprawy tego, co złe w człowieku i ostatecznej perspektywy doskonałości, którą osiąga się nie dzięki własnym zasługom, lecz łasce. Trzeba uznać własną słabość i przekuć to na żal za grzechy, aby otworzyć się w pełni na leczące działanie Boga⁸². Potrzeba zatem cnoty pokory, aby zostać wybawionym, co przypominają dwa ważne cytaty, przytaczane przez Akwinatę, w toku wyjaśnienia Psalmu 33: błogosławieństwo płaczących (Mt 5,4) oraz słowa samego Boga z Iz 66,2, wskazujące, że patrzy na tego, „który jest biedny i zgnębiony na duchu”. Chodzi o pokorę ducha, a nie tylko słów – jak z naciskiem zwraca uwagę św. Tomasz⁸³. To pokora również nadaje sens wszelkim umartwieniom, które bez niej – jak choćby post – nie są miłe Bogu⁸⁴. Jednocześnie jest to cnota stawania w prawdzie o sobie, niezamazywania jej i właśnie dlatego pokora oznacza „stanie”⁸⁵.

Człowiek w swej kondycji, zmierzając do Boga, może nieraz odejść od Niego i upaść, ale nawet jeśli jest to bardzo głęboki upadek, Bóg może go podnieść i przywrócić do dawnej siły dzięki ofiarowanemu przebaczeniu⁸⁶. To zaś dokonuje się w życiu tych, „którzy przyjmują

80. *In Ps.*, 31, n. 11.

81. *In Ps.*, 32, n. 15: „nulla potestas temporalis potest homines ad salutem justorum perducere”.

82. *In Ps.*, 33, n. 17.

83. *In Ps.*, 33, n. 17: „»Et humiles spiritu salvabit«, Spiritu dicit, not verbis... qui veram scilicet humilitatem habent in corde”. Por. A. ANDRZEJUK, „Komplementarność pokory i wielkoduszności w ujęciu św. Tomasza z Akwinu”, *Edukacja Filozoficzna*, 24 (1997), s. 345–349.

84. *In Ps.*, 34, n. 9: „Item potest dici, quando humilitas est socia ieiunii, quia quando ieiunio non iungitur humilitas, illud ieiunium non est Deo acceptum”.

85. *In Ps.*, 35, n. 7.

86. *In Ps.*, 36, n. 17. Por. także: M. BROWN, „St. Thomas Aquinas on Human and Divine Forgiveness”, *The Saint Anselm Journal* (Journal of The Institute for Saint Anselm Studies, Saint Anselm College), 2 (2009), s. 1–8.

jarzmo Boże, zostają odkupieni od winy i kary dzięki drogocennej krwi Chrystusa⁸⁷. Dlatego *reparatio* oznacza zaangażowanie Boga w tych sytuacjach, w których człowiek traci czy zaprzepaszcza dary, które otrzymał. Tomasz analizuje tę sytuację w psalmach zarówno na poziomie przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. Dotyczy bowiem z jednej strony przeciwności doczesnych, ale także sytuacji upadku w grzech, z której – wzorem samego króla Dawida, który popełnia grzech cudzołóstwa i zabójstwa, czy też św. Piotra apostoła, zapierającego się wobec innych Jezusa – dobywa się wołanie do Pana pełne żalu za grzechy, które ratuje człowieka i sprawia, że wraca na drogę zbawienia⁸⁸.

Bóg, ratując nas, postępuje z nami niczym lekarz, który – mając na względzie nasze wyzdrowienie – stosuje odpowiednią terapię, aby odnowić człowieka i doprowadzić do końca jego *reparatio*. Czyżni to zasadniczo za pomocą dwóch lekarstw: przykładu świętości [Chrystusa] i doczesnych niepowodzeń⁸⁹. Opierając się na kazaniu św. Augustyna (*O kazaniu Pana na górze*), tak przedstawia św. Tomasz zbawcze działanie Boga wobec człowieka:

Bóg jest żywicielem i lekarzem, a lekarz pozbawia chorego jedzenia, sprawiając, że cierpi głód i pragnienie, a [wszystko to] w celu uzdrowienia go. Podobnie Bóg, dla naszego zbawienia, czasami zsyła niedostatek, czasami bogactwa, czasami długie dni, a czasem krótki czas życia⁹⁰.

Nie może zatem dziwić, że zbawienie rozumiane jako *reparatio* Tomasz umieszcza w ramach refleksji o Bożej Opatrzności, której poświęca baczną uwagę, zwłaszcza wykładając treść Psalmu 33. To właśnie opatrzność Boża ratuje człowieka z odmętów zła, w które się sam pogrążył, gdyż „naturalne dążenie [*naturalia appetitus*] człowieka prowadzi go do cnoty: nawet jeśli znieprawione dążenie [*appetitus depravatus*] kieruje go do grzechu, to jednak pragnie cnoty z natury⁹¹”.

87. *In Ps.*, 33, 21.

88. *In Ps.*, 36, n. 17.

89. Por. *In Ps.*, 34, n. 9: „Est autem duplex remedium quo aliqui soleni revocari ad bonum: prima per sanctitatem eius quo persequuntur; secundum ex divino flagello”.

90. *In Ps.*, 33, n. 10.

91. *In Ps.*, 33, n. 11: „Naturalis appetitus inest homini ad virtutem: licet enim appetitus depravatus sit ad peccata, tamen naturaliter desiderat virtutes”.

1.3.2. Zbawienie jako oczyszczenie

Podczas komentowania Psalmu 21 uwagę Akwinaty przykuwa bogactwo języka symbolicznego, który odkrywa wiele aspektów zbawienia dokonanego przez Chrystusa⁹². Gdy w tekście psalmu pojawia się skarga cierpiącego Mesjasza: „jak woda się rozplywam” (*sicut aqua effusu sum*), Tomasz proponuje dwie lektury tekstu. Pierwsza z nich, odwołująca się do szerszego kontekstu, ukazuje skutki prześladowania Mesjasza ze strony Jego gnębieli: pragną oni, by rozplynął się niczym woda i żaden ślad po Nim nie pozostał. O ile po oleju pozostanie ślad na dnie naczynia, a po rozlanym winie charakterystyczny zapach, o tyle po wodzie nie pozostaje nic. Ta próba wymazania Mesjasza z pamięci ludu to także manifestacja niewiary w moc zbawienia, którą przynosi Jego śmierć⁹³. Tymczasem w drugim wariantcie interpretacyjnym ta sama woda, nawiązując do jej naturalnej charakterystyki, będzie znakiem oczyszczenia człowieka z wszystkich grzechów⁹⁴. Jak bowiem woda przyczynia się do wzrostu i owocowania roślin, tak męka Chrystusa, oczyszczając człowieka ze zła, uzdalnia go do przyniesienia owocu życia wiecznego. Jednocześnie będzie to droga trudna (Tomasz powie dosłownie „śliska” – *lubricum*) dla pozostających w swoich wyobrażeniach o Mesjaszu, zarówno Żydów, jak i Greków, dla których cierpiący Zbawiciel jest „zgorzeniem” i „głupstwem” (por. 1 Kor 1,23).

92. Por. A.J. DOHERTY, „Aquinas on Scriptural Metaphor and Allegory”, w: *Philosophy at the Boundary of Reason*, red. M. Bauer, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 76 (2002), s. 183–192.

93. Niewątpliwie bardzo ciekawe byłoby prześledzenie w tym kontekście rozważań Tomasza dotyczących doktryny o pamięci, które podejmuje np. M.F. MANZANEDO, *La imaginación y la memoria según Santo Tomas*, Roma: Herder, 1978.

94. *In Ps.*, 21, n. 11: „Vel assimilatur Christus aquae, quia aqua lavat; sic passio Christi de omnibus peccatis et omnes sordes lavat: Apoc. 1: dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. Item aqua rigat et facit fructificare: sic passio Christi: Eccl. 24: dixi, irrigabo hortum meum et cetera. Et fructificat fructum vitae aeternae: Eccl. 24: flores mei (idest passionis meae) fructus honoris et honestatis. Item facit viam lubricam: sic passio Christi disponit Judaeos ad casum: 1 Cor. 1: nos autem praedicamus Christum crucifixum: Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; ipsis autem vocatis Judaeis atque Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam”.

1.3.3. Zbawienie jako życie z Bogiem

Skoro psalmy są dla Tomasza z Akwinu orędziem o bliskości Boga w życiu człowieka, to nie może nas dziwić mocny akcent, jaki kładzie na doświadczenie Boga, wbrew obiegowym i krzywdzącym Akwinatę opiniom współczesnych filozofów⁹⁵. W kontekście refleksji o zbawieniu w psalmach z całą pewnością nie można pominąć tych obrazów interwencji Boga w życie człowieka, ratującego go z pułapki grzechu i oczyszczającego ze zła⁹⁶. Chodzi tu o doświadczenie doczesnego „zbawiania” w różnych okolicznościach (*temporalis salute salvantur a Deo*): jak deszcz, który spada na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Tak rozumiane zbawienie jest wspólne wszystkim w dwóch sprawach: wybawienia cielesnego oraz dostarczenia niezbędnych do życia rzeczy. Uwagę Tomasza przykuwa stwierdzenie, że Pan „zbawia” ludzi i zwierzęta: czyli sprawiedliwych i grzeszników w odniesieniu do doczesnych spraw⁹⁷.

W tym obrazie ziemskich „wybawień” kryje się wołanie o „kosztowanie i oglądanie” Pana w ojczyźnie, ale ono zaczyna się już na ziemi, w doświadczeniu Boga, który nie jest daleko od nas, nie jest poza nami, lecz jest w nas. Dlatego doświadczenie dobroci Boga jest nazywane kosztowaniem (*gustatio*). Tomasz wielokrotnie w swoich pismach zwracał uwagę na ten aspekt antycypacji przyszłej chwały, logiki *inchoatio*, która oznacza coś więcej niż tylko początek, gdyż przywołuje ideę uczestnictwa niedoskonałego lub niepełnego, które zostanie dopełnione w chwale⁹⁸. Przekładając to

95. Zarzuty kierowane wobec Akwinaty z pozycji współczesnej filozofii dotyczą onto-teologizacji oraz nieuwzględniania intymności osoby, ahistorycznego podejścia.

96. Por. F. DAGUET, „Nature et grâce dans l'économie originelle et dans l'économie de la rédemption chez saint Thomas d'Aquin”, *Aletheia*, 19 (2001), s. 19–36.

97. *In Ps.*, 35, n. 3.

98. Warto zwrócić uwagę na powiązanie zbawienia i uczestnictwa w myśli Tomasza, które prowadzi do wspólnotowego wymiaru. Świadczą o tym tak różnorodne określenia uczestnictwa rozumianego w kluczu komunikacji: *partem capere*, „mieć część”, ale również inne tak znamienne formuły, jak: *habere partialiter*, *habere cum alio*, *communicare cum aliquo in aliqua re*, co prowadzi ostatecznie do optyki *communio*. Por. C. FABRO, „San Tommaso di fronte al pensiero moderno”, w: *Le ragioni del tomismo*, red. A. Livi, C. Fabro, F. Ocariz, C. Vansteenkiste, Milano: Edizioni Ares, 1980, s. 90–95.

na język praktyczny, Tomasz zmierza do podkreślania wartości tego, co przekracza wymagania minimalne (np. *necessariis ad salutem*) i troszczenia się zawsze o większe dary. Chodzi o niezatrzymywanie się na drodze doskonałości, ciesząc się z osiągniętego pułapu życia duchowego czy drogi zbawienia, choćby nie było to wprost wymagane. W jednym z psalmów porównuje tę sytuację chrześcijanina do smakoszy (w języku Tomasza *deliciosi homines*), którzy nie zadowolają się zwykłymi potrawami, ale szukają wykwitnych⁹⁹.

Dlatego właśnie Tomaszowa lektura psalmów, skupiając się na temacie zbawienia, zatrzymuje się wokół określeń związanych z przyjaźnią, życiem „przed obliczem Boga”, świadomością, że „prawica Pańska” wspiera i prowadzi od zapoczątkowanego przez sakrament chrztu życia Bożego do jego ziszczenia (*consummatio*) w chwale. Pojęcie „życia”, które odnajduje Akwinata w wielu psalmach, każe mu myśleć o życiu wiecznym, polegającym nie tylko na zaspokojeniu intelektu pełnią prawdy, lecz także ukojenia woli, spragnionej dobra, a mogącej rozkoszować się (*fruitio*) Tym, który jest Najwyższym Dobrem (*Summum Bonum*). Tomasz wzorem patrystycznej egzegezy (Euzebiusza z Cezarei, Augustyna) nie ogranicza zbawienia, o którym mówią psalmy, do sfery jedynie ziemskiego życia, pomyślności, uwolnienia z niewoli czy podźwignięcia z choroby, lecz rozszerza je o nowe, pełniejsze życie, o które często modlimy się w psalmach.

1.4. POSŁUSZEŃSTWO CHRYSTUSA DLA NASZEGO ZBAWIENIA

Kwestie poświęcone prawdziwie ludzkiej podmiotowości Zbawiciela w godzinie męki zasługują na szczególną uwagę ze względu na ich znaczenia dla zrozumienia Tomaszowej soteriologii. „Cnoty pasyjne”, jak miłość, posłuszeństwo czy pokora stoją u podstaw kluczowego „przelania Krwi” dla naszego zbawienia. W ten sposób Chrystus przelamuje „grzeszny cykl” rozpoczęty od Adama, ale może to zrobić, dlatego że jest prawdziwym człowiekiem. Nie może zatem dziwić, jak wielkie znaczenia w soteriologii Tomasza odgrywają refleksje nad ludzką naturą Chrystusa, nawiązujące do pre-chalcedońskich

99. *In Ps.*, 36, n. 3: „Non sis contentus de necessariis ad salutem, sed quare superabundantias exquisitas, sicut *deliciosi homines* non sunt contenti *communibus cibis*”.

debat na ten temat. Ludzka natura Chrystusa posiada dla Akwinaty status pełnego teologicznego czynnika zbawienia, wykluczając w ten sposób wszelkiej formy zakamuflowanego monofizytyzmu¹⁰⁰. Dzięki temu refleksje nad dziełem odkupienia oraz postaw będących „odpowiedzią” członków Kościoła (zwłaszcza analizowane przez nas we wcześniejszych rozdziałach: jałmużna, post, modlitwa), dalekie od czysto pojęciowych sporów, pokazują w całej swej dramaturgii realizm i zasięg dzieła odkupienia¹⁰¹.

Analizując posłuszeństwo Chrystusa, warto zatrzymać się nad jednym z pierwszych zagadnień, które porusza Akwinata przy analizie męki Chrystusa, idąc śladem Psalmu 21: chodzi o *confusionem quam passus est*¹⁰². Pojęcie *confusio* ma szerokie znaczenie w *Super Psalmos* i z całą pewnością nie oznacza braku świadomości i przypadkowości męki, „zamieszania”, w którym Chrystus nie wiedziałby, co się z Nim dzieje. W takim zamieszaniu, zauważa Akwinata, znajdują się obserwatorzy męki Zbawiciela, którzy nie rozumieją dokonującej się na ich oczach tajemnicy odkupienia¹⁰³. Jeśli zaś Akwinata odnosi ten termin do Chrystusa, wówczas *confusio* oznacza bardziej pogardę i odrzucenie, z którymi spotyka się, cierpiąc na krzyżu¹⁰⁴.

W *Sumie teologii* Akwinata pogłębia dane biblijne, które ukazują mękę Chrystusa jako „dobrowolną”, inspirowaną miłością i posłuszeństwem Ojcu¹⁰⁵. Właśnie posłuszeństwo aż do śmierci krzyżowej

100. Por. R. CESSARIO, *The Godly Image*, s. 48; por. także: D. BERGER, „Die Menschwerdung des Ewigen Wortes – Aktuelle Aspekte der tomistischen Christologie”, *Forum Katholische Theologie*, 19 (2003), s. 14–38.

101. R. VAN NIEUWENHOVE, „The Saving Work of Christ”, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davies, E. Stump, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 448–457.

102. *In Ps.*, 21, n. 5.

103. *In Ps.*, 21, n. 6: „Ostendit quae sint illa verba quae in ejus confusionem loquebantur: quia primo improperabant sibi spem quam habebat de Deo”. Przy okazji komentarza do innego psalmu Tomasz podaje inne jeszcze rozumienie: „Confusio autem consistit in hoc quod non potest quis suum implere intentum” (*In Ps.*, 34, n. 3).

104. Tę interpretację potwierdza szersza analiza *confusio* w perspektywie Ps 30, którą rozwija św. Tomasz, por. *In Ps.*, 30, n. 3: „Primo proponit confusionem quam patitur; secundo inducit similitudinem, factus sum tamquam vas; tertio probationem, quoniam audivi. Circa primum tria facit, secundum quod triplex gradus invenitur despicientium alios [...]”.

105. *ST*, III, q. 47, a. 3c.: „Christus passus est voluntarie ex obedientia Patris”. To miłość stoi u podstaw posłuszeństwa Chrystusa, por. J.M. HORCAJO LUCAS, „Obedientia ex caritate procedit”. *Dinámica de la obediencia moral en Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Facultad de Teología de San Dámaso, 2011.

(por. Flp 2,8) wyraża zgodę Chrystusa na to, aby wydać się (*tradere*) na mękę, co jest rozumiane jako odsłonięcie pełni miłości, która nie zatrzymuje się, ale ofiarowuje do końca. Aby zrozumieć sens owego *tradere*, trzeba zwrócić uwagę na różne „wydawania” Chrystusa: niektóre inspirowane chciwością (Judasz), inne zawiścią (przełożeni żydowscy) czy strachem (Piłat)¹⁰⁶, a to, które charakteryzuje Ojca i Syna, ma korzenie w miłości, *ex caritate*¹⁰⁷. Tym samym posłuszeństwo Chrystusa jest możliwe do pełnego odsłonięcia jedynie przez pryzmat miłości¹⁰⁸. Dlatego dla Tomasza posłuszeństwo jest przejawem miłości i jako takie przygotowuje akt wiary¹⁰⁹. Kluczem do jego zrozumienia nie jest to stopień uległości w przyswojeniu sobie doktryny, ale odnosi się do relacji osobowych. Wyjaśniając List do Rzymian, Tomasz dokona rozróżnienia na zewnętrzne i wewnętrzne akty posłuszeństwa, aby przez to wykazać, jak bardzo kształtuje człowieka doskonale posłuszeństwo Chrystusa i naprawia skutki pierwotnego nieposłuszeństwa (z którego rodzi się pycha)¹¹⁰. Posłuszeństwo osobie odsłania ukierunkowanie na tego, kogo uważa się za mistrza, stając się znakiem przyłgnięcia do tego, kogo się kocha. Jako pewna własność woli posłuszeństwo staje się doskonale dopiero w miłości¹¹¹.

1.4.1. Soteriologiczne znaczenie bólu i cierpienia Chrystusa

Akwinata nie ogranicza się tylko do rozważania owoców męki Zbawiciela, lecz również zwraca uwagę na sam sposób ukrzyżowania. Psalm 21 jest bowiem tak skonstruowany, zauważa Tomasz, że pozwala na swoistą opowieść o Pasji Chrystusa: opisuje w proroczej wizji czekające Mesjasza cierpienia przed męką, samą śmierć oraz wydarzenia, które rozegrały się po ukrzyżowaniu Jezusa¹¹².

106. *ST*, III, q. 47, a. 3, ad 3.

107. *In Gal.*, cap. II, lect. 6.

108. Por. J.M. ARMITAGE, „Obedient unto Death, Even Death on a Cross: Christ’s Obedience in the Soteriology of St. Thomas Aquinas”, *Nova et Vetera* (English Edition), 3 (2010), s. 505–526.

109. Por. *ST*, II–II, q. 4, a. 3, ad 3: „ipsa obedientia [...] posset praecedere actum fid”.

110. *In Rom.*, cap. V, lect. 5.

111. *ST*, II–II, q. 23, a. 1.

112. Jasno na to wskazują formuły wprowadzające do poszczególnych punktów komentarza do Ps 21, np. n. 13: „Hic ponitur modus passionis [...]”, n. 14: „Hic ponitur illa quae facta sunt post passionem [...]”.

Wczytując się w Tomaszowy komentarz z pewnym zaskoczeniem odkrywamy, że dla niego właściwym kluczem do zrozumienia tego, co wydarzyło się podczas Pasji, jest piękno: owo odsłonięcie prawdziwego piękna w czynach Jezusa, opisywanych przez *mysteria vita Christi*, spotkało się jednak z odrzuceniem¹¹³. Całe życie Chrystusa przed męką było jednym wielkim „rozkwitaniem” (*florere*), które wyrażało się w trzech przejawach: realizowane cuda i znaki, elokwencja nauczania oraz sława i chwała wśród ludu¹¹⁴. Chrystus nie korzysta jednak ze swych boskich prerogatyw, aby ulżyć sobie w cierpieniu i dlatego „traci” w oczach ludu pierwszy z przejawów mocy i piękna. Ale tylko z pozoru, zauważa św. Tomasz, bo ta utrata na wartości u ludzi, staje się jego siłą, sam udowadniając, że moc w słabości się doskonali: „podobnie jak naczynie, które stając się suche, twardnieje, tak moc Chrystusa podczas męki stała się twarda, aby Go podtrzymał”¹¹⁵. Swoją interpretację podpira Akwinata cytatem z Syr 27,5 (wg Vlg): „Piec wystawia na próbę naczynia garncarza, a pokusa cierpienia człowieka sprawiedliwego”. Cierpienie wydobyło na światło Jego wierność i posłuszeństwo Ojcu.

Nauczanie, które w toku publicznej działalności Jezusa przynosiło tak wiele owoców, tu również znika: Chrystus choć milczy wobec Heroda, „język przywiera mu do podniebienia” (Ps 21,16), jak wskazują słowa psalmu, które Akwinata odnosi wprost do Pasji, to jednak paradoksalnie udziela wielkiej nauki. Krzyż jest katedrą Jezusa¹¹⁶, a nauka potwierdzona takim świadectwem posłuszeństwa Ojcu

113. Choćby w tych punktach Tomaszowa soteriologia jest niezwykle atrakcyjna dla współczesnej teologii – D. BERGER, „Wie die gegenwärtigen Diskussionen um den Sühnetod Jesu in die katholische Theologie kamen”, *Theologisches*, 5–6 (2009), s. 195–200.

114. *In Ps.*, 21, n. 12: „Hic ostendit quod quicquid pulchrum fuit in Christo evanuit. Florere videbantur in Christo ante passionem tria: operatio miraculorum, facundia doctrinae, fama et gloria populorum”.

115. *In Ps.*, 21, n. 12: „Vel testa, quando arescit induratur: sic in passione virtus Christi fuit indurata ad sustentandum: Eccl. 27: vasa figuli probat fornax, et homines justos tentatio tribulationis”. Temat cierpienia sprawiedliwego jest jednym z głównych tematów Tomaszowego komentarza do Księgi Hioba, którą warto zestawić z *Lectura super Psalmos*, co jednak ze względu na przyjęte w tej pracy ramy nie jest możliwe.

116. Jest to tradycyjny wątek augustyński, który przytacza św. Tomasz w swoim komentarzu do Ewangelii wg św. Jana: „secundum Augustinum, quod Christus in cruce pendens se habuit sicut magister in cathedra” (*In Ioan.*, cap. XIX, lect. 4); por.

w godzinie męki, jest najmocniejszym przekazem¹¹⁷. Natomiast sława i uznanie wśród ludu, tak widoczne podczas triumfalnego wjazdu do Jerozolimy (por. Mt 21) topnieją w obliczu śmierci niegodnej człowieka. Jest ona *vilis mors*, śmiercią po ludzku bez wartości, która jednak w oczach Ojca jest ofiarą przekraczającą wszystkie ofiary¹¹⁸.

Komentując Psalm 21, Tomasz pokazuje, że umieranie Jezusa nie ogranicza się tylko i wyłącznie do aspektu cielesnego, ale jest całkowitym, paradygmatycznym umieraniem Zbawiciela, który zostaje „ogłocony” ze wszystkiego: dobrej, ludzkiej opinii, osiągniętych sukcesów, ale także ucieczki najbliższych. Jednak to radykalne оголоcenie staje się okazją, aby „nas swoim ubóstwem [mógł] ubogacić” (2 Kor 8,9). Ale to оголоcenie jest dla Tomasza znakiem logiki umierania, aby przynosić owoc, jak w przytaczanej przez Akwinatę przypowieści o ziarnie rzuconym w ziemię, które musi wpieryw obumrzeć, aby przynieść plon obfity. Śmierć Chrystusa staje się tym dobrym zasiewem, które przyniesie owoc w postaci nawrócenia ludzi¹¹⁹.

Tomasz jednak prowadzi dalej swoje rozważania nad męką Chrystusa na podstawie Psalmu 21, dostrzegając, że wprost — skoro jest psalmem, który literalnie odnosi się do Chrystusa — opowiada o szczegółach *modus passionis*. Zarówno o poprzedzających mękę, jak schwytanie Chrystusa (*captus*) oraz wystawienie Go na pośmiewisko (*illusus*), jak również samo ukrzyżowanie: przybicie Go do krzyża (*affixio*) i rozciągnięcie Chrystusa (*distensio*). Choć sam komentarz do Psalmu 21, tak bogaty w wątki pasyjne, nie kontynuuje refleksji nad interpretacją symboliczną rozciągnięcia rąk Chrystusa na krzyżu, o tyle w innych psalmach znajdujemy — na zasadzie komplementarności ujęcia — ciekawe rozwinięcie tego motywu. Dlatego gdy św. Tomasz wyjaśnia Psalm 16, to zastanawia się nad opieką, której doświadcza stworzenie od swego Stwórcy („strzeż mnie jak źrenicy oka, w cieniu Twych skrzydeł mnie ukryj”, Ps 17(16),8), to obok inter-

także F. SOFIA, „La »manductio« di San Tommaso e l'apprendere in espansione”, *Sapienza*, 1 (2009), s. 3–19.

117. W tym kontekście warto wskazać na temat świadectwa Chrystusa, który jest podstawą dla świadectwa chrześcijan i wyznacza szczególnie projekt dla samej metody teologicznej – por. P. O'CALLAGHAN, „Testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico”, *Scripta Theologica*, 2 (2006), s. 501–568.

118. *In Ps.*, 39, n. 4: „[...] alia sacrificia erant figurae veri sacrificii, scilicet Christi”.

119. *In Ps.*, 40, n. 4.

pretacji angelologicznej (skrzydła jako odwołanie do opieki aniołów, których Bóg posyła, aby chronić ludzi przed niebezpieczeństwami), rozwija także chrystologiczną: „żrenicą oka” jest sam Chrystus, a skrzydła to „dwa ramiona Chrystusa wyciągnięte na krzyżu”¹²⁰. To na tych ramionach (krzyżu Chrystusa) Bóg niesie swoich wybranych, aby szczęśliwie przebrnęli przez niebezpieczeństwa tego życia – tak jak to uczynił Jahwe z Narodem Wybranym (por. Pwt 32,11–12¹²¹). Krzyż staje się w ten sposób synonimem ratunku i ocalenia dla tych, którzy od krzyża, jak Chrystus, nie uciekają, lecz powierzają się jego logice i mądrości, która jednak może okazać się „głupstwem” i „zgorzeniem” dla świata (por. 1 Kor 1,23): „w krzyżu Chrystusa rozpoznają moc Bożą, przez którą zostają pokonane demony, odpuszczone grzechy, a ludzie zbawieni”¹²².

Natomiast na kanwie historii opowiedanej w Psalmie 34 św. Tomasz wskazuje na trzy istotne elementy męki Zbawiciela: to zadowolenie żydowskich zwierzchników z trwania w złu, po drugie ich zgodność w złu, a po trzecie ciężkie cierpienie Chrystusa (*dura Christi afflictio*)¹²³.

Dwie pierwsze okoliczności Pasji objaśnia Akwinata za pomocą licznych cytacji biblijnych, zwłaszcza z Trenów i Księgi Przysłów, ukazujących krzyk człowieka niesprawiedliwie cierpiącego, przeciwko któremu spiskują możni i wpływowi, nie licząc się z obiektywnym porządkiem spraw. Zgodnie ze swoją hermeneutyką św. Tomasz odczytuje je przez światło NT i wówczas są dla niego cenną pomocą, odkrywającą szersze tło i horyzont. Tomasz, daleki od rzucania oskarżeń na naród żydowski, skupia swoją uwagę bardziej na samym akcie powszechnej zgody na śmierć Jezusa: zgadzają się ze sobą – za-

120. *In Ps.*, 16, n. 3. „Vel custodi me, ut pupillam oculi, idest ut Christum, sub umbra alarum tuarum protege me, idest sub custodia Angelorum: Ps. 90: Angelis suis mandavit de te etc. Vel duae alae sunt duo brachia Christi extenta in cruce [...]”.

121. Pwt 32,11–12: „Jak orzeł, co gniazdo swoje ożywia, nad pisklętami swoimi krąży, rozwija swe skrzydła i bierze je, na sobie samym je nosi – tak Pan sam go prowadził [...]”.

122. Por. *In I Col.*, cap. I, lect. 3: „[...] in cruce Christi recognoscunt Dei virtutem, per quam et Daemones superantur et peccata remittuntur et homines salvantur”.

123. *In Ps.*, 34, n. 8: „Ponit enim tria, quae in Christi passione fuerunt. Primo ponitur Iudaeorum in malo iucunditas. Secundo eorum consensus in malum, ibi, Et conveniunt. Tertio dura Christi afflictio”.

uważa — książęta i prosty lud, Żydzi z poganami. Odrzucenia Chrystusa dokonuje zatem cała ludzkość, opisana w tych czterech grupach.

Na czym jednak polegała *dura Christi afflictio*? Polegała na otrzymaniu ciosów (*caesus*) zarówno ze strony pogan, jak i Żydów, ale także osamotnieniu w godzinie śmierci¹²⁴. Tomasz świadom ważności tematu dla wiary chrystologicznej Kościoła, zadaje pytanie o naturę bólu odczuwanego przez Chrystusa podczas męki¹²⁵. To fakt posiadania prawdziwie ludzkiej duszy, a więc także wrażliwej na ból, kazał Akwinacie przyznać już w *Sumie teologii*, że Chrystus odczuwał prawdziwy ból fizyczny¹²⁶. Jest to jednocześnie ból, który nie został w żaden sposób złagodzony¹²⁷. Komentując psalmy, Akwinata poszerza jednak tę refleksję, zgłębiając ciężar bólu, sposób jego przeżywania przez Chrystusa oraz opuszczenie Go przez przyjaciół.

Warto rozпочąć od ostatniego ze wskazanych elementów. Tomasz rozróżnia dwa rodzaje bólu. Z jednej strony jest on rozumiany jako *passio corporalis*, odczucie cielesne, którego początek jest związany z cielesnością, ale nie ogranicza się do niej, gdyż ostatecznie kończy się w duszy, która jest złączona z ciałem jako jego forma. Ale ból można też rozpatrywać jako *passio animalis*, psychiczny ból, który zaczyna się w duszy będącej poruszydzielcem ciała, a znajduje swój wyraz także w cielesnym poczuciu cierpienia. W ten sposób odróżnia nasz autor ból od smutku. Jak można zauważyć, w Tomaszowych analizach kryje się istotna perspektywa antropologiczna, która nie

124. *In Ps.*, 40, n. 6: „Secundo culpa. Conditio personae Judae describitur ex tribus, quae aggravant peccatum: quia amicus, quia familiaris, et quia beneficiatus”.

125. Por. E. ZOFFOLI, „*Mistero della sofferenza di Dio?*”: *il pensiero di S. Tommaso*, Milano: Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, 1988.

126. Por. *ST*, III, q. 15, a. 5.

127. Por. U. GALEAZZI, „The Issue of Pain in the Light of Anthropology by Thomas Aquinas”, *Acta Philosophica*, 2 (2010), s. 321–338; *ST*, III, q. 46, a. 6, ad 2: „Bólu fizycznego natomiast cnota moralna nie zmniejsza bezpośrednio, ból ten nie podlega bowiem rozumowi, lecz jest uwarunkowany naturą ciała. Może go złagodzić pośrednio przez oddziaływanie wyższych władz na niższe. Lecz tego oddziaływania, jak stwierdziliśmy, w Chrystusie nie było”. Trudno zrozumieć te wątki Tomaszowego nauczania dotyczące cierpienia (i ustanawiające w centrum nie samo cierpienie, ale *bonum honestum*), nie jest łatwe do przyjęcia dla współczesnej „kultury narcystycznej” (CH. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Toronto: Anansi, 1991), w której cierpienie jest największym złem. Dla Tomasza cierpienie to uczucie, które winno być prowadzone przez rozum, który jest w stanie dostrzec i rozpoznać obiektywną hierarchię dobra.

ogranicza się jedynie do fizycznego aspektu cierpienia i bólu, ale podkreśla jego wymiar wewnętrzny i zewnętrzny, wzajemnie się warunkujące¹²⁸, co w kontekście rozważanego tematu „cierpienia Chrystusa” po raz kolejny pokazuje, że *passio Christi* jest bólem i cierpieniem nieporównywalnym z żadnym innym, bo jest cierpieniem Słowa Wcielonego¹²⁹. Dlatego jest to cierpienie, które zbawia, gdyż jest cierpieniem człowieczeństwa, w którym zamieszkała cała pełnia bóstwa¹³⁰. Istnieje bowiem pewien rodzaj „dobrego” smutku – wbrew przekonaniu stoików, którzy *ex definitione* odrzucali wszelki jego rodzaj – który rodzi się z miłości. Dlatego Chrystus przyjmuje to cierpienie z własnej woli, aby przezwyciężyć śmierć i „cnotą zgładzić nieprawość”¹³¹. Jego przykład cierpliwości rodzi siłę, która ma moc niszczenia zła.

Warto zwrócić uwagę na ten sposób opowiadania przez Akwinatę o cierpieniu i bólu Chrystusa nie jako chcianego przez Boga w duchu sprawiedliwości, która musi zostać zaspokojona, lecz jako konsekwencję ludzkiego grzechu¹³² i wypełnienie wszystkiego, co było zapowiedziane figuratywnie w przepisach Starego Testamentu¹³³. Nie tylko wycierpiał od sprawujących władzę (*superiori*), lecz także od pozostałych (*aequali*), zarówno przyjaciół, jak i wrogów. O ile cierpienie sprawiane przez wrogów jest przewidywalne (a Chrystus, zaznacza św. Tomasz, „miał wielu wrogów i nadal ma [...], ale tak-

128. *ST*, II–II, q. 123, a. 8, ad 3: „Ponieważ jednak ból fizyczny jest silniej odczuwany zmysłowo, a to, co doznaje się zmysłami, bardziej się narzuca swą bezpośrednią rzeczywistością, ból fizyczny przeważa radość ducha, pochodzącą z dobra, które osiąga cnota”. Ale na uwagę zasługują również stwierdzenia z innej części tego artykułu (*corpus*): „zmysłowy ból ciała nie pozwala na odczuwanie duchowej radości z cnoty, chyba że wielka obfitość łaski boskiej podniesie duszę ku Bogu, który jest jej radością, mocniej niż ciało zdolne jest ją udręczyć [...]. Cnota męstwa chroni rozum przed pochłonięciem go przez ból fizyczny. Radość z cnoty przewycięża smutek duchowy, według miary w jakiej człowiek przekłada dobro cnoty ponad życie ciała i wszystko, co do niego należy”.

129. *ST*, III, q. 46, a. 6, ad 2; *S.Th.*, I–II, q. 35, a. 7c.

130. Por. *ST*, III, q. 46, a. 6, ad 6.

131. *ST*, III, q. 46, a. 11, ad 1.

132. Por. S.L. BAKER, *By Grace? An „Economy” of Atonement (Saint Thomas Aquinas, René Girard, John D. Caputo)*, Dallas: Southern Methodist University, 2006.

133. Zwraca na to uwagę: M. LEVERING, „Israel and the Shape of Thomas Aquinas’s Soteriology”, *The Thomist*, 63 (1999), s. 65–82.

że sprawiedliwi mają wielu wrogów, którzy ich biczą¹³⁴), o tyle trudniejsze do zniesienia jest cierpienie sprawiane przez przyjaciół.

Przyjaciele mogą zasmucić na dwa sposoby, podkreśla Akwinata, prześladując i opuszczając, „gdyż przez samo to, że nie wspierają, sprawiają utrapienie”¹³⁵. W opinii Akwinaty istnieją dwa rodzaje przyjaciół, w zależności od tego, czy są obcymi czy też związani więzami krwi. Chrystus cierpi od obu, ponieważ przedstawiciele Jego własnego narodu oraz pozostali stają się dla Niego adwersarzami. Choć w przyjaźni może wystąpić różnica co do wypowiedzi czy spraw, zaznacza św. Tomasz, to jednak ze względu na szacunek (*reverentia ad amicitiam*) nie eksponuje się jej między przyjaciółmi, lecz szuka tego, co łączy. Chrystus doświadcza jednak przeciwności niejako „w twarz” (*in facie*), gdy podnoszą się przeciw Niemu obelgi i oskarżenia, a bliscy stoją z boku i nie przynoszą ulgi w cierpieniu.

Ze strony nieprzyjaciół, wśród których rozróżnia św. Tomasz zbrodniarzy i dążących do zgładzenia drugiego człowieka oraz innych, którzy takimi nie są, Chrystus również doznaje cierpienia. Jest to bezpośrednia agresja cielesna, ból fizyczny, który mu zadają wrogowie-zbrodniarze, ale i druga ze wspomnianych kategorii nieprzyjaciół przydaje Mu cierpienie ze względu na głoszone przeciw Chrystusowi kłamstwa¹³⁶. Nie zmienia to jednak najważniejszej dla Tomasza kwestii: śmierć Chrystusa nie jest rezultatem przemocy prześladowców, od której Chrystus by się uchylał: jest to śmierć z własnej woli, zaakceptowana przez Niego ze względu na nasze uświęcenie¹³⁷.

Optyka przyjaźni i wrogości to klucz do zrozumienia głębi cierpienia Zbawiciela, ale musi zostać uzupełniona o wspomniane wcześniej dwa inne spojrzenia. Św. Tomasz w gradacji cierpienia za najcięższy (*maximus*) ból uznaje śmierć¹³⁸ i grzech¹³⁹, obie rzeczywistości ze sobą powiązane, jako że „zapłatą za grzech jest śmierć”. Niekiedy

134. *In Ps.*, 37, n. 11.

135. *In Ps.*, 37, n. 7: „Amici affligunt dupliciter: persequendo et derelinquendo: quia ex hoc ipso quod non juvant, affligunt”.

136. *In Ps.*, 37, n. 7.

137. *In Ps.*, 17, n. 12: „mortuus est non per violentiam, sed per propriam voluntatem”. Por. także: *In Ps.*, 19, n. 1: „[...] de sancto, idest de Christo passo, quia in passione sua sanctificavit se pro nobis”.

138. *In Ps.*, 17, n. 3.

139. *In Ps.*, 37, n. 10.

bowiem, zauważa Doktor Anielski, „z rozporządzenia Bożego miłosierdzia, gdy ktoś znosi jakieś cierpienia, znosząc zło, przez innych sprawiane, żeby [w ten sposób] mógł zostać zaprowadzony pokój z nieprzyjacielem”¹⁴⁰. Jest niewątpliwie przypadek Chrystusa, który wziął na siebie wszystkie nasze boleści, aby wprowadzić pokój między człowiekiem a Bogiem.

Cierpienie z powodu grzechu jest cięższe niż z powodu innych motywów doczesnych, choć nie jest – jak powie Akwinata, mało znany z tego rodzaju refleksji psychologicznych¹⁴¹ – za takie odczuwalne. Wyjaśnienie tego faktu odnajduje w tajemnicy miłości oraz strukturze samego bytu ludzkiego. Opierając się na tradycji augustyńskiej, zauważa, że im większa miłość, tym większy ból z powodu tego, co przeciwne miłości. A już najmniejszy przejaw miłości – *caritas*, to ogromna miłość – *amor*. Grzech jako przeciwny miłości Bożej sprawia zatem największy ból¹⁴². Nie jest jednak odczuwany przez człowieka za taki ze względu na konstytucję ontologiczną bytu ludzkiego, który odczuwa przede wszystkim to, co jest ujęciem zmysłowym (*apprehensio sensibilium*)¹⁴³.

Cierpienie fizyczne, na którym koncentruje swoją uwagę św. Tomasz w komentarzu do Psalmu 37, zostaje jednak wpisane w logikę ufności Bogu w każdych okolicznościach życia. Niekiedy bowiem przeciwności i cierpienie mogą być oznaką Bożej pedagogii względem człowieka, w której Stwórca jak ojciec karcici i upomina człowieka, aby ten nie stracił czegoś znacznie cenniejszego. Dobrym

140. *In Ps.*, 37, n. 10: „Contingit aliquando ex Dei misericordia, quod qui patitur tribulationem aliquam, sustinet mala quae ab aliis inferuntur, ut pacem cum inimicis habeat”.

141. Warto jednak zwrócić uwagę na dynamicznie rozwijającą się w ostatnich latach literaturę inspirowaną elementami psychologii tomistycznej: G. BUTERA, „Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology”, *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 17 (2010), s. 347–366; S. MCCARTHY-JONES, „Seeing the Unseen, Hearing the Unsaid: Hallucinations, Psychology and St Thomas Aquinas”, *Mental Health, Religion & Culture*, 4 (2011), s. 353–369.

142. *In Ps.*, 37, n. 10: „Et hic dolor est major omni dolore: non quidem sensu, sed secundum rei veritatem”.

143. *In Ps.*, 37, n. 10: „Ergo dolor de peccato est maximus; sed non magis sentitur, quia appetitus sensitivus non movetur nisi ex apprehensione sensibilium, nisi per redundantiam rationis. Et inde est quod homo plus sentit dolorem de aliquibus aliis rebus quam de peccato: tamen secundum rationem plus vellet sustinere eum quam dolorem de peccato”.

przykładem w ziemskich okolicznościach jest dla Tomasza ból zęba: nieraz trzeba chwilę wycierpieć, aby usunąć ząb, a wówczas znika całkowicie wszelka niedogodność i ból¹⁴⁴. Tomasz ma jednak świadomość, że znoszone przeciwności i cierpienia zewnętrzne, jeśli pojawiają się w stopniu przewyższającym siły człowieka, nie zawsze przyczynią się do umocnienia cierpliwości, lecz mogą okazać się szkodliwe.

Dlatego psalmy tak często, zdaniem Akwinaty, zawierają wołanie o wyzwolenie od nadmiaru zła. Scenariusz przeżywania utraty sił i braku dzielności do znoszenia zła nie jest jednak jednorodny: są możliwe trzy warianty takiego zachowania. Pierwszy jest wspólny wszystkim ludziom, gdy dotyczy cierpienia fizycznego; drugi jest charakterystyczny dla ludzi zdominowanych przez zło, którym brakuje cierpliwości; trzeci zaś właściwy jest dobrym, którzy w obliczu cierpienia i braku sił do walki ze złem czują, że pod naporem zła uginają się, a upadając, nie tracą nadziei, lecz powierzają się Panu¹⁴⁵.

Sposób przeżywania cierpienia przez Chrystusa jest również czytelnym przykładem dla człowieka, tworzącym wspomniane wcześniej *passa Christi*, nad którymi skupimy teraz naszą uwagę. Będą to wyjątkowe cnoty, które jaśnieją z męki Chrystusa, wyznaczając drogę naśladowania dla ochrzczonych, a więc zanurzonych w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Symbolem ich mocy będą dla Akwinaty niepołamane kości Jezusa¹⁴⁶.

1.4.2. Cnoty pasyjne Chrystusa

Lectura super Psalmos szerzej niż w innych dziełach Akwinaty zwraca uwagę na postawę Chrystusa wobec cierpienia, która jest dla chrześcijanina przykładem i wzorem postępowania¹⁴⁷. W przeżywanych przesładowaniach, niezrozumieniu, cierpieniu i bólu człowieka

144. *In Ps.*, 37, n. 10: „Est autem consuetudo, quod quando aliquis patitur gravem dolorem, sustinet alium dolorem, ut liberetur ab alio graviore: sicut quando homo sustinet extractionem dentis, ut liberetur a dolore dentium”.

145. *In Ps.*, 38, n. 7. Tę postawę „dobrych” Akwinata oddaje przez łacińskie *tendit*, które oznacza ukierunkowanie na Boga całej swojej egzystencji.

146. *In Ps.*, 52, n. 7: „Haec ossa sunt virtutes bonorum virorum; unde in cruce ossa Christi non fuerunt fracta”.

147. B. COLE, „Thomas Aquinas on Progress and Regress in the Spiritual Life”, *Nova et Vetera* (English Edition), 1 (2010), s. 89–106.

sprawiedliwego Akwinata odkrywa na poziomie sensu duchowego, alegorycznego prawdę o detalach męki Chrystusa. Niemniej jednak nie zadowala go jedynie opis cnót Chrystusa, lecz interpretuje je w optyce miłości przyjaźni¹⁴⁸. To właśnie przyjaźń stanowi swoiste ramy dla refleksji o Chrystusie cierpiącym, który zbawia nas swoją miłością, a to oznacza odnowienie, utraconej przez grzech, przyjaźni człowieka z Bogiem. Sposób, który Bóg wybiera, aby osiągnąć ten skutek – męka swego Syna – jest dla nas niepojęty, bo przecież mógł wybrać szereg innych sposobów: „to, że Chrystus za nas umarł, tak jest trudne, że prawie niemożliwe do ujęcia przez nasz intelekt; rzeczywiście, w żaden sposób nie mieści się w naszym rozumieniu”¹⁴⁹.

Pamiętając o tej podstawowej zasadzie soteriologii, św. Tomasz w komentarzu do Psalmu 37, komentując temat cierpienia człowieka sprawiedliwego, którego doświadcza od „bliskich i przyjaciół” i dostrzegając w nich światło do wnikięcia głębszego w tajemnicę męki Zbawiciela, skupia się na cnocie cierpliwości. Jej znakiem jest umiejętność odpowiadania na doznawane krzywdy nie złorzeczeniem, nie odpowiadaniem złem za zło, ale przerwanie łańcucha zemsty, na wzór samego Chrystusa¹⁵⁰. Zazwyczaj bowiem doświadczenie cierpienia porusza umysł człowieka i przenosi się na nieuporządkowane słowa. Dlatego lekarstwem na ten zakłócony stan człowieka jest bycie w sensie duchowym „głuchym” i „niemym” na zło, które pragnie wtargnąć w życie człowieka: aby nie zakłóciło umysłu i słów. Tak właśnie, zauważa św. Tomasz, wyjaśniając Psalm 37, postąpił Chrystus i to w sposób największy (*hoc maxime fecit Christus*)¹⁵¹. Nie odpowiedział obwinianiem innych, ale „wytrwał” w znaczeniu, jakie Akwinata przypisuje *resistere* w kontekście cnoty męstwa, przypominając, że trudniejszą częścią męstwa jest wytrzymanie ataku przeciwnika niż atakowanie samemu. Biblijnym potwierdzeniem cierpliwości Jezusa w czasie męki będzie znaczące milczenie wobec

148. M.J. CLARK, „Love of God and Neighbor: Living Charity in Aquinas’ Ethics”, *New Blackfriars*, 92 (2011), s. 415–430.

149. *In Symb. Apost.*, a. 4, 910: „quod Christus pro nobis est mortuus, ita est arduum quod vix potest intellectus noster capere; immo nullo modo cadit in intellectu nostro”.

150. *In Ps.*, 38, n. 7: „Signum patientiae est, quod homo, cum verba opprobrii inferuntur ei, non reddit malum pro malo, sicut Christus”.

151. *In Ps.*, 37 n. 8.

Piłata (J 19,10) czy króla Heroda, który Go zlekceważył (Łk 23,9.11). A więc ogłuchnięcie człowieka na doświadczane zło jest nie tyle strategią przetrwania, ile przełamaniem jego logiki. Wśród innych cnót pasywnych Chrystusa, wymienianych już w *Sumie teologii*, znajdują się dla Tomasza także pokora, stałość i sprawiedliwość¹⁵².

Święty Tomasz nie tylko naucza, że krzyż Jezusa to nie tylko wyraz Jego posłuszeństwa, przykład wszelkich cnót, lecz także podkreśla wartość pamięci o Krzyżu, która osładza cierpienia doczesne, pozwala je dobrze znieść. To z pewnością jeden z wątków duchowości Akwinaty: życie chrześcijanina ma być ukształtowane przez Krzyż, który wyraża miłość i cierpliwość Chrystusa¹⁵³.

152. *ST*, III, q. 46, a. 3c.

153. *In Hebr.*, cap. XII, lect. 1.

ROZDZIAŁ 2

PER PASSIONEM CHRISTI. WYZWOLENIE CZŁOWIEKA JAKO OWOC MĘKI CHRYSZTUSA

O ile nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Bóg wybrał taki, a nie inny sposób zbawienia człowieka¹, o tyle jednak możemy odkryć wymierne owoce, które przynosi męka Chrystusa. Jemu bowiem najbardziej – w logice trynitarnej miłości – odpowiadało dzieło naprawy (*opus reparationis*)².

Obok rozwijanego już wcześniej wątku zadośćuczynienia oraz odnowienia przyjaźni z Bogiem, Tomasz, wyjaśniając psalmy, wskazuje na inną ważną konsekwencję: dar prawdziwej wolności. Dzięki męce Chrystusa stajemy się w pełni wolnymi, został z nas zrzucony zniewalający ciężar grzechu i dlatego „nowa pieśń dla Pana”, jak ją interpretuje św. Tomasz, to okrzyk uwolnionych, którzy doświadczyli „nowego sposobu wyzwolenia”³.

Pragnienie, aby zostać uwolnionym, z którym spotkamy się w komentarzu do Psalmu 31, opiera się na świadomości człowieka, że znajduje się on w położeniu, które charakteryzuje *miseria* oraz *vanitas*⁴. To Chrystus całym swoim życiem, a zwłaszcza w godzinie męki i śmierci, wysłużył nam szczególną łaskę, mianowicie wolność od grzechu, a także – choć jako *inchoatio*, to jednak realnie – również wolność od szatana i śmierci⁵. Tomasz jednak nie tylko

1. Por. *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 2.

2. *In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2c. „Secundum autem quod filius est, convenit ad modum reparationis, quae expleta est per incarnationis et passionis mysteria [...]”.

3. *In Ps.*, 39, n. 1: „Canticum novum, idest de [...] novus liberationis modus: Hebr. 9: per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa”.

4. *In Ps.*, 31, n. 6.

5. To przekonanie św. Tomasza zostanie później zakwestionowane przez Marcina Lutra w kluczowej dla jego teologii kategorii usprawiedliwienia zewnętrznego, wedle której Chrystus dzięki swej męce wybawia nas, ale nie zostajemy całkowicie uzdrowie-

zwraca uwagę na aspekt negatywny, wyzwolenia od grzechu czy kary, lecz także pokazuje pewien ideał wolności chrześcijańskiej, którego obraz odnajdujemy w modlitwie, zwyczajowo kończącej wiele z komentowanych psalmów. To wolność, która realizuje się w podążaniu za dobrem i radości z otrzymanej Bożej pomocy na drodze do osiągnięcia pełni wolności, która przekłada się na *laus Dei* wolnego stworzenia.

W tej części rozważań skupimy naszą uwagę przede wszystkim na teologicznej analizie tych komentarzy do psalmów, które wedle Akwinaty odnoszą się wprost do tajemnicy wolności. Dlatego przeanalizujemy Tomaszową wykładnię Psalmów 16 i 30, w których Akwinata wymienia wroga prawdziwej wolności, a więc grzech oraz sposób dochodzenia do pełni wolności. Będzie to próba wyłuskania syntezy Tomaszowej interpretacji psalmów często określanych jako „wojenne” (w swej typologii odnoszących się do grzechu i rzeczywistości przeciwnych Bogu) i psalmów pokutnych (wskazujących na drogę wyjścia ze zniewolenia), w świetle męki Chrystusa, która jest kluczem hermeneutycznym naszego odczytania *Super Psalmos*. Idąc za św. Tomaszem, będziemy odkrywać, o jakim wyzwoleniu i „od czego” i „ku czemu” prowadzą nas psalmy, nie pomijając przy tym istotnej dla procedury egzegetycznej Akwinaty *divisio textus*, dzięki której łatwo odkrywa się zasadniczy temat psalmu (lub jego części), a jest w nim w tym przypadku prośba o wyzwolenie i dziękczynienie za jego otrzymanie⁶.

2.1. IDEA WOLNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W PSALMACH

Wyzwalanie, jak zauważa Akwinata, pozostaje w ścisłym związku ze zbawieniem, ale się z nim nie utożsamia: „zostać uwolnionym to być odsuniętym od złego, natomiast być zbawionym oznacza zostać zachowywanym w dobrym”⁷. Zbawienie jest niejako kolejnym krokiem,

ni wewnątrz przez łaskę. Na temat losów tej polemiki, por. P. O'CALLAGHAN, „The Effects of the Passion and Death of Christ in the Doctrine of St. Thomas Aquinas”, *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, 11 (1987), s. 379–416.

6. *In Ps.*, 11, n. 1: „In prima parte facit duo. Primo petit liberationem. Secundo de liberatione gratias agit”.

7. *In Ps.*, 7, n. 1: „Liberari est removeri a malo; salvari conservari in bonis”.

który zostaje postawiony na drodze ku pełnej wolności i utożsamia się z *conservari in bonis*. Ocalenie dobra w człowieku wymaga tych dwóch fundamentalnych kroków: odrzucenia zła i opowiedzenia się za dobrem.

Od jakiego zła prosi o wyzwolenie psalmista? Uważna lektura Tomaszowych komentarzy uwypukla przede wszystkim, że chodzi o zło, które odwraca człowieka od tego, co autentycznie ludzkie i od prawdziwego szczęścia. Bóg nie tylko wysłuchuje wołania niewinnie prześladowanych i krzywdzonych, uwalniając ich od niebezpieczeństw, lecz także powiększa wcześniejszą wolność⁸. To wyswobodzenie dokonane przez Chrystusa niesie z sobą dwa zasadnicze owoce: pierwszym jest głoszenie po całym świecie Dobrej Nowiny, a drugim owocem i również odpowiedzią na dar wolności będzie chwalenie Pana pośrodku Kościoła, a więc liturgiczny kult⁹.

2.1.1. Prześladowanie sprawiedliwych i ich wyzwolenie

Często spotykane w toku wyjaśniania psalmów prośby kierowane do Boga o wyzwolenie od zła dotyczą fundamentalnie tego, co jest *summum malum*, a tym jest

wpaść w ręce wrogów [...], ponieważ wrogowie, kierując się nienawiścią, prześladują i dręczą, *nie oddaj ich* [sprawiedliwych – P.R.] *ich woli*, to znaczy w moc ich wrogów, którzy zawsze nienawidzą, co jest niczym innym jak pragnieniem zła¹⁰.

Użyte przez Tomasza łacińskie określenia *persequuntur et affligunt* („prześladują i dręczą”) obejmują szeroki wachlarz cierpień, na które narażony jest wierny Prawu Bożemu: zwłaszcza drugi z terminów, który oznacza powalać na ziemię, niszczyć, burzyć, doprowadzić do ruiny. Zatem *affligere* podsumowuje liczne obrazy cierpień sprawiedliwych, które pojawiają się w psalmach, ukonkretniając

8. *In Ps.*, 4, n. 1: „[...] plus est dilatasti quam liberasti”.

9. *In Ps.*, 21, n. 18: „Circa primum ponit duplicem fructum de liberatione Christi. Primus fructus Christi fuit praedicatio per universum mundum. [...] Secundus fructus liberationis Christi fuit laus divina”.

10. *In Ps.*, 40, n. 2: „Hic petit liberari a malis. Inter omnia mala summum malum est incidere in manus inimicorum [...] quod inimici ex odio persequuntur et affligunt: unde dicit: ne tradas eum in animas, idest in voluntates inimicorum, quorum est semper odire, quod nihil aliud est, quam velle malum”.

sytuacje dominacji zła, które człowieka przygniatają i karzą uciekać się do Pana jako jedyne ratunku dla zagrożonej ludzkiej wolności. Człowiek zostaje wydany w ręce (dosł. wołę) wrogów, konkluduje św. Tomasz, gdy poddaje się złu, a przez to gubi swoją wolność.

Sytuacje próby i prześladowania (które charakteryzują tematy poszczególnych grup psalmów, wedle Tomaszowem *divisio textus*)¹¹, zagrożenia ludzkiej wolności oddaje szereg terminów, które spotykamy w *Lectura super Psalmos*, ale najważniejsze z nich to: *tribulatio*, *persecutio* i *tormentum*, które najczęściej przytacza św. Tomasz. Przypominają one wiatr, który zmiata z powierzchni ziemi to, co nie jest zakorzenione w trwałym fundamencie dobra lub jest dobrem powierzchownym (*bonum superficialis*)¹². Zwłaszcza to pierwsze określenie, *tribulatio*, pojawia się w kontekście wykładu Listu do Tesaloniczan, gdzie temat sensu doczesnych cierpień stanowi istotny punkt odniesienia myśli św. Pawła, a u Tomasza stanowi także okazję do refleksji nad znaczeniem tego terminu: *tribulationes dicuntur a tribulis quibus interius per afflictiones pungimur*¹³ czy wprost wskazuje, że *tribulatio* pochodzi od pewnego gatunku ziola, które kłuje¹⁴, a co Tomasz wiąże z Rdz 3,18 (*spinas et tribulos germinabit tibi*), a więc pojawieniem się ciernia i osta jako konsekwencji grzechu pierwotnego.

2.1.1.1. *Tribulatio Christi*

Obrazem, który jest dobrym punktem wyjścia do analizy duchowej i chrystologicznej utrapień (*tribulationes*), jest Psalm 3. Napisany

11. Przypomnijmy, że wedle naszego autora pierwsza „dziesiątka” psalmów dotyczy prześladowania Absaloma, druga Saula, trzecia ludu, a czwarta „prześladowania, którego doświadczają dobrzy od grzeszników” – por. *In Ps.*, 31, n. 1.

12. *In Ps.*, 1, n. 3.

13. *In II Thess.*, cap. I, lect. 1. Por. także G. DAHAN, „L’eschatologie dans les commentaires thomasiens des épîtres pauliniennes”, *Revue Thomiste*, 1 (2016), s. 23 – Gilbert Dahan, próbujący dociec, skąd u Tomasza takie definiowanie *tribulatio*, zauważa, że u Piotra Lombarda występuje *tribulationibus, id est tormentis*. Te definicje nie występują jednak u Papiasza (którego czasami cytuje Tomasz), a jedynie zbliżają się do Hugucjusza z Pizy (*tribulus genus spinarum... unde tribulatio, persecutio, adversitas*).

14. *In Ps.*, 3, n. 1: „Christum autem punxerunt colaphizando, flagellando, conspuendo, et illudendo, et mortem intentando”.

w formie modlitwy opisuje, w sensie dosłownym, prześladowania, jakie wycierpiał król Dawid ze strony swego syna Absaloma, który dla św. Tomasza jest figurą Judasza¹⁵, a w sensie moralnym oznacza wszelkiego typu udręki, duchowe i doczesne, jakie ktoś cierpi od swych przeciwników. Zwycięsko zniesione prześladowanie i śmierć Absaloma otwierają czas pokoju dla Izraela i są znakiem owoców męki Zbawiciela, które z kolei inaugurują czas Jego królowania w chwale zmartwychwstania. Wspominane w psalmie prześladowanie pochodzi z każdej strony i grupy społecznej od obcych i synów, a przy tym nie ma wyraźnego ani jasnego powodu są oraz jest zapowiedzią wielu udręk Chrystusa: uderzeń, biczowania, plucia, wymiewania i doprowadzania Go do śmierci¹⁶.

Tak postępują bezbożni, obserwuje Akwinata, ponieważ nie wierzą, że „zbawienie sprawiedliwych u Pana” (Ps 36) i że On ocala tych, którzy mu ufają. Ale równocześnie w prześladowaniu wyraża się niedocenianie mocy Boga i ludzkiej sprawiedliwości, które nie liczą się w oczach prześladowców, a przez to sami czynią się bogami¹⁷. Warto zwrócić uwagę na ten z pozoru krótki komentarz Akwinaty, który mógłby przejść niepostrzeżenie. Prześladowcy sprawiedliwych stawiają samych siebie na miejscu Boga, dlatego złość ich czynów polega nie tylko na samym zadawaniu zła, lecz także przyjmowaniu prerogatyw boskich, czyniąc się panami dobra i zła, a przy tym osądzając postępowanie samego Boga i decydując, jak i kiedy powinien działać. Dla Tomasza obrazem tej samej mentalności „prześladowcy” są stojący pod krzyżem Jezusa, którzy pragną dyktować Bogu, jak powinien zbawiać. Nie zgadzają się na logikę cierpliwości Boga. Walka z prześladowcami sprawiedliwych będzie nie tylko przywróceniem porządku stworzenia, pokoju, ale także wskazówką dla ludzkiej tożsamości, dla tego kim jest i jak powinien żyć. Odpowiedzią jest pokój, który rodzi się ze zgoty co do tożsa-

15. To porównanie Absaloma i Judasza jest dla św. Tomasza czytelne nie tylko z racji porównania śmierci obu biblijnych postaci (na drzewie), ale także z etymologii imienia Absalom, które interpretuje jako „pokój ojca” (od *abba* – ojciec i *salom* – pokój) oraz faktu wydania Jezusa przez Judasza poprzez pocałunek pokoju.

16. *In Ps.*, 3, n. 1.

17. Por. M. RHONHEIMER, „Sin against Justice (II^a IIae, qq. 59–78)”, w: *The Ethics of Aquinas*, red. S.J. Pope, Washington: Georgetown University Press, 2002, s. 287–303.

mości człowieka i przyjęcia logiki postępowania Chrystusa, który „gdy mu złorzeczono, nie złorzeczył”¹⁸.

2.1.1.2. *Tribulatio Ecclesiae*

Ale prześladowania, o których mowa m.in. w Psalmie 3, mogą mieć swoje wyjaśnienie także w przeciwnościach znoszonych zarówno przez Kościół w ciągu swojej historii, jak i każdego człowieka, który zostaje przez drugiego dotknięty złem doczesnym lub duchowym. W sytuacjach doświadczeń, zauważa św. Tomasz, wyjaśniając Psalm 33, wychwalający Boga strzegącego „kości człowieka” i niepozwalającego ich złamać, to znaczy ci, którzy oparli się na Bogu, otrzymują siłę do oporu wobec niszczącej logiki zła:

[...] w czasie utrapień, strzeżonego przez Boga nie opuści żadna ludzka siła. Nie ucierpi miłość w świętych z powodu nienawiści, ponieważ modlili się za prześladowających ich; nie [zmniejszy się] łagodność przez gniew, ponieważ nie zabrzmiała skarga; ani cierpliwość z powodu niesprawiedliwości, gdyż dzięki swej cierpliwości ocalili swe dusze. Dlatego mówi się o baranku paschalnym, *kości nie będą mu połamane*¹⁹.

Kości (*ossa*) są oznaką cnót i męstwa w znoszeniu przeciwności, a także oznaką cierpliwości i ufności (*fiducia*), którą tak eksponuje Akwinata za każdym razem, gdy podejmuje wątek cierpienia niewinnych i sprawiedliwych, gdy – patrząc po ludzku – nie nadciąga szybka pomoc Boga. Bóg – wydaje się – śpi, zauważa św. Tomasz, idąc tropem Psalmu 34, gdy człowiek znajduje się pośród prześladowań i nie odczuwa Bożej pomocy, jak zdarzyło się to podczas burzy na Jeziorze Galilejskim, gdy Chrystus spał w łodzi (Mt 8,24).

2.1.1.3. *Tribulatio iustorum*

Zachowanie sprawiedliwego w czasie przeciwności odsłania jego prawdziwą kondycję, gdyż jest to czas próby²⁰. W obliczu prześlado-

18. Por. G.M. REICHBURG, „Aquinas’ Moral Typology of Peace and War”, *Review of Metaphysics*, 3 (2011), s. 467–487.

19. *In Ps.*, 33, n. 19.

20. *In Ps.*, 7, n. 5: „in tribulatione maxime apparet conditio hominum”.

wania odpowiedź cierpiącego może przyjąć trzy zasadnicze postawy: odpowiadając złorzeczeniem na doświadczane od innych zło; błogosławienie; a także postawę pośrednią, w której milczeniem okrywa się ogrom znoszonego cierpienia²¹.

Wyzwolenie ze strony Boga domaga się jako warunku, zauważa św. Tomasz, uświadomienia sobie, że człowiek znajduje się w niedoli czy nieszczęściu (*in miseria*), bo wówczas zaczyna poszukiwać wyzwolenia albo własnymi siłami, albo przy pomocy innych²². Odkrycie tego to zasadnicza kwestia ludzkiego życia, którego nędza przejawia się przede wszystkim w jego krótkości i słabości²³. W gruncie rzeczy chodzi o wyzwolenie od zła i jego dwóch przejawów: zła nędzy (*malum miseriae*) oraz kary (*malum poenalitatis*)²⁴. Pierwszy ze wspomnianych przypadków dotyczy przejściowych przeciwności, w których często znajdował się król Dawid. Dlatego ta *miseria* życia ludzkiego może być przyrównana do jeziora ze względu na jego skalę czy zasięg, ale także fakt, że nie jest jedynie powierzchowną charakterystyką sytuacji człowieka, lecz głęboko metafizyczną. Wyzwolenie, które przynosi Chrystus, jest wyciągnięciem niejako człowieka z dołu, do którego wpadł przez grzech²⁵: ale nie dokonuje się ono „z zewnątrz”, lecz zgodnie z zamysłem Bożym, logiką inkarnacyjną „od wewnątrz”. Chrystus staje się uczestnikiem naszej *miseria* nie jako winny, lecz biorąc na siebie konsekwencje zła, które doprowadziło człowieka do ruiny, a w ostateczności jest nią śmierć²⁶. Dlatego niedola (*miseria*) to nie zwykły brak rzeczy doczesnych, niedostatek pewnych upragnionych dóbr, lecz świadome optowanie za tym, co przeciwne jest drodze ku prawdziwemu szczęściu²⁷.

21. *In Ps.*, 38, n. 1: „Est autem triplex genus hominum. Quidam in tribulationibus positi maledicunt persequentibus se; quidam benedicunt; quidam sunt medii, qui saltem perveniunt ad hoc quod tacent. Ita evasit gradum primum, quia posuit ori suo custodiam, et non maledicebat. Sed quia obmutuit, et non benedicebat, evasit secundum gradum, quia sentiebat dolorem, et aestuabat intra prae indignatione”.

22. *In Ps.*, 38, n. 6.

23. *In Ps.*, 38, n. 3.

24. *In Ps.*, 39, n. 1; por. także: H. BOERO, „La noción del mal en santo Tomás de Aquino”, *Studium*, 15 (2005), s. 69–90.

25. *In Ps.*, 39, n. 1.

26. *In Ps.*, 40, n. 7: „Misericordia debet esse ubi est miseria. Christus autem factus est particeps miseriae nostrae, non quantum ad culpam, sed quantum ad poenalitatem; et praecipue quantum ad poenam mortis”.

27. *In Ps.*, 40, n. 3: „Ergo praecipua miseria non est in rebus corporalibus, sed in his quae habent in se contrariam ad beatitudinem dispositionem...”.

Bóg jednak wyzwala od wszystkich przeciwników, nie zostawiając człowieka w niewoli drugich. Z tego też powodu prośba człowieka sprawiedliwego dotyczy wyzwolenia od wszystkich grzechów, a nie tylko niektórych i związana jest z uznaniem władzy Boga, który może i chce prawdziwie uwolnić człowieka od tego, co go zniewala²⁸. Na tym polega zasadnicza *ratio liberationis*, która jest podwójna. Z jednej strony wskazuje właśnie na to, że w mocy Boga pozostaje uwolnić człowieka, ta „możliwość” (skoro „dla Boga nie będzie niemożliwe żadne słowo” — Łk 1,37, Vlg) opisuje Jego wszechmoc. Obrazuje to Akwinata przytoczeniem cytatu z Księgi Izajasza, który stanowi krótką aklamację manifestującą, że Pan jest mocą i siłą tych, którzy mu ufają²⁹. Z drugiej strony, owym powodem konieczności wyzwolenia jest znoszone zło, które nie ogranicza się do cierpienia fizycznego, ale także dotyczy agresji słownej, cierpienia w porządku duchowym, gdy człowiek przeżywa niesłuszne oskarżenie ze strony innych ludzi. Jak widać rozmiar i kategorie zła, od których psalmista prosi o uwolnienie, uzmysławiają skalę niebezpieczeństwa i zagrożenia, a jednocześnie przy bezradności ludzkiego remedium odsłaniają prawdę o Bogu jako „szczególnej ucieczce sprawiedliwych”, a zwłaszcza gdy skompromitowały się inne „miejsca ucieczki”³⁰.

W poszukiwaniu ratunku od Boga Tomasz podkreśla nie opieranie się na własnych zasługach, lecz pielęgnowaną w człowieku pamięć o dobrodziejstwach Boga, temat podejmowany przy wielu okazjach przez Akwinatę, z której rodzi się zaufanie³¹. Buduje się ono w człowieku z jego „doświadczenia boskiej dobroci”³² oraz świadomości wielkiej potrzeby, którą odczuwa.

28. Parafrazując słowa psalmisty z Ps 39, Akwinata przełoży je na wyzwanie wiary w moc wyzwalającą Boga: „solus potest me liberare, quia ipse solus est super omnem veritatem, quiz solus est veritas” (*In Ps.*, 38, n. 7).

29. *In Ps.*, 42, n. 1. „Alio modo, ut non opprimatur adversitate, quia tu es Deus meus. Hic ponitur ratio liberationis; et est duplex: una ex parte Dei qui potest; unde dicit, tu es fortitudo mea. Isa. 12: fortitudo mea et laus mea dominus. Alia ratio est ex parte sua, scilicet malorum quae patitur”.

30. *In Ps.*, 31, n. 6.

31. *In Ps.*, 24, n. 14. „Aliquando Deus aliquem liberat non propter propria merita, sed ne amici Dei pereant cum eo cui innituntur: cum dicit, innocentes et recti adhaeserunt mihi”. Por. także *In Ps.*, 34, n. 10.

32. *In Ps.*, 39, n. 6.

Ta droga ku osiągnięciu zbawienia, będącego autentycznym wybawieniem, dokonuje się dzięki miłosierdziu Boga i wysiłkowi człowieka, który odkrywa prawdę i pozostaje jej wierny. Nie jest to oczywiście relacja „jednego planu”, jakby część była po stronie miłosierdzia, a druga po stronie człowieka, gdyż perspektywa soteriologiczna Tomasza operuje analogicznym rozumieniem przyczynowości Boga: jest ona innego porządku niż przyczyny drugorzędne, stąd nie może być między nimi konkurencji³³. Dlatego miłosierdzie i prawda są rzeczywistościami, które dopełniają się wzajemnie, niejako „kroczą razem”: miłosierdzie wymaga prawdy i prawda prowadzi do uświadomienia sobie potrzeby miłosierdzia. W krótkich zdaniach Tomaszowego komentarza do Psalmu 39 odkrywamy niezwykłą głębię: *miser cordia et veritas se consequuntur*³⁴. Jak zauważa Akwinata, psalmiście nie chodzi w tym względzie o prawdę w znaczeniu przyłgnięcia do doktryny, ale o prawdę sprawiedliwości, z tym że dookreśla ją znamienym *in promissis*. Chodzi więc o postawę zaufania wobec wiarygodnego i prawdomównego Boga, który spełnia swoje obietnice³⁵. Miłosierdzie jest dla Akwinaty wprowadzeniem na ścieżkę wiodącą do dobrego wykorzystania wolności, co znajduje odzwierciedlenie w stałości serca, wielkiej mocy oraz obfitości³⁶.

Na „prawdę sprawiedliwości” (idąc tym samym za podziałem zaproponowanym przez św. Hieronima³⁷) zwracał już uwagę Akwinata, analizując Psalm 11, gdy niesłuszne prześladowania Saula wobec Dawida odkrywały pewną stratę duchową, nad którą ubolewał psalmista: niegodziwość postępowania zniekształca prawdę³⁸. Niekiedy

33. Por. P. ROSZAK, „Analogical Understanding of Divine Causality in Thomas Aquinas”, *European Journal of Philosophy of Religion*, 4 (2017), s. 133–153.

34. *In Ps.*, 39, n. 5.

35. *In Ps.*, 39, n. 5.

36. *In Ps.*, 37, n. 11: „Hic ponitur ratio misericordiae [...] et ponit causam quantum ad tria. Primo quantum ad cordis stabilitatem [...], ad potestatis magnitudinem [...], ad multitudinem”. Por. A. KEATY, „The Christian Virtue of Mercy: Aquinas’ Transformation of Aristotelian Pity”, *The Heythrop Journal*, 2 (2005), s. 181–198.

37. *ST*, II–II, q. 109, a. 3, arg. 3.

38. *In Ps.*, 11, n. 1: „De ista veritate videtur loqui Psalmus iste: scilicet de veritate justitiae; a qua quidem recessit Saul cum persequeretur ipsum David injuste. Dicendum ergo est, quod hujusmodi veritates diminutae sunt non a seipsis, sed, a filiis hominum, per quorum culpas depravantur”. To niewątpliwie ciekawy punkt wyjścia do dalszych analiz, w które obfituje Tomaszowa *Lectura*, a dotyczące powiązania

utożsamia ją nawet z prawdą życia, która czuwa nad zgodnością postępowania z otrzymanymi Bożymi przekazaniem³⁹, choć wyrażenie precyzuje w *Sumie teologii* różnicę między obydwoma rodzajami: prawda sprawiedliwości odnosi się do zachowywania słuszności w sądach dotyczących drugiego człowieka, a nie własnego życia⁴⁰.

Rozważając prześladowania sprawiedliwych opisywane w psalmach, nie sposób pominąć istotnego dla chrystologii soteriologicznej Psalmu 21, który jak wskazywał Tomasz w sposób literalny odnosi się do męki Zbawiciela. Zło, które sprawiedliwy z Psalmu 21 musi znosić, jest podwójne: cierpienie fizyczne oraz doświadczenie pewnej *confusio*, zawiedzonej nadziei. Kontekst rozważań Akwinaty oscyluje wokół próby odnalezienia odpowiedzi na pytanie, czy Chrystus, jak sugeruje List do Hebrajczyków, został wysłuchany przez Ojca. Kluczem do odpowiedzi jest wzywanie Boga, który w Starym Testamencie obdarzał wolnością doczesną przyzywających Jego pomocy (wybawienie od prześladowań Egipcjan, kazus Zuzanny, ratunek dla Daniela w jaskini lwów), aby uzmysłwić, że Jego opatrzność obejmuje zarówno świat duchowy, jak i materialny: „Chrystus obiecuje zaś i udziela nam darów duchowych, kontynuuje św. Tomasz, aby więc ukazać, że rzeczy doczesne powinny być podporządkowane wiecznym, nie chciał wyzwolenia doczesnego według myślenia ludzkiego”⁴¹. Cierpiący sprawiedliwy doświadcza więc, że gra toczy się o zachowanie właściwej hierarchii wartości, ocalenie tego, co najcenniejsze dla człowieka: nie przemijające *temporalia*, lecz właśnie dobra wieczne. Prześladowanie więc poddaje próbom wyznaczony do tej pory świat wartości, który wyznaczał sposób życia i oceny świata: Mesjasz wychodzi z niej zwycięsko — jako „wysłuchany” — po-

prawdy z kwalifikacjami moralnymi podmiotu, uwarunkowaniami „cnotliwymi”, które czynią prawdę dostępną dla człowieka. O prawdzie jako „cnotcie” por. *ST*, I, q. 21, a. 2, ad 2. „Ad secundum dicendum quod veritas illa de qua loquitur philosophus ibi, est quaedam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate iustitiae dictum est”.

39. Por. *In IV Sent.*, d. 38, q. 2, a. 4, qc. 3c: „veritatem iustitiae aut vitae”.

40. *ST*, II-II, q. 109, a. 3, ad 3; por. także *In Ps.*, 30, n. 21.

41. *In Ps.* 21, n. 4: „Sed Christus promittit et donat spiritualia; et ut ostendat contemnenda temporalia, et speranda aeterna, noluit temporalem liberationem secundum rationem, et tamen aliqui in novo testamento sunt temporalibus liberationibus liberati, et in veteri testamento aliqui sunt spiritualibus afflictionibus eruditi, ut ostendatur Deus auctor esse utriusque testamenti”.

nieważ zachowuje władztwo Boga nad całą stworzoną rzeczywistością, którą wzmacnia u prześladowanych poczucie zaufania Bogu nie tylko w wymiarze doczesnym, cielesnym, ale również wiecznym i duchowym. Jest w gruncie rzeczy zgodą na poprowadzenie siebie przez mrok przysłaniający horyzont sensu, ale przy troskliwym spojrzeniu Boga, który nie pozwala na to, aby zawiodła nadzieja w Nim pokładana.

Refleksja Akwinaty nie kończy się jednak jedynie na wskazaniu obszarów, w których sprawiedliwy doświadcza prześladowania, lecz analizuje również sposób samej *tribulatio*. Prześladowanie sprawiedliwych, jak zauważa św. Tomasz w rozważaniach nad Ps 9, dokonuje się przez przemoc (*violentia*) oraz oszustwo (*fraudentia*). Pierwszy ze sposobów obejmuje zarówno fizyczne próby anihilacji poprzez różne, nieraz wysublimowane, formy morderstwa, jak i duchowe: gdy zanurzają i wciągają w grzech innych. Naznaczone przyzwyczajeniem do grzechu ich czyny, niejako *ex consuetudine* niszczą swoisty rezerwar dobra, który pozostawiają po sobie święci⁴². Drugi natomiast sposób prześladowania przypomina Tomaszowi polowanie na ptaki: zastawia się pułapkę słowną, aby schwytać w nią sprawiedliwych, którzy cenią sobie słowa pokoju, a to one są swoistą przynętą. Prześladowcy niszczą w ten sposób semantyczność świata, ograbiając słowa z ich prawdziwego znaczenia i burząc w ten sposób aksjologiczną przestrzeń egzystencji człowieka, pozbawiając go jakby duchowego tlenu. Znamienny cytat z Hi 18, który przytacza św. Tomasz, wprowadza inny obraz metaforyczny: człowieka schwytanego w sieci, który nie może kontynuować marszu. To czytelne nawiązanie do praktyki prześladowców, dla których świetlisty przykład świętych przeszkadza i chcą ich „unieruchomić”, by nie mogli realizować swej misji. Agresja w tym przypadku nie ma charakteru fizycznego, lecz pogrążanie duchowe, które w gruncie rzeczy jest strategią opartą, jak zauważy Tomasz, na wprowadzeniu niszczącej trucizny w krwioobieg życia moralnego człowieka⁴³.

42. *In Ps.*, 9, n. 11.

43. *In Ps.*, 9, n. 11: „Quantum ad secundum dicit, in laqueo isto. Insidiatores avibus et animalibus ponunt laqueos: sic qui insidiosie procedunt: Ps. 56: laqueum paraverunt pedibus meis. Et dicit absconderunt, quia ad literam aucupes abscondunt laqueos; sic fraudulenter per verba pacis quae dant, parant venenum seductionis: Ps. 139: in via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi”.

2.2. WROGOWIE LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Już pobieżna lektura psalmów uświadamia nam szczególne napięcie doświadczane przez psalmistę: często czuje się zagrożony w swej wolności, o którą musi prowadzić swoistą batalię. W tym duchu interpretuje św. Tomasz tzw. psalmy wojenne, które często w niezwykle ekspresyjnym języku opisują walkę na śmierć i życie – w szerokim znaczeniu tych słów – o prawdziwe wartości. Drastyczne i szokujące współczesną wrażliwość sformułowania z psalmów są jednak ukazaniem realizmu walki ze złem, na której horyzoncie pojawia się troska o ocalenie wolności w jej podwójnym – zgodnie z regułami przyjętej przez Doktora Anielskiego hermeneutyki – wymiarze: zarówno w doczesnym wymiarze, bliskim psalmiście (sens dosłowny), jak i w sensie duchowym, jako zmaganie o niezmarowanie daru wolności przyniesionego przez mękę Chrystusa.

Tomaszowa *Lectura super Psalmos* wskazuje na pierwsze sześć psalmów jako tematycznie odnoszących się do zmagania z wrogami⁴⁴. Warto przyjrzeć się charakterystyce owych wrogów i sytuacji zagrożenia, którą stwarzają. Rozważania Akwinaty krążą wokół tematu wyzwolenia od złego i nie zatrzymują się na aspekcie negatywnym, lecz ukazują cel tegoż wyzwolenia. Chodzi o umocnienie w dobrym, które jest synonimem zbawienia⁴⁵. Zasluguje na uwagę odwołanie do Ps 21 (*salva me ex ore leonis*), które dopełnia interpretacji Tomasza i przenosi ją jednoznacznie na teren chrystologiczny. Jak już wcześniej wskazywaliśmy, ta procedura egzegetyczna nie tylko dostrzega paralelne opisy biblijne, ale często wprowadza istotne *novum* w ton refleksji. Tą nową optyką jest zaproponowanie spojrzenia przez pryzmat Chrystusa i jego wrogów, którymi są jego prześladowcy w czasie męki. Prowadząc w ten sposób refleksje – *secundum mysticum sensum*⁴⁶ – Akwinata dostrzega wypełnienie słów psalmu w godzinie drogi krzyżowej i śmierci Zbawiciela.

44. *In Ps.*, 7, n. 1.

45. *In Ps.*, 7, n. 1: „Sic ergo petit quod salvetur a corruptione hostium, et liberetur ab eis. Et potest intelligi de corporalibus hostibus, et de spiritualibus: quasi dicat: salvum me fac ab hostibus, et a tentationibus”.

46. *In Ps.*, 40, n. 4: „Hic autem ponit necessitatem hujusmodi petitionis, quae causatur ab hostibus: et secundum mysticum sensum, quia litteralis est planus, in loco isto dicuntur ista verba ex persona Christi”.

Kim jednak są wrogowie psalmisty? Tomasz, komentując psalmy, nieustannie przechodzi od interpretacji dosłownej do duchowej, jak to się dzieje np. w wykładzie Ps 5, w którym zwraca uwagę, że na drogach życia człowiek spotyka różnego rodzaju wrogów. Idąc za przyjętą metaforą drogi, Akwinata podkreśla, że mówienie o wrogach jest uzasadnione, gdy ci czynią drogę niebezpieczną lub wprowadzają w błąd, chcąc, aby wędrowiec pogubił się w marszu⁴⁷. Zdezorientowanie i niewłaściwe korzystanie z wolności, brak ładu, który jest synonimem pokoju, to przestrzeń działania wrogów wolności.

Wrogowie psalmisty mają więc zarówno charakter cielesny, są konkretnymi ludźmi czyhającymi na jego życie, jak i duchowy – i w tym przypadku sprawa dotyczy pokusy i ocalenia duszy⁴⁸: „wrogowie cielesni pragną pozbawić życia – stwierdza Akwinata na kanwie rozważań nad Psalmem 16 – natomiast wrogowie duchowi chcą pojąć duszę. Można to także odnieść do Chrystusa, którego duszę otoczyli Żydzi swoją złośliwością”⁴⁹. Tym, co w obu przypadkach wyróżnia św. Tomasz, to szybkość działania zła, które porównuje do prądu wartkiej rzeki, której musi odpowiadać większa zwinność zdobywających miasto i pragnących pokonać jego mury, aby przyspieszyć zwycięstwo. Sama jednak metafora murów u Akwinaty znajduje niezwykłą interpretację: dotyczy życia duchowego człowieka, który musi pokonać mury, będące przeszkodą na drodze pełnienia dobra lub przezwyciężyć zło, stawiające mu opór na drodze doskonałości i skłaniające ku złemu⁵⁰. Trzeba „przeskoczyć” te mury, podkreśla Doktor Anielski, aby nie złamały człowieka w jego dobrym działaniu. Za bogactwem porównań i metafor (które często wprowadza u Tomasza formuła *loquitur similitudinarie*⁵¹) kryje się model

47. *In Ps.*, 5, n. 5: „Qui autem vadunt per viam, indigent duobus: quia si via non sit secunda, indigent ducatu; vel dirigente, si sit dubia. In mundo undique sunt hostes”.

48. *In Ps.*, 7, n. 1: „Et potest intelligi de corporalibus hostibus, et de spiritualibus”.

49. *In Ps.*, 16, n. 4: „hostes corporales quaerunt tollere vitam; hostes vero spirituales quaerunt animam. Vel potest intelligi de Christo, cujus animam Iudaei suis malitiis circumdabant”.

50. *In Ps.*, 17, n.17: „Et in Deo meo transgrediar murum, idest victoriam a peccato virtute Dei habebō. Tunc enim hostis habet victoriam civitatis, quando transgreditur murum. Murus iste est quaecumque difficultas quae impedit nos ad bene operandum, sive peccata quae provocant nos ad male faciendum”.

51. Np. w *In Ps.*, 30, n. 17; 34, n. 14; 43, n. 2.

antropologii chrześcijańskiej, świadomej, że po grzechu pierwotnym dobre postępowanie „kosztuje” człowieka i domaga się współpracy z łaską. Ta zaś przekłada się na odpowiedzialne zarządzanie właściwe rządzącemu oraz wytrwałość do końca⁵², aby wrogowie nie zdołali zamknąć przed człowiekiem bram nieba, jak obrazowo dodaje Akwinata⁵³. Metafora warownego miasta często powraca na kartach Tomaszowej *Lectura super Psalmos* także w innych kontekstach: staje się synonimem zbawienia, gdyż jedynie ci, którzy schronią się za potężnymi murami miasta, mogą liczyć na ocalenie⁵⁴.

Dla opisu tego moralnego zmagania się człowieka nie tylko o wywalczenie wolności, jej zachowanie, lecz także niezwykle znaczące *ad promotionem in bono*⁵⁵, Tomasz posługuje się obrazem zaczerpniętym z samych psalmów: człowiek potrzebuje właściwej broni duchowej, którą metaforycznie reprezentują miecz i łuk. O ile pierwszy służy do obrony przed bezpośrednim atakiem wroga znajdującego się blisko, o tyle łuk jest obrazem zagrożenia nadciągającego z daleka⁵⁶. Skąd pochodzą więc zagrożenia dla ludzkiej wolności? Akwinata dzieli wrogów na dwie zasadnicze grupy: to *homo iniquus*, którym w ostatecznym rozrachunku jest Szatan, ale także każdy wpisujący się w logikę działania Złego, a więc także *homo seductor* i każdy popełniający niesprawiedliwość.

Do drugiej grupy wrogów należą ci, którzy atakują skrycie i dlatego tym bardziej ranią: tym jest *homo dolosus*. Bronią tych ostatnich jest skryte oszustwo, przebierane w dobro i w ten sposób zwodzące człowieka i sprawiające mu ból⁵⁷. To właśnie w złu określanym przez Tomasza jako pochodzące od wewnątrz (*ab interiori*), a którym jest grzech, kryje się dużo większe niebezpieczeństwo niż z przeciwności zewnętrznych (*ab exteriori*). Nie umyka uwadze Akwinaty także szcze-

52. *In Ps.*, 27, n. 9.

53. *In Ps.*, 17, n. 20.

54. *In Ps.*, 26, n. 4: „Et simile est, quia quando hostes, vel tribulatio imminet, illi soli salvabuntur, qui in civitate reperiuntur: ita in tribulatione illi pereunt, qui circa haec exteriora habent affectum; quia facta tribulatione circa ista tales commoventur”.

55. *In Ps.*, 42, n. 1.

56. *In Ps.*, 7, n. 7.

57. *In Ps.*, 42, n. 1: „Homo iniquus dicitur Diabolus. Matth. 13: inimicus homo hoc fecit. Vel alius homo seductor, sive injustus quicumque. Et dicitur iniquus ille qui injustitiam intendit aperte: dolosus vero propter occultam fraudulentiam”. Por. także *In Ps.*, 34, n. 13.

gólne zło wewnętrzne polegające na zmaganiu się ze złymi opiniami rozsiewanymi przez wrogów, które kwestionują zaufanie pokładane w Bogu, co osłabia człowieka w obliczu przeciwnieństw⁵⁸. Niekiedy przybierają one formę otwartych zniewag (*insultus*), które spotkały również samego Zbawiciela na krzyżu, gdy otrzymywał znieważania i prowokacje od stojących u stóp krzyża⁵⁹. Właśnie z tego powodu Akwinata przestrzega przed lekceważeniem jakiegokolwiek z przejawów zła wewnętrznego, które może doprowadzić do upadku:

Wewnętrznym złem są grzechy: a to zło jest niebezpieczne z dwóch powodów: z racji jego ciężkości [...] to znaczy, że grzechy moje usztywniają mnie swoim ciężarem [...]. Podobnie niebezpieczne są z powodu wielości. Stąd powiada „pomnożyły się włosy na mej głowie”. Jak bowiem włosy są niezliczone, tak niezliczone są grzechy, zwłaszcza powszednie: które jeśli nie z racji ciężaru, to liczebności przerażają. Glossa, *jeśli uniknąłeś skały, uważaj byś nie potknął się na piasku*: nie stąd, że grzechy powszednie jakiegokolwiek są i w jakikolwiek sposób powstają, są grzechami śmiertelnymi; ale przyczyniają się [*disponunt*] do nich⁶⁰.

Świadomość prowadzonej walki o wolność cechuje świętych, którzy posługując się tarczą Bożą, zwyciężają i mogą zostać ukoronowani wieńcem chwały, podobnym do tego, jaki otrzymywali generałowie rzymscy triumfujący w kampaniach wojennych⁶¹. Fundamentalna jednak pozostaje świadomość, że to siła Boga walczącego „za” człowieka i w jego obronie stanowi o źródle ratunku i ocalenia⁶².

58. Dlatego często mogą dokonywać większego spustoszenia: *In Ps.*, 42, n. 1: „Quaedam mala patimur secundum opinionem, quia cum sumus in adversitatibus, videmur repulsi a Deo”.

59. *In Ps.*, 54, n. 1; por. także: *In Ps.*, 16, n. 4, gdzie Akwinata odwołuje się wprost do tych, którzy „mówili przeciw Chrystusowi” w godzinie męki („Jeśli jesteś królem żydowskim... etc. – Mt 27).

60. *In Ps.*, 39, n. 6: „Interiora mala sunt peccata: et haec mala sunt periculosa dupliciter: propter gravitatem, [...] idest peccata mea ligaverunt me suo pondere [...]. Item periculosa sunt propter multitudinem. Unde dicit, multiplicatae sunt super capillos capitis mei. Sicut enim capilli sunt innumerabiles, ita sunt innumerabilia peccata, et maxime venialia: quae si non terreant propter pondus, terrent tamen propter multitudinem. Glossa, si vitasti gravia, cave ne obruaris arena: non quod peccata venialia quomodo-cumque et quaecumque sint, faciant peccatum mortale; sed quia disponunt ad ipsum”.

61. *In Ps.*, 5, n. 9.

62. *In Ps.*, 43, n. 3.

2.2.1. Grzech jako duchowa słabość

Choć człowiek, sam w sobie, jest słabą istotą, to jednak Bóg nieustannie wspiera go zarówno dobrami zewnętrznymi, jak i przede wszystkim swoją łaską: pomimo to nieraz sam człowiek dodatkowo się jeszcze osłabia⁶³. Tą »słabością duchową« będącą grzechem jest dla Tomasza, wczytującego się w Ps 34, pewna „ociężałość” (*ponderositas*), która sprawia, że człowiek przyłgnął do spraw cielesnych i nie widzi już innych⁶⁴. Nie chodzi przy tym jedynie o duchowe wykroczenia, lecz także cielesne grzechy sprawiają chorobę duszy, ponieważ nieuporządkowanie cielesne przenosi się na duszę, a z tego może wyzwolić jedynie Bóg⁶⁵.

Grzech będący osłabieniem ludzkiej kondycji sprawia, że człowiek zaczyna czuć się niewygodnie⁶⁶, jak zauważy Akwinata na kanwie Ps 6. Grzech przeszkadza człowiekowi i gdy uświadomi to sobie, prosi wówczas o wyzwolenie. Św. Tomasz wskazuje na trzy „niewygodne” dla człowieka konsekwencje życia w grzechu:

Człowiek, żyjąc w grzechu, cierpi potrójną niewygodę, od której prosi o uwolnienie. Po pierwsze działanie perwersyjne, po drugie zranienie i słabość natury, a po trzecie zarzewie bliskiej kary⁶⁷.

Warto przeanalizować poszczególne elementy Tomaszowej wypowiedzi, które wyjaśnia w swojej *expositio*, ponieważ jasno pokazują grzech w kategoriach „duchowej słabości”⁶⁸. Analogia „medyczna” w odniesieniu do grzechu jest zdaniem Tomasza najlepszym sposo-

63. Tak wyraża to sam św. Tomasz: „Homo enim in se factus est infirmus: Ps. 6: miserere mei Deus, quoniam infirmus sum. Et ideo indiget confortari ab aliquo, maxime a Deo, a quo quidem confirmatur, quandoque in temporalibus, in quantum expedit justo ad salutem; sed in spiritualibus semper, et hoc interiori gratia” (*In Ps.*, 36, n. 13).

64. *In Ps.*, 34, n. 14.

65. *In Ps.*, 40, n. 3: „peccatum autem deordinavit corpus, et corpus deordinavit animam [...] Et haec sanitas habetur a Deo solo”.

66. Warto podkreślić, że Tomasz wyróżnia filozoficzny i teologiczny sens grzechu, por. *ST*, I-II, q. 71, a. 6, ad 5. Więcej w C. McCLOSKEY, *Thomas Aquinas on Moral Wrongdoing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 7.

67. *In Ps.*, 6, n. 1: „Sed homo existens in peccato tria incommoda patitur, a quibus petit liberari. Primum est perversitas actus; secundum est vulneratio naturae et debilitas; tertium reatus poenae imminens”.

68. *In Ps.*, 6, n. 2; także *In Ps.*, 15, n. 6.

bem ukazania jego złowrogiego charakteru. Z pierwszej z duchowych „chorób” czy słabości wydobywa człowieka skarcenie i ukaranie, które ze względu na to, że prowadzi ku zbawieniu (będącego wyzdrowieniem i nabraniem siły), a nie potępieniu, są dziełem miłosierdzia. Chodzi o rodzaj karcenia doczesnego, które ma wymóc poprawę i odstąpienie od zła, a nie jest „ukaraniem”, które dokona się na sądzie ostatecznym (a do tego obrazu odwołuje się św. Tomasz, przywołując Mt 25). Tym samym Akwinata dotyka ważnego tematu sensu przeciwności doczesnych, które niejednokrotnie „smagają” życie człowieka, będąc prawdziwie, jak sam zauważa, *flagella temporalia*, doczesnym biczowaniem. Powołując się na słowa św. Augustyna, podkreśla, że często ma ono przypominać człowiekowi o hierarchii spraw w życiu, stawiając go wobec dramatycznych pytań o to, co jest dla niego najważniejsze. Trzeba jednak pamiętać, że kontekst psalmu dotyczy nie tyle cierpienia samego w sobie czy tego, które spotyka niewinnego (jak w Księdze Hioba), ile człowieka, który doświadcza zranienia grzechem przez siebie popełnionym i prosi o uwolnienie. Odpowiedź Akwinaty sugeruje, że droga do odzyskania wolności wiąże się z nowym spojrzeniem na rzeczywistość doczesną (a to pociąga za sobą pewne wyrzeczenia w stosunku do wcześniejszego życia), która wcześniej była okazją do działań perwersyjnych, odwracających jej głęboki sens.

Oslabiony grzechem człowiek prosi o uwolnienie także od „zranienia i słabości natury”, co istotne z punktu widzenia naszej refleksji, ponieważ wprost ukazuje grzech w kategoriach „choroby duszy” (*spiritualis aegritudo*). Zgodnie z panującą w czasach Akwinaty wiedzą medyczną, cielesna dolegliwość rodzi się z powodu zachwiania w człowieku odpowiednich proporcji, dlatego duchowa choroba zaczyna się od rozchwiania duchowego, wybicia z rytmu życia cnotliwego. Ale to także dla naszego autora przyczynek do szerszej refleksji antropologicznej, która wyraża świadomość, że wtargnięcie grzechu w ludzkie dzieje przekłada się na osłabienie mocy człowieka⁶⁹. Dyskretne, właściwe dla stylu Tomaszowej egzegezy, przywołanie dwóch cytacji biblijnych

69. Por. H.W.M. RIKHOF, „Thinking about Sin and Forgiveness”, w: *„Tibi soli peccavi”*: Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness: A Collection of Studies Presented at the First Congress of the Thomas Instituut te Utrecht, December 13–15, 1995, red. H.J.M. Schoot, Utrecht: Thomas Instituut Utrecht, 1996, s. 1–18.

(Ps 115 i Mdr 9) nie jest jedynie „ilustracją” tematu, ale przypomnieniem prawdy o „ranach”, które ludzkiej naturze zadał grzech pierworodny, choć nie zniszczył jej dobroci. To istotne tło soteriologiczne, które winno towarzyszyć naszemu odczytywaniu psalmów ze św. Tomaszem⁷⁰.

Kontynuując wykład Psalmu 6, Akwinata przechodzi do szczegółowej analizy słabości, w którą popada człowiek przez grzech i eksponuje dwa „zranione obszary”: moc duchową oraz zdolność do właściwego oceniania spraw. To właśnie sprawia, że z ust psalmisty rozlega się wołanie: *uzdrów mnie Panie* (w. 3). Moc ducha wyrażona terminem *fortitudo* (istotnym w systemie moralnym św. Tomasza) z pewnością czyni aluzję do cnoty męstwa, ale ze względu na kontekst psalmu, wydobywa z niej pewną szczególną charakterystykę. Tomasz wyjaśnia, że chodzi o moc „zatrzymywania łask i cnót, bo one są siłą człowieka”⁷¹, a więc sprawiania, że nie przechodzą niezauważone i niewykorzystane przez człowieka, ale zostają niejako „zatrzymane”, wcielone w życie i zrealizowane. W tej perspektywie jasno widać, że ta podatność i chęć podążania za dobrem została niejako „zainfekowana” przez grzech. Będąc duchowo chorym, człowiek nie karmi się tym, co stanowi jego siłę i dlatego nie zdrowieje.

Drugim zranionym przez grzech obszarem jest zdolność do poprawnego rozróżniania, którą wyraża łaciński termin *discretio*. Popękany grzech człowiek traci „duchową orientację” i zaciera się jego poprawny osąd, a wręcz, jak zauważa św. Tomasz, posługuje się przewrotnym sądem (*judicium perversum*). Wydaje mu się, że grzesząc, dobrze postępuje, ponieważ zło jawi mu się jako dobro i odwrotnie. Oznacza to ogromne spustoszenie duchowe, zamęt i chaos w podejmowanych wyborach, a to przekłada się na życie całej wspólnoty. Nazywanie zła złem, a dobra dobrem jest fundamentem porządku moralnego, dlatego osłabienie duchowe spowodowane przez grzech jest w oczach Tomasza zmierzaniem ku przepaści. Nic więc dziwnego,

70. Por. *In Col.*, cap. I, lect. 4. „Homo enim existens in peccato dupliciter tenebatur subditus, scilicet per servitutum. [...] Item erat reus poenae, et aversus a Deo. [...] Haec duo removet Christus, quia, inquantum homo, factus est pro nobis sacrificium et redemit nos in sanguine suo. [...] Sed inquantum est Deus, habemus per eum peccatorum remissionem, quia reatus peccati solutus est per eum”. Do pojęcia *reatus peccati* nawiązuje św. Tomasz również w Komentarzu do Psalmów, m.in. *In Ps.*, 9, n. 24; 41, n. 1; 50, n. 7.

71. *In Ps.*, 6, n. 2.

że z otchłani tego duchowego zamieszania jedyną drogą ratunku jest przyzywanie pomocy samego Boga. Ta Boża asystencja przy wycho-dzeniu z duchowej choroby dokonuje się w podwójny sposób: gdy wyzwala od zła i grzechów (z jego osłabiającymi człowieka skutka-mi) jest to „pomoc miłosierdzia”, ponieważ dokonuje się bez żadnej zasługi; natomiast „pomoc sprawiedliwości” przychodzi do niego, gdy zostanie już człowiek usprawiedliwiony, a Bóg dalej go doskonali⁷².

Na uwagę zasługuje również trzecia z podanych konsekwencji grzechu jako choroby ludzkiego ducha, a wiąże się ona z perspektywą eschatologiczną, którą wyraża zarzewie potępienia (*reatus damnationis*). W teologii Akwinaty termin *reatus* — „zarzewie” na-biera specyficznego znaczenia w kontekście nauki o grzechu pierwo-rodnym, z którego zostaje obmyty człowiek w chrzcie świętym, ale pozostają pewne rany zadane przez niego. W kontekście Psalmu 6 mowa jest o niebezpieczeństwie odcięcia się od Boga przez trwanie w grzechu, a które to zagrożenie zostaje krótko scharakteryzowa-ne jako „czyhające” (*imminere*) na człowieka, a więc bezpośrednie, a nawet bliskie, widoczne na horyzoncie. To niebezpieczeństwo ma podwójny wymiar: dotyczy zarówno śmierci naturalnej, ale także potępienia wiecznego.

Posługując się niezwykle plastycznym językiem, Akwinata tak opi-suje sytuację grzesznika: jako duchowo obolały i słaby nie jest w stanie podnieść się o własnych siłach, niczym chory wyczerpany długą cho-robą, który nie może wstać z łóżka. Ma przy tym świadomość, że czas działa na jego niekorzyść: im dłużej pozostaje w grzechu, tym bardziej się osłabia. Dlatego ratunkiem dla niego pozostaje modlitwa do Tego, który może go podnieść z upadku⁷³. Tym samym otwiera się dla czło-wieka nowa sytuacja soteriologiczna, którą otwiera kluczowa triada: *convertio* — *ereptio* — *salvatio*, kontynuująca dominującą w psalmie analogię z chorobą cielesną człowieka. Dla Tomasza są to trzy kroki, aby duchowo stanąć na nogi i stać się uczestnikiem zbawienia. Tym bardziej że sama *ereptio* (zostawiwszy już na boku pojecie „nawrócenia”

72. *In Ps.*, 7, n. 5: „Est enim duplex adjutorium Dei: scilicet misericordiae, et aliud justitiae. Adjutorium quo liberatur a malis et peccatis, est misericordiae: et non est justum, quia non ex meritis. Sed quando quis justificatur, Deus perficit: et hoc est justitiae, quia respondet aliquantulum merito”.

73. *In Ps.*, 6, n. 2.

i jego konotacje u Tomasza) czyni aluzję do wspinania się i dochodzenia do szczytów, wydostania się z pułapki zła.

Ta krótka analiza Ps 6 oraz powiązanych z nim tekstów innych psalmów pokazuje pewien istotny styl uprawiania teologii przez Akwinatę, który dokonuje swoistego opisu fenomenologicznego, posługuje się wieloma analogiami z codziennego życia, co jest zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę adresatów wykładów poświęconych psalmom. Młodzi studenci neapolitańskiego *studium generale*, przygotowujący się do pracy kaznodziejskiej, otrzymują w ten sposób znamiennej teologiczną pomoc ze strony św. Tomasza.

2.2.2. Grzech jako utrata wolności

Zbawienie wiernych jako duchowe dzieło Chrystusa oznacza przywrócenie wolności dziecka Bożego⁷⁴. Jest to wolność, w której wola człowieka podporządkowuje się woli Bożej, a intelekt pozwala się prowadzić Prawu Bożemu, nie tracąc swej wolności⁷⁵. Owo podporządkowanie Tomasz określa terminem (*subiicit*), który nie oznacza absolutnego zdominowania, ale poddanie kierownictwu czegoś/kogoś drugiego, dzięki czemu uzyskuje się harmonijne dążenie do dobra⁷⁶. W taki bowiem sposób poddaje się rozumowi siłą pożądanca w człowieku: nie zastępuje jedno drugim, ale ukierunkowuje na ostateczne spełnienie.

Metodą obrony przed powrotem w grzech będzie zachęta do swoistego „gniewu” skierowanego przeciwko niemu i niedopuszczającego do przejścia grzechu z poziomu myślowego do czynu, o którym wspomina Tomasz w kontekście Psalmu 4⁷⁷. Chodzi o odkrycie mechanizmu upadania w grzech, własnej słabości duchowej, dla której osiągnięcie „zdrowia” polega na pozostawaniu w komunii z Bogiem.

74. *In Ps.*, 27, n. 5.

75. *In Ps.*, 39, n. 4: „Voluntas homini debet subjici voluntati divinae et intellectus debet dirigi secundum legem Dei”.

76. *ST*, II-II, q. 148, a. 1, ad 3.

77. *In Ps.*, 4, n. 6. Warto zwrócić uwagę na Tomaszowe analizy „rodzenia się” grzechu w człowieku, które choć bezpośrednio nie dotyczą przedmiotu naszych badań, który skupia się na Męce Chrystusa i jej owocach, to jednak dla soteriologii chrystologicznej są to tematy o pierwszorzędym znaczeniu.

Pojęcie „gniewu” zasługuje tutaj na uwagę, ponieważ nie odnosi się do grzechu gniewu, ale pewnej postawy duchowej, ochrony przed wdarciami się zła w przestrzeń ludzkiej wolności⁷⁸.

W tym kontekście równie ciekawie brzmią refleksje Tomasza zapisane w innym z komentarzy biblijnych, mianowicie do Listu św. Pawła do Kolosan, w którym przedstawia tajemnicę chrztu św. przez pryzmat otrzymanego daru wolności. Opierając się na wymowie starotestamentalnego gestu obrzezania, Akwinata postrzega grzech jako coś zbędnego, co zostaje usunięte: „a zatem obrzezanie i przywrócenie do życia znaczy to samo, a dokonuje się to w chrzcie przez zadanie śmierci grzechowi”⁷⁹. Jeśli bowiem on nie zostanie uśmiercony, zauważa św. Tomasz, to sam przyczyni się do śmierci duchowej człowieka, którą wyraża także metafora starości. Grzech czyni człowieka „starym”, pozbawiając życiodajnych sił i prowadząc drogą ku zniszczeniu: „Albowiem owo starzenie dokonuje się przez grzech. Hbr 8,13: *to, co się przedawnia i starzeje, bliskie jest zniszczenia*. Ta starość przybliżyła do zniszczalności, ponieważ grzech jest drogą do zniszczenia. Również przez grzech traci się moc i piękno duchowe, tę zaś starość wprowadził grzech pierwszych rodziców”⁸⁰.

W podobnym duchu wypowiada się św. Tomasz w komentarzu do psalmów, zwracając uwagę, że nowy człowiek, który odrzuca grzech, odzyskuje młodość, a tym samym dar wolności. Nawiązując do tego refleksje w wykładzie Psalmu 6. Akwinata, zatrzymując się przy sformułowaniu psalmisty, „starzeję się z powodu wszystkich moich wrogów”, najpierw odnosi je do króla Dawida, który będąc w młodości pełnym sił, po licznych walkach z obcymi i swoimi, doświadcza swoistej bezsilności. A obrazuje ją ucieczka przed swoim synem Absalomem. Do podobnej „ucieczki” i w konsekwencji starzenia się duchowego człowieka dochodzi wówczas, gdy odrzuca on „nowość Chrystusa”⁸¹. Nie przyjmując i nie krocząc w nowości życia

78. *In Ps.*, 4, n. 2: „Et nolite peccare, scilicet iterum; quasi dicat: sic irascimini contra peccata praeterita ut non committatis alia”.

79. *In Col.*, cap. II, lect. 3.

80. *In Col.*, cap. III, lect. 2.

81. *In Ps.*, 6, n. 5: „Reformamini, dicit Glossa, quia in Adam fuistis deformati in novitate et cetera. Novum hominem, scilicet Christum; videlicet, imitantes hanc vetustatem et deformitatis miseriam, propheta sub interrogatione deplorat dicens, Baruch 3: quid est, Israel, quod in terra inimicorum es? Inveterasti in terra aliena et cetera”.

(por. Rz 9), człowiek na nowo zostaje poddany w niewolę grzechu, który postarza człowieka, a ten staje się „starym człowiekiem”. Droga wyjścia jest „odnawianie się” w myśleniu, które ma uświadomić wierzącym, że o ile w Adamie zostali „zdeformowani” przez grzech, o tyle przez Chrystusa, nowego człowieka, jeśli wejdziemy na drogę Jego naśladowania, odzyskamy utraconą wolność.

2.2.3. Grzech jako odwrócenie się od Boga

To Bóg jest obdarowującym i utrzymującym w zbawieniu⁸², ale człowiek może powiedzieć Bogu „nie” i odrzucić Jego propozycję zbawienia. Wcześniejsze analizy poszczególnych komentarzy do psalmów pokazały, jak bardzo Akwinata pozostaje wrażliwy na zagadnienie obecności zła w życiu człowieka i z jaką starannością analizuje każdy jego *modus*. Grzech staje się nie tylko duchową chorobą, utratą wolności, ale także odwróceniem się człowieka od swego celu ostatecznego, a w konsekwencji od Boga. Z tego powodu wyzwolenie jest przywróceniem właściwego kierunku życia ku Bogu. Operując wieloma obrazami, w tym często pojawiającym się w różnych kontekstach nawiązaniem do metaforyki solarnej, św. Tomasz przedstawia sytuację człowieka, który przez grzech odwraca się od Boga:

Ludzkie oko nie jest oświacane przez słońce, chyba że znajdzie się na wprost niego; tak dusza, jeśli ma otrzymać boskie światło, powinna skierować się ku Bogu. A to bezpośrednio ukierunkowanie jest zawsze przygotowane przez Boga, ale człowiek odwrócił się i trzeba, aby Bóg się zwrócił [ku niemu], jak się zwraca ku nam, po pierwsze, nawracając nas ku sobie; i dlatego mówi *nawróć się*. Lm 5,21: „nawróć nas Boże, a nawrócimy się do Ciebie”. Jeśli ktoś związany prowadzony jest na stracenie, a zobaczyłby kogoś, komu ufa, prosiłby go zawzięcie i mówił: zabierz mnie stąd⁸³.

W komentarzu Akwinaty zwraca uwagę wielki nacisk położony na właściwe rozumienie Boga. Ono może umknąć uwadze, jeśli zbyt pochłonie nas obrazowy przekaz komentarza, który podkreśla przede

82. *In Ps.*, 37, n. 12.

83. *In Ps.*, 6, n. 2.

wszystkim postawę człowieka. Tymczasem fundamentalną sprawą jest to, że Bóg jest zawsze zwrócony w naszą stronę, co w teologicznym języku oznacza gotowość czynienia dobra dla nas: Jego obdarowanie nas łaską nie jest ograniczone, chyba że przez nasze odrzucenie⁸⁴. Jednocześnie chodzi o odkrywanie przyczynowości Boga, który umożliwia nasze nawrócenie. Raz jeszcze daje o sobie znać analogiczne rozumienie boskiej przyczynowości, która nie może być traktowana, jak to się stanie w późnośredniowiecznym nominalizmie, jako „część” działania kontrastowana z drugą częścią po stronie człowieka. Obie przyczynowości nie pojawiają się na tym samym poziomie. Bóg pozostaje niezmienny (pomimo plastycznego języka psalmu, który mówi o zwracaniu się), a to człowiek, odwracając się w Jego stronę, doświadcza niejako zmiany.

W tym kontekście łatwiej odczytać słowa Tomasza mówiące o dwóch obliczach duszy człowieka: jedno bazujące na rozumie stawia go wobec Boga (*versus Deum*), natomiast oparte na naturze zmysłowej wobec ciała (*versus carnem*⁸⁵). Grzech próbuje zachwiać tym porządkiem i sprawić, by człowiek postrzegał siebie przede wszystkim przez pryzmat ciała i to ono (wraz z całym szeregiem spraw, które utożsamia) będzie w oczach człowieka jego „duszą”. Tym samym człowiek zwraca się ku sprawom, które nie będą już go sytuować wobec Boga. Następuje zakrzywienie (*incurvatio*), które ściąga za interesowanie człowieka tym, co dalekie od Boga, a to ściągnięcie to rezultat brzemienia grzechów⁸⁶.

84. Warto przywołać równie obrazowy sposób przekazu z komentarza do Ewangelii św. Jana, w której Tomasz zastanawia się nad przyczyną niewiary słuchaczy (por. J 12,39) i zauważa: „... przyczyna tego, że nie wlewa [Bóg] w nas łaski, leży po naszej stronie, jako że to w nas jest coś, co zwalcza boską łaskę. On bowiem sam w sobie »oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat« J 1,9 [...]. Podobnie byłoby, gdy komuś zamknąć okiennice domu i powiedzieć do niego: Ty nie możesz wiedzieć, ponieważ jesteś pozbawiony światła słońca. Nie wynikałoby to jednak z braku słońca, lecz z tego, że on pozbawił go jego działania” – *In Ioan.*, cap. XII, lect. 7.

85. *In Ps.*, 10, n. 4: „Anima nostra duas habet facies: unam versus Deum secundum rationem, aliam versus carnem secundum naturam sensitivam, quae tantum corporalia comprehendit. Et sicut quaelibet res diligit proprium bonum, ita homo diligit illud quod aestimat animam suam. Peccatores enim aestimant animam suam quod principaliter intendunt: quia quaelibet res est illud quod est praecipuum in ea, sicut rex dicitur regnum”.

86. Tomasz proponuje również pozytywną interpretację *incurvatio*, która związana jest z pokorą, w której człowiek uznaje swój grzech i nie może kosztować tego, co

To rozmijanie się z Bogiem ma swój własny scenariusz, któremu poświęca uwagę Akwinata w *Super Psalmos*. Chodzi o przyzwyczajenie grzeszne, a więc utrwalenie się wady, która sprawia, że grzeszy się znieprawioną wolą. Bardziej Boga opuszcza właśnie sama ta wola niż czyn grzeszny. Wspomniana *voluntas studiosa* nie pozwala na zrozumienie ścieżek Jahwe. W innym wariantcie tekstu Psalmu 13 Tomasz uchwycił odmienne jeszcze ujęcie — na drogę odchodzenia od Boga prowadzi odrzucenie *studium sapientiae et disciplinae*. Rozszerzeniem i ilustracją tej interpretacji będą dwa cytaty natychmiast dołączane przez Akwinatę: Prz 1 i Ez 8, które zgodnie z praktyką egzegetyczną pokazują spustoszenie, które sieje takie zjawisko.

W kontekście rozważań nad grzechem i utratą wolności warto zwrócić uwagę na charakterystyczną postawę św. Tomasza, która dotyczy tajemnicy Kościoła. Postrzegając Kościół w duchu augustyńskiego „miasta Bożego” (*civitas Dei*), Tomasz podkreśla, że nie tylko jest wspólnotą ludzi wolnych, lecz także jest w jakiejś mierze wzorem pielęgnowania tej wolności: w warunkach doczesnych jest przestrzenią, w której ta wolność może się najlepiej zrealizować: „i to najbardziej odnajdujemy w Kościele”⁸⁷. Będąc najlepszym środowiskiem wzrastania w wolności, ze względu na pielęgnowanie cnót i walkę z grzechem, przez chrzest stając się synem „nie niewolnicy, lecz wolnej” (Ga 4,31).

2.3. CHRYSZTUS JAKO WYZWOLICIEL CZŁOWIEKA. KRÓLEWSKA GODNOŚĆ CHRYSZTUSA

Droga do pełni wolności wiedzie, zdaniem św. Tomasza, „od” pokonania niebezpieczeństw i pułapek, przede wszystkim grzechu, „ku” owocnemu korzystaniu z daru wolności, w którym widzi tajemnicę zbawienia⁸⁸. Komentarz do Psalmów jest doskonałą okazją dla Akwinaty, aby rozwinąć dyskurs o znaczeniu prawdziwej wolności chrześcijańskiej, która nie tyle wyczerpuje się w samym akcie wolnego wyboru (*liberum arbitrium*), ile w wybieraniu dobra kształtującym

wysokie. Przykładem tej postawy jest celnik w świątyni (Łk 18), który nie podnosi swych oczu ku niebu. *In Ps.*, 37, n. 3.

87. *In Ps.*, 45, n. 3: „et hoc maxime invenitur in Ecclesia”.

88. *In Ps.*, 6, n. 2.

ludzką wolność⁸⁹. Analizując *Super Psalmos*, trudno nie dostrzec tej perspektywy: przeciwności, cierpienia, prześladowania nie mają ostatniego słowa, ponieważ Bóg spieszy na ratunek tonącemu w złu człowiekowi. Inaczej niż w komentarzu do Hioba, gdzie św. Tomasz podejmuje wątek genezy zła, budując przy tym oryginalną teodyceę, w *Super Psalmos* wyraźnie skupia się na fakcie wyzwolenia człowieka. Bóg nie zostawia człowieka samego, interweniuje w historii i „ratuje” od niebezpieczeństw⁹⁰.

Ale w jaki sposób Bóg wyzwala człowieka? Wczytując się w Psalm 4, św. Tomasz odkrywa, że nie tylko jest istotne, że Bóg wyzwala człowieka (sam fakt), lecz także jego istotny *modus*, który odsłania najgłębszą naturę Boga, będącego „miłośnikiem wolności”. Jahwe nie tylko wyzwala, lecz także obdarza duchowym pocieszeniem na drodze ku pełnej wolności⁹¹. To wyzwolenie nie oznacza, że człowiek nigdy nie stanie naprzeciw zła, ale że został uwolniony od tyranii zła⁹².

Na wyzwolenie człowieka spogląda Akwinata nie tylko przez pryzmat wielkości zagrożenia, lecz przede wszystkim w optyce daru „łaski Boga wyzwalającego” (*gratia Dei liberantis*), do której rozważania szczególnie zachęca Psalm 31, drugi z tzw. psalmów pokutnych. Odczytuje go Tomasz jako wskazanie, że człowiek nie jest samowystarczalny i przypomnienie, że to Bóg zbawia człowieka dzięki swemu miłosierdziu. Odpowiedzią na dar wolności będzie współpraca człowieka z łaską, która wymaga trzech podstawowych przymiotów człowieka:

Wyjaśnić to możemy w sposób mistyczny, moralny lub alegoryczny, iż człowiek nie zbawia się własnymi siłami, jakichkolwiek dóbr by nie otrzymał. Istnieją trzy dobra, dzięki którym ktoś może osiągnąć zbawienie. Pierwszym jest **moc**: z tego powodu mówi: *nie zbawi króla wielka siła*. Jeśli istotnie byłby mocny i rządził innymi, to jednak nie dzięki swej sile, ale ma

89. Por. J.F. KEENAN, „The Problem with Thomas Aquinas’s Concept of Sin”, *The Heythrop Journal*, 4 (1994), s. 401–420.

90. Por. J.A. DI NOIA, „Christ Brings Freedom from Sin and Death: the Commentary of St. Thomas Aquinas on Romans 5:12–21”, *The Thomist*, 1–2 (2009), s. 60–75.

91. *In Ps.*, 4, n. 1: „non solum liberasti, sed in ipsa tribulatione cordis latitudinem tribuisti”.

92. Por. *In Ps.*, 33, 18, gdzie mowa o całkowitym wyzwoleniu człowieka, „partim hic, sed perfecte in futuro”, ale przede wszystkim o ochronie Bożej opatrności w godzinie prześladowań; por. także F. GARCÍA MARTÍNEZ, „Tened ánimo, yo he vencido al mundo. La experiencia cristiana de la salvación”, *Salmanticensis*, 58 (2011), s. 19–53.

to od Boga. Drugim jest **stałość**: i tej nie posiada z racji swej mocy, stąd powiada: *nie zbawi się olbrzym dzięki swej wielkiej sile*. Trzecim jest **dobre usposobienie ciała i męstwo**, stąd mówi w *koniu zwodniczy ratunek*, mianowicie silne i mocne ciało jest zawodne. Albo w szerszym sensie, *mimo swej wielkiej siły*, to znaczy skądkolwiek ktoś posiada zdolność do dobra, nie zostanie zbawiony aż Bóg obdarzy go zbawieniem⁹³.

Dlatego najistotniejszą sprawą jest to, aby człowiek pielegnował transcendentne wymiary swojej egzystencji i nie ograniczał horyzontu swoich pragnień jedynie do tego, co na ziemi. Odbiegając od swego formalnego stylu i wypowiadając się metaforycznie, zauważa w tej kwestii:

jeśli człowiek będzie postrzegał siebie jako człowieka – stwierdza Akwinata – to Bóg będzie postępował z nim jak z człowiekiem, upominając i pouczając; gdy jednak ten odchodzi od postępowania w zgodzie z godnością ludzką, to będzie traktowany jak nierozumne zwierzę⁹⁴.

Wspomniane przez naszego autora „postrzeganie siebie jako człowieka” (*habet se sicut homo*) wyznacza tym głęboki namysł antropologiczny, który nie ulegając redukcjonizmowi, stawia na integralną wizję człowieka i na to, co specyficznie ludzkie, a tym jest zdolność do przyjęcia łaski⁹⁵.

Przyjęcie daru wolności, zauważa Akwinata, musi przełożyć się na zmianę sposobu myślenia na takie, które daje pierwszeństwo łasce: ponieważ łaskę przyjmujemy na miarę naszej natury (a nie wedle miary samej łaski), dlatego również po udzieleniu łaski jest konieczna „opieka Boża i obrona”. Łaska ta niejako „popycha” duszę do dobrego działania urzeczywistniającego wolność (a taki właśnie sposób działania łaski na naturę zdaje się wskazywać określenie łaski ukute przez Akwinatę jako *pondus animae*⁹⁶), ale także ukazuje właściwe

93. *In Ps.*, 32, n. 15.

94. *In Ps.*, 31, n. 9.

95. Dlatego, zauważa Akwinata, każdy grzech po przyjściu Zbawiciela (po przyjęciu łaski) jest cięższy od popełnianych przed Wcieleniem, podobnie jak ktoś szlachetnie urodzony – by przywołać Tomaszowe porównanie – popełniając rzecz obrzydliwą (*turpitudinem*), okrywa się większą hańbą niż każdy inny, który tej godności nie posiada – por. *In Ps.*, 12, n. 1.

96. *In Matt.*, cap. XXV, lect. 2: „sicut enim talentum pondus dicitur metalli, sic gratia pondus est quod inclinat ipsam animam; unde amor est pondus animae”.

korzystanie z tego nowego rozumienia swojej sytuacji w świecie, które jest darem Boga, a konkretnie jest owocem daru rozumu⁹⁷. Tym samym otwiera nową perspektywę rozważań, opartą na darach Ducha Świętego, które prowadzą człowieka do odoczego działania (*ad prompte agendum*).

Wyzwolenie człowieka z odmetów zła, widoczne w kwestiach materialnych czy doczesnych, jak i duchowych, odsłania szczególną moc Boga⁹⁸, a najodpowiedniejszym sposobem dokonania tego wyzwolenia pozostaje krzyż⁹⁹. Chrystus jawi się na nim w swej królewskiej godności, która oznacza czuwanie i chronienie przestrzeni wolności. Przypomina o tym Tomasz choćby na początku wykładu Psalmu 15 dotyczącego królestwa Chrystusa, które zostaje zainaugurowane wraz z Jego chwalebny m zmartwychwstaniem. Punktem wyjścia, jak przy rozważaniach nad każdym z psalmów, jest jego tytuł, a ów w tym przypadku zasługuje na szersze odniesienie: *inscriptio tituli ipsius David*. W sensie dosłownym tytuł Psalmu 15 dotyczy wszystkich, którzy należą do samego króla Dawida, a więc także *ad litteram* samego Chrystusa, który pochodzi z jego rodu. Uwagę Tomasza bardziej jednak przykuwa sama idea „tytułu” przywołująca napis umieszczony nad głową Jezusa, gdy cierpiał śmierć krzyżową: „Jezus Nazareński, Król Żydowski” (por. J 18,19). Był on nie tyle wskazaniem rzekomej winy, ile w jakiejś mierze proklamacją królewskiej godności Chrystusa, który króluje z krzyża. Tomasz zwraca uwagę, że tytuły umieszczano w trzech różnych kontekstach w czasach Chrystusa: na grobach i przy wejściu do domu, gdzie pełniły funkcję bardziej „informacyjną”, kto jest pochowany w konkretnym grobie lub kto zamieszkuje w danym domu. Właściwsza dla Chrystusa jest jednak tradycja rzymska, w której tytuł wskazywał na zasługi zwycięskiego dowódcy powracającego z wyprawy i odbywającego triumfalny wjazd do miasta, a przecież Jezus, jak zauważa Akwinata, „triumfował przez krzyż”¹⁰⁰. Idąc za

97. *In Ps.*, 31, n. 7: „Sed quia quantumcumque homo haberet donum gratuitum, nisi Deus movet animam ad opus bonum, non sufficit; ideo oportet quod post gratiam praevenientem Deus operetur et moveat ad bonum”.

98. *In Ps.*, 17, n. 5.

99. *In 1 Cor*, cap. I, lect. 3: „per crucem convenientissimo modo humanum genus liberat”.

100. *In Ps.*, 15, n. 1.

augustyńską interpretacją z *Enarrationes*, krzyż jest tronem, z którego Chrystus króluje, a więc wyzwala do nowego życia. Przestrzenią realizacji tej wolności będzie Kościół, który został zbudowany dzięki owocom męki Zbawiciela¹⁰¹. Z perspektywy chrześcijan krzyż staje się *exemplum*, a więc zasadniczym przykładem powierzenia się woli Bożej, co wyraźnie dominuje w eksplikacji Psalmu 30¹⁰².

Wspomniane królowanie Chrystusa, w przeciwieństwie do doczesnych królestw, które mają swój początek i zmierzch, nie ma końca, bo Chrystus jest prawdziwym Królem wszechświata¹⁰³. Godność królewska realizuje się w rządzeniu¹⁰⁴ i jej widowym znakiem jest korona¹⁰⁵: Chrystus swoją Krwią nabywa dla siebie lud na własność, jak przypomni List do Hebrajczyków, co wskazuje, że źródłem królewskości jest ofiara krzyżowa, która objawia miłość Chrystusa do Ojca i do ludzi. Dlatego odpowiedzią wyzwolonych przez Chrystusa-króla jest zaufanie i miłość: tak jak ziemski król, zauważa Akwinata w ramach *notae*, którą wprowadza w wykład Psalmu 44, aby mógł zarządzać pomyślnie potrzebuje zaufania, które jest uznaniem autorytetu i zgodą na poprowadzenie się w życiu oraz miłości ze strony poddanych¹⁰⁶.

101. *In Ps.*, 27, n. 2.

102. *In Ps.*, 30, n. 4.

103. *In Ps.*, 2, n. 5. Dlatego – zauważa św. Tomasz – psalmy, mówiąc o Bogu, posługują się terminologią królewską, a tak jak królów w czasach starożytnych pozdrawiano „vivat król!”, tak często psalmy posługują się tą formą ekspresji, aby wyrazić wdzięczność i majestat Boga. Por. *In Ps.*, 17, n. 27: „Et loquitur ad modum regis de Deo antiquitus modus salutandi regem fuit. Vivat rex. Hoc convenit Deo: quia Ipse est vita aeterna”.

104. *In Ps.*, 5, n. 1.

105. *In Ps.*, 8, n. 5: „Coronari est regum”. Tą koroną w przypadku Chrystusa, jak zaznacza św. Tomasz, będzie boskość Chrystusa (por. *In Ps.*, 20, n. 3).

106. W innym miejscu swego komentarza do Psalmów, na kanwie Ps 23 i słów „któż jest królem chwały”, Akwinata w podobny sposób wychodzi od opisu cech poważanego przez wszystkich władcy, aby przez uwznioślenie nadać mu *sensus christologicus*. To bowiem Chrystus jest „królem chwały”, a ona wynika z Jego mocy, władzy i dzielności w walce ze złym. Por. *In Ps.*, 23, n. 5: „Aliquis rex apparet gloriosus ex tribus. Quia acquirit primo per robur magna [...]. Secundo propter potestatem [...]. Tertio, quod sit bonus praeliator; unde dicit: dominus potens in praelio, quo contra mortem et Diabolum vicit in omnibus: Apoc. 5: vicit leo de tribu Juda”. Por. także: R. WILLIAMS, „Christological Exegesis of Psalm 45”, w: *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice. Essays in Honour of Andrew Louth*, red. A. Andreopoulos, A. Casiday, C. Harrison, Turnhout: Brepols, 2011, s. 17–32.

Sekret pomyślnych rządów króla odkrywa św. Tomasz w kontekście samego psalmu, nadając mu czytelnej interpretacji chrystologicznej:

Ale wedle naszej wersji tekstu, aby król osiągnął powodzenie w swych rządach potrzebne są trzy sprawy: mianowicie prawda, łagodność oraz sprawiedliwość. I te trzy przyczyniły się do pomyślności Chrystusa: ponieważ był prawdziwy w nauczaniu, łagodny w cierpieniu i sprawiedliwy w działaniu¹⁰⁷.

107. *In Ps.*, 44, n. 4.

ROZDZIAŁ 3

MEKA CHRYSYTA W PERSPEKTYWIE JEGO KAPŁAŃSTWA

We wcześniejszych rozważaniach skupiliśmy się na przedstawieniu męki Chrystusa przez pryzmat jego prorockiej i królewskiej godności, natomiast teraz przyjrzymy się szczególnej realizacji misji kapłańskiej¹. Zasadniczym terminem, będącym przedmiotem analizy, będzie pośrednictwo zbawcze Chrystusa, którego skutkiem jest pojednanie ludzi z Bogiem, realizujące się w Jego męce, która jest wystarczającą przyczyną (*causa sufficiens*) naszego zbawienia².

3.1. KAPŁAŃSTWO CHRYSYTA W *SUPER PSALMOS*

Zanim skupimy się na przedstawieniu ujęcia kapłaństwa Chrystusa w Komentarzu do Psalmów, to warto przypomnieć zasadnicze linie Tomaszowej teologii kapłaństwa wyrażonej w dziełach systematycznych³. Na uwagę zasługuje fakt, że na kapłaństwo spogląda Akwinata niejako „odgórnie”, wychodząc nie tyle od religiologicznego faktu obecności instytucji kapłańskiej pośród wielu kultur i narodów, które w ten sposób próbowały nawiązać kontakt z transcendencją (choć nie pomija

1. Por. *In Ps.*, 44, n. 5.

2. *ST*, III, q. 61, a. 1, ad 3.

3. Temat kapłaństwa Chrystusa był często podejmowany w XX-wiecznej literaturze tomistycznej, począwszy od syntetycznej pracy E.J. SCHELLER, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin: vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme*, Paderborn: F. Schöningh, 1934, po której przyszły kolejne, by wspomnieć niektóre z nich: M.-J. NICOLAS, „La doctrine de S. Thomas sur le sacerdoce”, w: *S. Tommaso, e l'odierna problematica teologia. Saggi*, Studi Tomistici 2, Pontificia Akademia di S. Tommaso, Roma: Città Nova, 1974, s. 309–328; M.-D. PHILIPPE, „Le sacerdoce du Christ (*Somme Theologique* III, q. 22, a. 1)”, *Bulletin du Cercle Thomiste de Caen*, 96 (1982), s. 3–18; również jeden z numerów *Revue Thomiste* z 1999 roku w całości został poświęcony wieloaspektowej analizie teologicznej kapłaństwa Chrystusa w dziełach św. Tomasza.

tę istotnego faktu, widząc w kapłaństwie „instytucję naturalną”), ile od kontempłowania kapłaństwa Chrystusowego, z którego „odrywa się”, by przetłumaczyć w ten sposób Tomaszowe *derivatur usque ad nos* z Komentarza do Psalmów, kapłaństwo Nowego Przymierza⁴. Dlatego na relację kapłaństwa Chrystusowego ze starotestamentalnym Akwinata patrzy w optyce podstawowej reguły swojej hermeneutyki biblijnej: zapowiedź — realizacja. Nie jest to więc prosta „kontynuacja”, lecz radykalnie nowe kapłaństwo (właśnie dlatego Chrystus nie narodził się z pokoleniami Lewiego), które było jedynie przygotowane przez wcześniejsze cienie (*umbrae*)⁵. Przyjście Chrystusa oznacza wypełnienie boskiej *dispensatio*, którą On jako Kapłan potwierdza już na wieki⁶. Jeśli istotą kapłaństwa jest „przekazywanie ludowi tego, co Boże” oraz wynagradzanie za grzechy ludu⁷, to nie może dziwić, że perspektywa *Super Psalmos* dostrzega w misterium paschalnym najgłębszą realizację kapłaństwa Jezusa. Tam najpełniej objawia się to, że Chrystus jest Głową Ciała i „źródłem wszelkich łask”. W ten sposób soteriologia Akwinaty opiera się na dwóch teologicznych zawiasach: łaski zjednoczenia (*gratia unionis*), a co za tym idzie łaski Głowy, oraz działania człowieczeństwa Chrystusa jako narzędzia Jego bóstwa.

3.1.1. Pośrednictwo zbawcze Chrystusa z perspektywy Jego kapłaństwa

Z tego właśnie powodu kapłaństwo Chrystusa jest wyjątkowe, szczególne i niepowtarzalne: tym, co czyni je jedynym w swoim rodzaju, jest „łaska zjednoczenia” (*gratia unionis*) boskiej i ludzkiej natury w jednej Osobie Słowa. Uściślając, Tomasz zauważa, że łaska ta to sam byt osobowy (*ipsum esse personale*), który został darmo udzielony naturze ludzkiej w osobie Słowa⁸. To jest Jego *proprium*, które ma konsekwencje soteriologiczne: z łaski zjednoczenia są komunikowane łaski Kościołowi.

4. *In Ps.*, 26, n. 1.

5. Wzniosłość kapłaństwa Chrystusowego nad lewitami rozważa Tomasz w *In Hebr.*, cap. VIII, lect. 1 i 2.

6. Jest to wątek, który pogłębia A. GUGGENHEIM, „Le Christ Grand Prêtre et l'unité de l'ancienne et de la nouvelle alliance dans le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur l'Épître aux Hébreux (8–10)”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 3 (2003), s. 499–523.

7. *ST*, III, q. 22, a. 1c.

8. *ST*, III, q. 6, a. 6c.

Tym, co jednak zasadnicze w soteriologii Akwinaty, jest idea pośrednictwa zbawczego, do którego prowadzi zarówno świadomość separacji między dwiema stronami („dystans”, który wprowadza grzech w relację Boga i człowieka), jak i wstawiennictwo właściwe kapłaństwu tak Starego, jak i Nowego Testamentu⁹. Kluczowe pozostaje w tym względzie kapłańskie *esse in medio*, które unaocznia dynamikę pośrednictwa. Dlatego Tomasz w rozważaniach nad Psalmem 45 zwraca uwagę na często obecny w Piśmie Świętym motyw „środka”: drzewo życia znajdowało się pośrodku raju (Rdz 3,3), w psalmach mowa jest o obecności Pana pośrodku zgromadzenia, a w Ewangelii św. Łukasza zmartwychwstały Chrystus pojawia się pośrodku apostołów (Łk 24,36). Tak to wyjaśnia św. Tomasz:

I powiada *pośrodku*, aby pokazać, że nie ma względu na osoby, jak powiada Dz 10 i Ef 6. Środek mówimy, że równo się ma względem skrajności. Bóg sam w sobie równo się odnosi do wszystkich [...]. Albo powiada *pośrodku*, ponieważ serce znajduje się pośrodku człowieka. A ponieważ mieszka w naszych sercach, stąd mówi *pośrodku*¹⁰.

Owo znajdowanie się pośrodku, jak zauważa św. Tomasz, komentując Psalm 30, ma również funkcję soteriologiczną, którą wskazuje położenie Izraelitów pośrodku ludów pogańskich. Otaczali ich ze wszystkich stron, a Naród Wybrany poprzez wierność przymierzu, wyrażaną w obrzezaniu, składaniu ofiar, ale również dar prorocstwa, okazywał „w pewien sposób”, doda Akwinata, bliskość miłosierdzia Bożego wobec wszystkich. To *esse in medio* ma więc także swoisty wymiar znaku, który odsyła do Boga miłosiernego, którego propozycja zbawienia jest otwarta na wszystkich ludzi¹¹.

Trzeba przypomnieć, że punktem wyjścia dla rozważań nad pośrednictwem zbawczym Chrystusa, widocznym także w Komentarzu do Psalmów, jest dla Akwinaty tekst 1 Tm 2,5: „Albowiem jeden jest Bóg,

9. Por. *In Is.*, XXVI; *In 1 Cor.*, cap. IV, lect. 1.

10. *In Ps.*, 45, n. 4.

11. *In Ps.*, 30, n. 18: „Circumferentia namque ponitur in gyro, centrum in medio. Populus Judaeorum qui in medio erat gentium, qui circumstabant Judaeam, ubi dicebantur laudes Deo, ubi sacrificia offerebantur, ubi prophetiae non cessabant. Modo autem in omnibus gentibus circumstantibus diffusa est misericordia Dei: Marc. ult. euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae”.

jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus”. Jak pokazało studium Gregorio Guitiána¹², pośrednictwo zbawcze Chrystusa ma charakter najpierw poznawczy: objawia pełnię prawdy zbawczej (a więc na czym „polega” zbawienie) i jaka jest droga, aby ją osiągnąć; następnie akcent Akwinaty pada na realizację tej „drogi”: Chrystus sam ją pokonuje jako prawdziwy człowiek i prawdziwy Bóg. Jest to pośredniczenie, które wprowadza człowieka w dziedzictwo¹³.

Warto jednak podkreślić różnicę w ujęciu pośrednictwa zbawczego obecną zwłaszcza w komentarzach biblijnych św. Tomasza (do Ewangelii św. Jana i Listu do Hebrajczyków, ale także pewne fragmenty *Sumy teologii*¹⁴ – przypadające na ostatni okres aktywności akademickiej)¹⁵. Postrzeganie kapłaństwa Chrystusa przyjmuje u Akwinaty perspektywę bionomii „pośrednictwa zstępującego” (darów, które spływają na człowieka dzięki Chrystusowi, a do czego figuratywnie odwołuje się olej spływający po brodzie Aarona¹⁶) i „wstępującego” (działań człowieczeństwa Chrystusa, które jest narzędziem Jego bóstwa). W tym względzie na uwagę zasługuje kwestia 26. z *Tertia Pars*, w której jasno stwierdza św. Tomasz, że Chrystus „jako człowiek, łączy ludzi z Bogiem, przekazując im przykazania i dary; Bogu – dając za ludzi wynagrodzenie i wstawiając się za nimi”¹⁷. Zwraca uwagę włączenie do materii pośrednictwa nie tylko darów nadprzyrodzonych czy „niebieskich” (*dona coelestia*)¹⁸, które doskonałą dzieło

12. Por. G. GUITIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según santo Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 2004, s. 107.

13. Por. P. ROSZAK, „The Earnest of Our Inheritance (Eph 1:5): The Biblical Foundations of Thomas Aquinas’ Soteriology”, *Przegląd Tomistyczny*, t. XXIII (2017), s. 213–233.

14. *ST, III*, qq. 22 i 26. Warto zaznaczyć odmienne interpretacje relacji między q. 22 i q. 26, akcentujące uwagę skupioną na osobie i funkcji (E.J. Scheller), relacji Chrystusa do Boga i ludzi (G. Lafont), lub – co wydaje się najbardziej przekonywające – na wypukleniu ontologii Pośrednika (q. 26), opartej na unii hipostatycznej, ku czemu prowadziły wcześniejsze refleksje Akwinaty (J.-P. Torrell). Por. M.Á. MARTÍNEZ, „La mediación de la humanidad de Cristo: clave de la lectura de la soteriología de santo Tomas de Aquino (I)”, *Ciencia Tomista*, 78 (2001) s. 236.

15. Por. J.-P. TORRELL, „Le sacerdoce du Christ dans la »Somme de theologie«”, *Revue Thomiste*, 99 (1999), s. 75–100.

16. *In Ps.*, 26, n. 1.

17. *ST, III*, q. 26, a. 2c.

18. *In Ioan.*, cap. XIV, lect. 4: w perspektywie teologii Janowej Tomasz odkrywa rolę „darów duchowych”, o które prosi Chrystus w J 14, aby na nowo przyprowadzić do Ojca tych, którzy w Niego już wierzą.

pośredniczenia, lecz także „przykazań” (*praecepta*). Św. Tomasz pokazuje w ten sposób, że nie można na przykazania spoglądać jak na arbitralne, narzucane przez Boga rozkazy, ograniczające człowieka, lecz wyrażają one i przedłużają miłosierną dobroć Boga, gdyż pomagają odkryć drogi prowadzące do ostatecznego celu człowieka, a więc są funkcją szczęścia. Jedność tych dwóch dynamizmów pośredniczenia jest widoczna w darze Ducha Świętego, którego zesłanie przysługuje boskiej naturze Chrystusa *auctoritative*, co jednak nie wyklucza działania człowieczeństwa *instrumentaliter*¹⁹: z jednej strony wstawienictwo, aby został udzielony Duch Święty (dynamizm wstępujący) oraz samo udzielenie „instrumentalne” (zstępujący). Trzeba jednak pamiętać, że pośrednictwo zstępujące posiada pierwszeństwo przed wstępującym, które jest możliwe na mocy dóbr przekazanych przez pierwsze. Nie oznacza to relacji substancja/przypadłość, ponieważ oba wymiary są nierozdzielne, podobnie jak kapłaństwo i pośredniczenie²⁰. To ostatnie, jak zauważa Jean-Pierre Torrell²¹, jest pojęciem szerszym, które obejmuje kapłaństwo i sprawia, że q. 26 z *Tertia Pars* staje się pomostem między rozważaniami o osobie Chrystusa i tajemnicach Jego życia.

3.1.2. Kapłaństwo a źródłowość Chrystusa

Dynamika pośrednictwa zbawczego nawiązuje do zasadniczej prawdy, którą wyraża często pojawiający się w Komentarzu do Psalmów termin *ex redundantia Christi*, odsyłający do absolutnej źródłowości Jezusa. Jest to wątek, który przykuwa uwagę św. Tomasza przy wyjaśnianiu Psalmu 44, tradycyjnie uznawanego za mesjański i w takim kluczu odczytywanego przez egzegetę patrystyczną²². Określenie to pojawia się w kontekście teologii namaszczenia, które obejmowało w czasach Starego Testamentu kapłanów,

19. *ST*, III, q. 8, a. 1, ad 1.

20. *In Hebr.*, cap. VII, lect. 4: „Sciendum est autem quod sacerdos est medius inter Deum et populum”. Por. G. REMY, „Sacerdoce et médiation chez saint Thomas”, *Revue Thomiste*, 99 (1999), s. 105n.

21. Por. J.-P. TORRELL, „Le sacerdoce”, s. 99n.

22. Por. A. LOBATO, „Me brota del corazón un poema bello. Comentario al salmo 44(45) de Santo Tomás de Aquino”, *Communio* (Sevilla), 35 (2002), s. 35–61.

proroków i królów. W przypadku Chrystusa nie mamy jednak do czynienia z namaszczeniem materialnym, przy użyciu widzialnego oleju, podobnie jak Jego kapłaństwo nie ograniczało się do tego, co materialne²³. Chrystus został namaszczony Duchem Świętym, który jest określane przez namaszczenie olejem ze względu na to, że przewyższa po pierwsze wszelkie stworzenie, a to zważywszy, że jest Duchem miłości, przekłada się na pierwszeństwo w ludzkich sercach; po drugie jest delikatny (*suavitas*) oraz przenika wszędzie, będąc *diffusivum*, a więc rozprzestrzeniając się, niejako wylewając²⁴. Tę zdolność Ducha Świętego Akwinata określa jako *communicativus* i podkreśla właśnie tę chrystyczną „komunikację” łaski: „wszystko, co posiadamy dzięki temu olejowi, to znaczy łaskę Ducha Świętego, otrzymujemy z obfitości Chrystusa”²⁵.

Wspominana w wykładzie Psalmu 44 *redundantia Christi* oznacza nie tylko samą obfitość darów, lecz także zakotwiczenie w Chrystusie, który będąc jedynym kapłanem Nowego Przymierza pociesza wszystkich prześladowanych mocą swej sprawiedliwości. Owo pocieszenie wyraża tym samym istotny aspekt posługi kapłańskiej Chrystusa²⁶.

3.1.3. *Pro nobis*. Chrystus jako kapłan i żertwa

Jedną z dwóch idei kryjących się za pośrednictwem wstępującym i bezpośrednio nawiązujących do męki Chrystusa jest ukazanie jej nie jako posiadającej sens „sam w sobie”, lecz ze względu na nas (*pro*

23. *In Ps.*, 44, n. 5.

24. Por. R. BIAGI, *Cristo, profeta, secerdote e re. Dottrina di S. Tommaso e svilippi della teologia moderna*, Bologna: ESD, 1988.

25. *In Ps.*, 44, n. 5: „quidquid habetur de oleo isto, idest de gratia Spiritus Sancti, est ex redundantia Christi”. Warto w tym kontekście przytoczyć ważne rozważania Tomasza nad naturą łaski, która przychodzi do nas przez Chrystusa: „gratia dicitur benevolentia Dei, qua Deus diligit hominem ad vitam aeternam. Et quantum ad aliquid est dissimile: gratia enim hominis non facit eum bonum, sed ex sua bonitate efficitur gratus homini: sed apud Deum est e converso: quia ex Dei benevolentia sequitur quod homo fiat bonus” (*In Ps.*, 50, n. 6).

26. Wczytując się w psalmy, św. Tomasz podkreśla, że pocieszenie innych jest realizacją kapłańskiej misji ochrzczonych – *In Ps.*, 37, n. 5. Por. G. MÖNKEBERG, *Sacerdocio como de los fieles y bautizados en la doctrina de santo Tomás de Aquino*, Roma: Ateneo Pontificio de la Santa Cruz, 1996.

nobis)²⁷. Doskonale oddają to słowa św. Tomasza wyjaśniającego idee teologiczne Psalmu 28:

Trzeba zauważyć, że Pan chciał siebie samego ofiarować nie ze względu na siebie [...], ale byśmy poznali Go jako zasadę wszystkich naszych dóbr oraz cel, ku któremu wszystko zostaje odniesione. Stąd nikomu innemu nie godzi się składać ofiary jak tylko Bogu. Bóg jest bowiem celem i nic nie jesteśmy w stanie mu dodać; dlatego powinniśmy wychwalać Go, abyśmy wszystko, co czynimy, czynili na Jego chwałę²⁸.

W przeciwieństwie do podobnie tłumaczonej na język polski *quoad nos*, pojawiającej się jednak przede wszystkim przy analizach epistemologicznych (coś jest oczywiste samo w sobie, ale dla nas takim nie jest ze względu na ograniczoną naturę naszego poznania²⁹), formuła *pro nobis* ukazuje „celowość”, a nie „naturę”³⁰. Chrystus, jak wyjaśnia św. Tomasz, składa dar z samego siebie ze względu na nas, abyśmy rozpoznali w nim początek i cel wszelkiego dobra oraz ostateczny punkt odniesienia, ku któremu jest ukierunkowana ludzka egzystencja. Takie jest zresztą główne zadanie teologii w myśli Akwinaty, aby uczyła odnosić wszystko do Boga (a więc patrzeć *sub ratione Dei*), który jest „własnym dobrem człowieka” (*proprium bonum hominis*)³¹.

Możemy zaobserwować, śledząc Tomaszowe komentarze do psalmów, że formuła „dla nas” utożsamia całą tajemnicę zbawienia: „dla

27. Por. P. O'CALLAGHAN, „La mediación de Cristo en su Pasión (Estudio del tema en la *Suma Teológica* de santo Tomás)”, *Scripta Theologica*, 3 (1986), s. 771–798.

28. *In Ps.*, 28, n. 3: „Notandum, quod Dominus voluit sibi offerri ista non propter se, [...] sed ut cognoscamus eum principium omnium bonorum nostrorum, et finem, in quem omnia sunt referenda: et ideo nulli licet offerre sacrificium nisi Deo. Deus enim est finis, et nihil possumus ei addere; et ideo debemus eum glorificare, ut omnia quae facimus, in ejus gloriam faciamus: 1 Cor. 10: omnia in gloriam Dei facite”.

29. Por. *ScG*, lib. 1, cap. 11, n. 1; *ST*, I, q. 2, a. 1, ad 3; I–II, q. 94, a. 2c.

30. W odniesieniu do podobnego znaczeniowo terminu *propter*, również pojawiającego się w kontekście soteriologicznym w *Lectura super Psalmos*, Akwinata rozróżnia *causa dispositiva* i *causa finalis*: pierwsza podkreśla bardziej okoliczności, które służą osiągnięciu czegoś („w jaki sposób”), druga natomiast skupia się na celowości, a więc „ze względu na co”. Por. *In Ps.*, 44, n. 4: „Si ly propter primo dicatur secundum quod est causa dispositiva [...]. Si autem ly propter designat causam finalem, sic est sensus: intende, prospere procede, et regna, idest ut facias veritatem. Christus autem fecit veritatem dupliciter: scilicet implendo promissiones, et adimplendo figura”.

31. *In Ps.*, 32, n. 11.

nas, czyli dla naszego zbawienia”³². Akwinata rozwija tę myśl na kanwie Psalmu 48, gdy idąc za tokiem rozumowania psalmisty, dostrzega znikomość wszelkich prób samo-usprawiedliwienia człowieka, choćby ten stawiał sobie w życiu wiele sakralnych protez. Tego może dokonać jedynie prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, Słowo Wcielone, który dla nas dokonuje prześlągania³³. Zastosowany w wykładzie psalmu termin *placatio*, tłumaczony na język polski przez „uładgzenie, zmiękczenie, ubłaganie, zjednanie, ekspiacja”, pozwala dostrzec oddanie Chrystusa sprawie pojednania ludzi z Bogiem sięgające przelania Krwi. Cena tego pojednania odkrywa nie tylko głębokie oddalenie od Stwórcy wprowadzone przez grzech, lecz także ukazuje wstawienictwo Chrystusa za nami, które jest aktywne i wprowadzające swoisty *plus* do relacji: nie jest to więc jedynie wyrównanie rachunków, ale nadobfitość daru³⁴. Logika Wcielenia rzuca dla Akwinaty światło na sposób działania Boga w historii: chodzi o przełamanie logiki zła poprzez większe dobro. W ten sposób kategoria *pro nobis* rozpoznaje w Chrystusie „zasadę obfitości” i swoistą „regulę wzrastania” w życiu duchowym chrześcijanina, który wsparty darem Chrystusa jest wezwany do osiągnięcia autentycznej pełni – *plenitudo*, synonimu skutecznej współpracy z łaską³⁵.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny wymiar formuły *pro nobis*. Gdy rozpoczynając analizę Psalmu 19, Akwinata zastanawia się nad tym, co oznacza, że Bóg wysłuchuje modlitwy sprawiedliwych, po wskazaniu na dobroć Boga (którą odzwierciedlają imiona, którymi jest określany) oraz zasługi wnoszących modlitwę, zatrzymuje się przy wstawienictwie wspólnoty świętych, zarówno już zbawionych w niebie, jak i znajdujących się na ziemi³⁶. Jest ona jednak jedynie zapowie-

32. *In Ps.*, 39, n. 3.

33. *In Ps.*, 48, n. 3: „Item indigent absolvi a poena: et hoc etiam homo facere non potest; unde dicit, nec pretium redemptionis animae suae, scilicet purus homo potest dare; et ideo non potest liberare a poena: Ps. 88: quis est homo qui vivit et non videbit mortem, eruet animam suam de manu Inferi? Sed Christus qui est Deus et homo, dedit placationem pro nobis: Rom. 5: cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo etc. Item solum pretium redemptionis: 1 Pet. 1: redempti estis de vana vestra conversatione”.

34. Ten wątek rozwinął Tomasz (na kanwie rozważań o tajemnicy Wcielenia) w *Compendium Theologiae* I, cap. 217.

35. *In Ps.*, 26, n. 1.

36. Siłę tego wstawienictwa świętych (wielką ze względu na siłę uczucia oraz przedmiot prósy – sprawy wieczne) porusza św. Tomasz w *In Ps.*, 33, n. 16: „oratio

dział, prefiguracją największego „wsparcia” dla człowieka, jakim jest sam Chrystus, który oręduje za nami, ponieważ „w swojej Męce poświęcił samego siebie dla nas”³⁷. Dopiero na fundamencie męki możliwe jest uchwycenie w całej pełni Chrystusowego *pro nobis*, które obejmuje zarówno pośredniczenie w przystępowaniu ludzi do Boga przez Niego, o którym wspomina Hbr 7,25, jak również wstawienictwo przed Ojcem za nami³⁸. Ów przystęp, *accessus*, najczęściej przez św. Tomasza rozważany w perspektywie unii hipostatycznej wyraża jednak równocześnie inną, głęboką prawdę trynitarną o teologicznym wglądzie w tajemnicę Ojca, która jest możliwa tylko przez Syna. Dlatego idąc za myślą św. Augustyna³⁹, owo wstawienictwo za nami, *pro nobis*, staje się dzięki jedności Mistycznego Ciała modlitwą w nas, *in nobis*. Stąd to znamienne *in nobis* wiąże się z przyjęciem człowieczeństwa, ale również z obecnością Chrystusa w czasie modlitwy chrześcijanina. Chrystus modli się za nas, dlatego że my jesteśmy „tam”, gdzie On bierze na siebie nasze grzechy (por. Ps 21). Chrystus jest *interpellator* nie tylko na ziemi, lecz również w niebie, dlatego składamy w Jego dłonie naszą modlitwę.

Wstawienictwo Chrystusa-kapłana wiąże się z Jego otwarciem na wszystkich ludzi, do których jest adresowana propozycja zbawienia: to w języku Akwinaty *postulatio pro gentibus*, do której nawiązuje w wykładni Psalmu 2, wskazując na dwie drogi jej realizacji. Owa prośba za niewierzącymi z jednej strony dokonuje się przez modlitwę, ponieważ Chrystus, jak świadczy o tym J 17, prosi za tymi, którzy dzięki przepowiedaniu Ewangelii przez uczniów uwierzą w Niego. Z drugiej strony prośba za nimi dokonuje się nie tyle w formie słów, ile przez samą mękę, dzięki której stają się uczestnikami dziedzictwa Chrystusa⁴⁰.

sanctorum magna est vox propter duo: scilicet propter magnitudinem affectionis, et propter magnitudinem petitionis, quia petunt aeterna”.

37. *In Ps.*, 19, n. 1: „Vel, de sancto, idest de Christo passo, quia in passione sua sanctificavit se pro nobis”.

38. *In Ps.*, 19, n. 1.

39. *Enarrationes in Psalmos*, 85,1. Por. D.J. JONES, *Christus Sacerdos in the Preaching of St. Augustine: Christ and Christian Identity*, Frankfurt: Peter Lang, 2004, s. 196–200. Dla Augustyna Chrystus jest *unus, solus et verus sacerdos*. Jako *caput* bardziej wyraża się idea solidarności i stałej obecności w Kościele, będącej *totus Christus*: perychoreza tych, którzy włączają się w Chrystusa, pozwala na kosztowanie przyszłej rzeczywistości chwały („nasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu”, Kol 3,3).

40. *In Ps.*, 2, n. 6.

3.2. OFIARNICZY SENS PASCHY JEZUSA

Odczytując w kluczu soteriologicznym refleksje o kapłaństwie Chrystusa w *Super Psalmos*, docieramy do pojęcia ofiary. Pojednanie ludzi z Bogiem dokonało się dzięki zadośćuczynieniu Chrystusa (określane przez Akwinatę jako pełne⁴¹), które dokonuje się dzięki samoofiarowaniu Chrystusa za nasze grzechy: „kapłaństwo Chrystusa ma pełną moc potrzebną dla zgładzenia grzechów”⁴². Zbawiciel realizuje swoje bycie Pośrednikiem i Kapłanem poprzez „przelanie krwi”⁴³. Warto jednak pamiętać, że Tomaszowym dyskursem rządzi, jak w wielu przypadkach, logika sakramentalna, a więc widzialności, za którą ukrywa się niewidzialność, ale nie przecząca realności świata duchowego, lecz będąca zapowiedzią eschatologicznego spełnienia⁴⁴. Jak wyjaśnia Akwinata, idea *sacrificium* w swej szerokiej interpretacji obejmuje wszystko to, co jest składane Bogu „w taki sposób, aby duch ludzki wznosił się ku Niemu”⁴⁵. A zatem idea ofiary przywołuje jednoczenie Boga z ludzmi i to wydaje się zasadniczym sposobem myślenia Akwinaty.

3.2.1. Moc męki Jezusa

Do kwestii męki Chrystusa powracał Akwinata niemal na każdym etapie swej teologicznej aktywności, od komentarza do *Sentencji*, przez *Sumę teologii* po komentowanie psalmów, odkrywając za każdym razem inne aspekty „mocy męki Chrystusa”. Sformułowanie *virtus* (lub

41. *ST*, III, q. 22, a. 3c: „Ipse etiam pro nobis plenarie satisfacit [...]”.

42. *ST*, III, q. 22, a. 3c: „Christi sacerdotium habet vim plenam expiandi peccata [...]”.

43. Motyw podkreślany zwłaszcza w komentarzu do Listu do Hebrajczyków, por. *In Hebr.*, cap. XII, lect. 4. Por. P. O'CALLAGHAN, „The Effects of the Passion and Death of Christ in the Doctrine of St. Thomas Aquinas”, *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, 11 (1987), s. 379–416; G. REMY, „Le Christ médiateur dans l'œuvre de Saint Thomas d'Aquin”.

44. Na tym polega zasadnicza różnica między myślą Akwinaty a popularną w jego czasach teologią historii Joachima z Fiore. Tomasz, wbrew Joachimowi, uważa czas Kościoła za ostateczny, a sakramenty w tym kontekście jawią się jako *signa prognostica* świata, który ma nadejść. Do myśli Akwinaty i jego aktualności odwołuje się W. KASPER, *Leadership in the Church. How Traditional Roles Can Serve the Christian Community Today?*, New York: Crossroad, 2003, s. 112nn.

45. *ST*, III, q. 22, a. 2c.

*vis*⁴⁶) *passionis Christi* wskazuje na odkupieńcze skutki śmierci Chrystusa, która obdarza prawdziwą wolnością oraz usuwa wszelką winę i karę, którą sprowadza grzech⁴⁷. Dokonuje się w tajemnicy jedności Mistycznego Ciała, w którym działania Głowy wpływają na sytuację członków, zwłaszcza jeśli łączy je miłość, która wnosi pewien *plus* do tej relacji⁴⁸. To właśnie eklezjologiczne ramy teologii Akwinaty pozwalają na przybliżenie sposobu, w jaki działa moc męki Chrystusa, a jest nią droga sakramentalna⁴⁹. Sakramenty nie tylko objawiają tę moc, lecz także ona działa w nich, jest jakąś formą aplikacji męki do rzeczywistości człowieka⁵⁰ i dlatego może prowadzić do nowości życia chrześcijańskiego. Określenie „jakiś” zastosowane dla opisu sposobu aplikacji mocy męki Jezusa w życiu wierzącego nawiązuje do Tomaszowego *quodammodo*, które nie oznacza wahania czy niesprecyzowania natury tej relacji (mocy męki i wierzącego)⁵¹. Choć jej soteriologiczny mechanizm pozostaje tajemnicą, to Akwinata ma świadomość, że jest to „zbliżenie” człowieka do męki, „pokrewieństwo” czy „zażyłość” – co zdaje się sugerować termin *copulatur* zastosowany do opisu tej relacji w *Sumie teologii*.

W każdym z sakramentów działa jednak na różny sposób, związane ze specyfiką Bożego wsparcia, które dotyczy konkretnych okoliczności życia chrześcijańskiego. O ile w chrzcie świętym działa *per*

46. *In III Sent.*, d. 19, q. 1, a. 3, qc. 1c.

47. *In Rom.*, XI, lect. 3. Doczesne przeciwności, określane również terminem *poenae*, nie zostają przez mękę Zbawiciela całkowicie usunięte czy obniżone w swej intensywności ze względu na to, że dopóki znajdujemy się w drodze do ojczyzny (*in statu viae*) mają często stymulujący wpływ na życie człowieka, sprawiający najważniejszy „wzrost miłości”: mogą okazać się więc – co Tomasz opiera na filozoficznej tradycji perypatetyckiej – lekarstwem na gorsze choroby ludzkiego ducha. Gdy jednak dojdziemy do końca naszej ziemskiej drogi, wszystkie one zostaną usunięte przez moc męki Chrystusa.

48. *In III Sent.*, d. 19, q. 1, a. 3, qc. 2c: „[...] quia passio capitis in membra redundat; et tanto plus, quanto est ei aliquis per caritatem magis conjunctus; unde ex vi passionis Christi diminuitur quantitas debita poenae”.

49. Por. G. EMERY, „Le fruit ecclésial de l’Eucharistie chez saint Thomas d’Aquin”, *Nova et Vetera*, 4 (1997), s. 25–40.

50. *ST*, III, q. 61, a. 1, ad 3: „passio Christi quodammodo applicatur hominibus per sacramenta”.

51. *ST*, III, q. 62, a. 5c: „Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum”.

modum cuiusdam generationis, aby człowiek odrzucił dawne życie w grzechu, otwierając się na łaskę Chrystusa, która czyni wszystko nowym, o tyle w innych sakramentach *per modum sanationis*, jak w sakramencie pokuty⁵². Sama władza Kościoła odpuszczania grzechów w imię Chrystusa nie może być nigdy rozumiana w oderwaniu od ofiary krzyżowej, ponieważ „moc męki Chrystusa jest przyczyną odpuszczenia grzechów”⁵³. Kościół sytuuje się w służbie przekazywania tejże mocy, ale także „zasług życia Chrystusa”⁵⁴.

Skuteczność sakramentów ma swoje źródło w misterium paschalnym Chrystusa: *virtus passionis Christi* posiada w jakiejś mierze wartość nieskończoną i nieporównywalną z żadnym ludzkim cierpieniem, ponieważ na mocy unii hipostatycznej była męką Wcielonego Słowa⁵⁵. Włączenie w moc męki dokonuje się przez wiarę i sakramenty, które prowadzą do usprawiedliwienia człowieka. To na nie zwraca uwagę św. Tomasz, komentując Psalm 21 i dostrzegając podwójną symbolikę szat Chrystusa: tunika, której żołnierze nie podzielili, oznacza jedność Kościoła, natomiast pozostałe, rozdarte już szaty – sakramenty⁵⁶.

3.2.2. Sens ofiary Chrystusa

W perspektywie *Super Psalmos* śmierć Chrystusa, prefigurowana za pomocą wielu obrazów z życia króla Dawida i sprawiedliwych prześladowanych w Starym Testamencie, jawi się w pierwszym rzędzie jako „ofiara” za grzeszników⁵⁷. W ujęciu Tomaszowym cen-

52. *In Rom.*, cap. XI, lect. 3: „Sed cum claves Ecclesiae et omnia alia sacramenta in virtute passionis Christi operentur, videtur quod pari ratione omnia alia sacramenta liberent hominem a culpa et a tota poena. Sed dicendum est, quod passio Christi operatur in Baptismo per modum cuiusdam generationis, quae requirit ut homo totaliter priori vitae moriatur, ad hoc ut novam vitam accipiat. [...]. Sed in aliis sacramentis operatur virtus passionis Christi per modum sanationis ut in poenitentia”.

53. *ST*, III, q. 49, a. 1, ad 2; por. także: *ScG*, lib. 4, cap. 72, n. 12.

54. *In Sym.*, a. 10c: Tomasz, rozważając *Skład apostołski*, przywołuje pojęcie niezwykle istotne dla oceny jego soteriologii: *meritum vitae Christi*. Wyznacza ono bowiem sposób rozumienia i przedstawienia doktryny soteriologicznej na podstawie tajemnic życia Chrystusa.

55. *In IV Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 4.

56. *In Ps.*, 21, n. 14: „Per haec vestimenta divisa signantur Ecclesiae sacramenta; sed per vestem quae non dividitur, signatur unitas Ecclesiae”.

57. *In Ps.*, 44, n. 4: „Christus autem fecit veritatem dupliciter: scilicet implendo promissiones, et adimplendo figuras”.

tralną rolę odgrywa chwała i rozpoznanie Boga jako źródła miłości, zbliżanie się Boga do człowieka, a nie odwrotnie. Jest to więc perspektywa „odgórna”: Akwinata nie postrzega krzyża jako sposobu uspokojenia zagniewanego Boga, którego honor został naruszony przez grzech, lecz jako swoisty dowód – w języku Tomasza *argumentum* czy *manifestum* – miłości Bożej, która wybawia człowieka⁵⁸. Ta miłość, która zostaje niezrozumiana i ukrzyżowana, wyprzedza wszystko i posiada priorytet: Chrystus sam ofiaruje się na krzyżu, oddaje się w ręce człowieka⁵⁹. Dlatego, jak zauważy Tomasz w komentarzu do Listu do Galatów, krzyż staje się dla człowieka nie tylko wypełnieniem Prawa, ale przede wszystkim „sztuką dobrego życia” (*ars bene vivendi*)⁶⁰, życia dogłębnie eucharystycznego, bo budowanego na dziękczynieniu za miłość wyrażoną w Krzyżu Chrystusa. A jednocześnie krzyż jest sztuką walki ze złem przez większe dobro, niezgody na sposób realizacji planów podsuwanych przez zło, które prowokuje do odpowiadania złem na zło.

Już w *Sumie teologii* św. Tomasz jasno wskazywał na potrójną potrzebę „ofiary Chrystusa”, która wpisuje się w logikę swoistego *Grund-axiom* jego soteriologii, podkreślającej wyjątkowość i moc człowieczeństwa Chrystusa, które dokonuje naszego zbawienia (będąc *instrumentum divinitatis*) na sposób ofiarniczy. Charakterystyka działania boskiej natury w Chrystusie jest centralnym punktem w Tomaszowym wyjaśnieniu zbawiającej mocy Chrystusa, Jego zasług oraz ich komunikacji, jako nadprzyrodzonego życia, wszystkim ludziom. Zwracał na to uwagę Tomasz już w swoim młodzieńczym dziele, jakim był komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda, gdy podkreślał, że Chrystus przez swoją mękę zadośćuczynił za nas i w ten sposób wprowadził ludzi do *visio beatifica*, będącej przyczyną celową pośrednictwa Jezusa. Tym samym św. Tomasz wskazuje na istotę dzieła pojednania z Bogiem dokonanej przez krew Chrystusa przelaną na Krzyżu: wprowadzenie, które ma charakter *actualiter*, do po-

58. Ten właściwy dla chrześcijańskiej teologii (i pielęgnowany także w myśli Akwinaty) sposób rozumienia ofiary krzyżowej Chrystusa podkreśla J. Ratzinger we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* (tłum. Z. Włodkova, Kraków: Znak, 1994, s. 236).

59. *In Ps.*, 3, n. 3; *In Ps.*, 50, n. 5.

60. *In Gall.*, cap. VI, lect. 4: „Nam in cruce est perfectio totius legis, et tota ars bene vivendi”.

siadanej przez siebie wizji uszczęśliwiającej⁶¹. A zatem w optyce Tomasza dzieło odkupienia dokonujące się w ofierze Chrystusa polega bardziej na udrożnieniu dostępu człowieka do realizacji swego celu ostatecznego, na którym cieniem położył się grzech, niż na tym, że kapłańskie działanie Chrystusa sprawia zmianę w Bogu, który nam przebacza. Zmiana dokonuje się w nas, a nie w Bogu: Jego miłosierna miłość była „zablokowana” i nie mogła dotrzeć do człowieka, który źle korzystając ze swej wolności, nie pozwolił jej działać⁶². W niezwykle obrazowy sposób, operując metaforami wojennymi, wyraził to św. Tomasz na podstawie Psalmu 44: Chrystus niczym dowódca wojska otwiera sobie drogę, walcząc o samego człowieka, aby mógł zakrólować przez wiarę w sercach wiernych⁶³. Ale to nie jedynie usunięcie przeszkody na drodze do życia wiecznego, lecz samo jego udzielenie. Chrystus bowiem jest drogą, ale i życiem⁶⁴.

Ofiara dokonana na krzyżu wyraża ideę całkowitego „wydania się” Chrystusa dla zbawienia ludzi⁶⁵, jednocześnie obrazując, jak podkreśli komentarz do Psalmu 19, usposobienie i intencję Chrystusa, natężenie Jego miłości, która prowadzi do kenotycznej ofiary: „cały ofiarował się (*obtulit*) na Krzyżu”⁶⁶. Owo *totum*, istota każdej ofiary składanej Bogu, podkreśla w oczach św. Tomasza dramatyzm i realizm krzyża, tak daleki od wizji doketystów, z którymi często polemizuje w swych teologicznych rozprawach, ale także fakt, że jest zarówno kapłanem,

61. *In III Sent.*, d. 19, a. 5, qca 1, ad 1–2: „Sed per mortem Filii dilexit eos quasi actualiter ad visionem sui admittens, remoto impedimento quod nos a visione Dei impediēbat”.

62. Jest to perspektywa, którą sugeruje *ST*, III, q. 22, a. 3, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę starannie dobrane przez św. Tomasza cytaty biblijne. Należy jednak ją odczytywać w świetle innej, ważnej kwestii z *Sumy*, która pyta o to, czy Bóg wybrał dobry sposób, aby przez mękę Chrystusa pojednać nas ze sobą. Wrócimy do tego wątku w następnym rozdziale, odczytując pod tym kątem ważne fragmenty *Lectura super Psalmos*.

63. *In Ps.*, 44, n. 4: „Et loquitur ad similitudinem bellicosi, qui si habet hostem contra se, dicitur sibi oportet quod manus tua faciat tibi viam, et sic bellando transibis; quasi dicat: procede, si manus tua dextera faciat tibi viam. Et hoc mirabiliter, quia omnes mirabuntur [...]. Finis ejus quod regnet per fidem in cordibus omnium”.

64. *In Ioan.*, cap. XIV, lect. 4.

65. *In Hebr.*, cap. I, lect. 2.

66. Tak należy interpretować lapidarne stwierdzenie z *In Ps.*, 19, n. 1: „Et ideo qui plus devote sacrificium offert, magis est acceptum, quantumcumque sit illud. Haec referri possunt ad sacrificium Christi, qui totum se obtulit in ara crucis”.

jak i ofiarą (*sacerdos et hostia*)⁶⁷. Ofiara nie ma więc, jak podkreśla studium Matthew Leveringa dotyczące kapłaństwa Chrystusa u św. Tomasza, charakteru pasywnego, lecz aktywny, co wyróżnia tę ofiarę od wszystkich starotestamentalnych: Chrystus chce i sam się ofiaruje, bo jest kapłanem i żertwą ofiarną⁶⁸. W tym sensie, w przeciwieństwie do ofiar, które składały jedynie pewną część rzeczywistości, zarówno w znaczeniu materialnym — żertwy, jak i duchowym — w ściśle zamkniętym czasie, starotestamentalne ofiary całopalne przybliżają do odkrycia znaczenia i wielkości ofiary Chrystusa⁶⁹.

Do tego spojrzenia wnosi nowe światło Tomaszowy wykład Psalmu 21: owo całkowite oddanie się w ofierze krzyżowej musi zostać odczytane w kluczu miłosnego posłuszeństwa Ojcu, co jest istotą przyjścia Chrystusa: zstąpił z nieba nie po to, aby pełnić swoją wolę, lecz wolę Tego, który go posłał (por. J 6). Chrystus wypełnia tę misję, oddając się na mękę i stając się pokarmem eucharystycznym dla odkupionych w Jego krwi⁷⁰. W rezultacie, kontemplacja ofiary Chrystusa i jej soteriologicznych konsekwencji dla człowieka prowadzi Akwinatę do postrzegania krzyża jako ołtarza, na którym została złożona najdoskonalsza ofiara pojednania⁷¹. Posługując się sformulowaniem *ara crucis*, ołtarz krzyża, przywołuje brzemiennej w skutki duchowe (i liturgiczne, jak zauważa św. Tomasz) ideę Chrystusa jako „ołtarza Bożego”⁷², obecną w Liście do Hebrajczyków. Bycie „ołtarzem” uwypukla z jednej strony pośrednictwo zbawcze Chrystusa, ale także, skoro w Starym Testamencie ofiary były składane na ołtarzu, tak

67. *In IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 1, qc. 4, ad 4.

68. Por. M. LEVERING, *Christ and the Catholic Priesthood: Ecclesial Hierarchy and the Pattern of the Trinity*, Chicago: Liturgy Training Publications, 2010, s. 101–120.

69. *In Ps.*, 19, n. 1: „In veteri quidem testamento quaedam sacrificia fiebant, quae non totaliter comburebantur, sed pars; et pars in usum offerentium veniebat, sicut hostiae pacificae quaedam quae totaliter comburebantur, quae dicebantur sanctissima, quae vocabantur holocaustum [...]. Sed quando aliquis totum dat, nihil sibi reservans, vel totaliter continet, sic dicitur holocaustum; ideo dicit, memor sit omnium sacrificii tui [...]. Haec referri possunt ad sacrificium Christi”. Wśród ofiar ze zwierząt składanych w Starym Testamencie najczytelniejszym odwołaniem do ofiary Chrystusa na Krzyżu był baranek paschalny: *In Ps.*, 28, n. 2.

70. *In Ps.*, 21, n. 22.

71. *In Ps.*, 19, n. 1.

72. Por. R. KASCHEWSKY, „Introibo ad altare Dei. Psalm 42 in der Deutung Augustinus und Thomas' von Aquin“, *Una Voce Korrespondenz*, 31 (2001), s. 96–105.

w Nowym Przymierzu duchowe ofiary, a wśród nich nade wszystko modlitwa, są zanoszone przez Chrystusa do Ojca w Duchu Świętym, co wyrażają formuły eucharystyczne liturgii Kościoła⁷³.

Obok znaczenia dosłownego ołtarza, a więc jako materialnego przedmiotu w świątyni, Akwinata na kanwie Psalmu 25 wyprowadza interpretację duchową, która reasumuje niejako różne wymiary chrystopologii soteriologicznej:

Ołtarz znajduje się w świątyni: jako, że istnieje potrójna świątynia, stąd też są trzy ołtarze. Pierwszą [ze świątyń] jest człowiek sprawiedliwy: 1 Kor 6,19: *czyż nie wiecie, że wasze członki są świątynią Ducha Świętego?* Ołtarzem tej świątyni jest serce: Kpł 6,12: *ogień, mianowicie miłości, na ołtarzu, to znaczy w sercu, zawsze będzie płonął.* Powinniśmy otoczyć ten ołtarz lub stać obok niego, to jest ozdabiać go, zawsze zwróceniu ku Chrystusowi: Prz 4,23: *z całym zaangażowaniem strzeż swego serca, ponieważ z niego pochodzi życie.* Kolejną świątynią jest Kościół: a ołtarzem tej świątyni jest Chrystus: Hbr 13,10: *mamy ołtarz, z którego nie mają prawa spożywać ci, którzy służą przybytkowi.* Lub wiara. Powinniśmy otoczyć dokoła ten ołtarz, aby całym sercem być przy Nim. Trzecią świątynią jest sam Bóg: Ap 21,22: *zobaczyłem w niej świątynię, Pan Bóg wszechmocny jest jej świątynią.* A jej ołtarzem jest miłosierdzie Boże. Ten zaś winniśmy otoczyć pragnieniem umysłu: Ps. 144,9: *Pan jest łagodny wobec wszystkich, a jego miłosierdzie nad każdym z jego dzieł*⁷⁴.

W opisie Tomasza, będącym znakomitą syntezą teologii ołtarza, bogatą w odniesienia biblijne, zwraca uwagę czytelne wskazanie na pierwszeństwo Chrystusa⁷⁵. Ma ono charakter teologiczny wynikający z ukierunkowania wszystkiego na Niego, ale również soteriologiczny, ponieważ dookreśla go miłosierdzie, które wyraża bezgraniczną hojność Boga i zdolność do wydobywania człowieka spod dominacji zła. Określa to jednocześnie właściwy język soterio-

73. *In Ps.*, 42, n. 2: „Christus dicitur altare Dei. Hebr. ult. habemus altare, de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt; quia sicut omnia sacrificia carnalia offerebantur in altari, ita omnes orationes offeruntur per Christum. Unde omnis oratio terminatur, per Christum dominum nostrum”. Por. F.M. AROCENA, *El altar cristiano*, Barcelona: Centre de Pastoral Liturgica, 2006, s. 136nn.

74. *In Ps.*, 25, n. 4.

75. Szersze rozważania na temat świątyni w komentarzu do Psalmów: *In Ps.*, 10, n. 2; *In Ps.*, 17, n. 4; *In Ps.*, 26, n. 3. Jako świątynię postrzega Tomasz także „człowieczeństwo Chrystusa”.

logii Akwinaty, w którym centralne miejsce przysługuje obecności Chrystusa-ołtarza, którego winien „trzymać się” chrześcijanin⁷⁶. Ten dezyderat soteriologiczny, aby zawsze być blisko Niego, to świadomość, że zbawia człowieka jako miłosierna miłość⁷⁷. Miłosierdzie, które odsłania się w tym, że zawsze „ma siły” zacząć od nowa i zawsze nas uprzędza.

Ta optyka dominuje również w wykładni Psalmu 39, w którym św. Tomasz najpierw zwraca uwagę na sposób składania ofiar w Starym Testamencie, zgłębiając przy tym samą teologiczną ideę ofiary, aby na tym tle pokazać znaczenie i wyjątkowość ofiary Chrystusa. Wywód ten, będący w systemie egzegezy Akwinaty klasyczną „notą”, jest próbą naszkicowania biblijnej teologii ofiary i dlatego rozpoczyna się od wskazania, że ofiara zakłada zawsze *factio sacri*, co ją wyróżnia od *oblatio*, czyli obiaty, żertwy⁷⁸. Nie każda bowiem obiata jest ofiarą, choć każda ofiara jest obiata. W Starym Testamencie istniały trzy rodzaje ofiar: całopalenie, ofiara za grzechy oraz *victima vel hostia pacificorum*. Najgodniejszą z ofiar było całopalenie (*holocaustum*), ponieważ było poświęceniem Bogu wszystkiego i w jakiejś mierze stanowi szerokie pojęcie ofiary⁷⁹. Dlatego dla Tomasza jest ono *sacrificium simplex*, gdyż przywołuje najistotniejszą charakterystykę również ofiary Chrystusa na krzyżu: wszystko, co się dokonuje w niej, jest z powodu Boga (*propter Deo*)⁸⁰. Nowa ofiara ma moc oddalania zła i staje się sposobnością do wyrażenia swojej wiary⁸¹. Zewnętrzna

76. Por. H. GORIS, „Sacrifice of the Mass and the Sacrifice of Christ: Thomas Aquinas against Later Thomist Theology”, w: *The Actuality of Sacrifice: Past and Present*, red. A. Houtman, M. Poorthuis, J. Schwartz, Y. Turner, Leiden: Brill, 2014, s. 231–245.

77. Por. *ST*, III, q. 86, a. 6, ad. 2.

78. *In Ps.*, 39, n. 4.

79. Dlatego, wyjaśnia św. Tomasz, każdy dobry czyn spełniany ze względu na/dla Boga może stać się w życiu duchowym „całopaleniem”: „Si autem omnia opera fiant propter Deum, tunc est holocaustum. Et si nos aliquo tempore servamus continentiam, est sacrificium; si perpetuum virginitatem, tunc est holocaustum: quia opera perfectionis sunt, ideo sunt Deo acceptissima” (*In Ps.*, 39, n. 4).

80. O prefiguracji ofiary Chrystusa, złożonej na ołtarzu krzyża, w Starym Testamencie – por. *In Hebr.*, cap. XIII, lect. 2: „Per omnes enim hostias veteris legis figurabatur Christus et per consequens membra eius: Christi ergo corpus, cuius sanguis illatus est in sancta caelestia pro peccato totius mundi, igne passum in ara crucis”.

81. *In Ps.*, 49, n. 5: „Sacrificia sunt protestationes fidei; et ideo praemissurus de vultu Dei, praemittit de fide unius Dei”.

ofiara jest wyrazem właściwej postawy wewnętrznej składającego ją i uznaniem mocy Boga nad swoim stworzeniem⁸². Dlatego prowadzi do ofiary uwielbienia (*sacrificum laudis*), która wyraża się w postawie wdzięczności za dar odkupienia dokonany na ołtarzu krzyża oraz umiejętności słuchania i opowiadania o wielkich dziełach Boga⁸³.

W ofierze krzyża rozpatrywanej jako akt własny kapłaństwa Chrystusa Akwinata dostrzega podwójny wymiar: z jednej strony jest to sama żertwa ofiarna, a z drugiej spełnienie ofiary. Wyrażając idee pełnego zrealizowania czy doprowadzenia do końca, Akwinata wskazuje na sytuację, w której ci, za których składa się ofiarę, osiągają cel (*finis*), który przyświecał tej ofierze⁸⁴. Ta dynamika realizacji czy „spełniania się” ofiary Chrystusa na krzyżu w czasie uwypukla przede wszystkim działanie łaski, od której pochodzi „wzrost”⁸⁵. A ponieważ dobra, o które chodzi w ofierze, nie zamykają się w doczesności, a swoją realizację będą miały w wizji uszczęśliwiającej, dlatego kapłaństwo Chrystusa ma nie tylko charakter wyjątkowy i niepowtarzalny, lecz także wieczny. Oznacza to swoiste rozszerzenie, przynajmniej w stosunku do pierwotnych rozważań z komentarza do *Sentencji*, konceptu pośrednictwa, które obejmuje nie tylko udzielenie początkowej łaski usprawiedliwienia, lecz także trwania w stanie łaski i bycia przyjętym do wiecznej chwały: pełni wiecznej szczęśliwości dociera do nas za pośrednictwem człowieczeństwa Chrystusa zmartwychwstałego, które doprowadza do *consummatio* obiecanej chwały⁸⁶.

Krzyż, przez który dokonuje się nasze odkupienie, ma dla Akwinaty wymiar wzorczy: stanowi dla człowieka wyjątkowy przykład (*exemplum*)⁸⁷. W poprzednim rozdziale zwracaliśmy już uwagę na

82. *In Ps.*, 49, n. 7.

83. *In Ps.*, 25, n. 4.

84. Jest to zagadnienie, które w kontekście obowiązywalności przepisów ST rozważał J. STÖHR, „Bewahrt das Sittengesetz des Alten Bundes seine Geltung im Neuen Bund?”, w: *Lex et Libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, red. L. Elders, K. Hedwig, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987, s. 219–240.

85. *In Ps.*, 45, n. 4: „Principium boni est a naturali principio, sed finis et consummatio est a Deo [...]”.

86. Por. J.-P. TORRELL, „La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas”, *Revue Thomiste*, 96 (1996), s. 192.

87. *In Ps.*, 36, n. 13. Więcej na temat znaczenia *exemplum* w dyskursie teologicznym św. Tomasza, zwłaszcza w kontekście kazań Akwinaty (*sermões*), ale w pełni

cnoty pasyjne Chrystusa, które wyznaczają program życia chrześcijańskiego, swoiste *proprium* bycia uczniem Jezusa, ucząc tym samym sztuki dobrego życia. Na nich zasada się Tomaszowy pomysł na pedagogię chrześcijańską, który w ostatnich latach zyskuje uznanie u wielu badaczy⁸⁸. Ale ten egzemplaryzm dotyczy także utożsamienia się z krzyżem, znakiem odkupienia, co przewija się podczas refleksji św. Tomasza nad Psalmami 40 i 41. W przypadku pierwszego z przytoczonych psalmów Tomasz już w jego tytule odnajduje wątek chrystopologiczny: synowie Koracha (a Koracha, zdaniem Akwinaty, można w sensie alegorycznym interpretować jako odwołanie do Kalwarii⁸⁹) to prefiguracja chrześcijan, którzy są „synami krzyża” Chrystusa⁹⁰. Może się to dokonać przez medytację na temat krzyża, która odkrywa skutki męki Zbawiciela i otwiera się na dar rozumienia: jest to poznanie tajemne, które może wydać się intelektualnym głupstwem dla otoczenia (por. 1 Kor 1,23)⁹¹. To głębokie przywiązanie do krzyża przekłada się na świadomość, że z Jego powodu można zostać wyśmianym, a mimo to pozostaje się wiernym⁹².

3.3. OBLICZE CHRYSYDUSA

Wnikając w prawidła charakterystycznego dla Księgi Psalmów języka, uprawiając w ten sposób swoistą (na miarę średniowieczną) teologię biblijną, św. Tomasz odsłania na kanwie wyrażań, obrazów i porów-

aplikowanego do komentarzy biblijnych, w których – jak pokazuje przykład *Super Psalmos* – również stosuje tę procedurę, por. M. Rossi, „Il procedimento dell' »exemplum« nella produzione sermoniale di san Tommaso d'Aquino: specimina exegetica I”, *Angelicum*, 1 (2011), s. 51–92.

88. Z wielkiej liczby publikacji, która w dużej mierze dotyczy Tomaszowej aretologii, warto wskazać na ciekawe artykuły: M.F. JOHNSON, „Aquinas's »Summa theologiae« as Pedagogy”, w: *Medieval Education*, red. J.W. Koterski, R.B. Begley, New York: Fordham University Press, 2005, s. 133–142; J. HIGGINS, „St Thomas's Pedagogy – Ignored, Rediscovered, and Applied”, *Heythrop Journal*, 50 (2009), s. 603–619.

89. Do takiej interpretacji imienia Koracha (*Core interpretatur Calvaria*) odwołuje się nie tylko przy wykładzie Ps 41, ale także Ps 45.

90. *In Ps.*, 40, n. 1: „[...] beatus Christianus si est filius Core, idest crucis Christi per meditationem”.

91. *In Ps.*, 45, n. 1.

92. *In Ps.*, 41, n. 1: „Core interpretatur Calvaria. Unde illi dicuntur filii Core qui patiuntur irrisu propter crucem”.

nań bogactwo tajemnicy Chrystusa. Jednym z istotnych pojęć teologicznych dla Komentarza do Psalmów jest „oblicze”, które przede wszystkim oddają dwa łacińskie terminy: *vultus* oraz *facies*. Zwrócenie oblicza ku ludziom jest synonimem zbawienia i pomyślności, oczekiwanego Bożego błogosławieństwa dla psalmisty, który jedynie przed obliczem Jahwe może czuć się bezpieczny. Dlatego życie człowieka wiernego Bogu i Jego przykazaniom upływa na kontemplacji Jego oblicza i tym samym wzrastaniu w mądrości. Przyczynia się do zbawienia człowieka, o ile ten *cum studio et diligentia* zakosztuje w sprawach Bożych i pragnie je rozważać w swym sercu. „Światłość Bożego oblicza” rozjaśnia sprawy życia, zauważa Doktor Anielski, pozwala rozróżnić dobro od zła i wybierając to, co autentyczne⁹³.

W przypadku *Lectura super Psalmos* ta perspektywa kontemplacyjna zostaje ubogacona o wątki soteriologiczne, które podejmuje nasz autor, komentując Psalm 33, a właściwie już sam jego *titulus*. Psalm nosi bowiem tytuł *Psalmus David cum mutavit vultum suum coram Abimelech, et dimisit eum, et abiit* i odwołuje się do historii zapisanej w 1 Sm 21,11–15. Mowa w niej o Dawidzie uciekającym przed Saulem do filistyńskiego króla Akisza, który dowiaduje się o sławie przyszelego króla Izraela, czym wywołuje popłoch i strach u samego Dawida. Ten postanawia udawać człowieka szalonego wobec dworu filistyńskiego, dokonując niezrozumiałych czynności, aby potem uciec od filistynów. Z pozoru epizodyczne wydarzenie w historii króla Dawida nabiera jednak dla św. Tomasza znaczenia chrystologicznego, które odsłania się w interpretacji alegorycznej (którą Akwinata określa jako *mystice*)⁹⁴. Chrystus bowiem również niejako „zmienia” swoje oblicze (czy w szerszym znaczeniu widok, wygląd, wyraz, co skrywa pokrewny termin *apparentia*), co sprawia, że Jego obecność jest dynamiczna i ma charakter niejako „wielopoziomowy”:

W sposób mistyczny Chrystus zmienił swoje oblicze, gdy zmienił swój sakrament, w którym została ukryta boska prawda. Albo Chrystus zmienił stary sakrament paschy w nowy w obecności Abimeleka, którego imię oznacza królestwo mego Ojca. Ojcem Chrystusa jest Bóg wedle boskości, Dawid zaś według

93. *In Ps.*, 4, n. 5.

94. *In Ps.*, 33, n. 1.

człowieczeństwa. Królestwem Dawida jest naród żydowski, a królestwem Boga jest Kościół. Zatem Chrystus zmienił swe oblicze wobec Abimeleka, to znaczy wobec Żydów, ponieważ byli królestwem Jego ojca Dawida, choć nie rozpoznali go⁹⁵.

Kluczowe dla zrozumienia chrystologicznego i soteriologicznego przesłania tekstu pozostaje odniesienie do sakramentów i ukrycia w gąszczu sformułowań logika ukrycia (*occultatio*), która odwołuje się do epistemologii teologicznej. Chodzi o ukrycie, które nie jest ucieczką w agnostycyzm, lecz wkroczeniem w nową formę obecności lub przejście do nowego etapu historii zbawienia, a w konsekwencji do dyskretnej odsłony prawdy⁹⁶. To zaś prowadzi wprost do odkrycia i przyjęcia wymiaru sakramentalnego tajemnicy Chrystusa, na którą naprowadza użyte w liczbie pojedynczej słowo *sacramentum* ze znamionym dookreśleniem: *suum*.

O jaki jednak „własny sakrament” Chrystusa chodziło św. Tomaszowi? Jak wiadomo, termin *sacramentum* ma w teologii Akwinaty szerokie znaczenie, nie ograniczając się jedynie do siedmiu znaków sakramentalnych Kościoła, tak jak je sformułował sobór trydencki⁹⁷. Dla Akwinaty oznacza także tajemnicę, *mysterium*, zapowiedź łaski (zwłaszcza w kontekście sakramentów w Starym Testamencie, czym nawiązuje do patrystycznej teologii sakramentalnej⁹⁸), co zbliża nas do odkrycia w cytowanym wyżej tekście z *Super Psalmos* wyraźnych aluzji do tajemnicy Wcielenia. A zatem w oczach św. Tomasza Chrystus jawi się jako podstawowy sakrament, brzemienny w bogactwo boskiej prawdy, którą skrywa Jego człowieczeństwo i przez które się ona ujawnia (*instrumentum divinitatis*). Ta sakramentalność jest podstawowym prawem czy gramatyką teologii Akwinaty i jego wrażliwości liturgicznej.

95. Tamże.

96. Tak rozumie św. Tomasz *absconditus* w perspektywie historiozbawczej w *In Ps.*, 30, n. 16.

97. Por. B.-M. PERRIN, *L'institution des sacrements dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas*, Paris: Parole et Silence, 2008.

98. Por. P.-M. GY, „La documentation sacramentaire de Thomas d'Aquin: Quelle connaissance S. Thomas a-t-il de la tradition ancienne et de la patristique?”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 80 (1996), s. 425-431.

ROZDZIAŁ 4

SOTERIOLOGIA AKWINATY W PARADYGMACIE „DARU” I „PRZYJAŹNI”. „JAK” ZBAWIA CZŁOWIEKA MĘKA CHRYSYTA?

Po przedstawieniu najważniejszych wątków soteriologicznych *Super Psalmos*, które koncentrują się wokół owoców męki Zbawiciela, warto powrócić do pytania, stanowiącego swoistą nić przewodnią całej refleksji, o to, w jaki sposób Chrystus zbawia człowieka¹. Do odpowiedzi przybliżyły refleksje Akwinaty skupione wokół tytułów chrystologicznych, łaski Chrystusa, Jego królewskiej, kapłańskiej i prorockiej godności. Ale pytanie o *modus salvandi* czyni zasadnym odwołanie się do pięciu najważniejszych terminów, które obejmują tajemnicę zbawienia: zasługi (*meritum*), zadośćuczynienia (*satisfactio*), ofiary (*sacrificio*), odkupienia (*redemptio*) i sprawczości (*efficiencia*). W jakiejś mierze wszystkie one sprowadzają się do szeroko rozumianego zadośćuczynienia, które dla św. Tomasza jest częścią *officium* kapłańskiego: chodzi o wynagrodzenie za grzechy, które nie wynika jednak z wyrównania pewnej należności (*debitum*), lecz miłosnego samoofiarowania się, aby obdarzyć człowieka pełnią i podnieść upadłą przez grzech ludzkość². To podnoszenie obejmuje całe wydarczenie Jezusa Chrystusa w bogactwie Jego misteriów³. Warto podkreślić, że męka Chrystusa nie jest dla Akwinaty jedynie przedmiotem moralnego podziwu człowieka, jak sądził Adolf von Harnack, lecz cechuje się przyczynowością, którą Akwinata szczegółowo analizuje i rozwija w kontekście teologii sakramentów.

1. Por. P. ROSZAK, „Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec »Cur Deus homo« św. Anzelma”, *Teologia w Polsce*, 1 (2014), s. 19–36. Wiele z poniższych idei jest rozwinięciem zawartych w tym artykule spostrzeżeń.

2. Por. *ST*, III, q. 22, a. 1c.

3. Por. *ST*, III, q. 45, a. 2c.: „in corpore passibili nostrae redemptionis experlet mysteria”.

Niemniej jednak każdy ze wspomnianych sposobów zbawienia odsłania inny aspekt misterium i jego bogactwo: pozostajemy przecież skazani na język analogiczny. Akty zbawcze (męka i śmierć) pozostają takie same, lecz postrzegane jako środek chciany przez Boga dla naszego zbawienia odzwierciedlają sprawczość (przyczynowość instrumentalną); jako akt spełnienia, w którym zaangażowana jest wolność i łaska, stają się zasługą; jako składane ku czci Boga są ofiarą, a jako wynagrodzenie – zadośćuczynieniem, a jako przyczyna, która pozwala człowiekowi ukierunkować się ku swemu ostatecznemu celowi, wyzwalając się z niewoli grzechu, jest odkupieniem.

Idąc za proponowanym już przez Réginalda Garrigou-Lagrangé'a podziałem, można wśród wspomnianych pięciu przyczynowości wyróżnić dwa rodzaje: konstytutywne (zasługa, zadośćuczynienie, ofiara) oraz konsekwentne (zbawienie i skuteczność)⁴. Tym samym chodzi o pewien porządek refleksji, która najpierw studiuje mękę Jezusa niejako u źródła, jako przyczynę, a następnie to, co ona przynosi ze sobą. Nie są to przyczyny, które zachodzą „jedna po drugiej”, ale zostają udzielone jednocześnie.

Systematyczny wykład „przyczynowości” męki dla naszego zbawienia przedstawił Tomasz w kwestii 48 *Tertia Pars*, ale nawiązuje do tych sposobów, poprzez które zbawienie staje się naszym udziałem, również w Komentarzu do Psalmów. Najbardziej zatem wskazaną metodą będzie analiza porównawcza obu tekstów, tym bardziej że jak przyjmuje wielu badaczy oba teksty – trzecia część *Sumy teologii* oraz *Super Psalmos* – mogły powstawać równocześnie lub w bliskiej odległości czasowej. W Komentarzu do Psalmów nie znajdziemy systematycznego wykładu na ten temat, ale cenne uzupełnienie.

Na tak zarysowanym teologicznym horyzoncie Komentarz do Psalmów zdaje się przede wszystkim skupiać na egzemplaryzmie soteriologicznym Chrystusa. Łatwiej dzięki temu zrozumieć projekt teologiczny, który kryje się za ostatnim z komentarzy biblijnych Akwinaty, jakim jest *Super Psalmos*, i tym obszarem zagadnień, który w męce Chrystusa eksponuje logikę „daru”. Donacyjność jest jednym z rysów teologicznego dyskursu Akwinaty⁵.

4. Por. P. O'CALLAGHAN, „La mediación de Cristo en su Pasión”.

5. A. NICHOLS, „St. Thomas Aquinas on Passion of Christ: A Reading of *Summa Theologiae* IIIa, q. 46”, *Scottish Journal of Theology*, 43 (1990), s. 447–459.

4.1. *MERITA CHRISTI*: MĘKA CHRYSYTA JAKO ŹRÓDŁO ZASŁUG

Wielu badaczy soteriologii Akwinaty (m.in. Romanus Cessario⁶) wskazuje na kluczowe znaczenie pojęcia zadośćuczynienia, ale jak podkreślają Albert Patfoort⁷ i Thomas F. Ryan⁸, dopiero w harmonii z *merita Christi* jesteśmy w stanie ująć soteriologiczne znaczenie Chrystusa i Jego męki. Również dla Christoph'a Schönborna to właśnie pojęcie zasługi wyznacza zasadniczy nerw Tomaszowej nauki o zbawieniu. Wydaje się to szczególnie istotne ze względu na samo rozumienie zasługiwania na życie wieczne – dla Tomasza jest bowiem jasne, że nikt z ludzi nie może zasłużyć na łaskę usprawiedliwienia, ale przekonanie o zasłudze przywołuje prawdę o Bogu, który w sposób hojny nagradza człowieka, który w swej autentycznej wolności stał się „współpracownikiem” Boga i odpowiedział na Jego łaskę. Zasługa jest dla Tomasza skutkiem łaski współpracującej i jest rozpatrywana przez niego w kontekście ukierunkowania człowieka na Boga jako swój ostateczny cel. Chodzi o obraz podróży, wynik mądrej boskiej *ordinatio*, która kończy się w przyszłym życiu, ale aby ją osiągnąć, trzeba przygotować się w obecnym życiu poprzez dobre czyny, możliwe do zrealizowania dzięki łasce. Nie jest to przy tym nic zewnętrznego (relacja nagroda–zasługa), ale raczej nagroda jest wewnętrznie wpisana w wolny akt zasługi, niczym meta dla biegącego (por. 1 Kor 9,24–27) czy wino powstające z winorośli (por. J 15,1–10). Z tego też powodu rezultaty męki Chrystusa Akwinata nazywa „owocami”. Męka jest zasadą zasługiwania u Chrystusa nie tyle dlatego, że jest pozytywnie chciana jako taka, ile stanowi część aktów woli Chrystusa wypełniającego wolę Ojca. Zasługa nie tworzy w Bogu żadnego długu ani nie wzbogaca Go (jak to się dzieje w przypadku zasług między ludźmi): w przypadku Boga *meritum* oznacza fundamentalny dar dla tych, których kocha w szczególności

6. R. CESSARIO, *The Goodly Image. Christ and Salvation in Catholic Thought from Anselm to Aquinas*, Petersham: St. Bede's Publications, 1990, s. 158–166.

7. A. PATFOORT, „Le vrai visage de la satisfaction du Christ selon saint Thomas”, w: *Ordo sapientiae et amoris*, red. C.-J. Pinto de Oliveira, Fribourg: Editions Universitaires, 1993, s. 260.

8. T.F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms of the Psalms*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000, s. 101–105.

sposób. Ważne jednak, aby odnotować, że obok znanego podziału na zasługę *de condigno* oraz *de congruo*, a więc na zasadzie sprawiedliwości oraz powiązania pewnych czynów z darami, na zasadzie proporcji i udzielenia, Tomasz wskazuje, że drogą dla chrześcijanina jest coraz głębsze uczestniczenie w zasługach Jezusa, co ma związek nade wszystko z konsekwencjami Jego *gratia capitis*⁹.

Punktem wyjścia zasługiwania Chrystusa jest świadomość wyjątkowości człowieczeństwa Zbawiciela, które sprawia, że choć Chrystus jest *verus homo*, to jednak nie jest *purus homo*. Dlatego inne są zasługi człowieka, a inne Słowa Wcielonego¹⁰. W tym kontekście lepiej można zrozumieć myśl Akwinaty wyrażoną w wykładzie Psalmu 48, która dotyczy pytania o moc ludzkiej przyjaźni, w której przyjaciele mogą sobie nawzajem pomagać. W przypadku uwolnienia od kary za grzechy siła tej ziemskiej – Tomasz powie „cielesnej” – przyjaźni jest słaba. Od grzechu nie uwalnia człowieka ani jego bogactwo doczesne, ani siła jego inteligencji, dopiero sam Bóg jest w stanie to uczynić. Człowiek nie jest w stanie sam sobie tego wziąć, wyrwać z ręki Boga – sam Bóg mu to ofiarowuje w Chrystusie, który staje się „ceną”, gdyż w Nim śmierć mogła się dokonać, znaleźć swe miejsce, i jednocześnie jest Bogiem, w którego rękę jest moc zbawienia. Zasługa w przypadku Chrystusa polega na ukierunkowaniu Jego życia na mękę, która to decyzja obejmuje obecność zarówno łaski, jak i wolności.

Zbawienie realizuje się w przestrzeni przyjaźni, w której Chrystus objawia się jako „prawdziwy nasz brat”, jedyny, który może nas odkupić. Dotarwszy do sedna kwestii w poetycki niemal sposób Tomasz pyta: „Jeśli On nie odkupi, kto inny odkupi? Jakby mówił: nikt”¹¹. To braterstwo Chrystusa względem ludzi obrazują dla Akwinaty dwa odniesienia biblijne, które przytacza w analizowanym fragmencie wykładu Psalmu 48. Więź braterską Chrystusa z ludźmi przywołuje najpierw cytat z Psalmu 21: „będę głosił imię Twoje moim braciom”, a w sukurs idzie Pnp 8: „któż mi Ciebie dał, bracie mój”. Jak podkreśla

9. Por. W.J. BRACKEN, „Of What Benefit to Himself Was Christ’s Suffering? Merit in Aquinas’s Theology of the Passion”, *The Thomist*, 65 (2001), s. 385–407.

10. Por. J. WAWRYKOW, *God’s Grace and Human Action: „Merit” in the Theology of Saint Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995, s. 147–259.

11. *In Ps.*, 48, n. 3.

Paul O'Callaghan, w przypadku zasługi Chrystusa, jak i zadośćuczynienia podstawową przesłanką wywodów Akwinaty jest solidarność ludzi z Chrystusem, którą wyraża bycie Głową Mistycznego Ciała lub Osobą Mistyczną¹².

Zasługi Chrystusa, które nie zamykają się w czasie, lecz go transcendują, pozostając niejako otwartym skarbcem, stają się dzięki temu zasadą życia chrześcijańskiego: włączają się w egzystencję człowieka jako dar, który przez sakramenty wzbudza łaskę. Ta zaś, jak zauważa Akwinata, ma nas prowadzić do naszych czynów zasługujących, które są w istocie aktami miłości¹³. Nasze zasługi, rozumiane jako potwierdzenie źródłowości łaski (nie są przecież przyczyną łaski, lecz skutkiem¹⁴), są zakorzenione w zasługach Chrystusa¹⁵. Warto zwrócić uwagę na zaznaczoną przez Akwinatę perspektywę sakramentalną: komunikacja tych zasług *per sacramenta* prowadzi do duchowej płodności chrześcijańskiej.

Stąd w ten właśnie sposób należy rozumieć przyczynowanie zasługujące Chrystusa: nie jak przyczyna moralna, która domaga się działania przyczyny głównej, lecz jak przyczynowość instrumentalna, która stwarza nową dyspozycję dla łaski, stając się w ten sposób przyczynowością sprawczą. Tym samym zasługa odwołuje się do szkody osobowej, którą ponosi człowiek, gdy oddala się od swego celu ostatecznego. Dlatego na mocy zasług Chrystusa otrzymuje łaskę naprawy tego stanu i stania się nowym stworzeniem.

Jednym z zasadniczych wątków Tomaszowej soteriologii jest ranga, którą przypisuje zjednoczeniu między Chrystusem a wiernymi. Choć Tomasz nie pójdzie tak daleko jak Augustyn w Komentarzu do Psal-

12. P. O'CALLAGHAN, „La mediación de Cristo en su Pasión”, s. 776.

13. *In I Cor.*, cap. 11, vs. 27: „totum meritum hominis est in caritate, et ideo quanto aliquis actus magis est ex caritate, vel secundum suum genus vel quantum ad modum faciendi, tanto magis est meritorium; et dico secundum suum genus, quia contingit aliquem actum minus meritorium secundum genus aequiparari actui secundum genus suum magis meritorium quantum ad modum faciendi, in quantum fit ex maiori caritate, sicut actus matrimonii fit aliquando ex tanta caritate quod aequiparatur actui virginitatis in merito”.

14. *De Verit.*, q. 26, a. 6, ad 12: „sine gratia vero nihil potest esse meritorium”.

15. *De Verit.*, q. 29, a. 7, ad 11: „Et sic, cum propter opera Christi aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Ps. LXI, 13: tu reddes unicuique iuxta opera sua. Et tamen ita merita Christi nobis prosunt, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamus”.

mów, mówiąc, że zmartwychwstały Chrystus cierpi teraz w członkach Mistycznego Ciała, to jednak będzie ukazywał właśnie tę świadomość uczestnictwa w Chrystusie jako drogę upodobnienia się do Niego.

4.2. *SATISFACTIO* W PARADYGMACIE PRZYJAŹNI
— MIŁOŚĆ, KTÓRA NAPRAWIA ZERWANE RELACJE

Dla Tomasza z Akwinu śmierć Chrystusa jest najboleśniejszą ze wszystkich, gdyż jej miarą jest nieskończone pragnienie Zbawiciela, wypływające z miłości, aby odkupić człowieka z grzechów¹⁶. To jednak nie samo cierpienie zbawia, stwierdza Akwinata, skoro Bóg może zbawić człowieka jednym drgnięciem swej woli, lecz miłość Chrystusa¹⁷. Odkupienie przychodzi przez krzyż, bo taka jest stosowność (*convenientia*) w konkretnej ludzkiej sytuacji: męka Chrystusa odsłania człowiekowi „jak bardzo Bóg go kocha. Poznanie to wywołało z kolei miłość człowieka ku Bogu, a na tym polega pełnia zbawienia”¹⁸.

Zgłębiając tajemnicę zadośćuczynienia Chrystusa, trzeba wyeksponować ten prymat daru Bożego dla człowieka. Unaoczniają to liczne teksty z komentarza do Psalmów, w których św. Tomasz szczególnie akceptuje fakt, że to Chrystus sam, bez przymusu, wydaje się na mękę. Nie mogło tego zabraknąć w wyjaśnieniu Psalmu 21:

Tą wolą Bożą jest nasze uświęcenie. J 6,38: *zstąpiłem z nieba nie aby pełnić swoją wolę, lecz wolę Tego, który mnie posłał*. Chrystus spełnił tę wolę [vota], oddając się na mękę i ponownie, gdy oddał swoje ciało, na pokarm dla wiernych¹⁹.

Owo „podarowanie samego siebie” (*dando se, dando seipsum*²⁰) pokazuje, że zbawienie rodzi się z Chrystusowego posłuszeństwa i miłości, a nie krzyża jako takiego. To nie cierpienie jako takie sprawia zbawienie, lecz wola Chrystusa będąca źródłem zasług, które zostaną wylane

16. *ST*, III, q. 46, a. 6, ad 6.

17. *In Ps.*, 38, n. 2; por. *ST*, III, q. 48, a. 1, ad 2: „Chrystus wysłużył nam zbawienie wieczne już w pierwszej chwili swego poczęcia. Lecz z naszej strony istniały pewne przeszkody uniemożliwiające osiągnięcie skutku poprzednich Jego zasług. Aby te przeszkody usunąć, potrzebna była, jak wiemy, męka Chrystusa”.

18. Por. *ST*, III, q. 46, a. 3c.

19. *In Ps.*, 21, n. 21.

20. *ST*, III, q. 48, a. 4c.

na całe Mistyczne Ciało. Odsłania to prawdziwy obraz Boga, który nie jest żadny zemsty, lecz daruje samego siebie, ale także stanowi czytelną wskazówkę dla chrześcijan: przeżywając cierpienie mogą upodabniać się do Chrystusa nie przez to, że cierpią dokładnie ten sam rodzaj cierpienia, lecz w ten sam sposób, w duchu miłości i posłuszeństwa.

Zadośćuczynienie Chrystusa i wydanie samego siebie w wolności (*mortuus est non per violentiam, sed per propriam voluntatem*²¹) należy odczytywać w perspektywie, która dominuje w Tomaszowym opisie „stosowności” (*convenientia*) faktu Wcielenia. Akwinata nie rozpoczyna od wskazania na konieczność zadośćuczynienia opierającego się na odpowiedniości (zranionego honoru etc.), gdyż tym, co jedynie jest potrzebne, jest Boże przebaczenie, ale znamienne najpierw podkreśla dobroć samego Boga, czułość, z jaką opiekuje się swoim stworzeniem, zwłaszcza duchowym. Zwraca także uwagę na egzemplaryzm Słowa jako wzorczego obrazu stworzenia oraz moc człowieczeństwa Chrystusa, które jest w stanie scalić to, co grzech rozbił na kawałki. Dopiero w tak przygotowanym kontekście, owoców nieskończonej miłości Bożej, Akwinata mówi o wymogach sprawiedliwości Bożej, której nie można pominąć. Zadośćuczynienie Chrystusa to objawienie Boga gotowego do przebaczenia, będącego prawdziwym *Philantropos*, jak podkreślała teologia wschodnia (nieobca Tomaszowi), kochającego człowieka²². Moc zadośćuczynienia Chrystusa wypływa z pełni łaski i miłości, które są skutkiem unii hipostatycznej. Wydanie Syna za nas wszystkich (por. Rz 8,32) nie jest dokonane pod przymusem, zauważa św. Tomasz, lecz jest wolnym aktem miłości Chrystusa: z tej miłości płynie wola zadośćuczynienia za nasze grzechy. Tym samym, jak zauważa Emmanuel Durand²³, ramami myślenia soteriologicznego Akwinaty są teologia trynitarna i zasługujący na szczególną uwagę opis działania Ducha Świętego na człowieczeństwo Chrystusa.

21. *In Ps.*, 40, n. 5.

22. Por. M. PLESTED, *Orthodox Reading of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

23. Por. E. DURAND, *L'Offre universelle du salut en Christ*, Paris: Editions du Cerf, 2012, s. 275. Będziemy odwoływać się do analiz Duranda, które na podstawie zarówno *Sumy teologii*, jak i, co bardzo istotne, komentarzy biblijnych Akwinaty (zwłaszcza do Ewangelii wg św. Jana oraz Listu do Hebrajczyków), ukazuje pełne znaczenie *satisfacere* w teologii św. Tomasza.

Zadośćuczynienie za drugiego, zaznacza św. Tomasz, jest możliwe dzięki temu, że łączy ich przyjaźń i tym, co cieszy obrażonego przyjaciela nie jest wyrównanie samej miary, lecz manifestacja miłości w tym akcie²⁴. Dla Akwinaty, rozumienie zadośćuczynienia zastępczego Chrystusa wiąże się jednocześnie z prymatem przyjaźni, która staje się w ten sposób niejako przyczyną formalną samego zadośćuczynienia. Pośrednictwo przyjaciela staje się tym bardziej potrzebne, im bardziej agresor nie jest w stanie sam dokonać aktu naprawy.

Na szczególną uwagę zasługuje język przyjaźni, który stosuje Akwinata, aby opisać zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa. Jest ono aktem podejmowanym w wolności, aby naprawić to, co zostało przez grzech zepsute. Nie wspominając już o tym, że wybór właśnie takiego sposobu mówienia o zadośćuczynieniu Chrystusa w kategoriach przyjaźni ocala teologiczne rozumienie zbawienia od legalizmu i jurydyzmu, jakby zbawienie było kwestią „wyrównania rachunków”, zbilansowania pewnych nierówności²⁵. Rachunki bowiem nie zostały wyrównane, zaznacza św. Tomasz, ale hojnie przekroczone. Zadośćuczynienie, które dokonał, nie tylko spełniło wymóg sprawiedliwości, ale go przekroczyło, obejmując grzechy nie tylko nasze, lecz także całego świata, przeszłe i przyszłe (por. 1 J 2,2).

Choć analogia ludzkiej przyjaźni wydaje się rozjaśniać Tomaszowe rozumienie zadośćuczynienia, to jednak ma swoje ograniczenia. Przede wszystkim przyjaźń z Bogiem jest oparta na komunikacji łaski, która łączy bardziej niż relacje ludzkie. Pytanie jednak, które nieuchronnie się pojawia, dotyczy tego, czy człowiek jako grzesznik może nadal pozostać przyjacielem Boga? Jest to kwestia, która wymaga osadzenia w perspektywie czasowości – aby w pełni to zrozumieć, trzeba ponownie zwrócić uwagę na darmowy i uprzedzający charakter zadośćuczynienia Chrystusa. Wszystko bowiem dokonuje

24. Por. *ST*, III, q. 14, a. 1, ad 1; *ST*, II-II, q. 108, a. 41, ad 1.

25. Por. R. VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to Medieval Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 205n. Metaforyka zadośćuczynienia Chrystusa jest u Tomasza inna: preferuje obraz leczenia z grzechu, który w *Super Psalmos*, jak już szczegółowo analizowaliśmy, jest przez Akwinatę widziany w kategoriach „duchowej słabości”. Właśnie dlatego Chrystusowi przysługuje tytuł „lekarza” i jego zadośćuczynienie może być postrzegane niejako w terminach medycznych, podobnie jak sakrament pokuty traktowany jest jako „leczenie”.

się jednocześnie: łaska jest uprzedzającym przebaczeniem grzechów i aplikacją zbawczej męki Chrystusa. Z chwilą otrzymania łaski Chrystus może zadośćuczynić za każdą duszę.

Przyjaźń więc tworzy zasadnicze ramy Tomaszowej soteriologii, choć nie pojawia się *expressis verbis* w kontekście zadośćuczynienia Chrystusa za ludzkość. Warto jednak pamiętać, że sam temat zadośćuczynienia przechodzi znamiennej modyfikację, od komentarza do *Sentencji* po *Sumę*, zwłaszcza że to właśnie zastanawiając się nad *satisfactio* w kontekście sakramentu pokuty, Tomasz przestał pisać *Sumę*. W kontekście przyjaźni zadośćuczynienie nie tylko spełnia wymóg sprawiedliwości windykatywnej, lecz przede wszystkim przywraca człowiekowi (ludzkości) utracony status godności. Innymi słowy, naprawa ludzkiej natury dokonana przez Chrystusa sprawia, że jest możliwe dokonanie wyrównującego aktu sprawiedliwości. Dla Akwinaty, korzyści dla ludzkości wynikające z męki Chrystusa idą daleko dalej niż skreślenie długu, który sprawił grzech pierworodny. Bóg mógł sprawić, że ta likwidacja długu nastąpiłaby dekretem Jego woli, a jednak wybierając drogę *satisfactio*, chce pozostać zgodny ze swoją sprawiedliwością i miłosierdziem: to ostatnie bowiem to dostarczenie drugiej stronie (winowajcy) nadobfitych środków do naprawy popełnionego zła: „poprzez miłosierdzie człowiek zadośćuczyni za grzechy”²⁶. Dlatego Akwinata częściej mówi o miłosierdziu Boga w zadośćuczynieniu Chrystusa niż sprawiedliwości. Kluczowym terminem dla zadośćuczynienia jest przebaczenie: uzyskuje je zadośćuczynienie Chrystusa, które jest spełnianiem pośrednictwa wstępującego Jego kapłaństwa. Na *satisfactio Christi* trzeba więc spoglądać w perspektywie miłosierdzia Bożego, które nie stoi w sprzeczności ze sprawiedliwością²⁷. Na uwagę jednak zasługuje w soteriologii Akwinaty przesunięcie akcentu na miłosierdzie jako pełnię sprawiedliwości, inaczej niż u Anzelma²⁸.

26. *In Ps.*, 40, n. 1: „per misericordiam homo satisfacit pro peccatis”.

27. Por. *ST*, I, q. 21, a. 3, ad 2: „misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo”. Miłosierdzie zaś wzbudza nadzieję: „per opera misericordiae provocatur ad spem” (*In Ps.*, 27, n. 5).

28. Por. *In Ps.*, 26, n. 7. „Item miseria nostra provocat ad exaudiendum: Exod. 3: videns vidi afflictionem populi mei, et descendi liberare eum; unde dicit, miserere mei, et exaudi me; quasi dicat, me miserum et meam miseriam cognosco, unde tuum est misereri: Judith 9: exaudi me miseram deprecantem”.

Dokonane dzięki zadośćuczynieniu Chrystusa naprawienie przyjaźni wymaga ze strony człowieka, który doświadcza tej łaski, osobistej manifestacji tejże przyjaźni, niepozbawionej wymiaru zadośćuczynienia osobistego, z którym związany jest żal. Jest to temat obecny szczególnie w *Super Psalmos*, które wskazuje na kilka istotnych punktów zadośćuczynienia osobistego: jednym z nich jest powrót do ukochania tego, co Bóg kocha, przywrócenie właściwego porządku miłości (*ordo amoris*). Komentując Psalm 50, zauważa św. Tomasz: „kto chciałby zadośćuczynić, powinien miłować to, co Bóg kocha. A Bóg kocha prawdę wiary: J 18: *każdy kto jest z prawdy, słucha głosu mego*”²⁹. Innym przejawem zadośćuczynienia osobistego jest praktyka miłosierdzia rozumiana jako zainicjowanie całego szeregu postaw, a nie jako sama w sobie: gdyż „nie samo miłosierdzie bez innych cnót wyzwala człowieka”³⁰. W idei zadośćuczynienia jest bowiem wpisane utwierdzeniu w dobru, odwrócenie woli od grzechu poprzez działania przeciwne.

Warto na koniec zwrócić uwagę na to, co niekiedy określa się jako obiektywny wymiar Tomaszowej soteriologii. Nie chodzi o żadną zmianę w Bogu, którą sprawia krzyż³¹, bo jest on nie tyle przyczyną czy ekspresją Bożej miłości. Męka Chrystusa rozumiana jako powszechna przyczyna zasługująca i przebacząca grzechy musi zostać zaaplikowana niejako każdemu poprzez wiarę, nadzieję i miłość oraz sakramenty Kościoła³². Niemniej jednak nie możemy pozostać jedynie przy personalistycznym i subiektywistycznym ujęciu: grzech sprawił, że został naruszony porządek świata stworzonego przez Boga, który winien zostać naprawiony. Gdyby nie zbawcze dzieło Chrystusa, ten stan alienacji trwałby nadal i dlatego można w tym sensie stwierdzić, że męka zmienia coś w obiektywnym porządku świata, gdyż grzech nie ma ostatniego słowa³³.

29. In Ps., 50, n. 3.

30. In Ps., 40, n. 1.

31. Por. ST, III, q. 1, a. 1, ad 1.

32. Por. ST, III, q. 49, a. 1, ad 3.

33. Por. P.-M. MARGELIDON, *Études de christologie thomiste. De la grâce à la résurrection du Christ*, Perpignan: Artege, 2010, s. 139–244, gdzie autor przedstawia rozwój XX-wiecznej tomistycznej teologii zadośćuczynienia, od Édouarda Hugona, przez Reginalda Garrigou-Lagrange’a, Charles’a Journeta po współczesne ujęcia tematu.

4.3. MĘKA CHRYSYUSA JAKO *SACRIFICIUM* A EKONOMIA SAKRAMENTALNA

Jak ukazano we wcześniejszych rozdziałach, Tomasz rozważa zadośćuczynienie przede wszystkim w perspektywie niesłuchanego pomysłu Boga na przywrócenie zaburzonych przez grzech relacji: sam obrażony podejmuje się zadośćuczynienia w imię przyjaźni, bo to właśnie duch przyjaźni najlepiej tłumaczy postępowanie Boga, szukającego dobra przyjaciela. Za Danielem Schwartzem³⁴, który poświęcił wiele uwagi temu zagadnieniu, można wskazać niejako na dwie drogi, w których wyraża się przyjaźń w kontekście zadośćuczynienia. Po pierwsze, przyjaźń motywuje osobę do zadośćuczynienia ze względu na identyfikację z przyjacielem, tym, który obraził – dlatego Chrystus w sposób dobrowolny przyjmuje mękę jako wyraz miłości (przyjaźni!) z ludzkością. Po drugie, bliskość przyjaciela, który ujmuje się za winowajcą, wzbudza w sercu obrażonego przychyłność.

Niemniej jednak zastanawiając się nad tym, w jaki sposób męka Chrystusa dokonuje naszego zbawienia, warto powrócić do sformułowania, że realizuje się jako ofiara. Choć Tomasz woli mówić o zadośćuczynieniu w szerokim sensie tego słowa, które obejmuje zarówno zasługę, jak i ofiarę, to jednak każdy z tych terminów eksponuje inny aspekt misterium, odsłaniając jego bogactwo i stąd zasługuje na uwagę. Analizowaliśmy już ideę ofiary Chrystusa w kontekście Jego kapłańskiej misji, dlatego teraz idąc tropem tekstów z *Super Psalmos*, spojrzymy jedynie na wybrane aspekty *sacrificium Christi*, które pojawiają się w kontekście dzieła pojednania człowieka z Bogiem: „w ścisłym znaczeniu tego słowa, zauważa Akwinata, ofiarą nazywamy czyn, którym oddajemy cześć Bogu, aby go przebłagać”³⁵. Jest to jednocześnie przebaczenie grzechów, które zostaje zaaplikowane człowiekowi przez wiarę.

Rozważając Psalm 28 i odnosząc się do typologicznego znaczenia ofiar ze zwierząt w Starym Testamencie, Akwinata zwraca uwagę na to, co najistotniejsze w ofierze widzianej z perspektywy męki Zbawiciela. To ukierunkowanie wszystkiego na Boga jako *principium omnium bo-*

34. D. SCHWARTZ, *Aquinas on Friendship*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

35. *ST*, III, q. 48, a. 3c.

norum nostrorum, a więc na absolutną źródłowość Boga jako sprawcy naszego zbawienia³⁶. Jak zauważa Tomasz, głęboki sens ofiary leży w postawie wychwalania, która wypływa ze świadomości odkupienia dzięki ofierze zadośćczyniącej Chrystusa, która ma moc niejako „wzbudzania” (co oddaje znaczący łaciński termin *provocatio*) szczególnej czy skutecznej miłości Boga³⁷, a więc miłosierdzia. Wyjaśnia to szerzej św. Tomasz w *Sumie teologii*, zaznaczając, że męka Chrystusa:

stanowi ona najmiłszą Bogu ofiarę. Właściwym skutkiem ofiary jest zaś przebłaganie Boga. Podobnie i człowiek przebacza wyrządzoną mu zniewagę przez wzgląd na wyświadczenie mu pożądanej przysługi. [...] To że Chrystus został umęczony z własnej woli, było tak wielkim dobrem, że Bóg odnalazszy je w naturze ludzkiej, dał się przebłagać, mimo wszystkich zniewag doznanych od rodzaju ludzkiego. Pojednanie to obejmuje tych, którzy w sposób wspomniany wyżej łączą się z Chrystusem umęczonym (*Christo passo coniunguntur*)³⁸.

Przejście od zadośćuczynienia do ofiary ma swoją soteriologiczną logikę dla Akwinaty. Nie tylko z tego powodu, że „ofiara” to termin bardziej biblijny, ale również dlatego, że pozwala ująć mękę Jezusa na krzyżu w kontekście ekonomii sakramentalnej. Jak często to podkreślał Akwinata, cytując Augustyna z Księgi X *De civitate*, sens ofiary ukrywa się w jego wewnętrzności: zbawia nie samo cierpienie, ale posłuszeństwo i miłość Chrystusa. To droga, którą podąża chrześcijanin, ucząc się i naśladując do „samo-ofiarowania się” Chrystusa³⁹. Ofiara Chrystusa jest źródłem i modelem ofiarowania się chrześcijan. To ofiarowanie się Chrystusa jest kontynuowane w sakramencie Eucharystii, która jest nazywana „ofiara Chrystusa”⁴⁰, gdyż zawiera samego „Chrystusa ukrzyżowanego”⁴¹. To właśnie w Eucharystii, zgodnie z jej etymologią, jako *bona gratia*, dobra łaska, otrzymujemy łaskę, która czyni nas uczestnikami Mistycznego Ciała Chrystusa i jest zapowiedzią eschatologicznego rozkoszowania się

36. *In Ps.*, 28, n. 3.

37. Por. *ST*, I–II, q. 110, a. 1c.

38. *ST*, III, q. 49, a. 4c.

39. Por. *In Eph.*, cap. V, lect. 2.

40. *ST*, III, q. 83, a. 1.

41. *ST*, III, q. 73, a. 5, ad 2.

Bogiem (*praefigurativum fruitionis Dei*)⁴². Pozostaje ona, co istotne dla naszych rozważań, wśród cnót, które towarzyszą sprawiedliwości⁴³.

Na podstawie tekstów z *Super Psalmos* oraz *Tertia Pars* z *Sumy teologii* zatrzymamy się teraz przy sposobach uczestnictwa w męce Chrystusa. Soteriologia Akwinaty, jak zapewnia Rik Van Nieuwenhove⁴⁴, nadal pozostaje pożyteczną i atrakcyjną dla współczesnej teologii, nie straciła swej aktualności, gdyż odpowiada również naszej wrażliwości w tym zakresie. Nie można bowiem nie zwrócić uwagi na to, że św. Tomasz nie tylko skupia uwagę na wyzwoleniu od grzechu, lecz także podkreśla jego społeczne aspekty i dlatego jego ujęcie jest niejako „wielopryzmatowe”: przypisuje zbawcze znaczenie krzyżowi Chrystusa, ale nie pomija tego, co jest głównym wątkiem jego soteriologii: uczestnictwo w męce i cierpieniach Chrystusa, które czyni z chrześcijan „noszących na sobie znamiona męki Chrystusa” (*portantes in seipsis insignia passionis Christi*)⁴⁵. To „noszenie” przekłada się na konkretny program chrystianologiczny upodobnienia się do Chrystusa, a tym jest *configuratio*, która dokonuje się w sakramencie chrztu świętego. Rozpocznijmy jednak od refleksji nad sposobami, w których człowiek staje się *particeps passionis Christi*, skupiając naszą uwagę przede wszystkim na sposobie rozumienia sakramentalności przez Akwinatę.

4.3.1. Uczestnictwo w męce Chrystusa: wiara i sakramenty

Owoce męki Chrystusa zostają przekazane człowiekowi przez wiarę, miłość i sakramenty wiary. Jeśli Akwinata opisuje grzech przez pryzmat choroby duszy, utraty życiowej siły (co widzieliśmy we wcześniejszych analizach), to włączenie w Chrystusa przemienia człowieka, lecz go i pozwala dzielić trynitarnie życie. W opisie tego włączenia często pojawia się termin *participatio* uzmysławiający

42. F. CIOLLARO, „L'Eucarestia al centro della vita spiritual nella »Summa Theologiae« di san Tommaso”, *Sapienza*, 1–2 (2011), s. 99–109.

43. Por. *ST*, II–II, q. 80, ad. 5.

44. Por. R. VAN NIEUWENHOVE, „Bearing the Marks of Christ's Passion: Aquinas' Soteriology”, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. Van Nieuwenhove, J. Wawryków, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, s. 278.

45. *ScG*, lib. IV, cap. 55.

uczestnictwo w męce Chrystusa. Niemniej jednak to wiara inicjuje przyjaźń z Chrystusem, w nią wprowadza. Dzięki wierze człowiek poznaje Boga jako swojego przyjaciela, zaczyna się pewna komunikacja między nimi⁴⁶.

4.3.2. *Participatio Christi*

W Komentarzu do Psalmów, w którym Tomasz daje się prowadzić biblijnemu wykładowi prawd wiary, nie brakuje odniesień do teologii „partycypacji”, która nie jest jednolitym konceptem, zawężonym do jednej li tylko rzeczywistości, lecz obejmuje szereg odniesień nie tylko metafizycznych (choć ta jest punktem wyjścia dla jego przemyśleń⁴⁷). Buduje ją na zrębie partycypacji istotowej czy metafizycznej, która wyraża zależność stworzenia od Stwórcy i staje się w ten sposób swoistą „ramą”, dzięki której można zrozumieć inne rodzaje partycypacji⁴⁸. Rozróżniając typy partycypacji, Tomasz zdecydowanie wyróżnia się od Boecjusza, który wyróżniał jeden jej rodzaj.

Doskonale ilustrują to rozważania, które prowadzi św. Tomasz na kanwie pytania o „podobieństwo” (*similitudo*) między Bogiem a ludźmi, temat, który ma niezwykle istotne znaczenie dla języka teologicznego i był przedmiotem debaty wielu teologów średniowiecza. Punktem wyjścia jest pytanie: „Panie, któż Tobie podobny?”, które na tyle wydaje się istotne dla Akwinaty, że decyduje się na przerywającą naturalny tryb wyjaśniania tekstu Psalmu *quaestio*. Partycypacja może być pełna, gdy dotyczy bytów doskonale podobnych do siebie, mających samą formę i naturę, tak jednak nie jest w przypadku człowieka i Boga, gdyż cechuje ich „niepodobne podobieństwo”. Nie dzielą tej samej natury, dlatego w Bogu będzie coś w pełnej swej naturze, natomiast w stworzeniu „przez daleką partycypację” (*per remotam participationem*): jest ona „słabą” (*per debilem participationem*),

46. M. ROSE, *Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, s. 284–287.

47. R. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden–New York–Köln: Brill, 1995.

48. C.A. BOYD, „Participation Metaphysics, The Imago Dei, and the Natural Law in Aquinas’ Ethics”, *New Blackfriars*, 88 (1015), s. 274–287.

ponieważ niedoskonale uczestniczy w tym, co Bóg posiada w pełni. Przykładem, który podaje św. Tomasz, jest istnienie: „Bóg »jest« i Ty »jesteś«: ale Twoje istnienie jest uczestniczące, Jego zaś istotowe”⁴⁹.

Warto podkreślić za Juliusem R. Weinbergiem, że to uczestniczenie w bycie, o którym myśli św. Tomasz w kontekście Psalmu 34 należy rozumieć w świetle przyczynowości (zgodnie z adagium Akwinaty, że skutek uczestniczy w przyczynie), mianowicie jako stwierdzenie, że nasze istnienie pochodzi od Boga, a nie w znaczeniu, że stworzenie posiada jakąś „częstkę” bycia Boga⁵⁰. Chodzi raczej o swoiste „naśladowanie” sposobu, w którym Bóg istnieje, co zresztą sugeruje punkt wyjścia Tomaszowych rozważań, gdy pyta o *similitudo*⁵¹. Tym samym, aby w pełni ująć tę partycypację, trzeba odwołać się do logiki przyczynowania (*via causalitatis*), w której odróżnia się przyczynującego, proces przyczynowania i jego owoc. To jednak nie przeczy temu, że skutek może pozostać niedoskonały, choć pochodzi od doskonałej przyczyny. W ten sposób rozumienie partycypacji (oraz analogia proporcjonalności, która na tym bazuje⁵²) kształtuje właściwy język

49. In Ps., 34, n. 7: Warto przytoczyć kontekst całej kwestii: „Dicit, domine quis similis tui? Ex hoc asseritur, quod nihil est Deo comparabile. Sed contra. Videtur quod aliquid sit simile Deo. Unde Gen. 1: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Respondeo dicendum. Similia dicuntur quae habent eandem formam et characterem. Sed est duplex similitudo. Una, quae facit similes perfecte: quando scilicet duo participant eandem formam unius rationis. Quaedam vero similitudo dissimilium, quando videlicet forma invenitur in aliquo vere, et in aliquo per remotam participationem: et sic istud est simile illi, non quia habeat eandem formam, sed quia accedit ad hoc secundum debilem participationem. Et sic quae de Deo et de homine dicuntur similia, de homine dicuntur per remota; quasi dicat, Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essentialiter; et similiter de aliis; et ideo haec similitudo est dissimilium”.

50. Por. J.R. WEINBERG, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1966, s. 184n.

51. Por. N. AWAD, „Thomas Aquinas’s Metaphysics of »Relation« and »Participation« and Contemporary Trinitarian Theology”, *New Blackfriars*, 1048 (2012), s. 668: „Participation is an expression of an analogical imitation of God’s actions by His creatures”. Jak słusznie zwraca uwagę autor, nie wolno zapomnieć o zasadniczej różnicy w pojmowaniu „partycypacji”, jaka dokonuje się w Trójcy Świętej i tej, która ma miejsce w rzeczywistości stworzenia.

52. Pamiętając przy tym o dwóch sposobach rozumienia „proporcji” przez Tomasza w tzw. analogii proporcjonalności – por. N.W. MTEGA, *Analogy and Theological Language in the Summa Contra Gentiles: A Textual Survey of the Concept of Analogy and its Theological Application by St. Thomas Aquinas*, Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1984, s. 62.

w mówieniu o Bogu, który nie redukuje Go do idei umysłu czy ekspresji ludzkiej sytuacji.

Inna jest perspektywa terminu *participatio*, która pojawia się na kanwie analizy Psalmu 36, w którym obfitość chleba przywołuje u Akwinaty, obok znaczenia dosłownego jako dostatku materialnego, pozwalającego żyć godziwie, również interpretację chrystologiczną, gdyż „ten chleb oznacza uczestnictwo w Chrystusie, mianowicie w prawdzie, mądrości i sprawiedliwości”⁵³.

Uczestnictwo w Chrystusie (*participatio Christi*) dotyczy w komentarzu do psalmu osadzenia na Nim jak na fundamencie najważniejszych spraw egzystencji. Ta „partycypacja” w męce Chrystusa, który usunął kary wynikające z zaciągniętej przez grzech winy: śmierć Chrystusa usuwa całkowicie karę, oddalając ich przyczynę. Jednak, aby to usunięcie stało się skuteczne w życiu człowieka, zauważa św. Tomasz w komentarzu do *Sentencji*,

wymaga się, aby stał się uczestnikiem męki Chrystusa, a to dokonuje się podwójnie. Po pierwsze, przez sakrament męki, mianowicie chrzest [...] po drugie, ktoś staje się uczestnikiem Chrystusa przez rzeczywiste upodobnienie (*conformatem*) do Niego, gdy mianowicie cierpimy z cierpiącym Chrystusem, co dokonuje się przez pokutę⁵⁴.

Zanim jednak przejdziemy do tego, jak przedstawia św. Tomasz owe dwa sakramenty w Komentarzu do Psalmów, trzeba zatrzymać się przy temacie skuteczności sakramentów i ich powiązania z męką Chrystusa.

4.4. SAKRAMENTALNOŚĆ CHRYSTUSA A SAKRAMENTY KOŚCIOŁA

Przyjaźń, która jest ramą soteriologii Akwinaty, wyraża się także w tym, że na jej mocy możemy uczestniczyć w zadośćczyniącym akcie Jezusa – męce, którą Pan podejmuje dobrowolnie z uwagi na przyjaźń z ludźmi. Jednocześnie takie ujęcie tematu świadczy o tym, że soteriologia nie jest dla niego „teorią zbawienia”, redukowalną do myślenia w kategoriach „transakcji” czy legalizmu, lecz jej zasadniczym celem jest włączenie do Mistycznego Ciała Chrystusa

53. *In Ps.*, 36, n. 18.

54. *In III Sent.*, d. 19, q. 1, a. 3, qc. 2c.

z wszystkimi (zbawczymi) konsekwencjami. Stawiając nacisk na partycypację wiernych w Chrystusie, św. Tomasz unika myślenia w kluczu zastępczości dzieła Chrystusa. Wiąże się to ze spojrzeniem na *passio Christi* jako na sakrament zbawienia: ale nie chodzi o to, że jedynie męka Chrystusa „działa” na sposób sakramentalny, ale że umiera w niej miłość samego siebie i zaczynamy żyć w Chrystusie⁵⁵. Zakres tej sakramentalności jest dla Tomasza szerszy: sakrament rozumiany jako *sacrae rei signum* obejmuje całe życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, dokonując uświęcenia człowieka poprzez tajemnice Jego życia⁵⁶. Dlatego „całe” życie Jezusa posiada wymiar sakramentalny, oznaczając zbawienie dostępne w Nim. Dlatego w tak zbalansowanej soteriologii Akwinaty trzeba spoglądać łącznie na zbawczą działalność Chrystusa i sakramentologię⁵⁷.

Aby w pełni jednak zrozumieć, w jaki sposób misterium paschalne Chrystusa jest sakramentalne, trzeba stale pamiętać o jednym z ważnych punktów Tomaszowej chrystologii, nawiązującej do Jana Damasceńskiego, że człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Jego bóstwa. Nie jest to pomniejszenie roli człowieczeństwa Zbawiciela, jak już wspominaliśmy wcześniej, lecz wręcz przeciwnie: Bóg działa w Chrystusie bez niszczenia specyficznego – ludzkiego – charakteru działania Jezusa w świecie: to w człowieczeństwie Chrystusa spotykamy Boga. Wyjaśnia to również, tak często podejmowany choćby w komentarzu do Ewangelii św. Jana, motyw ciała Jezusa, które leczy w sensie historycznym (dotknięcie Go – por. J 6,52) i pozostaje otwarte na interpretację eucharystyczną. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są „sakramentem” naszej śmierci dla grzechu i przywrócenia do życia, co stanowi jedną z istotnych linii Tomaszowej teologii zmartwychwstania⁵⁸. Z rozumienia *acta et passa* Chrystusa na sposób

55. *Quodl.*, II, 2,1,2.

56. Niektórzy autorzy rozciągają „sakramentalność” w teologii Akwinaty na cały świat stworzony, budując swoistą pan-sakramentalną kosmologię, która ich zdaniem jest w stanie przełamać dychotomię sacrum–profanum – szerzej na temat tej interpretacji: por. H. GUSTAFSON, „Collapsing the Sacred and the Profane: Pan-Sacramental & Panentheistic Possibilities in Aquinas and their Implications for Spirituality”, *Heythrop Journal*, 1 (2011), s. 1–14.

57. Por. E. LAJE, „A propósito de una teología de la Redención en Santo Tomás de Aquino”, *Stromata*, 22 (1966), s. 79–81.

58. Por. R. VAN NIEUWENHOVE, „Bearing the Marks of Christ’s Passion”, s. 295. Por. także *In Ps.*, 40, n. 7.

sakramentalny rodzi się stwierdzenie św. Tomasza, że sakramenty Kościoła są znakiem i przedłużeniem człowieczeństwa Chrystusa, „korporalizacją”, jak powie Jean-Pierre Torrell, Jego łaski⁵⁹.

Różnica między sakramentami Starego Prawa a Nowego polega na tym, że te ostatnie sprawiają (*causat*) łaskę jako przyczyny instrumentalne. Bóg pozostaje autorem łaski. Na mocy jednak złączenia natur w Chrystusie, Jego człowieczeństwo jest przyczyną instrumentalną łaski, którą aplikuje się, czy przychodzi do nas przez sakramenty⁶⁰. Jest to dla Akwinaty istotny, eklezjotwórczy, moment, który powinno się odczytać w świetle znamiennej cytatu z Kometnarza do Psalmów: *Christus transformat se in Ecclesiam*⁶¹. Ta *transformatio* dokonała się w godzinie męki. Sakramenty budują Kościół jako Mistyczne Ciało ze względu na to, że są włączeniem w Mękę (obok wiary):

włączamy się w moc tkwiącą w męce Chrystusa poprzez wiarę i sakramenty; w różny jednak sposób; bowiem tego włączenia poprzez wiarę dokonuje wewnętrzny akt duszy, zaś włączenia poprzez sakramenty dokonuje stosowanie zewnętrznych rzeczy⁶².

Dwa owoce męki, o których wspomina św. Tomasz — odpuszczenie grzechów i prawdziwy kult — dokonują się w sakramentach, które można usystematyzować, przyjmując właśnie to kryterium: usunięcie grzechu dokonuje się w chrzcie, w sakramencie pokuty i namaszczeniu chorych, natomiast pozostałe sakramenty doskonałą kult Boga: bierzmowanie, małżeństwo i kapłaństwo. Wszystkie sześć sakramentów jest jednak ukierunkowanych na Eucharystię, w której męka jest *repraesentatur*⁶³.

59. Por. G. SILVA, *L'Eucharistie, epiphanie de l'amitie divine. La charité comme amitié se réalise dans l'Eucharistie*, Lugano: Facoltà di teologia di Lugano, 2009, s. 539.

60. Por. F. SELMAN, *Aspects of Aquinas*, Dublin: Veritas, 2005, s. 182nn.

61. *In Ps.*, 21, n. 2. Por. P. ROSZAK, „»Christus transformat se in Ecclesiam« (In Ps. 21, n. 1). Eclesiologia de santo Tomás de Aquino en la perspectiva del Mysterium”, *Scripta Theologica*, 42/1 (2010), s. 31–55.

62. *ST*, III, q. 62, a. 6c: „Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen, nam continuatio quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum”.

63. Por. *ST*, III, q. 83, a. 5, ad 9.

4.4.1. Chrzest jako *sacramentum passionis Christi*

Jak zauważa św. Tomasz, męka Chrystusa jest powszechną przyczyną zbawienia, ale aplikuje się indywidualnie – sakramentalnie – do każdego wierzącego: nie dotyka bowiem tych, którzy nie otworzyli się na Niego przez wiarę i sakramenty⁶⁴. Aby otrzymać skutki męki Jezusa, musimy się upodobnić do Niego: chrzcielna droga realizacji tego upodobnienia polega na tym, aby przeżyć „sakramentalnie” to samo, co On. W *Super Psalmos* ta idea zyskuje ciekawą interpretację przy okazji wyjaśnienia Psalmu 4. Akwinata zwraca uwagę na pełen głębi i symboliki gest „znaczenia”, „naznaczania”, co w języku łacińskim wyraża *signare* i stanowi odniesienie do jednego z werse-
tów tego Psalmu: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (tłumaczenie ks. Jakuba Wujka oddaje to słowami: „Naznamionowana jest nad nami światłość oblicza twego, Panie”).

Dla Akwinaty światło Bożego oblicza jest tym, co pozwala nam poznać Boga, a więc sama prawda o Nim, która rozbłyśka w nas na wzór światła. Wznosi się nad nami niejako ze względu na swą godność i wyższość, ale *signatum* Tomaszowi przywodzi na myśl jakby znak wyciśnięty na czole, dzięki któremu jesteśmy w stanie dostrzec, co jest dobrem. Chodzi o nadprzyrodzoną pomoc Boga, która pokonuje ograniczenia naszego poznania i otwiera nas na odkrywanie tego, co jest prawdziwym dobrem dla człowieka. Tą umiejętnością zostaliśmy ubogaceni z chwilą, gdy otrzymaliśmy znamię Ducha Świętego w bierzmowaniu.

Nietrudno dostrzec, w którą stronę zmierza interpretacja św. Tomasza, gdy przypomina jeszcze inne istotne „naznaczenie”, tym razem krzyżem samego Zbawiciela, dokonane w chwili chrztu świętego i którego „powinniśmy każdego dnia wyciskać w sobie”, dopowie Akwinata. Co znamienne, egzemplifikacją biblijną tej prawdy jest przywołany bez żadnego komentarza, jak to bywa w zwyczaju metody egzegetycznej św. Tomasza, cytat z Pieśni nad Pieśniami: „połóż mnie jak pieczęć na Twym sercu” (PnP 8,6)⁶⁵. Przywołania biblijne, które Tomasz zamieszcza na końcu swoich wywodów teologicznych

64. Jest to wątek, który omawia św. Tomasz w *In Hebr.*, cap. IX, lect. 5. Por. także *ST*, III, q. 69, a. 2.

65. *In Ps.*, 4, n. 5.

w *Super Psalmos*, zasługują na uwagę. Nie są zwykłymi ozdobnikami, prostą dokumentacją biblijną, potwierdzeniem „myślenia biblijnego” średniowiecznego teologa: są bardziej otwarciem interpretacji na nowe perspektywy lub poszerzeniem przyjętej egzegezy. Nie inaczej jest i tym razem. Ten właśnie cytat z Pieśni nad Pieśniami, zazwyczaj odczytywany w kontekście miłości opiewanej w księdze, u Tomasza też jest powiązany z miłością, ale taką, która „pamięta”.

Warto zwrócić uwagę, że Pnp 8,6 występuje jeszcze w czterech innych komentarzach Akwinaty, zawsze jednak w kontekście chrystopologicznym⁶⁶. W komentarzu do proroka Izajasza, zanim pojawi się interesujący nas cytat, pada stwierdzenie: „w męce Chrystusa człowiek powinien przemyśleć (*recogitare*) po pierwsze miłość, aby rozniecić ją na nową (*ad reamandum*)”⁶⁷. Dlatego owo naznaczenie serca z PnP, to w kontekście chrztu św. nieustannie odnawianie w sobie miłości do Boga, który nas pierwszy umiłował i wydał swego Syna za nas i dla nas. W podobnym duchu pojawia się cytat z Pieśni nad Pieśniami w wykładzie 2. Listu do Koryntian: tym razem znakiem tym jest życie wieczne, które ochrzczony otrzymuje, upodabniając się do Chrystusa (*configurari Christo*)⁶⁸. A zatem chrzest jawi się w kontekście rozważań Akwinaty nad Psalmem 4 jako naznaczenie krzyżem Chrystusa, które domaga się nieustannego wysiłku, aby raz wyciśnięte w sercu nie zostało z biegiem czasu zapomniane i przez to nieoddziaływujące na codzienność.

W chrzcie bowiem dokonano się włączenie w Mistyczne Ciało, a tym samym spłynęły na człowieka owoce zadośćuczynienia Chrystusa i zostały odpuszczone grzechy. Teologia chrztu, którą rozwija Komentarz do Psalmów w dużej mierze szuka typologicznych odniesień do „wód” i „obmyć” starotestamentalnych, które były zapowiedzią chrztu, prawdziwie obmywającego z grzechu. Taka jest perspektywa interpretacyjna jednego z psalmów pokutnych, znanego jako Psalm *Miserere* (Ps 50), gdy z ust psalmisty wyłania się prośba: „obmyj mnie hizopem, a stanę się czysty”. Interpretacja tego psal-

66. Obok dwóch miejsc, które Akwinata szczegółowo analizuje, są to: *In Io.*, cap. III, lect. 6; *In Gal.*, cap. III, lect. 1.

67. *In Is.*, cap. 57: „[...] in passione Christi homo debet recogitare primo dilectionem, ad reamandum”.

68. *In 2 Cor.*, cap. I, lect. 5.

mu przez św. Tomasza podejmuje wiele głębokich przemyśleń na temat grzechu, który jawi się jako zaburzenie właściwych odniesień człowieka do samego siebie (swego celu ostatecznego), ale także do innych, a co za tym idzie wybór własnej ścieżki i pomysłu na życie w abstrahowaniu od Boga⁶⁹. Obmycie, o które prosi Psalm 50, jest nawiązaniem do chrztu, jego zapowiedzią:

Dwie rzeczy są konieczne do usunięcia plamy, mianowicie uprzednie obmycie i dalsze oczyszczenie. W rzeczach cielesnych obmycie dokonuje się przez wodę; i tak według Głosy Psalm przez wodę zapowiada moc chrztu, którą Bóg zamierzał odpuścić grzech⁷⁰.

Obraz wody, która obmywa, pojawia się również jako jedna z możliwych opcji interpretacyjnych w wyjaśnieniu Psalmu 22 („prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć”)⁷¹, natomiast inne psalmy (Ps 28 i Ps 41) są dla Akwinaty echem praktyki chrzcielnej Kościoła, co dobitnie eksponuje, przypominając, że są one śpiewane w czasie liturgii chrztu św.⁷². Jest tak w przypadku Ps 28 („Pan zasiadł nad wielkimi wodami), który zdaniem św. Tomasza czyni aluzje do chrztu samego Chrystusa⁷³, a zwłaszcza Ps 41, w którym pojawi się motyw „przychodzenia do źródła życia”. W obrazie jelenia pragnącego wody Akwinata dostrzega pragnienie Boga obecne u każdego wierzącego, ale przede wszystkim można odnieść słowa psalmu do katechumenów, którzy

są niczym jelenie, które odczuwają w sobie żar trucizny, którą wprowadził podszpet węża, jak czytamy w Rdz 3. Z tej trucizny

69. Szczegółowo analizuje doktrynę harmatologiczną obecną w wykładzie Psalmu 50 studium Mirosława Mroza: „Nadzieja na odpuszczenie grzechów. Analiza komentarza do Ps 50(51) św. Tomasza z Akwinu”, w: *Miserere mei, Deus. Psalm 50(51) w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, oprac. i red. M. Mróz, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2010, s. 41–84.

70. *In Ps.*, 50, n. 1: „Duo sunt necessaria ad removendum maculam: scilicet ablutio praecedens, et munditia sequens. In corporibus ablutio fit per aquam, et sic secundum Glossam Psalmus per aquam praefigurat virtutem Baptismi, qua Deus dimissurus erat peccatum” (tłum. A. Sztramski).

71. *In Ps.*, 22, n. 1: „Quantum ad secundum dicit, super aquam refectiois educavit me. Haec est aqua Baptismi: Ezech. 36: effundam super vos aquam mundam etc”.

72. Innym motywem chrzcielny jest wskazanie na wyzwolenie, ratunek, którego doświadcza katechumen, ratowany z odmetów „wód wielkich” – *In Ps.*, 41, n. 6.

73. *In Ps.*, 28, n. 5: „Et dicit, super aquas multas; [...] vel super aquas, Baptismi: unde ex tempore quo Christus est baptizatus, iste Psalmus cantatur, vox domini in virtute”.

zrodził się grzech pierworodny. Rz 5: *przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat*. Tą trucizną jest zarzewie pożądliwości i zarzewie pierwszego grzechu. Dlatego [katechumeni] powinni łąknąć źródła chrztu [...]. Dlatego ponieważ przystoi im to porównanie [...] stąd śpiewa się ten psalm podczas obrzędów chrztu w Wielką Sobotę i Zesłanie Ducha Świętego, kiedy dokonywano uroczystego chrztu katechumenów⁷⁴.

Przywołana wcześniej kategoria *configuratio* w odniesieniu do chrztu św. w języku Tomaszowego Komentarza do Psalmów, sięgającego do „gotowych” obrazów biblijnych, wyraża się w mocy sakramentu sprawiającego „przyobleczenie się w Chrystusa”, o którym pisał św. Paweł w Liście do Galatów. Jest to wątek, który ulega przepracowaniu u Akwinaty i pojawia się w Psalmie 51 *Miserere*, gdy Tomasz stwierdza, że poprzez chrzest św. przynależymy (*pertinere*) do szat Chrystusa (*ad vestimenta Christi*)⁷⁵. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że są dwie różne perspektywy, niemniej jednak już przez same odwołanie się do Ga 3 możemy dostrzec, że znajduje się w tym samym kręgu interpretacyjnym. Jak rozumieć zatem ideę, że przez chrzest stajemy się „szatą Chrystusa”? Wyjaśnienie możemy odnaleźć w Psalmie 44, który wskazuje na dwie możliwe interpretacje: Tomasz wyjaśnia, że w języku biblijnym (cytuje bowiem Iz 63) za „szatę Chrystusa” może być uznane samo Jego ciało, które niejako kryje w sobie tajemnicę bóstwa (jest Jego narzędziem, jak już widzieliśmy), ale także możliwa jest druga interpretacja, wedle której to wszyscy święci są odzieniem Chrystusa⁷⁶. Na jej uzasadnienie Tomasz krótko przywo-

74. *In Ps.*, 41, n. 1: „Catechumenus enim est sicut cervus, qui sentit in se veneni ardorem, quod est ex suggestione serpentis introductum: Gen. 3. Ex quo veneno secutum est peccatum originale. Rom. 5: per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit. Et hoc venenum est reatus concupiscentiae, et reatus primi peccati. Et ideo debet desiderare fontem Baptismi. [...] Et ideo, quia istis convenit haec similitudo, scilicet catechumenis et viris perfectis, ideo cantatur Psalmus iste in officio Baptismi in sabbato sancto et Pentecostes quando fit solemne Baptisma, quantum ad catechumenos”. Równoległe Tomasz interpretuje „źródło życia” jako życie wieczne, do którego pragną zbliżyć się sprawiedliwi.

75. *In Ps.*, 50, n. 4: „Omnes justi pertinent ad vestimenta Christi: Isa. 49: omnibus his, quasi vestimento vestieris. Et per hoc designat se ad vestimentum Christi pertinere per Baptismum, quotquot baptizati estis, Christum induistis, dicit apostolus Galat. 3”.

76. *In Ps.*, 44, n. 6: „De primo dicit, myrrha et gutta et casia a vestimentis tuis. Vestimenta Christi possunt esse duplicia: scilicet corpus ejus: Isa. 63: quare rubrum

luje pierwsze wersety Iz 49,18, które znajdują się w ramach tej sekcji księgi Izajasza, która określana jest „Drugą pieśnią o Słudze Pańskim”, a konkretnie dotyczy opisu cudownego powrotu Izraela z wygnania. To właśnie ten kontekst Izajaszowy, przywoływany przez Akwinatę przy wyjaśnianiu Psalmu 44 prowadzi do odczytania w szerszej perspektywie głęboką refleksję o chrzcie świętym.

Święty Tomasz stwierdza, że Chrystus „odziewa się chrześcijaninem”, ochrzczonym, manifestując jego wybór i godność, ale przede wszystkim wskazuje to na współdziałanie w misji samego Jezusa Sługi. To ochrzczony jest znakiem jego widoczności, staje się tym, przez którego będzie on rozpoznawany.

4.4.2. Pokuta jako *conformitas* z cierpiącym Chrystusem

Sakrament pokuty i jego paschalne odniesienie stanowi zasadnicze ramy dla soteriologii komentarza do Psalmów. To przecież jeden z dwóch skutków odkupienia, o których mówił św. Tomasz w komentarzu do Psalmu 17: obok pobożności sprawiedliwych jest nim także *poenitentia peccatorum*. Jak już wcześniej (choć w innym kontekście) wskazywaliśmy, dla Akwinaty czynienie pokuty pozostaje ściśle związane z darami Ducha Świętego: człowiek wstępuje na drogę pokuty sakramentalnej „przez”, czy też „ze względu” (tak bowiem można tłumaczyć Tomaszowe *per quem*) na dary Ducha Świętego⁷⁷. Jest to droga, która rozpoczyna się w smutku, a kończy radością i pocieszeniem, a dzieje się tak ze względu na odnalezienie i spotkanie z Tym, który przywraca człowiekowi doskonałość utraconą przez grzech. Jest to zasadniczy wątek Psalmu *Miserere*, który pyta, jak to się staje, że pokuta przynosi takie owoce⁷⁸.

Przydatny dla zrozumienia odpowiedzi będzie schemat antropologiczny, który wyłania się z Tomaszowego komentarza do owego Psalmu: „w człowieku są obecne dwie rzeczy; mianowicie wina, z powodu której wart jest kary, i natura, ze względu na którą posiada

est vestimentum tuum? Item vestimentum Christi sunt sancti omnes: Isa. 49: his omnibus velut ornamento vestieris”.

77. *In Ps.*, 6, n. 1: „[...] Qui septem sunt [psalmy pokutne – P.R.] propter septem dona Sancti Spiritus, per quem quis poenitet”.

78. *In Ps.*, 50, n. 1: „poenitentia restaurat hominem ad perfectum”.

przystosowanie do łaski: i dlatego prosi, by Bóg nie patrzył na winę, lecz na naturę [...]”⁷⁹. Warto zwrócić uwagę, że na określenie owego „przystosowania do łaski” Tomasz stosuje określenie *congruitas*, które przywołuje pewną dyspozycję⁸⁰ do przyjęcia łaski, pasującą zgodność, harmonijność, odpowiedniość, ale także opisuje stosowność (*convenientia*), z którą wiąże się chrystologiczny porządek historii. Pokuta jawi się w ten sposób jako przywrócenie pełnej komunikacji z Chrystusem, dawcą łaski, dostępnej dzięki owej *congruitas*: każda bowiem łaska jest chrystyczna.

Dlatego pokuta jest dla Tomasza pracą nad tym upodobnieniem się do Chrystusa (*conformitas*), które przez grzech uległo zatarcia⁸¹. Taki przecież ma wymiar pierwsza „pięćdziesiątka” psalmów, które wedle podziału zaproponowanego przez Akwinatę już w prologu do komentarza opisują *status poenitentiae*. Oznacza ona przyjmowanie jako własnej tej historii, która figuratywnie wydarzyła się w Dawidzie i realizuje się w każdym pokutującym. Opisuje ją triada terminów *tribulatio* — *impregnatio* — *liberatio*⁸². Jak już wskazywaliśmy, jest to podstawowe odniesienie chrystologiczne dla Tomasza: życie Dawida zapowiada to, co prawdziwie wydarzy się w życiu „całego Chrystusa”, a przez to także w życiu wiernych, którzy przez chrzest stają się włączeni w Jego misterium i są członkami Mistycznego Ciała. To w nich realizuje się droga pokuty, którą obiera Dawid, uznając swój grzech. Dlatego praktyka pokuty staje się manifestacją przeżywanego nawrócenia, które dla Tomasza ma czytelny wymiar chrystonomiczny: chodzi o bycie *conversi ad Christum*⁸³, a nie jedynie korektę postępowania na etycznie poprawne. Tomaszowi chodzi o coś więcej, choć i wymiar naprawy (skoro podkreśla, że pokuta sprawia, że człowiek staje się *reparatus*) jest obecny. Świadczy o tym szereg tekstów, które pokutę i nawrócenie sytuują w perspektywie działania mocy Bożej w grzeszniku (zgody na to, aby działała w nim)⁸⁴, skutku uczestnictwa

79. *In Ps.*, 50, n. 6 (tłum. A. Sztramski).

80. *In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 4, ad 3.

81. Por. J. ESPEJA PARDO, „Algunos puntos actuales de cristología tomista”, *Ciencia Tomista*, 101 (1974), s. 441–449.

82. *In Ps.*, prolog.

83. *In Ps.*, 47, n. 4.

84. *In Ps.*, 22, n. 1.

w sakramencie Eucharystii⁸⁵, czy też wznoszenia własnego życia na Chrystusie⁸⁶. Zwłaszcza ten ostatni obraz, który dostrzega Tomasz, wyjaśniając Psalm 29, zasługuje na uwagę: nawrócenie wiernych jest takim budowaniem na Chrystusie, które zakończy się ostatecznie aktem dedykacji (jak świątynie, które po zakończeniu ich wznoszenia są dedykowane Bogu) w chwale. Trzeba tego przygotowania, cierpliwego wznoszenia budowli życia dzięki pielęgnowaniu postawy nawrócenia.

Opisywana w *Super Psalmos* droga pokuty dotyka w ten sposób paradygmatycznego dla chrześcijanina porządku nawrócenia, który staje się odpowiedzią na otrzymany dar odkupienia dzięki męce Chrystusa. Jest to idea, która przyświecała Akwinacie przy komentarzu do Psalmu 22, gdzie wprost podejmuje wątek jednego ze „skutku paschy”, którym jest nawrócenie duszy. Polega ono na od-wróceniu woli człowieka od pochłaniającego całkowicie zafascynowania dobrami doczesnymi i na-wróceniu do woli Bożej, dostrojenie się do niej⁸⁷. Ku temu właśnie zmierza sakrament pokuty, który odczytywany w perspektywie egzemplaryzmu Chrystusa pozwala interpretować go jako uczestnictwo chrześcijanina w męce Chrystusa: zarówno jako korzystanie z jej owoców, nade wszystko wolności, ale także jako udział w ofercie zadośćuczynienia i pokuty⁸⁸. Pokutowanie za grzechy, jak zauważa Tomasz na kanwie Psalmu 34, to upodobnienie się do Chrystusa, który miał ciało na podobieństwo ciała grzesznego, a które psalmista przyrównuje do *cilicium*, a więc worka pokutnego.

85. *In Ps.*, 21, n. 23: „*conversio animae ad Deum est effectus sacramenti altaris: Psal. 22: super aquam refectiois educavit me*”.

86. *In Ps.*, 29, n. 1. „*Utraque haec habet constructionem, quae fuit in ordinatione suae incarnationis: et dedicationem, quae fuit in resurrectione, quando corpus Christi indutum est gloria immortalitatis. Super corpus Christi continue construitur; et per conversionem fidelium dedicabitur, quando erit in Gloria*”.

87. *In Ps.*, 22, n. 1. Por. także *In Ps.*, 27, n. 7: „*Anima quamdiu est in peccato, habet voluntatem a Deo aversam, et ad temporalia conversam; sed quando per conversionem reparatur, tunc convertitur ad Deum voluntas ejus, et confitetur Deum laudando ipsum. Vel si dicatur hoc de Christo, refertur ad membra sua, scilicet fideles*”.

88. Jest to motyw, który przewija się praktycznie przez cały wykład Psalmu 6. Na uwagę zasługuje zwłaszcza idea nawrócenia do pokuty (*ad poenitentiam convertantur*), która dokonuje się dzięki pewnej konsternacji, życiowemu *confusione*. Por. *In Ps.*, 6, n. 6; *In Ps.*, 24, n. 3: „*potest intelligi de bona confusione; et sic dicit, confundantur etc. optando, ut ad poenitentiam convertantur*”. W podobnym duchu wypowiada się św. Tomasz w *In Ps.*, 34, n. 3: „*[...] de bona scilicet confusione, et de bono timore, ut salubriter confundantur ad poenitentiam*”.

„My również — podkreśla Akwinata — powinniśmy nosić ów wór, to znaczy wór pokuty za grzechy”⁸⁹.

Tak rozumiane nawrócenie swoją skuteczność czerpie z samej łaski, do której jednocześnie przygotowuje człowieka. W jednej z szerokich analiz terminu *mane*, o poranku, (analizie wiele mówiącej o metodzie egzegetycznej św. Tomasza, jej szerokich horyzontach i odwołaniach, które widoczne są w tzw. *notae*), Akwinata dostrzega w nim świt łaski, która pojawia się w życiu nawracającego się w postaci *lumen gratiae*, światła łaski⁹⁰. Chodzi o światło, które pozwala nawracającemu się człowiekowi dostrzegać właściwy porządek spraw ziemskich i dokonywać poprawnej oceny tych, którzy wydają się „mocni”. Nawrócenie zmienia myślenie, zauważa Tomasz idący tym samym za biblijnymi konotacjami terminu *metanoia*, przywracając właściwą hierarchię poszczególnym sprawom. Tę przemianę mentalności wyznacza u Tomasza czasownik *transit*: przejście od upodobania i absolutyzowania rzeczy światowych do odczytywaniu ich prawdziwej, realnej wartości⁹¹. Dlatego, zdaniem Akwinaty, psalmy pozwalają odkryć zasadnicze cechy *ordo conversionis*, w którym naczelnym zadaniem jest „nauczyć widzieć” człowieka tak, by dostrzegł wpraw ku czemu winien dążyć: chodzi o właściwe nastawienie serca ku poznaniu⁹².

4.5. PRZYJAŹŃ Z CHRYSTUSEM W PSALMACH

Kontemplacja męki Chrystusa i jej owoców prowadzi do odkrywania natury przyjaźni człowieka z Bogiem, z Chrystusem. Już wykazywaliśmy, że *amicitia* jest kluczem do Tomaszowej soteriologii, przełamaniem zbyt jurydycznego schematu redukującego sens krzyża Chrystusa

89. *In Ps.*, 34, n. 9: „Christus ergo dicitur portare Cilicium, quia indutus est carne non peccatrice quidem, sed habente similitudinem carnis peccati. Et nos etiam portare Cilicium debemus, idest poenitentiam de peccatis”.

90. *In Ps.*, 5, n. 2: „Item diei gratiae in prima conversione hominis ad Deum, quia tunc incipit habere lumen gratiae”.

91. *In Ps.*, 36, n. 24: „Quamdiu homo defigit oculus in rebus mundi, videtur ei quod mali sunt potentes; quando autem mente transit ad spiritualia et Dei iudicia, pro nihilo reputat eos. Unde, transivi, per conversionem: quia quamdiu aliquis est saecularis affectu et corpore, placent ei res mundi: sed quando affectu transit ab eis, pro nihilo habet in saeculo abundantes”.

92. *In Ps.*, 50, n. 6.

do wąskiego rozumienia zadośćuczynienia jako jedynie wyrównania rachunków. Perspektywa Tomasza jest inna: to wmyślanie się w soteriologię przez pryzmat przyjaźni i sprawiedliwości. Kończąc tę część naszych rozważań, warto tytułem podsumowania i ukazania szerszych ram, przywołać kilka inspirujących przemyśleń Akwinaty dotyczących przyjaźni z Chrystusem. Egzegeza, którą proponuje św. Tomasz, to nie wyczerpujący wykład profesorski (choć i takie elementy odnajdziemy przy uważnej analizie), lecz tkanie sensów, które kryją się pośród pozdań i jasnych, precyzyjnych odniesień biblijnych.

Przyjaźń zakłada pewną *communicatio*, uczestniczenie w dobrach przyjaciela, bycia wielkim wielkością przyjaciela⁹³, a to wszystko wyraża się w zażyłości, która dotyczy spraw zarówno materialnych, jak i duchowych⁹⁴. Wyraża to obraz wspólnej uczyty, przebywania przy jednym stole i „komunikacja” dóbr, która zachodzi między osobami i odznacza się wzajemnością. Te oznaki przyjaźni Tomasz dostrzega wobec apostołów (włączając w to Judasza), z którymi Chrystus spożywał wieczerzę w czasie swego ziemskiego życia⁹⁵. Jednak największym znakiem ofiarowywanej człowiekowi przyjaźni będzie zaproszenie do dzielenia życia⁹⁶. Dynamikę przyjaźni wyznacza wprowadzenie przyjaciela w to wszystko, co jest najbardziej kochane i w jakiejś mierze obejmuje całe życie. Dlatego wprowadzenie człowieka w szczęście wieczne, które jedynie Bogu przysługuje z natury, a człowiekowi przez uczestnictwo (które nie redukuje się do jednego aktu, ale jest *successive* powie Tomasz⁹⁷), jest wyrazem przyjaźni Chrystusa. Nie może więc dziwić ów język przyjaźni, który znamionuje chrystologiczne refleksje komentarza do Psalmów. Przyjaźń w nich artykułowana stwarza właściwy klimat do ujmowania tajemnicy Chrystusa w całej rozciągłości i pełnego zrozumienia dzieła odkupienia. Dobrze zobrazuje to kilka przykładów zaczerpniętych z *Super Psalmos*.

93. Tę logikę przyjaźni, istotną z punktu widzenia chrystologii soteriologicznej, eksponuje św. Tomasz w *In Ps.*, 33, n. 2. „Dicit ergo, in domino laudabitur anima mea. Semper enim bonum amici quis reputat suum bonum. Unde dicit, in laudem Dei etiam laus mea est. Si Deus est magnus, constat quod ejus amicus est magnus”.

94. A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di „communicare” in Tommaso d’Aquino*, Roma 1998.

95. *In Ps.*, 54, n. 12.

96. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2c.: „ad alterum convivere facit, maxime amicitia est”.

97. *ST*, II-II, q. 2, a. 3c.

W pierwszym z nich, z wykładu Psalmu 5, rozważając naturę wiecznej radości świętych, Tomasz opiera swą argumentację na jej nieprzerwanej, wiecznej trwałości, ale także pewności i pełni. Wymieniając warunki, które sprawiają, że radość staje się pełna (por. J 15,11), wylicza zarówno pełnię dóbr, które będą napełniały radością zbawionych, jak i nie zapomina dodać, że pełnię tej szczęśliwości i radości stanowić będzie również to, że jest dzielona wśród przyjaciół: „Sam człowiek nie może dobrze radować się z czegoś, lecz dopiero, gdy ma ze sobą przyjaciół, którzy dzielą z nim (*particeps*) owo dobro [...]. Właściwe przyjacielom jest to, że cieszą się z dobra przyjaciela”⁹⁸.

Innym wątkiem nawiązującym do przyjaźni z Chrystusem jest wykład Psalmu 16, w którym Akwinata zauważa, że sprawdzianem autentycznej przyjaźni jest to, czy przetrwa w godzinie próby⁹⁹, ale także umiejętność wzajemnego pocieszania się w sytuacji doświadczanych przeciwności¹⁰⁰. Opuszczenie przez przyjaciół, które stało się udziałem Chrystusa w godzinie męki, jest znakiem jego samotności i braku ludziego wsparcia, jak stwierdza św. Tomasz, ale nade wszystko staje się ekspresją nieskończonej ufności w moc Ojca¹⁰¹. Dlatego Akwinata może stwierdzić, że „męka Chrystusa była dla nas zbawienna nie tylko na sposób przykładu”¹⁰², a przyczynowość zbawczą misterium Chrystusa, tajemnicę Jego Paschy, nadal możemy doświadczać w sakramentach Kościoła.

98. *In Ps.*, 5, n. 8. W podobnym duchu traktują przyjaźń i postrzegają ją przez pryzmat *participatio* inne psalmy komentowane przez Akwinatę – *In Ps.*, 22, n. 2; 30, n. 13; 34, n. 18. Te przemyślenia wpisują się w szerszy kontekst filozoficzny średniowiecza, por. J. McEvoy, „Ultimate Goods: Happiness, Friendship, and Bliss”, w: *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, red. A. McGrade, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 254–275; E. ALARCÓN, „Aquinas’ Harmonization of Evangelical Morality and Philosophical Ethics”, w: *Towards a Biblical Thomism. Thomas Aquinas and the Renewal of Biblical Theology*, red. P. Roszak, J. Vijgen, Pampłona: Eunsa, 2018, s. 153–171.

99. *In Ps.*, 16, n. 1.

100. *In Ps.*, 26, n. 2.

101. *In Ps.*, 24, n. 11: „Habent enim homines duplex subsidium in mundo: unum amicorum, aliud rerum; sed hic neutrum habet: quia non amicorum: unde dicit, quia unicus, idest solitarius absque adiutorio propinquorum et amicorum; Eccl. 51: respiciens eram adiutorium hominum, et non erat. Item non rerum, quia pauper”.

102. *In 1 Cor.*, cap. I, lect. 2: „passio Christi fuit nobis salutifera, non solum per modum exempli”.

WNIOSKI

Po przeanalizowaniu tekstów z *Super Psalms* Tomasza z Akwinu dotyczących chrystologii soteriologicznej można wskazać na kilka zasadniczych wniosków, które eksponują ważne rysy jego refleksji chrystologicznej i soteriologicznej. Warto je przedstawić w trzech grupach dotyczących: egzegezy biblijnej (1), chrystologii w kluczu egzemplarystycznym (2) oraz soteriologii paschalnej, zwracając uwagę na konkretne konkluzje.

EGZEGEZA BIBLIJNA

Super Psalms to dzieło dojrzałe, choć nie zostało napisane bezpośrednio przez Akwinatę, lecz jego sekretarza, stąd nosi charakter *reportatio*. To przewaga i ograniczenie: z jednej strony zdaje się wskazywać na recepcję tej egzegezy, uchwycenie tego, co dla „reportera” było najistotniejsze (przy wszystkich zapewnieniach o obiektywności i reprezentatywności, jakie zdają się emanować z dokumentów średniowiecznych), choć z drugiej strony mimo wszystko trzeba liczyć się z niepełnym przekazem, zwłaszcza że wiele cytatów uzupełniających tok myślenia Akwinaty zostało w *Super Psalms* po prostu przytoczonych, a przecież, jak wiadomo (choćby z komentarza do Księgi Hioba), Tomasz zdaje się szeroko objaśniał swoje egzegetyczne wybory słuchaczom.

Analizując styl komentatorski Akwinaty, dostrzeżono jego nachylenie pedagogiczne, które jest widoczne już na poziomie jego struktury, o czym przekonuje badanie choćby *divisio textus*, ale także nawiązania do wcześniejszych lekcji oraz podsumowania. A przy tym Tomasz zachowuje się jak współczesny egzegeta: bierze pod uwagę różne warianty tekstu (*alia littera*) oraz wcześniejsze interpretacje (głównie Ojców Kościoła, choć jego zależność od komentarzy do psalmów w średniowieczu, zgromadzonych w glosach, Piotra Lombarda oraz w *Glossa*

ordinaria, jest znacząca). Analizy komentarzy do poszczególnych psalmów pokazały, że św. Tomasz nie zatrzymuje się na prostym opisie, ale potrafi wyciągnąć teologiczne wnioski: obrazy wyzwolenia od zła doczesnego, odczytywane w psalmach, prowadzą go do przemyśleń soteriologicznych. Nie jest egzegetą, który nie rozróżnia bliskowschodniej literatury mądrościowej od księgi biblijnej, lecz jest interpretatorem Pisma Świętego świadomym założeń hermeneutycznych.

Egzegeza biblijna św. Tomasza, jaka wyłania się z interpretacji psalmów, pokazuje jego zasadnicze hermeneutyczne założenia: Biblii nie można wyjaśniać w izolacji, jako cyklu niezależnych ksiąg, ale trzeba nawiązywać do szerokiej tradycji biblijnej, która stanowi horyzont interpretacyjny (czemu służy gromadzenie cytatów na zasadzie skojarzeń słownych lub idei teologicznych). Tym samym nie należy lekceważyć wyjaśnienia chrystologicznego, które pojawia się jako skutek czytania *secundum mysterium*, ale trzeba zwrócić uwagę na sposób wypowiedzania się autorów natchnionych, ich *modus loquendi*, co dzisiejsza egzegeza podkreśla na wiele sposobów, wskazując na konieczność uwzględniania konwencji literackiej, w jakiej została napisana dana księga. Od samego początku w *Super Psalmos*, zdaje się, tematem szczególnie ważnym dla Akwinaty pozostaje przestroga przed lekturą fundamentalistyczną, która zawęży się do jednej interpretacji, narzucając swoje schematy myślenia samemu Bogu.

Na poziomie egzegezy mamy do czynienia z komentarzem, który ukazuje charakterystyczne cechy praktyki komentatorskiej Akwinaty. Jego egzegeza psalmów dotarła do nas jako rozbudowana glosa: nie posiada stylu komentarza do Księgi Hioba, chyba najbardziej dopracowanego i dającego wgląd w układ myśli Akwinaty, lecz otwiera szereg kwestii swą specyficzną skrótością formy. Stawiając na priorytet sensu literalnego, Tomasz odkrywa kolejne duchowe, zwłaszcza chrystologiczne, znaczenie wielu tekstów psalmów. Te stanowiły nasz główny przedmiot zainteresowań.

Akwinata proponuje egzegezę krytyczną Księgi Psalmów, zatrzymuje się przy niuansach terminologicznych, przytacza wykładnie Ojców Kościoła i ich odczytanie. Wykorzystuje warsztat średnio-wiecznego egzegety i pełen wachlarz form ekspresji myśli, wśród których istotne znaczenie mają *notae* (jak to z Psalmu 5, dotyczące wielorakiego sensu „poranka” w tekstach biblijnych), a więc syste-

matyzujące wykład wtrącenia do *expositio*, a także strategia cytatów z innych ksiąg biblijnych. Nie jest ona wskazaniem miejsc paralelnych, ale otwarciem tekstu na inne interpretacje, stając się w wielu wypadkach swoistą „zwrotnicą”. Nie stroni przy tym od pytań rodzących się przy kontakcie z tekstem, a które dają początek *quaestiones*, krótszym rzecz jasna niż w *Sumie teologii*, ale równie otwartym i dociekliwym. Akwinata dostrzega układ i porządek traktowania zagadnień przez autora natchnionego (*ordinate procedit Psalmista*, jak często zauważa), które stara się uczynić zrozumiałymi. W stylu swej egzegezy Tomasz jest bez wątpienia „uważny” na słowa i styl. Plug jego egzegezy — by posłużyć się pewną metaforą — użyźnia tekst, wydobywając z niego przesłanie, które nie jest zbyt szybko i arbitralnie konkordowane z innymi *passusami*. To bogactwo z pewnością czyni jego komentarz aktualnym.

W tym miejscu warto pokusić się o szerszą refleksję. Rozwijany w ostatnich latach „tomizm biblijny” jest nie tyle próbą wskrzeszenia zainteresowania komentarzami Tomasza do Pisma Świętego, ile naśladowaniem jego metody uprawiania *sacra doctrina*. Biblia odgrywa w niej kluczową rolę jako przekaz („świadecko”) Objawienia i dlatego *Sacra Pagina* to synonim teologii, jaką uprawiał Akwinata. To umiejętność rozpoczynania refleksji od Pisma Świętego i Ojców Kościoła, aby następnie w systematycznej refleksji dotrzeć do wszystkich ukrytych potencjalności Słowa Bożego. Teologia staje się w ten sposób „mistagogicznym” doświadczeniem w życiu Kościoła, towarzyszeniem życiu, które dzięki łasce Chrystusa staje się życiem uczestniczącym w „głębokości bogactw” trynitarnej wspólnoty Osób Boskich. Tomizm biblijny staje się więc próbą docierania do prawdy i odejścia od postrzegania teologii jedynie jako dyscypliny porządkującej dyskurs naukowy. Ta próba jest u Akwinaty związana z konkretnymi procedurami, o których świadczy *Super Psalmos* — nie zadowala się opisem fenomenów, ale szuka przyczynowego dotarcia do rzeczywistości.

Gramatyka dyskursu o Bogu, który zbawia poprzez swoją mękę na krzyżu wyraża najważniejsze linie Tomaszowej wizji teologii jako szukającej pełnej prawdy o sytuacji człowieka, który przez grzech zagubił siebie i drogę powrotu do tego, co jest nieskończonym dobrem. Nie szuka tego powrotu przez kumulację „skończonych” dóbr, ale

przez radykalne otwarcie na udzielenie nieskończonego daru miłości Chrystusa, która uzdrawia (do czego nawiązuje *salus*) i podnosi wolę ku dobrom będącym w stanie w pełni nasycić człowieka. Te dwa momenty w doświadczeniu zbawienia klarownie przedstawia Akwinata: usunięcie przeszkód i obdarowanie.

Chrystologiczna egzegeza psalmów w wydaniu św. Tomasza jest jasna i czytelna: osadzony w swej scholastycznej mentalności jasno wskazuje, jakie są możliwe drogi orzekania o Chrystusie na podstawie psalmów. To nie tylko jednak praktyka obecna w samym komentarzu, ale co z metodologicznego punktu widzenia wydaje się ważne, uwzględnianie innych cytacji z psalmów, które znajdują się w pozostałych dziełach Tomasza, w których często funkcjonują w kontekście chrystologicznym. Przytaczanie, np. w *Sumie teologii* (często w *sed contra*), cytatów z psalmów na potwierdzenie rozwijanych tez dotyczących Chrystusa to wyraz świadomości chrystologicznej naszego autora.

CHRYSOLOGIA W KLUCZU EGZEMPLARYSTYCZNYM

Z jednej strony uderza u Tomasza jedność teologicznego namysłu nad męką Chrystusa, którą Akwinata odczytuje z właściwą sobie wszechstronnością. Stara się on wskazać na pewien rezonans, jaki kontemplacja zbawczej męki Chrystusa wywiera na eklezjologię, antropologię i samą soteriologię, wyznaczając całe spektrum zagadnień teologicznych i odsłaniając uwarunkowania egzystencjalne właściwe dla uczniów Chrystusa. Nie rozważa męki w kluczu „transakcji”, jaka musi zostać spełniona, aby osiągnąć skutek — zbawienie człowieka: uwolnienie od zła jest pierwszym etapem (usunięcie przeszkody), ale zbawcze działanie zmierza ku obdarowaniu wolnością trwania w dobru, przywróceniu zerwanych relacji, będących skutkiem grzechu. Jego wizja soteriologii oparta jest na planie przyjaźni, która we właściwy sposób opisuje relację między Bogiem i człowiekiem. Doprowadziło to nas do odkrycia gramatyki chrystologicznego dyskursu, w którym rozważaliśmy zasadnicze jej elementy: wola Chrystusa, zbawcze człowieczeństwo Chrystusa i wpływający z tego egzemplaryzm. Jak zawsze, głęboko osadzony w patrystycznym dziedzictwie, Tomasz podejmuje i twórczo rozwija rozumienie

człowieczeństwa Zbawiciela jako narzędzia (*organon*) jego bóstwa, wyprowadzając z niego wiele konsekwencji.

Z drugiej strony, jak zauważał już Christoph Schönborn¹, w przeciwieństwie do wizji św. Anzelma ujęcie Tomaszowe zaskakuje wręcz programową wielością obrazów, którymi się posługuje, aby wyrazić tajemnicę zbawienia. Nie da się zamknąć zbawczych wydarzeń w jednym koncepcie czy terminie, wokół którego da się zorganizować wykładnię, choćby *satisfactio* dominujące w soteriologii anzelmiańskiej. Dlatego nie mogą dziwić u Tomasza tak częste odniesienia zwłaszcza do języka nowotestamentalnego oraz starotestamentalnych perspektyw, a więc silne zakorzenienie soteriologii w lekturze biblijnej. To właściwie dla Tomasza łączenie „Biblii” i „metafizyki” staje się niezwykle wyraziste właśnie na polu soteriologii.

W tym świetle wydaje się, że u sedna soteriologicznych rozważań Akwinaty znajduje się przede wszystkim idea zasług Chrystusa (*merita Christi*), którą z całą głębią eksploruje w swoich dziełach. Opierając się na pojęciu zasługi, Tomasz pragnie przekazać wyczytaną z kart Pisma Świętego prawdę o tym, że Chrystus jako Bóg-Człowiek był całkowicie „za nami”. Jest to zdecydowanie inna perspektywa postrzegania „zasługi” niż współcześnie, gdzie dominuje rozumienie obiektywne: Tomasz rozumie ją personalistycznie, czego znamienne dowodzi fakt, iż rozważa ją przy okazji namysłu nad wolą człowieka², a w przypadku Chrystusa w rozważaniach na temat Jego dwóch wól, gdzie pojawia się temat ludzkiej wolności Jezusa. Skoro każde działanie człowieka, choćby dokonywane w skrytości serca, dotyka całej wspólnoty, pośrednio czy bezpośrednio, to dlatego zasługa staje się formą powiązania działania człowieka z innymi. Bazując na tej współzależności osób stanowiących wspólnotę, Tomasz dostrzega wymóg rekompensaty, pewnego „zwrotu”, który ma charakter moralny. Jego rozumienie więc zasługi wskazuje na to, że ktoś zasłużył sobie na zaufanie, które zostaje udzielone dobrowolnie, a nie przymuszone na zasadzie „transakcji” albo sztywnego algorytmu. Ten personalistyczny rys rozstrzyga o charakterze jego soteriologii.

1. Por. CH. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristologia*, Valencia: Edicep, 2006, s. 261.

2. *ST*, I-II, q. 21, a. 3.

SOTERIOLOGIA PASCHALNA

Uczestnictwo w zasługach Chrystusa jest osią soteriologii, skoro jak zauważał *salvo capite salvabuntur membra*, w zbawieniu Głowy Mistycznego Ciała realizuje się zbawienie poszczególnych członków tegoż Ciała. Jak pokazały analizy *Super Psalmos*, Tomasz kontynuuje drogę św. Augustyna i jego koncepcję *Christus totus*, Chrystusa totalnego, a więc Głowy i poszczególnych Jego członków. Mamy do czynienia zatem z pewną „chrystologią poszerzoną”, która nie ogranicza się do historycznych refleksji nad postacią Jezusa Chrystusa, ale zmienia optykę i obejmuje tych, którzy idą za Nim. Akcent na „Chrystusa w swoich wiernych” to jednocześnie silny przekaz moralny, który zasadza się na odkrytej w Chrystusie tożsamości. Zjednoczenie w chrzcie (sakramencie męki Chrystusa) wyznacza kierunek postępowania, tak jak *agere sequitur esse*.

To dlatego właściwą optyką refleksji nad zbawieniem pozostaje głębokie teologiczne wniknięcie w tajemnicę Chrystusa, a to oznacza preferencje dla chrystologii soteriologicznej. Chroni ona przed pokusą myślenia o wszelkich formach autosoteriologii, rozumianej często dzisiaj choćby jako immunologia duchowa (Sloterdijk), formę antropotechnik, które ze „zbawienia” czynią kategorię wyizolowaną, a przez to rozsypują w kawałki całą chrześcijańską teologię. Tomasz był tego świadomy, skoro w interpretacji psalmów z naciskiem podkreśla, że Księga Psalmów opisuje całą teologię, wszystkie „dzieła” Boga, na kanwie których trzeba postrzegać również dzieło zbawienia człowieka. Jeśli więc grzech skłania do myślenia o soteriologii, to dlatego że jest on dla Tomasza zerwaniem relacji: „Bóg od nikogo się nie odsuwa, choć osoba może odsunąć się od Niego”³. Konsekwencją tej sytuacji jest utrata obiektywnego porządku (znowu wybrzmiewa tutaj znaczenie *ordo* u Tomasza) i perturbacje w ukierunkowaniu na cel ostateczny, jego rozpoznanie i dążenie. Jest to zakres odpowiedzialności człowieka, ponieważ każdy jego czyn umacnia go w dobru, przybliżając do ideału obrazu Bożego albo go od niego oddala.

Choć więc grzech wyznacza jedną ze współrzędnych Tomaszowej wizji soteriologii, to jednak ostateczną *ratio* zbawienia pozostaje

3. *ST*, II-II, q. 24, a. 10.

dobro. Ważne, aby zwrócić uwagę na to powiązanie zbawienia z dobrem, a nie złem: *conservari in bonis* to niejako „definicja” zbawienia dla Tomasza. Bóg interweniuje, gdy ten porządek zostaje zachwiany, ale czyni to nie ze względu na zło, ale z powodu dobra⁴. Dopiero pod takim względem męka może być chciana przez Boga dla rodzaju ludzkiego⁵. Tę mentalność Tomasza doskonale obrazuje jego głos w średniowiecznej debacie nad stosownością Wcielenia, który wśród dziesięciu racji rozpoczyna od *promissio in bono*, jak wykładni Bożego działania. To dobro stoi na pierwszym miejscu i tłumaczy Wcielenie, nie zaś naprawianie zła. Nie jest to kwestia jedynie akcentów, ale przemyślanego porządku rozumienia (wiemy, jak ważne dla Tomasza było właściwe ujęcie *ordo disciplinae*), który mówi więcej niż konkretne twierdzenia. Wcielenie skutkuje zerwaniem mocy zła, a argument *ex satisfactio* znajduje się dopiero na przedostatnim miejscu na liście Tomasza. Przywrócenie porządku sprawiedliwości, choć mogłoby się dokonać również przez człowieka sprawiedliwego, to jednak obecność zła stała się tak mocna, że wymagała interwencji samego Boga, który przywraca utraconą przez grzech wolność człowieka. Bóg dokonuje tego przez swoje Słowo, przez które wszystko stworzył, ponieważ jest ono *exemplar creationis*: Bóg nie wyraża się inaczej niż tylko przez swoje Słowo, które jest *ars plena omnium rationum viventium*⁶. Dlatego dzieło odnowienia stworzenia dokonuje się przez Tego, który był wzorem stworzenia, przez Jego najwyższe zjednoczenie (osobowe) jako niezmiennego i doskonałego Słowa ze zmienną ludzką naturą⁷. To troska o wolność, naruszoną ludzkim przyłgnięciem do grzechu, jest motywem Wcielenia i Męki.

W tym kontekście nie może dziwić, o jakiej „konieczności” myśli Tomasz w kontekście tajemnicy Wcielenia: jest to konieczność nie

4. Podobnie jak sąd ostateczny, gdy wczytamy się w komentarz św. Tomasza do Mt 25, dotyczy przede wszystkim dobra — którego się np. nie zrealizowało, a nie zła jako takiego. Por. P. ROSZAK, „Judge of the Living and of the Dead: Aquinas on Christ’s Power to Judge in his Biblical Commentaries”, w: *Towards a Biblical Thomism: Thomas Aquinas and the Renewal of Biblical Theology*, red. P. Roszak, J. Vijgen, Pamplona: Eunsa, 2018, s. 99–117.

5. Por. *In 1 Sent.*, d. 47, q. 1, a. 2, ad 4.

6. *In Ioan.*, cap. I, lect. 2.

7. D. LEGGE, *The Trinitarian Christology of St. Thomas Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 72.

taka, jaką przypisujemy niezbędności przyjmowania pokarmu, ale jak „koń do podróży”. Jeśli weźmiemy do tego pod uwagę wskazanie na Wcielenie jako przejaw miłosierdzia Boga – pamiętając, że dla Tomasza miłosierdzie jest wypełnieniem, nad-obfitym (*plus dat quam meruit*⁸), sprawiedliwości, która stwarza dobro w rzeczach – to w perspektywie soteriologicznego przesłania *Super Psalmos* jawi się jako wniosek postrzeganie zbawienia jako „sztuki” przywracania grzesznemu człowiekowi środków do powrotu. Bóg nie męczy się znajdowaniem takich sposobów, ale wprowadza większą niejaką koncentrację dobra, działając w ten sposób zawsze miłosiernie. Błogosławieństwo „miłosiernych” odczytywane w tym kluczu będzie dla Tomasza wezwaniem nie do uczucia litości (Akwinata znacząco interpretuje *miser cordia* w Bogu efektywnie, a nie afektywnie⁹), ale aktu woli, który przywraca utracone możliwości, wydobywając człowieka „spod nawarstwień zła” (Jan Paweł II)¹⁰.

Naturalnie u Tomasza jest obecne *satisfactio*, ale trzeba zwrócić uwagę na pewien istotny szczegół. Akwinata bowiem „mówi” także kolejnością podejmowanych kwestii, ich ciężarem gatunkowym, który utrzymuje właściwe proporcje. Czytając psalmy, pozostaje wierny swojej metodzie, którą pielęgnował przez lata i do tego stopnia uprzywilejował, że *Suma teologii* jest wielkim projektem, który zrodził się z niezadowolenia z istniejących przekazów, rozmazujących istotę teologicznych prawd. Analizując zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa, znamienne rozważa najpierw przebijający w niej ogrom miłości, następnie godność Tego, który jej dokonuje w całkowitym oddaniu, a więc eksponuje dobrowolność tego aktu. Na trzecim miejscu Tomasz wymienia cierpienia Jezusa w czasie męki, która nie zbawia „sama w sobie”, ale w logice stosowności (*convenientia*) stanowi epifanię miłości i udzielenia dobra. Nie może być inaczej skoro dla Tomasza odpuszczenie to zawsze dar (por. Ef 4,32). W takim porządku podejmowania spraw ujawnia swoje zasadnicze przekonanie, że męka Chrystusa jest źródłem zbawienia ze względu na „jakość” i „rozmiar” swej miłości, którą objawia krzyż i cierpienia

8. *In Ps.*, 35, n. 3.

9. *ST*, I, q. 21, a. 3.

10. Por. M.F. JOHNSON, „A Note on Thomas and the Divine Mercy”, *The Thomist*, 3 (2016), s. 355–362.

Syna Bożego. To nie jest kwestia przesunięcia akcentów w stosunku do jurydycznej soteriologii, ale jej całkowicie odmienne rozumienie, które jest możliwe dzięki właściwemu ufundowaniu historii zbawienia. Daje tu o sobie znać donacyjna ontologia miłości, która odsłania prawdziwe dobro i „przekonuje” dobrem, które naprawia i uzdalnia do partycypacji w życiu Trójjedynego Boga.

UNIWERSALIZM ZBAWCZY: PRZEKROCZENIE CZASU I PRZESTRZENI

Odczytanie zbawczego sensu męki Chrystusa przez pryzmat psalmów dowodzi jednej z najważniejszych zasad teologicznych Tomasza: jedności zbawczego zamysłu Boga, którego działania w historii nie są zbiorem epizodów, ale wyrazem rozwijanego w różnych etapach historii tego samego zbawczego celu. Obce Akwinacie jest atomistyczne podejście do egzegezy, które zamyka wydarzenie w opisie okoliczności bezpośrednich, a nie uwzględnia celu (*telos*) historii. Dlatego w drobiazgowych analizach św. Tomasza w *Super Psalmos*, które cierpliwie odkrywały sens duchowy (a więc i chrystologiczny) wydarzeń opisywanych w tej księdze Starego Testamentu, kryje się przekonanie o niezbędności pośrednictwa zbawczego Chrystusa. Wiara w Niego jako Pośrednika (którą Akwinata określa jako *fides mediatoris*, obecna na każdym etapie historii zbawienia) jest warunkiem zbawienia: choćby to była jedynie *fides implicite*, niewyraźna wiara, to jednak nie można obejść się bez Chrystusa i wiary w Niego¹¹. Tomasz nie tyle więc wskazuje na „anonimowych chrześcijan”, ile na uniwersalizm zbawienia w Chrystusie głównie dzięki mocnemu podkreśleniu Jego „łaski Głowy” Mistycznego Ciała¹². Dla Akwinaty istnieje jednak na tym etapie historii zbawienia konieczność wiary *explicite* w Chrystusa, choć na różne sposoby, a nie jak we współczesnej teologii pluralizmu religijnego często podkreśla się jedynie konieczność wiary *implicite*¹³.

11. ST, II-II, q. 2, a. 8c. Por. także: P. NEUNER, „Die Diskussion um die fides implicita als ökumenisches Problem”, w: *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, red. M. Kessler, W. Pannenberg, H.J. Pottmeyer, Tübingen: Francke, 1992, s. 442–456.

12. Por. T.J. WHITE, „The Universal Mediation of Christ and Non-Christian Religions”, *Nova et Vetera (English Edition)*, 1 (2016), s. 177–198.

13. Temat obu rodzajów wiary zyskał na popularności w kontekście odkryć geograficznych u progu nowożytności i był przedmiotem debat m.in. szkoły w Sala-

Tak rozumiane znaczenie Chrystusa w historii prowadzi Akwinatę do rozwijania w wielu swoich dziełach, w tym również w Komentarzu do Psalmów, egzemplaryzmu soteriologicznego. Tę chrystologiczną gramatykę refleksji Akwinaty doskonale wyraża jeden z artykułów w *Tertia Pars Summy teologii*, gdy św. Tomasz wyjaśnia, że Chrystus przyjął nasze braki z trzech powodów: aby dokonać naszego zadośćuczynienia (a to jest zawsze dziełem miłości), dowieść prawdziwości ludzkiej natury, ale także, aby dać nam przykład cnoty¹⁴. Jeszcze głębiej Tomasz to rozwinie, rozważając modlitwę Jezusa w Getsemanii i pytając, czy wypadało, aby Chrystus modlił się pod wpływem uczuć¹⁵. Tu na jaw wychodzi egzemplaryzm soteriologiczny, który – opierając się na prawdziwości ludzkiej natury Chrystusa – ukazuje, w jaki sposób pragnienia uczuciowe mogą być u człowieka sprzeczne z wolą Bożą i jak człowiek powinien podporządkowywać się tej woli¹⁶. Właśnie ten rodzaj przyczynowości – wzorczej – wydobywa Tomasz w przypadku męki Chrystusa, podkreślając ją jako pierwszy, obok sprawczości i zasługi¹⁷.

GŁÓWNE CECHY SOTERIOLOGII AKWINATY W ŚWIETLE *SUPER PSALMOS*

Warto podsumować refleksje soteriologiczne, które wylaniają się z analizy Komentarza do Psalmów oraz cytacji psalmicznych w innych dziełach. Zostaną przedstawione w kilku punktach, ograniczając się do najważniejszych:

- **Istota zbawienia.** Polega na relacji przyjaźni z Bogiem i trwałego przyłgnięcia do dobra, a więc do Niego. Z racji sytuacji człowieka po grzechu i zerwania relacji wyróżniamy dwa etapy: usunięcie przeszkody i obdarowanie. Tomasz podkre-

mance, zmieniając jednak pierwotne scholastyczne rozumienie obu terminów. Por. R.M. SCHULTES, *Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie*, Regensburg: Pustet, 1920.

14. *ST*, III, q. 15, a. 1c

15. K.E. O'REILLY, „»Father, If It Be Possible, Let This Chalice Pass from Me«: Christ's Prayer in Gethsemane According to St. Thomas”, *Nova et Vetera* (English Edition), 2 (2017), s. 503–526.

16. Por. *ST*, III, q. 21, a. 2c.

17. *In I Cor.*, cap. I, lect. 2.

śla element poznawczy w soteriologii, wskazując, że poznana prawda rodzi zbawienie. Świadczą o tym słowa z komentarza do Psalmu 24: „On sam jest zbawicielem i sprawcą zbawienia ludzkiego, które polega właśnie na poznaniu prawdy”¹⁸. Nie jest ona rozumiana czysto abstrakcyjnie, jako jedynie nowa porcja wiedzy, ale jako nowa jej jakość, prowadząca do przemiany.

- **Chwała Boga.** Zbawienie jest utożsamiane z zachowaniem w dobru (*conservari in bono*), które domaga się jednak uwolnienia od grzechu, dlatego soteriologia w komentarzu wskazuje na tę podwójną drogę: usunięcie zła (jego logiki) i zakorzenie w Bogu, które rodzi chwałę Boga. Tym samym lepiej można zrozumieć ideę interpretacyjną komentarza, w którym Tomasz za klucz wybiera chwałę Boga. Do niej jest zdolny człowiek uwolniony od zła i na trwale zakorzeniony w dobru.
- **Moc męki Chrystusa.** Tomasz podkreśla, że zbawienie dokonuje się *ex passione*. Oznacza to dla niego centralną rolę krzyża jako tego, z którego rodzi się zbawienie, a jednocześnie jako „sztuki dobrego życia”, co prowadzi św. Tomasza do zwrócenia uwagi na cnoty pasyjne Chrystusa. Staurologia Akwinaty nie jest epatowaniem cierpienia, ale wielopoziomową analizą tej formy dobrowolnego oddania życia przez Chrystusa, która rodzi wielkie dobro. Bóg w obliczu zła oddziałuje coraz większym dobrem.
- **Skutki zbawienia dla wierzącego — styl życia odkupionego.** Soteriologią Akwinaty rządzi *deiformitas*, który opiera się na odkrywaniu w tajemnicy stworzenia podobieństwu do Boga (jak skutek podobny jest do przyczyny), które jest ratyfikowane przez życie moralne człowieka, ale także w tajemnicy odkupienia. Obie trzeba, zdaniem Akwinaty, odczytywać razem. Oznacza to „dopasowywanie się do Boga” na wzór członków Ciała, które podporządkują się Głowie. To jest dzieło, którego dokonuje w wierzącym sam Chrystus, stając się w nim obecny dzięki *fides formata*. Życie Jezusa w ciele (głęboki sens wcielenia) to nie tyle wskazywanie na Chrystusa jako *exemplum*, ile bardziej *exemplar*: nie mają one charakteru przykładu, lecz

18. *In Ps.* 24, n. 4: „Ipsa est salvator, et creator humanae salutis, quae consistit praecipue in cognitione veritatis”.

„sprawiają” zbawienie. To zbawienie jest jednocześnie urealnieniem możliwości, jakie natura wsparta łaską może przyjąć. Analizy zbawienia „doczesnego” (*mundano-aeterno*), „cielesnego” (*corporaliter-spiritualiter*), dokonywanego lewicą Boga (*sinistra-dextera*), jak alternatywnie będzie określał je Tomasz, obrazują moc Boga, dla której nie ma nic niemożliwego: obrazu wybawień z opresji, trudności są egzemplifikacją tej mocy. Tym samym soteriologia oddziałuje na epistemologię teologiczną: pokazuje świat nie tylko takim, jakim jest, ale jakim może, dzięki łasce i wierności Boga swoim obietnicom, stać się. Męka Jezusa ujawnia tę wierność Boga do końca.

- **Zbawienie jako nowa obecność Boga.** Zbawienie dokonuje się przez nowy sposób obecności Boga tak właściwy dla wschodniej soteriologii z jej tendencją fizyczną, w której szczególnie uwagę zwraca podkreślenie bliskości Chrystusa wobec nas *per familiarem conversationem*. W gruncie rzeczy oznacza ona „zażyłość”, a więc budowanie trwałych relacji. Zbawienie jawi się w tym kluczu dla Akwinaty jako wejście w Jego relacje do Ojca, utrwalenie jej. W tym świetle zyskuje znaczenie odczytanie określenia „Zbawiciel” jako rozszczepiający łańcuch zła (*malis cavendis*). Miłosierdzie ujawniające się w tym działaniu objawia naturę Boga, który w obliczu zła nie odpowiada jego logiką, ale działa zawsze przez większe dobro (więcej dobra). Bóg zawsze daje więcej, a sytuacje wybawienia z opresji, poza typologią zachowań człowieka wobec zbawienia, tylko to potwierdzają.

KONIECZNOŚĆ ROZWIJANIA MISTAGOGII

Wszystko to wpisuje się bez wątpienia w szerszy projekt teologiczny św. Tomasza, o którym świadczy *Suma teologii*, która wznosi się na solidnym gruncie egzegetycznych analiz. Celem dydaktyki Tomasza jest prowadzenie do wzrastania czytelnika w podobieństwie do Wcielonego Słowa¹⁹, a przez to do „wcielania” w życie, w kontekst pasto-

19. Przyczynowość wzorcza sprawia, że Tomasz może wskazać na zależność cnót od Boga, choć Akwinata widzi problem dystansu między tym, co boskie, a tym, co ludzkie. Podejście egzemplarystyczne w teorii cnoty odnaleźć dziś można u Lindy Zagzebski, dla której istotne pozostaje naśladowanie osoby podziwianej, czy u Briana Shanleya,

ralny i kulturowy każdej epoki, mocy zbawienia płynącej z krzyża. Dzieje się to dzięki *spiritualis contactus*, a więc przez wiarę i sakramenty wiary, jak doprecyzuje Tomasz w *Sumie teologii*, które wprowadzają w Nowe Prawo prawo wolności²⁰. Dokonuje się to przez duchowy postęp, uwzględniający drogę od *scientia* do *sapientia*, bazując na partykularnym *adaequatio mentis ad rem*, gdzie ową „rzeczą” (*res*) jest prawda o Bogu wyrażona w męce Jezusa²¹. W świetle tej źródłowości paschalnej całej teologii rodzi się wizja życia moralnego, w którym istotne znaczenie posiada rozumienie najważniejszych tajemnic wiary, wydawanie sądów opartych na prawdzie, dokonywanie właściwych wyborów czy cnoty pasyjne, poprzez które dokonuje się kształtowanie umysłu na miarę wyznawanych prawd wiary. Przy czym cnoty muszą tu być rozumiane w duchu augustyńskiej definicji, która podkreśla sprawczość łaski w wierzącym, a nie z perspektywy arystotelesowskiego pojmowania cnoty jako naturalnej sprawności²². W ten sposób, wykorzystując dynamikę retoryczną tekstów psalmów, Tomasz buduje w słuchaczach swego Komentarza do Psalmów drogę prowadzącą do transformacji kultury, która sprowadza się do

podkreślającego, że kluczem do rozumienia ludzkiej osoby oraz myślenia moralnego Akwinaty jest odczytywanie jej jako obrazu Trójcy. Por. *In 1 Cor.*, cap. XI, lect. 1 – gdzie Akwinata mówi o *exemplar Dei* i jednym z motywów Wcielenia, które dokonało się po to, aby „*hominibus humanum exemplar praeberet*”. Por. także L. ZAGZEBSKI, „Exemplarist Virtue Theory”, *Metaphilosophy*, 1–2 (2010), s. 51; B.J. SHANLEY, „Aquinas’s Exemplar Ethics”, *The Thomist*, 3 (2008), s. 245–269.

20. *ST*, III, q. 48, a. 2, ad 2; *In Gal.*, cap. V, lect. 3.

21. Por. G. MONGEAU, *Embracing Wisdom. The „Summa Theologiae” as Spiritual Pedagogy*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2015, s. 208.

22. Toczy się znamienita dyskusja nad charakterem cnót wlnych i ich relacji do nabytych. Główne stanowiska w tym sporze znalazły swój wyraz w publikacji będącej zapisem konferencji zorganizowanej przez Instytut Tomistyczny w Utrechcie, a które można podzielić na trzy grupy: (1) cnoty wlane to jedyne cnoty mające miejsce w życiu chrześcijanina po chrzcie, a więc Tomasz zrywa z arystotelesowską wizją cnoty – to poglądy W.C. Mattisona III, A. Pinenta; (2) cnoty nabyte pozostają w życiu łaski, ale zostają podporządkowane cnotom wlnym i skierowane ku ostatecznemu celowi – D. Decosimo oraz (3) choć cnoty nabyte pozostają w człowieku odrodzonym łaską, to jednak nie działają jak dawniej, „po swojemu”, ale zostają przekształcone w swym sposobie działania przez łaskę – A. Knobel. Por. *The Virtuous Life: Thomas Aquinas on the Theological Nature of the Moral Virtues*, red. H. Goris, H.J.M. Schoot, Leuven: Peeters, 2017. Por. także J. MORGAN-SMITH, „That Restless Immobility: Thomas Aquinas’ Anthropological Paradox”, *New Blackfriars*, (2016), DOI: 10.1111/nfbr.12160. A. TEN KLOOSTER, *Thomas Aquinas on the Beatitudes*, Leuven: Peeters, 2018, s. 116.

uczestnictwa w życiu Chrystusa i głębszego naśladowania Go (a dokładnie Jego *conversatio*, a więc pewnego stylu życia), dzięki którym jest możliwe realizowanie zbawczej misji, stając się *instrumentum* zbawczego nauczania. Pastoralny kontekst teologii Tomasza (bliski odbiorcom *Super Psalmos*) raz jeszcze daje o sobie znać.

Krzyż jest sposobem funkcjonowania Boga w obliczu zła: *satisfactio* Jezusa na krzyżu to ofiara z siebie z miłości, która przełamuje dominację grzechu i pozostaje silnie perswazyjna. Ale to całe życie Jezusa — jego styl — odsłania miłość Boga w konkretności życia: męka Jezusa wyzwala nas z grzechów, a Jego wyniesienie w zmartwychwstaniu — tajemnica bowiem śmierci Jezusa i jego zmartwychwstania są ze sobą powiązane — przyciąga nas do dobra.

Bóg jawi się w ten sposób w swej mądrości, która polega, zdaniem Akwinaty, na ujmowaniu całości (tak definiuje zadania mędrca w *Sumie przeciw poganom*): kontemplacja poszczególnych tajemnic życia Jezusa domaga się tego całościowego odniesienia. Skryptyzystyczne cytaty, które rozbudzają medytację słuchacza, uczą tej logiki całościowych odniesień i budują teologię mądrościową, być może jedyne skuteczne antidotum na „pocętkowany świat”, w którym żyjemy.

REDEEMER AND FRIEND.
TOWARDS SOTERIOLOGICAL CHRISTOLOGY
OF ST. THOMAS AQUINAS
IN THE LIGHT OF „SUPER PSALMOS”
(SUMMARY)

After analyzing the texts from the Super Psalmos concerning soteriological Christology it is possible to formulate some main conclusions which emphasize important elements of Thomistic approach to soteriology. It is worth presenting them in three parts referring to biblical exegesis (1), exemplarist Christology (2) and Paschal soteriology (3).

BIBLICAL EXEGESIS

Analyzing Aquinas' style of commentary, his pedagogical inclinations are clearly visible on the level of the textual structure which is proved by the study of *divisio textus* and references to earlier lessons and conclusions. At the same time, Thomas behaves like a modern exegete taking into consideration different variants of the text (*alia littera*) and earlier interpretations, mostly of the Fathers of the Church although his relation to other commentaries on the psalms in the Middle Ages, as collected in the gloss of Peter Lombard and in *Glossa ordinaria* is significant. The analyses have demonstrated that St. Thomas Aquinas does not limit himself to a simple description but is able to draw theological conclusions: the images of liberation from the earthly evil interpreted in the psalms lead him to soteriological reflections. He is not an exegete who does not distinguish between the Near Eastern wisdom literature and a biblical book but is an interpreter of Holy Scripture fully aware of hermeneutic foundations.

Biblical exegesis of St. Thomas which emerges from the interpretation of psalms shows his main hermeneutic foundations. The Bible

cannot be interpreted in isolation as a cycle of independent books, but it should be related to the broad biblical tradition constituting the interpretative horizon. Thomas achieves this through the accumulation of citations relying on verbal association or theological ideas. Thus Christological interpretation cannot be ignored as it appears as a result of reading the *secundum mysterium*. It is also important to pay attention to the manner of expression of inspired authors, their *modus loquendi*, which modern exegesis emphasizes in many ways indicating the necessity of taking into consideration literary genre of a given biblical book. From the very beginning of the *Super Psalmos* this theme seems to be particularly important for Aquinas: it is a warning against the fundamentalist interpretation which is limited only to one reading imposing God its model of thinking.

This commentary reveals characteristic features of Aquinas' practice. His exegesis of psalms looks like an extended gloss; it is not the style of Aquinas' commentary on Job, which is probably the most refined and gives insight into his model of thinking but it opens a number of questions because of its specific condensed form. Emphasizing the priority of literal sense, Thomas discovers spiritual, and above all, Christological meaning of many psalms, which are the main subject of our interest.

Aquinas suggests a critical exegesis of the Book of Psalms, concentrates on terminological nuances and quotes the interpretations of the Church Fathers and their reading. He uses the workshop of a medieval exegete and a wide range of forms of thought expression, among which *notae* are of particular importance (for example, in Psalm 5 where Aquinas reflects on the multiple meanings of "dawn" in biblical texts) as they systematize the presentation to *expositio* and the strategy of including citations from other biblical books. It is not an indication of parallel places but the opening of the text to other interpretations functioning in many cases as a "railroad switch." Aquinas does not avoid questions which are born when interpreting the text giving rise to *quaestiones*, considerably shorter than in the *Summa* but equally open and insightful. He notices the structure and order of treating these questions by the inspired author (*ordinate procedit Psalmista*, as he frequently observes), however, he tries to make them more comprehensible. The model of Thomas' exegesis is undoubtedly

characterized by a “careful” approach to words and style. The plough of his exegesis, to use a metaphor, enriches the text extracting the message which does not quickly and arbitrarily concurs with other passages. This richness clearly makes his commentary valid nowadays.

EXEMPLARIST CHRISTOLOGY

On the one hand, what strikes in Thomas’ works is the unity of his theological reflection on the Passion of Christ which he interprets with the characteristic versatility. Aquinas tries to show a certain resonance which the contemplation of Christ’s Passion exerts on ecclesiology, anthropology and soteriology, delineating the whole spectrum of theological questions and revealing existential conditions typical of Christ’s disciples. He does not contemplate the Passion as a “transaction” which has to be fulfilled to achieve the result — the salvation of man. Liberation from evil is a stage (a removal of obstacle), but salvific action leads to the endowing with freedom of living in good, the restoration of broken relations, which are the result of the sin. Aquinas’ vision of soteriology is based on the plan of friendship which properly describes the relationship between God and man. It leads us to the discovery of grammar of Christological discourse, in which we have examined its main element: Christ’s will, salvific humanity of Christ and exemplarism resulting from it. As always, Thomas, deeply rooted in patristic legacy, undertakes and creatively develops the understanding of the Saviour’s humanity as an instrument (*organon*) of His deity drawing many conclusions from it.

On the other hand, as Christoph Schönborn observes, contrary to the view of St. Anselm, Thomas’ approach surprises with a multiplicity of images which he applies to express the mystery of salvation. It is not possible to present in one concept or term salvific events, around which the interpretation or, at least, *satisfactio* dominant in Anselm’s soteriology could be organized. That is why, it is not astonishing that Thomas uses frequent references, especially to the language of the New Testament and the Old Testament perspectives, thus rooting his soteriology in a biblical reading. For Thomas, combining “the Bible” and “metaphysics” becomes extremely clear in the sphere of soteriology.

In this light, it seems that the idea of Christ's merits (*merita Christi*), which he thoroughly explores in his works, is at the heart of soteriological reflections of Aquinas. Relying on the concept of merit Thomas tries to render the truth about Christ as Incarnate Word who is completely "on our side." This is a definitely different perspective of perceiving "merit" from a contemporary vision where the objective understanding dominates; Thomas perceives it in a personalist manner, which is proved by the fact that he reflects on it together with the question of human will and in case of Christ he offers a reflection on his two wills and human freedom of Jesus. Thus merit is a free answer to an earlier action of God, which ultimately results from love: love is deserving because God reacts to every good. Moreover, as each human action, even if it is performed secretly in the heart, concerns directly or indirectly the whole community, merit is a form of binding the action of one man with another. Relying on this interdependence of members of the community Thomas perceives the necessity of compensation, a certain form of "return" which has a moral nature. Aquinas' understanding of merit indicates that someone deserves trust which has been granted voluntarily and not forced as a "transaction" or rigid algorithm. This personalist trait decides about the nature of his soteriology.

PASCHAL SOTERIOLOGY

As the analyses of the *Super Psalmos* show, Thomas follows the doctrine of St. Augustine and, in particular, his concept of *Christus totus*, "the whole Christ", Christ as the Head and His members. Thus, we may observe an "extended Christology", which is not limited to historical reflections on the figure of Jesus Christ but changes the perspective and encompasses those who follow Him. The unity with Christ in the baptism (the sacrament of the Passion of Christ) sets out a direction of Christian moral life.

That is why, a deep theological insight into the mystery of Christ provides a right perspective of reflection on salvation, which indicates the preference for soteriological Christology. It protects against the temptation of thinking about various forms of auto-soteriology understood frequently as spiritual immunology (Sloterdijk), the form of anthropo-methods which make the salvation an isolated category

thus disintegrating Christian theology. Thomas was aware of it because in his interpretation of psalms he emphasized that the Book of Psalms describes the whole theology, all “works” of God through which we should view His act of human salvation. If the sin encourages to think about soteriology, it is so because through sin we break this relation. “God does not forsake anyone but the person can abandon Him.” The consequence of this situation is the loss of the objective order (here again the significance of *ordo* in Thomas is clearly heard) and perturbations in directing towards the ultimate end, its recognition and striving for it. This is the scope of human responsibility because each action strengthens man in good, getting closer to the ideal of the image of God or distancing him from the Creator.

Although the sin delineates one of the coordinates of Thomas’ vision of soteriology, the good remains the ultimate *ratio* of salvation. It is important to pay attention to the link between salvation and good and not evil; *conservari in bonis* somehow constitutes a definition of salvation for Thomas. God interferes when this order is upset but he does so not because of the evil but because of the good. Only under this condition may the passion be wanted by God for mankind.

God does so through his Word, through which He created everything because it is *exemplar creationis*: God does not express Himself in a different way than through his Word which is *ars plena omnium rationum viventium*. That is why, the act of renewing the creation happens through the One who is the model of creation, through His highest personal unity as the unchanging and perfect Word with the changeable human nature. It is a concern about freedom violated by human inclination to sin that is the motif of the Incarnation and Passion.

Naturally, *satisfactio* is present in Thomas’ works but another vital detail deserves a closer attention. Aquinas also “speaks” through the order of discussed questions. Analyzing the atonement of Christ Aquinas first reflects on the greatness of love and next on the dignity of the One who does it in a complete devotion thus exposing the voluntary nature of this act. Finally, Thomas enumerates the sufferings of Jesus during His Passion which do not save *per se* but in the logic of *convenientia* constitute the epiphany of love and goodness. It had to be that way since for Thomas forgiveness is always a gift (cf. Eph 4:32). According to Aquinas, this order of undertaking the issues reveals his

main conviction that the Passion of Christ is the source of salvation because of the “quality” and “extent” of His love, which is manifested by the Cross and the suffering of the Son of God. It is not the question of shifting the emphasis in reference to juridical soteriology, but it is a different understanding which is possible thanks to the right foundation of the history of salvation. What is noticeable here is the donational ontology of love which reveals the elements of true goodness and “convinces” by the power of good which corrects and enables the participation in the life of the Triune God.

MAIN FEATURES OF AQUINAS SOTERIOLOGY
IN THE LIGHT OF *SUPER PSALMOS*

It is worth summarizing soteriological reflections which emerge from the analysis of Aquinas’s Commentary on the Psalms. They may be presented in the following points:

- ***The essence of salvation.*** It is based on the relation of friendship with God and a lasting adherence to ultimate good, namely to God. It signifies two stages due to the situation of man after sin and the severance of this relation: the removal of the obstacle and endowment. Thomas emphasizes the cognitive element of soteriology indicating that the truth we learn gives rise to salvation. It is not understood in an abstract manner as a new portion of knowledge, but as a new quality which leads to transformation.
- ***The power of the Passion of Christ.*** Thomas stresses that salvation occurs *ex passione*. It signifies the central role of the Cross in giving birth to salvation and at the same time it is “the art of good life”, which leads St. Thomas to the virtues of Christ as manifested in his Passion. Aquinas’ stauology is not based on dazzling with suffering but on the multi-level analysis on this form of Christ’s voluntary act of sacrificing life which gives rise to a great good. God in the face of evil manifests even greater good.
- ***The effects of salvation for the believers – the style of redeemed life.*** Aquinas’ soteriology is governed by *deiformitas*, which is based on the likeness to God, discovered in the mys-

tery of creation (like the result is similar to the cause) which is ratified through human moral life and the mystery of redemption. According to Aquinas, both should be interpreted together. It signifies the “adjustment to God” like the members of the Body are subjected to the Head. This work is performed in the faithful by Christ who becomes present thanks to *fides formata*. Jesus’ life in body is not so much the *exemplum* but the *exemplar*: it does not have the nature of example but “causes” salvation. This salvation is, at the same time, the realization of the possibilities which nature fortified by grace is able to receive. The analyses of “earthly” salvation (*mundano vs. aeterno*), “corporal” (*corporaliter vs. spiritualiter*) salvation and salvation performed with the left hand of God (*sinistra vs. dextera*), as Thomas alternatively describes it, depict the power of God for whom there is nothing impossible: the images of liberating from oppression and difficulties exemplify this power. In this way, soteriology influences theological epistemology presenting the world not only as it is but also as it may be thanks to grace and the fact that God is faithful in His promises. The Passion of Christ reveals God’s faithfulness until the end.

- **Salvation as a new presence of God.** Salvation signifies entering into a relationship of Christ towards God and strengthening it in the Christian life. In this light, the understanding of the notion of the “Saviour” as the One who disintegrates the chain of evil (*malis cavendis*) acquires a new meaning. Mercy revealed in this action shows the nature of God who, in the face of evil, does not answer with the same logic but always acts through greater good.

THE NECESSITY OF MYSTAGOGY

All the abovementioned aspects are inscribed in the broader theological project of St. Thomas, testified by the *Summa Theologiae*, and based on the solid foundation of exegetic analyses. The aim of Thomas’ didactics is to lead the reader to grow in the likeness of the Incarnate Word and to “embody” the power of salvation originating from the Cross into pastoral and cultural context of each epoch. It happens

though *spiritualis contactus*, namely through faith and sacraments of faith, as Thomas further specifies in the *Summa Theologiae*, which introduce the New Law, the law of freedom. This is possible thanks to the spiritual development which takes into consideration the way from *scientia* to *sapientia* relying on the particular *adaequatio mentis ad rem*, where the *res* (thing) is the truth about God expressed in the Passion of Jesus. In the light of this paschal source of the whole theology, a new vision of moral life is born where the understanding of the most vital mysteries of faith, judgment relying on truth, right choices or virtues of Christ manifested in the Passion through which the shaping of the reason according to professed mysteries of faith play an important role. Virtues have to be understood here in the spirit of the Augustinian definition which emphasizes the causality of grace in the faithful and not from the Aristotelian perspective which perceives virtue as a natural disposition. In this way, using the rhetorical dynamics of psalms Thomas constructs in the readers of his commentary on the Psalms the way leading to the transformation of culture which consists in the participation in the life of Christ and a deeper imitation of Jesus (to be more precise His *conversatio*, that is, a certain style of life) thanks to which it is possible to realize the salvific mission being the *instrumentum* of salvific teaching. A pastoral context of Aquinas' theology (so familiar to the readers of the *Super Psalmos*) is visible here once again.

Transl. by Anna Olkiewicz-Mantilla

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, t. 14: *In psalmos Davidis expositio*, Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1863, s. 148–312.
- S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus*, t. 6, *codex 084: In Psalmos*, n. 52–54, red. R. Busa, Stuttgart–Bad Cannstadt: Frommann-Hoolzbog, 1980, s. 127–130. Pierwotne wydanie: *S. Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres Psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones*, red. P.A. Ucelli, Roma, 1880, XV–XVI, 241–254.

TŁUMACZENIA NOWOŻYTNE

- Miserere mei, Deus. Psalm 50(51) w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, red. M. Mróz, tłum. A. Sztramski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2010.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les psaumes*, tłum. Jean-Eric Stroobant de Saint-Éloy, pref. M.D. Jordan, Paris 1996.
- TOMAS DE AQUINO, *Comentario a los Salmos*, t. 1, tłum. C. Casanova, Santiago de Chile: RiL Editores, 2014.
- TOMAS DE AQUINO, *Comentario a los Salmos*, t. 2, tłum. C. Casanova, Santiago de Chile: RiL Editores, 2016.
- THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Psalms*, tłum. S. Loughlin, H. McDonald, G. Sadler, S. Perkins, A. Hall, P. Zerner, dostęp w ramach Aquinas Translation Project (<http://hosted.desales.edu/w4/philtheo/loughlin/ATP/>).

OPRACOWANIA

- A History of Biblical Interpretation*, t. 1: *The Ancient Period*, red. A.J. Hauser, D.F. Watson, Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 2003.
- A History of the University in Europe*, t. 1: *Universities in the Middle Ages*, red. H. Ridder-Symoens, Cambridge: Cambridge University Press, 1992–2004.

- Ad litteram. Authoritative Texts and their Medieval Readers*, red. M.D. Jordan, K. Emery Jr., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992.
- AILLET M., *Lire la Bible avec s. Thomas: le passage de la littera à la res dans la Somme théologique*, Fribourg: Editions Universitaires de Fribourg, 1993.
- ALARCÓN E., „Advances in our Historical Knowledge of Thomas Aquinas”, *Anuario Filosófico*, 2 (2006), s. 371–399.
- ALARCÓN E., „Aquinas’ Harmonization of Evangelical Morality and Philosophical Ethics”, w: *Towards a Biblical Thomism. Thomas Aquinas and the Renewal of Biblical Theology*, red. P. Roszak, J. Vijgen, Pamplona: Eunsa, 2018, s. 153–171.
- ALARCÓN E., „Introducción”, w: Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Libro de los Salmos*, t. 1, tłum. C.A. Casanova, red. E. Alarcón, Santiago de Chile: CET–RiL editors, 2014, s. 9–25.
- ALBANESI N., *Cur Deus homo: la logica della redenzione. Studio sullo teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- ALDANA R., „La inteligencia espiritual de la Sagrada Escritura según Henry de Lubac”, *Toletana*, 17 (2007), s. 9–58.
- ALTMANN A., „Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy”, w: tenze, *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover: University Press of New England, 1981, s. 77–96.
- AMOR C.J., *„Propter nostram salutem”: eine Einführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin* (Dissertatio doctoralis), Innsbruck: Hochschule Universität Innsbruck, 2006.
- ANDRZEJUK A., „Komplementarność pokory i wielkoduszności w ujęciu św. Tomasza z Akwinu”, *Edukacja Filozoficzna*, 24 (1997), s. 345–349.
- ARANDA PEREZ G., „Una norma del Magisterio de la Iglesia para el estudio de la Sagrada Escritura: santo Tomás de Aquino, maestro y guía”, *Scripta Theologica*, 6 (1974), s. 399–438.
- ARIAS REYERO M., *Thomas von Aquin als Exeget. Die prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von Schriftsinne*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1971.
- ARMITAGE J.M., „A Certain Rectitude of Order: Jesus and Justification According to Aquinas”, *The Thomist*, 8 (2008), s. 45–66.
- ARMITAGE J.M., „Obedient unto Death, Even Death on a Cross: Christ’s Obedience in the Soteriology of St. Thomas Aquinas”, *Nova et Vetera* (English Edition), 3 (2010), s. 505–526.
- AROCENA F.M., *El altar cristiano*, Barcelona: Centre de Pastoral Liturgica, 2006.

- AROCENA F.M., *Psalterium liturgicum. Psalterium crescit cum psallente Ecclesia*, Roma: LEV, 2005.
- Augustine and the Bible*, red. P. Bright, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- Augustine: Biblical Exegete*, red. J.C. Schnaubelt, F. Van Fleteren, New York: Peter Lang, 2001.
- AWAD N., „Thomas Aquinas’s Metaphysics of »Relation« and »Participation« and Contemporary Trinitarian Theology”, *New Blackfriars*, 1048 (2012), s. 652–670.
- BAGLOW CH.T., „*Modus et Forma*”: a New Approach to the Exegesis of Saint Thomas Aquinas with an Application to the „*Lectura super Epistolam ad Ephesios*”, Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2002.
- BAGLOW CH.T., „Rediscovering St. Thomas Aquinas as Biblical Theologian”, *Letter & Spirit*, 1 (2005), s. 137–146.
- BAKER S.L., *By Grace? An „Economy” of Atonement (Saint Thomas Aquinas, René Girard, John D. Caputo)*, (Doctoral Dissertation), Dallas: Southern Methodist University, 2006.
- BARBIERO G., *Di Sion si dirá: ognuno e stato generato in essa. Studio esemplare del Sal 87*, w: *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*, red. J.N. Aletti, J.L. Ska, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009, s. 209–264.
- BARNES C., „Thomas Aquinas on Christ’s Prayer”, w: *A History of Prayer: the First to the Fifteenth Century*, red. R. Hammerling, Leiden: Brill, 2008, s. 319–335.
- BARTOŚ T., *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo AB, 2010.
- BARZAGHI G., „Omnia in ómnibus e speculazione teologica. Approccio teorético al De divinis nominibus su una base tomista e anagógica”, w: Dionigi, *I Nomi divini*, tłum. G. Regolosi, Bologna: Edizioni San Clemente–Edizioni Studio Domenicano, 2010, s. 73–114.
- BATAILLON L.-J., „La Bible au XIII siècle. Un incitation aux recherches de demain”, w: *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell’esege*, red. G. Cremascoli, F. Santi, Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004, s. 3–11.
- BATAILLON L.-J., „Un sermon de S. Thomas d’Aquin sur la parabole du festin”, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 58 (1974), s. 451–456.
- BAUMGARTEN A., „Theory of Prayer and Medieval Epistemology. The Case of Thomas Aquinas”, *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 71 (2013), s. 101–105.

- BEAUCHAMP P., *Le récit la lettre et le corps. Essais bibliques*, Cogitatio Fidei 114, Paris: La Cerf, 1992.
- BELLAMAH T., „*Tunc scimus cum causas cognoscimus: Some Medieval Endeavors to Know Scripture in Its Causes*”, w: *Theology Needs Philosophy. Acting Against Reason is Contrary to the Nature of God*, red. M.L. Lamb, Washington: The Catholic University of America Press, 2016, s. 154–172.
- BENOIT P., *Rivelazione e ispirazione secondo la Bibbia in san Tommaso d’Aquino*, Brescia: Paideia, 1966.
- BERCEVILLE G., „L’*autorité des Peres selon Thomas d’Aquin*”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91 (2007), s. 129–144.
- BERCEVILLE G., „*Les commentaires évangéliques de Thomas d’Aquin et Hugues de Saint-Cher*”, w: *Hugues de Saint-Cher (†1263), bibliste et théologien (Actes du colloque tenu à Paris, Centre d’études du Saulchoir, les 13–15 mars 2000)*, red. L.-J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy, Bibliothèque d’histoire culturelle du Moyen Âge, 1, Turnhout: Brepols, 2004, s. 173–212.
- BERG D., „*Servitus Judaeorum: zum Verhältnis des Thomas von Aquin und seines Ordens zu den Juden in Europa im 13 Jahrhundert*”, w: *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, red. A. Zimmermann, Berlin: Walter de Gruyter, 1988, s. 439–458.
- BERGER D., „*Die letzte Schrift des hl. Thomas von Aquin*”, *Forum Katholische Theologie*, 14 (1998), s. 221–230.
- BERGER D., „*Die Menschwerdung des Ewigen Wortes – Aktuelle Aspekte der tomistischen Christologie*”, *Forum Katholische Theologie*, 19 (2003), s. 14–38.
- BERGER D., *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Köln: Books on Demand, 2000.
- BERGER D., „*Wie die gegenwärtigen Diskussionen um den Sühnetod Jesu in die katholische Theologie kamen*”, *Theologisches*, 5–6 (2009), s. 195–200.
- BERNHART J., „*Anhang. Zusammenfassungen und philosophiegeschichtliche Erläuterungen*”, w: *Thomas von Aquin, Summe der theologie*, Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 1985, s. 1–32.
- BERTOLA E., „*La glossa ordinaria biblica ed i suoi problemi*”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 45 (1978), s. 34–78.
- BEULLENS P., DE LEEMANS P., „*Aristote a Paris: Le systeme de la pecia et les traductions de Guillaume de Moerbecke*”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 1 (2008), s. 87–136.
- BIAGI R., *Cristo, profeta, secerdote e re. Dottrina di S. Tommaso e svilippi della teologia moderna*, Bologna: ESD, 1988.

- BIAGI R., *La causalità dell'umanità di Cristo e dei Sacramenti nella „Summa Theologiae” di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1985.
- BIFFI G., „Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?”, w: *Miscellanea Figini*, Venegono: La Scuola Cattolica, 1964, s. 643–663.
- BIFFI I., *I Misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, t. 1: *La costruzione della teologia*, Milano: Jaca Book, 1994.
- BILLY D.J., „Anselm of Canterbury's Meditatio Redemptionis Humanae”, *Studia Moralia*, 42 (2004), s. 391–410.
- BINI E., „La profezia nella chiesa secondo S. Tommaso d'Aquino”, *Divinitas*, 36 (1992), s. 38–51.
- BISCEGLIA B., „*In natura humana Deus Pater impressit Verbum*”. *Dio Padre nel commento di San Tommaso al Vangelo di san Giovanni. Indagine dottrinale e verifica analitica. Analisi statistica e lessicografica*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006.
- BLACK C.C., „St Thomas's Commentary on the Johannine Prologue: Some Reflections on its Character and Implications”, *Catholic Biblical Quarterly*, 4 (1986), s. 681–698.
- BLACK M., „The Christological Use of the Old Testament in the New Testament”, *New Testament Studies*, 18 (1971/1972), s. 1–14.
- BLANCHARD Y.-M., „Les Pères de l'Église ont-ils quelque chose à dire à l'exégèse biblique d'aujourd'hui?”, *Recherches de Science Religieuse*, 2 (2011), s. 235–247.
- BLANCHE A., „Le sens littéral des Écritures d'après S. Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire de l'exégèse au Moyen Âge”, *Revue Thomiste*, 14 (1906), s. 192–212.
- BOERO H., „La noción del mal en santo Tomás de Aquino”, *Studium*, 15 (2005), s. 69–90.
- BOGUSLAWSKI S.C., *Thomas Aquinas on the Jews: Insights into his Commentary on Romans 9–11*, New York: Paulist Press, 2008.
- BONNIWELL W.R., *A History of the Dominican Liturgy*, New York: Wagner, 1944.
- BOUREAU A., *En somme. Pour un usage analytique de la scolastique médiévale*, Parution: Verdier, 2011.
- BOUTHILLIER D., „Le Christ en son mystère dans les Collationes du Super Isaiam de saint Thomas d'Aquin”, w: *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1993, s. 37–64.

- BOYD C.A., „Participation Metaphysics, The Imago Dei, and the Natural Law in Aquinas' Ethics”, *New Blackfriars*, 88 (1015), s. 274–287.
- BOYLE J.F., „St. Thomas Aquinas and Sacred Scripture”, *Pro Ecclesia*, 4 (1995), s. 92–104.
- BOYLE J.F., „The Twofold Division of ST. Thomas's Christology in the *Tertia Pars*”, *The Thomist*, 60 (1996), s. 439–447.
- BRACKEN W.J., „Of What Benefit to Himself Was Christ's Suffering? Merit in Aquinas's Theology of the Passion”, *The Thomist*, 65 (2001), s. 385–407.
- BRACKEN W.J., „Thomas Aquinas and Anselm's Satisfaction Theory”, *Angelicum*, 62 (1985), s. 501–530
- BRADSHAW P., „The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives”, *Studia Liturgica*, 22 (1992), s. 35–52.
- BRADY I., *Magistri Petri Lombardi Sententiae*, t. 1, Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971.
- BRASA DIEZ M., „La historicidad del hombre según santo Tomás”, *Studium*, 14 (1974), s. 309–318.
- BROOKE R., BROOKE CH., *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000–1300*, London: Thames & Hudson Ltd, 1984.
- BROWN D., „Jerome and Vulgate”, w: *A History of Biblical Interpretation*, t. 1: *The Ancient Period*, red. A.J. Hauser, D. F. Watson, Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 2003, s. 355–379.
- BROWN D., *Vir trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen: Kok Pharos, 1993.
- BROWN M., „St. Thomas Aquinas on Human and Divine Forgiveness”, *The Saint Anselm Journal* (Journal of The Institute for Saint Anselm Studies, Saint Anselm College), 2 (2009), s. 1–8.
- BROWN R.E., „The Problem of the *sensus plenior*”, w: *Exégèse et Théologie. Les Saintes Ecritures et leur interpretation théologique*, red. G. Thils, R.E. Brown, Paris: J. Duculot, 1968, s. 72–81.
- BROWN W.P., *Character and Scripture: Moral Formation, Community and Biblical Interpretation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- BURNS J., „The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory”, *Theological Studies*, 2 (1975), s. 285–304.
- BURRELL D.B., „Aquinas' Debt to Maimonides”, w: *A Straight Path: Essays in Honor of Arthur Hyman*, red. R. Link-Salinger, Washington: Lang, 1987, s. 37–48.

- BURRELL D.B., MOULIN I., „Albert, Aquinas and Dionysius”, w: *Re-Thinking Dionysius Areopagite*, red. S. Coakley, Ch.M. Stang, Oxford: Blackwell Publ., 2009, s. 103–120.
- BUTERA G., „Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology”, *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 17 (2010), s. 347–366.
- BYNUM C.W., *Docere verbo et exemplo: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Missoula: Scholars Press, 1979.
- CALLUS D., „Les sources de S.Thomas. Etat de la question”, w: *Aristotle et S. Thomas d’Aquin*, (Chaire Cardinal Mercier), Louvain–Paris, 1974, s. 93–174.
- CAMERON M., „The Christological Substructure of Augustine’s Figurative Exegesis”, w: *Augustine and the Bible*, red. P. Bright, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997, s. 74–103.
- CANTY A., „Hugh of St. Cher and Thomas Aquinas: Time and the Interpretation of the Psalms”, w: *Time: Sense, Space, Structure*, red. N. Deussen, L.M. Koff, Leiden–Boston: Brill, 2016, s. 160–176.
- CAPRIOLI M., „El sacerdocio de Cristo en la Suma Teológica y en el Comentario sobre la Epístola a los Hebreos”, w: *Storia del Tomismo (fonti e riflessi)*, Atti del IX Congresso Internazionale VI (Studi Tomisti 45), Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1992, s. 96–105.
- CARMONA A.R., „Desencuentros entre exégesis y teología”, w: *Aún me quedas tu. Homenaje al Profesor D. Vicente Collado Bertomeu*, red. J.M. Díaz, M.P. Fernández, F. Ramón, Valencia: Editorial Verbo Divino, 2009, s. 551–576.
- CARMONA A.R., „En torno a la relación del AT con el NT”, *El Olivo*, 30 (2006), s. 29–56.
- CARNEVALE L., „Esegesi letterale e metafora: da Tommaso d’Aquino alla scuola antiochena”, *Vetera Christianorum*, 39 (2002), s. 101–114.
- CARRUTHERS M., *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- CASCIARO J., *El diálogo teológico de santo Tomás con musulmanes y judíos*, Madrid: CSIC, 1969.
- CASCIARO J., „Santo Tomás ante sus fuentes: estudio sobre la II-II q. 173 a. 3”, *Scripta Theologica*, 1 (1974), s. 11–65.
- CASEY M., *Christology and the Legitimizing Use of Old Testament in the New Testament*, w: *The Old Testament in the New Testament*, red. S. Moyise, Eugene: Wipf & Stock, 2000, s. 42–65.

- CATTIN Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, Paris: L'Harmattan, 2001.
- CESSARIO R., *A Short History of Thomism*, Washington: Catholic University Press of America, 2005.
- CESSARIO R., *Christian Satisfaction in Aquinas: Towards a Personalist Understanding*, Washington: Catholic University Press of America, 1982.
- CESSARIO R., *The Godly Image. Christ and Salvation in Catholic Thought from Anselm to Aquinas*, Petersham: St. Bede's Publications, 1990.
- CHARLAND Th.-M., *Artes Praedicandi: contribution a l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris: Vrin, 1936.
- CHÉNO R., „Prophetie biblique et prophetie coranique”, *Nouvelle Revue Theologique*, 3 (2010), s. 434–447.
- CHENU M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- CHILDS B.S., „Psalm Titles and Midrashic Exegesis”, *Journal of Semitic Studies*, 16 (1971), s. 137–150.
- CILENTO V., *Medio Evo monastico e scolastico*, Milan–Naples: Ricciardi, 1961.
- CIOLLARO F., „L'Eucarestia al centro della vita spiritual nella »Summa Theologiae« di san Tommaso”, *Sapienza*, 1/2 (2011), s. 99–109.
- CLARK M.J., „Love of God and Neighbor: Living Charity in Aquinas' Ethics”, *New Blackfriars*, 92 (2011), s. 415–430.
- COBBAN A.B., *The Medieval Universities: Their Development and Organization*, London: Methuen, 1975.
- COHEN J., *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1999.
- COLE B., „Thomas Aquinas on Progress and Regress in the Spiritual Life”, *Nova et Vetera (English Edition)*, 1 (2010), s. 89–106.
- COLISH M., „From *sacra pagina* to *theologia*: Peter Lombard as an Exegete of Romans”, *Medieval Perspectives*, 7 (1991), s. 1–19.
- COLISH M., „*Psalterium Scholasticorum*: Peter Lombard and the Emergence of Scholastic Psalms Exegesis”, *Speculum*, 67 (1992), s. 531–548.
- COLISH M., „Systematic Theology and Theological Renewal in the Twelfth Century”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 18 (1988), s. 135–156.
- COLUMBÁS G., „La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo”, *Yermo*, 1 (1963), s. 3–20; 149–170; 271–286.
- COLUNGA A., „Los sentidos de los Salmos según santo Tomás”, *Ciencia Tomista*, (1917), s. 353–362.

- CONGAR Y., „*Traditio und sacra doctrina bei Thomas von Aquin*”, w: *Kirche und Ueberlieferung. Festgabe für J.R. Geiselmann*, red. J. Betzet, H. Fries, Freiburg: Herder, 1960, s. 170–210.
- CONTINCELLO C.G., „San Tommaso ed i Padri: La »Catena aurea super Ioannem«”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 65 (1990), s. 31–92.
- CORBIN M., *Le chemin de la teologie chez saint Thomas*, Paris: Beauchesne, 1974.
- COURTENAY W.J., *Universities and Schooling in Medieval Society*, Leiden–Boston: Brill, 2000.
- CUESTA R., „Valor sacramental de la humanidad de Cristo como instrumento de la salvación según santo Tomás de Aquino”, *Escritos del Vedat*, 2 (1972), s. 57–85.
- D’ALLESANDRO M., „L’esegesi biblica e la funzione della metafora in Tommaso d’Aquino”, *Asprenas*, 56/1–2 (2009), s. 7–28.
- DAGUET F., „Nature et grâce dans l’économie originelle et dans l’économie de la rédemption chez saint Thomas d’Aquin”, *Aletheia*, 19 (2001), s. 19–36.
- DAHAN G., „L’Ecclésiaste contre Aristote? Les commentaires de Ecclésiaste 1, 13 et 17–18 aux XIIe et XIIIe siècles”, w: *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, red. J. F. Meirinhos, Textes et Études du Moyen Âge, 32, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2005, s. 205–233.
- DAHAN G., „L’eschatologie dans les commentaires thomasiens des épîtres pauliniennes”, *Revue Thomiste*, 1 (2016), s. 13–34.
- DAHAN G., *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris: Cerf, 1999.
- DAHAN G., „L’influence des victorins dans l’exégèse de la Bible jusqu’à la fin du XIII siècle”, w: *L’École de Saint Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l’époque moderne*, red. D. Poirel, Turnhout: Brepols, 2010, s. 153–178.
- DAHAN G., „La connaissance de l’hébreu dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle”, *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992), s. 178–190.
- DAHAN G., „La méthode critique dans l’étude de la Bible (XIIe–XIIIe siècles)”, w: *Le méthode critique au Moyen Âge*, red. M. Chazan, G. Dahan, Turnhout: Brepols, 2006, s. 104–115.
- DAHAN G., „Le sens littéral dans l’exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge”, w: *Bibles en français: traduction et tradition. Actes du Colloque des 5–6 décembre 2003*, red. Studium école cathédrale Paris, Paris: Parole et Silence, 2004, s. 237–262.

- DAHAN G., „Les commentaires bibliques dans le monde chrétien”, w: *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, red. C. Sirat, S. Klein-Braslavy, O. Weijers, Paris: J. Vrin, 2003, s. 259–280.
- DAHAN G., „Les éditions des commentaires bibliques de Saint Thomas d’Aquin. Leur apport à la connaissance du texte de la Bible au XIII^e siècle”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 89 (2005), s. 9–15.
- DAHAN G., *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Paris: Cerf, 1999.
- DAHAN G., „Les Pères dans l’exégèse médiévale de la Bible”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91/1 (2007), s. 109–128.
- DAHAN G., *Lire la Bible au Moyen Âge: essais d’herméneutique médiévale*, Genève: Droz, 2009.
- DALY L.J., *The Medieval University 1200–1400*, New York: Sheed and Ward, 1961.
- DANIÉLOU J., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris: Beauchesne, 1950.
- DANIÉLOU J., *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1956.
- DAUPHINAIS M., LEVERIN M., *Knowing the Love of Christ: An Introduction to the Theology of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.
- DAVIES B., „Aquinas and the Academic Life”, *New Blackfriars*, 83 (2002), s. 336–345.
- DAVIES B., *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- DAVRIL A., „La psalmodie chez les peres du desert”, *Collectanea Cisterciensia*, 49 (1987), s. 132–139.
- DĄBROWSKI W., „San Tommaso d’Aquino di fronte alle eresie antitrinitarie nei suoi commenti alle lettere di san Paolo Apostolo”, *Angelicum*, 82 (2005), s. 517–551.
- DE BRUYNE D., „Le problème du Psautier Roman”, *Revue Benedictine*, 42 (1930), s. 101–126.
- DE CLERCK D.E., „Questions de sotériologie médiévale”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 13 (1946), s. 150–184.
- DE VELDE R., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden–New York–Köln: Brill, 1995.
- DE VISSCHER E., „Closer to the Hebrew: Herbert of Bosham’s Interpretation of Literal Exegesis”, w: *The Multiple Meaning of Scripture: the Role of Exegesis in Early Christian and Medieval Culture*, red. I. van ‘t Spijker, Leiden: Brill, 2008, s. 249–272.

- DEHART P., „On Being Heard but Not Seen: Milbank and Lash on Aquinas, Analogy and Agnosticism”, *Modern Theology*, 2 (2010), s. 243–277.
- DELHAYE PH., „L'organisation scolaire au XIIIe siècle”, w: tenze, *Enseignement et morale au XIIIe siècle*, Fribourg: Universitaires Fribourg Suisse, 1988, s. 1–58.
- DELHAYE PH., *Pierre Lombard: sa vie, ses œuvres, sa morale*, Montreal: Institut d'Études Médiévales, 1961.
- DI MAIO A., *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di „communicare” in Tommaso d'Aquino*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998.
- DI MARCO A., „San Tommaso e la pluralità dei sensi biblici nella problematica odierna”, w: *Atto del Congresso Internazionale S. Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, vol. IV, Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1976, s. 60–69.
- DI NOIA J.A., „Christ Brings Freedom from Sin and Death: the Commentary of St. Thomas Aquinas on Romans 5:12–21”, *The Thomist*, 1–2 (2009), s. 60–75.
- DOHERTY A.J., „Aquinas on Scriptural Metaphor and Allegory”, w: *Philosophy at the Boundary of Reason*, red. M. Baur, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 76 (2002), s. 183–192.
- DOLBEAU F., „A propos d'un florilège biblique, traduit du grec par Moïse de Bergame”, *Revue d'histoire des textes*, 24 (1994), s. 337–358.
- DOMANYI T., *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern–Frankfurt: Peter Lang Verlag, 1979.
- DOMAŃSKI J., „Św. Tomasz z Akwinu, Erazm z Rotterdamu i humanizm biblijny”, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin: TN KUL, 1978, s. 91–166.
- DONDAINE, *Secrétaires de saint Thomas*, t. 1–2, Roma: Editori di S. Tommaso, 1956.
- DOOLAN G.T., *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2008.
- DOYLE M.A., *Bernard of Clairvaux and the Schools. The Formation of an Intellectual Milieu in the First Half of the Twelfth Century*, Spoleto: CISAM, 2005.
- DUBOIS J., *Comment les moines du Moyen Âge chantaient et goutaient les Saintes Ecritures*, Paris: Beauchesne, 1984.
- DUBOIS M., „Thomas Aquinas on the Place of the Jews in the Divine Plan”, *Immanuel*, 24/25 (1990), s. 241–266.

- DUWAY A., „Dios Padre en el Cur Deus homo? de san Aselmo”, w: *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Acti del XX Simposio Internacional de Teología dell'Università di Navarra* (Pamplona 21–23 abril 1999), Pamplona: Eunsa, 2000, s. 151–163.
- DUFFO M., „Saint Jean Damascène, source de Saint Thomas”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (1906), s. 126–130.
- DURAND E., *L'Offre universelle du salut en Christ*, Paris: Editions du Cerf, 2012.
- DURAND E., „La mission eschatologique du Christ implique sa préexistence ontologique: un argument scripturaire de saint Thomas d'Aquin en prise avec le débat christologique actuel”, *Revue Thomiste*, 3 (2008), s. 467–496.
- DYER J., „The Psalms in Monastic Prayer”, w: *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture in the Middle Age*, red. N. van Deusen, New York: State University of New York Press, 1999, s. 59–89.
- ECKERT W.P., „Thomas von Aquin – Seine Stellung zu Juden und zum Judentum”, *Freiburger Rundbrief*, 20 (1968), s. 30–38.
- ELDERS L., *Conversaciones teológicas con santo Tomás de Aquino*, San Rafael: Ediciones del Verbo Encarnado, 2008.
- ELDERS L., „Il dialogo in san Tommaso”, w: *Doctor Communis, Atti della I Sessione plenaria*, red. A. Lobato, Città del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2001, s. 133–153.
- ELDERS L., „La résurrection du Christ dans la théologie de Saint Thomas d'Aquin”, *Divinitas*, 2 (2008), s. 154–166.
- ELDERS L., „Présence de saint Jérôme dans les oeuvres de Thomas d'Aquin”, *Nova et Vetera*, 80 (2005/4), s. 33–61.
- ELDERS L., „St. Thomas Aquinas and the Liturgy”, *Fellowship of Catholic Scholars Quarterly*, 4 (2006), s. 9–13.
- EMERY G., „Le fruit ecclésial de l'Eucharistie chez saint Thomas d'Aquin”, *Nova et Vetera*, 4 (1997), s. 25–40.
- EMERY G., *Teologia trynitarna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, 2014.
- EMERY G., *Trinity, Church and Human Person. Thomistic Essays*, Naples: Sapientia Press of Ave Maria University, 2007.
- ESCHMANN T., „A Catalogue of St. Thomas's Works: Bibliographical Notes”, w: *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, red. É. Gilson, New York: Random House, 1956, s. 381–439.
- ESPEJA PARDO J., „Algunos puntos actuales de cristología tomista”, *Ciencia Tomista*, 101 (1974) s. 441–449.

- ESTIN C., *Les psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures*, Roma: PUF, 1984.
- EVANS G.R., *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- FABRO C., „San Tommaso di fronte al pensiero moderno”, w: *Le ragioni del tomismo*, red. A. Livi, C. Fabro, F. Ocariz, C. Vansteenkiste, Milano: Edizioni Ares, 1980, s. 90–95.
- FERRARI M.C., „Before the Glossa Ordinaria. The Ezekiel Fragment in Irish Minuscule Zürich, Staatsarchiv W3.19.XII, and Other Experiments Towards a Bible Commentée in the Early Middle Ages”, w: *Biblical Studies in the Early Middle Ages. Proceedings of the Conference on Biblical Studies in the Early Middle Ages*, red. C.L. Orlandi, Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2005, s. 283–307.
- FERRUOLO S.C., *The Origin of the University. The School of Paris and their Critics 1100–1215*, Stanford: Stanford University Press, 1985.
- FIGUET J., „Corrections, par languettes collées sur des grattages, dans la Bible de Saint-Jacques”, *Scriptorium*, 53 (1999), s. 334–339.
- FITZGERALD A., CAVADINI J.C., *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids: Eerdmans Publi., 2009.
- FONTANA M., „Il commento ai Salmi di Gilberto de la Porrée”, *Logos*, 13 (1930), s. 283–301.
- FOWL S.E., *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- FRIEDMAN R.L., *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- FROELICH K., *Biblical Interpretation in Early Church. Sources of Early Christian Thought*, Philadelphia: Fortress, 1984.
- FULLAM L., *The Virtue of Humility. A Thomistic Apologetic*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 2009.
- GALEAZZI U., „The Issue of Pain in the Light of Anthropology by Thomas Aquinas”, *Acta Philosophica*, 2 (2010), s. 321–338.
- GALLART M., „Los tres sentidos de la Sagrada Escritura según Hugo de San Víctor”, *Scripta Theologica*, 3 (1971), s. 223–251.
- GAŁUSZKA T., *Badania nad Biblią w XIII wieku. Super Psalmum XXIII*, Kraków: Homini, 2006.
- GARCÍA MARTÍNEZ F., „Tened ánimo, yo he vencido al mundo. La experiencia cristiana de la salvación”, *Salmanticensis*, 58 (2011), s. 19–53.

- GASPER, G.E.M., „Scripture and the Changing Culture of Theology in the High Middle Ages”, w: *Producing Christian Culture: Medieval Exegesis and Its Interpretative Genres*, red. G.E.M. Gasper, F. Watson, M.R. Crawford, Abingdon: Routledge, 2017, s. 117–144.
- GASTALDI N., *Hilario de Poitiers, exégeta del Salterio: un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los Salmos*, Paris: Beauchesne, 1969.
- GESCHÉ A., *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 2006.
- GHISALBERTI A., „L'esegesi della scuola dominicana del secolo XIII”, w: G. Cremascoli, *La Bibbia nel Medio Evo*, red. C. Leonardi, Bologna: EDB, 1996, s. 291–304.
- GHISALBERTI A., „La logica della rivelazione. Livelli e percorsi dell'argomentazione teologica in Tommaso d'Aquino”, w: *Figurae fidei. Strategie di ricerca nel Medioevo. Studi*, red. T. Rossi, Rome: Pontificia Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, 2003, s. 77–97.
- GIBSON M.T., „Carolingian Glossed Psalters”, w: *The Early Medieval Bible. Its Production, Decoration and Use*, red. R. Gameson, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 78–100.
- GIBSON M.T., „The Place of the *Glossa Ordinaria* in Medieval Exegesis”, w: *Ad litteram. Authoritative Texts and their Medieval Readers*, red. M.D. Jordan, K. Emery Jr., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992, s. 5–27.
- GIBSON M.T., „The Twelfth-Century Glossed Bible”, *Studia Patristica*, 23 (1990), s. 232–244.
- GILSON É., „Avant propos”, w: *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero*, Roma: Studi Tomistici 1, 1974.
- GINTHER J.R., „A Scholastic Idea of the Church: Robert Grosseteste's Exposition of Psalm 86”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 66 (1999), s. 49–72.
- GINTHER J.R., „The Scholastic Psalm's Commentary as a Textbook for Theology: The Case of Thomas Aquinas”, w: *Omnia dice – Medieval Studies in Memory of Leonard Boyle*, red. A. Duggan, Burlington: Aldershot-Ashgate, 2005, s. 211–229.
- GINTHER J.R., „There is a Text in this Classroom: The Bible and Theology in the Medieval University”, w: *Essays in Medieval Philosophy and Theology in Memory of Walter H. Principe, CSB: Fortresses and Launching Pads*, red. J.R. Ginther, C.N. Still, Aldershot: Ashgate, 2005, s. 31–51.
- GIRAUD C., *Per verba magistra. Anselme de Laon et son école au XIIIe siècle*, Turnhout: Brepols, 2010.

- GLORIEUX P., „Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 17 (1950), s. 237–266.
- GLORIEUX P., „L’enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Paris au XIIIe siècle”, *Ahdlna*, 43 (1968), s. 124–128.
- GONDREAU P., „Anti-Docetism in Aquinas Super Ioannem. St. Thomas as Defender of Fully Humanity of Christ”, w: *Reading John with Thomas Aquinas: Theological Exegesis and Speculative Theology*, red. M. Dauphinais, M. Levering, Washington: Catholic University of America Press, 2005, s. 254–276.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., *El quehacer de teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca: Sígueme, 2008.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., „La soteriología contemporánea”, *Salmanticensis*, 36 (1989), s. 267–317.
- GORIS H., „Interpreting Eternity in Aquinas”, w: *Time and Eternity: The Medieval Discourse*, red. G. Jaritz and G. Moreno-Riano, Turnhout: Brepols, 2003, s. 193–202.
- GORIS H., „Sacrifice of the Mass and the Sacrifice of Christ: Thomas Aquinas against Later Thomist Theology”, w: *The Actuality of Sacrifice: Past and Present*, red. A. Houtman, M. Poorthuis, J. Schwartz, Y. Turner, Leiden: Brill, 2014, s. 231–245.
- GORMAN M., „Christ as Composite According to Aquinas”, *Traditio*, 55 (2000), s. 143–157.
- GRANADOS GARCIA J., *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayos de cristología soteriológica*, Salamanca: Sígueme, 2009.
- GRANT R., *A Short History of the Interpretation of the Bible*, London: A&C Black, 1965.
- GREGORY S., „The Twelfth Century Psalter Commentary in French for Laurette d’Alsace”, w: *The Bible and Medieval Culture*, red. W. Lourdaux, D. Verhelst, Leuven: Leuven University Press, 1984, s. 109–126.
- GRIBOMONT J., „Le lien des deux testaments selon la théologie de saint Thomas: note sur les sens spirituel et implicite des saintes Ecritures”, *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 22 (1946), s. 70–89.
- GRIFFITH S.H., „Arguing from Scripture: the Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages”, w: *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, red. T.J. Heffernan, T.E. Burman, Leiden: Brill, 2005, s. 29–58.

- GRILLO A., „La categoria di »mediazione«: usi e abusi filosofico-teologici”, w: *Gesu' Cristo e l'unicita' della mediazione*, red. M. Crociata, Milano: Paoline, 2000, s. 73–105.
- GROSS-DIAZ TH., *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers: From Lectio Divina to the Lecture Room*, New York–Köln: Brill, 1995.
- GUCKIN T., „Saint Thomas Aquinas and Theological Exegesis of Sacred Scripture”, *Louvain Studies*, 16 (1991), s. 99–120.
- GUERRA PRATAS M.H. DA., „Cristo, centro del cosmos y de la historia según Santo Tomás de Aquino”, w: *S. Tommaso Teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, red. A. Piolanti, Città del Vaticano: Pontificia Accademia Romana di S.Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1995, s. 251–262.
- GUERRA PRATAS M.H. DA., *El valor revelador de la historia según santo Tomás de Aquino*, Romae: Athenaeum Romanum Sanctae Cricis Facultas Theologiae, 1990.
- GUERRA PRATAS M.H. DA., „Jesucristo, modelo, ejemplar y fin de la historia, según Tomás de Aquino”, w: *Qué es la historia de la Iglesia: XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, red. J.-I. Saranyana, E. De La Lama, M. Lluch Baixauli, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996, s. 757–763.
- GUEVIN B.M., „Anselm and Aquinas on Satisfaction”, *Angelicum*, 2 (2010), s. 283–290.
- GUGGENHEIM A., „Entre lettre et esprit. Juifs et Chrétiens autour de la Bible aux IX^e–XIII^e siècles”, *Communio*, 1 (2001), s. 7–88.
- GUGGENHEIM A., „Le Christ Grand Prêtre et l'unité de l'ancienne et de la nouvelle alliance dans le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur l'Épître aux Hébreux (8–10)”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 3 (2003), s. 499–523.
- GUGGENHEIM A., „Saint Thomas et la pluralité des sens et des traductions de l'Écriture Sainte”, w: *Bibles en français: traduction et tradition. Actes du Colloque des 5-6 décembre 2003*, red. Studium École Cathédrale, Paris: Parole et Silence, 2004, s. 173–193.
- GUITIÁN CRESPO G., *La mediación salvífica según santo Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 2004.
- GUNKEL H., *Introducción a los Salmos*, Valencia: Institución San Jerónimo-Edicep, 1983.
- GUSTAFSON H., „Collapsing the Sacred and the Profane: Pan-Sacramental & Panentheistic Possibilities in Aquinas and their Implications for Spirituality”, *Heythrop Journal*, 1 (2011), s. 1–14.

- GY P.-M., „La documentation sacramentaire de Thomas d'Aquin: Quelle connaissance S. Thomas a-t-il de la tradition ancienne et de la patristique?“, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 80 (1996), s. 425–431.
- HÄGGLUND B., *History of Theology*, Saint Louis: Concordia Publishing House, 2007.
- HAMMELE M., *Das Bild der Juden im Johannes-Kommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Bibelhermeneutik und Wissenschaftsgeschichte im 13. Jahrhundert*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2012.
- HARDY L., *La doctrine de la Rédemption chez Saint Thomas*, Paris: Desclée de Brouwer, 1936.
- HARKINS F.T., „Hugh of St. Victor: Didascalicon on the Study of Reading“, w: *Handbuch der Bibel-Hermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart*, red. O. Wischmeyer, Berlin: de Gruyter, 2016, s. 135–148.
- HARKINS F.T., „*Primus Doctor Iudaeorum*: Moses as Theological Master in the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas“, *The Thomist*, 1 (2011), s. 65–94.
- HARKINS F.T., „The Early Aquinas on the Question of Universal Salvation, or How a Knight May Choose Not to Ride His Horse“, *New Blackfriars*, 95 (2014), s. 208–217.
- HARL M., *Le déchiffrement du sens: études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993.
- HARPER J., *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, tłum. M. Kowalska, Kraków: Musica Iagellonica, 1997.
- HARTMANN W., „Psalmenkommentare aus der Zeit der Reform und der Früh-scholastik“, *Studi Gregoriani*, 9 (1972), s. 313–366.
- HARVEY W.Z., „Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible“, *Proceedings of American Academy for Jewish Research*, 55 (1988), s. 60–77.
- HASSELHOFF G., „Anmerkungen zur Rezeption des Maimonides in den Schriften des Thomas von Aquino“, w: *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*, red. W. Kinzig, Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 2002, s. 75–95.
- HASTINGS R., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford: Oxford University Press, 1964.
- HAUSER A.J., WATSON D.F., *A History of Biblical Interpretation*, t. 1: *The Ancient Period*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 2003.
- HEALY M., „Aquinas's Use of the Old Testament in His Commentary to Romans“, w: *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, red. M. Le-

- vering, M. Dauphinais, Washington: Catholic University of America Press, 2012, s. 183–195.
- HEALY N.M., „Introduction”, w: *Aquinas on Scripture. An Introduction to His Biblical Commentaries*, red. Th. Weinandy, London: T&T Clark Int., 2005, s. 1–20.
- HEGHMANS M., *Gloria Dei: ein biblisch-theologischer Begriff nach den Schriftkommentaren des hl. Thomas von Aquin*, Siegburg: Steyler, 1968.
- HENDRICKX M., „Sagesse de la parole (1 Co. 1, 17) selon saint Thomas d’Aquin. Le commentaire de saint Thomas et la Grande Glose de Pierre Lombard”, *Nouvelle Revue Théologique*, 110 (1988), s. 336–350.
- HIGGINS J., „St Thomas’s Pedagogy – Ignored, Rediscovered, and Applied”, *Heythrop Journal*, 50 (2009), s. 603–619.
- HINNEBUSCH W.A., *The History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500*, t. 1, New York: Alba House, 1966.
- HOOD J.Y.B., *Aquinas and the Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- HORCAJO LUCAS J.M., „*Obedientia ex caritate procedit*”. *Dinámica de la obediencia moral en Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Facultad de Teología de San Dámaso, 2011.
- HORMON T., „The Sacramental Consummation of the Moral Life According to St. Thomas Aquinas”, *New Blackfriars*, 91 (2010), s. 465–480.
- HUMBRECHT TH.-D., „Dieu et l’être ou la Nouvelle Alliance”, w: *Thomistes ou de l’actualité de saint Thomas d’Aquin*, red. S.-T. Bonino et alii, Les Plans-sur-Bex – Paris: Parole et Silence, 2003, s. 69–85.
- HUMBRECHT TH.-D., *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d’Aquin*, Paris: J. Vrin, 2005.
- INGLIS J., „A Rationale for Material Elements of Christ’s Human Cognition: Reading Aquinas within his Dominican Theological and Political Context”, *Traditio*, 58 (2003), s. 257–284.
- ISAAC J., *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas. Histoire littéraire d’un traité d’Aristote*, Paris: J. Vrin, 1953.
- IZQUIERDO C., „La teología del Verbo en la »Summa contra Gentiles«”, *Scripta Theologica*, 14 (1982), s. 551–580.
- IZQUIERDO C., *Sobre el lenguaje teológico (A propósito de los nombres divinos)*, Pamplona: Eunsa, 1978.
- JACOB B., „Beitrage zu einer Einleitung in die Psalmen”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 16 (1896), s. 129–181.

- JAMROS D.P. „Satisfaction for Sin: Aquinas on the Passion of Christ”, *Irish Theological Quarterly*, 56 (1990), s. 307–328.
- JANSEN L., „Thomas von Aquin liest Maimonides: eine argumentations-theoretische Analyse”, *Kirche und Israel*, 19 (2004), s. 121–138.
- JARZĘBSKA A., *Strawiński. Myśl i muzyka*, Kraków: Musica Iagellonica, 2002.
- JENKINS J., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- JOHNSON A., „A Fuller Account: the Role of »Fittingness« in Thomas Aquinas’ Development of the Doctrine of the Atonement”, *International Journal of Systematic Theology*, 3 (2010), s. 302–318.
- JOHNSON M.F., „A Note on Thomas and the Divine Mercy”, *The Thomist*, 3 (2016), s. 355–362.
- JOHNSON M.F., „Aquinas’s »Summa theologiae« as Pedagogy”, w: *Medieval Education*, red. J.W. Koterski, R.B. Begley, New York: Fordham University Press, 2005, s. 133–142.
- JONES D.J., *Christus Sacerdos in the Preaching of St. Augustine: Christ and Christian Identity*, Frankfurt: Peter Lang, 2004.
- JORDAN M.D., *Teaching Bodies. Moral Formation in the Summa of Thomas Aquinas*, New York: Fordham University Press, 2017.
- JORDAN M.D., „Theological Exegesis and Aquinas’s Treatise »Against the Greeks«”, *Church History*, 56 (1987), s. 445–456.
- KASCHEWSKY R., „Introibo ad altare Dei. Psalm 42 in der Deutung Augustins und Thomas’ von Aquin”, *Una Voce Korrespondenz*, 31 (2001), s. 96–105.
- KASPER W., *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa: Pax, 1983.
- KASPER W., *Leadership in the Church. How Traditional Roles Can Serve the Christian Community Today?*, New York: Crossroad, 2003.
- KEATY A., „The Christian Virtue of Mercy: Aquinas’ Transformation of Aristotelian Pity”, *The Heythrop Journal*, 2 (2005), s. 181–198.
- KEENAN J.F., „The Problem with Thomas Aquinas’s Concept of Sin”, *The Heythrop Journal*, 4 (1994), s. 401–420.
- KELLY D., „Accesus ad auctores”, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t. 1, Tübingen: M. Niemeyer, 1992, kol. 27–36.
- KEMPA J., *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelm z Canterbury*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2009.
- KING A.A., *Liturgies of the Religious Orders*, Milwaukee: Bruce, 1955.
- KLOOSTER A. TEN, *Thomas Aquinas on the Beatitudes*, Leuven: Peeters, 2018.

- KOTECKI D., „La reinterpretación del Antiguo Testamento en El Nuovo: cristología teocéntrica en el Apocalipsis de san Juan”, *Scripta Theologica*, 2 (2008), s. 509–524.
- KUBANOWSKI A., „Chrystianologia moralna. Nowe ujęcie nauki o moralności chrześcijańskiej według św. Tomasza z Akwinu”, *Ateneum Kapłańskie*, 2 (2016), s. 334–343
- KUBICKI D., „Logika i realizm wcielenia”, *Chrześcijanin w Świecie. Zeszyty naukowe ODiSS*, 2 (1995), s. 3–12.
- L' autorité de l' Ecriture*, red. J.-M. Poffet, Paris: Cerf, 2002.
- LAJE E., „A propósito de una teología de la Redención en Santo Tomás de Aquino”, *Stromata*, 22 (1966), s. 79–81.
- LAMB M.L., „Introduction”, w: *Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians by St. Thomas Aquinas*, Albany: Magi Books, 1966, s. 3–35.
- LAPORTE J.-M., „Christ in the *Summa Theologiae*: peripheral or pervasive”, *The Thomist*, 67 (2003), s. 221–248.
- LATOUR E.M., „L' histoire du salut dans la *Somme théologique* de saint Thomas d' Aquin”, *Aletheia*, 21 (2002), s. 79–94.
- Le méthode critique au Moyen Âge*, red. M. Chazan, G. Dahan, Turnhout: Brepols, 2006.
- LECLERCQ J., *The Love of Learning and the Desire for God*, New York: Fordhan University Press, 1982.
- LEGGE D., *The Trinitarian Christology of St. Thomas Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- LEROQUAIS V., *Les Psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France*, t. 1–3, Macon: Imprimerie Protat Frères, 1940–1941.
- Les prologues médiévaux*, red. J. Hamesse, Textes et Etudes du Moyen Age 15, Paris–Turnhout: Brepols, 2000.
- LEVERING M., *Christ and the Catholic Priesthood: Ecclesial Hierarchy and the Pattern of the Trinity*, Chicago: Liturgy Training Publications, 2010.
- LEVERING M., *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.
- LEVERING M., „Ecclesial Exegesis and Ecclesial Authority: Childs, Fowls and Aquinas”, *The Thomist*, 3 (2005), s. 407–467.
- LEVERING M., „God and Greek Philosophy in Contemporary Biblical Scholarship”, *Journal of Theological Interpretation*, 2 (2010), s. 169–186.
- LEVERING M., „Israel and the Shape of Thomas Aquinas's Soteriology”, *The Thomist*, 63 (1999), s. 65–82.

- LEVERING M., „Juridical Language in Soteriology: Aquinas’s Approach”, *Angelicum*, 80 (2003), s. 309–326.
- LEVERING M., „Ordering Wisdom: Aquinas, the Old Testament, and *Sacra Doctrina*”, w: *Ressourcement Thomism*, red. R. Hütter and M. Levering, Washington: Catholic University of America Press, 2010, s. 80–91.
- LEVERING M., *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- LEVERING M., „The Pontifical Biblical Commission and Aquinas’ Exegesis”, *Pro Ecclesia*, 1 (2004), s. 25–38.
- LEVY I.C., *Introducing Medieval Biblical Interpretation. The Senses of Scripture in Premodern Exegesis*, Grand Rapids: Baker Akademiks, 2018.
- LEVY I.C., „The Literal Sense of Scripture and the Search for Truth in the Late Middle Age”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, 3–4 (2009), s. 783–827.
- LEWIS C.S., *Reflexiones sobre los salmos*, Barcelona: Planeta Testimonio, 2010.
- LIERE F. VAN, *An Introduction to the Medieval Bible*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- LINDE C., *How to Correct the Sacra Scriptura. Textual Criticism of the Bible between the Twelfth and Fifteenth Century*, Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2012.
- LINTINS O., „The Interpretation of the Psalms in the Early Church”, *Texte und Untersuchungen*, 9 (1961), s. 143–239.
- Littera sensus sententia: studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P.*, red. A. Lobato, Milano: Massimo, 1991.
- LLUCH BAIXAULI M., „La unidad de los saberes en la historia de la Iglesia”, w: *Fe y razón. I Simposio Internacional „Fe cristian y cultura contemporánea*”, red. J. Aranguren, J.J. Borobia, M. Lluch, Pamplona: EUNSA, 1999, s. 47–70.
- LOBATO A., „El misterio de Cristo y de la Iglesia en el Comentario de santo Tomás al salmo 44 (45)”, *Communio*, 35 (2002), s. 5–34.
- LOBATO A., „Filosofía y »Sacra Doctrina« en la escuela dominicana del s. XIII”, *Angelicum*, 71 (1994), s. 3–42.
- LOBATO A., „Me brota del corazón un poema bello. Comentario al salmo 44(45) de Santo Tomás de Aquino”, *Communio* (Sevilla), 35 (2002), s. 35–61.
- LOBATO A., „Santo Tomás, Magister in Sacra Teología. El Principium de su Magisterio”, *Communio* (Seville), 21 (1988), s. 49–70.
- LOBRICHON G., „Gloses latines de la Bible”, w: *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, red. A. Vauchez, t. 1, Paris: Cerf, 1997, s. 667–668.

- LOBRICHON G., „Les éditions de la Bible latine dans les universités du XIII^e siècle”, w: *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, red. G. Cremascoli, F. Santi, Florence: SISMEL Edizioni del Galluzzo, s. 15–34.
- LOBRICHON G., „Une nouveauté: les gloses de la Bible”, w: *Le Moyen Âge et la Bible*, red. P. Riché, G. Lobrichon, Paris: Beauchesne, 1984, s. 95–114.
- LOHR CH., „Thomas Receptor/Receptus”, *Theologie und Philosophie*, 49 (1974), s. 199–212.
- LOEWE R., „The Medieval History of the Latin Vulgate”, w: *The Cambridge History of the Bible*, red. G.W.H. Lampe, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 102–154.
- LOMBARDO N.E., *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011.
- LÓPEZ DE LAS HERAS L., „Santo Tomás, exégeta”, *Studium*, 38 (1998), s. 197–219.
- LUBAC H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. 4, Paris: Aubier, 1964.
- LUBAC H. DE, *Słowo Boże w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomorska, Kraków: Znak, 1997.
- LUCIANI RIVERO R.F., *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- LUIJTEN E., *Sacramental Forgiveness as a Gift of God: Thomas Aquinas on the Sacrament of Penance*, Leuven: Peeters, 2003.
- MACHOWSKI A., „O powołaniu i zadaniach pielgrzyma w pismach św. Tomasza z Akwinu”, w: *Camino Polaco. Teologia–Sztuka–Historia–Teraźniejszość*, t. 3, red. P. Roszak, W. Rozynkowski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, s. 39–53.
- MADRID T., „La doctrina de san Agustín sobre la Iglesia”, *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, 34 (1993), s. 547–603.
- MAILLARD P.-Y., „»Christus clarificatus in passione«: l'influence de Jean Chrysostome sur Thomas d'Aquin. Un exemple”, *Nova et Vetera*, 4 (2010), s. 365–381.
- MANDONNET P., „Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas”, *Revue Thomiste*, 33 (1928), s. 27–45; 116–155; 211–245.
- MANRESA I.M., *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales. Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de santo Tomás de Aquino*, Madrid: San Damaso 2015.

- MANRESA I.M., „The Literal Sense and the Spiritual Understanding of Scripture according to St. Thomas Aquinas”, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 3 (2017), s. 341–373.
- MANZANEDO M.F., *La imaginación y la memoria según Santo Tomas*, Roma: Herder, 1978.
- MARGELIDON P.-M., *Études de christologie thomiste. De la grâce à la résurrection du Christ*, Perpignan: Artege, 2010.
- MARTIMORT A.G., DALMAIS I.H., JOUNEL P., *The Church at Prayer*, t. 4: *The Liturgy at Time*, Paris–Tournai: Desclée, 1983.
- MARTÍNEZ M.Á., „La mediación de la humanidad de Cristo: clave de la lectura de la soteriología de santo Tomás de Aquino”, *Ciencia Tomista*, 78 (2001), s. 209–276.
- MAYESKI M.A., „Reading the Word in a Eucharistic Context: The Shape and Methods of Early Medieval Exegesis”, w: *Medieval Liturgy. A Book of Essays*, red. L. Larson-Miller, New York–London: Garland Publishing, 1997, s. 61–84.
- MAZZANTI G., „Anselmo di Laon, Gilberto l’Universale e la »Glossa ordinaria« alla Bibbia”, *Bollettino dell’Istituto Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 102 (1999), s. 1–18.
- MCCARTHY B., „El modo del conocimiento profético y escriturístico en Santo Tomás de Aquino”, *Scripta Theologica*, 9 (1977), s. 425–484.
- MCCARTHY M.C., *The Revelatory Psalm: A Fundamental Theology of Augustine’s Enarrationes in Psalmos*, Notre Dame: Notre Dame University, 2003.
- MCCARTHY-JONES S., „Seeing the Unseen, Hearing the Unsaid: Hallucinations, Psychology and St Thomas Aquinas”, *Mental Health, Religion & Culture*, 4 (2011), s. 353–369.
- MCCCLUSKEY C., *Thomas Aquinas on Moral Wrongdoing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- MCVOY J., „Ultimate Goods: Happiness, Friendship, and Bliss”, w: *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, red. A. McGrade Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 254–275.
- MCINTOSH M., „The Maker’s Meaning: Divine Ideas and Salvation”, *Modern Theology*, 3 (2012), s. 365–384.
- MCKINNON J., *Music in Early Christian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MCNALLY R., *The Bible in the Early Middle Ages*, Westminster: The Newman Press, 1959.

- MCNAMARA M., *The Psalms in the Early Irish Church*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- MEESEN Y., „Christus totus, interprète de sa manifestation”, w: *La Christologie et la Trinité chez les Pères*, red. M.-A. Vannier, Paris: Cerf, 2013, s. 177–194
- MERSCH E., „L’Objet de la théologie et le *Christus totus*”, *Recherches de Science Religieuse*, 26 (1936), s. 129–157.
- MICHALIK A., „Od *collatio* opata do *lectio* magistra. O czytaniu Pisma Świętego w okresie metodologicznego przełomu w XII wieku”, *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 12 (1993), s. 153–163.
- MONGEAU G., *Embracing Wisdom. The „Summa Theologiae” as Spiritual Pedagogy*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2015.
- MÖNKEBERG G., *Sacerdocio como de los fieles y bautizados en la doctrina de santo Tomás de Aquino*, Roma: Ateneo Pontificio de la Santa Cruz, 1996.
- MORALES I.A., „Aquinas’s Christology of the *Imago* and the Theological Interpretation of Scripture”, *Nova et Vetera* (English Edition), 1 (2017), s. 161–184.
- MORARD M., „À propos du Commentaire des Psaumes de saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 96 (1996), s. 653–670.
- MORARD M., „Entre mode et tradition: les commentaires des psaumes de 1160 à 1350”, w: *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, Storia dell’esegesi*, red. G. Cremascoli, F. Santi, Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004, s. 323–352.
- MORARD M., *Le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d’Aquin*, Paris: Resumen de tesis, 2002.
- MORARD M., „Sacerdoce du Christ et sacerdoce des chrétiens dans le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 99 (1999), s. 119–142.
- MORGAN-SMITH J., „That Restless Immobility: Thomas Aquinas’ Anthropological Paradox”, *New Blackfriars*, (2016), DOI: 10.1111/nfbr.12160.
- MRÓZ M., „By nie zniweczyć Chrystusowego krzyża (1 Kor 1,17). Zrozumienie misterium męki i śmierci Jezusa w świetle niektórych elementów chrystianologii moralnej św. Tomasza z Akwinu”, *Teologia i Człowiek*, 11 (2008), s. 101–124.
- MRÓZ M., „Nadzieja na odpuszczenie grzechów. Analiza komentarza do Ps 50(51) św. Tomasza z Akwinu”, w: *Miserere mei, Deus. Ps 50(52) w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, oprac. i red. M. Mróz, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2010, s. 41–84.

- MRÓZ M., „*Non repulit Deus plebem suam*. Wykład św. Tomasza z Akwinu na temat miary Bożej mądrości względem *gens Iudaeorum* w świetle »*Expositio super Epistolam ad Romanos*« (cap. IX–XI)”, *Collectanea Theologica*, 2 (2005), s. 57–82.
- MRÓZ M., ROSZAK P., „*Perfectus secundum intellectum et affectum*. Ideał egzety i jego pracy komentatorskiej według Tomasza z Akwinu”, *Teologia i Człowiek*, 10 (2007), s. 113–130.
- MTEGA N.W., *Analogy and Theological Language in the Summa Contra Gentiles: A Textual Survey of the Concept of Analogy and its Theological Application by St. Thomas Aquinas*, Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1984.
- MULCHAHEY M., *First the Bow Is Bent in Study: Dominican Education before 1350*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.
- MUNDÓ A., „Las reglas monásticas latinas del siglo VI y la *lectio divina*”, *Studia Monastica*, 9 (1967), s. 229–255.
- MUÑOZ L., „La interpretación de la Biblia en la Iglesia. Los sentidos de la Escritura”, *Scripta Theologica*, 27 (1995), s. 99–122.
- MUÑOZ JIMÉNEZ M.J., *El florilegio, espacio de encuentro de los autores antiguos y medievales*, Porto: FIDEM, 2011.
- MURPHY R., „Patristic and Medieval Exegesis — Help or Hindrance”, *The Catholic Biblical Quarterly*, 43 (1981), s. 505–516.
- MURRAY A.V., *Abelard and St. Bernard: A Study in Twelfth Century „Modernism”*, Manchester: Manchester University Press, 1967.
- MURRAY P., *Aquinas on Prayer: The Bible, Mysticism and Poetry*, London: Bloomsbury, 2013.
- MYCEK S., „Odkupienie w Chrystusie: zarys soteriologii »*Summa Theologiae*« św. Tomasza jako krytyczny punkt odniesienia wobec propozycji pluralistycznej teologii religii”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 25 (2005), s. 277–288.
- NAPIER S., „The Neuroscience of Moral Judgment and Aquinas on Moral Expertise”, *The Thomist*, 1 (2017), s. 31–74.
- NEUNER P., „Die Diskussion um die fides implicita als ökumenisches Problem”, w: *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, red. M. Kessler, W. Pannenberg, H.J. Pottmeyer, Tübingen: Francke, 1992, s. 442–456.
- NICHOLS A., „St. Thomas Aquinas on Passion of Christ: A Reading of *Summa Theologiae* IIIa, q. 46”, *Scottish Journal of Theology*, 43 (1990), s. 447–459.

- NICOLAS M.-J., „La doctrine de S. Thomas sur le sacerdoce”, w: *S. Tommaso, e l’odierna problematica teologia. Saggi*, Studi Tomistici 2, Pontificia Akademia di S. Tommaso, Roma: Città Nova, 1974, s. 309–328.
- O’CALLAGHAN P., „La mediación de Cristo en su Pasión (Estudio del tema en la *Suma Teológica* de santo Tomás)”, *Scripta Theologica*, 3 (1986), s. 771–798.
- O’CALLAGHAN P., „Testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico”, *Scripta Theologica*, 2 (2006), s. 501–568.
- O’CALLAGHAN P., „The Effects of the Passion and Death of Christ in the Doctrine of St. Thomas Aquinas”, *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, 11 (1987), s. 379–416.
- O’COLLINS G., *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus Christ*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- O’CONNOR D., „The Concept of Mystery in Aquinas’ Exegesis”, *Irish Theological Quarterly*, 36 (1969), s. 183–210, 259–282.
- O’MEARA T., „Thomas Aquinas and Today’s Theology”, *Theology Today*, 1 (1998), s. 46–58.
- O’NEILL C.E., „St. Thomas On the Membership of the Church”, *The Thomist*, 27 (1963), s. 88–140.
- O’REILLY K.E., „»Father, If It Be Possible, Let This Chalice Pass from Me«: Christ’s Prayer in Gethsemane According to St. Thomas”, *Nova et Vetera* (English Edition), 2 (2017), s. 503–526.
- OCÁRIZ F., „Perspectivas para un desarrollo teológico de la participación sobrenatural y de su contenido esencialmente trinitario”, w: *Dio e l’economia Della salvezza*, Atti del Congresso Internazionale 3, Napoli: Edizioni Dom. Italiane, s. 183–193.
- OCKER CH., „Scholastic Interpretation of the Bible”, w: *A History of Biblical Interpretation*, t. 2: *The Medieval through the Referomation Periods*, red. A.J. Hauser, D.F. Watson, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, s. 254–279.
- OGLIARI D., „Between *Traditio* and *Progressio*”, *Louvain Studies*, 28 (2003), s. 12–31.
- OLIVA A., *Les débuts de l’enseignement de Thomas d’Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina. Edition du prologue de son Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, Paris: J. Vrin, 2006.
- OLS D., „Réflexions sur l’actualité de la christologie de saint Thomas”, *Doctor Communis*, 34 (1981), s. 58–71.
- OLSZEWSKI M., *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*, Kraków: Universitas, 2002.

- PALUCH M., „»God Permits the Evil for the Good«. Two Different Approaches to the History of Salvation in Aquinas and Bonaventure”, *Angelicum*, 2 (2003), s. 327–338.
- PALUCH M., *La profondeur de l’amour divin: évolution de la doctrine de la prédestination dans l’œuvre de saint Thomas d’Aquin*, Paris: Vrin, 2004.
- PALUCH M., „Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy”, *Przegląd Tomistyczny*, XV (2009), s. 263–279.
- PANDOLFI C., *San Tommaso Filosofo nel commento ai Salmi*, Bologna: ESD, 1993.
- PASNAU R., *Thomas Aquinas on Human Nature: a Philosophical Study of „Summa Theologiae” 1a,75–89*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PASQUALE G., „Sull’unicità della persona di Gesù Cristo: un saggio di grammatica teologia”, *Carthaginensia*, 24 (2008), s. 25–46.
- PATFOORT A., „Le vrai visage de la satisfaction du Christ selon saint Thomas”, w: *Ordo sapientiae et amoris*, red. C.-J. Pinto de Oliveira, Fribourg: Editions Universitaires, 1993, s. 247–265.
- PEDERSEN O., *The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PERILO G., *Teologia del Verbum*, Napoli: Luciano Editore, 2003.
- PERRELLA G.M., „Il Pensiero di S. Agostino e S. Tommaso circa il Numero del Senso Letterale nella S. Scrittura”, *Biblica*, 26 (1945), s. 277–302.
- PERRIN B.-M., *L’institution des sacrements dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas*, Paris: Parole et Silence, 2008.
- PERSIDOK A., „¿Revolucionario o »genio simplificador«? Santo Tomás de Aquino en la Exégesis medieval de Henri de Lubac”, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 3 (2015), s. 67–80.
- PERSSON P.E., *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*, Oxford: Blackwell, 1970.
- PESCH O.H., *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1995.
- PHILIPPE M.-D., „Le sacerdoce du Christ (»Somme Theologique« III, q. 22, a. 1)”, *Bulletin du Cercle Thomiste de Caen*, 96 (1982), s. 3–18.
- PIEPER J., *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków: Znak, 1966.
- PINCKAERS S.TH., *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994.
- PLESTED M., *Orthodox Reading of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- PLUMMER J., *Liturgical Manuscripts for the Mass and Divine Office*, New York: Pierpont Morgan Library, 1964.

- POIREL D., „Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de Saint-Victor: à propos de la nature humaine”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1 (2011), s. 195–228.
- POLEG E., „»A Ladder Set Up on Earth«: the Bible in Medieval Sermons”, w: *The Practice of the Bible in Middle Age: Production, Reception*, red. S. Boynton, D.J. Reilly, New York: Columbia University Press, 2011, s. 205–226.
- PORRO P., *Thomas Aquinas. A Historical and Philosophical Profile*, Washington: Catholic University of America Press, 2016.
- PRAENA SEGURA A., „Intuiciones tomistas para una teología en posmodernidad”, *Communio*, 37 (2004), s. 125–153.
- PRINCIPE W.H., „Affectivity and the Heart in Thomas Aquinas's Spirituality”, w: *Spiritualities of the Heart*, red. A. Callahan, New York: Paulist Press, 1990, s. 45–63.
- PRINCIPE W.H., „Some Examples of Augustine's Influence on Medieval Christology”, w: *Collectanea Augustiniana. Melanges T.J. Van Bavel*, t. 2, red. B. Brunning, Leuven: Leuven University Press, 1990, s. 995–974.
- PRINCIPE W.H., „Thomas Aquinas' Principles for Interpretations of Patristic Text”, w: *Studies in Medieval Culture 8 & 9*, red. J.R. Sommerfeldt, E. Rozanne, Kalamazoo: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1976, s. 11–121.
- PRÜGL T., „Die Bibel als Lehrbuch: Zum »Plan« der Theologie nach mittelalterlichen Kanon-Auslegungen”, *Archa Verbi*, 1 (2004), s. 42–66.
- PRÜGL T., „Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture”, w: *Theology of Thomas Aquinas*, red. R. Van Nieuwenhove, J. Wawrykov, Notre Dame: Notre Dame Press, 2005, s. 386–415.
- PUNTA F. DEL., „The Genre of Commentaries in the Middle Ages and Its Relation to the Nature and Originality of Medieval Thought”, w: *Miscellanea Mediaevalia* 26, red. A. Speer, Berlin: De Gruyter, 1998, s. 138–151.
- QUINN PH.L., „Aquinas on Atonement”, w: *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, red. R.J. Feenstra, C. Plantinga, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989, s. 153–177.
- RAMIREZ S., *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid: BAC, 1975.
- RAMOS A., *La ciudad de Dios en santo Tomás de Aquino*, Mar del Plata: Fasta, 2008.
- RAND E.K., „The Classics in the Thirteenth Century”, *Speculum*, 4 (1929), s. 249–269.
- RATZINGER J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków: Znak, 1994.

- REICHBERG G.M., „Aquinas' Moral Typology of Peace and War”, *Review of Metaphysics*, 3 (2011), s. 467–487.
- REINHARDT E., „Teologia w historii, historia w teologii”, *Teologia i Człowiek*, 13 (2009), s. 65–77.
- REINHARDT E., „Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture in Light of his Inauguration Lectures”, w: *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives* (Textes et Etudes du Moyen Âge), red. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout: Brepols, 2015, s. 71–90.
- REMY G., „Le Christ médiateur dans l'œuvre de Saint Thomas d'Aquin”, *Revue Thomiste*, 93 (1993), s. 183–233.
- REMY G., „Sacerdoce et médiation chez saint Thomas”, *Revue Thomiste*, 99 (1999), s. 101–118.
- REYNOLDS P.L., „Philosophy as the Handmaid of Theology: Aquinas on Christ's Causality”, w: *Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation*, red. F. Kerr, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006, s. 217–245.
- RHONHEIMER M., „Sin against Justice (II^a II^{ae} qq. 59–78)”, w: *The Ethics of Aquinas*, red. S.J. Pope, Washington: Georgetown University Press, 2002, s. 287–303.
- RICHARD L., *El misterio de la Redención*, Madrid: Península, 1996.
- RIESENHUBER K., „Partizipation als Strukturprinzip der Namen Gottes bei Thomas von Aquin”, w: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, 2, Berlin: Walter de Gruyter, 1981, s. 969–982.
- RIESTRA J.A., *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 1985.
- RIKHOF H.W.M., „Thinking about Sin and Forgiveness”, w: *»Tibi soli peccavi«: Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness: A Collection of Studies Presented at the First Congress of the Thomas Instituut te Utrecht, December 13–15, 1995*, red. H.J.M. Schoot, Utrecht 1996, s. 1–18.
- RIKHOF H.W.M., „Thomas on Divine Adoption”, w: *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*, red. H. Goris, H.W.M. Rikhof, H.J.M. Schoot, Leuven: Peeters, 2009, s. 163–193.
- RODRIGUEZ J., *„Hijo de Dios” en los Comentarios de santo Tomás a las Epístolas de San Pablo*, Pamplona 1981 (mps).
- ROEST B., „Mendicant School Exegesis”, w: *The Practice of the Bible in Middle Age: Production, Reception*, red. S. Boynton, D.J. Reilly, New York: Columbia University Press, 2011, s. 179–204.

- ROGERS E.F., „How the Virtue of an Interpreter Presuppose and Perfect Hermeneutics: The Case of Thomas Aquinas”, *Journal of Religion*, 76 (1996), s. 64–81.
- RONDEAU M.-J., *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e–V^e siècle)*, t. 1–2., Rome: Orientalis Christiana Analecta, 1982–1985.
- ROSE M., *Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- ROSSI M., „Conversazioni medioevali: associazioni sul tema della Bibbia nel medioevo”, *Divus Thomas*, 35 (2002), s. 184–198.
- ROSSI M., „Il procedimento dell' »exemplum« nella produzione sermoniale di san Tommaso d'Aquino: specimina exegetica I”, *Angelicum*, 1 (2011), s. 51–92.
- ROSSI M., „L'Attenzione a Tommaso d'Aquino esegeta”, *Angelicum*, 76 (1999), s. 73–104.
- ROSSI M., „La »Expositio super Isaiam ad litteram«. Immagine speculativa e speculare dell'esegesi tomasiana”, w: *Liber Viator. Grandi Commenti del pensiero cristiano*, red. T. Rossi, Roma: Angelicum Press, 2005, s. 197–216.
- ROSSI M., „La »divisio textus«: Indizio di un genere letterario?”, w: *Studi 1995*, red. D. Lorenz i S. Serafini, Roma: AUP, 1995, s. 183–203.
- ROSSI M., „La divisio textus nei commenti scritturistici di s. Tommaso d'Aquino: un procedimento solo esegetico?”, *Angelicum*, 71 (1994), s. 537–548.
- ROSSI M., „Methodological Guide to Interpreting the Text of Saint Thomas Aquinas”, *Angelicum*, 5 (2008), s. 519–537.
- ROSZAK P., „Analogical Understanding of Divine Causality in Thomas Aquinas”, *European Journal of Philosophy of Religion*, 4 (2017), s. 133–153.
- ROSZAK P., „Autorytet a poszukiwanie mądrości. Wokół konceptu *auctoritas* w teologii św. Tomasza z Akwinu”, *Człowiek w Kulturze*, 22 (2011/2012), s. 67–90.
- ROSZAK P., „»Christus transformat se in Ecclesiam« (In Ps. 21, n. 1). Eclesiología de santo Tomás de Aquino en la perspectiva del *Mysterium*”, *Scripta Theologica*, 42/1 (2010), s. 31–55.
- ROSZAK P., „*Collatio sapientiae*. Dinámica participatorio-cristológica de la sabiduría a la luz del Super Salmos de santo Tomás de Aquino”, *Angelicum*, 3–4 (2012), s. 749–769.
- ROSZAK P., „Creación como relatio, assimilatio y processio. En torno a la exégesis de santo Tomás de Aquino al Gen 1,1–2,3”, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 4 (2011), s. 169–184.

- ROSZAK P., „Cristo como *Verbum Abbreviatum* en la teología medieval”, *Ciencia Tomista*, 3 (2011), s. 581–598.
- ROSZAK P., „*Depravatio Scripturae*. Tomás de Aquino ante los errores hermenéuticos en la exégesis bíblica”, *Scripta Theologica*, 49/1 (2017), s. 31–58.
- ROSZAK P., „Exégesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de Tomás de Aquino”, *Salmanticensis*, 61 (2014), s. 301–323.
- ROSZAK P., „Judge of the Living and of the Dead: Aquinas on Christ’s Power to Judge in his Biblical Commentaries”, w: *Towards a Biblical Thomism: Thomas Aquinas and the Renewal of Biblical Theology*, red. P. Roszak, J. Vijgen, Pamplona: Eunsa, 2018, s. 99–117.
- ROSZAK P., „Principios exegéticos de santo Tomas de Aquino. Claves hermenéuticas para la »Lectura super Psalmos«”, w: Tomás de Aquino, *Comentario a los Salmos*, tłum. C. Casanova, Santiago de Chile: RiL Editores, 2016, s. 9–27.
- ROSZAK P., „Revelation and Scripture: Exploring Scriptural Foundation of *sacra doctrina* in Aquinas”, *Angelicum*, 93 (2016), s. 191–218.
- ROSZAK P., „»Rzeczywistość należy do Chrystusa« (Kol 2,17). Chrystologia trynitarna Tomasza z Akwinu w kontekście komentarza do Listu do Kolosan”, *Zeszyty Naukowe KUL*, 1 (2010), s. 15–31.
- ROSZAK P., „Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec »Cur Deus homo« św. Anzelma”, *Teologia w Polsce*, 1 (2014), s. 19–36.
- ROSZAK P., „The Earnest of Our Inheritance (Eph 1:5): The Biblical Foundations of Thomas Aquinas’ Soteriology”, *Przegląd Tomistyczny*, t. XXIII (2017), s. 213–233.
- ROSZAK P., „The Place and Function of Biblical Citation in Thomas Aquinas’ Exegesis”, w: *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, red. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout: Brepols, 2015, s. 115–139.
- ROSZAK P., „Tomizm biblijny – metoda i perspektywy”, *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 3 (2016), s. 119–132.
- ROUSE R., ROUSE M., „Biblical Distinctions in the Thirteenth Century”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 41 (1974), s. 27–37.
- RUBIO M., *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God: an Examination of the Quaestio de attributis*, Dordrecht: Springer, 2006.
- RUIZ FREITES A., „Il »Comento ai Salmi penitenziali« di Innocenzo III e l’interpretazione biblica alla luce di san Tommaso”, *Sacra Doctrina*, 2 (2008), s. 54–114.

- RYAN F., „Auctoritas in the Theology of St. Thomas Aquinas”, *New Blackfiars*, 88 (2007), s. 443–456.
- RYAN T.F., *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.
- SALMON P., *Le „Tituli Psalmorum” des manuscrits latin*, Rome: Libreria Vaticana, 1959.
- SALVATI G., „Cristo e il tempo. Prospettive di teologia tomistica della storia”, *Angelicum*, 3 (2003), s. 527–537.
- SALVATORE F., *Due sermoni inedita di San Tommaso d’Aquino*, Roma 1912.
- SANCHEZ CARO J.M., „La Biblia en latin”, w: *A través de los siglos: historia del texto bíblico*, red. M. T. Ortega Monasterio, Estella: Asociacion Biblica Espanola, Evd, 2012, s. 43–50.
- SANTIAGO-OTERO H., *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1970.
- SANZ GIMENEZ-RICO E., „Dos contrarios irreconciliables. Dios y los ídolos en Sal 134–137”, *Gregorianum*, 1 (2011), s. 1–22.
- SANZ GIMENEZ-RICO E., „No a nosotros, Yahveh, no a nosotros, sino a tu Nombre da gloria. Cómo orar los salmos 113–115”, *Estudios Eclesiásticos*, 84 (2009), s. 273–307.
- SARANYANA I.J., „Tomás de Aquino: signficante, significado y »palabras fundamentales«”, *Scripta Theologica*, XI (1979), s. 187–195.
- SCAGLIONE A., „The Classics in Medieval Education”, w: *The Classics in the Middle Ages*, red. A. Bernardo, S. Levin, Binghamton: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1990, s. 343–362.
- SCHEFFCZYK L., „Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi”, w: *Renovatio et Reformatio: Festschrift für Ludwig Hödl*, red. M. Gerwing, G. Ruppert, Münster: Aschendorff, 1986, s. 44–70.
- SHELLER E.J., *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin: vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme*, Paderborn: F. Schöning, 1934.
- SCHLIEBEN R., *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike*, Freiburg: De Gruyter, 1974.
- SCHMIDBAUR H.CH., *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien: Eos Verlag, 1992.
- SCHOCKENHOFF E., „Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther”, *Theologie und Philosophie*, 65 (1990), s. 481–512.

- SCHÖKEL L.A., „Interpretación de los Psalmos desde Casiodoro hasta Gunkel. Síntesis histórica”, *Estudios Bíblicos*, XLVII/2, s. 145–164.
- SCHÖNBORN CH., „Die Autorität des Lehrers nach Thomas von Aquin”, w: *Christian Authority. Essays in Honour of Henry Chadwick*, red. G.R. Evans, Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 101–126.
- SCHÖNBORN CH., *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, Valencia: Edicep, 2006.
- SCHOOT H.J.M., „Actuele hermeneutische aspecten van de soteriologie van Thomas van Aquino”, *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*, (2009), s. 61–79.
- SCHOOT H.J.M., *Christ the Name of God: Thomas Aquinas on Naming God*, Leuven: Peeters, 1993.
- SCHULTES R.M., *Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie*, Regensburg: Pustet, 1920.
- SCHWARTZ D., *Aquinas on Friendship*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SCHWARTZ D., „Friendship and the Circumstances of Justice according to Aquinas”, *Review of Politics*, 66 (2004), s. 35–54.
- SECKLER M., *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce świętego Tomasa z Akwinu*, tłum. W. Szymona, Dominikańska Biblioteka Teologii 3, Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, 2015.
- SELMAN F., *Aspects of Aquinas*, Dublin: Veritas, 2005.
- SELVA A., „Il Commento di S. Tommaso ai Salmi: il Prologo”, *Dominicus*, 5 (2003), s. 267–274.
- SELVA A., „San Tommaso d’Aquino e la *Postilla super Psalmos* (Napoli, 1272–1273)”, *Sacra Doctrina*, 2006, s. 167–189.
- SELVA A., „Un’opera di san Tommaso ignorata: il Comento ai Salmi”, *Dominicus*, 1 (2002), s. 3–12.
- SERENTHÀ M., „La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione. Attuale »status quaestionis«”, *La Scuola Cattolica*, 108 (1980), s. 344–393.
- SHANLEY B.J., „Aquinas’s Exemplar Ethics”, *The Thomist*, 3 (2008), s. 245–269.
- SIEDL S.H., „Thomas von Aquin und die moderne Exegese”, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 93 (1971), s. 29–44.
- SILVA G., *L’Eucharistie, epiphanie de l’amitié divine. La charité comme amitié se réalise dans l’Eucharistie*, Lugano: Facoltà di teologia di Lugano, 2009.
- SIRI F., „Lectio, disputatio, reportatio. Note su alcune pratiche didattiche nel XII secolo e sulla loro trasmissione”, w: *Medioevo e filosofia*, red. M. Lenzi, C. Musatti, L. Valente, Roma: Viella, 2013, s. 141–160.

- SIRILLA M., *The Ideal Bishop. Aquinas's Commentaries on the Pastoral Epistles*, Washington: CUA Press, 2017.
- SLOMOVIC E., „Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 91 (1979), s. 350–380.
- SMALLEY B., „Glossa ordinaria”, *Theologische Realenzyklopädie*, 13 (1984), s. 452–457.
- SMALLEY B., „La »Glossa Ordinaria«. Quelques predecesseurs d'Anselme de Laon”, *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 9 (1937), s. 365–400.
- SMALLEY B., „The Bible in the Medieval Schools”, w: *The Cambridge History of the Bible*, t. 2, red. G.W.H. Lampe, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 197–220.
- SMALLEY B., *The Gospels in the Schools: c. 1100–c. 1280*, London: Continuum, 1985.
- SMALLEY B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: Blackwell, 1983.
- SMALLEY B., „Use of the Spiritual Senses of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 52 (1985), s. 44–63.
- SMITH L., *The Glossa Ordinaria: the Making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden: Brill, 2009.
- SMITH T.L., *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology. A Study in Theological Method*, Washington: The Catholic University of America Press, 2003.
- SNEDDON C.R., „The »Bible du XIII^e siècle«: its Medieval Public in the Light of its Manuscript Tradition”, w: *The Bible and Medieval Culture*, red. W. Lourdaux, D. Verhelst, Leuven: Leuven University Press, 1984, s. 127–140.
- SOFIA F., „La »manuductio« di San Tommaso e l'apprendere in espansione”, *Sapienza*, 1 (2009), s. 3–19.
- SOMME L.-TH., *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ: la filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin, 1997.
- SOSZYŃSKI J., „Glossa biblijna jako problem badawczy”, *Studia Źródłoznawcze*, 55 (2017), s. 127–137.
- SOTO RÁBANOS J.M., „Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII”, w: *La Enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales, Nájera 1999*, Logrono: Instituto de Estudios Riojanos, 2000, s. 207–241.
- SOUTHERN R.W., *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford: Blackwell Publishers, 1970, s. 61–85.

- SPICQ P., *Esquisse d'une Histoire de l'exégèse Latine au Moyen Âge*, Paris: J. Vrin, 1944.
- STANCATO G., *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Analyse lexicographique et conceptuelle du mot desiderium*, Paris: J. Vrin, 2011.
- STEGMÜLLER F., *Repertorium Biblicum*, t. 4, Madrid: CSIC, 1989.
- STEINMETZ D.C., „The Superiority of Pre-Critical Exegesis”, *Theology Today*, 37 (1980), s. 27–38.
- STÖHR J., „Bewahrt das Sittengesetz des Alten Bundes seine Geltung im Neuen Bund?”, w: *Lex et Libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, red. L. Elders, K. Hedwig, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987, s. 219–240.
- STUBBENS N.A., „Naming God: Moses Maimonides and Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 54/2 (1954), s. 229–267.
- STUMP E., „The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics: Aquinas on the Passions”, *Faith and Philosophy*, 28 (2011), s. 29–43.
- SYNAN E., „The Four »Senses« and Four Exegetes”, w: *With Reverence for the Word: Medieval Scripture Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, red. J. Dammen, B. Walfisch, J. Goering, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 225–232.
- SYNAVE P., „La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures”, *Revue Biblique*, 35 (1926), s. 40–65.
- SYNAVE P., BENOIT P., *Prophecy and Inspiration. Commentary on Summa Theologica II–II, qq. 171–178*, tłum. T.L. Sheridan, A.R. Dulles, New York: Desce, 1961.
- SYTSMA D.S., „Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker”, w: *Aquinas Among the Protestants*, red. M. Svensson, D. VanDrunen, Oxford: Wiley Blackwell, 2018, s. 49–74.
- SZYMIK J., „Benedykta XVI hermeneutyka wiary”, *Roczniki Biblijne KUL*, 2 (2012), s. 217–228.
- ŚWIERZAWSKI W., *Pro cuius amore. Myślenie, modlitwa, czyn*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1984.
- TÁBET M.Á., „El uso de las ciencias humanas en la hermeneutica bíblica según la doctrina de santo Tomás”, *Euntes Docete*, 33 (1980), s. 427–455.
- TÁBET M.Á., „I prelude dei moderni trattati sulla natura e interpretazione della Sacra Scrittura nel periodo medievale”, *Annales theologici*, 15 (2001), s. 15–19.

- TÁBET M.Á., *Introducción general a la Biblia*, Madrid: Palabra, 2003.
- TÁBET M.Á., *Le trattazioni teologiche sulla Bibbia. Un approccio alla storia dell'esegesi*, Milano: San Paolo, 2003.
- TAYLOR CH., *The Malaise of Modernity*, Toronto: Anansi, 1991.
- The Bible and Medieval Culture*, red. W. Lourdaux, D. Verhelst, Leuven: Leuven University Press, 1984.
- The Church at Prayer: The Eucharist*, red. A.G. Martimort, Shannon: Irish University Press, 1973.
- The Place of the Psalms in the Intellectual Culture in the Middle Age*, red. N. van Deusen, New York: State University of New York Press, 1999.
- The Virtuous Life: Thomas Aquinas on the Theological Nature of the Moral Virtues*, red. H. Goris, H.J.M. Schoot, Leuven: Peeters, 2017.
- THORNHILL J., „Biblical Scholarship Today Makes It Clear that St Thomas Aquinas Could Not Have All the Answers”, *The Australasian Catholic Record*, 1 (2016), s. 90–96.
- TISCHLER M., „Dal Bec à San Vittore: l'aspetto delle Bibbie »neomonastiche« et »vittorine«”, w: *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, red. P. Cherubini, Vaticano: Città del Vaticano, 2005, s. 373–405.
- TORRANCE T.F., „Scientific Hermeneutics according to St. Thomas Aquinas”, *Journal of Theological Studies*, 13 (1962), s. 259–289.
- TORRELL J.-P., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Bologna: ESD, 2006.
- TORRELL J.-P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona: Eunsa, 2002.
- TORRELL J.-P., „La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas”, *Revue Thomiste*, 96 (1996), s. 179–208.
- TORRELL J.-P., „Le sacerdoce du Christ dans la »Somme de théologie«”, *Revue Thomiste*, 99 (1999), s. 75–100.
- TORRELL J.-P., BOUTHILLIER D., „Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe”, *Revue Thomiste*, 90 (1990), s. 5–47.
- TREMBINSKI D., „[Pro]passio Doloris: Early Dominican Conceptions of Christ's Physical Pain”, *Journal of Ecclesiastical History*, 4 (2008), s. 630–656.
- TURCO G., „La figura di San Benedetto nel pensiero di san Tommaso d'Aquino”, *Sapienza*, 1 (2009), s. 21–37.
- TURNER D., *Tomasz z Akwinu. Portret*, tłum. M. Romanek, Poznań–Warszawa: IT-W drodze, 2017.

- ULLMANN B.L., „Tibullus in the Mediaeval Florilegia”, *Classical Philology*, 23 (1928), s. 128–174.
- URIBARRI G., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid: San Pablo, 2008.
- VALKENBERG W.G.B.M., *Did not Our Hart Burn? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Aquinas*, Leuven: Thomas Institute of Utrecht, 1990.
- VALKENBERG W.G.B.M., *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of Thomas Aquinas*, Leuven: Thomas Institute of Utrecht, 2000.
- VAN BAVEL T.J., „The »Christus Totus« Idea: A Forgotten Aspect of Augustine’s Spirituality”, w: *Studies in Patristic Christology*, red. T. Finan, V. Twomey, Portland, OR: Four Courts Press, 1998, s. 84–94.
- VAN DEN EYNDE D., „Complementary Note on the Early Scholastic *Commentarii in Psalmos*”, *Franciscan Studies*, 17 (1957), s. 149–172.
- VAN EEKERT G., „In-quid a posterioribus? Soteriology after the »End of Metaphysics«”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 66/1 (2004), s. 75–98.
- VAN NIEUWENHOVE R., *An Introduction to Medieval Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- VAN NIEUWENHOVE R., „Bearing the Marks of Christ’s Passion: Aquinas’ Soteriology”, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. Van Nieuwenhove, J. Wawrykow, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, 277–302.
- VAN NIEUWENHOVE R., „The Saving Work of Christ”, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davies, E. Stump, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 448–457.
- VANDENBROUCKE F., „Sur la lecture chrétienne du psautier au V^e siècle”, *Sacris Erudiri*, 5 (1953), s. 5–26.
- VANSTEENKISTE C., „Autori arabi e guidei nell’opera di san Tommaso”, *Angelicum*, 37 (1960), s. 336–401.
- VELDE R. TE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden–New York–Köln: Brill, 1995.
- VELDE R. TE, „Thomas Aquinas’s Understanding of Prayer in the Light of the Doctrine of Creatio ex Nihilo”, *Modern Theology*, 2 (2013), s. 49–61.
- VENARD O.-TH., „Croire en savant. Saint Thomas bibliste”, w: *Thomistes ou de l’actualité de saint Thomas d’Aquin*, red. S.T. Bonino et alii, Les Plans-sur-Bex–Paris: Parole et Silence, 2003, s. 37–47.

- VENARD O.-TH., *Le sens littéral des Écritures*, Paris: Cerf, 2009.
- VENARD O.-TH., *Littérature et théologie. Une saison en enfer*, t. 1: *Thomas d'Aquin Poète Théologien*, Genève: Ad Solem, 2003.
- VENARD O.-TH., „Metaphor in Aquinas: Between *necessitas* and *delectatio*”, w: *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, red. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout: Brepols, 2015, s. 199–228.
- VIVES PÉREZ P.L., „Apuntes teológicos sobre los misterios de la vida de Cristo”, *Facies Domini*, 2 (2010), s. 13–42.
- VIVES PÉREZ P.L., *La singularidad de Cristo: perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- WALDSTEIN M., „On Scripture in the »Summa Theologiae«”, *The Aquinas Review*, 1 (1994), s. 73–94.
- WALSH L.G., „Liturgy in the Theology of St. Thomas”, *The Thomist*, 38 (1974), s. 557–583.
- WALSH L.G., *The Christian Prayer of the Psalms according to the „Tituli Psalmorum” of the Latin Manuscripts*, Dublin: Pontificia Studiorum Universitas A.S. Thoma Aq. in Urbe, 1967.
- WALSHE S., „A Thomistic Defense of the Traditional Understanding of the Presence of Christ in the Old Testament”, *The Aquinas Reader*, 14 (2007), s. 133–209.
- WAWRYKOW J., *God's Grace and Human Action: „Merit” in the Theology of Saint Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.
- WAWRYKOW J., „Wisdom in the Christology of Thomas Aquinas”, w: *Christ Among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, red. K. Emery Jr, J. Wawrykow, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999, s. 175–196.
- WEBER R., *Le Psautier romain et les anciens Psautiers latins*, Collectanea Biblica Latina 10, Rome: Abbaye Saint-Jérôme, 1953.
- WEED J.H., „Maimonides and Aquinas: A Medieval Misunderstanding?”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1 (2008), s. 379–396.
- WEIJERS O., *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Turnhout: Brepols, 2015.
- WEIJERS O., *Terminologie des Universités au XIIIe siècle*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987.

- WEINANDY TH., „Aquinas: God is Man. The Marvel of Incarnation”, w: *Aquinas on Doctrine. A Critical Introduction*, red. Th. Weinandy, D. Keating, J. Yocum, London–New York: T&T Clark, 2004, s. 67–90.
- WEINBERG J.R., *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1966.
- WEISHEIPL J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl, dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań: W drodze, 1985.
- WHITE T.J., „The Universal Mediation of Christ and Non-Christian Religions”, *Nova et Vetera (English Edition)*, 1 (2016), s. 177–198.
- WIELOCKX R., „Autour de la »Glossa Ordinaria«”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 49 (1982), s. 222–228.
- WILLIAMS A.N., „Deification in the *Summa Theologiae*. A Structural Interpretation of the *Prima Pars*”, *The Thomist*, 61 (1997), s. 219–255.
- WILLIAMS R., „Christological Exegesis of Psalm 45”, w: *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice. Essays in Honour of Andrew Louth*, red. A. Andreopoulos, A. Casiday, C. Harrison, Turnhout: Brepols, 2011, s. 17–33.
- WOŁYNYEC W., „»Christus totus«. Różne drogi interpretacji”, *Roczniki Teologiczne*, 2 (2016), s.53–67.
- WOŹNIAK, R. J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań: W drodze, 2012.
- WRIGHT W., „The Literal Sens of Scripture according to Henri de Lubac: Insight from Patristic Exegesis of the Transfiguration”, *Modern Theology*, 2 (2012), s. 252–277.
- WYSCHOGROD M., „A Jewish Reading of Saint Thomas Aquinas on the Old Law”, w: *Understanding Scripture*, red. C. Thoma, M. Wyschogrod, Mahwah: A Stimulus Book, 1987, s. 125–139.
- ZAGZEBSKI L., „Exemplarist Virtue Theory”, *Metaphilosophy*, 1–2 (2010), s. 41–57.
- ZEVINI G., *La lectio divina en la comunidad cristiana: espiritualidad, método, praxis*, Valencia: Verbo Divino, 2005.
- ZIER M., „The Development of the Glossa Ordinaria to the Bible in the Thirteenth Century: The Evidence from the Bibliotheque Nationale, Paris”, w: *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, Florence: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004, s. 155–184.
- ZOFFOLI E., „Mistero della sofferenza di Dio?»: il pensiero di S. Tommaso, Milano: Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, 1988.

INDEKS OSOBOWY

- Aillet M., 113, 119
Aimerico de Veire, 40
Alarcón E., 22, 28, 41, 89, 358
Albanesi N., 247
Albert Wielki, 37–38, 65
Aldana R., 43
Aleksander IV, 40
Aletti J.N., 23
Alkuin z Jorku, 56–57
Alan z Lille, 59
Altmann A., 157
Ambroży, św., 115
Amor C.J., 250
Andreopoulos A., 306
Andrzej ze św. Wiktora, 57, 109
Andrzejuk A., 261
Anzelm z Canterbury, św., 67,
82–84, 143, 169, 244–249, 260,
331, 363
Anzelm z Laon, 60, 77, 81
Apolinary z Laodycei, 172
Armitage J.M., 249, 267
Aranda Perez G., 114, 384
Aranguren J., 137
Arias Reyero M., 117
Ariusz, 197
Arnobiusz, 73
Arocena F.M., 68, 324
Arystoteles, 18, 33, 36, 39, 60, 89,
95, 132, 138–140, 172
Atanazy, św., 67, 71–72, 172
Augustyn z Canterbury, 130
Augustyn z Hippony, 42, 55, 67–68,
70, 72, 79–81, 83–85, 103,
107–108, 111, 115–116, 124–126,
131, 137, 139–140, 146, 150, 155,
162, 164, 181, 220, 249, 262, 265,
317, 323, 335, 342, 364
Auwers J.-M., 103
Awad N., 345
Baglow Ch.T., 20, 136
Baker S.L., 272
Barbiero G., 23
Barnes C., 222
Bartłomiej z Capui, 93
Bartoś T., 133, 187
Barzaghi G., 193
Bataillon L.-J., 50, 55, 61, 89
Bauer M., 263
Baumgarten A., 221
Baur M., 391
Bazyli Wielki, św., 70, 115
Beauchamp P., 113
Becker J., 103
Becket T., 56

- Beda Czcigodny, św., 55, 73-74
 Begley R.B., 327
 Bellamah T., 47
 Benedykt, św., 74
 Benoit P., 103, 123
 Berceville G., 50
 Berg D., 152
 Berger D., 70, 266, 268
 Bernard Gui 93
 Bernard z Chartres, 70, 137
 Bernard z Clairvaux, 75-76, 115
 Bernardo A., 139
 Bernhart J., 195
 Bertola E., 83
 Betzet J., 137
 Beullens P., 140
 Biagi R., 178, 314
 Białecki B., 248
 Biffi G., 246
 Biffi I., 176
 Billy D.J., 247
 Bini E., 123
 Bisceglia B., 257
 Black C.C., 170
 Black M., 113
 Blanchard Y.-M., 139
 Blanche A., 117
 Blondel M., 46
 Boecjusz, 102, 140, 344
 Boero H., 285
 Boguslawski S.C., 154
 Bonawentura, 147, 243
 Bonino S.T., 97, 152
 Bonniwell W.R., 94
 Boon A., 74
 Borobia J.J., 137
 Boureau A., 387
 Bouthillier D., 123, 190
 Boyd C.A., 344
 Boyle J.F., 24, 95
 Boyle L., 75
 Boynton S., 78, 182
 Bracken W.J., 244, 334
 Bradshaw P., 66
 Brady I., 85
 Brasa Diez M., 58
 Bright P., 80
 Brito W., 61
 Brooke Ch., 35-36
 Brooke R., 35-36
 Brown D., 108
 Brown M., 261
 Brown R.E., 121
 Brown W.P., 95
 Brunning B., 405
 Bultmann R., 39
 Burman T., 160
 Burns J., 252
 Burrell D.B., 156, 244
 Busa R., 13, 150
 Butera G., 274

 Callahan A., 226
 Callus D., 132
 Cameron M., 181
 Carmona A.R., 121, 146
 Carnevale L., 160
 Carruthers M., 96
 Casanova C., 17, 22, 89
 Casciaro J., 124, 140
 Casey M., 26
 Casiday A., 306
 Cattin Y., 208
 Cavadini J.C., 126

- Cessario R., 58, 249, 252–253, 266, 333
 Chadwick H., 140
 Charland Th.-M., 99
 Chazan M., 59, 117, 127
 Chéno R., 123
 Chenu M.-D., 45
 Cherubini P., 82
 Childs B.S., 103, 129
 Cilento V., 75
 Ciollaro F., 343
 Clark M.J., 276
 Coakley S., 244
 Cobban A.B., 75
 Cohen J., 150
 Cole B., 275
 Colish M., 77, 85
 Columbás G., 74
 Colunga A., 48
 Congar Y., 137
 Contincello C.G., 20
 Corbin M., 132
 Courtenay W.J., 75
 Crawford M.R., 61
 Cremascoli G., 50, 55–56, 65, 81
 Crociata M., 174
 Cuesta R., 178
 Cyceron, 139
 Cyprian Aleksandryjski, 172
 Czarnomorska B., 146
 Czerkawski J., 38

 D'Allesandro M., 119
 Daguet F., 264
 Dahan G., 22, 29, 46, 48, 50, 55, 57, 59, 70, 80, 99–100, 104, 113, 115–118, 121, 127, 138, 282
 Dalmais I.H., 131
 Daly L.J., 41
 Damazy, św., 107–108
 Dammen J., 180
 Daniélou J., 68, 113
 Dante, 41
 Dauphinais M., 150, 248
 Davies B., 41, 197, 266
 Dąbrowski W., 21, 197
 De Bruyne D., 106
 De Clerck D.E., 243
 De La Lama E., 220
 De Leemans P., 140
 De Visscher E., 57
 Decosimo D., 371
 DeHart P., 194
 Delhay Ph., 76, 85
 Denifle D., 41
 Deusen N. van, 75
 Di Maio A., 357
 Di Marco A., 45
 Di Noia J., 303
 Díaz J.M., 121
 Diodor z Tarsu, 158
 Dionizy Pseudo-Areopagita, 39, 70, 111, 140, 182, 186, 193, 195, 244
 Doherty A.J., 263
 Dolbeau F., 60
 Domanyi T., 133
 Domański J., 38
 Dominik de Guzmán, św., 68
 Dondaine A., 58
 Doolan G.T., 176
 Doyle J., 391
 Doyle M.A., 76
 Dubois J., 74
 Dubois M., 153

- Ducay A., 246
 Duffo M., 172
 Duggan A., 75, 395
 Dulles A.R., 123
 Durand E., 257, 337
 Dyer J., 130

 Eckert W.P., 153
 Elders L., 49, 97, 122, 205, 326
 Elias Brunet de Bergerac, 40
 Ellard C., 56
 Emery G., 140, 195, 319
 Emery K. Jr, 83, 215
 Erazm z Rotterdamu, 18, 38
 Eschmann I.T., 88
 Espeja Pardo J., 354
 Estin C., 106
 Eustachy z Antiochii, 172
 Euzebiusz z Cezarei, 130, 172, 265
 Evans G.R., 77, 140

 Fabro C., 36, 264
 Feenstra R.J., 245
 Fernández M.P., 121
 Ferrari M.C., 82
 Ferruolo S.C., 75
 Figuet J., 57
 Finan T., 125
 Fitzgerald A., 126
 Fontana M., 126
 Fowl S.E., 117
 Friedman R.L., 198
 Fries H., 137
 Froehlich K., 115

 Gadamer H.-G., 19–20
 Galeazzi U., 271

 Gallart M., 45
 Gałuszka T., 21, 29, 254
 Gameson R., 82
 Gandolfi C., 22
 García Martínez F., 303
 Garrigou-Lagrange R., 332, 340
 Gasper G.E.M., 61
 Gastaldi N., 72
 Geiselmann J.R., 137
 Gerard z Borgo San Donnino, 40
 Gerho, 113
 Gerwing M., 252
 Gesché A., 190
 Ghisalberti A., 50, 145
 Gibson M.T., 82–84
 Gilbert de la Porrée, 84, 126
 Gilbert z Auxerre, 83–84, 104
 Gilbert z Poitiers, 77
 Gilson É., 36, 88
 Ginther J.R., 35, 75, 80, 90
 Giraud C., 60
 Glorieux P., 36, 88
 Goering J., 180
 Gondreau P., 394
 González de Cardedal O., 38, 247
 Goris H., 27, 325, 371
 Gorman M., 177
 Granados Garcia J., 24
 Grant R., 54
 Gregory S., 84
 Gribomont J., 152
 Griffith S.H., 160
 Grillo A., 174
 Gross-Diaz Th., 77, 84
 Grzegorz IX, 38
 Grzegorz Wielki, 22, 61, 67, 70,
 115–117, 140

- Grzegorz z Nazjanzu, 115, 172
Grzegorz z Nysy, 172
Guckin T., 37–38
Guerra Pratas M.H. da, 146, 149, 220
Guevin B.M., 244
Guggenheim A., 105, 117, 149, 310
Guillermo z Saint-Amour, 40
Gutián Crespo G., 173, 312
Gunkel H., 66, 103
Gustafson H., 347
Gy P.-M., 50, 329
- Hägglund B., 250
Hamesse J., 96
Hardy L., 244, 259
Harkins F.T., 118, 151, 260
Harl M., 80
Harper J., 68, 94
Harrison C., 306
Hartmann W., 77
Harvey W.Z., 156
Hasselhoff G., 155
Hastings R., 75
Hauser A.J., 45, 74, 108
Healy M., 150
Healy N.M., 37–38
Heffernan T.J., 160
Hedwig K., 326
Heghmans M., 207
Hammerling R., 222
Harnack A. von, 245, 331
Hendrickx M., 85
Herbert z Bosham, 56
Higgins J., 327
Hieronim, św., 44, 51–52, 56–57,
70–73, 82, 84–85, 97, 106–108,
115, 130–131, 140, 162, 178, 182, 287
- Hilary z Poitiers, 72, 78
Hinnebusch W.A., 69
Hipolit Rzymiski, św., 66
Hofmann J.C.K. von, 146
Hood J.Y.B., 150
Horcajo Lucas J.M., 266
Hormon T., 397
Hossfeld F.-L., 103
Houtman A., 325
Hraban Maur, 55, 59
Hugo de St. Cher, 21, 49–50, 56,
58–59, 78, 82, 254
Hugon É., 340
Hugon ze św. Wiktora, 22–23, 45–46,
52, 57, 100–101, 117–118, 146
Hugucjusz z Pizy, 282
Humbrecht Th.-D., 152, 194
Humbert z Romans, 68
Hütter R., 148
- Inglis J., 214
Ireneusz z Lyonu, św., 151
Isaac J., 118
Izquierdo C., 174, 195
Izydor z Sewilli, św., 61
- Jacob B., 129
Jamros D.P., 260
Jan Chryzostom, św., 67, 217
Jan Damasceński, św., 70, 140,
172, 347
Jan de la Rochelle, 65
Jan Paweł II, 247, 366
Jan z Aversa, 94
Jansen L., 156
Jarzębska A., 67
Jenkins J., 397

- Johnson A., 255
 Johnson M.F., 327, 366
 Jones D.J., 317
 Jordan M.D., 51, 83, 105
 Jounel P., 131
 Journet Ch., 340
 Józef Flawiusz, 139
 Justyn, św., 67
- Kalwin J., 19
 Kaschewsky R., 323
 Kasjodor, 70, 72–73, 83–85, 130
 Kasper W., 248, 318
 Keating D., 24
 Keaty A., 287
 Keenan J.F., 303
 Kempa J., 248
 Kelly D., 97
 Kerr F., 179
 Kessler M., 367
 King A.A., 94
 Kinzig W., 155
 Klein-Braslavy S., 61, 113
 Klemens Rzymiski, św., 115
 Klooster A. ten, 371
 Knobel A., 371
 Kolumban, św., 73, 130
 Kotecki D., 26
 Koterski J.W., 327
 Kowalska M., 68, 94
 Kubanowski A., 189
 Kubicki D., 171
 Kuryś A., 190, 202
- Lafont G., 312
 Laje E., 347
 Laktancjusz, 140
- Lamb M.L., 47, 57
 Lampe G.W.H., 55–56
 Laporte J.-M., 193
 Lanfrank z Bec, 56
 Larson-Miller L., 67
 Latour E.M., 146
 Leclercq J., 73
 Legge D., 365
 Lenzi M., 62
 Leonardi C., 50
 Leroqais V., 131
 Levering M., 18, 22, 29, 42, 87,
 147–148, 150, 152–154, 183, 248,
 272, 323
 Levin S., 139
 Levy I.C., 42, 118
 Lewis C.S., 209
 Liere F. van 109
 Linde C., 56
 Link-Salinger R., 156
 Lintins O., 70
 Livi A., 264
 Lluch Baixauli M., 137, 220
 Lobato A., 37, 40–42, 49, 52, 167, 313
 Lobrichon G., 56, 82
 Loewe R., 56
 Lohfink N., 103
 Lohr Ch., 172
 Lombardo N.E., 249
 Lourdaux W., 55, 84
 Louth A., 306, 408
 Lubac H. de, 27, 43–44, 146
 Luciani Rivero R.F., 194
 Ludwik, św., 40, 88–89
 Luijten E., 252
 Luter M., 19, 35, 187, 279

- Łukowicz K., 27
- Machowski A., 257
- Madrid T., 124
- Maillard P.-Y., 217
- Majmonides, 155–157, 194
- Mandonnet P., 13, 88
- Manresa I.M., 116, 121
- Manzanedo M.F., 263
- Margelidon P.-M., 340
- Marier M., 115
- Martimort A., 68, 131
- Martínez M.Á., 172–173, 175, 312
- Mattison W.C. III, 371
- Maudramnus z Korbei, 56
- Mayeski M.A., 67–68, 72
- Mazzanti G., 82
- McCarthy B., 44, 123
- McCarthy M.C., 181
- McCarthy-Jones S., 274
- McCluskey C., 294
- McIntosh M., 176
- McEvoy J., 358
- McGrade A., 358
- McKinnon J., 67
- McNally R., 75
- McNamara M., 73, 130
- Meesen Y., 125
- Meirinhos J.F., 104
- Melanchton F., 24, 259
- Mersch E., 80
- Michalik A., 77
- Mikołaj Gorran, 21, 254
- Mikołaj z Durrazo, 51
- Mikołaj z Liry, 82, 94, 96
- Mongeau G., 48, 236, 371
- Morales I.A., 217
- Morard M., 21–22, 29, 39, 65, 79, 87, 90–91, 93–94
- Morgan-Smith J., 371
- Moulin I., 244
- Moyise S., 26
- Mönkeberg G., 314
- Mróz M., 21, 29, 60, 189, 351
- Mtega N.W., 345
- Mulchahey M., 96
- Mundó A., 74
- Muñoz L., 47
- Muñoz Jménez M.J., 60
- Murphy R., 71
- Murray A.V., 76
- Murray P., 228
- Musatti C., 62
- Mycek S., 243
- Napier S., 230
- Neuner P., 367
- Nestoriusz, 172
- Nichols A., 248, 332
- Nicolas M.-J., 309
- O’Callaghan P., 269, 280, 315, 318, 332, 335
- O’Collins G., 248
- O’Connor D., 50
- O’Meara T., 171
- O’Neill C.E., 155
- O’Reilly K.E., 368
- Ocáriz F., 256, 264
- Ocker Ch., 45
- Odo z Cluny, 115
- Ogliari D., 137
- Oliva A., 36
- Ols D., 149

- Olszewski M., 137
 Orlandi C.L., 83
 Ortega Monasterio M.T., 56
 Orygenes, 70–72, 108, 130, 140,
 151, 172, 176

 Pachomiusz, św., 74
 Paluch M., 28, 147, 197
 Pammachiusz, 108
 Pandolfi M., 87
 Pannenberg W., 367
 Papiasz, 148, 282
 Pasnau R., 178
 Pasquale G., 171
 Patfoort A., 333
 Pedersen O., 75
 Perillo G., 52, 164
 Perrella G.M., 115
 Perrin B.-M., 329
 Persidok A., 27, 43
 Persson P.E., 37
 Perszon J., 29
 Pesch O.H., 171
 Philippe M.-D., 309
 Pieper J., 39
 Pinckaers S.Th., 202
 Pinsent A., 371
 Pinto de Oliveira C.-J., 333
 Piolanti A., 149
 Piotr Abelard, 65, 75–76, 244
 Piotr Kantor, 37, 60
 Piotr Lombard, 33, 36, 40, 77–78,
 82, 84–85, 96, 110, 254, 321, 359
 Piotr z Harenthals, 94
 Piotrowicz S., 200
 Plantinga C., 245
 Plested M., 70, 173, 337

 Pliniusz Starszy, 139
 Plummer J., 94
 Poffet J.-M., 121
 Poirel D., 45–46
 Poleg E., 182
 Poorthuis M., 325
 Pope S.J., 283
 Porfiriusz, 172
 Porrée G. de la, 84, 126, 392
 Porro P., 17
 Pottmeyer H.J., 367
 Potvin T., 405
 Praena Segura A. 36
 Principe W.H., 35, 72, 138, 226
 Prügl T., 47, 65, 97, 100
 Przanowski M., 29
 Pseudo-Beda, 77–78
 Ptolemeusz z Lukki, 62
 Punta F. del, 93

 Quinn Ph.L. 245

 Ralf z Laon, 77
 Ramirez S., 33
 Ramón F., 121
 Ramos A., 170
 Rand E.K., 60
 Ratzinger J. [Benedykt XVI], 19,
 23, 321
 Reginald z Piperno, 28, 58, 92, 94
 Regolosi G., 193
 Reichberg G.M., 284
 Reilly D.J., 78, 182
 Reinhardt E., 57–58
 Remigiusz de'Girolami, 41
 Remigiusz z Auxerre, 83–85
 Remy G., 175, 313, 318

- Reynolds P.L., 179
Rhonheimer M., 283
Richard L., 251
Riché P., 82
Ricœur P., 19
Ridder-Symoens H., 75
Riesenhuber K., 194
Riestra J.A., 126
Rikhof H.W.M., 27, 295
Robert Bacon, 59
Robert Grosseteste, 80
Robert Kilwarby, 37
Robert z Courçon, 40
Robert z Melun, 60
Rodriguez J., 197
Roest B., 78
Rogers E.F., 62
Romanek M., 164, 196, 234
Rondeau M.-J., 81, 126
Rose M., 344
Rosnerowa H., 45
Rossi M., 28, 50–52, 54, 61, 100,
145, 327
Rossi T., 50, 145
Roszak P., 17, 18, 20, 22, 37, 57,
60, 104, 122, 136, 152, 158, 169,
245, 254, 257, 287, 312, 331, 348,
358, 365
Rouse M., 59
Rouse R., 59
Rozone E., 138
Rozykowski W., 257
Rubio M., 155
Ruiz Freites A., 184
Rupert z Deutz, 146
Ruppert G., 252
Rusch A., 82
Ryan F., 136
Ryan T.F., 22, 87, 110, 214, 219, 223,
228, 231, 333
Ryszard ze św. Wiktora, 59, 115, 231
Sabeliusz, 197
Sainte-Marie H. de, 108
Salij J., 27
Salmon P., 130
Salvati G., 146
Salvatore F., 41
Sanchez Caro J.M., 56
Santi F., 55–56, 65, 81
Sanz Gimenez-Rico E., 23, 103
Saranyana J.-I., 220
Scaglione A., 139
Scheffczyk L., 252
Scheller E.J., 309, 312
Schlieben R., 73
Schmidbaur H.Ch., 195
Schnaubelt J.C., 80
Schockenhoff E., 187
Schökel L.A., 66, 72
Schönborn Ch., 140, 333, 363
Schoot H.J.M., 27, 193, 249, 295, 371
Schultes R.M., 368
Schwartz D., 252, 325, 341
Seckler M., 57, 147
Selman F., 348
Selva A., 89, 95–96
Seneka, 139
Serenthà M., 245
Seybold K., 103
Shanley B.J., 371
Sheridan T.L., 123
Siedl S.H., 117
Silva G., 348

- Sirat C., 61, 113
 Siri F., 62
 Sirilla M., 62
 Ska J.L., 23
 Slomovic E., 129
 Sloterdijk P., 201, 364
 Smalley B., 39, 45, 55, 59, 63, 81,
 83, 147
 Smith L., 82
 Smith T.L., 193
 Sneddon C.R., 55
 Sofia F., 269
 Sofroniusz, 108
 Somme L.-Th., 198
 Sommerfeldt J.R., 138
 Soszyński J., 84
 Soto Rábanos J.M., 76
 Southern R.W., 75
 Speer A., 93
 Spicq C., 55
 Spijker I. van 't, 57
 Stancato G., 253
 Stang Ch.M., 244
 Stefan Harding, 56
 Stefan Langton, 60
 Stegmüller F., 85
 Steinmetz D.C., 47
 Still C.N., 35
 Stöhr J., 326
 Strawiński I., 67
 Stroobant de Saint-Éloy J.-E., 22
 Stubbens N.A., 156
 Stump E., 266
 Swieżawski S., 38
 Svensson M., 19
 Synan E., 180
 Synave P., 117, 123
 Sytsma D.S., 19
 Sztramski A., 21, 354
 Szymik J., 23
 Szymona W., 57, 147
 Świerzawski W., 38
 Tábet M.Á., 56–57, 134
 Taylor Ch., 271
 Teodor z Mopsuestii, 56, 130, 146,
 157–159
 Teodoret, 80
 Teodulf z Orleanu, 56–57
 Thils G., 121
 Thoma C., 154
 Thornhill J., 19
 Tischler M., 82
 Tomasz Gallus, 58
 Torrance T.F., 42
 Torrell J.-P., 44, 88, 123, 312–313,
 326, 348
 Trembinski D., 190
 Tugwell S., 89
 Turco G., 74
 Turner D., 164, 234
 Turner Y., 325
 Twomey V., 125
 Uccelli P.A., 91–93
 Ullman B.L., 60
 Urban VI, 51
 Uribarri G., 169
 Urs von Balthasar H., 154, 194
 Valente L., 62
 Valkenberg W.G.B.M., 65, 95
 Van Bavel T.J., 125

- Van den Eynde D., 79
Van Eekert G., 25
Van Fleteren F., 80
Van Nieuwenhove R., 47, 250,
266, 338, 343, 347
Vandenbroucke F., 67
VanDrunen D., 19
Vannier M.-A., 125
Vansteenkiste C., 157, 264
Vauchez A., 82
Velde R. te, 233, 344
Venard O.-Th., 22, 44, 97, 135
Verhelst D., 55, 84
Vijgen J., 22, 29, 57, 104, 358, 365
Vives Pérez P.L., 169, 190
- Waldstein M., 237
Waleriusz Maksymus, 140
Walfisch B., 180
Walsh L.G., 69,
Walshe S., 115
Watson D.F., 45, 74, 108
Watson F., 61
Wawrykow J., 47, 215, 250, 334,
343
Weber R., 107, 131
Weijers O., 36, 40, 61, 102, 113
Weinandy Th., 24, 37
- Weinberg J.R., 345
Weisheipl J., 41, 88
Wellhausen J., 39
Wesołowski C., 88
Whitaker W., 19
White T.J., 367
Wielockx R., 81
Wilhelm Breton, 88
Wilhelm z Auxerre, 84
Wilhelm z Moerbeke, 89
Williams A.N., 187
Williams R., 306
Wincenty z Lerynu, św., 138
Wischmeyer O., 118
Włodkowa Z., 39, 321
Wołyniec W., 125
Woźniak R.J., 230
Wright W., 44
Wujek Jakub, 349
Wyschogrod M., 154
- Yocum J., 24
- Zagzebski L., 370–371
Zenger E., 23
Zevini G., 76
Zier M., 81
Zimmermann A., 152
Zoffoli E., 271

INSTYTUT TOMISTYCZNY

WARSZAWA

SERIA WYDAWNICZA

Dawna

STUDIA „PRZEGLĄDU TOMISTYCZNEGO”

1. WŁADYSŁAW SEŃKO, *Piotr Wysz z Radolina i jego dzieło, „Speculum aureum”*, 1995.
2. DANIEL OLSZEWSKI, *Polska kultura religijna, na przełomie XIX i XX wieku*, 1996.
3. *Peregrini de Opole OP Sermones de tempore et de sanctis*, ed. R. Tatarzyński, 1997.
4. *Henrici Bitterfeld de Brega OP Tractatus de vita contemplativa et activa*, edd. B. Mazur, W. Seńko, R. Tatarzyński, praef. K. Marciniak OP, 2003.

Nowa

BIBLIOTEKA INSTYTUTU TOMISTYCZNEGO. TEKSTY I STUDIA

1. PIOTR LICHACZ, *Did Aquinas Justify the Transition from ‘Is’ to ‘Ought’?*, 2010.
2. RICARDUS KNAPWELL, *Quaestiones disputatae De verbo*, ed. Zbigniew Pajda OP, 2011.
3. JULIUSZ DOMAŃSKI, *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV w.*, 2011.
4. *Dominicans and the Challenge of Thomism*, ed. Michał Paluch and Piotr Lichacz, 2012.
5. MICHAŁ PALUCH OP, *Dlaczego Tomasz*, 2012.
6. PAWEŁ KRUPA OP, *Une grave querelle. L’Université de Paris, les mendiants et la conception immaculée de la Vierge*, 2013.

7. ZENON KAŁUŻA, *Lektury filozoficzne Wincentego Kadłubka. Zbiór studiów*, 2014.
8. MATEUSZ PRZANOWSKI OP, *Św. Tomasz z Akwinu o Bogu. Studia teologiczne*, 2015.
9. JULIUSZ DOMAŃSKI, „*Erasmiana minora*”: *Studia i szkice o pisarstwie filozoficznym i religijnym Erazma z Rotterdamu*, 2017.
10. MATEUSZ PRZANOWSKI OP, *Krótkie wprowadzenie do współczesnego teizmu kenotycznego*, 2018.
11. FABIO GIBIINO, *La connaissance en Dieu. Étude doctrinale et édition critique du commentaire de Thomas d'Aquin sur la distinction 35 du 1er livre des „Sentences”*, 2019.