

Wiesław Dąbrowski

Analiza tekstu Mi 6,8 według św. Tomasza z Akwinu

Studia Theologica Varsaviensia 37/2, 85-101

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WIESŁAW DĄBROWSKI O.S.J.

ANALIZA TEKSTU MI 6,8 WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Treść: Wprowadzenie. 1. Mi 6,8 – tekst, jego rodzaj i podział. 2. Dobro moralne. 3. Poznanie woli Bożej. 4. Sąd i sprawiedliwość. 5. Obcowanie z Bogiem. Zakończenie. Sommario.

WPROWADZENIE

W Średniowieczu tytułem oficjalnym teologa był *Magister in Sacra Pagina*. Biblia w Średniowieczu była bowiem – wbrew temu, co się powszechnie, lecz niesłusznie uważa – podstawowym źródłem teologii¹. Normalna kariera akademicka, rozpoczynała się od *baccalaureus*, czyli od asystentury. *Baccalaureus* osiągało się w dwóch etapach: najpierw było się *baccalaureus biblicus* i taki asystent miał za obowiązek wykładanie *cursorie*, czyli w sposób ciągły, Pisma Św. Miało to na celu oswojenie i zapoznanie słuchaczy i jego samego z tekstem Pisma Św. i ewentualne wyjaśnianie tekstu przy pomocy krótkich objaśnień (gloss), podczas gdy problemy egzegetyczne bardziej dogłębne były zawsze wykładane na lekcjach egzegetycznych *magistra* i jemu tylko zarezerwowane. Lekcje bakałarza biblijnego, nazywanego również *cursor biblicus*, były po prostu *czytaniem Pisma Św.* W drugim etapie osiągało się stopień *baccalaureus sententiarius*. Zajęcie bakałarza sentencjarnego polegało na komentowaniu *Sentencji* (cztery księgi) Piotra Lombarda, które były wówczas podstawowym i oficjalnym podręcznikiem teologii (dlatego w XIII w. spotykamy tak wielu komentatorów tego dzieła Piotra Lombarda). I te lekcje odpowiadałyby dzisiejszym wykładom z dogmatyki. Następnie otrzymywało się tytuł *magister in Sacra Pagina*, który od końca XIII wieku przekształcił się w *doctor in Sacra Theologia*. Obowiązkiem *magistra* było wykładanie (egzegeza) Pisma Świętego².

¹ Zob. np. J. Verger, *L'esegesi dell'università*, w: AA. VV., *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia, Paideia, 1989, ss. 118nn.

² Zob. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano, Jaca Book, 1994, ss. 50-136; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia, Queriniana, 1994, ss. 73n; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino, L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato, Piemme, 1994, ss. 73-78.

Stąd też cała teologia św. Tomasza z Akwinu jawi się jako wyjaśnianie Pisma Świętego³, gdyż, jak on sam mówi: *nauka Boża nigdzie nie jest bardziej kompetentnie przekazana, niż w Piśmie Świętym*⁴ i *tylko kanoniczne Pismo Święte jest regułą wiary*⁵.

Dorobek egzegetyczny św. Tomasza zawiera dziesięć pozycji⁶ i, z historycznego punktu widzenia, Akwinata „jest najbardziej prestiżowym egzegetą XIII wieku”⁷. Ale z powodu rozpowszechnionej mentalności, według której jedyną prawomocną metodą egzegezy jest metoda historyczno-filologiczna⁸, ten dorobek Doktora Anielskiego poszedł w zapomnienie. Oczywiście, św. Tomasz żył w czasach, w których egzegeci nie mieli do swojej dyspozycji w ich pracy narzędzi wydoskonalonych dzisiaj⁹. Zauważa się jednak ostatnio tendencję zmierzającą do odzyskania tego utraconego dorobku, szczególnie jeśli chodzi o metodę praktykowaną przez Doktora Anielskiego i jego teorię wielości znaczeń biblijnych, zaczerpniętą przez niego z bardzo antycznej tradycji¹⁰. Tak więc na polu egzegetycznym św. Tomasz jawi się jako geniusz o wiel-

³ Zob. M.D. Chenu *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Torino, Gribaudi, 1989, s. 26. J. Dujat pisze tak: „Teologia św. Tomasza jest naprawdę teologią, ponieważ opiera się nie na filozofii, która służy jej tylko za narzędzie, lecz na samej wierze i jej źródłach, to znaczy na słowie Bożym. Tak powinna postępować wszelka teologia, która tylko w tej mierze będzie teologią, w jakiej opiera się na słowie Bożym i z niego czerpie swoje treści. Taka jest właśnie teologia św. Tomasza. Kiedy studiuje się jego dzieła teologiczne, nietrudno zauważyć, że nie ma tam ani jednego artykułu, który nie byłby oparty na jakimś tekście biblijnym. A kiedy widzimy jego dzieła ustawione na półkach biblioteki, okazuje się, że najwięcej miejsca zajmują komentarze do Nowego Testamentu”, w: AA.VV., *Aktualność świętego Tomasza* (tłum. L. Rutkowska), Warszawa, Wyd. PAX, 1975, s. 12.

⁴ *Super Boetium De Trinitate*, q.6, a.2, ob 1: *scientia enim divina numquam competentius traditur, quam in sacra Scriptura*.

⁵ *In Evang. S. Ioannis*, c.21, lect. 6: *sola canonica Scriptura est regula fidei*.

⁶ Są to: *Expos. In Job; In Psalmos Davidis lectura; Expos. In Cantica cantocorum; Expos. in Isaiam prophetam; Expos. in Jeremiam prophetam; Expos. in Threnos Jeremiae prophetae; Catena aurea super quatuor Evang.; Expos. in Ev. S. Mathaei; Expos. in Ev. S. Joannis; Expos. in S. Pauli apost. epist.*

⁷ S. Lyonnet *L'actualité de Saint Thomas exégète*, w: *Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t.4, Napoli, Ed. Domenicane Italiane, 1976, s.9.

⁸ Słusznie zauważa Johannes Betz, *Jedność teologii w wielości jej dyscyplin i postaci*, w: *Podstawy wiary Teologia* (praca zbiorowa) (Comunio – kolekcja 6), Poznań, Pallottinum, 1991, ss. 371-383, tu s.382: „Miarodajnym jest właściwe zrozumienie rzeczywistości Objawienia przekazanego i uchwytne w Piśmie św. Jest ono rekonstruowane naukowo za pomocą metody filologiczno-historyczno-hermeneutycznej. A ponieważ wszystkie dyscypliny są zorientowane na Objawienie, metoda ta okazuje się wymogiem dla wszystkich jego postaci. Nie może być rezerwatem, a więc wyłącznym prawem biblistów tak, by tylko oni mieli prawo podawać wiążące informacje na temat Pisma św.; Objawienie musi być w swoich zasadniczych rysach (choćby minimalnie) powierzone przedstawicielom wszystkich fachowych kierunków, a szczególnie znawcom systematyki. To oni muszą być przygotowani do krytycznego oceniania wypowiedzi egzegetów. (...) Nie przynosi to też żadnej ujmę biblistom. Historycy i dogmatycy potrzebują zresztą wspomnianej metody, chociażby dla należytego odczytania tekstów”.

⁹ H. Cazelles – J.P. Bouhot, *Pentateuque*, wyd. włoskie: *Pentateuco*, Brescia, Paideia, 1968, s. 91: „Średniowiecze rzeczywiście nie było w stanie praktykować krytyki historycznej przy pomocy koniecznych narzędzi. W tamtym czasie studiuje się wartość i znaczenie słów”.

¹⁰ A. Di Marco, *S. Tommaso e la pluralità dei sensi biblici*, w: *Atti del Congresso Internazionale...*, dz. cyt., t.4, s.69.

kiej aktualności¹¹. Warto więc powrócić do św. Tomasza-egzegety¹², ponieważ „wyświadczył on doskonałą posługę egzegezie biblijnej w ogóle, jako że pojmował znaczenie literalne tekstów biblijnych jako najważniejszą podstawę dla tez teologicznych”¹³.

Niestety, w dorobku biblijnym Akwinaty nie znajdziemy komentarza do księgi proroka Micheasza, gdyż go nie napisał. Nasza więc próba analizy tekstu *Mi 6,8* opierać się będzie na innych dziełach Doktora Anielskiego. Skomputeryzowany *Index Thomisticus* podaje 63 miejsca w dziełach Akwinaty, gdzie jest wymieniony prorok Micheasz, ale tylko dwa miejsca odnoszą się do *Mi 6,8*. Natomiast Tabula aurea Piotra z Bergamo¹⁴ podaje cztery miejsca z *Summy Teologii*, nawiązujące do *Mi 6,8*, ale w żadnym z nich to miejsce biblijne nie jest wzmiankowane. W niniejszym opracowaniu teksty te, oczywiście, zostaną wykorzystane.

1. MI 6, 8 – TEKST, JEGO RODZAJ I PODZIAŁ

Prorok Micheasz znany jest najbardziej z tego, że przepowiedział miejsce narodzin Zbawiciela¹⁵, ale jego proroctwo wnosi też i inne ważne elementy do historii objawienia: o naturze Mesjasza (5,1.3-4), o Jego Matce (5,2), o oczyszczonej Reszcie (2,12; 5,6n), o przyszłym królestwie mesjańskim (4,1-4; 5,1-14). W teologii została podkreślona szczególnie wszechmoc i sprawiedliwość Boża oraz miłość Boża domagająca się wzajemności na mocy zawartej Przymerza. Stąd też i ważność wersetu 6,8.

Biblia Tysiąclecia tak podaje interesujące nas słowa proroka Micheasza:

*Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czegoż żąda Pan od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim?*¹⁶

Komentatorzy Micheasza zgodnie uznają, że jest to bardzo ważny tekst, gdyż, włączony do rib, czyli do „sporu procesowego” między Bogiem i Jego

¹¹ S. Cipriani, *Riflessioni esegetiche su "Super S. Joannis Evangelium Lectura" di S. Tommaso*, w: *Atti del Congresso Internazionale...*, dz. cyt., t.4, s. 41.

¹² Zob. G. Perini, *Pagine recenti della teologia tomista*, w: AA. VV., *S. Tommaso Teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Citta del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995, ss. 19-22, wraz z podaną tam bibliografią.

¹³ A. Deissler, *L'annuncio dell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1980, s. 16; zob. S.Th., I, q.1, a. 10.

¹⁴ Wydanie: Alba-Roma, Paoline, 1960, s.1174.

¹⁵ *Mi 5,1: A ty, Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich. Z ciebie mi wyjdzie Ten, który będzie władał w Izraelu (...)*. Zob. też *Mt 2, 2-6*. Tekst według Biblii Tysiąclecia.

¹⁶ Por. *Pwt 8, 5-6; 10, 12-13; Prz 15,8n; Koh 12,13; Iz 30,15; Am 5,24; Ox 2,21; Ps 94,12-15; Za 8, 16-17. La Bibbia di Gerusalemme* ma tekst następujący: *Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la pietà, camminare umilmente con il tuo Dio*. Odnośnik do tego wersetu mówi: *ti è stato insegnato: can i LXX; il TM legge: "ti ha insegnato"; sir. e volg. traducono: "ti insegnero"* – wyd. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1991, s. 2021.

Warto zauważyć, że inna jest interpunkcja w tym tekście, w porównaniu z tekstem z Biblii Tysiąclecia, a to powoduje też i inne znaczenie tekstu, co dla interpretacji jest bardzo ważne.

ludem¹⁷, należy do „liturgii Przymierza”¹⁸, stanowi „esencję tego, co Bóg chce od człowieka”¹⁹, „substancję Dekalogu”²⁰, „syntezę przepowiadania proroków Amosa, Ozeasza i Izajasza”²¹, jest podstawą etyki Starego Testamentu²², cudowną formułą²³, wielkim programem²⁴, „prawem” Micheasza²⁵, jego „torą”²⁶, jego „katechizmem”²⁷, „podsumowaniem teologicznym” na wzór Pwt 6,4n²⁸. To, zapewne, sprawiło, że E. Schweizer, komentując przypowieść o bogatym młodzieńcu (Mk 10, 17-31), powiedział: „Zaskakuje to, że Jezus, w odróżnieniu od rabinów, odsyła po prostu do przykazań (...), i to właśnie do przykazań praktycznych, które są cytowane z pamięci, ot tak i bez przejmowania się porządkiem, z drugiej połowy Dekalogu. Także to objawia brak wszelkiej pedanterii prawnej. W tym Jezus jest bliski Mi 6,8”²⁹.

Św. Tomasz znał tekst łaciński, który (w tłumaczeniu) różni się nieco od tekstu polskiego:

*Indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Dominus requirat a te: utique facere iudicium et diligere iustitiam et sollicitum ambulare cum Deo tuo*³⁰.

W naszej analizie oprzemy się zatem na tekście łacińskim, gdyż to pozwoli nam na dotarcie do Tomaszowego rozumienia tych słów proroka Micheasza.

¹⁷ Zob. np. G. Ravasi, *I Profeti*, Milano, Ancora, 1987, s. 162; A. Maillot-A. Lelièvre, *Attualità di Michea. Un grande «profeta minore»* Brescia, Paideia, 1978, s. 136.

¹⁸ G. Bernini, *Osea-Michea-Nahum-Abacuc. Versione-Introduzione-Note*, Roma, Paoline, 1983, s. 229.

¹⁹ P.G. Rinaldi-F. Luciani (red.), *Michea-Nahum-Sofonia-Aggeo-Zaccaria-Malachia*, Torino, marietti, 1969, s. 41; P.E. Testa (red.), *IL Messaggio della Salvezza*, t. 4: *Il profetismo e i profeti*, Leumann-Torino, Elle Di Ci, 1977, s. 462; G. Bernini, *Osea-Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., ss.324-325.

²⁰ A. Deissler, *L'annuncio dell'Antico Testamento*, dz. cyt., s. 138.

²¹ A. Rolla (red.), *Il Messaggio della Salvezza*, t. 2: *L'Antico Testamento*, cz. 1: *Dalle origini all'esilio*, Leumann-Torino, Elle Di Ci, 1965, s. 632; G. Bernini, *Osea-Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., ss. 232,326; H. Schuengel-Straumann, *Decalogo e comandamenti di Dio*, Brescia, Paideia, 1977, s. 126; C. Schedel, *Storia del Vecchio Testamento*, t. 3: *L'epoca dei profeti*, Roma, Paoline, s. 225.

²² E. Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel-Paris, 1955, s. 84; F. Raurell, *Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato, Piemme, 1986, s. 70.

²³ *I Profeti – Introduzione*, w: *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. cyt., s. 1542.

²⁴ M.G. Cordero, *Biblia comentada*, t. 3: *Libros Profeticos*, Madrid 1961, s. 1225.

²⁵ A. Maillot-A. Lelièvre, *Attualità di Michea...*, dz. cyt., s.148

²⁶ G. Bernini, *Osea-Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., s.325.

²⁷ C. Schedl, *Storia del Vecchio Testamento*, dz. cyt., s. 225.

²⁸ G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. 2: *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Brescia, Paideia, 1974, s. 492: (...) *sommari teologici di Dt 6,4s o Mich 6,8*.

²⁹ *Il Vangelo secondo Marco. Commento di Eduard Schweizer*, Brescia, Paideia, 1971, s. 224.

³⁰ Por. *Pontificia Commissio Pro Nova VULGATA Bibliorum Editione, LIBRI PROPHETARUM*, Citta del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1976, s. 4678: *Indicatum est tibi, o homo, quid sit bonum et quid Dominus quaerat a te: utique facere iudicium et diligere caritatem et sollicitum ambulare cum Deo tuo*.

Św. Tomasz używał tzw. *Biblia Parisiensis*, zob. C. Pera, *Le fonti del pensiero di s. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, Torino, Marietti, 1979, s. 21.

Według św. Tomasza z Akwinu *proroctwo polega przede wszystkim i głównie na poznaniu: gdyż prorocy znajdują to, co wymyka się poznaniu ludzkiemu*³¹. A zatem, istotowo proroctwo polega na poznaniu. Jednakże proroctwo nie byłoby skuteczne, gdyby tego, co zostało mu objawione, prorok nie przekazał innym. Dlatego też *drugorzędnie proroctwo polega na wypowiedzeniu (prophetia secundario consistit in locutione), jako że prorocy to, co poznają przez Boże pouczenie, oznajmniają dla zbudowania innych (ad aedificationem aliorum annuntiant), według tego, co czytamy w Iz 21, 10: „To, co usłyszałem od Pana Zastępów, Boga Izraela, to wam oznajmiłem”*³². Proroctwo zatem odnosi się do poznania rzeczywistości, których poznanie przekracza możliwości ludzkiego rozumu naturalnego, a to domaga się jakiegoś nowego światła poznawczego, które przewyższa światło rozumu naturalnego. I tu w swojej doktrynie Akwinata powołuje się na tekst proroka Micheasza 7, 8: *Gdy siedzę w ciemnościach, Pan jest moim światłem*³³.

Św. Paweł Apostoł w *Pierwszym Liście do Koryntian* mówi, że dary Ducha Świętego, w tym i dar proroctwa, dane są *dla wspólnego dobra*³⁴, a to doprowadziło św. Tomasza do stwierdzenia, że *dar proroctwa dany jest dla pożytku Kościoła, dlatego wszystko to, co może być pozytywne do poznania dla zbawienia, jest materią proroctwa: rzeczy przeszłe, przyszłe, konieczne, przypadkowe*³⁵.

W przypadku Mi 6,8 mamy do czynienia zarówno z poznaniem, jak i z oznajmieniem i przekazaniem woli Bożej, a więc tego, co konieczne, innym, a więc Kościołowi³⁶, dla zbudowania wiernych, więcej – dla ich zbawienia. Tekst ten, chociaż jako forma literacka jest poematem dydaktycznym, to jednak spełnia warunki proroctwa i, według klasyfikacji św. Tomasza, jest to proroctwo typu *Pan powiedział*³⁷, odnoszące się do postępowania ludzi, dostosowane do potrzeb czasów³⁸.

³¹ *Summa Theologiae* (dalej jako *S.Th.*), II-II, q. 171, a. 1, resp.: *prophetia primo et principaliter consistit in cognitione: quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione*. Por. *De Veritate*, q. 12.a.1; *In Isaiam*, c. 1; *In 1 Cor.*; c. 14, lect. 1; *In Hebr.*, c. 11, lect. 7.

Wszystkie tłumaczenia tekstów w niniejszym opracowaniu są własne – W.D.

³² *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 1, resp. Tekst biblijny wg. tekstu *Summy*.

³³ *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 2, resp.: *Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quae supra naturalem rationem existit, ut dictum est (a.1); consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intelligibile excedens lumen naturalis rationis: unde dicitur Mich 7,8: Cum sederem in tenebris, Dominus lux mea est.*

³⁴ 1 Kor 12,7-10.

³⁵ *De veritate*, q. 12, a. 2; por. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 3.

³⁶ Św. Tomasz uważał, że *ciało mistyczne Kościoła (corpus Ecclesiae mysticum)* składa się ze wszystkich ludzi, którzy byli od początku świata, aż do jego końca: *S.Th.*, III, q. 8, a. 3, resp. Por. Drugi Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nn. 7.9.

³⁷ Zob. *Mi* 1,1: „Słowo Pańskie skierowane do Micheasza z Moreszet”; 6,1: „Słuchajcie, proszę tego, cp Pan powiedział”

S.Th., II-II, q. 171, a. 2, resp.: *Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat: secundum quod docetur quod locutus est Dominus ad talem vel talem prophetam, aut quod factum est verbum Domini, sive manus Domini super eum*. Por. *Tamże*, q. 174, aa. 2-3.

³⁸ *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 6, resp.: *Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est (...) secundum conditionem negotiorum (...). Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.*

Możemy łatwo zauważyć, że tekst dzieli się na cztery części tematyczne:

- dobro moralne;
- poznanie woli Bożej;
- sąd i sprawiedliwość;
- obcowanie z Bogiem.

Przejdźmy zatem teraz do analizy tych części.

2. DOBRO MORALNE

Prorok Michaesz mówi, że powiedziane jest człowiekowi, co jest dobrem (*quid sit bonum*). Mowa jest tu oczywiście, nie o dobru ontologicznym (które jest aspektem podstawowym bytu i przedmiotem własnym pożądania³⁹), ale o dobru moralnym, do pełnienia którego wezwany jest człowiek. Podczas gdy dobro ontologiczne znajduje się w rzeczach obiektywnie i jest sprowadzone do aktu przez Boga albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem niektórych stworzeń, to dobro moralne jest urzeczywistniane przez samego człowieka poprzez jego własne działanie, dzięki któremu człowiek sam staje się dobrym. W człowieku dobro ontologiczne jest tylko początkiem, podłożem dobra moralnego. Byty pozbawione rozumu już są dobre, człowiek natomiast odwrotnie, posiada przywilej stania się dobrym (lub złym) poprzez „wykonywanie” wolności, czyli poprzez wolę:

Dobro w sensie pełnym i absolutnym polega na urzeczywistnieniu, a nie na możliwości (bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia), ostatecznym zaś aktem jest działanie (operatio) lub jakiegokolwiek używanie rzeczy posiadanych; dobro człowieka (bonum hominis) w sensie pełnym i absolutnym należy rozważać w dobrym działaniu lub dobrym używaniu rzeczy posiadanych. Używamy zaś wszystkich rzeczy poprzez wolę (per voluntatem). Dlatego mówi się, że człowiek jest dobry, z powodu dobrej woli (ex bona voluntate), poprzez którą człowiek używa dobrze rzeczy posiadanych, a z powodu złej woli, mówi się, że jest/zły (et ex mala, malus)⁴⁰.

Przedmiotem woli jest bez wątpienia dobro, ponieważ wola nie może mieć innego przedmiotu, jak tylko dobro. Jednakże wola ludzka osiąga dobro w sposób wolny i dlatego może także chybić i zawieść w jego osiągnięciu. I rzeczywiście, wola jest pożądaniem rozumnym (*appetitus rationalis*), a każde pożądanie ma za przedmiot tylko dobro (*appetitus non est nisi boni*), a to z powodu na to, że pożądanie polega na skłonności (*inclinatio*) pożądającego ku jakiemuś przedmiotowi. Ale przecież żaden byt (*nihil*) nie skłania się ku czemuś, co nie byłoby do niego podobne lub dla niego niestosowne. A ponieważ każda rzecz, jako byt i substancja, jest jakimś dobrem (*bonum*), to konieczne jest, aby każda jego skłonność była skierowana ku dobru. Wszelka skłonność idzie za jakąś formą i ją naśla-

³⁹ Zob. np. *S.Th.*, I, q. 5; *De Veritate*, q. 1.

⁴⁰ *S.Th.*, I, q. 48, a. 6, resp.

duje, a więc jest następstwem jakiejś formy, przeto pożądanie naturalne (*appetitus naturalis*) zależy od formy, która znajduje się w naturze istniejącej, to znaczy w istocie tego właśnie bytu, podczas gdy pożądanie zmysłowe i intelektualne, czyli rozumne, które nazywa się wolą (*appetitus sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas*) zależą od form otrzymanych, przyjętych, pochwyconych. Tak więc tym, ku czemu zdąża pożądanie naturalne, jest dobro istniejące w rzeczy (*in re*); tym zaś, ku czemu zdąża pożądanie zwierzęce (*appetitus animalis*) lub dobrowolne (*appetitus voluntarius*), jest dobro poznane (*bonum apprehensum*). A więc, ponieważ wola dąży do czegoś, nie jest konieczne, by to było prawdziwie dobro (*bonum in rei veritate*), lecz by było rozpoznane jako dobro (*apprehendatur in ratione boni*). I z tego względu Arystoteles⁴¹ mówi, że *celem jest dobro lub pozór dobra*⁴².

Człowiek, jeśli chce rzeczywiście i skutecznie stać się dobrym i w ten sposób realizować w pełni siebie samego, powinien ukierunkować wszelkie swoje działania ku Dobru Najwyższemu, czyli ku Bogu. Jedynie Bóg może wypełnić cały horyzont pożądawczy woli człowieka, i dlatego tylko On, według św. Tomasza, może poruszać ludzką wolę naturalnie, nie przyczyniając przy tym żadnego, nawet najmniejszego przymusu i nacisku, ponieważ Bóg porusza ją jako wolę wolną⁴³.

Ponieważ Bóg jest również wiecznotrwałym dobrem duszy, która w człowieku jest częścią najbardziej wzniosłą, to w tym życiu człowiek powinien szukać przede wszystkim dóbr duchowych, a dopiero potem dóbr przemijających i cielesnych, i to tylko w tej mierze, w jakiej mogą one przyczynić się do osiągnięcia życia wiecznego, to znaczy do osiągnięcia uszczęśliwiającego zjednoczenia z Bogiem⁴⁴.

Warto przypomnieć w tym miejscu zachętę św. Pawła Apostoła: „W czynieniu dobra nie ustawajmy, bo gdy pora nadejdzie, będziemy zbierać plony, o ile w pracy nie ustaniemy. A zatem, dopóki mamy czas czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze⁴⁵”.

3. POZNANIE WOLI BOŻEJ

Należy zwrócić uwagę na to, że w analizowanym przez nas tekście Micheasz zwraca się do człowieka na ogóle, a nie tylko do ludu wybranego: rzeczywiście, mówi on: *o, homo*, a nie: *o, Israel*. Stąd niektórzy bibliści wyciągają wniosek, że prorok zamierza zwrócić się nie tylko do ludu Przymierza, ale

⁴¹ Arystoteles, *Fizyka*, III, 5 (195a 26).

⁴² *S.Th.*, I-II, q.8, a.1, resp. Zob. też *S.Th.*, I, q.19, a.9; I-II, q.78, a.1, ad.2; *In IV Sent.*, d.49, q.1, a.3, sol.1; *De Veritate*, q.16, a.3, ad.5; q.22, a.6; C.G., I, c.37; IV, c.92.

⁴³ *S.Th.*, I-II, q.10, a.4. zob. też *De Veritate*, q.6, a.4, ad.8; q.24, a.1, ad.3; *De Malo*, g.6, a.unic, ad.3.

⁴⁴ Zob. *S.Th.*, I-II, q.3, a.8; q.4, aa.3-5; II-II, q.11, a.4; *De Veritate*, q.8, a.1; *In Matth.*, c.5; *In Joann.*, c.1, lect.11; *Quodl.*, X, q.8, a.unic.; *Comp.Theol.*, I, cc. 104 i 106; II, c.9.

⁴⁵ *Gal* 6, 9-10; *2 Tes* 3,13: „Wy zaś, bracia, nie zniechęcajcie się w czynieniu dobrze”

i do każdego człowieka, na którego spada obowiązek pełnienia woli Bożej, zmanifestowanej mu przez sumienie i przez objawienie⁴⁶.

Nasuwa się więc pytanie: czy człowiek może poznać wolę Bożą? I św. Tomasz odpowiada:

Możemy poznać, jaka jest wola Boża (volitum divinum), według racji powszechnej (secundum rationem comunem). Wiemy bowiem, że to, czego Bóg chce, chce tego ze względu na dobro (sub ratione boni)⁴⁷. I przeto ktokolwiek chce czegoś ze względu na jakiś aspekt dobra (sub quacumque ratione boni), ma wolę zgodną (voluntatem conformem) z wolą Bożą jeśli chodzi o przedmiot woli (quantum ad rationem voliti). Lecz w /przypadkach/ szczegółowych, nie wiemy, czego chce Bóg. I jeśli chodzi o to, nie jesteśmy zobowiązani dostosować (conformare) naszą wolę do woli Bożej. – Jednakże w stanie chwały wszyscy będą widzieć w pojedynczych /przedmiotach/ hcianych (in singulis quae volent) ich przyporządkowanie (ordinem) do tego, czego chce Bóg w stosunku do nich. I przeto nie tylko formalnie, ale i materialnie, we wszystkim dostosują swoją wolę do woli Bożej⁴⁸.

Micheasz powiada, że Bóg powie człowiekowi, czego od niego żąda, a zatem Bóg zmanifestuje w jakiś sposób człowiekowi swoją wolę. Doktor Anielski powiada, że oznajmienie woli Bożej, które metaforycznie nazywa się *wolą znaku (voluntas signi)*⁴⁹, dokonuje się na pięć sposobów: gdy Bóg czyni, nakazuje lub radzi dobro, i tu znakami są *czyn-operatio, przykazanie-praeceptum i rada-consilium*, i gdy zakazuje lub dopuszcza zło, i tu znakami są *zakaz-prohibitio* i *pozwolenie-permissio*⁵⁰.

A zatem tekst Mi 6,8 byłby *przykazaniem*, a nie *radą* gdyż mowa jest o tym, *czego Bóg żąda od człowieka*⁵¹.

⁴⁶ Zob. G. Bernini, *Osea-Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., s. 324; A. Maillot-A. Lelièvre, *Attualità di Michea...*, dz. cyt., s. 136; P.E. Testa, *Il Messaggio della Salvezza*, t. 4: *Il profetismo e i profeti*, dz. cyt., s. 462; P.G. Rinaldi-F. Luciani, *I Profeti Minori*, t. 3: *Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., s. 40; por. F. Raurell, *Lineamenti di antropologia biblica*, dz. cyt., s. 70; A. Penna, *Amore nella Bibbia*, Brescia, Paideia, 1972, s. 36

⁴⁷ Zob. np. *S.Th.*, I, q. 19, aa.2-3; C.G., I, cc. 74-77 i 80-83; III, c.97; *De Veritate*, q.23, a.4; *In I Sent.*, d.45, a.2; *De Potentia*, q. 1, a.5; q.10, a.2, ad. 6.

⁴⁸ *S.Th.*, I-II, q. 19, a.10, ad. 1. Zob. też *De Veritate*, q. 23, a.8; *In I Sent.*, d.48, aa. 2-4.

⁴⁹ *S.Th.*, I, q. 19, a.11, resp.: „Tak więc w Bogu rozróżnia się wolę w sensie właściwym i w sensie metaforycznym (*voluntas proprie, et metaphorice dicta*). Wola /Boża/ bowiem w sensie właściwym nazywa się *wolą upodobania (voluntas beneplaciti)*; wola zaś w sensie metaforycznym jest *wolą znaku (voluntas signi)* dlatego, że sam znak woli nazywa się wola” Zob. też. *In I Sent.*, d.45, a.2; *De Veritate*, q.23, a. 3.

⁵⁰ *S.Th.*, I, q.19, a.12; zob. też *In I Sent.*, d.45, a.2; *De Veritate*, q.23, a. 3.

⁵¹ Zob. np. P.G. Rinaldi-F. Luciani, *I Profeti Minori*, t. 3: *Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., s.41; G. Bernini, *Osea-Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., ss. 232.324; A. Maillot-A. Lelièvre, *Attualità di Michea...*, dz. cyt., s. 136; A. Deissler, *L'annuncio dell'Antico Testamento*, dz. cyt., s. 138.

4. SĄD I SPRAWIEDLIWOŚĆ

Prorok Micheasz, który żył w czasach, kiedy sprawiedliwość i jedność braterska w narodzie wybranym zostały złamane przez niesprawiedliwy ustrój społeczny, faworyzujący bogaczy i klasę rządzącą, „ze względu na swoje wiejskie pochodzenie czuje bardziej dogłębnie niesprawiedliwość i hipokryzję bogatych, którzy wiodą ku ruinie lud Boży”⁵² i dlatego „jego uwaga koncentruje się na grzechach społecznych”⁵³.

Znany przez św. Tomasza tekst *Mi 6,8* mówi o *facere iudicium et diligere iustitiam*, czyli o czynieniu sądu i umiłowaniu sprawiedliwości. Micheasz, który przecież tak mocno piętnował niesprawiedliwość społeczną, nie ma tu zapewne na myśli sądu jako działania intelektualnego, ale jako organu sprawiedliwości i elementu życia społecznego. Zajmiemy się zatem sprawiedliwością społeczną.

To prawda, że św. Tomasz rozważa *sprawiedliwość w kategoriach cnoty moralnej*⁵⁴, że definiuje ją jako *postawę, dzięki której człowiek ma mocną i stałą wolę oddawania każdemu tego, co mu się słusznie należy*⁵⁵, i że kładzie nacisk w pierwszym rzędzie na wolę, ale robi to po to, *aby wykazać, że akt sprawiedliwości powinien być dobrowolny*⁵⁶. Nie zapomina jednak, jak niektórzy by tego chcieli⁵⁷, o obiektywnym wymiarze „unicuique”, wskazując na wymiar wspólnotowy. Chociaż więc termin sprawiedliwość społeczna nie pojawia się w jego słownictwie, to jest to brak czysto językowy, ponieważ faktycznie wszystkie trzy typy sprawiedliwości studiowane przez Akwinatę (zamienna-*commutativa*, obejmuje wzajemne stosunki i obowiązki istniejące między dwiema osobami prywatnymi, i rozdzielcza *distributiva*, obejmująca stosunki i obowiązki istniejące między społecznością-wspólnotą a pojedynczymi osobami, mająca na celu rozdzielanie dóbr w sposób proporcjonalny⁵⁸; oraz prawna-*legalis*, nazywana też ogólną-*generalis*, poprzez którą człowiek uzgadnia z prawem nakazowym akty wszystkich cnót dla dobra wspólnego⁵⁹) odnoszą się do sprawiedliwości społecznej: w rzeczywistości przecież traktuje się tu o obowiązkach w stosunku do innych, zachowując pewną równość tych stosunków, gdyż *akt właściwy sprawiedliwości polega na daniu każdemu tego, co mu się należy*⁶⁰. W sensie zatem

⁵² L. Salguero, *La Rivelazione biblica nella storia della salvezza*, Roma, Pont. Univ. S. Thomae, 1983, s. 110.

⁵³ G. Ravasi, *I profeti*, dz. cyt., s. 161, zob. też np. P.E. Testa, *Il Messaggio della Salvezza*, t.4: *Il profetismo e i profeti*, dz. cyt., ss. 451-452; J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1974, ss. 361-362; A. Rolla, *Il Messaggio della Salvezza*, t. 2: *L'Antico testamento*, cz. 1: *Dalle origini all'esilio*, dz.cyt., ss.628-629.

⁵⁴ Zob. *S.Th.*, II-II, qq. 58-122 (wady przeciwne cnotcie sprawiedliwości: qq. 63-78)

⁵⁵ *S.Th.*, II-II, q. 58, a.1, resp.: *iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*. Por. Arystoteles, *Etyki*, V, 17 (1134 a 1).

⁵⁶ *S.Th.*, II-II, q. 58., a.1. resp.: *Et ideo in definitione iustitiae primo ponitur voluntas, ad ostendendum quod actus iustitiae debet esse voluntarius*.

⁵⁷ Zob. np. A. Bonora, *Giustizia*, w: *Nuova Dizionario di Teologia Biblica* (red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda), Cinisello Balsamo, Paoline, 1988, ss. 713-726; tu s. 714

⁵⁸ Zob. *S.Th.*, II-II, q.61, a.1; *In III Sent.*, d.33, q3, a.4, sol.5, ad. 2; *In IV Sent.*, d.46, q.1, a.1, sol. 1; *In Ethic.*, V, lect. 4 i 6.

⁵⁹ Zob. *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 5; I-II, q. 21, a. 3; *In Phil.*, c. 3, lect. 2; *In Ethic.*, V, lect. 2 i 3.

⁶⁰ *S.Th.*, II-II, q. 58., a.11, resp.: zob. *tamże*, a.1

szerokim sprawiedliwość społeczna utożsamia się ze sprawiedliwością prawną, która *jest najwspanialszą z cnót moralnych, jako że dobro wspólne przewyższa pojedyncze dobro jednej osoby*⁶¹.

W Starym Testamencie termin sprawiedliwość – sedagah kwalifikuje przede wszystkim i ponad wszystko działanie Boga, który *jest sprawiedliwy* w najwyższym stopniu, więcej – On jest *Sprawiedliwym*. Sprawiedliwość Boża ukazuje się najbardziej w Jego wierności Przymierzu, to znaczy w pomocy i zbawieniu udzielanym ludowi wybranemu, i jest źródłem pomyślnego, szczęśliwego i dobrego życia zarówno jednostki, jak i wspólnoty. Biblijne pojęcie sprawiedliwości określane jest przez Prawo-*Torah* i w Starym (jak i w Nowym) Testamencie przyjmuje się jako fakt zupełnie naturalny, że są ludzie, którzy w bojaźni Bożej i w duchu miłości bliźniego wypełniają świętą wolę Bożą i wolni są od naruszenia dóbr wspólnoty⁶².

Prorok Micheasz mówi o *umiłowaniu hesed*, co w Biblii Tysiąclecia zostało przetłumaczone jako *umiłowanie życzliwości*, w Nowej Wulgacie jako *diligere caritatem*, a w Starej Wulgacie, znanej przez św. Tomasza, jako *diligere iustitiam*.

W sensie społecznym hesed jest przede wszystkim powiązaniem jurydycznym, prawnym między ludźmi zrzeszonymi i, w rzeczy samej, jest synonimem przymierza – *berit*. Jest to zatem pewna forma przymierza, które nakłada na uczestników pewną liczbę obowiązków prawnych i moralnych. Bez hesed stosunki społeczne pozostają anarchiczne, a dzięki *hesed* one się konstytuują, a powiązania pomiędzy zrzeszonymi stają się realne. Ale *hesed* ma też i inne znaczenie, mniej prawne, a bardziej afektywne, uczuciowe: jest aktem bezinteresownej przyjaźni, spontaniczną łaską, która idzie dalej, poza obowiązek tak, że *hesed* staje się czymś intuitywnym, sentymentalnym, a nie tylko zobowiązaniem. *Hesed*, które Bóg okazuje człowiekowi, nie jest tym samym *hesed*, jakie jeden człowiek ma w stosunku do drugiego człowieka, ale jest jego wzorem. Tym bardziej *hesed*, jakie człowiek jest winny Bogu, nie może być zdefiniowane tylko w sposób ściśle prawny i za pomocą nakazów etycznych. Ono jest pewną sympatią, która wychodzi naprzeciw woli Bożej i poza wyrażenia tej woli. Ta sympatia stara się obudzić to, co w duszy ludzkiej jest z nieskończoności, z nieograniczoności, i w ten sposób oddać na służbę Bożego Przymierza nieznane, zawsze nowe zasoby i bogactwa działania ludzkiego. *Hesed* kompletuje *przymierze-berit*, *śqd-mishpat* i *sprawiedliwość-s daqah*, jest więc przezwyłączeniem sztywnej linii prawa⁶³.

⁶¹ *S.Th.*, II-II, q. 58, a.12; zob. *S.Th.*, II-II, q. 123, a.12; q. 141, a. 8; I-II, q. 66, a. 4; *In III Sent.*, d.35, q. 1, a. 3, sol. 1; *In IV Sent.*, d. 33, q. 3, a. 3; *In Ethic.*, V, lect. 2

⁶² Zob. np. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, Casale Moferrato, Marietti, 1984, ss. 47-48, 127-133, 161-162; A. Bonora, *Giustizia*, dz. cyt., ss. 713-726; P. Bonnard, *Giusto*, w: *Vocabolario Biblico*, Roma, AVE, 1969, ss. 206-209.

⁶³ Zob. np. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, dz. cyt., ss. 210-214; A. Penna, *Amore nella Bibbia*, Brescia, Paideia, 1972, ss. 14.125; P.G. Rinaldi-F. Luciani, *I Profeti Minori*, t. 3: *Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., s. 40; E. Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, dz. cyt., ss. 82-85, 142-147.

W *Mi 6,8* *sprawiedliwość* staje się właściwie synonimem miłosierdzia⁶⁴, łaskowości, braterstwa⁶⁵, lojalności i wierności Przymierzu⁶⁶. Wydaje się, że także św. Tomasz miał podobne pojęcie sprawiedliwości w sensie biblijnym.

W komentarzu do Mt 9, 13: „Idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy: *Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary*”, Doktor Anielski nawiązuje do Prz 21,3: „Postępowanie uczciwe i prawe miłsze Panu niż krwawa ofiara”, do Iz 1,15: „Gdy wyciągacie ręce, odwrócę od was me oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja nie wysłucham. Ręce wasze pełne są krwi”, i do *Mi 6,8*, cytując prawie cały ten werset w bardzo ciekawej wersji: *indicabo tibi, homo, quid sit bonum, et quid Dominus requirat a te: utique facere iudicium, et diligere misericordiam*⁶⁷. A zatem św. Tomasz utożsamia tu *iustitia* z *miser cordia*.

Natomiast w komentarzu do Iz 56,1: „zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości”⁶⁸, Akwinata nawiązuje do Iz 57,1: „sprawiedliwy ginie”, i przywołuje właśnie *Mi 6,8*, cytując pierwsze słowa wersetu: (...) *custodite iudicium, facite iustitiam* (...) *Is 57: iustus perit* (...) *Mich 6,8: indicabo tibi, o homo, quid sit bonum*⁶⁹. Możemy zatem śmiało powiedzieć, że dla Doktora Anielskiego *strzeżenie sądu i czynienie sprawiedliwości jest dobrem, i to dobrem moralnym, jest więc pełnieniem woli Bożej*.

W takim świetle sąd jest ściśle związany z Bożym Przymierzem i oznacza działanie mające na celu utrzymanie Przymierza i wierność Przymierzu. Za każdym razem, gdy Bóg działa na korzyść swojego ludu, On go sędzi, to znaczy pomaga mu, prowadzi go, wyzwala i zbawia⁷⁰. Na wzór takiego właśnie sądu ma kształtować się ludzki sąd i prorok Micheasz mówi wyraźnie, że takiego sądu *Bóg domaga się* od człowieka. Podobnie też i prorok Jeremiasz woła w imieniu Boga: „To mówi Pan: Wypełniajcie prawo i sprawiedliwość”⁷¹ a św. Piotr przypomina, że Ojcem nazywamy „Tego, który bez względu na osoby sędzi według uczynków każdego”⁷².

Św. Tomasz z Akwinu umieszcza swoje rozważania o sędzie-iudicium w partiach odnoszących się do sprawiedliwości. Sąd *jest należytym określeniem tego, co sprawiedliwe, i właściwie odnosi się do sprawiedliwości (importat rectam determinationem eius quad est iustum, proprie pertinet ad iustitiam), dlatego sędzenie jest aktem sprawiedliwości (iudicium proprie nominat actum iudicis in quartum est iudex), a sędzia jest jakoby „przemawiającym prawem” (iudex autem dicitur quasi „ius dicens”)*⁷³. Aby sąd był aktem sprawiedli-

⁶⁴ P.G. Rinaldi-F. Luciani, *I Profeti Minori*, t. 3; *Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., s. 40; A. Penna, *Amore nella Bibbia*, dzi. cyt., s. 38.

⁶⁵ A. Deissler, *L'annuncio dell'Antico Testamento*, dz. cyt., s. 138.

⁶⁶ A. Maillot-A. Lelièvre, *Attualità di Michea...*, dz. cyt., s. 147.

⁶⁷ *Super Evang. Matth.*, c. 9, lect. 2 (jest to *Reportatio*, oznaczona w *Index Thomisticus* jako REM, a nie *Catena Aurea in Matth.*, oznaczona w *Ind.Thom.* jako CMT).

⁶⁸ Tekst według Biblii Tysiąclecia.

⁶⁹ *In Isaiam*, c. 56.

⁷⁰ Zob. G. Pidoux, *Giudizio*, w: *Vocabolario Biblico*, dz. cyt., ss. 197-200.

⁷¹ Jr 22,3.

⁷² 1 P 1,17.

⁷³ *S.Th.*, II-II, q. 60, a. 1; por. Arystoteles, *Etyki*, IV, 7 (1132 a 20).

ści, muszą być spełnione trzy warunki: pierwszy – aby pochodził od skłonności /ku/ sprawiedliwości (*ut procedat ex inclinatione iustitiae*), drugi – aby pochodził od autorytetu przewodniczącego (*quod procedat ex auctoritate praesidentis*), trzeci – aby był ogłoszony według należytej racji roztropności (*quod profertur secundum rectam rationem prudentiae*). Gdy zatem brakuje któregoś z tych warunków, sąd będzie wadliwy i niegodziwy (*vitiosum et illicitum*): gdy jest przeciwny prawości sprawiedliwości, będzie przewrotny lub niesprawiedliwy (*peruersum vel iniustum*); gdy zaś człowiek sądzi o sprawach, w których nie ma autorytetu, sąd będzie przywłaszczony, uzurpowany (*usurpatum*); gdy zaś sądzi się bez słusznych, pewnych i wystarczających racji, sąd będzie podejrzliwy lub nierozważny (*suspiciosum vel temerarium*)⁷⁴.

Sąd, sprawiedliwość i miłość są ze sobą ściśle związane. Dlatego też w takim duchu Doktor Anielski powiada, że:

*człowiek duchowy od postawy miłości otrzymuje skłonność do prawidłowego sądzenia o wszystkim według reguł Bożych, dzięki którym wydaje sąd poprzez dar mądrości: tak jak sprawiedliwy poprzez cnotę roztropności wydaje sąd według reguł prawa*⁷⁵.

5. OBCOWANIE Z BOGIEM

„Przykazanie” *sollicitum ambulare cum Deo tuo*, prorok Micheasz postawił na ostatnim miejscu nie dlatego, żeby było ono mniej ważne od innych, ale dlatego, że należy ono do porządku religijnego, podczas gdy dwa poprzednie (*facere iudicium i diligere iustitiam*) należą do porządku maralnego⁷⁶.

Gorliwość, troska (*sollicitudo*) – powiada św. Tomasz – oznacza zajęcie (*studium*) zmierzające do osiągnięcia czegoś. Jest oczywiste, że zaangażowanie jest proporcjonalne do obawy (*timor*), że danej rzeczy się nie zrobi, a zatem, jeśli jest pewność, że dana rzecz zostanie osiągnięta, gorliwość jest mniejsza. Dlatego troska o rzeczy przemijające (*soldicitudo temporalium rerum*) może być niegodziwa (*illicita*) z trzech powodów. Po pierwsze – ze względu na przedmiot troski, gdy rzecz czasowa, przemijająca staje się naszym celem ostatecznym. I dlatego św. Augustyn napisał: „Gdy Pan mówi: nie troszczcie się o pewne rzeczy itd., to mówi to po to, aby apostołowie nie troszczyli się o te dobra i nie robili dla nich tego, czego wymaga się dla przepowiadania Ewangelii”⁷⁷. Po drugie – gorliwość o rzeczy przemijające może być niegodziwa ze względu na przesadne staranie (*superfluum studium*), z jakim zabiega się o te rzeczy, zanedbując w ten sposób sprawy duchowe, ku którym człowiek powinien dążyć przede wszystkim. Dlatego czyta się w Mt 13,22, że

⁷⁴ S.Th., II-II, q. 60, a. 2; zob. też. S.Th., III, q. 59, a. 1; *Contra Impugn. Relig.*, c. 21; *In Rom.*, c. 2, lect. 1; c. 14, lect. 1; *In I Cor.*, c. 4, lect. 1.

⁷⁵ S.Th., II-II, q. 60, a. 1, ad. 2: *homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium per donum sapientiae pronuntiat; sicut iustus per virtutem prudentiae pronuntiat iudicium ex regulis iuris.*

⁷⁶ Zob. G. Bernini, *Osea-Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., s. 325.

⁷⁷ Św. Augustyn, *De Operibus Monach.*, c. 26 (PL 40,573).

„troski doczesne zagłuszają słowo”. Po trzecie – ze względu na przesadny lęk (*ex parte timoris superflui*), to znaczy, gdy ktoś boi się, że zabraknie mu rzeczy koniecznych, robiąc to co powinien. A to Pan wykluczył potrójnie (*Mt* 6, 25-34⁷⁸). Po pierwsze – ze względu na największe dobrodziejstwa wyświadczone człowiekowi przez Boga, niezależnie od jego troski, to znaczy dar duszy i ciała. Po drugie – ze względu na pomoc (*subventio*), jakiej Bóg udziela zwierzętom i roślinom, stosownie do ich natury, bez działania ludzkiego. Po trzecie – z Opatrzności Bożej, której niezajomość przez pogan powoduje w nich nadmierną gorliwość i troskę przede wszystkim o rzeczy czasowe i przemijające. I kończy, że nasza gorliwość i troska powinna być przede wszystkim o dobra duchowe (*de spiritualibus bonis*), w nadziei, że czyniąc naszą powinność, otrzymamy także dobra doczesne⁷⁹.

Warto zauważyć, że ten artykuł *Summy Teologii* jest doskonałym przykładem egzegezy teologicznej. Św. Tomasz z oczywistą jasnością i systematycznym porządkiem wydobywa z tekstu ewangelicznego elementy tak bardzo ważne dla duchowego życia chrześcijanina⁸⁰.

Według Akwinaty gorliwość, troska (*sodlicitudo*) należy do cnoty raztropności (*prudencia*)⁸¹, dlatego uważa on, że

wielkoduszny (magnanimus) jest „leniwy i beczynny” (“piger et otiasus”)⁸², nie dlatego, że się o nic nie troszczy, ale dlatego, że nie jest zbyt gorliwy o wiele /rzeczy/, lecz ma ufność w tych /sprawach/, w których należy mieć ufność i nadmiernie się o nie nie troszczy. Bowiem nadmiar troski pochodzi z nadmiaru obawy i braku zaufania: ponieważ obawa skłania do rady, jak to zostało powiedziane wyżej⁸³, gdy mówiło się o doznaniu obawy⁸⁴.

Dla Doktora Anielskiego zatem *sollicitum ambulare cum Deo* oznacza przede wszystkim zaufanie do Boga, ufność w Jego Opatrzność i Miłość. *Kroczenie w obecności Boga i z Bogiem* realizuje się w praktyce życiowej i oznacza „prowadzenie się” i “zdanie się na Boga”. Taka postawa jednak zakłada pokorę i poddanie się woli Bożej. W rzeczy samej to *sollicitum ambulare cum Deo* realizuje się poprzez praktykowanie przykazania miłości Boga i bliźniego, przez praktykowanie sprawiedliwości i miłosierdzia. Brak sprawiedliwości, miłosierdzia i miłości rodzi się z braku pokory i powoduje gwałt i egoizm. Kto zdaje się na Boga, nie boi się niczego, bo Pan jest z nim i wie gdzie go po właściwych ścieżkach⁸⁵. I chociaż wiele nieszczęść spada na sprawiedliwego, to jednak Pan go ze wszystkich wybawia⁸⁶.

⁷⁸ *Mt* 6, 25-34; „zbytne troski”, por. *Lk.* 12, 22-31

⁷⁹ *S.Th.*, II-II, q. 55, a. 6, resp. Zob. też *S.Th.*, I-II, q. 108, a. 3, ad. 5; II-II, q. 188, a. 7; *In Matth.*, c. 6; *In Matth.*, c. 6; *In Philem.*, c. 4, *lect. 1*; *C.G.*, III, c. 135; *Quodlib.*, VII, q. 7, a. 1, ad. 7.

⁸⁰ Szerszą analizę Tomaszową tego tekstu Mateusza zob. *In Matth.*, c. 6.

⁸¹ *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 9, sed contra: (...) *Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.*

⁸² Zob. Arystoteles, *Etyki*, IV, c. 3, n. 27 (1124 b 24)

⁸³ Zob. *S.Th.*, I-II, q. 44, a. 2

⁸⁴ *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 9, ad. 3.

⁸⁵ Zob. *Ps* 23/22/, 3-4

⁸⁶ Zob. *Ps* 34/33/, 20.

W przeciwieństwie do wielkich „mężów Bożych”, jakimi byli prorocy, zwykli ludzie mają dostęp do Bożego Objawienia tylko pośrednio: otrzymują prawdy i słowa Boże zawsze przez pośrednika ludzkiego⁸⁷. To słowo zewnętrzne jest także słowem Bożym, gdyż pochodzi z objawienia pierwotnego⁸⁸.

Bóg przyciąga nas nie tylko poprzez orędzie zbawienia, ale i poprzez pewną atrakcję, którą On w nas wytwarza⁸⁹. W ten sposób rozbrzmiewa podwójne wołanie: jedno, zewnętrzne, poprzez głos wysłannika Bożego, i drugie, wewnętrzne, które nie jest niczym innym, jak natchnieniem Ducha Świętego, za pośrednictwem którego to natchnienia serce człowieka skłania się do dania przyzwolenia na słowo i jego prawdę⁹⁰. Stąd też Bóg wspomaga ludzi poprzez podwójny dar: dar nauki Bożej i dar łaski przyłgnięcia do tej nauki, czyli dar wiary⁹¹. Św. Tomasz nie nazywa działania tej łaski objawieniem, ale powołaniem, apelem, przyciąganiem, pomocą, świadectwem, instynktem i przede wszystkim natchnieniem wewnętrznym⁹².

Objawienie i wiara nie są celami samymi w sobie, ale mają na celu przygotowanie człowieka do oglądania Boga, ponieważ celem człowieka jest kontemplacja Boga twarzą w twarz. W tym sensie Objawienie jest poznaniem niedoskonałym, jest momentem naszej inicjacji do *visio Dei*.

W Summie contra Gentiles św. Tomasz napisał:

Istnieje potrójne poznanie ludzkie rzeczywistości Bożych. W pierwszym człowieku, dzięki naturalnemu światłu rozumu, wznosi się ku poznaniu Boga poprzez stworzenia; w drugim Boża prawda, którą przewyższa granice naszej inteligencji, zstępuje do nas na sposób Objawienia, ale nie jako przedstawienie, które można zgłębiać, lecz jako słowo, w które należy wierzyć; w trzecim duch/ludzki/ jest wznoszony ku doskonałemu oglądaniu tego, co Bóg mu objawił⁹³.

Tak więc na pierwszym stopniu człowiek zdąża ku Bogu, na drugim Bóg pochyla się nad człowiekiem, objawia się mu i skłania go powoli do wkroczenia, poprzez wiarę, na drogę prowadzącą do wizji. Objawienie, którego stopniem niedoskonałym jest prorocтво, doskonale zrealizuje się w niebie⁹⁴. W oczekiwaniu na to spełnienie kroczyliśmy w wierze⁹⁵. Nasze codzienne przeżywanie wiary, nasze świadectwo, jest naszym gorliwym kroczeniem z Bogiem naszym, a poprzez prawdę słowa Bożego wkraczamy powoli w prawdę Bożej istoty i poznajemy, że *Bóg jest Miłością*, a trwając w miłości, trwamy w Bogu, a Bóg trwa w nas, ponieważ *miłość jest z Boga, a każdy kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga*⁹⁶.

⁸⁷ Zob. *S.Th.*, II-II, q. 6, a. 1, resp.

⁸⁸ Zob. *De Veritate*, q. 18, ad. 2.

⁸⁹ Zob. *In Joann.*, c. 6, lect. 5; *S.Th.*, II-II, q. 2, a. 9, ad. 3.

⁹⁰ Por. *In Rom.*, c. 8, lect. 6.

⁹¹ Zob. *Super Boetium De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad. 4.

⁹² Zob. *S.Th.*, II-II, q. 1, a. 4, ad. 3; g. 2, a. 9, ad. 2; q. 10, a. 1, ad. 1; *In Joann.*, c. 6, lect. 5; *In Rom.*, c. 8, lect. 6; *Quodlib.*, II, q. 4, a. 6, ad. 3.

⁹³ *C.G.*, IV, c. 1.

⁹⁴ *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 4, ad. 2; por. II-II, q. 173, a. 1, resp.

⁹⁵ Por. 2 Kor 5, 6-9.

⁹⁶ Zob. 1 J 4, 16.7.

ZAKOŃCZENIE

Komentatorzy *Micheasza* wskazują, że werset 6,8 stanowi esencję tego, co prorok Micheasz rozumie jako prawdziwą religię, realizowaną poprzez wprowadzanie w życie sprawiedliwości, miłości i wiary⁹⁷.

Św. Tomasz z Akwinu powiada, że
*religia jest częścią sprawiedliwości, która jest cnotą główną-kardynalną. Gdy więc wiara jest cnotą teologalną, religia będzie innego rodzaju, niż wiara*⁹⁸.

A także:

*religia jest cnotą specjalną (...): jest bowiem częścią /cnoty/ sprawiedliwości*⁹⁹.

Doktor Anielski używa tu terminu *virtus theologica* w tym znaczeniu, jakie my dzisiaj wyrażamy przez termin *cnota teologalna* (boska), a więc jako *cnota włana, 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 nowocześnie, współcześnie rozpo-wszechnionej perspektywie laickiej. Akwinata wyraźnie to wyjaśnia:

*Akt wiary odnosi się wprawdzie materialnie do religii, tak jak i akty innych cnót, tym bardziej, że 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*¹⁰⁰.

Religia ma więc za, materię, czyli za przedmiot formalny, akty wiary i akty innych cnót. I dlatego nie jest cnotą „teologiczną”. Religia uwzniośla inne cnoty, a ponieważ *ma Boga za cel*, kieruje inne cnoty ku ich celowi transcendentnemu, którym jest Bóg. Przedmiotem finalnym, celem religii jest Bóg. Stąd wynika, że religia jako taka jest formalnie cnotą teistyczną i teocentryczną.

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

*Wszystkie akty, poprzez które człowiek poddaje siebie Bogu, czy to umysłowe, czy cielesne, odnoszą się do religii*¹⁰¹.

Całe zatem życie moralne człowieka, autentyczna moralność, są definitywnie religijne. Nawet jeśli religia nie jest cnotą koniecznie chrześcijańską, to jednak o naturze odnoszącej się do Boga jako ostatecznego, obiektywnego celu ludzkiego życia.

⁹⁷ Zob. np. A. Rolla, *Il Messaggio della Salvezza*, t. 2: *L'Antico Testamento*, cz. 1: *Dalle origini all'esilio*, dz. cyt., s. 632; P.G. Rinaldi-F. Luciani, *I Profeti Minori*, t. 3: *Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., s. 41; A. Maillot-A. Lelièvre, *Attualità di Michea...*, dz. cyt., ss. 146-148; G. Bernini, *Osea-Michea-Nahum-Abacuc...*, dz. cyt., s. 232.

⁹⁸ *Super Boetium De Trinitate* (dalej jako *S.B.T.*), q. 3, a. 2, sed contra.

⁹⁹ *S.B.T.*, q. 3, a. 2, resp.

¹⁰⁰ *S.B.T.*, q. 3, a. 2, resp.

¹⁰¹ *S.B.T.*, q. 3, a. 2, resp.

Religia, która wymaga właściwego, własnego, dobrowolnego i osobistego aktu, wyraża się poprzez *kult i modlitwę*, które wciągają całego człowieka: jego umysł, jego ciało, jego wolę. W religii służymy Bogu *ex toto quod sumus*¹⁰².

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 jest¹⁰³.

Religia nie jest jakąś iluzją albo 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 Jemu 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 Mu siebie. (...) 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*¹⁰⁴.

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*. 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 Bogu¹⁰⁵.

Takie spojrzenie na religię 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 osobowym¹⁰⁶. To zaś powoduje, że chrześcijaństwo staje się powołaniem, a zachowanie się czło-

¹⁰² *S.B.T.*, q. 3, a. 2, resp.

¹⁰³ *S.B.T.*, q. 3, a. 2, resp.; por. *S.Th.*, II-II, q. 81, a. 3, resp.

¹⁰⁴ *S.B.T.*, g. 3, a. 2, resp.

¹⁰⁵ Zob. np. S. Biolo *Alle sorgenti della religione, secondo S. Tommaso*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, t. 5: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinato* (Studi Tomistici 44), Città del Vaticano, libreria Editrice Vaticana, 1991, ss. 134-141.

¹⁰⁶ Zob. *S.B.T.*, q. 3, a. 1, sed contra 2 i 3; q. 3, a. 2, resp.

wieka staje się jego odpowiedzią na Boże wołanie¹⁰⁷. Ma to wymiar uniwersalny i odnosi się do wszystkich ludzi wszystkich czasów. A to sprawia też, że i prawdy wiary oraz nakazy-zakazy moralne, widziane jako *słowo Boga*, nie ograniczają niczyjej wolności, ale wyznaczają jedynie racjonalne granice tym wszystkim różnym usiłowaniom, które starają się zrationalizować ponad miarę samo chrześcijaństwo¹⁰⁸.

Na zakończenie przytoczmy jeszcze kilka słów z *Księgi Powtórzonego Prawa*, które współbrzmia z *Mi 6,8*:

Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek swego syna, tak Pan Bóg twój, wychowuje ciebie. Strzeż więc nakazów Pana, Boga twego, chodząc Jego drogami, by żyć w bojaźni przed Nim¹⁰⁹. Czego żąda od Ciebie Pan, Bóg twój? Tylko tego, byś się bał Pana, Boga twego, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował Go, służył Panu, Bogu twemu, z całego twojego serca i z całej twej duszy, strzeżł poleceń Pana i Jego praw, które ja ci dziś podaję dla twojego dobra¹¹⁰.

Sommario

Una prova dell'analisi tomistica del testo *Mi 6,8*

Nell'articolo non c'è data un'analisi storico-letteraria di questo brano biblico, ma un'analisi basata sulla divisione del versetto, nella sua versione latina, in quattro parti: 1 – il bene morale; 2 – la coscienza della volontà di Dio; 3 – il giudizio e la giustizia; 4 – l'uomo alla presenza di Dio. Ciò permette all'autore di esporre la dottrina di san Tommaso d'Aquino riguardante questi concetti, sempre in riferimento al *Mi 6,8* e ai testi dell'Angelico indicati nell'*Index Thomisticus* e nella *Tabula aurea*.

Nella conclusione, rendendosi conto del fatto che i commentatori del *Mi 6,8* vedono in questo versetto l'essenza della vera religione secondo il profeta Michea, si parla anche del concetto della religione secondo l'Aquinate.

Wiesław Dąbrowski OSJ

¹⁰⁷ Zob. J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań, W drodze, 1995, ss. 80-91.

¹⁰⁸ Zob. A. Rizza casa, *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, 1978, ss. 168-172.

¹⁰⁹ Pwt 8, 5-6.

¹¹⁰ Pwt 10, 12-13.