

Ks. Wiesław DĄBROWSKI

## KONCEPCJA RELIGII JAKO CNOTY MORALNEJ W *SUPER BOETIUM DE TRINITATE* ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Treść: Wprowadzenie; 1. Wiara a religia; 2. Religia: a. Dynamizm religii ukierunkowanej na Boga; b. Religia pojęta formalnie; c. Religia jest cnotą moralną, a nie teologalną. Zakończenie.

### Wprowadzenie

Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że poglądy Doktora Anielskiego są przedstawiane przeważnie na podstawie jego najdojrzalszego dzieła: *Summa Theologia*. A to sprawia, że często nie znamy wcześniejszych, młodzieńczych przemyśleń Akwinaty. Niedawne nowe<sup>1</sup> wydanie krytyczne *Super Boetium de Trinitate* św. Tomasza z Akwinu<sup>2</sup>, uważane za "wzorcowe"<sup>3</sup>, skłania do ponownej lektury tego dzieła Akwinaty i naprawdę może być wielką pomocą w studium myśli Doktora Anielskiego, a przede wszystkim jego myśli młodzieńczej<sup>4</sup>.

Seweryn Boecjusz (480-526)<sup>5</sup> był filozofem i politykiem, a także konsulem i pierwszym ministrem za rządów króla Teodoryka. Został oskarżony o zdradę, a następnie uwięziony, osadzony i stracony przez ścięcie głowy. Działalność literacka Boecjusza była wyjątkowa. Przetłumaczył na łacinę i skomentował wiele dzieł Platona, Arystotelesa i neoplatoników, a także dzieła z matematyki, geometrii, astronomii i muzyki pisarzy okresu aleksandryjskiego. Napisał też pięć niewielkich dzieł teologicznych: *De Trinitate*, *De Haebdomadibus*, *De Fide Catholica*, *Contra Eutichen et Nestorium*, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*.

<sup>1</sup> Wcześniejsze było opracowane i opatrzone wstępem przez B. Deckera, Leiden: Brill 1955.

<sup>2</sup> S. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus L, *Super Boetium de Trinitate. Expositio Libri Boetii de Ebdomadibus*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina, Paris: Cerf 1992. Recenzję naukową tego wydania zob. w: *Rassegna di Letteratura Tomistica* (Nuova serie del *Bulletin Thomiste*, vol. XL), vol. 28, Ed. Domenicana Italiana, Napoli 1995, 22-27.

<sup>3</sup> Zob. recenzję naukową, jak wyżej, 27.

<sup>4</sup> Por. *tamże*, 27.

<sup>5</sup> Zob. np. S. SWIEŻAWSKI, *Boethius, ostatni Rzymianin*, 1935; U. DEGL'INNOCENTI, "Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino", w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 2, Città del Vaticano, 1949, kk. 1753-1757; B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, Bologna, Ed. Studio Domenicano, 1992, hasło: *Boezio Severino*, ss. 119-121; M. KURDZIAŁEK, "Boecjusz, Anicius Manlius Severius, Boethius, Seweryn z Pawii", w: *Encyklopedia Katolicka* (red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski), t. 2, Lublin: WNKUL 1976, kk. 704-706.

W więzieniu napisał swoje największe i najwartościowsze dzieło: *De consolatio-  
ne philosophiae*, w którym zastanawiał się nad odwiecznym problemem cierpienia  
niewinnych i innymi problemami z tym związanymi: Opatrzność Boża, wolność  
ludzka, przeznaczenie, czas, wieczność, dobro i zło. Dzieło to, jak mówi E. Gilson,  
"jest obecne i aktywne we wszystkich epokach"<sup>6</sup>.

Seweryn Boecjusz często jest nazywany *pierwszym scholastykiem*, a to ze wzglę-  
du na to, że przetłumaczył na język łaciński autorów, od których scholastycy często  
zapożyczyli wiele idei, oraz ze względu na to, że zdefiniował wiele pojęć podsta-  
wowych, takich jak np. *osoba* (*persona est rationalis naturae individua substantia*),  
*wieczność* (*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*),  
*Opatrzność* (*Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta*,  
*quae cuncta disponit*), *los* (*fatum est inherens rebus mobilibus dispositio, per quam*  
*providentia suis quaeque nectit ordinibus*), *szczęście* (*felicitas-beatitudo est status*  
*omnium bonorum aggregatione perfectus*). Te podstawowe pojęcia, które z czasem  
stały się klasycznymi, były bardzo często używane przez scholastyków, a czasami też  
przez nich przerabiane. I tak np. św. Tomasz z Akwinu rozszerzył boecjuszowską  
definicję osoby, dodając "intellectualis": *omne subsistens in natura rationali vel in-*  
*tellectuali est persona*. Dzięki temu rozszerzył zakres tego pojęcia na Aniołów i  
Osoby Boskie, które - mówiąc rygorystycznie i dosłownie - nie są "rationales"<sup>7</sup>.

Dzieła teologiczne Boecjusza, które w XII wieku były bardzo często komentowa-  
ne<sup>8</sup>, stały się w Średniowieczu "przykładem naukowej teologii, systematycznie wypro-  
wadzanej z pierwotnie zdefiniowanych terminów, przykładem, który miał wyrzeć  
przemozny wpływ na pewne wybitne umysły w średniowieczu. *De Trinitate* (...) zapa-  
nuje w dwunastym wieku nad teologią szkoły w Chartres"<sup>9</sup>. Natomiast w XIII wieku  
św. Tomasz wydaje się być jedynym znaczącym teologiem, który podjął tę tradycję<sup>10</sup>.  
Akwinata skomentował pierwsze dwa rozdziały *De Trinitate* i *De Hebdomadibus* an-  
tycznego filozofa łacińskiego.

<sup>6</sup> E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa: IWPAX 1987, 99.

<sup>7</sup> Zob. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna: Edi-  
zioni Studio Domenicano 1991, hasło "Boezio", ss. 97-98; B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di*  
*antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1993, 74; por. L. WCIÓRKA,  
"Wiedzieć, że jest Bóg". *Elementy teodycei*, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha 1985, 85-86, gdzie Autor  
utożsamia *intellectualis* z *rationalis*.

<sup>8</sup> Szczególnie Gilbert de la Porrée i Clarenbald z Arras, zob. np. M. GRABMANN, *Storia della teologia*  
*cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, Firenze: Vita e Pensiero 1937, 52-53; M. GRA-  
BMANN, *Storia del metodo scolastico*, t.2, Firenze: La Nuova Italia 1980, 487-519; W. TATARKIEWICZ,  
*Historia filozofii*, t.1, Warszawa: PWN 1959, 324; L. ELDERS, *Faith and science. An Introduction to St.*  
*Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma: Herder 1974, 12-15.

<sup>9</sup> E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., 99.

<sup>10</sup> Tak O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introdu-*  
*zione*, Brescia: Queriniana 1994, 95; J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale  
Monferrato: Piemme 1994, 87; J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano: Jaca  
Book 1994, 140.

Nie znamy powodów, dla których Akwinata zabrał się do komentowania Boecjusza. Struktura literacka tych dwóch komentarzy oraz dane, które wyłaniają się z manuskryptów, świadczą o tym, że "nieprawdopodobne jest, aby były to pierwotnie lekcje"<sup>11</sup>.

J.-P. Torrell, biorąc pod uwagę hipotetyczne powody, przedstawione przez P.M. Gilsa we wprowadzeniu do wydania krytycznego<sup>12</sup>, wyraża pogląd, że hipoteza, iż jest to spontaniczna osobista refleksja Akwinaty, uczyniona z piórem w ręce i według systemu *quaestio*, jest najbardziej prawdopodobna. Dla św. Tomasza był to po prostu sposób na przygotowanie jego własnych pism<sup>13</sup>. W Średniowieczu bowiem wszelkie *komentarze, wykłady* i inne dzieła tego typu służyły myślicielom często do przedstawienia własnych poglądów i to niekoniecznie związanych z tytułem komentowanego dzieła. Z takim zjawiskiem mamy do czynienia i w tym przypadku.

Dodajmy jeszcze, że w Bibliotece Watykańskiej<sup>14</sup> zachował się autograf Tomaszowy tego dzieła od q.3, a.2 aż do końca, co ma wielkie znaczenie naukowe<sup>15</sup>.

Jest to dzieło niekompletne, ale nie stanowi ono wyjątku wśród pism św. Tomasza, gdyż pozostawił on po sobie 13 nie dokończonych dzieł<sup>16</sup>. Jest to typowy komentarz scholastyczny do *prooemium*, do niewielkiej ilości wersetów pierwszego i do jeszcze mniejszej ilości wersetów drugiego rozdziału *O Trójcy* Boecjusza<sup>17</sup>. Zawiera prolog oraz sześć kwestii, każda po cztery artykuły. Pierwsza kwestia dotyczy ludzkiego poznania prawdy (a.1), możliwości dotarcia do Boga (a.2), tego, co człowiek poznaje jako pierwsze (a.3), poznania Trójcy (a.4); kwestia druga mówi o posługiwaniu się argumentowaniem przy badaniu rzeczywistości Bożych (a.1), o możliwości wiedzy o rzeczywistościach Bożych (a.2), o posługiwaniu się filozofią w teologii (a.3), o niejasności słów w wyjaśnianiu wiary (a.4); kwestia trzecia traktuje o konieczności wiary dla ludzi (a.1), o różnicy między wiarą i religią (a.2), o wierze katolickiej czyli powszechnej (a.3), o Bogu Jednym w Trzech Osobach (a.4); kwestia czwarta mówi o przyczynach wielości (a.1), o różnorodności przypadłości (a.2), o ujmowaniu wielości ciał (a.3), o różnorodności miejsc (a.4); kwestia piąta traktuje o podziale nauk spekulatywnych (a.1), o filozofii naturalnej (a.2), o matematyce (a.3), o teologii (a.4); kwestia szósta zajmuje się metodologią w różnych naukach (a.1), odwoływaniem się do wyobraźni w nauce o rzeczywistościach Bożych (a.2), możli-

<sup>11</sup> O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 95.

<sup>12</sup> Zob. wydanie krytyczne *Super Boetium De Trinitate*, 6.

<sup>13</sup> J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 88; por. D.C. HALL *The Trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De Trinitate of Boethius* (Studien und Texte zur Geistgeschichte des Mittelalters 33), Leiden, Brill, 1992, 43-45.

<sup>14</sup> Watykan, Bibl. Apost., Vat. lat., 9850, fol. 90ra-10vb.

<sup>15</sup> Zob. J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 140-141.

<sup>16</sup> J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 87.

<sup>17</sup> Łaciński tekst komentowanych wersetów Boecjusza zob. w wyd. kryt. *Super Boetium De Trinitate*, 69.

wościami intelektu ludzkiego w ujmowaniu formy Bożej (a.3), możliwościami nauk spekulatywnych w ujmowaniu rzeczywistości Bożych (a.4)<sup>18</sup>.

Na fundamentalne znaczenie *Super Boetium De Trinitate* dla zrozumienia myśli św. Tomasza zwrócili uwagę najwybitniejsi tomiści XX wieku. Pionierskiej analizy doktrynalnej tego tekstu Akwinaty dokonał L.-B. Geiger<sup>19</sup>. M.-D. Chenu<sup>20</sup> zwrócił uwagę na status teologii jako nauki i wiedzy podporządkowanej, Y. Congar<sup>21</sup> na rolę filozofii w teologii oraz na zadania teologii i jej metodę, M. Grabmann<sup>22</sup> zajął się zagadnieniami teoriopoznawczymi i metodologicznymi<sup>23</sup>. Najnowsze opracowania L. Eldersa<sup>24</sup> i D.C. Halla<sup>25</sup> są raczej typu sprawozdawczego. Natomiast inne prace poświęcone temu dziełu zajmują się albo konkretnymi, wąskimi zagadnieniami, i to przeważnie filozoficznymi<sup>26</sup>, albo są tylko wstępami do wydań tłumaczeń tekstu, i to nie zawsze całego<sup>27</sup>.

<sup>18</sup> Por. J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 140; L. ELDERS, *Faith and science...*, dz. cyt., 5. 21.

<sup>19</sup> L.-B. GEIGER, "Abstraction et séparation d'après saint Thomas", *RSPT* 31(1947), 3-40.

<sup>20</sup> Zob. M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano: Jaca Book 1985, szczególnie ss. 99-141.

<sup>21</sup> Zob. Y. CONGAR, "Théologie", w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 15/A, Paris: Vrin 1946, kk. 341-502, szczególnie kk. 379-392.

<sup>22</sup> Zob. M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin. Auf Grund seiner Schrift «In Boethium "De Trinitate"»*, Freiburg (in der Schweiz): Paulusverlag 1948; M. GRABMANN, "Die Berechtigung der spekulativen Theologie nach der Auffassung des Heiligen Thomas von Aquin (In Boethium De Trinitate qu.2 a.1)", w: *Aus der Theologie der Zeit*, Regensburg 1948, 39-55.

<sup>23</sup> Analizę stanowisk tych autorów zob. w: J.I. SARANYANA, *Sobre el In Boethii De Trinitate de Tomas de Aquino* (Miscellanea Maedievalia 19), Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1988, 71-81.

<sup>24</sup> Zob. L. ELDERS, *Faith and science...*, dz. cyt.

<sup>25</sup> Zob. D.C. HALL, *The Trinity...*, dz. cyt.

<sup>26</sup> Zob.: P. ASVELD, "A propos de S. Thomas et de la théologie comme science", *EThL* 37(1961), 450-461; J.J. HALADUS, *The negative judgement of separation according to Saint Thomas Aquinas' Commentary on the De Trinitate of Boethius* (Diss. P.U.S.Thomae), Roma, Herder, 1979; C.J. KELLY, "Abstraction and existence. A study on S. Thomas 'In Boethii de Trinitate, q.5, a.3'", *LThPh* 21(1965), 17-42; P.D. MARTINEZ, "Santo Tomas de Aquino y las subalternacion de las ciencias. Expositio super librum Boethii 'De Trinitate' (q.5, art. 1°, ad 5)", w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t. 2: *Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica* (Studi Tomistici 41), Città del Vaticano: LEV 1991, 164-175; S. O'FLYNN, "The First Meaning of Rational Process according to the Expositio in Boethium de Trinitate", *LThPh* 10 (1954), 167-188; F. RUELLO, "La doctrine de l'illumination dans le traité Super librum Boethii De Trinitate de Thomas d'Aquin", *RSR* 1976 (64), 341-357; H. WEIDEMANN, "Tradition und Kritik. Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit ihm ueberlieferten Platonismus in der Expositio super librum Boethii de Trinitate", w: *Paradosis. Studies in memory of Edwin Quain*, New York, 1975; H. WEIDEMANN, "Tradition und Kritik: zur Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit dem Platonismus in «Boethii de Trinitate»", w: *Paradosis. Studies in memory of Edwin Quain*, Bronx: Fordham University Press 1976.

<sup>27</sup> Zob.: S. TOMAS DE AQUINO, *Expositio del «De Trinitate» de Boecio. Introduccion, traduccion y notas de Alfonso Garcia Marques y José Antonio Fernandez*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1986; St. THOMAS AQUINAS, *The division and methods of the sciences. Questions V and VI of his*

Uboga jest natomiast literatura polska poświęcona temu dziełu św. Tomasza<sup>28</sup>. Niniejsze opracowanie chce zatem, choćby w jakimś stopniu, przyczynić się do wypełnienia tej "polskiej luki". Warto bowiem przybliżyć polskiemu czytelnikowi teologiczną myśl młodego Akwinaty zawartą w tym komentarzu i ukazać jej bogactwo.

Komentarz do *O Trójcy* Boecjusza powstał w czasie pierwszego nauczania Akwinaty na Uniwersytecie w Paryżu (1252-59)<sup>29</sup>, w samym centrum życia intelektualnego ówczesnej Europy<sup>30</sup>. Prawdą jest, że jest to "arcydzieło epistemologii ponadnaturalnej"<sup>31</sup> i że jest "dziełem podstawowym do poznania tomistycznej metodologii odnoszącej się do metafizyki i teologii"<sup>32</sup>, że Doktor Anielski "stawia tu czoła problemowi nauki, podziału różnych pól wiedzy i metody naukowej: od filozofii naturalnej i metafizyki, aż do teologii, z takim rozmachem i precyzją, których nie spotykamy w żadnym innym jego dziele"<sup>33</sup>. Ale pojawiają się tu także inne problemy. Rzeczywiście, to dzieło teologiczne św. Tomasza "studiuje naturę poznania, nauki,

---

*commentary on the De Trinitate of Boethius. Translated with introduction and notes by Armand Maurer, Toronto, Pims, 1980; St. THOMAS AQUINAS, Faith, Reason and Theology. Questions I-IV of his commentary on the De Trinitate of Boethius. Translated with introduction and notes by Armand Maurer, Toronto, Pims, 1987; THOMAS VON AQUIN, Über die Trinität. Eine Auslegung der gleichnamigen Schrift des Boethius. Einführung, Übersetzung und Noten W.U. Kluncker, Stuttgart 1988.*

<sup>28</sup> Do tej pory ukazały się następujące opracowania: W. DĄBROWSKI, "Teologia jako nauka w «Super Boetium De Trinitate» św. Tomasza z Akwinu", *SThV* 36(1998) nr 1, 51-86; W. DĄBROWSKI, "La cristologia nel «Super Boetium De Trinitate» di san Tommaso d'Aquino", *Angelicum* 76 (1999), 161-182; W. DĄBROWSKI, *Poznanie Boga w «Super Boetium De Trinitate» św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: WAW 1999.

<sup>29</sup> Zob. np. wprowadzenie do wydania krytycznego *Super Boetium De Trinitate*, s.6; O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., ss. 94-95; I. TAURISANO, *La vita e l'epoca di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 95; M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, dz. cyt., 25; J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 140-143; J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 88; R. SPIAZZI, *San Tommaso d'Aquino. Biografia documentata di un uomo buono, intelligente, veramente grande*, Bologna 1995, 97; M. SGARBOSSA, *Tommaso d'Aquino. L'epoca, la vita, il pensiero*, Roma 1996, 65-66.

B. MONDIN w swojej książce *La cristologia di san Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Roma, Urbaniana University Press, 1997, 13, przenosi datę powstania tego dzieła, nie podając źródła, na koniec życia św. Tomasza, co jest w jawnej sprzeczności z dotychczasowym stanem studiów nad tym dziełem Akwinaty.

<sup>30</sup> Zob. np.: E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, t. 1: *Dalle orogini al XV secolo*, Roma: Borla 1991, 504.562.589; M.D. CHENU, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi: Torino 1989, 22-24; D. ROPS, *Storia della Chiesa del Cristo*, t. 3: *La Chiesa delle cattedrali e delle crociate*, Roma-Torino: Marietti 1959, 363-369; K. BIHLMAYER - H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, t. 2: *Il Medioevo*, Brescia: Morcellana 1960, 356-359; AA.VV., *Nuova storia della Chiesa*, t.2: M.D. KNOWLES - D. OBOLENSKY, *Il Medio Evo*, Torino: Marietti 1968, 392-396.

<sup>31</sup> M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, dz. cyt., 25; zob. też: O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 95; J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 87-88; J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 140-144.

<sup>32</sup> B. MONDIN, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino. Per una lettura attuale della filosofia tomista*, Milano 1985, 183.

<sup>33</sup> C. FABRO, "Tommaso d'Aquino", w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 12, Città del Vaticano 1954, kk. 252-297, tu k.263; por. J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino...*, dz. cyt., 141.

wiary, filozofii, teologii"<sup>34</sup>, i bardzo wiele miejsca poświęca studium religii jako cnoty moralnej. I tym właśnie ostatnim zagadnieniem zajmiemy się w niniejszym opracowaniu.

## 1. Wiara a religia

W dzisiejszym języku codziennym, i nie tylko, mówi się o *wierze* i o *religii* tak, jakby były one tą samą rzeczywistością, to zaś powoduje zamęt pojęciowy. Wydaje się, że i w czasach św. Tomasza istniał ten sam problem, skoro Akwinata zaakcentował i napisał wyraźnie, że *wiara i religia nie są tą samą rzeczą*.

Wiara jest cnotą teologalną-boską. W tekście komentarza do *O Trójcy* Boecjusza św. Tomasz nazwa ją *virtus theologica* i bardzo mocno podkreśla charakter "teologiczny" tej cnoty:

- pochodzi ona od Boga<sup>35</sup>;
- jest darem Boga i jako taka jest łaską Bożą<sup>36</sup>;
- jej przedmiotem jest Bóg<sup>37</sup>.

Natomiast o religii Akwinata mówi tak:

*Tuliusz w II Starej Retoryki<sup>38</sup> uważa, że religia jest częścią sprawiedliwości, która jest cnotą główną-kardynalną. Gdy więc wiara jest cnotą teologalną, religia będzie innego rodzaju, niż wiara<sup>39</sup>.*

To rozróżnienie - a będzie ono zawsze obecne w Tomaszowych rozważaniach na ten temat, między wiarą jako cnotą teologalną-boską<sup>40</sup> i religią jako cnotą moralną<sup>41</sup>, przynależną do cnoty sprawiedliwości<sup>42</sup>, która jest cnotą kardynalną-główną - doprowadziło Akwinatę do stwierdzenia:

<sup>34</sup> B. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, Bologna: Dehonianae 1984, 230.

<sup>35</sup> *Super Boetium De Trinitate* (dalej jako *S.B.T.*), q. 3, a. 1, ad 4: *Et sic patet quod fides (...) est a Deo.*

<sup>36</sup> *S.B.T.*, q. 3, a. 1, ad 2: *ex sola divina gratia, inter quas est fides, quae est Dei donum.*

<sup>37</sup> *S.B.T.*, q. 5, a. 4, ad 8: *fides (...) habet pro obiecto ipsam veritatem primam.*

<sup>38</sup> TULIUSZ, *De inventione*, II, c. 53, n. 161.

<sup>39</sup> *S.B.T.*, q. 3, a. 2, sed contra: *Tullius in II Veteris Rethoricae ponit religionem partem iustitiae, quae est virtus cardinalis. Cum ergo fides sit virtus theologica, religio erit alterius generis quam fides.* Wszystkie tłumaczenia są własne - W.D.

<sup>40</sup> Zob. *In III Sent.*, dd. 23-25; *De Veritate*, q. 14, aa. 2-3; *Summa contra Gentiles* (dalej jako *C.G.*), I, c. 6; *C.G.*, III, c. 152; *Summa Theologiae* (dalej jako *S.Th.*), II-II, q. 2, a. 2 i q. 3, a. 5.

<sup>41</sup> Zob. *In III Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3., qc. 3; d. 19, a. 1, qqc. 2 e 3; d. 33, q. 3, a. 4, qc. 1; *C.G.*, III, cc. 119-120; *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 1; *S.Th.*, II-II, q. 80 i q. 81, aa. 1-6.

<sup>42</sup> *S.B.T.*, q. 3, a. 2, resp.: *religio est specialis virtus in actibus omnium virtutum specialem rationem obiecti considerans, scilicet Deo debitum: sic enim est iustitiae pars.*

*Wiara jest przyczyną i początkiem religii (...). Sama jednak religia nie jest cnotą teologalną: ma bowiem za materię akty albo wiary, albo innych cnót (...); lecz za cel ma Boga*<sup>43</sup>.

Jeśli teraz zdamy sobie sprawę z tego, że według św. Tomasza<sup>44</sup> przyczyna (*causa*) jest tym, co w jakiś sposób przyczynia się do powstania jakiejś rzeczy: *quod influxum quemdam ad esse causat*<sup>45</sup> i że nazwa przyczyna niesie ze sobą jakiś wpływ na byt rzeczy przyczynowanej: *nomen causa importat influxum quemdam ad esse causati*<sup>46</sup> oraz że *termin zasada-początek (principium)*, który nie jest synonimem przyczyny<sup>47</sup>, *nie oznacza nic innego, jak to, od czego pochodzi jakaś rzecz: i rzeczywiście to, od czego coś pochodzi w jakikolwiek sposób, nazywamy zasadą-początkiem i na odwrót*<sup>48</sup>, a także, że *jeśli nawet nazwa principium etymologicznie zdaje się pochodzić od pierwszeństwa (prioritas), to wcale jednak nie oznacza pierwszeństwa, ale pochodzenie-źródło (origo)*<sup>49</sup>, to lepiej zrozumiemy stanowisko Akwinaty: różnica między wiarą i religią polega na tym, że wiara daje religii początek i ją przyczynuje. Możemy powiedzieć tak: wiara daje religii bytowanie (*esse*), powołuje ją do życia.

Zadziwia więc takie stwierdzenie: "Jasne jest, że religia ma usadwienie uprzednie w stosunku do cnót *teologalnych*" rozumianych jako cnoty wlane, jako dyspozycje-zdolności duszy dokonane bezpośrednio przez Boga, a więc same z siebie niezależne od aktów cnoty, to znaczy umiejscowionych na poziomie ściśle nadprzyrodzonym, w wyraźnej zależności od Wcielenia<sup>50</sup>.

Jeśli religia jako cnota moralna ma za przedmiot akty wiary lub innych cnót, to jasne jest, że te cnoty muszą być wcześniej niż cnota religii, w przeciwnym razie wiara nie da istnienia religii, a ta nie będzie miała racji bytu. Religia zakłada się na wierze i idzie za nią, wynika z niej.

---

<sup>43</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *Fides est religionis causa et principium (...). Ipsa tamen religio non est virtus theologica: habet enim pro materia ipsos actus vel fidei vel alterius virtutis (...); sed Deum habet pro fine*. Por. S.Th., II-II, q. 81, a. 5.

<sup>44</sup> Zob. np. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico...*, dz. cyt., hasło: "Causa", ss. 106-108; hasło: "Principio", ss. 491-492.

<sup>45</sup> *In V Metaph.*, lect. 1, n.751.

<sup>46</sup> *Tamże*.

<sup>47</sup> Zob. S.Th., I, q. 33, a. 1, ad 1.

<sup>48</sup> S.Th., I, q. 33, a. 1, resp.; por. *De principiis naturae ad fratrem Silvestrum*, cc. 20-21; zob. TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di Filosofia* (red. Roberto Coggi), Bologna: Ed. Studio Domenicano 1988, 27, przypis nr 10: "Zasada-principium jest więc «tym, od czego coś pochodzi w jakikolwiek sposób», przyczyna jest «tym, od czego coś pochodzi według zależności w bytowaniu». Każda przyczyna jest zasadą-principium, ale nie na odwrót".

<sup>49</sup> S.Th., I, q. 33, a. 1, ad 3.

<sup>50</sup> S. BIOLO, "Alle sorgenti della religione secondo S. Tommaso", w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t. 5: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinate* (Studi Tomistici 44), Città del Vaticano: LEV 1991, 134-141, tu s. 141.

Pierwsza jest wiara: *akt wiary jest pierwszym poruszeniem umysłu ku Bogu*<sup>51</sup>.

Nie możemy o tym zapominać, mimo że, z drugiej strony, człowiek ze swej natury jest religijny<sup>52</sup>.

## 2. Religia<sup>53</sup>

W dzisiejszych czasach obserwuje się pewną błędną tendencję: religia jest postrzegana jako pewien rodzaj psychologii faktu religijnego. Tendencja ta usiłuje wpisać religię w psychologię ludzką i pojmuje ją jako fakt odpowiednio immanentny, to znaczy bez osadu, bez pozostałości. Można więc mówić o religii ateistycznej. Zapomina się przy tym, że tak założony "fenomen religijny" religią nie jest<sup>54</sup>.

Religia nie jest jakąś iluzją lub jakąś poetycką transpozycją jakiegoś faktu sentymentalnego, uczuciowego, lub jakiejś wewnętrznej sytuacji psychicznej człowieka, nie jest też mitem, lecz jest świadomą relacją z rzeczywistością Transcendentną, to jest z Bogiem jako Osobą:

*Boga (...) czcimy (...) tylko wtedy, gdy poddajemy się Mu i pokazujemy, że jesteśmy Mu poddani. (...) Lecz religia niesie ze sobą jakieś zobowiązanie, według którego człowiek w jakiś sposób przylega do tego kultu; (...) z własnego bowiem wyboru ktoś zobowiązuje się do czynienia czegoś. (...) Tak więc religia polega na działaniu, przez które człowiek czci Boga, poddając siebie Jemu. (...) Ten zaś, który jest czczony, ponieważ jest Duchem, nie może być pojęty ciałem, lecz tylko umysłem. I tak Jego kult polega przede wszystkim na aktach umysłu, poprzez które umysł nakierowywany jest na Boga, (...). Sama jednak religia (...) ma Boga za cel*<sup>55</sup>.

Jakikolwiek więc rodzaj ludzkiego doświadczenia, które byłoby wyzute z tego świadomego otwarcia się na Transcendentnego, na Boga, nie może być rozważany jako zjawisko, jako fakt właściwie religijny, ponieważ żadna nauka, jeśli nie bazuje na doświadczeniu, nie może być nazwana nauką, nawet jeśli przedstawia się jako nauka o religii.

<sup>51</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *actus fidei est primus motus mentis in Deum*.

<sup>52</sup> Por. L. ELDERS, *Faith and science...*, dz. cyt., 63.

<sup>53</sup> Por. S. BIOLO, *Alle sorgenti della religione...*, dz. cyt. Chociaż S. Biolo analizuje przede wszystkim teksty *Summy Teologii* i tylko trzy teksty *Super Boetium De Trinitate*, to jednak jego rozważania są bardzo przydatne dla naszego opracowania.

<sup>54</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *non enim aliquis eligeret cultum Deo exhibere, nisi fide teneret Deum esse creatorem, gubernatorem, et remuneratorem humanorum actuum*. Por. S.Th., II-II, q. 81, a. 3, resp.: *ad religionem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum*.

<sup>55</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *Deus (...) colitur (...) solum in quantum nos ei subdimus et subditos demonstramus. (...) Sed religio importat quandam ligationem, secundum quod homo quodammodo se astringit ad cultum istum; (...) ex propria enim electione aliquis ligatur ad aliquid faciendum. (...) Sic ergo religio consistit in operatione qua homo Deum colit se ei subdendo. (...) Ipse autem qui colitur cum sit spiritus, non potest corpore sed sola mente contingi. Et sic cultus ipsius principaliter in mentis actibus consistit quibus mens ordinatur in Deum, (...). Ipsa tamen religio (...) Deum habet pro fine*.



Dzisiaj, po wiekach dewiacji i odchodzenia od koncepcji i doświadczenia autentycznej religii, nie jest łatwo powrócić do źródeł i odwoływać się do zasad, które pozwalają zakładać podstawy pod właściwe skierowanie człowieka ku Bogu.

W tym "właściwym ukierunkowaniu na Boga" możemy z całą pewnością czerpać z doktryny św. Tomasza z Akwinu. Dla niego człowiek jest istotowo religijny, gdyż jest podmiotem myślącym: nie można pomyśleć jakiegokolwiek bytu bez odwołania się, nawet jeśli tylko domyślnie, do Bytu Absolutnego, gdyż w każdym poznaniu bytu skończonego antycypujemy byt nieskończony, ponieważ tylko w świetle bytu nieskończonego możemy poznać byt skończony jako taki. Jakikolwiek więc akt poznania implikuje poznanie Boga<sup>56</sup>. I to właśnie dlatego w strukturze zakorzenionej w myśli ludzkiej, w inteligencji i w miłości, wpisana jest główna istota religii.

Z uważnej lektury *Super Boetium De Trinitate*, prowadzonej pod kątem religii, wyłaniają się bardzo jasno następujące obserwacje<sup>57</sup>:

- podstawowa zasada dynamizmu religii polega na jej konstytutywnej dążności ku Bogu;

- religia formalnie pojęta uwidacznia się poprzez akty zarówno inteligencji i poznania, jak i woli;

- religia jest cnotą moralną, a nie cnotą boską-teologalną.

Przeanalizujmy więc te punkty.

#### a. Dynamizm religii ukierunkowanej na Boga

Bóg znajduje się na horyzoncie świadomości ludzkiej. Nie jest On danym świadomości w znaczeniu stanowiącym o konstytucji ducha ludzkiego istniejącego w substancjalnej jedności z ciałem. Nie jest danym pojmowania poprzez fantazmaty w umyśle, który poznaje intelektualnie, zgłębiając rzeczywistości sensybilne. To bowiem, co jest wpieryw poznawane przez człowieka, może być przyjęte albo według porządku różnych mocy, albo według porządku przedmiotów o jednej mocy. W pierwszym jednakże przypadku, ponieważ całe poznanie naszego intelektu pochodzi od zmysłów, więc to, co jest poznawane przez zmysł, jest nam wcześniej znane, niż to, co jest poznawalne przez intelekt, to znaczy, że rzeczywistości pojedyncze lub zmysłowe są poznawane wcześniej, niż rzeczywistości poznawane przez formy poznawcze<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Zob. *S.B.T.*, q. 6, a. 1, ad 3; *De Veritate*, q. 22, a. 22, ad 1. Zob. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia: Queriniana 1994, 147-148.

<sup>57</sup> Por. S. BIOLO, *Alle sorgenti della religione...*, dz. cyt., 136.

<sup>58</sup> *S.B.T.*, q. 1, a. 3, resp.: *primo cognitum homini potest accipi dupliciter: aut secundum ordinem diversarum potentiarum, aut secundum ordinem obiectorum in una potentia. Primo quidem modo, cum cognitio intellectus nostri tota derivetur a sensu, illud quod est cognoscibile a sensu est prius notum nobis quam illud quod est cognoscibile ab intellectu, scilicet singulare vel sensibile intelligibili.*

Nie otwieramy się więc bezpośrednio na Prawdę Pierwszą, na Boga, lecz dzięki światłu od Niego otrzymanemu, czynimy poznawalnymi dane naszych zmysłów i w ten sposób rozpoczynamy naszą wędrówkę ku Nieskończonemu, Transcendentnemu Bogu.

Zarzut wzięty ze św. Augustyna<sup>59</sup>, według którego *Prawda Pierwsza, to znaczy Bóg, jest tym, co jest poznawane przez nas jako pierwsze*, św. Tomasz odpiera następująco:

*z tych i podobnych słów Augustyna nie należy wnioskować, że sama Prawda Niestworzona jest zasadą bliższą, przez którą poznajemy i osądzamy, ale że przez światło, które jest Jej podobieństwem w nas wlanym, poznajemy i osądzamy; nie ma też to światło jakiegś /własnej/ skuteczności, lecz tylko z pierwszego światła (...). Nie jest też konieczne, aby samo wlane /w nas/ pierwsze światło było przez nas w pierw poznane: bowiem przez nie nie poznajemy innych /rzeczy/ tak, jak /poznajemy/ przez /rzecz/ poznawalną, która jest środkiem-pośrednikiem poznania, lecz tak, jak przez to, co sprawia, że inne /rzeczy/ są poznawalne<sup>60</sup>.*

Prawda Pierwsza, Światło Pierwsze, Bóg, jest więc Rzeczywistością Najwyższą, która jest *kierująca (ordinans)*, podczas gdy nasz umysł jest *kierowany (ordinatus)* ku tej właśnie Rzeczywistości: Bóg jest Pierwszy w dążeniu naszego ducha, ale jest Ostatni w jego osiągnięciu, gdyż pozostaje zawsze zakryty:

*choć Bóg jest ostatnim-ostatecznym celem do osiągnięcia, a pierwszym w zamierzeniu popędu naturalnego, to jednak nie musi być pierwszym w poznaniu przez ludzki umysł, który jest ukierunkowany na cel, lecz w poznaniu nakierowującego; tak jak i w innych /rzeczach/, które dzięki popędowi naturalnemu dążą do swojego celu. /Bóg/ jest jednak poznawany od początku i pojmowany w jakimś uogólnieniu, według tego umysł pragnie, żeby /człowiek/ był dobry i dobrze żył, co ma jedynie wtedy, gdy ma Boga<sup>61</sup>.*

Św. Tomasz, przyjmując za dany pierwszy cel, w którym urzeczywistnia się formalnie nasze poznanie, a który jest pochwypany poprzez zmysły, stawia się w opozycji w stosunku do tego, co później zostanie nazwane ontologizmem.

Musimy tu koniecznie podkreślić zasadę, którą Akwinata rozwinął i wyjaśnił w cytowanych wyżej tekstach: *pierwszym, co poznajemy jest ratio entis*, a w konse-

<sup>59</sup> Św. AUGUSTYN, *De Trinitate*, XII, c. 2 (PL 42,999); *De vera religione*, c. 31 (PL 34, 147); zob. *S.B.T.*, q. 1, a. 3, ob. 1: *prima veritas, scilicet Deus, est id quod primo a nobis cognoscitur.*

<sup>60</sup> *S.B.T.*, q. 1, a. 3, ad 1: *ex verbis illis Augustini et similibus non est intelligendum quod ipsa veritas increata sit proximum principium quo cognoscimus et iudicamus, sed quia per lumen quod est eius similitudo nobis inditum cognoscimus et iudicamus; nec hoc lumen habet aliquam efficaciam nisi ex prima luce (...). Nec tamen oportet quod etiam ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum: non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia cognoscibilia.*

<sup>61</sup> *S.B.T.*, q. 1, a. 3, ad 4: *quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione et primus in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primus in cognitione mentis humanae, quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis; sicut et in aliis quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio, et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et bene vivere; quod tunc solum est ei cum Deum habet.*

kwencji: *pierwszym poruszającym wolę jest bonum qua bonum - dobro, o ile jest dobrem, dobro dzięki któremu stajemy się dobrymi.*

Dla objaśnienia cytowanych tutaj tekstów odwołajmy się jeszcze do tekstów z *Summy contra Gentiles*, które dają typową definicję człowieka jako usytuowanego w centrum wszechświata między czasem i wiecznością:

*dusza ludzka (...) znajduje się na pograniczu rzeczywistości cielesnych i niecielesnych, jakby na horyzoncie istniejącym między wiecznością i czasem*<sup>62</sup>.

Człowiek więc wytycza granicę między rzeczywistościami materialnymi i duchowymi, przyjmując je na swój sposób w jedności substancjalnej:

*mówi się, że dusza intelektualna jest jakby horyzontem i granicą między rzeczywistościami cielesnymi i niecielesnymi, jako że jest substancją niecielesną, jednak /jest/ formą ciała*<sup>63</sup>.

I rzeczywiście, w poznaniu bytu jako takiego, jest koniecznie zawarty pewien wymiar absolutności, uzmysłowienie sobie niesprzeczności każdego kompletnego aktu poznawczego, to znaczy każdego osądu. Poniżej tej świadomości człowiek nie jest w stanie utrzymać się na poziomie intelektualnym ani wydać żadnego sensownego stwierdzenia i byłby - jak to mówi Arystoteles<sup>64</sup> - jak słup, jak pał<sup>65</sup>.

To poznanie bytu w jego niesprzecznej absolutności (czy też absolutnej niesprzeczności) św. Tomasz przywołuje w podmiocie osadzającym jako *proximum principium* atematycznego pojęcia Prawdy Pierwszej, a które możemy zinterpretować jako *świadome principium osobowe*, przez które Bóg *jest poznawany w jakimś uogólnieniu (intenditur in quadam generalitate)*. Struktura początkowa ludzkiego poznania jest otwarta na Nieskończonego, domyślnie znanego<sup>66</sup>, ale nie jako następująca i nasuwająca się refleksja, lecz w swoim początkowym urzeczywistnieniu<sup>67</sup>.

Ta wewnętrzna struktura aktu poznawczego jest skutkiem formalnym obecności *lumen nobis inditum quod est Dei similitudo*. Jednakże, jak to wyraźnie mówi św. Tomasz, nie jako pierwsza zawartość kategorialna naszego poznania, lecz jako to, co *facit alia cognoscibilia*.

---

<sup>62</sup> C.G., II, c. 81: *anima humana (...) sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis.*

<sup>63</sup> C.G., II, c. 68: *anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma.* Zob. E. ANCONA, "La riflessione dell'esperienza come forma del pensare in S. Tommaso d'Aquino", w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t.2: *Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica* (Studi Tomistici 41), Città del Vaticano: LEV 1991, 70-71.

<sup>64</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka*, I, 4.

<sup>65</sup> S. BIOLO, *Alle sorgenti della religione...*, dz. cyt., 137.

<sup>66</sup> Zob. *De Veritate*, q. 22, a. 22, ad 1; por. *S.B.T.*, q. 6, a. 3, resp.

<sup>67</sup> Por. C.G., I, c. 43.

I, jak słusznie zauważa S. Biolo, "jest to, oczywiście, tomistyczne przetłumaczenie duchowego bogactwa «augustyńskiej *illuminatio*»"<sup>68</sup>.

Bóg jest bezpośrednio aktywny w naszym intelekcie, ponieważ w każdym poznaniu prawdy umysł ludzki potrzebuje działania Bożego, i chociaż w poznaniu prawd naturalnych nie potrzebuje nowego światła, a tylko poruszenia i kierowania przez nie, to w innych rodzajach poznania potrzebuje także nowego oświecenia<sup>69</sup>. I dlatego ludzkie poznanie jest istotowo otwarte na Nieskończonego. I to jest źródło, które utożsamia się z *podmiotem pierwotnym*, świadomym, pustym, ale zdolnym do przyjęcia i poznania Boga (*capax Dei*). Człowiek wypełnia tę swoją zdolność w każdym intencjonalnym akcie intelektu i woli, wewnątrz skierowanym ku Nieskończonemu, ku Bogu.

Widzieliśmy tu dwa momenty, wyraźny i domyślny, ludzkiego kontaktu intencjonalnego z Bogiem: aktywną obecność Boga, który porusza inteligencję ludzką ku poszukiwaniu i wyrażaniu we własnych aktach uległości i przyłgnięcia do własnego Początku-Pryncypium.

I tutaj też dostrzegamy, obecny w teologicznej myśli św. Tomasza, ruch: wyjście-*exitus* od Boga, a potem *reditus* - powrót do Niego.

#### b. Religia pojęta formalnie

Poszukiwanie Boga jest więc charakterystycznym zrywem, punktem wyjścia nieskończonej wędrówki kategoryalnych aktów inteligencji i woli człowieka, które konstituują religię specyficzną.

Widzieliśmy już, że św. Tomasz definiuje religię jako cnotę moralną. Cnota ta ma swoje własne i właściwe akty specyficzne. Doktor Anielski, posiłkując się doktryną św. Augustyna, wyłożoną przede wszystkim w *O państwie Bożym* i w *O prawdziwej religii*, mówi o następujących aktach własnych religii:

- Kult. Mówiąc właściwie, kult polega na należnym działaniu dotyczącym jakiejś drogiej nam i ważnej dla nas rzeczywistości, takiej jak np. pole, rodzina, ojczyzna, i odpowiednio do nich dostosowanym, a które wnosi w tę rzeczywistość coś nowego, pomaga jej, udoskonala ją<sup>70</sup>.

Jednakże, jeśli chodzi o ludzki kult Boga, to sprawy tak się nie mają, gdyż nasz kult niczego Bogu nie dodaje i nie pomaga Mu, a jest prawdziwy, gdy okazujemy

<sup>68</sup> S. BIOLO, *Alle sorgenti della religione...*, dz. cyt., 138; zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *De spiritalibus creaturis*, a. 10, ad 8.

<sup>69</sup> S.B.T., q. 1, a. 1, resp.: *in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione, sed in naturalibus cognoscendis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius, in aliis autem etiam nova illustratione.*

<sup>70</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *debita operatio circa illud /rei impensus/ adhibita, et ex hoc dicitur aliqui diversimode colere agros, parentes, patriam, et alia huiusmodi, quia diversis diversae operationes coaptantur.*

uległość wobec Boga i że jesteśmy Mu poddani. I taki prawdziwy kult Boży nazywany jest *teosibią*<sup>71</sup>, czyli *poddaniem siebie Bogu*.

Kult jest nierozzerwalnie związany z *ligatio*, którą dziś można by nazwać *zobowiązaniem, obowiązkiem*, poprzez który człowiek w *jakiś sposób przylega do tego kultu*<sup>72</sup>. To *przylgnięcie* wymaga jednak właściwego, własnego, dobrowolnego, osobistego aktu:

*z własnego bowiem wyboru ktoś zobowiązuje się do czynienia czegoś*<sup>73</sup>.

- Modlitwa. W *Super Boetium De Trinitate* nie ma wyraźnej mowy o modlitwie, jako akcie religii, ale mówi się, że religia polega na działaniu, poprzez które człowiek czci Boga, poddając Mu siebie. A ponieważ Ten, którego czcimy, jest Duchem, to nie może być pojęty i dotknięty ciałem, lecz tylko umysłem. I dlatego kult Boga polega przede wszystkim na aktach umysłu, poprzez które umysł nakierowuje się na Boga. Lecz ponieważ my, zwykli czciciele Boga, jesteśmy cielesni i przez zmysły cielesne przyjmujemy poznanie, to z naszej strony wymagane są do Bożego kultu także niektóre czynności ciała, czy to abyśmy służyli Bogu we wszystkim, czym jesteśmy, czy to abyśmy przez podobne czynności cielesne nas samych i innych pobudzali do aktów myślnych ukierunkowanych na Boga<sup>74</sup>.

A ponieważ natychmiast cytowany jest św. Augustyn<sup>75</sup>, który mówi o aktach ciała ludzkiego podczas modlitwy, to jasne jest, że Akwinata mówił wcześniej o modlitwie, w którą jest zaangażowany i duch, i ciało, czyli cały człowiek.

Religia zatem wyraża się poprzez kult, który wciąga całego człowieka: umysł, ciało, wolę. My w kulcie służymy Bogu *ex toto quod sumus*.

Jest jeszcze jedna cecha charakterystyczna religii, którą św. Tomasz podkreśla bardzo mocno: religia jest cnotą specjalną, której aktem specyficznym jest ukierunkowywanie aktów innych cnot na Boga:

*i tak religia jest cnotą specjalną, obejmującą w aktach wszystkich cnot specjalną rację przedmiotu, to znaczy to, co należne jest Bogu*<sup>76</sup>.

---

<sup>71</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *Deus autem non hoc modo colitur quod ei nostra operatio aliquid prosit aut subveniat sicut est in praedictis, sed solum in quantum nos ei subdimus et subditos demonstramus. Hic ergo cultus divinus absolute nomine theosibiae designatur.*

<sup>72</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *quodammodo se astringit ad cultum istum.*

<sup>73</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *ex propria enim electione aliquis ligatur ad aliquid faciendum.*

<sup>74</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *religio consistit in operatione qua homo Deum colit se ei subdendo.(...) Ipse autem qui colitur cum sit spiritus, non potest corpore sed sola mente contingi. Et sic cultus ipsius principaliter in mentis actibus consistit quibus mens ordinatur in Deum (...). Sed quia nos qui Deum colimus corporei sumus et per corporeos sensus cognitionem accipimus, inde est quod ex parte nostra requiruntur ad cultum praedictum etiam aliquae corporales actiones, tum ut ex toto quod sumus Deo serviamus, tum ut per huiusmodi corporalia nos ipsos et alios excitemus ad actus mentis ordinatos in Deum.*

<sup>75</sup> ŚW. AUGUSTYN, *De cura pro mortibus*, c. 5, n. 7, (PL 40, 597).

<sup>76</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *ita et religio est specialis virtus in actibus omnium virtutum specialem rationem obiecti considerans, scilicet Deo debitum.*

W życiu religijnym człowieka szczególną rolę odgrywają cnoty teologalne-boskie, jak również dary mądrości i bojaźni Bożej. I także ich aktami kieruje cnota religii<sup>77</sup>.

Religia uwzniośla więc inne cnoty, a ponieważ *ma Boga za cel*, kieruje inne cnoty ku ich celowi transcendentnemu, którym jest Bóg. Mamy tu, oczywiście, do czynienia z podstawą filozoficzno-teologiczną powszechnej doktryny ascetycznej, zwanej *recta intentio*, która jest prostym przetłumaczeniem nie jakiejś pobożnej fantazji, ale świadomości teologicznej o mocnych podstawach<sup>78</sup>.

Pamiętamy, oczywiście, że dla św. Tomasza religia jest *habitus*, i ta *postawa* nadaje strukturę, organizuje i włącza się w całe życie moralne człowieka:

*Tak więc wszystkie akty, poprzez które człowiek poddaje siebie Bogu, czy to umysłowe czy cielesne, odnoszą się do religii*<sup>79</sup>.

Dla św. Tomasza zatem całe życie moralne człowieka, autentyczna moralność, są definitywnie religijne. Nawet jeśli religia nie jest koniecznie cnotą chrześcijańską, to jednak o naturze odnoszącej się do Boga, jako ostatecznego obiektywnego celu ludzkiego serca<sup>80</sup>.

Widzieliśmy już, że Akwinata bardzo podkreśla źródłowo religijną strukturę umysłu ludzkiego, która wyraża się poprzez formalne akty religii, nie tylko jako wydane specyficznie jako akty kultu, ale także jako to, co jest właściwe religii: nadanie finalnego sensu całemu życiu moralnemu, ukierunkowując je ostatecznie na Boga osobowego, żywego.

Słusznie więc twierdzi S. Biolo, że "jeśli prawdą jest, że struktura źródłowa umysłu ludzkiego jest religijna", to "kategorycznie laickie ustanowienie moralności implikuje, bardziej lub mniej świadomie, sprzeczność z własną naturą"<sup>81</sup>.

### c. Religia jest cnotą moralną, a nie teologalną

W *Super Boetium De Trinitate* św. Tomasz, powołując się na Tulliusza, mówi wyraźnie, że *religia jest częścią sprawiedliwości, która jest cnotą główną-kardynalną. Gdy więc wiara jest cnotą teologalną, religia będzie innego rodzaju, niż wiara*<sup>82</sup>. A także, że *religia jest cnotą specjalną (...): jest bowiem częścią /cnoty/ sprawiedliwości*<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *Et sic cultus ipsius principaliter in mentis actus consistit quibus mens ordinatur in Deum, et hi sunt praecipue actus theologiarum virtutum; et secundum hoc dicit Augustinus quod Deus colitur fide, spe et caritate. Et his adiunguntur actus donorum tendentium in Deum, ut sapientiae et timoris.*

<sup>78</sup> Por. S. BIOLO, *Alle sorgenti della religione...*, dz. cyt., 139.

<sup>79</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *Sic ergo omnes actus quibus homo se Deo subdit, sive sint mentis sive corporis, ad religionem pertinent.*

<sup>80</sup> Por. S. BIOLO, *Alle sorgenti della religione...*, dz. cyt., 141.

<sup>81</sup> S. BIOLO, *Alle sorgenti della religione...*, dz. cyt., 140.

<sup>82</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, sed contra: *Tullius in II Veteris Rethoricae ponit religionem partem iustitiae, quae est virtus cardinalis. Cum ergo fides sit virtus theologica, religio erit alterius generis quam fides.*

<sup>83</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *religio est specialis virtus (...): sic enim est iustitiae pars.*

Doktor Anielski używa tu terminu *virtus theologica* w tym znaczeniu, jakie my dzisiaj wyrażamy przez termin *cnota teologalna (boska)*, a więc jako *cnota wlana, virtus infusa, lumen gratiae*. Jeśli powiemy razem ze św. Tomaszem, że religia nie jest cnotą teologalną-boską, to wcale nie oznacza, iż uważamy, że ma być ona rozważana w pewnej nowoczesnej, współcześnie rozpowszechnionej perspektywie laickiej. Akwinata wyraźnie to wyjaśnia:

*Akt wiary odnosi się wprawdzie materialnie do religii, tak jak i akty innych cnót, tym bardziej o ile akt wiary jest pierwszym poruszeniem umysłu ku Bogu, lecz formalnie odróżnia się od religii, rozważając szczególnie inną materię przedmiotu. (...) Sama więc religia nie jest cnotą teologalną: ma bowiem za materię same akty bądź wiary, bądź innych cnót, przez które jakby ofiaruje Bogu to, co jest Mu należne; lecz Boga ma za cel*<sup>84</sup>.

Religia ma więc za materię, czyli za przedmiot formalny, akty wiary i akty innych cnót. I dlatego nie jest cnotą "teologiczną". Przedmiotem finalnym, celem jej jest jednak Bóg. Stąd wynika, że religia jako taka jest formalnie cnotą teistyczną i teocentryczną.

### Zakończenie

Spojrzenie św. Tomasza z Akwinu na religię jako cnotę moralną pozwala też nam ujrzeć samo chrześcijaństwo we właściwym świetle. Chrześcijaństwo jest bowiem *słowem* Boga - zarówno objawionym, jak i Wcielonym -, który proponuje swoim wiernym pewien styl życia. W ten sposób *tajemnica religijna* zmierza ku realizacji transformacji mentalności w człowieku, przez co do zwyczajnych stosunków międzyludzkich dodaje stosunek wiary między osobą ludzką i Bogiem osobowym<sup>85</sup>. To zaś powoduje, że chrześcijaństwo staje się powołaniem, a zachowanie się człowieka staje się jego odpowiedzią na Boże wołanie. Ma to wymiar uniwersalny i odnosi się do wszystkich ludzi wszystkich czasów. A to sprawia też, że i dogmaty oraz nakazy-zakazy moralne, widziane jako *słowo Boga*, nie ograniczają niczyjej wolności, ale wyznaczają jedynie racjonalne granice tym wszystkim różnym usiłowaniom, które starają się zrjonalizować ponad miarę samo chrześcijaństwo<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> S.B.T., q. 3, a. 2, resp.: *Actus fidei pertinet quidem materialiter ad religionem sicut et actus aliarum virtutum, et magis in quantum actus fidei est primus motus mentis in Deum, sed formaliter a religione distinguitur, utpote aliam rationem obiecti considerans. (...) Ipsa tamen religio non est virtus theologica: habet enim pro materia ipsos actus vel fidei vel alterius virtutis, quos Deo tamquam debitos offert; sed Deum habet pro fine.*

<sup>85</sup> Zob. S.B.T., q. 3, a. 1, sed contra 2 i 3; q. 3, a. 2, resp.

<sup>86</sup> Zob. A. RIZZACASA, "Il pensiero di Tommaso d'Aquino interpretato quale paradigma per una filosofia della religione elaborata in un dialogo con la scienza", w: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 9: *Il Cosmo e la Scienza*, Napoli: Edizioni Domenicane Italiane 1978, 168-172.

IL CONCETTO DELLA RELIGIONE COME VIRTÙ MORALE  
NEL «SUPER BOETIUM DE TRINITATE» DI SAN TOMMASO D' AQUINO

*Sommario*

All'inizio viene presentato l'opuscolo dell'Angelico, quindi la differenza tra fede e religione; poi l'autore presenta il dinamismo della religione indirizzata verso Dio, la religione intesa formalmente e la religione come virtù morale e non teologale. Si giunge alla conclusione che la religione, secondo san Tommaso, anche se non è una virtù esclusivamente cristiana, è una virtù morale teistica e teocentrica. Tale concetto della religione permette a vedere lo stesso cristianesimo come vocazione, e il comportamento dell'uomo nei confronti di Dio - come la sua risposta alla chiamata di Dio. Tutto questo ha una dimensione universale e si riferisce a tutti gli uomini di tutti i tempi. Così la religione diventa incontro personale tra uomo e Dio.