

KS. MARIAN RUSECKI

ROLA MOTYWACYJNA CUDU WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Chyba żaden system teologiczny nie jest dziś tak kontrowersyjny, jak Tomaszowy. Obok gorących zwolenników Akwinaty, podkreślających nie tylko wszechstronność jego dzieła, głębię ujęcia, wspaniałą syntezę rozumu i wiary, filozofii i teologii, klarowność myśli, zasadność twierdzeń, dojrzałość metodologiczną, ale także jego aktualność, a nawet nieśmiertelność, są także zdecydowani przeciwnicy, widzący w jego myśli przyczynę zastoju, statyczności i skostnienia teologii, „szufladkowania” rzeczywistości boskiej i ludzkiej itp. Stąd można współczesnych filozofów i teologów podzielić na tomistów (lub tomizujących) i antytomistów. Podział ten można dostrzec i na terenie teologii fundamentalnej, zwłaszcza w kwestii wiarogodności cudu jako podstawowego kryterium objawienia chrześcijańskiego, choć liczba zwolenników Tomasza na terenie apologetyki systematycznie zmniejsza się.

Sobór Watykański II w DFK nr 16 zaleca, aby teologia była budowana na objawieniu Bożym. Z tego też powodu Pismo św. winno być duszą teologii, ale w wyjaśnianiu zbawczych tajemnic – sugeruje Sobór – teologowie winni mieć za mistrza św. Tomasza. Co prawda Sobór nie narzuca tutaj tomizmu jako systemu obowiązującego, bowiem pozostawia teologom wolność badań, i to pluralistycznych (KDK 62, DE 4, DFK 15), niemniej tę delikatną sugestią Soboru należy uwzględnić w poszukiwaniach teologicznych. Dotyczy ona

szczególnie teologii fundamentalnej, gdyż – w myśl interpretacji Pawła VI – doktryna Tomaszowa dobrze opracowała podstawy wiary¹.

Teologia fundamentalna buduje właśnie racjonalne podstawy wiary przez wykazywanie wiarogodności objawienia chrześcijańskiego, której głównym kryterium – i to, jak się wydaje, od czasów św. Tomasza – jest cud. Można chyba powiedzieć, że tradycyjna apologetyka – przynajmniej częściowo – była budowana na Tomaszowym schemacie argumentacyjnym. Co prawda nie stworzył on teorii apologetyki, ale wywarł duży wpływ zarówno na późniejszy model apologetyki, jak i praktyczne formułowanie argumentów. Kluczowym argumentem – A. van Hove, nieco upraszczając sprawę, mówi, że u Tomasza z najwyższym trudem można znaleźć inne argumenty² – uzasadniającym wiarogodność objawienia jest według niego cud, co zresztą przyjmuje się i dziś.

Właściwie w sposób wyraźny on pierwszy mówi o cudzie jako znaku prawdziwości objawienia chrześcijańskiego i motywie wiary. Akwinata problematykę cudu i jego funkcji motywacyjnych ujmuje dość szeroko i wszechstronnie. W toku jednak licznych interpretacji, dokonywanych w różnych okresach historii, zostały one zawężone do funkcji dowodowej, z której jest on dziś głównie znany. Warto zatem prześledzić ów proces i choćby pokrótce wskazać na wielorakość funkcji motywacyjnych cudu, o których mówi św. Tomasz.

I

Nauka Tomasza o cudzie i jego funkcjach motywacyjnych, mimo ciągłego odżywiania nurtu augustyńskiego (Durandus 1334 r., Gwidon Terreni 1342 r., D. Banez, B. Pascal, M. Blondel – kwestionowali walor dowodowy cudu utrzymując, że aktu wiary nie można pogodzić z oczywistością racjonalnego dowodzenia z cudu), weszła na długo – niemal do czasów nam współczesnych – do katolickiej apologetyki. Należy tu zaznaczyć, że – podobnie jak u Tomasza – u późniejszych scholastyków problematyka cudu i argumentacji z niego nie była problematyką centralną; była poruszana raczej okazjnie, stąd i niesystematycznie. Ogólnie można powiedzieć, że idą oni za Tomaszem bądź to powtarzając jego poglądy, bądź je komentując (A. Trionfi zm. 1328 r., Mikołaj

¹ Przemówienie wygłoszone w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim 12 III 1964 r. AAS 56:1964 s. 365. Por. przemówienie na VI Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym 10 IX 1965 (AAS 57: 1965 s. 788-792).

² *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*. Paris 1927 s. 250.

z Liry zm. 1340 r., J. Bocantherp zm. 1348 r.)³. W duchu determinizmu racjonalistycznego komentuje Tomasz R. Halcot⁴.

Po kryzysie nominalistycznym komentatorzy Tomasza stopniowo gubią całokształt jego poglądów w kwestii funkcji motywacyjnych cudu, koncentrując się tylko na niektórych aspektach tego zagadnienia, a głównie na możliwości nadużycia dowodu z cudu⁵. Do renesansu tomizmu – w tym również problematyki cudu – przyczynił się Kajetan, w pewnym stopniu także Franciszek z Ferrary, D. Soto, M. Cano, a przede wszystkim Sobór Trydencki. Jednakże oryginalnych interpretacji interesującego nas zagadnienia nie było.

Do ożywienia zainteresowań problematyką argumentacji z cudu przyczyniła się reformacja. Reformatorzy, odrzucając racjonalne podstawy wiary, głosząc tzw. wiarę ufności, sprowokowali stronę katolicką do obrony rozumowych i obiektywnych podstaw wiary, wśród których naczelne miejsce zajął cud. Notuje się w tym czasie powrót do Tomaszowej koncepcji motywów wiary, z tym że wyakcentowuje się coraz mocniej momenty obiektywne i dowodowe cudu (De Lugo, Granada). Właściwie od tego czasu problematyka argumentacji z cudu będzie się rozwijać na zasadzie reakcji w stosunku do poglądów kontestujących jej walor.

Pod wpływem angielskiego empiryzmu i osiemnastowiecznego racjonalizmu rozpoczął się proces „unaukawiania” argumentu z cudu (oczywiście koncepcji tomistycznej przyjmowanej niemal powszechnie); jako fakt empiryczno-transcendentny może być on skutecznie rozpoznany za pomocą metod naukowych i w efekcie może stanowić dowód prawdziwości objawienia, które w sposób bezwzględny należy przyjąć na mocy tegoż dowodu. Proces ten pogłębiał się w związku ze stanowiskiem deizmu, racjonalistycznej krytyki Pisma św. oraz pietyzmu, które negowały jego potrzebę, a nawet możliwość⁶. To niejako zmusiło apologetykę katolicką do jeszcze mocniejszego podkreślania transcendencji fizycznej cudu, jego strony empirycznej, naocznościowej, oczywistej i ona miała być decydująca w procesie dowodzenia wiarogodności objawienia. Taka sytuacja trwała również w XIX w., o czym świadczy konstytucja *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I ustosunkowująca się w kwestii cudu do tych prądów filozoficznych i biblijnych, które odrzucały możliwość cudu, jego faktyczność i możliwość rozpoznania go, jak również jego siłę dowodową⁷

³ F. Desiderio. *Il valore probativo del miracolo negli scolastici*. Roma 1954 s. 10 nn; P. de Lochet. *Maurise Blondel et sa controverse au sujet du miracle*. ETHL 1954 s. 344-390; T. Shiokawa. *Pascal et les miracles*. Paris 1977.

⁴ Desiderio, jw. s. 73-75; A. Lang. *Die Wege der Glaubens bei den Scholastiken des 14 Jahrhunderts*. Münster 1930.

⁵ Desiderio, jw. s. 79.

⁶ E. Kopeć. *Kryteria wiarogodności objawienia w nauce Soboru Watykańskiego I*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973 s. 36 n.

⁷ Tamże s. 35-46.

Na terenie apologetyki cud będzie w dalszym ciągu ujmowany w swym transcendentnym wymiarze fizycznym i będzie pełnić funkcje najważniejszego i najpewniejszego kryterium objawienia. Szczególne zainteresowanie cudem i jego relacją do objawienia i wiary wystąpi w neoscholastyce, o czym może świadczyć olbrzymia literatura z przełomu XIX i XX w.⁸ A. Gardeil, idąc ściśle za Tomaszem, ustalił cel apologetyki jako dowodzenie racjonalnej wiarogodności objawienia chrześcijańskiego⁹, za którym jeszcze w 1948 r. opowiedział się E. Seiterich¹⁰. G. des Lauriers, H. Walgrave, N. Dunas doprecyzowali ów cel jako dążenie do otrzymania oczywistości wiarogodności¹¹. Dopiero w latach pięćdziesiątych naszego stulecia zaczęto mówić o ludzkiej wiarogodności objawienia Bożego¹². Warto tu zaznaczyć, że pewne elementy tak rozumianej wiarogodności mieszczą się w Tomaszowej koncepcji wiarogodności nadprzyrodzonej.

W tym krótkim zarysie dziejów Tomaszowej myśli dotyczącej funkcji motywacyjnej cudu widać, że ulegała ona stopniowej, ale systematycznej i jednostronnej interpretacji. Historycznie rzecz biorąc była ona nawet usprawiedliwiona mentalnością danej epoki, a nawet sprowokowana przez niektóre poglądy. Jednakże przeakcentowanie transcendencji fizycznej cudu i jego siły dowodowej opartej na owej transcendencji rodziło przeświadczenie, że właśnie tak należy rozumieć cud i jego walor apologetyczny. Stąd nawet gdy zmieniły się warunki zewnętrzne i klimat myślowy, owe „nawyki” w podejściu do bogatej problematyki cudu pozostały. Nic dziwnego, że w dalszym ciągu jednostronnie analizowano Tomaszowe pojęcie cudu i jego funkcji motywacyjnych, choć na różny sposób. Przykładem mogą tu być trzy typowe opracowania odnośnej myśli Akwinaty: E. Coste'a¹³, A. van Hove'a¹⁴ i F. Desiderio¹⁵.

Pierwszy Tomaszową koncepcję cudu rozpracowuje na siatce czterech przyczyn metafizycznych: materialnej, sprawczej, formalnej i celowej. Według tego schematu w zasadzie można by wyłożyć całokształt doktryny Tomasza odnośnie do cudu, ale autor, zbyt skrępowany dotychczasowymi poglądami, na schemacie owych przyczyn wyłożył tradycyjne interpretacje

⁸ Obszerną bibliografię z tego okresu poświęconą cudowi i jego funkcji motywacyjnej podaje w wyżej cytowanej pozycji A. van Hove.

⁹ *La crédibilité et l'apologétique*. Ed. 2. Paris 1912 s. 212, 219.

¹⁰ *Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik*. Heidelberg 1948.

¹¹ G. des Lauriers. *Dimensiones de la foi*. Paris 1952 s. 198-202; N. Dunas. *La connaissance de la foi*. Paris 1962 s. 88-115; H. Walgrave. *Parole de Dieu et existence*. Casterman 1967 s. 210 n.

¹² A. Liégé. *Bulletin d'apologétique*. RSPT 33:1949 s. 53-75.

¹³ *Qu'est-ce que le miracle? Analyse de sa notion ses elements constitutifs*. Paris 1900.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

myśli Akwinaty; zwłaszcza omówienie przyczyny celowej pozostawia dużo do życzenia – nie uwzględnia bowiem ani tego, co mówił Tomasz o celu cudów, ani też ogólnej jego teleologii.

Pomimo, że van Hove koncentruje się na innym momencie problematyki cudu, jego dzieło w ogólnym tenorze jest podobne do dzieła Coste'a. Niewątpliwie – co należy przyznać – do dnia dzisiejszego jest to najgruntowniejsze studium zagadnienia cudu u Tomasza. Na jego profil wskazuje już drugi człon tytułu [...] *et son accord avec les principes de la recherche scientifique*. Autor niemal wyłącznie skoncentrował się na empirycznej stronie znaku, jakim jest cud, i w konfrontacji z najnowszymi osiągnięciami nauk przyrodniczych wykazuje transcendencję zjawiska cudownego. Pozostał zatem na zjawiskowej strukturze cudu, nie wnikając w jego znaczenie.

Natomiast F. Desiderio wysiłek badawczy koncentruje głównie na ustaleniu typu dowodzenia, jakim posługuje się Tomasz. Omawiając różne typy dowodzenia (apriorycznego, aposteriorycznego i apagogicznego) ustala, że dowodzenie z cudu ma u niego cechy dowodzenia apagogicznego, gdyż opiera się ono na znaku. W efekcie daje ono oczywistość zewnętrzną usuwającą wszelkie racjonalne wątpliwości. Ponieważ, według interpretatorów Tomasza, jest to typowy schemat dowodzenia z cudu, dlatego – choćby w formie skrótowej – przytoczymy go tutaj, odwołując się również do odnośnych tekstów Akwinaty.

Owa oczywistość opiera się na dwu nieobalalnych przesłankach: abosolutnej transcendencji cudu i prawdomówności Boga. Z nich wypływa wniosek, że cud dowodzi prawdy objawionej, ponieważ Bóg nie może być świadkiem fałszu¹⁶. Dowodzenie *ex signo*, aczkolwiek jest naukowe w sensie szerszym, to jednak prawdziwe i apodyktyczne ze względu na jego oczywistość i skuteczność w wykazywaniu prawdy; w tym znaczeniu jest ono równoważne z argumentem czy dowodem ściśle naukowym¹⁷. Owa skuteczność i oczywistość dowodowa dotyczy nie treści prawdy objawionej, ale jej wymiaru zewnętrznego, czyli boskiego jej pochodzenia.

Doktor Anielski często zaznacza, że cud, jako znak oczywisty Boga przekraczający całkowicie porządek natury, w sposób niezbity dowodzi prawdy objawionej. Powstaje pytanie, w jaki sposób cud poświadcza prawdę jako od Boga pochodzącą? Jaki jest związek między cudem a nauką? Sprawa nie jest prosta, gdyż *de facto* są to różne płaszczyzny. Tym problemem Tomasz nie zajmuje się wprost, zwraca jednak na niego uwagę, porównując związek cudu z objawieniem do dokumentu opatrzonego pieczęcią. Cud jest tak związany z nauką objawioną – stwierdza Tomasz – jak pieczęć królewska z dokumen-

¹⁶ 2-2 q. 5, 2; por. „Contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam anuntiat, vera miracula faciat, quae nisi virtute divina fieri non possunt; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile” *Quodl.* 2 q. 4, 1-4; *De Pot.* q. 6, 5.

¹⁷ Desiderio, jw. s. 25 n.

tem wydanym przez króla. Ona, zwłaszcza gdy istnieje pewność, że dysponuje nią jedynie król, świadczy o tym, iż dokument nią naznaczony jest dekretem królewskim pochodzącym od niego i z jego woli¹⁸. Analogicznie widzi związek cudu z nauką objawioną. Ponieważ nikt nie może czynić cudów, jak tylko Bóg (On tylko dysponuje ową pieczęcią) i jeśli swoje nauczanie lub pośredników głoszących jego prawdę potwierdza cudami, dlatego dowodzą one, że potwierdzana nauka faktycznie pochodzi od niego i jest wynikiem jego woli. Widać to wyraźnie wtedy, gdy nauczający na potwierdzenie prawdy głoszonej czyni cud, bowiem jest rzeczą niemożliwą, aby umacniał on fałsz¹⁹. Podstawę do takiego rozumowania widzi on w cudach Jezusa, który nauczając, że Syn człowieczy ma moc odpuszczania grzechów (boska prerogatywa), uzdrawia paralityka²⁰. Dodać od razu należy, że podobną rolę spełniają cuda dokonywane przez proroków czy cudotwórców.

Niewątpliwie taka idea dowodzenia z cudu występuje u Tomasza. Przyznanie cudowi funkcji dowodowej jest o tyle zrozumiałe, że chciał on „unaukować” teologię, zwłaszcza apologetykę, dlatego nalegał na dowodzenie „obiektywne”²¹. Z punktu widzenia współczesnej metodologii stosowanie terminów „dowód”, „dowodzenie” na określenie funkcji argumentacyjnej cudu budzi zastrzeżenia: treść ich jest za ostra w stosunku do siły motywacyjnej cudu, który ujmuje się dziś w kategoriach znaku Bożego, a poznanie i uzasadnianie ze znaku dopuszcza możliwość wielu interpretacji²².

Należy zaznaczyć, że obok tych pojęć Tomasz na oznaczenie funkcji argumentacyjnej cudu używa też i innych określeń, które przez krytykę zostały pominięte. Są to: dowodzenie ze znaku (*fides per signa probatur*), potwierdzanie (*comprobatio*), wskazówka (*indicia expressa*), oczywistość znaków (*evidentia signorum*)²³. Wyrażenia powyższe przynajmniej osłabiają

¹⁸ „Quia enim ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis; ut, dum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo; sicut, cum aliquis deferret litteras anulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processione quod in illis continentur” 3 q. 43, 1; por. *Super Symb.* 1, 1.

¹⁹ 2-2 q. 178, 2; *Super 2 Tess.* 1. 2.

²⁰ *Super Matth.* c. 91. 6.

²¹ M. D. Chenu. *La théologie est-elle une science.* Paris 1957; A. Lang. *Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten.* DivTh 20:1942 s. 204-236; 21:1943 s. 79-97.

²² L. Monden. *Le miracle, signe du salut.* Brugges 1960 s. 41-45, 59-98; E. Kopeć. *Walog motywacyjny cudów.* RTK 19:1972 z. 2 s. 99-110; A. Liégé. *Reflexion théologique sur le miracle.* W: *Pensée scientifique et la foi chrétienne.* Paris 1953 s. 206-218; G. Dellling. *Botschaft und Wunder im Wirken Jesu.* W: *Der historische Jesu und der kerygmatische Christus.* 3. Aufl. Berlin 1964 s. 389-402; T. Gogolewski. *Apologetyczna refleksja nad funkcją cudów w objawieniu.* STV 15:1977 f. 1 s. 3-18; P. F. Langevin. *La signification du miracle dans le message du Nouveau Testament.* ScE 27:1975 s. 161-186; X. Léon-Dufour. *Les miracles de Jesus selon le Nouveau Testament.* Paris 1977; tenże. *Autour du sémeion johannique.* Lausanne 1977.

²³ Por. 2-2 q. 2, 10; 3 q. 29, 1; *In Joan.* IV 1. 7; CG IV c. 55.

ową jednoznaczność interpretacyjną tomaszowych komentatorów. Wskazują też, że nie ujmował jednoznacznie funkcji motywacyjnej cudu. Wyrażenie „dowodzenie ze znaku” należy rozumieć w znaczeniu analogicznym, gdyż znak nie dopuszcza dowodzenia w ścisłym sensie. Tak też należy rozumieć wyrażenie, że cud jest pieczęcią objawienia Bożego. Inaczej należałoby mu zarzucić formułowanie paradoksów językowych, wyrażen niemal sprzecznych logicznie (dowody wiary, dowody wiarogodności, oczywistość znaku itp). Tomasz nie ustalił wzajemnych relacji owych pojęć i nie stosował ich w pełni konsekwentnie według ich znaczeń semantycznych, stąd trudność w jednoznacznym interpretowaniu jego myśli. Rzecz charakterystyczna, że o dowodach z cudu mówi on przeważnie na płaszczyźnie tzw. wiary naturalnej i wtedy, gdy ową argumentację kieruje do niewierzących. Dlaczego jednak wymowa cudu dla niewierzących miałaby być większa niż dla wierzących? Czy nie jest *de facto* odwrotnie?

Z dotychczasowych rozważań widać, że obiektywistyczna interpretacja funkcji argumentacyjnej cudu według Tomasza była z jednej strony rezultatem pewnych uwarunkowań historycznych wynikających z kwestionowania jego waloru, a z drugiej strony miała ona pewne podstawy w doktrynie Doktora Anielskiego. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na dwa momenty: po pierwsze Tomasz był również uwarunkowany mentalnością i poglądami swojej epoki i po drugie – nie jest to u niego jedyny akcent w kwestii funkcji motywacyjnych cudu.

II

Św. Tomasz w swojej twórczości bazował na całym dotychczasowym dorobku myśli chrześcijańskiej w kwestii roli cudu. W pierwotnym chrześcijaństwie nie zajmowano się wprost i systematycznie ani pojęciem cudu, ani jego funkcjami, co nie znaczy, że brak było refleksji nad tym znakiem Bożym. Pierwszy w sposób szerszy, aczkolwiek jeszcze też niesystematyczny – wypowiedział się o nim przy różnych okazjach jako egzegeta, teolog, apologeta, kaznodzieja, filozof, historyk – zajął się tym zagadnieniem św. Augustyn, którego koncepcja cudu wywarła pewien wpływ i na Akwinatę. Cud jako znak opatrności Bożej wskazuje na dobroć Boga i jego zbawcze orędzie; budzi zainteresowanie sprawami religijnymi, uwrażliwia na obecność Boga w znaku widzialnym i zaprasza do unii z Niewidzialnym²⁴. Dla Augustyna cud niewiele różni się od fenomenów naturalnych, a jego transcendencję widzi w tym, że jest on znakiem opatrności; stąd wypływają różne jego funkcje, na które wskazują m.in. różnorakie nazwy: *signa*, *prodigia*, *virtus signorum*, *monstra*, *magnalia*, *mirabilia*, *mira*, *ostenda*, *portenta*²⁵.

To augustyńskie rozumienie cudu i jego funkcji przez kilka wieków

wpływało na religijne rozumienie cudu i jego roli. Późniejsi autorowie właściwie powtarzają myśl Augustyna, ilustrując ją odpowiednimi przykładami. Tak czynił Grzegorz Wielki (zm. 604). Według niego wszystko jest cudowne (narodziny człowieka to większy cud niż wskrzeszenie, a wzrost ziarna – niż rozmnożenie chleba) i wskazuje na dobroć Boga²⁶. Podobnie patrzył w XI w. Piotr Damian²⁷.

Niewyraźne odróżnianie cudu od zjawisk natury oraz potrzeba wzrostu pobożności we wczesnym, a nawet i późniejszym, średniowieczu spowodowało, iż rolę cudu widziano w funkcji budowania wiernych; stąd szerzyły się opowieści o niezwykłych, często szokujących (kara za złe czyny), czynach świętych, skutkiem czego miał nastąpić wzrost pobożności i zainteresowań sprawami religijnymi. Tej tendencji bliscy byli teologowie i filozofowie tego okresu²⁸. Ujmowanie roli cudu w tej perspektywie należy widzieć w klimacie epoki żywo zainteresowanej sprawami religijnymi i w interpretacji religijnej świata; stąd widziano wszędzie zjawiska nadprzyrodzone, a interwencje Boga w świat były niemalże czymś zupełnie naturalnym, codziennym.

Pewne znaczenie dla rozwoju koncepcji cudu i jego znaczenia (dla scholastyki chyba negatywne) miał pogląd Jana Szkota Eriugeny. Zgodnie ze swym neoplatońskim, panteistycznym i emanacyjnym podejściem do rzeczywistości uważał, że cuda – będące dziełem współpracy Boga i stworzenia – dają światu nową aktywność i szczególnie ukierunkowanie ku ujawnianiu się Boga (świat i cud partycypują w Bogu i go objawiają)²⁹.

Zbliżony do Eriugeny był Mojżesz Majmonides, przedstawiciel filozofii arabskiej, w której od IX wieku krzyżowały się nurty perypatetyzmu (Alfarabi, Awicenna) i neoplatonizmu (w XII w. filozofia arabska została przeniesiona do Hiszpanii i pd. Francji). Według niego cud aktualizuje możliwości zakodowane przez Boga w świecie natury. Aktualizacja ta dokonuje się w momencie chcianym przez Boga na skutek słowa czy gestu proroka. Cud faktycznie jest efektem natury chcianym jedynie przez opatrność. Cud na nic więcej nie wskazuje, jak tylko na to, że Bóg jest autorem wszystkich rzeczy³⁰. Nie jest wykluczone, że pogląd Tomasza o transcendencji fizycznej cudu i jego mocy dowodowej był m.in. reakcją na owe poglądy Eriugeny i Majmonidesa.

Poglądy filozofów arabskich nie były zbyt wpływowe w średniowieczu, ale

²⁴ *De Trinit.* III 10, 19; *De utilit. cred.* 16. 34; *Sermo* 242.

²⁵ *De Trinit.* IV 19, 25; *De utilit. cred.* 16; *Epist.* 102q. 1, 5. Por. S. P. de Vooght. *La théologie du miracle selon St. Augustin.* RTAM 11:1939 s. 197-222; Monden, jw. s. 47 n.

²⁶ *Moral.* 1. IV 15, 18.

²⁷ *De divina omnipotentia* 10-11.

²⁸ Van Hove, jw. s. 30 nn. Por. Grzegorz z Tours. *De miraculis beati Andreae Apostoli.* PL 71 col. 705-1102; A. Poncelet. *Index miraculorum B. V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta sunt.* AB 1902 s. 241-360.

²⁹ *De divisione naturae.* 1. V 23.

³⁰ Van Hove, jw. s. 37.

na zasadzie reakcji coraz częściej mówi się o bezpośredniej przyczynie cudu. Związane jest to ze wzrastającą recepcją filozofii Arystotelesa (od XII w. arystotelizm wprowadzono do szkół). Właściwie już od św. Anzelmia – interpretującego cud metafizycznie, z punktu widzenia przyczyny sprawczej – przygotowano drogę, którą poszła później scholastyka. Mimo że niektórzy scholastycy nawiązywali jeszcze wyraźnie do św. Augustyna, zwłaszcza św. Bernard i Piotr Venerabilis (zm. 1156)³¹, droga do filozoficznej interpretacji cudu i jego funkcji została otwarta.

Ryszard od św. Wiktora powiedział, że cud jest dziełem Stwórcy dla ukazania mocy Bożej³²; Guillaume z Auxerre (zm. 1231) cudom, jako faktom przewyższającym naturę, przeciwstawił zdarzenia zgodne z naturą³³, a Guillaume z Auvergne określił dwa elementy, które odtąd weszły do definicji cudu i rzutowały na jego siłę motywacyjną – chodziło o jego boskie pochodzenie i opozycję wobec sił natury³⁴. Aleksander z Hales, którego poglądy – podobnie jak poprzedników – uwzględniał Tomasz, elementy definicji św. Augustyna przekładał na język filozoficzny, a boskie pochodzenie cudu określał przez Przyczynę Pierwszą³⁵. Do podobnych wyników, zresztą na tej samej drodze, doszedł również św. Bonawentura, a Albert Wielki skończył proces interpretacji augustyńskiej koncepcji cudu w kategoriach arystotelesowskiej filozofii.

Rzecz charakterystyczna, że scholastycy, ujmując coraz częściej cud w kategoriach metafizycznych, nie wyciągali z tego wyraźnych konsekwencji dla jego funkcji motywacyjnej – w tej materii szli jeszcze za Augustynem. Można by wywnioskować, że siła argumentacyjna mieści się w jego transcendencji, ale nie byłoby to zbyt zgodne z ich poglądami, bowiem sami przyznają cudowi funkcję budzenia zainteresowań religijnych. W tym duchu wypowiada się Ryszard od św. Wiktora, św. Bernard, Abelard. Cud przygotowuje też i usposabia człowieka do przyjęcia wiary, a tylko w wyjątkowych wypadkach może do niej doprowadzić (Aleksander z Hales, Albert Wielki). Można też dostrzec wzmianki dosyć ogólne, że cud jest gwarantem prawdy, jak również że mógłby on doprowadzić niewierzących do wiary (Grzegorz Wielki, Piotr Damian, Hugo od św. Wiktora); nie pokazują jednak bliżej, na czym owe funkcje polegają. Uczynił to po raz pierwszy św. Tomasz.

Nic dziwnego, że Tomasz, tworząc syntezę na bazie dotychczasowego dorobku, w którym z jednej strony nie odróżniano wyraźnie zjawisk cudownych od naturalnych, a niekiedy podchodzono doń bezkrytycznie, z drugiej zaś strony interpretowano je panteistycznie, podkreślił mocno transcendencję cudu i na niej oparł jego walor dowodowy. Według niego problematyka motywacyjna cudu pozwala nam jeszcze lepiej uchwycić jego rolę w akcie wiary oraz inne funkcje, jakie on pełni.

³¹ Św. Bernard. *De consideratione* q. 1 V 4; Petrus Venerabilis. *Tractatus contra Iudaeos* 4.

³² „Miraculum est opus Creatoris manifestativum divinae virtutis” *De pot.* q. 6, 2.

III

U Tomasza można znaleźć wiele tekstów świadczących o tym, że cuda, jako znaki najbardziej oczywiste nadnaturowy, są argumentami czy wręcz dowodami zmuszającymi do przyłgnięcia i bezwarunkowej afirmacji przedmiotu wiary. To wymuszenie wiary zarówno u ludzi, jak i demonów, jest efektem oczywistości siły dowodowej cudu³⁶. Należy wyraźnie zaznaczyć, że nie chodzi tu o wiarę nadprzyrodzoną, gdyż takie stanowisko byłoby sprzeczne z jej darmowością, wolnością i zasługą, ale o wiarę naturalną. Wiara ta byłaby więc wynikiem dowodzenia z cudu na płaszczyźnie czysto intelektualnej.

Natomiast gdy idzie o wiarę nadprzyrodzoną, jego rola polega na czym innym. Motywem formalnym tej wiary nie jest cud, ale powaga Boga objawiającego i łaska, która powoduje jej zaistnienie. Przed aktem decyzji wiary cud może spełniać rolę przygotowawczą, skłaniającą do niej. Dla już wierzącego stanowi on upewnienie o słuszności i racjonalności wiary, ponieważ objawienie dzięki cudowi okazuje się jako pochodzące od Boga i godne wiary³⁷.

Z rozważań tych można wnosić, że Tomasz większą siłą dowodową cudu widzi wobec niewierzących niż wierzących, choć i dla tych ostatnich jest on potrzebny w procesie krytycznej refleksji nad boskim pochodzeniem przedmiotu wiary; zresztą cud jako znak widzialny uważa on w tym względzie za argument uprzywilejowany i przewyższający wszystkie inne³⁸.

Analogicznie do dwóch rodzajów wiary wyróżnia i dwa rodzaje wiarogodności: rozumową i ubogaconą łaską. Dla pierwszej cud jest najważniejszym kryterium – bez niego nie mogłaby zaistnieć. On sprawia, że wiarogodność staje się w pełni racjonalna i zarazem oczywista. Dzięki temu prowadzi wprost do naturalnej akceptacji prawd wiary. Przyłgnięcie czysto naturalne do prawd nadprzyrodzonych Tomasz pokazuje na przykładzie wiary demonów (dostrzegają oni te znaki i są zmuszeni do wiary), heretyków (przyjmują pewne prawdy, ale nie z racji motywu formalnego wiary) i ludzkiej wiary naukowej (bazuje na ewidencji znaków i świadectwie stworzeń, które może być omyłne)³⁹. Van Hove, komentując te teksty, uważa, że wiarogodność budowana na cudzie jest absolutnie pewna i w pełni uprawniona do naturalnej afirmacji w wierze prawd objawionych⁴⁰. Większość komentatorów Tomasza uważa, że potrzebna jest do tego łaska⁴¹. Na tym właśnie tle dochodziło często w historii do nieporozumień, ponieważ jedni mieli na uwadze wiarogodność czysto racjonalną, inni – ubogaconą łaską.

³³ *Summa aurea*. LI 12.

³⁴ *De fide*. 3.

³⁵ „Miracula autem ab alia principio fiunt quam sit natura, scilicet a superiori: id est, prima natura”. *STh P 2 q. 42, 3.*

³⁶ „[...] argumenta quae cogunt ad fidem sunt miracula”. *3 Sent. d. 24 q. 1, 2*; „Daemones non voluntate assentiunt his quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum ex quibus convincitur esse verum quod fideles credunt”. *De Verit. q. 14, 9; 2-2 q. 5, 2.*

Właśnie w drugim rodzaju wiarogodności właściwej dla wiary opartej na Prawdzie Niestworzonej cud jako kryterium tejże wiarogodności funkcjonuje w innym znaczeniu. Spełnia on rolę pomocniczą, gdyż obok cudu w grę wchodzi także inne motywy. Poza rozumem nakłanianym do wiary przez cud w sądzie wiarogodności bierze udział łaska i wolna wola człowieka (widać tu podstawy dla ludzkiej wiarogodności). Na skutek takiej konstytucji sądu wiarogodności wiara nadprzyrodzona ma charakter pewny i racjonalny, ponieważ wola jest częściowo determinowana przez rozum (cud) – stąd jej decyzja wiary jest rozumna – a nadto jest wspomagana łaską, na skutek działania której jej decyzja jest pewna⁴². Tym samym wiara nie traci zasługi; można wierzyć i bez cudów jako racji wierzenia. Zasługę wiary i jej wolność traciłoby się wówczas, gdyby wiarę chciało się oprzeć wyłącznie na cudach jako racjach wierzenia (czy raczej dowodach wiary) lub gdyby się ją całkowicie od nich uzależniało. Tomasz uważa nawet, że byłoby grzechem wierzyć tylko w to, co rozum może dowieść⁴³.

Z rozważań tych widać, że Tomasz nie przecenia siły motywacyjnej cudu w procesie powstawania aktu wiary nadprzyrodzonej. Jego stanowisko jest bardzo umiarkowane, takie jakie przyjmuje się we współczesnej apologetyce. Rzeczą dyskusyjną natomiast jest przyjmowanie przez Tomasza wiary naturalnej w prawdy nadprzyrodzone i nadnaturalne. Wydaje się, że jest to twór sztuczny nie mający odpowiednika w rzeczywistości, gdyż wiara w pierwszym znaczeniu zrównałaby się z wiedzą. Gdyby nie przyjąć wiary naturalnej jako rzeczywistej, pominięłoby się wówczas rozważania o owej oczywistości dowodowej płynącej z cudu, a cała pozostała problematyka funkcji motywacyjnej cudu utrzymana zostałaby we właściwych proporcjach.

Rola cudu w ujęciu Tomasza jest znacznie szersza, niż to mówiono dotychczas: cud prowadzi do uzasadnienia bóstwa Jezusa, daje możliwość poznania atrybutów Boga, nadto posiada antropologiczne ukierunkowanie i jest znakiem łaski realizującej zbawienie.

Tomasz uważa, że jeżeli ze skutków naturalnych można poznać istnienie Boga i niektóre jego przymioty, to tym bardziej można tego dokonać ze specjalnych jego interwencji w świecie, z cudów – co zresztą jest jednym z jego celów⁴⁴. Cud *par excellence* prowadzi do poznania wszechmocy i dobroci

³⁷ 2-2 q. 1, 5; *Quodl.* 2 q. 4, 1.

³⁸ CGc. 6; 2-2 q. 178, 1; *Super Joan. c. 5* 1. 5. Por. A. Gardeil. *Credibilité*. DTC III 2271-2276; R. Liegeard. *La crédibilité de la révélation d'après Saint Thomas*. RSR 3:1914 s. 44-49.

³⁹ 2-2 q. 5, 2; 3 *Sent. d.* 23 q. 3, 3; *De Verit.* q. 14, 8.

⁴⁰ *Jw.* s. 249.

⁴¹ P. Rousselot. *Reponse à deux attaques*. RSR 3:1914 s. 57 nn.; J. Huby. *Miracle et lumière de grâce*. RSR 7:1918 s. 55 nn.; R. Garrigou-Lagrange. *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*. Ed. 5. Romae 1950 s. 357; N. Nicolau, I. Salaverri. *Sacrae Theologiae Summa*. Vol. 1: *Theologia fundamentalis. Introductio in theologiam*. Ed. 5. Matriti 1962 s. 44; J. P. Torrel. *Chronique de théologie fondamentale*. RTh 64:1964 s. 100.

Boga. Pierwszego atrybutu nie należy szerzej uzasadniać, gdyż wynika on *ex definitione*. W jednym z tekstów⁴⁵ stwierdza, że cud prowadzi do poznania Boga. Powstaje pytanie, czy chodzi tu o problem poznania istnienia Boga na podstawie cudu. Za pozytywną odpowiedzią przemawia również przekonanie Tomasza, iż poganie mogą z cudu poznać wszechmoc i dobroć Boga, a nawet dojść do wiary – suponowałyby to, że cud spełnia i taką funkcję. Niektórzy z autorów opowiadali się za taką interpretacją funkcji cudu⁴⁶, jednakże wydaje się, że taka interpretacja jest za szeroka. Koncepcja cudu i jego rola wskazują raczej, że zakłada on już istnienie Boga. Wynika z tego, że ob staje on przy poznawaniu atrybutów Bożych z cudu.

Wszechmoc Bożą, która ujawnia się w cudzie, Tomasz ściśle wiąże z mądrością i opatrnością (pewien wpływ Augustyna). Dlatego cudu nie można rozumieć jako korekty działania sił natury, ale jako wynik mądrości, niezmiennej woli i opatrności Bożej, która od wieków przewidywała swoje interwencje w świat; Bóg stwarzając świat przewidział zarazem swoje interwencje⁴⁷. Nadto z cudu poznajemy dobroć i miłosierdzie Boga⁴⁸, które uwidaczniają się wyraźniej w antropologicznym ukierunkowaniu cudu.

Bóg działa w cudzie zawsze dla dobra człowieka, i to zarówno naturalnego, jak i nadprzyrodzonego⁴⁹. Nie ma cudu bez tego aspektu abstrakcyjnego, oderwanego od człowieka, bez adresata; wszystkie dzieją się ze względu na człowieka i dla jego dobra. Cud zatem jest dziełem dobroci Boga, jego łaskawym darem dla człowieka, boskim zmiłowaniem. Tę funkcję cudu w rozumieniu Tomasza widać jasno, gdy Akwinata omawia cuda Jezusa i wykazuje, że czynił on je, by przyjść ludziom z pomocą naturalną i obdarzyć ich zbawczą łaską⁵⁰.

Antropologiczne ukierunkowanie cudu i jego zbawcza funkcja były stanowczo zbyt mało podkreślane, jeśli nie pomijane, przez komentatorów Tomasza. Powyższe funkcje cudu mają kolosalne znaczenie dla poznania całości kształtu myśli Doktora Anielskiego w tym względzie. Imputuje mu się ufilozoficznienie koncepcji cudu i jego funkcji motywacyjnej, a równocześnie pomija inne funkcje, jakie przyznaje cudowi Tomasz. Owszem, jest

⁴² 2-2 q. 6, 1.

⁴³ *In Boet. de Trinit.* q. 2, 1.

⁴⁴ 3 CG c. 99.

⁴⁵ 1 q. 106, 3; 2-2 q. 178, 1.

⁴⁶ H. Gootardi. *La discernabilità del miracolo è il suo valore probativo*. Venezia 1936 s. 50.

⁴⁷ *De Pot.* q. 6, 1; 3 CG c. 98; 2-2 q. 178, 1.

⁴⁸ 3 q. 44; 3 *Sent.* d. 16 q. 1, 3.

⁴⁹ „Finis autem exterioris curationis per Christum factae est curatio animae”. 3 q. 43, 4; „[...] aliquando fiunt miracula propter exigentiam petentis” *Super Matth.* c. 17; 1-2 q. 111, 4-5; 2-2 q. 178, 1.

⁵⁰ „Christus specialiter venerat docere et miracula faceret propter utilitatem hominum principaliter quantum ad animae salutem”. 3 q. 44, 1; 2 *Sent.* d. 7 q. 3, 1; 2-2 q. 178, 1.

faktem, że Akwinata szczególnie mocno wyeksponował funkcje dowodowe cudu wynikające z jego transcendencji fizycznej, niemniej nie pomijał i funkcji religijnych cudu. Mówiąc o celu cudu, który stanowi w jakimś sensie o jego istocie, a równocześnie nie jest bez znaczenia dla funkcji argumentacyjnej, ujmuje go w perspektywie religijnej i zbawczej; cud nie tylko prowadzi do wiary, ale i jest środkiem do osiągnięcia zbawienia, gdyż przezeń Bóg manifestuje swą zbawczą łaskę⁵¹. Nie jest wykluczone, że dlatego właśnie do cudów zalicza także wcielenie, odkupienie i zmartwychwstanie, jako wydarzenie *par excellence* zbawcze, i Eucharystię – jako je aktualizującą. Nie podejmując dyskusji z twierdzeniem ostatnim – choć większość autorów nie jest tego samego zdania – już na podstawie poprzednich stwierdzeń można wnosić, że cud w ujęciu Tomasza realizowałby i uwiarogodniał historię zbawienia. Zarzucanie zatem Tomaszowi, że pomija religijną stronę cudu, ujmując go tylko jako środek dowodzenia apologetycznego, jest tylko częściowo słuszne, gdyż widzi on w cudzie także elementy misteryjne i zbawcze. Co więcej, twierdzi, że cud jest zawsze związany z porządkiem nadprzyrodzonym i do niego prowadzi; jest znakiem łaski, a nawet sam jest łaską. W cudzie Bóg oznajmia człowiekowi wolę nawiązania z nim zbawczego dialogu i wzywa doń⁵².

Inną funkcją cudu – również o charakterze religijnym – jest to, że prowadzi on do świętości i równocześnie jest znakiem ją potwierdzającym. W wypadku cudów Jezusa świadczyły one o jego świętości równej Ojcu. Jeśli chodzi o cuda czynione przez ludzi obdarzonych tym charyzmatem, są one również znakiem ich świętości, znakiem posiadania łaski uświęcającej; jeśli zaś Bóg posługuje się grzesznikiem, cud jest wezwaniem do poprawy życia i wejścia na drogę zbawienia. Taki owoc cudu winien być udziałem wszystkich świadków cudu⁵³.

IV

Zasługą Tomasza (krytykę przeprowadzano w tekście artykułu przy odnośnych kwestiach) było: 1. stworzenie zwartej syntezy funkcji argumentacyjnych cudu na kanwie tradycji chrześcijańskiej; 2. uwypuklenie transcendencji cudu wobec niewyrażnionego odróżniania cudu od zjawisk naturalnych czy jego interpretacji panteistycznych (umiejętność dostosowywania się do ducha czasu); 3. konsekwentne ukazanie funkcji motywacyjnej cudu wynikającej z jego transcendencji; 4. ujmowanie cudu w kategoriach religijnych

⁵¹ „[...] quae vero miraculose fiunt ordinantur ad gratiae manifestationem” 1. q. 104, 4; 2-2 q. 1, 5. Jest rzeczą charakterystyczną, że o cudzie mówi Tomasz również w traktacie o łasce, w którym nazywa go „gratia gratis data”. 2-2 q. 178, 1.

⁵² 2-2 q. 2, 9; q. 6, 1; 1-2 q. 111, 4; 3 q. 44, 1.

⁵³ 2-2 q. 178, 2; 1 q. 43, 3.

i zbawczych, a jego roli w uprawomocnianiu historii zbawienia; 5. ujęcie cudu w perspektywie wiarogodności objawienia i rozumności wiary.

Godne uwagi są również rozważania Doktora Anielskiego o roli cudu w wierze nadprzyrodzonej. Wydaje się, że dobrze uchwycił związek i funkcje cudu w stosunku do pozostałych determinant aktu wiary, tj. woli i łaski; współczesna apologetyka idzie po tej linii, a także za wyznaczoną przez Tomasza funkcją cudu w relacji do misji i świętości zarówno cudotwórcy, jak i odbiorców cudu oraz za antropologicznym ukierunkowaniem cudu. Pominięła ona jednak teodycealne funkcje cudu, do których należałoby chyba wrócić ze względu na coraz częściej powtarzające się postulaty pełnienia przez nią i takich zadań⁵⁴.

W świetle tego wydaje się, że wielu autorów zamierza przedwcześnie odejść od myśli Tomasza, tym bardziej że na terenie współczesnej apologetyki w kwestii uwierzytelniania objawienia chrześcijańskiego funkcjonuje jeszcze wiele z dorobku Akwinaty; należałoby to chyba pogłębiać. Równocześnie winno się unikać jednostronnych ocen jego dorobku w kwestii funkcji motywacyjnych cudu, jako nie odpowiadających w pełni prawdzie. Zatem sugestia Soboru Watykańskiego II i wskazówka Pawła VI, o których wspomniano na początku artykułu, są jak najbardziej na czasie.

THE MOTIVATING ROLE OF THE MIRACLE ACCORDING TO ST THOMAS AQUINAS

Summary

In the article *The motivating role of the miracle according to St Thomas Aquinas* the author points to the numerous functions fulfilled by the miracle in relation to God's revelation as the Angelic Doctor formulated it. First of all it proves the divine origin of the Christian teachings; it is also a sign of divinity of Jesus; it confirms the mission of the ministers of word and their message. The miracle also leads to recognition of some of God's attributes (omnipotence, kindness, charity, wisdom).

The author proves that the miracle, as seen by St Thomas, has the anthropological direction (always happens for the man's good) and is a sign of grace realizing salvation. The two last functions of the miracle are seldom stressed in the many studies on Aquinas's thought.

⁵⁴ Por M. Rusecki. *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki*. STV 13:1975 f. 2 s. 38 n.; S. Nagy. *Status współczesnej teologii fundamentalnej na tle przemian w teologii i biblistyce*. RTK 24:1977 z. 2 s. 21 nn.