

Michał Paluch OP¹
Instytut Tomistyczny, Warszawa

CZY DOKTOR ANIELSKI NIE DOCENIAŁ CHRYSZTUSA?

We współczesnej teologicznej debacie nie powinno zabraknąć głosu św. Tomasza. Dotyczy to także dyskusji o podejściu do tajemnicy Chrystusa i historii zbawienia. Wbrew pozorom, na podstawie których sądzi się czasami jego dzieło, propozycja Doktora powszechnego jest wciąż w tej dziedzinie ważnym głosem i źródłem inspiracji.

W studiach poświęconych myśli św. Tomasza często pada dziś pytanie o miejsce, które zajmuje w jego syntezie refleksja chrystologiczna². Wydaje się bowiem, że teolog, który ze względu na swoją predylekcję do subtelnych analiz na temat duchów czystych bywa nazywany Doktorem anielskim³, niedostatecznie uwzględnił w swojej syntezie rolę Chrystusa. Jak bowiem można napisać kilka tysięcy stron o Bogu i człowieku nie poprzedzając ich rozważaniami o Wcieleniu? A tak właśnie jest w *Summie teologii* – refleksja na temat Słowa wcielonego zostaje podjęta w najbardziej reprezentatywnym dziele Akwinaty dopiero w ostatniej, trzeciej części. Co więcej, jak przypominali przez wieki tomiści, w odróżnieniu od Dunska Szkota i teologów franciszkańskich, Tomasz odpowiadał przecząco na pytanie: „czy Chrystus by się wcielił, gdyby człowiek nie zgrzeszył?”. Może

¹ Michał Paluch OP jest wykładowcą dogmatyki w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów w Krakowie oraz kieruje Instytutem Tomistycznym w Warszawie.

² Najważniejsze studia na temat chrystologii Tomasza to dziś bez wątpienia: J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* (Jésus et Jésus-Christ, t. 78-79), Paris 1999, t. I-II (obszerna bibliografia); tenże, *Encyclopédie Jésus le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 2008. Zwięzła prezentacja chrystologii Tomasza w języku polskim: J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu, mistrz duchowy*, przeł. A. Kuryś, Poznań, Warszawa 2003, s. 143-214. Na temat relacji między Tomaszową chrystologią a współczesnymi propozycjami zob. D. Ols, *Le Cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso* (Studi tomistici, t. 39), Città del Vaticano 1991; J.-P. Torrell, *Le thomisme dans le débat christologique contemporain*, w: *Saint Thomas au XXe siècle. Actes du colloque du Centenaire de la „Revue thomiste”*, 25-28 mars 1993, red. S.-Th. Bonino, Toulouse, Paris 1994, s. 379-393.

³ Tytuł pojawił się w drugiej połowie XV wieku, zob. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu. Człowiek i dzieło*, Kęty, Warszawa 2008, s. 378.

więc się wydawać, że Wcielenie Syna przedwiecznego było dla Akwinaty nie tyle planowanym odwiecznie przez Boga zwieńczeniem ludzkiej historii, co jedynie środkiem zaradczym potrzebnym „dla rozwiązania problemu” grzechu, interwencją uzależnioną od ludzkiej niewierności...⁴

Należy podkreślić, że tego typu zarzuty wydają się dziś wyjątkowo poważne. Po pierwsze, dzięki badaniom egzegetycznym ostatnich wieków oraz zmianie podejścia do interpretacji tekstów, wiemy, że podstawowym „miejszem hermeneutycznym” każdej chrześcijańskiej refleksji jest chrystologia. To Chrystus jest najważniejszym Słowem Boga o świecie, który chcemy zrozumieć w świetle wiary. Uważamy, że teologia powinna to jednoznacznie i wyraźnie artykułować. Po drugie, od czasów odrodzenia zmienił się główny punkt odniesienia naszych zainteresowań – od teocentryzmu przeszliśmy do antropocentryzmu. Zamiast układu zagadnień proponowanego przez teologię klasyczną: „teologia (=nauka o Bogu) – antropologia – chrystologia”, postuluje się dziś więc inną strukturę wykładu: „chrystologia – antropologia – teologia”.

Celem tego tekstu nie będzie zakwestionowanie antropocentrycznego przewrotu, który dokonał się w teologii ostatnich wieków. Każda epoka ma prawo i obowiązek szukać takiego sposobu opisu tajemnic wiary, który będzie dla niej nośny – w sposób najbardziej przekonujący poprowadzi do zrozumienia Ewangelii i przejęcia się nią. Chcielibyśmy raczej zmierzyć się z przedstawioną wyżej oceną znaczenia rozważań o Chrystusie w teologii Tomasza. Ocena ta wydaje się nam głęboko niesprawiedliwa. Ponieważ wynika ona w dużej mierze z innego podejścia do historii zbawienia współczesnej teologii, na początku postaramy się przedstawić, w jaki sposób Tomasz uwzględniał w swojej refleksji światło płynące z przygodnych faktów, a następnie, po krótkim przypomnieniu sporu o motywy Wcielenia, spróbujemy naszkicować sposób podejścia do historii zbawienia wypromowany przez filozofię G.F. Hegla, myśliciela, którego synteza pozostaje w tle wielu współczesnych rozwiązań. W podsumowaniu postaramy się wskazać, jakie mocne strony ma propozycja Akwinaty.

PROBLEM Z HISTORIĄ ZBAWIENIA⁵

Jak wiadomo, Tomasz należał do teologów, którzy jako pierwsi odwołali się w komponowaniu swej syntezy do filozofii Arystotelesa. Zgodnie zaś z arystotelizmem można było mówić o poznaniu pewnym typu *scientia* wyłącznie w odniesieniu do tego, co poznajemy dzięki przyczynom, które w sposób konieczny

⁴ W. Kasper przywoływał kiedyś opinie dworujące sobie ze stanowiska teologii klasycznej, które miałyby pojmować Wcielenie jako wślizgiwanie się Boga w kombinezon montera, żeby zreperować rozpadający się świat. Zob. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 41.

⁵ Klasyczną i wciąż za mało znaną pozycją na ten temat jest: M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

sprawiają swoje skutki⁶. Zgodnie z ówczesną kosmologią wszelki ruch planet w świecie nadksiężycowym (tzn. księżycy i ciał niebieskich, które jeszcze bardziej są oddalone od Ziemi) odbywa się w sposób konieczny⁷, a w świecie podksiężycowym istnieje wiele zjawisk, które poddane są tego typu przyczynowaniu – jeśli nie nastąpią żadne nieprzewidziane, dodatkowe okoliczności, z embrionu żaby w sposób konieczny powstaje żaba, a z nasienia topoli w sposób konieczny wyrasta topola. Niemala wszakże część skutków zachodzących spontanicznie czy wynikających z wyborów ludzkiej wolności, nie ma koniecznych podstaw. Starożytni i średniowieczni autorzy mieli tu swój ulubiony przykład: wspominali zwykle o Sokratesie, który może siedzieć lub stać. Przed spotkaniem z nim nie mamy żadnej pewności, którą postawę wybierze.

Ostatni rodzaj zdarzeń był z oczywistych względów szczególnie istotny dla teologii. Podstawowym jej źródłem jest Boże Objawienie. To ostanie zaś wiąże się z historycznymi wydarzeniami, które zrealizowały się w ludzkiej historii bez konieczności, były wypadkową spotkania dwóch wolności: ludzkiej i boskiej. Gdyby nasza wiedza o takich wydarzeniach nie mogła być wiedzą pewną typu *scientia*, teologia nie miałaby podstaw, by rościć sobie prawo do tytułu królowej nauk. A przecież *de facto* królowała w średniowiecznej refleksji... W spotkaniu z myślą Arystotelesa trzeba więc było zmierzyć się z pytaniem, czy metodologia Stagiryty pozwoła wpisać teologiczny namysł nad historią zbawienia w granice poznania godnego miana *scientia*.

Jak należało się do tego zabrać? Oczywiście, przez analizę typów przyczynowości zaproponowanych przez Arystotelesa⁸. Stagiryta wspomina o czterech przyczynach. Pierwsze dwie – materialna i formalna – są przyczynami wewnętrznymi. Oznacza to, że dzięki nim wszystko, co istnieje w dostępnym dla naszych zmysłów świecie, jest ustanawiane jako byt. Kolejne dwie to przyczyny zewnętrzne – dla ustanowionego już bytu są one źródłem ruchu. Przyczyna sprawcza poprzedza swój skutek, przyczyna celowa zaś jest kresem, który ukierunkowuje i motywuje działającego. Zgodnie z klasycznym przykładem łucznik wraz z łukiem to przyczyna sprawcza ruchu strzały, cel, ku któremu strzała dąży, to jej przyczyna celowa.

Nietrudno się domyślić, że dla zintegrowania w obrębie arystotelesowskiego ideału nauki wydarzeń historycznych najbardziej odpowiednia wydawała się przyczynowość celowa. Przede wszystkim dlatego, że jej oddziaływanie w naj-

⁶ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, I, 2; 71 b 9-13 (*Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak i inni, Warszawa 1990-2001, t. 1, s. 256-257).

⁷ A propos różnicy między światem nadksiężycowym i podksiężycowym zob. Arystoteles, *Metafizyka*, XII, 8; 1073 a 14-1074 b 14 (*Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 815-818).

⁸ Por. Arystoteles, *Fizyka*, II, 3; 194 b 16 – 195 a 4 (*Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 50); tamże, II, 7; 198 a 14 – 198 b 9 (t. 2, s. 57-59); *Metafizyka*, V, II; 1013 a 24 – 1013 b 3 (t. 2, s. 685).

większym stopniu wiązało się z procesem dokonującym się w czasie, przyczyna celowa ujawniała się w pełni dopiero na końcu działania – podobnie jak w przypadku wydarzeń historycznych, które trwają w czasie, a ich sens i znaczenie rozumiemy zwykle dopiero na końcu. Jak jednak zastosować przyczynowość celową do wydarzeń, które składają się na historię zbawienia? Jak zrobić to w taki sposób, by można zasadnie mówić o konieczności?

Najpierw trzeba oczywiście odpowiedzieć na pytanie, co jest celem Bożego działania. Zdaniem św. Tomasza ostatecznym celem Bożego działania, celem, którego Bóg nie może nie wybrać i nie pragnąć jest Boża dobroć, stworzenie świata i wszelkie działania w świecie stworzonym wiążą się zaś z wyborem Bożej woli⁹. Nie znaczy to jednak bynajmniej, że działania te są arbitralne – wola Boga jest zawsze prowadzona przez boską mądrość. Nasza analiza pozwala w związku z tym wskazać na szereg powodów (*rationes*) takiego a nie innego dookreślenia dzieła stworzenia. Mają one formułę rozumowania: „zakładając, że Bóg chciał (wybrał) x, konieczne było, by y”, np. „zakładając, że chciał udzielić stworzeniom swej dobroci w najdoskonalszy sposób, jak było to możliwe (co znaczy: na swój obraz i podobieństwo), konieczne było, by stworzył wiele różnorodnych stworzeń”¹⁰, czy na temat bardziej szczegółowy: „zakładając, że Bóg chciał stworzyć człowieka doskonałym, konieczne było, by dał mu ręce i siłę”¹¹.

Oczywiście ten typ rozumowania może także dotyczyć boskiej opatrności i zamysłu zbawienia. W duchu propozycji Tomasza, należałoby zaproponować najpierw ogólne rozumowanie: „zakładając, że Bóg chce zbawić człowieka, *konieczne jest*, by doprowadził do jego usynowienia”. To jednak tylko punkt wyjścia. Nasze wnioski na podstawie tego, co wiemy z historii zbawienia, mogą stawać się coraz bardziej szczegółowe, np.: „zakładając, że Bóg chciał doprowadzić do odnowy rodzaju ludzkiego po grzechu, *konieczne było*, by stał się człowiekiem”; „zakładając, że Bóg chciał najbardziej dosadnie wyrazić, jak bardzo ukochał człowieka, *konieczne było*, by Chrystus umarł na krzyżu”, itd¹².

Zauważmy, że dochodzimy do rozumowań, które zakładając boski plan zbawienia bądź jakiś znany z Objawienia jego element, pozwalają nam mówić o konieczności. Honor teologii jako królowej nauk wydaje się więc uratowany. Przy-

⁹ Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 6, a. 2, corp.; q. 23, a. 4; *Summa contra gentiles* (dalej cytowana jako SCG), I, c. 80-81; II, c. 23 i 29; *De potentia*, q. 1, a. 5, corp.; q. 3, a. 15; *Summa theologiae* (dalej cytowana jako STh), I, q. 19, a. 2-5.

¹⁰ Por. SCG, III, c. 97, nr 2735. Nie ma tam wprawdzie wprost przedstawionej przeze mnie formuły, ale rozumowanie można w taki sposób zrekonstruować. Por. też SCG, II, c. 30. Dla zwięzłości i jasności wyводу ograniczam się w swojej prezentacji tylko do najważniejszych elementów propozycji Tomasza, niezbędnych do naszkicowania jego podejścia do chrystologii i historii zbawienia.

¹¹ Por. SCG, II, c. 28, nr 1053.

¹² Por. np. STh, III, q. 46, a. 2, corp.

czynowość celowa pozwala wpisać teologiczne badania nad historią zbawienia w arystotelesowski ideał nauki.

ARGUMENTY *EX CONVENIENTIA*¹³

Nie jest oczywiście naszym celem przekonywanie do ściśle arystotelesowskiej metodologii w podejściu do współczesnej nauki, nie chcemy też bronić „konieczności” argumentów z celowości, które pozwalały obronić naukowy status teologii na średniowiecznym uniwersytecie. Dyskusja na metodologiczne tematy musi dziś z pewnością toczyć się przy pomocy innych pojęciowych narzędzi. Pozwalamy sobie jednak naszkicować proces rozwoju średniowiecznego podejścia do historii zbawienia, gdyż doprowadził on do wypracowania jednego z najciekawszych i najbardziej zrównoważonych stanowisk na ten temat.

Nie wyobrażamy sobie zresztą, że średniowieczni teologowie uważali, iż przedstawione przed chwilą, odnoszące się do zamysłu Bożego konieczności można uznać za równoważne wobec tych, które dostrzegamy w rozwoju organizmów żywych. Nic podobnego. Świadczy o tym terminologia, którą się posłużyli.

Wspominaliśmy dotąd o konieczności. Słowo to bowiem – z powodów, o których była mowa wyżej – było potrzebne, by wykazać związek teologicznych rozumowań z arystotelesowską przyczynowością celową. Najczęściej jednak słowo „konieczność” (*necessitas*), będzie w opisanym kontekście, najprawdopodobniej zresztą bynajmniej nie wbrew nauce Arystotelesa¹⁴, zastępowane przez „odpowiedniość”, „stosowność” (*convenientia*). Rozumowania, które wyżej sygnalizowaliśmy, będą zwykle nazywane argumentami „z odpowiedniości” (*ex convenientia*). Należałoby je więc przeformułować w następujący sposób: „zakładając, że Bóg chce zbawić człowieka, jest *czymś odpowiednim*, by doprowadził do jego

¹³ Niestety, literatura na temat argumentacji z odpowiedniości jest nieprzyzwoicie – biorąc pod uwagę rangę zagadnienia – skromna. Zob. O.-H. Pesch, *Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, s. 318-320; J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères*, op. cit., t. 2, s. 310-322; G. Narcisse, *Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin*, w: C.-J. Pinto de Oliveira (wyd.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell O.P. à l'occasion de son 65^e anniversaire* (Studia Friburgensia, t. 78), Fribourg 1993, s. 143-167; tenże, *Les raisons de Dieu. Arguments de convenance et Esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar* (Studia Friburgensia, nouvelle série 83), Fribourg 1997. Dwa ostatnie studia należy traktować z ostrożnością. Autor jest bardziej pod wpływem H.U. von Balthasara niż Tomasza.

¹⁴ Zwrócił na to moją uwagę Piotr Lichacz. Opis wzajemnych odniesień różnych arystotelesowskich przyczynowości w interpretacji Tomasza można znaleźć w jego pracy doktorskiej: P. Lichacz, *Did St. Thomas Aquinas justify the transition from “is” to “ought”?*, <http://ethesis.unifr.ch/theses/download.php?file=LichaczP.pdf>, 23.12.2008, s. 184-197.

usynowienia”; „zakładając, że Bóg chciał doprowadzić do odnowy rodzaju ludzkiego po grzechu, było *czymś odpowiednim*, by stał się człowiekiem”; „zakładając, że Bóg chciał najbardziej dosadnie wyrazić, jak bardzo ukochał człowieka, było *czymś odpowiednim*, by Chrystus umarł na krzyżu”, itd.

Ta werbalna różnica nie jest bynajmniej niewinna i prowadzi nas daleko. Dlaczego? Mówienie o konieczności sugeruje, że możliwe jest tylko jedno rozwiązanie. Gdy natomiast podstawimy w miejsce „konieczności” „odpowiedniość”, rozumiemy, że chodzi o jedno z rozwiązań, wybrane z większej ich liczby, i to wybrane z jakiegoś powodu. Pomyślmy choćby o jakimś dystansie, który trzeba przebyć. Jeśli powiemy: „jeśli Pan chce dostać się z Krakowa do Gdańska, musi Pan (=konieczne jest) jechać przez Warszawę”, sugerujemy, że jest tylko jedna droga z Krakowa do Gdańska. Jeśli zaś powiemy: „jeśli Pan chce dostać się do Gdańska, najlepiej będzie (=jest czymś najbardziej odpowiednim) pojechać przez Warszawę”, to uwzględniamy, że nasz rozmówca mógłby pojechać także inną drogą – na przykład przez Łódź albo Lublin. Biorąc jednak pod uwagę jego określoną sytuację (może chce kogoś odwiedzić, są korki, albo ma coś do załatwienia?), uznajemy, że najodpowiedniejszym rozwiązaniem będzie dla niego wybór drogi przez Warszawę.

Cóż to oznacza? Zastępując konieczność odpowiedniością autorzy średnio-wieczni wskazywali na to, że Boży plan zbawienia (i każdy z elementów tego planu) nie jest jedynym scenariuszem możliwym, który mógł spełnić się wyłącznie tak, jak się spełnił. Zarazem jednak słowo to pozwalało im wskazywać na wewnętrzną logikę tego, co się dokonało. Na „odpowiedniość”, o której mówili, składały się zatem dwie uzupełniające się tezy:

- (1) to, co stało się w historii zbawienia, mogło wydarzyć się zupełnie inaczej;
- (2) historia zbawienia jest spójną, logiczną całością.

Pierwsza ze wspomnianych tez stoi na straży dwóch podstawowych prawd dla chrześcijańskiej tradycji. Po pierwsze, pozwala bronić boskiej transcendencji. To, co dokonuje się w stworzonym świecie, nigdy nie wyrazi doskonale boskiej pełni. Bóg mógłby stworzyć inny świat, który byłby równie doskonały jak ten, który istnieje, mógłby też poprowadzić świat do zbawienia inną drogą – równie doskonałą jak ta, która została zrealizowana w naszej historii. Po drugie, Boży plan zbawienia jest utkany z wyborów Boga i człowieka, to znaczy z inicjatywy Boga, która nie zawsze spotykała się z ludzkim „tak”. Gdybyśmy twierdzili, że to, co się stało, nie mogło stać się inaczej, iż istnieje wyłącznie jeden możliwy scenariusz, deklarowalibyśmy, że za nasze odwrócenie się od Boga odpowiedzialność ponosi... Bóg jako autor Bożego planu zbawienia.

Druga teza pozwala z kolei uznać, że to, co się stało, jest dla nas źródłem sensu. Spójność odkrywanego przez nas planu boskiego działania budzi nasz zachwyty. Odnajdując wzajemne relacje między poszczególnymi wydarzeniami, mo-

zemy zasadnie wskazywać na ich logiczne związki, z których wyłania się porywający obraz boskiego zamysłu miłości.

Na połączeniu razem wspomnianych dwóch tez, czy raczej dwóch perspektyw, polega wielkość średniowiecznego myślenia o historii zbawienia. Dziś jednak zwykle – z powodów, o których za chwilę – teologom wydaje się, że nie da się (nie potrzeba?) ich ze sobą połączyć. Zanim jednak wspomnimy o popularnym współcześnie podejściu, chcielibyśmy oddać głos samemu św. Tomaszowi, przypomnieć kilka jego argumentów z odpowiedniości dotyczących Wcielenia i rozwiązanie w dyskusji o motywie Wcielenia.

RELATYWNA KONIECZNOŚĆ WCIELENIA

W jednym ze swoich najważniejszych tekstów na temat Wcielenia, Akwinata przedstawia następującą analizę:

„Mówi się, iż coś jest konieczne dla jakiegoś celu na dwa sposoby – pierwszy: bez czego coś nie może istnieć, jak żywność jest konieczna do zachowania ludzkiego życia; drugi: przez co lepiej i odpowiedniej dociera się do celu, jak koń jest konieczny do podróżowania. Według pierwszego sposobu Wcielenie Boga nie było konieczne dla naprawy ludzkiej natury: Bóg bowiem mógł naprawić ludzką naturę przez swoją wszechmocną potęgę na wiele innych sposobów. Na drugi sposób Wcielenie Boga było jednak konieczne dla naprawy ludzkiej natury. Stąd mówi Augustyn (*De Trinitate* XIII, X): okazujemy, że Bogu, którego mocy wszystko jednak podlega, nie brakowało innego możliwego sposobu, lecz że nie było innego odpowiedniejszego sposobu uleczenia naszej nędzy” (STh III, q. 1, a. 2, corp.).

Zauważmy dwustronność analizy. Wcielenie dla Tomasza nie jest konieczne w sposób absolutny, to znaczy: gdy rozważamy je z perspektywy Bożej wszechmocy, w oderwaniu od zaistniałych okoliczności. Mamy jednak uznać, że było konieczne w znaczeniu relatywnym, jako najodpowiedniejsza odpowiedź na zaistniałe okoliczności. Świetnie ilustrują to wybrane przez Tomasza przykłady dwóch typów konieczności – bez żywności nie da się żyć, natomiast na piechotę, bez konia można – mimo że dużo wolniej – wszędzie dotrzeć (wiedział o tym dobrze członek zakonu żebraczego w XIII wieku).

Uznawanie, że Wcielenie nie ma statusu absolutnej konieczności, nie było dla Tomasza – o czym dziś często się nie pamięta – przeszkodą, by zachwycać się tą najprzedziwniejszą interwencją Boga w ludzkiej historii. Wręcz przeciwnie. Właśnie dlatego, że Bóg nie musiał zbawić człowieka przez Wcielenie, że mógł zbawić nas w inny sposób, mniejszym – by tak powiedzieć – dla siebie kosztem, Wcielenie jest tak wstrząsającym wyrazem miłości. Tomasz niemało miejsca poświęca na zachwyt nad tajemnicą Wcielenia:

„Jeśli ktoś uważnie i pobożnie przyjrzałby się tajemnicom Wcielenia, to odkryje taką otchłań mądrości, która przekracza ludzkie poznanie. Stąd powiada Apostoł (1 Kor 1,25): *co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi*. Dlatego temu, kto pobożnie rozważa, racje zaistnienia tej tajemnicy wydają się coraz bardziej godne podziwu”¹⁵.

Tak Tomasz wprowadza do zbioru argumentów „z odpowiedniości” w *Summa contra gentiles*, zbioru wyjątkowo bogatego i uważnie skomponowanego, na który zwrócił przed laty uwagę o. Torrell¹⁶. Dowiemy się tam między innymi, że „Wcielenie Boga było najskuteczniejszą pomocą ofiarowaną człowiekowi dążącemu do szczęścia” (SCG, IV, c. 54, nr 3923), a „nic tak bardzo nas nie skłania do miłownia kogoś jak doświadczenie jego miłości do nas. Miłość zaś Boga do człowieka nie mogła zostać udowodniona w żaden sposób skuteczniej niż przez to, iż Bóg zechciał się zjednoczyć z człowiekiem w jednej osobie” (SCG, IV, c. 54, nr 3926). Wreszcie: „Ponieważ przyjaźń istnieje przy pewnej równości, wydaje się, iż nie jest możliwe, by istoty bardzo nierówne mogła połączyć przyjaźń. Aby więc przyjaźń między Bogiem i człowiekiem mogła być głębsza (*familiarior*), było wskazane dla człowieka, by Bóg stał się człowiekiem, skoro w sposób naturalny człowiek dla człowieka jest przyjacielem. Tak byśmy poznając Boga widzialnie, byli porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych” (SCG, IV 54, nr 3927).

Podobne teksty – pełne uwielbienia dla tajemnicy Wcielenia – można byłoby mnożyć. Niech będą dowodem na to, że przekonanie o relatywnej a nie absolutnej konieczności Wcielenia nie było dla Tomasza jakkolwiek przeszkodą, by zachwycać się tym, czego Bóg dokonał dla nas w Chrystusie.

MOTYW WCIELENI

Mając w pamięci to, o czym dotąd była mowa, możemy przejść do pytania o motyw Wcielenia: czy Bóg wcieliłby się nawet wtedy, gdyby Adam nie zgrzeszył?

Pytanie wywoływało sporo namietności. Nietrudno się zresztą domyślić dlaczego. Kryło się przeciw za nim kilka fundamentalnych dylematów dotyczących statusu Wcielenia i historii zbawienia. Czy wkraczając w ludzką historię Bóg chciał przede wszystkim odpowiedzieć na ludzką grzeszność, czy też doprowadzić do przebóstwienia ludzkiej natury? Czy Bóg mógł posiadać jakiś inny sposób na uczynienie nas dziećmi Bożymi niż Wcielenie Syna Bożego, czy też jedyną drogą musiało być Wcielenie?

¹⁵ SCG, IV, c. 54, nr 3922; por. *De rationibus fidei*, 7, wyd. Leonina, t. 40, s. B 66.

¹⁶ Zob. J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, s. 149-157.

Trzeba podkreślić, że każda z odpowiedzi mogła zostać poparta przez teksty biblijne. Zwolennicy opcji tomistycznej – Chrystus wcielił się z powodu grzechu – przywoływali m.in. Łk 19,10: „Syn Człowieczy przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło”, 1 Tm 1,15: „Nauka to godna wiary i zasługująca na całkowite uznanie, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników...”. Wynikało z tych tekstów, że motywem przyścia na świat Syna Bożego, było odpuszczenie grzechów. Zwolennicy opcji szkotystycznej z kolei – Chrystus wcieliłby się nawet, gdyby człowiek nie zgrzeszył – zwracali uwagę na tekst mówiący o Chrystusie (nie odwiecznym Logosie!) jako pośredniku stworzenia (Kol 1, 13-20). Wydawało się im, że skoro człowieczeństwo odwiecznie współtworzy Osobę Słowa, to nawet gdyby grzech nie nastąpił, musiałyby się to ujawnić we Wcieleniu.

Należy pamiętać o tym, że późniejsze spory zinterpretowały bardzo jednoznacznie stanowisko Akwinaty, podczas gdy sam Tomasz dwukrotnie wypowiadając się na temat motywu Wcielenia był niezwykle ostrożny. W *Komentarzu do Sentencji* twierdzi, że opinia, zgodnie z którą Bóg by się nie wcielił, jeśliby człowiek nie zgrzeszył, jest „prawdopodobniejsza”¹⁷. W *Summie teologii* mówi zaś, że „wypada raczej powiedzieć”, iż Wcielenie jest podjęte ze względu na potrzebę uleczenia grzechu. Podkreśla przy tym, że skłania się ku takiej odpowiedzi dlatego, że Pismo święte wskazuje na taki właśnie motyw. Dodaje zresztą natychmiast, że moc Boża nie była ograniczona tym motywem i dlatego możliwe jest także rozwiązanie przeciwne¹⁸.

Jak widać, Tomasz opowiadał się *raczej* za uznaniem, że Wcielenie było odpowiedzią na ludzki grzech, ponieważ teksty biblijne wydawały mu się prowadzić w tym właśnie kierunku. Robił to jednak na tyle ostrożnie i rzadko, że nie będzie nadużyciem przyjąć, iż na poziomie spekulatywnym sprawa musiała wydawać mu się nie do rozstrzygnięcia. Jest przecież nie lada zuchwałością szukać motywów boskiego działania, jeśli przez Boga nie zostaliśmy o nich wprost poinformowani...

Z czasem różne odpowiedzi na pytanie o motyw Wcielenia zaczną być traktowane jako artikulacja dwóch teologicznych opcji:

– Tomaszowe rozstrzygnięcie będzie uznawane za wyraz teologii, która jest skoncentrowana na Bogu trójjedynym. Akcent na tajemnicy trynitarniej pozwala uznać, iż gdyby człowiek nie zgrzeszył, Wcielenia mogłoby w ogóle nie być.

– Stanowisko Dunska Szkota z kolei stanie się istotnym elementem teologii chrystocentrycznej, która w centrum medytacji umieści Wcielenie. Opcja ta będzie podjęta głównie przez autorów franciszkańskich, a od XVI wieku – przez teologów związanych z Reformą.

¹⁷ *In III Sent*, d. 1, q. 1, a. 3; wyd. Moos, s. 22.

¹⁸ *STh*, III, q. 1, a. 3.

WSPÓŁCZESNA ALTERNATYWA WOBEC ROZWIĄZANIA TOMASZA

Jak pokazaliśmy wyżej, Tomasz analizował wydarzenia historii zbawienia odwołując się do dwóch uzupełniających się perspektyw. Niestety, nie sięgają po nie obie współcześni autorzy, zadowalając się zwykle wyłącznie drugą z nich (spójność Bożego planu zbawienia). Wiąże się to w dużej mierze z alternatywną propozycją podejścia do historii G.F. Hegla, która bardzo silnie wpłynęła na teologię najpierw protestancką a potem katolicką XIX i XX wieku.

Jądrem filozofii Hegla był opis procesu dokonującego się wewnątrz absolutnego podmiotu, nazywanego przezeń absolutnym duchem¹⁹. Proces ten składa się z dwóch elementów: samoróżnicowania i samoutożsamiania. Można go streścić następująco. Byt, który nie ma żadnego określenia, jest nicością. Jakikolwiek określenie możliwe jest zaś dopiero dzięki różnicy. Musi więc pojawić się różnica, by można mówić o bycie – różnica między określonością ducha i jego „skąd”, które bez tej określoności byłoby niebytem. Mówiąc trochę inaczej: duch absolutny musi stać się dla siebie przedmiotem. Na tym polega samoróżnicowanie absolutnego ducha.

Nie zapominajmy jednak, że absolutny duch jest jednością: wspomniana przed chwilą różnica – między nieokreślonym „skąd”, a określonym wyrazem ducha – musi więc zostać przekroczona. To na przekraczaniu różnicy wydobytej przez samoróżnicowanie polega samoutożsamianie się ducha. Dopełnienie tego specyficznego procesu wyjścia i powrotu (*exitus – reditus*) dokonuje się przez miłość.

Opisany proces można streścić jeszcze zwięźlej: duch potrzebuje różnicy by stać się bytem, różnica ta jednak musi być przekroczona, by pozostał jednym duchem. Samoróżnicowanie i samoutożsamianie są w ten sposób tylko dwoma, warunkującymi się nawzajem momentami wewnętrznego życia ducha.

Oczywiście, zgadujemy bez trudu dlaczego proces, który Hegel medytuje, ma dwa związane ze sobą momenty. Odpowiadają one bowiem dwom pochodzeniom w Bogu. Pierwsze z nich – pochodzenie przedwiecznego Słowa – wiąże się przecież z wyrazem, określonością. Drugie natomiast odpowiada pochodzeniu Ducha świętego, który jest miłością i prowadzi do jedności.

Najbardziej odważnym i niezwykłym krokiem Hegla, który wywołał trzęsienie ziemi zarówno w filozofii jak i w teologii, było wszakże zestawienie czy właściwie utożsamienie tego wewnętrznego procesu absolutnego ducha z ludzką historią. Zdaniem Hegla wewnętrzny proces dokonujący się „w łonie” absolutnego ducha dokonuje się bowiem również w dziejach świata, czy też poprzez nie. Duch

¹⁹ W tej zwięźlej prezentacji opieram się głównie na: J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg [1965]; L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*, *Theologie und Philosophie* 52 (1977), s. 378-407.

w dziejach wyraża siebie, po to, by dzięki miłości wznieść się ponad różnicę między światem a sobą.

Ten – przedstawiony tu zwięźle – metafizyczny pomysł został przez Hegla konsekwentnie przeprowadzony przez różne dziedziny filozofii: od logiki po filozofię dziejów dając w związku z tym podstawę do bardzo nowatorskiej interpretacji całej rzeczywistości. Ponieważ zaś, jak widzieliśmy, korzenie proponowanej interpretacji były m.in. chrześcijańskie, jego koncepcja musiała wpłynąć na teologów.

Na czym polegała olbrzymia atrakcyjność wizji zaproponowanej przez Hegla, która zresztą jest do dziś przyjmowana przez wielu także katolickich teologów²⁰? Przede wszystkim wydawało się, że pozwalała ona „odzyskać” historię. To znaczy dać taką jej interpretację, która sprawiała, że historia przestawała być czymś dodanym, istniejącym niejako obok Boga, a stawała się częścią Jego wewnętrznego życia. Wydawało się, że dzięki Heglowi wreszcie udawało się dojść do teologicznej refleksji, która odpowiada biblijnemu Emmanuel – Bóg przestawał być Bogiem odległym, stawał się „Bogiem z nami”. Jest jednak też i drugi powód, o którym chcielibyśmy wspomnieć. Hegłowska interpretacja Trójcy pozwalała myśleć o Wcieleniu w taki sposób, że akcent – zgodnie z protestancką wrażliwością – padał na krzyż: ostateczne „samodookreślenie” Boga, które dokonało się na krzyżu, okazywało się punktem zwrotnym w procesie samoróżnicowania i samoutożsamiania absolutnego ducha. Pozwalało to w czasie burzliwych dyskusji egzegetycznych XX wieku zachowywać dystans wobec problemu historyczności zmartwychwstania. Zgodnie z heglowskim modelem myślenia o Chrystusie, nic nie przeszkadza, by zmartwychwstanie zinterpretować czysto duchowo²¹.

Niestety, mimo swojego zatykającego dech w piersi rozmachu i po części chrześcijańskiej genezy, pomysły berlińskiego mędrca, były (i są wciąż!) nie do zaakceptowania dla chrześcijaństwa. Chcielibyśmy wspomnieć tutaj o dwóch obiekcjach, które są istotne ze względu na podejmowany przez nas temat.

1. Najważniejszy problem dotyczy relacji między Bogiem a stworzeniem. Zgodnie z propozycją Hegla duch absolutny urzeczywistnia się, to znaczy dochodzi do samoświadomości, w historii. Potrzebuje świata po to, by stać się w pełni Bogiem. Traci więc sens mówienie o transcendencji i immanencji, Bóg przestaje być transcendentny – przynajmniej w klasycznym znaczeniu.

²⁰ Por. np. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983; B. Forte, *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, Kraków 2005. Por. też H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Ökumenische Forschungen), Freiburg, Basel, Wien 1970, s. 647-670.

²¹ Doskonałą ilustracją takiego podejścia może być sztandarowe dzieło teologicznego spadkobiercy R. Bultmanna: E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992⁶.

2. Wydawało się, że Hegel odkrył historię, nadał jej niezwykłą godność czyniąc ją częścią wewnętrznego życia absolutnego ducha. Okazało się jednak, że ma to bardzo wysoką cenę: jak wewnętrzne życie absolutnego ducha jest procesem koniecznym, tak i historyczne procesy stają się częścią koniecznej całości. Historia zostaje oddestylowana z wolności.

Nietrudno się domyślić, jakie konsekwencje miał taki sposób myślenia o relacji Boga do stworzenia i historii dla interpretacji Wcielenia – przedstawiało ono być wolną inicjatywą Boga, stawało się elementem koniecznego procesu dochodzenia do samoświadomości absolutnego ducha. Konieczność Wcielenia nie była przy tym odbierana jako niemiła konsekwencja, której należałoby uniknąć, lecz stawiała się powodem do chwały, podstawą uzasadnienia szkotystycznej optyki w myśleniu o motywie Wcielenia. Z kolei podtrzymywana od wieków przez tomistów teza o niekonieczności Wcielenia zaczęła być odbierana jako dowód braku szacunku do Chrystusa, wyraz alienacji teologicznych poszukiwań.

KILKA WNIOSKÓW

Przedstawiony przez nas problem recepcji Tomaszowej refleksji o Chrystusie wpisuje się oczywiście w szerszy kontekst określany przez XX-wieczną dyskusję „nowej teologii” z neoscholastyką, która deklarując wierność Akwinacie przybierała czasem skostniałe i ideologiczne formy. Warto jednak dziś dostrzec, że entuzjazm w odkrywaniu nowych dróg teologicznych poszukiwań nierzadko kreował swoją ideologię, która bynajmniej nie ustępowała w niczym dawnej. Czy nie nadchodzi dziś czas, by z większym dystansem wrócić do podstawowych pytań, które od wieków podejmuje teologia? Czy nie należy znów wsłuchując się w głosy różnych nurtów tradycji, zacząć w pokoju ważyć wydobywane przez nie racje?

Naszym zdaniem we współczesnej teologicznej debacie nie powinno zabraknąć głosu św. Tomasza. Dotyczy to także dyskusji o podejściu do tajemnicy Chrystusa i historii zbawienia. Wbrew pozorom, na podstawie których sądzi się czasami jego dzieło²², propozycja Doktora powszechnego jest wciąż w tej dziedzinie ważnym głosem i źródłem inspiracji.

Podsumowując przypomnijmy najważniejsze cechy Tomaszowego podejścia:

1. Tomasz z Akwinu uprawia teologię teocentrycznie; dla proponowanej przez niego wykładni wiary zarówno punktem wyjścia, jak i punktem dojścia, jest prawda o Bogu trójjedynym.

2. Nie jest to jednak dla Akwinaty przeszkodą, by zachwycać się Wcieleniem jako tajemnicą zawierającą w sobie „otchłań mądrości”. Opcja teocentryczna nie wyklucza „ofensywnej” chrystologii.

²² Pozostawiłem w tym tekście na boku problem układu *Summy teologii*, bo został on stosunkowo szeroko omówiony gdzie indziej. Zob. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu*, s. 184-191.

3. Akcent położony na boską trójjedność, poprzedzającą w rozważaniach inne tajemnice, wynika m.in. z Tomaszowego podejścia do historii zbawienia. Jest ono bogatsze niż współczesne propozycje (dwie uzupełniające się perspektywy w analizie każdego wydarzenia).

4. Tomaszowe podejście do historii zbawienia prowadzi do zachwyty nad inicjatywą Boga, który wkracza w ludzką historię w sposób wolny, wyłącznie z miłości. Wskazywanie na wolność boskiego działania w świecie pozwala wydobyć (a nie przekreśla!) niezwykłość Wcielenia.

SUMMARY

“Did the Angelic Doctor Underestimate Christ?” examines the role of Christology in the thought of Thomas Aquinas. At the end of the *Summa Theologica*, Aquinas offers a discussion of the Incarnation in which he tends toward the view that Christ would not have taken human form had man not sinned. This position gives rise to the suspicion that the Dominican treated the Incarnation too lightly; that he understood it instrumentally, merely as a means to resolve the “problem” of sin.

The author shows that the position accorded to the discussion of Christ in Aquinas’ work comes out of St. Thomas’ approach to Salvation History as a whole. The style of reasoning known as *ex convenientia* (“from suitability”), common among medieval theologians, permitted them to regard their interpretations of Salvation History as belonging to *scientia* in the Aristotelian sense while also allowing them to produce a balanced, two-sided analysis of every event. On the one hand, the Incarnation was deemed not absolutely necessary, since a transcendent God cannot be constrained by any one scenario. On the other hand, it was considered consistent with the logic of the divine design of love for Christ to have assumed a human nature. This bilateral analysis enabled theologians to admire the Incarnation as an act performed by God out of love, in freedom.

The influence of G.F. Hegel’s metaphysics has caused the suggestion that the Incarnation was not absolutely necessary to appear suspect. Theologians inspired by the synthesis of the sage from Berlin tend to see the Incarnation as part of a necessary process. The metaphysical perspective they occupy – different from that of Aquinas – usually yields a distorted view of the medieval master. Yet St. Thomas’ approach to Salvation History, in which respect for God’s transcendence and appreciation for divine freedom each have a place, remains the more interesting and well-balanced proposition and should have a prominent voice in contemporary discussions.