

Wojciech Kozyra

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0003-2210-4559

***Abrogatio vel successio?* Zniesienie prawa Mojżeszowego w *Loci communes* Filipa Melanchtona i *Sumie teologicznej* Tomasza z Akwinu¹**

Abstrakt: Artykuł porównuje podejście Filipa Melanchtona w pierwszym wydaniu *Loci communes* i Tomasza z Akwinu w *Sumie teologicznej* do kwestii zniesienia prawa Mojżeszowego. Głównym wynikiem badań jest wydobycie różnicy między paradygmatem „abrogacji”, jakim operuje Melanchton, a rozumieniem zniesienia starego prawa w kategoriach „ustania” (*cessatio*) i „zastąpienia” lub „sukcesji” (*successio*), które obserwujemy u św. Tomasza. Analiza przebiega zgodnie z Tomaszowym, przejętym przez Melanchtona, podziałem prawa na część sądowniczą, rytualną i moralną. Abrogacja dotyczy prawa we wszystkich jego częściach oraz pozbawia swój przedmiot szczególnego statusu względem podmiotu dokonującego abrogacji. Koncepcja Tomasza natomiast pozostawia w mocy moralną część zakonu oraz kładzie nacisk na szczególne znaczenie ceremoniału Mojżeszowego dla chrześcijańskiej tożsamości. Omówione są również konsekwencje obu paradygmatów dla chrześcijańskiej wolności.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Filip Melanchton, *Loci communes*, prawo Mojżeszowe, zniesienie prawa, wolność

W niniejszej pracy porównuje się koncepcje zniesienia starotestamentalnego prawa zawarte w dwóch dziełach reprezentatywnych dla tradycji katolickiej i luterańskiej, *Sumie teologicznej* św. Tomasza i *Loci communes* Filipa Melanchtona².

¹ Poświęcam pamięci księdza Ignacego Dziewiątkowskiego (1962–2025), budowniczego parafii mojego dzieciństwa. *Pax cordi eius*.

² *Loci* były niezwykle cenione przez samego Lutra: „Ihr findet kein Buch unter allen seinen [Melanchtona – W.K.] Büchern, da die summa religionis oder die ganze Theologia sein bei einander ist, als in den locis communibus. Leset alle Patres und Sententiaros, so ist es doch Alles nichts dagegen. Non est melior liber

Celem nie jest całościowa rekonstrukcja poglądów Tomasza na tę kwestię. Tym bardziej nie chodzi o to w przypadku Melanchtona – byłoby to zresztą znacznie trudniejsze, jako że doktryna protestancka u swojego zarania była w ciągłym ruchu, starając określić się nie tylko wobec teologii katolickiej, ale również wobec własnych tendencji rozłamowych (zob. przyp. 9 i 10). Uwagę kierujemy na pierwsze wydanie *Loci communes* z grudnia 1521 roku. Publikacja ta jest pierwszą dogmatyką ewangelicką, podstawowym aktem artykulacji i formacji luterkańskiej tożsamości w opozycji do Kościoła rzymskiego (w tym *Sumy* Tomasza, stanowiącej w *Loci* główny scholastyczny punkt odniesienia), który nastąpił po ostatecznym rozłamie w łonie zachodniego chrześcijaństwa w wyniku ekskomunikacji nałożonej na Lutra przez papieża Leona X w styczniu 1521 roku.

Przedmiotowe zagadnienie nie stanowi typowej różnicy między katolicyzmem a protestantyzmem i pewnie dlatego nie cieszy się wzmoczoną uwagą badaczy. Nawet obszerny, niedawno wydany komentarz do części o prawie Boskim *Sumy teologicznej* autorstwa J. Budziszewskiego omija kluczowe *quaestiones* poświęcone zniesieniu prawa i jego związkowi z ewangelią (tj. Zagadnienia 98, 101, 103 i 107 z *Prima Secundae*), uwzględniając jedynie Zagadnienie 102, dotyczące racjonalności rytuału Mojżeszowego, które według autora spośród kwestii dotyczących starego prawa posiada współcześnie największe znaczenie. Co do reszty, Budziszewski twierdzi, że jako „zniesiony przez nowe prawo”, obrzęd Mojżeszowy stracił moc zobowiązania i dlatego obecnie „jest zdecydowanie mniej istotny niż wcześniej”, chociaż cały czas „możemy się od niego wiele nauczyć” (Budziszewski 2021, 284). Niemniej fakt jego zniesienia stanowi dla Budziszewskiego powód wykluczenia ze swojego komentarza stosownych Zagadnień *Sumy*. I tak utrzymuje się stan rzeczy, na który pod koniec ubiegłego wieku uwagę zwrócił John Hood, tj. „traktat o starym prawie [...] pozostaje najrzadziej czytaną częścią *Summa Theologiae*” (Hood 1995, 40). Perspektywa niniejszych badań jest

post scripturam sanctam, quam ipsus loci communes” (Luther 1919, 205). Znaczenie dzieła Melanchtona nie ograniczało się wyłącznie do ewangelików augsburskich; podziwiał je i polecał jego lekturę również Jan Kalwin (Leszczyński 2021, 207).

odmienna: ceremonia! Mojżesza uległ wprawdzie zniesieniu, niemniej dokładne zrozumienie sensu owego zniesienia, do którego się tu dąży, stanowi niezbędny element katolickiej samowiedzy jako „nowego Izraela” (LG 9).

Można jeszcze wskazać inne przyczyny względnego braku zainteresowania tematyką tego artykułu. Jedną z nich jest koncentracja badaczy na problemach pokrewnych, takich jak postawa wobec Żydów i ich religii znanych katolików i protestantów, w tym Tomasza i Melanchtona, którą zazwyczaj analizuje się w kontekście ich wykładni rozdziałów 9–11 *Listu do Rzymian* (zob. Detmers 2005; Mróz 2005; Bogusławski 2008). Również wobec popularnego przekonania o ciągnącej się przez wieki arogancji chrześcijaństwa jako całości wobec judaizmu, bardziej zniuansowane badania na temat podejścia do prawa Mojżeszowego u przedstawicieli chrześcijańskiej tradycji, nieograniczające się do ekspozycji antyjudajstycznych fragmentów prac z gatunku „adversos Iudaeos” (zob. np. Pangritz 2023, 37–95; Kamykowski 2022, 103–90), nie miały okazji powstać. Dotyka się tu bowiem sprawy w świecie po Zagładzie bardzo aktualnej, czyli związku chrześcijaństwa i religii żydowskiej, nowego i starego Testamentu, ewangelii i prawa. Jaki dokładnie skutek wywołuje przyjście Chrystusa w odniesieniu do prawa nadanego Żydom przez Mojżesza na górze Synaj? Zestawienie perspektywy katolickiej (*Suma teologiczna*) i luterkańskiej (*Loci communes*) pozwoli nam odpowiedzieć na to pytanie w sposób niejednostronny i pogłębiony.

Najpierw przedstawiona zostanie kwestia wolności w kontekście zniesienia prawa Mojżeszowego. Następnie badaniu zostaną podane stosowne partie, kolejno, *Loci communes* i *Sumy teologicznej*.

1. Zniesienie prawa a wolność chrześcijańska

Wolność jest skutkiem męki Pańskiej. Ludzkość weszła w jej posiadanie w momencie, gdy umierający na krzyżu Mesjasz ogłosił koniec starego prawa. Jak czytamy u św. Tomasza:

Tajemnica odkupienia rodzaju ludzkiego została spełniona w chwilach męki Chrystusa. Stąd też, jak pisze Jan, Jezus na krzyżu wypowiedział słowa: „Wykonało się”. Z tą też chwilą

powinny całkowicie ustać [*cessare*] przepisy obrzędowe starego prawa, jako że prawda przez nie zapowiedziana już się dokonała³. (*STh* I–II, q. 103, a. 3).

Dzięki ofierze Chrystusa chrześcijanin zyskał wolność od prawa. Melanchton podsumowuje tę przemianę ludzkiej kondycji w stwierdzeniu: „chrześcijaństwo jest wolnością” (*libertas est christianismus*; *LC* 7, 21). Luterkański myśliciel Georg Wilhelm Hegel wyrażał tę prawdę, pisząc że „w religii chrześcijańskiej zrodziło się prawo podmiotowości” (Hegel 1969, 398), czyli prawo (w sensie *ius*) jednostki do niepoddania się temu, co ogólne, a w szczególności i przede wszystkim – prawu (w sensie *lex*). Ów dar wolności nie jest jednak zrozumiały sam przez się, jak sądził autor Apokalipsy, chwalać mieszkańców Efezu za ich nienawiść wobec Nikolaitów (Ap 2,6), którzy błędnie mieli zinterpretować skutek zniesienia prawa, myśląc, że właśnie uzyskana wolność chrześcijanina jest absolutna i nie podlega żadnym ograniczeniom. Wolność w kontekście zniesienia starego prawa ma również znaczenie dla Tomasza, ale nieporównywalnie mniejsze niż dla Melanchtona, dla którego, jak pisze Neuser, tak jak dla Lutra, „kwestia zniesienia zakonu jest [...] tożsama z kwestią chrześcijańskiej wolności” (Neuser 1957, 104). U Tomasza mamy do czynienia jedynie z powiększeniem sfery ludzkiej

³ „Ad secundum dicendum quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi, unde tunc dominus dixit, consummatum est, ut habetur Ioan. Et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummate” (*STh* I–II, q. 103, a. 3). W przypadku św. Tomasza przekłady pochodzą z tomu 13. pt. *Prawo* (tłum. P. Belch) oraz 14. pt. *Nowe prawo i łaska* (tłum. R. Kostecki), które składają się na polskie wydanie *Sumy teologicznej* (Tomasz z Akwinu 1962–1998). Przekłady fragmentów *Loci communes* są mojego autorstwa. Korzystałem z łacińsko-niemieckiej wersji tego dzieła wydanej przez Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (Melanchton 1997). *Sumę teologiczną* cytuję według schematu: *STh* (*Suma teologiczna*), część, zagadnienie, artykuł (np. *STh* I–II, q. 100, a. 1). *Loci communes* cytuję według numeracji rozdziałów i ustępów, które pochodzą od niemieckiego tłumacza (np. *LC* 7, 21). Oryginalne brzmienie obu prac zawieram w nawiasach okrągłych, gdy fragment cytowany jest krótki, a w przypisie, gdy jest dłuższy niż jedna linijka tekstu. Jeśli nie zaznaczono inaczej, pozostałe tłumaczenia znajdujące się w tekście głównym są mojego autorstwa.

arbitralności; wolności jest *więcej*, bo jest *mniej* zakazów i nakazów, ale wolność nie jest absolutna, będąc cały czas ograniczona przez nakazy i zakazy nowego prawa (por. ST I–II, q. 108, a. 1).

Prawo wymaga lub zakazuje uczynków. Stare prawo, prawo Mojżesza, zakazywało i nakazywało w wymiarze sądowniczym (*iudicialia*), rytualnym (*ceremonialia*) i moralnym (*moralia*). Podział ten znajdujemy w *Sumie* Tomasza i Melanchton go akceptuje (LC 7, 7). Znamienną różnicą między nimi jest to, że dla Doktora Anielskiego prawo Mojżeszowe jest starym prawem, *lex vetus*. Natomiast dla Melanchtona jest po prostu prawem, które utożsamia on z „poznaniem grzechu” (*cognitio peccati*; LC 3, 1). Prawu przeciwstawiona jest ewangelia, obietnica odpuszczenia grzechów, która nie jest, jak dla św. Tomasza, nowym prawem, *lex nova*, nie niesie ze sobą nowych zakazów i nakazów, lecz ogłasza całkowitą od nich wolność. Stąd jednym z „błędów luteranów” zdefiniowanych podczas Soboru Trydenckiego było twierdzenie, że „Ewangelia walczy z prawem” (Baron i Pietras 2005, 285). Według ojców soborowych i św. Tomasza, ewangelia jest nowym prawem, a Chrystus, tak jak niegdyś Mojżesz, jest *prawodawcą* ludu Bożego (zob. *STh* I–II, q. 108, a. 1). Dla Melanchtona zaś jest jego *wyzwolicielem* spod jarzma zakonu.

Zgodnie z tym Melanchton twierdzi, że ujęcie ewangelii w kategoriach *lex nova* „zaciemnia siłę i rozmiary łaski” (*obscurat gratiae maiestas et amplitudo*; LC 7, 2). Z drugiej jednak strony sprzeciwia się nieopatrzonemu żadnymi zastrzeżeniami umieszczeniu starego Testamentu pod szyldem „prawo”. Stary Testament stanowi bowiem *promissio* (ewangelie/obietnicę), chociaż jedynie dóbr doczesnych (krajny Kanaan). Melanchton nazywa go „obietnicą rzeczy cielesnych” (*vetus testamentum voco promissionem rerum corporalium*; LC 7, 3). Obietnica ta jest warunkowa, zależy od uczynków, których wymaga prawo. Dlatego Melanchton dodaje drugą część definicji: „[...] połączoną z wykonywaniem prawa” (*coniunctam cum exactione legis*; LC 7, 3). Stary Testament jest więc obietnicą dóbr doczesnych uwarunkowaną posłuszeństwem prawu. Z czym innym mamy do czynienia w nowym Testamencie, który obiecuje i nie żąda nic w zamian: „Nowy [Testament] obiecuje dobro bezwarunkowo” (*[in] novo [testamento] promittuntur bona citra conditionem*; LC 7, 5). Nowy Testament „niczego od nas [...] nie wymaga” (*nihil a nobis*

[...] *exigatur*; LC 7, 5). Oba Testamenty obiecują, ale Stary obiecuje warunkowo, daje i wymaga. Nowy zaś obiecuje bezwarunkowo, daje i nie oczekuje wzajemności. Jest czystą ewangelią, bez domieszki prawa, nie może więc być nazwany „nowym prawem”; wówczas, by powtórzyć słowa Melanchtona, „rozmiary i siła łaski ulegają zaciemnieniu”. Tym samym zaciemnieniu ulega wolność człowieka okupiona śmiercią Chrystusa: z absolutnej i bezwarunkowej staje się względna i ograniczona. Męka Pańska staje się nieskuteczna. Nie znosząc prawa całkowicie, nie zapewnia całkowitej wolności.

2. Zniesienie prawa w *Loci communes*

Kwestię zniesienia prawa Melanchton rozpatruje w sekcji *Loci communes* zatytułowanej *De abrogatione legis* (niem. *Aufhebung des Gesetzes*). Czyni to zgodnie ze wspomnianym podziałem na *iudicialia*, *ceremonialia* i *moralia*. Podział ten służył Tomaszowi do tego, aby wykazać względność zniesienia starego prawa. Według Tomasza, o czym później będę mówić szczegółowo, zniesieniu ulegają przede wszystkim *ceremonialia*, *iudicialia* również, chociaż inaczej; natomiast *moralia* pozostają w mocy (zob. *STh* I–II, q. 101, a. 1). Melanchton odwraca ten porządek. Tak jak dla Tomasza znaczenie w zasadzie miało wyłącznie zniesienie obrzędowej części prawa, tak Melanchtona zajmuje głównie moralna część zakonu, Dekalog. Nauczyciel Niemiec „przyczyny zniesienia prawa” (*abrogandae legis causam*; LC 7, 46) upatruje w niemożliwości jego wypełnienia; pisze, że „istnieje tylko jedna jedyna przyczyna zniesienia całego prawa, nie tylko ceremonii i praw sądowniczych, lecz również Dekalogu: nie mogło być wypełnione”⁴. Melanchton wykazuje na podstawie Starego Testamentu, że lud Boży przekraczał nie tylko prawa rytualne i sądownicze, ale również moralne. Dowodząc zniesienia Dekalogu, odpowiednio szeroko interpretuje termin νόμος; uważa, że gdy Nowy Testament mówi o zniesieniu prawa, lub starego przymierza,

⁴ „[...] una eademque causa est, cur universa lex abrogata sit, non ceremoniae tantum et iudiciorum formae, sed et decalogus, quod praestari non potuerit” (LC 7, 45).

mówi o prawie jako takim, we wszystkich jego częściach (zob. np. LC 7, 5–12).

Wolność chrześcijanina byłaby niekompletna, byłaby wręcz żadna, gdyby uchylone zostały tylko prawa rytualne, na czym głównie skupiała się myśl scholastyczna, a które, zdaniem Melanchtona, wypełnia się najprościej. Któż, pyta Melanchton, nie wolałby ofiarować zwierzęcia zamiast zapanować nad swoimi namiętnościami (LC 7, 11)? A Dekalog to właśnie nakazuje: „nie będziesz *pożądał* [...]”. Skoro więc ceremoniał został zniesiony, prawo moralne musi zostać zniesione *a fortiori*. Nie da się bowiem spełnić obowiązku *nepożądania* zła, a skoro „przyczyną zniesienia prawa” jest niemożliwość zadośćuczynienia mu, abrogacja prawa moralnego jest podstawowym wymogiem chrześcijańskiej wolności. Melanchton określa rdzeń tej wolności: „wolność polega na tym, że od prawa odstępuje jakiekolwiek uprawnienie do potępienia i oskarżania nas” (*est libertas in eo, quod ius omne legi ereptum est accusandi ac damnandi nos*; LC 7, 13). Dotyczy to głównie *moraliiów*, bo to one są naczelną przyczyną potępienia i oskarżenia. Ewangelia głosi więc przede wszystkim wolność od Dekalogu; nowy Testament jest „niczym jak promulgacją tej wolności” (*nec aliud est novum testamentum nisi huius libertatis promulgatio*; LC 7, 17). To w tym kontekście pada przytoczona wyżej definicja chrześcijaństwa: chrześcijaństwo jest wolnością. Na pytanie, dlaczego Bóg nadał prawo, które nie może być wypełnione, Melanchton odpowiada: aby uświadomić nam głębię naszego grzechu i potrzebę łaski. Świadomość grzechu jest materialnie tożsama z potrzebą łaski, a całe to złożone doświadczenie budzi się do życia jako świadomość niewypełnialnego obowiązku moralnego zawartego w Dekalogu (por. LC 7, 35). Prawo moralne, uświadamiając człowiekowi skalę jego grzechu i niemożliwość zadośćuczynienia, jest najlepszą szkołą dwóch protestanckich *solos*: *sola fide* i *sola gratia*.

Melanchton przewiduje, że wyzwoleni chrześcijanie, „odnowieni przez ducha Chrystusa” (*qui spiritu Christi innovati sunt*), będą „spontanicznie” (*sponte*) czynić to, czego wymaga prawo (LC 7, 25). Miał to zapowiedzieć Jeremiasz prorokujący o zastąpieniu prawa spisane go na tablicach prawem wpisanym w serca. Będą więc moralni bez prawa mocą Bożej łaski, wdzięczni za otrzymaną wolność

od potępienia i oskarżenia, które odbywa się poprzez prawo. Wola (*voluntas*) lub duch (*spiritus*) takiego chrześcijanina jest „żywym prawem” (*viva lex*; LC 7, 27). Melancton nawiązuje tu do doktryny ożywionego prawa, *lex animata*, która znajdzie wyraz w utożsamianiu woli z prawodawczym rozumem w myśli inspirowanej protestantyzmem, u Spinozy⁵, a później u Kanta. Każdy chrześcijanin jest równy nie tylko papieżowi, jak twierdził Luter w *O prawie chrześcijańskiego stanu* (Luter 1993, 155–56), ale również cesarzowi, bo to jemu, w tradycji wschodniej, przysługiwał przywilej bycia „żywym prawem”. Melancton rozważa w swojej dogmatyce przypadek idealny. Człowiek duchowy, wyzwolony chrześcijanin, tak naprawdę nie może w ogóle pomyśleć o przekroczeniu Dekalogu, ale nie dlatego, że boi się kary lub ma nadzieję na nagrodę, lecz dlatego, że inaczej nie może, bo prawo stało się jego naturą; pragnąc prawa, realizuje *interes własny*. Nie występuje już więc prawo jako prawo, jako zobowiązanie, lecz jako dążność samozachowawcza. Melancton wyjaśnia, że tak jak musi stać się jasno po wschodzie słońca, tak prawo musi zostać zachowane przez „duchowego człowieka” (LC 7, 48–49)⁶. Oto „wolny człowiek” z IV księgi *Etyki* Spinozy, który wybierając śmierć zamiast krzywoprzysięstwa realizuje swój *prawdziwy interes*; oto ludzka „noumenalna jaźń” u Kanta, która w imię „interesu rozumu praktycznego” nie dopuszcza się ratującego niewinne życie białego kłamstwa⁷. Prawdziwy chrześcijanin lub jego filozoficzne wcielenie jest więc poddany prawu moralnemu

⁵ Wpływ protestantyzmu na Spinozę zbadał Graeme Hunter (2017).

⁶ Pod tym względem Tomasz uderza w podobne tony, choć lżej. Czytamy w *Sumie*, że autentyczny chrześcijanin dąży do dobra „nie jako do czegoś zewnętrznego sobie i obcego, lecz jako do czegoś swojego, własnego” (*non quasi in extranea, sed quasi in propria*). Dlatego słusznie, według Tomasza, mówi się, że „prawo stare poskramiało rękę nie ducha” (*propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum*), zaś nowe prawo „poskramia ducha” (*animum cohibere*), czyli uczy umiłowania sprawiedliwości ze względu na nią samą, a nie z powodu strachu przed karą lub nadziei na nagrodę. Tomasz jednak zastrzega, że w obu dyspensacjach byli ludzie, którzy albo wyprzedzali prawo, pod którym żyli, jak patriarchowie, albo, pomimo życia w świecie po nadejściu Zbawiciela, muszą być cały czas przywoływani do porządku przy pomocy grózb i gwarancji (*STh* I–II, q. 107, a. 1).

⁷ To podobieństwo między Kantem a Spinozą opisałem w: Kozyra 2022.

tak, jak przedmioty świata natury są poddane prawom przyrody. Łaska u Melanchtona uśmierca starą naturę i tworzy nową. Prawa Dekalogu zachodzą przez wolę chrześcijanina nie z przymusu, lecz z konieczności (*fit [...] necessario decalogus*; LC 7, 51). Stanowią dzięki temu negatywne kryterium bycia prawdziwym chrześcijaninem: nie jest nim z pewnością ten, kto je łamie. Ów necesytaryzm jest cechą dystynktywną praw moralnych. Prawa sądownicze i ceremonialne nie stają się bowiem częścią *verae utilitatis* chrześcijanina wolnego, nie zachodzą przez jego wolę z konieczności (*non [...] fiunt necessario iudicialia et caeremoniae*; LC 7, 51). Niemniej pozostają w jego mocy. Melanchton zastrzega, że Dekalog uległ zniesieniu nie w tym sensie, że nie ma być wypełniany⁸, lecz w tym, że nie potępia i nie oskarża, gdy mu uchybiamy (LC 7, 53): jego niewypełnienie nie jest żadnym *dodatkowym* grzechem. Grzech taki musiałby stanowić „grzech aktualny” (*peccato actuali*), który hamartiologia Melanchtona odrzuca. Tak jak nie sposób przypodobać się Bogu dobrymi uczynkami, tak też nie sposób pogorszyć swojego stanu względem Niego złymi uczynkami.

Prawa obrzędowe i sądownicze poddane są w *Loci communes* całkowitej adiaforyzacji (por. Neuser 1957, 123). Obrzezanie jest takim samym uczynkiem, tj. ma się tak samo do usprawiedliwienia, jak „jedzenie, picie, spanie, stanie i siedzenie” (LC 7, 42). Chrześcijanin może się obrzezać, jeśli chce, a chrześcijański suweren może rozsądzać w swoim królestwie na podstawie starotestamentalnych praw sądowniczych. Jednak nie jest to efekt choćby względnej obojętności starego prawa, lecz wyraz chrześcijańskiej wolności. Chrześcijanin może, bo jest wolny, przestrzegać wszystkich żydowskich rytuałów – byle nie brał ich za środki łaski. Chrześcijański suweren może restytuować żydowską teokrację – byle nie uważał, że prowadzi tym samym swoich poddanych do zbawienia. *Ceremonialia* i *iudicialia* należą do porządku rzeczy zewnętrznych,

⁸ W tym punkcie Neuser widzi napięcie między Melanchtonem a Lutrem, które zapowiada przyszły rozwój tego pierwszego w kierunku „uczynkowej” sprawiedliwości. Melanchton miałby nie być w stanie wyobrazić sobie, aby wolny chrześcijanin miał nie zostać ostatecznie zwrócony prawu natury (zob. Neuser 1957, 105). Na temat reorientacji Melanchtona na zakon w wyniku ekscesów związanych z zasadą *sola fide*, zob. Detmers 2001, 128–29.

„które z chrześcijaństwem nie mają nic wspólnego” (*quae ad christianismum nihil pertinet*; LC 7, 67). Wolność chrześcijańska implikuje więc swoistą ahistoryczność: to, dzięki czemu Bóg prowadził w przeszłości lud Boży, nie staje się minionym etapem dialektycznego postępu historii świętej, lecz ulega zniesieniu w sposób, który filozofia Hegla nazwałaby „abstrakcyjnym”, tj. zostaje abrogowane „zewnętrznym” aktem łaski i poddane absolutnej władzy chrześcijańskiej wolności. Niemniej Melanchton bierze poprawkę na to, że prawo starotestamentalne jest słowem Bożym i w związku z tym życzyłby sobie (choć motywuje go też niechęć do korporacji prawniczej), aby władcy czynili częstszy użytek z praw Mojżeszowych niż z pogańskiego prawa rzymskiego; „jesteśmy bowiem – pisze Melanchton – wszczepieni w to drzewo oliwne i godzi się, aby słowo Boże miało pierwszeństwo wobec ludzkich ustanowień” (*sumus enim oleae illi inserti [et] verbum dei decebat praeferre humanis constitutionibus*; LC 7, 72)⁹. Mojżeszowe prawa sądownicze uzyskują więc status prawnego apokryfu: nieobowiązkowe, ale zalecane; na tej podstawie, która w chrześcijaństwie nie jest niczym nowym, stanowiły niekiedy *lex subsidaria* w chrześcijańskich systemach prawnych.

Adiaforyzacja Mojżeszowego ceremoniału zakłada jego dechrystianizację. Melanchton wprawdzie nie zdobywa się na bezpardonową negację chrystologicznego wymiaru starotestamentalnego kultu, ale stawia pod znakiem zapytania to, czy św. Paweł naucza, że kult świątynny stanowił zapowiedź męki Pańskiej¹⁰. Zniesienie prawa powinno mieć bowiem tylko jedną wyraźną przyczynę: niemożliwość wypełnienia. Tradycja, w tym św. Tomasz, przypisywała prawu ceremonialnemu znaczenie chrystologiczne; miało ono być cieniem oraz zapowiedzią Chrystusa i ustąpić wraz z Jego przyjściem. W użytku liturgicznym Kościoła katolickiego znajduje się

⁹ W wyniku rozruchów spowodowanych przez wittenberskich ikonoklastów (1521/1522) oraz powstania chłopskiego (1524/1525), Melanchton stracił entuzjazm do Mojżeszowych *iudicialiów*: zarówno pierwsi, jak i drudzy legitymizowali swoje przedsięwzięcia, powołując się na Stary Testament (Detmers 2005, 12–13).

¹⁰ „Ceremonias esse abrogatas fere ideo iudicant, quod umbrae evangelii fuerint, quibus, cum corpus, hoc est, ipsum evangelium nunc exstet, nihil opus sit. Quam causam haud scio an usquam secutus sit Paulus” (LC 7, 54–55).

hymn Tomaszowy *Pange, lingua, gloriosi corporis mysterium*, który zawiera wyrażający tę rzeczywistość wers „niech ustąpi (*cedat*) obrzęd stary przed nowego Prawa Krwią”. Tej tradycyjnej podstawie „ustąpienia” prawa, czyli nadejściu Chrystusa, którego Mojżeszowy rytuał był symbolem, Melanchton, jak widzieliśmy, przeciwstawia niemożliwość wypełnienia prawa jako przyczynę jego „abrogacji”. Zmieniając podstawę zniesienia prawa, kwestionując status żydowskiego ceremoniału jako *praeparatio evangelica*, Melanchton ogranicza chrystologiczny wymiar Pięcioksięgu, choć nie usuwa go: ewangeliczność Księgi Rodzaju, tak ważna dla Lutra, pozostaje dla niego oczywistością. Niemniej Pentateuch staje się bardziej przykładem mizerności ludzkiej kondycji *sub lege* niż świadectwem mesjańskiej nadziei wyrażanej *per legem*. Największe postaci Starego Testamentu nie były jednak pozbawione „ducha Chrystusa”, a więc i chrześcijańskiej wolności, czego dowodzić miałyby na przykład spożycie przez Dawida chlebów pokładnych zarezerwowanych jedynie dla kapłanów (zob. *LC* 7, 74). W świetle twierdzenia Melanchtona, że prawa sądownicze i ceremonialne są łatwiejsze do wypełnienia niż prawa moralne, można sformułować przypuszczenie, iż ostatecznie *iudicialia* i *ceremonialia* nie kwalifikują się do zniesienia, ponieważ można je wypełnić (zob. np. *LC* 7, 30). Byłoby to jednak błędna interpretacja: Melanchton bowiem kładzie nacisk na to, że przekraczanie praw sądowniczych i ceremonialnych przez lud starego przymierza dowodzi ich niewypełnialności, nawet jeśli *moralia* są bardziej dobitną egzemplifikacją jego teorii.

Tylko dzięki twierdzeniu, iż prymarną funkcją Mojżeszowego ceremoniału nie było symbolizowanie Chrystusa, Melanchton może postawić tezę, że obserwacja obrzędów żydowskich po męce Pańskiej jest sama w sobie obojętna i nie ogranicza chrześcijańskiej wolności. Melanchton zaznacza, iż „prawa ceremonialne i sądownicze nie zostały zniesione w taki sposób, aby grzeszył ten, który czyni z nich użytek” (*non esse iudicialia aut ceremonias ita sublatas, ut peccet, si quis ex illis quidpiam usurpet*; *LC* 7, 43). Wiemy już, że *ceremonialia* i *iudicialia* zostały zniesione w sensie stania się religijną adiaforą. Jednak powyższy cytat każe dopytać: czy *moralia* zostały zniesione w taki sposób, że grzeszy ten, który je przekracza? Nie ma takiej możliwości: jak już zaznaczono, tak jak nikt nie

może się zbawić przestrzeganiem Dekalogu, tak nikt nie może się dodatkowo potępić nieprzestrzeganiem go. Po zrównaniu obrzezania z jedzeniem i piciem, Melanchton podkreśla, że w ekonomii usprawiedliwienia nie działają również moralne uczynki, takie jak „czystość” (*castitas*) czy „pomaganie bliźnim w potrzebach” (*servire fratrum necessitatibus*; LC 7, 42). Uczynki moralne lub niemoralne, tak jak żydowski ceremoniał, są w takim samym stopniu *uczynkami* i jako takie mają się nijak do zbawienia i niezabawienia. Tego rodzaju generyzm stawiający niejako *genus proximum* przed *differentia specifica* właściwy jest protestanckiemu spojrzeniu. Dochodzi do głosu w Kantowskiej krytyce dowodu ontologicznego na istnienie Boga (Kant 1957, 333–44), która poddaje Boga prawu rządzącemu przedmiotowością jako taką, zgodnie z którym istnienie nie może być ujęte jako właściwość przysługująca istocie danego przedmiotu, a więc w szczególności Bogu jako egzemplarzowi stosownego typu (krytyka Tomasza była inna; *ratio Anselmi* był dla Akwiany przejawem poznawczej *hybris*, nie zaś nieznamomości „gramatyki” przedmiotu). Podobnie uczynki jako takie nie mają wpływu na zbawienie, a więc w szczególności uczynki moralne jako egzemplarz typu „uczynki”. Ich specyfika, tak jak poprzednio specyfika Boga, zostaje poddana temu, co w nich ogólne.

Tak więc jako prawo i jako uczynek Dekalog stanowi, tak jak *ceremonialia* i *iudicialia*, religijną i soteriologiczną adiaforę. Jego złamanie nie jest u Melanchtona (nowym) grzechem. Grzech jako stan uświadomiony przez prawo jest niezależny od konkretnych przypadków przekroczenia prawa; ulegając redukcji do grzechu pierwotnego, staje się niezależną od konkretnych uczynków świadomością niemożliwości sprostania Boskim nakazom. Taka jest konsekwencja odrzucenia przez Melanchtona „sofistycznego” rozróżnienia na „grzech uczynkowy” (*peccato actuali*; niem. *Tatsünde*) i grzech pierwotny (zob. LC 2, 1). Toteż prawo przekracza tu już samo istnienie człowieka, generyczny człowiek jako taki, nie zaś dopiero jego uczynki. Różnica między prawem moralnym i pozostałymi częściami prawa polega jedynie na tym, że wolny chrześcijanin przestrzega praw moralnych z konieczności swojej (nowej) natury.

3. Zniesienie starego prawa w *Sumie teologicznej*

W *Sumie teologicznej* omówienie „starego prawa”, określone raz mianem „tour de force scholastycznej analizy” (Hood 1995, 40), otwiera Zagadnienie 98 należące do *Prima Secundae* (pierwszej części drugiej części) i zamyka Zagadnienie 105. Następnie Tomasz skupia się na kwestii „nowego prawa”. Przypomnijmy, że rozróżnienie między starym i nowym prawem zakłada prawny charakter ewangelii. Tradycja protestancka odrzuca to założenie i dlatego Melanchton nie używa w stosownym kontekście terminu „stare prawo”, posługując się zamiast tego generycznym terminem „prawo”.

Pierwsze pytanie, jakie zadaje Tomasz brzmi: „czy stare prawo było dobre?” (*utrum lex vetus sit bona*; *STh* I–II, q. 98, a. 1). Trzeci zarzut przywoływany przez Akwinatę głosi, że prawo może być dobre tylko wtedy, gdy jest możliwe do zachowania, a skoro w *Dziejach Apostolskich* 15,10 stoi, że stare prawo było niemożliwe do udźwignięcia, wydaje się, że nie było ono dobre. Tomasz jednak zdecydowanie stwierdza, że „bez żadnej wątpliwości prawo stare było dobre” (*absque omni dubio lex vetus bona fuit*; *STh* I–II, q. 98, a. 1). Nie było jednak dobre, dlatego że dało się mu w pełni zadośćuczynić. Było dobre, bo „przystosowało rodzaj ludzki do doskonałego zbawienia” (*disponebat ad salutem perfectam generis humani*; *STh* I–II, q. 98, a. 3). Jego celem zaś było „doprowadzenie człowieka do celu wiecznej szczęśliwości; *STh* I–II, q. 98, a. 1). Było również dobre, bo zgadzało się z rozumem (*STh* I–II, q. 98, a. 1; zob. też *STh* I–II, q. 100, a. 1). Tak więc chociaż zostało „pozbawione mocy” (*evacuata*), to nie stało się to z powodu braku racjonalnej podstawy (por. *STh* I–II, q. 102, a. 1; por. też Budziszewski 2021, 300), tylko „przez nadejście Chrystusa” (*[ceremonialia i iudicialia] sunt evacuata per adventum Christi*; *STh* I–II, q. 104, a. 3). Stare prawo było paliatywem, lekarstwem, które uśmierza ból, ale nie leczy. Stanowiło „dobro niedoskonałe” (*bonum imperfectum*; *STh* I–II, q. 98, a. 1), po którym „stan [...] nowego prawa nastąpił [...] jako coś doskonalszego po mniej doskonałym” (*successit enim status novae legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori*; *STh* I–II, q. 106, a. 4). Tomasz zgadza się z treścią trzeciego zarzutu, a tym samym zgadza się z Melanchtonem: prawa nie dało się wypełnić bez łaski; czytamy w *Sumie*, że „nie można było dźwigać jarzma prawa bez

łaski wspomagającej, której prawo nie dawało” (*iugum legis servari non poterat sine gratia adiuvante, quam lex non dabat*; *STh* I–II, q. 98, a. 1). Według Tomasza Bóg dał ludziom prawo, którego nie mogli wypełnić, aby stali się świadomi grzechu i zapragnęli łaski (*STh* I–II, q. 106, a. 3). Tak też twierdził Melanchton. Tomasz nie przyjmuje więc kryterium dobroci prawa z trzeciego zarzutu: jeżeli niemożliwość wypełnienia stanowi o złu prawa, stare prawo było złe. Jednak Tomasz obiera zgodność z rozumem i niebiańską teleologię jako kryterium dobroci prawa. Melanchton nie stawia otwarcie pytania o dobroć prawa. Ale chociaż demonizuje prawo, przypisując mu status „oskarżyciela”, należący tradycyjnie do diabła, cały czas musiałby się zgodzić z tym, że prawo było dobre, albowiem w gruncie rzeczy alternatywą jest zgoda na nieboskie pochodzenie prawa – konkluzja, którą luteranizm wyciągnie dopiero w XX wieku wraz z pracą *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott* Adolfa von Harnacka¹¹.

W duchu akomodacjonizmu Tomasz traktuje kwestię tego, jak to, co niedoskonałe, tj. stare prawo, mogło być dane przez doskonałego Boga. Dzieje się tak, dlatego że to, co niedoskonałe „samo w sobie” (*simpliciter*), cały czas może być doskonałe „ze względu na czas” (*perfectum secundum tempus*; *STh* I–II, q. 98, a. 2) i być dostosowane do „zdolności pojmowania” adresata: „divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem” (*STh* I–II, q. 101, a. 3). Tomasz dostarcza tu porównania z wiekiem dziecięcym: „przykazania, które daje się dzieciom, chociaż nie są w pełni doskonałe, są jednak takie, gdy się uwzględni położenie tych, którym są dane”¹². Takie właśnie były przykazania starego prawa. Mogły więc nawet jako niedoskonałe być nadane przez dobrego i doskonałego Boga. Tomasz powołuje się tu na Pawłowe ujęcie starego prawa jako „wychowawcy” dostosowanego do poziomu podopiecznego (zob. *STh* I–II, q. 106, a. 3). Wątek ten znika u Melanchtona; przypuszczalnie

¹¹ Jednak Luter już w 1517 roku pisze w *Disputatio contra scholasticam theologiam*: „Non tantum caeremonialia sunt lex non bona et praecepta in quibus non vivitur [...] [s]ed et ipse decalogus ...” (Luther 1883, 228).

¹² “[...] praecepta quae pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter” (*STh* I–II, q. 98, a. 2).

dlatego, że zakłada bardziej kumulatywny niż abrogatywny związek obu Testamentów (o czym później) oraz akceptuje pozytywną funkcję prawa jako czynnika niejako podnoszącego człowieka¹³. Nic dziwnego, że powraca ze zdwojoną siłą u wyobcowanego z tradycji luteranckiej Gottholda Ephraima Lessinga w *Wychowaniu rodzaju ludzkiego*¹⁴.

Tak więc prawo jest dobre, ale niedoskonałe i z czasem musi ustąpić. *Suma teologiczna* stanowi, że „z chwilą nadejścia łaski stare prawo zostaje odrzucone: nie jako złe, ale jako na ten czas słabe i nieużyteczne”¹⁵. Prawo Mojżeszowe samo przez się wprowadzie nie udzielało łaski, nawet w czasie, w którym obowiązywało, ale – jak zaznacza Tomasz – dobry Bóg nie pozostawił swego ludu bez możliwości zbawienia. Albowiem prawo jako symbol wiary w Chrystusa było środkiem łaski. W tej wierze przed prawem zbawieni zostali ojcowie starego Testamentu (zob. *Sth* I–II, q. 98, a. 2). W czasie prawa kapłani zdawali sobie sprawę z jego prawdziwego sensu i dlatego przed powstaniem świątyni składali ofiary wewnątrz namiotu, którego zasłona symbolizowała tajemnicę Chrystusa chronioną w prawie (zob. *Sth* I–II, q. 102, a. 4). Tomasz dopowiada, że stare prawo usprawiedliwiała tylko w szerszym znaczeniu „usprawiedliwienia”, zgodnie z którym „usprawiedliwieniem zwie się to co jest znakiem sprawiedliwości lub co do niej przystosowuje”, ale nie zaleca on takiego rozumienia tego terminu (*Sth* I–II, q. 99, a. 12). I chociaż sam często pisze o „sakramentach starego prawa”, zaznacza, że ofiary

¹³ J. Budziszewski wydobywa ten aspekt. Pisze, że dla Tomasza “the Old Law was not God’s final word, and was never intended to be. Yet the giving of the Old Law nurtured the people and brought them to greater maturity so that they could one day be given a better law still, as babies can grow up and eat meat” (Budziszewski 2021, xlv).

¹⁴ Względnie pozytywny stosunek Lessinga do katolicyzmu to jedno; bardziej istotne jest jednak jego przyjęcie, odrzuconego przez Tomasza w *Sumie* (zob. *Sth* I–II, q. 106, a. 4), a przywołującego na myśl Joachima z Fiore, podziału historii na trzy etapy, charakterystycznego np. dla kalwinizmu Martina Bucera, który do wieku „dzieciństwa” (*aetas puertia*) i wieku „dojrzałości” (*aetas adultior*) dodał wiek „pełnego męstwa” (*aetas plene virilis*), który miałby dopiero nadejść (Detmers 2005, 19).

¹⁵ “Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiae, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore [...]” (*Sth* I–II, q. 98, a. 2).

starego Testamentu nie były, ściśle rzecz biorąc, sakramentami, symbolizowały bowiem Chrystusa, ale nie zawierały Go (zob. *STh* I–II, q. 101, a. 4). Ich tożsamość była niejako poza nimi; „a ponieważ rozumienia i znaczenia symbolu należy szukać w rzeczy symbolizowanej, dlatego rozumienia i znaczenia symbolicznych ofiar starego prawa należy upatrywać w prawdziwej ofierze Chrystusa”¹⁶. Stare prawo było prawem zarówno Ojca, jak i Syna, „ponieważ Chrystus był w starym prawie obecny przez podobieństwa” (*quia Christus in veteri lege figurabatur*; *STh* I–II, q. 106, a. 4). Dzięki temu ofiary przeblagalne starego Testamentu jako symbole ofiary krzyża były skuteczne, tj. udzielały łaski (zob. *STh* I–II, q. 102, a. 5; por. Levering 2002, 23–24). Dlatego też lud żydowski przed wcieleniem mógł zapewne osiągać zbawienie we wspomnianej wierze kapłanów, chociaż tego wniosku Tomasz nie wyciąga.

Postawa Tomasza wobec prawa Mojżeszowego jest konsekwentnie ambiwalentna. W sekcji specjalnie poświęconej pytaniu, „czy w czasie obowiązywania prawa miały jakąś moc usprawiedliwiania?” (*utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi*; *STh* I–II, q. 103), czytamy, że przykazania starego prawa „nie zawierają w sobie łaski” (*non continent in se gratiam*; *STh* I–II, q. 103, a. 2), a przed wcieleniem i męką „nie mogły w sobie rzeczywiście zawierać mocy płynącej z Chrystusa wcielonego i umęczonego tak, jak ją zawierają w sobie sakramenty nowego prawa”¹⁷. Niemniej cały czas Tomasz potwierdza, że „za czasów prawa dusza wierzących mogła przez wiarę złączyć się z Chrystusem wcielonym i umęczonym”¹⁸. Samo przez się prawo posiadało jedynie moc oczyszczenia po cielesnych skażeniach (na przykład po kontakcie ze zwłokami) i dzięki

¹⁶ “Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuratum veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi” (*STh* I–II, q. 102, a. 3). Sławomir Zatwardnicki podkreśla w tym kontekście prymat duchowego znaczenia Starego Testamentu dla Akwinaty (zob. Zatwardnicki 2025).

¹⁷ “[...] et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, illae veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis” (*STh* I–II, q. 103, a. 2).

¹⁸ “Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi iustificabantur” (*STh* I–II, q. 103, a. 2).

temu usprawniało do kultu Bożego. Samo przez się usuwało więc „nieprawidłowości” (*irregularitatis*; *STh* I–II, q. 103, a. 2), ale nie usuwało grzechów, usuwało zanieczyszczenie cielesne, ale nie zanieczyszczenie duchowe, czyli nie wymazywało winy.

3.1. Ustanie i zastąpienie starego prawa

Po ustaleniu, że prawo usprawiedliwiało tylko jako zapowiedź odkupienia, Tomasz zwraca się ku zagadnieniu „ustania” (*cessatio*) prawa po nadejściu Chrystusa. Przywołajmy raz jeszcze stosowny fragment *Sumy*:

Tajemnica odkupienia rodzaju ludzkiego została spełniona w chwilach męki Chrystusa. Stąd też, jak pisze Jan, Jezus na krzyżu wypowiedział słowa „Wykonało się”. Z tą też chwilą powinny całkowicie ustać [*cessare*] przepisy obrzędowe starego prawa, jako że prawda przez nie zapowiedziana już się dokonała. (*STh* I–II, q. 103, a. 3).

Od terminu *cessatio* pochodzi skupiający dziś sporo uwagi termin „supersesjonizm”¹⁹. Debacie teologicznej prawdopodobnie dostarczył go wilebny Sydney Thelwall, autor angielskiego przekładu traktatu Tertuliana *Adversus Iudaeos*, który ukazał się w trzecim tomie wpływowej serii *Ante-Nicene Fathers* wydawanej w latach 1867–1873. Thelwall dodał śródtytuły do rozdziałów pracy Tertuliana; trzeci z nich brzmi: „Of Circumcision and the Supersession of the Old Law” (zob. Tertulian 1887, 153). Poniższy fragment stosownego rozdziału musiał stanowić dla tłumacza inspirację do sformułowania tego śródtytułu: „[...] *vetus lex et circumcisio carnalis*

¹⁹ Supersesjonizm często spotyka się z odrzuceniem, które usprawiedliwienie swojej raptowności zdaje się czerpać z założenia, jakoby był on współodpowiedzialny za Holokaust (zob. np. Kamykowski 2022, 389–90; Ansorge 2021, 459; Chrostowski 2015, 499–503). Założenie to w dobrej kondycji utrzymuje niestudiowanie pism nazistów. Jak wskazałem gdzie indziej (zob. Kozyra 2024, 279–304), odrzucenie supersesjonizmu na rzecz marcjonizmu było kluczowym elementem narodowosocjalistycznej teologii. Cały czas jednak dostępne też są bardziej wyważone analizy danego zagadnienia (zob. np. Levine 2022).

cessatura pronuntiata est, ita et novae legis et spiritualis circumcissionis observatia [...] eluxit” (Tertulian 1854, 707). Ksiądz Wincenty Myszor dostarczył następującego przekładu: „[...] zostało ogłoszone wygaśnięcie obowiązku starego prawa i obrzezania ciała, a objawia się przestrzeganie nowego prawa i duchowego obrzezania [...]” (Tertulian 1983, 188). Obserwujemy tu początek obecności w nurcie łacińskim kategorii *cessatio* w kontekście zniesienia prawa Mojżeszowego, która to kategoria odgrywa kluczową rolę również u Tomasza. Tomasz nie używa bowiem preferowanego przez Melanchtona terminu *abrogatio*. Abrogacja oznacza całkowite zniesienie prawa we wszystkich jego częściach, jak również pozbawienie go specjalnego statusu wobec ewangelii. Abrogacja jest swoście teologiczną inżynierią: niweluje teren pod nową budowlę. Tak to wygląda u Melanchtona, który widząc w prawie jedynie poznanie grzechu, naciskał na konieczność zniesienia prawa moralnego, jak również podkreślał obojętny pod kątem zbawienia charakter Mojżeszowego ceremoniału. Jeżeli dla wolnego chrześcijanina obrzezanie znaczy tyle, co spanie i siedzenie, to znaczy ono również tyle, co każdy jeden pogański rytuał. Tak więc z perspektywy chrześcijaństwa judaizm w wyniku abrogacji prawa zostaje zrównany z innymi religiami. Tomasz natomiast pozostawia w mocy *moralia* i koncentruje się na prawie ceremonialnym jako obietnicy odkupienia, którą nadejście Chrystusa zamiast abrogować, kontynuuje. Model Tomasza nie jest modelem „abrogacyjno-inżynieryjnym”, lecz „akuszerskim”: stare prawo od początku brzemiennie jest swym przyszłym „rozwiązaniem”. Dla Tomasza Mojżeszowe *ceremonialia* symbolizują Chrystusa i jako takie „ustają” (*cessatio*) wraz z nadejściem rzeczywistości symbolizowanej: zostają przez nią „zastąpione” (w sensie *successio*; Tomasz w stosownym kontekście nie korzysta z terminu *substitutio*). Tomasz wyraża też tę myśl w kategoriach „przeniesienia” (*translatio*), gdy pisze, że „kapłaństwo zostało przeniesione z Aarona na Chrystusa” (*sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum*; *STh* I–II, q. 104, a. 3). Orygenes w łacinie Rufina używa pary „cofnięcie” (*ablatio*) i „przeniesienie” (*translatio*) dla opisanie relacji starego i nowego Kościoła. W dwunastej *Homilii o Księdze Kapłańskiej* pisze, że Żydom „cofnięto (*ablata*) [...] przybranie za synów i przeniesiono je (*translata*) na Kościół Chrystusowy”

(Orygenes 2013, 180). Paradygmat przeniesienia różni się od paradygmatu abrogacji, tak jak koncepcja *translatio imperii* różni się od *abrogatio imperii*. Pierwsza zakłada naznaczoną respektiem sukcesję (por. Le Goff 2000, 36), druga – gwałtowne zerwanie. W kontekście rzymskim abrogacja praw podmiotowych była koniecznym wstępem do wygnania obywatela bądź wymierzenia kary władcy, którego władza (*imperium*) doznała abrogacji (Claassen 2010, 146). Abrogacja wytwarza więc „nagie życie” w sensie G. Agambena, sprawia, że ludzkie życie zostaje postawione poza sferą obowiązujących norm, będąc całkowicie zdany („nagim”), na wolną decyzję tego, kto posiada możliwość ukonstytuowania go jako takiego, czyli suwerena (por. Agamben 2008, 9–24, 101–20). Abrogacja w przypadku prawa Mojżeszowego działa analogicznie: w jej wyniku prawo traci podmiotowość wobec ewangelii i jako analogon *vita nuda* zostaje złożone u stóp suwerennego chrześcijanina obok „jedzenia, picia, spania, stania i siedzenia”.

Dla Tomasza prawo nie uległo abrogacji, lecz ustało, gdy umierający na krzyżu Jezus wypowiedział słowa: *consummatum est*. Męka jest *sumą* historii zbawienia, kulminacją właściwej jej dynamiki. Tytułem uzupełnienia, Tomasz pisze, że w okresie po wcieleniu, ale przed męką, „biegły razem ze sobą prawo i ewangelia” (*currebant simul lex et Evangelium*; *STh* I–II, q. 103, a. 3). Precyzja ma tu znaczenie: nie jest bowiem tak, że dla Tomasza prawo zostaje „uśmiercone” wraz z „nadejściem Chrystusa” (tak Kries 1990, 87). Dopiero po męce prawo ostatecznie ustaje (i to też z pewnym zastrzeżeniem, o czym za chwilę), tracąc swoją rację bytu. Obrzędy starego prawa zostały „zastąpione” (*successio*) przez misteria nowego prawa; chrzest zastąpił obżezanie, dzień Pański zastąpił szabat, Eucharystia zastąpiła paschę. Tomasz formułuje szczegółową listę obrzędów starego prawa i ich zastępników w nowym prawie:

Tak więc na miejsce Paschy przyszło święto męki Chrystusa i Jego zmartwychwstania. Na miejsce Pięćdziesiątnicy, w której było dane stare prawo, przyszło święto Zesłania Ducha Świętego, w którym zostało dane prawo życia duchowego. Na miejsce święta Nowiu księżyca przyszło święto Błogosławionej Dziewicy, w której jako w łaski pełnej ukazało się światło słońca, tj.

Chrystusa. Na miejsce święta Trąb przyszły święta apostołów. Na miejsce święta Prześlągania przyszły święta męczenników i wyznawców. Miejsce święta Namiotów zajęło święto poświęcenia kościoła. Miejsce święta Zebrań i Zbiórek zajęło święto aniołów lub także święto wszystkich świętych²⁰. (S*Th* I–II, q. 103, a. 3).

Sumą zaś „cielesnej” świątyni i „duchowej” synagogi jest ofiara Kościoła i dlatego kościół jest zarówno świątynią, miejscem sprawowania ofiary prześlągalnej, jak i synagogą, miejscem proklamacji słowa (S*Th* I–II, q. 102, a. 104). Liturgia chrześcijańska jest sukcesorką liturgii starotestamentalnej. Nie jest więc od niej całkiem wolna. Wyrazem tego jest to, że Tomasz wyklucza stanowisko Melanchtona, zgodnie z którym przestrzeganie obrzędów Mojżeszowych w okresie nowego Testamentu nie jest grzechem śmiertelnym. Dla Tomasza stare prawo symbolizuje wiarę w Chrystusa i dlatego zachowywanie obrzędów żydowskich po męce jest „śmiercionośne” (*mortifera*; S*Th* I–II, q. 104, a. 3) – jest świadectwem niewiary. Jak pisze Akwinata, „zachowywanie ich [praw obrzędowych – W.K.] godzi w tę prawdę wiary, którą wyznajemy, mianowicie że te tajemnice już się dokonały” (*observatio eorum praeiudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria iam esse completa*; S*Th* I–II, q. 104, a. 3). Stare prawo nie ulega „odgórnej” i całkowitej abrogacji, lecz zgodnie z logiką paremii *cessante ratione legis cessat et lex ipsa* ustaje w wyniku nadejścia rzeczywistości, którą symbolizowało. Przestrzeganie go po męce oznacza nieuznanie ofiary krzyża. Melanchton natomiast usuwa Chrystusa z *ceremoniałów* i dlatego

²⁰ “Unde festo phase succedit festum passionis Christi et resurrectionis. Festo Pentecostes, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes in quo fuit data lex spiritus vitae. Festo Neomeniae succedit festum beatae virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, idest Christi, per copiam gratiae. Festo tubarum succedunt festa apostolorum. Festo expiationis succedunt festa martyrum et confessorum. Festo tabernaculorum succedit festum consecrationis Ecclesiae. Festo coetus atque collectae succedit festum Angelorum; vel etiam festum omnium sanctorum” (S*Th* I–II, q. 103, a. 3). Nie wszystkie uroczystości nowego Testamentu miały swój odpowiednik w starym. Na przykład bierzmowanie, jako sakrament pełni łaski, nie mogło go mieć (zob. S*Th* I–II, q. 102, a. 5).

może twierdzić, że przestrzeganie ich przez chrześcijan nie tylko nie jest wiarołomne, lecz stanowi wręcz przewrotnie dobitny wyraz ich absolutnej wolności.

3.2. Wypełnienie starego prawa

Tomasz za Mt 5,17²¹ głosi, że stare prawo zostało wypełnione. Podnosi jednak następującą obiekcję: wydaje się, że nowe prawo nie wypełniło starego, „bo wypełnienie jest przeciwieństwem usunięcia” (*impletio enim contrariatur evacuationi*; *STh* I–II, q. 107, a. 2), a przecież stare prawo zostało usunięte, nie może być więc wypełnione. Tak Tomasz zмага się dialektyką w sensie heglowskim długo przed jej filozoficzną formułą: jak może się coś ziszczyć przez swój zanik? Doktor Anielski wychodzi z tych zmagania z tarczą. Wypełnienie dotyczy obietnicy. Obrzęd Mojżeszowy był obietnicą Chrystusa i jako taki wypełnił się wraz z Jego nadejściem; *ceremonialia* ustały „tak jak obietnica mającego nastąpić daru przestaje istnieć z chwilą, gdy zostanie spełniona przez uczynienie tego daru” (*sicut etiam promissio futuri doni locum iam non habet, promissione iam impleta per doni exhibitionem*; *STh* I–II, q. 107, a. 2). Prawo obiecuje usprawiedliwienie i „pod tym względem prawo nowe jest dopełnieniem starego, gdyż dokonuje usprawiedliwienia mocą Męki Chrystusowej” (*et quantum ad hoc, lex nova implet veterem legem*

²¹ *Loci* Melanchtona nie zawierają odwołania do tego fragmentu. Warto nadmienić, że polski czytelnik mógłby w tym momencie (albo już czytając tytuł tego artykułu) zapytać, czy w Mt 5,17 (według BT) nie stoi wyrażenie, że prawo nie zostało zniesione? Czytamy przecież u św. Mateusza w kontekście prawa Mojżesza: „Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić”. Zbieżność jednak jest powierzchowna. W tym artykule używam terminu „zniesienie” jako ogólnej kategorii, która dopiero w toku analizy uzyskuje konkretne znaczenie. W sensie heglowskiego *Aufhebung*, którego dynamikę Tomasz oddaje poprzez związek *impletionis* i *evacuationis* (o czym dalej), prawo w istocie zostało „zniesione”. Nie zostało natomiast „zniesione” w sensie apostołowskiego καταλῶν, tj. człowiek w pewnym sensie nie przestał mu podlegać (jednym ze znaczeń λῶν jest „czynić wolnym”); inne znaczenia λῶν to „niszczyć” i „rozwiązywać”. To ostatnie występuje w Wulgacie: „non veni solvere sed adimplere”. Tak też tłumaczy Luter: „ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen”, tj. przyjsie Chrystusa nie oznacza zerwania czy „rozwiązania” przez Boga relacji z człowiekiem, tylko nadanie jej przyobiecanej wcześniej postaci.

iustificando virtute passionis Christi; *STh* I–II, q. 107, a. 2). Tomasz więc widzi w nakierowaniu starego prawa na ewangelię heglowski „immanentny ruch naprzód” (Hegel 1969, 53), znoszący nie wbrew, lecz w imię przedmiotu zniesienia; zniesienie prawa następuje tu wraz z jego wypełnieniem: „caeremoniae legis tolluntur cum impletur” (*STh* I–II, q. 107, a. 2). Tomasz używa tu słowa *tollere* jako zastępnika *evacuare*, nadając przez to zniesieniu wymiar „zglądzenia”, co jest spójne z określeniem przez Tomasza prawa po męce jako „martwego” (*mortua*; zob. np. *STh* I–II, q. 104, a. 3), czyli nieważnego. Prawo więc jest „zglądzone” w swoim wypełnieniu; jak powtarza Akwinata: „[...] zachowywanie przepisów dotyczących kultu, zostało całkowicie zniesione przez to, że wszystko się wypełniło” (*praeceptorum [...] caeremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur*; *STh* I–II, q. 108, a. 3). Tak jak Hegel ilustrował ideę dialektyczną na przykładzie „zniesienia” kwiatu przez owoc, które jest zarówno jego „usunięciem”, jak i „wypełnieniem”²², tak Tomasz naucza, że stary Testament zawierał się w nowym „wirtualnie” (*virtute*) – tak jak drzewo jest zawarte w nasieniu (*STh* I–II, q. 107, a. 3)²³. Istota obu Testamentów pozostaje jednak jedna i ta

²² Opis z *Przedmowy* do *Fenomenologii ducha* można z powodzeniem przyłożyć do bieżącej problematyki. Czytamy w nim: „Opinia nie ujmuje różnorodności systemów filozoficznych jako postępu w rozwoju prawdy, ponieważ w różności dopatruje się tylko sprzeczności. Pączek znika, kiedy wyłania się kwiat, i można by powiedzieć, że przez kwiat została okazana nieprawdziwość pączka; tak samo przez pojawienie się owocu kwiat zostaje uznany za fałszywe istnienie rośliny i jako jej prawda wchodzi na miejsce kwiatu owoc. Formy te nie tylko różnią się od siebie, lecz także – jako nie dające się ze sobą pogodzić – wzajemnie się wyłączają. Ich płynna natura sprawia jednak, że są one jednocześnie momentami organicznej jedności, w której nie tylko nie występują przeciwko sobie, lecz każda z nich istnieje w sposób równie konieczny, jak druga i dopiero ta równa [dla wszystkich form] konieczność stanowi życie całości” (Hegel 1963, 9). „Płynna natura” (*flüssige Natur*), o której pisze Hegel, oznacza sposób istnienia względnie tylko utożsamiający się ze swoim obecnym stanem. Tak jak kwiat spełnia się (znosi się) wydając owoc, którym był, w terminologii Tomasza, „wirtualnie”, tak ofiary starego prawa, będące „wirtualnie” ofiarą krzyża, spełniają się, stając się *in actu* tym, czym były *in potentia*.

²³ Matthew Levering w swojej analizie zniesienia prawa Mojżeszowego u św. Tomasza wielokrotnie przeciwstawia „wypełnienie” (*fulfilment*) prawa jego „odwołaniu” (*revocation*). Według niego Tomasz widzi prawo Mojżeszowe

sama. Jak pisze Tomasz, „przykazania nowego prawa nazywają się większymi od przykazań prawa starego ze względu na to, że zostały ogłoszone w formie wyraźnej. Lecz co do istoty wszystkie przykazania nowego Testamentu zawarte były w starym Testamencie”²⁴. Tak więc oba Testamenty, by raz jeszcze wspomóc się językiem Hegla, są „momentami organicznej jedności”, w której „to, co zniesione, *zachowuje się i utrzymuje*, i dzięki temu trwa nadal, mimo zniesienia” (Hegel 1963, 220; por. Hegel 2011, 124–26). Melancthon nie stawia tego problemu. Dla niego prawo jest wyłącznie tym, co widać „gołym okiem”, nie jest obietnicą, a więc nie może być we właściwym sensie wypełnione. Jego podejście nie jest całkiem niedialektyczne, albowiem obietnicę przesuwając on do okresu przed (Eden i patriarchowie) i po (prorocy) prawie. Sugeruje ono jednak swoje przyszłe marcjkańskie oblicze, ostatecznie wydobyte na światło dzienne przez Harnacka.

Ale – pyta Tomasz – skoro obrzęd Mojżeszowy został zniesiony w momencie męki, dlaczego apostołowie przestrzegali go po śmierci Chrystusa? Autor *Sumy teologicznej* wspomina o dwóch sposobach radzenia sobie z tym problemem. Pierwszego dostarczył św. Hieronim ze Strydonu. Hieronim wyróżnił dwa okresy: przed prawem i po prawie. Według niego po pasji Chrystusa prawo od razu stało się śmiertelne i dlatego apostołowie tak naprawdę nie zachowywali

jako „wypełnione”, ale nie „odwołane” (zob. Levering 2002, 29, 30, 46, 142). Zdaje się jednak, że przez „odwołanie” prawa Levering nie ma na myśli abrogacji w sensie Melancthona, lecz obecny w *Sumie teologicznej* termin *evacuatio* (30), który polskie tłumaczenie tego dzieła oddaje jako „usunięcie”, „pozbawienie mocy”, lub „zgaśnięcie”. W efekcie gubi się u Leveringa dialektyczność związku *impletionis* i *evacuationis*. Teza Akwinaty bowiem głosi, że wypełnienie nie staje naprzeciw usunięciu, lecz jest z nim tożsame, tak jak w jego analogii nasiono wypełnia się poprzez samousunięcie stając się drzewem. Niestety Levering nie włącza do swojej analizy wątku, w którym Tomasz dowodzi, że wypełnienie nie jest przeciwieństwem usunięcia. Do tego budowanie kontrastu „odwołania” i „wypełnienia” przysłał Leveringowi niemal całkowicie inne kluczowe kategorie: *cessatio* i *successio*, za pomocą których Tomasz opisuje sytuację starego prawa wobec męki Chrystusa.

²⁴ “Ad secundum dicendum quod praecepta novae legis dicuntur esse maiora quam praecepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem. Sed quantum ad ipsam substantiam praeceptorum novi testamenti, omnia continentur in veteri testament” (*STh* I–II, q. 107, a. 3).

prawa, robiąc to tylko na pokaz, aby nie wzbudzić gniewu pospółstwa. Tomasz odrzuca to rozwiązanie; „Nie wydaje się jednak przyzwoite, mówi, żeby apostołowie dla uniknięcia zgorszenia kryli się z tym, co dotyczy życia i nauki, oraz żeby używali udawania w tym, co dotyczy zbawienia wierzących”²⁵. Drugiego rozwiązania dostarczył Augustyn i to za nim podąża Tomasz. Augustyn dodał okres po męce, w którym ewangelia była rozpowszechniana. W tym okresie prawo Mojżeszowe wprawdzie już nie obowiązywało, ale przestrzeganie go przez chrześcijan wywodzących się z Żydów nie było grzechem śmiertelnym. Istniał więc okres, w którym stare prawo dla judeochrześcijan było „martwe” (*mortua*), ale nie było „śmiercionośne” (*mortifera*). W ten sposób podkreślona została godność judaizmu wobec religii pogańskich. Jak pisze św. Tomasz,

Duch Święty nie chciał, żeby nawróconym z judaizmu natychmiast zabroniono zachowywania przepisów obrzędowych prawa, tak jak nawróconym z pogaństwa zakazano kultu pogańskiego, ponieważ chciał, żeby zaznaczyła się jakaś różnica między tymi dwoma kultami. Kult bowiem pogański odrzucono jako zgoła niedozwolony i na zawsze przez Boga zakazany; natomiast kult judaistyczny, ustanowiony przez Boga jako symbol Chrystusa, przestawał istnieć, gdyż spełnił go Chrystus przez swoją mękę²⁶. (*STh* I–II, q. 103, a. 4).

Prawo Mojżeszowe wygasło przez jakiś czas po to, aby w jakimś nieokreślonym momencie ustać całkowicie i stać się śmiercionośnym – również dla judeochrześcijan. Tomasz przywołuje też twierdzenie Hieronima, że św. Piotr jedynie udawał niechęć

²⁵ “Sed quia indecens videtur quod apostoli ea occultarent propter scandalum quae pertinent ad veritatem vitae et doctrinae, et quod simulatione uterentur in his quae pertinent ad salutem fidelium” (*STh* I–II, q. 103, a. 4).

²⁶ “[...] noluit spiritus sanctus ut statim inhiaberetur his qui ex Iudaeis convertebantur observatio legalium, sicut inhihebatur his qui ex gentilibus convertebantur gentilitatis ritus, ut quaedam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus, et a Deo semper prohibitus, ritus autem legis cessabat tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus” (*STh* I–II, q. 103, a. 4).

do pogan, a Paweł z kolei udawał, że go za to gani. Tomasz znów bierze stronę Augustyna i staje na stanowisku, że Piotr naprawdę zgrzeszył, a Paweł naprawdę go zgał. Tomasz jednak podkreśla, że Piotr nie zgrzeszył przestrzeganiem prawa, bo wolno było mu to wówczas robić jako Żydowi, lecz tym, że bał się zgorszyć Żydów i tym samym utrudnił poganom dostęp do wiary (*STh* I–II, q. 103, a. 4). Melanchton również krytykuje Hieronima (*LC* 7, 39), ale nie za „hermeneutykę podejrzeń” uczonego ze Strydonu, lecz za to, że nie docenił on skutków abrogacji prawa dla sfery chrześcijańskiej wolności i twierdził, że jest ona ograniczona przez zakon, którego żaden chrześcijanin nie może i nigdy nie mógł przestrzegać.

3.3. Zniesienie praw sądowniczych

Omówiono już sprawę w danym kontekście najważniejszą, czyli stosunek Tomasza do obrzędowej części starego prawa. Poruszyliśmy też kwestię Dekalogu. Jak widzieliśmy, w *Loci communes* Dekalog jest głównym przedmiotem zniesienia. W *Sumie* wręcz przeciwnie – Dekalog jako prawo natury pozostaje w mocy. Pozostaje nam jeszcze spojrzeć na prawa sądownicze. W pewnym sensie one również pozostają w mocy i dlatego Tomasz w jednym miejscu pisze, że nowe prawo znosi tylko obrzędy: „[...] *lex nova non evacuat observantiam veteris legis nisi quantum ad ceremonialia*” (*STh* I–II, q. 107, a. 2). Zniesienie obrzędów jest bowiem zniesieniem *par excellence* – jest wypełnieniem obietnicy. *Iudicialia* również symbolizowały Chrystusa, ale była to ich funkcja sekundarna. Przede wszystkim stanowiły one „uszczegółowienie” (*determinatio*) zasad międzyludzkiej sprawiedliwości (zob. *STh* I–II, q. 99, a. 4; zob. też *STh* I–II, q. 101, a. 1). Dlatego zachowywanie ich w okresie nowego przymierza nie jest śmiercionośne (*STh* I–II, q. 103, a. 4). W tym punkcie Tomasz zgadza się więc z Melanchtonem. Tak jak Melanchton, zaleca też chrześcijańskim władcom opieranie się na Mojżeszowym prawie sądowniczym. Tomasz widzi wręcz w Mojżeszowej teokracji przykład wzorcowego ustroju, przed którym, gdy to konieczne, ustąpić muszą nawet rozwiązania zawarte w *Polityce* Arystotelesa (zob. Kries 1995, 101). *Ceremonialia* wprowadziły również uszczegółowienie *lex naturalis*, tym razem nakazującego oddawanie czci Bogu, ale ich

związek z prawem natury (przedstawienie go *in concreto*) nie był ich cechą prymarną – było nią zapowiadanie odkupienia. Niemniej jednak *iudicialia* w swoim prymarnym znaczeniu zostały zniesione w tym sensie, że Chrystus dostarczył ich prawdziwej wykładni. Argument Tomasza obraca się tu wokół pojęcia intencji prawa. Na przykład intencją starego prawa było nieoddalanie żony, na co wskazuje nakaz odczekania przed ostateczną decyzją o rozwodzie (zob. *STh* I–II, q. 107, a. 2). W ten sposób nowy Testament wypełnia i znosi nakaz starego, dostarczając jego właściwej interpretacji. Podobnie uzdrowienie trędowatego w szabat było właściwą wykładnią Bożego przykazania, a nie jego złamaniem. W *Sumie* czytamy, że faryzeusze myśleli „wbrew intencji prawa” (*contra intentionem legis*), iż w szabat należy powstrzymać się od wszystkich, nawet dobrych, uczynków (zob. *STh* I–II, q. 107, a. 2). Faryzeusze, kwituje Tomasz, brali to, co było jedynie tolerowane w starym prawie w zakresie *iudicialiów*, za sprawiedliwe samo w sobie (zob. *STh* I–II, q. 108, a. 3).

4. Podsumowanie

W artykule porównano koncepcje zniesienia prawa Mojżeszowego w *Loci communes* Filipa Melanchtona i *Sumie teologicznej* św. Tomasza. W pierwszym przypadku nacisk został położony na prawo ceremonialne, w drugim – na Dekalog. Jako prawo natury Dekalog pozostaje u Tomasza w mocy, u Melanchtona zaś ulega zniesieniu w pierwszym rzędzie, na rzecz chrześcijańskiej wolności. Tomasz widział w symbolizującym Chrystusa żydowskim ceremoniale paradygmataczny egzemplarz prawa, które zostaje zniesione wskutek męki Pańskiej. „Zniesienie” oznacza tu „ustanie” (*cessatio*) w wyniku „unieważniającego” (*evacuare/tollere*) „wypełnienia” (*impletio*) i „zastąpienie” (*successio*) przez rzeczywistość symbolizowaną. Ma charakter sukcesji i jako takie różni się paradygmatu „abrogacji”, którym operuje Melanchton, a który oznacza zniesienie prawa *in toto* – we wszystkich jego częściach – oraz „niwelację” przedmiotu zniesienia. Prawo Mojżeszowe u Niemca traci w wyniku abrogacji szczególny status wobec ewangelii. Dlatego nieprzestrzeganie go przez chrześcijan przestaje być grzechem śmiertelnym, jakim pozostaje u Tomasza. Warunkiem możliwości tej doktrynalnej wolty

jest dechrystianizacja Mojżeszowego ceremoniału; odmówienie mu funkcji symbolizowania ofiary krzyża. Dzięki temu chrześcijanin domyka sferę swojej wolności otwartą przez zniesienie Dekalogu. Jak powtarza Melanchton, „ponieważ chrześcijaństwo jest wolnością, w naszej mocy jest korzystanie z nich [ceremoniałów – W.K.] lub niekorzystanie z nich, nie inaczej niż jedzenie lub picie jest w naszej mocy”²⁷. Obrzęd Mojżeszowy staje się adiaforą, podczas gdy Tomasz widzi w przestrzeganiu go świadectwo nieuznania rzeczywistości ofiary Chrystusa.

Każdy system chciałby móc o sobie powiedzieć, że realizuje wolność. Jeśli nie w jej zwykłym sensie, to przynajmniej w jej „prawdziwym” znaczeniu. Ten sam przecież Luter, który napisał *De servo arbitrio*, napisał również *Von der Freiheit eines Christenmenschen*; nie chciał bowiem rezygnować z wolności, tylko ułokować ją we właściwym miejscu. Niemniej kwestia wolności stanowi o istotnej różnicy między protestantyzmem a wiarą katolicką. I nie chodzi tu o spór Lutra z Erazmem o *libero arbitrio*, lecz o kwestię swobody przysługującej człowiekowi w świecie odkupionym.

Abrogatio vel successio? The Abolition of the Mosaic Law in Philip Melancthon's *Loci communes* and Thomas Aquinas' *Summa theologiae*

Abstract: The article compares the approaches of St. Thomas Aquinas in the *Summa theologiae* and Philip Melancthon in the first edition of the *Loci communes* to the abolition of the Mosaic Law. The main result of the study is the determination of the difference between Melancthon's paradigm of "abrogation" and St. Thomas' understanding of the abolition of the old law in terms of "cessation" (*cessatio*) and "substitution" or "succession" (*successio*). The analysis follows the Thomistic division of the law into three parts: moral, ritual and judicial, which Melancthon accepts. Abrogation applies to the law in all its parts and deprives its object of a special status in relation to the agent that performs the abrogation. In contrast, Aquinas' conception leaves intact the moral part of the law and emphasizes the special significance of the Mosaic ceremonial for Christian identity. The implications of both paradigms for the Christian freedom are also discussed.

Keywords: Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Philipp Melancthon, *Loci communes*, Mosaic law, abolition of the law, freedom

²⁷ "[...] quia christianismus libertas quaedam est, uti illis vel non uti penes nos est, non aliter atque edere aut bibere penes nos est" (*LC* 7, 43).

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. 2008. *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*. Translated by Mateusz Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Ansorge, Dirk. 2021. *Krótką historia teologii chrześcijańskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Baron, Arkadiusz, and Henryk Pietras, eds. 2005. *Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*. Vol. 4 of *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Boguslawski, Steven. 2008. *Thomas Aquinas on the Jews. Insights into His Commentary on Romans 9–11*. New York: Paulist Press.
- Budziszewski, J. 2021. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Divine Law*. New York: Cambridge University Press.
- Claassen, Jo-Marie. 2010. "Exile, Roman." In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, edited by Michael Gagarin, 1:146–47. New York: Oxford University Press.
- Chrostowski, Waldemar. 2015. *Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają: Grzegorz Górny i Rafał Tichy*. Warszawa: Fronda.
- Detmers, Achim. 2001. *Reformation und Judentum: Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Detmers, Achim. 2005. "'Bundeseinheit' versus 'Gesetz und Evangelium'." Martin Bucer und Philipp Melanchthon und ihr Verhältnis zum Judentum." In *Bundeseinheit und Gottesvolk. Reformierter Protestantismus und Judentum im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts*, edited by Achim Detmers, J. Marius, and J. Lange van Ravenswaay, 9–37. Wuppertal: Feodus.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 1963. *Fenomenologia ducha*. Translated by Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Translated by Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 2011. *Nauka Logiki*. Translated by Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hood, John Y.B. 1995. *Aquinas and the Jews*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Hunter, Graeme. 2017. *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*. London: Routledge.
- Kamykowski, Łukasz. 2022. *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kant, Immanuel. 1957. *Krytyka czystego rozumu*. Vol. 2. Translated by R. Ingarden. Warszawa: PWN.
- Kozyra, Wojciech. 2022. "Moral Self-Realization in Kant and Spinoza." *Problemos* 102:22–35.
- Kozyra, Wojciech. 2024. *Kant wobec judaizmu i chrześcijaństwa na tle oświecenia niemieckiego*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- Kries, Douglas. 1990. "Aquinas and the Politics of Moses." *The Review of Politics* 52 (1): 84–104.
- Le Gouff, Jacques. 2000. *Medieval Civilization, 400–1500*. Translated by J. Barrow. New York: Barnes & Nobles.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2021. "Filip Melanchton i 500 lat jego Loci communes (1521)." *Biuletyn Historii Wychowania* 44:201–14.
- Levering, Matthew. 2002. *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Levine, Amy-Jill. 2022. "Supersessionism: Admit and Address Rather than Debate or Deny." *Religions* 13 (155): 1–12.
- Luter, Marcin. 1993. "Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o prawie chrześcijańskiego stanu." Translated by J. Lasota. In *Z problemów Reformacji*, vol. 6, edited by E. Ołtarzewska-Wieja, 153–92. Bielsko Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Luther, Martin. 1883. *Werke*. Vol. 1. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Luther, Martin. 1919. *Werke. Tischreden, 1531–1546*. Vol. 5. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Melanchton, Philipp. 1997. *Loci communes 1521. Lateinisch – Deutsch*. Translated by Horst Georg Pöhlmann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (= LC).
- Mról, Mirosław. 2005. "'Non repulit Deus plebem suam.' Wykład św. Tomasza z Akwinu na temat miary Bożej mądrości względem *gens Iudaeorum* w świetle *Expositio super Epistolam ad Romanos* (cap. IX–XI)." *Collectanea Theologica* 75 (2): 57–81.
- Neuser, Wilhelm. 1957. *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons*. Lemgo: F.L. Wagener.
- Origenes, *Homiliae in Leviticum* (Orygenes). 2013. *Homilie o księdze kapłańskiej*. Translated by S. Kalinowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pangritz, Andreas. 2023. *Die Schattenseite des Christentums. Theologie und Antisemitismus*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sobór Watykański II. 1964. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. (= LG).
- Tertullianus, *Adversus Iudaeos* (Tertulian). 1854. *Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia*. Vol. 2. Edited by F. Oehler, 699–742 Lipsiae: Weigel. Polish translation: Tertulian. 1983. "Przeciw Żydom." Translated by Wincenty Myszor. In *Wybór pism*, by Tertulian, vol. 2, edited by W. Myszor, K. Obrycki, and E. Stanula, 182–218. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Tertullianus, *Adversus Iudaeos* (Tertulian). 1887. "An Answer to the Jews." Translated by Sydney Thelwall. In *Ante-Nicene Fathers. Latin Christianity: Its Founder, Tertulian*, vol. 3, edited by A. Roberts, J. Donaldson, 151–75. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company.

- Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (Tomasz z Akwinu). 1962–1998. *Suma Teologiczna*. Vol. 1–35. Translated by F.W. Bednarski, S. Bełch, A. Głazewski, R. Kostecki, and S. Piotrowicz. Londyn: Veritas. (= *STh*).
- Zatwardnicki, Sławomir. 2025. “Sens dosłowny i duchowy w świetle kwestii quodlibetalnych Tomasza z Akwinu.” *Collectanea Theologica* 95 (2): 265–316. <https://doi.org/10.21697/ct.2025.95.2.02>.