

że nie to podpira apologię Annatusa, przeciwnie – Bóg jest *iustus ultor* tego, czego sam nie jest sprawcą, ponieważ nasze grzechy nam zostają przypisane; jednakże jest On sprawcą naszych do-
brych uczynków. W całej swojej książce Annatus odwołuje się do słów Augustyna powiadającego, że sami jesteście sprawcami własnych grzechów, unika jednak głównej kwestii – nieodparte-
go działania łaski. Dowodzi też, że wedle Augustyna, Bóg dał człowiekowi wolną wolę, aby mógł on samodzielnie, nie wskutek konieczności⁵⁹, gromadzić zasługi. I znów jest to prawda, tyle że dotyczyło to stanu człowieka sprzed Upadku i że Annatus po prostu zapomina poinformować czytelnika, co zaszło wnet potem – mianowicie o utracie wolnej woli w ten sposób pojmwanej. Trzeba przypomnieć, że wczesna rozprawa o wolnej woli została później poprawiona i wyjaśniona w *Retractationes*, cytowanie jej tedy bez tego komentarza jest nadużyciem. Wydaje się jednak, że niezwykła próba nawrócenia św. Augustyna na semipelagianizm i uczynienia zeń orędownika *indifferentia* była pośród jezuitów rzadka.

Powtórzmy: zarówno papież, jak jezuita (oraz kalwiniści) mieli rację w kwestiach rzeczowych – pięć też dokładnie streszcza sens *Augustinusa*, janseniści zaś mieli rację, twierdząc, że *Augustinus* całkowicie dochowuje wierności swemu tytułowi.

W czym pobił św. Augustyn?

Dlaczego Kościół potępił doktrynę św. Augustyna? Jak w więk-
szości podobnych sytuacji, możemy twierdzić, że zadziałał tu szereg przypadków. Gdyby Janseniusz zmarł przed ukończeniem swego dzieła...; gdyby jezuitom udało się zapobiec jego opubliko-
waniu...; gdyby papież był bardziej drobiazgowy w kwestiach

candum requisit Augustinus ut qui peccat possit non peccare: quod est indifferentem habere libertatem ad peccandum et non peccandum – s. 30) jest jawnie fałszywa. Według Augustyna grzesznik „może” powstrzymać się od grzechu, tzn. może, jeśli dana mu jest łaska; innymi słowy, nie jest on pod „przymusem” grzeszenia, lecz tylko pod „koniecznością” (por. dyskusję nad tezą 4).

⁵⁹ Tamże, s. 55 i n.

teologicznych...; gdyby król z większą przezornością odniósł się do ostrzeżenia jezuitów, że jego państwu grozi niebezpieczeństwo ze strony nowej, złowrogiej sekty...; gdyby Paweł V ogłosił gotową już niemal bullę przeciw molinistom... itd.⁶⁰ Historia idei, nie inaczej niż historia polityczna, to nieprzebrana skarbnica nie dających się przewidzieć przypadków. A jednak nieodmiennie usiłujemy w sekwencji zdarzeń wykryć jakąś „logikę”, w którą uzbrojeni, zapewniamy później chętnie, że potrafimy uchwycić sens tychże zdarzeń (albo im go narzucić). Nie było żadnej „historycznej konieczności” w tym, że bullę papieską wydano faktycznie w roku 1653; istniały natomiast ważne racje, dla których Kościół rzymski musiał pozbyć się w części Augustyńskiej spuścizny, jeśli pragnął zachować swoją potęgę. Janseniusz mimowiednie dostarczył Kościołowi historycznej okazji do tej „de-augustynizacji”. Wykorzystanie tej sposobności stało się w dziejach Kościoła wydarzeniem wielkiej wagi; praktycznie przyjął on wówczas jezuitką (czy semipelagiańską) doktrynę w kluczowych kwestiach grzechu pierwородnego, łaski i predestynacji, zrywając w ten sposób (oczywiście milcząc) z bardzo istotną częścią swego teologicznego dziedzictwa i stosownie do tego kształtując swoje nauczanie. Przy zastrzeżeniu co do notorycznej kruchości sądów przeciw-faktycznych wyrażanych w trybie nierzeczywistym czasu przeszłego można wyobrazić sobie, że gdyby Kościół (nieomal *per impossibile*) przyjął wówczas teologię Augustyńsko-jansenistyczną za podstawę działalności edukacyjnej, wkroczyłby na drogę do samozagłady.

Święty Augustyn nie tylko skodyfikował prawowierną odtąd naukę o grzechu pierwородnym i Bożej łasce, ale i w znacznej mierze ją stworzył. To, że nieposłuszeństwo pierwszego człowieka skaziło naszą naturę, uczyniło z nas łatwy łup dla wszelkich diabelskich pokus, a nawet przyniosło śmierć na świat – oznajmione zostało dość jasno w Piśmie. Że jednak my, przez sam fakt, iż jesteśmy potomkami Adama, przejęliśmy jego faktyczny grzech, a nie tylko skłonność do grzechu, nie było już tak oczywiste; zresztą później okazało się, że biblijna podstawa tej interpretacji jest ułom-

⁶⁰ Tekst znajduje się w: Gazier, dz. cyt., t. II.

na. Bibliści wiedzą od dawna, że Wulgata błędnie przełożyła słynne Pawłowe *in quo omnes peccaverunt* (Rz 5, 12), sugerujące, że Adam był czymś w rodzaju powszechnika, my zaś jesteśmy nie po prostu jego potomkami, lecz – w sensie moralnym – jego kopiami, i że przeto aktywnie uczestniczymy w jego winie. Współczesne przekłady oddają to miejsce nie słowami „w którym wszyscy ludzie zgrzeszyli”, lecz raczej „jako że wszyscy ludzie zgrzeszyli”^{*}.

W odróżnieniu od św. Augustyna, wcześnie Ojcowie greccy nie musieli zmagać się z tym problemem; może też dlatego nie wypracowali podobnej doktryny.

Nauka o dziedzicznej winie czy też naszym nieuchronnym współuczestnictwie w faktycznym grzechu Adama ważna jest o tyle, że pomaga wyjaśnić, dlaczego wszyscy potępieni przez Boga są potępieni słusznie.

Podsumujmy krótko główne elementy Augustyńsko-jansenistycznej teorii łaski. Po pierwsze, wszyscy jesteśmy tak beznadziejnie zepsuci, że o własnych siłach absolutnie nie potrafimy zrobić niczego dobrego. Wolny wybór, jeśli oznacza wybór między dobrem a złem, został doszczętnie zrujnowany przez grzech; nasza wola – w takiej mierze, w jakiej jest nasza, a nie Boża – może czyścić wyłącznie zło i pragnąć wyłącznie zła.

Po drugie, Boża łaska nie tylko jest nam niezbędna do tego, byśmy mogli czynić dobro i przestrzegać praw boskich, ale gdy już została nam dana, urzeczywistnia swój cel niezawodnie. Innymi słowy, jeśli Bóg zechce, byśmy czynili dobro, nie możemy skutecznie pokrzyżować Jego woli, gdyż Jego wola kształtuje wolę człowieka, przymuszając ją w ten sposób do posłuszeństwa. Bardziej wskazane jest jednak mówić nie o „przymuszaniu”, lecz raczej o „ukoniecznianiu” woli, ponieważ z chwilą gdy ludzka wola zostaje w taki sposób uformowana przez Boga, rzeczywiście chce ona już tylko tego, czego Bóg od niej oczekuje. Łaska jest zatem warunkiem zarówno koniecznym, jak i wystarczającym wszelkiego dobra, do jakiego wydajemy się zdolni; łaska skuteczna i łaska nieodparta są jednym i tym samym. Ten punkt trzeba

^{*} W Biblii Tysiąclecia: „ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (przyp. tłum. – I. K.).

umieścić osobno, jako że z pierwszej zasady nie sposób jeszcze wydedukować, iżby istotnie skuteczne opieranie się działaniu łaski było niemożliwe.

Po trzecie (a choć zdaje się to logicznie wynikać z dwu stwierdzeń poprzednich, wypada powiedzieć to wyraźnie), łaskę zbawczą Bóg daje darmo i rozdziela ją pomiędzy ludzi, kierując się własną, niezgłębioną wolą. Z punktu widzenia Bożej sprawiedliwości, po Upadku nie wnosimy najdosłowniej nic do dzieła własnego zbawienia; wszyscy zasługujemy na wieczne potępienie, a jeśli Bóg pragnie zbawić niektórych z nas, to nie z powodu naszych zasług (bo nie ma ich nikt i nikt nie zasługuje na łaskę), lecz po prostu dlatego, że tak chce. Podwójna predestynacja jest z definicji sprawiedliwa, jako że sprawiedliwe jest, cokolwiek Bóg czyni; nie ma innej zasady sprawiedliwości oprócz Jego woli. Zbawieni są usprawiedliwieni przez miłosierdzie, odrzuceni zostają potępieni mocą sprawiedliwości.

Po czwarte (i znów zdaje się to co najmniej dopełniać w sposób naturalny poprzednie teorie, jeśli nie wynika z nich w sposób zniewalający), Jezus Chrystus nie mógł umrzeć za wszystkich ludzi. Wiedział On, kto będzie potępiony, a kto zbawiony, i jest nie do pomyślenia, by z rozmysłem rozlewał swą krew na próżno bądź poświęcał się za przyszłych mieszkańców piekła⁶¹.

⁶¹ Poglądy swoje na temat łaski i predestynacji Augustyn wypowiadał przy niezliczonych okazjach; był to jeden z głównych motywów jego teologii. Dzieło Janseniusza zawiera tysiące cytatów na poparcie jego – niepodważalnej bodaj – interpretacji. Ze względu na cel tego eseju niech nam wystarczy poniższa próbka:

To, że na łaskę usprawiedliwiająca nie można sobie zasłużyć, że nie jest ona nagrodą za dobre uczynki, jest dla Augustyna prawdą tautologiczną, podobnie jak dla św. Pawła (Rz 11, 5–10). Jeśli łaska nie jest darmowa, to nie jest łaską – z definicji, gdyż: *Quomodo est ergo gratia, si non gratis datur? Quomodo est gratia si ex debito redditur?* (*De Gratia Christi et peccato originali*, XXIII, 24). Heretycy pelagiańscy *omnino laborant, ostendere gratiam Dei secundum merita nostra dari: hoc est, gratiam non esse gratiam* (*De gratia et libero arbitrio*, VI, II). Nikt nie jest wart łaski; w rzeczy samej nasza skażona natura nie wytwarza niczego dobrego, nie można więc oskarżać Boga o niesprawiedliwość, nawet jeśli by nie zbawił nikogo. Nikt nie może zostać zbawiony bez wiary – wiary wyraźnej, nie tylko domniemanej – w Boga i Zbawiciela, a wiara jest darem Boga. Tak początek, jak i dopełnienie wiary jest aktem Bożego miłosierdzia udzielonego jednym, odmówionego drugiem. *Fides igitur, et inchoata et perfecta, donum Dei est: et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari... Cur autem non omnibus datur, fidelem movere non debeat, qui credit ex uno omnes isse*

Arbitralny rozdział łaski nie zakłada, iżby wybrani byli wolni od grzechu bądź święci przez całe swoje życie; łaska może być na czas jakiś odjęta sprawiedliwym, aby ich upokorzyć i ukazać im nędzę ich natury, jeśli nie otrzyma ona wsparcia od Boga. I od-

in condemnationem, sine dubitatione iustissimam, ita ut nulla Dei est iusta reprehensio, etiam si nullus inde liberaretur (De praedestinatione sanctorum, VII, 16) ... Sine ea [gratia] nullus prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum (De correptione et gratia, II, 3). Haec enim omnia operatur, in eis, qui vasa misericordiae operatus est eos, qui et elegit eos in Filio suo, ante constitutionem mundi per electionem gratiae... Profecto et electi sunt per electionem, ut dictum est, gratiae, non praecedentium meritorum suorum; quia gratia illis est omne meritum (tamże, VII, 13, por. Civ. Dei, XIV, 26). Quoniam cuius vult miseretur, et quem vult obdurat; sed miseretur, bona tribuens; obdurat, digna retribuens (De Praed. sanc., VII, 14). „Sed cur”, inquit, „gratia Dei non secundum merita hominum datur?” Respondeo: Quoniam Deus misericors est. „Cur ergo”, inquit, „non omnibus?” Et hic respondeo: Quoniam Deus iudex est (De dono perseverantiae, VIII, 16; por. Enchiridion, 98). Ludzie potępieni są sprawiedliwie, gdyż do grzechu wiedzie ich własna wola; jednakże to nie ich wola wytwarza dobre uczynki. Voluntate autem sua cadit, qui cadit; et voluntate Dei stat, qui stat (De dono persev., VIII, 19).

Pelagianie, podobnie jak później jezuita, okazjonalnie cytowali wczesną rozprawę Augustyna *De libero arbitrio*, w której twierdzi się, że kierując się własną wolą, potrafimy żyć zgodnie z wolą Boga. Ale w *Retractiones* Augustyn koryguje ten zapis; owa wczesna praca wymierzona była w manichejczyków, nie w pelagian, którzy jeszcze nie istnieli. Wyjaśnia, że to, co wówczas powiedział, jest prawdą, gdyż jeśli czynimy dobro, czynimy je własnowolnie i możemy unikać grzechu; wtedy jednak sama wola jest ukształtowana przez Boga, bez łaski zaś nie może się poprawić. *Quis, inquam, peccat in eo quod nullo modo cavere potest? Peccatur autem: cavere igitur potest. Ale: voluntas ipsa nisi Dei gratia liberatur a servitute... recte pieque vivi a mortalibus non potest. Jednakże już w tej wczesnej pracy napisał, że to Bóg jest sprawcą wszystkich dobrych uczynków, drobnych bądź wielkich: non solum magna, sed etiam minima bona non esse posse nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc est Deo (Retractiones, IX, 3–4). In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est nisi a Deo datur (tamże, XXII, 4).*

Wedle Augustyna wola nie jest zdolnością wyboru, w szczególności między dobrem a złem, lecz raczej po prostu możliwością czynienia tego, czego się rzeczywiście chce; tak więc nasza wola jest aktywna, zarówno gdy czynimy dobro, jak i zło, tyle tylko, że czyniąc zło, idziemy za własną wolą, czyniąc zaś dobro, podążamy za Bogiem nieomylnie kierującym naszą wolą. Bóg tymczasowo pozbawia sprawiedliwych swej łaski, jak to zrobił w przypadku świętego Piotra: *ipsam charitatem apostolus Petrus nondum habuit, quando timore Dominum ter negavit. Timor enim non est in charitate... (De gratia et lib. arb., XVII, 33). ... Quia utique ipsa obedientia munus eius [Dei] est; quae necesse est ut sit in eo cui charitas inest, quae sine dubio ex Deo est (De corr. et gratia, V, 8). Święty Piotr mógł uniknąć swego występkę, i potrafi to każdy, jeśli tylko jego wola będzie ukształtowana przez łaskę, której mocą swej decyzji udziela albo nie udziela Bóg. Quibus autem datur [adiutorium], secundum gratiam datur, non secundum debitum, et tantum amplius datur per Iesum Christum Dominum nostrum, quibus id dare Deo placuit, ut non solum adsit sine quo permanere non*

wrotnie, potępieni mogą niekiedy objawiać pozory cnót, które wszelako w dniu sądu nie będą się liczyć jako zasługa. Ci, którym Bóg postanowi odmówić swej pomocy, są po prostu zostawieni samym sobie i zdani na zasoby własnej skazonej natury. Niekie-

possumus, etiam si velimus, verum etiam tantum ac tale sit, ut velimus (tamże, XI, 32). ... Unde est in hominibus, charitas Dei et proximi, nisi ex ipso Deo? Nam si non ex Deo, sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani (De gratia et lib. arb., XVIII, 37). Certum est nos velle cum volumus; sed ille [Deus] facit ut velimus bonum... Certum est noc facere cum facimus; sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati (tamże, XVI, 32).

Wybraństwo niektórych zostało postanowione przez Boga przedwiecznie, jeszcze przed stworzeniem świata, zupełnie niezależnie od zasług ludzkich; jest ono arbitralne (w sensie ludzkim), nieodwołalne i z definicji sprawiedliwe, bo jest dziełem Boga. *Quos enim praedestinavit, ipsos et vocavit: illa scilicet vocatione secundum propositum: ipsos et iustificavit; nec alios sed quos praedestinavit, vocavit, iustificavit, ipsos et gratificavit, illa utique fine qui non habet finem (De praed. sanc., XVI, 34). Elegit Deus in Christo ante constitutionem mundi membra eius (tamże, 35). Ci, którzy zostali wybrani i predestynowani, nie mogą zginąć, są zbawieni z konieczności: Illi ergo electi, ut saepe dictum est, qui secundum propositi vocati, qui etiam praedestinati atque praesciti. Horum si quisque perit, fallitur Deus; sed nemo perit, quia non fallitur Deus (De corr. et gr., VII, 14). Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt (tamże, IX, 23).*

Nie ma wątpliwości, że łaska (wewnętrzna) jest nieodparta; gdy została nam dana, nie jest w naszej mocy odrzucić ją. Adam przed upadkiem potrzebował Bożej pomocy, aby być dobrym, mógł jednak wybierać swobodnie i wzgardzić nią. Po Upadku nie jest to już możliwe: *... sed haec [gratia] potentior est in secundo Adam. Prima est enim quae fit ut habeat homo iustitiam si velit; secunda ergo plus potest, quae etiam fit ut velit, et tantum velit, tantoque ardore diligit, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat (De corr. et gr., XI, 31). Musimy rozróżnić między „zdolnością do niegrzeszenia” i „niezdolnością do grzeszenia” (tamże, XII, 33). Aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adiutorium quo aliquid fit... Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinati, non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale ut ei perseverantia ipsa donatur: non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint (tamże, XII, 34). Qui autem cadunt et pereunt, in praedestinatorum numero non fuerunt (tamże, 36). Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur... Infirmis servavit [Deus] ut ipso donante invictissime quod bonum est vellent, et hoc deserere invictissime nollent (tamże, 38). Non est itaque dubitandum, voluntati Dei qui in coelo et in terra omnia quaecumque voluit fecit, et qui etiam illa quae futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult (tamże, XIV, 45). Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur; ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia auferatur (De praed. sanc., VII, 13).*

Niekiedy może się nawet wydawać, że Bóg przeznacza większość rodzaju ludzkiego do potępienia nie tylko w ten sposób, iż pozostawia ludzi na łasce ich skazonej woli, tzn. przez poniechanie, lecz aktywnie powoduje ich upadek: *... non*

dy Bóg może rozmyślnie wpływać na ich wolę; jak zaparcie się św. Piotra było wzorcowym przykładem chwilowego wycofania przez Boga pomocy okazywanej sprawiedliwym, tak „zatwardzenie” przezeń serca Faraona stanowiło wzorcową ilustrację sposobu, w jaki wzmacnia On ludzki upór w czynieniu zła.

solum bonas hominum voluntates ipse facit ex malis, et a se factas bonas in actus bonos et in aeternam dirigit vitam, verum etiam illas quae conservant saeculi creaturam, ita esse in Dei potestate, et eas quae voluerit, quando voluerit, faciat inclinari, vel ad beneficia quibusdam praestanda, vel ad poenas quibusdam ingerendas, sicut ipse iudicat, occultissimo quidem iudicio, sed sine ulla dubitatione iustissimo (De gratia et lib. arb., XX, 41). O królu Amazjaszu: *Ecce Deus idolatriae peccatum volens vindicare, hoc optatus est in eius corde cui utique iuste irascabatur, ut admonitionem salubrem non audiret sed ea contempta iret in bellum, ubi cum suo exercitu cadaret (tamże, 42).* Nie powinniśmy jednak konstruować nowej interpretacji w oparciu o garść tego rodzaju wypowiedzi, gdyż Augustyn przy niezliczonych okazjach podkreśla, że potępieni padają ofiarami własnej nieprawości. Bóg zaś, nie powołując ich do chwały, po prostu pozostawia ich bez pomocy (por. *De Civ. Dei*, XX, 1). Koniec końców, nie ma w Bogu różnicy między predestynacją a przedwiedzą: *sine dubio enim praescivit, si praedestinavit; sed praedestinasse, est hoc praescisse quod fuerat [Deus] ipse facturus (De dono persev., XVIII, 47).*

Prawo Boże nie zda się na nic bez łaski, owszem, może nawet być zawadą (*De gr. Christi et pecc. origin.*, VII, 9). Prawo i doktryna działają z zewnątrz, tymczasem łaska to działanie Boga w ludzkim sercu: *... non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari potest... Sed et illa hominum, non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates (tamże, XXIV, 25).* *Quae [gratia] si desit, ad hoc lex adest, ut reos faciat et occidat (De corr. et gr., I, 2).* Również cuda nie nawrócą tych, co nie znaleźli się pomiędzy predestynowanymi; gdyby mieszkańcy Tyru i Sydonu na własne oczy ujrzeli cuda Jezusa, uwierzyliby, ale *nec illis profuit quod poterant credere, quia praedestinati non erant ab eo, cuius inscrutabilia sunt iudicia (De dono persev., XII, 28).* Ba, nawet ci, którzy zwyczajnie i nie z własnej winy nie znają Bożego prawa, nie unikną wiecznego ognia: *Sed nec ipsi sine poena erunt qui legem Dei nesciunt... Sine fide enim Christi nemo liberari potest... Sed et illa ignorantia quae non est eorum qui scire nolunt sed eorum qui tamquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit quia non audivit omnino quod crederet; sed fortasse ut minus ardeat (De gratia et lib. arb., III, 5; por. De corr. et gr., VII, 12).* Jeśli zatem pytamy, dlaczego Jezus przyszedł po tak długim czasie od stworzenia, odpowiedź jest jasna: swoją naukę zapragnął głosić w określonym czasie i miejscu, dopiero gdy uznał, że znajdują się ludzie, którzy w Niego uwierzą. Jeśli Ewangelii nie głoszono w innym czasie i miejscu, to dlatego, że Chrystus wiedział, iż nikt Mu nie uwierzy, niezależnie od sprawianych przezeń cudów (*De praedest. sanct.*, IX, 17). Wiedział o tym, ponieważ Bóg postanowił być nie obejmować predestynacją ludzi z wcześniejszych pokoleń oraz innych obszarów. I znów: nie ma różnicy między predestynacją a przedwiedzą.

Nic przeto dziwnego, że liczba wybranych jest znikoma w porównaniu z przyszłymi lokatorami piekła: *Tam multos autem creando nasci voluit, quos ad suam gratiam non pertinere praescivit, ut multitudinem incomparabili plures sunt eis quos in sui regni gloriam filios promissionis praedestinare dignatus est, ut etiam ipsa reictorum multitu-*

Mówiliśmy dotąd o działaniu łaski, dzięki której w oczach Boga stajemy się godni zbawienia. Skądinąd wszystko jest aktem łaski Boga, gdyż nie może On działać na czyjkolwiek rozkaz bądź żądanie. Samo stworzenie świata było aktem łaski, jest nim również światło naturalne, umożliwiające nam spostrzeganie i poznanie przyrody; jest nim też dostępne każdemu objawienie oraz pomoc, jaką otrzymują potępieni i jaka uzdolnia ich do czynów pozornie zacnych. Te rozmaite formy pomocy, w jakich wszyscy

dine ostenderetur quam nullius momenti sit apud Deum iustum quantalibet numerositas iustissime damnatorum (Ep. 190 ad Optatum, III, 12). Jest to oczywiście kwestia rozdziału łaski. *Quod ergo pauci in comparatione pereuntium, in suo vero numero multi liberantur, gratia fit, gratis fit, gratiae sunt agenda quia fit (De corr. et gr., X, 28).* Jezus zaś wysłał Swą krew za tych, których odkupił, nie za innych (*Enchir.*, 61). Gdy Apostoł mówi, że Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi, słowo „wszyscy” oznacza, że pośród wybranych są ludzie ze wszystkich narodów, wszelkiego stanu, płci, wieku itd.; nie oznacza ono wszystkich bez wyjątku jednostek (*Enchir.*, 103; por. *De corr. et gr.*, XIV, 44: *Hoc dictum est: omnes homines vult salvos fieri, ut intelligantur omnes praedestinati: quia omne genus hominum in eis est).*

Trzeba podkreślić, że akt wybrania, choćby nawet bardzo rzadki, nie ma na względzie wybranych, lecz tylko chwałę samego Boga. Jego celem nie jest błogostan nielicznych szczęśliwców, tylko manifestacja wielkości Stwórcy: *Et tamen propter ipsum nomen meum, inquit [Deus], quod profanastis vos, ego faciam vos bonos, non propter vos (De gratia et lib. arb., XIV, 30); Conficitur itaque gratiam Dei non secundum merita accipientium dari, sed secundum placitum voluntatis eius, ut qui gloriatur, nullo modo in se ipso, sed in Domino gloriatur: qui hominibus dat quibus vult, quoniam misericors est; quod et si non dat, iustus est; et non dat quibus vult, ut notas faciat divitias gloriae suae in vasa misericordiae (De dono persev., XII, 28).*

Jak więc się zdaje, Bóg kocha siebie samego i cokolwiek dobrego czyni dla predestynowanych, czyni to dla siebie samego. My zaś powinniśmy Go naśladować: nie wolno nam kochać innych ludzi ze względu na nich samych, lecz tylko ze względu na Chrystusa (*De Civ. Dei*, XXI, 26). A chociaż wiara, co ku zbawieniu wiedzie, jest boskim darem, nie jest prawdą, iż nawracanie i zachęcanie innych jest bezużyteczne, jako że nieliczni tylko dostają naukę o zbawieniu wprost od Boga lub aniołów; większość doznaje oświecenia za pośrednictwem ludzi, mimo że Bóg tylko sprawia, iż ich namowy są użyteczne i skuteczne (*De dono persev.*, XIX, 48; *De Civ. Dei*, V, 10; *De corr. et gr.*, V, 8).

Nie ma wątpliwości, że cała heretycka doktryna jansenizmu została bezbłędnie wywiedziona z teologii św. Augustyna. Antyhumanistyczna i – wolno dodać – antyludzka nauka jansenistów jest autentycznie Augustyńska. Srogość czy nawet okrucieństwo Augustyńskiej doktryny predestynacji historycy katolicy w swoich pracach często łagodzą przez przemilczanie; dotyczy to nawet klasycznego dzieła Gilsona *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (1950) i nadzwyczaj wartościowych komentarzy do dwujęzycznej edycji *Oeuvres Augustyna*, ukazującej się od 1950 r.

ludzie mogą mieć udział, są dowodem obfitości Bożej łaski, w dziele zbawienia jednak nie liczą się zupełnie. Przeciwnie, jeśli Bóg pozwala niewierzącym uzyskać o Nim jakąś skromną wiedzę (bo z pewnością nie prawdziwą wiarę), to tylko po to, by w dniu obrachunku pozbawić ich argumentu niewiedzy⁶². Spór atoli toczył się o to, czy łaska skuteczna ma w sobie moc zbawczą.

Dla współczesnego umysłu, wykarmionego tradycją Oświecenia, doktryna Augustyńska jest równie dziwaczna jak dla dawnych pelagian, dla Erazma i erazmian, dla Tomasza Morusa (z jego antyluterańskiej rozprawy) albo zresztą dla moralistów jezuickich. Jakże bo, w rzeczy samej, moglibyśmy uwierzyć w sprawiedliwego i dobrotliwego Boga, który wynagradza i karze swoje dzieci wedle własnych nieobliczalnych kaprysów, niczym tyran raczej niż miłujący ojciec? Jakże mógłby On strącać swoje dzieci w otchłanie piekielne, wiedząc, że swoje występki popełniły one pod przymusem i nic nie mogą poradzić na to, co robią i czym są? Czyż samo już pojęcie grzechu nie zakłada, że można go uniknąć? Często również wskazywano na złowrogie skutki moralne teorii podwójnej predestynacji: skoro naucza się ludzi, że ich zbawienie nie ma nic wspólnego z ich postępowaniem, lecz zależy wyłącznie od niepojętej woli Pana, wszystkie cele moralnego wychowania zostają wyzute z treści, ja zaś mogę robić, co mi się żywnie podoba, skoro wiem, że Bóg w ogóle nie bierze pod uwagę mych postępów, dobrych czy złych. Sama idea odpowiedzialności moralnej traci sens, jeśli nie liczyć przewrotnej wykładni, wedle której jesteśmy m o r a l n i e odpowiedzialni za naszych dalekich przodków, co jest drwiną z zasad sprawiedliwości.

Te potoczne zastrzeżenia zdają się zgodne ze zdrowym rozsądkiem, są jednak, by tak rzec, nazbyt łatwe, aby mogły wystarczyć do należytego zrozumienia teologicznego, psychologicznego i społecznego sensu idei podwójnej predestynacji.

⁶² Por. Arnaulda *Tertium Scriptum*, 1. c: *Gratiae sufficientes actuales voluntati externae sunt, contemplatio mundi ac operum Dei, eiusque Providentiae qua universas creaturas regit et administrat consideratio; legis documenta; Prophetarum oracula; miraculorum signa; praedictio Evangelii; exhortatio, correctio; exemplum vitae ac mortis Christi et Sanctorum; castigationes divinae, et alia adiuncta externa.*

Ujmując rzecz w kategoriach teologicznych, chodzi tutaj o absolutną suwerenność Boga. W tym względzie pisma Augustyna, Kalwina i Janseniusza nie pozostawiają wątpliwości. Otóż suwerenność oznacza niezwiązanie żadnym prawem zewnętrznym. Filozofia pelagiańska czy semipelagiańska (a czymże ona jest, jeśli nie filozofią, pogańskim wynalazkiem mającym dostarczać pokarmu naszej p y s z e?) zakłada, że my, ludzie, jeśli godziwie prowadzimy życie i powstrzymujemy się od czynów zakazanych, stajemy się g o d n i zbawienia bądź z a s ł u g u j e m y na nie, tzn. możemy z m u s i ć Boga do zbawienia nas; po prostu nie ma On innego wyboru. Jeśli tak, to Bóg nie jest już suwerenny, musi być posłuszny pewnym regułom, czy tego chce, czy nie. To, że sam te reguły ustanowił, nie jest żadną odpowiedzią, zwłaszcza z punktu widzenia Nowego Przymierza. Jest przejawem grzesznej pychy zarzucać Bogu n i e s p r a w i e d l i w o ś ć, tak jak gdyby sprawiedliwość boską można było mierzyć naszą miarką. To, co Bóg czyni, jest sprawiedliwe dlatego, że On to czyni; nie ma wyższej miary sprawiedliwości niż wola Boża, niezależnie od jej treści.

Nieograniczona suwerenność Boga nie jest sprzeczna z faktem, że jest On Bogiem miłości. Przeciwnie, od chwili gdy Nowe Przymierze zniosło żydowskie Prawo, my, chrześcijanie, jesteśmy pod władzą łaski. Znaczy to, że mamy ufać naszemu Ojcu, a nie targować się z Nim, nie domagać się od Niego należnej nam części, nie pozywać Go zuchwale przed ludzki trybunał, nie próbować Go przechytrzyć.

Teoria podwójnej predestynacji jest teologicznym wyrazem przeświadczenia Kościoła, iż jest on niezwyrodną a r m i ą Boga. Psychologicznym przesłaniem tej doktryny nie jest wygodna permissywność („rób, co ci się podoba, twoje postępowanie nie ma znaczenia dla twego zbawienia”), jakkolwiek poszczególni ludzie mogliby tej wykładni nadużywać⁶³. Zarówno św. Augustyn, jak i Kalwin postawili wyraźne bariery takim libertyńskim naduży-

⁶³ Nawet doktryny jansenistycznej używano okazjonalnie do takich celów, jak o tym wspomina René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 1943, t. I, s. 8 i n.

ciom ich teologii; Bóg co prawda nie odpłaca nam za nasze zasługi, jako że wszelkie mniemane zasługi to tylko Jego dary, ale właśnie dlatego wszyscy, którzy cieszą się niezasłużoną łaską, okazują swoim życiem, że są dziećmi Boga. Ich cnotliwe postępowanie nie jest przyczyną ich zbawienia, lecz raczej jego oznaką.

Wiele zależy od tego, czy teologowie będą chcieć dochować wierności wymogom konsekwencji. Potoczne powiedzenie (z punktu widzenia chrześcijańskiego raczej bezsporne) „wszystko w rękach Boga” mogłoby – gdyby wyciągnąć z niego ostateczne wnioski – zakładać doktrynę podwójnej predestynacji. Jest atoli istotną różnicą, czy zostanie ona wyraźnie sformułowana, czy też nie. Ktoś może z przekonaniem powtarzać zacytowane powiedzenie i wierzyć w wolność woli, nie mając przy tym przykrego poczucia własnej niekonsekwencji. Sytuacja się zmienia, gdy teologia predestynacji zostaje jasno sformułowana. Św. Augustyn to uczynił, wcześni Ojcowie – nie; św. Ireneusza można by – anachronicznie – określić mianem semipelagianina⁶⁴.

Podwójna predestynacja to teologiczny miecz w rękach wojującego Kościoła, którego żołnierze mogą mieć słuszne poczucie, że należą do *z g r o m a d z e n i a w y b r a n y c h*. Prawdą jest, że w kategoriach teologii Augustyńskiej Państwo Boże nie jest tożsame z Kościołem widzialnym, w którym mogą się znaleźć (owszem, nawet na pewno są) ludzie niegodni, przyszli mieszkańcy piekła; ostatecznie tylko Bóg oddzieli kiedyś ziarno od plew. Jednakże dla wiernego człowieka Kościoła przesłanie doktryny jest jasne: *ja j e s t e m* pośród uprzywilejowanych i już w tym życiu okazuję znaki mojej predestynacji do chwały. Podwójna predestynacja bynajmniej nie usprawiedliwia bierności, obojętności czy moralnego niechlujstwa; przeciwnie, nadaje się doskonale do podtrzymywania ducha bojowego. Jest to ideologia sekty wojowników. Tak było w czasach Augustyna oraz w początkach ruchu kalwińskiego; fatalistyczna teologia była dla wczesnego islamu źródłem wojowniczości i zadufania. Przesłanie Koranu bynajmniej nie streszczało się w słowach „nie róbcie nic, bo cokolwiek się czyni,

⁶⁴ Por. *Adv. Haer.*, IV, 37–39. W tym samym sensie „semipelagianami” byli św. Hilary i św. Jan Chryzostom.

jest dziełem Boga”, ale raczej w nakazie „jesteście narzędziami w rękach Boga, bądźcie mężni, nie unikajcie śmierci, jesteście wiernymi synami Boga i pamiętajcie zawsze, że cokolwiek się dzieje, jest wolą Boga i musi obrócić się na dobro”. Później podobną rolę odegrał w ruchu komunistycznym historyczny determinizm; argument, jakiego w polemikach z marksistami często używali niektórzy intelektualiści: „jeśli wszystko jest wyznaczone z góry przez konieczność historyczną, to o cóż się martwić, lepiej nie robić, historia sama zatroszczy się o siebie” – zupełnie nie przystawał do rzeczywistości psychologicznej. Właśnie wiara w „zwycki pochód historii”, w którym jakoby sami uczestniczyli, dawała wyznawcom marksizmu potężną, mobilizującą energię i wiele im potrzebną pewność, że są po słusznej stronie. Pozorna logika inercji, *ignava ratio*, jest sprzeczna z rzeczywistością psychologicznego oddziaływania doktryn fatalistycznych i deterministycznych, gdy stają się one ideologicznym wyrazem ruchów masowych. Kalwiński z XVI i XVII w. dowiedli tego nie mniej wyraźnie niż w naszych czasach bolszewicy.

To wszystko nie znaczy, iżby Kościół – tak jak go widział Augustyn – miał być małą elitą. Ducha wojowniczej pewności odziedziczył on z czasów, gdy był obcym ciałem wśród pogaństwa, w epoce Augustyna przecież kroczył już na podbój świata. Był święty i nieskazitelny z racji swego boskiego pochodzenia, a nie dzięki świętości poszczególnych ludzi. Inaczej Pelagiusz, który pragnął, aby Kościół stał się święty dzięki chrześcijańskim cnotom jego członków. Tym sposobem w razie zwycięstwa pelagianizmu Kościół przekształciłby się w duchową arystokrację niezdolną do wypełnienia swej misji. Potępienie Pelagiusza było zatem całkowicie uzasadnione, gdyż mógłby on pozbawić Kościół zagwarantowanej mu instytucjonalnie niewinności. Wierzył on mocno w osobistą odpowiedzialność człowieka i jego zdolność do unikania grzechu oraz zła dzięki wolnemu wyborowi. Chociaż nie przeczył, że pomoc Boga jest ważna i że dar zbawienia wiecznego jest w ostatecznym rachunku darem Boga, w istocie utrzymywał, że chrześcijanina określają przestrzegane przezeń normy moralne, a nie chrzest. Nadto w ujęciu pelagiańskim pomoc Boga sprowadza się do środków zewnętrznych – objawienie, przyka-

zania, przykłady – nie zaś do wewnętrznej i niezawodnej łaski, jak chciał Augustyn. Jest to oczywiście zgodne z odrzuceniem przez Pelagiusza dziedzicznej winy⁶⁵.

Co prawda, Kościół roztropnie unikał zawsze mówienia o podwójnej predestynacji; doktryna ta została w istocie potępiona na długo przed Wielką Reformacją, ale można by zadać pytanie, czy dystynkcja między predestynacją pojedynczą i podwójną nie jest pusta. Błędy Gottschalka nastęrczyły sposobność do jej dogmatycznego sformułowania, czego Janseniusz z IX wieku w swych pismach nie był uczynił. Chodzi o to, że gdy człowiek nadużył swej wolnej woli, skutkiem czego stał się jeno *massa perditionis*, Bóg, kierując się wiedzą uprzednią, wybrał z owej masy tych, których w swej łasce przeznaczył do wiecznego życia, innych zaś, na mocy sprawiedliwego osądu, pozostawił zatraceniu. Wiedział On z góry o ich grzechach, lecz nie przeznaczył ich do zguby (*ceteros autem quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit*)⁶⁶. Stosownie do tego istnieje raczej jedna predestynacja, nie zaś dwie, i należy ona albo do sfery łaski, albo do sprawiedliwej odpłaty. Wolność woli, którąśmy utracili w Adamie i na powrót odzyskali dzięki ofierze Jezusa Chrystusa, obejmuje zarówno swobodę czynienia dobra (w czym poprzedza ją i wspomaga łaska), jak i zła – wówczas gdy łaski nie ma (*et habemus liberum arbitrium ad bonum, praevenit et adiutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia*). Jak mówi Apostoł, Bóg chce zbawić wszystkich ludzi; przy tym jednak zbawienie wybranych jest darem Boga, potępienie zaś spada zasłużenie na potępionych. Kanony synodu w Quiercy (853)* potępiające naukę Gottschalka zostały poniekąd podważone w dwa lata później na trzecim soborze w Valence, gdzie oznajmiono, iż wybrani przeznaczeni są do życia, a bezbożni – do zraty

⁶⁵ Por. wielce ciekawe i instruktywne studium pióra B. R. Reesa, *Pelagius. A Reluctant Heretic*. The Boydell Press, 1988 (z obfita bibliografią). Autor wykazuje, że „pelagianizm” jako samodzielny korpus doktrynalny nie można przypisywać wyłącznie Pelagiuszowi. Do jego powstania przyczyniło się wielu innych, współczesnych Pelagiuszowi teologów (Rufinus, Celestiusz, Julian z Eclanum).

⁶⁶ Denzinger, 621.

* Drugiego; pierwszy odbył się w 849 r. (przyp. tłum. – I. K.).

(*fidenter fatemur praedestinationem ad vitam, et praedestinationem impiorum ad mortem*)⁶⁷; Boże miłosierdzie poprzedza zasługi pierwszych, szkodliwe zaś zło, czynione przez drugich, poprzedza sprawiedliwy względem nich wyrok Boga.

Zestawienie Carisiacum z Valentinum III wprawia w zakłopotanie, gdyż mogłoby sugerować, że o ile rozróżnienie między doktryną pelagiańską i Augustyńską jest dość wyraźne, o tyle dystynkcja między pojedynczą i podwójną predestynacją ma charakter raczej werbalny niż realny. Otóż, zgodnie z dziedzictwem myśli Augustyńskiej, Bóg zbawia część rodzaju ludzkiego mocą swego darmowego miłosierdzia, pozostałych zaś, z mocy sprawiedliwości, wrzuca w otchłań. Przewiduje On, rzecz jasna, zarówno występki tych ostatnich, jak zasługi pierwszych, tyle tylko że znaczne uczynki wybranych były *m o ż l i w e* (a prawdopodobnie również konieczne) dzięki łasce, natomiast grzechy grzeszników, jakkolwiek konieczne, idą jednak na ich własne konto. Jeśli w pierwszym przypadku można mówić o „predestynacji”, to dla następującej przyczyny: o ile Bóg *c z y n n i e* wspomaga tych, których postanowił przyjąć pod swój dach, i rzeczywiście *s p o w o d o w a ł* ich „zasługi”, o tyle nie robi On *n i c*, ażeby pomóc innym, i pozostawia ich tak, jak są, w stanie niezmiennym. Dla boskiej przedwiedzy nie ma różnicy między obiema kategoriami, bo oczywiście Bóg nie musi niecierpliwie czekać na postępkę jednych bądź drugich; On zna je z góry, a więc Jego sąd i decyzja co do losów obu kategorii musiały być podjęte przedwiecznie – i w tym sensie wszyscy ludzie są „predestynowani”. Czy wyrażenie „podwójna predestynacja”, będące w obiegu od VII w. (uważa się, że ukuł je Izydor z Sewilli), jest lub nie jest stosowane, jest to istotne ze względów raczej polemicznych niż teologicznych. Jeżeli wybrani są *p r e d e s t y n o w a n i*, a potępieni – nie, to dlatego, że w życie tych pierwszych Bóg interweniował, kierując ich na prostą drogę i czyniąc godnymi nagrody, podczas gdy wobec tych drugich zachował się biernie. Jeśli więc mamy wierzyć formułom dogmatycznym bądź werdyktowi teologów potępiających „po-

⁶⁷ Tamże, 628.

dwójną predestynację”, to heretycy usiłują twierdzić, że Bóg jest sprawcą nie tylko zbawczych, ale również potępieńczych czynów człowieka; innymi słowy, aktywnie s p o w o d o w a ł On nikczemne uczynki potępionych i właściwie, miast po prostu pozostać bezczynnym, z m u s i ł ich do obrażenia Go. W rzeczy samej ani z nauczania św. Augustyna, ani Janseniusza nie wynika, iżby Bóg był sprawcą, nie zaś „negatywną” przyczyną ludzkich grzechów. Ale nie naucza tego również Kalwin. Taką doktrynę głosili niektórzy późniejsi teologowie kalwińscy (jak na przykład gomaryści), nie była ona jednak oficjalnym artykułem reformowanej wiary i faktycznie została odrzucona na synodzie w Dordrechcie w 1618 r. W dziejach teologii chrześcijańskiej jest ona marginesowym, odosobnionym wybrykiem. Dystynkcja zatem między „predestynacją prostą” w sensie Augustyńskim a „predestynacją podwójną” kalwinistów jest sztuczna.

Jednakże cień wątpliwości rzuciła na nią krytyka liberyńska, niekiedy też „liberalna” (tzn. semipelagiańska), wychodząca z przeciwnego stanowiska. Jej sedno da się pokrótce streścić, jak następuje. Skoro ludzie są tak do szpiku kości zepsuci, że nie jest w ich możliwości żaden dobry uczynek, to rozróżnienie między rzeczywistością i jedynie „dopuszczoną” Bożą przyczynowością jest wątpliwe i ułomne. Skoro – jak poświadczają Pisma – Bóg pragnie zbawić wszystkich i oczywiście ma moc po temu, to nie sposób pojąć, że mógłby podać rękę tylko niektórym, a innym nie, choć przecież wszyscy ludzie są dokładnie w takiej samej sytuacji, co się tyczy roztrząsanych spraw. Jeśli widzę dwóch tonących i mogę łatwo wyratować obu bez żadnego dla siebie ryzyka ni wysiłku, to byłbym winny zbrodni, gdybym wyratował tylko jednego, a pozwoił zginąć drugiemu tylko dlatego, że tak mi się podobało. Zgodnie z tą krytyką, Bóg działający w taki sposób byłby kapryśnym tyranem i ponosiłby – przez zaniedbanie – odpowiedzialność za wiekuiłą śmierć grzeszników.

Jednakże zwolennicy Augustyna nie muszą przejmować się tego rodzaju argumentami. Otóż owi krytycy przyjmują, że Bóg ma wobec swoich stworzeń m o r a l n e obowiązki, podczas gdy w istocie nie ma żadnych; Bóg po prostu nie jest niczym dłużnikiem. Nie wiążą Go żadne ludzkie reguły dotyczące

wzajemności, długów i roszczeń. Nikt nie jest w prawie powieździe: „Panie, jest Twoim obowiązkiem dać mi to lub owo”. Liberyńskie szemranie oznacza, iż gani się Boga za to, że nie nagina się do wymagań ludzkiej sprawiedliwości, tzn. że nie rezygnuje ze swej suwerenności. To, że jest On Bogiem miłości, nie znaczy, iżbyśmy ty lub ja z a s ł u g i w a ł i osobiście na Jego miłość. Przeciwnie, nikt z nas na nią nie zasługuje, a jeśli niektórzy ją otrzymują, to tylko mocą Jego dobrowolnej szczodroliwości. Gdybyśmy byli zdani tylko na Jego sprawiedliwość, wszyscy przepadlibyśmy w mrokach piekieł. I przecież absurdem byłoby twierdzić, iż miłość może być rozdzielona sprawiedliwie; nie może – z definicji⁶⁸.

Doktryna pelagiańska nie miała znacznego poparcia w Kościele średniowiecznym; Augustyńska nauka o łasce nadal zachowywała najwyższy autorytet i w pewnym stopniu przeniknęła nawet do liturgii (*Rex tremendae maiestatis – Qui salvandos salvas gratis – Salva me, fons pietatis – czytamy w Dies irae*). Gdy św. Bernard mówi, że do zbawienia niezbędna jest zarówno łaska (*quo fit*), jak i swobodna, dająca przyzwolenie ludzka wola (*in quo fit*), wydaje się to do pogodzenia z pelagiańskim pojęciem wolności. Rzecz jednak wygląda inaczej o kilka stronic dalej, gdzie wyjaśnia on, że czysty akt chcenia pochodzi z *liberum arbitrium*, podczas gdy akt chcenia dobra jest dziełem łaski. W ten sposób potwierdzona zostaje raz jeszcze doktryna Augustyńska⁶⁹.

Jak wspomniano, teologia tomistyczna zdaje się pozostawiać nieco miejsca na „współdziałanie” wolnej woli z łaską (co w ujęciu Augustyńskim jest stanowczo wykluczone) i nie zakłada, że

⁶⁸ Kwestia ta ma znaczenie filozoficzne wykraczające poza historyczne doświadczenia. Ten sam zarzut – że mianowicie oburzający byłby pogląd, iż o sprawiedliwości decydują raczej Boże przykazania niż wewnętrzna prawomocność reguł moralnych – wypowiadają często ci sami krytycy-racjonalści, którzy twierdzą, że nie ma czegoś takiego jak wewnętrzna prawomocność reguł moralnych.

⁶⁹ *Tolle liberum arbitrium et non erit quod salvetur; tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest: uno a quo fit, altero cui vel in quo fit... Tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis... Consentire enim salvari est* (Św. Bernard, *De gratia et liberto arbitrio Tractatus...*, Migne, *Patr. Lat.*, t. 182, s. 1002). *Velle quidem inest nobis ex libero arbitrio, non etiam posse quoad volumus. Non dico velle bonum aut velle malum: sed tantum velle... Itaque liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos. Ex ipso nobis est velle, ex ipsa bonum velle* (tamże, s. 1010).

cokolwiek było dobrego w ludzkiej naturze, zostało doszczętnie zniszczone przez grzech pierworodny. Może zresztą różnica – poza oczywistą różnicą stylu – jest mniej zasadnicza, niż to się wydaje.

Grzech pierworodny – mówi Akwinata – dziedziczony jednakowo przez wszystkie istoty ludzkie⁷⁰, całkowicie zniszczył w nas pierwotną sprawiedliwość, jednakże skłonność do cnoty i dobroć rozumnej natury, choć umniejszone, nie znikły zupełnie – trwają nadal, nawet u potępionych⁷¹. Wszelako prawdą jest zarówno to, że predestynacja, mocą której niektórzy ludzie wezwani zostali do zbawienia, jest przedwiecznie postanowiona przez samego Boga i w tych wybranych znajduje się tylko „biernie”⁷², jak i to, że Bóg jest przyczyną dobra, do jakiego zdolni są wybrani, ci natomiast, których Bóg odrzucił, padali ofiarą własnych występków⁷³. Boża przedwiedza o ludzkich zasługach nie jest przyczyną predestynacji; raczej na odwrót – zasługi powoduje łaska wypływająca z predestynacji. Jedyną racją wybraństwa jest wola Boga, jeśli nawet Bóg dopuszcza pewną ilość zła w świecie, aby przydać mu więcej różnorodności; zło przyczynia się do powiększenia piękna całości. Nie można z tego powodu obwiniać Boga o niesprawiedliwość, ponieważ łaska jest z definicji darmowa, nikomu się nie należy i nikt nigdy na nią nie zasługuje⁷⁴. Predestynacja osiąga swój cel niezawodnie, co wszakże nie unieważnia wolnej woli, jako że właśnie poprzez wolę predestynacja urzeczywistnia swoje cele w stworzeniach rozumnych. Ten, kto jest predestynowany, nie może umrzeć w grzechu śmiertelnym⁷⁵. Predestynacja nie odbiera również znaczenia naszym modlitwom; ekonomia zbawienia z góry włączyła je w liczbę wtórnych przyczyn tegoż zbawienia⁷⁶.

Akwinata jest niejasny w dwu kluczowych kwestiach: czy dysponując jedynie siłami naturalnymi, zdolni jesteśmy do dobra i do

⁷⁰ *Summa Theol.*, Ia, 2ae, qu. 82, art. 1–4.

⁷¹ Tamże, qu. 85, art. 2.

⁷² Tamże, Ia, qu. 23, art. 1–2.

⁷³ Tamże, art. 4.

⁷⁴ Tamże, art. 5.

⁷⁵ Tamże, art. 6.

⁷⁶ Tamże, art. 8.

unikania grzechu oraz czy możemy skutecznie opierać się łasce Boga i krzyżować w ten sposób Jego zamysł. W tymże samym artykule przytacza on z aprobatą słowa św. Augustyna, że „bez łaski ludzka myśl, wola, miłość bądź uczynki nie są absolutnie zdolne do niczego dobrego”, po czym wywodzi, że mimo wszystko w zepsutej ludzkiej naturze pozostało nieco dobrego i że ludzie, choć stosownie do swej natury nie są zdolni osiągnąć pełnego dobra, mogą jednakowoż spełniać pojedyncze dobre uczynki. Brzmi to z pewnością antyaugustyńsko. Jednakże jako przykłady czynów dobrych, które możemy spełniać bez łaski, podaje on wznoszenie domów i uprawę winnic, tzn. działania niekoniecznie angażujące wybór moralny między dobrem a złem⁷⁷.

Następnie św. Tomasz uczy nas, że po Upadku nie potrafimy już bez łaski miłować Boga ponad wszystko ani wypełniać Bożych przykazań, a tym mniej zasługiwać sobie na wieczne życie⁷⁸. Bez łaski nie możemy przygotować się na przyjęcie łaski, tzn. zwrócić się ku Bogu⁷⁹. Czy, pozbawieni łaski, możemy uniknąć grzechu? Okazuje się, że potrafimy unikać grzechów śmiertelnych, ale bynajmniej nie wszystkich powszednich. Nie jest tak, iżbyśmy grzeszyli przez cały czas; tyle tylko, że skutkiem naszego zepsucia nie możemy powstrzymać się od wszystkich grzechów.

W kwestii „łaski współdziałającej” Akwinata czyni rozróżnienie między działaniami, których jedynym sprawcą jest Bóg, i takimi, których sprawczynią jest również ludzka wola, wspomaganą w takich przypadkach przez Boga użyczającego jej siły. Wydaje się to wszakże zakładać, że działa ona w tym samym kierunku, w którym z woli Boga działać powinna. Dalej jednak czytamy: „Bóg nie usprawiedliwia nas bez nas samych, ponieważ, gdy jesteśmy usprawiedliwieni, poruszeniem własnej wolnej woli dajemy naszą zgodę na Jego sprawiedliwy wyrok. To poruszenie atoli nie jest przyczyną, lecz wynikiem łaski. Tak więc całe to działanie wywołane jest przez łaskę”⁸⁰. Następnie Akwinata mówi, że „Bóg porusza rzecz każdą na jej własny sposób... i stosownie jest dla

⁷⁷ Tamże, Ia, 2ae, qu. 109, art. 2.

⁷⁸ Tamże, art. 3–5.

⁷⁹ Tamże, art. 7.

⁸⁰ Tamże, qu. 111, art. 2.

natury człowieka, by wola jego była wolna. Skoro przeto człowiek może używać swej wolnej woli, Bóg nigdy nie pobudza go ku sprawiedliwości bez użycia jego wolnej woli. Tym wszystkim, którzy mogą być tak pobudzeni, Bóg użycza daru łaski usprawiedliwiającej w taki sposób, iż pobudza także wolną wolę, by tę łaskę przyjął⁸¹. Przygotowanie nas do przyjęcia daru łaski jest dziełem Boga w stopniu nie mniejszym niż sam ten dar: „nawet dobre działanie wolnej woli, mocą którego człowiek gotów jest przyjąć dar łaski, jest działaniem wolnej woli pobudzonej przez Boga”. Przygotowanie to działa niezawodnie, gdyż zamysłów Boga nie można pokrzyżować⁸².

W trzeciej księdze *Contra Gentiles* odnajdujemy myśli podobne, jakkolwiek opracowane bardziej szczegółowo. Na *gratia gratum faciens* nie można – z definicji – sobie zasłużyć, wybraństwo zależy tylko i wyłącznie od woli Boga (*simplex voluntas*) i nie naszą jest rzeczą zapytywać o jej racje. Ta łaska jest niezbędna do wytrwania w cnocie, jako że wytrwałość nie leży w mocy wolnej woli; bez niej nie możemy miłować Boga należycie i podźwignąć się z grzechu. Odparte zostaje „głupie mniemanie pelagian”, wedle którego człowiek może uniknąć grzechu bez pomocy łaski⁸³. Opatrzność Boża nie znosi kontyngencji, ponieważ niezmierna dobroć Boga polega m.in. na tym, że podobieństwa do siebie udziela On swym stworzeniom⁸⁴, a jest właściwe, aby w stworzeniach rozumnych działał On poprzez ich wolną wolę (*agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit*)⁸⁵. Również przygotowanie duszy do przyjęcia Bożej pomocy jest dziełem Boga⁸⁶. To dzięki łasce rodzi się w nas miłość Boga, wiara i nadzieja na przyszłe szczęście⁸⁷. Wszystko to mógłby powiedzieć Jansenusz. Wątpliwa pozostaje jedna kwestia. Otóż Akwinata mówi,

⁸¹ Tamże, qu. 113, art. 3.

⁸² Tamże, qu. 112, art. 2–3. Ostatnie trzy cytaty podług przekładu A. M. Fairweathera w jego znakomitej antologii Akwinaty *Nature and Grace*, Philadelphia 1964.

⁸³ *Cont. Gent.*, III, 160.

⁸⁴ Tamże, 70.

⁸⁵ Tamże, 73.

⁸⁶ Tamże, 149.

⁸⁷ Tamże, 151–153.

że co prawda nikt mocą swej wolnej woli nie może uzyskać łaski, ale potrafi obronić się przed jej przyjęciem, toteż wina za to, iż nie nawracamy się ku Bogu, słusznie nam zostaje przypisana, ponieważ jest w mocy wolnej woli przeszkodzić bądź nie przeszkodzić w przyjęciu łaski⁸⁸. Sugeruje to wyraźnie, że nie istnieje nieodparta, zawsze skutecznie działająca łaska. Co najmniej w tym jednym przypadku św. Tomasz nie zadbał o obwarowanie swych wyjaśnień zastrzeżeniem, iż sam akt przyjmowania pomocy musi być poprzedzony inną pomocą przygotowawczą, w przeciwnym bowiem razie odrzucenie jest nieuniknione, choć nadal obciąża konto grzesznika, tak jak wszystkie inne jego występki. Jeśli tak, to jego doktryna byłaby w tym punkcie nie tylko jaskrawo anty-augustyńska, lecz również niezgodna ze wspomnianym wyżej zastrzeżeniem narzuconym pojęciu wolnej woli. Jeśli przesłanki pozostają w mocy, to nie do utrzymania wydaje się twierdzenie, że łaska Boża działa niezawodnie (przeczyć temu to przeczyć wszechmocy Boga) oraz że bez łaski poprzedzającej nie są możliwe żadne dobre ludzkie uczynki, dokonywane snadź za pośrednictwem wolnej woli. Jeśli bowiem w wyłącznej mojej mocy jest przyjmując pomoc Bożą lub ją odrzucić i jeśli przeto łaska nie działa w sposób nieodparty, to rzeczywiście możemy mówić o ludzkim „współdziałaniu” w ekonomii zbawienia, a nie tylko o urzeczywistnianiu się zamysłów Boga za pośrednictwem ludzkiej woli, której nazywanie „wolną” wydaje się w takiej sytuacji nadużyciem.

W świetle tego jest zrozumiałe, że zarówno janseniści, jak jezuita mogli zasadnie cytować Akwinatę, aby jego autorytetem wesprzeć własne, sprzeczne wzajemnie „soteriologie”. Jeśli jednak wolelibyśmy oczyścić Doktora Anielskiego z zarzutu wewnętrznej sprzeczności, musimy przyjąć, że ostatecznie w tej kwestii – bo w wielu innych nie – był on w istocie wierny Augustynowi i że roztrząsając nieodpartość łaski, postanowił po prostu nie powtarzać swych wcześniejszych zastrzeżeń głoszących, iż „wol-

⁸⁸ *Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat ... Et quum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni* (tamże, 159).

na wola", skłaniając się raczej ku cnocie niż ku grzechowi (w tym przypadku ku przyjęciu łaski), sama jest kształtowana przez łaskę. Instykt antymolinityczny, okazany przez dominikanów, najbardziej nieprzejednanych strażników dziedzictwa tomistycznego, zdaje się potwierdzać to przypuszczenie.

Przekonamy się, że podobną dwuznaczność wykryć można w dekretach Soboru Trydenckiego.

Dygresja. Przeświadczenie, że wszystko zostało z góry zrządzone przez Boga, jest psychologicznie do pogodzenia z przekonaniem, iż jestem wolny w swych uczynkach. Wolność osobowa jest doświadczeniem przemożnym i elementarnym, skutkiem czego nie da się go rozłożyć na dalsze, prostsze składniki. Pierwsze przeświadczenie działa jako źródło zaufania do życia: Bóg wszystkim rządzi i kieruje, wszystko tedy zmierza ku dobremu, nawet jeśli nie potrafimy przejrzeć zmyślnej taktyki Opatrzności. Ta psychologiczna zgodność okazuje się wątpliwa, gdy poddać ją badaniu teologicznemu; wówczas staje przed nami zadanie połączenia obu tych doświadczeń w spójną logicznie całość (trudność analogiczną odkrywamy u dawnych moralistów stoickich: „moja” nieograniczona wolność w zestawieniu z wszechpotęgą fatum). Przykład: jednym z najczęściej – zwłaszcza w krajach protestanckich – cytowanych wersetów ze Starego Testamentu był początek Psalmu 127 (126): „Jeżeli Pan domu nie zbuduje, na próżno trudzą się ci, którzy go wznoszą”^{*}; często zdobił on domy. A przecież budowniczy wiedział, że to on w rzeczywistości zbudował dom, miast, siedząc beczynnie, modlić się i czekać, aż Bóg wykona robotę za niego. Czy nadal może on wierzyć, że budowniczym był Bóg, a nie on sam? Tak, może – nie tylko w tym sensie, iż Bóg przyczynił się do budowy przez zaniechanie, np. powstrzymując się od zrujnowania jej jakąś klęską żywiołową, ale że, owszem, sam rzeczywiście dokonał tego dzieła, posługując się robotnikiem jako swym narzędziem, przy czym ówże robotnik przez cały czas miał poczucie, iż nie utracił swobody działania. Byłoby rzeczą zbyt łatwą twierdzić, że robotnik jest po prostu umysłowym prymitywem bądź padł ofiarą „poznawczego dyso-

^{*} Cytat wg Biblii Tysiąclecia, III wyd., 1980 (przyp. tłum. – I. K.).

nansu”. Najelementarniejsze fakty doświadczenia – „Ja”, istnienie, wolność – gdy się je przekształci w pojęcia teoretyczne, mają tendencję do opierania się badaniu logicznemu, grozi im przeto wyrok teoretycznego unicestwienia – i w istocie piętowano je przy różnych okazjach jako twory wyobraźni. A jednak, na przekór wszelkim anatonom ze strony filozofów, nie chcą jakoś zniknąć z doświadczenia i uparcie bronią swego bytu. Uznać wszechobejmującą Opatrzność bez jednoczesnego negowania przemożnego doświadczenia wolności jest psychologicznie możliwe, i to nawet dla ludzi, których nie sposób niefrasobliwie oskarżyć o niezajomość podstaw logiki; nie muszą oni odczuwać umysłowej niewygodności tylko dlatego, że dane im jest doświadczać obu bądź w oba wierzyć. Połączenie ich jednak w spójną „teorię” wydaje się zadaniem beznadziejnym, toteż gdy teologowie przyjmują ostatecznie, że w związku Opatrzności z wolnością kryje się „tajemnica”, nie roszczą sobie pretensji do wyjaśnienia czegokolwiek, lecz tylko stwierdzają niewydolność „ludzkiego rozumu”. Racjonalisci zwykle zżymają się na pojęcie „tajemnicy” (jeśli jest czymś innym niż to, co jeszcze nie jest nam znane), która dla nich jest przykrywką słowną dla zwykłej nielogiczności. Kiedy atoli ludzie myślą o sprawach ostatecznych, doświadczenie tajemnicy – zawierające w sobie często bezię logicznego myślenia – może być intelektualnie bardziej płodne niż racjonalistyczne zadufanie, które polegając na doktrynalnych dogmatach, po prostu unieważnia pytania metafizyczne. Mamy co prawda tylko jedną logikę do dyspozycji, ale nie wiemy na pewno, jak daleko sięga jej prawomocność w rozważaniu realności ostatecznych. Często odczuwamy pokusę powtórzenia sławnej uwagi św. Augustyna na temat czasu: „Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”^{*}.

Próbował z tym zagadnieniem uporać się Nicole; jego zdaniem, budowniczy domu (tzn. my) działa jako przyczyna wtórna. Dowodzi on, że zaniebdywanie przez nas obowiązków pod pretekstem, że Bóg wszystko za nas robi, jest kuszeniem Pana. „Tyłko Bóg zna powody, dla których swoje działania przyobleka On

^{*} Wyznania w przekładzie Z. Kubiaka (przyp. tłum. – I. K.).

w pozór pewnego porządku przyczyn, który zdaje się zupełnie naturalny. Znamy tylko niektóre z nich. Leczy On ludzi z gnuśności, przymusza ich do pracy i do czujności, dostarcza im zajęcia i ćwiczenia; karze ich tym znojem i uczy ich cenić bardziej to, co z większym przychodzi wysiłkiem. To wszakże możemy powiedzieć, iż jednym z głównych Jego celów jest ukryć samego siebie i zasłonić swoje drogi przed tymi, co nie zasługują na ich poznanie⁸⁹.

Uwaga o antecedensach sporu

W okresie od potępienia pelagianizmu do czasów Kontrreformacji w urzędowym, autorytatywnym nauczaniu Kościoła dominowała Augustyńska interpretacja grzechu pierworodnego, łaski i predestynacji. Nagany i potępienia najczęściej sypały się na tych, co ulegli pelagiańskiej pokusie. Doktryna św. Augustyna, jakkolwiek wywodziła się z ery pokonstantyńskiej, wyrażała mentalność Kościoła, który postrzegał sam siebie jako małą łódeczkę żeglującą wśród przeciwnych wiatrów po wrogim oceanie grzechu i pogańskiego zabobonu ku portowi zbawienia. Przystawała ona dobrze do świadomości zgromadzenia męczenników, nieprzejednanej sekty. Czyż nie można było oczekiwać, że triumfujący Kościół porzuci tę mentalność na rzecz doktryny łagodniejszej, bardziej otwartej, mniej lub bardziej do pogodzenia z przesłaniem pelagiańskim – choć, rzecz jasna, przyobleczonym w strawny język dogmatyczny? Inaczej mówiąc, czy filozofia jezuicka nie powinna była pojawić się o parę stuleci wcześniej, niż się pojawiła?

Nie jest to oczywiście pytanie dla historyków; raczej coś w rodzaju zagadki historiozoficznej. Pelagianizm pasował dobrze do postaw szlachty i wykształconych warstw miejskich, ludzi pragnących mieć swobodny, szeroki oddech i przestrzeń w życiu, lubiących różnorodność i zmianę, nie lękających się złowrogości grzechu ciekawości i rozmiłowanych w docieklwym badaniu rzeczy. Istniało coś więcej niż przypadkowa zbieżność między teoretyczną afirmacją wolności (w sensie naszej zdolności do nieprzymu-

⁸⁹ *Les imaginaires...*, t. I, s. 97; por. tamże, s. 251.

szonemu wyboru między rozmaitymi możliwościami) a „libertynizmem”, niekoniecznie pojmowanym jako rozwiązłość, lecz raczej jako sceptyczne upodobanie w konfrontacji różnych odpowiedzi na pytania filozoficzne, naukowe czy teologiczne, jako odrzucenie wszelkich barier narzucanych z góry naszej *libido sciendi*, jako pragnienie eksploataowania do końca naszej żądzdy poznawczej. Wiara w wolną wolę była naturalną skłonnością teoretyczną ludzi, których życie nie zamykało się w ciasnych koleinach nieprzerwanego, monotonnego, zawsze takiego samego znoju – jak życie średniowiecznych chłopów i rzemieślników, lecz pozostawiało miejsce na indywidualną inicjatywę; ta wiara podkreślała osobistą odpowiedzialność moralną każdego człowieka za jego wieczne życie. Z drugiej strony, doktryna predestynacji odpowiadała dobrze mentalności ludzi, którzy poszukiwali głównie bezpieczeństwa moralnego i cenili je nade wszystko i których najważniejszą potrzebą religijną była pewność, że posiadli prawdę i że są z tej racji wybrańcami Boga. Niezależnie od wszelkich dystynkcji teologicznych praktycznym efektem wiary w podwójną predestynację była pewność, że się jest jednym z dzieci Boga. Przesłanie doktryny niesło między innymi takie oto zapewnienie: jesteś bezpieczny, możesz polegać na Bożym miłosierdziu, ponieważ należysz do prawdziwego Kościoła i słuchasz Bożego słowa.

Teologia Augustyńska zdawała się jednak dobrze dostosowana nie tylko do sekciarskiej mentalności wczesnych chrześcijan, ale również do Kościoła w rozkwicie potęgi. Jeśli wszyscy bez wyjątku jesteśmy niewolnikami diabła, jeśli po katastrofie w Ogródzie Edeńskim nie pozostało w nas już nic prócz zła, jeśli każdy rodzący się w nas i przez nas (a nie dzięki Bożej inspiracji) czyn i każda myśl są nieuchronnie grzeszne – to naturalny wydaje się wniosek, że nieomylny sędzia i strażnik moralności, Kościół Apostolski, musi stosować bądź popierać sprawną machinę przymusu, jeśli nie w celu zwiększenia szans zbawienia (bo jest ono całkowicie w rękach Boga), to przynajmniej aby ograniczyć liczbę ludzkich uczynków Boga obrażających. Innymi słowy, między teologią Augustyńską a mniej lub bardziej teokratycznymi roszczeniami Kościoła zdaje się istnieć jakaś przedustawna harmonia. Szczególnie jaskrawe jest to może w przypadku Kalwina, najbar-