

mgr Iwona Solecka - Karczewska

■ **Trudności w uzgodnieniu filozoficznej obrony wolnej woli z teologiczną nauką o predestynacji w *Summa Theologiae* Tomasza z Akwinu.**

Plan pracy

- 1) Filozoficzna obrona wolnej woli w *Summa Theologiae*
- 2) Prezentacja Tomaszowej nauki o predestynacji.
- 3) Nerozwiazane aporie.

Wnioski.

Temat jest częścią doktoratu: Realizacja postulatu zgodności rozumu i wiary w *Summa Theologiae* Tomasza z Akwinu, w którym omawiane są stosowane przez Tomasza z Akwinu sposoby uzgadniania rozumu i wiary oraz oceniane ich zastosowanie w *Summa Theologiae*.

Przed teologią Tomasz z Akwinu postawił zadanie krytycznej oceny całej filozofii włączonej do teologii. Wyższość i pewność *sacra doctrina* daje jej prawo oceniania nauk świeckich w ten sposób, że cokolwiek w innych wiedzach jest sprzeczne z prawdą głoszoną przez naukę świętą, ocenia i potępia jako fałsz¹. Filozofii Akwinata wyznacza potrójną rolę. Pierwsza – dowodzenie prawd, które stanowią wstęp do wiary i trzecia – odpieranie zarzutów przeciwko wierze, dotyczą teologii naturalnej, czyli prawd dostępnych rozumowi, np. obrony wolnej woli. W przypadku predestynacji zastosowanie będzie miał sposób polegający na ujawnianiu dzięki pewnym podobieństwom, tego co właściwe wierze.

1. Filozoficzna obrona wolnej woli człowieka

Wolność ludzkiej woli należy do objawionego zakresu prawd dostępnych rozumowi. W artykule 1 kwestii 83 św. Tomasz przytacza cytaty stanowiący przesłankę z Objawienia: Syr 15,14 „On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania”², czyli wolnej woli.

W korpusie artykułu, w którym zastosowany jest sposób godzenia rozumu i wiary polegający na dowodzeniu prawd wiary naturalnymi argumentami, czytamy: wolna wola (*liberum arbitrium*) jest władzą rozumu. Człowiek jako rozumny ma wolną wolę w odróżnieniu od bytów działających bez osądu (*absque iudicio*), oraz tych, których osąd pochodzi z naturalnego instynktu (*ex naturali instinctu*). Gdyby człowiek nie miał wolnej woli, daremne byłyby rady, upomnienia, nakazy, zakazy, nagrody i kary (*consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae*)³.

¹ S. Th. I, q. 1, a. 7, ad.2.

² S. Th. I, q. 83, a. 1, s.c.

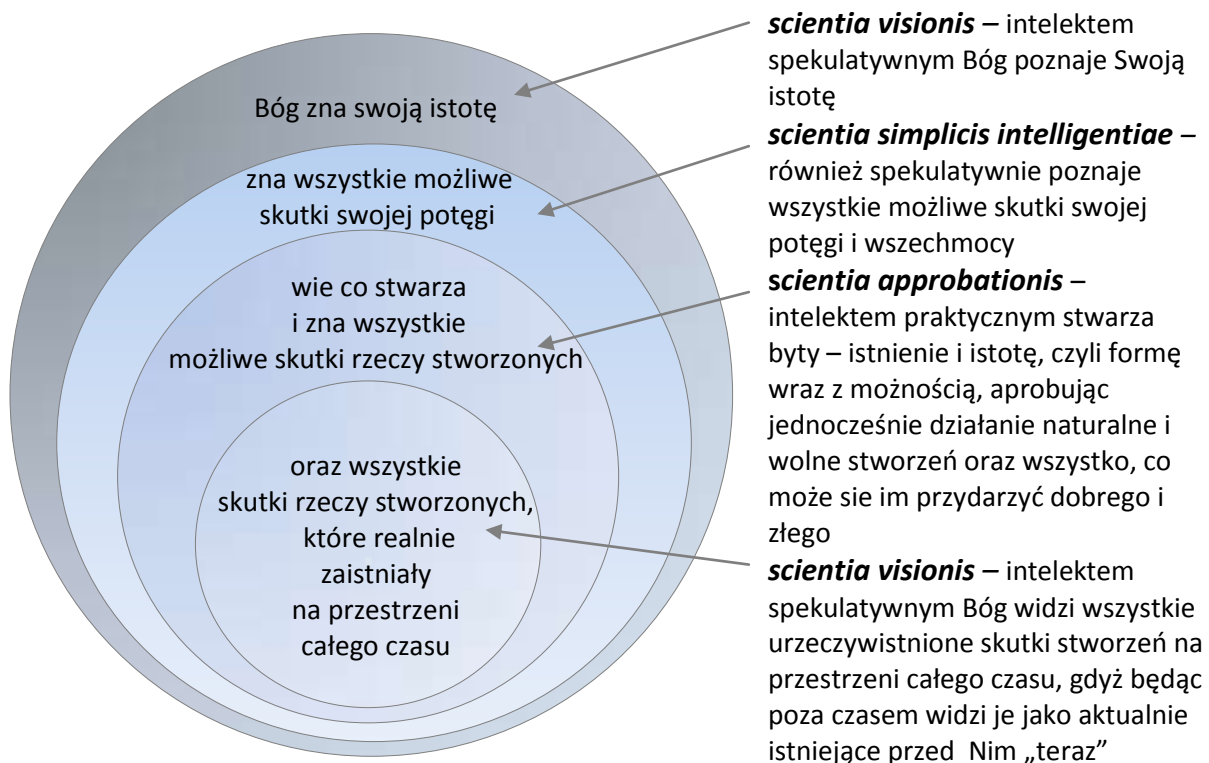
³ S. Th. I, q. 83, a. 1, resp.

W odpowiedzi na zarzuty Św. Tomasz stosuje sposób obrony wiary w wolną wolę człowieka. Zarzuty przeciwko wolnej woli człowieka podzielić można na dwie grupy. Pierwsza dotyczy wszechwiedzy Boga, druga wszechmocy. Pełne tło tych odpowiedzi tworzą filozoficzne twierdzenia i odpowiedzi na zarzuty znajdujące się w:

Kwestii 14 *O wiedzy Boga*, artykuł 8 – Czy wiedza Boga jest przyczyną rzeczy oraz artykuł 13 – Czy wiedza Boga dotyczy przypadkowych zdarzeń przyszłych; Kwestii 105 *O Działaniu Boga w stworzeniu*, artykuł 5 – Czy Bóg działa w każdym bycie działającym i artykuł 4 – Czy Bóg może poruszać wolę stworzenia; Kwestii 19 *O woli Boga*, artykuł 6 – czy wola Boga zawsze się spełnia, oraz artykuł 8 – Czy wola Boga narzuca rzeczom, przez siebie chcianym konieczność; oraz paralelny artykuł stanowiący teoretyczny wstęp do ogólnej teologii moralności z kwestii 10 – *O sposobie działania woli*, artykuł 4 – Czy Bóg jako czynnik zewnętrzny porusza wolę w sposób konieczny.

Najpierw omówimy odpowiedzi na zarzuty zakładające związek konieczny między światem a wiedzą Boga jako przyczyną świata. Przyczyną świata jest wiedza zaaprobowana przez wolę (*scientia approbationis*). Spójrzmy na zakres wiedzy Boga.

Rys. 1 Zakres wiedzy Boga, która jest Jego istotą

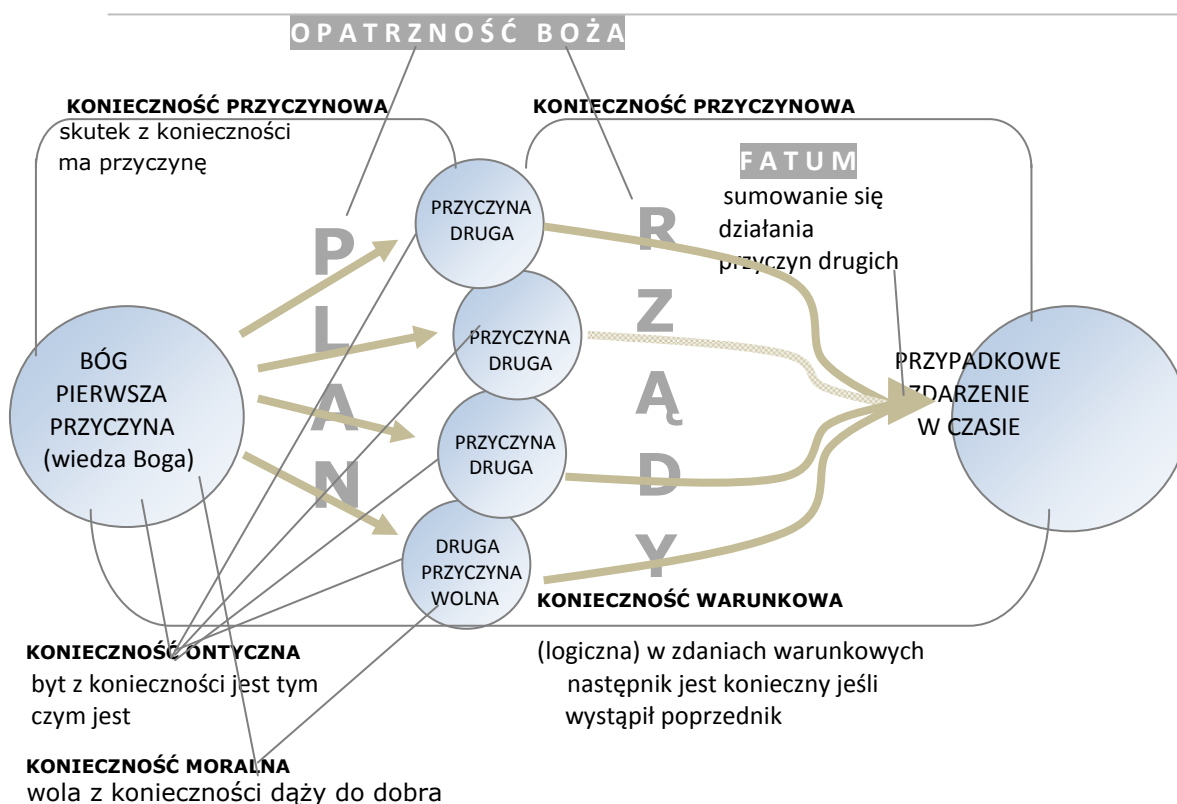


Kluczowa w obronie wolnej woli przed determinizmem jest relacja między skutkami działania stworzeń, zwłaszcza tych obdarzonych wolną wolą a wieczną i niezmienną wiedzą Boga o tych skutkach.

Przypomnijmy, że omawiając wolę i opatrność Bożą, Tomasz z Akwinu zaprzecza temu, by wszystkie skutki były bezpośrednio powodowane przez Boga, gdyż również przyczyny drugie powodują właściwe sobie skutki. Wola Boga niektórym rzeczom narzuca konieczność (*necessitatem imponit*) a niektórym nie, bo skutki konieczne (*necessaria*) powoduje przez przyczyny konieczne (*producit per causas necessarias*), a rzeczy przypadkowe (*contingentia*) powoduje przez przyczyny przypadkowe (*producit per causas contingentes*)⁴. Skutki przyczyn drugich pochodzą od wiedzy Boga w ten sposób, że Bóg stworzył przyczyny drugie, określił zakres ich działania i sposób powodowania skutku. Ten sposób może być przygodny. Konieczność spowodowaną w skutku przez konieczną przyczynę, czyli Boga Tomasz z Akwinu obronił stwierdzeniem, że skutki, którym wola Boża wyznaczyła przygodne przyczyny z konieczności są przygodne.

Stanisław Mazierski wyróżnia cztery rodzaje konieczności w filozofii św. Tomasza: logiczną, ontologiczną, przyczynową i moralną⁵. Można je przedstawić następująco.

Rys. 2. Cztery rodzaje konieczności w ramach Opatrzności Bożej



⁴ S. Th. I, q. 19, a. 8, resp.; S. Th. I, q. 22, a. 4, resp.

⁵ St. Mazierski, Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasz z Akwinu, KUL, Lublin 1958, s. 5. Zarzut pierwszy dotyczy konieczności przyczynowej, zarzut drugi – logicznej.

Rysunek uwidacznia, że Bóg jest przyczyną bytu substancjalnego, czyli złożenia z istnienia i istoty posiadającej formę i możliwość – i tylko tu zachodzi konieczność w skutku, niemożliwe jest bowiem, aby nie było uskutecznione to, co Bóg czyni⁶. Natomiast zdarzenia w czasie nie są bezpośrednim skutkiem działania Boga a jedynie realizującym się w czasie przechodzeniem z możliwości do aktu, skutkującym zmianami przypadłościowymi. Bóg o tyle jest przyczyną zmian przypadłościowych o ile określił ich zakres. Zdaniem Tomasza na tym polega wszechmoc stwórcy, że udziela mocy wywoływania skutku⁷, którą byt rozporządza samodzielnie, zwłaszcza byt wolny⁸.

Kluczem do rozwiązania trudności okazują się być poczynione przez Tomasza z Akwinu podziały. Pierwszy dzieli Opatrzność Bożą na pochodzący bezpośrednio od Boga porządek rzeczy (*ratio ordinis rerum*) i rządy (*gubernatio*), w których Bóg posługuje się pośrednikami (*aliqua media divinae providentiae*). Podział ten rozgranicza konieczność skutku spowodowanego przez Boga od konieczności skutku spowodowanego przez przyczyny drugie. Drugi podział odróżnia logiczną konieczność bezwzględną od warunkowej⁹.

Tak więc o ile fatum rozważane jest ze względu na drugie przyczyny jest zmienne (*mobile est*). Natomiast o ile podlega wiedzy Boga jest nieporuszalne i konieczne nie koniecznością bezwzględną ale warunkową (*non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae*). To znaczy, że jest niezmiennie pod warunkiem, że (jeśli) Bóg to przewidział, gdyż co Bóg przewidział (*praescivit*), że będzie, to będzie¹⁰.

Wiemy już, że działania stworzeń nie determinuje wszechwiedza Boża. Zapytać należy jeszcze, czy nie determinuje jej również Boża wszechmoc. Problem dotyczy zwłaszcza oddziaływania wszechmocy na wolną wolę człowieka. Trudność polega na tym, że jeżeli Boże działanie nie jest obecne w działaniu stworzeń, to Bóg nie może być pierwszą przyczyną wszystkiego¹¹. Autonomia stworzeń musi więc być całkowicie zależna od Boga.

Tomasz wskazuje więc na różne sposoby poruszania woli przez Boga. Poza tym, że Bóg podtrzymuje byt w istnieniu, porusza wolę: 1) stwarzając władzę chcenia, 2) porusza ją przez przedmiot (dobro) i wreszcie 3) porusza ją do wolności. Nie narusza to samodzielności myśli i woli gdyż poruszać się dobrowolnie to poruszać się samemu tj. przez pierwiastek tkwiący wewnątrz.

⁶ S. Th. I, q. 19, a. 6, resp.

⁷ Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, Antyk, Kety 1999, s. 364.

⁸ S. Th. I, q. 105, a. 5, resp.

⁹ S. Th. I, q. 19, a. 8, ad. 3.

¹⁰ S. Th. I, q. 116, a. 3, resp., („*si Deus praescivit hoc futurum, erit*”).

¹¹ Por. tamże.

Jednak pierwiastek ten może pochodzić od jakiegoś początku zewnętrznego¹². Tak więc poruszać się samemu oraz być poruszonym przez kogoś innego nie są ze sobą sprzeczne¹³. Na zarzut z Pisma św.: Któż Jego woli się sprzeciwi – Rzym 9,9¹⁴, Tomasz odpowiada: wola bardziej by się sprzeciwiała woli Boga, gdyby działała w sposób konieczny¹⁵. Zarzut Augustyna, że wola z konieczności swej natury podległej Bogu chce tego, do czego Bóg ją pobudza¹⁶, Tomasz z Akwinu zbija mówiąc, że wola jako podległa Bogu z natury ma to, co Bóg w niej sprawia, czyli wolność¹⁷. Na zarzut, że gdyby wola mogła nie chcieć tego, do czego Bóg ją pobudza, działanie Boga byłoby nieskuteczne¹⁸ odpowiada: Zachodziłaby sprzeczność gdyby Bóg poruszał wolę ku czemuś, a wola by nie była ku temu poruszona. Ale nie ma sprzeczności gdy powiemy: wola nie działa w sposób konieczny na skutek poruszenia Bożego¹⁹.

■ **Wniosek.** Wolnej woli człowieka nie zniewala ani wszechwiedza Boga ani Jego wszechmoc.

■ Wiedza Boga nie jest bezpośrednią przyczyną zdarzeń, jest natomiast pierwszą i wieczną przyczyną szeregu przyczyn drugich działających w czasie, których działanie jest autonomiczne, gdyż otrzymały od Boga godność przyczyny (*dignitatem causalitatis*)²⁰. Dla intelektu stworzonego zdarzenia przyszłe są przypadkowe i niemożliwe do przewidzenia. Bóg z racji wieczności i wszechwiedzy zna wszystkie zdarzenia w czasie, ich przyczyny i skutki, dlatego dla Boga nie ma przypadku. Fatum jest zmienne z uwagi na bezpośrednie przyczyny przyszłych zdarzeń i niezmiennie o ile tkwi w nieziennej wiedzy Bożej.

■ Bóg w swojej wszechmocy, chce aby wola działała w sposób wolny, a chcąc tego, nie może chcieć czegoś przeciwnego. Gdyby, używając wszechmocy, Bóg działał na przekór naszym własnym decyzjom, działałby również na przekór własnej woli, co jest bezwzględnie niemożliwe.

¹² S. Th. I, q. 83, a. 1, ad.3.

¹³ S.Th., I, q. 105, a. 4, ad.2. („...moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco, sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio”).

¹⁴ S.Th., I-II, q. 10, a. 4, 1.

¹⁵ S.Th., I-II, q. 10, a. 4, ad. 1, („...Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit”).

¹⁶ S.Th., I-II, q. 10, a. 4, 2.

¹⁷ S.Th., I-II, q. 10, a. 4, ad.2, („... naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso ut sit ei naturale”).

¹⁸ S.Th., I-II, q. 10, a. 4, 3.

¹⁹ S.Th., I-II, q. 10, a. 4, ad.3, („... si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur”).

²⁰ S. Th. I, q. 22, a. 3 resp.

■ 2. Koncepcja predestynacji w *Summa Theologiae*

Predestynacji Tomasz z Akwinu poświęcił 23 kwestię Prima Pars. Jest to, kwestia teologiczna z uwagi na przedmiot rozważań niedostępny w poznaniu rozumowym. W uzgadnianiu rozumu i wiary zastosowany jest tu sposób przybliżania tego, co właściwie wierze przy pomocy kategorii filozoficznych. Kwestia składa się z ośmiu artykułów. W sześciu z nich Tomasz w *sed contra* powołuje się na Pismo Święte. W dwu na Augustyna. Zresztą większość poruszanych tu problemów jest odziedziczona po Augustynie, a artykuł 5 nawiązuje do Jego sporu z Pelagiuszem²¹.

Przypomnijmy. Augustyn stał na stanowisku, że Bóg powołuje jednych do zbawienia innych do potępienia, na mocy swojej arbitralnej decyzji. Mnich Pelagiusz sprzeciwiał się temu, uważając, że w takim razie na nic się zda cnotliwe życie. Uważał, że łaska zbawienia jest odpowiedzią Boga na dobre czyny człowieka, które wynikają z wolnej woli. Pogląd ten spotkał się z surową krytyką Augustyna. W dziele *O przeznaczeniu świętych* pisze: łaska boska nie jest wynikiem naszych zasług moralnych; wręcz przeciwnie, to one są skutkiem otrzymania przez nas łaski²². Wpisuje się to w poglądy Augustyna na temat grzechu pierworodnego, który tak zepsuł naturę ludzką, że w konsekwencji, człowiek bez łaski ani nie może czynić dobra, nie może uwierzyć, ani trwać w wierze.

Ocenimy najpierw użycie przez Tomasza z Akwinu metody poszukiwania racjonalnych uzasadnień dla biblijnych tekstów o predestynacji. Szukając definicji predestynacji Tomasz identyfikuje przeznaczenie jako część opatrności Bożej²³. Skoro wszystko podlega opatrności, czyli jest prowadzone przez Boga do właściwego mu celu, predestynacja jest tą częścią opatrności, która dotyczy ludzi, czyli jest to pomysł przeniesienia rozumnego stworzenia do celu życia wiecznego²⁴. Zamysł ten jest w intelekcie twórcy uprzednim istnieniem w nim rzeczy tworzonej stąd nazwa predestynacja.

Podstawą artykułu drugiego – Czy predestynacja powoduje coś w predestynowanym? jest pogląd Augustyna, że predestynacja jest „przedwiedzą o dobrodziejstwach Boga”. Jako wiedza Boga istnieje oczywiście w predestynującym a nie w predestynowanym. Z tym, że tak jak opatrność Bożą, św. Tomasz dzieli na plan – w intelekcie stwórcy i rządy – czyli zaprowadzenie tego planu, które należy do stworzeń; tak i predestynację dzieli na plan i realizację. Realizacja ta jednak nie należy do

²¹ M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 23 O predestynacji, w: Tomasz z Akwinu, Traktat o Bogu, Summa Teologii. Kwestie 1-26, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Znak, Kraków 1999, s. 817.

²² Augustyn, O przeznaczeniu świętych, 27, za: M. Olszewski, Komentarz do Kwestii 23..., op. cit., s. 809

²³ Kwestia 22 *O opatrności*, bezpośrednio poprzedza kwestię 23 O przeznaczeniu.

²⁴ S. Th. I, q. 23, a. 1, resp. (*ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur*).

stworzeń, w sensie czynnym a jedynie biernie, jako doznanie działania Boga, czyli doznanie zbawienia. Zgodnie z Rz 8,30 „Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą”²⁵. Jest to pierwszy sygnał, że w osiągnięciu celu ostatecznego człowiek nie bierze czynnego udziału.

W artykule trzecim - Czy Bóg skazuje kogoś na potępienie?, Autor powołuje się na Ml 1,2.3 „umiłowałem Jakuba. Ezawa zaś miałem w nienawiści”. I wyjaśnia: ponieważ do opatrności należy dopuszczenie ułomności w rzeczach, które są jej poddane, predestynacja dotyczy zarówno tych, którzy mocą Bożą osiągną zbawienie, jak i tych, którzy go nie osiągną, co jest skazaniem na potępienie. W pierwszym przypadku jest wola udzielenia łaski i chwały, w drugim wola pozwolenia komuś stania się winnym i wola nałożenia za winę kary potępienia²⁶. Odpowiedź tą można dwojako interpretować: 1) w duchu Augustyna: że potępieni są ci, w stosunku do których Bóg nie miał woli okazania łaski; 2) zgodnie z wolną wolą, że potępienie wynika ze skorzystania z Bożego przyzwolenia na zło czynione wyborem wolnej woli.

Sytuacja komplikuje się w artykule czwartym – Czy Bóg wybiera predestynowanych? Za wyborem przemawiają słowa Pisma Świętego: Ef 1,4 „W Nim bowiem, wybrał nas przed założeniem świata”. Skoro predestynacja to wola doprowadzenia niektórych do zbawienia, to związane są z nią: miłość i wybór. Miłość gdyż kochać to chcieć czyjś dobra. Wybór, gdyż dobra tego Bóg nie chce dla wszystkich. Wybór jednak i miłość – pisze Tomasz z Akwinu – są odwrotnie ułożone w nas i w Bogu. W nas wola miłości nie powoduje dobra, lecz dobro istniejące wcześniej zachęca nas do miłości. W Bogu przeciwnie, miłość Boga jest przyczyną dobra w tym, którego Bóg kocha. W ten sposób oczywiste jest, że miłość zakłada wybór, a wybór predestynację, zatem wszyscy predestynowani są wybrani i umiłowani.²⁷ Pierwszy z zarzutów należy do Dionizego. Uważa on, że Bóg nie wybiera predestynowanych, gdyż tak jak słońce śle światło wszystkim bez wyboru, tak Bóg jest przyczyną dobra, łaski i chwały we wszystkich, bez wyboru. Tomasz odpowiada, że rzeczywiście, jako byt, wszystko, co istnieje uczestniczy w dobroci Boga. Jeśli jednak chodzi o inne dobra, Bóg dokonuje wyboru i jednym daje to, czego nie daje innym. Jest to wyraźna krytyka apokastazy²⁸.

Na pytanie : co jest powodem wyboru jednych do chwały a innych nie?, padają dwie wykluczające się odpowiedzi. Po pierwsze: przyczyną wyboru predestynowanych są okoliczności. Takie twierdzenie pada w odpowiedzi na zarzut, że Bóg nie wybiera przeznaczonych do zbawienia,

²⁵ S. Th. I, q. 23, a. 2, resp.

²⁶ S. Th. I, q. 23, a. 3, resp.

²⁷ S. Th. I, q. 23, a. 4, resp.

²⁸ M. Olszewski, Komentarz do kwestii 23..., op. cit., s. 817.

gdyż zgodnie z cytatem 1Tm 2,4 Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni”. Św. Tomasz odwołuje się do artykułu 6 kwestii 19 *O woli Boga*, w którym ten sam fragment był zarzutem przeciwko skuteczności woli Boga. Wydawało by się, że do zbawienia przeznaczeni są wszyscy, gdyż wszyscy mogą osiągnąć cel ostateczny jakim jest oglądanie istoty Boga, odrzuceni są ci, którzy przez grzech od tego celu się odwracają. „Można więc tak powiedzieć: sprawiedliwy sędzia wolą uprzednią, czyli bezwzględną chce, by każdy człowiek żył, a wolą wtórną, względną, by morderca został powieszony. Podobnie: Bóg uprzednio, bezwzględnie chce zbawienia wszystkich ludzi, natomiast wtórnym, z uwzględnieniem okoliczności, stosownie do wymogów swojej sprawiedliwości, chce niektórych potępić”²⁹.

Jednocześnie św. Tomasz wyjaśnia różnicę między wolą pierwotną a wtórną, by nie popaść w sprzeczność z tezą o niezmienności woli Bożej. „Zauważmy, że tego, czego chce nasza wola uprzednio, bezwzględnie, w oderwaniu, my nie chcemy zasadniczo, a tylko pod jakimś względem. Czemu? Bo wola odnosi się do rzeczy takich, jakimi są same w sobie; rzeczy zaś same w sobie istnieją jako jednostkowe - w otoczeniu okoliczności; stąd też my wtedy chcemy czegoś zasadniczo, gdy chcemy tego przy uwzględnieniu wszystkich poszczególnych okoliczności, a to znaczy chcieć czegoś wtórnym”(...) „Jasno więc widać, że czegokolwiek Bóg zasadniczo chce, staje się; aczkolwiek to, czego uprzednio (bezwzględnie) w oderwaniu chce, nie staje się”³⁰. W kwestii o predestynacji argumentacja jest analogiczna. Bóg chce wolą wyprzedzającą, by wszyscy zostali zbawieni ale zasadniczo nie chce, by wszyscy zostali zbawieni³¹.

Wydaje się, że argumentacja ta oddala determinizm, gdyż bierze pod uwagę okoliczności, czyli czyny człowieka. Niestety artykuł piąty – Czy wiedza uprzednia o zasługach jest przyczyną predestynacji, znów przechyla szalę w stronę determinizmu. Pojawia się tu druga odpowiedź na pytanie: co jest powodem wyboru jednych do chwały a innych nie? a mianowicie – dobroć Boża.

Tomasz przywołuje ten sam fragment, co w artykule 1: Tyt 3,5 „Nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas”³². Artykuł ten, będący polemiką z pelagianizmem jest najobszerniejszy w całej kwestii i stawia najważniejsze pytanie: czy dobre uczynki człowieka są przyczyną zbawienia?

Odpowiedź negatywna, oprócz biblijnej sugestii ma dwa uzasadnienia. Po pierwsze, nawiązuje do Kwestii 19, artykuł 5 – Czy woli Bożej można przypisać jakąś przyczynę. Argument

²⁹ S. Th. I, q. 19, a. 6, ad. 1.

³⁰ Tamże.

³¹ S. Th. I, q. 23, a. 3, ad. 3.

³² S. Th. I, q. 23, a. 5, s. c.

Augustyna z *Księgi 83 zagadnień* brzmi: „Każda przyczyna jest większa od tego, co sprawia, a nic nie jest większe od woli Boga. Nie należy więc poszukiwać jej przyczyny”³³. Przyjmując myślenie, że Bóg jest swoją wolą, a nic nie jest przyczyną Boga, oczywiste jest, że nic nie jest przyczyną woli Bożej. Tomasz reaguje więc, bardzo ostro pisząc: „Nikt więc nie był tak niezdrowy na umyśle, by twierdzić, że zasługi są przyczyną boskiej predestynacji, jako samego aktu predestynowania (*ex parte actus praedestinantis*)”³⁴.

Akwinata dopuszcza jednak pytanie: Czy przeznaczenie ma jakąś przyczynę od strony skutku (*ex parte effectus*), zgodnie z pojęciem przyczyny celowej, gdzie skutek późniejszy jest przyczyną wcześniejszego.

Tu Autor odrzuca: 1) propozycję Orygenesusa, który twierdził, że powodem skutku przeznaczenia są zasługi w poprzednim życiu; 2) twierdzenie Pelagiusza, że przyczyną skutku przeznaczenia są zasługi w tym życiu i 3) pogląd, że przyczyną predestynacji jest wiedza pośrednia³⁵, czyli: Bóg z góry obdarza kogoś łaską, bo przewidział, że będzie z niej dobrze korzystał.

Odpowiedź Akwinaty brzmi: skutek predestynacji, czyli łaska i zbawienie nie mają żadnej przyczyny poza dobrocią Boga, której podporządkowany jest cały skutek predestynacji jako celowi³⁶, natomiast w realizacji łaski, pewne etapy mogą być przyczynami innych³⁷ np. gdy mówimy, że Bóg postanowił dać komuś chwałę na podstawie zasług i ułożył z góry, że udzieli mu łaski, aby na chwałę zasłużył. W ten sposób opatrność boża powoduje skutki działając przez przyczyny drugie, ale i to co dzieje się z wolnego wyboru, dzieje się dzięki predestynacji (*id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione*)³⁸.

Ten absolutnie deterministyczny wniosek, przypieczętowany odpowiedzią na zarzut trzeci: Rz 9,14 „U Boga nie ma niesprawiedliwości”, a niesprawiedliwe byłoby przeznaczenie lub odrzucenie (*reprobando*) ludzi, gdyby Bóg nie czynił tego przez wzgląd na przedwiedzę o ich zasługach. W odpowiedzi dochodzi do głosu augustyński woluntaryzm: „To natomiast – pisze Tomasz z Akwinu – dlaczego jednych wybrał do chwały, a innych na potępienie, ma przyczynę tylko w woli Bożej. Dlatego też Augustyn powiada w *Komentarzu do Ewangelii Jana*: ‘dlaczego tego przyzwie, a tego nie, nie

³³ S. Th. I, q. 19, a. 5, s. c.

³⁴ S. Th. I, q. 23, a. 5, resp.

³⁵ Tak tę propozycję wyjaśnienia powodu predestynacji określa L. Karłowicz, predestynacja w: *Encyklopedia Katolicka*, tom XVI, KUL, Lublin 2012, s. 344 – 351.

³⁶ S. Th. I, q. 23, a. 5, resp.

³⁷ Por. M. Olszewski, *Komentarz do kwestii 23...*, op. cit., s. 819.

³⁸ S. Th. I, q. 23, a. 5, resp.

rozsądź, jeżeli nie chcesz się pomylić”³⁹. Również czysto augustyńska jest prezentowana tu wykładnia sprawiedliwości Bożej, gdzie decyzje woli Bożej nie są niesprawiedliwe gdyż łaska nie stanowi zapłaty za dobre uczynki, tylko jest darem od Boga, a obdarować można kogokolwiek wedle własnego uznania bez naruszenia zasad sprawiedliwości⁴⁰. W ten sposób Bóg ma pełną autonomię w decydowaniu o zbawieniu lub potępieniu. Czy zatem dramat egzystencji człowieka rozgrywa się całkowicie poza nim, skoro predestynacja jest pewna (artykuł szósty) i pewna jest liczba predestynowanych (artykuł siódmy)?

Szcątkową rolę wolnej woli Tomasz z Akwinu prezentuje w artykule ósmym – Czy predestynacji mogą pomóc modlitwy świętych. Odrzuca dwa skrajne stanowiska: pierwsze, że modlitwa i dobre uczynki są zbędne i drugie, że mogą zmienić Bożą predestynację. Pozostaje wyjście pośrednie zgodne z cytatem z drugiego listu Piotra (1, 10) „starajcie się umocnić wasze powołanie i wybór”. Autor powraca do wyodrębnienia w predestynacji nieodwracalnej decyzji Boga i realizacji, w której prócz przyczyny pierwszej, uwzględnia również niekonieczne przyczyny drugie. Odzwierciedleniem tego podziału jest w obszarze charytologii podział łaski na działającą (*gratia operans*) i współdziałającą (*gratia cooperans*)⁴¹. Według świętego Tomasza Bóg w dwojaki sposób porusza wolę. Wewnętrznie, i niezastuzenie porusza do dobra, oraz zewnętrznie wspomaga wolę w realizacji wewnętrznego aktu. To na tym polu współdziałania z łaską powstaje zasługa.

Mówiliśmy o pewnej ambiwalencji poglądów Tomasza z Akwinu. Widoczna jest ona również w komentarzach dotyczących Jego ujęcia predestynacji. Karol Karski przypisuje Augustynowi twierdzenie o predestynacji bezwarunkowej, niezależnej od ludzkiej woli i działania. Natomiast św. Tomaszowi przypisuje we wcześniejszym okresie predestynację warunkową, opartą o uprzednią i następczą wolę Boga z uwzględnieniem okoliczności oraz w późniejszym okresie – predestynację bezwarunkową⁴². Z analizy tekstów *Summa Theologiae*, zaliczanej do późniejszego okresu działalności Autora wynika, że warunkowa postać predestynacji jest wymieniana⁴³ ale nie daje się utrzymać w obliczu twierdzeń o predestynacji bezwarunkowej⁴⁴. Lech Karłowicz do radykalistów w kwestii predestynacji zalicza Augustyna, Kalwina i Jansena. Tomasza z Akwinu, natomiast, przedstawia jako przeciwnika radykalnego rozumienia predestynacji dzięki wskazaniu konieczności uwzględnienia w różnym stopniu współdziałania wolnej woli z łaską. Tymczasem granica między koncepcją Augustyna i

³⁹ S. Th. I, q. 23, a. 5, ad. 3.

⁴⁰ Tamże. Por. M. Olszewski, Komentarz do kwestii 23..., op. cit., s. 819.

⁴¹ S. Th. I-II, q. 111, a. 2, resp. Por. K. Gózdź, Łaska, w: Encyklopedia Katolicka, Tom XI, KUL, Lublin 2006, s. 388.

⁴² K. Karski, Predestynacja w teologii w: Predestynacja, w: Encyklopedia Katolicka, Tom XVI, KUL, Lublin 2012, s. 344-351.

⁴³ S. Th. I, q. 23, a. 4, ad. 3.

⁴⁴ S. Th. I, q. 23, a. 5, ad. 3.

Tomasza w tej kwestii jest płynna, zwłaszcza, że w koncepcji łaski współdziałającej, Tomasz powołuje się na słowa Augustyna : „Działa - abyśmy zechcieli; skoro zaś już chcemy, współdziała z nami, abyśmy dzieła dokonali”⁴⁵. Według Mikołaja Olszewskiego, stanowią dwie wersje tej samej doktryny. Obaj uważają, że jedynym powodem predestynacji jest wola Boża. Różnicą jest sposób godzenia predestynacji z wolną wolą. Dla Augustyna wolna wola jest narzędziem predestynacji, stąd zdaniem Gilsona, nie istnieje u Niego konflikt między wolną wolą a predestynacją⁴⁶. U Tomasza z Akwinu wolna wola jest elementem wspomagającym predestynację. Różnica ta jest jednak mało istotna, skoro w koncepcji predestynacji bezwarunkowej przeznaczenie jest darmowe i pewne. Ponadto wszelkie akcenty broniące wolnej woli w obliczu twierdzeń o predestynacji bezwarunkowej jawią się jako brak konsekwencji Autora.

Wnioski zawiera kolejny punkt rozważań.

3. Nierozwiązane aporie dotyczące wolnej woli i predestynacji

Pomiędzy filozoficzną koncepcją wolnej woli a teologiczną koncepcją predestynacji zachodzi konflikt. Spróbujemy sformułować jego podstawowe płaszczyzny.

Po pierwsze koncepcja predestynacji mija się z nauką Tomasza z Akwinu o wszechwiedzy Boga. Mówiliśmy o tym, że Bóg zna przyszłe czyny wolne wszystkich ludzi, i że wiedza ta, jako że utożsamia się z istotą Boga jest substancją Bożego intelektu. Zgodnie z racjonalizmem Tomasza z Akwinu, poznanie wyprzedza wybór woli, gdyż wola odnosi się do tego, co pojęte intelektem (*Quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem*)⁴⁷. W artykule – Czy wola Boga jest przyczyną rzeczy, Tomasz z Akwinu pisze, że skutki Boga wypływają z Jego nieskończonej doskonałości odpowiednio do postanowień woli i intelektu⁴⁸. W kwestii o predestynacji nie ma adekwatnego do tych słów odwołania do intelektu Boga. Przecież „akt poznania intelektualnego jest warunkiem koniecznym wykonania jakiegokolwiek aktu woli, gdyż nie jest możliwy akt woli pozbawiony przedmiotu”⁴⁹ Przypomnijmy, że konieczną konsekwencją jest, że akt predestynacji dokonywany jest w wyniku poznania przez Boga czynów człowieka. Co więcej, wiedza ta jest wiedzą, której zasadą jest wyłącznie istota Boga. Nieuprawnione jest więc twierdzenie, że Wola Boga nie ma żadnej przyczyny. W pytaniu: Czy uprzednia wiedza o zasługach jest przyczyną predestynacji, nie chodzi przecież o jakąś przyczynę zewnętrzną. O ile więc dobroć Boga jest przyczyną celową predestynacji o tyle przyczyną

⁴⁵ S. Th. I-II, q. 111, a. 2, resp.

⁴⁶ E. Gilson, Wprowadzenie do nauki św. Augustyna, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1958, s. 202 – 203, za: M. Olszewski, Komentarz do kwestii 23..., op. cit., s. 813.

⁴⁷ S. Th. I, q. 19, a. 4, resp

⁴⁸ S. Th. I, q. 19, a. 4, resp.

⁴⁹ M. Penczek, Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu, UJ, Kraków 2012, s. 314.

formalną jest forma wzorcza w intelekcie Boga. Pominięcie tego faktu uchyla racjonalizm na rzecz woluntaryzmu⁵⁰.

Po drugie w obronie wolnej woli człowieka Tomasz pomija własną koncepcję wszechmocy Boga. Do podstawowych argumentów za bezwarunkową koncepcją predestynacji należy zarzut, że względ na dobre uczynki człowieka ograniczałby suwerenność Boga i przymuszał Go do określonych działań, a odpłata za uczynki nie pozostawiałaby miejsca na łaskę⁵¹. Przeniesienie ludzi do stanu ponadnaturalnego nie mieści się w ramach naturalnego porządku przyczynowo-skutkowego i zawsze pozostanie łaską. Co się zaś tyczy suwerenności Boga, to omawiając wszechmoc Bożą Tomasz wyjaśnił, że Bóg może wszystko, co bezwzględnie możliwe, wykluczając spod wszechmocy Bożej absolutnie niemożliwe sprzeczności w bycie oraz sprzeczności warunkowe. Zgodnie z tym, skoro Bóg czegoś chce to nie może nie chcieć. Jeśli więc Bóg w swej opatrzności chce przenieść ludzi do stanu ponadnaturalnego, pod warunkiem spełnienia dobrych uczynków, to przeniesienie takie nie jest zaprzeczeniem suwerenności lub wymuszeniem a jest realizacją woli Bożej, która zawsze się spełnia

Po trzecie, idea predestynacji sprzeciwia się idei Opatrzności Bożej, której elementami są miłosierdzie, czyli pomoc w nieszczęściu⁵²; sprawiedliwość i prawda. Wszystkie te elementy są dzięki wszechwiedzy Boga zakorzenione w bycie. Suwerenność Boga nie odnosząca się do bytu stworzonego stawia pytanie o relację sprawiedliwości Bożej do sprawiedliwości ludzkiej.

Po czwarte zbawienie, czyli oglądanie istoty Boga jawi się w koncepcji predestynacji nie jako ostateczny cel człowieka, do którego człowiek, jako stworzenie rozumne został stworzony ale jako dar, który może być ofiarowany, temu kogo Bóg zechce obdarować. W ten sposób zerwana zostaje nić łącząca życie doczesne z życiem wiecznym. Bóg nie jest też celem, do którego stworzenie rozumne może świadomie dążyć. Nieskuteczna jest również wolna wola, gdyż ludzkie wybory nie są przez Boga respektowane. Pojawiają się wręcz sugestie, że respektowanie wolnych wyborów ludzkich byłoby uwłaczaniem autonomii wolnej woli Boga. Przecież to z woli Boga mamy wolną wolę. W obliczu predestynacji rozumianej jako arbitralna decyzja o zbawieniu lub potępieniu, Bóg przestaje być gwarantem wolnej woli, będącej wolitywną władzą człowieka, ukierunkowaną na cel. Władza ta ogranicza się tylko do rzeczy nieistotnych, doczesnych w sprawach istotnych jest nieskuteczna.

⁵⁰ Analiza stanowiska Tomasza z perspektywy sporu między intelektualizmem a woluntaryzmem, patrz w: tamże, s. 301-314

⁵¹ Por. L. Karłowicz, Predestynacja w filozofii, w: Predestynacja, w: Encyklopedia Katolicka, Tom XVI, KUL, Lublin 2012, s. 344 – 351.

⁵² Por. S. Th. I, q. 21, a. 3, resp.

Po piąte Tomaszowa nauka o predestynacji zakłada całkowity determinizm. Cóż po obronie wolnej woli i cóż po wolności, do której Bóg porusza wolę. Wolność jest przecież pozorna, skoro wybór nie powoduje skutku, zgodnego z wyborem.

Po szóste bezwarunkowa predestynacja powoduje odpowiedzialność Boga za wszelkie działanie w świecie. Dobro czynią Ci, którzy otrzymują pomoc w postaci łaski. Zło Ci, którzy tej pomocy nie otrzymali. Odpowiedzialność Boga wzrasta w koncepcji podwójnej predestynacji, przypisywanej autorom protestanckim. Zauważyć należy, że w *Summa Theologiae* Tomasz wcale się od tej koncepcji nie odżegnuje⁵³.

Wreszcie zaprezentowana koncepcja predestynacji świadczy o irracjonalności w Bogu. Czy jest to możliwe, aby Bóg, który jest swoim intelektem, nie kierował się dobrem intelektu, którym jest prawda o konkretnym bycie stworzony, tylko postępował bez racji czyli irracjonalnie?. Jeżeli natomiast istnieje racjonalny ale nie znany nam powód predestynacji, nie dobroć Boża jest celem, tylko jest inny cel, do którego jesteśmy środkiem, co z kolei godzi w prostotę Boga.

■ **Wniosek.** Teologiczna koncepcja predestynacji jest niezgodna z filozoficzną obroną wolnej woli. Przede wszystkim sprzeciwia się ustanowionym przez Tomasza z Akwinu prawom rozumu w którym intelekt może poznać prawdę a wola może wybrać to, co uzna, za dobro. Determinizm wprowadzie nie dotyczy wyborów doczesnego życia tylko celu ostatecznego, jakim jest widzenie istoty Boga. Mimo to, wynika z tego, że dokonywane w życiu wybory, nie rzutują w żaden sposób na osiągnięcie celu ostatecznego, którym jest szczęście wieczne. Inspirowane nauką Augustyna twierdzenie, że Bóg arbitralną decyzją jednych przeznacza do zbawienia innych na potępienie, poza tym, że sprzeciwia się filozoficznej obronie wolnej woli, sprzeciwia się również intelektualizmowi Tomasza z Akwinu, filozoficznym twierdzeniom na temat Bożej wszechwiedzy, wszechmocy i Opatrzności Bożej. Jako taka nie tylko nie jest uzgodnieniem rozumu i wiary, ale wręcz jest zaprzeczeniem racjonalności w ogóle.

Oceniając zastosowane przez Tomasza z Akwinu sposoby godzenia rozumu i wiary, przyznać trzeba, że z powodzeniem przedstawił prawdę wiary o predestynacji przy użyciu filozoficznych rozumowań. Całkowicie zawiodła jednak metoda krytycznej oceny tego, co niezgodne z wiarą. Tomasz z Akwinu nie skonfrontował Kwestii 23 *O predestynacji* z tezami na temat wiedzy i woli Boga oraz wolnej woli człowieka. Ponieważ

⁵³ S. Th. I, q. 23, a. 3, resp.

wiele z tych twierdzeń jest twierdzeniami teologicznymi nie tylko niezgodnione zostały rozum i wiara ale jeszcze powstała aporia w obrębie samej teologii.

Kościół dostrzegając wielkie niebezpieczeństwo w fatalistycznym wydźwięku augustyńskiej wersji nauki o predestynacji, ostatecznie ją potępił.

Dziś w Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy:

KKK 600: Dla Boga wszystkie chwile czasu są terażniejsze w ich aktualności. Ustalił On więc swój odwieczny zamysł „przeznaczenia”, włączając w niego wolną odpowiedź każdego człowieka na Jego łaskę”.

KKK1013 „Śmierć jest końcem ziemskiej pielgrzymki człowieka, czasu łaski i miłosierdzia, jaki Bóg ofiaruje człowiekowi, by realizował swoje ziemskie życie według zamysłu Bożego i by decydował o swoim ostatecznym przeznaczeniu”.

Podstawą takiej nauki Kościoła jest twierdzenie, że predestynacja to odwieczny plan i zamysł Bożej miłości umożliwiający zbawienie wszystkim ludziom, obejmuje całą ludzkość⁵⁴.

Przeznaczenie nie jest przypisane konkretnej osobie z góry, niezależnie od jej czynów, ale wynika z wszechwiedzy Boga obejmującej czynny człowieka⁵⁵. Obecny w Piśmie świętym element wyboru tłumaczony jest przeznaczeniem każdego człowieka indywidualnie a nie ludzkości globalnie⁵⁶.

Tomasz z Akwinu dzięki swej koncepcji wszechwiedzy, miał takie rozwiązanie w zasięgu ręki. Niestety nie skorzystał z takiej linii obrony wolnej woli i w kwestii predestynacji głosił predestynację bezwarunkową, niezależną od wolnej woli.

⁵⁴ DH 623, za: K. Karski, Predestynacja w teologii, w: Predestynacja, w: Encyklopedia Katolicka, Tom XVI, KUL, Lublin 2012, s. 344 – 351.

⁵⁵ J. Szczurek, Trójedyny, PAT, Kraków 203, s. 331. Autor omawia historyczny aspekt stanowiska Kościoła, s. 323-338

⁵⁶ J. Szczurek, Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003, s. 137.