

BARTŁOMIEJ K. KRZYCH



Liturgia jako *auctoritas*

w myśli teologicznej
św. Tomasza z Akwinu
na przykładzie
traktatu *De Christo* w *Sumie teologii*

Liturgia jako *auctoritas*

w myśli teologicznej
św. Tomasza z Akwinu
na przykładzie
traktatu *De Christo* w *Sumie teologii*

BARTŁOMIEJ K. KRZYCH

Liturgia jako *auctoritas*

w myśli teologicznej
św. Tomasza z Akwinu
na przykładzie
traktatu *De Christo* w *Sumie teologii*

wydawnictwo UNUM
Kraków 2020

Recenzja wydawnicza
ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Redakcja językowa
Józefa Kunicka

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

Na okładce
Miniatura przedstawiająca kapłana odprawiającego mszę
z Godzinek o Najświętszej Maryi Pannie (około 1400–1415),
Book of Hours with Premonstratensian connections,
Walters Art Museum, Ms. W. 215, fol. 50v

Copyright © 2020 by Bartłomiej K. Krzych



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License
(CC BY-NC-ND 4.0)

ISBN 978-83-7643-187-1 (print)
ISBN 978-83-7643-188-8 (online)

DOI: <https://doi.org/10.21906/9788376431888>

wydawnictwo UNUM

31-002 Kraków • ul. Kanonicza 3
+48 (12) 422 56 90
unum@ptt.net.pl
<http://unum.ptt.net.pl>

*Pange, lingua, gloriosi
corporis mysterium
sanguinisque pretiosi,
quem in mundi pretium
fructus ventris generosi
rex effudit gentium.*

Wprowadzenie

„Liturgia jest zatem teologią”¹.

Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* uchwalona przez ojców Soboru Watykańskiego II i ogłoszona 4 grudnia 1963 roku przez Pawła VI podaje doskonałą definicję liturgii – w pełni wyraża ona teologiczną głębię kultu Bożego: „Liturgia jednak jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (10). Kult Najwyższego Boga jest ogniskiem Bożej miłości, wokół którego – pozostając na poziomie metafory – grzeją się i dzięki któremu mają sycący pokarm wszyscy zdążający w trudach do wiecznej chwały. Można obrazowo powiedzieć, że Bóg – dobry ojciec – nie pozostawia swych dzieci samych sobie, wręcz przeciwnie, prowadzi je niejako za rękę, do celu podróży, którym jest On sam.

Ze względu na charakter i znaczenie kultu Bożego liturgia niewątpliwie stanowi uprzywilejowane miejsce teologicznej refleksji. Sam Chrystus swe największe dzieło – ofiarę Krzyża – poprzedził Łamaniem Chleba, ustanawiając Eucharystię. Jest ona uobecnieniem Jego zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania – wydarzeń, w czasie których rodził się Kościół, Mistyczne Ciało Zbawcy. Liturgia, rozumiana jako sprawowanie świętych czynności ustanowionych przez Jezusa Chrystusa i sprawowanych w imieniu Kościoła, jest – wedle określenia Jeana

1 R. Taft, *Liturgia jako teologia*, [w:] tenże, *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, tłum. S. Gałęcki, E. Litak, Kraków 2014, s. 310.

Corbona – źródłem wody życia². Nowotestamentalny kult jest więc nie tylko spełnieniem starotestamentalnych zapowiedzi, ale i najwyższą formą nawiązywania i podtrzymywania trwałych relacji z Bogiem. To w liturgii Bóg ukazuje swą chwałę, wyjawiając człowiekowi swe zbawienne Tajemnice. To intymne spotkanie twarzą w twarz z Bogiem objawiającym swe pełne miłości Oblicze.

W ciągu wieków teologowie – począwszy od apostołów i ich następców, poprzez Ojców Kościoła, po średniowiecznych mistrzów scholastycznych – pogłębiali Boże Objawienie przekazane w Piśmie Świętym i Tradycji. Dokonywali tego, oddychając powietrzem życiodajnej fauny i flory sprawowanych Świętych Czynności. Teolog, jako wierzący³, uczestnicząc w liturgii (lub też sprawując ją) i upamiętniając główne wydarzenia z życia Zbawiciela, w pełni uczestniczy w Paschalnym Misterium Chrystusa⁴. To z tego właśnie Misterium czerpie swą teologiczną wiedzę.

Jednym z najznajmniejszych teologów w historii Kościoła był św. Tomasz z Akwinu (1225–1274). Jego dzieło okazało się tak wielkie – chociaż sam niedługo przed śmiercią stwierdził, że wobec wielkości Tajemnicy Boga jest tylko słomą⁵ – iż Kościół przyjmował przez setki lat jego metodę myśli za swoją, upatrując w niej szczytu teologicznej myśli⁶. Rzeczywiście, do dziś dzieło Doktora Anielskiego jest żywe, podejmowane i dyskutowane, o czym świadczą liczne instytucje, szkoły i publikacje⁷.

2 J. Corbon, *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. A. Foltańska, Poznań 2005.

3 Zob. J. Salij, *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?*, [w:] *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 333–346.

4 Por. W. Pałęcki, *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela OSB (1886–1948)*, Sandomierz 2006.

5 Nie należy jednak tego stwierdzenia traktować w sposób absolutnie negatywny, tj. przekreślający wartość dzieła św. Tomasza z Akwinu. Zob. J. Majewski, *Mgła niewiedzy*, „Tygodnik Powszechny” 1.03.2011, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/mgla-niewiedzy-142391> (11.08.2018).

6 Por. Leon XIII, *Aeterni Patris. O filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2003 (encyklika ogłoszona 4 sierpnia 1879), zwłaszcza numery 17–20 poświęcone bezpośrednio św. Tomaszowi z Akwinu.

7 Zob. B. K. Krzych, *Tomizm współcześnie – kierunki i problemy na tle sytuacji w Polsce*, [w:] *Kierunki badawcze w filozofii 2017 – nowe horyzonty wiedzy*, red. N. A. Michna, Łódź 2017, s. 55–65.

Niemniej nadal pozostają takie obszary jego myśli, które czekają na bardziej ambitne podjęcie i wnikliwą analizę, np. teologia liturgii lub bardziej ogólnie – myśl liturgiczna św. Tomasza.

Niniejsza książka podejmuje tę właśnie tematykę, skupiając się na autorytecie liturgii w teologicznych rozprawach Akwinaty. Jej przedmiotem jest *Suma teologii* (a w szczególności traktat o Chrystusie), główne dzieło będące niejako *ouvrage de référence* dla tomizmu jako takiego. Teologia jest zakorzeniona w liturgii, liturgia zaś, by odwołać się do określenia Davida Fagerberga, jawi się jako teologia w ruchu⁸ – liturgia od samych początków chrześcijaństwa funkcjonuje jako uprzywilejowane i autorytatywne źródło, czy też miejsce teologiczne (*locus theologicus*). W tej perspektywie osadzono przedstawione studium.

Teologia żyje w liturgii⁹.

8 D. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków 2018.

9 Formułując taką tezę, odwołuję się do inicjatywy rekolekcji liturgicznych *Mysterium fascinans*, które odbywają się rokrocznie począwszy od 2008 roku. Druga edycja rekolekcji nosiła właśnie tytuł *Teologia żyjąca w liturgii*. Jej owocem jest publikacja: *Teologia żyjąca w liturgii. Materiały z 11 Rekolekcji Liturgicznych Mysterium fascinans*, red. K. Porosło, Kraków 2010.

Uwagi wstępne

Ramy przedmiotowe książki obejmują kwestię użycia liturgii jako argumentu w kolejnych artykułach traktatu o Chrystusie z *Sumy teologii* św. Tomasza z Akwinu. Innymi słowy, przedmiotem dokonanych analiz jest liturgia jako *auctoritas* w myśli św. Tomasza z Akwinu na wskazanym przykładzie.

Okazuje się, że św. Tomasz w wielu miejscach, nie tylko w *Sumie teologii*, posługuje się tekstami lub rytami liturgicznymi jako autorytetem stanowiącym ważny argument przemawiający za daną tezą lub przeciwko niej. Używa argumentów tego typu w sposób zróżnicowany, w różnych charakterystycznych miejscach swojego wykładu.

Zarówno związki teologii św. Tomasza z liturgią, jak i sama myśli liturgiczna Akwinaty do tej pory nie doczekały się kompleksowego opracowania. Należy przy tym odróżnić Tomaszową sakramentologię, w tym naukę o Eucharystii, od myśli i teologii specyficznie liturgicznej, tj. podejmującej wprost kwestie związane ze sprawowaniem kultu, rytuałem, ceremoniami oraz ich znaczeniem teologicznym. Dzieł poświęconych sakramentologii św. Tomasza jest bardzo wiele – od podręczników, poprzez artykuły podejmujące szczegółowe kwestie, po monografię¹⁰, natomiast literatura dotycząca ściśle liturgicznej myśli Akwinaty nie

10 Mimo że św. Tomasz nie zdążył ukończyć ostatniej części *Sumy teologii* poświęconej sakramentom i zrobili to jego uczniowie, to powszechnie uznaje się tomistyczną teologię sakramentalną za ważny dział (neo)tomistycznej teologii i teologii (zwłaszcza sakramentalnej) w ogóle. Zob. np. *Thomistic sacramental theology*, https://en.wikipedia.org/wiki/Thomistic_sacramental_theology (11.08.2018).

jest obfita. W Polsce sytuacja przedstawia się jeszcze gorzej, bowiem nie ma w gruncie rzeczy żadnych publikacji na ten temat¹¹.

Niniejsza książka ma przynajmniej częściowo i wstępnie wypełnić lukę w badaniach nad myślą i spuścizną św. Tomasza dotyczącą liturgii i teologii liturgii lub też teologii liturgicznej. Szczególna uwaga została zwrócona na liturgię jako miejsce (źródło) teologiczne (*locus theologicus*), zwłaszcza w kontekście współczesnej teologii liturgicznej¹². Tomaszowa myśl liturgiczna może stanowić ważny element w obecnie prowadzonych badaniach z zakresu szeroko pojętej liturgiki.

11 Zob. np. wyniki pod hasłem *liturgia* i *liturgii* w *Polskiej Bibliografii Tomistycznej*, http://instytut-tomistyczny.pl/index.php?option=com_bibliografia (11.08.2018, nowa wersja będzie dostępna pod adresem: <http://www.it.dominikanie.pl/projekty-it/polska-bibliogr-tomist/>). Zob. również opracowanie dostępne na stronie Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: *Wybór polskiej bibliografii dotyczącej św. Tomasza z Akwinu*, http://katedra.uksw.edu.pl/dydaktyka/bibliografie/bilb_tomasz_pol.htm (11.08.2018), gdzie pojawia się zaledwie kilka rekordów dotyczących Tomaszowej sakramentologii.

12 Odwołuję się przede wszystkim do cytowanego Fagerberga oraz rzymskiej szkoły teologii liturgicznej, zob. D. Fagerberg, *Theologia prima...*, dz. cyt.; B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007; H. J. Sobeczko, *Mysterium-Actio-Vita. Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, [w:] *Teologia żyjąca w liturgii...*, dz. cyt., s. 13–24. Autorzy odróżniają teologię liturgiczną od teologii liturgii i teologii (lub z) liturgii, niemniej nie jest to temat przewodni pracy, więc pomijam szczegółowe rozróżnienia. Należy zaznaczyć, że współczesna teologia liturgiczna odwołuje się do słynnego adagium znanego powszechnie pod postacią *lex orandi – lex credendi*, rozszerzając je o dalsze człony: *lex orandi – lex credendi – lex vivendi – lex salvandi*. Połączenie liturgii z życiem i wiarą (zbawieniem) jest kluczową kwestią dla refleksji teologicznej, podkreśla się przy tym uprzywilejowane miejsce liturgii w życiu i pracy teologa. W kontekście niniejszej książki chodzi o zwrócenie uwagi, że nawet jeśli teologowie nie byli do końca tego świadomi, to liturgia miała istotny wpływ na ich myślenie teologiczne. Można przyjąć, że wyostrenie owego *sensus liturgicus* dokonało się za sprawą dwudziestowiecznego ruchu liturgicznego i późniejszych reform oraz krytyki i reakcji, które się pojawiły, by odwołać się chociażby do prac Klausa Gambera, takich jak: K. Gamber, *Zwróćmy się ku Panu! Zagadnienia dotyczące budownictwa kościelnego i modlitwy zwróconej na wschód*, tłum. G. Kucharczyk, Poznań 1998; tenże, *W stronę Pana! Pytania o budowę kościołów i modlitwę w kierunku wschodnim*, tłum. A. Huculak, Rzeszów 2012; tenże, *La réforme liturgique en question*, Le Barroux 1992.

W pracy zastosowano głównie analizę tekstów źródłowych, tj. poszczególnych fragmentów kolejnych kwestii i artykułów traktatu *De Christo* z *Sumy teologii* św. Tomasza z Akwinu. Metoda ta obejmuje: przywołanie tekstu (odwołanie do liturgii jako autorytetu) w brzmieniu oryginalnym (łacina, tekst krytyczny), podanie polskiego tłumaczenia (według tzw. londyńskiego wydania *Sumy teologii*), wskazanie ewentualnych błędów lub nieścisłości w polskim przekładzie, następnie omówienie kontekstu bliższego dla danego fragmentu (temat wybranej kwestii i określonego artykułu *Sumy teologii*) i w końcu – jeśli to możliwe i zasadne – komentarz historyczno-liturgiczny.

Główną część pracy poprzedza krótkie omówienie teoretycznego kontekstu, jakim jest temat liturgii jako *auctoritas* w myśli św. Tomasza z Akwinu, a także ogólnej perspektywy liturgicznej u Doktora Anielskiego. Do realizacji tego zadania wykorzystano metodę analizy opublikowanych do tej pory prac poświęconych wspomnianym kwestiom.

Książka została podzielona na cztery zasadnicze części. W pierwszej zamieszczono wprowadzenie oraz uwagi wstępne, w których zawarto wyjaśnienia dotyczące metodologii i szerokiego kontekstu podjęcia tematu pracy (rozdział 1). W drugiej części omówiono zagadnienia wzajemnej zależności wiary i doktryny od liturgii oraz teologicznej źródłowości i autorytatywności kultu Bożego (rozdział 2). Trzecia część to przedstawienie teoretycznej panoramy badawczej dotyczącej kwestii myśli liturgicznej św. Tomasza z Akwinu, ze szczególnym uwzględnieniem tematu liturgii jako autorytetu w jego dziełach (rozdział 3). Czwartą część stanowi analiza fragmentów traktatu o Chrystusie z *Sumy teologii*, w których powołuje się on na teksty lub rytury liturgiczne, używając ich przy tym jako argumentu w prowadzonym toku rozumowania. W zakończeniu podsumowano dokonane badania i nakreślono również dalsze perspektywy badawcze. Całość dopełniają trzy dodatki oraz bibliografia.

Głównym celem pracy jest analiza użycia tekstów lub rytów liturgicznych jako argumentu (liturgia jako *auctoritas*) przez św. Tomasza z Akwinu na przykładzie traktatu o Chrystusie w jego najważniejszym dziele – *Sumie teologii*. Celami pobocznymi są: określenie szerszego (św. Tomasz i liturgia) oraz węższego (liturgia jako *auctoritas* w myśli św. Tomasza) kontekstu teologii liturgicznej Akwinaty,

zapoczątkowanie w Polsce badań nad myślą liturgiczną św. Tomasza z Akwinu oraz zestawienie najważniejszych dzieł badaczy z całego świata dotyczących podjętego tematu¹³.

13 Nie sposób w tego typu publikacji szczegółowo omówić wszystkich poruszanych lub wspominanych wątków, jednakże chcąc stworzyć możliwie szeroką panoramę teoretyczną, należy uznać za konieczne odwołanie się do jak najszerszej literatury, by ewentualni kontynuatorzy podjętych prac mieli pod ręką gotowy zestaw bibliograficzny.

1. „Idźcie do Tomasza”

Najpierw należy szerzej wytłumaczyć motywacje, które zdecydowały o wyborze tematu pracy, gdyż zdeterminowały one dalszy kontekst badawczy. Celowo w centrum znalazł się św. Tomasz z Akwinu i zwrócono uwagę na kwestie teologii liturgicznej ze szczególnym uwzględnieniem ujmowania liturgii jako *auctoritas (locus theologicus)* na przykładzie traktatu o Chrystusie, który znajduje się w *Sumie teologii*. Innymi słowy, odpowiedzi domaga się podstawowe pytanie: dlaczego temat przewodni to teologia liturgii św. Tomasza z Akwinu?

1.1. Dlaczego Tomasz?

Wybór św. Tomasza nie jest przypadkowy. Wynika on przede wszystkim z osobistych predylekcji, jednakże są one zakorzenione w nauczaniu i praktyce Kościoła, który myśli Akwinaty przyznaje uprzywilejowane miejsce w panteonie katolickich teologów, uznając powszechnie jego autorytet¹⁴.

14 Zob. J. J. Berthier, *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae*, t. 1: *Testimonia Ecclesiae*, Romae 1914, a zwłaszcza: S. Ramírez, *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2014. Drugi autor szczegółowo argumentuje za autorytetem naukowym, doktrynalnym, ogólnym myśli św. Tomasza, zarówno w dziedzinie teologii, jak i filozofii. Odwołuje się przy tym do oficjalnych dokumentów i rozporządzeń kościelnych, zwłaszcza wypowiedzi kolejnych papieży (od Benedykta XIV do Jana XXIII). Zwraca przy tym uwagę na przyznawanie zbyt małego lub zbyt dużego znaczenia autorytetowi św. Tomasza, postulując „słuszną drogę środka”. W praktyce oznacza to uznanie geniuszu św. Tomasza, ale

Co więcej, okazuje się, że św. Tomasz również współcześnie jest popularny i potrafi inspirować kolejne pokolenia teologów i filozofów¹⁵.

Nie chodzi jednak o apoteozowanie św. Tomasza czy stawianie mu kolejnych pomników, ale o dostrzeżenie jego intelektualnego geniuszu syntezy¹⁶, który w najlepszy sposób ujawnił się w dziele jego życia, *Sumie teologii*¹⁷.

Michał Paluch, polski dominikanin, już we wstępie swojej książki pt. *Dlaczego Tomasz* wskazuje uprzywilejowane miejsce św. Tomasza w historii myśli teologicznej, wyjaśniając również, dlaczego tak jest:

Miejsce, jakie Tomasz z Akwinu powinien zajmować w filozoficznej i teologicznej refleksji, nie może być marginalne z dwóch powodów. Po pierwsze, myśl Akwinaty była dla Kościoła zachodniego w ciągu ostatnich kilku wieków najważniejszym punktem odniesienia

bez ślepego podążania za jego szczegółowymi rozwiązaniami. Dobrym tego przykładem jest publikacja: G. Brazzola [et al.], *Aktualność Świętego Tomasza*, Warszawa 1975 (autorzy z punktu widzenia tomizmu podejmują kwestie istotne dla współczesnej psychologii, chemii, biologii i fizyki), którą szeroko omawia M. Wolicki, *Aktualność św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra” 6 (1999), s. 291–302.

15 Zob. B. K. Krzych, *Tomizm współcześnie...*, dz. cyt. oraz np. F. Erb III, *Models of Thomistic Studies in Contemporary North American Higher Education*, „Verbum” 2004 nr 2, s. 461–482. Przykład Stanów Zjednoczonych można uznać za paradygmatyczny, jeśli chodzi o współczesne nurty tomistyczne. W Polsce ciągle żywa jest szkoła lubelska związana z KUL i tomizmem egzystencjalnym oraz szkoła warszawska związana z UKSW, gdzie uprawia się tomizm konsekwentny. Zob. też: *Nieprzemijająca nowość filozofii św. Tomasza z Akwinu*, red. A. Maryniarczyk, N. Gondek, W. Daszkiewicz, Lublin 2018.

16 M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2002.

17 Wyjątkowość *Sumy teologii* św. Tomasza dotyczy nie tylko treści, ale także formy i zastosowanej metody. Zob. B. Lucien, *Qu'est-ce que la théologie ? La « Doctrine sacrée » selon saint Thomas*, Lourdes 2007, zwłaszcza wprowadzenie. Bardziej szczegółowo np. M. Chenu, *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas*, „Revue Thomiste” 45 (1939), s. 93–107; E. Persson, *Le plan de la Somme théologique et le rapport « Ratio – Revelatio »*, „Revue Philosophique de Louvain” 56 (1958), s. 545–572; z nowszych opracowań: G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1996. Powszechnie znany jest też wymowny fakt, że w czasie Soboru Trydenckiego na ołtarzu, przy którym obradowali w czasie solennych sesji ojcowie soborowi, znajdowały się Pismo Święte oraz *Suma teologii* św. Tomasza.

w interpretowaniu Tradycji. Jeśli chcemy więc zrozumieć, na czym polega istotny wkład katolicyzmu w formowanie naszej tożsamości, trudno o lepszego niż Tomasz przewodnika. Po drugie, dzieło dominikańskiego mistrza odegrało tak ważną rolę nie bez powodu: genialny zmysł syntezy Akwinaty pozwolił zebrać razem i podsumować w jednej całości kilkanaście wieków intelektualnych i duchowych poszukiwań. Nie było przy tym bez znaczenia, że Tomaszowi przyszło żyć w czasie, gdy najlepsze umysły poświęcały się filozofii i teologii a chrześcijański dogmat był już od kilku wieków – przynajmniej jeśli chodzi o sprawy zasadnicze – ostatecznie zdefiniowany. Jeśli więc szukamy wieloaspektowego, zniuansowanego opisu, który pozwoli w sposób spójny zobaczyć całość, to propozycja Tomasza wciąż ma – o ile w ogóle ma – niewiele równych sobie¹⁸.

1.2. Dlaczego *Suma teologii*?

Tomaszowa *Suma teologii* jest dziełem teologicznym *par excellence*, dziełem *de référence* od setek lat. Jan Bareille w swojej historii św. Tomasza tak o niej pisał:

Kto by chciał ocenić wpływ i znaczenie *Summy teologii*, powinien by napisać historię szkół katolickich, poczynawszy od trzynastego wieku, aż do dni naszych. Przedmiot to bardzo zajmujący, a bardziej pouczający niż wszelkie historie; niepodobna, żebyśmy tu obraz taki choć naszkicować przedsiębrali; powiemy tylko, że papieże, sobory, zakony i pisarze wszystkich wieków, jednogłośnie podnosili zasługi tego wielkiego dzieła, przyjmowali jego zasady. Gdy wysłanniki królestwa neapolitańskiego błagali Jana xxii papieża o kanonizację Tomasza z Akwinu, kapłan najwyższy, który ich przyjmował na pełnym konsystorzu, rzekł do nich: „On jeden więcej rozświecił Kościół, niż wszyscy razem

18 M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, dz. cyt., s. 7. Z nieco innych, bardziej metateoretycznych powodów za tomizmem opowiada się A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001 (w skrócie: jest to filozofia do głębi realistyczna, plasująca się między dwoma skrajnościami: naturalizmem i idealizmem).

doktorowie; z jego też ksiąg więcej w jednym roku nauczy się każdy, aniżeli z ksiąg innych, które by przez całe życie wertował”. A gdy ktoś w ciągu procesu kanonizacji zrobił uwagę, że żadnych nie masz cudów w życiu Tomasza, Papież odpowiedział: „Tyle zrobił cudów, ile artykułów napisał; cudem jest taka nauka”¹⁹.

Niezaprzeczalnie *Suma teologii* jest dziełem godnym najwyższego uznania i niesłabnącego szacunku, choćby ze względu na pracę syntezy, której dokonał uczonego dominikanin. Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* wskazywał na mądrość zawartą w tym dziele i szacunek, jakim zostało obdarzone w świecie katolickim, zwłaszcza przez ojców Soboru Trydenckiego (1545–1563), którzy chcieli, aby *Suma teologii* była na ołtarzu razem z Pismem Świętym, tak by w razie wątpliwości można było do nich sięgnąć²⁰.

Do dziś w wielu seminariach i katolickich instytucjach szkolnictwa wyższego korzysta się na wykładach kursowych z teologii z dzieła św. Tomasza z Akwinu, przyjmując nawet zastosowany przez niego porządek wykładu danych traktatów. Nieustannie pojawiają się również kolejne książki i artykuły nawiązujące do poszczególnych fragmentów *Sumy teologii*. Ponadto ukazują się nowe tłumaczenia Tomaszowego *chef d’oeuvre*²¹. Słowem: jest to dzieło nadal aktualne i wielkie, które można z pożytkiem badać.

1.3. Dlaczego traktat *de Christo*?

W dziełach św. Tomasza, zwłaszcza w *Sumie teologii*, liturgia wielokrotnie jest używana jako argument z autorytetu. Analiza wszystkich tych fragmentów znacząco przekroczyłaby ramy niniejszego studium.

19 J. Bareille, *Summa teologii św. Tomasza z Akwinu* [cz. 2], „Przegląd Katolicki” 1866 nr 14, s. 211.

20 Leon XIII, *Aeterni Patris...*, dz. cyt., n. 22.

21 Np. na Ukrainie. Odwołuję się do referatu P. Sodomora, *The teaching of St. Thomas Aquinas and its role in the development of Ukrainian philosophical thought*, Zlot Filozoficzny 2018, Łódź, 30.06–2.07.2018.

Z powodów praktycznych konieczne było więc zawężenie obszaru badawczego do pewnego reprezentatywnego wycinka²². Istnieje również motyw teoretyczny wynikający z miejsca Chrystusa w gmachu teologii. Jak pisze Ian Barbour: „Przedział pomiędzy Bogiem i światem jest ostatecznie przewyciężony tylko we Wcieleniu”²³, tzn. w Chrystusie. Jest on jedynym Pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem (por. 1 Tm 2, 5), On też – jako Logos – rekapitułuje w sobie wszystko, co istnieje²⁴. Chrystus jest Alfą i Omegą (por. Ap 22, 13), Źródłem i Celem wszelkiego istnienia, centrum wszelkiego teologicznego namysłu²⁵.

Zarówno dla Tomaszowego wywodu w traktacie o Chrystusie, jak i całej *Sumie teologii* omawiane fragmenty, w których używa liturgii jako autorytetu, nie są kluczowe. Niemniej ze względu na charakter pracy wybór musiał zostać dokonany i w głównej mierze podyktowała go chęć powiązania świętych misterii ołtarza z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem.

Istotny jest również związek Chrystusa z Jego Matką, który wypukła w swym traktacie *de Christo* św. Tomasz z Akwinu. Okazuje się, że doktryna przechowywana w liturgii miała wymierny wpływ na dochodzenie do pełnego zrozumienia maryjnych dogmatów wiary. Pokazuje to, że autorytet liturgii – jako dzieła Kościoła – jest większy i znacznie ważniejszy od opinii nawet najlepszych teologów, w tym św. Tomasza z Akwinu. Unaocznia to również, że wszystkie prawdy wiary

22 Szczegółowe dane zostaną przedstawione w czwartym rozdziale pracy.

23 I. G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, przeł. S. Cyran [i in.], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1993 nr 15, s. 17.

24 Por. np. to, co w kontekście relacji nauki i teologii pisze D. Lambert, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Bruxelles–Namur 1999, s. 52: „le Christ et celui par qui Dieu crée et celui qui récapitule toute chose créée en lui pour que l'Univers créé soit pleinement au Père. La première facette est décrite sur le modèle du Christ, Cause exemplaire, Image de toute chose, Inspirateur de l'acte créateur du Père” (mimo że w 2018 roku ukazało się polskie tłumaczenie, korzystam z oryginału ze względu na niedoskonałości rodzimego wydania). Zob. też: B. K. Krzych, *Wcielenie Logosu źródłem synergii teologii i nauki*, „Resovia Sacra” 25 (2018), s. 199–216.

25 Z. Morawiec, *Chrystus w centrum wiary Kościoła i refleksji teologicznej*, „Symposium” 2001 nr 1 (8), s. 13–18.

łączą się, a urzeczywistniają się w sprawowanej liturgii i są przez nią petryfikowane.

Należy wspomnieć również o miejscu traktatu w całej *Sumie teologii*. Można bowiem spotkać się z opinią, że św. Tomasz deprecjonuje chrystologię, umieszczając ją prawie na końcu swojego dzieła. Jest to jednak pogląd błędny, ponieważ kluczowa i pierwszorzędna perspektywa teologii Akwinaty dotyczy historii zbawienia – kolejnych etapów miłosnej (stworczej) i odkupieńczej działalności Boga względem człowieka²⁶.

1.4. Dlaczego liturgia jako *auctoritas*?

Gdy Melchior Cano (1509–1560) pisał swoje przełomowe dla teologii dzieło *De locis theologicis*, opublikowane pośmiertnie w Salamance w 1563 roku²⁷, wyróżnił dziesięć *miejsc* teologicznych, porządkując je według przyznawanego im teologicznego autorytetu²⁸, odpowiednio: Pismo

26 Por. M. Paluch, *Miejsce chrystologii w Summie teologii*, [w:] *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 125–136. Wedle autora: „należy uznać, że Tomaszowi udało się pogodzić dwie perspektywy, które mogą wydawać nam się dziś nie do pogodzenia. Z jednej bowiem strony, czyniąc z refleksji chrystologicznej jedno z ogniw w układzie trynitarnym, Akwinata wskazuje na jej niezbywalność. Co więcej, jako rozważania o Bogu-człowieku, które muszą być przygotowane przez część o Bogu i przez część o człowieku, *Tertia pars* staje się punktem dojścia, *consummatio*i całego przedsięwzięcia. Z drugiej jednak strony, przez usytuowanie chrystologii na końcu, po stosunkowo autonomicznych częściach ją poprzedzających i przez konsekwentne podkreślenie argumentacją z odpowiedniości przygodnego charakteru Wcielenia, Tomasz przypomina o boskiej wolności w realizacji planu zbawienia. Wolność ta – konfrontując się z myślą, że Wcielenia mogłoby nie być, że Bóg mógł odkupić nas w inny sposób, znacznie mniej dla siebie «kosztowny» – jest podstawą zachwytu nad działaniem Boga w świecie” (s. 135–136). Działanie to w erze Kościoła dokonuje się przede wszystkim w liturgii i przez liturgię, która jest uobecnieniem tajemnic Chrystusa głęboko związanych z Wcieleniem.

27 Współczesne wydanie: M. Cano, *De locis theologicis*, red. J. B. Plans, Madryt 2006. Na podstawie tego wydania opublikowano polskie tłumaczenie: M. Cano, *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016.

28 Por. K. Kranicki, *Ks. Janusz St. Pasierb jako miejsce teologiczne. Szkic o tomiku „Doświadczenie Ziemi”*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 11 (2011), s. 215–217.

Święte, tradycję apostołską, Kościół katolicki, sobory, Kościół rzymski, ojców Kościoła, teologów scholastycznych, rozum, filozofów i prawników, historię. Pierwsza dwa stanowiły *miejsca* własne, fundamentalne i apodyktyczne, kolejne pięć były to *miejsca* własne i deklaratywne, a ostatnie trzy były źródłami pomocniczymi i *obcymi* dla teologii²⁹.

Później wskazywano na inne teologiczne źródła (*miejsca*), ustalano ich rozmaite hierarchie ważności i użyteczności, dyskutowano nad zasadnością ich przyjmowania i korzystania z nich³⁰. Nieustannie szuka się nowych *miejsc* teologicznych, np. postaci teologów³¹ czy objawień maryjnych³². Wydaje się jednak, że liturgia była w tych dyskusjach pomijana lub wręcz marginalizowana³³. Chociaż doceniano jej wpływ na życie chrześcijańskie, zakładano, iż był on teologicznie drugorzędny, a nawet że to teologia (wraz ze swoimi źródłami, np. historią) powinna mieć znaczący wpływ na kształtowanie liturgii i jej rytów³⁴.

29 Zob. też: K. Toffel, *Cano Melchior*, <http://www.szkoleteologii.dominikanie.pl/jubileusz/cano-melchior/> (12.08.2018).

30 J. Szymik, *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23–24 (1990–1991), s. 157–164.

31 K. Kranicki, *Ks. Janusz...*, dz. cyt.

32 B. Kochanewicz, *Objawienia maryjne jako „locus theologicus”*, „Salvatoris Mater” 11 (2009) nr 1, s. 32–46.

33 Zob. np. A. Triacca, *Liturgia locus theologicus o theologia locus liturgicus?*, [w:] *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell' Abate Prof. Salvatore Marsili (1919–1983)*, a cura di G. Farnedi, Roma 1986, s. 193–233 (Studia Anselmiana, 91; Analecta Liturgica, 10).

34 Można uznać, że takie jednostronne traktowanie relacji teologii i liturgii kierowało dwudziestowiecznymi reformatorami liturgii, którzy odwołując się do postulatów teologicznych, w tym tych zakorzenionych w badaniach historycznych – jak się często okazywało, wątpliwych lub niezasadnych – kształtowali zręby powstającej reformy, a potem poddali im jej realizację. Skutki takiego podejścia okazały się na tyle niefortunne, iż wywołały stanowcze reakcje i doprowadziły do obecnie trwającego *statusu zawieszania*. Zob. przykładowo: A. Nichols, *Looking at the Liturgy: A Critical View of Its Contemporary Form*, San Francisco–California 1996. Głośnym echem odbiła się interwencja kardynałów Alfreda Ottaviano i Antonia Bacciego, którzy w 1969 roku, w związku z opublikowaniem Ogólnego wprowadzenia do mszału rzymskiego, skierowali do papieża Pawła VI krytyczną analizę tzw. *Novus Ordo Missae*, zob. A. Ottaviani, A. Bacci, *Brefexamen critique du Nouvel Ordo Missae. Pour célébrer l'année de l'Eucharistie*, Issy-les-Moulineaux 2004. Jako przykład historyzmu można podać utożsamianie dzisiejszej II modlitwy eucharystycznej

Dopiero w ostatnich kilkudziesięciu latach wykształciły się dwie szkoły teologii liturgicznej, które zwróciły uwagę na potencjał teologiczny zawarty w liturgii. Są to odpowiednio szkoła rzymska (Vagagnini–Marsili–Triacca)³⁵ i szkoła amerykańska (Schmemmann–Kavanagh–Fagerberg)³⁶. Obie, rzecz jasna, różnią się między sobą, łączy je jednak nacisk na liturgiczne uwarunkowanie – bynajmniej nie jednostronne – teologicznych refleksji, który wydobywa całe bogactwo ze słynnego adagium *lex supplicandi statuat legem credendi*.

1.5. Podsumowanie

Odpowiadając na pytanie o zasadność podjętego tematu, należy stwierdzić, że dokonanie syntezy nie będzie możliwe – to wymagałoby znacznie szerszych badań – chociażby dlatego, że sam św. Tomasz nie napisał żadnego dzieła dotyczącego wyłącznie liturgii. Niemniej niezwykle interesujące i – trzeba mieć nadzieję – znaczące będzie podjęcie wstępnej pracy badawczej, która pozwoli spojrzeć na to, jak św. Tomasz używa liturgii jako autorytetu w swoich tekstach, a szczególnie w traktacie o Chrystusie z *Sumy teologii* – Chrystus jest wszakże Liturgiem *par excellence*.

Podsumowując tę część, można powiedzieć za Bogusławem Nadolskim: „Teologia liturgii buduje się na podstawie teologii Chrystusa – chrystologii, teologii Chrystusowego kapłaństwa (synteza koncepcji z Hbr i J). Chrystus jest szczytem ekonomii sakramentalnej, stale działającą w Kościele. Liturgia jest wykonywaniem tego kapłaństwa pod osłoną znaków widzialnych i skutecznych”³⁷. Słowem: nie ma ani teologii, ani liturgii bez Chrystusa lub też poza Chrystusem.

z tzw. modlitwą Hipolita, zob. M. Zachara, *O tym, że II Modlitwa eucharystyczna NIE JEST najstarszą modlitwą jaką mamy*, <https://www.liturgia.pl/O-tym-ze-II-Modlitwa-eucharystyczna-NIE-JEST-najstarsza-modlitwa-jaka-mamy/> (10.03.2019).

35 B. Migut, *Teologia liturgiczna...*, dz. cyt.

36 K. Porosło, *Wprowadzenie od redakcji*, [w:] D. Fagerberg, *Theologia prima...*, dz. cyt., s. 373–377 (wprowadzenie do aneksu).

37 B. Nadolski, *Teologia liturgiczna*, [w:] tenże, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1579–1580.

2. Prawa modlitwy i wiary a liturgia jako autorytet

Węższy kontekst teoretyczny książki stanowią dwa tematy. Pierwszy z nich dotyczy adagium *lex orandi – lex credendi*, czy też pojmowania relacji liturgii do wiary i teologii. Drugi natomiast wiąże się z pojęciem źródła lub *miejsca* liturgicznego (*locus theologicus*) i rolą liturgii jako teologicznej *auctoritas*. Ich krótkie przybliżenie jest konieczne, by móc w pełni zrozumieć użytek, jaki z liturgii w swoim dziele (*Suma teologii*) czyni Doktor Anielski. To panoramiczne spojrzenie pozwoli także nadać jego pracy nowych walorów oraz ustanowić ramy badawcze wpisujące się we współczesne ujęcia teoretyczne.

2.1. *Lex orandi – lex credendi*

Słynne adagium Prospera z Akwitanii (390–455) doczekało się bogatej literatury i licznych interpretacji. Nie sposób przedłożyć w tym miejscu szczegółowej jego genezy, historii i rozumienia w kolejnych wiekach, stąd uwaga zostanie skupiona na elementarnych kwestiach, odwołując niemniej zostanie przywołana podstawowa i kluczowa dla zrozumienia sensu adagium współczesna literatura.

Przede wszystkim trzeba zauważyć, że w ciągu wieków doszło do pewnej mitologizacji frazy Prospera z Akwitanii. Przypisano jej dużo szersze znaczenie, niż miała w rzeczywistości. Jak wskazuje Maciej Zachara – za Paulem de Clerckiem – po pierwsze, współczesne użycie adagium nie odpowiada jego rozumieniu przez samego Prospera, po

drugie, u autora tego oznacza ono polecenie wydane przez apostołów, aby wierni nieustannie zanosili błagania do Boga, które w praktyce były i są realizowane w oficjalnej modlitwie Kościoła. Nie miał on jednak na myśli złotej reguły, która *rządziłaby* rozumieniem zarówno teologii, jak i liturgii oraz ich wspólnych relacji. Dla Prospera istotne było to, że modlitwa liturgiczna miała źródło w Biblii i powszechnej praktyce Kościoła – chrześcijanie modlili się tak, jak przekazali im to apostołowie, którzy modlitwy nauczyli się od samego Chrystusa. Dopiero później Prosperowskie powiedzenie zostało poddane reinterpretacjom³⁸.

Prosper napisał dokładnie tak: „ut legem credendi lex statuat supplicandi” („aby prawo błagania określało prawo wiary”)³⁹. Jak wskazuje Bogdan Ferdek, teolog sformułował ją, polemizując z semipelagianami, i stwierdził, że wiara (akt wiary i nawrócenie) nie jest dziełem wyłącznie ludzkim, ale przede wszystkim darem Boga dla człowieka. Jeśli byłoby inaczej, daremne okazałyby się modlitwy dziękczynne i błagalne składane przez Kościół⁴⁰. Dla Prospera, podobnie jak dla ojców Kościoła, owo prawo błagania (*lex supplicandi*) było nierozzerwalnie związane z nakazami i poleceniami apostołów, które określały treść modlitw, a zatem również sprawowanej liturgii⁴¹. Trzeba więc strzec się popadania w skrajność, jakoby liturgia w sposób absolutny wyznaczała sprawę wiary⁴². Z drugiej jednak strony nie można uzależniać liturgii, jej kształtu, rytuału, ceremonii i modlitw jedynie od dogmatów wiary,

38 M. Zachara, „*Lex orandi, lex credendi*” – o co właściwie chodzi? (1), 4 listopada 2016, <https://www.liturgia.pl/Lex-orandi-lex-credendi-o-co-wlasciwie-chodzi-1/> (13.08.2018). Artykuł, na który się powołuje i z którego korzysta Zachara: P. de Clerck, *Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque*, „*Questions Liturgiques*” 59 (1978), s. 193–212. Artykuł ten stanowi *magna charta* współczesnych interpretacji adagium.

39 Cyt. za: M. Zachara, „*Lex orandi, lex credendi*”..., dz. cyt.

40 B. Ferdek, *Wzajemna relacja między lex orandi a lex credendi*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 6 (2012), s. 45.

41 Tamże. Por. M. Zachara, „*Lex orandi, lex credendi*”..., dz. cyt.

42 Ferdek podaje przykład francuskiego biskupa, którzy twierdził, że ponieważ Kościół w swoich modlitwach obejmuje wszystkich ludzi, to trzeba uznać fakt powszechnego i bezwzględного zbawienia dla wszystkich, zob. B. Ferdek, *Wzajemna relacja...*, dz. cyt., s. 46.

a zwłaszcza teologicznych przekonań⁴³. Pisał o tym Pius XII w encyklice *Mediator Dei*:

Więc liturgia święta nie określa wiary katolickiej ani jej nie ustala swoją własną mocą w sposób absolutny; lecz raczej, będąc wyznaniem prawd nadziemskich, które podlegają najwyższej władzy nauczającej Kościoła, może podsuwać argumenty i świadectwa niemałej zaprawdę wartości dla określenia szczególnych artykułów nauki chrześcijańskiej⁴⁴.

Biorąc pod uwagę najnowsze nauczanie papieskie, w którym wskazuje się na dwubiegowość tej zasady⁴⁵, można stwierdzić, że oba jej człony nie istnieją bez siebie i wzajemnie się warunkują, sprawiając, że liturgia pełni funkcję normatywną względem wiary, zaś wiara to podstawowa zasada dla modlitwy⁴⁶.

Kościół, spierając się z pelagianizmem i semipelagianizmem, od zawsze mówił o konieczności Bożej łaski do osiągnięcia zbawienia. Źródłem tej łaski jest w głównej mierze modlitwa, a zwłaszcza oficjalna modlitwa Kościoła, jaką jest liturgia. Kościół, pokazując odstępcom od prawowitej doktryny, że to, jak się modlimy, ma znaczenie dla tego, w co wierzymy, podkreślił budującą i teologiczno-twórczą rolę liturgii w życiu zarówno wspólnoty wierzących, jak i każdego wierzącego. Możemy powiedzieć, że było to liturgiczne źródło powstania i utrwalenia się zasady *lex orandi – lex credendi*⁴⁷.

Za biblijną inspirację zasady *lex orandi – lex credendi* uważa się następujący fragment Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Tymoteusza:

43 Zob. np. M. Davies, *Nowa Msza papieża Pawła*, tłum. T. Maszczyk, Warszawa 2014.

44 Pius XII, *Encyklika Mediator Dei z dn. 20 listopada 1947 r.*, Kielce 1948, s. 49.

45 Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus*, 10, [w:] *Listy Pastorskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1997, s. 431: „Wymaganie wierności obrzędem i autentycznym tekstem liturgicznym jest wymaganiem *lex orandi*, które zawsze musi odpowiadać *lex credendi*”. Cyt. za: M. Link, *Znaczenie i historia sentencji *lex orandi, lex credendi**, „Łódzkie Studia Teologiczne” 10 (2001), s. 248.

46 Por. P. Greger, *Liturgia celebrowaniem wiary*, „Anamnesis” 2013 nr 73, s. 52.

47 A. Żądło, *Lex orandi – lex credendi w modlitwach nad darami Adwentu w Mszałe Pawła VI*, Katowice 2013, s. 21–27.

Zalecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi: za królów i za wszystkich sprawujących władze, abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością. Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie. Ze względu na nie ja zostałem ustanowiony głosicielem i apostołem – mówię prawdę, nie kłamię – nauczycielem pogan we wierze i prawdzie (2, 1–6)⁴⁸.

Najważniejsze wskazanie dotyczy polecenia modlitwy za wszystkich. W interpretacji pelagian i semipelagian, debatujących ze św. Augustynem, którym odpór dał również Prosper z Akwitanii, odmawianie zbawienia ludziom, którzy nie posiadają lub nie otrzymali Bożej łaski, było wbrew Bożej woli – wszakże Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi⁴⁹. Ojcowie Kościoła wskazują jednak na fakt, że w biblijnym fragmencie zawiera się: po pierwsze, nakaz apostołski stanowiący regułę czy też prawo modlitwy, po drugie, jego posłuszne przyjęcie przez Kościół, po trzecie, jego uniwersalność, a zatem normatywność modlitw Kościoła, które nie są modlitwami prywatnymi, ale oficjalnymi, podlegającymi zwierzchnikom kościelnym. Oznacza to, że nie służą one w pierwszej kolejności jednostkom i ich celom, ale wspólnocie Kościoła, której wiara i Tradycja sięgająca Chrystusa i apostołów jasno mówi, że wyłącznie Bóg może obdarzyć człowieka łaską, o którą prosi, wedle rozporządzeń swojej świętej woli. Autor pisze: „Zawarty więc w Piśmie Świętym nakaz modlenia się (*lex supplicandi*), przyjęty przez Kościół i wcielany w czyn, stanowi wyraz jego wiary (*lex credendi*)”⁵⁰.

Jeśli chodzi o źródła patrystyczne, to Prosper, biorąc pod uwagę kontekst dyskusji teologicznych z pelagianizmem, odwołuje się w głównej mierze do św. Augustyna oraz do Wincentego z Lerynu. Pierwszy

48 Cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1014> (13.08.2018).

49 A. Żądło, *Lex orandi...*, dz. cyt., s. 28–31.

50 Tamże, s. 31.

próbował udowodnić, że twierdzenia semipelagian pozostają w sprzeczności z treścią modlitwy Kościoła (list do Witalisa z Kartaginy z 427 roku)⁵¹. W jednym ze swoich pism – *Dar wytrwania* – podkreślał, że sensem modlitw i gestów sakramentalnych sprawowanych przez Kościół jest pamiątka Misterium Chrystusa, co zakłada już wiarę i ją ma pokrzepiać. Ks. Andrzej Żądło zaznacza:

Kryterium więc modlitwy (oraz gestu sakramentalnego) idzie w parze z kryterium wiary, w którą neofici byli wtajemniczani po przyjęciu sakramentów. Skoro bowiem wiara [...] jest darem samego Boga [...], to [...] trzeba Boga prosić nieustannie i w prośbie tej – modlitwie – doszukiwać się kryterium i źródła sił do nieustawania w wierze⁵².

Wincent z Lerynu podkreślał, że wszelkie twierdzenia teologiczne należy weryfikować w kontekście Pisma Świętego i Tradycji. Tradycja zaś posługuje się potrójnym kryterium, które ujęto następująco: *quod ubique, semper et ab omnibus creditum est* („to, co jest przyjmowane przez wszystkich, wszędzie i zawsze”)⁵³. Prosper z Akwitanii zaadaptował to kryterium do liturgii, poddając je modyfikacji: *quod ubique, semper et ab omnibus oratum est*, czyli „tak jak się modlili wszyscy, zawsze i wszędzie”, bowiem taka modlitwa będzie zakorzeniona w Tradycji i jako taka będzie również przekazywać, nosić w sobie czystą wiarę⁵⁴.

Pod względem historycznym adagium *lex orandi – lex credendi* było wielorako interpretowane aż do dziś. Za najważniejsze komentarze należy uznać wypowiedzi papieskie, zwłaszcza te w oficjalnych dokumentach, ponieważ przynależą one do zwyczajnego magisterium Kościoła. Szczególnie istotne są⁵⁵:

51 Tamże, s. 35–36.

52 Tamże, s. 35.

53 Tamże, s. 33.

54 Tamże.

55 Tamże, s. 37–47.

- konstytucja *Immensa aeterni Dei* z 1588 roku papieża Sysktusa v: „święte obrzędy zawierają w sobie wielką nauką dla ludu chrześcijańskiego i świadectwo autentycznej wiary”⁵⁶;
- bulla *Ineffabili Deus* z 1854 roku papieża Piusa IX: „aby w Litanii Loretańskiej oraz w samej prefacji mszalnej rozpowszechniano Niepokalane Poczucie tejże Dziewicy, aby nawet sam sposób modlitwy służył wyrażaniu i umacnianiu się wiary”⁵⁷;
- encyklika *Quas primas* z 1925 roku papieża Piusa XI: „modlitwa przepisana przez Kościół jest prawidłem wiary”⁵⁸;
- konstytucja apostolska *Divini cultus* z 1928 roku papieża Piusa XI: „Stąd zachodzi pewien związek wewnętrzny pomiędzy dogmatem a liturgią świętą, oraz pomiędzy czcią chrześcijańską a uświęceniem ludu”⁵⁹;
- encyklika *Divino afflante Spiritu* z 1943 roku papieża Piusa XII: „Stwierdza to i tradycyjna nauka Kościoła, a wreszcie i prastary zwyczaj liturgii, w której znane powiedzenie «prawo modlitwy jest prawem wiary» może być słusznie stosowane”⁶⁰;
- cytowana już encyklika *Mediator Dei* z 1947 roku papieża Piusa XII: „cała liturgia [...] zawiera wiarę katolicką, gdyż publicznie świadczy o wierze Kościoła”⁶¹;
- konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus* z 1950 roku papieża Piusa XII: „zdefiniowana jako dogmat wiary, prawda o wzięciu do nieba Najświętszej Maryi Panny wraz z ciałem. Ta prawda bowiem opiera się na Piśmie Świętym, zakorzeniona jest głęboko w sercach wiernych, posiada aprobatę w kulcie kościelnym od najdawniejszych czasów”⁶².

56 Cyt. za: tamże, s. 38.

57 Cyt. za: tamże.

58 Cyt. za: tamże, s. 39.

59 Cyt. za: tamże, s. 39–40.

60 Cyt. za: tamże, s. 40.

61 Cyt. za: tamże, s. 41.

62 Cyt. za: tamże, s. 45.

W kontekście użycia liturgii jako *auctoritas* w traktacie o Chrystusie przez św. Tomasza z Akwinu w jego *Sumie teologii* niezwykle ważne są konstytucje apostołskie ogłaszające dogmaty maryjne, odpowiednio Niepokalane Poczęcie oraz Wniebowzięcie. Jak zobaczymy, Akwinata łączy rozważania o Chrystusie bezpośrednio z Jego Matką i oddawanym jej kultem, jakkolwiek w jego epoce oba dogmaty nie były jeszcze w pełni uświadomione, choć obecne w sprawowaniu liturgii. Na tym przykładzie jasno widać, jak wszystkie Tajemnice Wiary są ze sobą powiązane i nie można ich od siebie oddzielać, podobnie jak wiary i teologii od liturgii.

Zasada *lex orandi – lex credendi* jest również zawarta i wyrażona w dokumentach Soboru Watykańskiego II (konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium* i konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei verbum*), nauczaniu papieży (Jana Pawła II, Benedykta XVI), a także w oficjalnych dokumentach Kościoła (*Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego*) oraz w *Katechizmie Kościoła katolickiego*⁶³. Pokazuje to, że „liturgia stanowi wyraz zmysłu wiary Kościoła, ale też, że współbrzmi z tym, co Kościół podaje do wierzenia i co przekazuje w swym nauczaniu”⁶⁴. Można powiedzieć, że liturgia jest życiem Tradycji, zaś Tradycja jest wiernością liturgii⁶⁵.

Innymi słowy, trzeba stwierdzić, że między *lex orandi* i *lex credendi* zachodzi interdependencja, tzn. że nigdy nie można oddzielić liturgii Kościoła od jego wiary, bowiem obie wzajemnie się warunkują i dopełniają⁶⁶. Dotychczasowe rozważania trafnie podsumowuje Żądło, pisząc:

Cała liturgia jest – można powiedzieć – „kosmosem wiary”, a celebrowanie jej poszczególnych misterii w cyklu dziennym, tygodniowym lub rocznym powoduje ich naturalne zakorzenianie się w życiu chrześcijan i wydawanie w nim dobrych owoców. Liturgię można w takim

63 Tamże, s. 37. Por. M. Link, *Znaczenie i historia...*, dz. cyt., s. 248; B. Ferdek, *Wzajemna relacja...*, dz. cyt., s. 60.

64 A. Żądło, *Lex orandi...*, dz. cyt., s. 47.

65 Zob. S. Sosnowski, *Tradycja – wierność liturgii, liturgia – życie Tradycji*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19 (2010), s. 270–275. Por. A. Żądło, *Lex orandi...*, dz. cyt., s. 47.

66 A. Żądło, *Lex orandi...*, dz. cyt., s. 48–52.

kontekście zdefiniować jako ucieleśnienie prawd wiary, prawdy wiary zaś porównać można do duszy liturgii. Dzięki temu możliwe jest mówienie o swoistym obiektywizmie liturgii, albowiem prawdy wiary – obiektywne (ogólnokościelne) i uroczyste podane do wierzzenia – chronią przed subiektywnym i zindywidualizowanym traktowaniem krzewionej przez Kościół w świecie wiary (misteriów upamiętnianych-urzeczywistnianych w liturgii). Obiektywność liturgii jest żywa, bo stanowi ją sam Chrystus i Jego światło, docierające do nas w misterium sprawowanym w harmonii z uroczystym nauczaniem Kościoła, skondensowanym tak często w dogmatach, których treść stała się niejednokrotnie inspiracją do liturgicznego obchodu niektórych uroczystości⁶⁷.

67 Tamże, s. 51. Maciej Zachara, dokonując przedstawienia zasady *lex orandi – lex credendi*, zwłaszcza na przykładzie wpływu liturgii na dogmat o Niepokalanym Poczęciu (o czym pisze również św. Tomasz w traktacie o Chrystusie w *Sumie teologii*, co zostanie omówione w dalszej części książki), dochodzi do dość zaskakującego wniosku. Mianowicie stwierdza: „Dlatego moja rada na koniec: najlepiej dajmy sobie w ogóle spokój z tą maksymą «lex orandi, lex credendi» (czy: «ut legem credendi lex statuat supplicandi»), bo pożytku z niej niewiele (albo i wcale), a niejasności z nią związanych niemało” – M. Zachara, *Lex orandi, lex credendi – o co właściwie chodzi?* (2), 2 lutego 2017, <https://www.liturgia.pl/Lex-orandi-lex-credendi-o-co-wlasciwie-chodzi-2/> (13.08.2018). O ile za uzasadnione można uznać wątpliwości dotyczące interpretacji zasady, o tyle trudno zgodzić się z postulatem całkowitego jej porzucenia, ponieważ współcześni teologowie liturgiczni pokazują, że ma ona wymierny wpływ na rozumienie zarówno liturgii, jak i teologii oraz ich wzajemnych relacji – zob. kolejny paragraf. Niemniej trzeba stwierdzić, że prawdopodobnie sam Prosper z Akwitanii, dzięki któremu zasada *lex orandi – lex credendi* stała się tak popularna, rozumiał ją inaczej, niż interpretuje się ją współcześnie. Daniel Van Slyke argumentuje na rzecz stanowiska, iż dla Prospera *lex supplicandi (orandi)* oznaczało nie modlitwę ściśle liturgiczną, ale przebłagalną, a późniejsi teologowie, na czele z Piusem XII oraz Paulem de Clerkiem, dokonali odwrócenia pierwotnego rozumienia, tworząc wątpliwą inwencję teologiczną. Zob. D. G. Van Slyke, *Lex orandi lex credendi: Liturgy as Locus Theologicus in the Fifth Century?*, „Josephinum. Journal of Theology” 11 (2004) nr 2, s. 130–151. Z drugiej strony o autorytecie liturgii u ojców Kościoła pozytywnie wypowiada się znany belgijski mnich i naukowiec, B. Capelle, *Autorité de la liturgie chez les Pères*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale” 21 (1954), s. 5–22. Obrazuje to wieloaspektowość i wielowątkowość możliwego podejścia – już poza czystą teologią historyczną, czyli analizą myśli danych osób – do liturgii i jej relacji z wiarą i teologią.

2.2. Liturgia a dogmat

Kwestia relacji dogmatu (szeroko pojętej dogmatyki) i liturgii domaga się choćby skrótowego osobnego wskazania. Zazębia się ona z tematyką *lex orandi – lex credendi*, jednak się w niej nie zamyka, jakkolwiek trudno byłoby wskazać właściwe i całkowicie od siebie różne ich charakterystyki⁶⁸. Z drugiej zaś strony nie sposób ustalić jasnej granicy między dogmatem a liturgią: łączące je relacje są – zwłaszcza pod względem historycznym – płynne, jednak dojrzała i wciąż aktualna eklezjalna autorefleksja na ten temat zawarta w encyklice *Mediator Dei* papieża Piusa XII potwierdza fundamentalną tezę o dogmatycznej źródłowości liturgii. Doskonale idee te wyraża ks. Eugeniusz Florkowski, gdy pisze, że „trzeba uważać liturgię za należącą do autentycznych dokumentów tradycji dogmatycznej Kościoła [...], na podstawie których ustala się prawdy objawione”⁶⁹. Zdarza się również tak, że pewne jeszcze niewyrażone wprost prawdy dogmatyczna mogą być zawarte w tekstach liturgicznych⁷⁰, „należy jednak pamiętać, iż niemałe trudności następcza ustalanie na podstawie samej tylko liturgii objawionego charakteru pewnych idei czy faktów”⁷¹. Florkowski zauważa, że relacja od dogmatu do liturgii jest bezpośrednia, zaś relacja od liturgii do dogmatu pośrednia (czyli dogmat – prawda objawiona jest ontologicznie pierwotny względem kultu, który go wyraża), zaś sama liturgia jako publiczny kult Mistycznego Ciała Chrystusa pozostaje w ścisłym związku z dogmatem w szerszym znaczeniu (zespół prawd wiary objawionych przez Boga)⁷².

68 Zob. np. K. E. Marquart, *Liturgy and Dogmatics*, „Concordia Theological Quarterly” 67 (2003) nr 2, s. 175–190, gdzie autor, omawiając relacje liturgii i dogmatu, najpierw odwołuje się do adagium *lex orandi – lex credendi* oraz pism Fagerberga i Kavanagha.

69 E. Florkowski, *Liturgia a dogmat*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952) nr 3, s. 243, <https://doi.org/10.21906/rbl.2483>. Opracowanie to można traktować jako syntetyczne i nadal teologicznie wiążące omówienie tematu relacji liturgii i dogmatu.

70 Por. tamże.

71 Tamże.

72 Por. tamże, s. 245–246.

Warto mieć na uwadze również to, że już w epoce patrystycznej związek liturgii i dogmatu był nie tylko zauważany i wykorzystywany w elaboracjach teologicznych, ale także rozstrzygający dla konkretnych rozwiązań. Słowem: liturgia (to jakie zawierała teksty) mogła decydować zarówno o ortopraksji kultu, jak i ortodoksji nauczania. Ikoniczny przykład takiej sytuacji to doksologia Bazylego Wielkiego⁷³ i jej wpływ na rozwój dogmatu o Trójcy Świętej⁷⁴.

2.3. Liturgia jako *auctoritas* i *locus theologicus*

Przedstawienie zasady *lex orandi – lex credendi* wraz z jej współczesnymi teologicznymi kontekstami prowadzi do stwierdzenia, że liturgia jest uprzywilejowanym miejscem czy też źródłem teologicznym (*locus theologicus*) i w ten sposób może być używana w teologii jako jeden z autorytetów na rzecz danych tez lub przeciwko nim.

Tę rolę liturgii, jak wskazują badacze, odkryto w pełni dopiero w czasach odnowienia biblijnego i liturgicznego w XIX i XX wieku⁷⁵. Ujawniają się tutaj nierozzerwalne związki liturgii z Pismem Świętym i Tradycją. Można powiedzieć, że liturgia jest „najbardziej wiarygodnym interpretatorem zbawczego misterium”⁷⁶. Piotr Greger, powołując się na Romana Guardiniego, wskazuje, że liturgia pełni funkcję epifanii. Jak pisał niemiecki teolog: „w liturgii ukazuje się odblask świętej rzeczywistości; możemy ją usłyszeć i dotknąć jej”⁷⁷.

Bogdan Ferdek, powołując się na Alexandra Schmemmanna (oraz Josepha Ratzingera), stwierdza za nim, że „liturgia jest ontologicznym fundamentem teologii”⁷⁸. Oznacza to, że nie istnieje prawdziwa teologia,

73 Św. Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999 (zwłaszcza rozdział 27).

74 Por. P. Beyga, *Dogmat jako przestrzeń uwielbienia Boga w liturgii na przykładzie prefacji o Trójcy Świętej*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 1, s. 182.

75 P. Greger, *Liturgia celebrowanie, wiary*, dz. cyt., s. 52.

76 Tamże.

77 R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1991, s. 141. Cyt. za: P. Greger, *Liturgia celebrowaniem wiary*, dz. cyt., s. 53.

78 B. Ferdek, *Wzajemna relacja...*, dz. cyt., s. 58.

która nie byłaby zakorzeniona w jakiś sposób w Misterium sprawowanym w liturgii. Co więcej, liturgia jako „fundament teologii jest [...] poświadczeniem ortodoksji. Kto oddala się od liturgii, ten oddala się od prawdy”⁷⁹ – pisze o poglądach Schmemanna Ferdek i od razu porównuje jego myśl z poglądami Ratzingera. Dla niemieckiego hierarchy „ortodoksja jest przede wszystkim słusznym sposobem wielbienia Boga”⁸⁰. Bez ortodoksji niemożliwa jest ortopraksja, zaś ortopraksja służy przechowywaniu i pielęgnowaniu ortodoksji. Powołując się m.in. na tych dwóch myślicieli, teologowie szkoły rzymskiej postulują takie pojmowanie i traktowanie liturgii, które czyni ją domem teologii i życiem dogmatu, wszakże w liturgii, a zwłaszcza w Najświętszym Sakramencie Eucharystii, spotykamy się z żywym i prawdziwym Bogiem – Synem Bożym, o którym mówi dogmat⁸¹. Ferdek pisze: „Przez liturgię wzrasta [...] wiara w sferze poznania”⁸² – ponieważ spotkanie z Liturgią *par excellence*, którym jest Jezus Chrystus, nie może nie pozostawić trwałego śladu w umyśle i duszy wierzącego – teologa. Podobnie jak wszelkie poznanie teologiczne jest zakorzenione we Wcielonym Słowie⁸³, tak też w Nim i przez Niego dokonuje się zbawcze dzieło łaski i przeobstwienia urzeczywistniane w liturgii. „Nie może być – pisze Ferdek, odwołując się do Benedykta XVI – rozvodu pomiędzy liturgią a teologią, ponieważ teologiczna refleksja jest martwa bez doświadczenia obecności Boga w liturgii. Liturgia jest świętym darem, poprzez który przychodzi Bóg, aby dać się poznać”⁸⁴.

79 Tamże.

80 Tamże.

81 Por. tamże.

82 Tamże.

83 „Niewątpliwie [...] cały Wszechświat jest jednym Słowem Boga, które nadaje sens człowiekowi, historii i światu. Rozum, który był na początku, przenika bowiem wszystko, co istnieje; istnienie jest skutkiem racjonalności myśli Bożej. Sensu świata trzeba szukać w tajemnicy racjonalności” (W. M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010, s. 133). „Grecka racjonalność-logos w tradycji chrześcijańskiej staje się Drugą Osobą Boską... Otwierają się niemal nieograniczone perspektywy do teologicznej refleksji” (M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, [w:] *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 21). Por. B. K. Krzych, *Wcielenie Logosu źródłem syngergii teologii i nauki*, dz. cyt.

84 B. Ferdek, *Wzajemna relacja...*, dz. cyt., s. 60.

Ten egzystencjalny wymiar liturgii i jej powiązań z liturgią podejmuje David Fagerberg w swoim sztandarowym dziele pt. *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?* wydanym w 2018 roku w Polsce⁸⁵. Jego rozumienie liturgii i jej relacji z teologią stanowi niezwykle interesujący i inspirujący przyczynek do jak najcelniejszej interpretacji zasady *lex orandi – lex credendi*. Interpretacja ta przyznaje liturgii wyjątkową rolę autorytetu czy też jednego z najważniejszych miejsc (źródeł) teologicznych⁸⁶.

Przedmiotem pracy Fagerberga jest – ściśle przez niego definiowana – teologia liturgiczna. Można powiedzieć, że autor dokonuje głębokiej i wszechstronnej analizy relacji prawa modlitwy (*lex orandi*) do prawa wiary (*lex credendi*). W pierwszej części odpowiada na pytanie o to, czym jest teologia liturgiczna, wskazując również jej miejsce w taksonomii dyscyplin teologicznych, a także na jego mistrza Alexandra Schmemmanna. Kilkakrotnie podkreśla on, że przyznaje liturgii miejsce uprzywilejowane, niejako źródłowe dla całej teologii, co odwraca powszechne patrzenie na tę sprawę (w pierwszych klasyfikacjach tzw. miejsc teologicznych, jak wiadomo, nie pojawiała się liturgia). Na pytanie o wygląd teologii liturgicznej oraz jej praktyczny wymiar odpowiedź znajduje się w części drugiej, w której pojawia się pani Murphy, powołana do życia przez drugiego mistrza Fagerberga, Aidana Kavanagha⁸⁷. Słowem: autor wyjaśnia, jak to się dzieje, że sprawujący i uczestniczący w liturgii dokonują rzeczywiście i prawdziwie aktu teologicznego, będąc tym samym przedstawicielami teologii pierwszej, teologii w ruchu – jak ją określa Fagerberg, w odróżnieniu od teologów drugiego poziomu, czyli akademików. Amerykanin zaznacza jednak, że nie można zarysować ostrej linii podziału, wręcz przeciwnie, pokazuje, jak powinno się łączyć teologię pierwszą z teologią drugą – w zasadzie nie sposób

85 D. Fagerberg, *Theologia prima...*, dz. cyt.

86 W dalszej części tego podrozdziału korzystam z mojej recenzji książki Fagerberga zgłoszonej do czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (w druku).

87 Trzeba zauważyć, że owa pani Murphy łudząco przypomina wetulę, czyli staruszkę u św. Tomasza z Akwinu, jednakże słusznie można sądzić, że dominikanin nie przypisałby jej tak wielkich *umiejętności* i zdolności teologicznych czy też teologiczno-twórczych jak amerykański liturgista.

ich rozdzielać bez straty dla obu stron, gdyż w ich relacji kluczowe jest wzajemne pobudzanie i weryfikowanie się.

Już w przedmowie do polskiego wydania, odwołując się do Schmemanna i Kavanagha, Fagerberg stwierdza, że „liturgia *jest* teologią”⁸⁸, a nie tylko jednym z miejsc lub źródeł teologicznych i tak w dotychczasowej praktyce traktowanym po macoszemu, najczęściej wybiórczo i *in abstracto*, tj. w oderwaniu od całości sprawowanego rytu. Dla autora omawianej pozycji „w sformułowaniu *teologia liturgiczna* słowa są ze sobą zintegrowane i odnoszą się do jednej rzeczywistości (tak jak słowa *ciało* i *dusza* odnoszą się do jednej rzeczywistości osoby)”⁸⁹. Już w tym miejscu można dostrzec, jak istotny jest dla amerykańskiego liturgisty teologiczny potencjał zawarty w liturgii, potencjał, który w momencie jej sprawowania staje się aktem teologicznym. W przedmowie pojawiają się jeszcze dwa fragmenty, które stanowią syntezę całej pracy. Przytaczam je w całości ze względu na ich dobitną wymowę: „Pierwotne miejsce występowania teologii liturgicznej to Kościół (*theologia prima*) – uczenia zajmuje dopiero drugie miejsce (*theologia secunda*). Właśnie dlatego Schmemann nazywa liturgię *locus theologicus par excellence* i dlatego Kavanagh określa liturgię wiarą Kościoła objawianą i przechowywaną w rycie jako *lex orandi*”⁹⁰. Drugi fragment brzmi: „Twierdzę jednak, że liturgia to teologia pierwsza, a tym, co zajmuje najwyższą i najważniejszą (prymarną) pozycję, jest teologia realizowana w liturgii. Szkoła, z którą się identyfikuję, przypisuje taką wartość *lex orandi* Kościoła”⁹¹.

Kolejne rozdziały książki służą eksplikacji i szerokiemu uargumentowaniu sformułowanych tez. Nie można pominąć zastrzeżeń, jakie jasno wyraża autor: „nie uważam, że liturgia rozmywa teologię: uważam, że teologia liturgiczna rozszerza nasz sposób pojmowania zarówno liturgii, jak i teologii”⁹². Natomiast połączenie czy też zjednoczenie liturgii i teologii dokonuje się za sprawą ascetyzmu, który jest dziełem

88 D. Fagerberg, *Theologia prima...*, dz. cyt., s. 12.

89 Tamże, s. 14.

90 Tamże, s. 14–15.

91 Tamże, s. 17.

92 Tamże, s. 23.

i warunkiem chrześcijańskiej liturgii⁹³. Odwołując się (wielokrotnie w całej książce) do Ludwiga Wittgensteina i jego teorii gier językowych, Fagerberg określa teologię liturgiczną jako „gramatykę wiary w praktyce” odkrywaną w strukturze liturgii (ryt i jego części traktowane jako całość) i kształtującą życie liturgów (wszystkich uczestników liturgii, przedstawicieli teologii pierwszej⁹⁴)⁹⁵. Innymi słowy, „teologia liturgiczna to teologia, która jest liturgicznie wcielona”⁹⁶, zaś „wszystko, czym posługujemy się w chrześcijańskiej liturgii, przeszło przez unię hipostatyczną”⁹⁷. Teologię liturgiczną określa również jako „eklezjologiczną autoanalizę”⁹⁸.

Znajdujemy u Fagerberga także stwierdzenia zaskakujące, przynajmniej na pierwszy rzut oka, bo kłójące się z powszechnymi mniemaniami czy *frasesami* teologicznymi, np. „liturgia nie jest religią chrześcijan”⁹⁹, ponieważ „liturgia to religia Chrystusa utrwalana w chrześcijanach”¹⁰⁰. Nieco dalej pisze on: „Liturgia to nie wyraz naszej religijności, ale teologia samego Boga”¹⁰¹. Co więcej, „liturgia to nie tylko rytuał; to wyrażony rytualnie sposób życia i sposób myślenia”¹⁰² – stąd tak istotną rolę Fagerberg przypisuje ascetyzmowi (który również pojmuje we właściwy sobie sposób¹⁰³). Jeszcze jedno *mocne* zdanie: „Teologia, która jest liturgiczna, rodzi się w strukturach liturgicznych i nigdy się od nich nie odrywa; liturgia to teologia w działaniu, a nie jedynie źródło rubryk do grzebania dla rzekomo prawdziwych teologów”¹⁰⁴. Istotne okazują się zatem nie tylko rubryki, ale nade wszystko nigryki¹⁰⁵,

93 Zob. tamże, s. 25.

94 Por. tamże, s. 38–42.

95 Por. tamże, s. 32–33.

96 Tamże, s. 37.

97 Tamże, s. 50.

98 Tamże, s. 56.

99 Tamże, s. 52.

100 Tamże.

101 Tamże, s. 53.

102 Tamże, s. 65.

103 Por. tamże, s. 60–81.

104 Tamże, s. 91.

105 Zob. S. Mieszczak, *Nigryki – wewnętrzna wielkość liturgii*, [w:] *Teologia żyjąca w liturgii...*, dz. cyt., s. 64–78. „Prawdziwa formuła liturgiczna nie obejduje się bez

ale w połączeniu z rubrykami i znaczeniem, żywą symboliką sprawowanych czynności – żywą, czyli tworzącą rzeczywistość, niebędącą jedynie odbiciem innego świata, jak twierdzi Fagerberg¹⁰⁶.

Na dalszych stronach autor omawia główne cechy teologii kultu i teologii z kultu, by następnie zestawić je z teologią liturgiczną i wskazać na zachodzące między nimi różnice¹⁰⁷. Zwracam uwagę na trzy istotne kwestie, jakie znajdujemy w tym miejscu: 1) „Liturgia musi być poddawana teologicznej krytyce – inaczej będziemy tkwić w dychotomii, kojarząc liturgię z estetyką (a nie z teologią), a teologię z doktryną (a nie z liturgią)”¹⁰⁸; 2) „realizacja rytu liturgicznego powołuje rzeczywistość do życia, a nie jest zaledwie jej wyrazem”¹⁰⁹; Fagerberg zdecydowanie krytykuje upadek teorii symbolu i alegorii, wysuwa argumenty przeciw redukcjonizmowi, który identyfikuje symbol jako pewne odwzorowanie, naśladowanie innej rzeczywistości; dla niego sam symbol, a zatem sama liturgia, stanowi pewną rzeczywistość; 3) „warunkiem do realizowania teologii akademickiej jest wykształcenie; warunkiem do realizowania teologii liturgicznej jest świętość”¹¹⁰.

Kolejne rozdziały, mimo że są w większej mierze poświęcone myśli mistrzów Fagerberga, zwłaszcza Schmemmannowi, przynoszą kolejne celne i wartościowe stwierdzenia. Autor słusznie zauważa, że „zarówno liturgia, jak i teologia ulegają zniekształceniu, gdy podawane są

rubryk, które ją uzupełniają. Formuła liturgiczna nie jest bowiem formułą katechizmową, ale wraz z rubrykami stanowi narzędzie, które pomaga uczestnikom liturgii wejść w ściślejszą relację z Bogiem” (s. 78).

106 „Rubryki i ceremonie stanowią *ciało*, tzn. część widzialną liturgji. Trzeba jednak pamiętać, iż ma ona *duszę*, która jest niewidzialna i dlatego częstokroć bywa zapoznana. *Duszą* tą jest moc, która w tych przedmiotach, formułach i rytach tkwi ku oddawaniu czci Bogu i uświęceniu ludzi. Któż bowiem wyliczyć zdoła wszystkie łaski i nauki, których źródłem są ceremonie i rytury liturgiczne?” (G. Lefebvre, *Liturgia. Jej podstawowe zasady*, wstęp A. Żychliński, Bruges 1929, s. 5). Zob. też: P. Milcarek, *Forma i treść – przypadek liturgji*, [w:] *Teologia żyjąca w liturgji...*, dz. cyt., s. 50–63, gdzie autor omawia relację rubryki–nigryki, odnosząc ją do logiki Wcielenia Słowa Bożego.

107 D. Fagerberg, *Theologia prima...*, dz. cyt., s. 83–131.

108 Tamże, s. 127.

109 Tamże, s. 128.

110 Tamże, s. 129.

w oderwaniu od siebie”¹¹¹. Dla amerykańskiego liturgisty esencją liturgii, a więc prawa modlitwy (*lex orandi*), jest „sama wiara Kościoła”¹¹², dlatego też za uprawnione można uznać kolejne słowa o liturgii jako ontologicznym warunku teologii – „liturgia to osiągnięcie zbawienia, o którym mówi teologia”¹¹³. Ostrożność jednak wymaga, aby czuć nad wiarą, która jest celebrowana, ponieważ nie może to być wiara byle jaka, ale właśnie wiara Kościoła, a ta jest nierozzerwalnie związana z Bożym Objawieniem i ewangelicznym przesłaniem Jezusa Chrystusa przekazanym nam przez apostołów.

W rozdziale czwartym Fagerberg, wychodząc od definicji liturgii jako aktu teologii¹¹⁴, porównuje *liturgię* z *leitourgią* (gr.). Mówiąc w skrócie: ta pierwsza odpowiada na pytanie *jak*, zaś ta druga na pytanie *co*. Słowem: „*Leitourgia* zajmuje się tym, co nadaje rubrykom sens i wartość”¹¹⁵. Zatem to teologia rubryk, która może również stanowić teologiczne źródło (*locus theologicus*)¹¹⁶.

Już na jednym przykładzie współczesnej myśli teologicznej związanej z liturgią jasno widać nierozzerwalny związek wiary ze sprawowaniem kultu, a także teologiczny potencjał liturgii. Co więcej, liturgia jawi się jako uprzywilejowane, wręcz najważniejsze źródło teologiczne, ponieważ nie jest tylko *martwym* dziełem, ale prawdziwym spotkaniem z samym Bogiem, spotkaniem, w trakcie którego słucha się Jego słów (Pisma Świętego) i dokonuje się zjednoczenie z Nim (Eucharystia). W teologii nie może być nic ważniejsze od samego Boga, a tego – jako żywego i prawdziwego – spotykamy w liturgii, w ofercie mszy świętej.

Ponadto należy postulować, aby nie tylko myśl św. Tomasza, ale i innych *wielkich* teologów odczytywać właśnie w takim, egzystencjalnym kluczu rozumienia i sprawowania liturgii¹¹⁷. Nie będzie wówczas ani

111 Tamże, s. 141.

112 Tamże, s. 144. Por. tamże, s. 177–178.

113 Tamże, s. 157.

114 Zob. tamże, s. 183.

115 Tamże, s. 185.

116 Por. W. Malesa, *Teologia rubryk*, „Roczniki Teologiczne” 65 (2015) z. 8, s. 71–85.

117 W kontekście rzymskiej szkoły teologii liturgicznej czytamy: „należy z całą pewnością stwierdzić, że teologia liturgiczna broni współczesną teologię przed całkowitą koncentracją na opisywaniu zjawisk. Istnieje bowiem wielkie niebezpieczeństwo,

ciążącym obowiązkiem, ani teologicznym marginesem, ale źródłem, z którego zaczerpnie zarówno dusza, jak i umysł¹¹⁸.

Chcąc podsumować dotychczasowe rozważania, można uznać, że liturgia jest ważnym i znaczącym źródłem teologii, świadczy i zachowuje, konserwuje (*conservat*) wiarę Kościoła. Pomaga również ją wyjaśniać i tym samym konstituować. Z tego względu liturgia jako źródło teologiczne (*locus theologicus*) i autorytet (*auctoritas*) nie może być ani negowana jako taka właśnie, ani izolowana wśród innych *miejsz* teologicznych. Uprzywilejowane miejsce liturgii wynika z jej związków z Pismem Świętym oraz Tradycją. Oznacza to, że liturgia nie jest i nie może być źródłem lub autorytetem autonomicznym, ponieważ opiera się na autorytecie Biblii i jest zależna od Magisterium Kościoła. Jak twierdzi Joseph Schumacher, *in ordine cognoscendi* liturgia prowadzi do wiary Kościoła, chroni ją przed zafałszowaniem i zachowuje w jej ciągłości; natomiast *in ordine essendi* warunkuje wiarę, ponieważ jest najważniejszym organem zwyczajnego Magisterium Kościoła (liturgia jako źródło), a także kulminacją działania Kościoła (liturgia jako szczyt)¹¹⁹.

że teolog zatrzyma się wyłącznie na opisie. Teologia liturgiczna nakazuje iść w błąd, budować na doświadczeniu chrześcijańskim, na teologii żyjącej i objawiającej się w liturgii” – B. Migut, *Relacja teologii i liturgii w ujęciu teologii liturgicznej szkoły rzymskiej*, „Seminare” 26 (2009), s. 33.

118 Za znaczący w tym względzie należy uznać fakt, że francuski Institut Supérieur de Liturgie z okazji jubileuszu swego czterdziestolecia w 1996 roku zorganizował symposium poświęcone tematyce relacji liturgii i teologii. Jego owocem jest ważna książka: *La liturgie, lieu théologique*, sous la dir. de P. de Clerck, Paris 1999. Autorzy podejmują nie tylko refleksję nad relacjami liturgii i teologii, ale także szczegółowych dyscyplin, takich jak etyka, chrystologia, eklezjologia, bibliistyka oraz odnowa życia chrześcijańskiego. Liturgia jest pojmowana przez autorów książki jako rzeczywiste źródło i szczyt życia Kościoła, odwołując się do cytowanej we wstępie Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II. De Clerck wygłosił referat w podobnym tonie w Polsce: P. de Clerck, *Liturgia eucharystyczna jako miejsce teologiczne*, [w:] *Lądzie Sympozja Liturgiczne II. Rys historyczny i materiały z Sympozjów Liturgicznych organizowanych w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą w latach 1995–1999*, red. A. Durak, Kraków 2000, s. 115–124.

119 J. Schumacher, *La liturgie comme «lieu théologique»*, [w:] *Foi et liturgie. Actes du septième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite romain*, Centre International d'Études Liturgiques, Versailles 2002, s. 49–80. Korzystam

2.4. Podsumowanie

Liturgia jest, wedle słów konstytucji o liturgii ostatniego soboru, zarówno źródłem życia chrześcijańskiego, w tym badań teologicznych, jak i samej teologii niejako *in statu nascendi*, a także szczytem życia chrześcijańskiego, ponieważ pozwala nie tylko wiedzieć jak, a nawet dlaczego, ale prawdziwie żyć w Misterium Chrystusa sprawowanym i urzeczywistnianym w liturgii. Poprzez swoje połączenie z Pismem Świętym, Tradycją oraz praktyką Kościoła sięgającą Wieczernika i Ostatniej Wieczerzy liturgia stanowi ważne i w pewien sposób uprzywilejowane miejsce teologiczne (*locus theologicus*), a więc jest też teologicznym autorytetem (*auctoritas*). Co więcej, okazuje się również istotnym element egzystencjalny dla każdego wierzącego, bowiem w niej dokonuje się spotkanie z żywym, prawdziwym i realnym Bogiem – Słowem Wcielonym.

z niemieckiego tłumaczenia: *Die Liturgie als „Locus Theologicus”*, http://www.theologie-heute.de/Die_Liturgie_als_locus_theologicus.pdf (14.08.2018), s. 35.

3. Myśl liturgiczna i liturgia jako autorytet u św. Tomasza z Akwinu

3.1. Tomasz z Akwinu i liturgia

Święty Tomasz z Akwinu nie jest znany jako liturgista ani tym bardziej teolog liturgii, co wiąże się także z brakiem wyraźnego wyodrębnienia tych dziedzin w teologii¹²⁰. Niemniej często kojarzy się go z uroczystością Bożego Ciała, której oficjum mszalne i brewiarzowe wyszło spod jego ręki. W rozdziale tym zostanie przedstawione krótkie wprowadzenie do teologii liturgicznej św. Tomasza z Akwinu, następnie zaś zostanie opisany aktualny stan badań nad związkami Doktora Anielskiego z liturgią i teologią liturgiczną. W zakończeniu poddano analizie kwestię funkcjonowania liturgii jako *auctoritas* w dziele św. Tomasza z Akwinu na podstawie współczesnych opracowań tego zagadnienia.

3.1.1. Wprowadzenie do teologii liturgicznej św. Tomasza¹²¹

Rzecz dzieje się w drugiej połowie XIII wieku w niewielkiej włoskiej miejscowości położonej w regionie Lacjum. Kapłan zdążający z pielgrzymką

120 Zob. A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Padova 2003. W kontekście teologii klasycznej, w tym św. Tomasza z Akwinu, zob. zwłaszcza rozdział 3.

121 Paragraf ten opiera się na roboczej wersji tekstu: *Quantum potes tantum aude. Krótkie wprowadzenie do teologii liturgii św. Tomasza z Akwinu* zgłoszonego do

do Rzymu odprawiał tam mszę świętą. W czasie liturgii nie mógł odeprzeć wątpliwości dotyczących prawdy o przeistoczeniu chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. W pewnym momencie Przenajświętsza Hostia zaczęła krwawić. Wieść szybko doszła do przebywającego niedaleko papieża Urbana IV, który mając na uwadze również objawienia św. Julianny z Cornillon, ustanowił w 1264 roku święto Bożego Ciała, wprowadzone później w całym Kościele przez papieża Jana XXII i rozpropagowane staraniem papieża Bonifacego IX¹²².

Dziś wiemy z pewnością, że autorem tekstów liturgicznych na uroczystość Bożego Ciała jest św. Tomasz z Akwinu¹²³, nazywany z tego względu Doktorem Eucharystycznym (*Doctor Eucharisticus*). Oficjum na Boże Ciało (*Officium Corporis Christi*), na które składa się oficjum brewiarzowe „Kapłan [na wieczność etc.]” (*Sacerdos [in aeternum]*) – od pierwszego słowa antyfony rozpoczynającej I Nieszpory uroczystości) oraz formularz mszalny (czyli teksty własne – *propria*) „Karmił [ich etc.]” (*Cibavit [eos]*) – od pierwszych słów introitu), jest niewątpliwie arcydziełem¹²⁴.

Przez wieki opowiadano legendę, jakoby papież Urban IV zlecił napisanie oficjum jednocześnie Akwinaciu oraz św. Bonawenturze, który był przekonany, że okaże się zwycięzcą tego teologiczno-poetyckiego pojedynku. Gdy nadszedł dzień, w którym papież wezwał obydwu teologów celem przedstawienia owoców ich pracy, pierwszy głos zabrał św. Tomasz. W trakcie odczytywania napisanego przez Doktora Anielskiego oficjum św. Bonawentura ostentacyjnie podarł swoje notatki. Nawet jeśli ta historia mija się z prawdą, to nie sposób nie żywić podziwu dla kunsztu literackiego i duchowej przenikliwości św. Tomasza, wszakże na tekst odmawianego do dziś oficjum składają się takie liturgiczne perły¹²⁵, jak hymny *Pange, lingua, gloriosi* („Sław języku

publikacji w czasopiśmie „Polonia Christiana”.

122 Historię uroczystości Bożego Ciała szeroko omawiają B. R. Walters, V. Corrigan, P. T. Ricketts, *The Feast of Corpus Christi*, Pennsylvania 2006.

123 P.-M. Gy, *L'Office du Corpus Christi, œuvre de S. Thomas d'Aquin*, [w:] tenże, *La liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, s. 223–245.

124 Zob. S. Szymański, *Historia Oficjum Bożego Ciała*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1950) nr 3, s. 219–229, <https://doi.org/10.21906/rbl.2416>.

125 Por. J. H. Tüek, *Gabe der Gegenwart: Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Fryburg Bryzgowijski 2014; tenże, *A Gift of Presence: The Theology*

tajemnicę”), *Sacris solemniss* („Z dniem świętym”), *Verbum supernum* („Słowo najwyższe”) oraz sekwencja mszalna *Lauda, Sion, salvatorem* („Chwal Syjonie”). Ponadto dziś nie można wyobrazić sobie pobożności eucharystycznej bez takich pieśni, jak *O salutaris Hostia* („O zbawcza Hostio”), *Panis angelicus* („Chleb anielski”) czy *Tantum ergo Sacramentum* („Przed tak wielkim Sakramentem”), które są fragmentami wymienionych wcześniej tekstów liturgicznych¹²⁶.

Precyzja i rytmika łacińskiego wiersza, niezwykła głębia teologiczna i mistyczna wręcz prostota tychże dzieł karmiły i ożywiały pobożność eucharystyczną wielu pokoleń wiernych¹²⁷. Co jednak z *twardą* teologią i umysłami szukającymi intelektualnego zrozumienia nie tylko tajemnicy Eucharystii, ale i samego kultu Bożego?

I w tym względzie Doktor Powszechny okazuje się niezwykle do głębnym myślicielem, wręcz prekursorem współczesnego spojrzenia na liturgię, i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, traktował on liturgię jako autentyczne źródło dla teologicznej argumentacji (*locus theologicus*), wbrew wyliczeniom Melchiora Cano (xvi w.), który w swym klasycznym dziele o *miejscach teologicznych* (*De locis theologicis*) nie wymienił liturgii, nie przyznając jej tym samym autorytetu w dowodzeniach teologicznych¹²⁸. Po drugie, swoją refleksję oparł na solidnym fundamencie antropologicznym, co można uznać za rzecz wyjątkową w czasach, w których dominowała alegoryczno-mistyczna wykładnia kultu Bożego¹²⁹. Rzecz jasna szacunek, jakim Akwinata darzył liturgię, miał swoje źródło w historii jego życia.

and Poetry of the Eucharist in Thomas Aquinas, Waszyngton 2018.

126 Teksty można znaleźć wraz z krótkim historycznym komentarzem i krótką bibliografią na stronie projektu *Corpus Thomisticum* – nota historyczno-bibliograficzna: <http://www.corpusthomisticum.org/pcxn.html>, oficjum: <http://www.corpusthomisticum.org/pcx.html> (14.08.2018).

127 Zob. np. M. Shea, *The Eucharistic Hymns of St. Thomas Aquinas*, „Dominicana” 11 (1926) nr 1, s. 9–17.

128 Zob. A. Gardeil, *Lieux théologiques*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9, cz. 1: *Laubrusse-Lyre*, Paris 1908, kol. 714–715.

129 Zob. M. Turrini, *L'anthropologie sacramentelle de saint Thomas d'Aquin*, dans *Summa Theol. III qq. 60–65*, Université de Paris–Sorbonne 1996. Podaję za: L.-M. Chauvet, *Causalité et efficacité: enjeux médiévaux et contemporains*, „Transversalités” 105

Dla św. Tomasza kontakt z modlitwami i ceremoniami liturgicznymi był czymś naturalnym. W dzieciństwie przebywał w klasztorze benedyktynów na Monte Cassino, a później, już jako dominikanin, mógł uczestniczyć we wspólnotowej i uroczystej celebracji mszy świętej oraz *Officium Divinum*¹³⁰. Jego duchowe życie było więc zakorzenione w praktyce liturgicznej, której – według znawców jego myśli – nie oddzielał od rozważań teologicznych¹³¹. W swym nauczaniu – jak zobaczymy – dość często odwoływał się do modlitw i zwyczajów liturgicznych, powołując się na nie jako *auctoritates* (tj. wspomniane wcześniej miejsca teologiczne). Nieraz komentował też zawarte w modlitwach i ceremoniach zwyczaje, zaś jego niedokończony traktat o poszczególnych sakramentach (*De sacramentis in particulari*) nosi znamiona mistagogii najwyższej klasy¹³².

Św. Tomasz nie spisał jednak systematycznego traktatu lub podręcznika do liturgiki czy też teologii liturgii – dyscypliny te wykształciły się znacznie później¹³³ – jednak możemy wyróżnić trzy główne miejsca, w których odnajdujemy kluczowe elementy jego nauki. Są to: traktat o prawie z *Sumy teologii* (Ia IIae, q. 90–105, ale zwłaszcza q. 101–103, które dotyczą bezpośrednio preskrypcji ceremonialnych), traktat o cnocie

(2008) nr 1, s. 31–51, <https://doi.org/10.3917/trans.105.0031>. Autor ten pisze: „il me semble que si l'audace du « geste » sacramentaire de saint Thomas, cette audace qui le poussa à faire de la matière créée la médiation même de la réalité la plus hautement spirituelle, mérite d'être poursuivie et si cette poursuite paraît même appelée par l'importance que la pensée philosophique contemporaine accorde au corps et au sensible comme lieu de l'« esprit »” (s. 33).

130 A. G. Fuente, *La Vida litúrgica en la Orden de Predicadores. Estudio en su legislación: 1216–1980*, Roma 1981. O liturgii dominikańskiej zob. też: D. Jurczak, „*Drogocenna perła*”, czyli o kształtowaniu się liturgii zakonu kaznodziejskiego, „*Roczniki Teologiczne*” 65 (2018) z. 8, s. 39–55.

131 J. P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2008.

132 Zob. np. F. G. Godwin, *An Illustration to the de Sacramentis of St. Thomas Aquinas*, „*Speculum*” 26 (1951) nr 4, s. 609–614, <https://doi.org/10.2307/2853053>; P.-M. Gy, *La documentation sacramentaire de Thomas d'Aquin: quelle connaissance S. Thomas a-t-il de la tradition ancienne et de la patristique?*, „*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*” 80 (1996), s. 425–431.

133 Zob. np. J. Geldhof, *Liturgical Theology*, [w:] *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 2015, <https://10.1093/acrefore/9780199340378.013.14>.

moralnej religijności z *Sumy teologii* (IIa IIae, q. 81–100, przede wszystkim q. 84–86) oraz traktat o sakramentach w ogólności, także z *Sumy teologii* (IIIa, q. 60–65).

Na uwagę zasługuje również objaśnienie rytów mszy świętej (tzw. *expositio Missae* – o typ traktatów liturgicznych pisanych w średniowieczu¹³⁴) znajdujące się w traktacie o Eucharystii (*De Eucharistia*) z *Sumy teologii* (IIIa, q. 73–84), konkretnie q. 83, a. 4–5, w którym św. Tomasz omawia ogólny plan mszy świętej, liturgicznych aktorów (kapłan, ministrowie, schola i lud) oraz gesty związane bezpośrednio z Ofiarą Ołtarza (obmycie rąk kapłana, okadzenia, czynności przy ołtarzu i w sposób szczególny znaki krzyża).

Znane są także inne teksty Doktora Anielskiego poświęcone kwestiom liturgicznym, zwłaszcza komentarz do słynnego zbioru *Sentencji* autorstwa paryskiego biskupa Piotra Lombarda (*Quattuor libri sententiarium*), będący pierwszą wielką syntezą pióra brata Tomasza, w którym omawia on ceremonie mszy świętej (dokładnie w: *Super Sent.*, lib. 4 d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 expos.). Jednak badacze, ze zrozumiałych względów, większą wagę przywiązują do późnych i dojrzałych pism (ich ukoronowaniem jest właśnie *Suma teologii*) niż do pism wcześniejszych, jak właśnie komentarz do *Sentencji* (notabene pisany obowiązkowo przez wszystkich bakałarzy, odpowiednik dzisiejszej pracy dyplomowej)¹³⁵.

Tomaszowa teologia liturgii opiera się, jak już zostało podkreślone, na realistycznej antropologii. Wbrew temu, co się powszechnie sądzi, Akwinata nie deprecjonował ciała i tego, co można dziś nazwać człowieczeństwem, wręcz przeciwnie – dowartościowywał je jak mało który teolog tamtych czasów (odnoszenie się z pogardą do ciała w chrześcijaństwie związane było i nadal jest z wątkami myśli platońskiej

134 Zob. A. Rauwel, *Expositio missae: essai sur le commentaire du Canon de la Messe dans la tradition monastique et scolastique*, Université de Bourgogne 2002.

135 Zob. B. McGinn, *Thomas Aquinas's Summa theologiae. A Biography*, Princeton 2014. Na podstawie tej książki powstał wymowny tekst popularyzatorski: B. Hudock, *Summa Theologica: The 'glory of the Catholic Faith'*, <https://www.osv.com/osvnewsweekly/Faith/Article/TabId/720/ArtMid/13628/ArticleID/19252/Summa-Theologica-The-%E2%80%98glory-of-the-Catholic-Faith%E2%80%99.aspx> (14.08.2018).

i neoplatońskiej, z której obficie czerpał św. Augustyn)¹³⁶. To z kolei pozwala zrozumieć jego podejście do spraw kultu, który umieszczał z wielką precyzją w swojej myśli teologicznej¹³⁷.

Najogólniejszy zarys niektórych poglądów św. Tomasza na antropologię w kontekście liturgii (kultu) wygląda następująco¹³⁸. Dominikanin stwierdza, że przedmiotem cnoty moralnej religijności jest Boży kult. Bogu należy się cześć, a więc spełnianie kultu jest również praktykowaniem cnoty sprawiedliwości. Oddając Bogu cześć (*reverentia*), uznajemy jednocześnie nasze poddaństwo i zależność (*obsequium*). Oznacza to, że zewnętrzne czynności kultu nie są obojętne moralnie, ponieważ odwołują się do obiektywnego porządku relacji między Stwórcą a stworzeniem. Zatem religia koniecznie wymaga spełniania czynności zewnętrznych (tj. związanych ze zmysłami i cielesnością, fizycznością), które z jednej strony angażują całego człowieka w akt kultu, z drugiej zaś pełnią funkcję pośredniczą na drodze do rzeczywistości duchowych. Innymi słowy, czynności zewnętrzne należące *per se* do cnoty religijności i angażujące ludzką cielesność i zmysłowość są znakami religii wewnętrznej i mają za zadanie pobudzać kult duchowy, a więc otwierać na Bożą łaskę. W pełni odpowiada to metafizycznej konstytucji człowieka (hylemorfizm) i zaspokaja jego potrzeby psychologiczne. Cnota religijności odwołuje się przede wszystkim do rzeczywistości duchowej, dlatego czynności zewnętrznych, będących znakami kultu duchowego, nie można uznać za *magiczne*. Co więcej ze względu na rolę i sens widzialnego kultu (znak rzeczywistości duchowej) należące do niego czynności należy spełniać ze szczególną dbałością. Najważniejszymi formami czy też czynnościami kultu zewnętrznego – nierozzerwalnie ze sobą złączonymi – są gesty adoracji, ofiara (*sacrificium*),

136 Zob. T. Petri, *Aquinas and the Theology of the Body: The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology*, Waszyngton 2016.

137 Zob. też, co o ciele w kontekście modlitwy, również liturgicznej, św. Dominika, założyciela zakonu kaznodziejskiego, do którego należał św. Tomasz, pisze Tadeusz Kwiecień, *Pochwała ciała. Liturgia i człowieczeństwo*, Kraków 2004. Por. także: P. Krakowczyk, *Modlitwa ciała. Postawy i gesty liturgiczne*, Ząbki 2013.

138 Dalej, do końca paragrafu, korzystam z: F. M. Quoëx, *Les actes extérieures du culte dans l'histoire du salut selon saint Thomas d'Aquin*, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma 2001.

dary ofiarne (*oblaciones*) oraz osoby i miejsca święte, zwłaszcza kapłan i ołtarz.

Akwinata zauważa również, że składanie ofiary (będące aktem kultu *par excellence*) to nie tylko akt pojedynczego człowieka (kapłana), ale całej społeczności zaangażowanej w liturgię, która jest przez nią kształtowana i scalana. Jak jednak jest możliwe, że ktoś, kto nie został wybrany reprezentantem społeczności kultycznej, oddaje Bogu cześć w sposób ponadindywidualny? Bowiern człowiek powinien składać Bogu cześć nie tylko jako indywiduum, ale według wszelkich modalności swego bytu. Jednym zaś z najważniejszych przymiotów człowieka uznaje się jakość zwierzęcia społecznego i politycznego (*homo est animal sociale et politicum*), dlatego każdy jest Bogu winny kult również w wymiarze społecznym (co z kolei składa się na wspólne dobro duchowe). Można więc powiedzieć, że wszelka religijność wyłącznie prywatna, realizowana poza wspólnotą (Kościołem), będzie religijnością wypaczoną. Należy podkreślić, że owa święta rzeczywistość widzialnych znaków kultu stanowi środek komunikacji z Bogiem. Z jednej strony sługa oddaje Bogu należny Mu dług religijnego hołdu, z drugiej zaś otwiera się na Boże działanie, otrzymując cząstkę z Jego świętości (uświęcenie).

Nie sposób wejść tu bardziej szczegółowo w meandry antropologii liturgicznej św. Tomasza, na której konstytuują się zręby jego teologii liturgii. Widać jednakże jak bardzo przedstawione elementy są istotne dla doktryny ekonomii sakramentalnej Akwinaty, którą Kościół przyjmie za swoją i w późniejszych wiekach będzie doskonalił. Rozumiemy też, z czego wynikają doktrynalna głębia, zmysłowe wyczulenie i psychologiczne zrozumienie ludzkich potrzeb w materii liturgicznej, czemu zadość czynią pozostawione przez niego poematy liturgiczne. Kondensując jego myśl, możemy powiedzieć, że liturgia jest dla niego źródłem mądrości¹³⁹.

139 Por. D. Clayton, *Thomas Aquinas on the Psalms and the Liturgy as the Source of Wisdom*, <https://catholicexchange.com/thomas-aquinas-on-the-psalms-and-the-liturgy-as-the-source-of-wisdom> (14.08.2018).

3.1.2. Stan badań nad myślą liturgiczną św. Tomasza z Akwinu

Do niedawna rzadko podejmowano badania dotyczące myśli liturgicznej św. Tomasza z Akwinu. Zazwyczaj skupiano się na jego naukach z dziedziny sakramentologii, włączając je do głównych kursów seminaryjnych. Niemniej rozpoczęty w XIX wieku ruch liturgiczny, wydarczenia związane z Soborem Watykańskim II, dwudziestowieczna reforma liturgiczna, a także ożywienie badań biblijnych, historycznych oraz rozwój interdyscyplinarny w naukach teologicznych doprowadziły do większego zwrócenia uwagi na rolę liturgii zarówno w przepowiadaniu, nauczaniu, jak i oficjalnych doktrynalnych orzeczeniach Kościoła. Generalna *ambience* wpłynęła też na szeroko pojęte badania tomistyczne, również w kontekście liturgii. Niestety, publikacje odnoszące się ściśle do Tomasza z Akwinu i liturgii są nieliczne i często stanowią jedynie dopełnienie większych prac¹⁴⁰. W tym paragrafie najważniejsze z nich zostaną omówione w porządku chronologicznym, najpierw monografie książkowe, następnie artykuły.

Prekursorem studiów nad myślą liturgiczną św. Tomasza z Akwinu jest Pierre-Thomas Dehau, który w 1943 roku wydał niewielką, bo liczącą niecałe 70 stron, pracę zatytułowaną *La structure liturgique de la messe d'après saint Thomas d'Aquin*¹⁴¹. Późniejsi badacze zwrócą baczniejszą uwagę na obraz liturgii mszy świętej w myśli Akwinaty.

Za ważnego autora należy uznać również Jeana Travers, który w 1946 roku opublikował dzieło pt. *Valeur sociale de la Liturgie d'après saint Thomas d'Aquin* w znaczącej dla ruchu liturgicznego francuskojęzycznej serii *Lex Orandi*¹⁴². Odwołując się do antropologii tomistycznej (człowiek to dusza i ciało) oraz teologicznej teorii znaku, pokazał, w jaki

140 Z zasady pomijam szersze syntezy lub podręczniki do sakramentologii lub dotyczące Eucharystii. Niemniej w kontekście św. Tomasza z Akwinu i jego nauki jednym z najlepszych opracowań jest: A. Piolanti, *Il Mistero Eucaristico. Terza edizione rivodata e aumentata*, Città del Vaticano 1983.

141 P.-T. Dehau, *La structure liturgique de la messe d'après saint Thomas d'Aquin*, Lyon 1943.

142 J. Travers, *Valeur sociale de la Liturgie d'après saint Thomas d'Aquin*, Paryż 1946.

sposób sakramenty (i sakramentalia) Kościoła wpisują się w społeczne życie jego członków i ożywiają je.

Za kolejną istotną publikację można uznać pracę Paula Naua pt. *Le Mystère du corps et du sang du Seigneur. La messe d'après saint Thomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire* wydaną staraniem opactwa w Solesmes w 1976 roku¹⁴³. Głównym celem pracy było pokazanie, że przeprowadzane reformy po Soborze Watykańskim II są potrzebne, jakkolwiek wiążą się z nimi pewne liturgiczne i pastoralne problemy.

Pierwsza książka poświęcona bezpośrednio św. Tomaszowi i liturgii po dwudziestowiecznych reformach liturgicznych pojawiła się w druku dopiero w Jubileuszowym Roku 2000. Autorem pracy jest niemiecki tomista David Berger, a jej tytuł brzmi *Thomas von Aquin und die Liturgie*¹⁴⁴. Została przetłumaczona na język angielski¹⁴⁵ oraz francuski¹⁴⁶. Jeśli poprzednie dwie publikacje były związane z nurtem aprobującym reformy liturgiczne, to ta plasuje się zdecydowanie po drugiej stronie dyskusji.

Kolejne ważne pozycje powstały w języku hiszpańskim. Pierwsza to *La liturgia en la teología de santo Tomás de Aquino*, której autorem jest Carmelo Borobia (biskup)¹⁴⁷, drugą napisał Antolín González Fuente (dominikanin) – nosi ona tytuł *Sacramentos, liturgia y teología en Santo Tomás de Aquino*¹⁴⁸. Zostały one wydane odpowiednio w 2009 i 2012 roku. Praca Fuente omawia całokształt nauki liturgiczno-sakramentalnej św. Tomasza z Akwinu. Interesująca jest rekonstrukcja definicji liturgii Akwinaty, którą autor osadza na arystotelesowsko-tomistycznej doktrynie przyczynowości (czterech przyczyn). Borobia w swojej

143 P. Nau, *Le Mystère du corps et du sang du Seigneur. La messe d'après saint Thomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire*, Solesmes 1976.

144 D. Berger, *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Kolonia 2000.

145 Tenze, *Thomas Aquinas and the Liturgy*, transl. C. Grosz, Ypsilanti 2004.

146 Tenze, *Thomas d'Aquin et la liturgie*, Paris 2001. W przypadku francuskiego tłumaczenia mamy do czynienia z pracą, która pozostawia wiele do życzenia. Uwagę zwrócił na to w swojej recenzji F. M. Quoëx, *Thomas d'Aquin et la liturgie*, „Sedes Sapientiae” 2002 nr 80, s. 89–93.

147 C. Borobia, *La liturgia en la teología de santo Tomás de Aquino*, Toledo 2009.

148 A. G. Fuente, *Sacramentos, liturgia y teología en Santo Tomás de Aquino*, Salamanca 2012.

pracy – opartej na rozprawie doktorskiej z 1970 roku obronionej na Angelicum¹⁴⁹ – omawia założenia kultyczne Tomaszowej sakramentologii, pokazuje związki liturgii z sakramentami w jego myśli, a także odwołuje się do tego, jak Doktor Anielski używa liturgii w swoich dziełach (liturgia jako *locus theologicus*). Co ciekawe, sam wydawca w nocie prezentującej książkę zauważa, że wypełnia ona znaczącą lukę w hiszpańskiej literaturze teologicznej. Należy dodać: w światowej również. Ważne jest także to, iż autor zamierzał pokazać, iż św. Tomasz jest teologiem nadal aktualnym i jego myśl może być pomocna w rozwijaniu współczesnej teologii liturgicznej w zgodzie z Tradycją Kościoła¹⁵⁰.

W zasadzie na tym zamyka się lista publikacji książkowych dotyczących myśli liturgicznej św. Tomasza z Akwinu, szczególnie w kontekście jego rozumienia roli liturgii w życiu chrześcijanina, a zwłaszcza pracy teologa. Sytuacja przedstawia się lepiej (pod względem liczebności) w przypadku artykułów. Mianowicie pierwszy artykuł dotyczący rozumienia liturgii (i modlitwy) przez św. Tomasza pojawił się w 1924 roku. Jego autorem był ojciec Antoine Lemonnyer¹⁵¹.

Kolejne znaczące teksty ukazały się w języki łacińskim w odstępie kilkunastu lat. Pierwszy napisał Jean Michel Hanssens: *De natura liturgiae ad mentem sancti Thomae* w 1935 roku¹⁵². Drugi pt. *De loco theologico liturgiae apus S. Thomam* opublikował w 1941 roku ojciec Heinrich Hering¹⁵³. Należy wspomnieć, że ponad dekadę później, bo w 1952 roku, wydano książkę Manuela Pinto pt. *O valor teológico da*

149 Na jej podstawie Borobia opublikował artykuł, który zostanie omówiony dalej.

150 W wypadku obu pozycji opieram się również na materiałach dostępnych w sieci. Niestety, książki nie są dostępne w bibliotekach w Polsce (posiadam je jednak w prywatnej bibliotece). Oficjalna strona wydawnicza dzieła Isasy: http://publicaciones.itsanildefonso.com/tienda/product_info.php?cPath=331&products_id=400&osCsId=08d66104cc83086d39d27961782663ad (17.08.2018); oficjalna strona wydawnicza dzieła Fuente: <http://www.sanestebaneditorial.com/libro.aspx?id=488> (17.08.2018).

151 A. Lemonnyer, *L'oraison et liturgie d'après saint Thomas*, „Vie spirituelle” 11 (1924), s. 5–16.

152 J. M. Hanssens, *De natura liturgiae ad mentem sancti Thomae*, „Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica” 24 (1935), s. 127–165. Do tekstu nie udało mi się dotrzeć.

153 H. Hering, *De loco theologico liturgiae apus S. Thomam*, „Pastor Bonus” 5 (1941), s. 456–464. Artykuł zostanie bliżej omówiony w kolejnym paragrafie.

Liturgia, w której jeden z podrozdziałów był poświęcony argumentom *ex liturgia* u św. Tomasza z Akwinu¹⁵⁴.

Za interesujący należy uznać artykuł z 1965 *San Tommaso e la Costituzione sulla Liturgia*¹⁵⁵ – Luigi Salerno stara się pokazać, jak ruch liturgiczny, chcąc w żywy i konkretny sposób uwewnętrznić przeżycie liturgii i skierować dusze wiernych do ścisłego złączenia się z misterium sprawowanym na ołtarzu, był zakorzeniony w myśli Akwinaty, z której czerpali twórcy soborowej konstytucji o liturgii¹⁵⁶.

W tym samym roku ukazała się niezwykle ważna dla rozwoju teologii liturgicznej praca Cipriana Vagagginiiego zatytułowana *Il senso teologico della liturgia*. Jeden z jej rozdziałów (*Teologia e liturgia in S. Tommaso*) został poświęcony Doktorowi Anielskiemu¹⁵⁷. Włoski liturgista podsumowuje dotychczasowy stan wiedzy, odwołując się przy tym do wyżej wskazanych publikacji, i umieszcza myśl Akwinaty w szerokim kontekście współczesnej teologii liturgicznej.

W 1970 roku ukazał się tekst Joaquína Isasy pt. *La liturgia come lugar teológico en la teología sacramentaria de santo Tomás* w pracy zbiorowej dedykowanej Manuelowi Cuerva Lópezowi¹⁵⁸.

Na kolejne wartościowe teksty trzeba było czekać cztery lata. Mianowicie w 1974 roku dwa artykuły – w zasadzie bardzo podobne – publikuje

154 M. Pinto, *O argumento litúrgico em S. Tomas*, [w:] tenże, *O valor teológico da Liturgia*, Braga 1952, s. 279–290, <http://www.obrascaticas.com/livros/Liturgia/O%20VALOR%20TEOLOGICO%20DA%20LITURGIA%20PADRE%20MANUEL%20PINTO%20SJ.pdf> (27.03.2020).

155 L. Salerno, *San Tommaso e la Costituzione sulla Liturgia*, „Sapienza” 18 (1965), s. 264–284.

156 Za: R. Spiazzi, *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bolonia 1997, s. 199.

157 C. Vagaggini, *Teologia e liturgia in S. Tommaso*, [w:] tenże, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965, s. 538–555. Co prawda pierwsza edycja tego dzieła ukazała się w 1957 roku, jednakże za edycję referencyjną można uznać czwarte wydanie z 1965 roku (do wydania drugiego i trzeciego nie były wprowadzone znaczniejsze zmiany). Za symboliczny w kontekście tej pracy należy uznać fakt, że wprowadzenie do tej właśnie edycji Vagaggini napisał 7 marca 1965 roku, tj. w dzień uroczystości św. Tomasza z Akwinu.

158 C. Borobia, *La liturgia como lugar teológico en la teología sacramentaria de santo Tomás*, [w:] *Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos*, éd. H. Santiago-Otero, R. Silva Costoyas, Salamanca 1970, s. 229–254.

dominikanin Pablo Fernández: *Liturgia y teología en la 'Summa' de Santo Tomás*¹⁵⁹ oraz *Teología de la liturgia en la Summa de Santo Tomás*¹⁶⁰. W tym samym roku wydano studium *Liturgy in the Theology of St. Thomas*, którego autorem jest ojciec Liam Walsh¹⁶¹.

Dobrych kilkanaście lat później, bo w 1997 roku, ukazał się artykuł Gonzále Fuente *La teología nella liturgia e la liturgia nella teologia in san Tommaso d'Aquino*¹⁶². Przez następne kilka lat nie pojawiały się znaczące w podejmowanej kwestii opracowania.

Dopiero w 2005 roku Franck Quoëx opublikował dwuczęściowy i podparty solidnym aparatem historyczno-bibliograficznym artykuł dotyczący *expositio Missae* w *Sumie teologii* św. Tomasza z Akwinu. Tytuł tekstu brzmi *L'Expositio Missae de la Somme de théologie (IIIa, q. 83, a. 4-5)*¹⁶³. Jest on ważny zarówno dla zrozumienia źródeł myśli liturgicznej św. Tomasza z Akwinu, jak i samej liturgii dominikańskiej.

159 P. Fernández, *Liturgia y teología en la 'Summa' de Santo Tomás*, „*Angelicum*” 51 (1974), s. 383–418.

160 Tenże, *Teología de la liturgia en la Summa de Santo Tomás*, „*Ciencia Tomista*” 101 (1974), s. 253–305.

161 L. G. Walsh, *Liturgy in the Theology of St. Thomas*, „*The Thomist*” 38 (1974), s. 557–583.

162 G. Fuente, *La teología nella liturgia e la liturgia nella teologia in san Tommaso d'Aquino*, „*Angelicum*” 74 (1997), s. 359–417 i 551–601.

163 F. M. Quoëx, *L'Expositio Missae de la Somme de théologie (IIIa, q. 83, a. 4-5)*, „*Revue Thomiste*” 105 (2005) nr 2, s. 179–225; tenże, *L'Expositio Missae de la Somme de théologie (IIIa, q. 83, a. 4-5) (II)*, „*Revue Thomiste*” 105 (2005) nr 3, s. 435–472. Nie sposób nie wspomnieć również o rozprawie doktorskiej tego autora: F. M. Quoëx, *Les actes...*, dz. cyt., w której przedstawiona jest kompletna myśl św. Tomasza dotycząca kultu. Autor już na wstępie swojej pracy pisze: „Dans son enseignement, saint Thomas s'est souvent révélé tributaire des usages liturgiques qu'il pratiquait, soit qu'il les citât comme *auctoritates* et lieux théologiques de ses démonstrations” (s. 3). Na podstawie swojej rozprawy doktorskiej Quoëx opublikował serię ważnych artykułów: F. M. Quoëx, *Les fondements anthropologiques du culte selon saint Thomas d'Aquin*, „*Sedes Sapientiae*” 2002 nr 81, s. 49–82; tenże, *Le culte dans l'ancienne Alliance selon saint Thomas d'Aquin*, „*Sedes Sapientiae*” 2002 nr 82, s. 53–80; tenże, *Le Christ, religieux de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*, „*Sedes Sapientiae*” 2003 nr 83, s. 11–34; tenże, *Les sacrements, signes du culte divin*, „*Sedes Sapientiae*” 2003 nr 86, s. 16–44.

W 2007 roku Leo Elders opublikował tekst *Tomás de Aquino y la liturgia*¹⁶⁴. Autor podsumowuje stan dotychczasowych badań, odwołując się m.in. do kilku podanych wyżej publikacji. Za kluczowe uważa Tomaszowe stwierdzenie zależności wszelkiego kultu od Chrystusa. Odwołując się do jednego z tekstów Akwinaty¹⁶⁵, pisze: „Lo más importante de todo esto es que Cristo es el verdadero ministro de los sacramentos y del culto que ofrecemos a Dios, puesto que el rito de nuestra religión es derivado en su totalidad del sacerdocio de Cristo”¹⁶⁶. Doktrynę sakramentalną Tomasza analizuje w paradygmacie filozofii tomistycznej, zwłaszcza przyczynowości (cztery przyczyny: materialna, formalna, sprawcza i celowa), omawia obraz rytu mszy świętej, jaki znajdujemy w dziełach Akwinaty, a także wskazuje na powiązania Tomaszowej teologii liturgicznej z współczesną teologią misterium Chrystusa pochodzącą od Odon Casela, w końcu odnosi się do twórczości liturgicznej Doktora Anielskiego (oficjum na Boże Ciało).

Rok później ukazało się zbiorowe studium teologiczne, które zostało wznowione w 2018 roku. Nosi ono tytuł *La sainte messe: messe traditionnelle et messe nouvelle à la lumière de saint Thomas d'Aquin*¹⁶⁷. Autorzy, duchowni związani z ruchem tradycjonalistycznym, krytykują ostatnią reformę liturgiczną, podkreślają zalety teologiczne tzw. mszy trydenckiej¹⁶⁸.

164 L. J. Elders, *Tomás de Aquino y la liturgia*, [w:] *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, ed. dir. por J. L. Gutiérrez-Martín, Pampeluna 2007, s. 135–147.

165 Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, III^a q. 63 a. 3: „Totus autem ritus Christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi”. Cyt. za: *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/sth4060.html#49711> (18.08.2018).

166 L. J. Elders, *Tomás de Aquino...*, dz. cyt., s. 137.

167 *La sainte messe: messe traditionnelle et messe nouvelle à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, praca zbiorowa, Avrille 2018.

168 Stanowisko autorów nie jest odosobnione. Dziś są znane i respektowane różnorakie głosy krytyczne dotyczące soborowej i posoborowej reformy liturgicznej. Wychożą one również od promotorów i twórców reformy, np. słynnego austriackiego teologa i liturgisty Josepha Jungmanna, por. J. A. Jungmann, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1992. W słowie o autorze, w części zatytułowanej *U schyłku życia*, tłumacz pisze: „Najbardziej niepokoiły go zmiany, jakie następowały w całym Kościele i jego Zakonie w okresie posoborowym. Całą duszą był w dalszym ciągu za reformą w Kościele. Jednakże widział on

Jak widać teksty dotyczące podjętego tematu pojawiały się za granicą. Za chlubny wyjątek w rodzimej literaturze można uznać opracowanie księdza Jerzego Buxakowskiego poświęcone poglądom św. Tomasza na liturgię mszy świętej zawartych w jego komentarzu do słynnych *Sentencji* Lombarda. Dwuczęściowy tekst ukazał się w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” w 1952 roku¹⁶⁹. Za wręcz prorocze można uznać słowa kończące artykuł polskiego duchownego, bowiem pisze on, że pisma Doktora Powszechnego „całe tchną jego głębokim, osobistym przeżyciem religijnym złączonym z Najśw. Ofiarą Ołtarza i świadczą o bogatym życiu wewnętrznym, które stworzyło tak silne podstawy do wszechstronnej twórczości, iż nawet nowoczesne kierunki teologii mogą czerpać z jej bezcennych zasobów”¹⁷⁰.

3.2. Liturgia jako *auctoritas* w myśli Tomasza z Akwinu

Temat liturgii jako źródła teologicznego w dziełach Akwinaty we właściwym znaczeniu, z uwzględnieniem specyfiki jego myśli, podjęli nieliczni badacze. Należą do nich, w porządku chronologicznym, m.in. wskazani wcześniej autorzy: Hering, Vagaggini, Borobia, Fernández,

jasno różnicę pomiędzy autentyczną reformą a reformą fałszywą, pseudoreformą, różnicę między odnawianiem domu a jego rujnowaniem” (s. 46).

169 J. Buxakowski, *Św. Tomasz o liturgii mszy św. według komentarza do IV księgi Sentencji Piotra Lombarda*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952) nr 2, s. 141–164, <https://doi.org/10.21906/rbl.2474>; tenże, *Św. Tomasz o liturgii mszy św. według komentarza do IV Księgi Sentencji Piotra Lombarda (dokończenie)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1952, nr 5, s. 253–262, <https://doi.org/10.21906/rbl.2485>.

170 J. Buxakowski, *Św. Tomasz o liturgii mszy św. według komentarza do IV Księgi Sentencji Piotra Lombarda (dokończenie)*, dz. cyt., s. 262. Znamienne są również słowa autora z wcześniejszego akapitu: „Nie sposób też pominąć jeszcze jednej znamiennej cechy, jaką łatwo można zauważyć we wszystkich niemal powyżej omówionych pismach. Chodzi tu o fakt, że św. Tomasz najchętniej bierze w nich za punkt wyjścia nie tylko podstawy dogmatyczne (jedność Ofiary Krzyża i Ołtarza), lecz i skrypturystyczne. W wielu swych rozważaniach liturgicznych nawiązuje on do tekstów biblijnych i dopiero z nich wyprowadza istotę objaśnienia danej części Mszy św. To silne oparcie się o pisma Nowego i Starego Testamentu ułatwiło mu wnिकnięcie w właściwą myśl liturgii a zarazem sprawiło, iż wykład jej stał się bardziej rzeczowy i przystępny” (tamże).

Walsh, Fuente i Berger. Zanim jednak zostaną przedstawione i scharakteryzowane ich poglądy, wypada poświęcić nieco miejsca kwestii *auctoritates* u św. Tomasza.

3.2.1. *Auctoritas* w teologii św. Tomasza z Akwinu *in genere*

Święty Tomasz w swoich dziełach, a zwłaszcza w *Sumie teologii*, w argumentacji nieustannie powołuje się na różnego rodzaju autorytety, wśród których za najważniejszy uznaje, rzecz jasna, Pismo Święte (*Sacra Scriptura*). Drugim są ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Augustyn i św. Jan Chryzostom¹⁷¹. Możemy powiedzieć, że teologia Akwinaty jest zakorzeniona w Biblii, nie oznacza to jednak, że deprecjonuje on inne autorytety, wśród których znajduje się również liturgia. Fáiınche Ryan zauważa przy tym, że powinniśmy postrzegać św. Tomasza nie jako wyrocznię, która udziela odpowiedzi na wszelkie pytania, ale raczej jako teologa niezrównanego w stawianiu właściwych, coraz lepszych – jak pisze – pytań¹⁷². Pozwalają mu na to źródła, z których korzysta i które łączy w swoich dziełach.

Piotr Roszak konstatuje, że dla teologa, zwłaszcza średniowiecznego, najwyższy i pierwszy autorytet stanowi zawsze autorytet boski, dopiero potem wszelaki autorytet teologiczny¹⁷³. Sam ideał autorytetu jest natomiast związany z przekonaniem, że „nie jesteśmy pierwsi”¹⁷⁴. Nasza myśl buduje się na *ramionach gigantów*, a zwłaszcza na Bożym Objawieniu. Stąd św. Tomasz, podejmując jakieś zagadnienie, sięgał do wcześniejszych dzieł, zwłaszcza różnego rodzaju komentarzy i interpretacji Pisma Świętego. Możemy mówić o swoistej hermeneutyce ciągłości, której celem jest integracja autorytetów z aktualnymi badaniami¹⁷⁵.

171 Odwołania do nich w dziełach Akwinaty pojawiają się odpowiednio w liczbach: 9204, 3376. Zob. *Index Thomisticus*, <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age> (18.08.2018).

172 F. Ryan, *Auctoritas in the Theology of St Thomas Aquinas*, „New Blackfriars” 88 (2007), s. 443, <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2007.00152.x>.

173 P. Roszak, *Autorytet a poszukiwanie mądrości. Wokół konceptu auctoritas w teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Człowiek w Kulturze” 22 (2012), s. 68.

174 Tamże, s. 69.

175 Tamże.

Wskazuje się dwa wymiary autorytetu u św. Tomasza – jednym jest autorytet jako opinia (*opinio*), drugim zaś autorytet jako zadanie (*missio*). Pierwszy służy prawidłowemu nakierowaniu myśli, tworzeniu przestrzeni dla jej wolności, a drugi wiąże się z mozolnym trudem zdobywania mądrości, który jest jednym z nieodłącznych elementów duchowego postępu¹⁷⁶. Natomiast jeśli chodzi o hierarchię autorytetu, to św. Tomasz przyjmuje następującą: autorytet boski – autorytet Pisma Świętego – autorytet nauczycielski¹⁷⁷. Wszelki autorytet pozostaje niejako na służbie teologii, z drugiej strony teologia ze swej natury zakłada pewne autorytety: „wynika to z faktu, że operuje nie na danych, które wypracowuje, ale na wyciągniętej niejako dłoni, która ją wciąga w głęboką rzeczywistość poznania”¹⁷⁸.

Ważne wydaje się również uznanie, że same autorytety w teologii nie wystarczają. Potrzebny jest też rozum (*ratio*), bowiem „dla uprawiających teologię istotne jest nie tyle, że coś jest prawdą (co chce pokazać raczej katecheza), ile dlaczego jest to prawdą”¹⁷⁹. W pracy teologa konieczne jest więc nie tylko stwierdzanie pewnych autorytetów czy źródeł, ale także odkrywanie ich znaczenia (*sensus*)¹⁸⁰. W teologii liturgicznej nie tyle wystarczy wskazać jakieś praktyki liturgiczne, ile trzeba zapytać, dlaczego się je spełnia i jakie prawdy przekazują, co też – jak zobaczymy – czyni św. Tomasz w traktacie o Chrystusie w swojej *Sumie teologii*.

3.2.2. Liturgia jako *auctoritas theologica* w dziełach św. Tomasza według komentatorów

Najlepszym sposobem zrozumienia tego, jak św. Tomasz używa w swych rozważaniach liturgii jako autorytetu, będzie omówienie syntez i opracowań dokonanych przez wytrawnych badaczy jego myśli. Z konieczności wybór ten będzie ograniczony, jednakże gdy weźmie się pod uwagę

176 Tamże, s. 72–76.

177 Tamże, s. 77–84.

178 Tamże, s. 84.

179 Tamże, s. 89.

180 Tamże.

to, iż kolejni autorzy opierali się na badaniach swych poprzedników i na fakcie, że myśl Akwinaty jest czymś trwałym i *zastanym*, za pewne można uznać, że dokonany wybór pozwoli na tyle właściwie i dogłębnie zrozumieć Tomaszowy *sensus liturgicus*, aby nie pominąć jego istotnych elementów.

3.2.2.1. Hermann Hering (1941)

Hering w swoim stosunkowo krótkim tekście – *De loco theologico liturgiae apud s. Thomam*¹⁸¹ – na wstępie dokonuje kilku ważnych i interesujących spostrzeżeń. Po pierwsze, stwierdza, że liturgia obejmuje nie tylko prawdy wiary, ale także całą wiarą chrześcijańską wraz z dogmatyką moralną – przejawiają się one różnorodnie w ceremoniach, które je ilustrują i wyjaśniają¹⁸². Zauważa też, że liturgia nie jest sprawą prywatną, ale zawiera niejako głosy wszystkich biskupów i teologów, a ponadto antyczne modlitwy, które były układane przez pierwszych wiążących na czele z apostołami i wyrażały ich wiarę¹⁸³.

Po drugie, odwołując się do traktatu znanego inicjatora współczesnej teologii szkoły rzymskiej, Giovanniego Perronego o miejscach liturgicznych, stwierdza, że od początku istnienia Kościoła i teologii liturgia stanowiła niejako zwornik wspólnoty Kościoła – w niej zachowana była wiara wszystkich Kościołów. Warte są przytoczenia opinie m.in. ważnych postaci rodzącego się ruchu liturgicznego, do których w przypisie odwołuje się Hering. Podaje zdanie Jacques'a Bossueta: „Le principal instrument de la tradition de l'Eglise est refermé dans ses prières”¹⁸⁴. Przywołuje także fragment jednego z dzieł Lamberta Beauduina: „Les livres liturgiques constituent un lieu théologique de premiere valeur”¹⁸⁵.

181 H. Hering, *De loco...*, dz. cyt.

182 Tamże, s. 456.

183 Tamże.

184 J. Bossuet, *Les Etats d'oraison*, t. 4, Paryż 1856, s. 67, [cyt. za:] H. Hering, *De loco...*, dz. cyt., s. 456.

185 L. Beauduin, *La Piété de l'Eglise. Principes et faits*, Louvain 1914, s. 94, [cyt. za:] H. Hering, *De loco...*, dz. cyt., s. 456.

Zamieszcza również słowa Antonia Coelho z jego podręcznika do liturgiki: „Essendo l'espressione e la spiegazione della fede, la Liturgia è naturalmente uno dei documenti più autentici e più validi della credenza di un popolo, e, per conseguenza, un luogo teologico di prima importanza”¹⁸⁶. Cytaty te w pełni pozwalają zrozumieć atmosferę teoretyczną pracy Heringa oraz interpretacji, którą odkrywa u św. Tomasza.

Po trzecie, zauważa, że do liturgii jako autorytetu i źródła teologii odwoływali się nie tylko ojcowie Kościoła, np. św. Augustyn, ale także sobory (Sobór Trydencki), papieże w uroczystych ogłoszeniach doktrynalnych (Pius XI w przypadku dogmatu o Niepokalanym Poczęciu). Dziwi go więc ignorancja współczesnych mu teologów w stosunku do liturgii oraz to, że wśród wielu prac badających myśl św. Tomasza brakuje – mimo wyraźnej obecności w jego dziełach argumentów *ex liturgia* – takich, które analizowałyby użycie przez niego liturgii jako źródła teologicznego¹⁸⁷.

Drugą część pracy Heringa wypełnia zbiór cytatów głównie z *Sumy teologii*, w których odwołuje się on do liturgii. Zbiór ten obejmuje 59 cytatów uszeregowanych według następujących tematów: Bóg, teologia moralna, Chrystus, Najświętsza Maryja Panna, chrzest i bierzmowanie, Eucharystia, ostatnie namaszczenie i pokuta, rzeczy ostateczne¹⁸⁸. Hering tak dobrał cytowane fragmenty, aby ukazać zbiór elementów

186 A. Coelho, *Corso di Liturgia Romana*, Turyn 1935, s. 210, [cyt. za:] H. Hering, *De loco...*, dz. cyt., s. 456.

187 H. Hering, *De loco...*, dz. cyt., s. 457.

188 Tamże, s. 457–464. Poszczególne fragmenty są następujące (w porządku podanym przez Heringa – zachowuję w tym miejscu również użyty przez niego sposób odwołania do dzieł św. Tomasza): I, 23, 7; I, 25, obi. 3; I, 28, 2; I, 31, 1; I, 52, 1; II–II, 30, 4; II–II, 83, 4; I, 30, 2, obi. 5; I, 31, 4, ad 4; I–II, 38, 4; II–II, 82, 3, ad 2; II–II, 83, 17; Quodl. XII, q. 9, a. 2; II–II, 123, 8; II–II, 124, 4, obi. 2 et 3; II–II, 84, 1, obi. 3; II–II 97, 1, obi. 3; II–II, 124, 2; II–II, 124, 5; Suppl., 96, 6, ad 7; II–II, 2, 5; III, 25, 4; III, 50, 4, obi. 2; Suppl., 96, 6, ad 9; III, 1, 3, ad 3; III, 22, 5, obi. 1; III, 35, 6, ad 2; III, 56, 1, obi. 4; III, 49, 3, obi. 1; Quodl. VI, a. 7; III, 30, 2, obi. 4; III, 28, 3; III, 58, 7; III, 27, 1; III, 27, 2, ad 3; III, 31, 5, obi. 1; Suppl., 96, 5, obi. 2; Quodl. II, a. 7; Quodl. VI, a. 15; III, 72, 4; III, 73, 2, obj. 1; III, 73, 5, ad. 3; III, 78, 3, 1; III, 79, 7; III, 73, 1; in I ad Corinth., c. XI, l. 6; III, 77, 1; III, 79, 3, obi. 1; III, 83, 1; III, 83, 2, obi. 5; Opusc. de forma absolutionis, c. 1; Suppl., 69, 5; Suppl., 71, 8, obi. 1; Suppl., 29, 8; Suppl., 69, 4, obi. 3; Suppl., 71, 2 ad 4; Suppl., 72, 2; Opusc. de rationibus fidei, c. 9.

liturgicznych, z których korzysta św. Tomasz: kanon, kolekty, sekrety, hymny brewiarzowe, lekcje, antyfony, responsoria, litanie. Jak pisze:

Hac testimoniorum serie constat Angelicum Doctorem de valore argumenti liturgici ad doctrinam catholicam exponendam confirmandamque plene conscium fuisse ipsiusque longe frequentiore usum fecisse quam plerumque aestimari solet. In omnibus et singulis propemodum tractatibus [...], quam plurima afferuntur testimonia liturgica [...]¹⁸⁹.

W konkluzji, ponownie odwołując się do Beauduina i Coelho, stwierdza, że liturgia jest *świadkiem* uniwersalnej wiary i Tradycji Kościoła, będąc prawowitym i znaczącym *miejscem* teologicznym¹⁹⁰. Postuluje więc, aby współcześni teologowie chętnie z tego źródła korzystali¹⁹¹.

3.2.2.2. Cipriano Vagaggini (1965)

Włoski teolog na wstępie rozdziału poświęconego św. Tomaszowi i liturgii, który znajduje się w jego sztandarowym dziele *Il senso teologico della liturgia*¹⁹², odwołuje się m.in. do pracy Heringa oraz Jeana Travers.

189 Tamże, s. 464.

190 Tamże.

191 Ponownie warto za Heringiem przytoczyć słowa obydwu myślicieli, na których się powołuje: „Le progrès des études liturgiques aura son contre-coup dans le domaine théologique et, pour ne citer qu'un exemple, il s'exposerait à de graves mécomptes le théologien attardé qui, dans l'étude des sacrements, ignorerait les travaux liturgiques récents sur ce sujet”, L. Beauduin, *La Piété...*, dz. cyt., s. 97, cyt. za: H. Hering, *De loco...*, dz. cyt., s. 464. „Dio voglia che i teologi moderni ricorressero più frequentemente a questa fonte della scienza teologica. Nella Liturgia troverebbero principii sicuri per la soluzione di certe questioni, per es. la grazia, l'essenza del Sacrificio, dei Sacramenti, ecc.”, A. Coelho, *Corso...*, dz. cyt., s. 213, cyt. za: H. Hering, *De loco...*, dz. cyt., s. 464. Należy podkreślić kategoryczność stwierdzeń obu teologów. Dla pierwszego niemożliwy jest postęp teologii bez zwrócenia baczniejszej uwagi na liturgię (taki teolog, który będzie ją ignorował, będzie się ośmieszał). Drugi stwierdza wręcz, że wolą Bożą jest, aby współcześni teologowie obficie korzystali ze źródła, jakim dla teologii jest liturgia.

192 C. Vagaggini, *Teologia e liturgia...*, dz. cyt.

W trzeciej części rozdziału Vagaggini podejmuje kwestię użycia liturgii jako *auctoritas* w ramach *quaestio* i metody *sic et non* w teologii św. Tomasza z Akwinu¹⁹³.

By uwypuklić znaczenie, ale też ograniczenia użytku liturgii w pismach Akwinaty, prezentuje ogólny zarys metody scholastycznej, który wpisuje się w przedstawiony wyżej koncept *auctoritas* w myśli św. Tomasza¹⁹⁴. Dalej, powołując się na analizowany wcześniej artykuł Heringa, stwierdza, że podanych przez niego przykładów nie ma wiele (nieco ponad 50), i omawia krótko kilka z nich. Konkluzja jest oczywista: uciekanie się do liturgii jako źródła teologicznego wpisuje się w generalny styl i metodę argumentacji św. Tomasza, obecną zresztą w takiej czy innej postaci w całej teologii scholastycznej, w której szeroko wykorzystywano koncepcję *auctoritas*¹⁹⁵.

W części, w której Vagaggini formułuje wnioski generalne, zmienia się jednak ton wypowiedzi włoskiego teologa. Stwierdza on bowiem, że miejsce, jakie zajmuje liturgia w syntezie teologicznej św. Tomasza, jest warte uwagi i studiów badaczy. Co więcej, mimo ograniczeń Tomaszowego ujęcia, okazuje się ono znacznie głębsze niż w późniejszych teologów, głównie ze względu na koncepcję znaku (*signum*), którą teologia od XVI wieku ograniczyła wyłącznie do kwestii skuteczności sakramentów¹⁹⁶. Jeśli zaś chodzi o samego św. Tomasza, to Vagaggini zauważa, że w sposób organiczny włącza on liturgię w swe traktaty o religii, antycznym prawie kultycznym oraz sakramentach, a także, w mniejszym, co zrozumiałe, stopniu w traktacie o Chrystusie. W kontekście całości dzieła Akwinaty trzeba stwierdzić, że nie tworzy on ani nie odwołuje się kompleksowo do liturgii, nie było to wszakże jego zamiarem. Niemniej odnajduje ona u niego swoje miejsce jako *auctoritas*¹⁹⁷.

Zdaniem włoskiego teologa ten stan rzeczy wynika nie tyle z braku zainteresowania liturgią, ile z tego, w jaki sposób ukształtowała się metoda teologiczna – w znacznym, wręcz za dużym stopniu teologowie

193 Tamże, s. 548–555.

194 Tamże, s. 549–550.

195 Tamże, s. 552.

196 Tamże, s. 553.

197 Tamże, s. 553–554.

dokonałi asymilacji metody filozoficznej pochodzącej od Arystotelesa, co spowodowało, że nadmierną wagę przywiązywali do danych objawionych, które były atemporalne, a więc niezwiązane z historią i egzystencjalnie obojętne¹⁹⁸ – co, jak już wiadomo, ma wymierny wpływ na rozumienie liturgii i kształt teologii liturgicznej.

W świetle opinii Vagagginiego należy wystrzegać się dwóch skrajności w podejściu do rozmienia i teologicznego użycia liturgii przez św. Tomasza. Nie należy przypisywać im nadmiernego znaczenia, a jednocześnie nie wolno ich deprecjonować, a nawet należy uznać ich wartość, zwłaszcza w świetle innych – nade wszystko późniejszych – teologów, którzy liturgię pomijali lub deprecjonowali jako źródło teologiczne.

3.2.2.3. Carlos Borobia (1970 i 2009)

Już na początku swojego artykułu Borobia powołuje się na Heringa, który chciał wykazać, iż pomijanie liturgii jako źródła teologicznego w podręcznikach jest niewłaściwe – ponieważ sam św. Tomasz takich argumentów używał¹⁹⁹. Cel, jaki stawia sobie Borobia, jest zgoła odmienny. Nie chce przytaczać kolejnych wyjątków z pism św. Tomasza, ale podejść problematycznie do badanej kwestii (liturgia jako *locus theologicus*) na przykładzie tomizmu, aby móc wypracować możliwe ścieżki integracji liturgii i syntezy teologicznej²⁰⁰.

Borobia powołuje się na koncept autorytetu u św. Tomasza, który sam stwierdza, że *doctrina sacra* argumentuje w sposób sobie właściwy na podstawie autorytetów (por. I, q. 1, a. 8 ad 2). Opinia Akwinaty wpisuje się w ogólne tendencje teologiczne jego czasów²⁰¹. Dla św. Tomasza Kościół wyjaśnia Pismo Święte trzema drogami. Pierwszą jest papież definiujący kwestie wiary, drugą sobory, trzecią zaś liturgia, czyli życie i praktyka całego Kościoła. Autor ten pisze:

198 Tamże, s. 554–555.

199 C. Borobia, *La liturgia como...*, dz. cyt., s. 229.

200 Tamże.

201 Tamże, s. 230. Dalej Borobia opisuje koncept autorytetu i rodzaje autorytetów (s. 230–231).

En las oraciones litúrgicas se vive el dogma, y a través de su modo de orar, en el curso de los siglos, toma conciencia clara del depósito de la fe. En la práctica de los ritos, se manifiesta la fe de la Iglesia y Santo Tomás no dejará de subrayar continuamente, siguiendo la tradición patristica, que los sacramentos son sobre todo *professiones fidei*²⁰².

Jak zauważa Borobia, dla św. Tomasza autorytet liturgii pochodzi od Ducha Świętego, który nią *zarządza*. Akwinata wręcz wiąże liturgiczną nieomyślność Kościoła w sprawach wiary z utrwaloną praktyką²⁰³.

Zdarza się, że w ramach *quaestio* św. Tomasz, obok Pisma Świętego i Tradycji, odwołuje się również do liturgii jako życiowej ekspresji wiary Kościoła, która podlega działaniu Ducha Świętego, nie może więc być sprzeczna z danymi przekazanymi przez Boga w Objawieniu²⁰⁴. Borobia następująco podsumowuje pierwszą część tekstu, poświęconą użyciu liturgii jako *auctoritas* w teologii św. Tomasza:

Resumiendo lo anteriormente dicho, la liturgia se nos presenta en Santo Tomás como manifestación de la vida de la Iglesia, como dogma vivo, sea en la plegaria como manifestación de su fe, sea en los usos y costumbres rituales como práctica de la salvación. En ambos casos, esta *praxis Ecclesiae* está dirigida por el Espíritu Santo que le da la máxima autoridad y garantía como lugar teológico de argumentación²⁰⁵.

Drugą część tekstu stanowią przykłady modlitw liturgicznych, których św. Tomasz używa jako *miejsc teologicznych*²⁰⁶. W trzeciej części zesta-

202 Tamże, s. 231–232.

203 Tamże, s. 232.

204 Tamże, s. 233. Należy podkreślić fakt egzystencjalnego pojmowania liturgii, co w pełni wybrzmi dopiero we współczesnej teologii liturgicznej, np. u analizowanego wyżej Fagerberga.

205 Tamże.

206 Podaję według zapisu użytego przez Borobię: 3, q. 73, a. 1 sed c. (Sent. 4, d. 8, q. 1, a. 1 sed c.); 3, q. 73, a. 2 ob. 1; 3, q. 73, a. 2 ad 1; Sent. 4, d. 8, q. 1, a. 1, q. 2, ob. 1; 3, q. 77, a. 1 ad c; 3, q. 79, a. 3, ob. 1 (Sent. 4, d. 12, q. 2, a. 2, q. 2); 3, q. 79, a. 7 sed c.; 3, q. 79, a. 7 ad c.; 3, q. 83, a. 1 ad c; 3, q. 83, a. 2 ob. 5; Sent. 4, d. 12, q. 2, a.1 sed c.; Sent. 4, d. 12, q. 3, a. 1, q. 1 sed c.

wione są zwyczaje i uzusy liturgiczne Kościoła, które Akwinata traktuje jako *auctoritates*²⁰⁷. Trzeba przy tym zauważyć, że Borobia zestawia liturgiczne źródła używane przez Doktora Anielskiego ze starożytnymi świadectwami, np. z *Didascalía Apostolorum*, pismami ojców Kościoła czy księgami liturgicznymi (np. *Missale Romanum*).

Jakie wnioski wyciąga autor? Przed wszystkim zauważa, że liturgia jest ważnym miejscem teologicznym dla św. Tomasza. Trzeba ją jednak należycie umiejscowić w metodzie scholastycznej, w której naczelną rolę przypisywano Pismu Świętemu i rozumowi (*ratio*) – tak aby w pełni zrozumieć teologiczny gmach tomizmu²⁰⁸: „En este ambiente hay que enmarcar el empleo de la liturgia como lugar teológico. La Revelación de Dios contenida en la Escritura y la Tradición es vida y salvación en la liturgia de la Iglesia”²⁰⁹. Jak pisze Borobia, św. Tomasz ma wielkie *wyczucie religijne*, które jest zauważalnie dominujące – właśnie przez odwołania do liturgii – w traktatach o prawie antycznym i sakramentach nowego prawa. Współczesna integracja myśli teologicznej i liturgii pozostaje jednak kwestią otwartą²¹⁰. Według Borobii teolodzy mogą się w tym wzorować na św. Tomaszu z Akwinu, który w umiejętny sposób zintegrował praktykę liturgiczną Kościoła z teologią sakramentalną. Stwierdza wręcz: „esta especie de integración de la liturgia en la teología sacramentaria de Santo Tomás nos obliga a hacer una reflexión sobre el

207 Podaję według zapisu Borobii: a) chrzest: 3, q. 66, a. 7 ad 2; Sent. 4, d. 3, a. 4, q. 1; 3, q. 66, a. 8 sed c.; 3, q. 66, a. 8 ad c; 3, q. 66, a. 8 ad c; 3, q. 66, a. 10 sed c; 3, q. 66, a. 10 ad c; 3, q. 68, a. 11 sed c., ad c; Quodl. 6, q. 9, a. 15 sed c.; b) bierzmowanie: Sent. 4, d. 7, q. 1, a. 2, q. 3 sed c.; Sent. 4, d. 7, q. 1, a. 3, q. 1; 3, q. 72, a. 4 sed c.; 3, q. 72, a. 12, sed c., ad c; c) Eucharystia: 3, q. 73, a. 4 sed c.; 3, q. 73, a. 4 ad c. (Sent. 4, d. 8, q. 1, a. 1, q. 3); 3, q. 75, a. 2 ad c (Sent. 4, d. 11, q. 1, a. 1, q. 1); 3, q. 78, a. 3 sed c.; 3, q. 78, a. 2 ad 5; 3, q. 78, a. 6 sed c., ad c; 3, q. 78, a. 3 ad 8; 3, q. 79, a. 7 sed c.; 3, q. 80, a. 12 sed c.; 3, q. 80, a. 12 ad c; 3, q. 82, a. 2 sed c. (Sent. 4, d. 13, q. 1, a. 2, q. 2); 3, q. 83, a. 2 sed c. (Sent. 4, d. 13, q. 1, a. 2, q. 2); 3, q. 83, a. 3 sed c.; 3, q. 83, a. 4 sed c.; 3, q. 83, a. 5 sed c.; Sent. 4, d. 9, a. 3, q. 3 sed c.; d) pokuta: Sent. 4, d. 21, q. 2, a. 1 sed c., ad 1; Supl. q. 25, a. 1 sed c., ad c (Sent. 4, d. 20, a. 3, q. 2 sed c.); Supl. q. 26, a. 4 sed c. (Sent. 4, d. 20, a. 4, q. 3 sed c.); Supl. q. 29, a. 7 sed c.; Supl. q. 29, a. 8 ad c; Supl. q. 32, a. 5 sed c.

208 Tamże, s. 251.

209 Tamże, s. 252.

210 Tamże, s. 253.

problema de la integración de la liturgia en la teología actual”²¹¹. Było to wyzwanie w dobie ruchu liturgicznego – jest to również wyzwanie dziś. Św. Tomasz okazuje się dobrym przewodnikiem na drodze do jego właściwego podjęcia²¹².

Niespełna 40 lat później Borobia, już jako biskup, opublikował monografię *La liturgia en la teología de santo Tomás de Aquino*²¹³, która jest pod pewnymi względami zwieńczeniem jego długoletnich badań. Książkę otwiera prezentacja kardynała Antonia Cañizaresa Llovery, ówczesnego arcybiskupa Toledo i prymasa Hiszpanii, a późniejszego prefekta watykańskiej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Po niej umieszczono notę wprowadzającą (*nota previa*), którą napisał profesor Instytutu Teologicznego św. Ildefonsa, Eudardo Vadillo Romero. Na właściwą treść książki składają się prolog oraz trzy części podzielone na rozdziały. Pierwsza część to wprowadzenie (krótkie przedstawienie układu *Sumy teologii*), omówienie liturgicznego zmysłu religijnego (*sentido religioso de la liturgia* – rozdział pierwszy), Tomaszowej antropologii liturgicznej (rozdział drugi) oraz znaku jako fundamentu liturgii (rozdział trzeci). Kolejna została poświęcona sakramentom (wprowadzenie, sakramenty jako znaki święte – rozdział czwarty, sakramenty jako znaki kultyczne – rozdział piąty). Trzecia część jest kluczowa dla podejmowanego tu tematu – autor zatytułował ją bowiem *La liturgia como lugar teológico de argumentación*. Składają się na nią wprowadzenie, omówienie sposobu, w jaki św. Tomasz korzysta z oficjalnych modlitw Kościoła w argumentacji teologicznej (rozdział szósty), oraz wskazanie, jak Akwinata korzysta również z rytów liturgicznych w swoich teologicznych argumentacjach.

Część trzecia jest w zasadzie rozwinięciem omawianego wyżej artykułu (rozprawy doktorskiej) autora. Po krótkim wprowadzeniu i zaprezentowaniu kwestii *miejsc* teologicznych (historia i znaczenie) Borobia przechodzi do Tomaszowego rozumienia liturgii, streszczając w zasadzie wnioski, do których doszedł wcześniej. Ze względu na syntetyczność wywodu hiszpańskiego hierarchy przytoczmy fragment jego pracy:

211 Tamże.

212 Tamże, s. 254.

213 Tenże, *La liturgia en la teología...*, dz. cyt.

La *praxis* litúrgica de la Iglesia tiene, según Santo Tomás, un valor argumentativo dentro de la teología porque ella constituye la vida de la Iglesia, sea como testimonio de la tradición viviente, sea como desenvolvimiento de la fe de la Iglesia en sus prácticas rituales.

Santo Tomás, siguiendo la tradición patrística, considera la práctica litúrgica de la Iglesia como un desenvolvimiento de la tradición viviente de la Iglesia²¹⁴.

Akwinata przypisuje liturgii wręcz apodyktyczną wartość argumentacyjną, ze względu na to, że z jednej strony jest zakorzeniona w Piśmie Świętym, z drugiej zaś nierozzerwalnie łączy się z ustną tradycją sięgającą Chrystusa i apostołów. Stwierdza, powołując się na dominikańskiego mistrza, że w liturgii występuje „*traditio familiaris Apostolorum*”²¹⁵. Liturgia okazuje się więc żywym źródłem i przekazicielką Objawienia zawartego w Biblii i Tradycji, stanowi autentyczną ekspresją życia Kościoła, w jej modlitwach i rytach *żyją* dogmaty. Gwarancją najwyższego autorytetu liturgii w teologii jest Duch Święty, który jest obecny i kieruje życiem Kościoła²¹⁶.

Istotna wydaje się uwaga zamykająca piąty rozdział. Borobia pisze: „Finalmente diremos, que la medida de la integración de la liturgia en la teología tomista no la da el número de citaciones, sino el modo de hacerlas y la fuerza valorativa que le da Santo Tomás en cada caso”²¹⁷.

Jest to stwierdzenie kluczowe, bowiem odpiera argumentację typu: „skoro św. Tomasz rzadko odwołuje się do liturgii jako *auctoritas theologica*, jako do autentycznego *locus theologicus*, to znaczy, że przypisuje liturgii mało znaczącą rolę w dowodzeniu i nauce teologicznej”. Jest wręcz przeciwnie: o *sile* liturgicznych argumentów św. Tomasza nie stanowi ich liczba, ale sposób użycia i autorytet, jaki Akwinata im przypisuje. Autorytet ten jest dla niego niepodważalny, w pewnych kwestiach wręcz kluczowy.

214 Tamże, s. 259.

215 Tamże, s. 259–260.

216 Tamże, s. 261–262.

217 Tamże, s. 262.

3.2.2.4. Pedro Fernández (1974)

Oba artykuły hiszpańskiego dominikanina są w gruncie rzeczy identyczne, jeśli chodzi o ich strukturę i treść²¹⁸. Kwestia liturgii jako *auctoritas* pojawia się dopiero na przedostatnim miejscu, przed pytaniem o to, czy doktryna liturgiczna św. Tomasza została współcześnie przekroczone (pytanie postawione w konkluzji). Fernández omawia takie kwestie, jak słownictwo liturgiczne św. Tomasza²¹⁹, religia chrześcijańska w *Sumie teologii*²²⁰, kanały (*cauces*) kultyczne liturgii²²¹, struktura semiologiczna sakramentu²²², liturgia sakramentalna²²³, inne zasady (pryncypia) teologii liturgicznej²²⁴, liturgia jako rzeczywistość święta²²⁵, charakter (*character*) i konsekracja (*consagracion*) akcji liturgicznej²²⁶. Ze względu na bogactwo tematyczne teksty średniowiecznego syna św. Dominika zasługują na baczną uwagę.

W części dotyczącej liturgii jako *locus theologicus* najpierw Fernández odwołuje się do konceptu autorytetu w teologii średniowiecznej²²⁷. Tomasz z Akwinu traktował liturgię jako autorytet, odwołując się do niej najczęściej jako *auctoritas*, *consuetudo* czy *usus* (dominikanin podaje kilkanaście przykładów)²²⁸. Trzeba uznać, że nie tworzył żadnej specyficznej przestrzeni dla liturgii w swoich wywodach, przynależąca ona jako jeden z elementów do ogólnej teologii uprawianej przez Akwinata²²⁹. Dlaczego jednak św. Tomasz odwołuje się do liturgii? Ponieważ,

218 P. Fernández, *Liturgia...*, dz. cyt.; tenże, *Teología...*, dz. cyt. Będę odwoływał się do tekstu opublikowanego w „Ciencia Tomista”, ponieważ jest nieco późniejszy od tego zawartego w „Angelicum” (podaję go w bibliografii).

219 Tenże, *Teología...*, dz. cyt., s. 254–260.

220 Tamże, s. 261–264.

221 Tamże, s. 264–267.

222 Tamże, s. 267–275.

223 Tamże, s. 275–280.

224 Tamże, s. 281–285.

225 Tamże, s. 285–287.

226 Tamże, s. 287–292.

227 Tamże, s. 292–293.

228 Tamże, s. 293.

229 Fernández szczegółowo omawia strukturę *Sumy teologii* i zauważa, że św. Tomasz odwołuje się do liturgii w różnych miejscach metodologicznych swojego wykładu,

jak sam pisze (III, 66, 10 sed c.; III, 72, 12 sed c.; III, 83, 2 obi. 3), Kościół jest rządzony (*regitur*) przez Ducha Świętego, więc to, co jawi się jako powszechne i uniwersalne dla całego Kościoła (liturgia), jest wolne od błędów²³⁰. Wynika to z bezpośredniej relacji między Kościołem i Chrystusem. Autorytet teologiczny liturgii cieszy się uroczystą asystencją Ducha Świętego²³¹. Zdaniem hiszpańskiego dominikanina możemy u św. Tomasza zredukować autorytet liturgii do autorytetu Kościoła, fundamentalnego dla egzystencji chrześcijanina²³². Ten walor liturgii nie może jednak zasłaniać faktu, że sam św. Tomasz występuje przeciwko wszelkiemu zafalszowaniu rytów i oficjalnej modlitwy Kościoła²³³.

Dominikanin formułuje na końcu trzy wnioski²³⁴. Po pierwsze, św. Tomasz opiera się na liturgii, która jest naznaczona elementami kulturowymi i teologicznymi jego czasów. Nie wolno więc mylić jego myśli liturgicznej ze strukturami i uproszczeniami narzucanymi przez autorów współczesnych podręczników. Po drugie, słownictwo i sposób użycia liturgii przez św. Tomasza jasno wskazują, że jest ona dla niego czymś więcej niż tylko *locum theologicum*. Liturgia jest dla Akwinaty autorytetem, w którym manifestują się życie i wiara Kościoła, przeszerzenie uczestnictwa w Misterium Chrystusa. Po trzecie, współczesna koncepcja liturgii okazuje się bliska ideom św. Tomasza z Akwinu.

tj. w *sed contra*, obiekcjach i odpowiedziach na obiekcje. Podaje przy tym wiele przykładów, które mają ilustrować w miarę równomierne rozłożenie argumentów *ex liturgia* w *Sumie teologii*. Przedstawiają się one następująco (według zapisu odniesień do dzieł Akwinaty użytego przez Fernándeza): a) *sed contra*: I, 28, 2; 31, 1; 52, 1; II–II, 82, 4; III, 2, 5; 25, 4; 60, 8; 66, 10; 68, 7; 72, 4; 72, 12; 73, 1; 73, 4; 78, 3; 78, 6; 79, 5; 79, 7; 80, 12; 82, 2; 83, 2; 83, 3; 83, 5; 84, 3; Suppl. 29, 7; 29, 8; 32, 5; 69, 5; 72, 2; b) obiekcje: I, 25, 3 obi. 3; 30, 2 obi. 5; II–II, 83, 11, obi. 5; 84, 1 obi. 3; 97, 1 obi. 3; 124, 4 obi. 2, 3; III, 22, 5 obi. 1; 30, 2 obi. 4; 31, 5 obi. 1; 49, 3 obi. 1; 50, 4 obi. 2; 56, 1 obi. 4; 68, 8 obi. 2; 73, 2 obi. 1; 79, 3, obi. 1; 79, 7 obi. 3; 83, 2 obi. 5; 84, 3 obi. 1; obi. 4, 5; Suppl. 69, 4 obi. 3; 71, 8 obi. 1; c) odpowiedzi na obiekcje: I, 31, 4 ad 4; II–III, 82, 3 ad 2; 124, 4 ad 2; III, 1, 3 ad 3; 27, 2 ad 3; 35, 6 ad 2; 66, 7 ad 2; 66, 5 ad 3; 73, 2 ad 1; 73, 5 ad 3; 78, 3 ad 8; 79, 3 ad 1; 84, 3 ad 1; 84, 3 ad 3; Suppl. 71, 2 ad 4; 96, 6 ad 7; 96, 6 ad 9, za: tamże, s. 294–295.

230 Tamże, s. 295.

231 Tamże. Autor powołuje się na II, 72, 12 i III, 83, 3.

232 Tamże, s. 296. Autor odwołuje się do II–II, 10, 12.

233 Tamże. Odwołania do św. Tomasza: III, 67, 7 obi. 3; III, 68, 4.

234 Tamże, s. 300.

Odniesienia do jego dzieł w soborowej konstytucji o liturgii, którą rozumie się jako źródło i szczyt życia Kościoła, wskazują na łączność myśli współczesnej z myślą Doktora Powszechnego.

3.2.2.5. Liam Walsh (1974)

Dominikanin w swoim artykule *Liturgy in the Theology of St. Thomas*²³⁵ nie podejmuje w sposób szczególny kwestii liturgii jako *locus theologicus*, choć wspomina o tym, że podobnie jak św. Tomasz używa liturgii jako autorytetu. Skupia się raczej na obrazie i definicji liturgii, jaki znajdujemy w dziełach Akwinaty – kolejne paragrafy są poświęcone liturgii jako kultowi (*worship*), liturgii jako znakowi (*sign*) i jako kapłańskiemu dziełu Chrystusa (*priestly work of Christ*) oraz liturgii jako dziełu Boga (*Work of God*). Służy to sformułowaniu teologicznej definicji liturgii (*theological definition of Liturgy*), która powinna być przede wszystkim związana z ideami ściśle teologicznymi (Bóg, Chrystus), a nie antropologicznymi (znak, kult) – chodzi o to, by element boski był źródłowy (*generic*), nie zaś służył wyłącznie jako *differentia specifica*²³⁶. Z drugiej strony definiowanie liturgii jako *dzieła Boga* może być intelektualnym lub pastoralnym eskapizmem²³⁷. Tomaszowa teologia i antropologia pozwalają wyśrodkować obie tendencje, zwracają bowiem uwagę na egzystencjalną sytuację człowieka: jako bytu mającego własny cel, jako stworzenia Bożego, jako grzesznika potrzebującego łaski²³⁸. Liturgia w myśli św. Tomasza jawi się jako ostatnia faza historii zbawienia²³⁹. Swój tekst Walsh kończy następującymi słowami: „one can claim that he [Thomas Aquinas] offers a method of thinking theologically about – if not a self-contained theology of – the liturgy”²⁴⁰.

235 L. Walsh, *Liturgy...*, dz. cyt.

236 Tamże, s. 580.

237 Tamże, s. 580–581.

238 Tamże, s. 582.

239 Tamże, s. 583.

240 Tamże.

Artykuł dominikanina jest ważny jeszcze dlatego, że zawiera analizę materiału liturgicznego (*Liturgical Material*), z którego korzystał św. Tomasz. Jest on oczywiście osadzony w konkretnych kontekstach, zarówno liturgicznych i teologicznych, jak i historycznych. Walsh zwraca uwagę, że liturgię można różnie rozumieć i *de facto* była ona rozmaicie rozumiana; ludzie w średniowieczu postrzegali ją odmiennie niż współcześni. Na zacytowanie zasługuje dłuższy fragment jego rozważań:

The liturgical material which St. Thomas considered was presented to him by the legislation and practice of the mediaeval Latin Church. It was not the most enlightened period of liturgical history. The tradition had become somewhat narrow and static. There was not a great deal of historical information available, and the criterion of development was canonical precedent rather than living tradition. Allegorical interpretation tended to obscure the real meaning of liturgical forms. A clerical and monastic bias left little room for active ceremonial participation in the liturgy by the laity. St. Thomas was certainly influenced and limited by prevailing attitudes and practices. But one can hardly claim that he deviates substantially from the essential liturgical tradition of the Church. All the main elements that we now recognize as liturgical – the seven sacraments, the prayer of the hours, the main feasts of the calendar, and the architectural, artistic, and musical setting of these activities – are certainly identified by him as special subjects of theological analysis²⁴¹.

Oznacza to, że współczesny teolog może się czuć pewnie, wręcz *swojsko* wśród idei, których św. Tomasz używa, by uwypuklić znaczenie chrześcijańskiego rytu i kultu²⁴².

241 Tamże, s. 563–564.

242 Tamże, s. 564.

3.2.2.6. Antolín Fuente (1997 i 2012)

Dwuczęściowy tekst Fuentego jest najobszerniejszym ze wszystkich artykułów, mieści się bowiem na ponad stu stronach rzymskiego periodyku²⁴³. Z powodzeniem mógłby zostać wydany w formie książkowej – jego objętości odpowiada bowiem bogactwo treści. Tekst jest podzielony na dwie główne części: omówienie rozumienia kultu przez św. Tomasza oraz przedstawienie tego, jak św. Tomasz odwołuje się do liturgii w swoich dziełach i dowodzeniu teologicznym. Fuente w pierwszej części swojej pracy podejmuje m.in. następujące zagadnienia: pojęcie teologiczne liturgii, przyczyna formalna liturgii, przyczyna materialna liturgii, przyczyna sprawcza liturgii, przyczyna celowa liturgii, św. Tomasz i ojcowie Kościoła, sakrament jako znak i skuteczny symbol, elementy istotowe sakramentu, minister sakramentów, wiara jako komponent rzeczywistości sakramentalnej, ustanowienie i liczba sakramentów, przyczynowość sprawcza sakramentów, skutki sakramentów, pragnienie (*desiderio*) sakramentu lub sakramenty *in voto*, odrodzenie sakramentów, sakramentalia, celebacja Eucharystii, liturgia godzin, obowiązek i natura oficjalnej modlitwy Kościoła.

Druga część, znacznie krótsza, poświęcona jest liturgii w teologii („La liturgia nella teologia”). Podjęto w niej następujące kwestie: święci w życiu i kulcie Kościoła, zgromadzenie liturgiczne, Pascha w centrum roku liturgicznego, niedziela Paschą tygodnia, kościół miejscem celebracji, ryty celebracji, ryt celebracji eucharystycznej, solenność śpiewu. Autor nie odnosi się w szczególności do kwestii liturgii jako *miejsca* teologicznego u św. Tomasza, jednak już sam dobór zagadnień (w obu częściach omawianego tekstu) jasno pokazuje, na jakich opiera się założeniach. Przy każdym zagadnieniu odwołuje się do dzieł św. Tomasza (głównie do *Sumy teologii*). Stwierdza też, że: „San Tommaso non soltanto apporta la teologia della liturgia, come finora é stato descritto, ma egli adopera ampiamente anche il contenuto materiale dei testi e dei riti della liturgia, prendendola quale espressione o esperienza della

243 A. Fuente, *La teologia...*, dz. cyt.

stessa fede della Chiesa”²⁴⁴. Odwołując się do dokumentów Soboru Watykańskiego II (Konstytucja o liturgii 15–20 i Konstytucja o Objawieniu 8–10) oraz *Katechizmu Kościoła katolickiego* (1124), zauważa, że: „La liturgia è anche una manifestazione importante della fede della Chiesa attraverso le epoche della sua storia”²⁴⁵. Dalej Fuente omawia powód, dla którego Akwinata korzysta z liturgii jako źródła teologicznego – ponieważ *zarządza* nią Duch Święty, ponieważ Kościół nie może zbłądzić w tym, co jest uniwersalnym wyrazem jego wiary, bowiem liturgia pochodzi bezpośrednio od Chrystusa i apostołów²⁴⁶.

Praca Fuentego potwierdza fakty ustalone przez innych omawianych autorów: św. Tomasz korzysta z liturgii jako *auctoritas*, traktując ją jako pełnoprawne, a nawet uprzywilejowane *locus theologicus*. Zagadnienia, które podejmuje, dopełniają pozostałe opracowania²⁴⁷.

Jeśli chodzi o książkę *Sacramentos, liturgia y teología en Santo Tomás de Aquino*, którą Fuente wydał w 2012 roku²⁴⁸, to w zasadniczych ramach jej bazę stanowi komentowany już artykuł. W pierwszej części autor omawia tematy z pola teologii liturgii (*La teología de la liturgia*): liturgia jako *celebracja* w myśli Akwinaty, sakramenty Kościoła, celebracja Eucharystii i liturgia godzin. Druga część poświęcona została liturgii w teologii (*La liturgia en la teología*). W jej ramach Fuente podejmuje następujące kwestie: Matka Boża i święci w kulcie, zgromadzenie i miejsce celebracji, rok liturgiczny, ryty celebracji Eucharystii i śpiew liturgiczny (*La liturgia solemne pro el canto*). We wprowadzeniu do drugiej części porusza problem liturgii jako autorytetu i źródła teologii²⁴⁹. Jak pisze:

Santo Tomás no solamente ha dado la teología de las principales celebraciones litúrgicas, sino que también ha usado el contenido material

244 Tamże, s. 583.

245 Tamże.

246 Tamże, s. 584. Fuente powołuje się na II–II, q. 10, a. 2; III, q. 60, a. 10, q. 83, a. 5, s.c.; II, q. 68, a. 8, ob. 2; q.71, a. 3, s.c.; III, q. 68, a. 4; Supl., q. 25, a. 1; III, q. 83, a. 3.

247 Rozwija je w swojej książce: tenże, *Sacramentos...*, dz. cyt.

248 Tamże.

249 Tamże, s. 209–212.

de los ritos y de los textos de las celebraciones de la liturgia para probar las verdades de la fe, entendiendo la liturgia como lugar teológico o expresión y experiencia de la misma fe de la Iglesia²⁵⁰.

Fuente, odwołując się do *Katechizmu Kościoła katolickiego* (1077 i 1124), dodaje, że liturgia jest ważną manifestacją wiary Kościoła nie w poszczególnych epokach, ale w całej jego historii, ponieważ jest substancjalnym i konstytutywnym elementem „świętej i żywej Tradycji”²⁵¹. Dlatego też liturgia jest bardzo ważnym autorytetem w *Sumie teologii* Akwinaty, który, zwłaszcza w traktacie o sakramentach, często odwołuje się do liturgii, a rozumie ją jako *zwyczaj (consuetudo)*, ceremonie, rytę, śpiewy Kościoła²⁵². Interesująca jest uwaga, w której Fuente zauważa, że św. Tomasz nie odwołuje się do praktyk wyidealizowanych, ale do liturgii, którą znał i którą żył na co dzień. Zazwyczaj odnosi się więc do rytu dominikańskiego, który został w jego czasach poddany rekompilacji i definitywnie usankcjonowany w 1260 roku²⁵³. Potwierdzenia estymy, jaką św. Tomasz żywił do liturgii, Fuente doszukuje się w jego *De veritate* (q. 14, a. 11, co.), gdzie Akwinata stwierdza, że wszystkie ważniejsze artykuły wiary, które znają już nawet dzieci (*fieles menores*), rzecz jasna nie na takim poziomie intelektualnym i spekulatywnym jak dorośli, są celebrowane przez Kościół²⁵⁴. Drugim źródłem tej estymy jest

250 Tamże, s. 209.

251 Tamże.

252 Tamże, s. 210.

253 Tamże.

254 Tamże. Tekst św. Tomasza, który w przypisie podaje Fuente: „In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quae sunt de redemptore, quia adhuc necessitas redemptoris non erat; implicite tamen haec credebant in divina providentia; in quantum scilicet Deum credebant diligentibus se provisurum de omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum et post, omni tempore necessarium fuit a maioribus explicitam fidem de Trinitate habere; non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiae; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter etiam post peccatum usque ad tempus gratiae maiores tenebantur habere fidem de redemptore explicite; minores vero implicite, vel in fide patriarcharum et prophetarum, vel in divina providentia. Tempore vero gratiae omnes, maiores et minores, de Trinitate et de redemptore tenentur explicitam fidem habere. Non tamen omnia credibilia circa

Tomaszowe przekonanie o prowadzeniu Kościoła przez Ducha Świętego²⁵⁵. Po trzecie zaś, według św. Tomasza: „la Iglesia actúa también en la manifestación o celebración externa de la liturgia de los sacramentos conforme a la sabiduría de Cristo”²⁵⁶. Liturgia pochodzi zatem bezpośrednio od samego Chrystusa oraz apostołów, pierwotnych świadków i krzewicieli Tradycji, co więcej – liturgia, zwłaszcza sakramenty, są „solenną profesją wiary”, wyrazem adoracji Boga i fundamentalną normą wiary dla chrześcijan²⁵⁷.

3.2.2.7. David Berger (2000)

Berger poświęca kwestii liturgii jako *auctoritas* w teologii Akwinaty trzeci rozdział swojej książki²⁵⁸. Już na samym początku zestawia myśl Akwinaty z Piusa XII encykliką *Mediator Dei*:

[Saint Thomas d’Aquin] considère que la liturgie est réglementée par l’autorité de l’Église dans le sens de la Tradition. Ayant ainsi posé que la liturgie est l’expression de l’orthodoxie affirmée par l’Église, il va même jusqu’à placer la liturgie, considéré comme la coutume de l’Église, au-dessus de l’autorité des Pères, à côté de la Sainte Écriture²⁵⁹.

Słowa tomisty są podparte odniesieniem do św. Tomasza, który pisał: „Quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo” (II–II, q. 10,

Trinitatem vel redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli maiores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, filium Dei esse incarnatum, mortuum, et resurrexisse, et alia huiusmodi, de quibus Ecclesia festa facit” – Tomasz z Akwinu, *De veritate*, <http://www.corpus-thomisticum.org/qdv14.html#55084> (21.09.2018).

255 A. Fuente, *Sacramentos...*, dz. cyt., s. 210. Fuente powołuje się na III, 72, s.c. i c.o. oraz III, 68, 8, obj. 3.

256 Tamże, s. 211.

257 Tamże.

258 D. Berger, *Thomas d’Aquin...*, dz. cyt., s. 19–29.

259 Tamże, s. 19–20.

a. 12)²⁶⁰. W innym zaś miejscu Akwinata stwierdza, że wierni są zobowiązani wierzyć *explicitie* w te prawdy wiary, które Kościół celebrytuje w swojej liturgii (por. *De veritate*, q. 14, a. 11)²⁶¹.

Berger pisze dalej, że dla św. Tomasza ryt strzeżony i zachowywany przez Kościół stanowi niepodważalną *auctoritas*. Jeśli pewne obiekcje stawiają w sytuacji konfliktowej zasadę teologiczną i *praxis* liturgiczną, to zasada teologiczna powinna być zweryfikowana przez praktykę liturgiczną, która z kolei podlega Magisterium Kościoła. Słowem: uznane i uniwersalne praktyki liturgiczne są nadrzędne względem postulowanych zasad teologicznych²⁶².

W dalszej części tekstu Berger podaje przykłady problemów, które św. Tomasz rozwiązuje, odwołując się do liturgii²⁶³. Następnie kreśli syntezę liturgii sakramentalnej i teologii sakramentów Akwinaty²⁶⁴. W czwartej sekcji rozdziału podejmuje temat znaków krzyża w kanonie mszy świętej i pyta, czy są one bezużytecznymi powtórzeniami²⁶⁵. Wiąże się to z posoborową reformą liturgiczną, w czasie której usunięto praktycznie wszystkie znaki krzyża z kanonu mszy oraz wprowadzono nowe modlitwy eucharystyczne. Berger, odwołując się do św. Tomasza (III, q. 83) oraz innych autorów – dawnych (Innocenty III) i współczesnych (m.in. Bernard Lucien, Richard Schenk, Andreas Jungmann) – pokazuje, że za znakami krzyża, które wykonuje kapłan w czasie kanonu, kryje się głęboka symbolika i treść teologiczna. Każdy z 25 znaków krzyża odnosi się do tajemnic życia Chrystusa, tak jak msza święta jest substancjalnie Ofiarą Krzyża²⁶⁶. Święty Tomasz w swoim wykładzie odwołuje się do metody alegorycznej wyjaśniania obrzędów mszy świętej, popularnej w średniowieczu. Berger formułuje następującą konkluzję:

260 Cyt. za: tamże, s. 20.

261 Tamże.

262 Tamże, s. 21. Autor odwołuje się do tekstu L. Walsh, *Liturgia...*, dz. cyt.

263 Tamże, s. 21–23.

264 Tamże, s. 23–24.

265 Tamże, s. 24–29.

266 Tamże, s. 27–28.

Celui qui, avec saint Thomas, commence à percevoir à quel point les cérémonies de la liturgie expriment des mystères arrachés au temporel et à comprendre que leur répétition en souligne la grandeur sera capable d'emplir entièrement le rite de prière, et il acceptera difficilement que l'on enlève à cet ensemble cohérent que constitue la liturgie ceux de ses éléments qui n'ont aucune relation directe avec l'esprit du temps, avec ce qui est actuel²⁶⁷.

Św. Tomasz w oczach Bergera jest wytrawnym znawcą liturgii, który nie tylko odwołuje się do niej jako do autorytetu, ale potrafi także wnikać w jej misteria, objaśnić je i uwydatnić znaczenie ceremonii²⁶⁸.

3.3. Podsumowanie

Liturgia stanowi dla św. Tomasza zarówno ważny, bo stawiany tuż obok Pisma Świętego i Tradycji Kościoła, autorytet, jak i esencjalny element egzystencji każdego chrześcijanina, w którym wiara jest celebrowana i urzeczywistniana. Autorytet liturgii, jaki jej przyznaje – co wyróżnia go wśród późniejszych teologów negujących lub umniejszających jej znaczenie – związany jest z faktem, iż podlega ona bezpośrednio Magisterium Kościoła, jest też uniwersalnym wyrazem jego wiary i doktryny. Pełni ona również funkcję weryfikacyjną w stosunku do postulatów teologicznych. Wiara Kościoła jest żywa w jego liturgii, w niej bowiem dokonuje się zbawienie świata – w każdej mszy świętej aktualizuje i realizuje się zbawcze działanie Chrystusa²⁶⁹. Możemy powiedzieć, że liturgia jako teologia w ruchu – używając określenia Fagenberga – jest,

267 Tamże, s. 28.

268 Temat reformy liturgicznej był już poruszany. Z innych dzieł, skierowanych do szerszego grona odbiorców, można wspomnieć: N. Bux, *Jak chodzić na Mszę i nie stracić wiary*, tłum. M. Masny, Kraków 2011. Jeśli chodzi o znaki krzyża w kanonie mszy św., ważną pozycją jest J. Brinktrine, *Msza święta*, tłum. L. Tatara, Warszawa 1957, s. 265–274.

269 Temat ten w kontekście współczesnej odnowy studiów liturgicznych podejmuje m.in. P. Fernández, *La Sagrada Liturgia en la vida de la Iglesia*, Salamanca 1967.

również dla św. Tomasza, uprzywilejowanym *miejszem* liturgicznym oraz autorytetem, o który Kościół powinien dbać, tak by do liturgii nie zakradły się różnego rodzaju zafałszowania lub spłylenia mogące zaciemnić treść doktryny²⁷⁰.

Liturgia w dziele św. Tomasza zajmuje ważne, choć nieszczęśliwie – przynajmniej objętościowo – wyróżnione, miejsce. Wynika to ze stosowanej przez niego metody, opartej w znacznej mierze na koncepcji autorytetu, na czele z autorytetem samego Boga. Pojęcie liturgii jako *auctoritas* w myśli św. Tomasza ma swoje ograniczenia – związane z ówczesnymi kontekstami i problemami (np. brakiem ogłoszenia dogmatów maryjnych czy brakiem jednolitych ksiąg liturgicznych dla całego Kościoła) – jest jednak bliskie współczesnemu rozumieniu liturgii. Liturgiczna myśl św. Tomasza może być i dziś ważnym oraz inspirującym źródłem dla badań teologicznych.

Jak mówi św. Pius x, liturgia jest pierwszorzędnym i koniecznym źródłem prawdziwego ducha chrześcijańskiego²⁷¹ – duch ten niewątpliwie ożywia św. Tomasza i jest obecny w jego teologicznym *opus*.

270 Zob. podręcznik, w którym autor, uznany liturgista, tłumaczy, w jaki sposób liturgia wyraża wiarę (*exprimit fidem*) oraz ją ukazuje i wyjaśnia (*demonstrat fidem*) – P. Oppenheim, *Principia Theologiae liturgicae*, Taurini 1947, s. 3–137. W drugiej części podręcznika (stanowiącego część całej serii podręczników pt. *Institutiones systematico-historicae in Sacram Liturgiam*) przedstawia walor moralny, ascetyczny i pedagogiczny liturgii (s. 139–218). A więc jeszcze na długo przed Soborem Watykańskim II i pełnym odkryciem wartości liturgii w myśli św. Tomasza (wówczas głównego mistrza teologii) autor podkreślił to, co było ważne dla Akwinaty i jest istotne także w dzisiejszej teologii liturgicznej: związek liturgii z wiarą oraz związek liturgii z egzystencją ludzką.

271 „Liturgia jest pierwszorzędnym i koniecznym źródłem prawdziwego ducha chrześcijańskiego” (A. Żychliński, *Przedmowa do polskiego wydania*, [w:] G. Lefebvre, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 1). Jest to motto przedmowy, które można uznać za motto całej książki. Słowa te pochodzą rzeczywiście od św. Piusa x i w pełni brzmią: „Skoro raz jest Naszym najgorętszym pragnieniem, aby prawdziwy duch chrześcijański na wszelkie sposoby na powrót rozkwitł i utrzymał się wśród wiernych, koniecznym jest przede wszystkim zwrócić uwagę na świętość i godność świątyni, w której właśnie wierni zbierają się na to, aby ducha tego zaczerpnąć z najpierwszego i niezbędnego źródła, jakie stanowi czynny współdziałal w najświętszych tajemnicach oraz modłach publicznych i uroczystych Kościoła” (Pius x, *Motu proprio o muzyce kościelnej Inter pastoralis officii sollicitudines* z dnia 22 listopada 1903, <http://www>.

4. Liturgia jako autorytet w traktacie o Chrystusie św. Tomasza z Akwinu

4.1. Liturgia jako *auctoritas* w traktacie *De Christo* w *Sumie teologii in genere*

Za paradygmat użycia liturgii jako źródła teologicznego w ogóle, a szczególnie w traktacie o Chrystusie w *Sumie teologii*, można uznać relację widzialne–niewidzialne, o której na samym początku omawianego traktatu pisze św. Tomasz. W artykule pierwszym kwestii pierwszej, gdzie Akwinata odpowiada na pytanie: „czy było stosowne, aby Bóg się wcielił?”, czytamy: „Wydaje się czymś najbardziej stosownym ujawnienie niewidzialnych przymiotów Bożych przez to co widzialne” („ut per visibilia monstrantur invisibilia Dei”)²⁷². Święty Tomasz odwołuje

kkbids.episkopat.pl/?id=84 (21.08.2018). Te właśnie słowa za swoje motto przyjął również S. Świetlicki, *Liturgia w świetle teologii*, Sandomierz 1929 (odczyt wygłoszony w czasie Tygodnia Liturgicznego w Warszawie w 1928 roku drukowany pierwotnie w dwóch częściach w „Kronice Diecezji Sandomierskiej”).

272 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24: *Wcielenie Słowa Bożego*, tłum. S. Piotrowicz, http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_24.pdf (13.08.2018), s. 4. W oryginalne cytowane słowa brzmią: „Sed contra, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrantur invisibilia Dei, ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud apostoli, Rom. 1, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*” („Corpus Thomisticum”, <http://www.corpusthomicum.org/sth4001.html#46737> [18.08.2018]). Polskie tłumaczenie jest w tym miejscu (*sed contra*) dość niezgrabne (biorąc pod uwagę całość sekcji).

się przy tym Listu św. Pawła do Rzymian (1, 20), nie sposób jednak nie odnieść się również do prefacji na Boże Narodzenie z Mszału św. Piusa v. Jej kluczowy fragment brzmi:

Quia per incarnati Verbi mysterium
nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit:
ut, dum visibiliter Deum cognoscimus,
per hunc in invisibilem amorem rapiamur²⁷³.

Chrystus okazuje się więc Liturgiem *par excellence* i przez swe Wciele-
nie łączy niebo z ziemią, pozwalając poznawać i uczestniczyć ludziom
w tym, co niewidzialne, w swoim życiu, przez rzeczy widzialne, który-
mi są przede wszystkim dzieła Zbawiciela urzeczywistniane w znakach
i rytuałach liturgicznych.

W traktacie o Chrystusie w *Sumie teologii* św. Tomasz 12 razy posił-
kuje się argumentem z *liturgii*. Są one różnorodne. Odnosi się do tekstów
zawartych zarówno w mszale (śpiew *Exultet* czy kolekta), jak i w bre-
wiarzu (hymny i teksty ojców Kościoła). Ważne są również odwołania
do utrwalonej praktyki liturgicznej związanej z celebrowaniem świąt
poświęconych Matce Bożej oraz Narodzeniu Wcielonego Słowa. Poja-
wia się też nawiązanie do praktyki, a ściślej rzecz biorąc – paramentyki
liturgicznej (użycie korporału). Już na podstawie tych wyliczeń trzeba
stwierdzić, że Akwinata nie traktował liturgii po macoszemu i używał
jej w swojej argumentacji na równi z opiniami ojców Kościoła czy Pis-
mem Świętym, jakkolwiek odwołania do liturgii są znacznie rzadsze.
Jednakże biorąc pod uwagę jej wręcz nierozzerwalną jedność i współstanie-
nienie z Biblią i Tradycją Kościoła²⁷⁴, której strażnikami i wyrazicielami

273 Cyt. za: *Missale Romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum*, Bonn 2004, s. 278–279. W Mszału Pawła VI prefacja ta figuruje jako pierwsza prefacja o Narodzeniu Pańskim. *Mszał rzymski dla diecezji polskich* (Poznań 1986) podaje następujące tłumaczenie: „Albowiem przez tajemnicę Wcielonego Słowa zajaśniał oczom naszej duszy nowy blask Twojej światłości; abyśmy poznając Boga w widzialnej postaci, zostali przezeń porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych” (s. 20*).

274 Zob. F. Gryglewicz, *Pismo św. w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952) nr 4, s. 328–338, <https://doi.org/10.21906/rbl.2491>; M. Peter, *Biblia w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952) nr 3, s. 273–275, <https://doi.org/10.21906/rbl.2487>. Gryglewicz

byli w pierwszych wiekach przede wszystkim ojcowie Kościoła²⁷⁵, możemy uznać, że liturgia miała ważny wpływ na myślenie i wiarę teologów starożytności i średniowiecza²⁷⁶. Można zaryzykować tezę, że wpływ ten był znacznie większy niż w przypadku teologów późniejszych epok, co wiązało się z klerykalizacją i barokizacją liturgii²⁷⁷.

Mówiąc ogólnie, św. Tomasz w swoim traktacie o Chrystusie w *Sumie teologii* sięga do liturgii jako prawdziwej *auctoritas*. Stanowi więc ona dla niego *locus theologicus*. W kolejnym paragrafie wszystkie właściwe miejsca zostaną poddane stosownemu omówieniu.

pisze: „Natchnione święte księgi, teksty spisane kiedyś, w Kościele nie zostały tylko złożone na półkach, by je pokrywały warstwy kurzu. Przeciwnie, one poprzez liturgiczne księgi, liturgię samą, doznają najgłębszej czci, jakiej doznać mogą, poprzez liturgiczne modły żyją w duszach wiernych” (s. 337–338). Natomiast Peter stwierdza: „Tak więc swą część dla Pisma św. okazał Kościół św. jako całość przez to, że wprowadził je do powstałych w ciągu wieków ksiąg oficjalnych przeznaczonych do publicznej czci Bożej, przede wszystkim do *Brewiarza* i *Mszалу*” (s. 273). Edycja Świętego Pawła wydała dotychczas sześciotomowy zbiór komentarzy do liturgii mszy świętej: *Biblia w liturgii Mszy Świętej*, Częstochowa 2016–2018.

275 Kwestia wpływu na liturgię i obecności w liturgii ojców Kościoła stanowi interesujący temat badawczy. W ostatnim czasie pojawia się coraz więcej studiów poświęconych tej kwestii. Zob. np. F. Cassingena-Tréverdy, *Les Pères de l’Eglise et la liturgie*, Paris 2009; M. Ancilla, *Découvrir les Pères de l’Eglise à travers la liturgie des heures*, t. 1–2, Paris 2017. Polskie publikacje: J. Miazek, *Liturgia w czasach Ojców Kościoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20 (2007) nr 1, s. 155–166; tenże, *Wielcy Ojcowie Kościoła Zachodu w liturgii Kościoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20 (2007) nr 2, s. 255–268; P. Szczur, *Ojcowie Kościoła wobec bogactwa kościołów i przepychu liturgii. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 57 (2012) nr 32, s. 641–657.

276 Wątki liturgii, Biblii i ojców Kościoła łączy w jednym ze swoich dzieł J. Daniélou, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d’après les Pères de l’Eglise*, Paris 1951.

277 Por. J. Nabuco, F. Tamburini, *Cérémonial Apostolique avant Innocent VIII. Texte du manuscrit Urbinate Latin 469 de la Bibliothèque Vaticane*, Rzym 1966. Autor wprowadzenia (Nabuco) na przykładzie liturgii papieskiej uzasadnia przeprowadzenie reformy liturgicznej, zwłaszcza pod kątem pastoralnym.

4.2. Liturgia jako *auctoritas* w traktacie *De Christo* w *Sumie teologii in specie*

Jak powiedziano, św. Tomasz odwołuje się do liturgii jako autorytetu w różnych miejscach prowadzonego wywodu. W przypadku gdy były to argumenty (wątpliwości) lub odpowiedzi na argumenty (wątpliwości), cytowane są zarówno pierwsze, jak i drugie – aby uwidocznic w pełni nie tylko zamysł Akwinaty, ale i teoretyczną zawartość jego wyjaśnień.

Przy każdym fragmencie zastosowano następującą metodę analizy. Najpierw podano oryginalny tekst łaciński, następnie jego polskie tłumaczenie. Po tym, jeśli to konieczne w kontekście argumentu *ex liturgia*, którego używa św. Tomasz, formułowano uwagi do polskiego tłumaczenia. Następnie wyjaśniony jest kontekst przytaczanego fragmentu w danej kwestii i artykule *Sumy teologii*. W końcu fragment opatrzony zostaje komentarzem historycznym i/lub liturgicznym, z możliwie szerokim uwzględnieniem wskazań współczesnej teologii liturgicznej.

Całość analizy fragmentów z traktatu o Chrystusie, w których pojawiają się argumenty z *liturgii*, zostaje podsumowana w zakończeniu rozdziału.

4.2.1. III^a q. 1 a. 3 ad 3

4.2.1.1. Tekst łaciński

Ad tertium dicendum quod duplex capacitas attendi potest in humana natura. Una quidem secundum ordinem potentiae naturalis. Quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum. Et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturae replet, alioquin, Deus non posset facere in creatura nisi quod facit; quod falsum est, ut in primo habitum est. Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam productam esse post peccatum, Deus enim permittit mala

feri ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur Rom. v, *ubi abundavit iniquitas, superabundavit et gratia*. Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur, *o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*²⁷⁸.

4.2.1.2. Tekst polski

W ludzkiej naturze można stwierdzić dwojakiego rodzaju zdolność do przyjęcia czegoś. Jedna wynika z układu możliwości przyrodzonych. Zdolność tę Bóg zawsze realizuje, dając każdej rzeczy to, czego potrzeba stosownie do chłonności jej natury. Druga, polegająca na bezwarunkowej uległości stworzenia wobec Boga, zależy wyłącznie od nakazu Jego woli w danym momencie. Chodzi tu o tę ostatnią. Bóg nie zawsze Ją realizuje, w przeciwnym bowiem razie nie mógłby w świecie stworzonym uczynić nic poza tym, co uczynił. A takie przypuszczenie, jak już stwierdzono, jest błędne. Natomiast nic nie stoi na przeszkodzie do wzniesienia się ludzkiej natury po grzechu na wyższy szczebel. Bóg przecież dopuszcza zło, aby wyłonić stąd większe dobro. Toteż powiedziano: Tam gdzie obfitowało przestępstwo, łaska zlała się nadobficie. Dlatego poświęceniu paschału towarzyszą słowa: „Szczęśliwa wina, która zasłużyła na takiego i tak wielkiego Odkupiciela”²⁷⁹.

278 Wszystkie cytaty łacińskie z *Sumy teologii* są podane za krytyczną wersją dostępną online i funkcjonującą w ramach projektu *Corpus Thomisticum*. Przy każdym cytacie łacińskim będzie podana dokładna lokalizacja internetowa wraz z datą dostępu: <http://www.corpusthomicum.org/sth4001.html#46760> (13.08.2018).

279 Wszystkie cytaty polskie za tzw. tłumaczeniem londyńskim: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, dz. cyt., s. 9–10. Tłumaczenie fragmentu Orędzia Paschalnego (*Exultet*) nie rodzi w zasadzie trudności i było różnie przekładane w mszalkach. Można się zastanawiać nad zasadnością dosłownego tłumaczenia (odnośnie do *talem* i *tantum*) – jest to wyraźne podkreślenie wielkości Chrystusa, stąd nic nie stoi na przeszkodzie, aby w tłumaczeniu na języki narodowe użyć bardziej poetyckiej wersji. Obecny *Mszał rzymski* podaje następujące tłumaczenie: „O, szczęśliwa wina, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel!” (*Mszał rzymski...*, dz. cyt., s. 165).

4.2.1.3. Kontekst

Fragment znajduje się w kwestii, w której św. Tomasz odpowiada na pytanie: „Czy Bóg stałby się człowiekiem, gdyby człowiek nie popełnił grzechu?”. Trzecia obiekcja stwierdza, że gdyby człowiek pozostał bezgrzeszny, to Bóg nie mógłby mu odmówić łask związanych ze swoim Wcieleniem, więc musiałby się Wcielić. Jak pokazuje jednak Akwinata, przyjęcie takiego wyjaśnienia stawiałoby granice Boskiej wszechmocy i woli, wręcz uzależniało Go od stworzenia, którego dokonał. Jest to niedopuszczalne. Niemniej nic nie stoi na przeszkodzie, aby Bóg ze zła wyciągał dobro. Co też dokonało się *par excellence* we Wcieleniu Chrystusa, Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu, które opiewa Orędzie wielkanocne.

4.2.1.4. Komentarz

Exultet był już bardzo dobrze znany w czasach św. Tomasza z Akwinu. Sam zwyczaj rozpoczynania liturgii Wigilii Paschalnej sięga IV wieku, natomiast znany współcześnie tekst Orędzia paschalnego pojawia się w księgach gallykańskich z VII i VIII wieku, za jego autora uważano św. Augustyna (błędnie – ze względu na autorytet, jakim się cieszył) i św. Ambrożego (autora wielu innych hymnów liturgicznych), jednak najprawdopodobniej powstał właśnie w Galii²⁸⁰. Do liturgii rzymskiej przeniknął w IX wieku²⁸¹. W Mszałe Kurii Rzymskiej, który był później podstawą dla Mszału Piusa V (1570) opracowanego na polecenie Soboru Trydenckiego, pojawił się na przełomie XII i XIII wieku²⁸².

Św. Tomasz odwołuje się więc do dobrze znanego, obecnego w całym Kościele i bardzo cenionego tekstu, który jest niejako teologiczną syntezą orędzia i życia Jezusa Chrystusa. *Exultet* to bardzo charakterystyczny hymn; można go zaklasyfikować jako uroczystą modlitwę anamnetyczno-epikletyczną w literackiej formie prozy późnoantycznej,

280 M. Zachara, *Wokół Exultet*, „Pastores” 31 (2006) nr 2, s. 103–109.

281 K. Rajska, W. Grygiel, *Wigilia Paschalna w „starej” liturgii*, <https://www.pch24.pl/wigilia-paschalna-w--starej--liturgii,13758,1.html> (28.08.2018).

282 B. K. Krzych, *Lumen Christi!*, <http://nowyruchliturgiczny.pl> (11.04.2009).

zaś pod względem teologicznym zawiera liczne paradoksy soteriologiczne, na czele z ową *szczęśliwą winą*²⁸³, do której odwołuje się Akwinata w omawianym fragmencie. Jest to jeden z lepszych przykładów załamania się logiki ludzkiej w Bożej logice miłości.

4.2.2. III^a q. 2 a. 5 s. c.

4.2.2.1. Tekst łaciński

Sed contra est quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animae. Sed corpus Christi dicitur animatum, secundum illud quod Ecclesia cantat, *animatum corpus assumens, de virgine nasci dignatus est*. Ergo in Christo fuit unio animae et corporis²⁸⁴.

4.2.2.2. Tekst polski

A jednak tylko ciało połączone z duszą nazywamy żywym ciałem. Ciało zaś Chrystusa nazywamy żywym, jak to Kościół głosi, śpiewając: „Przyjmując żywe ciało raczył się narodzić z Dziewicy”. W Chrystusie więc ciało było połączone z duszą²⁸⁵.

283 Tamże.

284 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4002.html#46823> (13.08.2018).

285 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, dz. cyt., s. 23. Łacińskie *dignatus est* oznacza w pierwszej kolejności zasługiwanie na coś, zatem Chrystus nie tyle raczył się narodzić z Dziewicy, ile – właśnie przez fakt przyjęcia prawdziwego, żywego ciała ludzkiego (a nie np. eterycznego, jak twierdzili niektórzy herezjarchowie) – jako człowiek stał się godnym narodzić się prawdziwie z dziewiczej Matki (był to przywilej, na który zasługiwał wyłącznie Chrystus).

4.2.2.3. Kontekst

Fragment pojawia się w części *sed contra* artykułu, w którym Akwinata odpowiada na pytanie o to, czy dusza i ciało Chrystusa były ze sobą zjednoczone, tak jak u wszystkich ludzi (doktryna hylemorficzna przyjęta przez św. Tomasza mówi, że człowiek jest złożeniem – *compositum* duszy i ciała).

4.2.2.4. Komentarz

Akwinata cytuje w tym miejscu pierwszą antyfonę *Laudesów* na święto Obrzezania Pańskiego (1 stycznia) z potrydenckiego *Breviarium Romanum* obecną również w Oficjum NMP w Adwencie (pierwsza antyfona *Laudesów*). Antyfona ta brzmi: „O admirabile commercium: * Creátor géneris humáni, animátum corpus sumens, de Vírgine nasci dignátus est; et procedens homo sine sémíne, largítus est nobis suam Deitátém” („O cudowna zamiano: * Stworzyciel rodzaju ludzkiego przyjmując ciało z duszą, raczył się narodzić z Dziewicy: i stając się człowiekiem bez udziału człowieka, udzielił nam swego Bóstwa”)²⁸⁶. Fakt Wcielenia Chrystusa jest cezurą w historii ludzkości, sam zaś Zbawiciel dzięki temu stał się jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, naprawiając ich błędy i grzechy, a także dokonując ich uświęcenia.

4.2.3. III^a q. 2 a. 11 arg 3 et ad 3

4.2.3.1. Tekst łaciński

Praeterea, de beata virgine cantatur quod *dominum omnium meruit portare*, quod quidem factum est per incarnationem. Ergo incarnatio cadit sub merito²⁸⁷.

²⁸⁶ Cytaty z *Breviarium Romanum* według <http://divinumofficium.com> (28.08.2018).

²⁸⁷ Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4002.html#46873> (13.08.2018).

Ad tertium dicendum quod beata virgo dicitur meruisse portare dominum Iesum Christum, non quia meruit Deum incarnari, sed quia meruit, ex gratia sibi data, illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei²⁸⁸.

4.2.3.2. Tekst polski

O Najświętszej Pannie śpiewamy, że „zasłużyła nosić Pana wszechrzeczy”, a dokonało się to przez Wcielenie. Więc Wcielenie było zasłużone²⁸⁹.

Powiedziano, że Najświętsza Panna zasłużyła na noszenie Pana Jezusa Chrystusa nie w tym znaczeniu, iż wysłużyła Wcielenie Boga, lecz że przez udzieloną Jej łaskę osiągnęła tak wysoki stopień czystości i świętości, że odpowiadał on godności Matki Boga²⁹⁰.

4.2.3.3. Kontekst

W artykule św. Tomasz odpowiada na pytanie dotyczące zasług Wcielenia. Jak pokazuje, Wcielenie Słowa Bożego nie jest niczyją zasługą, a wynika z ogromnego Bożego miłosierdzia względem grzesznych ludzi. Zaznacza, że również Chrystus nie mógł zasługiwać na swoje Wcielenie, gdyż to prowadzi w konsekwencji do uznania, iż najpierw był tylko człowiekiem, a dopiero potem Bogiem²⁹¹.

288 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4002.html#46878> (13.08.2018).

289 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, dz. cyt., s. 32.

290 Tamże, s. 33. *Omnium* dosłownie oznacza wszystkich ludzi lub każdego człowieka, jednakże trudno ograniczać Boskie panowanie wyłącznie do ludzi – rozciąga się ono nad wszystkim, co jest.

291 Szczegółowe wyjaśnienia podaje w omawianym artykule św. Tomasz. Zob. też: B. K. Krzych, *Le péché originel – la rédemption et la solidarité du genre humain avec Adam et avec Jésus-Christ. Un court commentaire au De malo (IV, 1, co.) de saint Thomas d'Aquin*, „Studia Redemptorystowskie” 2017 nr 15, s. 47–53.

4.2.3.4. Komentarz

Wydaje się, że św. Tomasz odwołuje się w tym miejscu do antyfony maryjnej *Rorate caeli*, nie znajdujemy bowiem innego tekstu, w którym pojawiałyby się cytowany przez niego fragment, zwłaszcza właśnie w takim układzie słów (również gramatycznym). Antyfona ta jest przeznaczona na czas wielkanocny (zamiast modlitwy *Anioł Pański* i na zakończenie komplety w *Brewiarzu rzymskim*).

Św. Tomasz z pewnością znał tę antyfonę. Pomijając wyjaśnienia legendarne, które przypisują ją św. Grzegorzowi Wielkiemu, wiemy z pewnością, że jest obecna w księgach liturgicznych z przełomu X i XI wieku²⁹². Niemniej dopiero po śmierci Akwinaty papież Mikołaj III (1277–1280) włączył ją do rzymskiego oficjum²⁹³, zaś swoje definitywne, także dzisiejsze miejsce w liturgii godzin zawdzięcza Benedyktowi XIV (1740–1758)²⁹⁴.

Trzeba też docenić teologiczne bogactwo antyfony, które podkreśla wyjątkowość Bożej Rodzicielki. W pełni wielkie teologiczno-maryjne bogactwo tekstów liturgicznych wybrzmi u św. Tomasza w kolejnych omawianych fragmentach.

4.2.4. III^a q. 25 a. 4 s. c.

4.2.4.1. Tekst łaciński

Sed contra, illi exhibemus adorationem latraiae in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem, cantat enim Ecclesia,

292 Z. Janiec, *Kult Maryi w Piśmie Świętym, Mszy świętej i Liturgii Godzin*, „Anamnesis” 2002 nr 32, s. 92.

293 *Regina Caeli. Historia i tekst antyfony odmawianej w okresie paschalnym zamiast Anioła Pańskiego*, <https://www.pch24.pl/regina-caeli--historia-i-tekst-antyfony--odmawianej-w-okresie-paschalnym-zamiast-aniola-panskiego,50955,i.html> (28.08.2018).

294 Tamże. Por. Z. Janiec, *Kult Maryi...*, dz. cyt. Szersze omówienie zob. tenże, *Wsta-wiennictwo Maryi w liturgii Kościoła (cz. 2)*, „Anamnesis” 2010 nr 64, s. 97–98.

*o crux, ave, spes unica, hoc passionis tempore, auge piis iustitiam, reisque dona veniam. Ergo crux Christi est adoranda adoratione latria*²⁹⁵.

4.2.4.2. Tekst polski

A jednak to, w czym pokładamy nadzieję zbawienia, jest przedmiotem czci należnej Bogu. Otóż w krzyżu Chrystusa pokładamy nadzieję zbawienia, zgodnie ze słowami Kościoła: „Witaj, krzyżu, nadziejo jedyna. W ten męki czas pobożnych świętość pomnażaj, daj przebaczenie grzesznikom”. Krzyżowi przeto należy oddawać cześć Boską²⁹⁶.

4.2.4.3. Kontekst

Pytanie, jakie stawia w artykule św. Tomasz, dotyczy bezpośrednio treści hymnu *Vexilla Regis* Wenancjusza Fortunata (ok. 530–600), którego fragment cytuje: czy Świętemu Drzewu Krzyża Świętego jest należna cześć boska? Odpowiedź Tomasza, na podstawie liturgii, jest pozytywna. W dodatku słowa hymnu Akwinata wykorzystuje w części *sed contra*, a więc jest to główny argument, jakiego używa, by odrzucić trzy sformułowane wcześniej obiekcje.

295 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4016.html#47969> (13.08.2018).

296 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25: *Bóg-Człowiek, Syn Maryi*, tłum. S. Piotrowicz, http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_25.pdf (13.08.2018), s. 74. Tłumaczenie *iustitiam* jako *świętość* jest dość poetyckie (chodzi bowiem dosłownie o sprawiedliwość, niemniej sprawiedliwość już w rozumieniu nowotestamentalnym oznacza wypełnianie Bożej woli i Bożego prawa, jest więc nierozdzielnie związana ze świętością). Jedno z polskich tłumaczeń brzmi: „Krzyżu, nadziejo jedna, bądź / Błogosławiony w męki czas / Pobożnym łask przymnożyć racz / I wytęp zbrodnie w winnych nas” (G. Lefebvre, *Mszał rzymski z dodaniem nabożeństw niespornych*, Tyniec-Bruges 1949, s. [13]). Polska tradycja tłumaczeń pasyjnych tekstów liturgicznych, a zwłaszcza dzieł Fortunata, jest bardzo stara, bo sięgająca jeszcze XII wieku – zob. G. Trościński, *Pieśń o Krzyżu i jej nieznanym późnośredniowiecznym przekaz z zagadnień polskojęzycznego zasobu literackich pozdrowień Krzyża*, „Pamiętnik Literacki” 2015 nr 1, s. 23–44.

4.2.4.4. Komentarz

Po raz kolejny Akwinata odwołuje się do uniwersalnego i powszechnego w liturgii tekstu. Hymn *Vexilla Regis prodeunt* pochodzący z VI wieku, podobnie jak i inne utwory liturgiczne Fortunata, przeniknął szeroko do liturgii, kształtując pobożność wielu pokoleń wiernych względem męki Pańskiej i Krzyża Pańskiego. Interesujące jest to, że św. Tomasz cytuje jedną z dwóch zwrotek doksologicznych dodanych w X wieku (późniejsze zmiany – usunięcie trzech zwrotek – nadeszły w wieku XVII, by w wieku XX wywołać spór hymnologów co do zasadności podobnych przetasowań)²⁹⁷.

Hymn i jego zwrotka *O crux* podkreślają znaczenie relikwii pierwszej klasy drzewa Krzyża Świętego, które od początku były traktowane z największą czcią. Do dziś przed relikwiami tymi się przyklęka, jak przed Najświętszym Sakramentem. Niemniej jest to kult relatywny, oddawany ze względu na więź drzewa Krzyża ze Zbawcą (kult *in actu exercito*).

4.2.5. III^a q. 27 a. 1 s. c.

4.2.5.1. Tekst łaciński

Sed contra est quod Ecclesia celebrat nativitatem beatæ virginis. Non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto. Ergo beatæ virginis in ipsa sui nativitate fuit sancta. Fuit ergo in utero sanctificata²⁹⁸.

4.2.5.2. Tekst polski

A jednak Kościół obchodzi uroczystość Narodzenia NMP. Ale Kościół ustanawia uroczystości tylko na część świętych. Najświętsza Panna

²⁹⁷ A. Matyszewski, *Vexilla Regis prodeunt – wielkopostny hymn wczesnego średniowiecza*, „Msza Święta” 2001 nr 3, s. 28.

²⁹⁸ Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48012> (13.08.2018).

była więc święta w momencie urodzenia się, musiała być wobec tego uświęcona w łonie matki²⁹⁹.

4.2.5.3. Kontekst

Kwestia 27 jest najciekawsza pod względem dogmatycznym, dotyczy bowiem świętości Maryi Panny. Jak wiadomo św. Tomasz nie pisał wprost o Niepokalanym Poczęciu, istnieją przesłanki, że ze względu na swoją wiedzę biologiczną nie mógł o nim mówić (przewaga rozumu nad pobożnością w odniesieniu do Matki Bożej)³⁰⁰. Artykuł pierwszy odpowiada na pytanie o to, czy Matka Boża była święta już w łonie swej matki, świętej Anny.

Po raz kolejny argument z liturgii pojawia się w kluczowej części artykułu – *sed contra*. Tym razem jednak głównym argumentem dla św. Tomasza nie jest żaden tekst liturgiczny, a tradycja i liturgiczna praktyka obchodzenia uroczystości narodzin Bożej Rodzicielki.

4.2.5.4. Komentarz

Przyjmuje się, że pierwsze wzmianki o obchodzeniu narodzin Matki Bożej sięgają nawet VI wieku, a już wiek później było zaadaptowane w Rzymie za pontyfikatu Sergiusza I (687–701)³⁰¹. Święto powstało na wschodnich obrzeżach chrześcijaństwa, prawdopodobnie na terenie Palestyny w związku z konsekracją kościoła w Jerozolimie, który dziś stanowi bazylika św. Anny³⁰². Od XIII wieku, a więc w czasie, gdy żył

299 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, dz. cyt., s. 81.

300 Nie ma tu miejsca, by szczegółowo omawiać kwestię wiedzy naukowej św. Tomasza.

301 *Narodzenie Najświętszej Maryi Panny*, <https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/09-08a.php3> (28.08.2018).

302 A. Valentini, *Birth of Mary*, [w:] *Dictionary of Mary*, New York 1985, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/birth-of-mary-5652> (28.08.2018).

św. Tomasz z Akwinu, święto nabrało na znaczeniu – zostało podniesione do rangi uroczystości z oktawą i poprzedzone wigilią³⁰³.

Raz jeszcze widzimy, jak praktyka liturgiczna staje się wyrazicielką prawd wiary, które były jeszcze nie do końca poznane i opracowane przez teologów (tzw. *virtualiter datae*). Dla św. Tomasza również liturgia była zatem poważnym argumentem teologicznym na rzecz kwestii wątpliwych, w tym wypadku świętości Matki Bożej.

4.2.6. III^a q. 27 a. 2 arg. 3 et ad 3

4.2.6.1. Tekst łaciński

Praeterea, sicut dictum est, non celebratur festum nisi de aliquo sancto. Sed quidam celebrant festum conceptionis beatæ virginis. Ergo videtur quod in ipsa sua conceptione fuerit sancta. Et ita videtur quod ante animationem fuerit sanctificata³⁰⁴.

Ad tertium dicendum quod, licet Romana Ecclesia conceptionem beatæ virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc festum conceptionis celebratum datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta. Sed, quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius, potius quam conceptionis, in die conceptionis ipsius³⁰⁵.

303 Tamże. Szczegółowe omówienie zawiera: E. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, „Revue du Clergé Français” 62 (1910), s. 5–41, 257–278, 681–701. Tekst ten należy odnieść również do następnego fragmentu z *Sumy teologii*, w którym mowa o święcie Poczęcia NMP.

304 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48020> (13.08.2018).

305 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48026> (13.08.2018).

4.2.6.2. Tekst polski

Jak już mówiliśmy, obchodzimy uroczystość tylko w związku z jakimś świętym. Otóż niektórzy obchodzą uroczystość poczęcia Najświętszej Dziewicy. Wydaje się więc, że była Ona święta w momencie poczęcia, została przeto uświęcona przed połączeniem się duszy z ciałem³⁰⁶.

Chociaż Kościół rzymski nie obchodzi uroczystości Poczęcia Najświętszej Panny, toleruje jednak zwyczaj obchodzenia tego święta, zachowany w niektórych Kościołach. Toteż nie należy tego święta wręcz odrzucać. Uroczystość Poczęcia nie upoważnia jednak do twierdzenia, że Błogosławiona Dziewica była święta już w chwili swego poczęcia. Lecz skoro nie wiemy, w jakiej chwili została uświęcona: to uroczystość Poczęcia jest raczej uroczystością jej uświęcenia³⁰⁷.

4.2.6.3. Kontekst

Artykuł ten stanowi kontynuację poprzedniego. Akwinata odnosi się tym razem nie do ogólnej świętości Matki Bożej, ale do konkretnego momentu, tj. poczęcia. Święty Tomasz, odwołując się do wiedzy biologicznej (uważano wówczas, za Arystotelesem, że połączenie duszy z ciałem następuje kilkadziesiąt dni po poczęciu), rozróżnia na gruncie filozoficznym moment poczęcia od momentu nastania *compositum*. Dziś wiemy, że średniowieczna biologia opierała się raczej na przypuszczeniach niż na zweryfikowanej wiedzy naukowej³⁰⁸.

306 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, dz. cyt., s. 82.

307 Tamże, s. 83. Autor polskiego przekładu oddaje animację (*animatio*) jako złączenie duszy z ciałem. Jest to tłumaczenie niedosłowne, ale w kontekście filozofii Akwinaty uzasadnione, ponieważ animacja (czy też ożywienie), tj. bycie żywym (człowiekiem) oznacza bycie złożonym z materii (ciało) i formy (duch).

308 W kontekście filozofii arystotelesowsko-tomistycznej zob. E. Feser, *Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*, Editiones Scholasticae 2019.

4.2.6.4. Komentarz

Trudno posądzać Doktora Powszechnego o przeczenie dogmatowi Niepokalanego Poczęcia, bowiem odnosił się do swojej wiedzy, próbując pogodzić *teologię żywą* (święto Poczęcia NMP) z zasadami naukowo-filozoficznymi. Ponadto uznaje on możliwość niewiedzy w tej kwestii, a więc dopuszcza ewentualną weryfikację jego opinii w późniejszym czasie. Swoją opinię podważającą Niepokalane Poczęcie opiera na dwóch założeniach teologicznych: o wielkości dzieła Chrystusa, które powinno dotyczyć wszystkich ludzi, w tym Jego Matki, oraz o powszechności grzechu pierwotnego.

Kwestia Niepokalanego Poczęcia w myśli św. Tomasza doczekała się wielu dyskusji i studiów. Jednym z największych apologetów Akwinaty w tej kwestii był dominikanin Norberto del Prado, który udowodnił, że to na jego tekstach opiera się teologiczna definicja dogmatu Niepokalanego Poczęcia³⁰⁹. Dzisiejszy stan badań pozwala stwierdzić, że św. Tomasz, podobnie jak św. Bernard, po prostu się mylił, ale mając naszą wiedzę, z pewnością nie odrzuciliby tej prawdy³¹⁰.

Istotne w kontekście tematu liturgii jako *miejsca* teologicznego jest to, że autorytet liturgii okazuje się większy i słuszniejszy niż autorytet nawet największego teologa. Oznacza to też, że liturgia jest prawdziwie dziełem Bożym, a także rzeczywistym miejscem narodzin myśli i refleksji teologicznej³¹¹.

309 N. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica „Ineffabilis Deus”*, Friburg 1919.

310 S. C. Napiórkowski, *Podstawy prawdy o Niepokalanym Poczęciu i podanie jej przez Kościół do wierzenia*, [w:] *Niepokalane Poczęcie i życie chrześcijańskie*, red. D. Małstalska, Częstochowa–Niepokalanów 2005, s. 17–41.

311 Omówienie święta Narodzin i Niepokalanego Poczęcia NMP: E. Vacandard, *Les origines...*, dz. cyt. Zob. także wieloautorskie i kompleksowe opracowanie *Immaculée Conception*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 7, cz. 1: *Hobbes-Immunités*, Paris 1908, kol. 845–1218.

4.2.7. III^a q. 28 a. 2 ad 2

4.2.7.1. Tekst łaciński

Ad secundum dicendum quod ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare quod etiam simul eius divinitas declararetur. Et ideo permiscuit mira humilibus. Unde, ut corpus eius verum ostenderetur, nascitur ex femina. Sed ut ostenderetur eius divinitas, nascitur ex virgine, talis enim partus decet Deum, ut Ambrosius dicit, in hymno nativitatis³¹².

4.2.7.2. Tekst polski

Chrystus ukazując rzeczywistość swego ciała chciał zarazem podkreślić swe Bóstwo. I dlatego wydarzenia cudowne przeplata z codziennymi. By dowieść realności swego ciała, narodził się z niewiasty, lecz by dowieść swego Bóstwa, narodził się z Dziewicy. Bo jak mówi Ambroży: „Godne Boga jest takie narodzenie”³¹³.

4.2.7.3. Kontekst

Artykuł odpowiada na pytanie, czy Matka Boża była dziewicą w momencie narodzin Jezusa Chrystusa. Cała kwestia poświęcona jest analizie dziewiczości Najświętszej Maryi Panny w różnych momentach jej życia, zwłaszcza w kontekście poczęcia i narodzin Syna Bożego.

Jest to, można powiedzieć, na pierwszy rzut oka mniej spektakularne oparcie się na liturgii, ponieważ argument z niej znajduje się w krótkiej odpowiedzi na obiekcję, jednakże w kontekście chrystologicznym jest to kwestia istotna, chodzi bowiem o uznanie rzeczywistości i prawdziwości

312 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48079> (13.08.2018).

313 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, dz. cyt., s. 94. Nie wiadomo, dlaczego tłumacz opuszcza informację o tym, że cytat ze św. Ambrożego pochodzi z jego hymnu na Boże Narodzenie, co w tekście wyraźnie zaznacza św. Tomasz.

cielesności Jezusa Chrystusa, przy jednoczesnym nienaruszaniu świętości Jego Matki.

4.2.7.4. Komentarz

Akwinata dosłownie cytuje hymn, który wyszedł spod pióra św. Ambrozego (IV wiek). Słowa „*talis decet partus Deum*” stanowią ostatni werset pierwszej zwrotki, w której mowa o narodzinach Chrystusa z Dziewicy: „*Veni, redemptor gentium, / ostende partum Virginis; / miretur omne saeculum: / talis decet partus Deum*”³¹⁴. Już papież Celestyn I (422–432) potwierdził pochodzenie i przeznaczenie tego hymnu, w słowach: „*Recordor beatae memoriae Ambrosium in die Natalis Domini nostri Iesu Christi omnem populum fecisse una voce canere: Veni etc.*”³¹⁵.

Jest to ważny przykład wykorzystania liturgii w argumentacji teologicznej, pokazuje bowiem, że twórczość liturgiczna ojców Kościoła nie była zwykłym kaprysem, ale wyrażeniem wiary przekazanej przez apostołów. Podkreślenie znaczenia tego hymnu dla wspólnoty, której św. Ambroży przewodził, dowodzi uniwersalności i wagi przekonania o dziewiczych narodzinach Jezusa Chrystusa z Maryi Panny. Liturgia przechowała najważniejsze, a zarazem najtrudniejsze dla rozumu ludzkiego prawdy dotyczące Chrystusa i jego Niepokalanej Matki.

314 Cyt. za: G. Kurz, *Intende qui regis Israel: Der Weihnachtshymnus des Bischofs Ambrosius von Mailand* (hy. 5), „*Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*” 42 (2003), s. 105. Hymn ten, jak widać, funkcjonuje pod dwoma nazwami, co wynika z faktu, że w starszych wersjach zwrotkę tradycyjnie przyjętą w liturgii za pierwszą poprzedza jeszcze jedna strofa. Kwestię tę omawia Kurz, ale też zob. np. *Veni Redemptor gentium*, [w:] *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, <https://hymnology.hymnsam.co.uk/v/veni-redemptor-gentium> (28.08.2018).

315 Cyt. za: A. Zeffass, *Mysterium mirabile. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Christusfesten der Kirchenjahres*, Tübingen 2008, s. 26.

4.2.8. III^a q. 30 a. 2 arg. 4 et ad 4

4.2.8.1. Tekst łaciński

Praeterea, maiora sunt per maiores nuntios annuntianda. Sed mysterium incarnationis est maximum inter omnia alia quae per Angelos sunt hominibus annuntiata. Ergo videtur quod, si per aliquem Angelum annuntiari debuit, quod annuntiandum fuit per aliquem de supremo ordine. Sed Gabriel non est de supremo ordine, sed de ordine Archangelorum, qui est penultimus, unde cantat Ecclesia, Gabrielem Archangelum scimus divinitus te esse affatum. Non ergo huiusmodi Annuntiatio per Gabrielem Archangelum convenienter facta est³¹⁶.

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt Gabrielem fuisse de supremo ordine, propter hoc quod Gregorius dicit, summum Angelum venire dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat. Sed ex hoc non habetur quod fuerit summus inter omnes ordines, sed respectu Angelorum, fuit enim de ordine Archangelorum. Unde et Ecclesia eum Archangelum nominat, et Gregorius ipse dicit, in homilia de centum ovibus, quod Archangeli dicuntur qui summa annuntiant. Satis est ergo credible quod sit summus in ordine Archangelorum. Et, sicut Gregorius dicit, hoc nomen officio suo congruit, Gabriel enim Dei fortitudo nominatur. Per Dei ergo fortitudinem nuntiandum erat quia virtutum dominus et potens in praelio ad debellandas potestates aereas veniebat³¹⁷.

4.2.8.2. Tekst polski

Ważniejsze wydarzenia zapowiadają wyżsi posłowie. A wszak w porównaniu do innych objawień, udzielonych ludziom za pośrednictwem Aniołów, tajemnica Wcielenia dotyczy rzeczy najważniejszej. Wydaje się więc, że jeśli już jakiś Anioł musiał być zwiastunem Wcielenia, to

316 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48134> (13.08.2018).

317 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48140> (13.08.2018).

winien był to uczynić któryś z Aniołów chóru wyższego. Gabriel zaś nie należy do wyższego chóru, lecz do przedostatniego w hierarchii anielskiej chóru Archaniołów. Akcentuje to Kościół w słowach: „Wiemy, że przez Archanioła Gabriela zostały Ci oznajmione Boskie tajemnice”. Archanioł Gabriel nie był więc odpowiednim zwiastunem takiego wydarzenia³¹⁸.

Niektórzy pisarze twierdzą, że Gabriel należał do najwyższego chóru Aniołów, opierając się na słowach Grzegorza: „Aby oznajmić największą z prawd, wypadało, by przyszedł Anioł najwyższy”. Ale to nie dowód, że był on wyniesiony ponad inne chóry, był najwyższy w chórze Aniołów – był Archaniołem. Tak go nazywa i Kościół. Tenże Grzegorz zaś mówi: „Tych, którzy zwiastują najważniejsze prawdy, nazywamy Archaniołami”. Jest więc dość prawdopodobne, że Gabriel stoi na czele Archaniołów. Jak twierdzi Grzegorz, imię to odpowiada rodzajowi jego służby, bo „Gabriel oznacza moc Bożą”. Moc Boża przeto miała pośredniczyć przy zapowiedzi, że przyjdzie Pan zastępów, potężny w walce, by zwyciężyć moce nadziemskie³¹⁹.

4.2.8.3. Kontekst

Kwestia 30 poświęcona jest zwiastowaniu Najświętszej Maryi Pannie. Cytowany artykuł odpowiada natomiast na pytanie o to, kto powinien Maryi oznajmić radosną nowinę o tym, że pocnie i porodzi Syna Bożego, i czy wypadało, aby uczynił to Anioł.

³¹⁸ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, dz. cyt., s. 105.

³¹⁹ Tamże, s. 106. Tłumacz zmienia sens wypowiedzi św. Tomasza, ponieważ ten wyraźnie pisze o tym, że Kościół śpiewa (*cantat*), co jednoznacznie określa liturgiczny użytek tych słów. Jeśli polski czytelnik nie spojrzy do przypisu, nie będzie miał pojęcia o pochodzeniu i użyciu przez Kościół cytowanych słów.

4.2.8.4. Komentarz

Św. Tomasz po raz kolejny odwołuje się do oficjum brewiarzowego. Tekst, który cytuje, stanowi początek dziewiątego responsorium w *Matutinum* uroczystości Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie. Responsorium to nie występowało w potrydenckim *Breviarium Romanum*, pojawiło się w brewiarzu dominikańskim (*Breviarium Sacri Ordinis Praedicatorum*). W całości brzmi ono tak:

℞. Gaude, Maria Virgo, cunctas hæreses sola interemisti,
quæ Gabrielis Archangeli dictis credidisti:

* Dum Virgo Deum et hominem genuisti,
et post partum, Virgo, inviolata permansisti.

Ÿ. Gabrielelem Archangelum scimus divinitus te esse affatum:
uterum tuum de Spiritu Sancto credimus imprægnatum:
erubescat Judæus infelix, qui dicit Christum ex Joseph semine esse natum.

* Dum Virgo Deum et hominem genuisti,
et post partum, Virgo, inviolata permansisti.
Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto.

* Dum Virgo Deum et hominem genuisti,
et post partum, Virgo, inviolata permansisti³²⁰.

Responsorium to, jak wskazują badacze, ma wyraźną, swobodną linię melodyjną i odznacza się łatwo wyczuwalną rytmicznością³²¹. Wpłynęło to prawdopodobnie na jego popularność, co sprawiło, że zaczęło funkcjonować jako odrębny utwór liturgiczny³²².

Ten przykład pokazuje, że św. Tomasz, sięgając do liturgii jako źródła teologicznego, korzystał również z mniejszych lub wtedy nawet mniej

320 Cyt. za: Joshua, *Byzantine Origins?*, <http://psallitesapienter.blogspot.com/2009/07/byzantine-origins.html> (28.08.2018). Niestety, nie dotarłem do brewiarza dominikańskiego z tym responsorium. W sieci dostępna jest edycja krytyczna z 1909 roku, nie zawiera ona jednak tego responsorium: *1909 Breviarium S. O. P.*, <http://breviariumsop.blogspot.com/p/the-1909-breviarium-juxta-ritum-sacri.html> (28.08.2018).

321 W. Apel, *Gregorian Chant*, Bloomington–Indianapolis 1990, s. 240.

322 *Gabrielem archangelum scimus*, <http://cantus.uwaterloo.ca/chant/501717> (28.08.2018).

ważnych tradycji, bliskich jemu samemu jako synowi św. Dominika. Udowadnia to też, że w Kościele uprawniony jest pluralizm, który w naturalny sposób powiększa obszar warsztatu teologicznego, tj. potencjalnych źródeł argumentacyjnych dla teologa³²³.

4.2.9. III^a q. 30 a. 3 arg. 3 et ad 3

4.2.9.1. Tekst łaciński

Praeterea, corporalis visio spiritualis substantiae videntes stupefacit, unde etiam de ipsa virgine cantatur, *et expavescit virgo de lumine*. Sed melius fuisset quod a tali turbatione mens eius esset praeservata. Non ergo fuit conveniens quod huiusmodi Annuntiatio fieret per visionem corporalem³²⁴.

Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *per turbamur et a nostro alienamur affectu, quando restringimur alicuius superioris potestatis occursu*. Et hoc non solum contingit in visione corporali, sed etiam in visione imaginaria. Unde Gen. xv dicitur quod, *cum sol occubuisset, sopor irruit super Abraham, et horror magnus et tenebrosus invasit eum*. Talis tamen perturbatio hominis non tantum homini nocet ut propter eam debeat angelica apparitio praetermitti. Primo quidem, quia ex hoc ipso quod homo supra seipsum elevatur, quod ad eius pertinet dignitatem, pars eius inferior debilitatur, ex quo provenit perturbatio praedicta, sicut etiam, calore naturali ad interiora reducto, exteriora tremunt. Secundo quia, sicut Origenes dicit, super Luc., *Angelus apparens, sciens hanc esse humanam naturam, primum perturbationi humanae medetur*. Unde tam Zachariae quam Mariae, post turbationem, dixit, ne timeas. Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii, *non difficilis est bonorum spirituum malorumque discretio*.

323 Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1972_fede-pluralismo_pl.html (10.03.2019); C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.

324 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48143> (13.08.2018).

*Si enim post timorem successerit gaudium, a domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animae praesentis maiestatis indicium est. Si autem incussa formido permanserit hostis est qui videtur. Ipsa etiam turbatio virginis conveniens fuit verecundiae virginali. Quia, ut Ambrosius dicit, super Luc., *trepidare virginum est, et ad omnes viri ingresses pavere, omnes viri affatus vereri*. Quidam tamen dicunt quod, cum beata virgo assueta esset visionibus Angelorum, non fuit turbata in visione Angeli, sed in admiratione eorum quae ei ab Angelo dicebantur, quia de se tam magnifica non cogitabat. Unde et Evangelista non dicit quod turbata fuerit in visione Angeli, sed, in sermone eius³²⁵.*

4.2.9.2. Tekst polski

Ukazanie się substancji duchowej w postaci zmysłowo dostrzegalnej na patrzących działa wstrząsająco. Toteż i o samej Najświętszej Panie śpiewamy: „I zatrwożyła się Dziewica widząc światło”. A wszak lepiej by było uchronić Jej ducha przed takim wstrząsem. Zwiastowanie dokonane w formie wizji zmysłowej wprowadzałyby więc jakąś dysharmonię³²⁶.

Jak twierdzi Ambroży, „doznajemy wstrząsu aż do utraty przytomności przy spotkaniu z jakąś wyższą potęgą”. Lecz zdarza się to nie tylko przy spostrzeżeniu zmysłowym, lecz i przy wizji opartej na wyobraźni, jak widzimy z tekstu: „A gdy słońce zachodziło, przypadł twardy sen na Abrahama, i strach wielki i ciemny przypadł nań”. Wstrząs taki nie jest jednak szkodliwy tak dalece, by w obawie przed nim należało wyeliminować ukazania się Anioła. Po pierwsze, sam fakt wzniesienia się człowieka ponad siebie samego, potęgując jego godność osłabia w człowieku to, co niższe. Stąd wrażenie wstrząsu, jak dreszcz jest objawem wskazującym na cofnięcie się przyrodzonego ciepła w głąb ciała. Po drugie Orygenes zauważa, iż „ukazujący się Anioł zna ludzką naturę i on przede wszystkim usuwa niepokój”.

325 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48148> (13.08.2018).

326 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, dz. cyt., s. 107.

Toteż zarówno Zachariasza jak i Maryję, wstrząśniętych zjawiskiem, uspokaja słowami: „Nie bój się”. I dlatego, jak w życiorysie Antoniego czytamy, „Odróżnienie dobrego ducha od złego nie sprawia trudności. Jeśli bowiem po trwodze występuje radość, wiemy, że Pan zsyła nam pomoc. Spokój w duszy jest wskaźnikiem obecności Majestatu. Jeśli zaś trwoga wywołana od zewnątrz nie ustępuje, mamy do czynienia z wizją wroga”. Samo poruszenie Dziewicy było też przejawem panińskiej bojaźliwości. Bo jak mówi Ambroży, „łękliwość to cecha panien, drżą one przy każdym wejściu mężczyzny, rumienią się na jego słowa”. Niektórzy pisarze twierdzą jednak, że Maryja, będąc oswojona z wizjami anielskimi, nie była wstrząśnięta ukazaniem się Anioła, lecz słowami, które posłyszała, ponieważ nie miała o sobie tak wielkiego pojęcia. A i Ewangelista nie mówi, że Maryja zatrwożyła się na widok Anioła, lecz „na jego słowa”³²⁷.

4.2.9.3. Kontekst

W kolejnym artykule tej samej kwestii św. Tomasz odpowiada na pytanie o to, czy zwiastun Dobrej Nowiny powinien był ukazać się Najświętszej Maryi Pannie w wizji zmysłowej, czyli pod postacią cielesną.

4.2.9.4. Komentarz

Cytat, na który powołuje się św. Tomasz, pochodzi z responsorium oparteo na tekście biblijnym, używanego w oficjum oraz liturgii mszy świętej w pierwszą niedzielę Adwentu oraz w święto Archanioła Gabriela (w różnych brewiarzach, np. u franciszkanów³²⁸), a przede wszystkim w uroczystość Zwiastowania (responsorium jest obecne w zreformowanej liturgii godzin, np. w godzinie czytań uroczystości Zwiastowania).

327 Tamże, s. 108. Tłumacz oddaje dosłowny sens łacińskiego oryginału, zmienia jednak stronę bierną na czynną, bez uszczerbku dla znaczenia wywodu.

328 *Breviarium Romanum ad usum Fratrum Minorum Sancti Francisci Capuccinorum et monialium eiusdem ordinis*, Venetiis 1823, s. 684.

Pełen tekst brzmi: „Missus est Gabriel angelus ad Mariam virginem desponsatam Joseph nuntians ei verbum et expavescit virgo de lumine ne timeas Maria invenisti gratiam apud dominum ecce concipies et paries et vocabitur altissimi filius”³²⁹. Powstało, zwłaszcza od xv wieku, wiele jego aranżacji muzycznych.

Responsorium to znajduje się też w *Brewiarzu dominikańskim* (drugie responsorium w *Matutinum* uroczystości Zwiastowania)³³⁰. Święty Tomasz najprawdopodobniej znał to responsorium również z tradycji liturgicznej własnego zgromadzenia.

Istotny wydaje się fakt, że św. Tomasz powołuje się na liturgię w obiekcji – było to więc bardzo popularne responsorium – aby móc wyjaśnić jego prawidłowe znaczenie na podstawie Biblii (Matka Najświętsza zatrwożyła się ze względu na słowa Anioła, a nie z powodu jego objawienia się). Pokazuje to, że argumenty *ex liturgia* mogą być używane również błędnie i niekiedy wymagają objaśnienia teologicznego. Ujawnia się tutaj wzajemna funkcja weryfikacyjna liturgii i teologii.

4.2.10. III^a q. 31 a. 5 arg. 1 et ad 1

4.2.10.1. Tekst łaciński

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caro Christi non fuerit concepta ex purissimis sanguinibus virginis. Dicitur enim in collecta quod *Deus verbum suum de virgine carnem sumere voluit*. Sed caro differt a sanguine. Ergo corpus Christi non est sumptum de sanguine virginis³³¹.

Ad primum ergo dicendum quod, cum beata virgo fuerit eiusdem naturae cum aliis feminis, consequens est quod habuerit carnem et ossa eiusdem naturae. Carnes autem et ossa in aliis feminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis, et ideo

329 Cyt. za: *Missus est Gabriel angelus ad*, <http://cantus.uwaterloo.ca/chant/620055> (29.08.2018). Zob. też: <http://cantusindex.org/id/007170> (29.08.2018).

330 Podaję za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, dz. cyt., s. 175.

331 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48194> (13.08.2018).

subtrahi non possunt sine corruptione corporis vel deminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem aut deminutionem integritati matris eius inferre debuit. Et ideo non debuit corpus Christi formari de carne vel ossibus virginis, sed de sanguine, qui nondum est actu pars, sed est potentia totum, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Et ideo dicitur carnem de virgine sumpsisse, non quod materia corporis fuerit actu caro, sed sanguis, qui est potentia caro³³².

4.2.10.2. Tekst polski

Powiedziano bowiem w Kolekcje, iż Bóg chciał, aby Jego słowo wzięło od Dziewicy swe Ciało. Skoro zaś ciało różni się od krwi, to i Chrystus nie wziął ciała z krwi Dziewicy³³³.

Skoro Najświętsza Maryja Panna miała tę samą naturę co inne kobiety, posiadała też ciało i kości należące do tej natury. Ciało i kości kobiet stanowią część składową ich organizmu, warunkują jego całość i nie można ich usuwać bez zniszczenia lub bez uszkodzenia danego organizmu. Chrystus, który przyszedł naprawić to, co było zniszczone, nie mógł niszczyć ani powodować uszkodzeń w organizmie Matki. I dlatego Ciało Chrystusa nie miało być utworzone z ciała i kości Dziewicy, lecz z Jej krwi, która, jak stwierdzono w dziele „De generat. animal.”, nie stanowi jeszcze aktualnej części organizmu, lecz potencjalną. Toteż mówiąc, że wziął Ciało z Dziewicy, nie mamy na myśli tego, że materię do utworzenia ciała stanowiło to, co już było ciałem, lecz że materią tą była krew, która jest ciałem w możliwości³³⁴.

332 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48199> (13.08.2018).

333 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, dz. cyt., s. 118.

334 Tamże, s. 119.

4.2.10.3. Kontekst

W artykule św. Tomasz podejmuje się odpowiedzi na pytanie, czy ciało Chrystusa zostało poczęte z najczystszej krwi jego Dziewiczej Matki. Cała kwestia jest poświęcona problemowi materii, z której zostało utworzone ciało Jezusa Chrystusa.

4.2.10.4. Komentarz

Św. Tomasz odwołał się do starszej wersji kolekty albo dokonał modyfikacji słów kolekty dzisiaj znanej. Współczesne mszały podają kolektę bardzo zbliżoną do tej, którą cytuje św. Tomasz. Mianowicie w *Mszale dominikańskim* mamy: „Deus, qui de beatæ Mariæ Virginis utero, Verbum tuum, Angelo nuntiante, carnem suscipere voluisti; præستا supplicibus tuis: ut qui vere eam Genitricem Dei credimus; ejus apud te intercessionibus adjuvemur: Per eumdem Dominum”³³⁵. W *Mszale rzymskim* znajduje się ta sama kolekta³³⁶. Natomiast mszał odnowiony na polecenie Soboru Watykańskiego II podaje nieco zmienioną wersję³³⁷.

Również w tym miejscu argument liturgiczny jest użyty jako uprąmocnienie obiekcji, by następnie wyjaśnić, w czym prezentowana interpretacja jest błędna. Akwinata ponownie odwołuje się przy tym do ówczesnej wiedzy naukowej oraz antropologii filozoficznej. Jednak główną rolę, jak się wydaje, odgrywa tu nauczanie Pisma Świętego, w którym pojawiają się znane i szeroko komentowane słowa prologu Janowego: „non ex sanguinibus” (1, 13), które w zestawieniu z Łk 1, 35b wyrażają prawdę o dziewiczych narodzinach Chrystusa³³⁸.

335 Cyt. za: *Missale S. Ordinis Praedicatorum*, Rzym 1939, s. 402.

336 *Missale Romanum ex decreto...*, dz. cyt., s. 571 (inna jest interpunkcja).

337 „Deus, qui Verbum tuum in útero Virginitatis Mariæ veritatem carnis humanæ suscipere voluisti, concede, quaesumus, ut, qui Redemptorem nostrum Deum et hominem confitemur, ipsius etiam divinae naturae mereamur esse consortes. Per Dominum” (*Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II*, Rzym 2002, s. 739).

338 Zob. I. de la Potterie, *Il parto verginale del Verbo incarnato «non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est»* (*Gv 1, 13*), „Marianum” 45 (1983), s. 127–174. Podaję za: R. Coggi,

Po raz kolejny widzimy, jak liturgia przechowuje w sobie doktrynę i jak teologia potrafi pogłębiać i – często w długim czasie – doskonalić treści zawarte w liturgii. Możemy uznać, że liturgia od swych początków była pewnego rodzaju intuicyjnym wyrazem objawionych prawd wiary, szczególnie tych, które dotyczyły Bożej Rodzicielki. Jak wiadomo, mariologia jest jednym z najbardziej subtelnych działów teologii, stąd niejednokrotnie odwołanie się do liturgii, zwłaszcza pierwotnej (kiedy powstawały pierwsze oficjalne modlitwy liturgiczne), może właściwie nakierowywać refleksję teologiczną³³⁹. W jaki sposób? Poprzez wpływ ortopraksji na ortodoksję.

4.2.11. III^a q. 36 a. 6 co.

4.2.11.1. Tekst łaciński

Respondeo dicendum quod Christi nativitas primo quidem manifestata est pastoribus, ipso die nativitatis Christi. Ut enim dicitur Luc. II, *erant pastores in eadem regione vigilantes et custodientes vigilias noctis super gregem suum. Et, ut discesserunt ab eis Angeli in caelum, loquebantur ad invicem, transeamus usque in Bethlehem. Et venerunt festinantes.* Secundo autem magi pervenerunt ad Christum, tertiadecima die nativitatis eius, quo die festum Epiphaniae celebratur. Si enim revoluto anno, aut etiam duobus annis pervenissent, non invenissent eum in Bethlehem, cum scriptum sit Luc. II quod, postquam perfecerunt omnia secundum legem domini, offerentes scilicet puerum Iesum in templum, reversi sunt in Galilaeam, in civitatem suam, scilicet Nazareth. Tertio autem manifestata est iustis in templo, quadregesimo die a nativitate, ut habetur Luc. II. Et huius ordinis ratio est quia per pastores significantur apostoli et alii credentes ex Iudaeis, quibus primo manifestata est fides Christi, inter quos non fuerunt multi

La Beata Vergine. Trattato di Mariologia, Bologna 2004, s. 54.

³³⁹ Zob. np. B. Kochaniewicz, *Stan mariologii katolickiej na progu trzeciego tysiąclecia*, „Salvatoris Mater” 3 (2001) nr 3, s. 235–265. Autor odwołuje się m.in. do postulatów i założeń ruchu liturgicznego.

potentes nec multi nobiles, ut dicitur 1 Cor. 1. Secundo autem fides Christi pervenit ad plenitudinem gentium, quae est praefigurata per magos. Tertio autem pervenit ad plenitudinem Iudaeorum, quae est praefigurata per iustos. Unde etiam in templo Iudaeorum est eis Christus manifestatus³⁴⁰.

4.2.11.2. Tekst polski

Narodzenie Chrystusa zostało objawione najpierw pasterzom, w dniu samych narodzin. Ewangelista mówi: „A byli w tejże krainie pasterze czuwający i odbywający straże nocne przy trzodzie swojej... I gdy odeszli od nich Aniołowie do nieba, mówili jeden do drugiego: Pójdźmy aż do Betlejem... i przyszedźmy z pośpiechem”. Po nich zaś przyszedźmy do Chrystusa Mędrcy: trzynastego dnia po Jego narodzeniu, kiedy obchodzimy uroczystość Objawienia Pańskiego. Gdyby przybyli po upływie roku albo dwóch lat, to nie znaleźliby Chrystusa w Betlejem. Czytamy bowiem w Ewangelii: „Skoro wykonali wszystko według Zakonu Pańskiego (Maryja i Józef) – mianowicie ofiarując Dzieciątko Jezus w świątyni – wrócili się do Galilei, do Nazaret, miasta swego”. Trzecimi z kolei, otrzymującymi objawienie, jak podaje Ewangelia, byli sprawiedliwi w świątyni. Kolejność ta jest uzasadniona, pasterze bowiem oznaczają Apostołów oraz tych wierzących żydów, którym najpierw objawiono wiarę Chrystusową. Między nimi „niewielu – było – możnych, niewielu szlachetnie urodzonych”, jak mówi Apostoł. Potem wiara Chrystusowa dotarła do ogółu pogan, których reprezentują Mędrcy, a wreszcie do ogółu żydów, których przedstawicielami są Sprawiedliwi. Toteż Chrystus objawił się im w świątyni żydowskiej³⁴¹.

340 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4027.html#48447> (13.08.2018).

341 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, dz. cyt., s. 160.

4.2.11.3. Kontekst

W kwestii 36 św. Tomasz podejmuje temat zasadności objawienia ludziom narodzin Syna Bożego. Cytowany artykuł ma odpowiedzieć na pytanie o kolejność objawień oraz ich uzasadnienie. Według Akwinaty najpierw Chrystus objawił się pasterzom, potem mędrcom (królowie pogańscy), wreszcie sprawiedliwym w świątyni.

4.2.11.4. Komentarz

Interesujące jest to, że nie obchodzenie i sprawowanie jakiejś liturgicznej uroczystości ani konkretne teksty biblijno-liturgiczne mają silnie podeprzeć opinię Doktora Anielskiego, ale termin obchodzenia tego święta (w tym wypadku Epifanii). Rozumowanie Akwinaty wydaje się proste – celebruje się Objawienie Pańskie 13 dni po Bożym Narodzeniu, więc 13 dni po Narodzeniu Chrystusa przybyli do Betlejem pogańscy królowie – ale w świetle współczesnych badań egzegetycznych i historycznych to dość naiwne³⁴². Z trzech względów: po pierwsze, Pismo Święte nie podaje szczegółów dotyczących terminu wizyty trzech króli. Po drugie, uroczystość Objawienia Pańskiego jest również wspomnieniem chrztu Chrystusa oraz cudu w Kanie Galilejskiej. Po trzecie, twierdzi się, że królowie mogli złożyć pokłon nawet rok lub dwa lata po Narodzinach Chrystusa, gdy święta Rodzina przebywała już w Nazarecie.

Można przypuszczać, że św. Tomasz nie zdawał sobie sprawy ze skomplikowania kwestii powstania i terminu celebrowania zarówno Bożego Narodzenia, jak i Epifanii. Wiele światła rzucają na ten problem współczesne badania³⁴³. Zaskakujące jest też to, jak wielkie zaufanie św. Tomasz ma do powszechnej praktyki Kościoła. Niemniej

342 Zob. A. J. Najda, *Święto Trzech Króli w Biblii i tradycji Kościoła*, „Studia nad Rodziną” 16 (2012) nr 1–2, s. 391–402 (zwłaszcza s. 400–402). Dalej również opieram się na tym opracowaniu.

343 Zob. np. J. Naumowicz, *Narodziny Bożego Narodzenia*, Kraków 2016; C. C. Martindale, *Epiphany*, [w:] *The Catholic Encyclopedia*, t. 5, Nowy Jork 1909, <http://www.newadvent.org/cathen/05504c.htm> (29.08.2018).

znajdujemy tu również przestrożę przed zbyt pochopnym wyciąganiem wniosków z pojedynczych danych.

4.2.12. III^a q. 51 a. 2 arg. 3 et ad 3

4.2.12.1. Tekst łaciński

Praeterea, non est conveniens ut aliquod factum sibi ipsi dissonum sit. Sed sepultura Christi fuit simplex ex una parte, quia scilicet *Ioseph involvit corpus eius in sindone munda*, ut dicitur Matth. xxvii, non autem auro aut gemmis aut serico, ut Hieronymus ibidem dicit, ex alia vero parte videtur fuisse ambitiosa, inquantum eum cum aromatis sepelierunt. Ergo videtur non fuisse conveniens modus sepulturae Christi³⁴⁴.

Ad tertium dicendum quod myrrha et aloes adhibebantur corpori Christi ut immune a corruptione servaretur, quod videbatur ad quandam necessitatem pertinere. Unde datur nobis exemplum ut licite possimus aliquibus pretiosis uti medicinaliter pro necessitate nostri corporis conservandi. Sed involutio corporis pertinebat ad solam quandam decentiam honestatis. Et in talibus, simplicibus debemus esse contenti. Per hoc tamen significabatur, ut Hieronymus dicit, quod ille *in sindone munda involvit Iesum, qui mente pura eum suscepit*. Et hinc, ut Beda dicit, super Marc., *Ecclesiae mos obtinuit ut sacrificium altaris non in serico neque in panno tincto, sed in lino terreno celebretur, sicut corpus domini est in sindone munda sepultum*³⁴⁵.

4.2.12.2. Tekst polski

Jest coś niewłaściwego w postępowaniu nacechowanym sprzecznością. Otóż pogrzeb Chrystusa z jednej strony cechowała prostota, bo

344 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4046.html#49168> (13.08.2018).

345 Zob. <http://www.corpusthomicum.org/sth4046.html#49174> (13.08.2018).

jak czytamy, Józef „owinął ciało Jego w czyste prześcieradło”, więc, jak zauważa Hieronim, „nie w złoto, drogie kamienie lub jedwab”. Z drugiej strony wydaje się, że był pretensjonalny, ponieważ pogrzebano Chrystusa „z wonnościami”. Sposób, w jaki dokonano pogrzebu Chrystusa, nie był więc, jak się zdaje, odpowiedni³⁴⁶.

Ciało Chrystusa namaszczone myrrą i aloesem, aby uchronić je przed rozkładem. Stanowiło to, jak się zdaje zabieg konieczny. Mamy tu przykład, że w razie konieczności wolno używać kosztownych środków leczniczych dla podtrzymania swego ciała. Owiniecie ciała Chrystusowego miało służyć jedynie okazaniu należnej czci. W tej dziedzinie powinniśmy się zadowalać środkami prostymi. Jest to, jak mówi Hieronim, wskazówka, że „Jezus otula czystym prześcieradłem, kto Go przyjmuje czystym sercem”. I tym się tłumaczy według Bedy, „przyjęty w Kościele zwyczaj odprawiania ofiary ołtarza nie na jedwabiu, ani na kolorowej tkaninie, lecz na płacie lnianego płótna, podobnym do czystego prześcieradła, w którym pochowano Pana”³⁴⁷.

4.2.12.3. Kontekst

Kwestia 51 dotyczy pogrzebu Chrystusa, natomiast cytowany artykuł mówi o tym, jak przebiegał pogrzeb Chrystusa i czy wszystko odbywało się zgodnie z prerogatywami, które powinny przysługiwać Synowi Bożemu. Św. Tomasz rozprawia się z niewłaściwym rozumieniem gestów pogrzebowych (użycie olejków do namaszczenia nie było przejawem zbytku przeciwnym prostocie, a okrycie Chrystusa lnianym

346 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 26: *Droga Zbawiciela*, tłum. S. Piotrowicz, http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_26.pdf (13.08.2018), s. 122.

347 Tamże, s. 123. Tłumacz opuszcza wskazówkę, w którym z pism Bedy znajduje się cytowany fragment. Łaciński *sindon* tłumaczy jako prześcieradło, choć nowsze konteksty językowe nakazywałyby użyć raczej określeń „płótno” lub „całun”. Termin ten (*sindon*) przeszedł również do nomenklatury liturgicznej na oznaczenie korporału, czego dotyczy cytowana wypowiedź Bedy Czcigodnego – zob. *Sindon*, [w:] *Wiktionary, the free dictionary*, <https://en.wiktionary.org/wiki/sindon> (29.08.2018).

plótnem służyło okazaniu należynej Mu czci), przeciwnych ich właściwemu znaczeniu.

4.2.12.4. Komentarz

Akwinata odwołuje się wtórnie do pierwotnej praktyki liturgicznej, posługując się fragmentem z pism św. Bedy Czcigodnego żyjącego u schyłku czasów ojców Kościoła. Jest to znamieny fakt, ponieważ praktyka, do której nawiązuje św. Tomasz, okazuje się starożytna, a także potwierdzona i przyjęta przez ważne osobistości Kościoła wczesnośredniowiecznego.

Praktykę użycia korporału potwierdza już *Ordo Romanus primus* w opisie mszy papieskiej z VII wieku³⁴⁸. Wówczas korporał pełnił funkcję obrusa ołtarzowego, na którym kładziono konsekrowane chleby i którego końcami przykrywano kielich po konsekracji; dał on początek korporałowi i palce kielichowej³⁴⁹. W liturgii papieskiej do reform drugiej połowy XX wieku w czasie solennych mszy sprawowanych przez biskupa Rzymu używano również, oprócz zwyczajowych trzech obrusów ołtarzowych i korporału, dodatkowego obrusu-korporału nazywanego *Incarnatus est* lub *Strogolo*³⁵⁰. Był on rozwijany na ołtarzu w trakcie śpiewu *Credo*, składał się z 13 części i przykrywał cały ołtarz (na wzór pierwotnych korporałów, o których mówi m.in. wspomiane *Ordo Romanus*), jego pochodzenie nie jest znane, choć wiadomo z pewnością, że był w użyciu za czasów papieża Mikołaja V (1447–1455)³⁵¹.

Jest to kolejny typ argumentowania teologicznego opartego na liturgii. Oprócz tekstów mszalnych i brewiarzowych oraz świąt (ich obchodzenia i terminów) św. Tomasz odwołuje się również do praktyk

348 Zob. np. powszechnie dostępne wydanie: F. Atchley, *Ordo romanus primus with introduction and notes*, Londyn 1905.

349 *Korporał*, [w:] B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 685–686.

350 *Nappe de l'Incarnatus est ou Strogolo*, [w:] B. Berthod, P. Blanchard, *Trésor inconnu du Vatican. Cérémonial et liturgie*, Paris 2001, s. 254.

351 Więcej szczegółów i szersza bibliografia: B. K. Krzych, *Historia, źródła i ceremonie Mszy papieskiej według usus antiquior*, „Christianitas” 52 (2013) nr 2, s. 205.

ceremonialnych związanych bezpośrednio ze sprawowaniem mszy świętej. Pokazuje to, że w liturgii każdy gest, przedmiot i symbol ma szczególne znaczenie, które często zakorzenione jest w dwóch źródłach Objawienia: Piśmie Świętym i Tradycji.

4.3. Wnioski i podsumowanie

Na przykładzie traktatu o Chrystusie – który zawiera traktat o Matce Bożej – dobrze widać zarówno sposób, w jaki św. Tomasz korzysta z liturgii w swojej argumentacji i pracy teologicznej, oraz szacunek, jakim darzy liturgię. Akwinata przypisuje jej niemały autorytet, na równi z autorytetem Pisma Świętego i ojców Kościoła, nie waha się bowiem bezpośrednio przeciwstawić przedstawianym obiekcjom argumentu *ex liturgia* (w sekcji *sed contra*). Potrafi też objaśniać zwyczaje i teksty liturgiczne. Niekiedy przecenia ich wartość lub wręcz odwrotnie – nie docenia zawartej w nich treści teologicznej. Nie wynika to jednak, jak widzieliśmy, z założeń czysto teologicznych lub ideologicznych (św. Tomaszowi nie chodzi o forsowanie własnej opinii, ale docieranie do prawdy³⁵²), lecz z chęci pogodzenia – w duchu św. Augustyna – wiedzy naukowej z wiedzą teologiczną.

W krótko omówionych fragmentach *Sumy teologii* liturgia jawi się jako pełnoprawna i autorytatywna *auctoritas theologica*, a także ważne i uprawnione *locus theologicus*. Akwinata ma świadomość, że liturgia jest strażniczką i wyrazicielką wiary i z wiedzy tej umiejętnie korzysta.

Obszar Tomaszowej chrystologii wyłaniającej się z przedstawionych analiz jest jednoznacznie ukierunkowany na realne i prawdziwe działanie Syna Bożego w liturgii i poprzez nią. Chrystus jest zwierciadłem Boga – liturgia zaś Jego odbiciem. Przeglądając się w nim, ludzie mogą nie tylko czerpać ze źródła Bożych łask, ale także dostosowywać własne egzystencjalne „ja” do ideału Zbawiciela. Liturgia jawi się jako dzieło zarówno prawdziwie boskie i prawdziwie ludzkie: oto Najświętszą

352 Zob. B. K. Krzych, *Po co w ogóle to całe filozofowanie?*, „Amor Fati” 2015 nr 4, s. 209–213.

Ofiarę sprawuje prezbiter w zastępstwie oraz – w momencie Przeistoczenia – w osobie samego Chrystusa, stając się narzędziem zbawienia i przekazicielem żywej i nieskażonej Tradycji.

Kolejnym zadaniem badawczym mogłoby być szczegółowe zlokalizowanie tych tekstów liturgicznych, do których odwołuje się św. Tomasz, ponieważ niejednokrotnie przeszły one pewną ewolucję lub funkcjonowały w bardziej lokalnych i tym samym mniej znanych tradycjach, zwłaszcza w liturgii dominikańskiej. Należałoby również wydobyć z dzieł Akwinaty wszystkie odniesienia do praktyk i tekstów liturgicznych, zidentyfikować je, poddać analizie i utworzyć całościowy obraz wiedzy liturgicznej Doktora Anielskiego.

Zakończenie

Liturgia to teologia, która żyje w kulcie. Krótkie studium historyczno-teologiczne oraz analiza wybranych fragmentów dzieł Akwinaty pozwoliły na stwierdzenie, że liturgia naprawdę jest teologią i rzeczywiście służy jako argument – źródło – autorytet w badaniach teologicznych. Przechowuje też (w rytuałach, obrzędach i modlitwach) treści dogmatyczne, również te, które nie zostały wyrażone *explicite* w Objawieniu, ale od początku były obecne *virtualiter* w wierze chrześcijan. Za najlepszy tego przykład można uznać kwestie dogmatyczne dotyczące Najświętszej Maryi Panny: w liturgii od początku zachowywane i przechowywane były – wbrew różnorodnym tendencjom i opiniom teologicznym – treści prawd wiary, do których teologia i sami teologowie dochodzili mozolną i długotrwałą pracą. Liturgia w Tomaszowym dziele jest rzeczywistym autorytetem i *miejscem* teologicznym. Stwierdzenie takie jest uprawnione i opiera się na obecności i działaniu Chrystusa w kulcie sprawowanym przez Kościół, którego Jezus Chrystus jest głową.

W książce wyjaśniono, dlaczego warto odwoływać się do nauczania św. Tomasza i opierać się na jego myśli i co wartościowego może znaleźć teolog w liturgii, zwłaszcza odnośnie do jego wyjaśniania prawd wiary. O ile powszechnie przyjmuje się, że Akwinata był genialnym myślicielem i niezrównanym teologiem oraz filozofem, o tyle panuje przekonanie, że w sprawach liturgii, a szczególnie w kwestii jej powiązań z wiarą i Objawieniem (jeśli już ktoś podejmuje to zagadnienie), istnieją lepsi przewodnicy, a św. Tomasz może funkcjonować raczej jako ideał pobożności eucharystycznej. Jest to przekonanie błędne, na co wskazują również rozdziały pracy.

Omówiono też słynne adagium *lex orandi – lex credendi*. Osadzono je w kontekście współczesnej teologii liturgicznej, aby jak najlepiej zrozumieć myśl św. Tomasza, należyć ją sklasyfikować i umiejscowić, a także, w miarę możliwości, wydobyć z niej nadal aktualne treści. Podkreślić należy, że popularne rozumienie tego adagium – obrzędy jako absolutny, wyraźny i jednoznaczny wyznacznik tego, co stanowi przedmiot wiary i kultu – wydaje się wypaczone, tzn. sprzeczne zarówno z pierwotnym jego rozumieniem, jak i znaczeniem nadawanym mu obecnie. Liturgia okazuje się bowiem zmysłem wiary Kościoła, współbrzmieniem prawd wiary, nie zaś samą wiarą. Oznacza to, że liturgia nie jest czymś pierwotnym względem wiary, a w trakcie jej sprawowania rodzą się prawdy wiary – wręcz przeciwnie: liturgia jest kultem zrodzonym z wiary, jest swego rodzaju przechowalnią i strażniczką prawd tejże wiary.

Omówiono także ogólny stosunek św. Tomasza do liturgii, wskazano też pewne tropy życiowe i historyczne jego rozumienia oraz prawdziwie duchowego uczestniczenia w świętych obrzędach. Zarysowano aktualny stan badań nad myślą liturgiczną Doktora Anielskiego. Z przeprowadzonych analiz jasno wynika, że Akwinata jest teologiem głęboko rozumiejącym i przeżywającym to wszystko, co dzieje się i dokonuje w liturgii. Św. Tomasz doskonale wie, że liturgia nie jest tylko opowiadaniem o Bogu, Chrystusie Zbawicielu, ale jest przede wszystkim spotkaniem z Wcielonym Logosem – i to spotkaniem wyjątkowym, opartym na miłosnej relacji i wewnętrznym zjednoczeniu z żywym Chrystusem. Liturgia to dzieło Przenajświętszej Trójcy, a szczególnie Syna Bożego, który w czasie ofiary mszy świętej staje się obecny prawdziwie, realnie i substancjalnie, w pełni swego bóstwa i człowieczeństwa.

W niniejszej książce przedstawiono wyniki analiz oraz opinie wybranych myślicieli, którzy w ostatnich kilkudziesięciu latach pochyłali się nad podejmowaną tu problematyką. W tym miejscu wyraźnie trzeba zaznaczyć, że wszyscy badacze, którzy podjęli się trudu wydobycia wątków liturgicznych w teologicznej myśli i argumentacji Doktora Powszechnego, zwracają uwagę na dwa istotne aspekty jego warsztatu. Pierwszym z nich jest wycucie liturgiczne, które rodzi się nie tylko z racjonalnego (obrzędowo-historycznego) zrozumienia liturgii, ale i z duchowego w niej uczestnictwa. Aspekt drugi to umiejętne

korzystanie z tych danych, które w liturgii zostały zawarte i w zasadzie od zawsze były w niej obecne. Akwinata unika dwóch skrajności, które w historii Kościoła się pojawiały: z jednej strony przesadnego alegoryzmu, widzącego w najmniejszej czynności lub szczególe odwołanie do wielkich prawd teologicznych, co prowadzi do absolutyzowania zastanego *ordo*, tj. układu ceremonii, czynności i modlitw liturgicznych. Z drugiej zaś strony nie deprecjonuje liturgii, jest ona bowiem „wiążą w ruchu”, „żywą dogmatyką”, konserwatorką i przekazicielką Bożego Słowa, Objawienia. Można uznać więc, że Doktor Anielski argumentów *ex liturgia* używa rozsądnie, tj. tam, gdzie jest to potrzebne i gdzie rzeczywiście może przynieść to teoretyczne korzyści, np. jeśli odwołanie do rytuału pozwoli rozjaśnić dany problem lub usunąć pojawiające się wątpliwości. Nadto św. Tomasz świadomy jest, że liturgia może być na tyle nieprecyzyjna w wyrażaniu jakiejś prawdy, że dopuszcza różne, a nawet wykluczające się interpretacje. Te ostatnie należy jednak weryfikować na podstawie innych źródeł teologii (zwłaszcza danych zawartych bezpośrednio w Objawieniu oraz nauczaniu ojców Kościoła).

Ostatni rozdział stanowi ogólne omówienie miejsca liturgii w dowodzeniu teologicznym św. Tomasza z Akwinu w *Sumie teologii*, ze szczególnym uwzględnieniem przedmiotu badań – traktatu o Chrystusie. Dokonano pogłębionej analizy tego traktatu pod względem użycia liturgii jako autorytetu i korzystania z niej przez Doktora Powszechnego w wymiarze *locus theologicus*. Analiza objęła 12 fragmentów obecnych w całym traktacie i zawierała uwagi do tłumaczenia polskiego, osadzenie każdego fragmentu w szerszym kontekście dzieła św. Tomasza, a także komentarz historyczno-liturgiczny do tekstów lub praktyk, do których Akwinata się odwołuje. Komentarz ten uwzględnia również omówienie charakteru każdego użycia argumentu *ex liturgia* przez św. Tomasza. Z przeprowadzonych analiz wynika, że Akwinata używa argumentu pochodzącego z liturgii w sposób rozsądny i nieabsolutny, tj. odwołuje się do obrzędów i ceremonii Kościoła wtedy, gdy jest to potrzebne i zasadne, np. w sytuacji, gdy liturgia może pełnić funkcję weryfikacyjną dla spekulatywnych hipotez lub twierdzeń teologów, zwłaszcza jeśli jest ich wiele i wzajemnie one sobie przeczą.

Przeprowadzone analizy pozwoliły stwierdzić, że Akwinata kompleksowo korzysta z liturgii w swojej pracy. Odwołuje się do niej

w różnych częściach wywodu (obiekcje, *sed contra*, wykład i odpowiedzi na obiekcje), nierzadko przeciwstawiając praktykę lub teksty liturgiczne błędnym mniemaniom albo też objaśniając te, które są lub mogą być źle rozumiane. Zdarza się, że Doktor Powszechny przecenia lub nie docenia wartości konkretnych argumentów liturgicznych (termin pokłonu trzech króli i Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny), wynika to jednak nie z braku intelektualnej lub teologicznej gorliwości, ale raczej z ograniczeń w ówczesnej wiedzy. Fakt ten powinien być przestrogą dla teologów, a szczególnie dla liturgistów, mianowicie do badania obrzędów i ceremonii Kościoła należy podchodzić z pokorą oraz bez uprzedzeń, zwłaszcza uwarunkowanych teologicznie (np. popularnymi opiniami lub niepotwierdzonymi i podawanymi w wątpliwą opinią). Jest to również napomnienie odnoszące się do „majsterkowania” przy liturgii. Wszelkim, nawet najmniejszym, zmianom, powinny towarzyszyć pogłębione studia i namysł, tak by przypadkiem dokonując jakiegoś przekształcenia lub najmniejszej nawet reformy, nie rozchybotać struktury doktrynalnej – wyrażającej się również w lokalnych zwyczajach i praktykach – zawartej w *ordo* kultu Bożego. Liturgia jest jednym z najcenniejszych skarbów Kościoła, należy się z nią obchodzić niezwykle ostrożnie, z należytą czcią, ale jednocześnie nie stawiać jej w hierarchii ważności przed Bogiem oraz ponad relacją osobową z Nim, której uprzywilejowanym miejscem jest właśnie służba Boża. Za św. Tomaszem należy zawsze mieć w sercu i umyśle słowa: „Zbliżam się w pokorze...”.

Liturgia w myśli św. Tomasza jawi się – obok Pisma Świętego i ojców Kościoła, a przed opiniami teologów – jako pełnoprawny autorytet teologiczny i wiarygodne *miejsce* teologiczne, często dużo *lepsze* od długotrwałego *zaciemnienia* teologów w poznawaniu prawd Objawionych (zawartych wirtualnie w Objawieniu, zwłaszcza chodzi o Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny). W tym przekonaniu św. Tomasz wyróżnia się pośród innych teologów, zarówno bliższych czasowo jemu, jak i tych bardziej współczesnych. Zostało już podkreślone, oczywiście maksymalnie upraszczając, że Akwinata plasuje się między liturgicznymi absolutystami a negacjonistami. Liturgia w myśli św. Tomasza jawi się jako jeden z ważniejszych elementów ontologicznej i duchowej struktury Kościoła. Stosując analogię Ciała Mistycznego, można by

powiedzieć, że liturgia jest bijącym sercem Kościoła. Wraz z mózgiem (Rozum objawiający, ale też rozum przyjmujący Objawienie) stanowi o żywotności całego organizmu, rozprawdza krew do wszystkich jego kończyn – nieustannie dostarcza więc składników niezbędnych do życia: pożywienia i tlenu.

Tomaszowy użytek liturgii w dowodzeniu teologicznym stanowi również interesujący materiał dla liturgistów i historyków liturgii, ponieważ Akwinata odwołuje się także do mniej znanych modlitw i tekstów, obecnych w liturgii średniowiecznej oraz własnych dla jego rodziny zakonnej. Jego dzieło pokazuje ponadto, w jaki sposób liturgia i teologia mogą nawzajem pobudzać się i weryfikować, co z punktu widzenia współczesnej teologii liturgicznej jest niezwykle ważne. W średniowieczu nie istniała odrębna dyscyplina, która zajmowałaby się hermeneutycznym lub historycznym badaniem ceremonii, obrzędów, modlitw i rytuałów kościelnych. Są to dyscypliny stosunkowo nowe, wykształcone współcześnie w procesie specjalizacji dziedzin i dyscyplin naukowych, w tym również teologii. Podejście św. Tomasza do liturgii w dowodzeniach teologicznych jest na tyle „zdrowe” (zdroworozsądkowe), że z pożytkiem można, a nawet powinno się je stosować także dziś. Innymi słowy, chodzi o takie wyważenie relacji między źródłami teologii – jak i w badaniach ściśle liturgicznych: ze źródłami liturgicznymi – które nie będzie *a priori* faworyzowało z góry ustalonych założeń ani sankcjonowało wyjściowych hipotez. Można zasadnie przyjąć, że Arystotelesowska droga środka nie traci na znaczeniu i aktualności.

Należy też podkreślić chrystocentryzm refleksji Doktora Powszechnego, dla którego liturgia jest przede wszystkim dziełem Chrystusa, przez którego stworzenie wraca i może uczestniczyć w życiu swojego Stwórcy. Liturgia jest więc zarówno paschalnym dziełem zbawienia, jak i duchowym dziełem odnowienia – liturgia jest nie tylko miejscem przedsmaku uczestnictwa w liturgii niebieskiej, ale i miejscem osobowego spotkania z Bogiem, spotkania Chrystusa z Kościołem. Nie można zapominać także o tym, że w liturgii można doświadczyć obecności i działania Ducha Świętego.

Św. Tomasz z Akwinu okazuje się chrześcijaninem i teologiem nie tylko żyjącym liturgią, ale i uznającym ją za *teologię żywą*. Może on stać się dobrym przewodnikiem w pracy teologicznej i modlitwie

liturgicznej. Dalszych poszukiwań i badań domagają się m.in. następujące zagadnienia, w tym miejscu jedynie zasygnalizowane: całościowa historia relacji dogmatu i kultu (liturgii); analiza kształtowania się relacji dogmatu i liturgii na płaszczyźnie hermeneutycznej, zwłaszcza w trakcie ruchu biblijnego i liturgicznego, a także w czasie Soboru Watykańskiego II i po nim; podobieństwa i różnice w korzystaniu z liturgii w dowodzeniu teologicznym między św. Tomaszem z Akwinu a innymi teologami jego epoki; liturgia jako źródło i autorytet w pismach średniowiecznych teologów; wpływ Melchiora Cana i jego koncepcji miejsc teologicznych na późniejsze idee i rozumienie liturgii; renesans teologii liturgii w XX wieku i jego kontynuacja w XXI wieku; przenikanie się formuł i wypowiedzi dogmatycznych z tekstami liturgicznymi (różnych tradycji) oraz wpływ liturgii na rozwój doktryny; św. Tomasz jako teolog liturgii, a zwłaszcza całościowe omówienie użycia liturgii jako autorytetu w jego pismach teologicznych. Niniejsza książka chce być zachętą do ich podjęcia.

Appendix 1

W pierwszym dodatku umieszczono fragment monumentalnego *Wykładu liturgii Kościoła katolickiego*³⁵³ polskiego księcia wśród liturgistów, arcybiskupa Juliana Nowowiejskiego³⁵⁴ – fragment, w którym krótko omówiono relacje zachodzące między liturgią a teologią. To tekst znaczący z dwóch powodów: po pierwsze, jego autorem jest polski duchowny, teolog i liturgista i to prawdopodobnie jeden z pierwszych tekstów bezpośrednio ujmujących liturgię jako, używając określenia Fagerbega, teologię w ruchu i uprzywilejowane *miejsce* liturgiczne; po drugie, dzieło to zostało napisane w 1892 roku, a więc u samych początków ruchu liturgicznego i przed takim rozwojem badań teologicznych i liturgicznych, do jakiego doszło stulecie później.

Liturgia i teologia

Liturgia jest wyrazem wiary i źródłem tradycji. Czem ziarno dla pestki, tem liturgia dla teologii. I dla tego to uczeni, chcą np. poznać wierzenia ludów starożytnych, jak Chińczyków, Indjan, Chaldejczyków, Egipcjan, badają liturgję tych ludów. Liturgia Kościoła naszego jest również takim wyrażeniem wiary, tem dokładniejszym, im nauka

353 A. J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. 1, cz. 1, Warszawa 1892.

354 Zob. P. Bartoszewski, *Liturgia w życiu i nauczaniu błogosławionego arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, Lublin 2015 (praca doktorska w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II Wydział Teologiczny).

Chrystusowa jest jaśniejszą i świętszą; tem doskonalszem im starożytniejsze są jej obrzędy i ceremonje, im bardziej były i są rozszerzone po świecie.

I dla tego to święty Celestyn, papież (422–432), chcąc błędy pelagiańskiej nauki wykazać, wskazuje na liturgję, dowody z niej czerpie: „Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta recipiamus, quae ab apostolis tradita, in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformata celebrantur: ut legem credendi statuat lex supplicandi”. Ostatnie te słowa zamieniły się w powszechnie znany aksjomat: „lex orandi, lex credendi.”

Ztąd papież Sykstus v w bulli *Immensa*, ustanawiającej św. Kongregacją obrzędów pisze: „Cum sacri ritus et caeremoniae... magnam christiani populi eruditionem, veraeque fidei protestationem continent...” Biskup zaś z Angers, Freppel, w swym *Discours sur la théologie* twierdzi, że „starożytne liturgje są niewyczerpanym arsenałem na obronę dogmatu: z ich słów nie trudno byłoby odbudować aż do najmniejszych szczegółów całokształt wiary katolickiej.”

Przeto, gdy Arjanie przeczyli, że Jezus Chrystus jest Bogiem, przedstawiono im dawny hymn, w którym oddawano cześć Chrystusowi jako Bogu.

Gdy Nestorjanie przeczyli, że w Chrystusie Panu jest jedna Osoba, odczytano im ustępy z liturgji, gdzie najświętsza Dziewica jest nazwaną Theotocos.

Gdy Pelagjanie twierdzili, że łaska nie jest początkiem usprawiedliwienia, pokazano im starożytne modlitwy liturgiczne, wyjaśniające pierwotną naukę Kościoła.

Gdy Obrazobórcy zbeszczeszczali święte obrazy, VII koncylium ekumeniczne dowodziło dawnymi obrzędami, że cześć świętych obrazów sięga czasów apostołskich.

Gdy znowu Sakramentarze nie chcieli nie wiedzieć o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystji, pokazano im dawne modlitwy mszalne, oraz formułę starożytną, wówczas w liturgji się jeszcze znajdującą: „Singuli accipiunt Christum Dominum et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur.”

Słowem, w liturgji każda herezja znajdzie porażkę; jej dowody niezbitę wytrzymują wszystkie nieprzyjaciół zarzuty. W liturgji wszystkie

gałęzie teologii znajdują swe przedstawienie, rozwinięcie i pomoc. Zajrzyj do niej, a znajdziesz tam klucz do tłumaczenia Pisma świętego we wszystkich tych wypadkach, w których co do znaczenia słów natchnionych egzegeci się różnią.

Zajrzyj do liturgji, a dowiesz się z jej ksiąg o dogmatach jedności Boga, Trójcy Osób, Opatrzności Bożej; stworzenia wszystkich rzeczy, upadku człowieka, naprawy natury ludzkiej w Jezusie Chrystusie i przez Jezusa Chrystusa; boskości Jezusa Chrystusa, boskości Ducha Świętego; dziewictwa najświętszej Panny, ustanowienia Kościoła, prymatu biskupów rzymskich, nieomyłności Kościoła; ustanowienia Boskich sakramentów, czci Świętych, relikwii i obrazów; istnienia czyśćca, i pomocy jakiej możemy zmarłym udzielić i t. d.

Znajdziej w liturgji najpiękniejsze wzory życia chrześcijańskiego (życiorysy brewiarzowe), jak i przykłady zasad podawanych przez teologję moralną i ascetyczną, i środki do podnoszenia dusz wiernych ku rozmyślaniu rzeczy niebieskich i do rozpalania serc pobożnością. W liturgji rozświeca się też teologja mistyczna, gdyż w niej zjednoczenie duszy ludzkiej z Bogiem jest wielu przykładami stwierdzone. „Nie obawiamy się twierdzić, mówi ks. Noël, że Boska liturgia jest teologją, i to teologją w najpiękniejszej i najdokładniejszej formie”. Powiada to wyraźnie uczony o. Azevedo, jezuita, gdy w swej przedmowie do liturgji, naukę obrzędów świętych wyżej stawia, niż teologję scholastyczną, dogmatyczną i moralną: „Te w ostatnich wiekach się pojawiły, a tamta bierze początek w kolebce Kościoła. Tamta ma za cel bezpośredni kult Boga, gdy te do Boga dopiero pośrednio się zwracają. Te się starają o wydawanie ludzi cnotliwych; tamta owoce prawdziwej cnoty podaje. Wreszcie teologja ogranicza się często na przypatrywaniu się rzeczom Boskim, gdy liturgia tak jest z niemi zjednoczona, iż jej niepodobna od nich oderwać.” Nauka więc liturgji zawiera to wszystko, co teologja ma najwznioślejszego; ztąd ta wielkość nauki onej i wyższość; oto co jej nadaje niezrównaną siłę³⁵⁵.

355 A. J. Nowowiejski, *Wykład liturgji Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 29–30.

Appendix 2

Współczesne podręczniki teologiczne uwzględniają rolę liturgii jako tradenta Boskiego Objawienia. W jednym z nich znajdujemy określenie liturgii jako pomnika Tradycji. Stanisław Rosa, omawiając kwestię podmiotu Tradycji w Kościele katolickim, obok świadków urzędowych (apostołowie i ich sukcesorzy prowadzeni przez Ducha Świętego) wymienia świadków nieurzędowych: ojców Kościoła, teologów, Kościoł wierzący i liturgię. O tej ostatniej pisze w sposób zgodny z naszkicowanymi powyżej elementami teologii liturgicznej św. Tomasza z Akwinu:

Liturgia pomnikiem tradycji. Przekazywanie objawienia dokonuje się w przedziwny sposób w ramach liturgii. W liturgii dokonuje się sprawowanie tajemnic chrześcijańskich. Liturgia służy przekazywaniu zarówno tradycji ontycznej, jak i tradycji słownej. Fakt ten stanowi podstawę twierdzenia: *Lex orandi, lex credendi*. Oznacza ono, że liturgia dostarcza pokoleniom chrześcijańskim źródła poznania przedmiotu tradycji – zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie.

Zarówno ambona, jak i ołtarz przekazują treść tradycji – ambona w sposób spekulatywny, pojęciowy, ołtarz zaś udziela samą rzeczywistość pod postacią znaków, które ją zawierają i sprawują jej skutki. Liturgia świadczy przede wszystkim o prawdach wiary, które znajdują się w centrum życia chrześcijańskiego, choć nie wyraża ich z jednakową wyrazistością. Jedne prawdy są w niej zawarte w sposób jawny, inne natomiast są bardziej ukryte lub przedstawione w formie ogólnikowej³⁵⁶.

356 S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, cz. 1: *Chrystologia*, Tarnów 2003, s. 149–150.

Appendix 3³⁵⁷

W dodatku do *Sumy teologii* zredagowanym po śmierci Akwinaty na podstawie jego wcześniejszych dzieł (zwłaszcza komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda) przez jednego z jego uczniów, Rainaldusa Romanusa, znajdujemy interesującą kwestię (zbudowaną według Tomaszowego schematu: postawienie pytania, obiekcje – zarzuty, wyjaśnienie właściwej i prawidłowej racji, odpowiedź na obiekcje – zarzuty) dotyczącą szat liturgicznych ministrów ołtarza. Komentarze Akwinaty wpisują się w średniowieczną metodę alegorycznego wyjaśniania obrzędów liturgicznych.

Lektura tego niewielkiego fragmentu pozwala nam zetknąć się z niezwykłą erudycją Doktora Anielskiego, zwłaszcza z przenikającym się opanowaniem świętej teologii do ogółu i do szczegółu. Rozwinięcie idei zawartych w tym komentarzu pozwoliłoby na zredagowanie traktatu oscylującego zarówno wokół teologii Eucharystii, sakramentologii, historii i rozwoju liturgii (na jej trzech *poziomach* celebracji – kapłańskim, biskupim oraz papieskim), alegorycznej i symbolicznej wykładni kultu Bożego, jak i prawa kanonicznego (w odniesieniu do autorytetu biskupów i arcybiskupów).

Wydaje się, że szaty sług-ministrów nie są w Kościele należycie wyznaczone, bo:

357 Komentarz pierwotnie opublikowany na łamach „Nowego Ruchu Liturgicznego” i portalu pch24.pl: *Akwinata o szatach liturgicznych*, <https://www.pch24.pl/akwinata-o-szatach-liturgicznych,19664,i.html> (1.10.2018).

1. Słudzy Nowego Testamentu są bardziej obowiązani do czystości, aniżeli kapłani Starego. Otóż pomiędzy szatami tych ostatnich liczone też spodnie – *feminalia*, symbol czystości; tym bardziej więc powinna być taka odzież i u sług Kościoła.
2. Kapłaństwo Nowego Testamentu ma godność wyższą niż Starego. Otóż kapłani Starego Testamentu nosili mitrę, symbol dostojęstwa. Podobnie więc i kapłani Nowego Przymierza powinni ją nosić.
3. Kapłan bardziej niż biskup jest zbliżony do święceń niższych. Otóż biskupi noszą szaty sług: dalmatykę, tunikę, które są szatami należnymi diakonowi i subdiakonowi. Tym bardziej więc zwykli kapłani powinni by te szaty przywdziewać.
4. W Starym Przymierzu najwyższy kapłan nosił efod, symbol brzemienia Ewangelii, jak wyjaśnia Beda. Otóż ten ciężar spada zwłaszcza na naszych biskupów. Powinni więc oni nosić efod.
5. Na racjonałe kapłanów Starego Przymierza wypisane były słowa: „Nauka i Prawda”. Otóż prawda okazała się w szczególności w Nowym Przymierzu. A więc nasi biskupi powinni by nosić tę ozdobę.
6. Diadem złoty, na którym wypisane było najdosjniejse imię Boga, był najznakomitszym ornamentem w Starym Przymierzu. Byłoby więc rzeczą jak najbardziej odpowiednią, aby przenieść zwyczaj tej ozdoby do Nowego Przymierza.
7. Oznaki sług Kościoła są symbolem ich władzy. Otóż władza arcybiskupa nie jest władzą innego rodzaju niż władza biskupa. Arcybiskup nie powinien by więc przywdziewać paliusza, którego nie używają biskupi.
8. Pełnia władzy należy do Biskupa Rzymskiego. Otóż tenże nie nosi pastorału. Podobnie więc i inni biskupi nie powinni by go nosić.

Odpowiedź: Szaty sług oznaczają zdatność potrzebną do sprawowania rzeczy boskich. Niektóre z tych zdatności są wymagane od wszystkich; inne – od wyższych, które nie są tak konieczne u niższych. Dlatego niektóre szaty są wspólne wszystkim sługom, a inne zarezerwowane tylko dla wyższych.

Wszystkim więc sługom przystoi humerał (*amictus*) okrywający ramiona i będący symbolem męstwa w spełnianiu boskich funkcji, do

jakich są powołani; podobnie też alba, oznaczająca czystość życia, oraz pasek oznaczający poskromienie ciała.

Subdiakon nosi ponadto manipularz, który symbolizuje konieczność oczyszczenia z najmniejszych zmas. Bowiem manipularz jest jakby czymś w rodzaju chusty służącej do otarcia twarzy. Subdiakoni są w istocie pierwszymi, których się dopuszcza do służby świętej. Subdiakoni są jeszcze przyodziani w wąską tunikę, wyobrażającą naukę Chrystusa. W Starym Testamencie przy tej tunice były jeszcze zawieszane dzwonki; subdiakoni bowiem są wprowadzani w głoszenie nauki Nowego Przymierza.

Diakon nosi ponadto stułę na lewym ramieniu, aby przypominać, że przedmiotem jego funkcji są same sakramenty, oraz dalmatykę, szeroką szatę (tak nazwaną, ponieważ po raz pierwszy zaczęto jej używać w Dalmacji), aby dać do zrozumienia, że jest wprowadzany do szafarstwa sakramentami, on sam bowiem rozdziela Krew przienajświętszą. Otóż hojność powinna towarzyszyć wszelkiemu szafarstwu.

Co do kapłana, to nosi on stułę na obydwu ramionach, na znak udzielonej mu pełnej władzy, a nie takiej jak podwładnemu pomocnikowi w sprawowaniu i udzielaniu sakramentów. Toteż sługa jego dosięga aż do stóp. Przyodziewa również ornat, symbol miłości; jako że konsekruje sakrament miłości, tzn. Eucharystię.

Biskupi noszą o dziewięć ornamentów więcej niż kapłani, a mianowicie: sandały, pończochy, pas, tunikę, dalmatykę, mitrę, rękawice, pierścień i pastorał, a to dlatego, że posiadają dziewięć funkcji dodatkowych więcej niż kapłani: wyświęcanie kleryków, błogosławieństwo dziewic, konsekrację biskupów, wkładanie rąk, poświęcanie kościołów, usuwanie z urzędu duchownych, odbywanie synodów, poświęcanie olejów, poświęcanie szat i naczyń dla celu kultu.

Można też powiedzieć inaczej, mianowicie, że sandały symbolizują prawość wszelkich poczyną: pończochy okrywają nogi, wzgardę dóbr ziemskich; pas podtrzymujący stułę na albie – miłość cnoty; tunika – wytrwałość, czytamy bowiem, że Józef przyodziany był tuniką sięgającą mu aż do pięt; otóż pięty są symbolem końca życia. Dalmatyka symbolizuje szczodroblivość w pełnieniu dzieł miłosierdzia. Rękawiczki – ostrożność w działaniu. Mitra – znajomość obu Testamentów, stąd posiada ona dwa rogi. Pastorał – troskliwość pasterską

w sprowadzaniu błędzących; przedstawia to górna krzywizna; w podtrzymywaniu słabych przedstawia to sam kij, laska; oraz w pobudzaniu letnich do gorliwości, co znów wyobrażone jest przez zakończenie dolne. Stąd powstało takie powiedzenie: „Przyjmij z powrotem błędzących, podtrzymuj słabych, pobudzaj do gorliwości leniwych”.

Pierścień symbolizuje tajemnice wiary łączącej Kościół z Chrystusem. Biskupi są oblubieńcami Kościoła, zajmując w nim miejsce Chrystusa.

Wreszcie arcybiskupi noszą paliusz na znak swej uprzywilejowanej władzy. Ta ozdoba przypomina naszyjnik złoty, jaki miano zwyczaj dawać tym, którzy dzielnie walczyli.

Na 1. Wstrzemięźliwość była nakazana kapłanom Starego Przymierza jedynie w czasie sprawowania ich urzędu. Dla przypomnienia więc tej czasowej czystości nosili w czasie składania ofiar odzież spodnią. Lecz kapłani Nowego Testamentu są zobowiązani do ustawicznej czystości. Porównanie podane więc w tym zarzucie nie ma wartości.

Na 2. Owa mitra nie była znakiem godności, lecz pewnym przepisowym nakryciem głowy, jak wyjaśnia św. Hieronim, podczas gdy tiara, będąca symbolem godności, była zarezerwowana dla najwyższych kapłanów, tak jak obecnie mitra dla biskupów.

Na 3. Władza sług niższych znajduje się w biskupstwie, jakby w swym źródle, nie zaś w kapłanie, bo kapłan nie może udzielać święceń. Bardziej więc wypada biskupowi niż kapłanowi używać ich szat.

Na 4. Zamiast szaty efod biskupi noszą stułę, której symbolizm jest ten sam.

Na 5. Paliusz zastąpił racjonał.

Na 6. Zamiast tego diademu nasi biskupi noszą krzyż, jak tłumaczy Innocenty III; pończochy zastępują ubranie spodnie, zaś alba – suknię lnianą; pas zastępuje pas najwyższego kapłana; tunika – jego długą suknię; humerał zastępuje efod; paliusz – racjonał, a mitra – tiarę.

Na 7. Jakkolwiek władza arcybiskupa nie jest innego rodzaju niż władza biskupa, jednak jest ona rozleglejsza, i tę właśnie jej

doskonałość oznacza paliusz, obejmujący go ze wszystkich stron.

Na 8. Biskup rzymski nie posługuje się pastorałem, ponieważ św. Piotr posłał swój, aby pobudzić do gorliwości jednego ze swoich uczniów, który w następstwie został biskupem Trewiru. Dlatego to, dotąd jeszcze, gdy papież jest w tej diecezji, używa pastorału, czego nie czyni nigdzie indziej.

Można by jeszcze wysunąć i takie zdanie, że nieużywanie pastorału symbolizuje władzę nieograniczoną. Istotnie bowiem krzywizna pastorału nasuwa myśl o pewnym ograniczeniu³⁵⁸.

358 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 31: *Sakrament chorych i kapłaństwo*, tłum. R. Kościecki, http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_31.pdf (1.10.2018), s. 126–129.

Bibliografia

- 1909 *Breviarium S. O. P.*, <http://breviariumsop.blogspot.com>
- Akwinata o szatach liturgicznych, <http://pch24.pl>
- Ancilla M., *Découvrir les Pères de l'Eglise à travers la liturgie des heures*, t. 1–2, Paris 2017.
- Apel W., *Gregorian Chant*, Bloomington–Indianapolis 1990.
- Atchley F., *Ordo romanus primus with introduction and notes*, Londyn 1905.
- Barbour J., *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, przeł. S. Cyran [i in.], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1993 nr 15, s. 3–22.
- Bareille J., *Summa teologii św. Tomasza z Akwinu* [cz. 2], „Przegląd Katolicki” 1866 nr 14, s. 209–212.
- Bartoszewski P., *Liturgia w życiu i nauczaniu błogosławionego arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, Lublin 2015 (praca doktorska w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II Wydział Teologiczny).
- Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzostkowska, Warszawa 1999.
- Beauduin L., *La Piété de l'Eglise. Principes et faits*, Louvain 1914.
- Berger D., *Thomas Aquinas and the Liturgy*, tłum. C. Grosz, Ypsilanti 2004.
- Berger D., *Thomas d'Aquin et la liturgie*, Paryż 2001.
- Berger D., *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Kolonia 2000.
- Berthier J. J., *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae*, t. 1: *Testimonia Ecclesiae*, Rzym 1914.
- Beyga P., *Dogmat jako przestrzeń uwielbienia Boga w liturgii na przykładzie prefacji o Trójcy Świętej*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 1, s. 177–187.
- Biblia Tysiąclecia*, <http://biblia.deon.pl>
- Biblia w liturgii Mszy Świętej*, Częstochowa 2016–2018.
- Borobia C., *La liturgia como lugar teológico en la teología sacramentaria de santo Tomás*, [w:] *Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos*, éd. H. Santiago-Otero, R. Silva Costoyas, Salamanka 1970, s. 229–254.

- Borobia C., *La liturgia en la teología de santo Tomás de Aquino*, Toledo 2009.
- Bossuet J., *Les Etats d'oraison*, t. 4, Paryż 1856.
- Brazzola G. [in:], *Aktualność Świętego Tomasza*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1975.
- Breviarium Romanum ad usum Fratrum Minorum Sancti Francisci Capuccinorum et monialium eiusdem ordinis*, Venetiis 1823.
- Breviarium Romanum*, <http://divinumofficium.com>
- Brinktrine J., *Msza święta*, tłum. L. Tatara, Warszawa 1957.
- Bux N., *Jak chodzić na Mszę i nie stracić wiary*, tłum. M. Masny, Kraków 2011.
- Buxakowski J., *Św. Tomasz o liturgii mszy św. według komentarza do IV księgi Sentencji Piotra Lombarda*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952) nr 2, s. 141–164, <https://doi.org/10.21906/rbl.2474>.
- Buxakowski J., *Św. Tomasz o liturgii mszy św. według komentarza do IV Księgi Sentencji Piotra Lombarda (dokończenie)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952) nr 3, s. 253–262, <https://doi.org/10.21906/rbl.2485>.
- Cano M., *De locis theologicis*, red. J. B. Plans, Madryt 2006.
- Cano M., *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016.
- Capelle B., *Autorité de la liturgie chez les Pères*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale” 21 (1954), s. 5–22.
- Cassingena-Tréverdy F., *Les Pères de l'Eglise et la liturgie*, Paryż 2009.
- Chauvet L.-M., *Causalité et efficacité: enjeux médiévaux et contemporains*, „Transversalités” 105 (2008) nr 1, s. 31–51.
- Chenu M., *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas*, „Revue Thomiste” 45 (1939), s. 93–107.
- Clayton D., *Thomas Aquinas on the Psalms and the Liturgy as the Source of Wisdom*, <http://catholicexchange.com>
- Clerck P. de, *Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque*, „Questions Liturgiques” 59 (1978), s. 193–212.
- Clerck P. de, *Liturgia eucharystyczna jako miejsce teologiczne*, [w:] *Łądzkie Sympozja Liturgiczne II. Rys historyczny i materiały z Sympozjów Liturgicznych organizowanych w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą w latach 1995–1999*, red. A. Durak, Kraków 2000, s. 115–124.
- Coelho A., *Corso di Liturgia Romana*, Turyn 1935.
- Coggi R., *La Beata Vergine. Trattato di Mariologia*, Bolonia 2004.
- Corbon J., *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. A. Foltańska, Poznań 2005.

- Daniélou J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, Paryż 1951.
- Davies M., *Nowa Msza papieża Pawła*, tłum. T. Maszczyk, Warszawa 2014.
- Dehau P.-T., *La structure liturgique de la messe d'après saint Thomas d'Aquin*, Lyon 1943.
- Elders L. J., *Tomás de Aquino y la liturgia*, [w:] *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, ed. dir. por J. L. Gutiérrez-Martín, Pampeluna 2007, s. 135–147.
- Erb III F., *Models of Thomistic Studies in Contemporary North American Higher Education*, „Verbum” 2004 nr 2, s. 461–482.
- Fagerberg D., *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków 2018.
- Ferdek B., *Wzajemna relacja między lex orandi a lex credendi*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 45–60.
- Fernández P., *Liturgia y teología en la 'Summa' de Santo Tomás*, „Angelicum” 51 (1974), s. 383–418.
- Fernández P., *La Sagrada Liturgia en la vida de la Iglesia*, Salamanca 1967.
- Fernández P., *Teología de la liturgia en la Summa de Santo Tomás*, „Ciencia Tomista” 101 (1974), s. 253–305.
- Feser E., *Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*, Editiones Scholasticae 2019.
- Florkowski E., *Liturgia a dogmat*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952) nr 3, s. 240–246, <https://doi.org/10.21906/rbl.2483>.
- Fuente A. G., *Sacramentos, liturgia y teología en Santo Tomás de Aquino*, Salamanca 2012.
- Fuente A. G., *La teologia nella liturgia e la liturgia nella teologia in san Tommaso d'Aquino*, „Angelicum” 74 (1997), s. 359–417 i 551–601.
- Fuente A. G., *La Vida litúrgica en la Orden de Predicadores. Estudio en su legislación: 1216–1980*, Roma 1981.
- Gabrielem archangelum scimus*, <http://cantus.uwaterloo.ca>
- Gamber K., *La réforme liturgique en question*, Le Barroux 1992.
- Gamber K., *W stronę Pana! Pytania o budowę kościołów i modlitwę w kierunku wschodnim*, tłum. A. Huculak, Rzeszów 2012.
- Gamber K., *Zwróćmy się ku Panu! Zagadnienia dotyczące budownictwa kościelnego i modlitwy zwróconej na wschód*, tłum. G. Kucharczyk, Poznań 1998.
- Gardeil A., *Lieux théologiques*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9, cz. 1: *LaubrusseL-Lyre*, Paris 1908, kol. 712–747.

- Geldhof J., *Liturgical Theology*, [w:] *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 2015, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.14>.
- Godwin F. G., *An Illustration to the de Sacramentis of St. Thomas Aquinas*, „Speculum” 26 (1951) nr 4, s. 609–614, <https://doi.org/10.2307/2853053>.
- Greger P., *Liturgia celebrowaniem wiary*, „Anamnesis” 2013 nr 73, s. 50–58.
- Grillo A., *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Padova 2003.
- Gryglewicz F., *Pismo św. w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952) nr 4, s. 328–338, <https://doi.org/10.21906/rbl.2491>.
- Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. J. Kozbiał, Poznań 1991.
- Gy P.-M., *L'Office du Corpus Christi, œuvre de S. Thomas d'Aquin*, [w:] tenże, *La liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, s. 223–245.
- Gy P.-M., *La documentation sacramentaire de Thomas d'Aquin: quelle connaissance S. Thomas a-t-il de la tradition ancienne et de la patristique?*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 80 (1996), s. 425–431.
- Hanssens J. M., *De natura liturgiae ad mentem sancti Thomae*, „Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica” 24 (1935), s. 127–165.
- Heller M., *Wstęp do teologii nauki*, [w:] *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 13–22.
- Hering H., *De loco theologico liturgiae apus S. Thomam*, „Pastor Bonus” 5 (1941), s. 456–464.
- Hudock B., *Summa Theologica: The 'glory of the Catholic Faith'*, <http://osv.com>
- Immaculée Conception*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 7, cz. 1: *Hobbes-Immunités*, Paris 1908, kol. 845–1218.
- Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus*, [w:] *Listy Pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1997.
- Janiec Z., *Kult Maryi w Piśmie Świętym, Mszy świętej i Liturgii Godzin*, „Anamnesis” 2002 nr 32, s. 88–94.
- Janiec Z., *Wstawiennictwo Maryi w liturgii Kościoła (cz. 2)*, „Anamnesis” 2010 nr 64, s. 92–100.
- Joshua, *Byzantine Origins?*, <http://psallitesapienter.blogspot.com>
- Jungmann J. A., *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1992.
- Jurczak D., „Drogocenna perła”, czyli o kształtowaniu się liturgii zakonu kaznodziej-skiego, „Roczniki Teologiczne” 65 (2018) z. 8, s. 39–55.

- Kochaniewicz B., *Objawienia maryjne jako „locus theologicus”*, „Salvatoris Mater” 11 (2009) nr 1, s. 32–46.
- Kochaniewicz B., *Stan mariologii katolickiej na progu trzeciego tysiąclecia*, „Salvatoris Mater” 3 (2001) nr 3, s. 235–265.
- Korporał, [w:] B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 685–686.
- Krakowczyk P., *Modlitwa ciała. Postawy i gesty liturgiczne*, Ząbki 2013.
- Kranicki K., *Ks. Janusz St. Pasierb jako miejsce teologiczne. Szkic o tomiku „Doświadczenie Ziemi”*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 11 (2011), s. 215–230.
- Krzych B. K., *Quantum potes tantum aude. Krótkie wprowadzenie do teologii liturgii św. Tomasza z Akwinu*, „Polonia Christiana”, w druku.
- Krzych B. K., *Wcielenie Logosu źródłem synergii teologii i nauki*, „Resovia Sacra” 25 (2018), s. 199–216.
- Krzych B. K., *Le péché originel – la rédemption et la solidarité du genre humain avec Adam et avec Jésus-Christ. Un court commentaire au De malo (iv, 1, co.) de saint Thomas d’Aquin*, „Studia Redemptorystowskie” 2017 nr 15, s. 47–53.
- Krzych B. K., *Tomizm współcześnie – kierunki i problemy na tle sytuacji w Polsce*, [w:] *Kierunki badawcze w filozofii 2017 – nowe horyzonty wiedzy*, red. N. A. Michna, Łódź 2017, s. 55–65.
- Krzych B. K., *Po co w ogóle to całe filozofowanie?*, „Amor Fati” 2015 nr 4, s. 209–213.
- Krzych B. K., *Historia, źródła i ceremonie Mszy papieskiej według usus antiquior*, „Christianitas” 52 (2013) nr 2, s. 178–212.
- Krzych B. K., *Lumen Christi!*, <http://nowyruchliturgiczny.pl>
- Kurz G., *Intende qui regis Israel: Der Weihnachtshymnus des Bischofs Ambrosius von Mailand (hy. 5)*, „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie” 42 (2003), s. 105–161.
- Kwiecień T., *Pochwała ciała. Liturgia i człowieczeństwo*, Kraków 2004.
- La liturgie, lieu théologique*, sous la dir. de P. de Clerck, Paryż 1999.
- La sainte messe: messe traditionnelle et messe nouvelle à la lumière de saint Thomas d’Aquin*, Avrille 2018.
- Lafont G., *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin*, Paris 1996.
- Lambert D., *Sciences et théologie. Les figures d’un dialogue*, Bruxelles–Namur 1999.
- Lefebvre G., *Liturgia. Jej podstawowe zasady*, wstęp A. Żychliński, Brugia 1929.
- Lefebvre G., *Mszał rzymski z dodaniem nabożeństw nieszpornych*, Tyniec–Brugia 1949.
- Lemonnyer A., *L’raison et liturgie d’après saint Thomas*, „Vie Spirituelle” 11 (1924), s. 5–16.

- Leon XIII, *Aeterni Patris. O filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2003.
- Link M., *Znaczenie i historia sentencji lex orandi, lex credendi*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 10 (2001), s. 241–248.
- Lucien B., *Qu'est-ce que la théologie ? La « Doctrine sacrée » selon saint Thomas*, Lourdes 2007.
- Macek W. M., *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010.
- Majewski J., *Mgła niewiedzy*, „Tygodnik Powszechny” 1.03.2011.
- Malesa W., *Teologia rubryk*, „Roczniki Teologiczne” 65 (2015) nr 8, s. 71–85.
- Martindale C. C., *Epiphany*, [w:] *The Catholic Encyclopedia*, t. 5, New York 1909, <http://newadvent.org>
- Marquart K. E., *Liturgy and Dogmatics*, „Concordia Theological Quarterly” 67 (2003) nr 2, s. 175–190.
- Maryniarczyk A., *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001.
- Matyszewski A., *Vexilla Regis prodeunt – wielkopostny hymn wczesnego średniowiecza*, „Msza Święta” 2001 nr 3, s. 28.
- McGinn B., *Thomas Aquinas's Summa theologiae. A Biography*, Princeton 2014.
- Miazek J., *Liturgia w czasach Ojców Kościoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20 (2007) nr 1, s. 155–166.
- Miazek J., *Wielcy Ojcowie Kościoła Zzachodu w liturgii Kościoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20 (2007) nr 2, s. 255–268.
- Mieszczak S., *Nigryki – wewnętrzna wielkość liturgii*, [w:] *Teologia żyjąca w liturgii. Materiały z II Rekolekcji Liturgicznych Misterium fascinans*, red. K. Porosło, Kraków 2010, s. 64–78.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, <http://vatican.va>
- Migut B., *Relacja teologii i liturgii w ujęciu teologii liturgicznej szkoły rzymskiej*, „Seminare” 26 (2009), s. 23–35.
- Migut B., *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007.
- Milcarek P., *Forma i treść – przypadek liturgii*, [w:] *Teologia żyjąca w liturgii. Materiały z II Rekolekcji Liturgicznych Misterium fascinans*, red. K. Porosło, Kraków 2010, s. 50–63.
- Missale Romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum*, Bonn 2004.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II*, Rzym 2002.
- Missale S. Ordinis Praedicatorum*, Rzym 1939.
- Missus est Gabriel angelus ad*, <http://cantus.uwaterloo.ca>

- Morawiec Z., *Chrystus w centrum wiary Kościoła i refleksji teologicznej*, „Symposium” 2001 nr 1 (8), s. 13–18.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Nabuco J., Tamburini F., *Cérémonial Apostolique avant Innocent VIII. Texte du manuscrit Urbinate Latin 469 de la Bibliothèque Vaticane*, Rzym 1966.
- Nadolski B., *Teologia liturgiczna*, [w:] tenże, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1578–1587.
- Najda A. J., *Święto Trzech Króli w Biblii i tradycji Kościoła*, „Studia nad Rodziną” 16 (2012) nr 1–2, s. 391–402.
- Napiórkowski S. C., *Podstawy prawdy o Niepokalanym Poczęciu i podanie jej przez Kościół do wierzenia*, [w:] *Niepokalane Poczęcie i życie chrześcijańskie*, red. D. Mastalska, Częstochowa–Niepokalanów 2005, s. 17–41.
- Nappe de l’Incarnatus est ou Strogolo*, [w:] B. Berthod, P. Blanchard, *Trésor inconnus du Vatican. Cérémonial et liturgie*, Paris 2001, s. 254.
- Narodzenie Najświętszej Maryi Panny*, <http://brewiarz.pl>
- Nau P., *Le Mystère du corps et du sang du Seigneur. La messe d’après saint Thomas d’Aquin, son rite d’après l’histoire*, Solesmes 1976.
- Naumowicz J., *Narodziny Bożego Narodzenia*, Kraków 2016.
- Nichols A., *Looking at the Liturgy: A Critical View of Its Contemporary Form*, San Francisco–California 1996.
- Nieprzemijająca nowość filozofii św. Tomasza z Akwinu*, red. A. Maryniarczyk, N. Gondek, W. Daszkiewicz, Lublin 2018.
- Nowowiejski A. J., *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. 1, cz. 1, Warszawa 1892.
- Oppenheim P., *Principia Theologiae liturgicae*, Taurini 1947.
- Ottaviani A., Bacci A., *Bref examen critique du Nouvel Ordo Missae. Pour célébrer l’année de l’Eucharistie*, Issy-les-Moulineaux 2004.
- Paluch M., *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2002.
- Paluch M., *Miejsce chrystologii w Summie teologii*, [w:] *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 125–136.
- Pałęcki W., *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela OSB (1886–1948)*, Sandomierz 2006.
- Persson E., *Le plan de la Somme théologique et le rapport «Ratio – Revelatio»*, „Revue Philosophique de Louvain” 56 (1958), s. 545–572.
- Peter M., *Biblia w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952) nr 3, s. 273–275, <https://doi.org/10.21906/rbl.2487>.

- Petri T., *Aquinas and the Theology of the Body: The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology*, Waszyngton 2016.
- Pinto M., *O argumento litúrgico em S. Tomas*, [w:] tenże, *O valor teológico da Liturgia*, Braga 1952, s. 279–290.
- Piolanti A., *Il Mistero Eucaristico. Terza edizione riveduta e aumentata*, Città del Vaticano 1983.
- Pius x, *Motu proprio o muzyce kościelnej Inter pastoralis officii sollicitudines* z dnia 22 listopada 1903, <http://opoka.org.pl>
- Pius XII, *Encyklika Mediator Dei* z dn. 20 listopada 1947 r., Kielce 1948.
- Potterie I. de la, *Il parto verginale del Verbo incarnato «non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est»* (Gv 1, 13), „Marianum” 45 (1983), s. 127–174.
- Prado N. del, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica „Ineffabilis Deus”*, Friburg 1919.
- Quoëx F. M., *L'Expositio Missae de la Somme de théologie* (IIIA, q. 83, a. 4–5), „Revue Thomiste” 105 (2005) nr 2, s. 179–225.
- Quoëx F. M., *L'Expositio Missae de la Somme de théologie* (IIIA, q. 83, a. 4–5) (II), „Revue Thomiste” 105 (2005) nr 3, s. 435–472.
- Quoëx F. M., *Les sacrements, signes du culte divin*, „Sedes Sapientiae” 2003 nr 86, s. 16–44.
- Quoëx F. M., *Le Christ, religieux de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*, „Sedes Sapientiae” 2003 nr 83, s. 11–34.
- Quoëx F. M., *Le culte dans l'ancienne Alliance selon saint Thomas d'Aquin*, „Sedes Sapientiae” 2002 nr 82, s. 53–80.
- Quoëx F. M., *Les fondements anthropologiques du culte selon saint Thomas d'Aquin*, „Sedes Sapientiae” 2002 nr 81, s. 49–82.
- Quoëx F. M., *Thomas d'Aquin et la liturgie*, „Sedes Sapientiae” 2002 nr 80, s. 89–93.
- Quoëx F. M., *Les actes extérieures du culte dans l'histoire du salut selon saint Thomas d'Aquin*, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma 2001 (praca doktorska).
- Rajski K., Grygiel W., *Wigilia Paschalna w „starej” liturgii*, <http://pch24.pl>
- Ramírez S., *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2014.
- Rauwel A., *Expositio missae: essai sur le commentaire du Canon de la Messe dans la tradition monastique et scolastique*, Université de Bourgogne 2002 (praca doktorska).
- Regina Caeli. *Historia i tekst antyfony odmawianej w okresie paschalnym zamiast Aniola Pańskiego*, <http://pch24.pl>

- Rosa S., *Teologia fundamentalna*, cz. 1: *Chrystologia*, Tarnów 2003.
- Roszak P., *Autorytet a poszukiwanie mądrości. Wokół konceptu auctoritas w teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Człowiek w Kulturze” 22 (2012), s. 67–90.
- Ryan F., *Auctoritas in the Theology of St Thomas Aquinas*, „New Blackfriars” 88 (2007), s. 443–456, <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2007.00152.x>.
- Salerno L., *San Tommaso e la Costituzione sulla Liturgia*, „Sapienza” 18 (1965), s. 264–279.
- Salij J., *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?*, [w:] *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 333–346.
- Schumacher J., *Die Liturgie als „Locus Theologicus”*, <http://theologie-heute.de>
- Schumacher J., *La liturgie comme «lieu théologique»*, [w:] *Foi et liturgie. Actes du septième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite romain*, Centre International d'Études Liturgiques, Versailles 2002, s. 49–80.
- Shea M., *The Eucharistic Hymns of St. Thomas Aquinas*, „Dominicana” 11 (1926) nr 1, s. 9–17.
- Sindon*, [w:] Wiktionary, the free dictionary, <http://en.wiktionary.org>
- Soberczko H. J., *Mysterium-Actio-Vita. Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, [w:] *Teologia żyjąca w liturgii. Materiały z II Rekolekcji Liturgicznych Mysterium fascinans (4–6 września 2009 r.)*, red. K. Porosło, Kraków 2010, s. 13–24.
- Sodomora P., *The teaching of St. Thomas Aquinas and its role in the development of Ukrainian philosophical thought* [referat], Zlot Filozoficzny 2018, Łódź, 30.06–2.07.2018.
- Sosnowski S., *Tradycja – wierność liturgii, liturgia – życie Tradycji*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19 (2010), s. 270–275.
- Spiazzi R., *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bolonia 1997.
- Szczur P., *Ojcowie Kościoła wobec bogactwa kościołów i przepychu liturgii. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 2012 nr 32, s. 641–657.
- Szymański S., *Historia Officium Bożego Ciała*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1950) nr 3, s. 219–229, <https://doi.org/10.21906/rbl.2416>.
- Szymik J., *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23–24 (1990–1991), s. 157–164.
- Świetlicki S., *Liturgia w świetle teologii*, Sandomierz 1929.
- Taft R., *Liturgia jako teologia*, [w:] tenże, *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, tłum. S. Gałęcki, E. Litak, Kraków 2014, s. 307–313.
- Teologia żyjąca w liturgii. Materiały z II Rekolekcji Liturgicznych Mysterium fascinans*, red. K. Porosło, Kraków 2010.

- Thomistic sacramental theology*, <http://en.wikipedia.org>
- Toffel K., *Cano Melchior*, <http://szkolateologii.dominikanie.pl>
- Tomasz z Akwinu, *De veritate*, [w:] tenże, *Opera Omnia*, <http://corpusthomisticum.org>
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III^a, [w:] tenże, *Opera Omnia*, <http://corpusthomisticum.org>
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 31: *Sakrament chorych i kapłaństwo*, tłum. R. Kostecki, <http://katedra.uksw.edu.pl>
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 26: *Droga Zbawiciela*, tłum. S. Piotrowicz, <http://katedra.uksw.edu.pl>
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25: *Bóg-Człowiek, Syn Maryi*, tłum. S. Piotrowicz, <http://katedra.uksw.edu.pl>
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24: *Wcielenie Słowa Bożego*, tłum. S. Piotrowicz, <http://katedra.uksw.edu.pl>
- Torrell J. P., *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2008.
- Travers J., *Valeur sociale de la Liturgie d'après saint Thomas d'Aquin*, Paryż 1946.
- Triacca A., *Liturgia locus theologicus o theologia locus liturgicus?*, [w:] *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell' Abate Prof. Salvatore Marsili (1919–1983)*, a cura di G. Farnedi, Roma 1986, s. 193–233 (*Studia Anselmiana*, 91; *Analecta Liturgica*, 10).
- Trościński G., *Pieśń o Krzyżu i jej nieznanym późnośredniowiecznym przekaz z zagadnień polskojęzycznego zasobu literackich pozdrowień Krzyża*, „Pamiętnik Literacki” 2015 nr 1, s. 23–44.
- Tück J. H., *Gabe der Gegenwart: Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Fryburg Bryzgowijski 2014.
- Tück J. H., *A Gift of Presence: The Theology and Poetry of the Eucharist in Thomas Aquinas*, Waszyngton 2018.
- Turrini M., *L'anthropologie sacramentelle de saint Thomas d'Aquin, dans Summa Theol. III qq. 60–65*, Université de Paris-Sorbonne 1996 (praca doktorska).
- Vacandard E., *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, „Revue du clergé français” 62 (1910), s. 5–41, 257–278, 681–701.
- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.
- Vagaggini C., *Teologia e liturgia in S. Tommaso*, [w:] tenże, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965, s. 538–555.
- Valentini A., *Birth of Mary*, [w:] *Dictionary of Mary*, New York 1985, <http://ewtn.com>
- Van Slyke D. G., *Lex orandi lex credendi: Liturgy as Locus Theologicus in the Fifth Century?*, „Josephinum: Journal of Theology” 11 (2004) nr 2, s. 130–151.

- Veni Redemptor gentium, [w:] *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, <http://hymnology.hymnsam.co.uk>
- Walsh L. G., *Liturgy in the Theology of St. Thomas*, „The Thomist” 38 (1974), s. 557–583.
- Walters B. R., Corrigan V., Ricketts P. T., *The Feast of Corpus Christi*, Pennsylvania 2006.
- Wolicki M., *Aktualność św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra” 6 (1999), s. 291–302.
- Zachara M., „*Lex orandi, lex credendi*” – o co właściwie chodzi? (1), 4 listopada 2016, <http://liturgia.pl>
- Zachara M., *Lex orandi, lex credendi* – o co właściwie chodzi? (2), 2 lutego 2017, <http://liturgia.pl>
- Zachara M., *O tym, że II Modlitwa eucharystyczna NIE JEST najstarszą modlitwą jaką mamy*, liturgia.pl
- Zachara M., *Wokół Exultet*, „Pastores” 31 (2006) nr 2, s. 103–109.
- Zerfass A., *Mysterium mirabile. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Christusfesten der Kirchenjahres*, Tübingen 2008.
- Żądło A., *Lex orandi – lex credendi w modlitwach nad darami Adwentu w Mszale Pawła VI*, Katowice 2013.
- Żychliński A., *Przedmowa do polskiego wydania*, [w:] G. Lefebvre, *Liturgia. Jej podstawowe zasady*, Bruges 1929, s. 1–4.

Spis treści

WPROWADZENIE	7
UWAGI WSTĘPNE	11
1. „IDŹCIE DO TOMASZA”	15
1.1. Dlaczego Tomasz?	15
1.2. Dlaczego <i>Suma teologii</i> ?	17
1.3. Dlaczego traktat <i>de Christo</i> ?	18
1.4. Dlaczego liturgia jako <i>auctoritas</i> ?	20
1.5. Podsumowanie	22
2. PRAWA MODLITWY I WIARY A LITURGIA	
JAKO AUTORYTET	23
2.1. <i>Lex orandi – lex credendi</i>	23
2.2. Liturgia a dogmat	31
2.3. Liturgia jako <i>auctoritas</i> i <i>locus theologicus</i>	32
2.4. Podsumowanie	40
3. MYŚL LITURGICZNA I LITURGIA JAKO AUTORYTET	
U ŚW. TOMASZA Z AKWINU	41
3.1. Tomasz z Akwinu i liturgia	41
3.1.1. Wprowadzenie do teologii liturgicznej św. Tomasza	41
3.1.2. Stan badań nad myślą liturgiczną św. Tomasza z Akwinu	48
3.2. Liturgia jako <i>auctoritas</i> w myśli Tomasza z Akwinu	54
3.2.1. <i>Auctoritas</i> w teologii św. Tomasza z Akwinu <i>in genere</i>	55

3.2.2. Liturgia jako <i>auctoritas theologica</i> w dziełach św. Tomasza według komentatorów	56
3.2.2.1. Hermann Hering (1941)	57
3.2.2.2. Cipriano Vagaggini (1965)	59
3.2.2.3. Carlos Borobia (1970 i 2009)	61
3.2.2.4. Pedro Fernández (1974)	66
3.2.2.5. Liam Walsh (1974)	68
3.2.2.6. Antolín Fuente (1997 i 2012)	70
3.2.2.7. David Berger (2000)	73
3.3. Podsumowanie	75
4. LITURGIA JAKO AUTORYTET W TRAKTACIE O CHRYSZTUSIE ŚW. TOMASZA Z AKWINU	77
4.1. Liturgia jako <i>auctoritas</i> w traktacie <i>De Christo</i> w <i>Sumie teologii in genere</i>	77
4.2. Liturgia jako <i>auctoritas</i> w traktacie <i>De Christo</i> w <i>Sumie teologii in specie</i>	80
4.2.1. III ^a q. 1 a. 3 ad 3	80
4.2.1.1. Tekst łaciński	80
4.2.1.2. Tekst polski	81
4.2.1.3. Kontekst	82
4.2.1.4. Komentarz	82
4.2.2. III ^a q. 2 a. 5 s. c.	83
4.2.2.1. Tekst łaciński	83
4.2.2.2. Tekst polski	83
4.2.2.3. Kontekst	84
4.2.2.4. Komentarz	84
4.2.3. III ^a q. 2 a. 11 arg 3 et ad 3	84
4.2.3.1. Tekst łaciński	84
4.2.3.2. Tekst polski	85
4.2.3.3. Kontekst	85
4.2.3.4. Komentarz	86
4.2.4. III ^a q. 25 a. 4 s. c.	86
4.2.4.1. Tekst łaciński	86
4.2.4.2. Tekst polski	87
4.2.4.3. Kontekst	87

4.2.4.4. Komentarz	88
4.2.5. III ^a q. 27 a. 1 s. c.	88
4.2.5.1. Tekst łaciński	88
4.2.5.2. Tekst polski	88
4.2.5.3. Kontekst	89
4.2.5.4. Komentarz	89
4.2.6. III ^a q. 27 a. 2 arg. 3 et ad 3	90
4.2.6.1. Tekst łaciński	90
4.2.6.2. Tekst polski	91
4.2.6.3. Kontekst	91
4.2.6.4. Komentarz	92
4.2.7. III ^a q. 28 a. 2 ad 2	93
4.2.7.1. Tekst łaciński	93
4.2.7.2. Tekst polski	93
4.2.7.3. Kontekst	93
4.2.7.4. Komentarz	94
4.2.8. III ^a q. 30 a. 2 arg. 4 et ad 4	95
4.2.8.1. Tekst łaciński	95
4.2.8.2. Tekst polski	95
4.2.8.3. Kontekst	96
4.2.8.4. Komentarz	97
4.2.9. III ^a q. 30 a. 3 arg. 3 et ad 3	98
4.2.9.1. Tekst łaciński	98
4.2.9.2. Tekst polski	99
4.2.9.3. Kontekst	100
4.2.9.4. Komentarz	100
4.2.10. III ^a q. 31 a. 5 arg. 1 et ad 1	101
4.2.10.1. Tekst łaciński	101
4.2.10.2. Tekst polski	102
4.2.10.3. Kontekst	103
4.2.10.4. Komentarz	103
4.2.11. III ^a q. 36 a. 6 co.	104
4.2.11.1. Tekst łaciński	104
4.2.11.2. Tekst polski	105
4.2.11.3. Kontekst	106
4.2.11.4. Komentarz	106

4.2.12. III ^a q. 51 a. 2 arg. 3 et ad 3	107
4.2.12.1. Tekst łaciński	107
4.2.12.2. Tekst polski	107
4.2.12.3. Kontekst	108
4.2.12.4. Komentarz	109
4.3. Wnioski i podsumowanie	110
ZAKOŃCZENIE	113
APPENDIX 1	119
APPENDIX 2	123
APPENDIX 3	125
BIBLIOGRAFIA	131

Monografia Bartłomieja K. Krzycha przybliży pojęcie liturgii jako źródła (*locus theologicus*) i autorytetu (*auctoritas*) w argumentacji i dowodzeniu teologicznym św. Tomasza z Akwinu ze szczególnym uwzględnieniem traktatu o Chrystusie zawartym w *Sumie teologii*. W pierwszej kolejności dokonano omówienia adagium *lex orandi – lex credendi*, wskazując na jego historyczne i magisterialne uwarunkowania oraz konteksty, a także uwypuklono jego właściwe rozumienie teologiczne. Następnie przedstawiono stan badań nad myślą liturgiczną Akwinaty, zwłaszcza w kontekście liturgii jako teologicznego źródła i autorytetu. Omówione zostały poglądy i prace takich uczonych jak Herman Hering, Cirpiano Vagaggini, Carlos Borobia, Pedro Fernández, Liam Walsh, Antolín Fuente i David Berger. Dalsza część pracy stanowi analizę wszystkich argumentów *ex liturgia* zawartych w Tomaszowym traktacie *De Christo* w trzeciej części *Sumy teologii*. Analizy zawierają: tekst łaciński, tekst polski oraz uwagi językowe do polskiego tłumaczenia, wyjaśniono również kontekst tematyczny każdego omawianego fragmentu oraz sformułowano komentarz liturgiczny, który zawiera uwagi historyczne, liturgiczne i teologiczne.

wydawnictwo
unum

