

O. IRENEUSZ JERZY ŁUCZYŃSKI OP

TOMISTYCZNA INTERPRETACJA INTENCJONALNEGO PRZYCZYNOWANIA SAKRAMENTÓW

Sakramenty są przyczynami łaski i zarazem jej znakami. Ten podwójny charakter ujawnia się w nich równocześnie; co więcej funkcja przyczynowania spełnia się przez funkcję oznaczania: sakramenty oznaczając przyczynują łaskę.

Oznaczanie ma swoją specyficzną rolę w przyczynowaniu sakramentów i należy ją podkreślić przy analizie samego przyczynowania.

Niewłaściwe jednak byłoby przenieść cały ciężar przyczynowania sakramentalnego na stronę oznaczania, w którym miałyby się ono streszczać. Wtedy bowiem wpływ przyczynowy sakramentów na produkcję łaski byłby przyrównany do takiego tylko działania, jakie wywiera znak czy też w ogóle przedmiot poznania na władzę poznawczą.

Tak rozumiał przyczynowanie sakramentów Kardynał Ludwik Billot¹ respektując zdanie św. Tomasza: *sacramenta significando causant*².

Znak sakramentalny realizuje się w aktualnie dokonywanym rycie sakramentalnym, który oprócz funkcji oznaczania stanowi swoistą rzeczywistość.

Stąd wyłania się problem czy udział przyczynowy sakramentów w produkcji łaski ma charakter tylko przyczynowania intencjonalnego w sensie teorii Billota, według której cecha oznaczania (*significando causant*) decydowałaby o całościowym udziale przyczynowym sakramentów w produkcji łaski, czy też przyczynowa-

¹ Por. *De ecclesiae sacramentis, Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, Romae 1924, s. 116 n.

² *De Verit.*, q. 27, a. 4, ad 13.

nie sakramentów konstytuuje, prócz powyższej racji oznaczania, także specyficzny wpływ sprawczo-narzędny samej rzeczywistości znaku sakramentalnego, który to wpływ w pewnym sensie również nosi nazwę intencjonalnego.

Naświetlenie tego problemu oraz próba rozwiązania go po linii drugiej alternatywy, według myśli Akwinaty, będzie zadaniem niniejszego artykułu:

W perspektywie tego zamierzenia należy: 1. przedstawić teorię Kardynała Billota, 2. przeprowadzić analizę przyczynowania znaku, 3. ustalić treść terminu *intentio — motio intentionalis* u św. Tomasza, w zastosowaniu do naszego zagadnienia, 4. poddać krytyce teorię Billota, 5. przedstawić tomistyczny punkt widzenia.

1. Teoria Kardynała Billota. Billot³ twierdzi, że sakramenty przyczynują łaskę narzędnie, lecz tylko dyspozytywnie. Wpływ zatem przyczynowy sakramentów ogranicza się do wywołania dyspozycji w duszy człowieka, która to dyspozycja ma charakter tytułu domagającego się łaski.

Tej zaś dyspozycji sakramenty nie przyczynują ani moralnie, ani fizycznie, lecz intencjonalnie. Billot stara się wyjaśnić na czym to przyczynowanie polega. Rozróżnia dwa porządki: fizyczny i intencjonalny, w celu umiejscowienia mocy narzędniej, decydującej o fakcie i jakości przyczynowania narzędzia, jakim jest sakrament. Moc narzędnia, twierdzi, może być albo porządku fizycznego i wtedy zdolna jest sama przez się dokonać fizycznej przemiany podmiotu (podłoża swego działania), albo też porządku intencjonalnego i wtedy zdolna jest przenieść pojęcia, intencje, czy też dyrektywy umysłu ustawodawcy do umysłu podmiotu ustawy. Taką mocą intencjonalną dysponują znaki w rodzaju sakramentów.

Sakramenty są znakami narzędnimi, pochodzącymi z ustanowienia. W nich łączność między oznaczaniem a rzeczą oznaczaną nawiązuje się na mocy przyporządkowania ich wzajemnego przez umysł ustawodawcy. Znak taki przedstawia umysłowi poznającemu, oprócz swej postaci, także i tę rzeczywistość, z którą łączy się na mocy ustanowienia.

³ Teorię Billota, przedstawiamy na podstawie jego dzieła cytowanego wyżej, s. 55—143.

Znak więc narzędny z ustanowienia wykonuje dwie czynności w stosunku do umysłu poznającego: a) czynność własną, dzięki której przedstawia swoją postać (formę), b) czynność narzędną, mocą której przedstawia postać rzeczy oznaczanej. Ta druga pochodzi od ustawodawcy; jest bowiem partycypacją mocy jego zarządzenia. Ona realizuje się w znaku mocą impulsu ustawodawcy, w chwili ustanowienia znaku. Stąd moc ta, zdaniem Billota, należy do porządku zarządzeń i intencji umysłu i nosi nazwę mocy intencjonalnej. Dlatego też i znaki, które ją posiadają, nazywają się znakami intencjonalnymi.

Spośród nich znaki spekulatywne są tylko przyczynami oznaczania, ale nie rzeczy oznaczanej, natomiast znaki praktyczne są także przyczynami rzeczy oznaczanej, sprawiając zrealizowanie w podmiocie tego, co zaleca ustawodawca.

Gdy chodzi o znaki praktyczne, jakimi są właśnie sakramenty, to Billot wprowadza tutaj rozróżnienie: dyrektywa umysłu praktycznego zmierza albo bezpośrednio do fizycznej zmiany rzeczy zewnętrznej i wtedy umysł podmiotu przyjmującego zarządzenia aktualizuje władze wykonawcze, które mogą posłużyć się narzędziami fizycznymi w swej działalności zewnętrznej, jak np.: w rzemiośle lub sztuce, albo też zarządzenie umysłu praktycznego dotyczy rzeczywistości porządku moralnego, która realizuje się bez żadnej zmiany fizycznej na terenie podmiotu: cała bytowość tej rzeczywistości to intencje umysłu nakazującego, wpojone podmiotowi za pośrednictwem znaku praktycznego. W tym ostatnim wypadku dyrektywy umysłu praktycznego (przekazane za pomocą znaków) wchodzą też w zakres znaków intencjonalnych.

Sakramenty przyczynują łaskę, którą oznaczają: są zatem znakami praktycznymi. Pochodzą zaś z ustanowienia, a więc drogą przyporządkowania ich łasce przez umysł Chrystusa, którego intencje dotyczące uświęcania ludzi, wpajają podmiotowi, są zatem znakami praktycznymi intencjonalnymi.

Działanie intencjonalne znaku wynika właściwie z natury jego czynności własnej (oznaczania), która jest porządku intencjonalnego, lecz zakłada warunek wymagający, aby czynność narzędna znalazła się również w tym samym porządku, skoro ona decyduje o fakcie i jakości przyczynowania narzędnego, właściwego znakowi. Warunek ten spełnia się według Billota, w tym, że moc

narzędna znaku sakramentalnego swoją całkowitą rację bytu czerpie z ustanowienia Chrystusa, które nie wykracza poza sferę porządku intencjonalnego.

Powyższe rozumowanie ma wykazać, że tak natura przyczynowania sakramentalnego, jak i bezpośredni i właściwy jego skutek pozostaje w granicach porządku intencjonalnego, chociażby skutek zasadniczy, aczkolwiek nie bezpośredni, był natury fizycznej, jak łaska. W wypadku bowiem przyczynowania sakramentów bezpośrednim skutkiem tegoż, wg Billota, jest specyficzna rzeczywistość — jakaś forma intencjonalna — pewnego rodzaju dyspozycja, domagająca się rzeczywistości fizycznej — łaski. W ten sposób intencjonalne przyczynowanie sakramentów dociera do rzeczywistości łaski tylko dyspozytywnie.

Intencjonalne przyczynowanie sakramentów, chociaż nie jest porządku fizycznego, jest jednak, zdaniem Billota, skuteczne ze względu na praktyczność oznaczania sakramentalnego.

Teorię Billota redaguje zwięźle A. Michel⁴: sakramenty jako znaki ustanowione przez Chrystusa ujawniają, przez swą czynność własną oznaczania, dekret boski dotyczący uświęcenia człowieka i równocześnie, dzięki swej czynności narzędnej, aplikują skutecznie ten dekret władzom intelektualnym podmiotu, sprawiając w jego duszy dyspozycję porządku intencjonalnego, która jest swojego rodzaju tytułem domagającym się łaski. W ten sposób trzy terminy charakteryzują tę teorię, dotyczącą przyczynowania narzędnego sakramentów: jest ono skuteczne, dyspozytywne, intencjonalne.

2. A n a l i z a p r z y c z y n o w a n i a z n a k u. Znak z natury swej reprezentuje coś innego poza sobą. Jest taką rzeczywistością, która przedstawia władzy poznawczej, za pośrednictwem swej postaci, jakąś inną rzecz, jakby w jej zastępstwie⁵.

Znak zatem spełnia podwójną funkcję: 1. przedstawia coś

⁴ Por. *Sacraments*, DTC, t. 14, col. 622.

⁵ *Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.* (Augustinus, *De doctrina christiana*, l. 2, c. 1, n. 1; PL, 34, 35); *Signum est id quod repraesentat aliud a se potentiae cognoscenti.* (Joannes a S. Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. Reiser, Taurini 1930, t. I, s. 646).

władzy poznawczej oraz 2. oznacza coś, co poza sobą reprezentuje⁶.

Gdy chodzi o pierwszą funkcję, to znak spełnia wobec władzy poznawczej to samo, co każdy inny przedmiot poznania. Pobudza mianowicie tę władzę do wyłonienia aktu poznania przedstawiając jej własną rzeczywistość. Dzięki drugiej funkcji, oznaczania, znak wskazuje na coś innego, czego miejsce zajmuje i czemu się podporządkowuje, jako ważniejszemu od siebie, od czego w swej racji oznaczania zależy. I to jest istotne zadanie znaku, właściwe jego naturze.

Dzięki wspomnianej zależności powstaje swoista relacja znaku do rzeczy oznaczanej. I w tej relacji nie można pominąć „względu” na władzę poznawczą. O tyle bowiem znak odnosi się do rzeczy oznaczanej, o ile spełnia rolę czynnika reprezentującego ją wobec wspomnianej władzy. Technicznie wyrażamy się, że znak ustosunkowuje się wprost (*in recto*) do rzeczy oznaczanej a ubocznie (*in obliquo*) do władzy poznawczej⁷.

Znak, aby spełnił swą rolę reprezentowania rzeczy oznaczanej wobec władzy poznawczej, musi uprzednio (to jest zanim objawi się władzy poznawczej jako znak) zadziałać na nią jako przedmiot. Dlatego to znak nie może spełniać swej roli oznaczania, jeżeli nie jest przedmiotem dostępnym poznaniu. Znak więc „porusza” swoją rzeczywistością władzę poznawczą, czyli wywiera na nią jakiś wpływ przyczynowy.

Powstaje zatem pytanie jakiego rodzaju jest ten wpływ przyczynowy?

Możemy rozróżnić odmienne rodzaje wpływów przyczynowych, względnie poruszeń, zależnie od rodzaju przyczynowości, która je wywiera⁸.

Zasadniczo rozróżniamy wpływ przyczynowy czy też poruszenie: a) na sposób udzielania ruchu (*per modum exercitii*), względnie pobudzenia do działania, a więc w porządku egzystencjalnym, względnie operatywnym — oraz b) na sposób udzielania formy

⁶ O naturze znaku, por. Joannes a S. Thoma, op. cit., t. I, s. 646—669.

Por. ibid., t. I, s. 665—666.

⁸ Por. ibid., t. I, s. 670—674.

(*per modum specificationis*), kształtowania istoty, a więc w porządku esencjalnym, informatywnym.

a) Pierwsze jest właściwością przyczynowości sprawczej, zmierzającej bądź do udzielania istnienia, bądź pobudzenia do działania. Jest to poruszenie (wpływ) przyczynowe porządku sprawczego.

b) Drugie jest właściwością przyczynowości formalnej, zmierzającej do ukształtowania wewnętrznej postaci rzeczy czyli istoty, czy też zewnętrznego jej wyrazu, odnośnie form przypadłościowych. Jest to poruszenie (wpływ) przyczynowe porządku formalnego.

Na tym drugim terenie zachodzi jeszcze dalsze rozróżnienie. Wpływ przyczynowy porządku formalnego może pochodzić albo od idei-wzoru (*exemplar*), albo od przedmiotu (*objectum*).

Przedmiot na terenie poznawczym jest czymś wcześniejszym od idei, jest bowiem w stosunku do władzy poznawczej elementem zewnętrznym, który wpływa na uformowanie idei-pojęcia.

Przedmiot wywiera na władzę poznawczą poruszenie porządku przyczynowości formalnej zewnętrznej, kształtując w niej idee.

Idea natomiast, która jest wynikiem (skutkiem) przyczynowania formalnego zewnętrznego na terenie władzy poznawczej, wywiera z kolei wpływ przyczynowy czyli poruszenie, na zewnątrz władzy poznawczej, na coś, co ma być wykonane na wzór tej idei — wywiera mianowicie poruszenie (wpływ) przyczynowości wzorczej⁹.

Stosując powyższe dane do przyczynowości znaku wyróżnimy

⁹ Z powyższego wynika, że przyczynowość wzorcza nie jest synonimem przyczynowości formalnej zewnętrznej. Przyczynowość bowiem wzorcza, która przysługuje idei jako wzorowi, wywiera skuteczny wpływ na rzecz odwzorowaną (mającą być odtworzoną według danego wzoru), (*exemplatum*) — i stąd wpływ ten przybiera charakter poruszenia sprawczego przyczyniającego się do zaistnienia rzeczy odwzorowanej. Przyczynowość natomiast formalna zewnętrzna, przysługująca przedmiotowi w stosunku do władzy poznawczej, nie wywiera żadnego wpływu sprawczego, który skądinąd może towarzyszyć paralelnie informacji (uformowaniu) władzy poznawczej ze strony przedmiotu nie jako takiego, ale jako bytu w porządku rzeczywistości. (Por. J o a n n e s a S. T h o m a, op. cit., t. I, s. 670—674).

wpływ przyczynowy znaku teoretycznego (spekulatywnego) i praktycznego¹⁰.

Gdy chodzi o znak teoretyczny, to oddziaływanie jego na władzę poznawczą jest tego rodzaju, co działanie przedmiotu poznania. A zatem znak teoretyczny wywiera wpływ (poruszenie) w porządku przyczynowości formalnej zewnętrznej.

Spośród znaków praktycznych — posługując się podziałem poruszonym wyżej przy omawianiu teorii Billota — te, które odnoszą się tylko do porządku moralnego, nie zmierzając do wprowadzenia żadnej zmiany na terenie zewnętrznym, wywierają wpływ przyczynowy, polegający tylko na wpojeniu podmiotowi dyrektyw umysłu ustawodawcy. Sprowadza się to do zakresu przyczynowości formalnej zewnętrznej. Natomiast znaki praktyczne, będące wyrazem dyrektyw umysłu ustawodawcy i zmierzające do wywołania zmiany fizycznej na terenie rzeczywistości zewnętrznej podmiotu, sprawiają poruszenie skuteczne porządku sprawczego w sensie analogicznym (zwane też poruszeniem „moralnym”), przy równoczesnym (uprzednim w porządku natury) oddziaływaniu przyczynowości formalnej zewnętrznej.

3. Ustalenie treści terminu *intentio* — *motio intentionalis*, według św. Tomasza, w naszym zagadnieniu. Nie zamierzamy dać wyczerpującej analizy pojęcia *intentio* we wszystkich jego zastosowaniach u św. Tomasza. W poruszonym tu zagadnieniu wystarczy zaznaczyć różnice między bytem intencjonalnym porządku logiczno-poznawczego a tymże porządku ontologicznego, gdyż z nieporozumienia na tym tle wynikła teoria Billota.

W pierwszym wypadku byt intencjonalny jest zapodmiotowany we władzy poznawczej, umysłowej czy zmysłowej, jako czynnik integrujący i determinujący proces poznania¹¹. Jako taki jest

¹⁰ Por. Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, ed. Vives, Parisiis 1886, t. IX, s. 30—36; F. X. Maquart, *De la causalité du signe. Réflexion sur la valeur philosophique d'une explication théologique*, „Revue Thomiste”, 32 (1927) 46—54.

¹¹ Por. H. D. Simonin, *La notion d'intentio dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin*, „Revue d. Sc. Phil. é. Theol”, 19 (1930) 456.

czymś dokonanym: *intentio quiescens*¹². Gdy jest elementem poznania intelektualnego, zapoczątkowującym jego proces, nosi nazwę *intentio intelligibilis* i utożsamia się z treścią terminu *species intelligibilis* — *species impressa*, gdy natomiast jest elementem końcowym tegoż poznania, nazywa się *intentio intellecta* i jest synonimem terminu *species intellecta*, albo *species expressa*¹³. Ta z kolei może być *primae intentionis*, gdy dotyczy konkretnego przedmiotu aktualnie poznanego, albo *secundae intentionis*, gdy dotyczy uniwersalnej racji istoty poznanego przedmiotu, ujętej refleksyjnie przez umysł¹⁴. Gdy jest elementem poznania zmysłowego byt intencjonalny w analogicznym sensie przybierze miano *intentio sensibilis* czyli *species sensibilis*¹⁵.

Jeżeli na terenie poznawczym spotykamy się z terminami: *motio formalis*, albo *informare intentionaliter*¹⁶, to oznaczają one oddziaływanie, czyli specyficzny wpływ przyczynowy przedmiotu poznania, czy też znaku jako takiego, na władzę poznawczą. Oddziaływanie to, jak było powiedziane wyżej, wchodzi w zakres przyczynowania formalnego zewnętrznego.

W drugim wypadku czyli na terenie ontologicznym, byt intencjonalny u św. Tomasza, posługującego się terminem *intentio*¹⁷ — (*virtus intentionalis*¹⁸) jest synonimem mocy narzędnej, czyli specjalnego poruszenia (*motio*) przyjętego przez narzędzie od przyczyny głównej¹⁹. W tym ujęciu byt intencjonalny wyraża rzeczy-

¹² Por. IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 4 c.

¹³ Por. Cont. Gent., L. 1, c. 53.

¹⁴ Por. De Pot., q. 1, a. 1, ad 10; q. 7, a. 6 c; a. 9 c.

¹⁵ Por. I, q. 78, a. 4 c.

¹⁶ Por. Joannes a S. Thoma, *Cursus philosophicus*, t. I, s. 675

¹⁷ *Virtus instrumenti in quantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum... Et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari... quod est ens diminutum.* (IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 2 c). *Agens instrumentale non habet virtutem agendi ut aliquod ens completum sed per modum intentionis* (ibid, ql. 4 c); por. De Pot., q. 3, a. 7, ad 7; a. 11, ad 14; q. 5, a. 1, ad 6; De Verit., q. 27, a. 4, ad 4; a. 7 c; De Malo, q. 4, a. 1, ad 16.

¹⁸ Z tym terminem spotykamy się u Kajetana (Comm. in III, q. 13, a. 2, n. 5) oraz u Jana od św. Tomasza (*Cursus theologicus*, t. IX, s. 237, n. 417).

¹⁹ Por. Simonin, l. c., s. 448.

wistość fizyczną o niekompletnej, a więc niedoskonałej bytowości, która jest czymś przejściowym: *intentio fluens*²⁰.

Kajetan twierdzi, że to poruszenie przyczyny głównej, przyjęte przez narzędzie, nazywa się mocą narzędną, mocą duchową lub mocą intencjonalną. Poruszenie to nazywa się mocą w ogóle, gdyż aktualnie konstytuuje narzędzie w porządku przyczynowania sprawczego, ale nie samodzielniego; stąd też jest mocą narzędną. Nazywa się mocą duchową, gdyż niekiedy zmierza do skutku duchowego, a w każdym razie jest czymś zmysłowo nieuchwytnym. Nazywa się wreszcie mocą intencjonalną z racji uszczuplonej roli jej pośrednictwa, jakie spełnia w przyczynowaniu narzędnym, przenosząc niejako moc przyczyny głównej na skutek przez, jak gdyby nieproporcjonalny, pomost narzędzia²¹.

Umnieszony jest jakby sposób bytowania mocy przyczyny głównej, w chwili przejścia jej przez narzędzie, pod postacią mocy narzędnej. Bytuje ona wtedy w narzędziu przejściowo i jakoby niższym, mniej doskonałym od naturalnego sobie sposobem²².

Ten sposób przejściowego, niedoskonałego, jakby zredukowanego do minimum bytowania mocy narzędnej, w porównaniu z mocą przyczyny głównej we własnej formie, nosi nazwę „bytu intencjonalnego”, a moc tak bytująca zwie się „mocą intencjonalną”.

Jan od św. Tomasza, uzupełnia kajetanowską interpretację

²⁰ *Forma introducta continetur in eo (instrumento) per modum intentionis... quantum ad quatuor... Tertio, quia non est in eo per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis.* (IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 4 c); por. De Verit., q. 27, a. 7 c; I, q. 43, a. 6, ad 4; III, q. 62, a. 3 c i ad 3; a. 4 c.

²¹ *Qui quidem motus vocatur virtus instrumentalis quandoque; et quandoque virtus intentionalis; et virtus spiritualis quandoque. Eo quod est et motus rei quae assumitur in instrumentum; et ideo motus. Et constituit ipsum in esse factivo: et ideo vis, seu virtus... Et quia diminuta quaedam mediatio est inter principale agens et effectum, deferens principale agens ad effectum, ideo intentionalis. Et quia insensibilis est, et ad spiritualem effectum quandoque, ideo spiritualis.* (Com. in III, q. 13, a. 2, n. 5).

²² Por. J. M. J á c o m e, *De natura inspirationis S. Scripturae*, „Divus Thomas” (F), (1916) 190—221; M. A. K r a p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 445 n.

myśli Akwinaty dodając, że moc intencjonalna, realizująca się na sposób poruszenia z zewnątrz i jak gdyby „w ruchu”, jest rzeczywistością pozakategorialną²³. Sprowadza się ona jednak do kategorii zamierzonego skutku²⁴.

Bytowanie intencjonalne jest wynikiem zakomunikowania rzeczywistości wyższej podmiotowi niższego gatunku, przez czynnik działający narzędnie.

Z tego względu rzeczywistość ta bytuje „niżej” swego naturalnego poziomu, ale możliwości podmiotu, zostają przez to zarazem wzmoczone nad jego naturalne uzdolnienia. W tym wyraża się fakt „podniesienia” narzędzia pod wpływem poruszenia przyjętego od przyczyny głównej w produkcji wspólnego skutku, przekraczającego naturę narzędzia, a proporcjonalnego działaczowi głównemu.

Z powyższych danych wynika, że poruszenie porządku intencjonalnego (*motio intentionalis*) według myśli św. Tomasza, jest poruszeniem fizycznym, w zakresie przyczynowości sprawczej. Jako poruszenie jest rzeczywistością płynną, ale swoistego rodzaju. Nie idzie po linii naturalnych uzdolnień podmiotu poruszonego (narzędzia), dlatego nie może mieć charakteru poruszenia naturalnego. Wyzwała ono natomiast „możność uległości” (obediencjalną) narzędzia, stąd poruszenie to dotyczy porządku obediencjalnego²⁵.

A zatem w świetle tych rozważań, dotyczących natury bytu intencjonalnego w sensie ontologicznym, można powiedzieć, że jest to poruszenie porządku obediencjalnego, w odróżnieniu od

²³ *Virtus in instrumento non est virtus formae sed virtus motionis (Cursus theologicus, t. IX, s. 228, n. 386); Dicitur autem per modum motus dari illam virtutem, quia non permanenter sed transeunter datur (ibid., s. 237, n. 418); Non est proprie ens (virtus instrumentalis), uti et motua, non est proprie ens, sed via ad ens et postpraedicamentum (ibid., s. 240, n. 428).*

²⁴ *Virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea proprie loquendo; corporeum enim et incorporeum sunt differentiae entis completi; sed proprie dicitur virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens (De Verit., q. 27, a. 4, ad 5); por. Joannes a S. Thoma, Cursus theologicus, t. IX, s. 240, n. 428.*

²⁵ *Res omnino quiescens a motu naturali, potest accipi a Deo ut instrumentum, solum ratione obediencialis motus, seu non repugnantiae (Joannes a S. Thoma, Cursus theologicus, t. IX, s. 267, n. 534).*

poruszenia porządku naturalnego. I stąd *motio intentionalis*, będzie znaczyło tyle co *motio obedientialis*, w przeciwstawieniu do *motio naturalis*. Wszystko jednak pozostaje na terenie fizycznym: *motio physica*.

Należy tu zaznaczyć, że Kardynał Billot, powołując się na terminologię Tomaszową, dotyczącą poruszenia intencjonalnego, wziął pod uwagę tylko dziedzinę logiczno-poznawczą, nie zwróciwszy uwagi na specyficzny sens terminu *motio intentionalis* w zastosowaniu do przyczynowania narzędnego właściwego sakramentom. I w tym całe nieporozumienie w konstrukcji jego teorii.

4. Krytyka teorii Kardynała Billota. Nie chodzi tu o przeprowadzenie szczegółowej krytyki teorii Billota, czego już dawno dokonali w swoim czasie wybitni teologowie²⁶, ale o skonfrontowanie zasadniczych tez dotyczących przyczynowania intencjonalnego według teorii Billota i według myśli tomistycznej.

Jak widzimy z powyższych rozważań kontrowersja i nieporozumienie między Billotem a ogółem tomistów, polega na odmiennym rozumieniu pojęcia „poruszenia intencjonalnego”, (*motio intentionalis*).

Billot zacieśnił zakres tego pojęcia do terenu logiczno-poznawczego i wobec tego u niego „poruszenie intencjonalne” redukuje się do porządku przyczynowości formalnej zewnętrznej.

Ponieważ swoją teorię przyczynowania sakramentów opiera na zasadzie przyczynowania znaku jako takiego, nie uwzględniając bytowości znaku sakramentalnego, poza samą racją oznaczania, w konsekwencji nie mógł dostrzec innego rozwiązania²⁷.

Tymczasem w świetle tomistycznej interpretacji „poruszenia

²⁶ Por. E. Neveu, *De causalitate sacramentorum iuxta D. Thomam et quemdam recentem theologum*, „Divus Thomas” (P), 25 (1904) 9—36; tenże, *De causalitate sacramentorum. Responsum animadversionibus R. P. Billot S. J.*, „Divus Thomas” (P), 25 (1904) 297—9; R. M. Ricciardeli, *De causalitate sacramentorum iuxta S. Thomam et R. P. Billot*, „Divus Thomas” (P), 25 (1904) 525—542; Th. Pégues, *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas d’Aquin*, Toulouse, Paris 1927, t. 17, *Les Sacrements*, s. 71—77; Maquart, l. c., s. 57—59; A. H. Maltha, *De causalitate intentionalis sacramentorum animadversiones quaedam*, „Angelicum”, 15 (1938) 337—66.

²⁷ Por. Maquart, l. c., s. 58—59; Maltha, l. c., s. 360—364.

intencjonalnego” dostrzegamy podwójną słabość teorii Billota, z samego spekulatywnego punktu widzenia.

Po pierwsze „poruszenie intencjonalne” porządku logiczno-poznawczego, czyli wpływ przyczynowy znaku jako takiego, nie wykracza poza zakres przyczynowania formalnego zewnętrznego. Takie zaś przyczynowanie nie może mieć żadnego wpływu na produkcję łaski przez sakramenty. Cały wpływ przyczynowy sakramentów ogranicza się wtedy do przemiany tylko porządku moralnego na terenie duszy ludzkiej. I stąd zmuszony został Billot do stwierdzenia, że w takiej sytuacji przyczynowanie sakramentów musi być tylko dyspozytywne. Sprawiają one w duszy dyspozycję — tytuł domagający się łaski — a nie samą łaskę. Ale i na tym nie koniec. Poruszenie intencjonalne w sensie przyczynowania formalnego zewnętrznego, może mieć skutek tylko tego samego porządku (a więc formalnego zewnętrznego), jako, że skutek winien być proporcjonalny naturalnej mocy swojej przyczyny. Przy narzędnym przyczynowaniu przychodzi do głosu moc narzędna, która jest partycypacją mocy działacza głównego, a więc przyczyny wyższej od narzędzia. Ona podnosi zdolność sprawczą narzędzia do wykonania skutku przekraczającego godnością moc jego naturalną. Billot widocznie nie widział możliwości wykorzystania dla swej teorii tej specyficznej okoliczności. Nie przyjął przyczynowości moralnej, którą mógł związać z mocą narzędną sakramentów; nie miał bowiem zaufania do tego rodzaju przyczynowania, dlatego też świadomie je wykluczył ze swej teorii. Przyczynowanie fizyczne mocy narzędnej przy przyczynowaniu intencjonalnym (w rozumieniu Billota) jedynie mocy własnej, było również nie do przyjęcia, z czego Billot także zdawał sobie sprawę. Należało więc szukać innej racji dla intencjonalnej natury mocy narzędnej. I znalazł ją Billot we fakcie ustanowienia sakramentów przez Chrystusa. W konsekwencji tego rozumowania i konstrukcji całej teorii skutek przyczynowania sakramentów, według Billota, musi być porządku intencjonalnego. A więc pewna zmiana moralna porządku duchowego w podmiocie, dyspozycja w duszy człowieka przyjmującego sakrament. Ta dyspozycja jest tytułem do przyjęcia łaski ²⁸.

²⁸ Por. Billot, op. cit., s. 116—143.

Po drugie Billot położywszy wyłączny nacisk na rację oznaczania w znaku, całą przyczynowość sakramentów zamknął w funkcji oznaczania, pominiawszy zupełnie bytową stronę znaku sakramentalnego. A przecież sakrament, którego rzeczywistość wyraża się w rycie sakramentalnym, działa całą swoją bytowością; nie tylko stroną formalną, którą oznacza, ale i materialną, którą dokonuje fizycznych czynności, jak woda w chrzcie obmywa faktycznie ciało człowieka, olej w bierzmowaniu go namaszcza itd. I te czynności, które wykonuje sakrament, spełnia je jako rzecz, a nie jako znak. A zatem poza racją oznaczania i przyczynowania na sposób znaku, należy uwzględnić samą bytowość sakramentu, na której bazuje racja oznaczania, a która wywiera swoisty „wpływ” przyczynowy o charakterze sprawczym, związany oczywiście i zgodny z oznaczeniem.

Billot w konsekwentny sposób rozumie zdanie: *sacramenta significando causant*. Mianowicie cała przyczynowość sakramentów wyczerpuje się w oznaczaniu. Sakrament będąc znakiem łaski, działa tylko jako znak w sensie ścisłym, to znaczy jedynie racją swego oznaczania. Dlatego też to przyczynowanie jest tylko porządku intencjonalnego w sensie przyczynowości formalnej zewnętrznej²⁹.

5. Tomistyczny punkt widzenia. Dotychczasowe dane pozwalają w krótkości sprecyzować stanowisko tomistyczne, względem teorii intencjonalnego przyczynowania sakramentów i zdeterminować sposób przyczynowania sakramentalnego.

Nie powtarzając tego co już zostało powiedziane w punkcie trzecim niniejszego rozważania przypomnijmy tylko, że przyczynowanie intencjonalne w zastosowaniu do sakramentów należy rozumieć, zgodnie z myślą Akwinaty, jako przyczynowanie narzędne w sensie fizycznym. Takie bowiem określenie całości przyczynowania narzędnego zaczerpnięte jest z określenia tym terminem (*intentio*) poruszenia (*motio intentionalis*), przyjętego przez sakrament — narzędzie, od przyczyny głównej — Boga.

Właściwie moc narzędna nosi nazwę „mocy intencjonalnej” i jej działanie, wyczerpujące całą jej bytowość jest rzeczywistością

²⁹ Por. Maquart, l. c., s. 58—59; Maltina, l. c., s. 360—364.

„intencjonalną”, w przeciwstawieniu do rzeczywistości naturalnej mocy własnej sakramentu i nadprzyrodzonej ingerencji Bożej.

A więc gdy mówimy, że sakramenty przyczynują łaskę intencjonalnie, to należy rozumieć, że one przyczynują ją pod wpływem aktualnie poruszającej je mocy Bożej; że przyczynują ją ponad możliwości własnej natury i że wobec tego prócz mocy (możności) naturalnej zaktualizowana jest w nich także możliwość obediencjalna, dzięki czemu wyniesione są przez Boga na poziom wyższy, proporcjonalny naturze skutku, który wspólnie z Bogiem sprawiają — łaskę.

Następnie trzeba zaznaczyć, że sakramenty, przyczynując łaskę, działają jako rzeczy, byty, a nie wyłącznie jako znaki. Jeżeli oznaczanie jest ich stroną formalną, to przecież nie można pominąć także i strony materialnej w rzeczywistości porządku fizycznego, zmysłowego, jaką jest sakrament. Jeden i drugi element wywiera swoje sobie działanie w przyczynowaniu sakramentalnym. I tak jak cała rzeczywistość sakramentu jest znakiem: oznacza łaskę, tak też i cała jego rzeczywistość jest przyczyną: sprawia łaskę. Polanie wodą przy chrzcie nie tylko oznacza strumień łaski w duszy, ale to polanie przy współdziałaniu wypowiedzianych słów, determinujących sens samego polania, faktycznie ten strumień łaski niejako do duszy wprowadza, czyli przy współpracy z mocą Bożą w niej przyczynuje.

I dlatego sakramenty, będąc znakami łaski, są również (równorzędnie choć nierównoznacznie) jej przyczynami. Oznaczanie nie jest synonimem przyczynowania, jak to wynikałoby z teorii Billota. Oznaczanie bowiem i przyczynowanie nie pokrywają się w swej treści. Racja oznaczania nie wyczerpuje racji przyczynowania sakramentów, podczas gdy racja przyczynowania poprzednią implikuje.

W tym świetle zdanie św. Tomasza: *sacramenta significando causant*, należy tak rozumieć, że sakramenty przyczynują to, co oznaczają i w ten sposób jak oznaczają³⁰. Czynność zewnętrzna rytu sakramentalnego oznacza analogiczną czynność wewnętrzną sakramentu, jako narzędzia w „ręku” Bożym. Obmycie ciała wodą

³⁰ *Sacramentum... natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant* (De Verit., q. 27, a. 4, ad 13).

chrztu oznacza obmycie łaską duszy. Ale ta czynność zewnętrzna sakramentu, jak powiedzieliśmy już wyżej, nie tylko oznacza, ale też przyczynuje; polanie wodą, łącznie z determinującymi jego sens słowami, „wprowadza” do duszy łaskę. Jest to bowiem czynność własna sakramentu jako narzędzia i ona dzięki „poruszeniu” Bożemu udzielającemu jej boskiej mocy, zostaje podniesiona na poziom wyższy przyczynowania duchowego. Poruszenie Boże przyjęte przez sakrament jako jego moc narzędną, podnosi jego moc własną, realizującą się w zewnętrznym działaniu rytu sakramentalnego na ciele, do godności sprawiania analogicznego działania w duszy. Obmywając ciało mocą własną, chrzest-narzędzie w „ręku” Bożym, mocą narzędną obmywa duszę³¹.

Sakrament więc, to co czyniąc mocą własną na zewnątrz oznacza — wewnątrz mocą narzędną sprawia. I w ten sposób zewnętrzna czynność rytu sakramentalnego, jego oznaczanie i zgodna z nim analogiczna czynność mocą Bożą wewnątrz duszy ludzkiej, stanowią całość przyczynowania narzędnego sakramentów.

I całe to przyczynowanie jest porządku fizycznego. Bo moc narzędną jest partycypacją mocy Bożej, aktualnie, fizycznie produkującej bytowość łaski. Moc zaś własna jest wypływem fizycznej bytowości elementów integrujących całość rytu sakramentalnego. I chociaż racja oznaczania decyduje o jakości mocy własnej sakramentu, to jednak nie umniejsza jej fizycznej natury, jest tylko czynnikiem specyfikującym, czyli stroną formalną rzeczywistości fizycznej.

INTERPRÉTATION THOMISTE DE LA CAUSALITÉ INTENTIONNELLE DES SACREMENTS

A l'occasion de la théorie du Card. Billot, concernant la causalité intentionnelle des sacrements, nous tentons dans cet article donner une lumière thomistique sur la causalité intentionnelle.

Dans ses oeuvres, S. Thomas, parmi des plusieurs applications du terme *intentio*, il emploie encore ce terme pour déterminer l'être et l'agir de la vertu instrumentale. Il dit que l'instrument possède cette vertu à la façon d'une intention (IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ql. 2).

³¹ *Sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam: sicut aqua baptismi, ablundo corpus secundum propriam virtutem, abluit animam inquantum est instrumentum virtutis divinae* (III, q. 62, a. 1, ad 2).

Alors, quand le Card. Billot enseigne que les sacrements ne causent pas la grâce que comme les signes, et la causalité du signe c'est une causalité intentionnelle au sens d'une causalité formelle externe, — nous voulons souligner, que les sacrements causent la grâce non seulement comme les signes, mais aussi comme les choses, et cette causalité est efficiente physique. Mais elle ne se réalise pas, que grâce à la vertu supérieure — divine, leur communiquée d'une façon intentionnelle.

Et si nous osons expliquer la causalité instrumentale comme causalité intentionnelle, nous l'entendons, que cette causalité est d'une autre manière qu'une causalité naturelle, et que dans la causalité instrumentale s'actualise la puissance obeissantielle d'instrument pour recevoir la vertu supérieure de l'agent principal, intentionnellement y passé, — et de laquelle toute la causalité, en ce sens, peut être nommée la causalité intentionnelle.