

Mateusz Przanowski OP

Instytut Tomistyczny, Warszawa

ISTOTA BOGA A KENOZA WCIELENI WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Jaki jest stosunek boskiej istoty do aktu wcielenia? Czy pozostaje ona niezmiennie „obojętna” na ten akt, a jedynie Osoba Boska rozumiana jako jednostka (*suppositum*) przyjmuje do siebie (*assumptio*) ludzką naturę? To niezwykle doniosłe pytania, natarczywie stawiane w teologii XX wieku, szczególnie mocno zaś przez zwolenników teizmu kenotycznego. Przypomnę, że jeden z podstawowych zarzutów, które teologowie kenotyczni wysuwają przeciwko teizmowi Akwinaty, jest następujący: w teologii św. Tomasza wcielenie, a więc *kenōsis* w żaden bezpośredni sposób nie kształtuje koncepcji istoty Boga. Teizm klasyczny, a więc również teizm św. Tomasza, proponuje zdaniem kenotyków taką wizję Boga, którego wcielenie nie tylko, że w najmniejszy sposób nie zmodyfikowało Jego istoty przez akt samoograniczenia, ale nawet nie objawiło o niej niczego nowego. Kenotycy twierdzą więc, że wszystko, co Akwinata ma nam do powiedzenia o istocie Boga, jest konstruktem filozoficznym niepowiązanym organicznie z prawdą o inkarnacji. Kenotyczny pogląd na teizm klasyczny św. Tomasza jest więc taki, że Akwinata najpierw ustala doktrynę *De Deo Uno*, by później — stosując metafizyczną ekwilibrystykę — na siłę dostosować ją do prawdy o wcieleniu. Kenotycy uważają zaś, że powinno być dokładnie odwrotnie — to wcielenie ma determinować treść nauki o boskiej istocie. Przyznają wprawdzie, że można, wykorzystując doktrynę o unii hipostatycznej, przedstawić w jakiś cząstkowy i niewystarczający sposób ogołocenie i uniżenie Boga, dodają jednak, że zgodnie z fundamentalnymi rozstrzygnięciami tej doktryny, boska natura pozostaje „obojętna” wobec wcielenia, gdyż w klasycznej chalcedońskiej chrystologii uważa się ją — nawet po zjednoczeniu z ludzką naturą — za trwającą w stanie absolutnej niezmienności. Tak rozumiane wcielenie nie może więc objawić niczego przełomowego o istocie Boga i Jego atrybutach, niczego, co mogłoby być uznane za autentycznie chrześcijańskie.

Czy jednak rzeczywiście tak jest, że zdaniem św. Tomasza z Akwinu, istota Boga nie bierze żadnego udziału w akcie ogołocenia, a wszystko, co we wcieleniu się wydarza, dotyczy tylko i wyłącznie Boskiej Osoby rozumianej jako *suppositum* zjednoczenia natur? Czy jest prawdą, że doktryna *De Deo Uno* Akwinaty pozostaje „obojętna” na prawdę o wcieleniu? Na te pytania chciałbym odpowiedzieć w tym artykule.

I. NATURA BOGA W UNII HIPOSTATYCZNEJ

Jakkolwiek zjednoczenie natur dokonuje się *in persona* i Akwinata kładzie najmocniejszy akcent na stosunek „Osoba Boska do natury ludzkiej”, to jednak bardzo dużo miejsca poświęca również roli, którą wspólna trzem Osobom Boskim natura odgrywa w akcie inkarnacji. Rola ta jest jednocześnie sprawcza i objawicielska; sprawcza, ponieważ inicjatywa leży po stronie Boga rozumianego jako jeden i jedyny Bóg Trójjedyny; objawicielska, ponieważ dzięki wcieleniu odkrywamy prawdę nie tylko o Jego trójjedyności, ale również o Jego jednej i niepodzielnej istocie. Słowem, *kenōsis* wcielenia pozwala w całościowym nowym świetle zobaczyć nie tylko wcielonego Syna Bożego w Jego trynitarnych odniesieniach, ale również samą *deitas* — boskość Trójjedynego. W jaki sposób św. Tomasz dochodzi do tego wniosku?

Akwinata uważa, że na akt przyjęcia do siebie (*assumptio*) ludzkiej natury przez Osobę Boską można patrzeć z trzech punktów widzenia. Wyszczególniając je, odwołuje się do budowy czasownika *assumo*, który jest jego zdaniem skrótem wyrażenia *ad se sumere*, czyli „przyjąć do siebie”¹. Te trzy aspekty są następujące:

1. Ogólny — gdy rozważa się sam czasownik *sumo*. W tym wypadku Trójca Święta, działająca jako jeden niepodzielny podmiot, przyjmuje ludzką naturę dla Syna.
2. Właściwy — gdy rozważa się *ad se*, koncentrując uwagę na fakcie zjednoczenia. W tym wypadku boska natura/istota Syna w Jego Osobie przyjmuje do siebie ludzką naturę.
3. Najwłaściwszy — gdy rozważa się równocześnie *ad se* oraz jeszcze mocniejsze *in se*. W tym wypadku *assumptio* było właściwe tylko dla Osoby, w której, jako w jednostce (*suppositum*), dokonano się zjednoczenie. Wyrażenie *in se* odnosi się do zjednoczenia „w czymś”, czyli na przykład

¹Por. *In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 2, corp. Tomasz pisze, że czasownik *assumo* należy rozumieć jako skrót *ad se aliquid sumere* (zob. *ST*, III, q. 3, a. 1, corp.) albo *ad aliquid sumere* (zob. *ST*, III, q. 4, a. 2, corp.), czyli „brać/przymować coś w siebie, do siebie”. Nie powinno się więc rozumieć *assumptio* po prostu jako „przyjęcie”, lecz jako „przyjęcie w siebie, do siebie”.

„zjednoczenia w osobie” (*unio in persona*) czy „zjednoczenia w jednej naturze” (*unio in una natura*). Wyrażenie *ad se* stosuje zaś św. Tomasz do określenia zjednoczenia „do czegoś”, czyli stosunku „natura do natury” — natura boska przyjmuje naturę ludzką *ad se* i w ten sposób jednoczy się z nią². Najkrócej rzecz ujmując, natura ludzka zostaje przyjęta w (*in*) jedności Osoby Boskiej i *do* (*ad*) natury boskiej³.

Sens trzeci, a więc najważniejszy, jest punktem wyjścia do zrozumienia dwóch pozostałych. *Assumptio* nie należy bowiem do boskiej natury ze względu na nią samą, lecz ze względu na Osobę, której jest naturą⁴. Dlatego w najważniejszym sensie (*proprissime*) przyjmuje Osoba, w sensie dalszym zaś „natura przyjmuje naturę do swojej Osoby”⁵.

Stosownie do tego sposobu rozumienia mówi się: „wcielona natura”, nie jakoby została przemieniona w ciało, lecz ponieważ natura przyjęła ciało. Stąd powiada Jan Damasceński: „Za Atanazym i Cyrylem mówimy, że natura Boga została wcielona”⁶.

Boska natura Logosu jest więc również „przyjmująca”, jednak ze względu na Osobę Boską, której jest naturą; jest „przyjmująca do Osoby”, z którą stanowi doskonałą jedność, nie różniąc się od niej realnie i nie konstytuując odrębnej jednostki (*suppositum*)⁷. Tomasz precyzuje swoje myślenie, rozróżniając zasadę (*principium*) i kres (*terminus*) aktu inkarnacji. Być zasadą wcielenia przysługuje boskiej naturze rozważanej w niej samej, ponieważ wcielenie dokonuje się Bożą mocą (*virtus*), która jest w Bogu istotowa⁸. Być zaś kresem przysługuje już nie naturze samej w sobie, lecz Osobie w tej naturze⁹. Natury są więc zjednoczone w jednej Osobie Boskiej, w jednym *suppositum*, dlatego też teologicznie poprawne jest wyrażenie „wcielona natura Boga”¹⁰.

Aby jeszcze mocniej podkreślić aktywność Bożej natury w akcie wcielenia, św. Tomasz pozwala sobie na pewien eksperyment myślowy, który polega na abstrahowaniu od „osobowości” (*personalitas*) w Bogu, a więc od istnienia trzech Osób Boskich i zastanowieniu się nad samą tylko naturą boską jako przyjmującą

²Zob. *In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 2, ad 3.

³*In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 2, ad 5.

⁴Zob. *ST*, III, q. 3, a. 2, corp.; *In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 2, ad 4.

⁵*ST*, III, q. 3, a. 2, corp.

⁶Tamże; zob. także *ST*, III, q. 16, a. 5, ad 2.

⁷Zob. *ST*, III, q. 3, a. 2, ad 1 i ad 3.

⁸Zob. *ST*, III, q. 3, a. 1, ad 1.

⁹Zob. *ST*, III, q. 3, a. 2, corp.

¹⁰*In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 2, ad 4.

naturę ludzką¹¹. Czy byłaby ona — pyta Akwinata — zdolna do aktu *assumptio* ludzkiej natury? Odpowiedź Tomasza jest pozytywna. Jeśli na Trójjedynego Boga spojrzy się jedynie pod kątem atrybutów istotowych, takich jak na przykład dobroć, mądrość, miłość lub wszechmoc, abstrahując jednocześnie od *personalitates*, takich jak ojcostwo (*paternitas*) czy synostwo (*filiatio*), to wtedy, powiada Akwinata, można słusznie myśleć o naturze jako o „przyjmującej” (*assumens*)¹², chociaż należy dodać, że zawsze ta natura jest przyjmująca ze względu na Osobę, której jest naturą¹³.

W Bogu osobowość (*personalitas*) nazywa się właściwością osobową (*proprietas personalis*). Są trzy takie właściwości: ojcostwo, pochodzenie i synostwo [...] Lecz po usunięciu ich przez intelekt nadal pozostaje wszechmoc Boga, przez którą dokonało się wcielenie, jak powiedział anioł: „U Boga nie jest niemożliwe żadne słowo” (Łk 1,37). Wydaje się zatem, że — także po usunięciu osobowości — boska natura może przyjmować do siebie (*assumo*)¹⁴.

Jan Damasceński powiada, że Syn Boży przyjął naturę [ludzką] powodowany filantropią (*philanthropia*), to znaczy miłością do ludzi. Lecz nawet po usunięciu Osób pozostaje w istocie wszechmoc. A zatem również w istocie mogłoby dokonać się przyjęcie¹⁵.

W innym fragmencie św. Tomasz pisze, że po oddzieleniu przez intelekt osobowości trzech Osób pozostanie w Bogu jakaś jedna *personalitas*. Ten Bóg, istniejący jako jedna osoba, może być nazwany „Bogiem Żydów”. Przyjęcie ludzkiej natury mogłoby — zdaniem Akwinaty — dokonać się również w tak pojętej, pojedynczej *personalitas*¹⁶. Co więcej, istnienie tej pojedynczej osobowości jest konieczne, by natura w ogóle mogła przyjąć do siebie naturę ludzką. Gdyby bowiem nie istniała owa *personalitas*, natura nie istniałaby jako bytująca samodzielnie (*subsistens*) ani nie istniałaby jako istniejąca w czymś (*in aliquo*), byłaby więc jedynie bytem myślnym niezdolnym do działania i przyjęcia czegokolwiek¹⁷.

Co wynika z tych analiz dla lepszego zrozumienia kenozy i uniżenia Boga? Jest bezdyskusyjne w teologii Akwinaty, że natura boska nie przyjmuje natury ludzkiej w taki sposób, by przejąć również jej ograniczenia, jednak nie oznacza to, że natura ta pozostaje „obojętna” na przyjętą ludzką naturę, ponieważ również naturę można określić jako „przyjmującą do siebie” (*assumens*). Nawet

¹¹ Terminu *personalitas* (osobowość) nie należy w tym miejscu rozumieć psychologicznie, ale metafizycznie, jako jednostkę natury rozumnej.

¹² Zob. *ST*, III, q. 3, a. 3, corp.; *ST*, III, q. 3, a. 5, corp.

¹³ Zob. *ST*, III, q. 3, a. 4, ad 2; *ST*, III, q. 4, a. 5, ad 1.

¹⁴ *ST*, III, q. 3, a. 3, sed contra. Zob. także *In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 3, sed contra 1.

¹⁵ *In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 3, sed contra 2.

¹⁶ Zob. *ST*, III, q. 3, a. 3, ad 2; *In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 3, corp.

¹⁷ Zob. *In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 3, corp.

biorąc pod uwagę fundamentalną kwalifikację, że jest ona przyjmująca jako natura konkretnej Osoby Boskiej, to i tak zaangażowanie natury Bożej w dzieło inkarnacji jest stwierdzone przez Tomasza niezwykle mocno. Na przykład wszechmoc, czyli atrybut istotowy Boga Trójjedynego, jest zasadą wcielenia, a więc kenozy i wypływającego z niej uniżenia; Bóg Trójjedyny rozumiany również w swojej jednej i niepodzielnej naturze oddziałuje na naturę ludzką, napętlając ją łaską i wiedzą; atrybuty istotowe, a więc przynależne naturze (dobroć, miłość, mądrość), są kluczowe do zrozumienia samego aktu inkarnacji i dzieła odkupienia. Słowem, z samej teologii unii hipostatycznej Tomasza wynika, że kenoza wcielenia i uniżenie męki i śmierci są dziełem Trójcy Świętej również rozpatrywanej pod kątem jednej i jedynej boskiej natury. *Kenōsis* odsłania więc nie tylko to, że Bóg jest Trójcą Osób i że jedna z nich ogołociła się dla naszego zbawienia, ale pozwala w nowym świetle spojrzeć na atrybuty istoty Boga. Wniosek musi być więc taki, że traktat *De Deo Uno* św. Tomasza zawiera naukę o „Bogu, który się wcielił”, a więc „Bogu, który przyjmując ludzką naturę, ogołocił samego siebie”. Mówiąc jeszcze inaczej, pierwsze 26 kwestii pierwszej części *Summy teologii* pozostaje w nierozdzielным związku z pierwszą kwestią *Tertia pars* o odpowiedności wcielenia. Spróbuję pokazać teraz ten związek na przykładzie jednego atrybutu istotowego, a mianowicie boskiej dobroci.

W krótkim, ale bardzo znaczącym tekście, który jest w zasadzie komentarzem do cytatu z dzieła św. Jana Damasceńskiego, Akwinata zawarł listę atrybutów istotowych Boga Trójjedynego ujawniających się w misterium wcielenia. Fragment ten znajduje się w kluczowym miejscu, został bowiem zapisany jako pierwsze *sed contra* trzeciej części *Summa theologiae*. Píše św. Tomasz:

Lecz, jak powiada Jan Damasceński na początku III księgi, „przez tajemnicę wcielenia została ukazana jednocześnie dobroć i mądrość, i sprawiedliwość, i potęga Boga (*potentia Dei*)” — czyli moc (*virtus*) — „dobroć zaś, ponieważ nie pogardził słabością swojego stworzenia; sprawiedliwość zaś, gdyż nie pozwolił zwyciężyć tyranowi, ani władzy sprawować nad śmiercią człowieka; mądrość, ponieważ znalazł najodpowiedniejsze rozwiązanie spraw najtrudniejszych; potęga zaś” — czyli moc — „nieskończona, ponieważ nie ma niczego większego nad to, że Bóg stał się człowiekiem”¹⁸.

Wykład o wcieleniu rozpoczyna więc Akwinata od wnikięcia w tajemnicę boskiej istoty Trójjedynego, która jest dla niego istotą Boga uniżonego we wcieleniu. Wcielenie, a więc ogołocenie Boga, pozwala bowiem ujrzeć atrybuty istotowe w bardzo szczególnym świetle, świetle Bożego uniżenia. Wśród wymienionych w zacytowanym *sed contra* atrybutów istotowych jest również dobroć.

¹⁸ *ST*, III, q. 1, a. 1, *sed contra*.

Dobroć Boga odgrywa centralną rolę w traktacie o wcieleniu w *Summa theologiae*. Akwinata wymaga od czytelnika po pierwsze rozpoznania charakteru boskiej dobroci, gdyż bez tego wysiłku tajemnica wcielenia okazuje się, jego zdaniem, niezrozumiała. Nie można bowiem przypisać wcieleniu żadnych absolutnie koniecznych racji, Bóg nie jest bowiem niczym przymuszony do inkarnacji, nadto inny sposób zbawienia człowieka niż przez wcielenie leży również w zasięgu Jego wszechmocy¹⁹. Odwołać się więc należy do myślenia w kategoriach „odpowiedniości” (*convenientia*), a więc zdać się na rozważenie subtelnego działania jakiegoś — jeśli można się tak wyrazić — „delikatnego nacisku” w naturze Bożej, który doprowadził do kenozy wcielenia.

Pisze Akwinata, że za odpowiednie (*conveniens*) należy uznać w każdej rzeczy to, co przysługuje jej na mocy posiadania takiej, a nie innej natury. Naturą zaś Boga jest dobroć. Co więcej, Bóg jest dobrocią samą, dobroć jest bowiem — zgodnie z prawami Bożej prostoty — Jego istotą, a więc dosłownie jest Nim samym²⁰. Co zatem jest odpowiednie dla dobroci, jest odpowiednie dla Boga i to w stopniu najwyższym²¹. Dobro zaś z natury swojej udziela siebie, „komunikuje” (*communico*) siebie. A zatem, dla Najwyższego Dobra jest odpowiednie, by najbardziej (*maxime*) udzielało się stworzeniu²². Tym właśnie największym udzieleniem się dobroci Boga stworzeniu jest wcielenie, w którym Stwórca jednoczy się ze stworzeniem w unii hipostatycznej. Wcielenie jest więc najwyższą manifestacją Bożej dobroci i jej natury, a mianowicie zdolności do rozlewania się („bonum est diffusivum sui”), udzielania siebie. Dla Akwinaty to fundamentalny argument *ex convenientia*, który dowodzi głębokiego sensu wcielenia i jego harmonii z boską istotą.

Odwróćmy jednak perspektywę. Święty Tomasz, wierny swoim pedagogicznym założeniom, stara się pomóc zrozumieć sens wcielenia komuś, kto uważnie przerobił już traktat o Bogu z jego pierwszą częścią poświęconą Bożej naturze. Ale nic nie zabrania zacząć jakby „od góry”, czyli od tajemnicy wcielenia, i następnie przejść do boskiej natury, podobnie jak nic nie przeszkadza odwrócić traktat o Trójcy Świętej i rozważać Jej tajemnicę, zaczynając od posłań Osób Boskich (*missiones*). Innymi słowy, z powodzeniem można powiedzieć, że to tajemnica wcielenia Syna Bożego w przyjęciu ludzkiej natury pozwala odkryć coś o dobroci Boga, czego bez wcielenia dowiedzieć się nie sposób. Tajemnica inkarnacji umożliwia bowiem dostrzeżenie niezwyklego radykalizmu boskiego udzielenia własnej dobroci we wcieleniu. Oczywiście, głęboka refleksja nad naturą dobra była przeprowadzana przez Arystotelesa, Platona, Plotyna i Proklosa.

¹⁹ Zob. *ST*, III, q. 1, a. 2.

²⁰ Zob. *ST*, I, q. 6, a. 3.

²¹ Zob. *ST*, III, q. 1, a. 1, corp.

²² Zob. tamże.

Żaden z nich nie mógł jednak dostrzec, że może zaistnieć tak wielkie udzielenie się dobra Bożego, które doprowadzi aż do zjednoczenia z ludzką naturą w jedności hipostatycznej. Słowem, dzięki wcieleniu, a więc kenozie Boga, jest możliwe uchwycenie niemożliwego do wyobrażenia dla starożytnych filozofów zasięgu i potęgi oddziaływania Bożego dobra.

Akwinata uważa, że zjednoczenie hipostatyczne nie jest czymś, czego człowiek mógłby się po Bogu spodziewać. Takie zjednoczenie wykracza bowiem poza naturalne uzdolnienia ludzkiej natury, nieskończenie przekracza jej godność. Filozof, który nie kieruje się w swojej pracy inspiracjami płynącymi z objawienia przyniesionego przez Wcielone Słowo, nigdy nie mógłby przypuścić, że do hipostatycznego zjednoczenia natur boskiej i ludzkiej mogłoby kiedykolwiek dojść. Ani analiza dobra, ani analiza natury ludzkiej samej w sobie nie mogłaby go doprowadzić do wniosku, że coś takiego jak unia hipostatyczna zaistniało czy też w ogóle mogłoby zaistnieć. Dopiero wcielenie dokonane dla zbawienia człowieka otwiera drogę do zrozumienia wspaniałości (*excellencia*) Bożej dobroci, która przekracza barierę, wydawałoby się, nieprzekraczalną²³. Wcielenie Syna Bożego umożliwia ludziom dostrzeżenie wspaniałości (*excellencia*) Bożej dobroci, wspaniałości, której bez niego nie sposób dostrzec.

Tylko zatem bardzo nieuważna lektura może doprowadzić czytelnika do wniosku, że tam, gdzie św. Tomasz zajmuje się dobrocią boskiej istoty i nie wspomina *expressis verbis* o wcieleniu, w ogóle o wcieleniu nie myśli. Traktat o dobroci Boga i ściśle z nim związany traktat o woli z *De Deo Uno* korzeniami tkwią w tajemnicy wcielenia i owej *excellencia* dobroci Boga, która dzięki wcieleniu i uniżeniu krzyża została objawiona²⁴. Dzięki Chrystusowi, który jest Prawdą objawiającą Boga i Drogą zbliżającą do Niego, odsłonięta zostaje przed nami dobroć Boga w całej, ukrytej dla filozofów, wzniosłej i radykalnej formie.

2. PROBLEM STOSUNKU NATUR W CHRYSZTUSIE

Opisałem krótko, w jaki sposób boska istota Trójjedynego uczestniczy w kenozie wcielenia i jak to uniżenie objawia prawdę o tej istocie. Pozostaje jednak do rozważenia kwestia wzajemnych relacji natur w Chrystusie. Problem ten można sformułować następująco: czy Tomaszowe rozumienie stosunku natur w Chrystusie wyklucza kenotyczne rozumienie wcielenia? Według niektórych teologów, szczególnie zaś zwolenników teizmu kenotycznego, zaproponowana przez Akwinatę koncepcja relacji natur boskiej i ludzkiej w Chrystusie jest całkowicie

²³Zob. *ST*, III, q. 1, a. 1, ad 2.

²⁴Szczególnie widać to w: *SCG*, I, c. 75–76; *ST*, I, q. 19, a. 2–5.

nie do przyjęcia w teologii, która chce uchodzić za autentycznie chrześcijańską²⁵. Akwinata przeciwnie, uznawał ten element swojej doktryny o Bogu i wcieleniu za niezwykle ważny i pozostawał niewzruszony wobec argumentów, które mogłyby jego stanowisko osłabić²⁶.

Święty Tomasz, zdeterminowany, by nie zasugerować najmniejszego nawet zmieszania natur boskiej i ludzkiej w Chrystusie, określił wzajemny stosunek zjednoczonych natur jako istniejących w relacji realnej od strony stworzenia i myślniej (pojęciowej) od strony Boga. Przeniósł więc do chrystologii swoje ustalenia z traktatów o Bogu i o stworzeniu, gdzie wzajemne relacje Boga i świata określone zostały właśnie w ten sposób. Zdaniem św. Tomasza zjednoczenie natur w Chrystusie można więc rozpatrywać jako pewnego rodzaju relacje, relacje natur, które „schodzą się” (*conveniunt*) w jednej osobie Syna Bożego²⁷. Relacje te podlegają tym samym zasadom, którym podlegają relacje zachodzące między Stwórcą i stworzeniem, a więc istnieją jako realne w stworzeniu, zaś myślnie (pojęciowo) od strony Stwórcy²⁸. Każda bowiem relacja, która istnieje między stworzeniem a Bogiem, istnieje realnie w stworzeniu i powstaje przez zmianę w tym stworzeniu²⁹. Relacja zaś Boga do stworzenia nie istnieje w Nim realnie i nie powstaje przez zachodzenie w Nim jakiegś zmiany³⁰. Jest więc relacją myślną (pojęciową). Podobnie — zdaniem św. Tomasza — unię hipostatyczną konstituuje relacja realna do Boga w stworzonej naturze ludzkiej Chrystusa i relacja myślna (pojęciowa) Boga do tej natury. Zjednoczenie natur nie istnieje więc w Bogu *realiter*, lecz jedynie *secundum rationem*³¹.

To zjednoczenie nie istnieje w Bogu realnie, lecz jedynie pojęciowo. Twierdzi się bowiem, że Bóg jest zjednoczony ze stworzeniem na tej podstawie, że stworzenie jest zjednoczone z Nim, bez zmiany w Bogu³².

Czytając te słowa, można zadać sobie pytanie, czy nauka św. Tomasza o kenozie nie zostaje tak osłabiona, że w zasadzie w ogóle traci sens. Jak bowiem wyjaśnić uniżenie Boga we wcieleniu, skoro istnieje On w relacji myślniej (pojęciowej) do

²⁵ Zob. G. EMERY, *Niezmiennność Boga miłości i problemy dyskursu o „cierpieniu Boga”*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 391–407.

²⁶ Zob. E. MULLER, *Real Relations and The Divine: Issues in Thomas's Understanding of God's Relation to the World*, „Theological Studies”, 56 (1995), s. 673.

²⁷ Zob. *ST*, III, q. 2, a. 7, corp.

²⁸ Zob. *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 1, qcl. 1, corp.

²⁹ Zob. *DP*, q. 7, a. 8–11.

³⁰ Zob. *ST*, III, q. 2, a. 7, corp.

³¹ Zob. tamże.

³² *ST*, III, q. 2, a. 7, ad 1.

stworzenia, a więc takiej, która nie implikuje nawet najmniejszej w Nim zmiany? Na czym więc w takim wypadku miałyby polegać Jego ogołocenie (*kenōsis, exinanitio*)?

Wokół nauki Akwinaty o relacji myślniej (pojęciowej) ze strony Boga do stworzenia i realnej od strony stworzenia do Boga narosło bardzo wiele nieporozumień, z których koniecznie trzeba zdawać sobie sprawę³³. Teza ta nie ma bowiem nic wspólnego z twierdzeniem, że Bóg nie pozostaje w żadnym stosunku do swojego stworzenia i że los stworzenia jest Mu całkowicie obojętny. Tomasz naucza czegoś dokładnie przeciwnego. Biorąc pod uwagę fakt, że akt stworzenia jest powołaniem rzeczy do istnienia *ex nihilo*, już w punkcie wyjścia teologii stworzenia nonsensem jest mówić o niezaangażowaniu Stwórcy. Akwinata uważa jednak, że relacja Stwórcy do stworzenia, a więc bytu absolutnie doskonałego i niezmiennego do bytów zmiennych i niszczalnych, jest radykalnie inna od wszystkich, które znamy z naszego doświadczenia. W przypadku relacji Stwórcy do stworzenia mamy bowiem do czynienia ze stosunkiem bytów, które istnieją w radykalnie różnych porządkach³⁴. Relacje te są stosunkami bytów, z których jeden istnieje absolutnie poza porządkiem bytów stworzonych³⁵.

Tomasz uważa, że istnieje analogia, którą można się posłużyć, by zobrazować stosunek bytów istniejących w tak radykalnie różnych porządkach. Ta analogia — pomimo wszystkich braków — jest o tyle trafna, że ujmuje dwa człony relacji, które istnieją na różnych poziomach doskonałości istnienia³⁶. A zatem, w procesie poznania, pisze Akwinata, istnieje poznawany przedmiot wiedzy i tkwiąca w umyśle wiedza. Kiedy umysł poznaje jakiś przedmiot, ten przedmiot nie ulega zmianie, umysł przeciwnie — nabywa o nim wiedzę. Przedmiot ten nie jest jednak realnie przyporządkowany do wiedzy, dlatego można powiedzieć, że

³³Wielu tomistów również uznało tę naukę za kontrowersyjną i starało się wprowadzić do niej istotne zmiany i uzupełnienia. Czynili tak na przykład: W. NORRIS CLARKE, *A New Look at the Immutability of God*, w: *God Knowable and Unknowable*, red. R.J. Roth, New York: Fordham University Press, 1973, s. 43–72; W. HILL, *Does the World Make a Difference to God?*, „The Thomist”, 38 (1974), s. 146–164; E. MULLER, *Real Relations and The Divine*.

³⁴Zob. *ST*, I, q. 13, a. 7, corp.; a także E.L. MASCALL, *Istnienie i analogia*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa: PAX, 1961, s. 182.

³⁵„Relacje nie są tutaj rozumiane w sposób czysto pojęciowy, jako zestawienie różnych rzeczywistości przez nasz umysł: relacja rzeczywista nie jest między rzeczami, lecz w rzeczach. Jeśli pominąć ten punkt wyjścia, to myśl Tomasza staje się niezrozumiała. Kiedy, omawiając relacje między Bogiem i światem, św. Tomasz mówi o relacji myślniej w Bogu i relacji rzeczywistej w stworzeniach, czyni tak dlatego, że Bóg i świat »nie należą do jednego porządku«, gdyż »Bóg wykracza poza cały porządek stworzenia«. W tym wypadku teza o podwójnej relacji rzeczywistej oznaczałaby ni mniej, ni więcej, tylko wprowadzenie bytu Boga w porządek rzeczywistości stworzonych” (G. EMERY, *Niezmiennność Boga miłości i problemy dyskursu o „cierpieniu Boga”*, s. 415).

³⁶Zob. HENK J.M. SCHOOT, *Christ the „Name” of God. Thomas Aquinas on Naming Christ*, Louven: Peeters, 1993, s. 136.

wiedza jest w relacji realnej do przedmiotu wiedzy, zaś przedmiot wiedzy w relacji myślniej (pojęciowej) do wiedzy. Gdy przeniesiemy ten schemat na stosunek Boga do stworzenia, otrzymamy następujący wynik: nasz intelekt ujmuje Boga w relacji do stworzenia w taki sposób, w jaki ujmuje przedmiot poznania w relacji do wiedzy. Bóg (w tej analogii: przedmiot poznania) jest zatem w relacji myślniej (pojęciowej) do stworzenia (w tej analogii: wiedza), stworzenie zaś istnieje w relacji realnej do Niego. Ale to oczywiście nie oznacza, że w świecie nie istnieje żadna podstawa dla zaistnienia takich relacji, myślniej (pojęciowej) i realnej. Stwierdzenie, że Bóg jest w relacji myślniej (pojęciowej) do stworzenia, nie oznacza negacji jakiegokolwiek odniesienia, lecz negację istnienia jakiegokolwiek zmiany wprowadzonej przez to odniesienie³⁷. Jeśli więc Akwinata stwierdza, że Bóg jest w relacji myślniej (pojęciowej) do stworzenia, to nie znaczy, że uważa, że Bóg nie jest w żadnej relacji lub też że jest w relacji pozornej. Intencja Akwinaty jest inna.

Po pierwsze chodzi o to, by w działaniu Boga wobec stworzenia wydobyć różnicę między zmiennością stworzenia i niezmiennością Stwórcy. Chodzi więc nie o to, że Bóg w żaden sposób nie oddziałuje na stworzenie, nie poznaje go czy też nie troszczy się o nie, ale o to, by to szczególne transcendentne działanie Boga przedstawić w taki sposób, by nie naruszyć Jego niezmienności³⁸. Bóg działa w stworzeniu nieskończenie bardziej aktywnie niż jakiegokolwiek stworzenie, działanie to nie może jednak być rozumiane jako zmiana zachodząca w Nim³⁹.

Po drugie, Tomasz chce przedstawić absolutną zależność stworzenia od Stwórcy i absolutną niezależność Stwórcy od stworzenia⁴⁰. Dobrze podsumował to Brian Shanley:

Tomasz bezspornie uważa, że Bóg jest „w relacji” do świata, w tym sensie, iż go stwarza, kocha, poznaje, chce go, zarządza nim i go zbawia. Zaprzeczenie, że Bóg jest w „rzeczywistej relacji” do świata, nie osłabia żadnego z tych twierdzeń.

³⁷ „Bóg wykracza poza cały porządek stworzenia, a wszystkie stworzenia są Mu podporządkowane, a nie na odwrót, to jest oczywiste, że stworzenia w rzeczywistości odnoszą się do samego Boga. W Bogu nie ma bowiem żadnej rzeczywistej relacji Jego do stworzeń, lecz jedynie pojęciowa, o tyle, o ile stworzenia odnoszą się do Niego” (*ST*, I, q. 13, a. 7, corp.); zob. T. WEINANDY, *Does God Change? The Word's Becoming in the Incarnation*, Still River: St. Bede's Publications, 1985, s. 88–89.

³⁸ Zob. T. WEINANDY, *Does God Change?*, s. 90: „Bóg nie byłby w rzeczywistości Stwórcą, człowiekiem w rzeczywistości poznającym, a Słowo nie stałoby się w rzeczywistości człowiekiem, tylko ludzki umysł pojmowałby to w ten sposób”.

³⁹ Zob. T.G. WEINANDY, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań: W drodze, 2003, s. 224–232.

⁴⁰ Zob. *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 1, qcl. 1, corp.

Zaprzecza tylko, że przyczynowe działanie Boga i jakiegokolwiek relacyjne terminy przypisywane Mu w związku z tym istnieją w Nim w wyniku jakiejś zmiany. Gdy Bóg działa, aby wprowadzić stworzenie w relację z sobą, wszystko to, co się „wydarza”, znajduje się w stworzeniu, a nie w Bogu⁴¹.

Jest jeszcze dodatkowa kwestia, na którą zwrócili ostatnio uwagę komentatorzy teologii Tomasza⁴². Gdyby przyjąć, że relacja Stwórcy do stworzenia jest również relacją realną, a więc że jest czymś zmieniającym Boga, to zgodnie z zasadami fizyki Akwinaty, paradoksalnie zmniejszałoby to intensywność oddziaływania Boga na stworzenie. Wzajemne relacje Stwórcy i stworzenia nie polegają bowiem na tym, że stworzenie wywiera jakikolwiek wpływ na Boga. Pozostaje On doskonale niezmienny. Taka bowiem absolutna niezmienność jest wymagana, zdaniem św. Tomasza, dla bytu, który stwarza, a więc powołuje rzeczy do istnienia *ex nihilo*. Akwinata sądzi zatem, że jedynie Bóg rozumiany jako *actus purus* może być Stwórcą⁴³. Stwierdzić, że Bóg jest bezwzględnie niezmienny, to stwierdzić tym samym, że nie istnieje w Nim najmniejsze ograniczenie Jego zdolności działania i w żaden sposób nie jest ograniczony zasięg Jego wpływu. Oznacza to, że boska obecność w stworzeniu może być nieporównywalnie bardziej wewnętrzna, intymna, niż ma to miejsce pomiędzy dwoma bytami, które pozostają do siebie w relacjach realnych⁴⁴. Bóg bowiem, jako niezmienny *actus purus*, oddziałuje na stworzenie bez pośrednictwa żadnych dodatkowych aktów. Odnosi się do stworzenia i jest w nim obecny „całym sobą”⁴⁵.

⁴¹B.J. SHANLEY, *Tradycja tomistyczna*, tłum. R. Mordarski, Kraków – Warszawa – Poznań: DSFT – Instytut Tomistyczny – W drodze, 2017, s. 150. Weinandy pisze podobnie: „Na pierwszy rzut oka, i jak nieustannie podkreślają to krytycy Akwinaty, stwierdzenie to zdaje się oznaczać, że chociaż stworzenie jest odniesione do Boga, to Bóg nie odnosi się do stworzenia. Gdyby taka interpretacja była poprawna, to nie tylko należałoby wykluczyć miłość Boga do stworzenia i Jego troskę o stworzenie, ale nawet nie można byłoby uznać Boga za prawdziwego Stworzyciela. Takie stanowisko byłoby czystym nonsensem, a i próżno wyobrażać sobie, by Tomasz był jego zwolennikiem” (T.G. WEINANDY, *Czy Bóg cierpi?*, s. 227).

⁴²Zob. M. DODDS, *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008, s. 165–170.

⁴³Zob. T. WEINANDY, *Does God change?*, s. 92.

⁴⁴Zob. M. DODDS, *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, s. 169. Zob. także M. PRZANOWSKI, *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu. Studia teologiczne*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2015, s. 99–105.

⁴⁵„Relacja między — na przykład — ludźmi radykalnie różni się od relacji między Stworzycielem a stworzeniem, ponieważ ludzie zawsze odnoszą się do siebie za pośrednictwem jakiegoś aktu (przytulenie czy pocałunek). Relacja między nimi ma charakter — jakbym to określił — »aktu do aktu«, tj. dwie osoby angażują się w akt pocałunku i tak pozostają odniesione do siebie, lecz ponieważ relacja ta ustanowiona jest przez jakiś akt pośredniczący (pocałunek), dlatego osoby te nigdy nie odnoszą się do siebie w pełni takimi, jakimi są. Inaczej mają się rzeczy w przypadku relacji Stworzyciel — stworzenie. Chociaż relacja między Bogiem a stworzeniami również ma charakter »aktu do aktu«, to jednak nie jest ona w niczym zapośredniczona ani też nie jest

Thomas G. Weinandy trafnie streścił tę naukę św. Tomasza:

Tak więc relacja ta [Stwórcy do stworzenia] jest absolutnie bezpośrednia (bez żadnego czynnika pośredniczącego), w najwyższym stopniu dynamiczna (czytamy: akt do aktu stworzonego), najgłębiej intymna (relacja między Bogiem takim, jakim On jest w sobie, i stworzeniem takim, jakim ono jest w sobie) oraz nieprzerwanie trwała (nigdy nie może ustać)⁴⁶.

Powróćmy do tajemnicy unii hipostatycznej. Oczywiście, Akwinata uważa, że Logos istnieje w relacji do swojej własnej ludzkiej natury; byłoby kompletnym absurdem przypuścić, że może być inaczej. Jednak relacja natury Syna Bożego do przyjętej ludzkiej natury nie powoduje w tej pierwszej najmniejszej nawet zmiany. Można więc powiedzieć, że jest On w relacji do swojej ludzkiej natury z tej racji, że to ona jest w realnej relacji do Niego i dlatego tę relację Bożego Słowa do ludzkiej natury nazywamy myślną (pojęciową)⁴⁷.

Akwinata ani nie uważa, że Syn nie jest realnie w relacji do człowieczeństwa i dlatego nie jest realnie człowiekiem, ani że należy myśleć, że jest On w relacji według naszego sposobu myślenia, ale w rzeczywistości tak nie jest [...] Akwinata sądzi raczej, że należy rozumieć Syna jako istniejącego w relacji, relacji realnej i autentycznej, istniejącej nie dlatego, że zachodzi jakiś skutek lub zmiana w Nim, ale ponieważ człowieczeństwo istnieje w realnej relacji do Niego jako realnie istniejącego jako Bóg⁴⁸.

Dla Tomasza nie ma bowiem alternatywy: albo natura ludzka Chrystusa jest naturą stworzoną, a więc musi być w charakterystyczny dla stworzenia sposób odniesiona do Stwórcy, albo stworzona nie jest. Drugi człon alternatywy jest jawną herezją druzgocącą dla soteriologii i oczywiście jest nie do przyjęcia dla chrześcijańskiego teologa. Jeśli więc pozostaje pierwszy człon alternatywy, to natura ludzka Chrystusa podlega w unii hipostatycznej temu samemu prawu, któremu podlega wszelkie stworzenie, z tą wszakże istotną różnicą, że realne odniesienie tej natury do Osoby Boskiej jest nieporównywalnie bardziej bezpośrednie od innych, ponieważ jest ona własną naturą tej Osoby⁴⁹. Jeśli więc

częściowym wyrażeniem ich istot, ale wyrażeniem całkowitym i pełnym” (T.G. WEINANDY, *Czy Bóg cierpi?*, s. 234–235).

⁴⁶Tamże, s. 236.

⁴⁷Zob. T. WEINANDY, *Does God change?*, s. 98.

⁴⁸T.G. WEINANDY, *Aquinas: God „Is” Man: The Marvel of the Incarnation*, w: *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction*, red. T. Weinandy, D. Keating, J. Yocum, T&T Clark, 2004, s. 78.

⁴⁹„Ta relacja nie wprowadza żadnej nowej rzeczywistości do Boga” (*In III Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, corp.; zob. HENK J. M. SCHOOT, *Christ the „Name” of God. Thomas Aquinas on Naming Christ*, s. 135–136).

Weinandy mógł powiedzieć o relacji Stwórcy do stworzenia, że jest ona bezpośrednia, dynamiczna, intymna i trwała, to w przypadku odniesienia Logosu do swojej ludzkiej natury można powiedzieć to samo, dodając jednak, że w przypadku zjednoczenia natur w unii hipostatycznej wszystkie te cechy są realizowane w sposób przekraczający zwyczajne odniesienie Stwórcy do stworzenia. Człowieczeństwo Syna Bożego nie jest więc zjednoczone z Nim przez jakikolwiek akt pośredniczący, Logos jest wszak czystym aktem (*actus purus*) i jest obecny dla stworzenia bez żadnych pośredniczących aktów czy działań. Unia z ludzką naturą jest więc niewyobrażalnie ściśła, ponieważ Logos przyjmuje człowieczeństwo do swojego *esse personale*, a więc do swojego osobowego istnienia⁵⁰.

Powróćmy jednak do niepokojącego pytania o możliwość wyrażenia kenotycznego charakteru wcielenia, przy założeniu, że stosunek natur w Chrystusie jest taki właśnie, jak przedstawia go św. Tomasz. Opisany przez Akwinatę charakter zjednoczenia natur, a więc ukonstytuowania *unio* przez realną relację w stworzonej ludzkiej naturze i myślą (pojęciową) w Bogu nie oznacza, że Chrystus nie jest realną jednością. Zjednoczenie natur ma bowiem swój kres — pisze Tomasz — w Osobie Boskiej, która jest realnie doskonałą jednością⁵¹. Bóg rzeczywiście stał się człowiekiem, ponieważ druga Osoba Boska stała się kresem zjednoczenia natur. Niezmiennność boskiego Logosu w akcie wcielenia nie oznacza więc, że nie stał się On rzeczywiście człowiekiem, nie stał się człowiekiem prawdziwie. „Stawanie się” (*feri*) miało rzeczywiście miejsce, nie dokonała się jednak zmiana (*mutari*) w boskiej naturze⁵². Tym, co decyduje o kenotycznym aspekcie wcielenia, jest właśnie to prawdziwe „stanie się” człowiekiem, które rzeczywiście zachodzi, chociaż relacja od strony boskiej natury do natury ludzkiej jest myślą (pojęciową). Nie przeszkadza to jednak w tym, by ludzka natura stała się prawdziwie własną naturą Logosu. Warto przyjrzeć się tej tezie Akwinaty dokładniej.

Generalnie rzecz biorąc, Tomasz stara się na dwa sposoby pokazać, że inkarnacja jest autentycznym aktem ogołocenia, chociaż wzajemne odniesienie natur jest tak szczególne, że nie powoduje realnej zmiany w Bogu: po pierwsze przez pokazanie, że zjednoczenie natur było największym zjednoczeniem; po drugie, że zjednoczenie (*unio*) nie jest tym samym, co przyjęcie do siebie (*assumptio*).

Zjednoczenie natur jest włączeniem natury ludzkiej w jedność (*unitas*) Boskiej Osoby⁵³. Rzecz jasna natura ludzka nie jest samą boską *unitas*, ale zostaje do niej dołączona⁵⁴. Gdy patrzymy więc na *unio* od strony tej rzeczywistości,

⁵⁰ *ST*, III, q. 6, a. 6, corp. Zob. T.G. WEINANDY, *Does God change?*, s. 97.

⁵¹ Zob. *In III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 2, qcl. 3, ad 2.

⁵² Zob. *In III Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, ad 1.

⁵³ Zob. *ST*, III, q. 2, a. 9, corp.

⁵⁴ Zob. *ST*, III, q. 2, a. 9, ad 1.

w której ona zachodzi, a więc z punktu widzenia Boskiej Osoby i Jej *unitas*, widzimy, że stopień tego zjednoczenia nie jest możliwy do przewyższenia.

Jedność Boskiej Osoby jest większa niż jedność osoby i natury w nas. I dlatego zjednoczenie wcielenia jest większe niż zjednoczenie w nas duszy i ciała⁵⁵.

Zjednoczenie widziane pod tym kątem jest więc największym zjednoczeniem ze wszystkich, które znamy⁵⁶. Nie możemy jednak powiedzieć tego samego o zjednoczeniu natur z punktu widzenia ich wzajemnego odniesienia. Natury bowiem muszą zostać zachowane w swojej integralności, aby nienaruszony pozostał dogmat chrystologiczny. Teologia *assumptio* przynosi z kolei wyraźne potwierdzenie, że to Syn Boży jest „przyjmującym do siebie” (*assumens*) ludzką naturę, czyli „to, co przyjęte” (*assumptum*)⁵⁷. To w tym miejscu kenotyczny rys wcielenia jest najbardziej rozpoznawalny. *Unio* jest bowiem skutkiem *assumptio*, jest konsekwencją „przyjęcia do siebie”, *assumptio* jest zaś boskim działaniem, dzięki któremu możliwe jest *unio*. „Przyjęcie do siebie” przez Osobę Boską ludzkiej natury, przyjęcie do własnej boskiej *unitas* — oczywiście bez zmieszania natur — jest kluczowe dla zrozumienia Tomaszowej teologii kenozoy Boga.

Wcielenie jest tak bogatą rzeczywistością, że nie można na nią patrzeć tylko i wyłącznie przez pryzmat wzajemnego stosunku natur i na tej podstawie dowieść, że skoro ich stosunek został opisany przez Akwinatę tak a nie inaczej, to tym samym przekreślona została wszelka myśl o ogołoceniu i uniżeniu Boga. Nie powinno się więc skupiać na stosunku natur bez dostrzeżenia fundamentalnej rzeczy — że natura ludzka została przyjęta przez Osobę Boską jako Jej własna natura. Kenotyczność wcielenia św. Tomasz widzi zarówno z perspektywy stosunku „natura do natury”, jak i „Osoba Boska do natury ludzkiej”.

* * *

Podsumujmy:

1. Zgodnie z teologią Soboru w Efezie kenotyczny charakter wcielenia jest przez św. Tomasza przedstawiany jako przyjęcie do siebie (*assumptio*) natury ludzkiej przez boski Logos w zjednoczeniu hipostatycznym.
2. Nie oznacza to jednak, że boska istota/natura nie uczestniczy w kenotycznym akcie *assumptio*. Bóg Trójjedyny rozpatrywany także od strony jednej i niepodzielnej boskiej istoty jest zaangażowany w akt wcielenia. Istota/natura Boga bowiem pod pewnym względem również przyjmuje ludzką naturę.

⁵⁵ *ST*, III, q. 2, a. 9, ad 3.

⁵⁶ Zob. *ST*, III, q. 2, a. 9, corp.

⁵⁷ Zob. *ST*, III, q. 2, a. 8, corp.

3. Takie postawienie sprawy pozwala Akwinacie spojrzeć na boską istotę/naturę z perspektywy inkarnacji. Dlatego kenoza wcielenia nie tylko objawia trynitarność Boga, ale także rzuca nowe światło na atrybuty istotowe.
4. Charakterystyczna dla Tomasza koncepcja relacji natur w Chrystusie nie powoduje osłabienia kenotycznej wymowy wcielenia, ponieważ podkreśla bezpośredniość, dynamiczność, intymność i trwałość relacji Syna Bożego w Jego boskiej naturze do przyjętej natury ludzkiej. Koncepcja ta w żadnym razie nie unieważnia twierdzenia, że ludzka natura została przyjęta do *unitas* Boskiej Osoby. A to właśnie twierdzenie jest osią kenotycznej refleksji Akwinaty.

BIBLIOGRAFIA

- CLARKE, W. NORRIS, *A New Look at the Immutability of God*, w: *God Knowable and Unknowable*, red. R.J. Roth, New York: Fordham University Press, 1973, s. 43–72.
- DODDS, M., *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008.
- EMERY, G., *Niezmiennność Boga miłości i problemy dyskursu o „cierpieniu Boga”*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 391–407.
- HILL, W., *Does the World Make a Difference to God?*, „The Thomist”, 38 (1974), s. 146–164.
- MASCALL, E.L., *Istnienie i analogia*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa: PAX, 1961.
- MULLER, E., *Real Relations and The Divine: Issues in Thomas's Understanding of God's Relation to the World*, „Theological Studies”, 56 (1995), s. 673–695.
- PRZANOWSKI M., *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu. Studia teologiczne*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2015.
- SCHOOT, HENK J.M., *Christ the „Name” of God. Thomas Aquinas on Naming Christ*, Louven: Peeters 1993.
- SHANLEY, B.J., *Tradycja tomistyczna*, tłum. R. Mordarski, Kraków – Warszawa – Poznań: DSFT – Instytut Tomistyczny – W drodze, 2017.
- WEINANDY, T.G., *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań: W drodze, 2003.
- WEINANDY, T.G., *Does God Change? The Word's Becoming in the Incarnation*, Still River: St. Bede's Publications, 1985.

THE ESSENCE OF GOD AND THE KENOSIS
OF INCARNATION ACCORDING TO
ST. THOMAS AQUINAS

S U M M A R Y

The paper focuses on the following question: does St. Thomas Aquinas consider the kenosis of Logos, which took place in the Incarnation, to somehow reveal the God's essence (*essentia*)? To answer this question it is crucial to determine the role that Aquinas ascribes to God's essence in the act of Incarnation. St. Thomas clearly states that the essence of God, common to all Three Persons of the Trinity, actively takes part in the assumption of human nature and can be fittingly called — though not in the most strict sense of the word — as assuming (*assumens*) the human nature. Noticing this fact allows us to discern that the act of Incarnation reveals the truth about the divine nature, for example it shows the *excellencia* of God's goodness. The second part of the article concerns the issue widely discussed in theology, namely the relation of two natures in Christ. I argue that — contrary to popular opinion — Aquinas' teaching on the mental relation of the divine and human natures in Christ signifies their inconceivably close and internal reference.

KEYWORDS: medieval theology; St. Thomas Aquinas; hypostatic union; Incarnation; kenosis

SŁOWA KLUCZE: średniowieczna teologia, św. Tomasz z Akwinu, unia hipostatyczna, wcielenie, kenoza