

Deák Viktória Hedvig

Aquinói Szent Tamás teológiai summája és a Summa teológiája

A „nyugati szellem önmagára eszmélésének korában” a skolasztika az arisztotelészi módszer fegyvertárával, a *summa* műfajában lesz képes a megfelelő fogalmi szókészlettel, a legtökéletesebben rendszerezni tárgyát. De hogyan jutott el a teológia a Szentírás kommentálásától idáig?

A sacra pagina-tól a teológia tudományáig

A 12. században – melyet a teológia forradalmának is nevezhetnénk – új teológiai módszer és új műfajok jönnek létre. A monasztikus teológia után létrejön a skolasztikus, tehát iskolákban (először a katedrális iskolákban) művelt teológia, amelynek fő jellegzetessége, hogy a teológus a hit igazságainak racionális alapját keresi: a cél az *intellectus fidei*, a hit megértése; ennek első, korai képviselője Szent Anzelm. Ez az az időszak, amikor először született meg a reflexiónak és a megfogalmazásnak olyan, együttműködésen alapuló, állandóan növekvő folyamata, amely tematikusan rendezte és értelmező módon fejlesztette tovább a keresztény hagyomány egészét. A teológia egyre inkább az egyre jobban megismert és elsajátított arisztotelészi tudományosműnynek kíván megfelelni; ennek a fokozatos alakulását írja le – ahogyan a *sacra pagina*-ból teológia lett – utolérhetetlen pontossággal M. D. Chenu könyve.¹

Talán egy bekezdés erejéig érdemes méltatnunk az ő (és Le Saulchoir-i rendtársai) munkásságát, hiszen elsősorban neki köszönhetjük, hogy a Szentírás tanulmányozásában elsajátított történetkritikai módszert alkalmazva Tamás életművére, saját korában helyezte el, megújítva így Szent Tamásnak, a katolikus igazság örökérvényű tanítójának, a magányos, előzmények nélküli géniuszának a képét, melyet a XIII. Leó pápa által elindított tomista teológiai megújulás állított elének.

Visszatérve a teológia 12–13. századi történetére, korábban a teológia legfőképp biblikus egzegézisből állt: a teológia egy könyvnek, a Bibliának a tanulmányozása, tehát a középkorban a tanítás alapjául a szövegek szolgáltak, a teológiában pedig Isten szavának szövege volt a hivatkozási pont. A Szentírás egzegézise azonban ellenáll az olyan fajta racionális megismerésnek, amelynek módszere a definíció, érvelés, bizonyítás. Az értelmezéshez használt szövegtechnikák (grammatika, retorika, dialektika, azaz a *trivium*), és maga a szöveg is, ellenállnak a spekulatív konstrukciónak; a biblikus szöveg nem adott lehetőséget a teológiai témák szisztematikus bemutatására. (Ez utóbbi igény először a 12. században, Petrus Lombardus szentenciáiban jelenik meg.)

A 12–13. században ezért a teológia útja fokozatos átmenet lesz a dialektikából a tudományba (amikor a dialektika pusztán a szóbeli és fogalmi kidolgozás eszköze). Az átmenet magában foglal egy szintbeli változást is, mert a dialektikából olyan filozófiához érkezünk, amely magával hozza a világ és az ember egyfajta ismeretét is. Most már nemcsak a technikai megoldások kerülnek át a teológiába, hanem önálló diszciplínák, amelyek az *artes*-fakultáson születtek meg, s amelyek létrejötte nagymértékben tulajdonítható az arisztotelészi eszmék újrafelfedezésének. (Hozzá kell tennünk, hogy Arisztotelész behatolását a középkori egyetemekre először több helyen élénk ellenállás kísérte a hierarchia részéről, lényegében eredmény nélkül.) A Filozófusra való reakció egyik következménye, hogy a metafizika helyet kap a teológiában, mert a teológusoknak állást kellett foglalniuk az Arisztotelészből átvett kifejezetten metafizikai témákkal kapcsolatban is (például létező és lényeg, a világ örökkévalóságának kérdése, potencia és aktus stb.).

¹ *La théologie comme science au XIIIe siècle*. Paris, 1957.

A dialektikából a tudományba (*scientia*) való átmenet okozta változásra, a másfajta teológiai módszerre hozza Chenu a kegyelem magyarázatának példáját. Korábban a teológusok a kegyelmet, Isten ajándékát a szó etimológiai jelentéséből kiindulva tanulmányozták (*gratia*: ami ingyen – *gratis* – adatik), s ez elég is volt ahhoz, hogy ennek az ajándéknak egy lényeges szempontját, az ingyenességet kiemeljék. Amikor azonban a teológia az addig nem ismert moralista, pszichológus, metafizikus Arisztotelésszel szembesül, akkor a természet (*natura*) fogalma kapcsán kirajzolódik a *natura–gratia* kettőssége, melyen belül a kegyelmet nem az ingyenség segítségével határozzák meg (amely a teremtés rendjének is jellemzője), hanem természetfeletti tárgya, az Isten életében való részesedés által, tehát az ontológia segítségével: erre alapul majd ennek az új életnek, szerkezetének, pszichológiai dinamizmusának az egész „tudománya”. Mindennek következtében a tanítás és a műfajok is változnak: a teológus feladata elsősorban már nem a Szentírás vagy más szentenciagyűjtemény kommentálása lesz, hanem attól elszakadva a figyelem a spekulatív problémák felé fordul, amelyek tárgyalására a Biblia *lectio*-ja nem adott lehetőséget. Amíg a teológiai reflexió egy szöveg kommentálásához kapcsolódott, nem alakulhatott saját normái szerint.

Már a 12. századtól születtek *quaestio*-k (kérdések) a nehezebb szöveghelyekkel kapcsolatban, vagyis az egzegézis kiszélesedett; nem egy kifejezés értelméről volt tehát szó, sem a különböző tételek egyeztetéséről, hanem olyan problémákról, melyeket a Szentírás szövege csak implicite tartalmazott, és nem oldott meg. Így merül fel például a kérdés: Krisztus azért jött, hogy megváltsa az embert a bűntől; vajon akkor is eljött volna, ha nem lett volna bűn? Ilyen és ehhez hasonló kérdések tömegével merülnek fel minden részlettel kapcsolatban attól a pillanattól kezdve, hogy a hit, egy bizonyos tudományos módszerrel felfegyverkezve és egyfajta kíváncsiságtól indítva, elkezdi kutatni a szövegeket.

Ettől kezdve tehát a teológiai reflexió saját útját követi, mely egyrészt az Arisztotelésztől nyert formális szükségszerűségekre, másrészt pedig a hit belső egységének belátására alapul. A glossza régi programja, amely a *littera*, *sensus* és *sententia* három fázisán keresztül valósult meg, most a *sententia* fázisában kibővül. Idővel maga a *quaestio* is rendszerezett lesz, mindenből *quaestio* lesz, és magának a *quaestio*-nak a technikája is megszilárdul (az arisztotelészi logika felhasználásával): kezdetben csak a probléma kifejtéséből és a mester válaszából állt, később jön egy harmadik elem is, a *pro* és *contra* érvek, amelyek segítenek a probléma komplexitását belátni, s a megoldás után a mester ezekre az érvekre válaszol is. Amikor a *quaestio* egyre önállóbb lesz, és elválik a kommentált szövegtől, akkor születik meg a *disputatio*, amely éppen abban különbözik a *quaestio*-tól, hogy már egyáltalán nem kötődik szöveghez, célja pedig egy probléma szisztematikus-spekulatív elmélyítése. Tudjuk, hogy a 13. századi egyetemi életnek mennyire fontos részét képezték a különböző disputatiók, sőt a *quaestio disputata* lesz a teológia professzorának par excellence tevékenysége; a 13. században azért – különösen a párizsi egyetemen – megmarad a *lectio* is, mint egyetemi tevékenység.²

Felvetődik aztán a hittartalom szisztematikus elrendezésének kérdése is: ezt az elrendezést a Szentírás irodalmi, történeti jellege teszi nehezzé, szorosabban véve, az üdvökönómia történeti jellege, melyben minden lépés Isten ingyenes és szabad akaratának abszolút esetleges eseménye.

A teológiai summák születése

Petrus Cantor szerint a teológiai magiszter (*magister in sacra pagina* – a megnevezés még hagyományos!) feladata hármas: *lectio*, *disputatio*, *praedicatio*, azaz a szövegmagyarázat, a vita és a prédikálás. A teológiai művek műfajai mind besorolhatók egy adott tevékenységbe ezek közül, a summák viszont közvetlenül nem kötődnek a tanításhoz, és nem is

² Az egyetemi életnek ezekről a gyakorlatairól lásd Jacques Le Goff: *Az értelmiség a középkorban*. Budapest, 2000², 118–122.

segédkönyvnek készültek az egyetemi oktatáshoz, hanem szélesebb közönséghez szólnak. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a summák ne használnák az előadások és a disputációk során kidolgozott anyagot. A teológiai summák (születnek persze majd summák az egyetem többi karain is) eredete a 12. századra nyúlik vissza, amikor már igény mutatkozik a nagy patrisztikus anyag rendszerezésére, ugyanakkor a teológiai tudás rendszerezett kifejtésére, a *lectio* (illetve a szentencia-kommentárok) töredékességének a felülmúlására. Magának a *summa* szónak a története is érdekes. A 12. században a keresztény hit igazságaira vonatkozó szentenciák rövid, szintetikus, teljes gyűjteményét jelöli. A 13. században a *summa* szintézis-jellege kerül előtérbe: azon túl, hogy feladata egy meghatározott tudományterület anyagát összefoglaló, rövidített formában bemutatni (ez volt az eredeti értelem), a 13. században rendelkezésre állnak már a módszerek, hogy tárgyát szintetikus módon mutassa be, végül pedig ezt olyan módon kell megvalósítani, hogy a hallgatók számára befogadható legyen (ez a didaktikus dimenzió fontos lesz Tamásnál is). A teológiai summák megőrzik az egyetemi viták technikai jellemzőit (*quaestio*-kból és azokon belül artikulusokból épülnek fel, kérdések formájában), de egyben építenek a teológus egyéni tehetségére is a szerves kifejtésben. Az első, amelyre az új műfaj jellemzői állnak, Auxerre-i Vilmos *Summa Aurea*-ja. A 13. század elején kezdenek a summák egyéni művé, teológiai szintézis kifejezésévé válni. Ennek a folyamatnak a csúcsa Tamás.

Szent Tamás és a Summa

Tomásnak szinte összes műve elhelyezhető a skolasztikus teológia *lectio, disputatio* és *praedicatio* által ihletett műfajaiban. A két *summa*, a *Summa contra gentiles* és a *Summa Theologiae* (valamint a rövid *Compendium Theologiae* is) szoros értelemben véve függetlenek a tanítástól. Tudományos és egyéb motívumok játszanak közre létrejöttükben, melyeket maga a szerző ismertet a művek előszavaiban.

Tomás 1265-ben kapta a parancsot, hogy a korábbi párizsi oktatói tevékenység, valamint az orvietói lektorság (ahol – az elterjedt véleménnyel ellentétben – a konvent lektora volt,³ és mint ilyen, a közepes szellemi képességű testvérekkel – az ún. *fratres communes* – foglalkozott) után menjen Rómába, és ott alapítson *studium*-ot (rendi teológiai főiskolát) a római provincia választott növendékei részére. Valószínűsíthető, hogy orvietói tapasztalatai nagy súllyal estek latba abban, hogy Tamás ezen római tartózkodása alatt kezdi el a *Summa* írását (1265 és 1268 között készül el a *Prima Pars*).

Mint a konvent lektorának, főképpen azokkal a rendtársaival kellett foglalkoznia, akiket nem találtak alkalmasnak arra, hogy valamelyik *studium generale*-ba küldjenek. Őket kellett, a Szentírás magyarázatán túl, a morális-pasztorális teológiára oktatnia, amelyre a jövő gyóntatóknak a legnagyobb szükségük volt. A domonkos rendben készült summák közül az elsők éppen a gyóntatók számára írt kézikönyvek voltak. Tamás minden bizonnyal nem volt teljesen megelégedve ezekkel a művekkel, melyek a hallgatóknak csak részleges képet nyújthattak a teológia egészéről, a dogmatikus teológia kárára. Ezért mindazt, amit Rómában csinált, olyan kísérletként kell értelmeznünk, mellyel a testvérek képzését szélesebb alapokra kívánta helyezni. A római tanításban valószínűleg először Petrus Lombardus szentenciáinak négy könyvére támaszkodott, de 1265 végén–1266 elején szakított ezzel, és új műbe fogott.

Ptolomeo di Lucca Tamás-életrajzából is tudjuk ugyanis, hogy Tamás – bár korábban azt tervezte, hogy újraírja a Petrus Lombardus szentenciáihoz írt fiatalkori kommentárját – új műbe kezdett 1265 végén. Leonard Boyle feltételezése más kutatóknak is valószínűnek látszik, tudniillik hogy a *Summa Theologiae* elkezdésének igazi oka Tamás korábbi négyéves

³ Mandonnet félreértelmezte az erre vonatkozó forrást, így terjedt el az a téves nézet, hogy Tamás az akkor Orvietóban időző pápai kúria teológusa lett volna.

oktatói tevékenységében is keresendő.⁴ Pótolni akart egy nyilvánvaló hiányosságot azzal, hogy biztosítja a morális teológiának a hiányzó dogmatikai alapot. Ebben a kontextusban lesz még világosabb a *Summa* prologusa, ahol Tamás arról beszél, hogy a kezdők számára érthető formában kívánja bemutatni mindazt, ami a keresztény vallásra vonatkozik.

Sokan rácsodálkoztak már e prologus kapcsán a középkori teológia-hallgatók intellektuális képességeire; bár ő – amint ez a prologusból kiderül – nem annyira a tanított anyag belső nehézségeit vélte a fő akadállyal. Az ő célja inkább az, hogy olyan organikus szintézist nyújtson, amely betekintést enged a kezdőknek a hitigazságok belső kapcsolataiba, összefüggéseibe.

Másrészt, általánosabb értelemben, Tamást egészen biztosan motiválta, hogy az egyetemi oktatás két fő műfaja, a *lectio* és a *disputatio* nem adott alkalmat a teológiai tudás organikus bemutatására, amint ezt ki is fejté az előszóban: „A tudni szükséges dolgokat nem a tudomány rendje szerinti adják át, hanem amint azt a könyvek magyarázata megkívánta, vagy aszerint, ahogyan alkalom nyílt a disputára.”⁵ Mindkét műfajban hiányzik az a szabadság, amellyel a teológiai megértés fő belátásait megfelelő, rendszeres egységben, szisztémában tudná megtestesíteni.

Ami a három fő részre osztott mű elkészülésének kronológiáját illeti, 1265 és 1268 között készült el a *Prima Pars* Rómában, ebben szinte minden kutató megegyezik. A második rész első fele (*Prima Secundae*) 1270-ben, a *Secunda Secundae* pedig 1271 decembere előtt. A *Tertia Pars*-ot 1271–1272 telén Párizsban kezdte el, és 1273. december 6-ig folytatta Nápolyban, akkor a bűnbocsánat szentségéig jutott el. Mint tudjuk, ezután haláláig (1274. március 7.) Tamás egy sort sem írt; a hiányzó részeket tanítványai pótolták a Szentencia-kommentárból (ez a *Supplementum*).⁶

Az első rész második *quaestio*-jának prologusa röviden összefoglalja az egész mű tartalmát: „Először Istenről tárgyalunk, másodsor az értelmes teremtmény Isten felé irányuló mozgásáról, harmadszor Krisztusról, aki emberségében számunkra az Isten felé való törekvés útja.” Bővebben, az első rész elsősorban Istenről önmagában beszél (*secundum quod in se est*), azaz az isteni lényegről, utána pedig a Szentháromságról. Ezt követi a teremtés, az angyalok, a gondviselés tárgyalása. A második rész első felében – mivel arról van szó, hogyan tér vissza az ember Istenhez, végső céljához – először azt fontolja meg, mi ez a cél (a boldogság), azután pedig az eszközöket (erények, törvény, kegyelem), amelyekkel az ember eléri ezt a célt, vagy amelyekkel eltávolodik tőle (bűnök). A második rész második felében a teológiai erényeket és a sarkalatos erényeket taglalja, végül a karizmák és az életállapotok zárják ezt a részt. A harmadik rész a megtestesülés tárgyalásával kezdődik, melyet Krisztus élete és szenvedése követ, ezután következnek a szentségek, és végül az örök élet tárgyalása zárta volna le a *Summát*.

A *Summa* szerkezete

A *Summa* első látásra egyszerű szerkezete arra a kérdésre ad választ, hogyan lehet a szentírási kinyilatkoztatás anyagát úgy szervezni az arisztotelészi tudományeszménynek megfelelően, hogy az üdvtörténet történeti jellege ne sérüljön. Hiszen az üdvtörténet eseményei az isteni és az emberi szabadság esetleges tetteiből állnak, és nem vezethetők vissza logikai sorként a szükséges okokra. Éppen ezért nem esnek az arisztotelészi tudományeszmény körébe. Hogyan lehet tehát a kinyilatkoztatás anyagát - anélkül, hogy az eredeti üdvösség-ökonómiából

⁴ Leonard Boyle: *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*. Toronto, 1982.

⁵ „Ea quae sunt necessaria ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi.” STh, Prologus.

⁶ A kronológiáról lásd Jean-Pierre Torrell: *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Editions Universitaires, Fribourg, 1993.

kiszakítanánk - olyan spekulatív rend szerint elrendezni, amely ugyanakkor alkalmas az *intellectus fidei*-t nyújtani? A megoldás csak akkor lehetséges, ha létezik a megértés olyan rendje, amely *per se* nyitott a történelemre.

A 20. században elsőként M. D. Chenu dolgozott ki választ arra,⁷ Tamás hogyan valósítja meg ezt a *Summá*-ban, milyen *ordo disciplinae*-t (kifejtés rendje) alkalmaz, és hogyan követi az *ordo rerum*-ot (a dolgok rendje)? A kérdés annál is érdekesebb, mert a *Summa theologiae* szerkezete látványosan különbözik a *Summa contra Gentiles*-étől, vagy a Szentenciakommentárétól. A *Summa* szerkezetének teológiai értelméről Chenu által elindított vitának egyik fontos hozadéka éppen az volt, hogy nyilvánvalóvá vált: Tamás nem időfeletti gondolkodó, akinek nincs szüksége a történelemre (Alois Dempf kifejezésével élve), és statikusan mutatja be az üdvrendet, hanem olyan teológus, aki üdvtörténetben gondolkodik; spekulatív reflexiói nem szakadnak el az üdvösség történeti megvalósulásától Krisztusban.

Tamás elődei is szembesültek már ugyanezzel a problémával. A megelőző (nemcsak teológiai) *Summá*kat általában külső szempont rendezte, például a hitvallás cikkelyei, Prophüriosz Iszagógé-ja stb. Egyesek – mint például Abelard – a tisztán szisztematikus elrendezés mellett döntöttek: a *Sic et Non*-ban például a *fides* (a hit tartalma), *caritas* (keresztény élet), *sacramentum* (szentségi élet) felosztást láthatjuk. Mások viszont – például Szentviktori Hugó a *De sacramentis christianae fidei*-ben – az üdvtörténet rendjét veszik az elrendezés alapjául. Tamás ismerte ezeket a műveket, ezért kizárhatunk minden véletlenszerűséget vagy átgondolatlanságot részéről a *Summa* szerkesztését illetően.

Chenu szerint a *Summát* a neoplatonikus *exitus–reditus* séma fényében kell értelmeznünk: mivel a teológia az Istenről szóló tudomány, minden dolgot Istennel való kapcsolatában tanulmányoz (*sub ratione Dei*), vagy létrejöttükben, vagy céljukban, ez az *exitus–reditus*. Amint erre Tamás is utal: „Mivel a teológia elsődleges célja Isten ismeretét nyújtani, mégpedig nemcsak úgy, ahogy önmagában van, hanem úgy is, ahogy ő a dolgoknak és különösképpen az értelmes teremtményeknek a lételeve/eredete [principium] és célja (...).”⁸ Ezért az első rész a teremtmények kiáradásáról szól Istenből, mint eredetből – ez az *exitus*; a második szól visszatérésükről hozzá, mint végső céljukhoz – ez a *reditus*. És mert Isten szabad és ingyenes terve szerint ez a visszatérés Krisztuson, az Istenemberen keresztül történik, ezért a harmadik rész ennek a visszatérésnek a keresztény feltételeit vizsgálja.

Természetesen az eredeti plótonoszi séma, mely szerint az Egyből, a létezők forrásából és alapjából árad ki minden (ez öntudatlan kiáradás), és jön létre a sokféleség, az emberi lélek is, amely vissza akar térni az Egyhez, létének okához, a keresztény hit számára csak fontos módosításokkal alkalmazható. (Tamás korában ez a keresztény nyugat gondolkodásának egyik közhelye volt, a világ bemutatásának meglehetősen tág módja.) Az Egy a teremtő Isten, a „kiáradás” a teremtés szabad aktusa, amely által Isten létrehozza az önálló léttel bíró teremtményeket és az embert, aki Isten képmása. A visszatérés az ember számára egyesülés a szeretetben Istennel. Az örök körkörös mozgás neoplatonikus színezete így elhalványul, és a séma alkalmas lesz az üdvtörténet befogadására: az *exitus–reditus* az ember történeti létmódját jelöli, aki Istentől származva, a világon keresztül tér vissza Istenhez. Így illeszthető be a megtestesülés is a mindent Isten szempontjából vizsgáló tárgyalásba: a megtestesülés végső oka az isteni jószág nagylelkűsége.

De éppen a *Tertia Pars* (a krisztológia) elhelyezése kapcsán érte Tamást a legtöbb bírálat: bár a megtestesülés az üdvtörténet középpontja, mégis úgy tűnik, mintha pusztán egy már kész szerkezethez szervesen lenne hozzákapcsolva. Így a kegyelemről szóló traktátus megelőzi Krisztus tárgyalását; mitől krisztusi hát ez a kegyelem? Chenu szerint az első két

⁷ Erre vonatkozó korábbi, kiterjedt vitát elindító cikke (1939) átdolgozott formában került bele *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal – Paris, Vrin, 1950) című könyvébe.

⁸ STh I, q.2. prol. Tamás szó szerint ugyanezt a felosztást javasolja már fiatalkori művében, a Szentencia-kommentárban is.

részben a reflexió valóban Isten és a teremtmények lényegi struktúráin alapul. Csak a harmadik részben mutatja meg, hogy az Újszövetség kinyilatkoztatása hogyan teljesíti be azt, amit a gondolkodás már megvilágított a specifikusan keresztény szemlélet közvetlen fénye nélkül. „Tamás ezért a kegyelmet önmagában tárgyalja, mint az isteni természetben való részesedést, a krisztusi jelző hozzáadása nélkül: mert, mint olyannak, történeti körülményein túl, megvan a saját természete, saját struktúrája, saját törvényei, melyet követ majd az Isten gyermekévé fogadás Krisztusban.”⁹ A megtestesülés történeti voltát nem csökkenti, hogy behelyezkedik a kegyelem ontológiájába. Az átmenet a második részből a harmadikba a szükséges rendjéből a történelmi megvalósulásba való átmenetet jelzi, a struktúrákból az Isten ajándékának konkrét történetébe.

Tamás egyébként sem szolgálai módon követi a kölcsönzött sémát: a megtestesült Ige nem a plótinuszi emanáció-tan teremtő Logosza, hanem egy történelem tárgya marad, ezzel szemben Plótinosz „kiselejtezi” az időt, amely beszennyez, és Isten szabadságát is, mint érthetetlen tökéletlenséget. „Paradox eredménye egy teológiának, mely Isten transzcendenciáját átérezve, képes összekapcsolni a »szükséges« tudományát és a tiszteletet a mindig szabad szeretetből fakadó esetleges történések iránt. A *Tertia Pars* ennek az eredménynek a kifejeződése.”¹⁰

Tamás tehát felújítja azt az ismert biblikus témát, mely szerint az eszkatológia megfelel a protológiának, mivel a vég egyedül annak az uralmában van, akiében a kezdet volt. Ez a belátás lehetővé tette Tamás számára, hogy a teológia egész tartalma kifejtésének olyan rendjét nyújtsa, amelynek köszönhetően az üdvtörténet esetleges eseményeinek helyet tud adni. Tamás tudta jól, hogy a teológia nem egyszerűen a szükségszerű összefüggések tudománya, ahogyan azt Arisztotelész elgondolta, hanem a kinyilatkoztatásból nyert, esetleges tények elrendezése, melyek összefüggéseit a teológus próbálja megtalálni Isten tervében. Ezért aztán a leggyakrabban a *konveniencia* (megfelelőség) érveinek útján halad, és nem a szükségszerű okokén, de így képes a megfelelő helyet nyújtani az üdvösség történetének (így például a *Tertia Pars* azzal az artikulussal kezdődik, hogy vajon megfelelő volt-e a megtestesülés).

Más helyen egyébként, mint például a Szentenciakommentár III. könyvének előszavában Tamás kifejezettebben bekapcsolja a megtestesülést is a visszatérésbe:¹¹ „A megtestesülés misztériumát jelöli a folyóknak a visszatérése a forráshoz. A folyók valójában azok a természetes javak, melyekkel Isten a teremtményeket elhalmozta, a lét, élet, értelem (...) ezeknek a javaknak az összessége az emberben található. Ezért amikor az emberi természet a megtestesülés titka által Istenhez kapcsolódott, a természetes javak folyói eredetükhöz fordulva visszatértek.”¹²

Érdekes a *Summa* középkori recepciója: még rendtársai körében sem nyert rögtön teljes elfogadást, sokáig népszerűbb volt Szentenciakommentárja, a *Summából* pedig éppen a második rész második fele terjedt el leginkább (a szorosabban dogmatikus részek kevésbé). A 14. század elejétől pedig a *Summából* készített, egyszerűsített összefoglalók válnak igazán népszerűvé. Így lett Tamásból *doctor communis*.

⁹ Chenu: *Introduction*, 270.

¹⁰ Chenu: *Introduction*, 271.

¹¹ A Préd 1,7 részt mottóul véve.

¹² Sent. III. Prol. idézi Torrell: i. m. 179. Természetesen nem a neoplatonikus séma keresztény átalakítása az egyetlen magyarázat a *Summa* szerkezetére. Más vélemény (A. Patfoort) szerint Tamás a *Summában* Boethius *De Trinitate*-jához írt kommentárjában vázolt sémát használja: Istenből kiindulva, a teremtményeken keresztül Krisztushoz jut. Az első két rész mintegy a dráma személyeinek kidolgozása, maga a dráma pedig Isten és az ember összekapcsolásáról szól az örök életben, s ennek a drámának a középpontja Krisztus, aki az Út, s aki által Istennel egyesülhetünk.