

ANDRZEJ ZUBERBIER

BÓG PONAD WSZELKĄ NATURE

Treść: I. Wstęp; II. Orzekanie nadprzyrodzoności o Bogu u Tomasza z Akwinu; III. Zagadnienie nadprzyrodzoności cudów; IV. Podsumowanie.

I. WSTĘP

W artykułach opublikowanych w poprzednich numerach *Studia Theologica Varsaviensia* zajmowaliśmy się znaczeniem wyrażenia „nadprzyrodzony” w pismach Tomasa z Akwinu. Omówione zostało orzekanie nadprzyrodzoności o celu i szczęściu człowieka. (Znaczenie wyrażenia „nadprzyrodzony” u św. Tomasza z Akwinu, W: *Studia Theol. Vars.*, 8 (1970) nr 2), a także o działaniu ludzkim (Nadprzyrodzone działanie. W: *Studia Theol. Vars.*, 9 (1971) nr 1). Kontynuując badania nad znaczeniem wyrażenia „nadprzyrodzony” u Tomasza z Akwinu zajmiemy się z kolei orzekaniem przez św. Tomasza nadprzyrodzoności o Bogu, a także — w uzupełnieniu — zagadnieniem nadprzyrodzoności cudów.

**II. ORZEKANIE NADPRZYRODZONOŚCI O BOGU
U TOMASZA Z AKWINU****1. Bóg prawdą nadprzyrodzoną**

Orzekanie nadprzyrodzoności o Bogu zależne jest u św. Tomasza z Akwinu od Pseudo — Dionizego, podobnie, jak zależny był od niego pod tym względem Jan Szkot, za pośrednictwem którego św. Tomasz korzystał z Pseudo — Dionizego¹.

¹ Por. *Expositiones super hierarchiam caelestem* c. 2 (P. L. 122, 1 154).

W tekście Pseudo — Dionizego znajduje się zdanie, że rzecz  absolutnie nadprzyrodzona (*simpliciter supernaturalis*) i nie posiadająca kszałt w jest wielorako zło zona z racji różnych znaków.  w. Tomasz wyjaśnia to trudno dla nas zrozumiałe zdanie w ten sposób, że Bóg, który jest nadprzyrodzony i prosty w różny sposób daje nam się poznać ².

W komentarzu do *De divinis nominibus*, z którego pochodzi przytoczone wyjaśnienie,  w. Tomasz mówi również, że Bóg przewyższa nasz umy ł ³ i przewyższa wszelką substancj  ⁴.

Orzeczenie o Bogu nadprzyrodzoności przez użycie przymiotnika „nadprzyrodzony” jest wyraźnie związane z komentowanym tekstem Pseudo — Dionizego, a wśród sposobów orzekania przez  w. Tomasza nadprzyrodzoności o Bogu, stanowi wyjątek. Zazwyczaj w odniesieniu do Boga stosuje  w. Tomasz orzeczenia zło zone, jak: „nadprzyrodzona prawda”, „nadprzyrodzona przyczyna”, „nadprzyrodzony sprawca” Chcąc zanalizowa  przeto orzekanie przez  w. Tomasza nadprzyrodzoności o Bogu, musimy zaja  się tymi wla nie wyrażeniami.

Bóg jest nadprzyrodzoną prawd  (*veritas supernaturalis*), którą w jej istocie widzi się w chwale ⁵.

Boga nazywamy prawd  z racji stosunku, jaki zachodzi między jakim s poznającym intelektem, a Bogiem. Jest nim przede wszystkim sam Boży intelekt, dla którego poznanie siebie jest proporcjonalne i naturalne, a który Tomasz także nazywa nadprzyrodzonym. Czyni to tłumacząc, że ponieważ obecno  Chrystusa w Naj wi szym Sakramencie, dokonuje się w sposób nadprzyrodzony, poznana może być sama w sobie jedynie przez intelekt nadprzyrodzony (*supernaturalis intellectus*), a mianowicie Bo y ⁶.

² ...et similiter res (s) impliciter supernaturalis et infigurabilis multiplicitur per varietatem divisibilitium signorum, inquantum scilicet ipse Deus, qui est supernaturalis et simplex per diversa nobis manifestatur... In *De div. nom.* 1, 2.

³ Et per hanc participationem luminis erimus „et participantes unitio-ne” quae est „super mentem”, quia scilicet mens nostra ut intelligibili ipsi Deo, qui est supra mentem unietur... Tam e.

⁴ Deus cum sit infinitus excedit omnem substantiam finitam... Tam e.

⁵ Contemplatio que tollit necessitatem fidei est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. II—II 5, 1 ad 1.

⁶ Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento est penitus supernaturalis: a supernaturali intellectu, sollicitet divino, secun-

Mówiąc że Bóg jest prawdą nadprzyrodzoną, stwierdzamy jednak stosunek Boga, jako przedmiotu poznania, do intelektu stworzonego. Dla intelektu stworzonego Bóg jest nie tylko prawdą nadprzyrodzoną, ale także racją nadprzyrodzoności innych przedmiotów poznania. Istota Boża stanowi zaś również zasadę poznawalności wszystkich prawd nadprzyrodzonych. W przytoczonym tekście o obecności Chrystusa w Eucharystii św. Tomasz stwierdza, że obecność tę poznają samą w sobie również błogosławieni w niebie, czy to aniołowie, czy to ludzie, którzy uczestnicząc w Bożym poznaniu, widzą rzeczy nadprzyrodzone poprzez widzenie Bożej istoty⁷. Wszystkie rzeczy poznawalne w jakiejś zasadzie, zależne są od tej zasady i w niej wiążą się ze sobą⁸.

Racją orzekania nadprzyrodzoności o prawdach, jako przedmiotach poznania jest sposób istnienia danego przedmiotu poznania, przekraczający sposób istnienia podmiotu poznającego. Racja ta w sposób pierwszorzędny odnosi się do Boga, który jako byt nieskończony, przewyższa wszelką substancję skończoną, a w następstwie przewyższa wszelkie poznanie bytów stworzonych⁹.

Orzekanie nadprzyrodzoności o intelekcie Bożym ma swoją rację również w transcendencji Boga w stosunku do stworzeń w porządku istnienia. Intelekt cechuje z konieczności naturę Bożą, będzie nadprzyrodzony z identycznej racji co sama natura Boża.

2. Bóg przyczyną nadprzyrodzoną

Bóg nazywany jest przez św. Tomasza nie tylko prawdą nadprzyrodzoną, ale także sprawcą nadprzyrodzonym (*agens supernaturalis*), przyczyną nadprzyrodzoną (*causa supernatu-*

dum se visibilis est; et per consequens, ab intellectu beato vel angeli vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus, videt ea quae supernaturalia sunt, per visionem divinae essentiae. III 76, 7c.

⁷ Tamże.

⁸ *Omnia autem quae per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio et ab illo dependent.* II—II 171, 4c.

⁹ *Deus cum sit infinitum excedit omnem substantiam finitam, prae-habens in se fines omnium et per consequens est separatus ab omni cognitione, inquantum omnem cognitionem naturae excedit, u ta nulla comprehendi possit.* In *De div. nom.* 1, 2.

ralis), zasadą nadprzyrodzoną (*principium supernaturale*). Także moc boża nazwana jest mocą nadprzyrodzoną (*virtus supernaturalis*).

W *De potentia* przeciwstawia św. Tomasz sprawcę nadprzyrodzonego sprawcy naturalnemu. Sprawca naturalny związany jest w swoim działaniu z uprzednio istniejącą materią, jako podłożem ruchu i zmian. Sprawca nadprzyrodzony nie jest związany tym warunkiem, to znaczy, że może działać bez uprzednio istniejącej materii¹⁰.

Prawie identyczną treść, jak wyrażenie „sprawca nadprzyrodzony” posiada wyrażenie „przyczyna nadprzyrodzona”¹¹. Bóg jest przyczyną nadprzyrodzoną, będącą źródłem istnienia innych bytów¹².

O zasadzie nadprzyrodzonej mówi św. Tomasz jako o przyczynie cnoty wiary, czyli o Bogu, który swą łaską porusza człowieka wewnątrznie do uznania tego, co do wiary należy¹³.

Wymienione powyżej trzy wyrażenia, stosowane przez św. Tomasza do Boga, mianowicie: „sprawca nadprzyrodzony”, „przyczyna nadprzyrodzona”, oraz „zasada nadprzyrodzona” oznaczają, jak widać z kontekstu jedną rzeczywistość, a to Boga, jako nadprzyrodzoną przyczynę sprawczą. Św. Tomasz orzeka także nadprzyrodzoność o przymiocie bożym odnoszącym się do działania, mianowicie o mocy Bożej.

Nadprzyrodzoną moc Bożą przeciwstawia św. Tomasz naturze, gdyż nadprzyrodzona moc Boża nie jest ograniczona w swoim działaniu tak jak natura, do jednego sposobu sprawienia ściśle określonego skutku¹⁴.

¹⁰ *...agens naturale... non agit nisi per motum; unde oportet esse ali-quod subiectum motus vel mutationis, quod in agente supernaturali non oportet... De pot. 3, 1 ad 1.*

¹¹ Św. Tomasz mówi bowiem wyraźnie o przyczynie sprawczej.

¹² *Secundum hanc positionem (quorundam antiquorum philosophorum in materia miraculorum (dop. mój) a nulla causa supernaturali naturales formae, quae sunt naturalium actiones principia, possunt immutari, nec earum operationes impediri; sed haec positio est falsa; quia oportet illud quod est principium in entibus, esse causam essendi omnibus aliis... De pot. 6, 1c.*

¹³ *Cum homo, assentiendo his quae sunt fidei elevatur supra naturam suam: oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interiori movente, quod est Deus. II—II 6. 1c.*

¹⁴ *... Virtus supernaturalis divina, cum sit infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum produ-*

Można powiedzieć, chcąc określić różnicę między mocą nadprzyrodzoną, Bożą i mocą natury, co równa się różnicy między przyczyną nadprzyrodzoną, a przyczyną naturalną, że nadprzyrodzona moc Boża, czyli moc nadprzyrodzonej przyczyny sprawczej, nie jest ograniczona: a. istniejącym podmiotem materialnym lub duchowym, a także jego przygotowaniem¹⁵; b. jednogatunkowością skutków związanych z określonym działaniem; c. określonym sposobem wywoływania danych skutków.

Z powyższego zestawienia widać, że wśród skutków działania nadprzyrodzonej przyczyny sprawczej znajdują się nie tylko łaski, pozostające w odniesieniu do celu nadprzyrodzonego, ale także dzieło stworzenia. Rzeczywiście św. Tomasz stwierdza to zupełnie wyraźnie. W cytowanym już tekście *Sumy Teologii* mówi, na przykład, o nadprzyrodzonej mocy Bożej, która nie jest ograniczona określeniem skutku i sposobu jego wywołania. I tak — mówi w dalszym ciągu św. Tomasz — jak moc Boża mogła utworzyć pierwszego człowieka z mułu ziemi, tak też moc Boża mogła utworzyć ciało Chrystusa w łonie Dziewicy¹⁶. Mówiąc zaś o cudach, a więc i o przyczynie nadprzyrodzonej, stwierdza św. Tomasz, że jej wyłącznym dziełem jest nie tylko usprawiedliwienie grzesznika, ale także stworzenie świata i to wszystko, co tylko przez samego Boga może być zdziałane¹⁷. Podobne zdanie, że sprawca Boży daje istnienie,

centi quemcumque effectum... III 28, 1 ad 4. Por. także teksty, które wskazują, że nadprzyrodzona moc oznacza moc Bożą. *unde cum quaedam imagines per homines factas sortiti crederent aliquam virtutem supernaturalalem, vel ex praesentia aliorum spirituum, dicebant huiusmodi imaginibus divinus cultum esse tribuendum. Gent. 120. Magister dicit... quod „ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit” ... 1 94, 4 ob. 2. Dicendum quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione... Ad 2.*

¹⁵ *Deus qui est causa universalis in agendo non praeexigit materiam nec aliquam materiae dispositionem in corporalibus effectibus, sed simul potest et materiam et dispositionem et formam inducere; ita etiam in effectibus spiritualibus... II—II 172, 3c.*

¹⁶ *Virtus supernaturalis divina ... non est determinata ad unum effectum, ... (et) ad modum producendi quaecumque effectum. Et ideo, sicut virtute divina fieri potuit ut primus homo de limo terrae formaretur; ita etiam fieri potuit ut divina virtute corpus Christi formaretur de virgine absque virili semine. III 28, 1 ad 4.*

¹⁷ *(opera miraculosa) ... sola divina virtute fieri possunt... Et, secundum hoc, tam iustification impii, quam creatio mundi et universaliter*

a sprawca naturalny dokonuje jedynie przemian w istniejącym podmiocie¹⁸, każe stworzenie uważać za skutek działania Bożego sprawcy. Wyrażenie zaś „sprawca Boży” utożsamia się z wyrażeniem „sprawca nadprzyrodzony”.

Słusznie przeto uważa M. Bouillard, że wyrażenie „sprawca nadprzyrodzony nie oznacza Boga, jako stwórcy życia nadprzyrodzonego w przeciwieństwie do Boga, stwórcy natury. Wyrażenie to oznacza sprawcę przewyższającego naturę, stwórcę bytów i form tak naturalnych, jak i nadprzyrodzonych. Pochodzenie rozumnej duszy, tak jak i pochodzenie szczęścia nadprzyrodzonego jest na równi dziełem nadprzyrodzonego sprawcy¹⁹.

Wskazaliśmy, że działanie przyczyny nadprzyrodzonej nie jest wielostronnie ograniczone tak, jak działanie przyczyn naturalnych. Zachodzi przeto zasadnicza różnica między działaniem przyczyny nadprzyrodzonej, a przyczyny naturalnej. Istotą tej różnicy wskazuje św. Tomasz, gdy mówi o skutkach nadprzyrodzonych. Każdy z tych skutków może pochodzić jedynie od Boga, tylko On jeden bowiem może wynosić jakieś stworzenie ponad jego naturalny stan, ponieważ On ustanawia i określa stopnie natury²⁰. Różnica przeto między działaniem istot stworzonych i sprawcy nadprzyrodzonego sprowadza się do zasadniczej różnicy między Stwórcą, a stworzeniem: do różnicy w istnieniu. Możliwość stworzeń odnośnie istnienia jest wyłącz-

omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. I—II 113, 10c.

¹⁸ *agens divinum quod est dans esse, et agens naturalis, quod est transmutans.* 2 Sent. 15, 1, 2c.

¹⁹ *Agens supernaturale ou principium supernaturale, ne désignent pas Dieu comme auteur de la vie surnaturelle par opposition à Dieu auteur de la nature, ils le désignent comme agent supérieur à la nature, capable de produire ce qu'aucune nature ne pourrait, bref, comme créateur des êtres et des formes, aussi bien naturelles que surnaturelles. L'origine de l'âme raisonnable, aussi bien que celle de la béatitude surnaturelle, est rapportée à l'agent surnaturel, doué de puissance infinie parce que l'âme raisonnable dépasse la capacité du corps, comme la béatitude parfaite dépasse le pouvoir de la nature qui la reçoit.* H. Bouillard, *Conversion et grâce...* 203.

²⁰ *Effectus supernaturalis potest esse solum a Deo, quia eius est rem ultra statum naturae promovere, cuius est gradus naturae statuere et limitare...* De ver. 27. 3c.

nie bierna. Czynna możność udzielania istnienia jest wyłącznie możnością Boga ²¹.

Gdy więc św. Tomasz orzeka o Bogu, że jest on nadprzyrodzoną prawdą, jako przedmiot poznania dla rozumu stworzonego, oraz że jest on nadprzyrodzoną przyczyną, jako sprawca nieograniczony w swym działaniu istnieniem podmiotu, określonym sposobem i skutkiem swego działania, to zasadnicza racja orzekania nadprzyrodzoności leży w stosunku natury Bożej do natury stworzonej. Natura boża jest wyższa ponad wszystko inne ²², nieskończenie przewyższa ona nie tylko wszystkie byty cielesne, ale także wszystkie stworzenia rozumne ²³. Ten nieproporcjonalny stosunek natury bożej do wszelkiej natury stworzonej polega na innym sposobie istnienia. Istnienie jest istotą Boga, co nie może przysługiwać żadnej formie stworzonej ²⁴.

3. Bóg a porządek nadprzyrodzony

Skoro, jak widzieliśmy wyżej, Bóg — sprawca nadprzyrodzony jest przyczyną skutków zarówno naturalnych, jak i nadprzyrodzonych, zachodzi pytanie, jaka jest podstawa rozróżnienia „Boga w porządku naturalnym” i „Boga w porządku nadprzyrodzonym”

Rozróżnieniem tym posługiwał się na przykład R. G a r r i o u L a g r a n g e twierdząc, że cudy ujawniają nam Boga,

²¹ *Dicendum quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia active est ipsius Dei, a quo est influxus essendi* I 104, 4 ad 2.

²² (*divina natura*) ... *excedit omnem aliam naturam*. (W danym kontekście stanowi to rację, dla której stworzenie nie może być przyczyną sprawczą łaski). I—II 1112, 4c. Por. także *In De div. nom.* 1, 2.

²³ ...*essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora... sed etiam omnem intelligibilem creaturam*. II—II 175, 5c. Por. także I 63, 3c., III 2, 1c. — Wyrażenie substantia supernaturalis oznacza jednak także aniołów (Por. *In Boethii De Trin.* 6, 3c.). Określenie *supernaturalis* w tym ostatnim wypadku jest więc relatywne. Por. H. de Lubac, *Surnaturel*, 373.

²⁴ ...*essentia Dei est ipsum esse eius, ... quod nulli formae creatae competere potest*. I 12, 2c. Por. II (*Dieu*) est „*principe surnaturel*”, „*agent surnaturel*”, *et cela par essence, et pour ainsi dire en lui-même, et non pas seulement lorsqu'il produit certaines sortes d'effets, les effets de l'ordre surnaturel comme nous dirions aujourd'hui*. H. de Lubac, *Surnaturel*... 373 n.

jako stwórcę natury i dlatego można na gruncie filozofii rozpatrywać ich możność i poznawalność. Łaska i chwała ujawniają nam Boga, jako swórcę porządku nadprzyrodzonego, którego ani pozytywnej możliwości nie możemy udowodnić, ani nie możemy poznać w sposób naturalny²⁵. Ten sam autor mówił o rozpatrywaniu Boga, jako bytu (*Deus sub ratione entis*) i Boga, jako Boga (*Deus sub ratione deitatis*)²⁶.

A. Gardeil wprowadzał pojęcie Boga, jako stwórcy natury, omawiając zagadnienie naturalnego pragnienia widzenia uszczęśliwiającego. Gdyby pragnienie takie istniało, twierdził A. Gardeil, odnosiłoby się ono do Boga, stwórcy natury, jako do siły, mogącej pragnienie to urzeczywistnić²⁷.

Nie zajmując się tutaj zagadnieniem porządku naturalnego i porządku nadprzyrodzonego, zatrzymamy się wyłącznie na kwestii uzasadnienia wskazanego rozróżnienia Boga, jako stwórcy natury i Boga, jako stwórcy porządku nadprzyrodzonego.

Św. Tomasz nie wprowadza żadnego rozróżnienia Boga, mówiąc o nadprzyrodzonej przyczynie, wprowadza natomiast pewne rozróżnienie, mówiąc o Bogu, jako o przedmiocie szczęścia nadprzyrodzonego.

Właściwe tu teksty mówią o nadprzyrodzonym szczęściu. Św. Tomasz nazywa w nich Boga przedmiotem szczęścia nadprzyrodzonego. Aniołowie zwracają się do Boga, jako przedmiotu szczęścia nadprzyrodzonego przez miłość wlaną. Natomiast przez miłość naturalną zwracają się do Boga, jako zasady (*principium*) bytu naturalnego²⁸. Tę samą myśl wyraża zdanie św. Tomasza, że z natury miłuje się Boga ponad wszystko, o ile jest On zasadą i celem dobra naturalnego. Miłością zaś wlaną

²⁵ R. Garrigou-Lagrange, *Le sens ...* 251 i uw. 1. — Por. także *La grâce est-elle une participation de la déité telle qu'elle est en soi?* Rev. Thom. 41 (1936) s. 474.

²⁶ R. Garrigou-Lagrange, *La possibilité de la grâce est-elle rigoureusement démontrable?* Rev. Thom. 19 (1936) 203.

²⁷ A. Gardeil, *Le désir naturel de voir Dieu*, Rev. Thom. 9 (1926) 387 n.

²⁸ *Naturale est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed, quod convertatur in ipsum, secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuite...* I 63, 1 ad 3. Por. także I—II 62, 1 ad 3.

o ile jest On przedmiotem szczęścia²⁹. Stwierdzając konieczność wiary do usprawiedliwienia, wskazuje św. Tomasz, że przez naturalne poznanie Boga człowiek nie zwraca się do Niego, jako do przedmiotu szczęścia i przyczyny usprawiedliwienia³⁰.

Na to samo rozróżnienie zwracają uwagę teksty, posługujące się nieco odmiennymi wyrażeniami. Bóg, o ile jest powszechnym dobrem (*bonum universale*), od którego zależy wszelkie dobro naturalne, jest przedmiotem naturalnej miłości. O ile zaś jest dobrem uszczęśliwiającym wszystkich szczęściem nadprzyrodzonym, jest przedmiotem miłości wlanej³¹.

Wszelkie działanie, czytamy w artykule św. Tomasza o konieczności pomocy Bożej w przygotowaniu człowieka do łaski, jest celowe. Każda przyczyna przeto kieruje sprawione przez siebie skutki do swego celu. Określony układ przyczyn i skutków jest układem celowym. Konieczne jest przeto, by człowiek zwracał się do swego celu ostatecznego dzięki działaniu przyczyny pierwszej. Pierwszą przyczyną jest Bóg. Skutkiem jego działania zwracają się ku Niemu wszystkie byty, zgodnie z powszechnym dążeniem do dobra. Dzięki temu dążeniu każdy byt pragnie upodobnić się do Boga na swój sposób. Ludzi usprawiedliwionych przez łaskę zwraca Bóg do siebie, jako do specjalnego celu, do którego dążą oni i który pragną osiągnąć, jako właściwe sobie dobro³².

²⁹ *Natura ... diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; caritas autem, secundum quod est obiectum beatitudinis ...* I—II 109, 3 ad 1.

³⁰ *...Per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, inquantum est obiectum beatitudinis et iustificationis causa...* I—II 113, 4 ad 2.

³¹ *Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; inquantum vero est bonum beatificans universaliter omnes supernaturalis beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis.* I 60, 5 ad 4.

³² *Necesse est ... cum omne agens agit propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem. Et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium: necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis; ad finem autem proximum, per motionem alicuius interiorum moventium... Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter; ex eius motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum... Sed homines iustos convertit ad seipsum, sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio.* I—II 109, 6c.

W powyższych tekstach znajduje się więc rozróżnienie między a. Bogiem, jako dobrem powszechnym oraz zasadą i celem bytu i dobra naturalnego; b. Bogiem, jako specjalnym celem osiąganym przez łaskę, przedmiotem szczęścia nadprzyrodzonego i przyczyną usprawiedliwienia.

Rozróżnienie to uzasadnia się jedynie zróżnicowanym poznawaniem i dążeniem stworzeń do Boga, nie zaś zróżnicowaniem skutków bożego działania, ani — oczywiście — jakąkolwiek różnicą w Bogu. Bóg poznawany w sposób pośredni, naturalny, poprzez stworzenia, poznawany jest jako cel powszechny, dobro powszechne. Bóg poznawany w sposób nadprzyrodzony, poznawany jest jako cel specjalny, osiągalny przez łaskę, której sam udziela.

Jest to banalne stwierdzenie — mówi M. L. Gérard des Lauriers — że różnica między tym co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone, nie jest wzięta ze strony Boga, jako przyczyny: działanie Boże nie jest samo w sobie, ani naturalne, ani nadprzyrodzone, ale jest Boże, jest samym Bogiem³³. Podobnie stwierdzi A. M. Horvath. Trudno jednak zgodzić się z jego wyjaśnieniem, że Bóg działa jako stwórca natury wówczas, gdy działają przyczyny naturalne, działanie zaś boże jest nadprzyrodzone, gdy przyczyny naturalne są wyłączone³⁴. Nie jest to słuszna interpretacja tekstów św. Tomasza. W porównaniu do wyżej sformułowanego znaczenia wyrażenia „Bóg, stwórca natury”, widać, że wyrażenie to u A. Horvatha posiada znaczenie inne. Można sądzić, że autor oparł się na tekstach św. Tomasza, w których stwierdza on, że Bóg jest nadprzyrodzoną przyczyną wszystkiego, co przez niego samego może być działane np. I—II 113, 10c. Zauważmy jednak, że rozróżnienie

³³ ...il est tout d'abord banal de redire que la distinction entre naturel et surnaturel ne saurait être prise du côté de Dieu en tant qu'il est principe: l'action de Dieu n'est, en elle-même, ni naturelle ni surnaturelle, elle est divine, elle est Dieu même... M. L. Gérard des Lauriers, *La théologie de s. Thomas* ... s. 298.

³⁴ Die Unterscheidung von Natur und Übernatur ist nicht von seiten Gottes, sondern von seiten der hervorgebrachten Werke begründet. Sind in ihnen die Naturprinzipien herrschend, so wirkt Gott als auctor naturae und seine Tätigkeit ist einfachhin natürlich, im Rahmen der Natur bleibend. Werden aber die Naturprinzipien ausgeschaltet, so ist die Wirksamkeit Gottes übernatürlich. A. M. Horvath, *Der Möglichkeitsbeweis*... s. 134.

Boga, jako stwórcy natury w przeciwstawieniu do Boga, jako przyczyny porządku nadprzyrodzonego, winno być oparte o teksty, w których św. Tomasz czyni to rozróżnienie. Św. Tomasz mówi więc o Bogu, że jest On nadprzyrodzoną prawdą i przyczyną i że przewyższa wszelkie natury stworzone.

Bóg — według św. Tomasza z Akwinu jest bytem nadprzyrodzonym, gdyż jest bytem samoistnym, a przeto zachodzi zasadniczo nieproporcjonalny stosunek między Jego niestworzoną naturą, a naturami stworzeń. Teksty Tomaszowe nie dają podstawy do rozróżniania Boga jako stwórcy porządku nadprzyrodzonego i jako stwórcy porządku naturalnego. Znajdujemy w nich natomiast rozróżnienie Boga, jako przedmiotu naszego bezpośredniego poznania i dążenia, jako szczególnego celu stworzeń rozumnych oraz jako dobra powszechnego, jako przedmiotu naturalnej miłości.

III. ZAGADNIENIE NADPRZYRODZONOŚCI CUDU

1. Określenie cudu

Cud (*miraculum*) jest pewnym zdarzeniem³⁵. Tomasz z Akwinu zalicza go do rzędu darów nadprzyrodzonych. Oczywiście, nie można orzekać nadprzyrodzoności o cudach tak, jakby miały miejsce jakieś cudy nie nadprzyrodzone. Toteż Tomasz mówi o nadprzyrodzonych skutkach, przemianach, określa jako nadprzyrodzone pewne konkretne zdarzenia, i te wyrażenia są równoznaczne z nazwą cud. Stąd też pytanie o rację orzekania przez Tomasza z Akwinu nadprzyrodzoności o cudach, sprowadza się do pytania o to, co stanowi o cudownym charakterze określonych zdarzeń.

Analizując bliżej co Tomasz z Akwinu rozumie przez cud, R. Garrigou-Lagrange podaje, że jest to fakt działa-

³⁵ Dicendum quod in miraculis duo possunt attendi. — Unum quidem est id quod fit ... — Aliud est id propter quod miracula fiunt ... II—II 179, 1 ad 3. Można sądzić, że w potocznym znaczeniu wyraz „cud” oznacza „cudowne znaczenie”. Por. także: *Miraculum autem dicitur quod scilicet habet causam ... occultam.* 1 105. 7c.

ny przez Boga na świecie poza porządkiem działania całej natury stworzonej³⁶.

Trzy więc elementy są według niego istotne dla określenia cudu: a. przyczyna sprawcza, którą jest sam Bóg; b. to, by zdanie miało miejsce w świecie już istniejącym; c. by dane zdanie nastąpiło poza naturalnym porządkiem działania stworzeń.

Na te same zasadniczo elementy, jako istotne dla tomaszowego określenia cudu, zwraca uwagę M. Van Hove: a. Z punktu widzenia biegu zjawisk cud jest faktem wyjątkowym, przekraczającym zwykły i normalny bieg rzeczy; b. Biorąc pod uwagę podmiot cudu stwierdzić trzeba, że możliwości podmiotu, na którym dokonuje się cud, ograniczają się w stosunku do cudu, do zasadniczej uległości bytów stworzonych wobec Stwórcy (*potentia obedientialis*); c. Wreszcie z punktu widzenia przyczyny sprawczej cud przekracza wszystkie siły stworzone i może być wyłącznie dziełem Boga³⁷. Pominięcie któregośkolwiek z wymienionych elementów, mówi A. Michel, naraża na niezrozumienie, czym jest według św. Tomasza cud³⁸.

Elementy istotne dla Tomaszowego rozumienia cudu są więc, jak się ogólnie przyjmuje, następujące: a. Fakt cudu dokonuje się na istniejącym podmiocie, który w stosunku do dziejącego się faktu ma jedynie możliwość poddania się działaniu Stwórcy (*potentia obedientialis*); b. Fakt jest wyjątkowy: przekracza naturalny porządek przyczynowości; c. Fakt jest skutkiem działania Bożego, przekracza bowiem wszelkie siły natury. Zauważmy, że ostatni element wskazuje dwie różne relacje danego cudownego faktu: relację do Boga, jako przyczyny sprawczej i nieproporcjonalną relację do przyczyn naturalnych. Znając elementy określenia cudu u św. Tomasza można przystąpić do zbadania, który z nich decyduje według św. Tomasza o nadprzyrodzonym charakterze cudów.

³⁶ R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, t. 2, Romae—Parisiis 1918 s. 43.

³⁷ M. Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Paris 1927. Por. także Fr. I. von Tessen-Węcierski, *Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Akwin*, Paderborn 1899, s. 47.

³⁸ A. Michel, *Miracle*, DThC 10 kol. 1805.

Przede wszystkim jednak zwraca uwagę fakt, że wśród wymienionych elementów nie znajduje się przyczyna celowa cudu. Tymczasem św. Tomasz stwierdza niejednokrotnie, że cel, w jakim dzieją się cuda, jest nadprzyrodzony. Cudy — mówi św. Tomasz — doprowadzają człowieka do nadprzyrodzonego poznania prawd wiary³⁹. Cudy potwierdzają prawdziwość tego, co przekracza ludzkie poznanie, a co zostało przez Boga, za pośrednictwem proroków objawione⁴⁰. Cudy mogą mieć także za cel przekonać o obecności Boga przez łaskę w człowieku, który cudy czyni⁴¹.

Cel przeto cudów jest nadprzyrodzony: doprowadzić do nadprzyrodzonego poznania, lub przekonać o nadprzyrodzonej świętości człowieka. Tu należy przypomnieć, że cud jest według Tomasza pewnym rodzajem łaski, mianowicie jest to łaska darmo dana. Ponieważ zaś o łasce w najogólniejszym teologicznym znaczeniu tego słowa, orzeka św. Tomasz, jako o darach bożych nadprzyrodzoność z racji celu, w jakim Bóg tych darów człowiekowi udziela, przeto tenże cel nadprzyrodzony stanowi najogólniejszą rację nadprzyrodzonego charakteru cudów. Cel ten różni się od nadprzyrodzonego celu innych łask tym, że łaska uświęcająca i cnoty teologiczne odnoszą się wprost do ostatecznego celu, łącząc z Bogiem, podczas gdy cud odnosi się do tego celu pośrednio, dotycząc wprost środków nadprzyrodzonych, mających z kolei wprost łączyć człowieka z Bogiem. Racja jednak orzekania nadprzyrodzoności o wszystkich rodzajach łaski, w tym także o cudach, jako darach bożych, jest jedna: nadprzyrodzona przyczyna celowa. Stąd jednak wyprowadzić należy wniosek, że nie stanowi ona właściwej racji nadprzyrodzo-

³⁹ *Per effectus supernaturales qui miracula vocantur in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo adducitur.* II—II 178, 1c. Por. III 43, 1c.

⁴⁰ *Ea quae supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt, sed operatione virtutis divinae ... Unde ... ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam prophetiae enuntiationis.* II—II 171, 1c.

⁴¹ *Dicendum quod divinitus conceditur homini miracula facere propter duo. — Primo quidem, et principaliter, ad confirmandam veritatem quam aliquis docet ... Secundo ad ostendendam praesentiam Dei in homine per gratiam Spiritus Sancti; ut, dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam.* II 143, 1c.

nego charakteru cudu. Racji tej szukać należy, jak powiedzieliśmy, wśród elementów określających cud.

2. Przyczyna sprawcza cudu

Cytowaliśmy wyżej tekst, w którym św. Tomasz nazywa cudy nadprzyrodzonymi skutkami⁴². W innym miejscu wskazuje św. Tomasz, że przyczyna sprawcza cudu jest nadprzyrodzona. Św. Tomasz wylicza mianowicie trzy rodzaje przemian, jakie mogą zachodzić w bytach stworzonych: a. przemiany naturalne, dokonujące się przez działanie odpowiedniej przyczyny naturalnej zgodnie z porządkiem natury; b. przemiany cudowne, dokonywane przez nadprzyrodzonego sprawcę (*agens supernaturalis*), przekraczające zwykły porządek i bieg natury; c. możliwe obrócenie się bytów stworzonych w nicość⁴³.

Określenie „nadprzyrodzony sprawca” stosuje się do Boga, jako wyłącznej przyczyny sprawczej cudu. Zachodzi pytanie, czy to właśnie nadprzyrodzona przyczyna sprawcza nie nadaje cudom nadprzyrodzonego charakteru?

Nie wszystkie jednak fakty, których bezpośrednią przyczyną sprawczą jest sam Bóg, będący jedyną przyczyną nadprzyrodzoną, wykraczają ponad porządek naturalny, a przeto nie wszystkie można nazwać cudami. Stwierdza to św. Tomasz, zestawiając cud z usprawiedliwieniem. Usprawiedliwienie, dokonywane bezpośrednio przez Boga udzielającego łaskę, nie leży poza naturalnym porządkiem. Jest to bowiem zwykłą i normalną drogą usprawiedliwienia, gdy człowiek, pobudzony przez Boga, zwraca się do Niego najpierw w sposób niedoskonały, później zaś całkowicie⁴⁴. Tak więc zakres faktów, których bez-

⁴² Por. przypis 39.

⁴³ *Transmutatio creaturarum ... triplex est. Una quidem est naturalis: quae scilicet fit a proprio agente secundum ordinem naturae. Alia vero est miraculosa: quae fit ab agente supernaturali supra consuetum ordinem et cursum naturae, sicut resuscitatio mortuorum. Tertia autem est secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil.* III 13, 2c.

⁴⁴ *In operibus miraculosis, invenitur aliquid praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum: sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito, praeter solitum cursum sanationis quae fit a natura vel arte. Et, quantum ad hoc, iustificatio impii quandoque est*

pośrednią przyczyną jest sam Bóg, jest szerszy niż zakres faktów cudownych. Wszystkie jednak fakty cudowne mieszczą się w zakresie faktów, mających za bezpośrednią swoją przyczynę Boga.

Stąd należy wyprowadzić wniosek, że właściwą racją nadprzyrodzoności cudów nie jest nadprzyrodzona przyczyna sprawcza, która jest na równi przyczyną cudów, jak i innych faktów, nie cudownych. Ze względu na nadprzyrodzoną przyczynę sprawczą można by cudownym nazwać tak fakt stworzenia, jak i usprawiedliwienie grzesznika, ogólnie mówiąc trzebaby cudem nazwać fakt, którego bezpośrednią przyczyną może być sam Bóg, i tylko Bóg⁴⁵.

Dlatego negatywnie należy odnieść się do zdań tych teologów, którzy upatrują rację nadprzyrodzoności cudu właśnie w jego przyczynie sprawczej. Takiego zdania jest, na przykład, Fr. Zigliara, który, ponieważ sam Bóg jedynie może sprawić cud, wnioskuje o jego nadprzyrodzoności⁴⁶. Dla R. G a r

miraculosa, et quandoque non. Est enim iste communis et consuetus cursus iustificacionis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat... I—II 143, 10c.

⁴⁵ (*opera miraculosa*) ... *sola divina virtute fieri possunt... Et, secundum hoc, tam iustificatio impij, quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest.* Tamże. Nie znaczy to jednak, żeby Bóg nie posługiwał się niekiedy przyczyną instrumentalną przy dokonywaniu cudów. Św. Tomasz zawsze zaznacza, mówiąc o działaniu cudów przez aniołów czy ludzi, że jest to działanie pochodzenia bożego. Por. np. *De pot.* 6, 50.; III 43, 1c. ii. — Jako dowód można jeszcze przytoczyć cytowany już częściowo tekst II—II 178, 1c: *Naturale ... est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde: sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales; ita per aliquam supernaturalis effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo adducitur.* — Cudy, jako skutki nadprzyrodzone, przeciwstawia św. Tomasz w powyższym rozumowaniu skutkom naturalnym. Tymi skutkami naturalnymi, jak widać z kontekstu, są dzieła stworzenia. Przez poznanie bowiem rzeczy stworzonych dochodzimy do naturalnego poznania Boga. Skoro jednak talk dzieła stworzenia, jak i cuda mają jedną przyczynę sprawczą, Boga, przeto nie ona jest racją nadprzyrodzoności jednych spośród nich.

⁴⁶ *Solus Deus potest auctoritative miracula facere; et ideo miraculum pertinet ad ordinem supernaturalis absolutum.* Fr. Zigliara, *Propeutica...* s. 131. Na s. 121 wymienił autor w określeniu cudu dwa elementy: *Ilia ... simpliciter miracula dicenda sunt, quas divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus.* — Autor uważa jednak przyczynę cudu za rację jego nadprzyrodzoności, jak wynika z pierwszego z cytowanych tekstów.

rigou-Lagrange'a cud jest nadprzyrodzony jedynie co do sposobu, w jaki jest uczyniony, nie zaś co do istoty. Jest on nadprzyrodzony z racji swojej przyczyny i sposobu w jaki jest wykonany⁴⁷. Nie sama przyczyna sprawcza jest więc zdaniem R. Garrigou-Lagrange'a racją orzekania nadprzyrodzoności cudów, ale nadprzyrodzona przyczyna działająca w pewien sposób. Wydaje się, że takie samo jest stanowisko w tej sprawie H. de Lubaca. By mówić o skutku nadprzyrodzonym we właściwym tego słowa znaczeniu — twierdzi on — nie wystarczy jedynie przyczyna nadprzyrodzona. Trzeba, by przyczyna ta działała w sposób wyjątkowy i niezwykły. Wówczas ma miejsce cud w swej fizycznej rzeczywistości, a w szerszym znaczeniu także każde działanie przekraczające siły określonej natury⁴⁸.

Tak R. Garrigou-Lagrange, jak i H. de Lubac nie twierdzą przeto, jakoby wyłącznie nadprzyrodzona przyczyna sprawcza decydowała o nadprzyrodzoności cudu. Mówiąc o specjalnym i wyjątkowym sposobie, w jaki ta przyczyna działa w wypadku zdarzenia cudownego, uwzględniają oni zapewne to, co św. Tomasz mówi o stosunku cudu do naturalnego porządku przyczynowości i do sił natury. Stosunek ten jednak jest czymś różnym od nadprzyrodzonej przyczyny sprawczej. W określeniach zaś R. Garrigou-Lagrange'a i H. de Lubaca nadprzyrodzona przyczyna sprawcza pozostaje właściwym powodem orzekania nadprzyrodzoności o cudach, chociaż jej działanie jest w pewien sposób zmodyfikowane i określone stosunkiem do porządku natury.

Nic nie może być nazwane cudem w odniesieniu do mocy Bo-

⁴⁷ R. Garrigou-Lagrange, *Le sens...* s. 180 n.

⁴⁸ *Pour qu'on puisse parler, au sens propre, d'effectus supernaturale, il ne suffit pas d'une cause surnaturelle; il faut en outre que cette cause intervienne d'une façon particulière et extraordinaire. C'est alors le miracle, considéré dans sa réalité physique, et c'est aussi, par extension, toute opération dépassant les forces d'une nature donnée.* H. de Lubac, *Surnaturel...* s. 396. Parę stron dalej, w syntetycznym wyliczeniu racji orzekania nadprzyrodzoności o poszczególnych podmiotach, autor porzucił na wskazaniu ogólnym — odnośnie cudów — przyczyny sprawczej i celowej. *Le miracle est surnaturel, parce qu'il est l'effet d'une cause qui dépasse les forces de la natura: ad manifestandum aliquid supernaturale.* s. 401.

zej — mówi św. Tomasz. — Cudem nazywa się coś przez porównanie do sił natury ⁴⁹.

3. Stosunek do sił i porządku natury

Wśród elementów istotnych dla określenia cudu u św. Tomasa mieści się wyjątkowość danego faktu, to znaczy nieproporcjonalny stosunek do porządku przyczynowości naturalnej i do sił natury, skąd wynika konieczność przyjęcia nadprzyrodzonej przyczyny sprawczej ⁵⁰.

Przemiana cudowna — mówi św. Tomasz w cytowanym już tekście — dokonuje się przez działanie nadprzyrodzonej przyczyny i przewyższa zwykły porządek i bieg natury (*supra ordinem et cursum naturae*) ⁵¹.

Na dwie rzeczy można zwrócić uwagę w cudach. Po pierwsze na to co się dokonuje, czyli na samo zdarzenie, które przewyższa siły natury (*excedens facultatem naturae*), oraz, po drugie, na cel, w jakim cud się dzieje ⁵². Ów nieproporcjonalny stosunek do sił natury ma miejsce w każdym cudzie i stopniem owej nieproporcji mierzy się wielkość cudu. Św. Tomasz wymienia trzy stopnie tej wielkości cudu. Cud przewyższający siły natury samą substancją faktu, na przykład współobecność dwóch ciał w jednym miejscu, uwielbienie ciała ludzkiego. Po drugie: cud przewyższający siły natury, o ile ograniczone są one określoną możliwością materii do przyjęcia takiej, a nie innej formy,

⁴⁹ *Dicendum quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae... Sed dicitur aliquid miraculum, per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit.* I 105, 8c.

⁵⁰ Gdy Van Hove wymienia jako jeden element cudu Bożą przyczynowość i przekraczanie przez cud sił natury, Garrigou-Lagrange podaje Bożą przyczynowość jako element definicji cudu, stosunek zaś do sił natury, jako przymiot (*proprietas*) cudu. Por. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione...* t. 2, s. 45. — Jest oczywiste, że oba stosunki: nieproporcjonalny do sił natury i proporcjonalny do przyczyny nadprzyrodzonej pozostają między sobą w koniecznym związku tak, że gdy stwierdzamy nieproporcjonalny stosunek do sił natury, tym samym stwierdzamy działanie przyczyny nadprzyrodzonej.

⁵¹ III 13, 2c.

⁵² *Dicendum quod in miraculis duo possunt attendi. — Unum quidem est id quod fit; quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae... — Aliud est id propter quod miracula fiunt scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale.* II—II 178, 1 ad 3.

na przykład przywrócenie wzroku ślepemu. Po trzecie — cud przewyższający siły natury co do sposobu ich działania, jak na przykład nagłe uzdrowienie chorego⁵³.

Zauważmy, że we wszystkich trzech stopniach swojej wielkości cud zachowuje istotne dla siebie ustosunkowanie do sił natury, mianowicie przewyższa je. I dlatego św. Tomasz, by zaznaczyć, że nie tylko w pierwszym wypadku mamy do czynienia z istotnym cudem, uważa wyrażenia: substancja faktu, która nie jest tym samym, co istota cudu. Przeprowadziwszy zaś całe rozróżnienie dodaje raz jeszcze w zakończeniu, że cudy podzielić można na stopnie (a więc nie istotnie!), że względu na różny sposób, w jaki każdy z nich przekracza siły natury⁵⁴.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę: a. że cel, będąc najogólniejszą racją nadprzyrodzoności cudu jako łaski darmo danej, nie jest elementem dla cudu istotnym i nie stanowi właściwej mu racji orzekania o nim nadprzyrodzoności; b. że racji tej nie stanowi nadprzyrodzona przyczyna sprawcza; c. wreszcie, że cud jest nadprzyrodzony z samego swego określenia, gdyż nie ma „cudów naturalnych”, to będziemy musieli stwierdzić, że racją nadprzyrodzoności cudu jest nieproporcjonalny stosunek do porządku sił natury.

Skoro jednak stosunek do sił i porządku natury jest elementem istotnym dla określenia cudu, powstaje zagadnienie, czy cud jest nadprzyrodzonym w swojej istocie?

Przyjęło się wśród teologów określenie, że cud jest nadprzyrodzony co do sposobu (*quoad modum*). Cud, czyli zmysłowo

⁵³ ...dicitur aliquid miraculum, per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo, secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. — Uno modo quantum ad substantiam facti: sicut quod duo corpora sint simul... Et ista tenent summum gradum in miraculis. — Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id quod fit, sed tantum ad id, in quo fit: sicut resuscitatio mortuorum... Et haec tenent secundum locum in miraculis. — Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi: sicut cum aliquid subito, per virtutem divinam, a febre curatur... Et huiusmodi tenet infimum locum in miraculis. I 105, 8c.

⁵⁴ Quaelibet tamen horum (miraculum) habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae. Tamże — Por. Fr. Zigliari, *Propedeutica*... s. 123.

dostrzegalne cudowne zjawisko — pisze R. Garrigou-Lagrange — nie jest wewnątrznie, ze swej istoty nadprzyrodzone, lecz tylko przez sposób w jaki zostało sprawione, dzięki swej przyczynie sprawczej⁵⁵.

Zagadnienie to jednak nie jest takie proste i można wskazać wyraźne wahania u teologów, by bez reszty określić cud jako nadprzyrodzony co do sposobu. Tak, na przykład, P. Vallet sądził, że cud jest ze swej istoty faktem bożym, wyższym ponad wszystkie przyczyny naturalne. Cud jest nadprzyrodzonym w swoim sposobie, czyli podmiocie, jeżeli nie w samej swej głębi i substancji⁵⁶. Współcześnie zaś A. M. Horvath uważa, że trudno jest cudy zaliczać wyłącznie do tych przedmiotów, które są jedynie nadprzyrodzone co do sposobu⁵⁷.

Na podstawie przeprowadzonej wyżej analizy orzekania nadprzyrodzoności o cudach, można postawić następujące wnioski odnośnie istotnej nadprzyrodzoności cudów: a. Przyjmując za R. Garrigou-Lagrange'em, że to jest nadprzyrodzone co do sposobu, co jest nadprzyrodzone ze względu na swoje przyczyny zewnętrzne, stwierdzamy, że cud jest nadprzyrodzony ze względu na przyczynę sprawczą tak, jak stworzenie i usprawiedliwienie i wszelki skutek, którego przyczyną sprawczą jest wprost Stwórcy. Jest także nadprzyrodzony ze względu na swoją przyczynę celową, jest bowiem nadprzyrodzonym darem. b. O ile jednak nieproporcjonalny stosunek do sił i porządku natury jest czymś dla cudu istotnym, to stwierdzić trzeba, że cud jest istotnie nadprzyrodzony. Stwierdzamy jednak, że orzekanie o cudach istotnej nadprzyrodzoności ma inną rację, niż orzekanie istotnej nadprzyrodzoności o łasce uświęcającej, czy cnotach. Toteż wyrażenie „istotnie nadprzyrodzony” ma inne znaczenie w odniesieniu do łaski uświęcającej, inne zaś w odniesieniu do cudów.

⁵⁵ R. Garrigou-Lagrange, *La grâce de la foi et le miracle*, Rev. Thom., 26 (1918) s. 308: — Por. *De revelatione...* t. 1 s. 202 nn., t. 2 s. 14. A. Michel, *Miracle*, DThC 10, kol. 1853.

⁵⁶ P. Vallet, *Les trois formes du surnaturel: le miracle, la révélation et la grâce*, Paris 1912 s. 10. Por. także A. Mercier, *Le miracle, phénomène surnaturel*, Rev. Thom. 15 (1907) s. 456.

⁵⁷ A. M. Horvath, *Der Möglichkeitsbeweis...* s. 143.

Cudy nie są nadprzyrodzone istotnie, w tym znaczeniu, że nie przewyższają natury w jej istocie, tylko jej siły sprawcze i porządek. Cudy są zaś nadprzyrodzone istotnie w tym znaczeniu, że ze swej istoty jako takie przewyższają naturę w jej siłach sprawczych i porządku. Z tej racji, że cud jest nadprzyrodzony ze swej istoty, to znaczy, że wyrażenie „zdarzenia cudowne” będzie równoznaczne z wyrażeniem „zdarzenie nadprzyrodzone”, stosuje św. Tomasz oba określenia: cudowny i nadprzyrodzony w określonych wypadkach zamiennie. Tak, na przykład, poczęcie Chrystusa było cudowne i nadprzyrodzone, gdyż przewyższało zwykły, naturalny porządek⁵⁸. Przejście nie jest przemianą naturalną; ale nadprzyrodzoną⁵⁹.

Św. Tomasz nazywa również czynienie cudów przez człowieka czynem substancjalnie nadprzyrodzonym (*quantum ad substantiam actus*). Mówi mianowicie, że każda łaska wynosi człowieka do szegoś, co przewyższa jego naturę. Wyniesienie to może się dokonać w dwojaki sposób: a. co do substancji, czyli istoty czynu, jak na przykład czynić cuda, prorokować; b. co do sposobu, w jaki dany czyn człowiek wykonuje, nie zaś co do istoty czynu. Takimi czynami są: miłowanie Boga, poznawanie Go poprzez stworzenia (*in speculo creaturarum*). Dó czynów z istoty swej nadprzyrodzonych nie otrzymuje człowiek daru łaski, jako sprawności (*donum gratiae habituale*). Do czynów natomiast nadprzyrodzonych, co do sposobu otrzymuje człowiek dar łaski, jako sprawność⁶⁰.

⁵⁸ *Si... consideremus id quod est ex parte materiae conceptus (Christi) quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id quod est ex parte virtutis activae, totum est miraculosum... Inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis... III 53, 4c. Por. III 1, 1 ad 1.*

⁵⁹ *Haec tamen conversio (panis in corpus Christi) non est similis conversionibus naturalibus; sed est omnino supernaturalis. III 75, 4c. —* Dodać trzeba, że określenie cudu u św. Tomasza obejmuje także zdarzenia nie podpadające pod zmysły, jak właśnie na przykład przemiana eucharystyczna. Por. M. Van Hove, *La doctrina du miracle...* 25. A. Michel, art. cyt., kol. 1811; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione...* t. 2 s. 44.

⁶⁰ *Dicendum quod omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter. — Uno modo quantum ad substantiam actus: sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae. Et ad hoc actus non datur homini donum gratiae habituale. — Alio modo est supra naturam humanam quantum ad modum actus, non utem quantum ad sub-*

W tekście tym nie orzeka oczywiście św. Tomasz istotnej nadprzyrodzoności o samym cudownym zdarzeniu, ale o czynieniu cudów przez człowieka, jako przyczynę nadrzędną. Tak wynika z samego kontekstu i takie jest zdanie komentatorów św. Tomasza⁶¹. Orzeczenie istotnej nadprzyrodzoności o czynieniu cudów wydaje się także wiązać z istotnym dla cudów przewyższaniem natury w jej siłach sprawczych i porządku.

Św. Tomasz mówi o różnych łaskach darmo danych: o proroctwie, zachwyceniu, łasce języków, mowy⁶². Wszystkie łaski darmo dane są cudami i o ich nadprzyrodzoności można powiedzieć to tylko, co i o nadprzyrodzoności cudów. Przekraczają one z istoty swojej naturę w jej siłach sprawczych i w jej porządku.

IV. PODSUMOWANIE

Przedmiotem rozważań przeprowadzonych w niniejszym artykule były teksty Tomasza z Akwinu, w których mówi on o Bogu jako nadprzyrodzonej prawdzie i nadprzyrodzonej przyczynie, a także o nadprzyrodzonych zdarzeniach — cudach. W rezultacie stwierdziliśmy, że określenie Boga jako nadprzy-

stantiam ipsius: scilicet diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum. Et ad hoc datur donum gratiae habituale. II—II 171, 2 ad 3.

⁶¹ W omawianym artykule zastanawia się św. Tomasz czy prorocтво jest sprawnością. — Interpretacja tekstu św. Tomasza nasuwała wiele trudności, szczególnie przy wyłącznym podkreślaniu nadprzyrodzoności cudów wyłącznie co do sposobu. Najwybitniejsi komentatorzy zgadzają się jednak w zasadniczej sprawie, że interpretować trzeba tekst na płaszczyźnie stosunku cudu do władz człowieka. Por. np. Cajetanus, In II—II 171, 2 nr 7, Joannes a s. Thoma, *Cursus* q. 109, d. 23, a. 1. nr. 21. Na uwagę zasługuje stanowisko R. Garrigou-Lagrangéa. *Dans cette réponse, comme dans la division des miracles* (I 105, 8) *surnaturel quoad substantiam est pris par rapport à la cause efficiente, et non par rapport à la cause formelle, et qu'il est par suite synonyme de surnaturel extraordinaire, tandis que surnaturel quoad modum est synonyme ici de surnaturel ordinaire ou habituel, qui exige un habitus Le sens...*, s. 248. Interpretacja nie jest przekonująca choćby z tego względu, że człowiek nie jest przecież właściwą przyczyną sprawczą cudu. Nie zachodzi też podobieństwo z tekstem I 105, 8, w którym św. Tomasz orzekł nadprzyrodzoność o zdarzeniu cudownym, nie zaś o czynieniu cudów. Te trudności interpretacyjne wynikają z nieuwzględnienia przez autora istotnej nadprzyrodzoności cudu w takim znaczeniu tego określenia, o jakim mówiliśmy powyżej. — Z tekstu II—II 171,

rodzonej prawdy i przyczyny opiera się u św. Tomasza na zasadniczej transcendencji Bożej natury w stosunku do wszystkich bytów stworzonych. Bóg jest przyczyną nadprzyrodzoną znaczy, że jest przyczyną stwórczą wszystkiego, co od Niego pochodzi, zarówno natury stworzonej, jak łaski.

To też należy poddać rewizji rozróżnienie dokonywane przez wielu nowożytnych teologów między Bogiem jako stwórcą porządku naturalnego i jako stwórcy porządku nadprzyrodzonego. Rozróżnienie to nie znajduje oparcia w tekstach św. Tomasza z Akwinu. Rozróżnia on jedynie między Bogiem jako dobrem powszechnym, przedmiotem miłości naturalnej i jako specyficznym celem stworzeń rozumnych, który przez miłość nadprzyrodzoną znajdują w Nim swoje szczęście. Bóg jak stwórca natury i dawca łaski jest zarówno przyczyną nadprzyrodzoną.

Gdy mowa o nadprzyrodzonych zdarzeniach, tj. cudach, są one nadprzyrodzone nie ze względu na relację do Boga, jako swej jedynej przyczyny, ale ze względu na nieproporcjonalny stosunek do porządku i sił natury. Z pewnego punktu widzenia są więc cudy nadprzyrodzone istotnie (*a nie tylko quoad modum*): nadprzyrodzoność cudownych zdarzeń utożsamia się bowiem z tym, co je, jako zdarzenie cudowne, konstytuuje: są to zdarzenia przekraczające porządek i siły natury.

Dieu sur toute la nature

Résumé

Nous nous sommes déjà occupés dans les articles publiés et contenus dans les fascicules précédents de *Studia Theologica Varsaviensia*, de la signification de l'expression „surnaturel” dans les oeuvres de st. Thomas d'Aquin. Il fut question de la manière dont st. Thomas s'est prononcé sur la surnaturalité des fins et de la béatitude de l'homme (*Studia Theol. Vars. 8 (1970) No 2*), ainsi que de l'activité humaine (*Stu-*

2 ad 3 wynika, że prorocstwo jest również cudem. Por. R. Garrigou-Lagrange. *De revelatione...* t. 2 s. 45. Stworzenie jest przyczyną nadrzędną cudu. Św. Tomasz zaznacza mówiąc o działaniu cudów przez aniołów czy ludzi, że jest to działanie pochodzenia bożego. Por. np. *De pot. 6, 5c., III 43, 1c. etc.*

⁶² Por. II—II 171—178.

dia Theol. Vars. 9 (1971) No 1). Tout en continuant l'examen de ce problème, nous nous occupons dans le présent article des textes de st. Thomas d'Aquin, dans lesquels il parle de Dieu, comme de la vérité surnaturelle et de la cause surnaturelle, ainsi que des événements surnaturels — des miracles. Nous en arrivons à conclure, comme résultat de l'analyse de ces textes, que la définition de Dieu comme vérité et cause surnaturelles, se base chez st. Thomas sur la transcendance fondamentale de la nature de Dieu par rapport à tous les êtres créés. Dieu est la cause surnaturelle, ce qui signifie qu'il est cause créatrice de tout ce qui provient de Lui, tant de la nature créée comme de la grâce.

Il faut donc par conséquent soumettre à une révision le discernement adopté par un grand nombre de théologiens modernes, entre Dieu en tant que créateur de l'ordre naturel et en tant que créateur de l'ordre surnaturel. Ce discernement ne trouve pas d'appui dans les textes de st. Thomas d'Aquin. Ce dernier discerne uniquement entre Dieu comme bien universel, objet de l'amour naturel et comme fin spécifique des créatures raisonnables qui, par l'amour surnaturel, trouvent en Lui leur béatitude. Dieu en tant que créateur de la nature et comme donateur de la grâce est pareillement cause surnaturelle.

Lorsqu'il est question d'événements surnaturels, c'est-à-dire des miracles, ceux-ci sont surnaturels non par suite de leur relation à Dieu en tant que leur cause unique (ceci étant donné, tout ce dont Dieu lui-même est la cause, serait doué d'un caractère surnaturel), mais par égard à la relation disproportionnée à l'ordre et aux facultés de la nature. Cette affirmation nécessite une révision, ou tout au moins un complément de la conception adoptée par les théologiens modernes, que les miracles seraient surnaturels uniquement quant au mode. La surnaturalité des événements miraculeux s'identifie cependant avec ce qui les constitue en tant qu'événements miraculeux: ce sont des événements surpassant l'ordre et les facultés de la nature.

A. Zuberbier