

ASPEKTY OSTATNICH BADAŃ ROZWOJU MYŚLI  
ŚW. TOMASZA Z AKWINU W ZAGADNIENIU  
PRZYCZYNOWOŚCI SAKRAMENTÓW

Teoria przyczynowości sakramentów według św. Tomasza z Akwinu jest przedmiotem dyskusji wśród tomistów. Spostrzeżenia autorów w ostatnich dziesiątkach lat rzucają nieco nowego światła, pozwalając przez to lepiej ująć i naświetlić tok rozwoju myśli Akwinaty w tym zagadnieniu.

Istotnym momentem problemu jest teza, dotycząca sposobu przyczynowości sakramentów odnośnie do łaski. Jeśli mówimy o nauce św. Tomasza, to według ogólnej opinii tomistycznej mamy na myśli przyczynowość fizyczną narzędną. I na tym właśnie terenie wyłania się problem, czy przyczynowość tę rozumieć jako dyspozytywną tylko, tzn. że sakramenty sprawiają bezpośrednio jakąś dyspozycję w duszy człowieka, przysposabiającą go do przyjęcia łaski (uprzedzając jej faktyczną bezpośrednią produkcję przez Boga), — czy też jako tzw. przyczynowość perfektywną, tzn. że sakramenty faktycznie bezpośrednio przyczynują samą łaskę, jako narzędzia wszechmocy Bożej.

U samego św. Tomasza istnieje poważna różnica między wypowiedziami w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* a w *Questiones Disputatae* i w *Sumie teologii*. W pierwszym dziele<sup>1</sup> wyraźnie mówi o dyspozytywnej przyczynowości sakramentów, w przeciwstawieniu do perfektywnego działania Bożego, natomiast w *Quest. Disp. De veritate*<sup>2</sup> oraz w *Sumie teo-*

<sup>1</sup> Por. *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, ql. 1 c.

<sup>2</sup> Por. *De verit.*, q. 27, a. 4 c.

logii<sup>3</sup> wyraża się po prostu, że sakramenty przyczynują łaskę fizycznie narzędnie nie dając bliższego określenia sposobu tej przyczynowości.

Ponieważ jednak Akwinata doktryny poprzedniej nie odwołuje a późniejszej dokładnie nie precyzuje, komentatorzy i inni teologowie różnie interpretują zasadnicze zdanie św. Tomasza w tej kwestii.

I dlatego to wśród tomistów można wyróżnić dwie grupy, z których jedna, idąc za Kapreolem<sup>4</sup> i Sylwestrem z Ferrary<sup>5</sup>, opowiada się zdecydowanie za sposobem dyspozytywnego tylko przyczynowania sakramentów, druga zaś, postępując za Kajetanem<sup>6</sup>, przechyla się na korzyść przyczynowania bezpośredniego, czyli jak to określają późniejsi teologowie, perfektywnego.

Ci ostatni przyjmują na ogół<sup>7</sup> rozwój myśli św. Tomasza, twierdząc, że początkowo, w *Komentarzu do Sentencji*, opowiadał się za panującą ówczesnie opinią o przyczynowości dyspozytywnej sakramentów, a następnie, gdy myśl jego dojrzała, zmienił w *Sumie teologii* swe zdanie na korzyść przyczynowania bezpośredniego, w sensie perfektywnym<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Por. III, q. 62, a. 1 c.

<sup>4</sup> Por. *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, ed. Paban-Pègues, t. 6, p. 3 sq.

<sup>5</sup> Por. *In IV Contr. Gent.*, c. 57.

<sup>6</sup> Por. *In III, q. 62, a. 1.*

<sup>7</sup> Specyficzne stanowisko zajmuje M. Tuyaerts, który utrzymuje, że św. Tomasz zawsze był zwolennikiem przyczynowości perfektywnej sakramentów, a tylko w komentarzu do *Sentencji* z konieczności opowiedział się za przyczynowością dyspozytywną, ze względu na współczesne autorytety, którym jeszcze jako bakałarz nie mógł przeciwstawić własnej, odmiennej opinii. Por.: *Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam umquam docuit*, „*Angelicum*”, 8 (1931) 149—186.

<sup>8</sup> Należy zaznaczyć, że na tym stanowisku stoi większość tomistów, z których między innymi por.: P. Pègues, *Si les sacrements sont causes perfectives de la grâce*, „*Revue Thomiste*”, (1904), 339 sq.; M. B. Lavaud, *Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la Sainte Humanité et des sacrements*, „*Revue Thomiste*”, 32 (1927) 292—316; tenże, *La thèse thomiste de la causalité physique de la Sainte Humanité et des sacrements ne heurte-t-elle à d'insurmontable difficulté?* „*Revue Thomiste*”, 32 (1927) 405—422; C. Spicq, *Les sacrements sont causes instrumentales perfectives de la grâce*,

Tomiści natomiast pierwszej grupy, nie widząc u Akwinaty rozwoju myśli, usiłują dowieść, że św. Tomasz zawsze nauczał o wyłącznie dyspozytywnej przyczynowości sakramentów, — i tylko w okresie swej późniejszej pracy naukowej (zwłaszcza w *Sumie teologii*), zrezygnował z poprzedniej terminologii dla uniknięcia pewnych nieporozumień, jak zaznacza E. Gomez<sup>9</sup>, względnie jak usiłuje wykazać E. Neveut<sup>10</sup>, nie tylko nauki pierwotnej ale i terminologii nigdy nie zmienił.

Specyficzne stanowisko w tej dyskusji, rzucające światło na pewną słuszność obu interpretacji, zajmują H. Simonin i G. Meersseman<sup>11</sup>, twierdząc, że św. Tomasz nie zmienił swej doktryny w sensie właściwym, gdyż inaczej byłby to wyraźnie zaznaczył. Zagadnienie jednak w *Sumie teologii* w inny sposób postawił i rozwiązał, porzucając rozróżnienie pierwotne a wprowadzając nowe, sobie jedynie właściwe<sup>12</sup>, tak że pozostaje już tylko twierdzenie, iż Bóg jest przyczyną główną łaski, a sakramenty narzędziami Boga w jej udzielaniu<sup>13</sup>.

E. Gomez, chociaż stoi na stanowisku niezmienności doktryny Tomaszowej, podsuwa analogiczną uwagę dotyczącą zmiany terminologii w celu uniknięcia nieporozumienia<sup>14</sup>.

Wyłania się wobec tego pytanie, czy nie należy dopatrywać

„Divus Thomas” (P), 32 (1929) 337—356; E. Fernandez, *El problema de la Producción de la Gracia y sus diversas soluciones*, „La Ciencia Tomista”, 70 (1946) 37—82; D. Bertetto, *La causalità dei sacramenti secondo S. Tommaso ed i suoi interpreti*, „Salesianum”, 10 (1948) 543—568; S. Thomas d’Aquin, *Somme Théologique, Les Sacrements*, trad. franc. par M. Roguet; Append. II, Rens. Tech. VII L’efficacité des sacrements, s. 346—364; A. Michel, *Sacrements*, DTC., t. 14. c. 584—586.

<sup>9</sup> Por. *La causalidad de los sacramentos de la ley nueva según Santo Tomas*, „Divus Thomas” (P), 40 (1937) 56—68.

<sup>10</sup> Por. *La pensée de Saint Thomas sur la causalité des sacrements de la Nouvelle Loi*, „Divus Thomas” (P), 40 (1937) 267—270.

<sup>11</sup> Por. *De Sacramentorum efficientia apud Theologos Ord. Praed.*, Romae 1936, s. VII—VIII.

<sup>12</sup> Chodzi tu o rozróżnienie odnośnie do ujęcia przyczynowości sprawczej, o czym niżej traktujemy.

<sup>13</sup> Por. H. Simonin i G. Meersseman, op. cit., s. VIII.

<sup>14</sup> Por. art. cyt., s. 68.

się podobnych racji dla na pozór zupełnie odmiennych stanowisk Simonina i Gomeza.

Nie ulega wątpliwości, że we właściwym naświetleniu tej kwestii leży klucz do rozwiązania trudności w ocenie właściwego powodu przekształcenia myśli św. Tomasza w omawianym zagadnieniu.

Już E. Neveut, zgadzając się z Gomezem w jego zasadniczym stanowisku stara się usunąć poruszony przez niego problem, utożsamiając, — jak twierdzi, na podstawie Avicenny, przyczynowość dyspozytywną z instrumentalną a przez to znosząc rozróżnienie między tymi określeniami przyczynowości sprawczej<sup>15</sup>. W konsekwencji tego niweluje rację zmiany terminologii w wypadku przesunięcia punktu ciężkości myśli z teorii przyczynowości dyspozytywnej na instrumentalną, jak to ma miejsce w krańcowych rozwiązaniach Akwinaty<sup>16</sup>

Właściwe jednak naświetlenie problemu wprowadza dopiero H. D. Dondaine'a<sup>17</sup>, którego orientuje sam H. Simonin w kierunku trafnego spostrzeżenia<sup>18</sup>.

Dondaine chce odkryć punkt wyjścia „trzeźwej i dobrze odważonej” — jak i sam ocenia —<sup>19</sup>, myśli Simonina i Meerssemana, podkreślając, że zwrot między stanowiskiem Tomaszowym w *Komentarzu do Sentencji* a w *Sumie teologii* nie może być spowodowany jedynie do zmiany terminologii. Stwierdza mianowicie, że jest on wynikiem pewnego „wyboru”, który pociąga za sobą konsekwencje o wielkim znaczeniu doktrynalnym: św. Tomasz porzuca poprzedni, przyjęty w *Komentarzu do Sentencji*, podział przyczynowości sprawczej według Avicenny, a zastępuje go nowym, według Arystotelesa w relacji Averroesa<sup>20</sup>. W tej właśnie zmianie widzi H. Dondaine właściwą

<sup>15</sup> Por. art. cyt., s. 269.

<sup>16</sup> Por. *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, qł. 1 c, oraz III, q. 62, a. 1 c.

<sup>17</sup> Por. *A propos d'Avicenne et de Saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale*, „Revue Thomiste”, 51 (1951) 441—453.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 441.

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Por. tamże.

przyczynę przekształcenia myśli Akwinaty odnośnie do sposobu przyczynowania sakramentów.<sup>21</sup>

Według ujęcia przyczynowości sprawczej w myśl podziału Avicenny, przy zastosowaniu do sakramentów, nie pozostaje inne wyjście jak przyznanie im możności jedynie dyspozytywnego przyczynowania łaski.

Avicenna bowiem w zakresie przyczynowości sprawczej różni: 1-o, przyczynę dysponującą, która przysposabia podmiot do przyjęcia jakiejś formy (doskonałości) — *causa disponens praeparat materiam* —, oraz: 2-o, przyczynę doskonalącą, która wykształca formę w jej pełnej postaci — *causa perficiens influit formam*.<sup>22</sup>

Ten podział wprowadza uszeregowanie paralelne przyczyn sprawczych o analogicznej racji przyczynowania, gdzie dysproporcja występuje szczególnie w wypadkach, gdy forma, która ma być wprowadzona do podmiotu (czyli wyprowadzona z jego potencjalności), przewyższa naturalne jego uzdolnienia recepcyjne, jako też moc sprawczą jakiegokolwiek przyczyny naturalnej. Ta ostatnia może wtedy działać tylko dyspozytywnie w stosunku do perfektywnej akcji przyczyny działającej na wyższym poziomie. Gdy Bóg, jako przyczyna nadnaturalna, będzie właściwym sprawcą doskonałości w sensie perfektywnym, narzędzie stworzone może współdziałać jedynie dyspozytywnie na terenie podmiotu.

W ten właśnie sposób Bóg stwarza duszę, gdy rodzice tylko przysposabiają ciało do jej wprowadzenia. W podobny sposób Bóg przyczynuje łaskę, gdy sakramenty dysponują duszę do jej przyjęcia<sup>23</sup>. I tak jak rodzice w stosunku do duszy, tak też sakramenty odnośnie do łaski, są przyczynami jedynie dyspozytywnymi.

W tym ujęciu przyczyna dyspozytywna i perfektywna są nie tylko przyczynami innego porządku, ale i ich dziedziny działania, chociaż zewnętrznie związane dzięki przyporządkowaniu celowi

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 442.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 442—443.

końcowemu, istotnie, w samej akcji sprawczej, nie są sobie podporządkowane. Dlatego krańce ich swoistego zakresu przyczynowania są odmienne. Każda z nich ma swój odrębny zakres działania, w którym osiąga swój własny oddzielny skutek.

Otóż według św. Tomasza, w *Komentarzu do Sentencji*<sup>24</sup>, sakramenty sprawiają skutek odrębny, sobie właściwy, który jest tylko dyspozycją w duszy ludzkiej do przyjęcia łaski. Za skutek ten uważa Akwinata, zgodnie z opinią współczesnych, charakter, albo w sakramentach, które go nie wyciskają, jakieś inne znamię, noszące ówczasie miano „ozdoby duszy” (*ornatus animae*)<sup>25</sup>.

Trzeba tutaj zaznaczyć, że św. Tomasz w *Komentarzu do Sentencji*, gdzie po raz pierwszy *ex professo* traktuje o przyczynowości sakramentów, podając podział przyczynowości sprawczej na dyspozytywną i perfektywną, załącza równolegle podział tej samej przyczynowości na główną i narzędną<sup>26</sup>. Wydaje się jednak, że nie ujmuje tych podziałów w schemat podporządkowany, gdy wspomina, że przyczyna narzędna może wprawdzie niekiedy osiągnąć samego skutku działacza głównego, zawsze jednak dochodzi do czegoś, co przewyższa jej

<sup>24</sup> Por. *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, ql. 1 c.

<sup>25</sup> *Huiusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria... sed ulterius, in quantum sunt instrumenta divinae misericordiae justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character vel aliquid huiusmodi. Ad ultimum autem effectum quod est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive. in quantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio... ad gratiae susceptionem (tamże). ...Alii dicunt quod ex sacramentis duo consequuntur in anima. Unum quod est sacramentum et res, sicut character, vel aliquis ornatus animae in sacramentis in quibus non imprimitur character; aliud quod est res tantum, sicut gratia. Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes; sed respectu secundi sunt causae disponentes (tamże).*

<sup>26</sup> *...Causa efficiens dupliciter potest dividi. Uno modo ex parte effectus: sc. in disponentem quae causat dispositionem ad formam ultimam, et perficientem quae inducit ultimam perfectionem. Alio modo ex parte ipsius causae in agens principale et instrumentale (tamże).*

własną naturę, wszystko jedno, czy to będzie skutek końcowy, czy też tylko dyspozycja do niego<sup>27</sup>.

Na tej podstawie można sądzić, że św. Tomasz już wtedy przyznawał pewnym narzędziom moc przyczynowania perfektywnego. Sakramentom jednak tej mocy wówczas nie przyznawał<sup>28</sup>. (O tym zresztą zdecydowały, zdaje się, specjalne powody, które niżej rozważamy).

Nasuwa się w każdym razie uwaga, że przy tej dwudzielności równoległych podziałów przyczynowości sprawczej, może zajść niebezpieczeństwo utożsamiania paralelnych ugrupowań. Wyjątkowe zaś i raczej jednostronne wypadki, nie mogą dać podstawy do ustalenia zasady powszechnej, że każda przyczyna narzędna, jako taka, jest zawsze dyspozytywna, główna natomiast tylko perfektywna. Przy takiej zasadzie, w naszym zagadnieniu, pozostałaby aktualną jedna tylko konkluzja, mianowicie, że św. Tomasz zawsze mówi o dyspozytywnej tylko przyczynowości sakramentów, — i wtedy nie aktualną jest nawet zmiana terminologii. Jeżeli bowiem termin *dispositive*, wyraża to samo co termin *instrumentaliter*, a w następstwie tego, przyczyna dyspozytywna utożsamia się z narzędną, — zatem gdy w *Komentarzu do Sentencji* jest mowa o przyczynowaniu dyspozytywnym, a w *Sumie teologii* o przyczynowaniu narzędnym sakramentów, podana jest ta sama treść, wyrażona terminami zamiennymi.

Na tym tle wyrasta wspomniana wyżej konkluzja E. Neveuta<sup>29</sup>, że św. Tomasz nie tylko doktryny, ale i terminologii nawet nie zmienił.

Przeciw jednak takiej pozycji, Akwinata, jak stwierdza H. Dondaine,<sup>30</sup> dokonał w okresie dojrzałości myślowej zasadni-

---

<sup>27</sup> ...*Actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem quam principale agens inducit, aliquando autem non; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio* (tamże).

<sup>28</sup> *Ad ultimum autem effectum quod est gratia, non pertingunt (sacramenta) etiam instrumentaliter* (tamże).

<sup>29</sup> Por. art. cyt., s. 269—270.

<sup>30</sup> Por. art. cyt., s. 441 i 448.

czej zmiany. Schemat mianowicie podziału przyczynowości sprawczej według Avicenny, wykorzystany w *Komentarzu do Sentencji*, zastąpił, w *Sumie teologii*, innym, według Arystotelesa, w relacji Averroesa, który uwzględnia tylko podział przyczynowości sprawczej na główną i narzędną.<sup>31</sup>

Przyczyna główna jest ta, która działa samodzielnie, mocą własną, — narzędną zaś ta, która działa jedynie jako poruszona przez działacza głównego. Istnieje tutaj podporządkowanie istotne przyczyn. Działanie przyczyny narzędnej, jako takiej, jest całkowicie uzależnione od poruszenia jej przez przyczynę główną. W tym bowiem leży zasadnicza racja przyczynowania narzędnego, że realizuje się ono wyłącznie pod wpływem poruszenia: *ut movens motum*.<sup>32</sup> W takiej więc sytuacji całą moc działania, narzędzie zawdzięcza impulsowi działacza głównego.

Ten impuls ma charakter wybitnie perfektywny i jako taki decyduje o sposobie przyczynowania w całościowym jego ujęciu, przy wzajemnym współdziałaniu przyczyny głównej i narzędnej. Mimo dwóch przyczyn różnego poziomu jedna jest akcja sprawcza tego samego skutku, gdyż jest to współdziałanie przyczyn podporządkowanych o własnym, faktycznym, obustronnym wkładzie w samą bytowość skutku. Jeden jest zatem skutek wspólnej akcji, o tym samym charakterze perfektywnym. Przyczyna bowiem narzędna, włączona w sam nurt skutecznego działania przyczyny głównej, partycypuje w charakterze jej perfektywnego przyczynowania.

Tutaj narzędzie nie ma już tylko zadania dyspozytywnego przyczynowania, ale rzeczywiście, w sensie właściwym, bierze udział w bezpośrednim sprawowaniu pełnej formy skutku, realizując jego swoistą bytowość. Termin zaś *instrumentaliter* wy-

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 448.

<sup>32</sup> *In IV Sent., dist. 1, q. 1, a. 4, ql. 1 c: agens autem instrumentale est movens motum; De verit., q. 27, a. 4 c: Haec enim est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum; III, q. 62, a. 1 c: Causa... instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente.* — Szeroką analizę przyczynowości instrumentalnej przeprowadza Jan od św. Tomazsa. Por.: *Cursus Theologicus*, Parisiis, 1886. Ed. Vives, t. 9, q. 62, disp. 24, art. 1, dub. 7.



raża zupełnie różną treść od terminu *dispositive*. To już nie terminy zamienne, o tej samej supozycji, ale terminy specjalne, właściwe różnym rzeczywistościom.

W myśl takiego rozumowania, w zastosowaniu do naszego zagadnienia, można powiedzieć, że sakramenty faktycznie, bezpośrednio, czyli perfektywnie przyczynują łaskę, jako narzędzia wszechmocy Bożej.

I otóż w tym sensie naucza św. Tomasz, w *Sumie teologii*, o przyczynowości sakramentów, twierdząc, że gdy Bóg jest przyczyną główną łaski, sakramenty są jej przyczynami narzędzonymi<sup>33</sup>. I chociaż, jako rzeczy materialne, z natury swej nie są zdolne dotknąć rzeczywistości nadprzyrodzonej, jaką jest łaska, dzięki jednak udzielonej im mocy Bożej, która podnosi je ponad poziom naturalny, wyłania się z nich, w postaci mocy narzędznej, uzdolnienie do przyczynowania nadprzyrodzonej rzeczywistości łaski, w samej jej specyficznej bytowości<sup>34</sup>. W ten sposób sakramenty przyczynują samą łaskę fizycznie, narzędzie i bezpośrednio, czyli, jak to określają teologowie późniejsi, perfektywnie; — św. Tomasz bowiem terminu tego nie używa.

Może się wydawać, że dotychczasowe rozumowanie dostatecznie naświetliło problem rozwoju myśli św. Tomasza w kwestii przyczynowości sakramentów. Poprzestać jednak na tym tylko, znaczyłoby uprościć problem, redukując rację rozwoju myśli Akwinaty jedynie do wymiany schematów ujęcia przyczynowości sprawczej.

Takie bowiem postawienie sprawy nie mogłoby dostatecznie naświetlić rozwoju problemu teologicznego, nie pozostając właściwie ponadto w zgodzie z adekwatną redakcją myśli Akwinaty. Przecież gdy św. Tomasz pisał *Komentarz do Sentencji*,

<sup>33</sup> *Duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus... Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus... Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente... Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant: adhibentur enim ex divina ordinatione ad gratiam in eis causandam* (III, q. 62, a. 1 c).

<sup>34</sup> Por. III, q. 62, a. 4 c, i ad 1; *De verit.*, q. 27, a. 4 c, i ad 4, ad 5, ad 11.

nie był mu obcy schemat ujęcia podporządkowanego przyczynowości sprawczej, skoro cytuje go obok schematu ujęcia paralelnego<sup>35</sup>. Jeśli jednak determinację sposobu przyczynowania sakramentów zamknął w ramach tylko schematu ostatniego, dał podstawę do przypuszczenia, że musiały za tym przemówić racje specjalnej natury.

Zresztą i ogół teologów, opowiadających się za rozwojem myśli Akwinaty, nie podaje za główny powód tej ewolucji, wymianę wspomnianych schematów. Ten aspekt właściwie odkrył H. Simonin i rozpracował H. D. Dondaine<sup>36</sup>. Inni tomiści wiążą rozwój myśli Tomaszowej w zagadnieniu przyczynowości sakramentów, z ewolucją poglądu Akwinaty na produkcję samej bytowości łaski przez jej przyczynę główną, Boga.<sup>37</sup>

Jeżeli Bóg dokonuje produkcji łaski drogą akcji stwórczej, czyli wyprowadza ją z nicości do bytu, wtedy współudział jakiegokolwiek narzędzia stworzonego musi być wykluczony, gdyż ono wymaga do działania uprzednio istniejącego podmiotu, na terenie którego może przyczynować na sposób sobie właściwy, czyli „edukcyjny”, albo „przetwórczy”, przez wyprowadzenie formy z potencjalności podmiotu.

Z powodzeniem natomiast może współuczestniczyć narzędzie stworzone w produkcji łaski, drogą akcji „edukcyjnej” czyli „przetwórczej”, gdy Bóg wyprowadza łaskę z możliwości obediencjalnej (uległości) duszy.

Otóż ci, którzy łączą rozwój myśli Tomaszowej, w naszej kwestii, z ewolucją poglądu Akwinaty na produkcję bytowości łaski, stwierdzają, że gdy św. Tomasz w początkowym okresie swej pracy naukowej przyjmował, ogólnie panującą podówczas, opinię o kreatywnej produkcji łaski, opowiadał się za dyspozytywnym przyczynowaniem sakramentów. Natomiast, gdy w okresie kształtowania samodzielnej myśli, przechyliła się ku edukcyjnej

<sup>35</sup> Por. *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, ql. 1 c.

<sup>36</sup> Por. art. cyt., s. 441.

<sup>37</sup> Por. M. B. Lavaud, l. c., s. 304 i nn; C. Spicq, l. c., s. 339; M. Roguet, op. cit., s. 354; D. Bertetto, l. c., s. 565—566; E. Fernandez, l. c., s. 80.

teorii produkcji łaski, mówi o przyczynowaniu sakramentów narzędnym, w sensie perfektywnym<sup>38</sup>.

Narzędzie bowiem stworzone może uczestniczyć bezpośrednio perfektywnie w takiej akcji produkcyjnej, która odpowiada możliwościom jego działania. A właśnie akcja przetwórcza, czyli wyprowadzanie formy z potencjalności podmiotu, jest właściwym działaniem istoty stworzonej.

Jeżeli mamy do czynienia z naturalną potencjalnością podmiotu, wtedy istota stworzona może działać przetwórczo samodzielnie, jako przyczyna główna. W wypadku zaś produkcji edukcyjnej na terenie możliwości obediencjalnej, może współuczestniczyć jedynie jako narzędzie w ręku działacza wyższego.

Ponieważ w naszym zagadnieniu mamy do czynienia z formą nadprzyrodzoną, jaką jest łaska, której produkcja jest transformacją duszy na terenie jej możności obediencjalnej, zatem sakramenty mogą uczestniczyć w jej przyczynowaniu wyłącznie w sposób instrumentalny, jako narzędzia wszechmocy Bożej, komunikującej im swą moc sprawczą łaski, przy ich czynnym współudziale. Bóg wprzęga sakramenty, jako swoje narzędzia, do skutecznej współprodukcji łaski, co jest ich perfektywnym przyczynowaniem.

\*

Reasumując dotychczasowe rozumowania, można stwierdzić, że zasadniczo dwie racje wpłynęły na ewolucję myśli św. Tomasa, w kwestii przyczynowości sakramentów.

Pierwsza to zamiana schematu przyczynowości sprawczej według Avicenny, na schemat według Averroesa. Ujęcie podporządkowane przyczynowości sprawczej, według tej drugiej koncepcji, pozwala przyczynie narzędnej, pozostającej w całkowitej zależności działania od przyczyny głównej, współuczestniczyć z nią w bezpośredniej produkcji jednego i tego samego skutku, w jego pełnej postaci, czyli współprzyczynować w sensie perfektywnym.

Druga racja, to zmiana poglądu na sposób produkcji łaski

---

<sup>38</sup> Por., jak wyżej.

przez samą przyczynę główną, Boga, przez porzucenie teorii kreatywnej a podjęcie edukcyjnej. Przyjęcie edukcyjnej teorii produkcji łaski otwiera drogę do przyznania narzędziu stworzonemu, jakim jest sakrament, współdziałania fizycznego, bezpośredniego w jej faktycznym przyczynowaniu.

Wydaje się jednak, że dla pełniejszego naświetlenia problemu ewolucji myśli św. Tomasza, nie można się ograniczyć tylko do jednej z wymienionych racji.

Pierwsza bowiem nie dotyka problemu adekwatnie: Samo przyjęcie podporządkowanego układu przyczynowości sprawczej, przy ewentualnym zachowaniu teorii kreatywnej w produkcji łaski, nie posuwa zasadniczo problemu naprzód.

Ale i druga sama nie wystarcza, gdyż nawet przy teorii edukcyjnej produkcji łaski nie można mówić o perfektywnym przyczynowaniu sakramentów, bez zastosowania schematu podporządkowanego ujęcia przyczynowości sprawczej.

Zaobserwował współzależność powyższych racji E. Fernandez,<sup>39</sup> twierdząc, że przyznanie sakramentom przyczynowości fizycznej w sensie perfektywnym, suponuje, jako warunek konieczny, przyjęcie teorii edukcyjnej w produkcji łaski<sup>40</sup>.

Dlatego zarówno przy obserwacji motywów ewolucji myśli św. Tomasza, jak przy badaniu skryształizowanej ostatecznie jego nauki, należy uwzględnić obie racje łącznie.

Wtedy bowiem gdy przyjmujemy subordynacyjny schemat przyczynowości sprawczej, przy edukcyjnej teorii produkcji łaski, możemy uznać fizyczne, narzędne, perfektywne przyczynowanie sakramentów.

ASPECTS DES DERNIÈRES INVESTIGATIONS DE L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE DE  
S. THOMAS D'AQUIN, CONCERNANT LA QUESTION DE LA CAUSALITÉ DES  
SACREMENTS

L'évolution de pensée de S. Thomas d'Aquin dans la question de causalité des sacrements dépend de deux motifs principaux, qui se complètent mutuellement.

<sup>39</sup> Por. art. cyt.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 80.

Le premier motif, c'est un changement de la conception des aspects de causalité efficiente. Le schéma d'arrangement parallèle des causes: dispositive et perfective, appliqué au *Commentaire des Sentences*, ne donne que seulement une possibilité de causalité dispositive de la grâce. — Après „un choix", accompli dans la *Somme Théologique*, en faveur d'une disposition subordonnée de la causalité efficiente, S. Thomas attribue aux sacrements, comme aux instruments de Dieu, la possibilité d'une causalité immédiate, instrumentale, au sens perfectif.

Le deuxième motif, c'est un changement d'opinion de S. Thomas quant à la manière de production de la grâce par Dieu, lui même. Lorsque S. Thomas dans le *Commentaire des Sentences*, se solidarise avec la théorie créative de production de la grâce, il doit attribuer aux sacrements seulement la causalité dispositive. — Au contraire, dans la *Somme Théologique*, lorsqu'il s'incline déjà à la théorie éductive de production de la grâce, il attribue aux sacrements la causalité instrumentale immédiate, au sens perfectif.

Ces deux motifs, — en ensemble —, conditionnent l'évolution de la pensée de S. Thomas. Ils se complètent mutuellement dans l'explication de ce problème.

Parce que seulement par l'application d'un schéma subordonné de causalité efficiente, la théorie éductive de production de la grâce, on peut attribuer aux sacrements la causalité physique, instrumentale, immédiate, c'est-à-dire perfective.