

ANDRZEJ ZUBERBIER

NADPRZYRODZONOŚĆ DZIAŁANIA LUDZKIEGO W WYPOWIEDZIACH TOMASZA Z AKWINU

Treść: I. Wstęp; II. Nadprzyrodzone poznanie; III. Nadprzyrodzo-
ność łaski; IV. Zakończenie.

I. WSTĘP

Artykuł niniejszy stanowi kontynuację artykułu opublikowanego w numerze poprzednim *Studia Theologica Varsaviensia* pt. Znaczenie wyrażenia *nadprzyrodzony* u św. Tomasza z Akwinu. W tamtym artykule zostało stwierdzone, że Tomasz z Akwinu używał często wyrażenia *nadprzyrodzony* dla określenia celu człowieka, a to z racji, że cel ten nie jest osiągalny drogą naturalnej aktywności ludzkiej. W konsekwencji źródło aktywności ludzkiej, o ile zmierza ona do celu nadprzyrodzonego, jest również określane przez Tomasza z Akwinu jako nadprzyrodzone. Mówi on o nadprzyrodzonym poznaniu (a w związku z tym o nadprzyrodzonym świetle i sposobie poznania), a także o nadprzyrodzonych darach, sile i formie, które to wyrażenia odnoszą się do łaski. Teksty Tomaszowe, w których występują te wyrażenia, zostaną w obecnym artykule zanalizowane dla bliższego ustalenia racji orzekania nadprzyrodzoności. W pierwszej części artykułu mówić będziemy o nadprzyrodzonym poznaniu, w drugiej części — o nadprzyrodzoności łaski. Podsumowaniem artykułu będzie zakończenie.

We wspomnianym tu, poprzednio opublikowanym artykule została uzasadniona celowość analizy tekstów tomaszowych

odnoszących się do nadprzyrodzonej. Św. Tomasz był tym, który wyrażenie *nadprzyrodzony* wprowadził na dobre do języka teologicznego. Ponadto zaś współczesne dyskusje na temat relacji natury do nadprzyrodzonej przybierają ciągle postać interpretacji poglądów Tomasza. Analizy przeprowadzane w przedstawianym tu artykule mają prowadzić do stwierdzenia, jakie znaczenie dla samego Tomasza miało wyrażenie *nadprzyrodzony*.

II. NADPRZYRODZONE POZNANIE

1. Przedmiot formalny

Wyrażenie „poznanie nadprzyrodzone” (*cognitio supernaturalis*) występuje u św. Tomasza w trzech zasadniczo znaczeniach, dla oznaczenia trzech, różniących się w pewien sposób między sobą, form poznania.

Dusze dzieci zmarłych bez chrztu — stwierdza św. Tomasz — posiadają poznanie naturalne (*cognitio naturalis*), nie posiadają jednak poznania nadprzyrodzonego, które w nas na ziemi zapoczątkowuje wiara¹. Wiara jest przeto jedną z form poznania nadprzyrodzonego.

W *De veritate* mówi św. Tomasz, że pewnym poznaniem nadprzyrodzonym jest prorocтво².

Trzecią formą nadprzyrodzonego poznania jest widzenie Boga w jego istocie, na którym to widzeniu polega szczęście nadprzyrodzone³.

Ponieważ wyrażenie *poznanie nadprzyrodzone* oznacza te trzy formy poznania, dlatego występuje ono u św. Tomasza najczęściej w zagadnieniach dotyczących tych form, przede

¹ *De malo* 5, 3c: ...*Animae puerorum (in peccato mortali decedentium — dop. mój) naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione quae hic nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt.* Por. także *Com. theol.* 147, II-II 178, lc.

² *De ver.* 12, 7 c: ...*Prophetia est quaedam cognitio supernaturalis.*

³ *De pot.* 4, 2 ad 25: *Angelus duplicem habet Verbi cognitionem. Unam naturalem, qua cognoscit Verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem; aliam supernaturalem et gloriae, qua cognoscit Verbum per suam essentiam, in ua consistit beatitudo supernaturalis.* Por. także II-II 2, 3c i ad 1.

wszystkim zaś w zagadnieniach dotyczących wiary i proroc-
twa⁴.

Poznanie nadprzyrodzone we wszystkich swoich formach przeciwstawia się poznaniu naturalnemu. W cytowanych wy-
żej słowach *De potentia* powodem przeciwstawienia poznania
naturalnego nadprzyrodzonemu jest inny przedmiot formalny
poznania naturalnego i poznania nadprzyrodzonego. Poznanie
naturalne Słowa ma dla aniołów swój przedmiot formalny
w tym, że Słowo jest poznawane przez nich w swoim podob-
ieństwie odbitym w ich naturze. Słowo, jako widziane w swej
istocie, jest przedmiotem formalnym poznania nadprzyrodzo-
nego. Przeciwstawiając poznanie naturalne, jakie mają dzieci
schodzące z tego świata w grzechu pierworodnym — poznaniu
nadprzyrodzonemu, zapoczątkowanemu w nas przez wiarę, do-
daje św. Tomasz, że inaczej ujmuje się szczęście w poznaniu
naturalnym, a inaczej w poznaniu nadprzyrodzonym. Przez
swoje poznanie naturalne dusza wie, że jest stworzona do szczę-
ścia i że szczęście to polega na osiągnięciu doskonałego dobra.
To jednak, że tym dobrem doskonałym jest chwała, jaką po-
siadają, jest już przedmiotem poznania nadprzyrodzonego⁵.

W przytoczonych tekstach powodem zróżnicowania poznania
na naturalne i nadprzyrodzone, a przeto i racją orzekania o po-

⁴ Np. II-II 2: *De actu fidei*, II-II 171: *De prophetia*. Wyrażenie po-
znanie nadprzyrodzone, jako oznaczenie widzenia uszczęśliwiającego, nie
występuje regularnie.

⁵ *De malo* 5, 3c. Ciąg dalszy cytowanego tekstu brzmi: *Pertinet autem
ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem
creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod
illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria, quam
sancti possident, est supra cognitionem naturalem*. Por. także II-II 2,
3c. i ad. 1. — W: *De malo* 16, 6 ad 9 za przedmiot poznania nadprzyro-
dzonego uważa św. Tomasz określoną prawdę wiary: *...Effectus passionis
Christi pertinet ad supernaturalem cognitionem*. — Kiedy indziej określa
św. Tomasz przedmiot nadprzyrodzonego poznania bardziej ogólnie,
np. 3 *Sent.* 14, 1, 2 ad 1: św. Tomasz stwierdza, że człowiek potrzebuje
sprawności, jaką jest światło rozumu (*lumen intellectuale*) *...Et in na-
turali cognitione rerum naturalium... et in cognitione supernaturali, ut
per lumen infusum ad ea, quae sunt supra se eleuetur*. II-II 178, lc: *...per
aliquos supernaturales affectus, qui miracula dicuntur, in aliquam su-
pernaturalem cognitionem credendorum homo adducitur*. — Na uwagę
zasługuje fakt, że wyrażenie poznanie nadprzyrodzone występuje zawsze
w kontekście, w którym mniej lub bardziej dokładnie zaznaczony jest
przedmiot poznania.

znaniu naturalności lub nadprzyrodzoneści, jest przedmiot formalny poznania ⁶.

O przedmiocie poznania nadprzyrodzonego mówi św. Tomasz nie tylko w tekstach, w których występuje wyrażenie: *poznanie nadprzyrodzone*, ale również orzeka nadprzyrodzoneść wprost o przedmiocie poznania.

Niektóre z tych tekstów, mówiących o nadprzyrodzonym przedmiocie poznania, mają charakter bardzo ogólny i bliżej nieokreślony. Tak w I 58, 5c. mówi św. Tomasz, że szatani sądzą o wszystkich rzeczach, poznając w sposób naturalny. Jeżeli chodzi o rzeczy naturalne nie popełniają błędu. Mogą się natomiast mylić, jeżeli chodzi o sprawy nadprzyrodzone (*ea, quae supernaturalia sunt*) ⁷. W tekście tym zaznaczony jest jedynie podział całości przedmiotów poznania na naturalne i nadprzyrodzone.

Podobnie określa św. Tomasz przedmiot wiary ⁸. Mówiąc zaś o zachwyceniu (*raptus*) stwierdza, że człowiek jest przez

⁶ Dla jasności tego wniosku zestawmy:

Przedmiot formalny

poznania naturalnego	poznania nadprzyrodzonego
<i>De pot. 4, 2 ad 25: Słowo</i>	
w swoim podobieństwie odbitym w naturze stworzonej	w swojej istocie
<i>De malo 5, 3c: Szczęście</i>	
dobra doskonałego jako polegające na osiągnięciu	jako polegające na osiągnięciu chwaly wiecznej

Por. I-II 113, 4 ad 2: *Per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, in quantum est obiectum beatitudinis et iustificationis causa.* Por. także II-II 4, 7c.

⁷ I 58, 5c: *Daemones... in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt, quantum ad ea, quae supernaturalia sunt. Nescientia ... est in angelis non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium.*

⁸ I 94, 3c: *...Ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit. Tamże ad 3: ...Quantum vero ad supernaturalia cognita ... III 76, 7c: ... (Intellectus beatus vel angeli vel hominis) ... videt ea, quae supernaturalia sunt, per visionem divinae essentiae ... (Intellectus) autem hominis viatoris non potest conspici (Corpus Christi in Sacramento — dop. mój) nisi per fidem: sicut et caetera supernaturalia.*

nie podniesiony do poznania pewnych rzeczy nadprzyrodzonych (*ad aliqua supernaturalia*)⁹.

Inne określenia nadprzyrodzonego przedmiotu poznania to: prawdy nadprzyrodzone (*veritates supernaturales*), tajemnice nadprzyrodzone (*mysteria supernaturalia*) i zasady nadprzyrodzone (*principia supernaturalia*). Proroctwo na przykład prowadzi do poznania nadprzyrodzonej prawdy¹⁰. Duch św. oświeca umysł człowieka by poznał on jakąś prawdę nadprzyrodzoną¹¹. Wyrażenia: tajemnice nadprzyrodzone używa św. Tomasz gdy mówi, że niekiedy umysł anielski znajduje się w możności poznania tajemnic nadprzyrodzonych¹². Przedmiot wiary określa zaś także jako zasady nadprzyrodzone¹³.

Nadprzyrodzony przedmiot poznania obejmuje jak widać cały zespół prawd¹⁴. Należy zapytać, co stanowi rację wyznaczającą z całości przedmiotów poznania — przedmioty nadprzyrodzone poznania, które z kolei określają poznanie jako nadprzyrodzone? Odpowiedź znajdujemy w Sumie teologii. Św. Tomasz zastanawia się, czy jakkolwiek umysł stworzony może widzieć istot Bożą przy pomocy swoich naturalnych sił poznawczych

⁹ II-II 175, 1c: *...Sic loquimur nunc de raptu: prout scilicet aliquis, Spiritu divino, elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus.*

¹⁰ II-II 174, 2c: *...Et inde est quod prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem visionem, est dignior quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum...* Por. tamże ad 3: *...talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem;* także 3c, 4 ad 1, 5c. Także Boga określa św. Tomasz jako prawdę nadprzyrodzoną. Racją orzekania nadprzyrodzoności o Bogu, jako prawdzie, jest ta sama racja, która stanowi o orzekaniu nadprzyrodzoności o wszelkich przedmiotach poznania. Orzekaniem nadprzyrodzoności o Bogu, jako prawdzie, zajmiemy się dokładniej w rozdziale 6.

¹¹ II-II 8, 4c: *Spiritus sanctus per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturam.*

¹² I 54, 4 ad 2: *...Quod angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis; neque ad rationem intellectus possibilis pertinet quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia.*

¹³ I-II 62, 3c: *... adduntur homini quaedam principia supernaturalia Et haec sunt credibilia, de quibus est fides.*

¹⁴ Mówimy tu o przedmiocie poznania nadprzyrodzonego w znaczeniu absolutnym. W znaczeniu względnym, w danym wypadku w stosunku do poznawczych władz człowieka, orzeka św. Tomasz nadprzyrodzoność o aniołach, nazywając ich nadprzyrodzonymi substancjami (*substantiae supernaturales*). Por. *In Boet. De Trinitate* 6, 3c.

i odpowiada na to negatywnie. Poznanie dokonuje się bowiem zawsze w sposób zgodny z naturą poznającego. Jeżeli przeto sposób bytowania rzeczy poznawanej przewyższa sposób bytowania natury poznającej, to wówczas i poznanie tej rzeczy musi przewyższać naturę poznającego. Na tej podstawie św. Tomasz dochodzi do wniosku, że poznanie bytu samoistnego (*esse subsistens*) jest proporcjonalne tylko w stosunku do umysłu bożego, a przewyższa naturalne zdolności jakiegokolwiek rozumu stworzonego. Żadne stworzenie nie jest bowiem swoim własnym istnieniem, lecz posiada istnienie mu udzielone¹⁵.

Na podstawie tego rozumowania można powiedzieć, że nadprzyrodzony przedmiot poznania stanowią te przedmioty poznawcze, których istnienie przewyższa sposób istnienia natur poznających. Nadprzyrodzonym przedmiotem poznania dla wszystkich natur poznających stworzonych jest istota Boża. Stanowi ona także formalną rację wszystkich innych nadprzyrodzonych przedmiotów poznania². Istotną zależność poznawalności od sposobu istnienia, ściślej od stosunku między istnieniem rzeczy poznawanej i istnieniem podmiotu poznającego, wyraża zasada: cokolwiek jest nadprzyrodzone w porządku istoty, jest nadprzyrodzonym w porządku poznania, ponieważ prawda i byt utożsamiają się¹⁶.

¹⁵ I 12, 4c: ... *Cognitio ... contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuius-libet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis ... Cognoscere ipsum esse subsistens (est) connaturale soli intellectui divino: et supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.* Por. także 4 Sent. 49, 6 ad 2: *quae est proportio cognitionis nostrae ad entia creata, ea est proportio cognitionis divinae ad suam essentiam.* Poznanie istoty bożej należy tu rozumieć w znaczeniu bezpośredniego poznania: istoty, jako istoty. Nie wyklucza to jednak naturalnego poznania Boga, jako przyczyny istot stworzonych. Por. I-II 109, 3 ad 2: *Intellectus noster potest naturali cognitione aliqua cognoscere, quae sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei.*

¹⁶ Por. De ver. 12, 1c: *Principium in quo possunt cognosci futura contingentia et alia, quae cognitionem naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus.* — Określa to w pewien sposób stosunek zachodzący między Bogiem, stanowiącym powiedzmy pierwszorzędnym przedmiotem poznania nadprzyrodzonego, i wszystkimi innymi rzeczami,

2. Nadprzyrodzone światło

Nadprzyrodzony, formalny przedmiot poznania, zgodnie z zasadą określania czynności przez przedmiot, różnicuje istotnie czynność poznawczą, tak, że poznanie naturalne i poznanie nadprzyrodzone są gatunkowo różne. Św. Tomasz stwierdza, że do działania gatunkowo różnego od naturalnego działania danej władzy, jej siła musi być wzmocniona przez dodanie nowej formy. Widzenie istoty bożej przekracza wszelkie naturalne siły poznawcze. Toteż i światło, które doskonalili rozum, umożliwiając mu widzenie istoty bożej, musi być nadprzyrodzone¹⁷.

stanowiącymi drugorzędny przedmiot poznania nadprzyrodzonego. O stosunku tym w odniesieniu do wiary mówi H. Lang, OSB, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens*, Augsburg, B. Filser 1929, 68: ... *Die ratio formalis aller Glaubens-gegenstände ist diese einzige: die Veritas Prima .. Unter der so als „ratio formalis“, „causa“, „medium“ bezeichneten Veritas prima ist einfachhin Gott zu verstehen.* 69: *Wo jedoch Thomas von der Veritas Prima als dem Grund unseres Glaubens spricht, denkt er nicht so unmittelbar daran, dass das ganze esse Gottes „est ipsum suum intelligere“, als daran, dass „suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus“.* Por. Fr. Th. M. Zigliara OP., *Propedeutica ad Sacram Theologiam seu Tractatus de ordine supernaturali*, Romae, ex Typ. Polyglotta 1890, 103: *Deus, prima et essentialis veritas, ut revelans de facto, (est) obiectum formale et supernaturale fidei nostrae.* — Chodzi tu o wskazanie, że Bóg, przewyższający swą naturą wszelką naturę stworzoną, stanowi dla natury stworzonej nadprzyrodzony przedmiot poznania i rację formalną nadprzyrodzoneści wszystkich innych nadprzyrodzonych przedmiotów poznania. Przy czym należy podkreślić, że Bóg jest nadprzyrodzonym przedmiotem poznania i racją formalną nadprzyrodzoneści innych przedmiotów poznania ze względu na wyższość swojej natury, którą stanowi istnienie. — Na sam byt, jako podstawę poznawalności zwraca uwagę M. Harvath, *Der Möglichkeitsbeweis in der Theologie* w: *Divus Thomas* (Fr. 28 (1950)) 129: *Betrachten wir das Übernatürliche als Gegenstand der Erkenntnis, so ist sein Wert je nach der Erhabenheit über die Erkenntnismittel der Natur zu bestimmen. Als darstellender Gegenwert eines solchen Seins ist dasjenige übernatürlich, was durch natürliche Erkenntnismittel nicht eingeeignet werden kann. In diesem Nomen ist der ganze Prozess der Vergegenständlichung einbegriffen. Die Gegenständlichkeit ist im Seinsgehalt enthalten, die Vergegenständlichung aber ist verschieden, je nach der Reichweite und Leistungskraft der Erkenntnisfähigkeit.*

¹⁷ 3 Gent. 53: ... *Nihil potest ad altiozem operationem elvari nisi per hoc. quod eius virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari. Uno modo per simplicem intentionem ipsius virtutis... Alio modo per novae formae appositionem ... Et hoc .. virtutis argumentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam.* Tamże 54: *Visio divinae substantiae omnem naturalem virtutem excedit... Unde et lumen, quo intellectus creatus perficitur ad divinae substantiae visionem, oportet esse supernaturale.* Por. II-II 171, 3c.

Formę poznawczą, służącą do poznania nadprzyrodzonego, nazywa św. Tomasz światłem nadprzyrodzonym (*lumen supernaturale*) przez przeciwstawienie do światła rozumu (*lumen rationis, lumen intellectuale*), naturalnego oświecenia (*naturalis illustratio*), które stanowi naturalną formę naszego rozumu przy poznawaniu tych rzeczy, które poznajemy poprzez zmysły¹⁸.

Wyrażenie światło nadprzyrodzone znajdujemy w tekstach, mówiących o trzech formach poznania nadprzyrodzonego: mianowicie o wierze, prorocत्वie i widzeniu uszczęśliwiającym¹⁹. Stwierdzamy przy tym, że w kontekście jest mowa o nadprzyrodzonym przedmiocie poznania. Przedmiot ten określan jest zależnie od tego, o jakiej z trzech form poznania nadprzyrodzonego mówi św. Tomasz.

W artykułach dotyczących zagadnienia prorocत्वa dowodzi św. Tomasz potrzeby światła nadprzyrodzonego do uformowania wyobrażeń, które wyrażać mają prawdy przekraczające naturalną zdolność poznawczą rozumu²⁰. Przy zachwyceniu, które św. Tomasz zalicza do prorocत्व²¹, światło nadprzyrodzone konieczne jest do widzenia Boga²².

¹⁸ Por. I-II 109, 1c: *Unaquaeque forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda: ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora, vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur: sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum.*

¹⁹ Zależnie od tego do jakiej formy poznania nadprzyrodzonego służy światło nadprzyrodzone, nosi ono nazwę: światło prorockie (*lumen prophetiae*, por. *De ver.* 12, 1c), światło wiary (*lumen fidei*, por. I-II 109, 1c), światło chwały (*lumen gloriae*, por. *Comp. Theol.* 105).

²⁰ II-II 173, 2 ad 3: *Dicendum quod quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute huiusmodi formas considerando: non tamen ut sint ordinatae ad representandas intelligibiles veritates, quae hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.*

²¹ Por. II-II 175, 3 ad 2.

²² *De ver.* 13, 2c: Artykuł nosi tytuł: *Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam*. Odpowiadając pozytywnie twierdzi św. Tomasz: ... *mens eius (Pauli — dop. mój) illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum.*

Mówiąc o wierze używa św. Tomasz wyrażenia światło nadprzyrodzone dla określenia daru rozumu, odpowiadającego teologicznej cnocie wiary. To nadprzyrodzone światło jest konieczne do poznania tego, czego nie można poznać poprzez naturalne światło rozumu²³, do „ogłądania” rzeczy duchowych²⁴.

W chwale wiecznej światło nadprzyrodzone jest wreszcie konieczne do widzenia istoty bożej²⁵.

Przytoczone teksty pozwalają stwierdzić: a. św. Tomasz przeciwstawia naturalne światło rozumu, czyli intelekt czynny²⁶, światłu nadprzyrodzonemu, jako formie dodanej. b. Racją przeciwstawienia jest bezpośrednio czynność poznawcza, dokonywana bądź przez sam intelekt wzmocniony dodaną formą intelektualną. Pośrednią racją przeciwstawienia światła naturalnego światłu nadprzyrodzonemu jest przedmiot, ku któremu kieruje się czynność poznawcza.

W omawianych tekstach przedmiot poznania naturalnego stanowią rzeczy dostępne poznaniu poprzez doświadczenie zmysłowe²⁷. Przedmiot poznania nadprzyrodzonego, określaný jako „przekraczający naturalną zdolność poznawczą”²⁸, obejmuje przeto rzeczy, do których poznania nie możemy dojść wychodząc z doświadczenia zmysłowego. Wyraźnie mówi św. Tomasz

²³ II-II 8, 1c: *Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetrat ad cognoscendum quaedam, quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.* Por. także II-II 8, 3 ad 3.

²⁴ 3 Sent. 35, 2, 2, 1c: *... Si supernaturali lumine mens in tantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducetur, hoc supra humanum modum est.* — Św. Tomasz mówi i tutaj o darze rozumu.

²⁵ 3 Sent 54.

²⁶ Por. II-II 171, 3c: *Dicendum quod manifestatio quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quae illi lumini subiiciuntur: sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores; et cognitio naturalis agentis se extendit ad omnia illa quae subduntur lumini intellectus agentis.* I-II 109, 1c: *...Ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem, in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem.* Por. także 2 Sent. 28, 1 5c.

²⁷ I-II 109, 1c. Por. wyżej uw. 18. Oczywiście nie równa się to poznaniu wyłącznie rzeczy materialnych.

²⁸ II-II 173, 2 ad 3.

o widzianej istocie bożej i o oglądanych rzeczach duchowych²⁹. Jest to więc ten sam przedmiot poznania, na który wskazywały teksty dotyczące nadprzyrodzoności poznania. Przedmiot ten stanowi rację orzekania nadprzyrodzoności o poznaniu, a pośrednio o świetle, jako formie intelektualnej.

Św. Tomasz orzekając nadprzyrodzoność o poznaniu i świetle, jako intelektualnej formie nie wprowadza dalszego różnicowania przedmiotu, a stąd nie różnicuje między sobą wiary, widzenia uszczęśliwiającego i prorocstwa — jako trzech istotnie odrębnych czynności, a następnie światła wiary, światła prorocstwa i światła chwały, jako form intelektualnych, z których te czynności płyną. Nie oznacza to jednak, że wiara, widzenie uszczęśliwiające i prorocstwo nie różnią się istotnie między sobą³⁰. Dla określenia nadprzyrodzoności poznania wystarczy

²⁹ 3 *Sent.* 25, 2, 2, 1c. 3 *Gent.* 54. Por. s. 55.

³⁰ Zagadnienie istotnej różnicy, przynajmniej pomiędzy wiarą z jednej, a widzeniem uszczęśliwiającym i prorocstwem z drugiej strony, pominięte przez św. Tomasza przy orzekaniu nadprzyrodzoności o poznaniu, znajdujemy w artykule omawiającym wprost przedmiot wiary: *De ver.* 14, 8 ad 3: ... *Veritas prima est obiectum visionis patriae in sua specie apprensus; unde etsi idem re sit utriusque actus obiectum, non tamen est idem ratione; et sic formaliter differens obiectum diversam speciem actus facit.* — Istotna różnica między widzeniem uszczęśliwiającym, a wiarą ma swoje racje w dalszym formalnym różnicowaniu przedmiotu, które dla orzekania nadprzyrodzoności o poznaniu nie ma znaczenia. Podobnie określa św. Tomasz różnicę między prorocstwem i wiarą. Por. tamże ad 13: *Nec oportet quod sit idem prophetiae et fidei obiectum vel materia; sed si aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides; sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporalis, fides autem quantum ad id quod erat in ea aeterna.* II-II 171, 4 ad 2: *Fides... etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quae creduntur.* Poznanie zaś bezpośrednio przedmiotu charakteryzuje prorocstwo. Wydaje się, że z tej racji nie ma istotnej różnicy między prorocstwem a widzeniem uszczęśliwiającym. Por. II-II 175, 3 ad 2: *Dicendum quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae... Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per modum formae immanentis; et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo per modum cuiusdam passionis transeuntis; ... sicut dictum est de lumine prophetiae.* II-II 173, 1c: *Dicendum quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem... Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut a remotis; sed magis quasi ex propinquo... Unde manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quae erit in patria. Unde et distinguitur ab ea, sicut imperfectum a perfecto; et a adveniente evacuat... O stosunku światła wiary do światła chwały i prorocstwa i ich różnicowania z racji różnicowania przedmiotu por. H. L a n g, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des**

stwierdzić, czy przedmiot poznania przewyższa w swojej naturze podmiot poznający. Mówiąc o człowieku wystarczy także stwierdzić, czy przedmiot poznania jest niedostępny dla poznania, wychodzącego od doświadczenia zmysłowego. Nadprzyrodzonym przedmiotem poznania, który określa jako nadprzyrodzoną czynność poznawczą i formę intelektualną, zwaną światłem, jest istota boża i te wszystkie rzeczy, które jako przedmioty poznania mają istotę bożą za rację formalną³¹.

übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929, s. 81: *Im Glaubenslicht und im Glorienlicht handelt es sich um ein und dieselbe, gnadenhafte Erhöhung unseres Erkenntnisvermögens... Das Objekt des Glaubens ist realidentisch mit dem des Schauens; Glauben und Schauen können, sich demnach nur durch eine formale Differenz im Objekt voneinander unterscheiden, und diese besteht darin, dass das Objekt des Schauens die veritas prima ut apparens, das des Glaubens dieselbe veritas prima ut non apparens ist. S. 83: Ein lumen supernaturale eigener Art ist die prophetische Erleuchtung, welche Realinspiration, aber nicht Wesenschau gibt. Das Formale auch in der prophetischen Erkenntnis ist das lumen divinum. S. 85: Die Objekte der Prophetiae und des Glaubens unterscheidet folgender Umstand: Beide mögen sich materiell auf denselben Gegenstand beziehen... Das formelle Interesse der Prophetie wird dem temporale daran gelten, nicht den ewigen, während es beim Glauben sich umgekehrt verhält... — Autor, opierając się wyraźnie o teksty z *De veritate*, przyjmuje istotną różnicę między wiarą i widzeniem uszczęśliwiający, oraz między wiarą i prorocstwem. Poprzestając na małej ilości tekstów zagadnienia tego jednak nie pogłębia.*

³¹ Por. co o nadprzyrodzoności światła chwały mówi K a j e t a n, *In I 12, 5 nr XI* (ed. leonina): *Lumen gloriae nihil aliud est quam vis, ut propria dispositio, unitiva divinae, essentiae ut formae intelligibilis, atque factiva visionis divinae... Sed habere divinam essentiam ut formam intelligibilem, et similiter videre Deus soli Deo est connaturale. Ergo lumen gloriae soli divinae naturae connaturale est. Et hinc sequitur divinam essentiam et lumen gloriae esse eiusdem ordinis, scilicet quoad connaturalitatem. Tamże nr IX: Unde patet quod on est simile de caeco illuminato et de intellectu illuminato (lumine gloriae — dop. mój) quia ibi vis data est naturalis, licet supernaturaliter data; hic vero vis data est et supernaturaliter data et est supernaturalis. — W odniesieniu do wiary można spotkać się z twierdzeniem, że jej nadprzyrodzoność ma swoją rację w łasce czynkowej. Tak, na przykład, zdaje się mniemać Ch. S m e d t SJ bolandiste, *Notre vie surnaturelle. Son principe, ses facultés, les conditions de sa pleine activité*, Bruxelles 1912, 172: *La foi divine surnaturelle est celle qui suppose nécessairement le concours d'une grâce substantiellement surnaturelle. — To jednak na s. 136 autor słusznie wskazuje na przedmiot jako rację istotnej nadprzyrodzoności cnót teologicznych: Les vertus théologiques... ont Dieu pour objet direct; elles sont essentiellement surnaturelles. — E. David, przyjmując istnienie jedno przedmiotu istotnie nadprzyrodzonego, mianowicie przedmiotu widzenia uszczęśliwiającego, twierdzi, że wszelki akt zasługujący na zbawienie jest nadprzyrodzony, gdyż nadprzyrodzone jest źródło (*principium*) tego aktu:**

Określenie czynności i sprawności przez przedmiot jest istotnym określeniem. Poznanie nadprzyrodzone jest więc poznaniem, istotnie nadprzyrodzonym. Światło nadprzyrodzone jest istotnie nadprzyrodzoną formą intelektualną.

3. Nadprzyrodzony sposób poznania

Światło nadprzyrodzone, które umożliwia nadprzyrodzone poznanie w jego trzech formach: wiary, prorocstwa i widzenia uszczęśliwiającego, zmienia naturalny sposób poznania. Św. Tomasz stwierdza nadprzyrodzoność sposobu poznania omawiając proces poznawczy w proroctwie.

W poznaniu naturalnym ma miejsce ujęcie (*acceptio*) przedmiotu poznania przez władze poznawcze, czy będą to zmysły zewnętrzne, czy wyobraźnia, czy też intelekt możliwościowy. Zasadniczą czynnością poznania umysłowego jest jednak dopiero sąd o ujętych przedmiotach.

W poznaniu prorockim może mieć miejsce ujęcie nadprzyrodzone (*acceptio supernaturalis*), i to w potrójnej formie, zależnie od władzy poznawczej, która ujmuje przedmiot poznania, sąd nadprzyrodzony (*iudicium supernaturale*), lub oba elementy jednocześnie. Istotny dla prorocstwa jest sąd nadprzyrodzony. Nadprzyrodzone ujęcie jest samo przez się jako prorocstwo czymś niedoskonałym³². Nadprzyrodzone ujęcie przedmiotu poznania ma miejsce wtedy, gdy poznający dostrzega zmysłami zewnętrznymi rzecz, nie istniejącą w rzeczywistości³³ lub gdy

Concedendum est unum obiectum existere ... absolute supernaturale, nempe obiectum visionis beatificae Actus salutaris in suo esse secundum se totum et secundum omnes suas partes est supernaturalis, quia illud elementum actus, quod ad solum principium supernaturale reduci potest, tamquam principium actum intrinsece informans suam supernaturalitatem toti actui communicat. Autor broni tezy, że akt zasługujący na zbawienie nie posiada własnego przedmiotu formalnego. (*De obiecto formalis actus salutaris*, Bonn 1913, 69. 25 n.). Tymczasem, jak wynika z analizy orzekania przez św. Tomasza nadprzyrodzoności o poznaniu, zachodzi porządek odwrotny. Wszelka potrzeba pomocy nadprzyrodzonej płynie z istotnej nadprzyrodzoności samego aktu wiary. Nadprzyrodzoność zaś aktu ma swoją rację w nadprzyrodzonym przedmiocie formalnym danego aktu.

³² Por. II-II 173, 2c; *De ver.* 12, 7c, ad 1, ad 2, ad 3; 12, 9c.

³³ *De ver.* 12, 7 ad 1: *Supernaturalis acceptio erit in visione corporali, quando inspiciuntur res, quae non sunt formatae secundum naturam.*

powstają wyobrażenia, ale nie dzięki wyrażeniom odebranych przez zmysły zewnętrzne³⁴, wreszcie, gdy sam intelekt widzi Boga lub aniołów w ich istocie³⁵. Św. Tomasz mówi, że rozum przyjmuje wówczas przedmiot poznania w sposób nadprzyrodzony (*supernaturaliter*).

W specjalny sposób światło nadprzyrodzone przyczynia się do wydania sądu nadprzyrodzonego o ujętym przedmiocie poznania. Gdy Józef egipski wyjaśnił Faraonowi jego sen, sądził w sposób nadprzyrodzony, gdyż tłumaczenie jego odbiegało od tego, co można było sądzić przy pomocy naturalnego światła rozumu³⁶.

Mówiąc o zachwyceniu, które jest również rodzajem proctwa, stwierdza św. Tomasz, że widzenie Boga lub rzeczy bożych, w zachwyceniu, dokonuje się również w sposób nadprzyrodzony, poza naturalnym sposobem poznania przez zmysły, intelekt i wyobraźnię³⁷. W sposób nadprzyrodzony człowiek zostaje wsparty dla osiągnięcia tego bożego dobra³⁸. Mowa tu oczywiście o nadprzyrodzonym świetle proctwa.

Na nadprzyrodzony sposób poznania wskazuje św. Tomasz także omawiając światło wiary i chwały. Światło wiary pozostaje w takim stosunku do przedmiotów, które poznajemy w sposób nadprzyrodzony, jak światło naturalne do pierwszych zasad³⁹. Światło chwały jest nadprzyrodzoną dyspozycją, uzdalniającą stworzony umysł do bezpośredniego połączenia się

³⁴ Tamże ad 2: *Supernaturalis acceptio in visione imaginariis (erit) quando videntur aliquae similitudines non a sensibus acceptae, sed per aliquam vim animae formatae...*

³⁵ Tamże ad 3: *...Tunc solum intellectus supernaturaliter accipit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, utpote Deum et angelos, ad quos pertingere non potest secundum virtutem suae naturae.*

³⁶ Por. II-II 173, 2c., *De ver.* 12, 7c.

³⁷ *De ver.* 13, 2 ad 9: *Cum aliquis etiam actu ab usu sensuum... abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda... Videtur supernaturaliter praeter sensuum et intellectum et imaginationem...*

³⁸ II-II 175, 1 ad 2: *...Supernaturaliter ad bonum divinum capessendum homo adiuvetur.*

³⁹ II-II 8, 1 ad 2: *...Ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea, quae primordialiter cognoscimus.*

z istotą bożą, jako formą poznawczą⁴⁰, co oczywiście najbardziej przekracza naturalny sposób poznania.

Światło nadprzyrodzone, jako nowa forma intelektualna, wzmacniając intelekt stworzony do nadprzyrodzonego poznania, sprawia, że to nadprzyrodzone poznanie odbywa się w sposób nadprzyrodzony. Już bowiem nadprzyrodzony sąd w proctwie lub wierze widzi w dostępnym przedmiocie poznania więcej, niż wskazuje naturalne światło rozumu i widzi wprost, nie zaś przez rozumowanie, będące naturalnym sposobem poznania dla człowieka. Połączenie zaś bezpośrednie władzy poznawczej z istotą bożą jest najwyższym możliwym stopniem nadprzyrodzonego sposobu poznania.

Racją orzekania nadprzyrodzoneści o poznaniu jest więc jego przedmiot formalny: Bóg w swej istocie. Poznanie nadprzyrodzone dokonuje się przeto w świetle nadprzyrodzonym i w nadprzyrodzony sposób.

III. NADPRZYRODZONOŚĆ ŁASKI

1. Pojęcie łaski

W okresie scholastyki wyraz łaska (*gratia*) był wyrazem wieloznacznym, nie tylko w znaczeniu potocznym, ale także w, znaczeniu teologicznym. Wskazuje na to, na przykład, tekst *Komentarza do listów św. Pawła Gilberta de la Porrée* († 1154), charakterystyczny dla wczesnej scholastyki. Gilbert de la Porrée mówi o kilku coraz węższych zakresowo teologicznych znaczeniach wyrazu łaska. Przede wszystkim to nazywa się łaską, czego Bóg udziela stworzeniom rozumnym. Ale Bóg udziela stworzeniom rozumnym wielu darów. Jednych darów udzielił przy stworzeniu i wydaje się, że te w najwyższym stopniu należałoby nazwać łaską. Innych darów udzielił celem udoskonalenia natury, innych wreszcie dla upiększenia życia. Gilbert de la Porrée przeprowadza tu ważne rozróżnienie. Dary udzielone przez stworzenie nazywa naturą, inne nato-

⁴⁰ 1, 12, 5c: *Cum... aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superddatur ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem...*

miast łaską. W najwęższym zakresie nazywa zaś łaską tylko te dary boże, których Bóg udziela dobrym, czyli tym, którzy są wdzięczni za nie swojemu Stwórcy ⁴¹.

Porównajmy z tym tekstem to, co o wieloznaczności wyrazu łaska mówi, o wiek przeszło później, św. Tomasz.

Wyrazu łaska używa się, według św. Tomasza, dla oznaczenia:

- a. czyjejs miłości,
- b. daru danego zupełnie darmo ⁴²,
- c. wdzięczności za darmo otrzymane dobrodziejstwo.

Te trzy znaczenia są ze sobą związane przyczynowo, tak, że dar jest skutkiem miłości, a wdzięczność skutkiem otrzymanego daru.

W danym wypadku zajmuje św. Tomasz pojęcie łaski, o ile określa ono stosunek Boga do stworzeń.

Bóg miłuje stworzenia — mowa więc o łasce w pierwszym znaczeniu — i to w dwojaki sposób. Bóg miłuje wszystkie stworzenia i to miłością powszechną, udzielając im bytu naturalnego. Stworzenia rozumne miłuje ponadto miłością specjalną, podnosząc je ponad naturę, do uczestnictwa w dobru

⁴¹ Gilbert de la Porrée, *Paulinenkommentar*, Cod. lat. 686 der Nationalbibliothek in Paris. Cyt. A. Landgraf, *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühcholastik*, Scholastik 1929 s. 24: — Fol. 34v. *Dicimus ergo quod hoc vocabulum, scilicet gratia, contrahitur citra amplitudinem suae significationis, ut ex usu solummodo gratia dicatur quod rationabili (fol. 35) creaturae a Deo datur. Cui etiam cum multa, tribuantur et diversa, alia enim in creatione, que maxime videntur esse gratia, aliaque supplementum naturae, alia ad exornationem vitae, non tamen omnia, etsi gratis collata, dicuntur gratia. Sed devocatur hoc nomen gratia ad speciem a generali amplitudine, ut ea que spectent ad creationem suo excepto et singulari nomine dicantur naturae, reliqua vero specificato generali dicantur gratiæ... Adhuc etiam fit contractio ex contractione, ut non appelletur gratia nisi quod datur bonis, quod ex munere sunt grati suo auctori, et quod spectat ad salutem. Per quod excluduntur reprobis, diabolus cum suo corpore, qui non est gratus suo auctori ex beneficio. Et sic apparet magnum quid esse, fuisse praedestinatum, id est in gratia preparatum.* — Aby ocenić typowość tekstu Gilberta de la Porrée por. A. Landgraf, tamże 17 nn.

⁴² W tekście I-II 110, 1c: *pro gratis dato dono*. Określenie *gratis dato* wnosi w języku łacińskim podkreślenie całkowitej niezasłużoności daru, podczas gdy samo słowo *donum* może nie wykluczać jakiegoś tytułu do jego otrzymania. W języku polskim określenie *darmo dany* nie wnosi nic więcej ponad to, co oznacza wyraz *dar* (dar, darmo — wyrazy pochodne). Toteż łacińskie określenie *donum gratis datum* tłumaczyć będziemy przez polskie wyrażenie *dar dany zupełnie darmo*.

własnym. Mówiąc o miłości bożej bez bliższych określeń, mamy na myśli tę właśnie specjalną miłość bożą. Gdy zaś mówi się, że człowiek ma łaskę bożą, oznacza to coś nadprzyrodzonego (*quiddam supernaturale*) w człowieku, otrzymane od Boga. Niekiedy, dodaje św. Tomasz, wyraz łaska oznacza odwieczną miłość Boga, która jest przyczyną łaski przeznaczenia⁴³.

W III 2, 10 c. nazywa św. Tomasz łaską i wolę bożą, dającą coś darmo i sam dar boży⁴⁴.

Porównując tekst św. Tomasza z tekstem Gilberta de la Porrée, uderza zasadnicze podobieństwo. W obu tekstach wyraz łaska przybiera zasadniczo trzy znaczenia: teologiczne:

a. to wszystko, co stworzenia otrzymały od Boga w samym akcie stwórczym (u Gilberta: stworzenia rozumne). Te znaczenia obaj teologowie usuwają spośród teologicznie ścisłych znaczeń wyrazu łaska.

⁴³ I-II 110, 1c: *Dicendum quod secundum communem modum loquendi, tripliciter gratia accipi consuevit. Uno modo pro dilectione alicuius Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato... tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati... Quorum trium secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid eis gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium: quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit Differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis ... secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem dilectio est specialis secundum quam trahit creaturam rationalem, supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. Et, secundum hanc dilectionem, dicitur aliquem diligere simpliciter: quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. — Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio: secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos praedestinavit sive legit.*

⁴⁴ III 2, 10c: *Gratia dupliciter dicitur: uno modo ipsa voluntas Dei gratia aliquid dantis; alio modo, ipsum gratuitum donum Dei. Por. 2 Sent. 26, 1, 1c: ...Nomen gratiae quamdam liberalitatem importat: unde ex hoc quod gratis datur, gratia dicitur. Liberalis autem donationis principium est amor... et inde est quod nomen gratiae dupliciter sumitur. Uno modo pro ipsa acceptatione amoris, secundum quod aliquis gratiam alterius habere dicitur qui eum diligit. Alio modo pro ipso dono quod liberaliter datur ex amore; unde gratia dicitur donum quod gratis datur. — Tamże 28, 1, 4c: ... gratia dupliciter potest accipi: vel ipsa divina providentia, quae omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea quae ipsis conveniunt, vel aliquod donum habituale in anima receptum, quod gratis a Deo confertur.*

b. To, co stworzenie rozumne otrzymuje od Boga dla zbawienia.

c. Wreszcie to tylko, co celem zbawienia daje Bóg wybranym.

U św. Tomasza znaczenia te przyporządkowane są znaczeniom wyrazu łaska w jego potocznym użyciu. Ponadto z tekstu św. Tomasza widać wyraźnie, że właściwym znaczeniem wyrazu łaska w teologicznej terminologii, czyli jako określenia w stosunkach między Bogiem, a stworzeniem, jest znaczenie drugie (b): coś nadprzyrodzonego, co człowiek otrzymuje od Boga, a przez co wznosi się do uczestnictwa w dobru, którym jest sam Bóg.

Pojęcie łaski, o którym św. Tomasz orzeka nadprzyrodzoność, oznacza wprost dar boży zupełnie darmo dany. Łaska jest bowiem coś nadprzyrodzonego w człowieku. Natomiast pośrednio łaska oznacza, jako przyczynę tego zupełnie darmo danego daru, specjalną miłość bożą, wynoszącą stworzenie rozumne do uczestnictwa w dobru wiecznym⁴⁵.

Trzecie wreszcie potoczne znaczenie wyrazu łaska jako wdzięczności za otrzymane dobrodziejstwo, łączy się z podkreślanym przez Gilberta de la Porrée zacieśnieniem znaczenia wyrazu łaska do tych darów, które celem zbawienia otrzymują wybrani. Św. Tomaszowi znaczenie to, chociaż przezeń uwzględnione, nie wydaje się właściwym teologicznie znaczeniem wyrazu łaska. Wskazuje na to już samo wyrażenie: *czasami (quandoque)*, miejsce jakie w kontekście I-II-110, lc. św. Tomasz znaczeniu temu poświęca, a także pomijanie tego zna-

⁴⁵ Por. J. van der Meersch, *Grace, Dict. Théol. Cath.* VI, 1557: *Les théologiens définissent la grâce, considérée en général un don surnaturel (ou l'ensemble des dons surnaturels) concédé par Dieu à une créature douée d'intelligence en vue du salut éternel.* — Autor stwierdza to omawiając stanowisko teologów scholastycznych, przede wszystkim zaś św. Tomasza. Por. także K. Feckes, *Gnade, Lex. f. Theol. u. Kirche* 4, 542 n.: *Zunächst die huldvolle Gesinnung des Höhergestellten, dann das aus diesem Wohlwollen erhaltene Geschenk. On der Theologie bezeichnet G. jetzt ausschliesslich eine aus ungeschuldetem Wohlwollen Gottes verliehene Gabe, im strikten Sinne: jede übernatürliche Gabe, die Gott einem vernünftigen Geschöpfe zur Erlangung des ewigen Heils verleiht.* — Por. także H. Lange, *De gratia*, Friburgi Brisgoviae, Herder 1929 s. 1 n.

czenia wyrazu łaska w innych miejscach, jak w cytowanych wyżej tekstach *Sumy teologii* i *Komentarza do Sentencji*.

Powtarzamy przeto, że właściwym teologicznie dla św. Tomasza znaczeniem wyrazu jest łaska, jako dar boży, prowadzący do zbawienia.

Znajdujemy u św. Tomasza podział tak pojętej łaski na czyniącą człowieka miłym Bogu⁴⁶ i łaskę darmo daną⁴⁷.

Wprawdzie wszelka łaska wynosi człowieka do czegoś, co przewyższa jego naturę⁴⁸, to jednak w różny sposób. Łaska czyniąca człowieka miłym Bogu, w jakimś ogólniejszym znaczeniu „uświęcająca”, bezpośrednio łączy z Bogiem tego, kto ją posiada. Łaska zaś darmo dana służy do tego, by człowiek, który ją posiada mógł współpracować nad zbawieniem innych ludzi⁴⁹. Dlatego też tylko łaska uświęcająca, w szerszym znaczeniu tego słowa, jest łaską w znaczeniu teologicznie najściślejszym, gdyż do pojęcia łaski należy, by czyniła ona człowieka miłym Bogu⁵⁰. Św. Tomasz mówiąc o łasce bez bliższych określeń oznacza tym wyrazem łaskę czyniącą człowieka miłym Bogu⁵¹. Obecnie mówić będziemy przede wszystkim o nadprzyrodzoności łaski uświęcającej.

⁴⁶ Taką łaską byłaby nie tylko łaska uświęcająca, w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, ale także cnoty wlane, dary Ducha św. i łaska uczynkowa, jeżeli św. Tomasz ją znał. Celem pewnego uproszczenia nazwijmy tę łaskę czyniącą człowieka miłym Bogu — łaską „uświęcającą” w jakimś szerszym znaczeniu.

⁴⁷ I-II 111, 1. Tytuł artykułu brzmi: *Utrum gratia convenientur divi datur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam.*

⁴⁸ II-II 171, 2 ad 3: *Dicendum quod omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam.*

⁴⁹ I-I 111, 1c: *Duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur; quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducat. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data: quia supra facultatem naturae et supra meritum personae conceditur.*

⁵⁰ Tamże ad 3: *Dicendum quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae datae; quod etiam ad rationem gratiae pertinet; quia scilicet hominem gratum facit Deo. Et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit...*

⁵¹ Np. *De ver.* 27, 3c: *Gratia est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale. Comp. Theol.* 144: *Gratuita dona simul cum peccato esse non possunt, cum per gratuita dona homo ordinatur ad finem, a quo per peccatum avertitur.*

Nadprzyrodzony dar

Określenie łaski, jakie moglibyśmy wyodrębnić w cytowanym wyżej tekście I-II 110, lc., mianowicie: coś nadprzyrodzonego w człowieku otrzymane od Boga, oznaczało łaskę, jako dar. Łaska jest przeto darem nadprzyrodzonym (*donum supernaturale*). Określenie takie możemy spotkać u św. Tomasza względnie często.

Dary, których Bóg udziela stworzeniom, dzieli św. Tomasz na naturalne i nadprzyrodzone. Dary nadprzyrodzone nazywa łaską. Rację tej nazwy stanowi brak tytułu, jaki by przysługiwał stworzeniu do otrzymania bożego daru. Tytuł ten może być dwojaki: osobista zasługa lub wymagania natury. Nie oznacza to oczywiście, żeby Bóg miał jakąkolwiek powinność wobec stworzeń, lecz, że stworzenia winny być Bogu podporządkowane, by wypełnił się w nich ustanowiony przez Boga porządek. Porządek ten zaś wymaga, by określona natura posiadała określone cechy i by określone czynności pociągały za sobą określone skutki.

Do otrzymania darów naturalnych nie posiada stworzenie tytułu osobistej zasługi, lecz posiada tytuł wymagania natury. Do otrzymania darów nadprzyrodzonych stworzenie nie ma żadnego tytułu. Dlatego darom nadprzyrodzonym w szczególniejszy sposób przysługuje nazwa łaski⁵².

Stosunek ten jest odwracalny, i jak dary nadprzyrodzone nazywa św. Tomasz łaską, tak dary łaski (*dona gratuita*) nazywa nadprzyrodzonymi⁵³.

Św. Tomasz nie tylko mówi ogólnie o darach nadprzyrodzonych, ale wskazuje niekiedy na poszczególne z nich. Tak kon-

⁵² I-II 111, 1 ad 2: *Dicendum quod gratia, secundum quod gratis datur excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cuius est agere meritoria opera... Aliud est debitum secundum conditione naturae... Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligetur; sed potius inquantum creatura debet subici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur: quae quidem est ut talis natura tales condiciones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito: non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent. Et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.*

⁵³ *Com. theol. 144: Dona gratuita sunt supernaturalia.*

kretnie nazywa św. Tomasz nadprzyrodzonym darem dar rozumu⁵⁴ i sprawiedliwość pierwotną⁵⁵.

Wnioskować można z powyższego, że

a. nazwa *dar* obejmuje swoim zakresem wszystko, czego Bóg udzielił stworzeniom, czy to jako skutek aktu stwórczego⁵⁶, czy też w swoim działaniu zbawczym. b. Nazwa *dar naturalny* obejmuje swoim zakresem te dary boże, których Bóg udzielił ze względu na akt stwórczy. Stworzenia posiadają do otrzymania tych darów tytuł wymagania natury. c. Nazwa *dar nadprzyrodzony* obejmuje swoim zakresem dary udzielone stworzeniom rozumnym bez żadnego tytułu z ich strony. Te dary noszą nazwę łaski.

dary boże { naturalne
nadprzyrodzone = łaski.

⁵⁴ II-II 8, 1 ad 3: Artykuł ten nosi tytuł: *Utrum intellectus, sit donum Spiritus sancti... Intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus quam nomine voluntatis.*

⁵⁵ I-II 17, 9 ad 3: *Hoc quod motus genitalium membrorum rationi non oboedit, est ex poena peccati: ... Sed quia per peccatum primi parentis ... natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum* W 4 *Gent.* 52 nazywa św. Tomasz sprawiedliwość pierwotną nadprzyrodzoną dobrodziejstwem: *... Deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit ut ei dominaretur; et si quod huius dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, eius speciali et supernaturali beneficio tolleretur* Huiusmodi autem beneficium *... a quibusdam originalis iustitia dicitur...* — Sprawiedliwość pierwotna jest więc bezsprzecznie, jako nadprzyrodzony dar, łaską. Sprawiedliwość pierwotna jest więc czymś nadprzyrodzonym. Por. J. B. Kors, *La justice primitive et le péché original d'après S. Thomas*, Paris 1930, s. 137 n.: *La soumission totale des parties inférieures à la raison dépasse les forces de la nature ... La raison, pour dominer totalement les puissances, inférieures, avait besoin d'une force surajoutée et surnaturelle: cette force venait de la grace sanctifiante...* — Racja orzekania nadprzyrodzoności i sprawiedliwości pierwotnej jest racją orzekania nadprzyrodzoności o darach bożych. — To co mówimy tutaj na temat stosunku sprawiedliwości pierwotnej do łaski nie przesądza sprawy stosunku sprawiedliwości pierwotnej do łaski-uświęcającej, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Łaska bowiem, jako dar nadprzyrodzony, jest łaską w teologicznie najszerszym tego słowa znaczeniu. O stosunku sprawiedliwości pierwotnej do łaski uświęcającej por. J. B. Kors, tamże 133 n., 138 n., J. Bittremieux, *La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après Thoms d'Aquin*, Rev. Thom. 26 (1921) 146, A. Michel, *La grâce sanctifiante et la justice originelle*, Rev. Thom. 26 (1921) 425, Melchior de S. Marie OCD., *La justice originelle selon les Salmanticenses et saint Thomas d'Aquin*, Ephem. Carm. 2 (1948) 265 n.

⁵⁶ Tzn. w samym akcie stwórczym, ze względu na stwarzanie takiej, a nie innej natury.

Powstaje pytanie, czy do darów nadprzyrodzonych zalicza św. Tomasz łaski darmo dane?

Wydaje się, że dla wyczerpania podziału darów bożych na naturalne i nadprzyrodzone nie ulega wątpliwości, że i łaski darmo dane są darami nadprzyrodzonymi. Przyjmując to jednak należy stwierdzić, że w całej pełni pojęcie darów nadprzyrodzonych realizują łaski czyniące stworzenia rozumne miłymi Bogu, tak, jak te łaski, a nie darmo dane, realizują pełniej teologiczne pojęcie łaski. Temu stanowisku daje św. Tomasz wyraz, gdy nazwę darów nadprzyrodzonych stosuje dla oznaczenia poszczególnych łask uświęcających, nie zaś darmo danych. Jeszcze wyraźniejszy jest tekst w którym św. Tomasz stwierdza, że dary łaski nie mogą istnieć w duszy jednocześnie z grzechem, gdyż dary łaski skierowują człowieka do celu, od którego grzech odwraca⁵⁷.

Zasadniczym celem naszego badania jest, po stwierdzeniu podmiotu orzekania nadprzyrodzoności, tzn. znaczenia wyrazu dar, wskazać rację orzekania o tym podmiocie nadprzyrodzoności.

Brak jakiegokolwiek tytułu do darów łaski, nie stanowi racji orzekania o darach nadprzyrodzoności, stanowi zaś rację, dla której dary te noszą właśnie nazwę łaski. Wskazuje na to kontekst. Artykuł bowiem I-II 111, 1⁵⁸ rozpatruje podział łaski na łaskę czyniącą człowieka miłym Bogu i na łaski darmo dane, a zarzut drugi, na który interesujący nas tekst jest odpowiedzią, stwierdza, że sama natura jest łaską daną przez Boga bez żadnych uprzednich zasług. W odpowiedzi wskazuje więc św. Tomasz, że w już założonym podziale darów bożych na naturalne i nadprzyrodzone te ostatnie słusznie noszą nazwę łaski, która w tym znaczeniu nie przysługuje darom naturalnym.

Tekst *Comp. theologiae* 144⁵⁹ pomijając sprawę tytułu, przysługującego do otrzymania jakichkolwiek darów, zdaje się wskazywać na inny powód orzekania nadprzyrodzoności o darach bożych. Mówi on, że dary łaski, które są darami nadprzy-

⁵⁷ *Comp. theol.* 144.

⁵⁸ Por. wyżej, uw. 54.

⁵⁹ Por. wyżej, uw. 52.

rodzonymi, skierowują człowieka do celu, od którego odwraca grzech.

Św. Tomasz mówi o celu, którym jest zbawienie. Działanie zaś jakiegokolwiek rzeczy nie może kierować się ku czemuś co przewyższa siłę, stanowiącą zasadę działania. Życie wieczne jest zaś właśnie dobrem przewyższającym proporcję natury stworzonej: przewyższa bowiem także jej zdolności poznawcze i pożądarkowe. Dlatego też żadna natura stworzona nie stanowi wystarczającej zasady działania, zasługującego na życie wieczne, jeżeli nie otrzyma ponadto jakiegoś nadprzyrodzonego daru, zwanego łaską⁶⁰. Te ostatnie słowa św. Tomasza podkreślają w sposób dość wyraźny, że cel, dla którego stworzenie otrzymuje boże dary, stanowi rację orzekania nadprzyrodzoności o tych darach. Wniosek ten potwierdza używanie przez św. Tomasza wyrażenia pomoc nadprzyrodzona (*auxilium supernaturale*).

Wyrażenie *pomoc nadprzyrodzona* oznacza te same przedmioty, co wyrażenie *dar nadprzyrodzony*. Przy rzeczowej zaś tożsamości podmiotu orzekania występuje ta sama racja orzekania nadprzyrodzoności, to znaczy cel zbawienia wiecznego.

Św. Tomasz stwierdza, że wyraz *pomoc* w wyrażeniu: *pomoc nadprzyrodzona* obejmuje łaskę uświęcającą i sprawiedliwość pierwotną. Ta pomoc boża jest nadprzyrodzoną gdyż kieruje człowieka do celu, jakim jest widzenie Boga⁶¹. Jeżeli bowiem

⁶⁰ I-II 114, 2c: *Actus ... cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus: hoc enim est, ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem, vita utem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatas: quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratis dicitur.*

⁶¹ De malo 5, 1c: *Sed praeter hoc auxilium (gratiae facientis — dop. mój) necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium, ratione suae compositionis... Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia. Hoc auxilium est quosid dispositio quaedam ad illius auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. — H. Bouillard wyklucza z zakresu pomocy nadprzyrodzonej łaski uczynkowe (ściśle: *auxilium Dei moventis*). Por. *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Paris 1944 s. 202 n.: *Les expressions comme auxilium supernaturale, auxilio supernaturaliter homini data se rapportent à la grâce sanctifiante (et aux vertus infuses), mais non à la auxilium Dei moventis. De même, supernaturale donum, ou supernaturale donum gratiae.**

człowiek skierowany jest do celu, przewyższającego jego zdolności naturalne, jest mu koniecznie potrzebna jakaś nadprzyrodzona pomoc od Boga, dzięki której mógłby do tego celu dążyć⁶².

Rzeczową jednoznaczność wyrażenia dar nadprzyrodzony i pomoc nadprzyrodzona podkreśla wyraźne podobieństwo tekstów, w których wyrażenia te występują⁶³.

Tak więc nadprzyrodzony dar boży i nadprzyrodzona pomoc boża, są to wszelkie łaski, udzielane stworzeniom rozumnym do osiągnięcia celu, który przekracza ich siły naturalne.

3. Nadprzyrodzona siła

Wyrażenie siła nadprzyrodzona (*virtus supernaturalis*) jest u św. Tomasza, podobnie jak dar i pomoc nadprzyrodzona określeniem łaski.

W stanie natury nieskażonej człowiek potrzebował siły łaski do czynienia i pragnienia dobra nadprzyrodzonego. W stanie natomiast natury skażonej potrzebuje człowiek siły łaski w dwojakim celu. Dla uzdrowienia skażonej natury i do czynienia dobra, odpowiadającego owej nadprzyrodzonej sile (*ut bonum supernaturalis operetur*)⁶⁴.

Podobną myśl zawiera tekst II-II 136, 3 ad 2. Św. Tomasz przeciwstawia sobie dobro odpowiadające cnocie nabytej, dobru osiąganemu dzięki łasce (*bonum gratiae*). Dobro osiągnięte dzięki łasce jest nadprzyrodzone⁶⁵.

⁶² 3 *Gent.* 147: *Ea enim quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturali, per quod tendat in finem.* Por. Comp. theol. 143.

⁶³ Por. 3 *Gent.* 147 — z I-II 114, 2c; *De malo* 5, 1c. z I-II 17, 9 ad 3.

⁶⁴ I-II 109, 2c: ... *Virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo, in statu naturae integrae, quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet: ut sanetur: et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium...*

⁶⁵ II-II 136, 3 ad 2: *Dicendum quod bonum politicae virtutis commensuratum et naturae humanae. Et ideo absque auxilio gratiae gratum facientis, potest voluntas humana in illud tendere; licet non absque auxilio Dei. Sed bonum gratiae est supernaturale. Unde in illud non potest tendere homo per virtutem suae naturae... Por. I-II 109, 7 ad 3: *Natura humana defluens per actum peccati... non potest per seipsam reparari, neque etiam ad bonum sibi connaturale; et multu minus ad**

W cytowanych tekstach występują wyrażenia równoznaczne:

a. dobro nadprzyrodzone (*bonum supernaturale*) = dobro odpowiadające nadprzyrodzonej sile (*bonum supernaturalis virtutis*) = dobro odpowiadające łasce (*bonum gratiae*) oraz:

b. siła łaski (*virtutis gratuita*) = siła nadprzyrodzona (*virtutis supernaturalis*) = łaska (*gratia*).

Określone dobro i łaska są ze sobą wzajemną odpowiedniością, proporcją. Tak to określone dobro, jak siła są jednogatunkowe: nadprzyrodzone. Dobro nadprzyrodzone jest w stosunku do siły nadprzyrodzonej celem, przedmiotem, a przez to czymś zewnętrznym. Siła zaś nadprzyrodzona jest zasadą działania i dążenia ku nadprzyrodzonemu dobru. Ponieważ przedmiot określa akt do niego skierowany i zasadę działania, przeto dobro nadprzyrodzone określa nadprzyrodzoność siły, ku niemu skierowanej.

Pojęcie łaski, określonej jako siła nadprzyrodzona, jest, podobnie jak przy określeniach dar nadprzyrodzony i pomoc nadprzyrodzona, pojęciem łaski w teologicznie najszerszym tego słowa znaczeniu. Przede wszystkim jednak odnosi się to do cnót wlnych i łaski uświęcającej⁶⁶.

Pojęcie dobra nadprzyrodzonego utożsamia się z pojęciem celu nadprzyrodzonego⁶⁷.

Wyrażenie siła nadprzyrodzona oznacza więc łaskę, o ile

bonum supernaturale iustitiae. Por. także *De malo* 16, 3c: *Angeli sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalis bona, quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur, quod peccatum diaboli non fuerit in al quo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena visione Dei consistit, non se erexit in Deum, tanquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum angelis sanctis; sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae, non tamen sine Deum in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. — Mimo, że św. Tomasz nie używa tu wyrażenia siła nadprzyrodzona, określenie to wynika jednoznacznie z kontekstu. Szatan pragnął osiągnąć nadprzyrodzone dobro, które utożsamia się tu ze szczęściem nadprzyrodzonym, przy pomocy własnej, naturalnej siły, a nie przy pomocy łaski, która konsekwentnie jest siłą nadprzyrodzona.*

⁶⁶ Por. *De virt.* 10 c., gdzie łaskę i cnoty teologiczne nazywa św. Tomasz *aliqua supernaturalia operationum principia*.

⁶⁷ Por. wyżej *De malo* 16, 3c; uw. 67. Jest to zgodne z zasadą tożsamości dobra i celu.

stanowi ona zasadę działania w stosunku do nadprzyrodzonego celu.

4. Nadprzyrodzona forma

Stwierdziliśmy, że św. Tomasz określa łaskę, jako dar nadprzyrodzony, nadprzyrodzoną pomoc, wreszcie jako nadprzyrodzoną siłę, odpowiadającą Dobru nadprzyrodzonemu, do osiągnięcia którego jest proporcjonalną zasadą działania. Łaska w tym znaczeniu obejmuje, jak to mówiliśmy, wszystkie pomoce boże, dane ludziom na drodze do zbawienia, a więc zarówno łaskę uświęcającą, jak cnoty wlane i dary Ducha Św., sprawiedliwość pierwotną, ewentualne łaski uczynkowe a także, choć drugorzędnie, łaski darmo dane. Św. Tomasz wprowadza jednak do tak ogólnie pojętego znaczenia wyrazu łaska pewne rozróżnienia, które pozwolą mu na orzekanie nadprzyrodzoności o łasce w znacznie węższym znaczeniu pod względem zakresu i ze specjalnej racji.

W *De veritate* mówi św. Tomasz ogólnie o łasce, że jest ona nadprzyrodzonym skutkiem (*effectus supernaturalis*)⁶⁸, a w *Sumie teologii* dzieli tę łaskę, będącą skutkiem bożej łaskawości, na dwa rodzaje. W dwojaki bowiem sposób może Bóg wspierać człowieka. Albo porusza Bóg duszę ludzką do jakiegoś aktu poznania, pożądania lub czynu, a wówczas skutkiem tego jest pewne poruszenie duszy, albo też wlewa Bóg do duszy pewien stały dar⁶⁹.

Św. Tomasz mówi dokładniej o tym stałym darze bożym. Jest to jakoś czyli forma nadprzyrodzona, udzielona przez Boga tym, których kieruje on do osiągnięcia dobra nadprzyrodzonego⁷⁰.

⁶⁸ *De ver.* 27, 3c: *Nullus effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura... Nulla creatura effective gratias causare potest.*

⁶⁹ I-II 110, 2c: *Dicendum quod... in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratitae Dei voluntatis... Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et, hoc modo, ipse gratuitus effectus in homine ... est ... motus quidam animae ... Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquid habituale donum a Deo animae infunditur ...* — Wyrażenie nadprzyrodzony skutek nie ma innego znaczenia, jak dar nadprzyrodzony.

⁷⁰ I-II 110, 2c: *Deus... illis quos movet ad consequendum bonum*

Łaska w tym znaczeniu nie zawiera w swoim zakresie cnót wlnych. Jest ona doskonałością duszy ludzkiej w porządku wyłącznie bytowania, wynosząc ją do jakiegoś bytowania nadprzyrodzonego, dając uczestnictwo w naturze bożej. Cnoty wlane pozostają w stosunku do tego najściślejszego pojęcia łaski, które jest pojęciem łaski uświęcającej, w stosunku zależności i przyporządkowania tak, jak cnoty nabyte przyporządkowane są naturze ludzkiej⁷¹.

Gdy św. Tomasz mówi o formie czyli jakości nadprzyrodzonej podmiotem orzekania jest wówczas łaska uświęcająca, w dzisiejszym znaczeniu.

Racje orzekania nadprzyrodzoności o łasce uświęcającej można wskazać dwie.

Łaska, jako forma, jest zasadą działania, którego cel jest nadprzyrodzony. Łaska przeto jest formą nadprzyrodzoną⁷².

Na drugą rację wskazuje tekst z *De veritate*. Łaska, jako forma, udziela duszy doskonałości bytowania nadprzyrodzonego, którym jest udział w naturze bożej⁷³. Łaska przeto jest formą nadprzyrodzoną.

O ile pierwsza racja nie jest wyłączna dla orzekania nadprzyrodzoności o łasce uświęcającej, ale stosuje się do orzekania nadprzyrodzoności o łasce w znaczeniu szerszym, obejmującym poza samą łaską uświęcającą cnoty wlane, Dary Ducha św., sprawiedliwość pierwotną i łaski darmo dane, to druga racja orzekania o łasce uświęcającej nadprzyrodzoności

supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales...

⁷¹ Tamże 3c: *Virtutes infusae disponuntur homines... in ordine ad aliquam altiozem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur lumen gratiae... Ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur... De ver. 27, 3c: Gratia est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale.*

⁷² I-II 110, 2 ad 1: *Gratia secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causae efficientis; sed per modum causae formalis...*

⁷³ Bytowanie nadprzyrodzone jest przeciwstawieniem do bytowania naturalnego. Jest to przeciwstawienie jednoznaczne z przeciwstawieniem bytowania nie stworzonego do bytowania stworzonego.

stanowi właściwą i bezpośrednią rację nadprzyrodzoności łaski uświęcającej⁷⁴.

Można powiedzieć, że nadprzyrodzoność celu, który człowiek ma przez łaskę osiągnąć, jest przyczyną celową nadprzyrodzoności łaski uświęcającej, gdy nadprzyrodzoność bytowania, którego udziela duszy łaska uświęcająca jest formalną przyczyną jej nadprzyrodzoności. Jeżeli H. de Lubac pisze, że łaska jest nadprzyrodzoną, gdyż jest sprawnością (*habitus*) dodaną do natury, pomocą daną w sposób nadprzyrodzony i zawiera rzeczywistość dającą człowiekowi udział w naturze bożej, to w odniesieniu do łaski uświęcającej, ta ostatnia tylko racja jest zasadniczą⁷⁵.

5. Łaska a nadprzyrodzoność

Mogliśmy zauważyć analizując teksty św. Tomasza, dotyczące nadprzyrodzoności łaski, że orzekanie nadprzyrodzoności o łasce nie przybiera nigdy formy bezpośredniej, określania rzeczownika przez przymiotnik, ale przybiera formę orzeczenia złożonego jak na przykład *nadprzyrodzony dar*, *nadprzyrodzona forma* i inne.

Jeśli przeto św. Tomasz nie orzeka nadprzyrodzoności wprost o łasce, znaczy to, że takie określenia nie precyzowałyby bliżej

⁷⁴ R. Garrigou-Lagrange uważał, że jak łaska uświęcająca jest formalnym uczestnictwem w naturze bożej, tak wiara jest formalnym uczestnictwem w życiu bożym, jako poznaniu, a miłość w tymże życiu bożym, jako miłości. Cnoty teologiczne miałyby przeto swą specjalną rację nadprzyrodzoności, analogiczną do racji nadprzyrodzoności łaski uświęcającej. Por. R. Garrigou-Lagrange, *La grâce est elle une participation de la déité telle qu'elle est en soi?* Rev. Thom. 41 (1936) 480 n.: *Alors c'est matériellement (au sens théologique de ce mot) que la grâce est un accident fini (un habitus entitatif...), que la foi infuse est un habitus opératif reçu dans notre intelligence, la charité un habitus opératif, reçu dans notre volonté. Tout cela est vrai ratione subiecti recipientis; mais ces habitus sont une participation formelle de la vie intime de Dieu... La grâce est une participation de la Déité comme nature; la foi une participation de la Déité, comme connaissance, la charité une participation de cette vie intime comme amour. Mais il s'agit toujours de participations formelles de la vie intime de Dieu...*

⁷⁵ H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946, s. 401: *La grâce (ou la „gloire”) est surnaturelle à la fois parce qu'elle est un habitus surajouté à la nature, parce qu'elle est un secours donné d'en haut — auxilium supernaturaliter datum — et parce qu'elle contient une réalité qui déjà rend l'homme participant de la nature divine...*

pojęcia łaski. Stąd wniosek, że wszystkie przedmioty, które możemy nazwać łaską w określonym teologicznie znaczeniu, należą do zbioru przedmiotów posiadających cechę nadprzyrodzoności. Pojęcie nadprzyrodzoności nie jest zaś zakresowo mniejsze od pojęcia łaski. Ponieważ zaś, jak widzieliśmy, racja orzekania nadprzyrodzoności o łasce jest czymś w stosunku do niej zewnętrznym, gdyż jest nią cel nadprzyrodzony, lub bytowanie nadprzyrodzone, przysługujące Bogu, dlatego można stwierdzić, że pojęcie nadprzyrodzoności jest zakresowo szersze od pojęcia łaski. Co więcej cecha darmowości, istotna dla pojęcia łaski⁷⁶ nie musi przysługiwać wszystkim przedmiotom nadprzyrodzonym.

Ponieważ pojęcie łaski, jakiemu przysługuje cecha nadprzyrodzoności, jest pojęciem łaski w najszerszym zakresowo, teologicznie określonym znaczeniu, obejmującym różne łaski, dlatego istnieje więcej racji orzekania nadprzyrodzoności o łasce.

Wszystkim łaskom, jako nadprzyrodzonym darom przysługuje cecha nadprzyrodzoności z racji nadprzyrodzonego celu, do którego osiągnięcia każda łaska prowadzi.

Łasce uświęcającej, jako nadprzyrodzonej formie, przysługuje cecha nadprzyrodzoności z racji bytowania nadprzyrodzonego, którego udziela ona swemu podmiotowi.

Łaski darmo dane w swej konkretnej formie cudu będą przedmiotem naszego badania w rozdziale następnym. Pozostaje nam przeto poruszyć zagadnienie nadprzyrodzoności łaski uczynkowej. Zagadnienie to należy poruszyć i z tej racji, że istnieją dyskusje teologiczne na temat stanowiska św. Tomasza. Dyskusje te obracają się około dwóch problemów:

- a. Czy św. Tomasz znał w ogóle łaskę uczynkową? i
- b. Jeżeli św. Tomasz znał łaskę uczynkową, to czy uważał ją za istotnie nadprzyrodzoną, czy nie?

Pierwsze zagadnienie postawił swego czasu H. Bouillard, twierdząc, że św. Tomasz nie znał pojęcia łaski uczynkowej. Wprawdzie rozróżniał on łaskę w formie sprawności (*habitus*) i łaskę w formie poruszenia⁷⁷. Nie rozróżniał jednak dwoja-

⁷⁶ Por. I-II 111, 1 ad 2. Por. wyżej uw. 54.

⁷⁷ Przykład tego mieliśmy wyżej w uw. 71.

kiego rodzaju poruszeń bożych: naturalnych i nadprzyrodzonych. Znał tylko ogólne poruszenie boże, potrzebne do każdego aktu wykonywanego przez stworzenia. Poruszenie to nazwał łaską, jeżeli odnosiło się do aktów wykonywanych z łaski uświęcającej i cnót włączonych⁷⁸.

Poglądy H. Bouillarda zostały poddane krytyce przez M. L. Guérarda des Lauriers O.P. Twierdził on, że św. Tomasz znał łaskę uczynkową pod nazwą instynktu wewnętrznego (*instinctus interior*). To poruszenie wewnętrzne, a więc łaska uczynkowa według dzisiejszej terminologii, jest wewnętrznie, substancjalnie nadprzyrodzonym. Racją tej nadprzyrodzoności jest cel, czy kres, do którego to poruszenie wewnętrzne się odnosi, a którym jest nadprzyrodzone w swej istocie usprawiedliwienie. Poruszenie wewnętrzne, jako pewien stosunek, jest określany bowiem w swojej istocie przez kres stosunku⁷⁹.

Podobne stanowisko reprezentował J. Meersch, twierdząc,

⁷⁸ H. Bouillard, *Conversion et grâce ...* 218 n. (S. Thomas) ... *distingue une double grâce: l'une forme ou habitus, l'autre motion. Mais il n'oppose pas deux sortes de motions: l'une naturelle, l'autre surnaturelle. Il connaît uniquement la motion universelle de Dieu, sans laquelle aucune forme ne produit son acte. Il la considère comme gratuite, au sens propre, quand elle est en rapport avec la grâce santifiante et les vertus infuses.* Por. A. Farne, A. A., *Une étude théologique sur saint Thomas. La notion de la grâce chez le Docteur angélique, Année Théol.* 6 (1945) 432: *La motion divine... n'est, en soi, ni naturelle, ni surnaturelle, mais générale ou universelle.* — Zresztą A. Farne streszcza jedynie poglądy H. Bouillard'a na podstawie *Conversion et grâce*.

⁷⁹ Guérard des Lauriers M. L., O.P., *La théologie de saint Thomas de la grâce actuelle*, w: *Année théol.* 6 (1945) 298 n.: *Nous nous contenterons de noter que l'instinct intérieur qui conduit jusqu'au seuil de la justification doit être tenu pour intrinsèquement surnaturel parce qu'il fait découvrir Dieu en tant qu'il est le principe intime des actes qui pourront le rejoindre comme objet. L'instinct intérieur est une tension intime qui ne peut subsister que dans la motion divine qui le sous-tend; si on en considère le point d'insertion dans le sujet humain, il est nécessairement naturel, au moins dans la phase de la préparation à la foi ...; mais l'instinct intérieur ayant un statut relationnel, il est comme toute relation spécifié par le terme auquel il doit normalement aboutir, à savoir le consentement à la justification: l'instinct intérieur est donné comme ce terme lui-même, substantiellement surnaturel.* — Autor opublikował ponadto, w ramach krytyki tezy H. Bouillarda, artykuł *La théologie historique et le développement de la théologie, Année Théol.* 7 (1946) 15—55. H. Bouillard odpowiedział z kolei w artykule: *A propos de la grâce actuelle chez s. Thomas d'Aquin, Rech. Sc. Rel.* 33 (1946) 92—114.

że św. Tomasz rozróżniał łaskę uczynkową od naturalnego poruszenia bożego, koniecznego do każdego aktu. Łaska uczynkowa jest dodana do natury dla działania, które przekracza naturalną siłę władzy działającej. Jest przeto łaska uczynkowa nadprzyrodzoną pomocą bożą⁸⁰.

W ramach przeprowadzonej wyżej analizy tekstów, w których św. Tomasz orzeka nadprzyrodzoność o łasce, nie możemy stwierdzić, czy św. Tomasz uznawał czy nie istnienie łaski uczynkowej⁸¹. Jeżeli jednak przyjmiemy zdanie teologów, dających pozytywną odpowiedź na to zagadnienie, wówczas łaska uczynkowa będzie jednym z darów nadprzyrodzonych i jak one wszystkie nadprzyrodzoną ze względu na cel⁸².

IV. ZAKOŃCZENIE

Analiza tekstów Tomaszowych, w których znajdujemy wyrażenie *nadprzyrodzony* w odniesieniu do poznania i do darów łaski doprowadziła nas do następujących stwierdzeń.

Racją orzekania nadprzyrodzoności o poznaniu w jego trzech formach: wiary, prorocstwa i widzenia Boga jest dla Tomasza przedmiot tego trojkiego poznania, który jest właśnie nadprzyrodzony, a który ostatecznie sprowadza się do istoty Bożej. *Nadprzyrodzony dar, nadprzyrodzona pomoc czy nadprzyrodzona siła* jest to łaska udzielana człowiekowi dla osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Łaskę będącą stałym darem nazywa św. Tomasz *nadprzyrodzoną formą* lub *nadprzyrodzoną jakością* nie tylko dlatego, że forma jest zasadą działań prowadzących

⁸⁰ J. Meersch, *De notione entis supernaturalis*. W: *Eph. Theol.* Lov 7 (1930) 253 nn.

⁸¹ Wprawdzie św. Tomasz rozróżnia w cytowanym wyżej tekście I-II 110, 2c. łaskę, jako stałą jakość i łaskę, jako przejściowe poruszenie boże. Według H. Bouillarda jednak można uważać to poruszenie za naturalne poruszenie boże, odnoszące się do uczynków pozostających w związku z łaską, to znaczy do uczynków poprzedzających usprawiedliwienie, lub spełnianych w stanie łaski. Absolutnie mówiąc, tłumaczenie takie nie jest niemożliwe, jakkolwiek bardziej narzuca się rozróżnienie łaski uświęcającej i łaski uczynkowej.

⁸² Por. także w dyskusji nad łaską uczynkową i jej stosunkiem do nadprzyrodzoności uczynków poprzedzających usprawiedliwienie P. Vooght: *A propos de la grâce actuelle dans la théologie de s. Thomas*. W: *Divus Thomas* (pl) 31 (1928) 408 nn. i E. Neveut, *Notion et caractère surnaturel de la grâce actuelle*. W: *Divus Thomas* (pl) 31 (1928) 381.

do nadprzyrodzonego celu, ale także dlatego, że stanowi o bytowaniu nadprzyrodzonym, będącym udziałem w naturze Bożej.

Przeprowadzone analizy pozwalają stwierdzić poglądy Tomaszowe w pewnych bardziej szczegółowych, a nie bez znaczenia problemach dyskutowanych wśród teologów, jak np. wspomniany w artykule problem nadprzyrodzonego charakteru wiary. Co do samego znaczenia, jakie wyrażenie nadprzyrodzony ma dla Tomasza z Akwinu, w jakim je używa, to dojdziemy tu do wniosku, że wyrażenie to w odniesieniu do poznania i daru łaski wskazuje na przedmiot i cel działania ludzkiego, a ostatecznie na relację człowieka do Boga w Jego istocie. Prowadzi to z kolei do zanalizowania tych tekstów tomaszowych, w których mówi On o Bogu jako o nadprzyrodzonej prawdzie czy przyczynie. Autor zamierza podjąć ten temat w przeszłości.

L'élément surnaturel de l'opération humaine dans les textes de Thomas d'Aquin

Résumé

Cet article est la continuation d'un autre, publié dans le numero précédant de *Studia Theologica Varsoviensia*, sous titre: *Znaczenie wyrażenia nadprzyrodzony u św. Tomasza z Akwinu* (La signification de l'expression „surnaturel” chez S. Thomas d'Aquin). Dans l'article précédent on constate, que S. Thomas d'Aquin définit la fin de l'homme comme surnaturelle, parce-qu'elle dépasse les possibilités de l'activité naturelle de l'homme. Dans l'article présent l'auteur, analyse les textes de S. Thomas, concernant la connaissance surnaturelle, ainsi que la force (*virtus*), l'aide (*auxilium*), le don (*donum*), la forme et la qualité surnaturelle (toutes ces expressions touchant la grâce).

S. Thomas désigne la connaissance dans ces trois formes: la foi, la prophétie, la vision de Dieu, comme surnaturelle, car son objet — n'étant finalement que l'essence divine — est surnaturel. Il appelle surnaturel le don de Dieu, l'aide divine et la force, parce que c'est la grâce donnée à l'homme pour qu'il puisse obtenir la fin dépassant ses forces naturelles. La grâce dite le don permanent, est appelée la forme surnaturelle ou la qualité surnaturelle, parce que la grâce comme forme est le principe des actions menant à une fin surnaturelle et la grâce donnée à l'homme pour qu'il puisse obtenir la fin dépassant qu'elle constitue l'être surnaturel — la participation à la nature divine.