

**Słowa kluczowe:** Św. Tomasz, motyw wcielenia, teologia małżeństwa, pierwszy człowiek, *consummatio gloriae*

**Keywords:** St. Thomas Aquinas, Theology of Marriage, Motive for the Incarnation, First Men, *Consummatio gloriae*

*Piotr Świerczyński*

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

ORCID: 0000-0002-2297-5402

# „CONSUMMATIO GLORIAE” – ZAPOMNIANY TOMASZOWY MOTYW WCIELENIA CHRYSYDUSA W ŚWIETLE ST II-II, Q.2, A.7

Celem niniejszego artykułu jest analiza fragmentu części korpusu artykułu 7 kwestii 2 *Secunda Secundae Summy Teologicznej* św. Tomasza, w którym czytamy:

Przed stanem grzechu człowiek miał jasną wiarę we wcielenie Chrystusa, według tego, co odnosi się w nim do wypełnienia chwały [*ad consummationem gloriae*], nie zaś wedle tego, co odnosi się we wcieleniu do uwolnienia od grzechu przez śmierć i zmartwychwstanie, ponieważ człowiek nie mógł przewidzieć przyszłego grzechu. Wydaje się, że przewidywał on przyszłe wcielenie Chrystusa dzięki temu, o czym napisano: „opuści człowiek ojca i matkę i połączy się ze swoją żoną”, jak czytamy w Rdz II, oraz dzięki temu, że jest to tajemnica wielka w Chrystusie i Kościele, o czym

apostół mówi w Ef 5. Trudno uwierzyć [*non est credibile*], żeby pierwszy człowiek nie znał tej tajemnicy (1895, tłum. własne).

Fragment ten jest niezwykle interesujący, ponieważ wydaje się kontrastować z przypisywanym Tomaszowi przekonaniem, że wcielenie Chrystusa motywowane jest przede wszystkim upadkiem człowieka: są tu wyróżnione dwie przyczyny, spośród których jedna tylko znana była Adamowi. By ukazać wagę analizowanego tekstu, pokażemy najpierw, jak stanowisko Akwinaty prezentowane jest u współczesnych autorów podręczników chrystologii i soteriologii, podejmujących tę kwestię i jak wiąże się z kwestią chrystocentryzmu Tomaszowej teologii. Następnie przebadamy wspomniany tekst wedle dwóch metod proponowanych przez ks. Marcina Grabmana w jego *Wstępie do Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu* (1933, roz. III, podroz. I): historycznej, w której pokażemy, jak interesujący nas wątek był poruszany przez Doktora Anielskiego w kolejnych jego wielkich dziełach, i systematycznej, sprawdzając miejsce omawianych słów w całej *Summie Teologicznej*, oraz w konkretnych kwestii i w artykule. Osobno zajmiemy się wyłaniającym się z tego fragmentu ciekawym zagadnieniem epistemologicznym: poznamy znaczenie metafory małżeńskiej oraz zagadnieniem *consummatio gloriae* jako motywu wcielenia Pana. Omówimy też relację tego fragmentu do artykułu 3 kwestii 1 *Tertia Pars*, który traktuje się jako zasadniczy wykład Tomaszowego poglądu na motyw wcielenia, a którego przesłanie wydaje się przeciwstawne wobec fragmentu będącego tematem niniejszej pracy.

## ZNACZENIE ST II-II, q. 2, a.7 W KONTEKŚCIE KWESTII CHRYSTOCENTRYZMU TOMASZOWEJ TEOLOGII

„Tomiści i szkotyści dają odmienną odpowiedź na pytanie, dlaczego właściwie Bóg stał się człowiekiem – tylko z powodu grzechu, czy niezależnie od niego, z niezgłębionej miłości do człowieka, która już przy stworzeniu świata okazuje się odwiecznym obraniem?”, pisze w swojej *Dogmatyce Katolickiej* Gerhard Ludwig Müller, prezentując następnie stanowiska Tomasza i Jana Dunsza Szkota. Wedle niemieckiego kardynała drugi z prezentowanych autorów „wychodzi z mocniej akcentowanego teologicznego i duchowego chrystocentryzmu” (Müller, 2015, s. 385). Konsekwencją tej perspektywy jest przekonanie, że „w ostatecznym rozrachunku motyw wcielenia polega więc nie tylko na zamiarze przywrócenia ładu w świecie popadającym w grzechy, ale na dobrowolnym samoudzieleniu się Boga stworzeniu, i to na sposób stworzonej samorealizacji człowieka” (tamże). Jeśli chodzi o stanowisko Akwinaty, które zostaje tu przeciwstawione wizji Szkota, były prefekt Kon-

gregacji Nauki Wiary referuje artykuł 3 kwestii 1 *Tertia Pars Summy Teologicznej*, gdzie pisze Tomasz:

Tego, co pochodzi z samej woli Boga, a co jest ponad to, co należy do stworzenia, nie możemy poznać w inny sposób, niż tylko jako przekazane nam w Piśmie Świętym, przez które Bożą wolę poznajemy. Zatem, jeśli w Piśmie zawsze przyczyna wcielenia przypisywana jest do grzechu człowieka, odpowiedniej jest mówić, że dzieło wcielenia zarządził Bóg jako lekarstwo na grzech. Zatem, gdyby grzechu nie było, nie miałyby miejsca wcielenie. Jakkolwiek moc Boża nie jest w ten sposób ograniczona, ponieważ Bóg mógłby się wcielić, nawet jeśli grzech by nie zaistniał (Tomasz z Akwinu, 1903, tłum. własne).

Komentując ten sam fragment, Wiesław Dąbrowski pisze, że

odpowiedź św. Tomasza nie jest wcale przeciwna odpowiedzi Jana Dunsza Szkota. Doktor Anielski wyraźnie stwierdza, że Bóg mógłby wcielić się także wówczas, gdyby człowiek nie zgrzeszył. Opinia św. Tomasza nie jest więc zamknięta ani apodyktycznie związana z upadkiem człowieka. Dopiero późniejsze spory tomistów ze szkotystami doprowadziły do usztywnienia stanowisk, co – ze szkodą dla teologii – nie wyszło na dobre żadnej ze stron (Dąbrowski, 1994, s. 243).

W ten sposób autor ujawnia mechanizm, który doprowadził do utożsamienia Akwinaty z przekonaniem o grzechu jako głównym motywie wcielenia.

Sprzeciw wobec takiego schematycznego spojrzenia możemy dostrzec we współczesnych polskich podręcznikach dogmatyki. Ksiądz Grzegorz Strzelczyk pisze, że soteriologiczny motyw wcielenia, utożsamiony tu z odpowiedzią na grzech, jest dla Doktora Anielskiego najważniejszy, jednak „nie znaczy to, że gdyby nie było grzechu, Wcielenie by nie nastąpiło. Tomasz dopuszczał również taką możliwość, ale wolał ograniczyć swoją refleksję do tego, co wydarzyło się faktycznie i o czym opowiada Pismo Święte” (Strzelczyk, 2006, s. 375n.). Wstrzemięźliwość Akwinaty wobec podjęcia deliberacji na temat możliwego wcielenia w przypadku, gdyby grzech się nie wydarzył, zostaje tu sprowadzone do metodologii. Z kolei o. Michał Pałuch skupia swoją uwagę na używanym przez autora *Summy* słownictwie:

Warto pamiętać, że Tomasz jest niesłychanie ostrożny. W obu tekstach, które nam pozostawił na ten temat, wyczuwa się wahanie i wążenie

słów. W *Komentarzu do Sentencji* twierdzi, iż opinia, że Bóg by się nie wcielił, jeśliby człowiek nie zgrzeszył, jest prawdopodobniejsza. W *Summie teologii* mówi zaś, «że wypada raczej powiedzieć», iż wcielenie jest podjęte ze względu na potrzebę uleczenia grzechu, ponieważ Pismo Święte wskazuje właśnie na taki motyw. Zarazem podkreśla, że moc Boża nie była ograniczona tym motywem i dlatego możliwe jest rozwiązanie przeciwne (Paluch, 2006, s. 421).

Obydwie te strategie służą obronie myśli Tomasza przed błędną interpretacją, wedle której miałyby być on przedstawicielem teocentryzmu przeciwstawionego, jak to widzieliśmy u kard. Müllera, chrystocentryzmowi, który przypisano Szkotowi. Wcielenie Drugiej Osoby Trójcy byłoby zatem jedynie narzędziem naprawy, nie będąc zamierzeniem odwiecznym, wpisany w sam zamysł stworzenia świata i człowieka. Innym sposobem przeciwstawienia się takiej interpretacji jest przedstawienie odnalezionych u Tomasza różnych od odpowiedzi na grzech motywów wcielenia, rozsianych w *Tertia Pars* oraz w innych dziełach. Taką próbę podejmuje Wiesław Dąbrowski, przywołując „wywyższenie natury ludzkiej”: (*In III Sent.*, d. 1, q.1, a.3; *Comp. Th.*, I, 201; *ST III*, q.1, a. 2; *Expositio in Symbolum*, a.3, n.47; *ST I-II*, q.112, a.1) oraz „dopełnienie całego stworzenia” (*In III Sent.*, d.1, q.1, a.3; *Comp. Th.*, I, 201) (Dąbrowski, 1994, s. 243).

W żadnym z wymienionych współczesnych opracowań nie znajdujemy odwołania do *ST II-II* q.2, a.7, mimo że jego treść może służyć potwierdzeniu faktu, że Tomasz głęboko rozważał opinię, przeciwstawianie się której często jest mu przypisywane. Dalsze badanie tego fragmentu ma służyć również poddaniu ocenie strategii obronnych przez autorów tych opracowań.

## ST II-II q.2, a.7 W KONTEKŚCIE INNYCH DZIEŁ TOMASZA

Po raz pierwszy autor *Summy* zajął się zagadnieniem analogicznym do opracowywanego w tej pracy już jako bakałarz *Sentencji* i to właśnie dzieło Piotra Lombarda postawiło przed Akwinatą ten problem. Mistrz bowiem w 25 dystynkcji III księgi zajmuje się zagadnieniem określonym jako *De fide antiqui*. Lombard odpowiada na pytanie o konieczność do zbawienia jasnej wiary w Zbawiciela, opierając się na trzech cytatach z trzech dzieł Augustyna: *Ad Optatum*, *De nuptiis et concupiscentia* oraz *De correctione et gratia*. We wszystkich nich Doktor Łaski opiera się na słowach z mowy Piotra, że „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Ostatni cytat z Augustyna przeniknie ostatecznie do *Summy*. Z innego

miejsca w Piśmie Świętym czerpie św. Grzegorz Wielki, na którego również powołuje się Lombard. W jednej z mów komentujących Księgę Ezechiela interpretuje on fakt, że podczas wjazdu do Jerozolimy chwałę Jezusowi oddawali zarówno ci, którzy szli przed Nim, jak i podążający za Nim, jako znak, że wierzyli w niego nie tylko żyjący po Nim, ale i poprzedzający Go (por. Lombard, 2015, ks. III, d. 25, roz. 1 [86]).

Naukę Lombarda o tym, że fakt, iż wiara ludzi, którzy żyli przed wcieleciem, miała moc zbawczą, zakłada, że była to choćby niejasna wiara w Zbawiciela, Piotr Manducator, jego uczeń, nazywa nową i sprzeciwiającą się dawnym nauczycielom (por. Brady, 1966, s. 475). Jednak nie pada tu interesująca nas kwestia: Czy nauka ta dotyczy również pierwszych rodziców?

Komentarz do tego fragmentu Tomasz dzieli na dwa artykuły: „Czy wyrażność wiary jest konieczna do zbawienia” oraz „Czy wraz z upływem czasu wiara wzbogaca się”. W każdym z nich wyróżnia po cztery *questinulae*. Trzecią *questinula* drugiego z tych artykułów rozpoczyna wątpliwość: „Wydaje się, że nie zawsze trzeba mieć wyraźną wiarę w Zbawiciela”. Drugie *preaterea* tej wątpliwości brzmi: „Adam nie przewidywał swojego upadku. Jednak gdyby nie zgrzeszył, nie byłoby odkupienia. Zatem człowiek nie zawsze wyraźnie poznawał tajemnice odkupienia ludzkości” (Tomasz z Akwinu, 1933, *In III Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, qc. 2, 2, tłum. własne).

Należy zauważyć, że jest to jedyne miejsce, gdzie w kontekście kwestii wyrażności wiary to rozumowanie pojawia się w formie zarzutu, a nie jako część wyjaśnienia zawartego w *corpus*. Jednak odtąd przy kwestii poznania przez różnych ludzi tajemnicy wcielenia będzie rozpatrywany również stan pierwszych rodziców. Odpowiedź Tomasza w tym wczesnym dziele wygląda następująco:

W pierwszym bowiem stanie, przed grzechem, nie trzeba było, by każdy człowiek miał wyraźną wiarę w odkupiciela, ponieważ nie pojawiła się jeszcze niewola. Wystarczyło jednak, by miał wiarę zawierającą się [*implicitam*] w poznaniu Boga, to znaczy, że człowiek wierzył iż Bóg zatroszczyłby się [*provideret*] o niego w tym, co mogłoby być potrzebne do zbawienia (tamże, *corp.*).

A więc wiara w Zbawiciela zawiera się niejako wirtualnie w poznaniu natury Boga: tego, że jego miłość implikuje jego miłosierdzie, jeśli tylko okaże się ono potrzebne. Konkretny sposób realizacji tego możliwego zbawienia jest wobec pierwszego człowieka zakryty. Jak ma się to do przywoływanych w tekście Lombarda, autorytetów, wskazujących, opierając się na Pismie, na konieczność do osiągnięcia zbawienia jasnej wiary we wcielenie? Tomasz w odpowiedzi na skonstruowany

przez siebie zarzut stwierdza, że „autorytety przywołane w tekście mówiły o stanie po grzechu: czy to przed Prawem, czy też po” (tamże, ad. 2).

Zaledwie dwa lata po ukończeniu *Komentarza do Sentencji*, w czasie pierwszego okresu nauczania w Paryżu, pisze Tomasz kwestie dyskutowane *O prawdzie*. Niedługi okres dzielący powstanie tych dwóch dzieł sprawia, że w kwestiach odnajdujemy bardzo podobny wywód. Kwestia XIV *De Veritate* poświęcona jest cnotcie wiary, a jej 11 artykuł: problemowi wyrażności wiary. Jak wiadomo, w tym dziele, inaczej niż w syntezach, Akwinata nie ogranicza się w liczbie zarzutów. W interesującym nas artykule pada ich aż trzynaście: sześć przeciw konieczności posiadania wiary wyraźniej, siedem za, jednak w żadnym w nich nie ma odniesienia do sytuacji pierwszych rodziców. Mimo to, gdy Tomasz omawia tu sytuację poznawczą w trzech stanach istnienia człowieka (przed grzechem, po grzechu do czasu łaski – bez podziału na przed i po Prawie – oraz w czasie łaski), to właśnie temu pierwszemu poświęca najwięcej miejsca. Pisze:

W stanie poprzedzającym grzech pierwotny ludzie nie mieli wyraźnej wiary w to, co dotyczy Zbawiciela, bo zbawienie nie było jeszcze potrzebne. Przez wiarę w Bożą opatrzność wierzyli w to jednak niejasno w tej mierze, w jakiej wierzyli w Boga troszczącego się o wszystko, co dla miłujących Go jest potrzebne do zbawienia. Jednak zarówno przed, jak i po grzechu wielu musieli zawsze posiadać wyraźną wiarę w Trójcę, natomiast maluczcy nie musieli jej mieć po grzechu, aż do czasu łaski. Przed grzechem bowiem nie było takiego zróżnicowania, aby jedni drugich pouczali o tym, co dotyczy wiary (Tomasz z Akwinu, 1998, t. 1, s. 676, *De ver.* q. 14, a. 11, *corp.*).

Akwinata formułuje tu myśl podobną jak w poprzednim dziele, jednak nieco mocniej wyodrębnia tę niejasną wiarę w Zbawiciela z ogólnego poznania Boga, wiążąc ją z rozpoznaniem Bożej opatrzności, a więc działania *ad extra*. Interesujące jest również to, że Tomasz zadaje tu pytania o wiarę przed grzechem w dwie prawdy: tę o Trójcy Świętej i tę o Zbawicielu: te same, których kontemplacji wedle *Summary* spodziewamy się w niebie (por. Tomasz z Akwinu, 1888, ST, I, q. 1, a. 7, ad. 1).

Możemy więc zaobserwować, że temat poznania wcielenia przez pierwszych rodziców Tomasz wprowadza samodzielnie, komentując *Sentencje Piotra Lombarda*. Przyczynkiem do jego pojawienia się w horyzoncie refleksji Doktora Anielskiego jest zarzut wobec tezy o potrzebie wyraźnego poznania prawdy o Zbawicielu, jednak rozważanie tej sytuacji wraz z pozostałymi dwoma stanami człowieka stanie się stałym motywem przy omawianiu cnoty teologalnej wiary. Odpowiedź

z wczesnych dzieł różni się wyraźnie od omawianego przez nas stanowiska, jakie zajął Tomasz w *Secunda Secundae*. W dziele tym bowiem zamiast niejasnego poznania przez kontemplację Bożej Istoty (*Komentarz do Sentencji*) bądź jej stosunku do świata (*De Veritate*) mamy jasne poznanie pod pewnym aspektem (*consummatio gloriae*) dzięki dokonanej przez pierwszych rodziców analizie własnej natury.

## ST II-II, q.2, a.7 W KONTEKŚCIE CAŁEJ SUMMY

Pytanie o możliwość poznania tajemnicy wcielenia przed grzechem pierwszych rodziców pada właśnie w *Secunda Secundae*, ponieważ, jak i we wcześniejszych dziełach, jego kontekstem jest rozważanie przez Akwinatę teologalnej cnoty wiary. Omówiwszy w *Prima Secundae* ogólne pojęcia teologii moralnej, Tomasz przechodzi do rozważania poszczególnych cnót teologalnych i kardynalnych, z których każda będzie rozważana w porządku: cnota sama w sobie, odpowiadające jej dary Ducha Świętego, przeciwstawne jej wady i dotyczące jej przykazania. Wiara jest omawiana jako pierwsza, a interesujący nas artykuł składa się na część poświęconą omówieniu istoty tej cnoty. Druga kwestia, do której jest on przyporządkowany, mówi o akcie wiary. W pierwszej kwestii *Secunda Secundae* Tomasz ustalił już, że choć przedmiotem wiary jest sam Bóg, który jest prosty, to – ze względu na kondycję wierzącego człowieka – to, w co wierzymy, jest złożone (artykuł drugi). Treść naszej wiary jest wyrażona w artykułach, które tworzą jej całość na kształt składającego się z wielu członków organizmu (artykuł szósty). Wśród różnych artykułów wiary, niektóre prawdy mają podstawowe znaczenie:

Ponieważ zaprawdę wiara dotyczy przede wszystkim tego, co spodziewamy się widzieć w ojczyźnie, zgodnie ze słowami Hbr 11: „wiara jest substancją rzeczy, których się spodziewamy”, zatem same przez się należą do niej te rzeczy, które wprost prowadzą nas do życia wiecznego, tak jak to, że są trzy osoby [boskie], wszechmoc Boża, tajemnica wcielenia Chrystusa i inne im podobne. Wedle nich wyróżnia się artykuły wiary (Tomasz z Akwinu, 1895, ST II-II, q.1, a.6, ad 1, tłum. własne).

Wszystkie inne prawdy wiary są wedle Tomasza podporządkowane tym podstawowym, a kryterium ich wyodrębnienia stanowi ich rola w eschatologii<sup>1</sup>. Te

<sup>1</sup> To, że jedną z tych prawd jest człowieczeństwo Pana, jest kluczem do zrozumienia zapowiadanego przez Tomasza w prologu do *Tertia Pars* omawiania w jednej części kwestii o życiu wiecznym z chrystologią (por. Tomasz z Akwinu, 1903, ST, III, *proll*).



konstatacje pozwalają nam zrozumieć, dlaczego w siódmym artykule kolejnej kwestii pada pytanie o to, czy do zbawienia konieczna jest wyraźna wiara we wcielenie Pana: jest to jedna z podstawowych prawd, na których opierają się inne. Wydaje się, że ich wspólną cechą jest niewyprowadzalność z innych artykułów wiary. Jeśli tak, to jak się ma do tego wiara ludzi żyjących przed wcieleniem?

Użytym jako *sed contra* argumentem na rzecz tego, że wyraźnie określona wiara w Chrystusa jest konieczna to zbawienia, są słowa św. Augustyna z traktatu *O naganie i łasce*: „Wiara wtedy jest prawdziwa, gdy wierzymy, że żaden człowiek, czy to dostojnego wieku, czy młodzieńczego, nie może być uwolniony od kary śmierci i więzów grzechu, jak tylko przez jednego Pośrednika Boga i ludzi, Jezusa Chrystusa”. Słowa te u Augustyna wypływają z Piotrowego stwierdzenia, że „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Choć argument z autoritetu ma być odpowiedzią na to, iż wydaje się że wiara we wcielenie nie musi być jasno wyznawana, Tomasz w odpowiedzi niuansuje to zagadnienie, stwierdzając, że „wszyscy, w każdym czasie, w jakiś sposób (*aliqua*liter) wierzyli w tajemnicę wcielenia Chrystusa, jednak na różne sposoby, właściwie dla różnorodności czasów i osób (*diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum* (tamże, a.7, *corp.*, tłum. własne).

Jeśli chodzi o *diversitate temporum*, Tomasz analizuje tu trzy stany: przed grzechem pierwszych rodziców, po upadku i po przyjsciu Chrystusa, przy czym drugi stan zostaje zróżnicowany na *ante legem* i *sub lege*: przed i po ogłoszeniu Prawa Mojżeszowego. Jak ujął to Max Seckler (2015, s. 275), „w ostatecznym rozrachunku człowieka nie da się zdefiniować bez odniesienia do konkretnego czasu, w którym żyje. Czas i historia nie są nurtem homogenicznym: są to egzystencjały różniące się od siebie ze względu na posiadaną treść: istnieją *tres temporum distinctiones* i w konsekwencji *tres status hominum*”.

Z kolei *diversitate personarum* to najpierw podział na *maiores* i *minores*, co w tłumaczeniu londyńskim *Summy* o. Piusa Belcha oddał jako „ludzie znaczniejsi” i „prostaczkowie” (Tomasz z Akwinu, 1966, ST II-II, q.2, a.7, *corp.*). Podział ten pozwoli wyróżnić grupę ludzi żyjących po grzechu a przed wcieleniem, którzy umieli jednak odczytać prawdziwe, figuratywne znaczenie ofiar, w których składaniu brali udział. Mamy tu wyraźne połączenie z kwestią 102 *Prima Secundae*, gdzie Tomasz pokazuje zawołowane chrystologiczne znaczenie kultu starotestamentalnego. W kolejnej, 103 kwestii, w pierwszym jej artykule, Akwinata potwierdza, że figurami życia i śmierci Pana były również ofiary, które składano jeszcze przed nadaniem Prawa. Drugim kryterium, które dotyczy już czasu łaski, jest funkcja pełniona w Kościele, przy czym zależy od niego zrozumienie szczegółowych rozważań chry-

stologicznych. Podstawową wiedzę o tajemnicy wcielenia – tę wyrażoną w *Credo* – muszą mieć wszyscy wierzący.

Te dwie różnorodności pozwalają Tomaszowi nakreślić siatkę zależności tego, czy mamy wyraźną wiarę w Zbawiciela, od naszej kondycji. Wygląda ona następująco:

<b>Stan</b>	<b>Prostaczkowie</b>	<b>Znaczniejsi</b>
Przed grzechem	Wyraźna	Wyraźna
Po grzechu, przed prawem	Niewyraźna	Wyraźna
Pod prawem	Niewyraźna	Wyraźna
W czasie łaski	Wyraźna	Wyraźna

Słowem, w analizowanym przez nas fragmencie Tomasz uważa, że sposób znajomości tajemnicy wcielenia w stanie łaski – czy to przed grzechem, czy po przyjściu Zbawiciela – jest podobny: w obydwu przypadkach jest to poznanie wyraźne. Inna będzie droga ku temu poznaniu, która przed grzechem była wprost zapośredniczona w rzeczywistości małżeństwa.

## **EPISTEMOLOGICZNE ZNACZENIE ANALOGII MAŁŻEŃSKIEJ W STANIE PRZED GRZECEM**

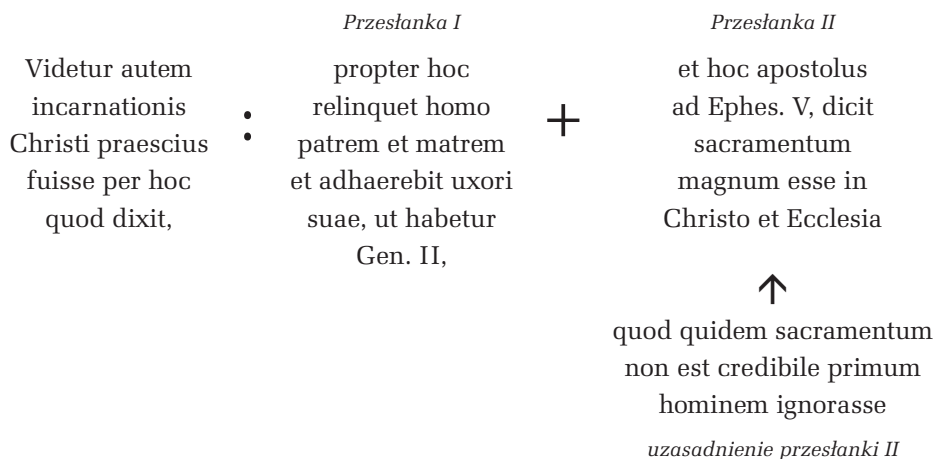
Właściwa pierwszym rodzicom droga do poznania wcielenia, którą proponuje Tomasz w *Secunda Secunadae*, wiedzie przez rzeczywistość małżeńską, która jest symbolem relacji między Bogiem a ludzkością. Zestawienie ze sobą tych rzeczywistości jest wątkiem, który przeplata się przez całe Pismo Święte. Prorocy Starego Testamentu opisują w ten sposób relację między Jahwe a Izraelem (Oz 1, Ez 16,8, Jr,3,20, Iz 49,18; 61,10; 62,5). W późniejszych księgach do relacji oblubieńczej zostaje odniesiony stosunek mędrca do mądrości (Mdr 8,2, Syr 15,22-24; 15,2-3). Szczególny wpływ na rozwój tego toposu miało włączenie do kanonu księgi Pieśni nad Pieśniami – erotyku interpretowanego przez komentatorów jako metafora relacji między Bogiem a człowiekiem. W Nowym Testamencie wątek ten pojawia się w wypowiedziach Jezusa, który sam siebie nazywa „panem młodym” (Mk 2,19a) i „oblubieńcem” (J 3,29). Również inne pisma Nowego Przymierza używają tej terminologii. Spotykamy ją w pismach św. Pawła (2 Kor 11,2; Ef 5,25-27); i w Apokalipsie (19,7; 21,2,9; 22,17).

Tak częste powracanie tego motywu może mieć swoją przyczynę (nie potrzebne wynikać) w tym, że w Księdze Rodzaju, w pierwszym opisie stworzenia, powołanie do życia mężczyzny i kobiety jest ściśle połączone z niezwykle płodnymi teologicznie słowami o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże.

Czytamy tam: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,26). Skoro Pismo Święte tak mocno podkreśla, że nasze podobieństwo do Boga wiąże się z tym, iż istniejemy jako mężczyźni i kobiety, relacje między mężczyzną a kobietą mogą być szczególnie kluczem do poznania Boga.

Również do Księgi Rodzaju, ale do drugiego opisu stworzenia, nawiązuje św. Paweł we fragmencie z Listu do Efezjan, na który powoła się św. Tomasz. W piątym rozdziale Apostoł Narodów, pouczając małżonków o poddaniu i miłości, dokonuje niejako transpozycji swojej eklezjologii Ciała Chrystusa na relację małżeńską, przy czym przesłanką pośrednią jest małżeństwo jako symbol relacji Chrystus – Kościół. Kościół poddany głowie – Chrystusowi staje się więc wzorem posłuszeństwa żony wobec męża, a Chrystus miłujący Kościół jako swoje ciało: symbolem miłości i ofiarności męża, ponieważ istnieje odpowiedniość pomiędzy Chrystusem i oblubieńcem oraz Kościołem i oblubienicą. Wyjaśnienie tej relacji ukazuje Paweł w w. 30-32: „Bo jesteśmy członkami Jego Ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ją mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”. Podobieństwo wynika więc ze zjednoczenia w jedno ciało. Ten zapożyczony z Księgi Rodzaju związek frazeologiczny mówi nie tylko o zjednoczeniu duchowym, ale przede wszystkim o akcie seksualnym: to on staje się najbardziej adekwatnym obrazem największej bliskości.

W jaki sposób Akwinata stosuje tę teologię Pawłową do poznania rzeczywistości wcielenia? Spróbujmy zrekonstruować jego rozumowanie, rozrysowując je najpierw graficznie:



(Tomasz z Akwinu, 1895, ST II-II, q.2, a.7. Teksty kursywą zawierają interpretację poszczególnych fragmentów Tomaszowego rozumowania).

Pierwszą przesłankę stanowi sam fakt tego, że stworzony przez Boga człowiek w pewnym momencie opuszcza swoją naturalną rodzinę i zakłada nową wraz z ukochaną osobą, jednocząc się z nią przez współżycie. Jest to więc naturalna, wszczepiona przez Boga, skłonność do małżeństwa (por. Tomasz z Akwinu, 1947, *In IV Sent.*, d.26, q.1, a.1, *corp.*). Ta przesłanka nie wymaga uzasadnienia: skoro nawet po grzechu człowiek jest w stanie rozpoznać u siebie tę skłonność, to tym bardziej był jej świadomy pierwszy człowiek, który „tak został ustanowiony przez Boga, by miał całą tę wiedzę, co do której każdy człowiek zrodzony jest przyuczany” (Tomasz z Akwinu, 1892, ST, I, q. 94, a. 3, *corp.*, tłum. własne). W cytowanym artykule Tomasz przedstawia Adama jako tego, który ma rodzić nie tylko cieleśnie, ale też duchowo, jest więc stworzony jako mędrzec, który ma pouczać swoich potomków, ponieważ w innym przypadku musieliby oni wiedzę tę z mozołem nabywać. Dlatego należy mu przypisać pełne zrozumienie swojej natury.

Znajomość przez Adama drugiej przesłanki, której potrzebuje, by ze świadomości faktu swojej naturalnej skłonności do małżeństwa i zjednoczenia cielesnego przejść do poznania tajemnicy wcielenia, nie jest już jasna i wymaga uzasadnienia. Tomasz pisze po prostu, że jest nie do uwierzenia (*non est credibile*), by pierwszy człowiek nie znał owej tajemnicy (*sacramentum*), która łączy relację Boga i człowieka z relacją małżeńską. Warto zauważyć, że Kościół oznacza tu, wedle Tomasza, wszystkich, którzy mają dostąpić owej pełni zjednoczenia: w innym przypadku nie byłoby możliwości odniesienia tego fragmentu do sytuacji pierwszych rodziców.

Dlaczego jednak Akwinata nie może uwierzyć w to, by owo *sacramentum* nie było znane pierwszym rodzicom? Gdy Tomasz omawia w *Prima Pars* stan wiedzy Adama, stwierdza, że choć nie jest mu dane oglądanie Boga twarzą w twarz, to jednak

jego poznanie znajduje się, w pewnym sensie, pomiędzy poznaniem obecnego stanu, a poznaniem w ojczyźnie, gdzie poznaje się Boga przez jego istotę. Dowodem tego jest to, że należy przyjąć iż widzenie Boga przez istotę wyróżnia się w opozycji do widzenia go przez stworzenie. O ile więc jakieś stworzenie jest wyższe i bardziej podobne do Boga, o tyle wyraźniej Bóg jest przez nie widziany, tak jak tym bardziej doskonale widać człowieka w zwierciadle, im mocniej odbija ono jego obraz (Tomasz z Akwinu, 1892, ST, I, q. 94, a.1, *corp.*, tłum. własne).

W dalszej części tego artykułu Akwinata przytacza słowa św. Augustyna o tym, że pierwsi rodzice mogli mieć wiedzę wlaną, podobną anielskiej. Wydaje się, że przy takiej wizji ich sytuacji poznawczej rozpoznanie relacji między miłością kobiety i mężczyzny z miłością Boga do człowieka jest rzeczywiście jasne i trudno

uwierzyć, by było inaczej. Wprost o tym, że mamy tu do czynienia z wiedzą wlaną, powiada Tomasz w *Wykładzie Listu do Efezjan*, gdzie próbuje ustalić ze sobą to, że w Mt 19,14 autorstwo słów „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem” przypisane zostaje Stwórcy, podczas gdy w Rdz 2,24 wypowiedzi je Adam. Pisze Akwinata (2017, *Super Eph*, 5,31, l. 10; nr 332): „Adam powiedział to jako natchniony przez Boga; Bóg zaś powiedział to jako dający natchnienie i pouczający Adama”.

Widzimy więc dlaczego Adam rozumiał ową „wielką tajemnicę” bez Pism, a więc znał to, o czym my dowiadujemy się z lektury oblubieńczego wątku z Biblii, a szczególnie z Listu do Efezjan: fakt istnienia podobieństwa między miłością małżonków a miłością Boga do człowieka. Jak jednak z tego podobieństwa mógł wywnioskować fakt wcielenia Pana? Tekst *Secunda Secundae* nie daje nam tu dokładnej odpowiedzi, jednak możemy zbliżyć się do niej przez lekturę *Wykładu Listu do Efezjan*. Powstanie tego dzieła, w ramach pierwszego cyklu komentarzy do *Corpus Paulinorum*, J.P.- Torell określa za Mandonnetem na lata 1259-1268 (por. Torell, 2008, s. 294), a więc na trzy lata przed podjęciem pracy nad *Secunda Secundae*. Należy więc założyć, że Akwinata korzystał z przepracowanego podczas komentarza materiału przy tworzeniu swojej syntezy.

W punkcie 333 Tomasz pisze:

Trzeba zauważyć, że we wspomnianym cytacie z autorytetu została pokazane potrójne zjednoczenie mężczyzny i kobiety. Pierwsze, poprzez uczucie miłowania, ponieważ jest uczuciem na tyle silnym, że oboje opuszcza swoich rodziców. 2Ezd 4,25: „miłuje człowiek żonę swoją bardziej niż ojca, a wielu straciło rozum dla żon swoich”, itd... I jest tam więcej podobnych myśli. To zaś jest naturalne, gdyż naturalne pragnienie idzie w parze z właściwym działaniem. [...] Drugie zjednoczenie następuje przez wspólne przebywanie. Stąd mówi: „i przyłgnie do żony swojej”, itd...; Syr 25,1: „w trzech rzeczach upodobanie ma duch mój” itd. Trzecia [jedność] dokonuje się przez cielesne zjednoczenie [*per carnalem coniunctionem*], od słów: „będą dwoje w jednym ciele”, to znaczy w akcie cielesnym [*in carnali opere*].

Z tego potrójnego zjednoczenia mężczyzny i kobiety: poprzez miłość, założenie rodziny i współżycie seksualne, Tomasz jedynie w stosunku do drugiego aspektu wyjaśnia, w jaki sposób jest on podobny do wcielenia Pana:

Jeśli tekst wcześniejszy wyjaśniamy mistycznie, powinno się go rozumieć tak: „dlatego opuści człowiek”, mianowicie Chrystus, „ojca i mat-

kę”. Opuści, powiadam, Ojca, jako wysłany do świata i wcielony. J 16,28: „wyszedłem o Ojca i przyszedłem na świat”, itd. [...] I matkę, mianowicie synagogę. Jr 12,7: „zostawiłem dom mój i opuściłem dziedzictwo moje”, itd. [...] I przyłgnie do żony swojej, Kościoła. Mt 28,20: „oto jestem z wami przez wszystkie dni”, itd. (tamże, nr 334).

Fragment ten jest interesujący m.in. przez zestawienie wcielenia, symbolizowanego przez opuszczenie ojca z porzuceniem synagogi, w czym możemy widzieć *pars pro toto* ziemską kenozę Chrystusa: opuszczenie swojego ludu, którego początkiem jest głoszenie Słowa, prowadzące do odrzucenia przez Izrael i wydania na ukrzyżowanie. Ważniejsze jest jednak to, że Tomasz wstrzymuje się tu od wyjaśnienia mistycznego dwóch pozostałych aspektów zjednoczenia mężczyzny i kobiety. W przypadku uczucia miłości to wyjaśnienie narzuca się samo: zasadniczym motywem wcielenia jest miłość do człowieka, niezależnie, czy uzależniamy je od wydarzenia grzechu, czy też nie, wszak „wszystko, co przynależy do istoty [*ratio*] dobra, właściwe jest dla Boga”, a „przynależy do istoty dobra to, że udziela się innym” (Tomasz z Akwinu, 1903, ST, III, q. 1, a. 1, *corp.*, tłum. własne). Bardziej intrygujące jest powstrzymanie się od wyjaśnienia, jakiemu aspektowi Bożej miłości, wyrażającej się przez wcielenie, odpowiada współżycie małżeńskie. Tymczasem to właśnie ten aspekt, jak się wydaje, pozwalał pierwszym rodzicom wedle *Secunda Secundae* poznać *mysterium incarnationis Christi*: wszak kluczem jest tam nie tyle fragment o porzuceniu Ojca, który w trynitologii można rozumieć jedynie jako słabą metaforę, ale owo „stanie się jednym ciałem”. Właśnie dlatego Tomasz zastrzega, że rodzice mogli poznać tajemnicę przyszłego wcielenia jako *consummatio gloriae*, a nie „wedle tego, co odnosi się we wcieleniu do uwolnienia od grzechu przez śmierć i zmartwychwstanie” (Tomasz z Akwinu, 1895, ST, II-II, q. 2, a. 11, *corp.*, tłum. własne).

Temu, czym jest owo odpowiadające aktowi małżeńskiemu *consummatio gloriae*, poświęcimy uwagę dalej. Wcześniej jednak należy dokonać pewnej uwagi terminologicznej. Stanowiące w przedstawionym schemacie poznania podobieństwo między miłością międzyludzką i Bożo-człowieczą, które, jak wspomnieliśmy, zostaje ukazane w wielu księgach biblijnych, jest nazywane przez biblistów „metaforą małżeńską” lub „oblubieńczą”. Wydaje się jednak, że Tomaszowe odczytanie Pawłowej „wielkiej tajemnicy” każe nam wzbraniać się od używania w tym przypadku słowa „metafora”, a właściwsze będzie mówienie o „analogii małżeńskiej/oblubieńczej”. Jak bowiem zauważa B. J. Shanley (2017, s. 146),

choć język analogiczny i metaforyczny są do siebie podobne w tym, że przenoszą słowo z jego zwykłego i znanego kontekstu w kontekst

nieznany, Tomasz czyni ostre rozróżnienie między tymi dwoma sposobami boskiego dyskursu. Utrzymuje on, że chociaż doskonałości desygnowane przez terminy analogiczne uznaje się za przynależne najpierw i w sensie właściwym Bogu, to z terminami metaforycznymi jest na odwrót, ponieważ materialny charakter formy desygnowanej przez termin oznacza, że przynależy ona najpierw i w sensie właściwym stworzeniom.

Gdzie jest pierwotna rzeczywistość w przypadku opisywanego podobieństwa? W Tomaszowym *Wykładzie Listu do Efezjan* czytamy:

W Piśmie Świętym Starego Testamentu są pewne fragmenty, które mówią tylko Chrystusie, jak ten z Ps. 21, 17: „przebili ręce moje”, itd. [...]; lub jak ten z Iz 7,14: „oto panna pocznie”, itd.[...] Inne mogą być wyjaśnione w odniesieniu do Chrystusa i innych, ale do Chrystusa szczególnie [*principaliter*], zaś do innych jako zapowiedzi Chrystusa [*vero in figura Christi*], jak w poprzednim przykładzie. To dlatego wyjaśnienie jest odnoszone najpierw do Chrystusa, a następnie do innych. Stąd też mówi „niemniej jednak niech każdy z was miłuje żonę swoją”, jakby powiedział: jest to powiedziane w sposób zasadniczy o Chrystusie, choć nie w sposób wyłączny, ponieważ powinno się to zastosować i wypełnić w innych jako figurze Chrystusa (Tomasz z Akwinu, 2017, *Super Eph*, 5,31, l. 10; nr 335).

Możemy więc mówić już o „figurze małżeńskiej”, jednak analogia może się wydawać za mocnym słowem: wszak analogonem jest tu nie natura Boża, a wcielenie, posłanie *ad extra*, relacja ze stworzeniem: z tym, co Bogiem nie jest. Wydaje się jednak, że użycie sformułowania „analogia małżeńska” obroni się, gdy przypomniemy sobie, że posłania są dla Tomasza przedłużeniem pochodzeń. Jak pisze Gilles Emery (2014, s. 574), „w kategoriach pochodzenia posłanie polega na pochodzeniu osoby ku stworzeniu: zawiera zatem odwieczne pochodzenie, do którego dołącza skutek stworzony, na mocy którego ta osoba uwidacznia się w nowy sposób (mówi się wówczas o pochodzeniu w czasie Osoby Boskiej)”. Wydaje się, że wszystkie trzy podobieństwa między miłością małżeńską a wcieleniem możemy odnieść do pochodzenia Syna (zrodzenia) w Trójcy: uczucie miłości – zrodzenie w miłości; wyjście – przekazanie istoty; akt seksualny – pełnia jedności oraz doskonałość, z powodu której Tomasz preferował nazywanie Pierwszej Osoby Ojcem, a nie Ojcostwem, co mogłoby według niego sugerować nieukończenie i niepełność tego pochodzenia (por. Tomasz z Akwinu, 1888, ST, I, q.33, a.2, ad.2.). Jeśli zgodzimy się na to zapośredniczone podobieństwo, możemy powiedzieć, że Adam, który wierzył w sposób

jasny w prawdę o Trójcy (por. Tomasz z Akwinu, 1895, ST, II-II, q.2, a.8, sc.) i znał swoją naturę, mógł tym łatwiej poznać prawdę o łączącym te dwie rzeczywistości wcieleniu. Jednocześnie dla nas, żyjących po grzechu, miłość małżonków może stanowić drogę do poznania natury Bożej, przy czym koniecznie potrzebujemy objawienia, które wyrażone jest w tych fragmentach Pisma, gdzie miłość Boga do jego ludu jest ukazana przez porównanie do ludzkiej miłości.

## CZYM JEST *CONSUMMATIO GLORIAE*?

Jak wykazaliśmy wyżej, *consummatio*, które mogli poznać pierwsi rodzice, jest bliskością i zjednoczeniem odpowiadającym zjednoczeniu cielesnemu w małżeństwie. Tomasz jasno zaznacza, że chodzi to o *consummatio gloriae*. Wiąże się to z tym, że rozróżnia on trzy *consummationes*, związane z trzema etapami historii zbawienia, czego pełny wykład przedstawia w kwestii poświęconej temu, czy słusznie nazywa się w Rdz 2,2 siódmy dzień stworzenia dniem ukończenia dzieł bożych (*completio divinorum operum*; por. Tomasz z Akwinu, 1889, ST, I, q. 73, a. 1, *corp.*). Tomasz rozróżnia tam podwójną doskonałość rzeczy, nazywając ją, odpowiednio, *prima* i *secunda*. *Perfectio prima* to ukończona substancja, *perfectio secunda* to cel, który może owa substancja osiągnąć, realizując swoją naturę. Stworzony świat osiągnął z dniem siódmym swą pierwszą doskonałość, drugą zaś osiągnie wraz z „pełnym uszczęśliwieniem świętych [*perfecta beatitudo sanctorum*]” (tamże). Interesujący nas rozpis potrójnego *consummatio* odnajdujemy w odpowiedzi na pierwszy zarzut, który pokazywał, że Pismo Święte, oprócz momentu stworzenia, pokazuje dwa inne momenty spełnienia świata: w Ewangelii Mateusza czytamy, że pełnia czasów nastąpi z końcem świata (Mt 28.20: „Będę z wami aż do skończenia świata” (*usque ad consummationem saeculi*), a u Jana Chrystus na krzyżu wypowiada słowa: „Wykonało się”, (*Consummatum est*). Tomasz w odpowiedzi tak porządkuje to zagadnienie:

Pierwsza doskonałość jest przyczyną drugiej. Do osiągnięcia szczęścia wymaga się zatem wypełnienia dwóch warunków: natury i łaski. Ta doskonałość szczęścia będzie miała miejsce dopiero przy końcu świata, jak powiedziano. Lecz owe wypełnienie [*consummatio*] istniało przyczynowo, w tym, co należy do natury, już w pierwszym ustanowieniu wszystkiego, a w tym, co należy do łaski, we wcieleniu Chrystusa, ponieważ, wedle J 1, „łaska i prawda zaistniały przez Chrystusa”. Tak zatem w siódmym dniu ma miejsce wypełnienie natury, we wcieleniu Chrystusa wypełnienie łaski, przy skończeniu świata: wypełnienie chwały. [*Sic igitur in septima die fuit consummatio naturae; in incarnatione Christi, consummatio gratiae;*



*in fine mundi, consummatio gratiae*] ( Tomasz z Akwinu, 1889, ST, I, q. 73, a. 1, ad 1, tłum. własne).

Możemy więc przedstawić to rozróżnienie w tabeli:

Podstawa biblijna	Nazwa	Znaczenie
Rdz 2,2	<i>Consummatio naturae</i>	<i>Perfectio prima</i> w porządku natury
J 19,30	<i>Consummatio gratiae</i>	<i>Perfectio prima</i> w porządku łaski
Mt 28,20	<i>Consummatio gloriae</i>	<i>Perfectio secundae</i> : szczęście świętych

Dwa pierwsze *consummationes* są podporządkowane trzeciemu. Kiedy podamy je analizie przy pomocy wyłonionych w *Wykładzie Listu do Efezan* aspektów miłości, możemy powiedzieć, że pierwszy, odpowiadający ludzkiemu uczuciu miłości, dotyczy wszystkich trzech: wszak motywem każdego z nich jest miłość. Podobnie jest z aspektem wyjścia: wszystkie trzy są dziełami „na zewnątrz”, choć najbardziej adekwatne wydaje się uwypuklenie tego aspektu w przypadku pierwszych dwóch. Jeśli zaś chodzi o zjednoczenie cielesne, to należy je łączyć z *consummatio gratiae*: z wcieleniem, choć oczywiście jest ono niejako wprowadzeniem w *consummatio gloriae*. Z perspektywy Adama, zarysowanej w omawianym fragmencie *Secunda Secundae*, a więc z perspektywy pierwszego człowieka, który nie spodziewa się swego upadku, ten aspekt pełnej bliskości z Bogiem jest łączony wyłącznie z *consummatio gloriae*: z uszczęśliwieniem świętych. Możemy więc stwierdzić, że polegało to na tym, że znający bliskość „tworzenia jednego ciała” z człowiekiem Adam miał łaskę wiary w to, że dla pełni jego szczęśliwości potrzebne jest osiągnięcie podobnej bliskości z Bogiem, a dla tego stanu potrzebne jest przyjęcie przez Boga ciała.

Jeśli chodzi o czas owego *consummatio gloriae*, to należy je łączyć z końcem świata. Wynika to z przywoływanego źródła, a więc z mowy pożegnalnej Jezusa z Ewangelii wg św. Mateusza. Komentując obietnicę Pana, że będzie ze swoim ludem „do zakończenia świata” (*ad consummationem saeculi*), pisze Tomasz:

Nie mówi On tego, że później już z nami nie będzie, lecz że wtedy będziemy przez wypełnienie w chwale [*per consummationem in gloria*]: „Oto przybytek Boga z ludźmi i zamieszka z nimi. I będą oni Jego ludem, a on będzie Bogiem z nimi” (Ap 21,3). Podobnie Izajasz (7,14) mówi, że „nazwany będzie imieniem Emmanuel”, co interpretuje się jako „Bóg z nami”, aż do wypełnienia wieków [*consummationem saeculi*]; jakby mówił: „po-

kolenie wiernych mocniejsze jest niż świat. Nie minie zatem świat, aż się wszystko stanie, a więc wypełni się [*consummetur*] Kościół wiernych i zostanie skompletowana liczba wybranych do życia wiecznego przez Boga, któremu niech będzie honor i moc przez nieskończone wieki wieków. Amen” (Tomasz z Akwinu, 1951, *Super Math*, 28,20, tłum. własne).

*Consummatio gloriae* jest więc szczęściem ludzi płynącym z wiecznej bliskości z Bogiem. Realizacji tego szczęścia przez wcielenie mógł wedle *Secunda Secundae* spodziewać się Adam.

### RELACJA MIĘDZY ST II-II, q.2, a.7 I ST III, q. 1, a.3

Na koniec należy rozważyć relację między omawianym fragmentem *Secunda Secundae* a słowami z *Tertia Pars*, które zaważyły na postrzeganiu Tomaszowego ujęcia relacji między grzechem a wcieleniem. Zanim jednam do tego przystąpimy, wprowadzimy jeszcze jeden ważny fragment: odpowiedź Tomasza na pytanie, czy Chrystus wcieliłby się, gdyby nie grzech, pochodzącą z *Komentarza do Sentencji*:

To zatem, co zależy od Bożej woli, jest przed nami zakryte, chyba że zostanie nam objawione przez autorytet świętych, którym Bóg zechciał objawić swoją wolę i zostanie umieszczone w kanonie i wypowiedziane w objaśnieniach świętych. Taką sytuację przypisuje się przyczynie wcielenia: zbawiany jest bowiem człowiek od niewoli grzechu, dlatego z prawdopodobieństwem powiadają niektórzy [*quidam probabiliter dicunt*], że gdyby człowiek nie zgrzeszył, Syn Boży nie stałby się człowiekiem (Tomasz z Akwinu, 1933, *In III Sent.*, d.1, q.1, a.3, *corp.*, tłum. własne).

Tu daje Tomasz przykłady potwierdzających tę tezę wypowiedzi Pisma i autorytetów, takich, jak Leon Wielki i św. Augustyn. Dalej pisze jednak:

Inni powiadają słusznie, że wcielenie Syna Bożego służyło nie tylko wyswobodzeniu z grzechu, ale także wywyższeniu ludzkiej natury i spełnieniu się całego świata [*totius universi consummatio facta sit*]. Dlatego, gdyby grzech nie wydarzył się, dla tych przyczyn nastąpiło by wcielenie: i to można z prawdopodobieństwem utrzymywać [*et hoc etiam probabiliter sustineri potest*] (tamże).

Widzimy więc, że w punkcie wyjścia Tomasz przyznaje prawdopodobieństwo obydwu opiniom, punktując mocne i słabe strony każdej z nich. Motywem wcielenia w sytuacji, gdyby nie byłoby grzechu, byłoby spełnienie dzieła stworzenia: owo *consummatio*, którego wedle *Secunda secundae* mógł spodziewać się Adam, a którego znaczenie jest zrozumiałe dla tych, którym objawiona została analogia między miłością małżeńską a miłością Boga do człowieka.

J.-P. Torell datuje redakcję *Komentarza do Sentencji* na lata 1254–1256, zaś powstanie *Secunda Secundae* na lata 1271–1272. Jak widzimy, powyższy fragment *Komentarza* i artykuł stanowiący temat tej pracy, są ze sobą zgodne, choć dzieli je 15 lat. Tymczasem w *Tertia Pars*, w kolejnej części *Summy*, pisanej właściwie bezpośrednio po *Secunda Secundae*, w latach 1272–1273, czytamy:

Zatem, jeśli w Piśmie zawsze przyczyna wcielenia przypisywana jest do grzechu człowieka, odpowiedniej jest mówić, że dzieło wcielenia zarządził Bóg jako lekarstwo na grzech. Zatem, gdyby grzechu nie było, nie miałyby miejsca wcielenie. Jakkolwiek moc Boża nie jest w ten sposób ograniczona, ponieważ Bóg mógłby się wcielić, nawet jeśli grzech by nie zaistniał (Tomasz z Akwinu, 1903, ST, III, q.1, a.3, *corp.*, tłum. własne).

Czy Tomasz zaledwie po roku zmienił zdanie? Czy porzucił koncepcję poznania przez Adama wcielenia zapośredniczonego w rzeczywistości małżeństwa? Odpowiedzi należy szukać w piątym zarzucie i odpowiedzi na niego, ponieważ tam właśnie Akwinata referuje swoją koncepcję z *Secunda Secundae*:

Misterium wcielenia zostało objawione pierwszemu człowiekowi, co widać w słowach: „Oto kość z moich kości”, itd.[...], o czym apostoł mówi, że jest to wielka tajemnica w Chrystusie i Kościele, co wynika z Ef 5. Jednak człowiek nie mógł przewidywać swojego upadku, z tego samego powodu, z którego nie mogli poznać go aniołowie, jak Augustyn dowodzi w *Komentarzu dosłownym do Księgi Rodzaju*. Dlatego, jeśli człowiek by nie zgrzeszył, Bóg i tak by się wcielił (tamże, 5).

Tak brzmi odpowiedź na ten zarzut: „Na piąte odpowiadam, że nic nie stoi na przeszkodzie, by skutek został objawiony komuś, komu nie objawiono przyczyny. Mogło więc zostać objawione pierwszemu człowiekowi misterium wcielenia, bez posiadania przez niego przedwiedzy o jego upadku, gdyż nie każdy, kto poznaje skutek, poznaje i przyczynę” (tamże).

Po pierwsze należy stwierdzić, że Akwinata wzbrania się tu od zaprze-

czenia swojej opinii z *Secunda Secundae* o tym, że Adamowi dane zostało objawienie o analogii między miłością międzyludzką a Bożą, z której wynika możliwe najbliższe zjednoczenie, możliwe jedynie przez wcielenie. Przyznając pierwszemu człowiekowi tę łaskę, stwierdza jednak, że z faktu, iż Adam to wiedział, nie wynika, że wiedział o swoim upadku. To jednak w żaden sposób nie odpowiada zarzutowi: wręcz przeciwnie, w koncepcji z *Secunda Secundae* Tomasz jasno ogranicza poznanie pierwszego rodzica do wcielenia Pana u końca czasów, a nie jako odpowiedź na grzech.

Można interpretować Tomaszową odpowiedź w sposób następujący: Adamowi został objawiony znany istniejącemu poza czasem Bogu, historyczny fakt wcielenia, który nastąpił ze względu na grzech, ale bez owego motywu. Taka odpowiedź wydaje się z dwóch powodów niezadawalająca i nie uzgadnia ona ze sobą obu fragmentów *Summy*. Po pierwsze, skoro Adam poznawał fakt wcielenia przez analogie z ludzką miłością, to oznacza, że wcielenie jest zrozumiałe także jedynie jako akt miłości w celu zjednoczenia, bez odniesienia do grzechu. Po drugie, ukazany w *Secunda Secundae* proces poznawczy pierwszego rodzica prowadzi go do obecności Pana w ciele przy końcu czasów, a nie w pewnym momencie historycznym, wcześniejszym od momentu *consummatio gloriae*: wynikałoby więc z tego, że Wcielenie jest planowanym wypełnieniem dziejów.

\*\*\*

Wydaje się więc, że Tomasz od *Komentarzu do Sentencji* do końca, również w momencie pisania *Tertia Pars*, jest w rozterce, jeśli chodzi o uzależnienie wcielenia Pana od historycznego faktu grzechu. Z jednej strony mocne jest jego przekonanie, wynikające przede wszystkim z wierności nauce św. Augustyna, że nie można oddzielić od siebie tych dwóch rzeczywistości, ponieważ Pismo Święte zawsze uzasadnia wcielenie grzechem. Jednak praca przeprowadzona przy *Wykładzie Listu do Efezjan* doprowadza go do przekonania, że zawarta w piątym rozdziale tego listu nauka o analogii między miłością małżeńską a miłością Boga pozwala na przyznanie Adamowi poznania Bożego planu wcielenia, jednak nie z powodu grzechu, ale w celu zjednoczenia z człowiekiem przy końcu czasów, a tym samym uszczęśliwienia go. Ta zwarta w *Secunda Secundae* wizja jest dużo mocniejsza niż wcześniejsze uznanie, że pierwsi rodzice mogli poznać tajemnicę wcielenia jako pewną potencjalność, zawierającą się niejako wirtualnie w miłosierdziu (*Komentarz do Sentencji*) czy opatrności (*De Veritate*). Zaproponowana w ST, III, q.1, a.3 próba pogodzenia tych dwóch perspektyw wydaje się nieudana: gdyby Adam poznawał wcielenie jako fakt historyczny i odpowiedź na grzech, nie wiedząc jedynie, że

właśnie grzechem jest ono motywowane, nie zrozumiałe byłoby to, że wysnuwałby je z analogii małżeńskiej. Słuszne jest więc podkreślane przez Michała Palucha Tomaszowego wahania. Nie można się natomiast zgodzić ze zdaniem Grzegorza Strzelczyka, jakoby Akwinata metodologicznie nie podejmował refleksji nad możliwością wcielenia niezależnie od grzechu. Rozważanie *Consummatio gloriae* jako motywu wcielenia, zauważone przez Wiesława Dąbrowskiego już w *Komentarzu do Sentencji*, a pogłębione przez Mistrza Anielskiego dzięki lekturze Listu do Efezjan, wyraźnie przeczy takiemu stwierdzeniu.

Warto zauważyć, że podobnie jak w przypadku teologii Kościoła jako ciała Pana (por. Tomasz z Akwinu, 1903, ST, III, q. 8.) czy chrztu jako współpogrzebienia z Chrystusem (por. tamże, q.51, a.1), Tomaszowa lektura listów Pawłowych prowadzi go do traktowania obrazów użytych przez Apostoła Narodów nie jako metafor, ale jako rzeczywistego objawienia mechanizmu działania Bożych tajemnic. Dlatego można powiedzieć, że przeciw argumentowi, że Pismo Święte zawsze mówi o wcieleniu w kontekście grzechu, staje argument oparty również na Piśmie Świętym, pokazujący, że już w naturze, z jaką został stworzony człowiek, tkwiła zapowiedź tego, że Bóg stanie się człowiekiem.

Na koniec należy stwierdzić doniosłość faktu, że Tomasz widzi właśnie w rzeczywistości ludzkiej miłości drogę do poznania wynikającego z miłości wcielenia Pana. Jest on ważny dla recepcji nauczania Akwinaty o małżeństwie. Często bowiem sprowadza się ją jedynie do nauki o celach małżeństwa (por. Tomasz z Akwinu, 2009, CG, IV, *cap.* 78), w której podkreśla się rzekome podporządkowanie wierności i jedności wydaniu na świat potomstwa, którego wartość polega na zwiększeniu liczby wiernych Kościoła. Wierność i jedność zostaje wtedy sprowadzona jedynie do naśladowania Bożego wzoru. Tymczasem zarysowana w *Wykładzie Listu do Efezjan* i inspirowanym nim fragmentem w *Secunda Secundae* droga poznania przez Adama rzeczywistości wcielenia i jego zakorzenienia w tajemnicy Trójcy, jest otwarta również dla nas, mających zamiast wiedzy wlanej objawienie Pisma Świętego i pozwala spojrzeć na małżeństwo jako dostępną nam ikonę Bożej miłości.

## Bibliografia:

- Brady, I. (1966). Peter Manducator and the Oral Teachings of Peter Lombard. *Antonianum* (41), 454–490.
- Dąbrowski, W. (1994). Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy wcielenia. *Studia Theologica Varsaviensia* 32 (2), 237–264.
- Emery, G. (2014). *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*. Tłum. M. Romanek. Kraków: Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Grabbmann, M. (1933). *Wstęp do Sumy Teologicznej świętego Tomasza z Akwinu*, Lwów: Wydawnictwo OO. Dominikanów.
- Lombard, P. (2015). *Cztery księgi sentencji*. Tłum. J. Wojtkowski. Olsztyn.
- Müller, G. L. (2015). *Dogmatyka Katolicka*. Tłum. W. Szymona. Kraków: WAM.
- Paluch, M. (2006). Traktat o zbawieniu. W: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 3 (s. 233–502). Kraków: Więź.
- Seckler, M. (2015). *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce świętego Tomasza z Akwinu*. Tłum. W. Szymona. Kraków: Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Shanley, B. (2017). *Tradycja tomistyczna*. Tłum. R. Mordarski. Kraków–Poznań–Warszawa: Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii–W drodze–Instytut Tomistyczny.
- Strzelczyk, G. (2006). Traktat o Jezusie Chrystusie. W: red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red), *Dogmatyka*, t. 1 (s. 235–478). Kraków: Więź.
- Tomasz z Akwinu. (1888). *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 4: *Pars Prima Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Rzym: S.C. de Propaganda Fide.
- Tomasz z Akwinu. (1889). *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 5: *Pars Prima Summae theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX*. Rzym: S.C. de Propaganda Fide.
- Tomasz z Akwinu. (1892). *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 7: *Prima Secundae Summae theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV*. Rzym: S.C. de Propaganda Fide.
- Tomasz z Akwinu. (1895). *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 8: *Secunda Secundae Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI*. Rzym: S.C. de Propaganda Fide.
- Tomasz z Akwinu. (1903). *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 11: *Tertia Pars Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX*. Rzym: S.C. de Propaganda Fide.
- Tomasz z Akwinu. (1906). *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 12: *Tertia Pars Summae theologiae*

- a quaestione LX ad quaestionem XC... cum... Supplemento eiusdem Tertiae Partis.* Rzym: S.C. de Propaganda Fide.
- Tomasz z Akwinu. (1929). *Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. 1. Paryż: P. Lethielleux.
- Tomasz z Akwinu. (1933). *Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. 3. Paryż: P. Lethielleux.
- Tomasz z Akwinu. (1947). *Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. 4. Paryż: P. Lethielleux.
- Tomasz z Akwinu. (1951). *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Evangelium S. Matthaei lectura.* Turyn–Rzym: Marietti.
- Tomasz z Akwinu. (1953). *Super Epistolam ad Ephesios lectura.* W: Tomasz z Akwinu, *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Epistolas S. Pauli lectura*, Turyn – Rzym: Marietti.
- Tomasz z Akwinu. (1961). *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles.* Turyn–Rzym: Marietti.
- Tomasz z Akwinu. (1966). *Suma Teologiczna.* T. 15. *Wiara i nadzieja (2-2, qu. 1-22).* Tłum. P. Belch. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1972). *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 22, 1, 2: *Quaestiones disputatae de veritate. Qq. 8–20.* Rzym: Editori di San Tommaso.
- Tomasz z Akwinu. (1996). *Kwestie dysputowane o prawdzie.* Tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tomasz z Akwinu. (2009). *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej.* Tłum. Z. Włodek, W. Zega. Poznań: W drodze.
- Tomasz z Akwinu. (2017). *Wykład Listu do Efezjan. Super Eistolam B. Pauli ad Ephesios lectura.* Tłum. J. Marszałek, P. Roszak, A. Kubanowski. Toruń: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Torrell, J.-P. (2008). *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło.* Tłum. A. Kuryś. Warszawa–Kęty: Instytut Tomistyczny–Wydawnictwo Marek Derewiecki.

# „CONSUMMATIO GLORIAE”: THE FORGOTTEN MOTIVE FOR THE INCARNATION IN THE LIGHT OF ST II-II, Q.2, A.7

## SUMMARY

St. Thomas Aquinas wrote in ST II-II, q.2, a.7., that the first man could get know about Incarnation of Christ in future. The way of knowing of that is experience of marriage, which is described by St. Paul as „great mystery”, „concerning Christ and the church” (Eph 5). In Thomas’s Commentary on St. Paul’s Epistle to the Ephesians we can read, that this link between husband-wife relation and Christ-church relation was known for the first man by supernatural knowledge. Before *Summa* Thomas wrote that the first man could have unclear knowledge about Incarnation: if man strays, God will want repair it, because it is result of his mercy (Commentary on the Sentences Book) or providence (*De Veritate*). In ST this clear knowledge is only about this aspect of Incarnation mystery, which is linked with *Consummatio gratiae*; the first man didn’t know about passion and death of Christ, because he couldn’t know about his own sin in future: their reason. *Consummatio gratiae* means the full unite man with God in the end of the world and it’s corresponding with sexual intercourse in marriage. This motive for the Incarnation is not linked with men’s sin. It is in opposition to the view from ST III, q.1, a.3, corp., where St. Thomas wrote that if man had not sinned, the God would not have become incarnate, because everywhere in Sacred Scripture the sin of the first man is assigned as the reason for the Incarnation.

Article submitted: 28.06.2019; accepted: 13.08.2019.