

Ks. MARIAN MORAWSKI SI

# DOGMAT ŁASKI

## 19 WYKŁADÓW O PORZĄDKU NADPRZYRODZONYM



KRAKÓW 2014

[www.ultramontes.pl](http://www.ultramontes.pl)

# SPIS RZECZY

	Str.
Od Wydawnictwa .....	3

## O PORZĄDKU NADPRZYRODZONYM

Wykład

I. Pojęcie nadprzyrodzoności .....	5
II. Rzeczywistość istnienia nadprzyrodzoności .....	16
III. Nadprzyrodzone wyposażenie rodzaju ludzkiego .....	28
IV. Grzech pierworodny .....	38
V. Istota grzechu pierworodnego .....	49
VI. Skutki grzechu pierworodnego. – Odkupienie .....	60
VII. Łaska uczynkowa .....	72
VIII. Potrzeba łaski leczącej .....	82
IX. Potrzeba łaski zbawiennej .....	94
X. Łaski szczególne. – Nauka katolicka o zgodności łaski z wolną wolą .....	105
XI i XII. Tomizm a molinizm o stosunku łaski do wolnej woli .....	115
XIII. Rozdawnictwo łask .....	128
XIV. Ekonomia łaski względem grzeszników i niewiernych .....	136
XV. Jak zbawcza wola Boża dosięga dzieci bez chrztu umierających .....	147
XVI. O przeznaczeniu .....	152
XVII. O przeznaczeniu (ciąg dalszy) .....	171
XVIII. Łaska poświęcająca: Usprawiedliwienie .....	181
XIX. Istota łaski poświęcającej .....	191



# DOGMAT ŁASKI

## 19 WYKŁADÓW O PORZĄDKU NADPRZYRODZONYM

Ks. MARIAN MORAWSKI SI

---

### OD WYDAWNICTWA

*W papierach po niezapomnianym autorze "Wieczorów nad Lemanem" i "Świętych obcowania" pozostał rękopis, nie jego ręką pisany, ale będący odtworzeniem szeregu wykładów publicznych, jakie Ks. Morawski w roku szkolnym 1888/9 wygłosił na Uniwersytecie Jagiellońskim. Początek rękopisu nosi także ślady ręki prelegenta, który widocznie zamierzał rękopis przejrzeć, poprawić, może uzupełnić i podać do druku, nie wiadomo wszakże dlaczego tego nie uczynił. Wahaliśmy się i my, którzyśmy ten skrypt odziedziczyli, czy zrobić z niego publiczny użytek.*

*Powodem wahania nie było, że rzecz jest przestarzała, bo prawdy wiary się nie starzeją, a forma z konieczności musi się trzymać w granicach, określonych słownictwem kościelnym i względami na precyzję pojęciową. Sposób jednak przedstawienia rzeczy nieco odbiega od innych prac zasłużonego Autora. Brak w nim tego samodzielnego przemyślenia i oryginalnego ujęcia przedmiotu, które tak zalecają znane powszechnie teologiczne i filozoficzne dzieła Ks. Morawskiego. Brak nadto tej przejrzystości stylu, która sprawia, że się książki jego czyta z zajęciem, choć trudne przedmioty omawiają. Że jednak chodzi tu o owoc myśli naszego największego może teologa i filozofa katolickiego nowszych czasów, zdecydowaliśmy się przez wydanie tego rękopisu uzupełnić bogatą i świetną spuściznę literacką ś. p. Autora. Niedoskonałości zaś wspomniane łatwo wytłumaczyć, jeżeli się weźmie pod uwagę, że wykłady te wygłaszał Autor z niewykończonych szkiców i nie zdążył sam nadać im ostatecznej literackiej formy; mając tę okoliczność na uwadze, uzna się owszem te wykłady niemal za wytworne.*

*Wydajemy niniejszą książkę jeszcze dlatego, że na ogół tak mało posiadamy literatury teologicznej w języku naszym, a w szczególności dogmat łaski nie jest dość opracowany i ponieważ i w tych wykładach zdarzają się świetne ustępy: cała ta książka stanowi pewien przyczynek do niedokończonych przez autora monografii o "Świętych obcowaniu".*

*Z pietyzmu dla ś. p. Autora zachowano styl i tok wykładów swobodnie głoszonych, choć skutkiem tego pewnych, drobnych zresztą, powtórzeń nie dało się uniknąć. Samą rzecz w jednym tylko miejscu nieco zretuszowano, a brakujący wykład XVI uzupełniono.*

*Sądzimy, że książka i w tej formie może niejaki usługi oddać czytelnikom inteligentnym i pogłębić w nich znajomość tego nieocenionego daru Bożego, którym jest łaska, przez Zbawiciela nam wysłużona.*

*Przejrzenia, wykończenia, uzupełnienia rękopisu i opatrzenia go, gdzie potrzeba, objaśniającymi przypiskami, dokonał Ks. Marian Morawski T. J., bratanek ś. p. Autora, za co mu Wydawnictwo składa na tym miejscu podziękowanie.*

WYDAWNICTWO KS. JEZUITÓW.

---



## WYKŁAD I.

# POJĘCIE NADPRZYRODZONOŚCI

Kiedy uczony i bystry mnich z Bretanii, Pelagiusz, w zaraniu V wieku wystąpił w Rzymie z nauką, że łaska Boska nie jest koniecznie do zbawienia potrzebna, jakiś szmer oburzenia przeszedł po całym ówczesnym chrześcijaństwie; z różnych stron posypały się natychmiast repliki i anatemy; ale najpotężniej z głębi Afryki odezwał się głos biskupa z Hippony, Augustyna, który opierając się na Piśmie św. i dawnych Ojcach Kościoła, zadał kłam heretykowi.

Pelagiusz cofnął się, ale tylko pozornie; przyznawał teraz potrzebę łaski, lecz uczył, że łaską jest już samo przyrodzone światło rozumu, wolna wola i inne dary Boże przyrodzone, stanowiące naszą ludzką naturę – ale tenże sam głos, przy oklaskach episkopatu i wiernych, nalegał i dowodził, że łaska Boska jest czymś od natury zupełnie odrębnym i nieskończenie od niej wyższym, że Bóg daje tę łaskę jedynie dla zasług Chrystusa, daje ją komu chce i komu chce odmawia, słowem, że łaska jest darem **nadnaturalnym**. – Jeszcze o krok cofnął się herezjarcha: począł teraz uczyć, że łaska jest wprawdzie rzeczą nadprzyrodzoną, ale polega tylko na **zewnątrznych** darach nadprzyrodzonych, przez które Pan Bóg nas prowadzi do zbawienia, tj. na prawie Bożym, na nauce i przykładach Jezusa Chrystusa. Ale znów św. Augustyn zaznaczał dobitnie, że łaska Boska jest darem **wewnętrznym**, duchowym, zależącym na jakimś tajemniczym wdaniu się, tchnieniu Ducha Świętego, że jest jakąś rzeczą zupełnie wyższego rzędu, niedostępną żadnymi środkami empirycznymi i że ona nas dopiero uzdalnia do tego, żebyśmy Bogu się podobali i pełnili czyny godne Niego.

Głosowi św. Augustyna zaczęły wtórować niebawem po całej Afryce, a potem i po całym świecie chrześcijańskim sobory, które się przeciw nowej herezji zbierały: i tak zaraz w Kartaginie w r. 412 odbywa się synod, dalej w Jerozolimie w 415 r. drugi synod, w Milewie w 416 r. trzeci, i znów w Kartaginie w 418 r. (1). Następnie ukazuje się słynny list dogmatyczny, tak zwany traktat papieża Zozyma, potwierdzający te sobory. Wobec takiej powagi, tak stanowczego odepchnięcia herezji przez Kościół Pelagiusz jeszcze się o krok cofnął. Uznał łaskę wewnętrzną, oświecającą, przyznał, że do wykonywania pewnych trudnych czynów potrzeba, aby Pan Bóg tą łaską podał nam niejako

rękę do pomocy, ale domagał się, aby coś przecież zostawiono wolnej woli i naturalnym siłom człowieka w sprawie zbawienia.

Wówczas to św. Augustyn, zapuszczając się w tę tak trudną a głęboką kwestię stosunku do wolnej woli, począł wykazywać w szeregu znakomitych dzieł, które do dziś dnia wprawiają w podziw teologów, że wolna wola nawet po upadku człowieka pozostaje, że ona wiele może, że siły naturalne rozumu i woli jeszcze wiele zdołają we właściwej sobie dziedzinie, ale zupełnie nic nie mogą same z siebie w sferze nadnaturalnej, że w tej sferze, jak powiadał wciąż św. Augustyn, jedynie miarodajne są słowa Chrystusowe w Ewangelii (Jan. 15, 5): "*beze mnie nic czynić nie możecie*". Nauczał dalej Doktor łaski, że nadprzyrodzona pomoc Boża nie tylko potrzebna jest na to, aby leczyć rany przyrodzone po upadku, aby dźwigać i krzepić naturę, kiedy jest za słabą do czynu etycznego, lecz że łaska konieczna jest w każdym wypadku do tego, aby wszystkim sprawom, czy ważnym, czy mniejszym, trudnym lub łatwiejszym nadać ten charakter nadprzyrodzony, to uświęcenie *elevatio* (po polsku najlepiej to słowo wyrazić przez **uświęcenie**), bez którego te czyny zupełnie w sferę nadprzyrodzoną nie wchodzą.

Wówczas to, wśród tej walki Augustyna z Pelagiuszem, uprzytomnił sobie znów jasno uczony świat chrześcijański tę prawdę objawioną, że oprócz naturalnego życia człowieka, przyrodzonych jego zdolności, sił, przymiotów, cnót, zasług, jest jeszcze drugie życie, **nadprzyrodzone**, mające swoje własne siły i zasługi, swoje odrębne środki i działalność, które to życie zasadzone, zaszczerpione jest poniekąd na naturze człowieka, a nie uwłaczając bynajmniej wolnej woli, podnosi naturę i siły ludzkie, uświęca je i przenosi w zupełnie inną, nieskończenie wyższą sferę. Obwieszczono światu na nowo tę prawdę ewangeliczną, że zespół środków, dających i pomnażających to tajemnicze życie w duszach ludzkich, stanowi jakby cały świat nadprzyrodzony, zasadzony pośród ludzkości i przyciągający ją słodko a potężnie do siebie, a z nią wszystkie godziwe objawy i wykwyty życia naturalnego, aby ten cały materiał w sobie przerobić i wytworzyć to mistyczne ciało Chrystusa, o którym Pismo św. Nowego Zakonu tak często mówi. To wszystko, mówię, ujawniło się w V wieku wobec sprzeciwu heretyków. Nie znaczy to, żeby wówczas dopiero dowiedziano się o tych rzeczach; wiedziano o nich od czasów apostołskich; wszystkie bowiem elementy tej nauki zawierają się już w pismach apostołskich i Ojców Kościoła, począwszy od św. Ireneusza w II wieku aż do św. Grzegorza Nazjanzeńskiego w IV w.; ale dopiero pod tchnieniem geniusza św. Augustyna,

pośród subtelnych walk teologicznych z heretykami, zbiegły się te elementy w jedną całość, wtedy też teologicznie lepiej zrozumiano przedziwną jednolitość świata nadprzyrodzonego, zrozumiano jego stosunek do natury, ujrzano jednym słowem całą harmonię tego najpiękniejszego dzieła Bożego.

Dziś, Panowie, nauka o nadnaturalnym porządku jest daleko bardziej wyrobiona, niż była w V wieku. Przyszedł po Pelagianizmie Semipelagianizm, potem Luteranizm i Jansenizm, przeszły prace teologów czternastu wieków, ale mimo to poza uczelniami teologicznymi, ludzie dziś bez porównania mniej znają ten świat nadprzyrodzony, niż go znali słuchacze św. Augustyna. Ten **naturalizm**, który dziś panuje w świecie, przenika nawet do chrześcijan wierzących, bo i oni religię objawioną, opartą istotnie na porządku nadprzyrodzonym, tłumaczą sobie nieraz w jakiś sposób naturalistyczny. Łaskę pojmują zazwyczaj jako pewną pomoc, którą Pan Bóg wspiera ludzi w ciężkich chwilach życia, w trudnych przygodach; o tym, że ona uświęca człowieka wewnątrz, pojęcia żadnego nie mają. Usprawiedliwienie pojmują jako pewien spokój sumienia, jakieś miłosierne upodobanie ze strony Boga, ale o tym **przetworzeniu wewnętrznym**, o tajemniczym życiu z Ducha Świętego, które właściwie stanowi łaskę usprawiedliwienia, może nie słyszeli nawet. Nadprzyrodzonym w końcu nazywają to wszystko, co przewyższa sferę widomej natury, a więc i dusza ludzka byłaby w tym znaczeniu nadnaturalną, i anioł, i zły duch nareszcie; ale o prawdziwie nadprzyrodzonym, prawdziwie Bożym celu, do którego ludzie są odwiecznie przeznaczeni, o tym nieraz najmniejszego nie mają wyobrażenia. Gdyby im kto przedstawił tę naukę o porządku nadprzyrodzonym, którą św. Augustyn w V wieku przedkładał swym wiernym, byłoby to zapewne dla wielu z nich nowością niesłychaną, rewelacją nierównie większą, niż było w owym czasie, a jednak ta prawda jest istotą naszej religii, jest to dogmat podstawowy Nowego Zakonu. Zewnętrzny, formalny poniekąd stosunek do Boga, zewnętrzny jakiś ustrój Kościoła na ziemi już w Starym Zakonie był dany, – ale całe to życie wewnętrzne, całe to działanie Ducha Świętego w duszach, które stanowi zamię świata nadprzyrodzonego, było wówczas jeszcze tajemnicą przed ludźmi zakrytą i dopiero w Nowym Zakonie zostało objawione.

Chcąc w kilku słowach ugrupować, do pewnych klas sprowadzić błędne zdania o porządku nadprzyrodzonym, zaznaczę, że cała ta kwestia toczy się około trzech punktów zasadniczych.

Nadnaturalny świat, jak sama nazwa powiada, włączać będzie jakiś **szczególny stosunek człowieka do Boga**, natury do absolutu, stosunek, który nie wynika z samego faktu stworzenia, na tym bowiem fakcie opiera się porządek czysto naturalny; otóż można mylnie pojmować Boga, można źle rozumieć naturę i błędnie sądzić o stosunku między jednym a drugim.

Pomijając materializm, który zupełnie nic o Bogu wiedzieć nie chce i dlatego tu z nim rozprawiać się nie będziemy, powiem naprzód, że **panteizm** błądzi w swoim pojęciu **Boga-absolutu**. Według panteistów ten Bóg nie może łączyć się z nami, nie może udzielać się stworzeniom swoim przez łaskę, bo panteiści nie uznają w ogóle żadnej istotnej różnicy między Bogiem a naturą. Według nich wszystko, co istnieje, jest naturalnym Bóstwa przejawem, które samo stopniowo rozwija się w naturze. Dlatego nie może być mowy o jakimś działaniu Boga nadprzyrodzonym, bo wszelki odstęp między naturą a Bogiem jest zniesiony.

Odwrotnie błądzą **Luteranie** i wszystkie herezje spokrewnione z luteranizmem. Ci znów krzywdzą **naturę** ludzką, wpadając w pewien przesadny nadnaturalizm. Według doktryny Lutera, wszystkie dary, jakie otrzymał pierwszy człowiek w raju, a więc nieśmiertelność ciała, nieskazitelność i łaska, należały się naturze człowieka. Toteż człowiek po grzechu pierworodnym i utracie owych darów jest tak dalece upadłym i skrepowanym, że jego natura jest z korzeniem podcięta i zepsuta; wolna wola w sferze religijnej zupełnie istnieć przestała, a przeto cały ów pierwotny stosunek władz przyrodzonych do pierwiastka nadprzyrodzonego, polegający na dobrowolnym współdziałaniu z łaską i wewnętrznej przemianie człowieka, przepadł bezpowrotnie. Oczywiście takie pojmowanie nadprzyrodzoności jest właściwie jej zaprzeczeniem. Jeżeli bowiem łaska należy się naturze, a natura bez łaski jest niezupełną, owszem spaczoną, to łaska przestaje być darem nadprzyrodzonym i jest po prostu przymiotem natury.

Nareszcie **naturalizm** neguje ów szczególny **związek**, zachodzący, według nauki Kościoła, między Bogiem jako twórcą porządku nadprzyrodzonego, a ludzką naturą. Ten naturalizm, który zainicjowali Pelagianie, odezwał się później u deistów XVIII wieku, i pokutuje jeszcze po dziś dzień w opinii wielu chrześcijan. Według tego poglądu człowiek sobie żyje swymi naturalnymi siłami i środkami, a Bóg sobie króluje na wysokim niebie. Cały stosunek człowieka do Boga, cała jego zasługa polega na tym, żeby dobrze swoich naturalnych sił użył. Otóż ten pogląd w niczym się nie różni od herezji



Pelagiusza, od tego, co cały wiek V, ze św. Augustynem na czele, odrzucił, co Kościół na tyłu soborach, aż do Watykańskiego włącznie, potępił.

Abyśmy sobie przeto zdali sprawę czym jest porządek nadprzyrodzony, wypada nam wniknąć najprzód w samo pojęcie nadnaturalności; później zobaczymy, jak pierwiastek nadprzyrodzony z Boga spływa na rodzaj ludzki, a to w formie łaski uczynkowej; jak dalej ta łaska trafia do wszystkich ludzi, nawet do pogan najmniej oświeconych, jak później to niby nasienie Boże w duszach ludzkich posiane, kiełkuje aż do rozkwitu łaski poświęcającej, która już jest prawdziwym wdaniem się, czyli udzieleniem się Boga nadprzyrodzonym sposobem; jak następnie ta łaska poświęcająca opanowuje całą naturę ludzką, przydając do sił naturalnych wlane cnoty nadprzyrodzone, które uświęcą władze duchowe człowieka, oświecą rozum przez wiarę i udoskonalą wolę przez miłość. Zobaczymy w końcu, jak w tym stanie nadprzyrodzonym człowiek zdolny jest do czynów bożowładnych, prawdziwie zasługujących przed Bogiem, powodujących wzrost łaski, godnych nieba, przysposabiających do widzenia Boga twarzą w twarz.

Zacniemy tedy od samego **pojęcia nadnaturalności**, od pytania co to jest nadnaturalizm?

Już w przyrodzie widzialnej, moi Panowie, możemy zauważyć pewien pochód, pewne podnoszenie się niższych istot ku wyższym formom bytu, a mam na myśli nie tyle przejście z niższych do wyższych stanów w tej samej istocie, jak raczej ten fakt, że wyższe istoty pociągają ku sobie niższe i darzą je swoim własnym bytem i życiem: i tak substancje mineralne, chłonięte przez rośliny, przechodzą w sferę życia organicznego, te zaś substancje roślinne, w postaci pokarmu, przechodzą znów w sferę świata zwierzęcego i uczestniczą w ich życiu zmysłowym i czuciowym; same w końcu zwierzęta w zetknięciu z człowiekiem udoskonalają się i uszlachetniają się do tego stopnia, że, choć bardzo niedoskonałym sposobem, odzwierciedlają poniekąd jego uczucia, naśladują jego czyny. Stan zwierzęcia w ten sposób podniesionego w zetknięciu z człowiekiem jest, jeżeli wolno użyć tego słowa, jakby nadnaturalnym dla niego, przewyższa bowiem jego naturę; w tym stanie zwierzę doznaje niewątpliwie rozmaitych wrażeń i uczuć, na które z natury go nie stać.

Człowiek sam nie może się podnieść nad swoją naturę, bo poza swoją naturą nie ma żadnego empirycznego punktu oparcia. Może jakaś wyższa istota, może anioł mógłby w ten sposób uszlachetnić naturę człowieka przez swe z nim

obcowanie. Otóż, gdyby to było możliwym, moglibyśmy już mówić o pewnej nadnaturalności **względnej**, o podniesieniu ponad sferę natury ludzkiej. Nie byłoby to jednak podniesieniem nad wszelką naturę stworzoną. Tymczasem w Piśmie św. i w nauce Kościoła wciąż jest mowa o pewnej nadnaturalności **bezwzględnej**, przewyższającej wszelką naturę stworzoną. Stosownie tedy do analogii przytoczonej, będzie ta nadnaturalność zależała na jakimś szczególnym stosunku człowieka **do Boga**, na stosunku, powiadam, który nie może wynikać z natury stworzenia, a zawiera w sobie jakieś tajemnicze przechylenie się Boga ku człowiekowi, ażeby go o Sobie pouczyć, przez objawienie mu tajemnic rozumowi niedostępnych, aby obcować z nim w jakiś sposób osobisty i w ten sposób podnieść go ku Sobie, wciągając go niejako w sferę własnego życia.

Przypominam, że znajomość Boga jest człowiekowi zupełnie naturalną; rozum ludzki zdolny jest Boga poznać o własnych siłach, jak zawsze Kościół uczył i Sobór Watykański orzeka. Św. Paweł (Rzym. 1, 19) uznaje tę zdolność rozumu ludzkiego i powiada, że *"co jest wiadomo o Bogu jest im (ludziom) jawne. Albowiem Bóg im objawił"*; i zaraz tłumaczy, jakim sposobem to objawienie się odbywa. Nie przez jakieś nadprzyrodzone wdanie się Boga, przez bezpośrednią przemowę Bożą do ludzi, ale przez sam naturalny porządek rzeczy, w którym rozum Boży się odzwierciedla i Stwórcę się objawia: *"Bo rzeczy Jego niewidzialne, od stworzenia świata, przez te rzeczy, które są uczynione, zrozumiane bywają poznane: wieczna też moc Jego i Bóstwo"*. W Księdze Mądrości znowu (r. 13) Pismo zarzuca poganom, że nie poznali Boga, którego przecież mogli byli poznać ze stworzeń i powiada, że są obrani z rozumu ci wszyscy, w których nie ma wiadomości o Bogu. Więc pewna znajomość Boga jest człowiekowi naturalną. Za znajomością zaś Boga idzie naturalna aspiracja ku Niemu, jako ostatecznemu celowi i szczęściu człowieka. Teologia wykazuje, że szczęście pozagrobowe, polegające na wiecznym posiadaniu Boga przez poznanie nierównie doskonalsze niż w życiu doczesnym, lecz zawsze tylko pośrednie i odpowiednią miłość, jest naturalnym człowieka prawem, celem, do którego natura o własnych siłach dojść może i powinna.

Ale oprócz tego naturalnego stosunku człowieka z Bogiem, właściwego naturze stworzonej, Pismo św. i Ojcowie Kościoła mówią, jak zaznaczyliśmy, i o drugim stosunku z Bogiem, o drugim, nadprzyrodzonym sposobie udzielania się Pana Boga, zupełnie odrębnym, przewyższającym zupełnie wszelką naturę możliwość, zasługę i aspirację nawet; i to nie tylko natury ludzkiej i natury anielskiej, ale wszelkiej w ogóle możliwej natury stworzonej – jednym słowem

**wszelką możność** naturalną stworzenia. Bo w tej sferze, mówi Pismo, żaden nie może o własnych siłach dokonać najmniejszej nawet i najłatwiejszej rzeczy. Wyraża to św. Paweł (I Kor. 12, 3) w ten sposób: *"A żaden nie może rzec Pan Jezus jeno w Duchu Świętym"*, zaznaczając przez to konieczność szczególnej interwencji Bożej w tej sferze, i nazywając ją tchnieniem Ducha Świętego. Ta dziedzina nadprzyrodzona przewyższa dalej wszelką **zasługę** naturalną, bo czynnikiem zasadniczym w tej sferze jest: **łaska** darmo dana, czyli dar *"z łaski już nie z uczynków, bo inaczej łaska już nie jest łaską"* (Rzym. 11, 6). Pismo św., a zwłaszcza św. Paweł wciąż powtarzają, że wszystkie dary nadprzyrodzone są dane jedynie przez wzgląd na Jezusa Chrystusa, dla zasług Chrystusowych. Łaska nadprzyrodzona jest więc czymś, co absolutnie przewyższa wszelkie zasługi naturalne. – Przewyższa nareszcie wszelkie **aspiracje** naturalne, bo stworzenie, choćby najdoskonalsze, jest z istoty swej w służebnym, poddańczym stosunku do Boga, wynikłym z faktu stworzenia. Może zatem aspirować do tego, żeby Pana swojego znać, żeby się Jemu podobać, żeby Mu dobrze służyć, żeby uniknąć Jego gniewu, żeby zdobyć nagrodę odpowiednią do swej zasługi, ale aspirować np. do synostwa Bożego w żaden sposób nie może. W ludzkich stosunkach sługa, który przez długie lata wiernie służył swemu panu, słusznie spodziewa się i żąda, żeby go traktowano z względnością, zasłużył sobie też na to, aby go hojnie nagrodzono i opiekowano się nim na starość, – ale żeby dla wiernej jego służby pan go przybrał za syna, zrobił go współdziedzicem swego rodzzonego dziecka, to jest niemożliwe; toteż aspiracje sługi żadną miarą tak wysoko nie sięgają, w innej zupełnie sferze się obracają. Otóż Pismo św. poucza nas, że porządek nadprzyrodzony wprowadza nas w **synostwo Boże**, w synostwo wprowadzie przybrane tylko, ale przybrane w całym ścisłym znaczeniu tego słowa, z wszystkimi jego następstwami. Owszem to przybranie nosi nawet tę samą nazwę rodzenia, co prawdziwe synostwo: *"Dobrowolnie bowiem porodził nas słowem prawdy"*, powiada św. Jakub (1, 18), a św. Jan dodaje (I list 4, 7): *"Każdy co miłuje z Boga jest urodzony"*. Dalej przyznaje Pismo św. tym przybranim dzieciom Bożym podobieństwo do Ojca, braterstwo z Jezusem Chrystusem *"żeby On był pierworodnym między wielą braci"* (Rzym. 8, 29). Przypisuje im prawo do dziedzictwa Ojca, do współdziedzictwa z Chrystusem: *"A jeślić synami tedyć i dziedzicmi: dziedzicmić Bożymi, a współdziedzicmi Chrystusowymi"* (Rzym. 8, 17). Wreszcie mają te dzieci Boże jeszcze inne prawa synowskie, stosunek serdeczny, synowski łączy je z Bogiem, głos synowski dobywa się z ich serc do Ojca: *"Aleście wzięli ducha przywłaszczenia za syny, przez którego wołamy Abba (Ojcze)"* (Rzym. 8, 15). W końcu czeka

tych synów przybranych pewien udział w chwale i potędze Chrystusowi właściwej. *"Kto zwycięży, dam mu siedzieć z sobą na stolicy mojej"* (Objaw. 3, 21). W Ewangelii św. Łukasza czytamy (22, 29): *"a ja wam przekazuję królestwo, jako mi przekazał Ojciec mój: abyście jedli i pili u stołu mego w królestwie moim"*. Na domiar cały ten stosunek nadprzyrodzony z Bogiem opiera się na pewnym ścisłym, mistycznym zjednoczeniu się człowieka z Chrystusem, Bogiem-Człowiekiem, na pewnym, jak się wyraża św. Apostoł Paweł, wszczępieniu w Chrystusa (Rzym. 11, 24). Chrystus Pan tłumaczy to w podobieństwie o winnej macicy (Jan. 15, 5): *"Jam jest winna macica, wyście latorośle. Kto mieszka we mnie, a ja w nim, ten siła owoców przynosi, bo beze mnie nic czynić nie możecie"*.

Na koniec cały ten porządek łaski, wszystkie sposoby, jakimi się Bóg nadnaturalnie udziela, wszystkie dary nadprzyrodzone, jakie Pan Bóg na nas w tym życiu wylewa, są w najściślejszym związku z **końcowym ubłogosławieniem** w Bogu, takim że *"oko nie widziało i ucho nie słyszało i w serce człowiecze nie wstąpiło, co nagotował Bóg tym, którzy Go miłują"* (I Kor. 2, 9). Tu dopiero, na tym najwyższym stopniu życia w Bogu, jakkolwiek dla nas najmniej przystępnym, znajdujemy najwięcej światła do zrozumienia nadnaturalności całego świata nadprzyrodzonego, tu nam staje się najjaśniejszym, na czym ta nadnaturalność polega. Niech nam kluczem do tego zrozumienia będzie to najgłębsze słowo św. Piotra (2 list 1, 4): *"Przez którego (Chrystusa) największe i kosztowne obietnice nam darował, abyśmy się przez nie stali uczestnikami Boskiego przyrodzenia"*. W tych słowach mieści się poniekąd istota całej sfery nadprzyrodzonej. *"Przez którego"* powiada najprzód Apostoł, wymieniając źródło, punkt wyjścia, punkt oparcia całego nadprzyrodzonego porządku, który z Chrystusa bierze początek i w Chrystusie się dokonywa. *"Największe i kosztowne obietnice nam darował"*, bo takimi w samej rzeczy są dary nadnaturalne. Drogocенność ich opisana słowami *"największe i kosztowne"*. *"Obietnice"* znaczą to samo co przedmioty obietnic, czyli dary łaski, a słusznie tak je nazwano, bo te dary były przepowiedziane w Starym Zakonie, a nadto są zadatkami tej chwały synów Bożych, która się objawi w przyszłym życiu. Dodaje Apostoł: *"abyśmy się przez nie stali uczestnikami Bożego przyrodzenia"*, a więc wyraża ścisły przyczynowy związek, zachodzący między darami nadprzyrodzonymi w tym życiu, a tym co w przyszłości będzie *"uczestnictwem Bożej natury"*. Cóż to za uczestnictwo? Uczestnikiem drugiej natury o tyle ktoś się staje, o ile otrzymuje coś, co jest właściwym tej drugiej naturze; np. roślina nie jest uczestnikiem natury ludzkiej przez to, że ma życie

wegetacyjne; gdyby zaś mogła osiąść rozum stałaby się uczestnikiem natury ludzkiej. Uczestnictwo więc natury Boskiej zależeć będzie na tym, że coś, co jest Bogu absolutnie właściwym, udziela się stworzeniu nadnaturalnym sposobem. Cóż to jest takiego i jak to pojąć? Pismo odróżnia dwojaką niejako stronę Bożego objawienia się, jedną zewnętrzną, dostępną stworzeniu rozumnemu, o której poprzednio już wspominaliśmy, i drugą wewnętrzną, owe "głębokości Boże", o których mówi św. Paweł (I Kor. 2, 10), tę głębię utajoną życia Bożego, niedostępną żadnemu stworzeniu, polegającą na **wewnętrznym życiu**, wzajemnym udzielaniu się (*perichoreza*) i szczęściu trzech Osób w Trójcy. O tej drugiej, wewnętrznej stronie życia Bożego Pismo naucza, że jest wyłącznie właściwą trzem Osobom Bożym: "*co jest Bożego nikt nie wie, tylko Duch Boży*" (I Kor. 2, 11), "*albowiem Duch wszystko wypatruje, i głębokości Boże*" (tamże w. 10). A co do stworzeń dodaje Pismo, że te "głębokości Boże" są dla nich absolutnie niedostępne. W tym znaczeniu mówi Apostoł o Bogu (I Tym. 6, 16), że "*mieszka w światłości niedostępnej*", tzn., że jest zupełnie niedostępny dla rozumu ludzkiego, chociaż z drugiej strony przyznaje św. Paweł stworzeniu rozumnemu pewną znajomość Boga, o ile się Jego doskonałości przejawiają w świecie widzialnym.

Otóż Bóg w swej nieskończonej dobroci raczył **powołać** stworzenia rozumne, aniołów i ludzi, do udziału w tym wewnętrznym życiu swoim, raczył je wciągnąć do tej sfery swej światłości nieprzystępnej, chociaż i bez tego nadmiaru łaski ludzie mogli byli dojść w życiu przyszłym do doskonałości sobie właściwej i osiąść szczęście zupełne przez naturalne poznanie i miłość Najwyższej Prawdy i Dobra nieskończonego. Raczył tedy Bóg powołać stworzenia rozumne nieskończenie wyżej niż ich natura wymagała, pociągnąć je aż do wnętrza, do samego łona Trójcy Przenajświętszej, jeśli się tak można wyrazić. I dlatego w tych samych tekstach Pisma św., gdzie poznanie tych "głębokości" Bożych, posiadanie tego niepojętego życia Bożego jest przedstawione, jako rzecz właściwa Trójcy Świętej, dodano, że te Osoby raczą nadprzyrodzonym sposobem udzielać tego życia stworzeniom rozumnym. Tam np., gdzie powiedziano (Mt. 11, 27): "*Nikt nie zna Syna jeno Ojciec, ani Ojca kto zna, jeno Syn*" dodano zarazem "*i komu by chciał Syn objawić*"; gdzie powiedziano: "*Duch wszystko wypatruje i głębokości Boże*", dodano: "*Lecz nam Bóg objawił przez Ducha swojego*" (I Kor. 2, 10). Nadto w wielu innych miejscach napisano, że człowiek przeznaczony jest z łaski do tego, by oglądać Boga w ten sposób szczególny, jak Bóg sam się poznaje. "*W on czas poznam, jakom i poznany jest*" (I Kor. 13, 12). W tym życiu doczesnym, powiada

Apostoł, poznajemy Boga tylko "przez zwierciadło", stworzenia, "przez podobieństwo", jakby w zagadce (tekst grecki) odgadujemy Stwórcę, "lecz w on czas twarzą w twarz" (tamże).

Z jednej tedy strony napisano, że widzenie Boga jest rzeczą niedostępną dla człowieka, z drugiej zaś strony powiedziano, że Bóg drogą nadprzyrodzoną raczył go podnieść ponad jego sferę właściwą i przeznaczyć go do tego celu i szczęścia nadprzyrodzonego.

I właśnie z tego wysokiego stanowiska ostatecznego przeznaczenia człowieka pada obfite światło na dary nadprzyrodzone, których Bóg w tym życiu udziela. Mając bowiem na oku, jaki jest koniec i cel najwyższy świata nadprzyrodzonego, daleko łatwiej zrozumiemy w świetle wiary, na czym polega nadnaturalność wszystkich darów tego życia, a w szczególności, dlaczego Pan Bóg objawił nam prawdy nadprzyrodzone, nadrozumowe, zwłaszcza co do Trójcy Świętej. Dlatego, odpowiadam, że jesteśmy przeznaczeni do tego, aby wejść niejako w sferę Trójcy Świętej i oglądać Ją twarzą w twarz; wypadało zatem, abyśmy "wiedzieli co nam od Boga jest darowane" (I Kor. 2, 12), abyśmy już tu przez żywą wiarę mieli niejako przedsmak tego szczęścia, które nas czeka w życiu przyszłym. Dlatego też wypadało, abyśmy w tym już życiu stali się dziećmi Bożymi, ponieważ przeznaczone nam dziedzictwo chwały. Że zaś mamy osiąść to dziedzictwo jako **nagrode**, jako "wieniec sprawiedliwości" (2 Tym. 4, 8), przeto już w tym życiu otrzymujemy nadprzyrodzone dary łaski, które mają dobre uczynki i sprawy nasze **podnosić** do godności zasługi na szczęście nadnaturalne; abyśmy znów byli zdolni **stale** pełnić uczynki nadnaturalne potrzeba nam było pewnych **władz** nadnaturalnych, tj. cnót wlanych, przede wszystkim wiary, nadziei i miłości. "A teraz trwają wiara, nadzieja, miłość, to troje, a z tych większa jest miłość" (I Kor. 13, 13), która "rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dan" (Rzym. 5, 5). Te zaś cnoty wlane mają swą podstawę w **łasce poświęcającej**, która jest nadnaturalnym życiem duszy (2).

Wszystkie zatem dary łaski w tym życiu są, że się tak wyrażę, **jednogatunkowe** z nadprzyrodzonym widzeniem Boga, bo do niego usposabiają, uzdalniają i celowo dopomagają; owszem stanowią one z błogim widzeniem Boga jednolitą całość organiczną, która się w Piśmie nazywa **żywołem wiecznym** (Jan. 17, 3), lub po prostu "życiem". Dlatego czytamy tak często, że żywot wieczny już tu posiadamy. Chrystus Pan powiada, że kto godnie pożywa Najświętszy Sakrament, ma żywot wieczny (Jan. 6, 55); św. Jan

pisze, *"iż żywot wieczny dał nam Bóg. A ten żywot jest w Synie Jego"* (I Jan. 5, 11), a gdzie indziej powiada, że grzesznik *"nie ma życia wiecznego w samym sobie trwającego"* (I Jan. 3, 15), a więc odwrotnie sprawiedliwy ma go w sobie już w tym życiu. Żywot wieczny w tym i w przyszłym życiu jest to, powtarzam, zasadniczo jedna i ta sama łaska, tylko w dwóch różnych fazach, odpowiednio do stanu wędrówki doczesnej i do stanu kresu wiekuistego. Wyraża to św. Jan tymi słowami: *"Najmilsi, teraz synami Bożymi jesteśmy, a jeszcze się nie okazało czym będziemy. Wiemy, iż gdy się okaże, podobni Mu będziemy, iż Go ujrzymy jako jest"* (I Jan. 3, 2). Na tym świecie promień światłości nieprzystępnej, odblask chwały ojcowskiej, który przez wiarę przedarł się do wnętrza dusz naszych, spowity jest w pomroce doczesności, cielesności, skazitelności; teraz ta *"światłość w ciemnościach świeci"* (Jan. 1, 5), jako kaganek w mrocznym miejscu, *"ażby dzień zaświtał, a jutrzienka weszła w sercach naszych"* (2 Piotr. 1, 19). Teraz żywot wieczny utajony, *"ukryty jest z Chrystusem w Bogu"* (Kolos. 3, 3), bo *"jeszcze się nie okazało czym będziemy"*; synowie światłości; wszakże *"wiemy, iż gdy się okaże podobni Mu będziemy"*, Temu, który nas *"wezwał z ciemności ku swojej przedziwnej światłości"* (I Piotr. 2, 9). Posiadamy już tu ów żywot wieczny przez łaskę, synostwo przybrania, uczestnictwo w naturze Bożej, lecz przymioty jego ujawnią się dopiero w życiu przyszłym, które nie będzie dla synów światłości życiem zasadniczo nowym; przekroczenie progu wieczności będzie dla nich tylko uchyleniem zasłony, gdy ujrzą Boga *"jako jest"*, twarzą w twarz. – Ten pogląd na istotną jednolitość łaski jest kluczem do zrozumienia nadnaturalności wszystkich darów nadprzyrodzonych.

---

### **Przypisy:**

(1) Ogółem odbyły się w sprawie Pelagiusza od r. 412 do 431 24 synody.

(2) W ten sposób cały zasób życia nadprzyrodzonego odzwierciedla niejako naturalny ustrój duszy: łaska poświęcająca jest nową naturą, uczestnictwem w naturze Bożej; z niej wyrastają władze nadprzyrodzone, czyli cnoty wlane, a z tych wykwitają pod tchnieniem Ducha Świętego uczynki zbawienne i zasługujące na żywot wieczny.



## WYKŁAD II.

# RZECZYWISTOŚĆ ISTNIENIA NADPRZYRODZONOŚCI

Wynikiem poprzedniej prelekcji jest po prostu definicja daru nadprzyrodzonego; według dowodów tamże danych, nadprzyrodzonym jest dar przewyższający wszelką naturę stworzoną, możliwość, zasługę i aspirację. Pierwowzorem takich darów jest, jak widzieliśmy, samo widzenie Boga twarzą w twarz; przewyższa ono najoczywiściej wszelką naturę możliwość i aspirację, a na wzór tego daru i jako środki do jego dopięcia, są rozmaite inne dary nadprzyrodzone, których Bóg używa w tym życiu, objęte pod ogólną nazwą **łaski**. Wszystkie zaś dary tego i przyszłego życia razem, stanowią jednolitą, jednogatunkową, organiczną całość. Definicją tych darów nadprzyrodzonych, wedle św. Piotra, jest, jak widzieliśmy **uczestnictwo w naturze Bożej**. Jedno i drugie określenie ujmuje św. Tomasz w swojej klasycznej definicji: "*Dar łaski przewyższa wszelką zdolność natury stworzonej, nie jest bowiem czym innym, jak pewnym uczestnictwem w naturze Bożej, która przewyższa wszelką inną naturę*" (1–2, kw. 112, art. 1). Powiada, że dary łaski przewyższają wszelką możliwość natury i rację tej wyłączności określa słowami Pisma, że łaska jest pewnym uczestnictwem w naturze Bożej. Wszystkie dary, które wchodzą w zakres tego pojęcia, są prawdziwie w pełnym znaczeniu nadprzyrodzone.

Ale oprócz tych darów ściśle nadprzyrodzonych, moi Panowie, są jeszcze **inne dary**, także przewyższające naturę, ale nie wchodzące jeszcze w sferę tego wewnętrznego stosunku z Bogiem, który się na łasce zasadza; takimi są np. dary nieśmiertelności ciała, wiedzy wlanej doraźnie, takimi są teofanie, czyli zjawiania się Boga w Starym Zakonie, cuda, prorocтва, prawo Boże dane przez Mojżesza, przemówienia Boże do ludzi, czyli objawienie (1). W samej rzeczy te wszystkie dary zmierzają do nadnaturalnego celu, do tego, żeby ludzi doprowadzić do uczestnictwa w naturze Bożej, ale ponieważ **zewnątrznie** tylko do tego się przyczyniają, nie obdarzają nas bowiem bezpośrednim jakimś udziałem w naturze Bożej i tym się różnią od darów ściśle nadprzyrodzonych, od łaski we właściwym znaczeniu. Te wszystkie nazywają się stylem teologicznym (*praeternaturalia*) **pozanaturalnymi**, lub **względnie nadprzyrodzonymi**, podczas gdy pierwsze nazywamy bezwzględnie lub istotnie



nadprzyrodzonymi, ponieważ sama **istota** ich należy do sfery nadprzyrodzonej, jest nadprzyrodzoną, włącza uczestnictwo w naturze Bożej (2).

Nareszcie przechodzimy do trzeciej sfery darów Bożych, to jest darów czysto **naturalnych**. A więc w obrębie natury ludzkiej należą do nich ciało i dusza, które razem stanowią naturę człowieka: **ciało** z wszystkimi członkami, z kompletnym organizmem, dusza z wszystkimi władzami swoimi; dalej wszystko to, co odpowiada potrzebom ciała, co w jakikolwiek sposób ciału służy, a więc w obecnym porządku cały świat widzialny, wszystkie jego prawa, wszystkie stworzenia, które są na świecie, wszystkie bowiem w pewien sposób służą człowiekowi, w pierwszym rzędzie jego ciału – wszystko to należy do porządku naturalnego. Tak samo znów **dusza** i wszystko, co odpowiada wrodzonym jej potrzebom i aspiracjom, a więc nabycie odpowiedniej wiedzy, zdobycie języka celem przestawiania z drugimi ludźmi, rodzina, społeczeństwo, cywilizacja i kultura, nabywanie cnót przyrodzonych, doskonalenie się, a w końcu szczęście tego rodzaju, które by zadość czyniło wrodzonej aspiracji do szczęścia, jaka się na dnie każdego serca ludzkiego znajduje. Te wszystkie dary, ponieważ odpowiadają naturze i nie przechodzą jej sfery, są współrzędne z przyrodzeniem, są przeto naturalne. Choćby nawet który z tych czynników przewyższał możliwość ludzką lub nawet anielską, byle nie przewyższał jej słusznych, przyrodzonych aspiracji, taki czynnik, powiadam, jest naturalny. Tak np. stworzenie duszy, kiedy się człowiek poczyną, przewyższa wprawdzie natury możliwość, ale nie jej aspiracje; natura bowiem, choć nie może się sama zdobyć na stworzenie duszy rozumnej, przecież się jej domaga i dlatego stworzenie duszy jest naturalnym, bo wchodzi w naturalny bieg rzeczy, bo organizm ludzki w stanie embrionalnym domaga się duszy ludzkiej, więc zadośćuczynienie temu wymaganiu jest rzeczą naturalną (3).

Ta sfera naturalna, o której mówimy, nie jest dla teologii obojętną, a mianowicie nie jest obojętną dla kwestii o porządku nadprzyrodzonym, która nas właśnie obchodzi, bo natura jest tego porządku **podstawą** i koniecznym warunkiem, jeżeli kto mylnie ma pojęcie o naturze, to tym samym błędzić będzie w ocenieniu tego, co jest nadprzyrodzonym. Tak np. Lutrzy, Bajanie (4), w ogóle ci wszyscy, którzy twierdzili, że natura ludzka jest niezdolna do dobrego, utrzymywali zarazem, że łaska i objawienie Boskie są koniecznym uzupełnieniem natury, że bez nich człowiek nie może dojść nawet do poznania pierwszych, elementarnych prawd religijnych i moralnych, potrzebnych do życia i celu swojego. Ci jednak ludzie, wynosząc nad miarę dary nadprzyrodzone, w

samej rzeczy ujęli im ceny, bo skoro łaska dla natury jest konieczna, to już nie jest nadnaturalną; tak samo gdyby objawienie Boże było ludziom niezbędne, byłoby tylko zadośćuczynieniem wymaganiu natury, czyli naturalnym (5).

Dlatego teologowie katoliccy stawiają ważną tezę, która opiewa "*możliwy jest stan czysto naturalny*"; innymi słowy możliwy jest stan, w którym by człowiek był zostawiony w sferze czysto przyrodzonej, swojej naturze właściwej, bez żadnych darów nadprzyrodzonych. Ten stan "*czystej natury*" (*naturae purae*) historycznie nigdy **nie istniał**, jak to niebawem zobaczymy. Pierwszy bowiem człowiek otrzymał dary nadprzyrodzone w chwili stworzenia; po upadku zaś człowiek nie utracił bynajmniej przeznaczenia do nadprzyrodzonego celu, a odjęcie darów nadprzyrodzonych skutkiem grzechu pierworodnego, jest w samej rzeczy, że się tak wyrażę, plamą lub skazą, bo jest pozbawieniem rzeczy, która w obecnym porządku człowiekowi już była przywłaszczoną, już się mu z woli Bożej należała. Historycznie więc stan czystej natury nigdy nie istniał, istnieje on jednak, jako **substrat** obecnego stanu nadprzyrodzonego i trzeba go od tego stanu myślnie czyli pojęciowo oddzielić. To wszystko nie jest tylko scholastyczną spekulacją, ale bardzo ważnym twierdzeniem teologicznym.

Podobnie w mechanice odróżniamy rozmaite prawa ruchu, które w rzeczywistości nigdy tak czysto z osobna nie ziszczają się, bo są skomplikowane z innymi prawami ruchu, które równocześnie mają miejsce; a jednak nauka musi studiować je w oderwaniu, ażeby potem poznać dokładnie skład tych praw z innymi. Np. kula, rzucona ukośnie, zakreśla parabolę; rzeczywiście ten ruch nigdy parabolą nie jest, dlatego, że opór powietrza przyczynia się do przekształcenia jej drugiej części; mówimy także, że ciało, rzucone z siłą chwilową, zachowuje ruch jednostajny, choć faktycznie tak nie jest. W każdym jednak razie w danym ruchu, który się rzeczywiście odbywa, owe prawidłowe ruchy, o których się mówi w teorii, istnieją jako substrat, choć są zlane z innymi ruchami, zależnymi od innych przyczyn.

Tak samo w obecnym porządku rzeczy stan czystej natury istnieje w każdym razie jako substrat łaski i dlatego ważna nasuwa się kwestia, czy w ogóle **możliwym** byłby stan czystej natury, czyli natury pozbawionej wszelkiej łaski nadnaturalnej. Otóż, że jest możliwym, to wynika bezpośrednio z tego, cośmy właśnie powiedzieli o **nadnaturalności** darów łaski: skoro te dary są nadnaturalne, więc nie są dla człowieka bezwarunkowo potrzebne, więc natura ludzka ich koniecznie nie wymaga, więc mogłaby bez nich się ostać. Konkluzja

ta, jak Panowie widzicie, jest bardzo prosta, przynajmniej o ile się tyczy darów ściśle nadprzyrodzonych, które obejmujemy ogólnym mianem łaski Bożej. – Jeżeli jednak mamy na oku dary **pozanaturalne**, którymi byli obdarzeni pierwsi nasi rodzice, jak nieśmiertelność i nieskazitelność, to na pierwsze wejście rzecz wydaje się bardzo trudną do pojęcia. Przyzwyczajeni bowiem jesteśmy do uważania obecnej naszej **nędzy**, niewiedomości, buntu niższej części naszej istoty przeciw wyższej itd. za skutek grzechu pierworodnego i w samej rzeczy historycznie zostały te nędzy sprowadzone na rodzaj ludzki przez grzech pierworodny, absolutnie jednak mógłby człowiek **od początku**, bez uprzedniego grzechu, być w takim stanie stworzonym, tzn. bez żadnych darów nadprzyrodzonych. Nie byłoby to żadnym jego pokrzywdzeniem, bo wszystkie wymienione warunki naszego bytu i życia wynikają z **natury naszej**; tak np. śmiertelność człowieka jest naturalnym następstwem złożonej jego natury; wszystkie zwierzęta umierają, a my podobne do nich mamy ciało, więc i dla nas śmierć, jako rozłączenie duszy i ciała, jest naturalną (6). Bunt niższej, zmysłowej części naszej natury, przeciw części wyższej, rozumnej, jest znowu odrębnym zjawiskiem, którego u zwierząt nie napotykamy, bo nie ma u nich po prostu części wyższej, tj. rozumu i woli; jednak i ta ułomność, jak o tym się łatwo przekonać, jest rzeczą naturalną, wynikającą z natury ludzkiej. Albowiem jako istoty duchowo-zmysłowe, mamy podwójną władzę pożądania: duchową i zmysłową; rzecz to zatem zupełnie naturalna, że żądze zmysłowe, skoro tylko przedstawi się im przedmiot dla nich odpowiedni, choćby natury rozumnej niegodny, zaraz ku niemu się wyrwywają, a dopiero wyższa część człowieka, wola rozumna, musi namiętność powstrzymywać i opanowywać; stąd zawsze jakaś w człowieku powstaje walka, kiedy pierwsze porwanie się namiętności uprzedziło rozwagę rozumu. Ta ułomność jest tedy naturalnym następstwem złożoności naszej natury, tego, że duch ludzki jest w ten sposób z materią złączony i w swoich czynnościach tak dalece zależny od różnych warunków materialnych. Podobało się Bogu uwolnić pierwszego człowieka od tej rozterki wewnętrznej, lecz to było właśnie darem pozanaturalnym, nie należącym się naturze. – Dalej niedokładna znajomość Boga i prawa moralnego pod wieloma względami, w jakiej się na ogół ludzie, bez światła objawienia, znajdują, jest wprawdzie bardzo wielką nędzą, lecz wynika także z przyrodzonej ułomności natury ludzkiej. Rozum ludzki nie przynosi na świat żadnych wiadomości i naturalnym sposobem dopiero powoli i z mozołem te wiadomości zdobywa, a nadto może nieraz błędzić w ich nabywaniu. To samo można powiedzieć o

wszystkich innych nędzach z ułomności ludzkiej wynikających, w jakich się tu znajdujemy i żyjemy.

Pewną trudność w tej mierze mogą sprawiać jedynie rozmaite wyrażenia **Ojców Kościoła**, którzy często z obecnego nędznego stanu człowieka wyprowadzają wniosek o popełnieniu **grzechu pierworodnego**, bo inaczej stan nasz obecny nie byłby do wytłumaczenia. To samo powtarzają po dziś dzień kaznodzieje, czytać to można w różnych dziełach pobożnych itd. Cóż o tym sądzić? Ściśle mówiąc rozumowanie to, o ile wychodzi z rozważania ułomności natury ludzkiej w ogóle, nie jest prawdziwe, bo, jak powiedziałem, pod względem naturalnej ułomności obecny stan ludzkości jest możliwy sam w sobie, choćby nie było żadnego grzechu pierworodnego. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę **faktyczny** stan ludzkości, pogrążonej w sprośnych błędach i grzechach, z których się moralnie o własnych siłach wydobyć nie może, to w pewnej mierze rozumowanie powyższe jest możliwym, mianowicie jako **koniektura**, czyli przypuszczenie. Gdy bowiem zważymy, że Pan Bóg okazuje się we wszystkich swoich dziełach tak dobrym, tak łaskawym, to można przypuścić, że jeżeli się człowiek znajduje w takiej nędzy fizycznej i moralnej, to musiał przez jakąś winę pierwotną w ten stan popaść, przynajmniej o tyle, że się pozbawił pomocy Bożej, której by Bóg nie odmówił w stanie czystej natury. Jeżeli do tego rozważania dodamy jeszcze **dowód historyczny**, że według różnych podań rodzaju ludzkiego, człowiek pierwotny był szczęśliwy, a teraz widzimy go w nędzy, to wolno stąd historycznie wnioskować, że musiał w jakiś sposób zawinąć. Lecz nawet ten historyczny dowód nie może służyć jako absolutne poparcie twierdzenia, że obecny stan rzeczy jest niemożliwy bez grzechu pierworodnego, mogły bowiem **osobiste** winy ludzi spowodować tę nędzę fizyczną i moralną, w jakiej się teraz rodzaj ludzki znajduje.

Kościół, potępiając stanowczo doktrynę Bajusa, odrzucił między innymi i tę jego tezę, że "*Bóg nie mógłby być stworzyć na początku takiego człowieka, jaki się rodzi obecnie*" (55 zdanie Michała du Bay, potępione przez papieża św. Piusa V w r. 1567). Ojcowie Kościoła, o których mówiłem, zazwyczaj czynią tylko przypuszczenia o grzechu pierworodnym na podstawie obecnego stanu ludzkości, bo ci sami w innych miejscach bardzo wyraźnie uznają, że stan czystej natury jest absolutnie **możliwy nawet po grzechu** i bez żadnej winy ze strony człowieka. Np. św. Augustyn powiada: "*choćby niewiedomość i trud były pierwotnym stanem człowieka, i tak nie należałoby wyrzekać na Stwórcę, lecz owszem wielbić Go*" (*Retrakt.*, ks. I, r. 8, n. 6). Uznaje zatem, że choćby

przyrodzona ułomność była pierwotnym stanem człowieka, nie sprzeciwiałoby się to jednak mądrości i dobroci Boskiej stworzyć go w tym stanie. Rozumie się zawsze, że i wtedy byłby to tylko stan **przejściowy**, bo człowiek byłby w każdym razie przeznaczony do naturalnej przynajmniej szczęśliwości po śmierci; to życie doczesne nigdy by nie było ostatecznym stanem człowieka, a zatem i nędza nie byłaby zawsze naturalnym jego stanem, ale tylko stanem pośrednim, po którym człowiek cnotliwy doszedłby do szczęścia wiekuistego.

Dotąd zastanawialiśmy się nad pojęciem tych trzech sfer, w których rodzaj ludzki znajdować się może: ściśle nadprzyrodzonej, poza-naturalnej i czysto naturalnej. Teraz przechodzę do **faktów**.

Pierwszym faktem jest, że Bóg w ogóle powołał rodzaj ludzki do **stanu nadnaturalnego**, do darów nadprzyrodzonych i że już w tym życiu obdarza go nadprzyrodzonymi środkami do zdobycia życia wiecznego w Bogu. To już dalszego dowodu nie potrzebuje, bo wszystkie źródła objawienia, Pismo, Ojcowie Kościoła, z których czerpaliśmy pojęcie daru nadprzyrodzonego, przedstawiają nam nadprzyrodzenie nie jakby w obłokach, ale jako rzecz ludziom w części już daną, a w części obiecaną w życiu przyszłym, a to znaczy innymi słowy, że Pan Bóg rzeczywiście powołał rodzaj ludzki do stanu nadprzyrodzonego.

Powstać tylko może pytanie, **dlaczego** Pan Bóg nie poprzestał na darach naturalnych, ale chciał ludzi obdarzyć darami nadnaturalnymi? Utarte w teologii zdanie odpowiada, że ten wyrok podniesienia człowieka do stanu nadprzyrodzonego płynął, zarówno jak sam wyrok stworzenia, **bezpośrednio** z łona dobroci Bożej, pragnącej udzielić się ludziom w sposób najdoskonalszy i otrzymać od nich odpowiednią chwałę; że zatem pierwotne ustanowienie porządku nadprzyrodzonego wypływa wprost z miłosierdzia Bożego. Wskutek tego wyroku, a po przewidzeniu upadku człowieka, powziął też Bóg zamiar odkupienia go przez Wcielenie Syna Bożego (7). Takie jest, jak mówię, utarte i dość rozpowszechnione w szkołach teologicznych zdanie. – Jest atoli i drugi pogląd, który ma za sobą niektóre pierwszorzędne powagi teologiczne, jak Duns Skota, Suareza, Lesjusza i innych, oraz wielkich znawców Serca Bożego, jak św. Franciszek Salezy. Pogląd ten w nowszych czasach został pięknie i ściśle teologicznie sformułowany przez Augustyna Nicolasa w dziele pt. *La Vierge Marie*. Według tego poglądu pierwszym przedmiotem twórczej myśli Bożej jest sam **Jezus Chrystus**. Bóg, mając przed sobą wszystkie możliwe sposoby udzielania się stworzeniom, upatrzył sobie i wybrał najdoskonalszy ze

wszystkich, a polegający na tym, aby pewne stworzenie było niejako zaszczerpione wprost na Boskiej Osobie, czyli, aby to stworzenie było zarazem Bogiem; dopiero wskutek tego wyroku postanowił Bóg temu stworzeniu-Bogu dać za towarzystwo i za pole działania szereg innych istot stworzonych, aniołów i ludzi, których przeznaczył na braci tego Boga wcielonego; dlatego też z góry było zamierzone, że aniołowie i ludzie będą stworzeni z darami nadprzyrodzonymi, jako usynowieni przez Boga, przybrani przez łaskę synowie Boży. W tym poglądzie wyrok Wcielenia jest pierwszym w porządku łaski, i on dopiero jest powodem wyroku udzielenia stworzeniom w ogóle darów nadprzyrodzonych.

W myśl tej teorii **wyrok Wcielenia**, jako pierwszy w porządku łaski, jest **niezawisłym** od przewidzenia upadku człowieka, lecz po przewidzeniu grzechu pierwotnego ten zamiar wcielenia przybrał charakter Odkupienia, połączonego z upokorzeniem, z drogą krzyża, co by nie miało miejsca, gdyby Adam nie był zgrzeszył. Wówczas Syn Boży przyszedłby na świat, promieniejący chwałą, jako uwieńczenie nadprzyrodzonych dzieł Bożych. Za tym poglądem przemawia wiele momentów teologicznych i zgadza się on doskonale z całością planu Bożego, o ile ten przejawia się tu i ówdzie w źródłach objawienia, w Piśmie i Ojcach Kościoła. Ponieważ jednak przeprowadzenie tego dowodu ściśle się łączy z różnymi kwestiami o Wcieleniu, przeto nie mogę go obecnie podejmować, chciałem tylko rzucić tę myśl, że, według wielu teologów, wprowadzony na świat porządek nadprzyrodzony jest zawarunkowany Wcieleniem Syna Bożego, jako pierwszym swoim powodem i istotną podstawą.

Teraz przechodzę do drugiego faktu, mianowicie, że **od początku**, czyli od pierwszej chwili swego istnienia, rodzaj ludzki został wyposażony darami nadprzyrodzonymi. Stwierdzenie tego faktu jest tym ważniejsze, że w dzisiejszym świecie naukowym panuje pogląd wprost przeciwny. Dzisiejszy **pogląd ewolucyjny** suponuje (choć bez powodu), że pierwotny stan rodzaju ludzkiego był dziki, graniczący nawet ze zwierzęcością, a według materialistów zupełnie zwierzęcy; z tego stanu ludzkość powoli dopiero miała się dźwigać aż do dzisiejszego stopnia rozwoju. – Moi Panowie, w teorii ewolucjonizmu niewątpliwie coś prawdy się zawiera. Owszem, można powiedzieć, że i Pan Bóg jest w pewnej mierze ewolucjonistą, dawszy bowiem stworzeniom swoim możliwość działania tego, co leży w zakresie ich zdolności i sił wrodzonych, pozostawia im możliwość kształcenia i doskonalenia się samodzielnie w sferze

odpowiadającej ich naturze. To dobro, które stworzenie (z pomocą Bożą), o własnych siłach sprawuje, więcej chwały Bogu oddaje, aniżeli to, w co je Stwórca sam wyposaży, bo mądrość, dobroć i potęga Boża więcej się objawiają przez możliwość działania stworzeniom udzieloną, niż gdyby Bóg sam bezpośrednio wszystko w nich sprawował (8). Przykładem takiej ewolucji przez Boga zamierzonej jest świat materialny, który niewątpliwie stworzony został w stanie bez porównania niższym, elementarnym i chaotycznym. (Pismo św. nazywa go *tohu wabohu*: "a ziemia była pusta i próżna" – Ks. Rodz. 1, 2). Dopiero mocą różnych zmian mechanicznych, fizycznych i chemicznych świat doszedł do stanu, w jakim go obecnie widzimy. Z drugiej strony wiemy o tym, że każda istota organiczna, nie wyłączając człowieka, fizycznie rozwija się powoli, z nikłych początków, do pełni swej doskonałości gatunkowej. Nawet pod względem umysłowym i moralnym każdy człowiek stopniowo tylko nabywa wiedzy i cnoty, bo jej ze sobą na świat nie przynosi, lecz się jej uczyć musi i zaprawiać się do niej. Nie ma wątpliwości, że i pierwszy człowiek mógł być stworzonym w takim stanie pierwotnym, na najniższym szczeblu intelektualnym swojej natury, by dopiero powoli, przez walkę z przyrodą, za pomocą własnej energii i sił, podnieść się stopniowo do cywilizacyjnego umoralnienia (9). Wiemy z objawienia, że Pan Bóg zamierzał od początku stworzyć człowieka w stanie nadprzyrodzonym, w stanie przybranego synostwa Bożego, i dlatego, aby natura była godnym łaski przybytkiem, zrobił dla człowieka wyjątek od ogólnego prawa ewolucyjnego, stworzył go od razu z naturą doskonale rozwiniętą, wyposażoną przy tym mnóstwem darów pozanaturalnych i nadnaturalnych, jak to zaraz zobaczymy. – Pod tym więc względem, co do pierwszego człowieka, nauka katolicka jest skrajnie przeciwną poglądom darwinistycznym. Kościół uczy, że Pan Bóg od początku stworzył człowieka w stanie nadprzyrodzonym (10), że jednak potem człowiek z własnej winy upadł i straciwszy wielką część darów nadprzyrodzonych, popadł niebawem w nędzę, zresztą zupełnie naturalną, jakieśmy powiedzieli. Wówczas dopiero zaczęła się ta mozolna ewolucja ze stanu barbarzyństwa i dzikości do cywilizacji, powstały te wszystkie biedy i nędze rodzaju ludzkiego, to zdziczenie obyczajów, o jakim nas historia poucza, ale to jest dopiero **druga faza** historii człowieczeństwa, to dzieje ludzkości upadłej.

Lecz zanim zajrzemy do źródeł objawienia, aby się o tym przekonać, zapytajmy się o świadectwo samej ludzkości, zwróćmy się do **pomników historycznych** zamierzających religij i cywilizacyj, by się przekonać co one mówią o tej kwestii, czy przyznają słuszność poglądom ewolucjonistów, czy też

dogmatowi katolickiemu. Otóż wiadomą jest rzeczą i – rzecz ciekawa – przez nikogo niezaprzeczoną, że **podanie szczęśliwości pierwotnej** przechowało się w całym rodzaju ludzkim. Znajdujemy je bowiem u wszystkich niemal narodów starożytnych i wielu ludów pierwotnych dotąd żyjących. Już Hezjod w swoim opisie czterech epok streszcza odnośne podania Hellenów i Pealagów. Niedawno odkryte assyryjskie biblioteki klinowe są dowodem, że podanie o Edenie, czyli raju, u Assyryjczyków było niemal identyczne z wiarą Żydów. W zabytkach pałacu Assurbanipala znaleziono rysunek, przedstawiający mężczyznę i niewiastę pod drzewem, na którym jest wąż i owoce; ten i podobne rysunki żywcem przypominają taki sam przedmiot przedstawiany w katakumbach, chociaż chrześcijanie oczywiście nie wzięli tego od Assyryjczyków; wówczas bowiem już świat nie wiedział, że taki pałac istniał, a o literaturze assyryjskiej pojęcia nie miano (11). U Persów Awesta ma podanie o raju, położonym na pewnej górze, i opowiada, że dopiero w drugiej epoce ludzkości pojawiła się zima oraz wszelkie cierpienia. Indie wspominają o swoim niegdyś raju na pewnej górze, Chiny wyobrażają go sobie pod postacią ogrodu zamkniętego. Nawet w Nowym Świecie, w Meksyku, znajdują się wizerunki niewiasty, rozmawiającej z wężem pod drzewem, bardzo podobne do assyryjskich i chrześcijańskich; można je oglądać w Trokaderze w Paryżu. Są autorowie, którzy pozbierali skrzętnie wszystkie tego rodzaju dokumenty historyczne; nawet u tubylców z wysp Karolińskich, u Irokezów, Indian amerykańskich, jednym słowem, wszędzie niemal występuje to edeńskie podanie. Cóż stąd za wniosek?

Najprzód ten, że podania ludzkości o szczęśliwości pierwotnej wcale nie potwierdzają poglądu ewolucjonistów, a oddają przeciwnie słusność dogmatowi katolickiemu. Po wtóre to podanie nie tylko jest cennym dokumentem historycznym, lecz także pewnym **faktem psychologicznym** w zbiorowej psychologii ludzkości, który teorią ewolucjonistów w żaden sposób nie da się wytłumaczyć. Pomyślcie tylko, Panowie, gdyby rzeczywiście tak było, jak chcą ewolucjoniści, żeby przed barbarzyństwem była panowała dzikość zupełna, a przed dzikością zwierzęcość; gdyby naprawdę pierwotni ludzie żyli w trwodze ustawicznej, w kanibalizmie, we wzajemnym zjadaniu się, jakie by to było się przechowało wspomnienie tych czasów w głębi duszy ludzkości? Bez wątplenia, im dalej wstecz sięgali by myślą i wspominali tę przeszłość, tym czarniej by się ona przedstawiała – a tym jaśniej, im bliżej naszych czasów; zamierzchłe czasy musiałyby się im zawsze przedstawiać jako straszne i wstrętne widmo przeszłości. Tymczasem w głębi duszy ludzkiej



znajdujemy ten fakt, że ludzkość widzi poza sobą wspomnienia jasne, że z dalekiej przeszłości pamięta jakiś czas wesoły, jakąś erę, w której panowała łagodność obyczajów i sprawiedliwość powszechna, jak to ślicznie opisuje poeta a zarazem erudyta rzymski Owidiusz (Metamorfozy) *aurea prima sata est aetas...* Pomijając historyczną wartość i wiarygodność tego dokumentu, biorę go po prostu jako wyraz faktu psychologicznego, istniejącego w głębi duszy ludzkiej, faktu, którego nikt zaprzeczyć nie może i nie zaprzecza – i powiadam, że ten fakt jest w diametralnym przeciwieństwie do przypuszczenia ewolucjonistów, iż pierwotny stan ludzkości był dziki, krwiożerczy, że przed erą Boga dobrego zawsze panował tylko fetysz (jak twierdzi Herbert Spencer), którego człowiek się bał i przed którym drżał nieustannie; w takim razie, powtarzam, wspomnienia ludzkości niezawodnie inaczej by wyglądały.

Rzućmy teraz okiem na **źródła objawienia**. Już zaraz na początku Księgi Rodzaju, gdzie jest opowiadane stworzenie człowieka, widać, że Bóg ze szczególną troskliwością opiekuje się człowiekiem, że go pieści prawdziwie po ojcowsku. I tak czytamy: "*A zaszczerpił był Pan Bóg raj rozkoszy od początku, w którym postanowił człowieka, którego utworzył*" (r. 2, w. 8). Pan Bóg starał się widocznie uszczęśliwić pierwszego człowieka nawet docześnie. Dalsze księgi Starego Zakonu coraz wymowniej opisują ten stan szczęśliwości pierwotnej. U Ekklezjastyka w rozdz. XVII mamy obszerny opis tego stanu. Powiedziano tam, że Bóg użył pierwszemu człowiekowi darów pozanaturalnych, mianowicie dał mu własnę znajomość natury, panowanie nad wszystkimi jej tworem, dopuścił go do poufalego z Sobą obcowania itd. U Ekklezjastesa (VII, 30) czytamy, "*że Bóg uczynił człowieka prawego*" – a to słowo *rectus* (prawy) w języku biblijnym znaczy to samo, co sprawiedliwy, tj. duchowo ustrojony odpowiednio do celu nadprzyrodzonego, czyli po prostu stan łaski. W tym znaczeniu powtarza się nieraz to wyrażenie, zwłaszcza w Psalmach. – Jednak dopiero w **Nowym Zakonie** pierwotny stan człowieka określony jest najwyraźniej. Paweł św., mówiąc o darach nadprzyrodzonych, które otrzymujemy przez Chrystusa Pana, przedstawia pierwszego człowieka **jako typ, do którego powrócić mamy** (Efez. 4, 23 n.) (12). Dzieło uświęcenia nas przez Chrystusa nazywa Apostoł po prostu **odnowieniem** (13). Jeżeli odnowieniem, czyli przywróceniem do pierwotnego stanu, to widocznie człowiek był kiedyś w tym stanie. Kiedy np. do Efezów (4, 23) powiada: "*odnówcie się duchem umysłu waszego*", to suponuje, że człowiek znajdował się niegdyś w stanie tej nowości, o której mówi. Dalej napomina: "*obleczcie się w nowego człowieka, który wedle Boga stworzony jest w sprawiedliwości i*

*świątobliwości prawdy*", tj. z nadprzyrodzonymi darami sprawiedliwości i świętości. Podobnie opiewają równorzędne teksty (Kolos. 3, 8 nn.; II Kor. 4, 16; 5, 17) i wiele innych. Apostoł ciągle powtarza, że Chrystus jako drugi Adam **przywraca** nas do tego stanu, w jakim był pierwszy człowiek, a więc uczy wyraźnie, że pierwszy Adam przed upadkiem miał nadprzyrodzone dary Boże, skoro Jezus Chrystus naprawia to właśnie, co upadek Adama był zepsuł. – Dlatego też Ojcowie Kościoła jednomyślnie te teksty w ten sposób tłumaczą. Np. Augustyn: *"Odnawiamy się zatem duchem umysłu naszego wedle obrazu Tego, który nas stworzył... Ten obraz, w duchu umysłu wyrażony, który Adam przez grzech utracił, odzyskujemy przez łaskę sprawiedliwości"* (*De Gen. ad litt.*, ks. 6, r. 24. 27) (14). Św. Augustyn robi tu aluzję do tekstu Genezy (Rodz. 1, 27) i dodaje, że to podobieństwo Boże, które Adam miał w duszy wyrażone, a które przez grzech utracił, my teraz przez łaskę odzyskujemy. Podobnie wyraża się św. Leon Wielki: *"To wyobrażenie Boże codziennie w nas naprawia łaska Zbawiciela, aby to, co w pierwszym Adamie utraconym było, przez drugiego przywróconym zostało"* (*O poście 10-go miesiąca, mowa 1, r. 1*). Znowu ta sama nauka, że to, co było stracone w pierwszym Adamie, w Chrystusie jest nam przywrócone.

Kończąc zatem powiadam: źródła objawienia uczą jednomyślnie, że pierwszy człowiek otrzymał dary nadprzyrodzone w prawdziwym tego słowa znaczeniu, te same, które Chrystus nam przyniósł.

---

### **Przypisy:**

- (1) Autor ma na myśli objawienie naturalnych prawd religijnych i moralnych, nie zaś objawienie tajemnic wiary, to bowiem należy do porządku ściśle nadprzyrodzonego.
- (2) **Istota** darów **pozanaturalnych** bywa naturalną, choć **sposób** ich udzielania przekracza zdolność natury, np. cudowne przywrócenie wzroku itd.
- (3) Natura w najszerszym tego słowa znaczeniu obejmuje i Boga, jako Stwórcę i zachowawcę natury (*natura naturans*), lecz nie jako Dawcę łaski.
- (4) Zwolennicy teologa belgijskiego Michała du Bay († 1589).
- (5) Sobór Watykański określił (sesja 3, rozdz. 2), że objawienie **naturalnych** prawd religijnych jest dla ludzi w obecnym stanie **moralnie** koniecznym, nie zaś bezwzględnie koniecznym.

(6) Wprawdzie dusza nasza jest nieśmiertelna, aby jednak mogła ożywiać ciało, ciało to musi mieć odpowiednią organizację. Jeżeli tedy ciało ze starości czy choroby, przestaje być dla duszy i jej czynności zdatnym podłożem i narzędziem, dusza przestaje je ożywiać.

(7) Kiedykolwiek jest mowa o następstwie wyroków Bożych, rozumie się zawsze następstwo tylko logiczne, nie zaś czasowe. Będzie to wyjaśnione w wykładzie 16-tym.

(8) Wówczas bowiem stworzenia naśladowałyby tylko istnienie Boże, działając zaś naśladowują także przyczynowość Bożą.

(9) Opatrzność Boża w owym stanie czystej natury dostarczałaby ludziom pewnych pomocy porządku naturalnego, które w obecnym stanie zastępuje łaska nadprzyrodzona.

(10) Ściślej mówiąc, objawionym jest, że Pan Bóg "*postanowił*" pierwszego człowieka w stanie nadprzyrodzonym (Sobór Trydencki, sesja V, kan. 1); że go "*stworzył*" w tym stanie jest dziś powszechnym zdaniem teologów.

(11) Nowsi uczeni, niewierzący, usiłują nawet pierwotne podania Żydów wywieść ze źródeł assyryjsko-babilońskich. Zgodność tych podań u ludów po całym obszarze ziemi rozszanych świadczy tylko o wspólnym ich pochodzeniu: ze wspomnień rajskich i z pierwotnego objawienia.

(12) W tym tekście "*nowy człowiek*", w którego przyoblec się mamy, "*który wedle Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świątobliwości prawdy*", oznacza raczej Chrystusa, nowego Adama, którego zresztą Apostoł zawsze stawia nam za wzór jedyny (I Kor. 15, 45 nn.). Może to po prostu oznacza sprawiedliwość chrześcijańską (por. Kolos. 3, 8 nn.).

(13) Następujący dowód jest klasyczny. Uzupełnić go należy uwagą, że wedle nauki św. Pawła Chrystus wysłużył i przywrócił nam właśnie dary **nadprzyrodzone**.

(14) Trzeba wiedzieć, że wielu Ojców rozumie tekst Genezy (1, 26 n.) "*Stworzył Bóg człowieka na wyobrażenie swoje*" o podobieństwie nadprzyrodzonym, przez łaskę.



### WYKŁAD III.

## NADPRZYRODZONE WYPOSAŻENIE RODZAJU LUDZKIEGO

W pierwszym wykładzie mówiliśmy o samym pojęciu darów nadprzyrodzonych, w drugim przeszliśmy do faktów, widzieliśmy, jak ten skarbiec darów nadprzyrodzonych, wzięwszy początek w Chrystusie (1), spłynął zaraz na pierwszych ludzi, i jak echo tego wielkiego dzieła Boskiego odezwało się w podaniach rozmaitych ludów. Dowodów tego, że te dary nadprzyrodzone zaraz pierwszym ludziom udzielone zostały dostarczyło nam Pismo św. Dzisiaj pragnę jeszcze dodać słów kilka o **podaniu kościelnym**, które tę samą prawdę przechowało.

Zaczynam od Ojców najstarszych z II i III wieku. Św. Ireneusz (*Adv. haer.*, ks. 3, r. 23), wprowadza Adama przemawiającego tymi słowy: "*Szate świętości, którą miałem od Ducha Świętego, straciłem przez nieposłuszeństwo*". Niemal współczesny św. Cyprian w liście do Pomponiusza (czy Pompejusza), komentując słowa Księgi Rodzaju "*natchnął w oblicze jego dech żywota*" (Rodz. 2, 7), tłumaczy je o łasce wlanej pierwszemu człowiekowi przez Ducha Świętego (2). – Komentując znów słowa Genezy (1, 27) "*Stworzył Bóg człowieka na wyobrażenie swoje*", wielu Ojców np. św. Bazyli, Chryzostom, Hieronim rozumieją ten obraz Boży jako podobieństwo nie tylko naturalne, ale i nadprzyrodzone przez łaskę; a ten niemal powszechny wykład dowodzi, że wśród Ojców istniało przeświadczenie, iż pierwszy człowiek zaraz na początku był podniesiony do stanu nadprzyrodzonego. Św. Augustyn w walce z Pelagianami ciągle do tej myśli powraca, upatrując za św. Pawłem antytezę między Adamem a Chrystusem w tym właśnie, że ten obraz Boży, który Adam przez grzech był utracił, Chrystus nam przywrócił.

Nareszcie **Sobór Trydencki** (sesja V, r. 1) orzeka: "*Jeżeli kto nie wyzna, że pierwszy człowiek Adam, przekroczywszy w raju przykazanie Boże, natychmiast utracił świętość i sprawiedliwość, w której był postanowion... niech będzie wyklęty*". Jest to zatem **dogmat wiary**, że Adam był od początku "*postanowiony*" w świętości i sprawiedliwości czyli w stanie łaski poświęcającej.

Nie dosyć jednak było Bogu obdarzyć pierwszych ludzi łaską poświęcającą, synostwem Bożym, uczestnictwem w Boskiej naturze, chciał ich

jeszcze ubogacić **zewnątrznymi darami** doczesnymi, które by odpowiadały tej godności synów Bożych, do jakiej ich podniósł.

Natura ludzka jest sama przez się uboga, dusza ludzka, jak zdrowa filozofia zgodnie z doświadczeniem uczy, przychodzi na świat bez żadnych wiadomości, jest, jak powiada Arystoteles, jakby tablicą, na której nic nie napisano (*tabula rasa*); aby więc dojść do poznania prawdy, musi człowiek w naturalnym porządku rzeczy przełamywać różne trudności i jest narażony na błędy. – Ciało ludzkie, jakkolwiek jest najdoskonalszym wytworem przyrody, jest jednak dla ducha ludzkiego bardzo nędznym mieszkaniem. Z powodu samej delikatności swego ustroju, jaką mieć musi, aby być podatnym organem duszy, aby odbierać i przewodzić nawet subtelne wrażenia i w ten sposób przyczyniać się do zubożenia ducha, ciało jest narażone na rozliczne cierpienia ze strony różnych czynników materialnych. Dlatego też ciało zużywa się i w końcu musi ulec śmierci nieuchronnej, bo samo życie organiczne człowieka zależy poniekąd na ciągłym płonieniu ciała; słowem ciało ludzkie jest z natury swojej skazitelne. Wskutek połączenia ciała i duszy są w człowieku władze dwojakiej kategorii: władze umysłowe: rozum i wola, oraz władze zmysłowe: zmysły, wyobraźnia i żądze zmysłowe. Wyższe władze mają wprawdzie pewną hegemonię nad niższymi, jest to jednak, jak powiada trafnie Arystoteles, władza tylko polityczna, a nie despotyczna; to znaczy, że władze podległe do pewnego stopnia mogą się buntować przeciwko zwierzchności umysłu. Wprawdzie władze niższe pomagają wyższym: wyobraźnia dostarcza rozumowi materiału do tworzenia pojęć; żądze zmysłowe i namiętności w ogóle dopomagają woli, dodając jej hartu i tężyzny w działaniu; często jednak władze zmysłowe przeszkadzają duchowym w ich czynnościach. Z natury bowiem żądz i popędów wynika, że skoro tylko pojawi się przedmiot odpowiedni im właściwy, natychmiast rwą się do niego, a jeżeli władze wyższe stawiają im opór, powstają stąd pewne walki, nieraz gwałtowne. Słowem, w człowieku jest duch, ale jest i zwierzę. Nie trzeba sobie bowiem wyobrażać, jak trychotomiści (3), np. Günther, że duch a zwierzę to dwie odrębne istoty dość luźnie ze sobą spojone, ale przeciwnie wszystkie aspiracje duchowe oraz wszystkie żądze i popędy zwierzęce są ściśle zespolone w jednej naturze i jaźni człowieka. Widzimy zatem, że są pewne ułomności przyrodzone, wynikające z samej natury ludzkiej, a stąd wniosek, narzucający się sam przez się, że stan człowieka w tym życiu jest w ogóle stanem dość nędznym i że człowiek, w naturalnym porządku rzeczy, szczęścia zupełnego w tym życiu spodziewać się nie może, lecz tylko w życiu przyszłym.

Otóż kiedy człowiek, ta nędzna i ułomna istota, miał być podniesionym do sfery nadprzyrodzonej, do godności synostwa Bożego, było to rzeczą przynajmniej bardzo właściwą, aby Bóg ubogacił naturę ludzką odpowiednio do tej nowej godności, uleczył jej **ułomności naturalne** i opatrzył człowieka w to wszystko, czego by on nie zdołał osiągnąć własnymi siłami; jednym słowem, aby Bóg nawet pod względem doczesnym udoskonalił ludzi odpowiednio do nadprzyrodzonego stanu, do którego ich powołał. Czy Pan Bóg rzeczywiście tak uczynił? Otóż właśnie ze źródeł objawienia dowiadujemy się, że Pan Bóg obdarzył człowieka nie tylko darami nadprzyrodzonymi w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj. łaską i towarzyszącymi jej darami, które są następstwem uczestnictwa w Boskiej naturze, ale nadto przydał pewne dary **pozanaturalne** (*praeternaturalia*), o których już poprzednio uczyniliśmy wzmiankę.

Wspomniałem już, że dusza ludzka jest w naturalnym stanie jakby tablicą nie zapisaną (*tabula rasa*), że żadnej wiedzy ze sobą na świat nie przynosi. Otóż Pan Bóg obdarzył pierwszych ludzi **wlaną wiedzą doraźną** i to bardzo rozległą. Według opowiadania Genezy Adam zaraz po stworzeniu Ewy przemawia i prorokuje o obowiązkach przyszłego małżeństwa (Rodz. 2, 23 n.). Mowa oczywiście przypuszcza cały zasób pojęć oraz znajomość słów i ich znaczenia. Owszem, jeszcze przed stworzeniem Ewy, Adam nadaje nazwy zwierzętom i ptactwu powietrznemu, a to znowu przypuszcza doskonałą znajomość przyrody, tym bardziej, że to mianowanie zwierząt, na które Pismo taki nacisk kładzie, nie działo się od przypadku; wyraźnie bowiem powiedziano, że Adam nadawał zwierzętom nazwy odpowiednie, wyrażające właściwą ich naturę lub przymioty znamienne, "*wszystko bowiem co nazwał Adam duszą żyjącą, to jest imię jego*" (Rodz. 2, 19).

Stąd też Ojcowie Kościoła (a przede wszystkim św. Augustyn: *Contra Julianum*, ks. V, r. 1) wywodzą, że wiedza Adamowa przewyższała niewątpliwie wiedzę ludzi najmądrszych. Ta wiedza Adama była, jak się powiada stylem teologicznym, wiedzą wlaną (*infusa*), tj. nie objawioną, ale taką, która od razu, od chwili stworzenia znalazła się w duszy Adama. Tak samo, jak każdy z nas, kiedy już nabył jakąś naukę, może ją co rana, gdy się budzi, znaleźć na dnie swej pamięci i może ją sobie każdej chwili uprzytomnić, tak samo Adam, budząc się do życia, znalazł w sobie znajomość przyrody i języka, oraz wszelką wiedzę potrzebną do prowadzenia życia godnego dostojności swego stanu. Ta wiedza włana obejmowała zatem niezawodnie religię naturalną i prawdy objawione, prawo moralne i przyrodę, przynajmniej ze strony praktycznej, tak że Adam wiedział o dobroczynnym i szkodliwym działaniu

różnych roślin i zwierząt, o wpływie żywiołów itd.; słowem posiadał taką znajomość przyrody, która go czyniła jej panem i władcą, że się nią mógł posługiwać do woli i nic go niespodziewanie nie spotykało. Przeczytam wam, jak Ekklezjastyk w rozdz. XVII opisuje tę wiedzę wlaną pierwszym rodzicom: *"Bóg stworzył z ziemi człowieka, a według obrazu swego uczynił go... Stworzył z niego pomoc jemu podobną; i dał im radę... i serce ku myśleniu i nauką rozumu nappełnił ich. Stworzył w nich umiejętność duszną, rozumem nappełnił serca ich i złe i dobre okazał im. Przyłożył oko swe do serca ich, aby im okazał wielmożność spraw swoich..."*. Stąd poznać możemy zakres i doskonałość tej wiedzy.

Mówiłem poprzednio, że ciało ludzkie z natury swej jest skazitelne i śmiertelne. Otóż podobało się Bogu obdarzyć pierwszych ludzi także **nieśmiertelnością ciała**. Już w Genezie ta prawda jest dosyć wyraźnie zawarta. Dając bowiem przykazanie Adamowi, groził mu Pan Bóg: *"z drzewa wiadomości dobrego i złego nie jedz, bo którego dnia będziesz jadł z niego, śmiercią umrzesz"* (Rodz. 2, 17). Stąd wynika, że gdyby Adam nie był spożył owocu zakazanego, nie byłby umarł (4). Po grzechu następuje kara: *"iżeś... jadł z drzewa, z którego ci był kazał, abyś nie jadł... w proch się obrócisz"* (3, 19); wyraźnie tu powiedziano, że **śmierć jest karą za grzech**, a zatem w stanie niewinności byłby człowiek wolny od śmierci. W Księdze Mądrości (2, 23 n.) czytamy: *"Bóg stworzył człowieka nieskazitelnego (gr. *ep aftharsia*)... A z nienawiści diabelskiej weszła śmierć na okrąg ziemi"*. Człowiek zatem początkowo nie podlegał naturalnemu prawu śmierci, prawo to zostało mu nałożone dopiero po grzechu.

W Nowym Zakonie ta sama nauka. Św. Paweł pisze do Rzymian (5, 12): *"przez jednego człowieka grzech na ten świat wszedł, a przez grzech śmierć"*. Panowanie grzechu (pierworodnego), w którego orszaku śmierć kroczy, jest wedle Apostoła dziełem Adama; bez grzechu zatem śmierć nie miałaby wstępu na świat.

Z nieśmiertelnością wiąże się ściśle dar **nieskazitelności**. Gdzie bowiem nie ma śmierci, tam nie ma zepsucia, bo wszelkie skażenie cielesne i każda choroba jest pewnym zdrażaniem ku śmierci i jakby jej zawiązkiem. Z nieskazitelnością ciała wiąże się znów **niecierpięliwość**, czyli wolność od cierpień fizycznych, bo te cierpienia są zawsze objawem lub skutkiem jakiegoś skażenia lub obrażenia ciała; tym samym więc, że pierwsi rodzice nie podlegali skażeniu, byli też wolni od cierpień, co też Ojcowie Kościoła, mianowicie św. Augustyn, wyraźnie stwierdzają (5).

Inna wszakże była nieskazitelność i nieśmiertelność Adama przed grzechem, a inne będą odpowiednie przymioty ciał uwielbionych po chwalebnym zmartwychwstaniu. Ciała uwielbione, będąc wzniesione ponad prawa natury, są "*duchowne*" (gr. *pneumatika*), jak się wyraża św. Paweł do Koryntian (I Kor. 15, 44), a jako uduchowione są nietykalne dla czynników rozkładowych, czyli są w fizycznej niemożności cierpienia i śmierci. Ciało Adama nie było wprawdzie wyjęte spod praw przyrody, ale z jednej strony jego doskonały ustrój oraz roztropność i dokładna znajomość przyrody, jaką Adam posiadał, chroniły go od wszelkich obrażeń i nadużyć, a z drugiej strony Opatrzność Boska, która się nim szczególnie opiekowała, uchylała odeń nieprzewidziane niebezpieczeństwa; wyraża to Ekklezjastyk Pański słowy, że Bóg "*położył strach jego (Adama) nad wszystkim ciałem*" (17, 4), tzn. że wszelkie zwierzęta szkodliwe i niebezpieczne trzymane były przez jakiś strach instynktowny w respekcie przed człowiekiem.

Zachodzi tu jednak pytanie, co chroniło Adama od zupełnego przeżycia się ciała, od tego wyczerpania się i zwiędnięcia organizmu, które jest skutkiem samego jego funkcjonowania i doprowadza do starości i zgrzybiałości? – Można naprzód przypuścić, że Opatrzność Boska tak obliczyłaby życie człowieka, aby przenieść go z życia doczesnego do wiekuistego, zanimby nań przyszedł ten uwiad starczy; po wtóre jest w Genezie mowa (2, 9; 3, 22) o "*drzewie żywota*", które było zasadzone wpośród raju. (Niektórzy bardzo niesłusznie mieszają to drzewo żywota z drzewem wiadomości dobrego i złego, podczas gdy Geneza, wymieniając w jednym wierszu obadwa drzewa, bardzo wyraźnie jedno od drugiego odróżnia. Por. 2, 9). Sama nazwa hebrajska tego "*drzewa żywota*" (*ec hachajjim*) którą trzeba by właściwie tłumaczyć "*drzewo ożywiający*", oraz powszechny wykład Ojców pouczają nas, że owoce tego drzewa miały ten cudowny skutek fizjologiczny, iż przedłużały życie ludzkie i chroniły organizm od wyczerpania i starości. Pożywaniu owoców drzewa żywota należałoby zatem przypisać długowieczność ludzi w stanie niewinności <sup>(6)</sup>. Zresztą nawet po upadku, ze względów opatrnościowych, długowieczność pierwotna przetrwała jeszcze w najbliższych pokoleniach po Adamie, które wiekiem swym przekraczają naturalne granice, zakreślone prawami fizjologicznymi, fizjologia bowiem porównawcza stwierdza, że człowiek może żyć najdłużej do 200 lat.

Widzimy zatem, że pierwotny stan nieśmiertelności i wolności od cierpień wynikał ze sprzyjających okoliczności, w jakich Opatrzność Boska postawiła pierwszych ludzi, oraz ze środków, jakimi ich Pan Bóg obdarzył. – Dla uwydatnienia różnic w nieśmiertelności dodaję tę uwagę, że duch jest



nieśmiertelny z natury, bo jest niezłożony, ciało zmartwychwstałe jest nieśmiertelne nadprzyrodzonym sposobem z daru łaski, i z wewnętrznej siły umrzeć już nie może. Człowiek w pierwotnym swym stanie miał nieśmiertelność faktyczną, po prostu nie miał umrzeć, a to nie mocą jakiegoś wigoru wewnętrznego, ale ponieważ Opatrzność Boska opatrzyła go różnymi środkami, ażeby jego życie doczesne mogło się przedłużyć nie w nieskończoność, ale w długie czasy, ażeby, bez zaznania śmierci, przeniósł się do drugiego, lepszego życia (7).

Mówiąc o ułomnościach przyrodzonych natury ludzkiej, zaznaczyłem dalej, że z połączenia duszy i ciała wynika w człowieku pewna dysharmonia psychiczna, pewien nieład chroniczny, z którego nieraz rodzi się walka wewnętrzna.

Tę także ułomność natury ludzkiej Pan Bóg cudownie uleczyć raczył, obdarzając pierwszych ludzi **doskonałą harmonią wszystkich władz** duszy. Ten dar pozanaturalny nazywa się w stylu teologicznym *integritas*, co by można po polsku wyrazić przez nieskazitelność moralną. Wyraz łaciński bardzo pięknie rzecz oddaje, bo owa równowaga władz duszy znosiła ten przedział, to rozdwojenie, jakie w stanie naturalnym zachodzi pomiędzy niższą a wyższą częścią człowieka i nieraz powoduje skażenie moralne. W Genezie (2, 25) czytamy: "*A byli oboje nadzy... a nie wstydzili się*". Jest to poparciem naszego twierdzenia, bo tej wyższości pierwszych rodziców ponad wstyd nie można oczywiście przypisać nieświadomości, jak np. u małych dzieci, stworzeni bowiem zostali w wieku dojrzałym, ani wyuzdanemu bezwstydnemu, jaki się zdarza u ludzi moralnie zwyrodniałych, lecz po prostu tym się tłumaczy, że pierwsi ludzie nie mieli się czego wstydzić, bo nie było u nich żadnego popędu, któryby się sprzeciwiał rozumowi, lub wolę uprzedzał, co właśnie naturę rozumną upokarza i uczucie wstydu wywołuje. Stanie się to jeszcze jaśniejszym, jeżeli powyższe zdanie Genezy zestawimy z opowiadaniem tego, co się stało po grzechu, jak to Adam i Ewa natychmiast ukryli się w krzakach i zrobili sobie przepaski z liści (Rodz. 3, 7 n.). Jeżeli tedy najgwałtowniejsza namiętność była tak doskonale woli rozumnej podległą, to tym bardziej wszystkie inne żądze i popędy były jej posłuszne. Ten fakt zaznacza zatem dosyć dobitnie, że Bóg na początku obdarzył naturę ludzką pewnym dostojeństwem moralnym, doskonałą harmonią władz duszy, aby była godnym przybytkiem łaski Bożej. – Tak też powszechnie rozumieją to miejsce Ojcowie Kościoła. Tak samo, między innymi, tłumaczy je św. Augustyn *de Genesi ad litt.* (ks. XI, r. 1), *de Civitate Dei* (ks. XIV, r. 9-11; 17) i w wielu innych miejscach. Tenże Augustyn *contra Julianum*

(ks. IV, r. 16) wypowiada tę śliczną myśl, powtarzającą się nieraz u Ojców Kościoła, że pierwsi rodzice byli odziani szatą łaski, dlatego nie wstydzieli się swej nagości. Powiada dalej, że odstąpiwszy od Boga popadli w cielesną pożądlivość, a to było przyczyną zawstydzienia. Przeczytam Wam jeszcze ustęp z Chryzostoma: *"Aż do onego przestępstwa jakoby aniołowie w raju przebywali, nie płonący pożądlivościami, nie nagabywani innymi namiętnościami... Bo zanim zgrzeszyli, chwałą z wysoka odziani byli i dlatego nie wstydzieli się"* (In Gen., hom. 15, n. 4). Blask darów nadprzyrodzonych tak ich otaczał w stanie niewinności, że poczucie wstydu nie mogło w nich powstać. – Sobór Trydencki (Sess. V, 5) orzeka, że św. Paweł nazywa pożądlivość grzechem nie dlatego, że jest grzechem sama w sobie, lecz dlatego, że od grzechu pochodzi i do grzechu prowadzi; a więc w obecnym stanie rzeczy pożądlivość jest skutkiem i zarzewiem grzechu.

Ze wszystkiego, cośmy dotąd powiedzieli o stanie pierwotnym wynika, że przed grzechem pierwsi rodzice żyli wolni od wszelkiej nędzy i **w stanie szczęśliwości** tak doskonalej, jaką tylko w tym życiu wyobrazić sobie możemy. Mówiłem już, że tę myśl narzuca nam samo opowiadanie o raju, który Bóg z taką troskliwością niejako własną ręką zasadził; zaznaczyłem też, że pewne wspomnienie o pierwotnym szczęściu człowieka przechowało się w podaniach niemal wszystkich ludów; teraz dopowiem, że Ojcowie Kościoła jeszcze wymowniej, niż poeci greccy i łacińscy, opisują ów prawdziwie złoty wiek ludzkości. Najpiękniej rozwodzi się nad tym Augustyn: *De Civitate Dei* (ks. XIV, 26) *"Żył przeto człowiek w raju jako wolał, póki chciał tego, co Bóg był nakazał; żył ciesząc się Bogiem, z którego dobroci sam dobrym był; żył bez wszelkiego braku, mogąc zawsze tak żyć. Miał pokarm, by nie łaknął, napój, by nie pragnął, drzewo żywota, żeby go starość nie zmogła. Żadnej skazy ciała, żadnej przykrości zmysł w ciele nie odczuł. Żadnej choroby na wewnątrz, żadnego ciosu z zewnątrz nie lękał się. Najlepsze zdrowie miał w ciele, w duszy spokój zupełny. Jako w raju nie było upału ni zimna, tak w jego mieszkańcu dobra wola żadnej nie ponosiła obrazy z chciwości lub namiętności. Nie było tam smutku, ni próżnej radości. Prawdziwe zawsze z Boga było wesele, ku któremu płonęła «miłość z czystego serca i sumienia dobrego i wiary nieobłudnej» (I Tym. 1, 5); a pomiędzy małżonkami wierna z uczciwej miłości zażyłość, zgodna była czujność umysłu i ciała i łatwe przykazania zachowanie. Zmęczenie nie zmagalo nieczynnego, a sen poniewolnie nie morzył..."*

Dodajmy na koniec, moi Panowie, że te wszystkie dary nadnaturalne i pozanaturalne, zwane w teologii zbiorowo *iustitia originalis* czyli

**sprawiedliwością pierwotną**, albo *status innocentiae* czyli stanem niewinności, dane były pierwszej parze ludzi nie jako dar osobisty dla nich samych, ale jako **uposażenie całego rodzaju ludzkiego**, który oni przedstawiali i który w nich się zawierał. Adam, jako głowa fizyczna i moralna całego rodzaju ludzkiego, mając moc udzielania swojej natury przez rodzenie, miał zarazem drogą tegoż rodzenia przewodzić na swoje potomstwo te wszystkie dary nadprzyrodzone i pozanaturalne, które wedle zamiaru Bożego stanowiły wiano całej natury ludzkiej. To przeznaczenie sprawiedliwości pierwotnej dla całego potomstwa Adamowego wynika ze wszystkich poprzednich wywodów. Wszystkie źródła objawienia, i Pismo i Ojcowie Kościoła i Sobory, mówią nam o darach nadprzyrodzonych udzielonych Adamowi, dodają zarazem, że Adam utracił te dary nie tylko dla siebie, ale dla całego rodzaju ludzkiego i że Chrystus nam je przywrócił (8). Jeżeli zatem ród ludzki stracił w Adamie te dary, to je w Adamie posiadał, czyli Bóg podniósł, uświęcił i uzacnił w Adamie całą naturę ludzką, użyczył mu zasobu darów nadprzyrodzonych i pozanaturalnych nie tylko dla niego osobiście, lecz dał je ryczałtem całemu rodzajowi ludzkiemu w jego głowie i przedstawicielu. – Że łaska i dary ściśle nadprzyrodzone stanowić miały posag całej natury ludzkiej, to jest jasnym w świetle dogmatu Odkupienia, Chrystus bowiem przywrócił nam te dary w Adamie utracone. Co do darów pozanaturalnych, których nam Chrystus w tym życiu nie przywrócił, Apostoł pisze do Rzymian (5, 12), że "*przez grzech śmierć*" weszła na ten świat. Jeżeli zatem śmierć wprowadzoną została na świat przez grzech pierwotny, to bez grzechu śmierć nie miałaby wcale dostępu do ludzi, czyli ród ludzki posiadałby dar nieśmiertelności i inne dary pozanaturalne, które z nieskazitelnością cielesną się łączą, i które, jak widzieliśmy, posiadali pierwsi rodzice. Drugi szereg darów pozanaturalnych pozostaje znów w ścisłym związku z nieskazitelnością moralną, przez którą człowiek panował nad popędami i żądzami swej zmysłowej natury. Otóż św. Paweł stale nazywa pożądlivość, wyłamującą się spod "*zakonu umysłu*" grzechem, dlatego, że z grzechu się zrodziła, że grzech pierwotny odjął człowiekowi to panowanie nad władzami niższymi. Co do tego nie ma żadnej wątpliwości i wszyscy chrześcijanie uznają, że dary nadnaturalne dane były Adamowi dla całego jego potomstwa (9). Zamiarem Boskim było, aby człowiek, wywyższony do godności synostwa Bożego i obdarzony zarazem dostojenstwem naturalnym, z szczęścia doczesnego wszedł prosto do szczęścia wiecznego, nie zaznawszy żadnego zła fizycznego ni moralnego. W pierwotnym stworzeniu wszystko było "*bardzo dobre*" (Rodz. 1, 31), a miało takim pozostać w doczesności i w wieczności.

Ale ten pierwotny, miłościwy zamiar Boży musiał się liczyć z **wolnością** człowieka. Tym samym, że Bóg chciał uszczęśliwić istotę rozumną i wolną, musiał jej pozostawić swobodny wybór. Dlatego też człowiek musiał sam stanowić o swoim losie doczesnym i wiecznym, mogąc dobrowolnie zwrócić się do swojego celu ostatecznego lub zboczyć od niego. – Skoro tedy człowiek, zamiast iść do Boga drogą prostą, bez zaznania zła, chciał tego zła doświadczyć, Pan Bóg powiedział mu niejako: dobrze, dozwolę ci zaznać co złe i dobre, kołować ty będziesz tą drogą, gdzie aż do przesytu zaznasz co jest złe, lecz ostatecznie dam ci możliwość dojścia do tego nadprzyrodzonego celu, doprowadzę cię do tego najwyższego dobra, które ci na początku przeznaczyłem. Nie przekreślił tedy Pan Bóg przeznaczenia człowieka do celu nadprzyrodzonego i do darów nadprzyrodzonych, nie zniósł swojego pierwotnego zamiaru, owszem przeprowadził go, jak zobaczymy, w sposób jeszcze nierównie doskonalszy, przez Odkupienie, lecz dozwolił człowiekowi porzucić tę pierwszą drogę prostą i jasną, ze szczerego dobra złożoną i szczerym szczęściem usłaną i dopuścił, by się błąkał po manowcach, by szedł drogą daleką, kołującą pomiędzy złem a dobrem. Wtedy to zaczęła się ta długa historia kolejnego upadku i dźwigania się rodu ludzkiego. Człowiek, w pogoni za szczęściem, przekonywał się w końcu, że zło moralne uszczęśliwić go nie może i wracał do dobra; porzuciwszy prawdę i rzucając się w objęcia fałszu, przekonywał się nareszcie, że fałsz jest złem dla umysłu i tak sam błąd znów go naprowadzał na drogę prawdy: jest to w streszczeniu historia myśli i filozofii ludzkiej. W tym wszystkim widnieje Boska Opatrzność nad rodzajem ludzkim, Opatrzność nadprzyrodzona, która nie dopuściła, żeby człowiek pograżył się całkowicie w otchłani zła i fałszu, lecz mocą swej łaski i światła wydobywała go z niej właśnie wówczas, gdy wszystko zdało się być straconym, a nadto utrzymywała w ludzkości tęsknotę za przyszłym Odkupicielem świata. Plan Boży nie zmienił się zatem co do głównych czynników porządku nadprzyrodzonego i co do celu ostatecznego, lecz Bóg dopuścił, aby człowiek poszedł drogą zła i cierpienia, które jest skutkiem grzechu, **nie dał** mu jednak **odpaść zupełnie od celu**, do którego go na początku był przeznaczył (10).

---

### **Przypisy:**

(1) Autor trzyma się zdania, że Chrystus był postanowiony głową całego porządku nadprzyrodzonego już przed upadkiem Adama (por. *wykład II*).

(2) Może tekst św. Cypriana nie wyraża tego tak dobitnie. Lecz wspaniale komentują ten ustęp o łasce św. Bazylego i św. Cyryla Aleksandryjskiego.

(3) Trychotomiści ucza, że człowiek składa się z trzech części istotnych: z ciała, duszy zmysłowej i ducha. Kościół nieraz potępił tę naukę.

(4) Z Gen. 3, 3 okazuje się, że zakaz odnosił się także do Ewy.

(5) Zresztą Pismo św. i podanie wyraźnie świadczą, że cierpienia są karą i następstwem grzechu pierworodnego (por. Rodz. 3, 16-19; Sobór Trydencki, sesja V, kan. 2). Że pierwsi rodzice nie doznawali cierpień moralnych, to wynika ze stanu niewinności.

(6) Drzewo żywota było jakoby sakramentem życia cielesnego, figurą Najświętszego Sakramentu, który podtrzymuje nadprzyrodzone życie duszy.

(7) Teologia wyraża tę różnicę w ten sposób, że człowiek po zmartwychwstaniu **nie może umierać**, a człowiek w stanie niewinności **mógł nie umierać**, rozumie się póki by trwał w sprawiedliwości pierwotnej. Co do potępionych, nieśmiertelność ich będzie przynajmniej faktyczną, tzn. że Bóg będzie ich utrzymywał przy życiu przez wieczność całą. Wewnętrznym powodem ich nieśmiertelności jest może odnowa całego stworzenia, będąca niejakim refleksem Odkupienia Chrystusowego na naturę. Chrystus przywróci ostatecznie wszystko do stanu pierwotnego, wróci zatem i człowiekowi dary pozanaturalne, które doskonałą człowieka pod względem przyrodzonym, o ile te dary nie będą w sprzeczności z jego stanem końcowym. W samej zatem rzeczy nieśmiertelność potępionych byłaby wynikiem obfitości Odkupienia Chrystusowego, choć z powodu ich winy ten dar wyszedłby im na zgubę. Coś analogicznego mamy w nauce o charakterach sakramentalnych, które same z siebie są chwalebny stygmatem przynależności do Chrystusa, a w potępionych pozostają na ich pohańbienie wieczne.

(8) Chrystus przywrócił nam w tym życiu dary **ściśle** nadprzyrodzone, tj. dary łaski, które dają nam **prawo** otrzymania w życiu przyszłym darów **pozanaturalnych** daleko przedniejszych, niż je Adam posiadał.

(9) Uwaga: Wyjąwszy wiedzę wlaną, która potrzebną była jedynie Adamowi, jako zrodzonemu w stanie dojrzałości i **jako nauczycielowi rodzaju ludzkiego**.

(10) Uwaga: Dla uwydatnienia myśli autora zaznaczyć trzeba, że przeznaczenie rodzaju ludzkiego do stanu nadprzyrodzonego pozostało po grzechu Adama w całej pełni, inaczej bowiem niepodobna zrozumieć grzechu pierworodnego w jego potomstwie, jak to później wyjaśnionym będzie. Co innego jednak być przeznaczonym do stanu nadprzyrodzonego, a dojść do celu nadprzyrodzonego. To drugie jest z warunkowane osobistym przyswojeniem sobie Odkupienia Chrystusowego przez chrzest i żywą wiarę, "*która przez miłość działa*" (Gal. 5, 6). To zatem, co autor mówi o ostatecznym doprowadzeniu człowieka do celu nadprzyrodzonego, rozumie się o tych, którzy z łaską Bożą dobrowolnie współdziałać będą.



## WYKŁAD IV.

### GRZECH PIERWORODNY

Przeszłym razem mówiliśmy, moi Panowie, o tym, jak wielki zasób darów przewyższających naturę, i to nie tylko ściśle nadprzyrodzonych, ale też pozanaturalnych, otrzymał pierwszy ojciec rodzaju ludzkiego i jako te dary otrzymał nie tylko dla siebie, ale jako uposażenie całej natury ludzkiej. Stąd wynika, że Adam był postanowiony **głową rodu ludzkiego** nie tylko pod względem naturalnym, ale także i **pod względem nadprzyrodzonym**, że udzielając życia naturalnego przez rodzenie, miał zarazem przelewać na swe potomstwo wszystkie dary nadprzyrodzone, które w nim były dane całemu rodzajowi ludzkiemu. Dlatego Ojcowie Kościoła, za św. Pawłem, upatrują pewien **paralelizm pomiędzy Adamem a Chrystusem**, nazywając Chrystusa drugim Adamem, który na to przyszedł, "*aby, co upadło w pierwszym Adamie, powstało w drugim*", jak wyraża się św. Leon Wielki, a podobnie św. Augustyn. Powtarzają też Ojcowie za św. Pawłem, że pierwszy Adam, "*który jest kształtem (gr. *typos*) przyszłego*" (Rzym. 5, 14), był figurą Chrystusa. Bardzo słusznie, ponieważ nie Chrystus wzorował się na Adamie, ale przeciwnie Adam, jak już przedtem zaznaczyliśmy, miał godność głowy rodzaju ludzkiego w porządku nadprzyrodzonym od Chrystusa, ponieważ otrzymał był sprawiedliwość pierwotną przez wzgląd na Chrystusa (1). Owszem, niektórzy Ojcowie mówią, że Adam był stworzony na podobieństwo Chrystusa; Tertulian (*O ciału zmartwychwstaniu*, r. 6), opisując precyzyjnie, jak Pan Bóg kształtował z mułu ziemi ciało pierwszego człowieka powiada, że przy każdym niejako ruchu swej ręki, miał Bóg na oku Chrystusa, który miał stać się człowiekiem i na wzór Jego tworzył ciało Adamowe (2).

Pod koniec ostatniego wykładu widzieliśmy, że cały ten skarb darów nadprzyrodzonych, który Adam otrzymał dla siebie i dla całego rodzaju ludzkiego, był **zawarunkowany** odnoszeniem się jego wolnej woli do Boga. Dlaczego? bo każda istota rozumna musi dobrowolnie odnosić się do swego celu ostatecznego, a porządek nadprzyrodzony tego stosunku znosić nie może; owszem ten porządek musi być jeszcze bardziej zawarunkowany wolną wolą ludzką, ponieważ zasada się na pewnym stosunku przyjacielskim i osobistym z Bogiem, na miłości ku Bogu, cały przeto opiera się na wolnym wyborze. Ewentualne zatem odwrócenie się wolnej woli Adama od Boga musiało pociągnąć za sobą zerwanie tego nadprzyrodzonego stosunku, a w następstwie

zapadnięcie się całego gmachu darów nadprzyrodzonych, który Bóg na nim był zbudował. – Jak wiemy, tak się stało w samej rzeczy: Adam nie pozostał Bogu wiernym i utracił całe nadnaturalne wiano natury ludzkiej, sobie powierzone. Fakt grzechu Adamowego jest w Piśmie św. bardzo szczegółowo opowiedziany. Rzecz może być tylko w tym, jak mamy te szczegóły rozumieć, czy literalnie, czy też przerośnie.

Naprzód co do samego **faktu** nie ma żadnej wątpliwości, że jest to fakt **historyczny**, bo odeń pochodzi cała ekonomia Odkupienia, na nim opiera się **dogmat grzechu pierworodnego**, tak istotny w całej tej ekonomii. Sam fakt jest zatem jednym z naczelných dogmatów wiary.

Co do **szczególów** i **sposobu** przedstawienia tego faktu w Piśmie św. zaznaczam naprzód, że ogromna większość Ojców Kościoła rozumie to opowiadanie w znaczeniu najbardziej literalnym. Wiele szczegółów, na pozór podrzędnych, odzywa się w podaniu kościelnym, w liturgiach itd., jako dane historyczne; tak np. cała tradycja kościelna upatruje widoczny paralelizm pomiędzy drzewem wiadomości złego i dobrego, które stało się okazją grzechu pierworodnego, a drzewem krzyża, na którym grzech zgładzony został itp. W podaniu kościelnym jest też często mowa o wężu kusicielu, a szatan, już w Piśmie św., nieraz nazwany jest wężem. Ojcowie Kościoła, analizując grzech Adama, dopatrują się w nim także złości obżarstwa, co dowodzi, że rozumieją opowiadanie biblijne w znaczeniu zupełnie dosłownym.

Z drugiej strony są teologowie, nawet katolicy, którzy wszystkie takie szczegóły i cały sposób opowiadania o grzechu pierworodnym biorą w znaczeniu symbolicznym. Nie ma wątpliwości, że niektóre szczegóły należy rozumieć w sensie przerośnym, np. przechadzanie się Pana Boga po raj, albo przekleństwo węża, dotyczące właśnie szatana. Ażeby jednak należycie ocenić, w jakiej mierze mamy pewne szczegóły tego opowiadania rozumieć symbolicznie czy też literalnie, na to nie mamy dosyć danych pozytywnych. W ogóle cały ten świat, jaki był przed upadkiem, jest nam tak obcy, tak od nas daleki, że trudno nam pojąć go w świetle właściwym. Wyobraźcie sobie, Panowie, że spada nam z Marsa kawałek tamtejszej gazety i że odkrywamy sposób odczytania jej, znajdziemy tam opis jakichś tamtejszych stosunków. Niezawodnie bardzo mało z tego zrozumiemy, a i to źle zrozumiemy, bo to dla nas świat zupełnie obcy. Ale po co sięgać aż na Mars? Gdyby np. jakiś uczoney z XV wieku znalazł się nagle wśród nas i gdybyśmy mu powiedzieli, że zatelegrafujemy do Rzymu i za godzinę będziemy mieli odpowiedź, to nie

zrozumiałby nas wcale. Otóż podobnie ów świat przed upadkiem człowieka jest dla nas tak obcym, że nie mamy sposobu oznaczenia, jak mamy rozumieć pewne szczegóły opowiadania biblijnego o grzechu pierworodnym, literalnie czy przenośnie (3).

W każdym razie faktem jest naprzód, że pierwszy człowiek miał pewne **prawo** do zachowania, mianowicie prawo naturalne, wyrażone w Dekalogu, od którego nie mógł być uwolniony. (Księga Ekklezjastyka w r. 17 wyraźnie wspomina, że to prawo było oznajmione Adamowi). Oprócz tego zakonu naturalnego Bóg dał jeszcze Adamowi jakieś osobne przykazanie **pozytywne**. – Jakież był cel tego prawa pozytywnego? Odpowiedź prosta. W prawie naturalnym kierował się Adam własnym tylko rozumem, bo jasno poznawał, że to prawo jest ze wszech miar zgodne z jego rozumną naturą, że wszystko co się temu prawu sprzeciwia jest złem dla rozumnej natury i dlatego samego było mu wszelkie tego rodzaju wykroczenie nad wyraz wstrętne (4). Ponieważ tedy właśnie o to chodziło, aby człowiek oddał Bogu hołd ślepego posłuszeństwa, korząc przed Nim swój rozum i poddając Mu swą wolę po prostu dlatego, że w jakiejś rzeczy, zresztą obojętnej, Bóg tak był nakazał, przeto Bóg, chcąc doświadczyć posłuszeństwa Adama, nałożył nań przykazanie pozytywne i to właśnie przykazanie Adam przekroczył.

Po wtóre faktem jest, że w grzechu pierworodnym zaszła interwencja złego ducha, bo od tego wypadku zwycięstwa szatana nad pierwszym rodzicem, zaczyna się hańbiąca niewola rodzaju ludzkiego w mocy złego ducha, o której tylekroć jest mowa w Piśmie św. i w całej tradycji Kościoła. Odtąd też zaczyna się ta długa walka złego ducha z Bogiem wśród ludzkości, której dzieje tak wymownie opisał św. Augustyn w dziele *De civitate Dei*.

Nareszcie jest faktem, że narzędziem złego ducha, pośredniczką między szatanem a głową rodzaju ludzkiego była Ewa.

Te trzy fakty ułatwiają nam poniekąd zrozumienie rzeczy, skądinąd nadzwyczaj trudnej do pojęcia, jakim to sposobem w umyśle tak jasnym, jakim był umysł Adama, w woli tak prostej i zdrowej, żadnym grzechem nie skażonej, gdy żadna namiętność nie pociągała do złego i żaden błąd nie zaciemniał rozumu, jakim sposobem, powtarzam, przy takim ustroju moralnym pierwszego człowieka mógł zdarzyć się grzech? – Zwróćmy przeto uwagę naprzód na to, że prawo pozytywne, nałożone na Adama, było dlań niemałym upokorzeniem i jakby wkroczeniem w dziedzinę jego wolności, lub raczej okrojeniem jego



swobody, do czego Pan Bóg oczywiście miał najwyższe prawo, ale co mogło dla człowieka stać się okazją do buntu, skoroby swe szczęście na własnej niezależności chciał oprzeć.

Dalej podniety do grzechu od wewnątrz wprowadzić nie było, ale były podniety z zewnątrz, mianowicie poduszczenie złego ducha, który, aby osiągnąć Adama, użył nadto wpływu niewiasty. Ewa bowiem sama, jak mówi Pismo, była zwiedziona przez szatana: "*Adam nie jest zwiedzion, lecz niewiasta zwiedziona w przestępstwie była*" (I Tym. 2, 14). Niewiasta uwierzyła kusicielowi, została przezeń w błąd wprowadzoną, a Adam uległ jej namowom i popełnił ów pierwszy grzech nieposłuszeństwa Bogu.

Ten grzech był **bardzo ciężki** z powodu jasności rozumu i tego doskonałego zdrowia duchowego, jakim Adam był obdarzony. Nie można bowiem przypuszczać, że pierwsi rodzice byli tak naiwni, aby grzech mógł się do nich zakraść jakby niepostrzeżenie; owszem ten grzech był popełniony z większą świadomością i swobodą, niż jakikolwiek inny. Ciężki bardzo był ten grzech także z powodu godności głowy rodzaju ludzkiego, jaką Adam piastował; wiedział on niewątpliwie, że jego przestępstwo pociągnie za sobą bunt całej ludzkiej natury i ruinę darów nadprzyrodzonych.

W samej rzeczy zaraz po grzechu znikła, jak wiemy z opowiadania Genezy, naprzód podległość niższej części natury pod wyższą, ustała ta harmonia władz duszy, która stanowiła nieskazitelność moralną i prawość pierwotną. Jak Pismo opowiada, pierwsi rodzice zaczęli się wstydzić, ukryli się w krzakach i porobili sobie przepaski z liści. Dalej skazał ich Bóg na cierpienia i na śmierć, więc odebrał im nieskazitelność ciała, a w końcu wygnał z raju, czyli po prostu odebrał im to całe szczęście doczesne, którym się dotąd cieszyli. To kolejne opadanie darów pozanaturalnych jednych po drugich, jakby liści z drzewa zamarłego, objawia, że wewnątrz w duszy pierwszych rodziców zamierał pierwiastek życia nadprzyrodzonego, tj. łaska poświęcająca i synostwo Boże, bo z tego pierwiastka, jak widzieliśmy, wynikały te wszystkie dary zewnętrzne. O owym zamarceniu łaski w duszy, Geneza wprowadzić wyraźnie nie wspomina, bo w ogóle Stary Testament o łasce nie naucza (ta prawda jest **objawieniem właściwym Nowemu Zakonowi**), lecz Nowy Zakon, powiadając, że Chrystus przywrócił nam tę samą łaskę, którą Adam w raju był utracił, poucza nas tym samym, że Adam w chwili grzechu stracił to synostwo Boże, które my przez chrzest odzyskujemy. – Tę też prawdę ostatecznie określił Sobór Trydencki (sess. V. can. 1): "*Jeśli kto nie wyzna, że pierwszy człowiek Adam,*

*przekroczywszy w raju przykazanie Boże, natychmiast utracił świętość i sprawiedliwość, w której był postanowiony, i że przez obrazę tego przestępstwa stał się winnym gniewu i zapalczywości Bożej, a tym samym śmierci, którą mu pierwszej był zagroził Bóg, a ze śmiercią ciemństwa pod władzą tego, który odtąd miał panowanie śmierci, tj. diabła, i że cały Adam przez ową obrazę przestępstwa wedle ciała i duszy na gorsze był odmieniony, – niech będzie wyklęty".*

Sam grzech Adamowy nie przedstawia w teologii żadnej szczególnej trudności. Cała walka z heretykami, oraz trudność, która do dziś dnia budzi rozdwojenie w szkołach teologicznych, dotyczy **dziedziczenia tego grzechu** i sposobu wytłumaczenia go w nas. Zaznaczam tu, że według teologii odróżnić trzeba *peccatum originale originans* i *originatum* czyli grzech pierworodny poczynający i poczęty. Grzech pierworodny, który popełnił Adam, jest grzechem uczynkowym i nazywa się *originans*, **poczynającym**, ponieważ jest źródłem i początkiem grzechu, który się **nam** udziela; o ile zaś grzech Adamowy przechodzi na jego potomstwo, o ile się w każdym z osobna człowieku znajduje, nazywa się *originatum*, **poczętym**. Wypada nam teraz mówić o samym dziedziczeniu grzechu pierworodnego. Postawmy naprzód jasno sam dogmat, że grzech Adama przechodzi na wszystkich ludzi, a potem zastanówmy się nad sposobem dziedziczenia go.

Co do samego **faktu dziedziczenia** grzechu pierworodnego są już w Starym Zakonie pewne nikłe ślady tego dogmatu. I tak w Psalmie 50, 7: "*Oto bowiem w nieprawościach* (po hebrajsku: *w nieprawości*) *jestem poczęty, a w grzechach poczęła mnie matka moja*". Trudno przypuścić, aby Psalmista mówił tu o występkach rodziców swoich, ponieważ przedkłada Bogu w tym miejscu pobudki litości nad sobą, a grzechy rodziców nie byłyby przecież taką pobudką. Jeżeli zaś Psalmista ma na myśli grzech pierworodny i powiada, że przyszedł już na świat z naturą skażoną, to przytacza istotnie powód do litości Bożej nad sobą i do pewnego stopnia wymawia cokolwiek swoje następne osobiste przewinienia. Drugi tekst jest u Joba (14, 4): "*Któż może czystym uczynić poczętego z nasienia nieczystego? Izali nie Ty, który sam jesteś?*" (a). Jest tu mowa o jakiejś nieczystości moralnej i duchowej, która kała człowieka od chwili poczęcia i którą tylko Bóg zgładzić może. Ten tekst w tłumaczeniu greckim (LXX) opiewa w ten sposób: "*Któż bowiem będzie czysty od zmyzy? zaiste nikt chociażby jednego dnia było życie jego na ziemi*", a to jeszcze dużo

dobitniej wyraża grzech pierworodny. Ale, powtarzam, są to tylko nikłe ślady wiary w grzech pierworodny (5).

Jasne objawienie tego dogmatu mamy dopiero w Nowym Zakonie. Św. Paweł wyraźnie uczy po pierwsze, że wszyscy ludzie zgrzeszyli w Adamie, a po wtóre, że Chrystus naprawił to, co Adam zepsuł i że gładzi grzech, któryśmy odziedziczyli po Adamie. I tak np. w liście do Efezów (II, 3) pisze: *"byliśmy z przyrodzenia (gr. fysei) synami grzechu"* (b); w II do Koryntian (V, 14) *"jeśli jeden za wszystkie umarł, tedy wszyscy umarli"*. Stąd że Chrystus umarł za wszystkich, co już było znane tym wiernym, wnosi Apostoł, że wszyscy w jakąś śmierć popadli, śmierć duchową, z której nas Chrystus wybawił, umierając za nas na krzyżu. W I liście do Koryntian (XV, 22) czytamy: *"A jako w Adamie wszyscy umierają, tak i w Chrystusie wszyscy ożywieni będą"*. Wyraźny tu paralelizm a zarazem antyteza między Adamem a Chrystusem: jak wszyscy w Adamie umarli, tak wszyscy w Chrystusie ożywieni będą; stąd wniosek oczywisty, że w Adamie wszyscy zgrzeszyli (6).

Ale tekst klasyczny i jakby forteca, dokoła której toczyły się boje za czasów walk z Pelagianami, a później z protestantami i z Jansenistami, jest w rozdz. V listu do Rzymian (w. 12-14), który Wam teraz przeczytam: W. 12. *"Jako przez jednego człowieka grzech na ten świat wszedł, a przez grzech śmierć: i tak na wszystkich ludzi śmierć przeszła, w którym wszyscy zgrzeszyli.* 13. *Albowiem aż do zakonu grzech był na świecie: a grzech nie był przyczytany, gdy zakonu nie było.* 14. *Ale śmierć królowała od Adama aż do Mojżesza: też i nad tymi, którzy nie zgrzeszyli na podobieństwo przestępstwa Adamowego, który jest kształtem przyszłego"*. W tym całym ustępie nie ma prawie jednego zdania, jednego słowa nawet, które by nie było na wszystkie strony obracane wśród walki z heretykami; dlatego też dziś cały ten tekst, jakkolwiek sam przez się trudny i zawiły, jest już bardzo wyjaśniony.

Pierwszym pytaniem, jakie się tu narzuca co do formy tekstu, jest: gdzie jest apodoza, tj. dokończenie pierwszego zdania rozpoczętego w w. 12-tym: *"dlatego jako przez jednego człowieka grzech na ten świat wszedł, a przez grzech śmierć, i tak na wszystkich ludzi śmierć przeszła, w którym wszyscy zgrzeszyli"*? Zdanie to, rozpoczynające się od słowa: *"jako"*, domaga się uzupełnienia, drugiego członu porównania. Tymczasem nie znajdujemy tego dopowiedzenia, chyba dopiero w w. 18-tym. Wtrąciwszy długą parentezę, św. Paweł (co mu się, nawiasem mówiąc, często zdarza) wraca do pierwszej myśli i dopowiada: *"przeto jako przez jednego przestępstwo na wszystkich ludzi ku*

*potępieniu, tak i przez jednego sprawiedliwość na wszystkich ludzi ku usprawiedliwieniu żywota" (7).*

Przechodząc do rzeczy, już w tym wierszu 12-tym dogmat grzechu pierwotnego jest wyraźnie zawarty: "*jako przez jednego człowieka grzech na ten świat wszedł... w którym wszyscy zgrzeszyli*". Może jednak zachodzić pytanie, kto jest ten "**jeden człowiek**", przez którego "*grzech na ten świat wszedł*"? Pelagiusz utrzymywał, że to Ewa. Trzeba wiedzieć, że Pelagiusz istotę grzechu pierwotnego upatrywał w złym przykładzie, jaki nam dali pierwsi rodzice, tak że my stajemy się winnymi tego grzechu dopiero wtedy, gdy własnymi grzechami uczynkowymi naśladowujemy zły przykład pierwszych rodziców. Ponieważ zaś pierwsza zgrzeszyła Ewa, nie Adam, więc Pelagianie rozumieją, że Ewa jest tym człowiekiem, o którym mówi Apostoł. Otóż bardzo jasną jest rzeczą, że w całym tym ustępie od w. 12-21, jest ciągły paralelizm pomiędzy Adamem a Chrystusem. Już w wierszu 14-tym mówi św. Paweł, "*że śmierć królowała od Adama aż do Mojżesza też i nad tymi, którzy nie zgrzeszyli na podobieństwo przestępstwa Adamowego*". Więc o grzechu Adama tu mowa (8).

Można dalej zapytać o jakiej to **śmierci** jest tu mowa. Pelagiusz utrzymuje, że rozumie się śmierć duchowa, czyli grzech. Odpowiadam, że choćby to była śmierć duchowa, to jeszcze dogmat grzechu pierwotnego byłby w naszym tekście dostatecznie wyrażony, ponieważ w tym wypadku Apostoł powiedziałby, że wszyscy popadli w śmierć duchową, czyli grzech pierwotny; kontekst jednak nie dopuszcza takiego tłumaczenia, bo w nim grzech od śmierci wyraźnie jest odróżniony. Kiedy np. Apostoł mówi, że "*przez grzech śmierć*" weszła na ten świat, a dalej, że śmierć królowała nad tymi, którzy osobiście nie zgrzeszyli to oczywiście mówi o śmierci doczesnej.

Nareszcie wątpliwym być może, jak należy rozumieć to wyrażenie: "*w którym wszyscy zgrzeszyli*". W Wulgacie, za którą idzie przekład Wujka, jest *in quo omnes peccaverunt*; w greckim natomiast tekście czytamy: *ef ho pantes hemarton*, co może znaczyć: "*dlatego że wszyscy zgrzeszyli*". W samej rzeczy Ojcowie greccy tłumaczą na ogół "*ponieważ wszyscy zgrzeszyli*", a Pelagianie na poparcie swej nauki o grzechu pierwotnym tego tłumaczenia się domagają. Jakkolwiek Wulgata nieco odmiennie przekłada (9), nic to rzeczy nie zmienia, bo w jednym i drugim tłumaczeniu dogmat równie jasno jest wyrażony. Czy z Ojcami łacińskimi powiemy, że wszyscy zgrzeszyli w Adamie, czy też po prostu, że wszyscy zgrzeszyli, jak wykładają Ojcowie greccy, zawsze pozostanie

to samo znaczenie, że na wszystkich ciąży jakaś wina pierwotna. Aby to wykazać, dość zwrócić uwagę na to, co następuje. W obecnym wierszu 12-tym powiedziano, że grzech sięga tak daleko, jak daleko śmierć rozciąga swe panowanie, czyli, że wszyscy ci, co umierają, zgrzeszyli; innymi słowy, śmierć wedle Apostoła jest karą za grzech; umierają zaś **wszyscy** ludzie: nie tylko ci, co grzechy osobiste popełnili, ale wszyscy, bez wyjątku, i dzieci małe; wszyscy zatem grzech jakiś na sobie mają, a ten grzech, jak Apostoł powiada wyraźnie, pochodzi od pierwszego człowieka.

W następnych dwóch wierszach, 13-tym i 14-tym, to samo z naciskiem się powtarza, że śmierć jest karą za grzech, a nie za grzech uczynkowy, osobisty: "*albowiem aż do zakonu grzech był na świecie; a grzech nie był przeczytany, gdy zakonu nie było*". Mówi tu Apostoł o grzechach uczynkowych i dlatego w tekście greckim nie ma rodzajnika przed słowem wyrażającym grzech (*hamartia*) który jest użyty ilekroć jest mowa o owym ściśle oznaczonym grzechu Adamowym, czyli pierwotnym, o tym grzechu *kat exochen*. "*Ale śmierć królowała od Adama aż do Mojżesza też i nad tymi, którzy nie zgrzeszyli na podobieństwo przestępstwa Adamowego, który jest kształtem przyszłego*". Myśl św. Pawła jest ta, że śmierć, jak powiedział w w. 12-tym, panuje nad wszystkimi skutkiem grzechu Adamowego. Wprawdzie, dodaje Apostoł w w. 13-tym, były też różne grzechy osobiste między Adamem a Mojżeszem; ale te grzechy nie były poczytane ku śmierci, bo nie było jeszcze zakonu, któryby tę karę na nie był postanowił. – W całym tym wywodzie suponuje św. Paweł, że śmierć jest karą pozytywną, która musiała być przez Boga ogłoszoną, inaczej bowiem nie można zrozumieć faktu śmierci powszechnej w rodzaju ludzkim, który początkowo nieśmiertelnością był obdarzony. Zakon Mojżeszowy ogłosił wprawdzie karę śmierci za różne przestępstwa, lecz i tak niepodobna zrozumieć dlaczego wszyscy umierali, bo śmierć panowała nie tylko nad tymi, którzy takie grzechy osobiste popełniali, ale i nad tymi, którzy sami nie zgrzeszyli na podobieństwo Adama, tj. którzy własnymi grzechami uczynkowymi Adama nie naśladowali. Stąd wynika, że oprócz osobistych przewinień jest jakiś grzech inny, jakaś wina powszechna, która ciąży na wszystkich ludziach i jest powodem ich śmierci.

Dalej w trzech następnych wierszach, 15-17, w szeregu wspaniałych antytez i kontrastów, powtarza św. Paweł z naciskiem, że "łaska Chrystusowa spływa na wszystkich ludzi, nie tylko w tej mierze co grzech Adama, ale daleko obficiej; wprawdzie nie w znaczeniu większej rozciągłości, gdyż grzech

pierworodny i śmierć wszystkich ludzi dosięga, ale w znaczeniu większego napięcia, grzech bowiem spływa na każdego wskutek jednego grzechu Adamowego, a łaska Chrystusowa uwalnia nas od wielu grzechów, tj. nie tylko od Adamowego, pierworodnego, ale nadto od wielu innych grzechów osobistych". "15. *Ale nie jako przestępstwo, tak i dar, albowiem jeśli przestępstwem jednego wiele ich pomarło: daleko więcej na wiele ich spłynęła łaska Boża i dar w łasce jednego człowieka Jezusa Chrystusa.* 16. *A nie jako przez jeden grzech tak i dar, albowiem sąd wprowadzie z jednego ku potępieniu: a łaska z wielu występków ku usprawiedliwieniu.* 17. *Albowiem jeśli jednego przestępstwem śmierć królowała przez jednego, daleko więcej ci, którzy obfitość łaski i darowania i sprawiedliwości biorą, w żywocie królować będą przez jednego Jezusa Chrystusa".*

Nareszcie w w. 18-tym i 19-tym św. Paweł, reasumując to, co dotąd był powiedział, uczy, że "tak samo jak przez grzech Adamowy byliśmy wszyscy grzechem skażeni, tak samo przez Odkupienie Chrystusa usprawiedliwienia dostępujemy". "18. *Przeto jak przez jednego przestępstwo na wszystkich ludzi ku potępieniu: tak i przez jednego sprawiedliwość na wszystkich ludzi ku usprawiedliwieniu żywota.* 19. *Bo jako przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wiele ich stało się grzesznymi, tak i przez posłuszeństwo jednego wiele ich stanie się sprawiedliwymi".*

Widzimy więc, że w Piśmie św. dogmat grzechu pierworodnego jest bardzo jasno zawarty. Co powiedzieć o **tradycji** Kościoła, mianowicie o tradycji pierwszych wieków? O nauce bowiem w dalszych wiekach, począwszy od walk z Pelagianami aż do soborów afrykańskich, które całą tę sprawę jasno sformułowały, żadnej wątpliwości już być nie może. Moi Panowie, tak jak w świeckiej tradycji historycznej mamy do czynienia nie tylko z pomnikami pisanymi, ale nadto z monumentalnymi itp., które także na swój sposób świadczą o pewnych faktach dziejowych, tak samo ma się rzecz w tradycji kościelnej. Są tu mianowicie pomniki żywe, polegające na pewnych **praktykach kościelnych**, które się przekazują w sposób nieodmienny i wyrażają czasem bardzo dobitnie, jakby plastycznie wiarę tych wszystkich, którzy je zachowywali. Taką praktyką, od apostoelskich czasów zachowywaną, jest udzielanie chrztu wszystkim, nawet dzieciom w razie niebezpieczeństwa. Jest to wymownym objawem wiary w dogmat grzechu pierworodnego, bo na podstawie Pisma św. (Ef. 5, 26) chrzest zawsze pojmowano jako środek gładzenia grzechu i udzielano go "*na odpuszczenie grzechów*" (*in remissionem*

*peccatorum*). Same też obrzędy kościelne używane przy udzielaniu chrztu, jak wyklinanie czarta itd., które już w pierwszych czasach zachowywano, potwierdzają najwyraźniej tę wiarę, że chrzest wyzwalał z niewoli szatańskiej, czyli gładził grzech, i że to wyzwolenie było potrzebne nawet dziecięciu. – Z tym argumentem św. Augustyna Pelagiusz zupełnie sobie rady dać nie umiał. Zarzucał nawet w polemice św. Augustynowi, że ten, powołując się na praktykę Kościoła, tym samym wzywa lud, by Pelagiusza jako heretyka ukamienował, z czego się okazuje, iż Pelagiusz nie mógł głosić swej nauki bez obrażenia wiary powszechnej. Dlatego Pelagiusz, rozprawiając o chrzcie, wolał się powoływać przeciw Augustynowi na Ojców greckich, którzy, jak potem zobaczymy, nie zawsze dość jasno o grzechu pierwotnym się wyrażają.

Pierwotna tradycja o grzechu pierwotnym objawia się więc przede wszystkim w żyjącym pomniku tradycji, w praktyce Kościoła. Oprócz tego zdarzają się tu i ówdzie pewne wyraźne świadectwa najdawniejszych Ojców. Św. Ireneusz często mówi o grzechu pierwotnym, np. *Adv. haer.* lib. V. 16, 3: "*Obraziliśmy Boga w pierwszym Adamie, nie zachowawszy jego przykazania*". Św. Atanazy: "*Wszyscy, którzy się rodzą z Adama, poczynają się w nieprawościach (Ps. 50), popadłszy w przekleństwo pierwszego rodzica*" (*Fragm.*). Bazyli: "*Ponieważ postu nie zachowaliśmy (pożywając owoc zakazany) utraciliśmy raj*" (*Hom. I o poście*, 3). Nie cytuję Ojców łacińskich, u których jest świadectw bez porównania więcej. Św. Augustyn sam w ks. II przeciw Julianowi przytacza prócz wymienionych Cypriana, Retycjusza, Olympiusza, Hilarego, Ambrożego, Grzegorza Nazjanzeńskiego, Innocentego, Jana Chryzostoma i Hieronima. Jest jednak pewna trudność co do św. Chryzostoma i kilku innych Ojców greckich, o czym na przyszłej lekcji słów kilka.

---

### **Przypisy:**

- (1) Zdaniem niektórych teologów, zresztą nie dość popartym w Piśmie św. i tradycji.
- (2) Ta piękna myśl – choć niekoniecznie pewna, jak już zauważył św. Augustyn – może pozostać nietknięta i w zdaniu przeciwnym, że nie byłoby Wcielenia bez grzechu. Bóg, stwarzając Adama, przewidywał bowiem jego upadek i z góry postanowił posłać Odkupiciela w osobie Chrystusa (św. Cyprian).
- (3) Komisja Biblijna orzekła 30 czerwca 1909, że "*opowiadanie biblijne o nakazie danym przez Boga pierwszym rodzicom, celem doświadczenia ich posłuszeństwa i o przekroczeniu*

*tego nakazu za poduszczeniem szatana pod postacią węża*", należy rozumieć w sensie historycznym i literalnym.

(4) Z powodu pierwotnej prawości moralnej i harmonii władz duszy.

(5) Ojcowie rozumieją te miejsca o grzechu pierworodnym.

(6) Dosłownie można te teksty inaczej rozumieć. W każdym razie można z nich wywnioskować grzech pierworodny.

(7) Inni dopatrują się apodozy gdzie indziej. Może po prostu tok zdania jest urwany, dający się jednak łatwo z kontekstu uzupełnić. Uczynił to już Origenes. Albo domyślna apodoza zawiera się na końcu w. 14-go: "*który jest kształtem przyszłego*", gdzie się zaczyna antyteza między Adamem a Chrystusem.

(8) Por. I Kor. 15, 21 n., gdzie to wyraźnie zawarte.

(9) Wulgata jednak dopuszcza też wykład Ojców greckich. Por. II Kor. 5, 4; Filip. 3, 12; Rzym. 8, 3 w zestawieniu z greckim oryginałem.

(a) Cytat z Księgi Joba według wyd. krakowskiego z 1935 r. (poprawiony przekład ks. Jakuba Wujka SI). Tekst przytaczany przez o. Morawskiego brzmi: "*Któż może czystym uczynić, który się poczył z nasienia nieczystego? Izali nie Ty, który sam jesteś?*". Por tekst Wulgaty: "*Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?*".

(b) Por. 1) przekład ks. Jakuba Wujka SI: "*byliśmy z przyrodzenia synami gniewu*"; 2) tekst Wulgaty: "*eramus natura filii irae*". Zob. Joannes Mehlmann OSB, *Natura Filii Irae. Historia interpretationis Eph 2,3 ejusque cum doctrina de Peccato Originali nexus*. Romae. E Pontificio Instituto Biblico. 1957, ss. 1-683.

(Przyp. (a) i (b) od red. *Ultra montes*).





## WYKŁAD V.

### ISTOTA GRZECHU PIERWORODNEGO

Dziś, moi Panowie, przechodzę do ważnej kwestii, o **naturze grzechu pierworodnego**. Wprzód jednak odpowiem jeszcze na niektóre zarzuty, z którymi na ostatniej prelekcji nie zdołałem się rozprawić. Mówiłem, że niektórzy Ojcowie greccy, jak Origenes, Klemens Aleksandryjski, Cyryl Jerozolimski, a zwłaszcza Chryzostom wyrażają się nieraz o grzechu pierworodnym w sposób bardzo niejasny. Powiadają np., że dzieciom udziela się chrztu nie dlatego, żeby je uwolnić od grzechu, ale od mocy szatańskiej; że dzieci nie są winne żadnego grzechu; że wskutek grzechu Adama podlegamy tylko karze, ale jesteśmy bez grzechu; jednym słowem zdają się wyraźnie zaprzeczać grzechowi pierworodnemu i dlatego Pelagianie powoływali się na tych Ojców przeciw dogmatowi chrześcijańskiemu. – Słyszeliśmy, jak św. Augustyn przeciwstawiał Pelagianom cały szereg Ojców łacińskich i innych dawniejszych greckich, słusznie dodając, że nie sposób, aby tamci w rzeczy tak ważnej i powszechnie znanej od nich się różnili. Według św. Augustyna główny i prawdziwy powód, dlaczego niektórzy z Ojców greckich tak się wyrażali o grzechu pierworodnym jest w tym, że ci Ojcowie mieli do walczenia z Manicheizmem. Herezja ta, która dziedziczyła po Platonie opinię, że dusze ludzkie już istniały przed połączeniem się z ciałem, utrzymywała, że wcielenie dusz jest karą za jakiś grzech uczynkowy, który takie dusze popełniły kiedyś w poprzednim swym życiu. Ojcowie greccy słusznie zaprzeczali tym rzekomym grzechom **osobistym**, jako też całej błędnej nauce o reinkarnacji i bronili niewinności dzieci od grzechów uczynkowych, w jakimś poprzednim życiu popełnionych. Dlatego św. Augustyn, odnośnie do św. Jana Chryzostoma, wypowiada to znane zdanie (*Contra Jul. I, 6, 22*): *"Domyśl się, że mówi o grzechach uczynkowych, a żadnego sporu nie będzie. Lecz dlaczego, zapytasz, nie dodał uczynkowych? Otóż dlatego, jak sądzę, że przemawiając w kościele katolickim nie mniemał, aby go inaczej rozumiano, skoro nikt o tym nie wątpił"*. Pókiście wy, Pelagianie, nie wszczęli tego sporu o grzech pierworodny, można było swobodnie o nim mówić w kościele katolickim; św. Chryzostom nie pomyślał nawet, że takie z jego słów wnioski wysnuwać będziecie. Tak św. Augustyn tłumaczy odrębne pozornie stanowisko Ojców greckich w tej sprawie. Stwierdziliśmy więc dostatecznie fakt, że grzech pierworodny udziela się wszystkim potomkom Adama.

Powstaje kwestia, **na czym właściwie polega** ten grzech pierworodny? Zwracałem już uwagę Panów na różnicę między *peccatum originans*, czyli grzechem przez samego Adama popełnionym, i *peccatum originatum*, czyli grzechem odziedziczonym przez jego potomstwo. To rozróżnienie należy zachować w pamięci dla uniknięcia nieporozumień. Wśród poglądów na istotę grzechu pierworodnego pierwsze było heretyckie zdanie **Origenesa** (1) i jego zwolenników, którzy twierdzili, że dusze ludzkie istniały już przed stworzeniem świata materialnego i popełniły jakiś grzech uczynkowy, za co później zostały połączone z ciałami i na tym świecie materialnym karę otrzymują. Jak wiecie, jest to poetyczna teoria Platona, którą sobie ten filozof tłumaczył niedolę, na jaką tu wystawieni jesteśmy; w jego filozofii miało to sens, z katolickim jednak dogmatem ten pogląd żadną miarą pogodzić się nie da. Dlatego Ojcowie jednomyślnie zwalczali to zdanie, a Sobór ekumeniczny piąty, czyli drugi Konstantynopolitański, w r. 553 (2) błąd ten anatematyzował. – W samej rzeczy, gdyby Origenes miał słuszość, to nie byłoby wcale grzechu dziedzicznego, jak naucza Pismo, ale tylko osobisty; nie zgrzeszylibyśmy w Adamie, jak św. Paweł powiada, ale każdy z nas byłby grzeszył indywidualnie, więc byłaby to zupełnie inna wina, a nie ta, o której Objawienie poucza.

Drugie jest zdanie **protestantów**; niektórzy z nich, jak Flaccus Illyricus, twierdzili stanowczo, że grzech pierworodny jest substancjalną i to główną częścią duszy; że w pierwotnym stanie łaska stanowiła tę główną część duszy, lecz potem zastąpił ją grzech, który jest po prostu substancją stworzoną przez złego ducha. Niedorzeczne to twierdzenie było zresztą odosobnione i niebawem upadło. Już Ojcowie, walcząc z Manichejczykami, wykazali, że wszystkie substancje stworzone są przez Boga i że żadna substancja istotnie złą być nie może. – Inni protestanci, za Lutrem, utrzymywali, że grzechem pierworodnym jest **pożądliwość**, która powstała w Adamie wskutek jego pierwszego upadku i dziedzicznie przechodzi na jego potomków. Ponieważ chrzest nie znosi tej pożądliwości, więc grzechu pierworodnego nie gładzi, ale ci, którzy wierzą, że zasługi Chrystusa są im poczytane ku sprawiedliwości, nie są już za ten grzech odpowiedzialni. Według protestantów, zasługi Pana Jezusa w ogóle nie znoszą grzechu, ale go tylko zasłaniają w oczach Boga, przeto jesteśmy wewnętrznie tak samo grzesznikami, jakbyśmy nigdy ochrzczeni nie byli, lecz za grzechy nasze na sądzie Bożym odpowiadać nie będziemy, bo nas wiara zasłania.

Ten sposób tłumaczenia rzeczy w żaden sposób nie godzi się z Pismem, które wręcz twierdzi, że w usprawiedliwionych grzechy są zgładzone. "*Teraz tedy nie masz żadnego potępienia tym, którzy są w Chrystusie Jezusie*" pisze

Apostoł (Rzym. 8, 1), więc zgoła nie ma winy w usprawiedliwionych. A w pierwszym liście św. Jana (1, 7) czytamy: "*Krew Jezusa Chrystusa... oczyszcza nas od wszelkiego grzechu*", czyli obmywa nas zupełnie od wszelkiej zmazy. Św. Jakub (1, 14 n.) wyraźnie odróżnia pożądlivość od grzechu, jako skłonność do grzechu, a jej skutek. "*Każdy bywa kuszony od własnej pożądlivości, pociągniony i przynecony. Zatem pożądlivość, gdy pocznie, rodzi grzech; a grzech, gdy wykonany będzie, rodzi śmierć*". Nareszcie to zdanie sprzeciwia się wręcz odwiecznemu chrześcijańskiemu pojęciu chrztu, który wedle wiary pierwotnej i powszechnej całkowicie gładzi grzech pierworodny i oczyszcza z wszelkiej winy tych, którzy się odradzają w Chrystusie; wiadomo zaś, że chrzest nie znosi pożądlivości. Przeto grzech pierworodny nie jest tym samym co pożądlivość. Dlatego też Sobór Trydencki z wielkim naciskiem to podnosi i orzeka, że chrzest uwalnia nas całkowicie od grzechu, w kanonie bowiem 5-tym powiada, że chrzest "*znosi to wszystko, co prawdziwie i właściwie jest grzechem*".

Po Soborze Trydenckim echo herezji protestanckiej odzywa się u Jansenistów, jeszcze wyraźniej u Hermesa, profesora teologii z Bonu z początkiem ubiegłego wieku (3), który w swym systemie teologicznym niejedną dawniejszą herezję odnowił. Hermes twierdzi, że grzech pierworodny jest to po prostu dziedziczna skłonność natury do złego, czyli pożądlivość, z tym wszystkim co do niej należy, poczęta przez grzech Adama i przekazywana potomstwu w sposób zupełnie naturalny; jest to bowiem rzeczą naturalną, że z rodziców, mających pewną ułomność, rodzą się dzieci tą samą ułomnością skażone. Ta skłonność do złego nie jest wprawdzie, według Hermesa, grzechem we właściwym znaczeniu, ale nie podoba się Bogu, jako defekt fizyczny, który bywa powodem grzechu; pożądlivość nazywa się tedy grzechem w przenośnym znaczeniu. Ale to tłumaczenie, jak Panowie widzicie, znosi po prostu grzech pierworodny i powtarza herezję Zwinglego, że ten grzech nie jest grzechem prawdziwym, a tym samym sprzeciwia się chrześcijańskiemu pojęciu chrztu, bo w zdaniu Hermesa, chrzest nic by w człowieku nie zmieniał, nie znosi bowiem pożądlivości.

Przystępujemy do **katolickich** teoryj, tłumaczących istotę grzechu pierworodnego (główne tylko przytaczam). Począwszy od XV w. niektórzy scholastycy, jak Ambroży Catharinus i Albert Pighi, nauczali, że grzech pierworodny jest to osobisty **grzech uczynekowy Adama**, który jakimś sposobem **poczytuje się** każdemu z jego potomków. W XVII wieku znakomity teolog, kardynał de Lugo T. J., przerobił tę teorię i powagą swoją oraz

znakomitą erudycją pociągnął za sobą niektórych następnych teologów. Według tego teologa, grzech pierworodny w chwili, gdy go Adam popełnił, był poczytany jemu i wszystkim jego potomkom. Jemu osobiście był następnie darowany, ale potomkom jego nie został przez to odpuszczony. Powstaje oczywiście trudność, jakim sposobem grzech może być poczytany innej osobie, niż tej, która go popełniła. Otóż zwolennicy tej teorii starają się różnymi sposobami wykazać jakąś **solidarność** między wolą Adama a wolą wszystkich jego potomków. Niektórzy twierdzą, że wszyscy byliby zgrzeszyli, gdyby byli na miejscu Adama. – Odpowiadam że jest to twierdzenie niczym nie poparte, a choćbyśmy je przypuścili, toć przecież jasną jest rzeczą, że Pan Bóg nie może się gniewać za grzechy, które nigdy miejsca nie miały ani karać za grzechy tylko możliwe. – Sam de Lugo przypuszcza, że Bóg zawarł pewnego rodzaju **pakt** z Adamem, mówiąc niejako: Cokolwiek ty, Adamie, uczynisz, to wszystkim twoim potomkom poczytam: jeżeli ty prawo moje zachowasz, to wszystkim łaskę pozyskasz; jeśli je zaś przekroczyysz, to wszystkich za grzeszników poczytywać będę. – Wobec tej teorii taka nasuwa się refleksja: każdy układ suponuje jakiś przedmiot i to godziwy, niegodziwy bowiem nie może tu wchodzić w rachubę. Jeżeli tedy przedmiot układu między Bogiem a Adamem był sam przez się sprawiedliwy, to był sprawiedliwym i bez układu, a wówczas trzeba gdzie indziej szukać wytłumaczenia, jakim sposobem grzech jednego mógł być innym poczytany. Zwolennicy teorii Lugona powołują się jeszcze na jakąś domniemaną wolę potomków Adama, aprobującą rzekomo taki układ, podobnie jak Kościół suponuje wolę domniemaną dzieci co do chrztu, lub jak prawodawca suponuje wolę małoletnich, wiążąc niejako ich wolę z wolą opiekuna, którego czyny prawne im samym się przypisuje. Jest to wprawdzie jakieś tłumaczenie, ale nie wydaje się dostateczne. Wolę domniemaną suponuje się jedynie tam, gdzie chodzi o jakieś dobrodziejstwo lub o same tylko zewnętrzne skutki cywilne pewnego aktu, ale gdy chodzi o winę, o grzech i jego smutne następstwa, jakżeż można w tym razie suponować wolę drugiego i na niej opierać winę dziedziczną? Innym słowem główna trudność całej tej teorii jest w tym, że chce tłumaczyć dziedziczenie grzechu pierworodnego przez solidarność woli potomków z osobistą wolą Adama i dlatego nie może jasno wykazać, co w każdym z nas przed chrztem było grzechem pierworodnym (4).

Otóż jak na dłoni leży inne tłumaczenie grzechu dziedzicznego które podał św. Tomasz z Akwinu, a przed nim św. Anzelm kantuaryjski, przejawiające się zresztą już w pismach wielu Ojców Kościoła. Tłumaczenia tego trzymali się teologowie katoliccy prawie jednomyślnie aż do czasów

poprzedzających Lugona, tak dalece, że według Suareza, jest to zdanie powszechne w szkołach teologicznych.

Św. Tomasz, tłumacząc dziedziczenie grzechu pierworodnego, kładzie nacisk nie na solidarność naszej woli z wolą Adama, ale na **identyczność natury**, bo grzech pierworodny nie jest w nas grzechem uczynkowym osobistym, ale po prostu **grzechem natury**. W Adamie, jako w swej głowie i przedstawicielu, zgrzeszyła cała natura ludzka, czyli cały rodzaj ludzki, i dlatego pozbawioną została łaski poświęcającej i wszystkich innych darów nadprzyrodzonych, stanowiących wiano całego potomstwa Adama. **To pozbawienie łaski poświęcającej** i ogołocenie natury z przeznaczonych jej darów nadprzyrodzonych, jest grzechem, o ile jest w związku z grzesznym czynem głowy rodzaju ludzkiego, który naturę naszą dobrowolnie wyzuł z tego dobra.

Żeby to lepiej zrozumieć, uważmy, że grzech pierworodny **w nas** nie jest bynajmniej grzechem uczynkowym, ale **stanem grzechu**, jak mówią teologowie (*peccatum habituale*). Stan grzechu w ogóle polega na dobrowolnym odwróceniu się od Boga, będącym następstwem grzechu uczynkowego, a trwającym tak długo, póki człowiek do Boga się nie nawróci. Ponieważ zaś w porządku nadprzyrodzonym stosunek przyjaźni z Bogiem zasada się na łasce poświęcającej, przeto stan grzechu w sferze nadnaturalnej polega na ogołoceniu z łaski poświęcającej, którą w obecnym porządku powinniśmy posiadać. Ponieważ zaś Bóg nikomu łaski nie odbiera, kto się jej przez grzech niegodnym nie czyni, więc tylko dobrowolne ogołocenie z łaski, w związku z przeszłym czynem grzesznym, stanowi grzech habitualny, czyli stan grzechu.

Otóż grzech pierworodny dziedziczny, którego podmiotem jest cała natura ludzka na ogół rozważana, posiada te same dwa znamiona, co każdy grzech habitualny; jest bowiem naprzód pozbawieniem łaski poświęcającej i towarzyszących jej darów nadprzyrodzonych, a następnie brak ten jest spowodowany czynem głowy i początku tej natury, Adama. Jeśli tedy weźmiemy pod uwagę grzech pierworodny w jakimś potomku Adama, to pozbawienie, wyzucie, ogołocenie go z darów nadprzyrodzonych nie jest zawinione jakimś jego czynem osobistym, lecz dobrowolnym jest tylko ze względu na grzech Adama, z którego nasza natura się poczyna. Grzech pierworodny nie jest zatem w potomkach Adama osobiście dobrowolnym, ale tylko o ile są członkami natury, która w swym początku odrzuciła łaskę Bożą i w ten sposób pozbawiła się dobrowolnie darów nadprzyrodzonych. – Św. Tomasz tłumaczy naszą

solidarność z Adamem przez porównanie rodzaju ludzkiego do organizmu człowieka. Podobnie, mówi, jak w człowieku czynu ręki, np. zabójstwa, nie przypisuje się samej ręce, ale woli, bo od niej, z duszy, wyszedł ten impuls grzeszny, który ręka wykonała, tak samo w rodzaju ludzkim, czyli w całej naturze ludzkiej, jako jedność rozważanej, grzech pierworodny znajduje się wprawdzie we wszystkich członkach tej natury, czyli w każdej jednostce, ale czyn, z którego ten grzech pochodzi, jest dziełem jedynie głowy rodu ludzkiego, Adama (1–2, kw. 81, art. 1). – Pewnikiem teologicznym jest, że każdy grzech musi być dobrowolny; w grzechu pierworodnym nie trzeba jednak tej dobrowolności szukać w każdej jednostce z osobna, ale w całej naturze, o ile ona pochodzi od pierwszego człowieka i stanowi z nim pewną całość organiczną; w nas tedy grzech pierworodny ma tylko charakter skazy zawinionej przez wzgląd na Adama, w którym był osobiście dobrowolny. Pod tym względem grzech pierworodny zasadniczo się różni od wszystkich innych grzechów (5).

Przeczytam wam teraz, Panowie, jak tę tajemnicę tłumaczy św. Anzelm, biskup kantuaryjski w XII w. (na 100 lat przed św. Tomaszem) w znakomitym swym dziele: *De conceptu virginali* (O dziewiczym poczęciu), rozdz. 2. *"Ponieważ cała natura ludzka zawierała się w nich (w pierwszych rodzicach), przeto cała (przez grzech) zwałowała i skaziła się. Pozostała w niej zatem powinność posiadania otrzymanej sprawiedliwości pierwotnej, wraz z obowiązkiem zadośćuczynienia za to, że ją postradała i ze skażeniem, któremu dla grzechu podległa"*. W rozdz. 23 wyraża św. Anzelm tę samą myśl w ten sposób: *"Osoba (Adama) złupiła naturę (ludzką), odarła ją z dobra sprawiedliwości pierwotnej, a natura, stawszy się biedną, wyzutą z tego dobra, nędzą tą darzy wszystkie osoby, które z siebie wydaje, czyniąc je grzesznymi i niesprawiedliwymi"*. Innymi słowy, Adam, grzesząc, skaził naturę ludzką, przeto uczestnikiem tej skazy staje się każdy, kto przez pochodzenie od Adama, staje się członkiem natury ludzkiej. Natura ludzka, skażona w swym początku, nie może już z siebie wydać latorośli szlachetnej dostojeństwem Bożym, czyli łaską. Gdyby nie była zgrzeszyła, byłaby przeszła na potomstwo taką, jaką wyszła z rąk Bożych (mająca łaskę); po grzechu dziedziczy się taką, jaką się sama uczyniła (pozbawioną łaski). To właśnie ogołocenie z łaski, spowodowane w całej naturze ludzkiej przez grzech Adama, stanowi istotę grzechu pierworodnego i jest w porządku nadprzyrodzonym skazą duszy Bogu wstrętną. Bóg widzi tę skazę w każdym potomku Adama jeszcze nieusprawiedliwionym; przyczynę jednak tego stanu grzesznego upatruje nie w każdym z osobna, lecz

jedynie w głowie rodzaju ludzkiego, w Adamie, który łaskę, naturze daną, dobrowolnie odrzucił. Grzech pierworodny, jako grzech habitualny, polega tedy na tym ogołoceniu z łaski, jakie jest w **każdym** członku rodziny Adama, oraz na stosunku do czynu, który zdarzył się **poza nim**, w Adamie.

Ta teoria wyjaśnia nam, jak rozumieć słowa św. Pawła, żeśmy "w Adamie wszyscy zgrzeszyli" (Rzym. 5, 12). Nie było zaiste w Adamie naszej woli osobistej, jak mniemają zwolennicy teorii Lugona, ale po prostu cała nasza natura była zawarta w Adamie i cała z nim upadła. Tak właśnie tłumaczy słowa Apostoła św. Augustyn. "*W Adamie wówczas wszyscy zgrzeszyli, kiedy w jego naturze, mocą rodzenia (zawarci) wszyscy byli owym jednym człowiekiem*" (*O zasł. i odpuszcz. grzechów*, ks. 3, r. 7, n. 14). – Teoria św. Tomasza wyjaśnia dalej, jakim sposobem grzech pierworodny, choć istotnie zależny od czynu Adamowego, tak, że bez tego czynu nie byłby żadnym grzechem, jest jednak w każdym z nas **jako własny**, jak orzeka Sobór Trydencki (sesja V, kan. 3). – Że grzech dziedziczny jest w nas ze względu na czyn Adama, to wynika z potępienia 47-go twierdzenia Bajusa. Brak łaski, z jakim przychodzimy na świat, jako "*synowie gniewu*" (Efez. 2, 3), nie byłby bowiem grzechem, gdyby nie był w związku z czynem pierwszego człowieka. Mimo to jednak grzech pierworodny jest w każdym z nas "*jako własny*", ponieważ natura wyzuta z łaski, czyli zmaszana plamą grzechową, udziela się każdemu z osobna.

Tu nadmienić wypada, że pogląd św. Tomasza na istotę grzechu pierworodnego bardzo słusznie wysuwa na pierwszy plan pewien ważny moment, pominięty przez teorię Lugona, ten mianowicie, że grzech pierworodny da się pojąć tylko w porządku nadprzyrodzonym. W grzechu pierworodnym nie ma bowiem żadnego skrzywienia woli, jak w osobistym grzechu uczynkowym czy habitualnym, tj. w stanie, jaki następuje po grzechu uczynkowym; nie ma tam żadnego indywidualnego odwrócenia się od Boga, ani żadnego złego nawyknienia, ale cała grzeszność pierworodna zależy po prostu na brzydocie nadprzyrodzonej, jeśli się tak można wyrazić, tj. na pozbawieniu tej piękności nadprzyrodzonej, którą Bóg naturę pierwotnie przyozdobił w zamiarze, aby w każdej jednostce jaśniała. – Dlatego też człowiek, przychodzący na świat w obecnym porządku, nie jest jeszcze, zdaniem niektórych, odwrócony od Boga, jako od swego celu naturalnego, lecz tylko w nadprzyrodzonym znaczeniu (6). W każdym razie Kościół potępił 49-te twierdzenie Bajusa, że dziecko, umierające bez chrztu, ma skutkiem grzechu pierworodnego tak przewrotne skłonności, że doszedłszy na drugim świecie do używania rozumu, nienawidzi Pana Boga, bluźni Mu i przeciwko prawu Jego się buntuje. Z potępienia tego zdania wnosić

można, iż sam grzech pierworodny nie pociąga jeszcze za sobą naturalnej przewrotności.

Z naszego zapatrywania na istotę grzechu pierworodnego wynika także, że **kara** za sam ten grzech w odosobnieniu rozważany polega tylko na pozbawieniu szczęścia nadprzyrodzonego, ale nie uchyla jeszcze pewnej szczęśliwości naturalnej. Zdanie to, sformułowane już bardzo wyraźnie przez św. Tomasza, przeciwko któremu później bardzo gwałtownie występowali Janseniści, dziś jest niemal powszechnie przyjęte. Zdanie to głosi, że ludzie, którzy schodzą z tego świata z samym tylko grzechem pierworodnym, są wprawdzie pozbawieni szczęścia nadprzyrodzonego, odrzuceni od Boga, jako nadprzyrodzonego kresu, jednym słowem potępieni w znaczeniu nadprzyrodzonym, cieszą się jednak pewnym szczęściem naturalnym.

Ten pogląd zarazem tłumaczy, jak cała ta ekonomia, w której zdarzył się grzech pierworodny, niczym sprawiedliwości Bożej nie uwłacza; dekret bowiem, którym Pan Bóg Adamowi dał możliwość rodzenia natury ludzkiej, obdarzonej łaską lub ogołoconej z łaski, zależnie od woli głowy rodzaju ludzkiego, ten dekret, powiadam, nikomu żadnej krzywdy nie czyni, łaska bowiem i wszystkie dary nadprzyrodzone oraz cała pierwotna szczęśliwość w raju i ta, jaka ludzi czekała w niebie, nie należały się wcale naturze ludzkiej i dlatego nikomu żadna się krzywda nie stała, chociaż bez swej winy osobistej został tego wszystkiego pozbawiony. Toteż św. Tomasz uczy, że dzieci, które bez chrztu umierają, choćby nawet w przyszłym życiu dowiedziały się o stracie szczęścia nadprzyrodzonego, co zresztą nie jest rzeczą pewną, nie będą się czuły przez to nieszczęśliwe, gdyż rozumieją, że się im to szczęście zupełnie nie należało; podobnie jak każdy rozumny człowiek nie czuje się nieszczęśliwym dlatego, że nie jest królem, skoro nie ma do tej godności żadnego tytułu.

W świetle powyższych wywodów zrozumiemy, dlaczego tylko **pierwszy** grzech Adama na nas przeszedł, nie zaś następne jego grzechy, ani grzechy innych naszych przodków. Powiedzieliśmy bowiem, że nie czyn Adama na nas przeszedł, ale ogołocona z łaski natura; następne zaś grzechy, jakie Adam może popełnił, nie mogły już natury ogołocić, bo już była pozbawioną łaski. – Adam choć sam za grzech swój żałował i grzech ten był mu odpuszczony (Mądr. 10, 2), nie mógł już natury ludzkiej naprawić, bo Bóg nie postanowił go jej odnowicielem. Toteż na jego potomkach ciąży dalej konieczność zaciągania winy pierworodnej. Bóg jednak dał ludziom od początku możliwość zgładzenia grzechu pierworodnego i win osobistych przez wzgląd na zasługi Odkupiciela.



Dla uzupełnienia rzeczy o istocie grzechu pierworodnego i jego dziedziczeniu dodaję jeszcze dwie uwagi. Naprzód, w jakim znaczeniu pożądliwość jest grzechem, a w jakim znaczeniu nie jest. Jest ona, według św. Tomasza, materialną stroną grzechu pierworodnego, a pozbawienie łaski jego stroną formalną. Grzech bowiem pierworodny jest po prostu pozbawieniem, ogołoceniem ze sprawiedliwości pierwotnej. Główną zaś częścią, formalną stroną tej sprawiedliwości była łaska poświęcająca, a podrzędną i materialną prawość naturalna, czyli zespół darów pozanaturalnych, przede wszystkim harmonia władz duszy. Pozbawienie zatem łaski i darów nadprzyrodzonych jest formalną stroną grzechu pierworodnego, a pozbawienie prawości naturalnej i pożądliwość jego stroną materialną. Ta część materialna wchodzi w skład grzechu tylko wtedy, kiedy istnieje i jego strona formalna, a gdy część formalna przestaje istnieć, to i materialna przestaje być grzechem. Podobnie w grzechu uczynkowym i czyn i skłonność zeń wynikająca wchodzi w skład grzechu, ale skoro czyn jest darowany, czyli grzech zgładzony, to skłonność pozostająca (np. u pijaka), przestaje być grzechem, bo była tylko jego częścią materialną. Tak samo u ludzi niechrzczonych, owa dysharmonia natury, czyli pozbawienie pierwotnej prawości naturalnej należy do kompletu brzydoty, jaką Bóg w nich upatruje i wchodzi w skład grzechu pierworodnego; skoro jednak przez chrzest łaska wejdzie do duszy, wówczas ta część materialna traci zupełnie charakter grzechu (7).

Druga uwaga: jak to rozumieć, że grzech pierworodny przechodzi na potomstwo przez rodzenie? Oczywiście nie w tym znaczeniu jakoby samo rodzenie było grzechem, lub sprawiało grzech w człowieku, na świat przychodzącym, ale po prostu w ten sposób, że przez rodzenie udziela się naturę, pozbawioną łaski, czyli obciążoną winą pierworodną, że rodzenie, które pierwotnie miało być drogą przekazywania natury łaską obdarzonej, po upadku już tej zdolności nie posiada. (Dlatego Ojcowie nieraz na rodzenie składają grzech pierworodny, np. św. Augustyn).

Wy tłumaczywszy tedy, jakim sposobem dziedziczy się sam grzech pierworodny i na czym jego istota polega, musimy jeszcze pokrótce wyjaśnić, jakie są **dalsze skutki** tego grzechu w każdym potomku Adama, czyli jak daleko i w jakim stopniu natura ludzka ucierpiała wskutek grzechu pierworodnego. Różne w tej mierze są zdania.

Dawniejsi **protestanci** przypuszczali, że po upadku natura ludzka została radykalnie zepsuta, owszem niektórzy z nich utrzymywali, że została

przemieniona na podobieństwo diabła. Umysł stracił, według nich, wszelką zdolność poznawania rzeczy Bożych, a wolna wola kompletnie przestała istnieć. (Por. traktat Lutra *de servo arbitrio* czyli o niewolniczej woli, w przeciwstawieniu do *liberum arbitrium* czyli wolnej woli). **Janseniści**, jako wierne echo protestantyzmu, określają wolną wolę w stanie natury upadłej w ten sposób, że to wychodzi właściwie na zupełne jej zniesienie.

Dla **katolików** miarodajnym jest nieomyślne orzeczenie Kościoła. Synod w Orange, a za nim Sobór Trydencki (ses. 5, kan. 1) orzeka ogólnie, że wskutek grzechu pierworodnego "*cały człowiek wedle ciała i duszy został na gorsze odmieniony*". Zachodzi jednak pytanie, jak to orzeczenie rozumieć, czy względnie, czy bezwzględnie, tj. czy stan upadły człowieka jest "*gorszy*" w porównaniu do błogosławionego stanu rajskiego, czy także ze względu na stan tzw. natury czystej (*naturae purae*); innymi słowy, czy upośledzenie człowieka w stanie upadłym polega tylko na pozbawieniu darów nadprzyrodzonych, czy też włącza jakieś nadwężenie samejże natury, nadwątlenie jej władz przyrodzonych. Otóż jako pewnik teologiczny uchodzi to starodawne zdanie, że wskutek grzechu pierworodnego "*człowiek odartym jest z darów łaski i zranionym w naturze*". Niewiadomo skąd to zdanie pochodzi, ale niewątpliwie myśl wzięta jest z przypowieści Chrystusa o dobrym Samarytaninie, który znalazł i opatrzył człowieka obnażonego i zranionego przez zbójców. Ojcowie widzą w nędzarzu odartym z odzienia i rannym obraz rodzaju ludzkiego w stanie grzechu pierworodnego, w miłosiernym zaś Samarytaninie upatrują Chrystusa, który przyszedł, aby rodzaj ludzki podźwignąć i uleczyć. – Tradycja teologiczna wylicza cztery rany zadane naturze przez grzech pierworodny: nieświadomość w umyśle, słabość we woli, złość w popędach, nieumiarkowaną pożydlivość w żądach zmysłowych. Wielu teologów, nawet nowszych, zwłaszcza w połowie XIX wieku, poszło za daleko w tym kierunku, przypuszczając, że rozum został zupełnie zaciemniony w rzeczach Bożych, że wolna wola została niejako podcięta. To zdanie dało początek tradycjonalizmowi francuskiemu, który obudził się jako reakcja przeciw racjonalizmowi niemieckiemu. Podczas gdy racjoniści zaprzeczali w ogóle istnieniu grzechu pierworodnego lub osłabiali jego skutki, tradycjoniści utrzymywali, że człowiek upadły, bez pomocy objawienia, nie może poznać nawet istnienia Boga. Kościół, zwłaszcza na Soborze Watykańskim, stanowczo tę naukę odrzucił.

Św. Tomasz uczy natomiast, że "*zranienie natury*" wskutek grzechu pierworodnego polega po prostu na pozbawieniu człowieka darów

pozanaturalnych. Rozum nie jest z góry zaciemniony, lecz wskutek pożądlności, namiętności bowiem go zaślepiają; wola dlatego jest osłabiona, że namiętności, które w stanie rajskim miały potęgować jej szlachetne popędy, nie są jej teraz doskonale podległe; cała niższa natura człowieka jest teraz w nieładzie, bo w miejsce pierwotnej harmonii władz duszy nastąpił stan taki, jaki jest naturalnym skutkiem połączenia duszy z ciałem. Z tego poglądu wynika, że obecny stan ludzkości upadłej pod względem fizycznym i duchowym jest w samej rzeczy identyczny ze stanem natury czystej. Różnica pewna jest jednak pod względem etycznym. Lecz o tym na przyszłej prelekcji obszerniej pomówimy.

---

### **Przypisy:**

(1) Przypisywane mu powszechnie.

(2) Właściwie był to synod Konstantynopoliński odbyty w r. 543, zatwierdzony przez papieża Wigiliusza.

(3) Jerzy Hermes, ur. 1775 r., profesor teologii w Bonn, gdzie umarł 1831 r. Dzieła jego, po śmierci autora, potępione zostały przez Grzegorza XVI i Piusa IX.

(4) Grzech dziedziczny można pojąć jedynie w porządku nadprzyrodzonym. Teoria Lugona z tym faktem nie dość się liczy i nie wciąga tego momentu do określenia grzechu pierwotnego.

(5) Grzech pierwotny w potomkach Adama jest zatem dobrowolny tylko ze względu na wolę pierwszego rodzica, który, jako głowa rodzaju ludzkiego, imieniem całej natury, odrzucił łaskę poświęcającą i wraz ze sobą odwrócił całą naturę ludzką od Boga jako od celu nadprzyrodzonego.

(6) Jest to zdanie Suareza i wielu innych nowszych teologów.

(7) Pożądlność w ludziach odrodzonych w Chrystusie pozostaje "*dla ćwiczenia*" jak się wyraża Sobór Trydencki (ses. V). Przestaje w nich mieć charakter rany otwartej i jątrzącej się jadem grzechu, lecz raczej podobna do blizny, dolegającej wprawdzie, lecz nieszkodliwej, "*dla potykających się mężnie za łaską Chrystusa*" (tamże).



## WYKŁAD VI.

# SKUTKI GRZECHU PIERWORODNEGO. – ODKUPIENIE

Ostatnim razem, moi Panowie, zaznaczyłem, że niektórzy teologowie katoliccy XVIII i XIX wieku przypuszczali bardzo głęboko sięgające zwichnięcie natury ludzkiej wskutek grzechu pierworodnego i że stąd tzw. tradycjoniści, zwłaszcza we Francji, jak de Bonald, de Lamennais i inni doszli do swoich przesadnych doktryn o niezbędnej potrzebie objawienia Bożego. Według św. Tomasza natomiast tłumaczy się owo "zranienie" natury wskutek grzechu pierworodnego po prostu przez odjęcie jej darów nadprzyrodzonych i pozanaturalnych, co stanowi właściwy skutek grzechu pierworodnego. Przeczytam Panom jak się św. Tomasz o tym wyraża w Sumie teologicznej (1–2, kw. 85, a. 3): *"Mocą sprawiedliwości pierwotnej niższe władze duszy doskonale były poddane wyższym, które znów doskonale podlegały Bogu. Ta zaś sprawiedliwość pierwotna odjęta jest (naturze) przez grzech pierwszego rodzica. Dlatego wszystkie władze duszy są pozbawione harmonijnego zespołu odnośnie do cnoty, a ten brak nazywa się zranieniem natury"*. Na początku panował we władzach duszy doskonały porządek, który stanowił sprawiedliwość pierwotną, jakęśmy wyżej powiedzieli, po grzechu zaś ten porządek został zwichnięty wskutek obdarcia, obnażenia natury z darów nadprzyrodzonych i to właśnie stanowi zranienie natury ludzkiej. – Dalej wyklada św. Tomasz, że są cztery naczelne władze w człowieku i że w pierwotnym stanie każdej z tych władz była wlana odpowiednia cnota: w rozumie była roztropność, we woli sprawiedliwość, w zmysłowej władzy dążeniowej (popędliwej, *irascibilis*), męstwo, a we władzy pożądliwej (*concupiscibilis*) wstrzemięźliwość; przez samo tedy odjęcie tych wlanych przymiotów, władze naturalne człowieka zostały "zranione". – Jeszcze dokładniej wyjaśnia to św. Tomasz w piątym artykule tej samej kwestii. Stawia pytanie, czy wszystkie nędze cielesne tego życia są skutkiem grzechu pierworodnego i odpowiada twierdząco. Następnie zarzuca sam sobie, że gdyby te nędze były skutkiem grzechu pierworodnego, to powinny by być jednakie, ponieważ grzech pierworodny jest jednako we wszystkich, skądże zatem jedni więcej mają ułomności, drudzy mniej? W odpowiedzi na tę trudność św. Tomasz doskonale swój pogląd wyjaśnia. Odpowiada, że przyczyna właściwa, tj. taka, która z natury swojej pewien ściśle oznaczony skutek sprawuje, działa zawsze odpowiednio do swojej energii. I tak np. kiedy ktoś rzuci kamieniem, to

rzut będzie zawsze proporcjonalny do siły; jeśli rzuci słabiej, kamień nie tak daleko polecą. Jest to przykład przyczyny właściwej. Gdy jednak ktoś wstrząśnie np. kolumną i skutkiem tego kamienie na niej oparte pospadają, to niekoniecznie spadną z jednakową chyżością, choć przyczyna upadku dla wszystkich była jednaka; większe spadną prędzej, mniejsze wolniej, bo bezpośrednia przyczyna upadku jest inna (prawo ciężenia), a wstrząśnięcie kolumny było tylko przyczyną przygodną i warunkiem działania przyczyny właściwej. Przytoczywszy te przykłady, św. Tomasz wraca do rzeczy i powiada, że zupełnie tak samo należy szukać przyczyny nędzy ludzkiej w każdym z osobna człowieku; jak owa kolumna podtrzymywała kamienie, tak też sprawiedliwość pierwotna, czyli dary nadprzyrodzone, powstrzymywały człowieka od upadku w nędzę cielesną; skoro zaś te dary zostały odjęte, popadliśmy samorzutnie w tę nędzę: jedni w większą, drudzy w mniejszą, zależnie od różnego ustroju ciała, pochodzenia itp. warunków. Tak tedy nędze moralne i cielesne są raczej **następstwami** niż bezpośrednimi skutkami grzechu pierworodnego. Skutek bezpośredni, utrata łaski, jest u wszystkich jednaki, dalsze następstwa zaś są różne, zależnie od natury każdego człowieka. Taki jest pogląd św. Tomasza.

Jeśli się myślać jeszcze wstecz cofniemy, przekonamy się, że Ojcowie Kościoła, zastanawiając się nad "zranieniem" natury przez grzech pierworodny, tłumaczą je zawsze przez uchylenie darów nadprzyrodzonych. Św. Jan Chryzostom, w homilii "o krzyżu", komentując słowa Pisma, wyrzeczone do Adama (Rodz. 3, 9) "*Gdzieżeś?*" powiada, że Adam po zdradzie szatana znalazł się w stanie nagości naturalnej, a słowa "*gdzie jesteś*" znaczą według niego: "*z jakiejże to godności w jakążeś popadł nędzę? ponieważ zjadłeś z drzewa wiadomości dobrego i złego, zostałeś człowiekiem (tylko)*", czyli utraciłeś swoją boskość i znalazłeś się w swej nędzy przyrodzonej. Podobnie św. Augustyn i Ambroży tłumaczą nagość Adama w znaczeniu przenośnym, jako nędzę przyrodzoną, w którą człowiek popadł wskutek odarcia z szaty nadprzyrodzonej, jaką był w raju odziany.

Nowsi teologowie powrócili niemal jednomyślnie do nauki św. Tomasza; przyznają, że w stanie upadku umysł został zaciemniony dlatego tylko, że wyobraźnia, która dawniej rozumowi była podległa, teraz buja swobodnie i przeszkadza mu w jego czynnościach, a nadto namiętność często umysł zaślepia; wola jest osłabioną, bo niższe władze zmysłowe, żądze i popędy, które wola w stanie pierwotnym mogła zaprzęgnąć do swojej usługi, teraz woli opór stawiają i człowiek często z nimi borykać się musi itd. Jednym słowem władze

człowieka są zwałnione czy zranione tylko o tyle, że został utracony pozanaturalny porządek i ład, jakim Pan Bóg pierwotnie obdarzył naturę ludzką.

Dochodzimy tedy do wniosku, że stan natury upadłej czyli pozbawionej łaski i darów nadprzyrodzonych, jest pod względem **fizycznym** mniej więcej taki, jakim byłby stan tak zwanej natury czystej, w którym by człowiek nie był wcale podniesiony do porządku nadprzyrodzonego. Pod względem fizycznym, powiadam, bo pod względem etycznym obecny stan różni się niewątpliwie od tego, w jakim znajdowałyby się ludzkość w porządku czysto przyrodzonym. Różni się zaś przede wszystkim tym, że stan obecny, po grzechu pierworodnym, jest **stanem kary**; cierpienia tego życia, które dotyczą ogół rodzaju ludzkiego (wyjawszy tych, którzy są odrodzeni przez łaskę), są karą za grzech pierworodny. Otóż w stanie natury czystej, nie byłoby grzechu pierworodnego w znaczeniu teologicznym i dlatego też cierpienia, zresztą nieodłączne od natury ludzkiej, nie byłyby karą; dlatego też Opatrzność Boska, która sumę cierpień i przyjemności dla każdego z góry odliczyła, byłaby człowiekowi w stanie natury najprawdopodobniej daleko mniejszą miarę cierpień doczesnych przeznaczyła, niż w stanie upadku. Byłyby to wprawdzie cierpienia tego samego rodzaju co obecnie, ale najprawdopodobniej w znacznie mniejszej mierze (1).

Dalej, jak Pismo i Ojcowie nauczają (por. Sobór Trydencki, sesja 5, kan. 1), rodzaj ludzki, wskutek grzechu pierworodnego, pozostaje w **niewoli czartowskiej**, która się przez grzechy uczynkowe jeszcze potęguje, a z której jedynie łaska Chrystusowa wyswobadza. Ta zaś niewola czartowska dosięga człowieka pod względem moralnym, a nieraz i pod względem fizycznym; zapewne dawniej, przed przyjściem Odkupiciela, zdarzało się to ciemństwo fizyczne (opętanie) bez porównania częściej, jak o tym świadczą Ewangelie. Ale najbardziej dotkliwą jest niewola czartowska pod względem moralnym, bo jest powodem wielu grzechów, wiele złego na świecie. Otóż ta hańbiąca niewola nie istniałaby w stanie natury czystej, gdyż nie byłoby powodu naturalnego, aby Bóg wroga rodzaju ludzkiego wpuszczał na świat, gdyby zły duch nie był sobie niejako zdobył tego prawa przez dobrowolne poddanie się pierwszego człowieka pod jego władzę (2).

Nadto w obecnym stanie człowiek, ród ludzki w ogóle, skutkiem grzechu pierworodnego jest **pozytywnie niegodzien łaski**, niegodzien miłości Bożej, podczas gdy w stanie natury czystej nie byłoby tej pozytywnej niegodności, bo natura nie byłaby od Boga odwrócona. To właśnie stanowi najważniejszą różnicę między stanem natury upadłej a czystej, że przez grzech pierworodny

natura ludzka sama z siebie popadła we wieczne **odwrócenie od Boga** i tego o własnych siłach żadną miarą naprawić nie zdoła (3). – Następnie za upadkiem pierwotnym, za ułomnością i skrzywieniem natury, które stąd wyniknęły, poszedł cały **szereg występków**, przez które ludzkość pogrążała się coraz bardziej w ciemnocie i w grzechu. W ciemnocie, cała bowiem historia myśli ludzkiej, w Starym Zakonie i przed Chrystusem w ogóle, świadczy wymownie w jakich to fatalnych błędach cała niemal ludzkość była pogrążona odnośnie do najważniejszych zagadnień, dotyczących Boga, celu człowieka oraz prawa moralnego. Ale byłoby to nadto mozolnym i nie tu miejsce na to, abym opisywał cały ten stan "*ścieleśnienia*" ludzkości w stanie upadku, jak się Pismo wyraża (Rodz. 6, 3). Jest to zresztą dobrze wszystkim znane. A to wszystko działo się mimo pewną pomoc łaski, której Pan Bóg i wówczas nie odmawiał. Widocznie Bóg chciał pozostawić rodzaj ludzki ze szczuplejszą łaską, żeby człowiek miał próbkę tego, do jakiej nędzy stoczy się własnym ciężarem wskutek grzechu pierwotnego i swoich grzechów uczynkowych. Chciał Bóg przez to przywieść ród ludzki do upamiętania i oczekiwania pomocy jedynie ze strony Boga.

Dlatego filozofowie starożytni, widząc tę nędzę natury ludzkiej, czuli niekiedy, że koniecznie trzeba jakiegoś ratunku z góry, że natura ludzka w tym stanie sama sobie nie wystarczy (4). Św. Paweł w bardzo silnym ustępie listu do Rzymian (w 7 rozdz.), przemawiając niejako w imieniu całej ludzkości, w tragiczny sposób przedstawia walkę wewnętrzną pomiędzy głosem sumienia a skażoną naturą. Kreśli ją mniej więcej tymi samymi słowy, co ów poeta pogański: "*widzę co lepsze i pochwalam, a czynię co gorsze*". Opisawszy ten nędzny stan rozstroju moralnego, woła nareszcie: "*Nieszczęsny ja człowiek, kto mię wybawi od ciała tej śmierci?*" i odpowiada sobie: "*Łaska Boża przez Jezusa Chrystusa Pana naszego*" (Rzym. 7, 24 n.). Zaiste dopiero **łaska Odkupiciela** miała wyzwolić rodzaj ludzki od grzechu, dźwignąć go ze stanu upadku i upodlenia.

W traktacie o Wcieleniu, o tym arcydziele mądrości i dobroci Bożej, rozprawia obszernie o Chrystusie jako drugim Adamie, który uczynił zadość obrażonej sprawiedliwości Bożej, a zarazem miłosierdziu Bożemu, chcącemu się ulitować nad grzesznikami, tak, że wedle słów Proroka (Ps. 84, 11) w Chrystusie, Odkupicielu i Zbawicielu świata "*sprawiedliwość i pokój pocałowały się*". Naszym zadaniem jest tylko wytłumaczyć, w jaki sposób łaska

Odkupiciela spływa na nas, jak nas odradza i do pierwotnego stanu dziecięstwa Bożego przywraca.

Naprzód narzucam kilka ogólnych linii wytycznych, bo w tym przedmiocie, moi Panowie, jest niemało powikłanych i niejasnych pojęć. Wierzmy np., że nas Chrystus Pan odkupił, – dlaczego jednak rodzimy się w grzechu, chociaż Zbawiciel za wszystkie grzechy zadosyćczynił? Wierzmy, że Chrystus naprawił upadek pierwszego człowieka, – dlaczego tedy ponosimy skutki grzechu pierworodnego, rozliczne nędzy tego życia i w końcu śmierć? Wierzmy, że Chrystus Pan przyniósł łaskę na świat, – ale czyż w Starym Zakonie, przed Chrystusem, nie było też łaski i świętych ludzi? Wiele jeszcze innych tego rodzaju jest zagadnień, które trzeba sobie wyjaśnić na podstawie należytego poglądu na sposób działania łaski Odkupiciela.

Otóż pierwszą zasadą tego poglądu jest, że Chrystus nie naprawia ryczałtem całej natury ludzkiej, nie dźwiga od razu ku wiecznemu wyzwoleniu z nędzy moralnej i fizycznej, ale dokonywa tego dzieła **stopniowo** przez **osobisty** udział każdego w nabywaniu łaski Odkupienia. – Stojąc wpośród ludzkości, pociąga Chrystus do siebie każdą z osobna jednostkę, aby przez osobiste połączenie się z Chrystusem przyczyniała się do odbudowy tajemniczego, mistycznego ciała Chrystusowego (5). – Przypominacie sobie, Panowie, figurę węża miedzianego na puszczy, którą Chrystus Pan do siebie odnosi (Jan. 3, 14 n.). Otóż kiedy na puszczy węże jadowite napadły i kąsały Żydów (Liczb. 21, 8 n.), Pan Bóg, litując się nad nimi, kazał Mojżeszowi wystawić na drzewcu węża miedzianego i oznajmić, że kto spojrzy na tę figurę, nie umrze i będzie uzdrowiony. Oto obraz sposobu, w jaki Odkupienie naprawia upadek rodzaju ludzkiego. Każdy musi osobiście zbliżyć się do Chrystusa, by zostać uzdrowionym. Ewangelista św. Jan, mówiąc o Wcieleniu Słowa Bożego, powiada znacząco: "*Dał im moc, aby się stali synami Bożymi*" (Jan. 1, 12), nie zaś: uczynił ich synami Bożymi.

Cóż to, zapytajmy z kolei, zawiera się w tej mocy, jaką nam dał Chrystus Pan, abyśmy się stali synami Bożymi? Tu znów kilka momentów należy wyróżnić. Przede wszystkim Chrystus złożył **okup**, który w obliczu Boga nie tylko równoważy grzechowi pierworodnemu i wszystkim grzechom uczynkowym, ale owszem przewyższa je nieskończenie. Wprawdzie ten okup sam przez się jeszcze nie gładzi grzechów ludzkich, łagodzi jednak gniew Boży i skłania Boga, aby okazał miłosierdzie rodzajowi ludzkiemu. Dlatego też Pan Bóg daje ludziom pierwszy impuls do zbawienia, początkuje to dzieło w każdej



z osobna duszy przez tchnienie swej łaski, bo taka jest natura tego zbawienia, że jeśli go Pan Bóg swym tchnieniem nie zapoczątkuje, to i dalszy jego przebieg absolutnie nie jest możliwym. "*Żaden do mnie przyjść nie może*", powiada Chrystus (Jan. 6, 44), "*jeśli go Ojciec, który mię posłał, nie pociągnie*". (Później uzasadnimy to wszystko dokładnie). – Otóż Odkupienie Chrystusowe skłania Boga do udzielania ludziom łaski uprzedzającej, która początkuje całą sprawę zbawienia. Tym następnie, którzy idą za tchnieniem tej pierwszej łaski zbawiennej, Odkupienie daje możliwość odzyskania synostwa Bożego, wskutek połączenia z Chrystusem przez wiarę i miłość, a to synostwo Boże zawiera, jak widzieliśmy i jeszcze zobaczymy, i łaskę poświęcającą i wszystkie cnoty wlane i dary Ducha Świętego, jednym słowem całą formalną, czyli ściśle nadprzyrodzoną stronę sprawiedliwości pierwotnej. – Na koniec, chcąc Odkupienie uczynić obfitym, jak powiada Psalmista (Ps. 129, 7), Chrystus Pan ustanowił mnogie **środki uświęcenia**, które dają każdemu możliwość czerpania do głębi z tego niewyczerpanego źródła łaski. O tych środkach, tj. Sakramentach św., powiedział Prorok, jakby zazdroszcząc nam tego nadmiaru łask: "*Będziecie czerpać wody z radością ze źródeł Zbawicielowych*" (Izaj. 12, 3). W ten zatem sposób z pośród całej "*masy przeklętej*" rodzaju ludzkiego (jak się św. Augustyn wyraża) odbudowuje się za pomocą jednostek, pociągniętych łaską do centrum Odkupienia (6), mistyczne ciało Chrystusa, składające się z wybranych (7), stanowiące duchowny ustrój Kościoła i będące istotnie czymś jednym z niebieską Jerozolimą, tj. z Kościołem triumfującym w niebie (8).

Odkupienie działa w ten sposób nie tylko w chwili obecnej, lecz wpływ jego zbawienny sięga **wstecz**, że się tak wyrażę. Pan Bóg spoglądając na nie od wieków ze stanowiska swej wszechwiedzy, powodował się przyszłymi zasługami Odkupiciela, aby ludziom od chwili pierwszego upadku dawać możliwość powstania z grzechu, i te wszystkie łaski, jakimi ich darzył przed przyjściem Chrystusa. Z drugiej strony człowiek, któremu Bóg zaraz po upadku, u wrót raju jeszcze, ukazał Odkupiciela w dalekiej przyszłości, zapowiadając, że nasienie niewiasty zgniecie władzę węża (Rodz. 3, 15), człowiek (mówię) mógł spoglądać z wiarą na tego Odkupiciela, z ufnością ku Niemu się zwracać i łączyć się z Nim przez miłość; już zatem w owych odległych czasach mógł człowiek dążyć do odzyskania synostwa Bożego i stać się poniekąd członkiem mistycznego ciała Chrystusa (9).

Były to, jak mówi św. Augustyn, członki urodzone przed głową. – Rozumie się jednak, że w Starym Zakonie nie było tej obfitości Odkupienia,

która jest właściwa Nowemu Przymierzu, a na tym głównie zależy, że teraz dowolnie wszelką łaskę czerpać możemy z przeobfitych źródeł Zbawicielowych, stojących otworem dla wszystkich, tj. ze Sakramentów świętych. Dlatego św. Paweł, wprowadzając (Żyd. 11) ów wspaniały poczet świętych starożytnych, począwszy od Abła aż do ostatnich proroków, powiada, że oni wszyscy wiarą dokonali tak wielkich rzeczy, że wiarą zostali usprawiedliwieni i wzywa wiernych Nowego Zakonu, aby tym usilniej wierzyli, a jako przedmiot wiary wskazuje na "*Jezusa, przodka i kończyciela wiary*" (12, 2). Patrzajcie, woła, na twórcę naszej wiary Chrystusa Pana, na którego i owi święci Starego Zakonu wiarą spoglądali, "*abyście nie ustawiali, osłabiawszy na duszach waszych*" (w. 3).

Odkupienie nie tylko wstecz działa, ale jest skuteczne i **na przyszłość**, bo ma moc gładzenia tych wszystkich grzechów, które ludzie do końca świata popełniać będą. Odkupienie sięga zatem od początku do końca, jest poniekąd ponad czasem, jak wieczność Boża, i roztacza swój wpływ zbawienny na wszystkich ludzi.

Jedna jeszcze została kwestia do omówienia, mianowicie dlaczego to nader obfite Odkupienie Chrystusowe **nie naprawia wszystkiego**, co Adam był zepsuł, dlaczego nie przywraca nam także darów pozanaturalnych: nieśmiertelności ciała, wolności od cierpień, doskonałego panowania władz duchowych nad zmysłowymi, jednym słowem owej pierwotnej prawości naturalnej, owego zestroju natury z łaską? Św. Tomasz odpowiada, że Odkupienie przywraca nam to wszystko i to w sposób nierównie doskonalszy i nieutralny, ale dopiero w życiu przyszłym, według wymagań planu Mądrości Bożej. Zastanówmy się nad tym planem Bożym i usiłujmy wnikać w powody, dla których Odkupienie, jakkolwiek obfite, nie przywróciło nam tych darów w tym życiu.

Z góry można powiedzieć, że pewno Pan Bóg nie ze skąpstwa dla człowieka, że się tak wyrażę, odmówił mu tych darów. Jeśli Bóg przeznaczył upadłemu człowiekowi tak drogocenne Odkupienie i w Osobie swego Syna Jednorodzonego dał mu sposobność do naprawy największego zła, grzechu, oczywisty to dowód, że nie był mniej skłonny do świadczenia dobrodziejstw człowiekowi upadłemu, niż człowiekowi w stanie niewinności. Szukajmy więc gdzie indziej powodu dlaczego Odkupiciel nie przywrócił nam darów pozanaturalnych (10).

Przede wszystkim ten porządek obecny, w którym nam się tylko duchowne dary wracają, jest w ścisłym związku z przedłożonym wyżej pierwszym warunkiem Odkupienia, tym mianowicie, że ludzie mają je pozyskiwać indywidualnie i dobrowolnie (11). Gdyby bowiem przystępujący do Chrystusa, wraz ze synostwem Bożym odzyskiwali natychmiast i doskonałe szczęście doczesne, w takim razie już samo to szczęście, a nie Bóg, mogłoby stać się przedmiotem ludzkich dążeń i aspiracji; moralność chrześcijańska mogłaby stracić swój wysoki charakter samoistny; pielgrzymka życia, jako próba, na którą każda istota rozumna powinna być wystawiona, przestałaby być doświadczeniem wolnej woli, skoroby natychmiast i w taki sposób ogromnie widoczny, tak dotykalny, zwrot wolnej woli ku Bogu był wynagradzany. – Zważmy po wtóre, że z dwóch sposobów, jakimi człowiek mógł odbyć swą próbę życiową, tj. drogą szczęścia doczesnego bez żadnej przymieszki cierpienia, oraz drogą walki i cierpienia, i pierwszy sposób miał swoje korzyści, lecz drugi także. Pierwszy miał nie tylko tę korzyść, że zwalniał człowieka od cierpień doczesnych, ale też tę inną, że w takich warunkach najprawdopodobniej daleko więcej ludzi doszłoby do zbawienia. Droga walk i cierpień ma znów tę korzyść, że daje pole do wyższego uświętobliwienia się; jest to bowiem prawdą psychologiczną, że czynność woli, powstającej mężnie przeciwko trudnościom, jest daleko intensywniejszą, a wskutek tego cnota, tj. dobry nałóg, rodzący się z tych czynów, wyrabia się daleko potężniej. Dalej, na tej drodze ciernistej pobudki do cnoty są daleko czystsze. W pierwszym bowiem wypadku spełnienie obowiązku zawsze, lub przynajmniej bardzo często, byłoby połączone z przyjemnością, przeciwnie zaś w drugim wypadku; tu zatem pobudka cnoty bywa nierównie czystsza, bo się odnosi do samego obowiązku. Po trzecie, ta droga cierpienia daje sposobność rozkwitu rozmaitym cnotom, które by miejsca nie miały, gdyby złego nie było, jak np. pokuta, dobrowolne ubóstwo, umartwienie, miłosierdzie, cierpliwość posunięta aż do heroizmu męczeństwa. Przypomnijcie sobie, Panowie, ten wzniosły szereg cnót, które Chrystus nazywa błogosławieństwami, niemal wszystkie do tej właśnie kategorii cnót należą. – Nareszcie dla tych, którzy zbawienia na tej drodze dostąpią, będzie ono daleko cenniejsze i droższe, jako to, co się zdobyło trudem i walką wśród niebezpieczeństw, a co się łatwo utracić mogło. Tak więc i ta druga droga miała swoje znaczne korzyści. – Pan Bóg wybrał dla ludzi drogę pierwszą, póki człowiek nie był zła na świat wprowadził; po upadku zaś Pan Bóg nie powrócił już człowiekowi drogi pierwszej, ale obrał dlań drugą drogę, bo ta nie tylko jest lepszą dla tych, którzy będą zbawieni, lecz nadto jest chwalebniejszą dla Pana

Boga. Droga bowiem cierpienia daje nie tylko pole dla objawienia się Jego mądrości, dobroci itp. doskonałości, które jaśniały w pierwotnej szczęśliwości człowieka, ale także Jego miłosierdzia, które sobie upodobało w dźwiganiu nędzy i w naprawie zła.

Zresztą droga walki i cierpienia najbardziej odpowiada dziełu Odkupienia; skoro bowiem Syn Boży miał przyjść na świat nie tylko jako Głowa rodzaju ludzkiego, ale także jako Odkupiciel, mający naprawić grzech i jego skutki, wypadało, aby to Odkupienie miało charakter bolesnego zadośćuczynienia, aby było połączone z cierpieniem i upokorzeniem; skoro zaś Syn Boży przyszedł w tym charakterze, tym bardziej godziło się, aby ci wszyscy, którzy mieli przez Chrystusa odzyskać synostwo Boże, byli prowadzeni tą samą drogą, którą On szedł, tj. drogą krzyża. Dlatego św. Paweł, tłumacząc dlaczego cierpienia tego życia nie są szkodliwe dla wybranych, dlaczego *"tym, którzy miłują Boga, wszystko dopomaga do dobrego"*, podaje ten powód ostateczny, że ich Bóg *"przejrzał i przeznaczył, aby byli podobnymi obrazowi Syna Jego, żeby On był pierworodnym między wielą braci"* (Rzym. 8, 28-29). Cały ten ustęp, pełen pociechy dla strapionych, kończy Apostoł tym słynnym wyzwaniem wszystkich cierpień doczesnych, wołając: *"Któż nas tedy odłączy od miłości Chrystusowej? utrapienie? czyli ucisk? czyli głód? czyli nagość? czyli niebezpieczeństwo? czyli prześladowanie? czyli miecz?... Ale w tym wszystkim przezwyciężymy dla Tego który nas umiłował"* (Tamże w. 35 nn.).

Tak więc, Panowie, mamy wyjaśnienie, dlaczego Pan Bóg w tym życiu nie przywrócił nam owej materialnej, zewnętrznej części pierwotnej sprawiedliwości rajskiej czyli darów pozanaturalnych. Ale, jak św. Tomasz przydaje, Odkupienie ma nam te dary jeszcze doskonalej powrócić w życiu przyszłym. Jak bowiem wewnętrzna strona sprawiedliwości, czyli synostwo Boże i łaska, odzyskuje się przez połączenie dusz naszych z Chrystusem, tak samo przez pewien mistyczny związek ciał naszych z uwielbionym Ciałem Chrystusa Pana, i nasze ciała odrodzą się na żywot wieczny, co św. Paweł często z naciskiem powtarza, np. do Filipensów (3, 21): *"Pan nasz Jezus Chrystus przemieni ciało podłości naszej przypodobane ciału jasności swojej, wedle skuteczności, którą też wszystko podbić sobie może"*. Chrystus zatem naprawi w zmartwychwstaniu powszechnym ciało nasze nędzne i podłe, podległe skażeniu, na kształt i podobiznę swego ciała uwielbionego. (Por. też Rzym. 6, 5 i I Kor. 15, 35 nn.). Św. Tomasz wyklada dalej, że uwielbienie ciał zmartwychwstałych jest skutkiem Najświętszego Sakramentu, przez który uwielbione Ciało

Chrystusa Pana składa, że tak powiem, pewien zadatek chwalebnej nieśmiertelności w ciałach naszych, jakoby "*nasienie zmartwychwstania*".

Zarzucicie mi może, że zmartwychwstaną także ci, którzy Najświętszego Sakramentu nie pożywali, jak dzieci zmarłe po chrzcie. Otóż św. Tomasz za św. Augustynem powtarza, że wszyscy chrześcijanie już przez chrzest mają pewien związek z Eucharystią, jako celem wszystkich sakramentów i stają się duchownie jej uczestnikami. Ten związek, ta, że tak powiem, orientacja eucharystyczna, sprawia, że chrześcijanie nabywają prawa do chwalebego zmartwychwstania, chociaż Eucharystii sakramentalnie nie pożywali, lecz duchownie tylko stali się Jej uczestnikami (12).

Św. Paweł przedkłada na koniec, że mocą Odkupienia cała przyroda jakimś tajemniczym sposobem odrodzoną i odnowioną będzie, a to znowu przez związek, jaki ma z człowiekiem odkupionym. Muszę wam ten ustęp przeczytać (Rzym. 8, 19 nn.): "*Albowiem oczekiwanie stworzenia (nierozumnego) oczekiwania objawienia (chwały) synów Bożych. Bo próżności poddane jest stworzenie, nie dobrowolnie, ale dla Tego (Boga), który je poddał (człowiekowi), pod nadzieją (wyzwolenia). Bo i samo stworzenie będzie wyswobodzone z niewoli skażenia, na wolność chwały synów Bożych. Wiemy bowiem, że wszystko stworzenie wzdycha i jako rodząca boleje aż dotąd*". Mówi więc Apostoł, że skutki Odkupienia nie ze wszystkim się dokonały, że spłyną jeszcze chwalebnie nie tylko na nas, lecz i na całą przyrodę jakimś sposobem tajemniczym, który pozostawia rozmyślanu naszemu.

Słowo jeszcze. Mówiłem, że zewnętrzna część pierwotnej sprawiedliwości, czyli dary pozanaturalne, będą przywrócone dopiero w życiu przyszłym. W tym życiu udziela nam Odkupienie Chrystusa część wewnętrzną, ściśle nadprzyrodzoną, owej sprawiedliwości. Ta formalna strona sprawiedliwości nazywa się **łaską** w ścisłym znaczeniu; o niej to w następnych wykładach mówić będziemy.

---

### **Przypisy:**

(1) Prawdę mówiąc, nic o tym pewnego wiedzieć nie możemy. Jeżeli grzech pierworodny pozbawił nas tylko darów darmowych, to kara za grzech pierworodny powinna by się sprowadzać jedynie do następstw wynikających z odjęcia tych darów. Dlatego jest pewną niekonsekwencją przypuszczać z jednej strony, że grzech pierworodny, naturze, jako takiej, nic nie odjął, a z drugiej strony stanowić wymiar kary, przerastający warunki natury, samej

sobie pozostawionej. Gdyby tak było, to można by poniekąd drogą rozumową dowieść grzechu pierworodnego, co na ogół nie jest przez teologów przyjęte, ten grzech bowiem wraca w dziedzinę nadprzyrodzoną. Ta sama uwaga tyczy się następnych wywodów.

(2) To rzecz niepewna. Pokusy do złego ze strony szatana mogłyby – zdaniem wielu teologów – zdarzać się w stanie natury czystej, skoro zdarzyły się w raju. Niewola czartowska w myśl teorii, że grzech pierworodny naturze jako takiej nie zaszkodził, sprowadzałaby się po prostu do tego, że człowiek, odwróciwszy się od Boga, stał się uczestnikiem królestwa ciemności, bo już wskutek samej winy pierworodnej zasługiwał na potępienie, choć bez kary zmysłów, jak to wyżej wytłumaczono. Przyznawać szatanowi jakąś zdwojoną moc i szczególne prawo kuszenia ludzi po upadku znaczy upatrywać skutki grzechu w czymś więcej, niż w prostym odjęciu tego, co mu się nie należało z natury.

(3) To odwrócenie w myśl powyższej teorii należałoby pojąć, jako odwrócenie od Boga jako celu nadprzyrodzonego, nie zaś jako od celu naturalnego, jak już wyżej nadmieniono. Wynikająca zaś stąd niegodność łaski byłaby odnośnie do darów i pomocy nadprzyrodzonych, nie zaś tych, które się naturze należą. Całe to jednak rozróżnienie nie znajduje dosyć poparcia u wybitniejszych teologów. Bardziej zgodne z duchem tradycji zdaje się być zdanie, że stan obecny pod każdym względem jest gorszy, niż byłby stan natury czystej, co zresztą wynika z poprzednich wywodów, lecz nie należy tego pogorszenia kłaść na karb kary, jak tu zrobiono, lecz raczej wywieść je z zasadniczej zmiany stosunku natury, pierwotnie uświęconej, a potem upadłej, do Boga, jako jedyne go celu i to nadprzyrodzonego.

(4) Ta myśl wyraża doskonale stosunek natury do porządku nadprzyrodzonego, jaki z woli Bożej zaistniał na początku. Natura sama sobie nie wystarcza, bo sama z siebie nie może dopiąć celu nadprzyrodzonego, do którego jedynie jest powołana i dla którego istnieje. Dlatego natura ludzka tylko w sferze łaski może znaleźć pomoc niezbędną do pełnego rozwoju duchownego, do ziszczenia swego ideału. Nieodzowne bowiem każdej istocie stworzonej współdziałanie Boże, zmierza w porządku etycznym wyłącznie do kresu nadprzyrodzonego. Tym się tłumaczy pierwsze zestrojenie natury ludzkiej przez prawość etyczną z jej uświęceniem nadprzyrodzonym. Stąd też utrata łaski poświęcającej pociągnęła za sobą pozbawienie natury idealnych przymiotów moralnych. Ponieważ natura wedle zamiarów Opatrzności ma być podłożem dla łaski, przeto jej doskonałość etyczna nie może pozostać w sferze naturalnej, lecz leży ponad poziomem czysto ludzkich ideałów. Choćby zatem po upadku pierworodnym, który nie zniósł nadprzyrodzonego powołania człowieka, wszystkie przyrodzone czynniki wewnętrzne i zewnętrzne warunki postępu duchowego i moralnego pozostały nietknięte, przecież brak nadprzyrodzonego współdziałania Bożego sprawi, że natura we własnej nawet sferze nie dopnie swych ideałów. Z drugiej strony w obecnym porządku łaska Boża nie tylko uświęca naturę, lecz zarazem leczy ją z ran zadanych jej przez grzech pierworodny, nawet w sferze czysto etycznej, pomagając człowiekowi do zachowania całego zakonu przyrodzonego. Człowiek tedy, porzuciwszy dążenie do celu nadprzyrodzonego, utraciwszy łaskę i miłość, utracił zarazem prawo do szczególnej pomocy Bożej, niezbędnej do utrzymania się na poziomie etycznym, odpowiadającym jego rozumnej naturze. Chociaż władze jego duchowe pozostały nienaruszone, przecież w obecnym porządku nadprzyrodzonym, w którym ideał czysto naturalny nie ma racji bytu, bez łaski

darmowej i to podwójnie darmowej, bo darmo przywróconej, człowiek ideału swego nie ziści. Dlatego samowystarczalność natury, etyka czysto przyrodzona w praktyce nie istnieją. Człowiek ma być nie tylko człowiekiem, lecz przybrany synem Bożym. Odrzucając łaskę, nawet człowiekiem etycznie doskonałym nie będzie. Kto z pomocą łaski nie usiłuje wznieść się ponad poziom natury, ten na pewno niżej tego poziomu spadnie. Natura jest dla łaski, nie łaska dla natury.

(5) Do "odbudowy" w myśl autora o absolutnym przejrzeniu Chrystusa, o czym poprzednio była mowa. Powiedzielibyśmy raczej do "budowy", bo prawdopodobniejszym jest, że Kościół zaistniał (duchowo) dopiero po grzechu i obietnicy Odkupiciela. Teologowie powiadają, że Adam miał pierwotnie łaskę "Bożą", a dopiero po grzechu i pokucie "Chrystusową" odebrał.

(6) Tym centrum jest Najświętsza Eucharystia, jak to autor powziął sobie uzasadnić w "Świętych obcowaniu" (Wstęp).

(7) W jakim znaczeniu, o tym poniżej.

(8) Tu jest zasadnicza różnica między łaską pierwotną (Adama) a Chrystusową. Tamta była dana naturze ludzkiej, jako takiej; uczestnicy tej natury mieli zarazem być uczestnikami łaski. Łaska zaś Chrystusowa jest łaską osobistą, którą każdy człowiek musi sobie przez osobistą czynność przyswoić.

(9) Ciało mistyczne Chrystusa, czyli Kościół, zawiera dwie rzeczy: organizację, czyli ustrój, i ducha ożywiającego. Ustrój tego ciała jest sakramentalno-charyzmatyczny, duszę jego stanowi ożywiająca i uświęcająca tchnienie Ducha Świętego, czyli łaska. W Starym Zakonie nie było ani ustroju nadprzyrodzonego przez duchowne piętnowanie członków, ani stałych funkcji charyzmatycznych, lecz mogła być łaska Chrystusowa, przez wiarę w obietnicę Bożą. Święci Starego Zakonu nie byli zatem w pełni członkami mistycznego ciała Chrystusowego.

(10) Powody, które autor przytacza, nie przekraczają oczywiście miary prawdopodobieństwa.

(11) Mowa tu o Odkupieniu **podmiotowym**, tj. o przyswojeniu sobie łaski Odkupienia przedmiotowego, którego dokonał sam Chrystus Pan.

(12) Przez pragnienie (*votum*) Eucharystii, które jest przedmiotowo zawarte w obrzędzie chrztu.



## WYKŁAD VII.

### ŁASKA UCZYNKOWA

W przeszłym wykładzie, moi Panowie, mówiliśmy o tym, że Pan Bóg nawet po Odkupieniu Chrystusowym, dla słusznych powodów, dla nas korzystnych, i dla większej swojej chwały, nie przywrócił nam w tym życiu zewnętrznej części sprawiedliwości pierwotnej, jaką Adam posiadał, tj. darów pozanaturalnych. Teraz wypada nam zastanowić się nad wewnętrzną częścią tej sprawiedliwości, którą nam Chrystus już w tym życiu przywrócił, tj. nad darami ściśle nadprzyrodzonymi. Pismo św. Nowego Zakonu obejmuje je pod ogólną nazwą **Łaski** (gr. *charis*).

Cóż to jest ta "*łaska*"? Uchylam naprzód wszystkie tak zwane "*łaski*" w niewłaściwym tego słowa znaczeniu, a więc przede wszystkim naturalne dary Boże, będące wynikiem stworzenia, które potocznie także niekiedy łaską nazywamy. Pismo i Tradycja łaską we **właściwym** znaczeniu nazywają tylko dary **ściśle nadprzyrodzone**, które są w pewnym związku z synostwem Bożym, z uczestnictwem Boskiej natury. Nie wszystkie jednak dary nadprzyrodzone obejmujemy pospolicie mianem łaski. Na przykład błogie widzenie Boga twarzą w twarz w życiu przyszłym bez wątpienia jest łaską, owszem największą z łask, wszelako Pismo przez łaskę we właściwym znaczeniu rozumie raczej coś takiego, co jest środkiem do tego celu, drogą, która nas do niego wiedzie. Ostatecznie zatem łaską we właściwym, teologicznym znaczeniu, jest dar wewnętrzny, nadprzyrodzony, należący już do **tego życia**.

Jednak w obrębie tego pojęcia, moi Panowie, mieszczą się jeszcze dwie bardzo różne rzeczy, dwa bardzo różne rodzaje łaski. I tak w pewnych razach Pismo św. mówi nam o jakichś łaskach **doraźnych**, przejściowych, powiada np., że "*żaden nie może rzec: Pan Jezus, jedno w Duchu Świętym*" (I Kor. 12, 3); taką też łaskę ma Chrystus na myśli, kiedy mówi w Apokalipsie (3, 20) "*oto stoję u drzwi i kołaczę*". Pismo św. obrazowo nazywa tę łaskę oświeceniem, pomocą, podaniem ręki itp.; Psalmi pełne są prośb o tego rodzaju łaski przejściowe, np.: "*Boże, oświeć ciemności moje*" (Ps. 17, 29); "*nakłoń serce moje ku świadectwom Twoim*" (118, 36); "*Boże, wspomóż mię*" (69, 6) itd. Ojcowie i Sobory już w V wieku, w walce z Pelagianizmem, określali tę łaskę jako oświecenie umysłu i pobudzenie woli: *illuminatio, illustratio, inspiratio*. – Z drugiej strony znów Pismo mówi nam o jakiejś łasce mieszkającej **stale** w



duszy człowieka sprawiedliwego, mówi o zamieszkaniu w niej Ducha Świętego, wspomina nieraz o cnotach wlnych, zwłaszcza wiary i miłości; porównywa łaskę do szaty godowej, która zdobi duszę, do wieczerzy na godach Barankowych (Mt. 22, 11 n.); porównywa ją z wodą źródlaną, wytryskującą ku żywotowi wiecznemu (Jan. 4, 14); nazywa ją życiem duszy (Jan. 3, 5), a brak tej łaski nazywa śmiercią duchowną: "*masz imię, że żyjesz, aleś jest umarły*" (Obj. 3, 1). Dwa są zatem główne rodzaje łaski: łaska przejściowa, dana doraźnie do pewnego czynu zbawiennego, czyli łaska **uczynkowa**, jak ją teologowie nazywają, oraz łaska stale mieszkająca w duszy, stan łaski, zwany przez teologów łaską habitualną albo **poświęcającą**. O każdym z tych dwóch rodzajów łaski wiele jest ważnych zagadnień do omówienia.

Naprzód rozprawić będziemy o **łasce uczynkowej**, czym jest i jak działa w duszy; następnie zobaczymy dlaczego, jak dalece i w jakiej mierze jest potrzebną człowiekowi; dalej odpowiemy na pytanie, jak działanie łaski godzi się z wolną wolą naszą: tu właśnie zachodzi ów słynny spór między tomistami a molinistami o stosunku łaski do wolnej woli, który od tak dawna toczy się w teologii; potem zastanowimy się nad sposobem, w jaki Bóg tę łaskę rozdaje, jak łaska spływa na wiernych i niewiernych i wszystkim umożliwia sprawę zbawienia; wreszcie rozważymy w jakim to stosunku pozostaje rozdawnictwo łaski do celu zbawienia wiecznego: czy Pan Bóg wprzód <sup>(1)</sup> zamierza zbawienie niektórych, którym konsekwentnie do tego zamiaru postanawia dawać łaski skutecznie do tego celu ich doprowadzające; czy też wprzód stanowi jakie łaski rozdawać będzie, a dopiero po przewidzeniu naszego z nimi współdziałania, postanawia kogo zbawi, a kogo odrzuci; innymi słowy zastanowimy się, czy i w jakiej mierze istnieje predestynacja do zbawienia.

Zacznijmy tedy od początku, od pytania **czym jest** i jak działa łaska uczynkowa na duszę? Jak pamiętacie, Panowie, już w pierwszym wykładzie mówiłem, że Pelagianie usiłowali wytłumaczyć łaskę w sposób czysto naturalny, jako zespół darów przyrodzonych, a gdy ta błędna nauka nie mogła się ostać wobec sprzeciwu całego Kościoła, ustąpili nieco i poczęli nazywać łaską zewnętrzne dary nadprzyrodzone, jak prawo Mojżeszowe, naukę Chrystusa, Jego przykład itp. zewnętrzne oświecenie umysłu i pobudzenie woli. Wszelako Ojcowie Kościoła protestowali przeciwko takiemu wypaczeniu pojęcia łaski i dowodzili, że łaska jest jakimś **darem wewnętrznym**, którym Pan Bóg bezpośrednio, fizycznie oddziałuje na duszę, oświecając ją wewnątrz, lecząc jej rany, wspomagając ją do dobrego; a powoływali się w

tej mierze na Pismo św. i na tradycję najdawniejszych Ojców. Otóż Pismo św. istotnie w ten sposób określa łaskę uczynkową. Mówi np. Paweł św., że apostołowie, głosząc słowo Boże, tylko sadzą i zraszają, ale Pan Bóg wzrost daje. "*Jam szczepił, Apollo (uczeń apostoła) polewał: ale Bóg dał pomnożenie*" (I Kor. 3, 6). Wedle nauki Pisma św., Pan Bóg nie tylko zewnętrznie naucza, ale też wewnętrznie namaszcza, dając zrozumienie należyte: "*Wy pomazanie macie od Świętego... pomazanie jego uczy was o wszystkim*", głosi św. Jan Apostoł w pierwszym swym liście (2, 20. 27). Uczy dalej Pismo św., że Pan Bóg nas łaską do siebie pociąga: "*Żaden do mnie przyjść nie może*" mówi Pan Jezus u św. Jana (6, 44), "*jeśli go Ojciec, który mnie posłał, nie pociągnie*". Mając na oku te i wiele innych podobnych tekstów Pisma św., Augustyn św. w dziele "o łasce Chrystusa" (3, 12) powiada: "*ta łaska sprawia, że nie tylko poznajemy co czynić, lecz także czynimy cośmy poznali; że nie tylko wierzymy w to, co należy miłować, lecz także miłujemy to, w co wierzymy*". Dlatego też synody współczesne Augustynowi, a zwłaszcza późniejszy o wiek drugi synod w Orange (Kan. 7), określają łaskę uczynkową, jako "*oświecenie i natchnienie Ducha Świętego*" (*illuminatio et inspiratio*), a te dwa wyrazy powtarzają się przez wszystkie wieki w tradycji Kościoła aż do Soboru Trydenckiego. Niebawem zobaczymy, że te wyrażenia dają nam klucz do głębszego zrozumienia istoty łaski uczynkowej, a tymczasem słuchajmy dalej nauki Pisma o zadaniu tej łaski.

Otóż Pismo przypisuje tej łasce **podwójne zadanie**: leczenia duszy z ran i ułomności, które są skutkiem grzechu pierworodnego, oraz podnoszenia naszych czynów do sfery nadprzyrodzonej, uświęcenia ich nadnaturalnego. – Co do **leczenia** ran duszy odnośny tekst klasyczny w przeszłym wykładzie przytoczyłem. Paweł św. w liście do Rzymian w VII rozdziale skarży się imieniem ludzkości upadłej: "*jam jest cielesny, zaprzędany pod grzech... bo nie co dobrego chcę, to czynię, ale złe, którego nienawidzę... Albowiem chciał przy mnie jest, ale wykonać dobrego nie znajduję... Albowiem kocham się wespół z zakonem Bożym według wewnętrznego człowieka. Lecz widzę inszy zakon w członkach moich, sprzeciwiający się zakonowi umysłu mojego i biorący mię w niewolę... Nieszczęsny ja człowiek, kto mię wybawi od ciała tej śmierci? Łaska Boża przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego*" (w. 14-25). Oto opis nędzy ludzkiej, walki nieustannej pomiędzy wyższą a niższą naturą, oraz zbawienne lekarstwo na tę nędzę i niemoc człowieka.

Co do drugiej funkcji łaski uczynkowej, mianowicie **uświęcenia** czynów naszych, stosuje się w pewnej mierze to wszystko, cośmy już wyżej powiedzieli o nadnaturalności synostwa Bożego i uczestnictwie w Boskiej naturze przez wszczęcie nas w Chrystusa. Wprawdzie to synostwo Boże stanowi właściwie łaska poświęcająca, o której później mówić będziemy, ale łaska uczynkowa prowadzi nas do niej, bo do stanu usynowienia Bożego dochodzi się przez pewne czyny nadprzyrodzone, jak akty wiary, bojaźni Bożej, nadziei, zaczątkowej miłości Bożej, pokuty (Sobór Trydencki, sesja 6, rozdz. 6), a te czyny mogą być dokonane tylko za pomocą łaski uczynkowej, jak niebawem zobaczymy.

Niektórzy teologowie, akcentując zbyt różnicę pomiędzy łaską poświęcającą a uczynkową, przypisywali tej ostatniej tylko jakąś nadnaturalność zewnętrzną, niższego poniekąd rzędu. Mniemali, że nadnaturalność tej łaski (chwilowej) i czynów pod jej wpływem dokonanych, polega tylko na tym, że oboje odnoszą się w jakiś sposób do nadprzyrodzonego celu widzenia Boga i płyną z przyczyn nadprzyrodzonych, z zasług Chrystusa Pana; przypisywali zatem łasce uczynkowej nadprzyrodzoność tylko ze względu na cel i przyczynę, nie zaś wewnętrzną, formalną (2). Inni znów przyznawali, że czyny zbawienne (3) są same w sobie, wewnątrz, doskonalsze od naturalnych, że poznanie pod wpływem łaski jest jaśniejsze, a chcenie silniejsze i słodsze zarazem, ale dodawali, że te akty są doskonalsze tylko względnie, co do stopnia, nie zaś istotnie. To wszystko jednak nie zgadza się wcale z całą teorią nadnaturalności i porządku nadprzyrodzonego, którą w głównych zarysach skreśliłem powyżej. Według wyraźnej nauki wiary to, co jest ściśle nadprzyrodzone, np. uczestnictwo w naturze Bożej, przewyższa całą sferę naturalną, a zatem tylko takie czynniki, które są w ścisłym znaczeniu, istotnie nadprzyrodzone, mogą tu działać i być skutecznymi. Przeto łaska uczynkowa, która pobudza do czynów prowadzących stan synostwa Bożego, musi być **równorzędną** z tym stanem, czyli ściśle i **istotnie nadprzyrodzoną**. – Mówiłem już poprzednio, że dary nadprzyrodzone tego życia, np. synostwo Boże, są równorzędne z błogim widzeniem Boga w życiu przyszłym, dlatego, że do niego prowadzą i tworzą z nim jednolitą, organiczną całość; otóż z tego samego powodu łaska uczynkowa należeć będzie do tej samej sfery co łaska poświęcająca, którą do duszy wprowadza (4). Można na poparcie tego twierdzenia powołać się na Pismo św., które uczy wyraźnie, że łaska jest nie tylko potrzebną do zwalczania jakichś trudności, lecz że jest niezbędną także do wykonania najłatwiejszych czynów; oczywiście tylko na to, aby im nadać charakter nadprzyrodzony, aby je

uświęcić, np. "żaden nie może rzec «Pan Jezus» jedno w Duchu Świętym" (I Kor. 12, 3), albo: "beze mnie nic uczynić nie możecie" (Jan. 15, 5). Podejmując te słowa, Augustyn św. powiada, że nie tylko rzeczy wielkie ale i małe, nie tylko trudne, ale i łatwe łaski tej wymagają. Dlatego teologowie, zwłaszcza nowsi, powszechnie, można nawet powiedzieć jednomyślnie, nauczają, że łaska uczynkowa musi być nadprzyrodzoną istotnie, tj. w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Idźmy jeszcze krok dalej. Źródła objawienia, Pismo i Podanie, przypisują tej samej łasce uczynkowej, **podwójną funkcję** odnośnie do czynów ludzkich: funkcję uprzedniego **pobudzania**, czyli podniecania umysłu i woli do czynu zbawiennego i następnej **pomocy** do spełnienia tego czynu. Bóg przez łaskę z jednej strony otwiera oczy, zmysł, serce człowiecze (Łk. 24, 31. 45; Dz. Ap. 16, 14); a z drugiej strony "*duch dopomaga krewkości naszej*" (Rzym. 8, 26). – Kościół zanosi prośby o jedno i drugie np. w modlitwie (niedz. 24 po Świąt.): "*Wzbudź Panie, prosimy, wolę Twych wiernych*"... albo (niedz. 1 po Świąt.): "*Boże... użyż pomocy Twojej łaski, abyśmy w pełnieniu przykazań Twoich i wolą i uczynkiem Tobie się podobali*". – Sobór Trydencki (sesja 6, rozdz. 5) uczy, "*że początek usprawiedliwienia jest z łaski Bożej uprzedzającej, aby grzesznicy przez pobudzającą i wspomagającą łaskę Bożą, przysposobili się do nawrócenia*". Sankcjonuje zatem dogmatycznie te dwa wyrażenia teologiczne: łaska "*pobudzająca*" i "*pomagająca*". – Wreszcie ta podwójna czynność łaski wynika z całej nauki objawienia o łasce uczynkowej, bo wedle źródeł objawienia łaska wprawdzie pobudza wolę do czynu, ale jej nie zniewala, przeto człowiek może ją odrzucić. W tym tedy wypadku łaska będzie tylko pobudzającą; gdy jednak człowiek pod wpływem łaski zdecyduje się do działania, ujawnia się dalsza funkcja łaski, która pomaga do wykonania czynu zamierzonego i zarazem podnosi go do rzędu nadprzyrodzonego. – Musimy zatem odróżnić w łasce uczynkowej dwie funkcje: pobudzającą i pomocniczą.

Zebraliśmy dotąd już dość momentów, aby sobie urobić jakieś pojęcie o istocie łaski uczynkowej. Bliższe jednak wytłumaczenie jej istoty i działania bywało i jest przedmiotem sporów teologicznych. – Quesnel, jansenista z końca XVII w., odpowiada na pytanie czym jest łaska uczynkowa, że jest to wszechmocna wola Boża. To zdanie jest oczywiście błędne, bo wszechmocnej woli Bożej nikt oprzeć się nie może; a przecież, wedle nauki Soboru Trydenckiego (sesja 6, rozdz. 5) i wyraźnej nauki Pisma, łasce oprzeć się można. Tomiści (5) tłumaczą działanie łaski uczynkowej w sposób następujący:

Bóg łaską swoją dwojako wpływa na duszę człowieka: raz daje duszy nadprzyrodzoną **możność** działania, która jednak do spełnienia samego czynu zbawiennego nie wystarcza; do tego potrzebny jest jeszcze osobny wpływ Boży, który determinuje wolną wolę do dobrowolnego czynu nadprzyrodzonego. Później, zastanawiając się nad stosunkiem łaski do woli ludzkiej, wykazemy, że nadzwyczaj trudno pogodzić to pojęcie nadprzyrodzonej determinacji z wolną wolą człowieka; tymczasem zaznaczamy tylko tę naukę, a sami gdzie indziej jeszcze szukać będziemy właściwego pojęcia łaski uczynkowej.

Mianowicie zwróćmy się do **obserwacji psychologicznej**. Nie dziwcie się, Panowie, takiemu postawieniu kwestii. Łaska, jak wiemy, jakkolwiek nieskończenie przewyższa naturę, jednak jej w niczym nie nadwiera, owszem w pewnej mierze podług niej działa; działa bowiem zarazem słodko a potężnie: potężnie, bo skutecznie, a słodko, bo odpowiednio do rozumnej natury, nie zadając jej gwałtu w niczym. Łaska tym bardziej musi działać zgodnie z rozumną naturą człowieka, że z jednej strony (uważcie to dobrze) łaska uczynkowa musi **objawiać się** w świadomości, ponieważ pobudza do czynu dobrowolnego, a z drugiej strony musi się **utajać**, ponieważ właściwością teraźniejszej ekonomii zbawienia jest, że cały porządek nadprzyrodzony jest utajony i jest tylko przedmiotem wiary, "*albowiem przez wiarę chodzimy, a nie przez widzenie*" (II Kor. 5, 7). W jakież to sposób może się łaska utajać i objawiać w świadomości zarazem? Tylko tym sposobem, że działa, pobudza do czynu w sposób **doświadczalny**, podpadający świadomości, a podobny do działania pobudek naturalnych; w taki sposób, jak w naturalnym porządku rzeczy coś nas do czynu pobudza i nakłania. Skutkiem tego czujemy wprawdzie łaskę uczynkową, zwyczajnie jednak nie jesteśmy świadomi, że to łaska w nas działa. Łaska zatem, jako podnieta do czynu, objawia się w świadomości, ale jako **nadprzyrodzone** działanie Boże zarazem jest **utajoną** i stanowi jedynie przedmiot wiary. – Wytłumaczmy to bliżej. Każdy czyn prawdziwie ludzki, poczyną się we wolnej woli; wolnej woli zaś przyświeca praktyczny sąd rozumu lub sumienia: to a to należy uczynić. Rozum wydaje wprawdzie ten sąd zwyczajnie już pod jakimś wpływem wolnej woli, ale ten wpływ nieraz ledwie jest dostrzegalny. Trzeba bowiem wiedzieć, że przed dobrowolnymi aktami woli i rozumu odbywają się w nas prawie zawsze jakieś niedobrowolne, niby odruchy rozumu i woli, które pobudzają nas dopiero do czynów dobrowolnych. Po polsku bardzo pięknie i bardzo filozoficznie mówi się: "*coś zaświtało*" w naszym umyśle, a zaświtało czy to pod wpływem wrażenia zmysłowego, czy też pod wpływem wewnętrznej asocjacji pojęć i wyobrażeń; temu zaś świtaniu

odpowiada zwyczajnie w woli, także w sposób odruchowy, jakaś chęć, jakieś upodobanie jeszcze niedobrowolne. Dopiero potem następuje rozważa, oraz sąd praktyczny rozumu i decyzja wolnej woli, za którą w następstwie idzie i zewnętrzne wykonanie, jeżeli akt woli do tego wykonania się odnosi. Ponieważ zatem w sferze naturalnej podniętą, zapoczątkowaniem czynów dobrowolnych są czynności rozumu i woli niedobrowolne, odruchowe, – owo świtanie w umyśle i upodobanie, czyli chęć woli – więc odpowiada naturze ludzkiej, aby także w sferze nadprzyrodzonej, kiedy czyn dobrowolny ma być nadprzyrodzonym, podniętą takiego czynu były podobne niedobrowolne poruszenia duchowe: świtanie w umyśle i upodobanie w woli, ale nadprzyrodzonym sposobem wywołane, tj. nie przez zmysły, ani przez asocjację, ale bezpośrednio przez Boga. Charakter wewnętrzny tych poruszeń łaski jest nadprzyrodzony, lecz ich nadnaturalność niekoniecznie w świadomości się objawia, niekoniecznie bowiem świadomość odróżnia działanie łaski od naturalnych tego rodzaju poruszeń (6).

Wniosek, do którego w ten sposób jakby empirycznie przychodzimy, zgadza się najzupełniej z wiadomościami, które otrzymujemy drogą objawienia, które nam dają Pismo, Ojcowie, Sobory o naturze łaski uczynkowej. Ojcowie i Sobory określają ją zawsze jako oświecenie rozumu, *illuminatio* (świtanie), i jako poruszenie woli *motio*, *inspiratio* (natchnienie), *delectatio* czyli to, co nazwałem upodobaniem, chęcią. A więc łaska pobudzająca wywołuje w duszy te niedobrowolne czynności rozumu i woli, to świtanie i upodobanie, które się w naszej świadomości pojawiają, nakłaniając nas do czynów zbawiennych. – Te poruszenia są istotnie różne od naturalnych, bo pochodzą, jak mówiłem, wprost od Boga, ale, o ile się jawią w świadomości, nieraz są bardzo podobne do odpowiednich podnięt naturalnych i dlatego niełatwo mogą być przez nas rozróżnione, nigdy zaś nie zdołamy ich w zwyczajnych warunkach rozróżnić z absolutną pewnością; co najwyżej możemy je, niekiedy nawet z prawdopodobieństwem bardzo wielkim, rozeznąć jako działanie łaski Bożej, a to za pomocą obserwacji wewnętrznej i pewnych prawideł, których określenie wychodzi poza dogmatykę i należy do ascetyki i teologii mistycznej. – Uderzająca nasuwa się tu uwaga: jeden z największych mistrzów ascetyki, św. Ignacy z Loyoli, w swojej książce "Ćwiczeń duchownych", którą pisał bez żadnej znajomości teologii, nie umiając ani słowa po łacinie, skreślił reguły "o rozeznaniu duchów", tj. sposoby rozeznania, czy jakieś natchnienie jest z łaski Bożej; między innymi podaje i tę, że tego rodzaju natchnienie nie jest spowodowane żadną zewnętrzną przyczyną, lecz bezpośrednio od Boga

pochodzi. Otóż ta uwaga najzupełniej odpowiada określeniu łaski, jakieśmy tu podali. – Zauważyć jednak należy, że często, choć nie zawsze, takie nadprzyrodzone oświecenia i poruszenia Boskie, które nazywamy łaską uczynkową, zawdzięczają pozornie swój początek pewnym zewnętrznym czynnikom, tak np. nieraz poprzedza je jakieś dobre słowo lub dobry przykład, zdawałoby się tedy, że one to powodują samą myśl zbawienną. Tak jednak nie jest, bo jeśli ta myśl ma być z łaski Bożej poczęta, to w chwili, gdy przychodzi, daje ją Pan Bóg bezpośrednio, choć ją daje przy sposobności dobrego słowa lub przykładu, naturalne bowiem czynniki nie mogą być żadną miarą przyczyną objawów nadprzyrodzonych. Pan Bóg zatem bezpośrednio sprawia w duszy każdą myśl i chęć nadprzyrodzoną (7). – Inny przykład w tym rodzaju: kiedy pisano księgi święte pod natchnieniem Ducha Świętego autorowie tych ksiąg często naturalnymi drogami zdobywali te wiadomości, które podają; kiedy np. pisarz św. sam opowiada, że się pilnie od świadków wywiadywał o zdarzeniach, które opisuje, jak św. Łukasz na wstępie do swej Ewangelii; lub gdy inni wertowali starodawne pisma, jak świadczy o sobie autor drugiej księgi Machabeuszów. Mimo to jednak ci autorowie w chwili pisania pozostawali pod bezpośrednim natchnieniem Ducha Świętego, który sam, jako pierwszorzędnny autor ksiąg świętych, posługiwał się pisarzami świętymi, jako narzędziami swoimi, by jedynie to i w ten tylko sposób pisali, co i jak On sam chciał, choćby oni sobie z tego sprawy nie zdawali. Podobnie też nieraz zewnętrzne przyczyny zdają się wpływać na zrodzenie się w nas myśli zbawiennej, lecz w rzeczy samej pochodzi ona wprost z łaski Bożej.

Z tego, cośmy dotąd powiedzieli, wynika, że łaska Boża objawia się wprawdzie w naszej świadomości, lecz my nigdy z absolutną pewnością wiedzieć nie możemy, czy to jest łaska Boża, czy też naturalne jakieś poruszenie. W praktyce należy trzymać się tego prawidła, żeby każdą myśl, która nas pobudza do dobrego (8), uważać za łaskę Bożą i starać się iść za nią, z nią współdziałać; wtedy bowiem, jeżeli nie zawsze, to najczęściej spotkamy się z działaniem łaski Bożej; jeżeli zaś nie pójdziemy za taką dobrą myślą, która się jawi w duszy, narażamy się na utratę łaski, a ta strata jest wielkiej doniosłości, ponieważ każda łaska pobudzająca do czynu zbawiennego jest zapowiedzią łaski pomocniczej, jakby podaniem ręki Bożej, a tym samym prowadzi do uzyskania, albo pomnożenia łaski synostwa Bożego. Ponieważ tedy każda łaska uczynkowa jest niejako osobistym skłonieniem się Boga ku człowiekowi i w bezpośrednim stoi związku z wiecznym szczęściem naszym, przeto każde tchnienie łaski wysoko sobie cenić powinniśmy.

Ale oprócz łaski pobudzającej jest jeszcze, jak nadmieniałem, łaska **pomagająca**. Jeśli wola pod wpływem łaski uprzedzającej skłania się do dobrowolnego czynu zbawiennego, to równocześnie spływa na nią łaska pomocnicza, która zarazem nadaje temu czynowi charakter nadprzyrodzony. Jak mamy pojąć tę łaskę pomocniczą? Otóż, moi Panowie, filozofia dowodzi, że nawet w sferze naturalnej każdy czyn dobrowolny jest zależny nie tylko od człowieka, lecz także od Boga, który, jako pierwsza przyczyna, jest sprawcą każdego bytu. Bóg tedy, jak nauczają teologowie i filozofowie katoliccy, współdziała z każdym stworzeniem w jego czynności. Otóż zupełnie tak samo, kiedy ma począć się jakiś akt nadprzyrodzony, Pan Bóg równocześnie **współdziała** z człowiekiem, lecz nadprzyrodzonym sposobem, i tym samym podnosi ten czyn do sfery nadprzyrodzonej. Jeżeli wola człowieka już jest uświęcona, tj. kiedy człowiek jest w stanie łaski poświęcającej i posiada cnoty wlane, wtedy to nadprzyrodzone współdziałanie Boże jest równorzędne z tą wolą uświęconą, odpowiednie do jej charakteru i czynności; jeżeli zaś czyn zbawienno ma być wykonany przez wolę pozbawioną darów nadprzyrodzonych, jeżeli np. niewierzący ma obudzić pierwszy akt wiary, to Bóg przez współdziałanie swoje **podnosi** przejściowo władze duszy i wlewa im moc doraźną do czynu nadprzyrodzonego.

Tak mamy wystarczające na dziś wstępne pojęcie o łasce uczynkowej w ogóle, jako darze Bożym wewnętrznym i nadprzyrodzonym, polegającym na oświeceniu umysłu i poruszeniu woli; mówiliśmy dalej o dwóch jego zadaniach, leczącym i uświęcającym, a w końcu o podziale łaski na pobudzającą do aktów niedobrowolnych, przez Boga w rozumie i woli wywołanych, które się nazywają oświeceniem i upodobaniem; oraz na łaskę pomocniczą, która polega na nadprzyrodzonym współdziałaniu Bożym w chwili, kiedy sam czyn się wykonywa.

---

### **Przypisy:**

- (1) W porządku logicznym, wedle naszego sposobu pojmowania.
- (2) To, co stanowi istotę rzeczy, jest jej przyczyną wewnętrzną; przyczyna sprawcza i celowa są zewnętrzne.
- (3) Tak stale nazywać będziemy uczynki dokonane pod wpływem łaski uczynkowej.
- (4) Przez stopniowe sposobienie jej do stanu usynowienia Bożego.



(5) Przypisek autora: Kiedy mówię "tomiści" rozumiem nie św. Tomasza, ale pewną szkołę teologiczną, reprezentowaną głównie przez Zakon Dominikański, ale też i innych teologów, szkołę, która ma swój własny sposób rozumienia i tłumaczenia św. Tomasza, podczas gdy wielu innych teologów zaprzecza temu, aby to był właściwy sposób pojmowania Doktora Anielskiego.

(6) W tym świetnym ustępie nadnaturalność jest użyta w podwójnym znaczeniu: raz jako dające się odczuć oświecenie rozumu i podnieta woli, o których tylko z pewnym prawdopodobieństwem wnosić można, że od Boga pochodzą; drugi raz jako ściśle nadprzyrodzony charakter tych przeżyć, w pewnej mierze równorzędny z celem działania łaski czyli z przebóstwieniem natury ludzkiej. Ta strona łaski nie podpada wcale pod doświadczenie psychologiczne i stanowi jedynie przedmiot wiary. Innymi słowy: możemy poznać z niejakim prawdopodobieństwem, że to Bóg w nas działa, nie zaś podniety naturalne, lecz istoty tego działania przeniknąć nie zdołamy.

(7) Tak należy rozumieć przytoczone wyżej słowa św. Pawła (I Kor. 3, 6) *"jam szczepił, Apollo polewał: ale Bóg dał pomnożenie"*.

(8) Co jest ze wszech miar dobrem, tzn. nie tylko przedmiotowo, lecz także ze względu na cel i okoliczności.



## WYKŁAD VIII.

### POTRZEBA ŁASKI LECZĄCEJ

Ostatnim razem, moi Panowie, widzieliśmy, czym jest łaska uczynkowa i że się dzieli na dwie łaski, czyli dwie chwile łaski: łaskę pobudzającą i pomocniczą. Pobudzająca polega, jak mówiłem, na oświeceniach i natchnieniach, pomocnicza na nadprzyrodzonym współdziałaniu Boga w samym czynie zbawiennym. Pierwsza, jak mówią Ojcowie Kościoła, jest "*w nas bez nas*", druga jest "*w nas wraz z nami*"; pierwsza jest "*bez nas*", bo tu Pan Bóg działa sam, bez naszego dobrowolnego współdziałania, w drugim zaś wypadku Bóg działa "*z nami*", bo wraz z naszym dobrowolnym współdziałaniem. W pierwszym wypadku, jak powiada św. Tomasz, (1–2, kw. 111, art. 2) jest "*łaska działająca*", w drugim zaś "*łaska współdziałająca*", dlatego, że tam Pan Bóg jest jedynym działaczem, tu zaś są dwa czynniki, które współdziałają. Co do pierwszej łaski, pobudzającej, dosyć już powiedzieliśmy, słowo jeszcze o drugiej.

Ludzie, odbierający łaskę uczynkową, mogą być w dwojakim stanie. Jedni znajdują się już w stanie łaski poświęcającej, czyli są usprawiedliwieni i mają Ducha Świętego w sobie mieszkającego, są, jak mówi Pismo św., świątynią Ducha Świętego (1 Kor. 3, 16) (1). Ci ludzie do czynów nadprzyrodzonych potrzebują wprawdzie też łaski pobudzenia ze strony Boga, ale współdziałanie Boże w czynie przez łaskę pomocniczą odbywa się przy współdziałaniu cnót wlanych, które sprawiedliwi już posiadają, a które nadają ich władzom, rozumowi i woli, stan nadprzyrodzony i stałą możliwość działania nadprzyrodzonego. Kiedy zatem przychodzi do jakiegoś czynu zbawiennego, ten czyn jest im jakoby naturalny, lub raczej wspólnaturalny, ponieważ mają w sobie własny pierwiastek życia i działania nadprzyrodzonego. Dlatego też łaska pomocnicza, czyli współdziałanie Ducha Świętego w tym wypadku, sprawuje czyn **od wewnątrz**, ponieważ Duch Święty stale mieszka w usprawiedliwionych, bo powtarzam, posiadają własny pierwiastek działania nadprzyrodzonego.

Przeciwnie, kiedy Bóg daje łaskę uczynkową człowiekowi, nie mającemu Ducha Świętego danego sobie, nie będącemu w stanie łaski poświęcającej, wówczas czyn zbawienny, mający nastąpić, przewyższa absolutnie stan i możliwość grzesznika i tylko przez to się łączy, że w tym wypadku działanie Ducha

Świętego odbywa się w sposób, że się tak wyrażę, cudowny, tj. przechodzi absolutnie miarę jego władz; dzieje się wówczas coś podobnego, jak gdyby suche drzewo wydało kwiat lub gdyby nierozumne zwierzę przemówiło; czyn bowiem nadprzyrodzony przewyższa zupełnie wszelką możność i zdolność grzesznika. W tym zatem wypadku Duch Święty jest poniekąd **zewnątrz** człowieka, nie w tym znaczeniu jakoby działał od zewnątrz, lecz o tyle, że nie należy do niego, że grzesznik nie posiada własnego pierwiastka działania nadprzyrodzonego. Dlatego niektórzy teologowie mówią, że w pierwszym wypadku czyny nadprzyrodzone sprawują się "*przez zamieszkałego Ducha Świętego*", a w drugim wypadku przez "*towarzyszącego Ducha Świętego*". – Widzicie więc, Panowie, że wielka zachodzi różnica pomiędzy czynami nadprzyrodzonymi tych, którzy znajdują się w stanie usynowienia, a tych, którzy dopiero dążą do niego. U pierwszych, którzy ten stan już posiadają, każdy czyn pochodzący z cnoty wlanej ma tym samym godność nadprzyrodzoną jako czyn dziecięcia Bożego, a u drugich, grzeszników, czyny zbawienne, które niekiedy w nich się pojawiają, są to jakby chwilowe przebłyski łaski, nadającej ich władzom przejściowo tylko charakter nadprzyrodzony (2).

Jeszcze jedna uwaga o łasce pomocniczej. Ta łaska, przez to samo, że towarzyszy nadprzyrodzonym czynom ludzkim, może stać się **początkiem nowej łaski** pobudzającej do jakiegoś następnego czynu zbawiennego. Mówiłem poprzednio, że zwyczajnie do czynu nadnaturalnego skłaniają nas poruszenia niedobrowolne, wywołane w duszy łaską Bożą pobudzającą; z drugiej jednak strony sam czyn dobrowolny może znów pobudzić do następnego aktu zbawiennego. – Już w naturalnej sferze psychologicznej tak się rzeczy mają, że nie tylko owe niedobrowolne świtania w umyśle i zachcenia w woli, o których wyżej mówiliśmy, pobudzają do czynu, ale także sam czyn wykonany staje się podniętą do następnego aktu psychicznego. Tak np. kiedy zrobimy jakieś postanowienie, to ten zamiar bywa podniętą do wybrania odpowiednich środków, wybór zaś dokonany skłania znów do użycia tych środków i do całego szeregu dalszych poczynań, które do ostatecznego wyniku, czyli osiągnięcia zamiaru doprowadzają. Otóż jeżeli taki psychologiczny i logiczny związek zachodzi między tymi wszystkimi aktami, to podobnie i w sferze nadprzyrodzonej akt dobrowolny pod wpływem łaski dokonany, może znów następnym aktem zbawiennym wywołać; będzie tedy zarazem i naszym własnym aktem, ewentualnie zasługą, i początkiem nowej łaski pobudzającej do następnego czynu zbawiennego. Owszem można w ogóle powiedzieć, że każdy czyn nadnaturalny dąży do tego, aby nawiązać cały szereg innych aktów

nadprzyrodzonych; baczynym jednak być trzeba, aby tego szeregu łask nie przerywać, gdyż są to nieocenione dary Boże.

Dlatego w tradycji katolickiej nieraz jest mowa o trojakiej łasce uczynkowej, mianowicie nie tylko o łasce uprzedzającej czyli pobudzającej i o towarzyszącej czyli pomocniczej, ale też o łasce **następczej**, zależnie od tego, czy łaska czyn uprzedza i wspomaga go, czy też po nim następuje, wywołując czyn nowy. To rozróżnienie pojawia się także na Soborze Trydenckim (sesja. 6, rozdz. 16), gdzie się mówi, że "*Chrystus, jako głowa na członki i winna macica na latorośle, wpływa ustawicznie na usprawiedliwionych, a moc Jego wpływu uczynki ich dobre zawsze uprzedza i towarzyszy im i następuje po nich*". Tyle chciałem jeszcze dodać o łasce wspomagającej.

Teraz przechodzę do drugiego punktu nauki o łasce uczynkowej, mianowicie do jej **potrzeby** i o tym właśnie w dzisiejszej prelekcji mówić będziemy.

Mówiliśmy już poprzednim razem, że łaska według nauki objawienia ma funkcję dwojaką, że **leczy** ułomność naszej natury, skażonej grzechem pierwotnym, i **uświęca** czyny nasze, nadając im charakter nadprzyrodzony. Wedle tej podwójnej funkcji łaska nazywa się leczącą i zbawienną. Zazwyczaj jedna i ta sama łaska spełnia obydwie funkcje, lecz rozróżnienie to jest potrzebne ze względu na podwójny rodzaj potrzeby naszej. Może mi np. być łaska potrzebna po prostu na to, abym jakiś czyn trudniejszy wykonał, do którego bez szczególnej pomocy Bożej sił mi nie staje: wówczas będzie to łaska lecząca; lecz nadto łaska jest zawsze niezbędną do wykonania czynów sposobem nadprzyrodzonym. Mogę np. mieć zamiar wykonania jakiegoś czynu dobrego lub odparcia pokusy, aby jednak ten czyn był wykonany sposobem nadnaturalnym, "*jak należy*" (wyrażenie Ojców i Soborów), do tego potrzeba mi łaski zbawiennej. Pierwsza potrzeba jest **względna**, bo nie zawsze ma miejsce, lecz tylko w trudniejszych wypadkach; jest nadto potrzebą tylko **moralną**, o ile łaska zaradza niemocy moralnej, druga zaś potrzeba jest **absolutna i bezwzględna** w każdym wypadku, bo bez łaski zbawiennej jesteśmy w fizycznej niemożności wykonania czynu nadprzyrodzonego, tak samo jak bez naturalnego współdziałania Bożego nic w ogóle czynić nie możemy.

Zaczynam więc od potrzeby łaski **leczącej** (*gratia medicinalis*). Wszelką potrzebę łaski leczącej odrzucają starzy Pelagianie i dzisiejsi **racjoniści**, którym się zdaje, że natura ludzka jest doskonałą, że do etycznego działania

żadnej pomocy Bożej nie potrzebuje, że całe prawo moralne sama z siebie wypełnić i wszelką prawdę sama poznać może. Przeciwnie teologowie katoliccy nauczają; po pierwsze, że człowiek w obecnym stanie bez szczególnej pomocy Bożej, nie może poznać wszystkich prawd, nawet naturalnych, porządku religijnego i moralnego, które są potrzebne do dopięcia celu ostatecznego i wypełnienia całego prawa moralnego, innymi słowy, że człowiek sam przez się nie może poznać całego **kompleksu religii naturalnej**; po wtóre, że człowiek o własnych siłach nie może wypełnić całego **zakonu przyrodzonego**; po trzecie, że nie może zwyciężyć większych, **trudniejszych pokus**. Tak teologowie zwyczajnie formułują niemoc moralną natury ludzkiej, a wywodzą te wnioski przeważnie z tego pewnika dogmatycznego, że natura ludzka została przez grzech Adamowy skażoną, zranioną. Bez dalszego jednak wytłumaczenia ta racja jest niewystarczającą, bo zranienie natury, jak powiedzieliśmy, pokrywa się ostatecznie z utratą darów nadprzyrodzonych; przy czym cała przyrodzona doskonałość natury ludzkiej co do swej istoty pozostaje nietknięta. Otóż poznanie prawd naturalnych i wypełnienie zakonu przyrodzonego należy do zadań właściwych naturze ludzkiej, leży w obrębie doskonałości naturalnej człowieka.

Zajrzyjmy więc do źródeł objawienia, czy tam wyraża się w jakiś sposób potrzeba łaski leczącej, czyli **niedostateczność natury** do wypełnienia swego zadania etycznego o własnych siłach. Otóż Pismo św. nieraz bardzo jasno wypowiada tę prawdę. I tak co do naturalnej ciemnoty naszego umysłu wygłasza np. Księga Mądrości te znane i piękne słowa: "*myśli ludzkie są bojaźliwe i niepewne opatrności naszej*" (9, 14) (a). Słyszeliście już, jak dosadnie opisuje św. Paweł w 7 rozdziale listu do Rzymian ułomności i słabości ludzkie, zwłaszcza w walce z namiętnościami, ze zmysłowością. Cały ten ustęp kończy tragicznym okrzykiem: "*nieszczęsny ja człowiek, kto mię wybawi od ciała tej śmierci?*", lecz zaraz odpowiada sobie: "*łaska Boża, przez Jezusa Chrystusa Pana naszego*" (w. 24 n.). Wyraźnie zatem uczy Apostoł, że w tej niemożności wypełnienia prawa przyrodzonego jedyny ratunek jest w łasce Chrystusa Pana. Dlatego też każe nam Pismo św. modlić się w pokusach. Chrystus Pan napomina: "*czuwajcie, a módlcie się, abyście nie weszli w pokusę*" (Mt. 26, 41); a w modlitwie Pańskiej każe nam mówić "*i nie wwódź nas w pokuszenie*" (Mt. 6, 13). – Św. Augustyn te właśnie słowa przeciwstawia Pelagianom, pytając: "*jeżeli mamy możliwość (zwyciężenia pokus), po co się modlimy?*" (*O naturze i łasce*, r. 48, n. 62). Ojcowie Kościoła, zwłaszcza w walce z Pelagianami, jak Hieronim, a przede wszystkim Augustyn, wielki nacisk na to kładą, że człowiek

bez pomocy łaski Bożej ciężkim pokusom oprzeć się nie może. Ponieważ zaś zwyciężanie pokus przeciwnych zakonowi przyrodzonemu należy do zadań natury, przeto wnoszą, że bez łaski nie mamy siły moralnej do wypełnienia tego zadania przyrodzonego w całej swej rozciągłości. Łaska lecząca jest zatem moralnie niezbędną do zachowania całego zakonu przyrodzonego (3).

Z drugiej jednak strony zdawałoby się, że to twierdzenie wprowadza nas w sprzeczność. Jeżeli bowiem łaska jest naturze ludzkiej niezbędną do spełnienia tego, czego się ta natura sama z siebie domaga, to już łaska nie jest łaską, nie jest darem we właściwym znaczeniu nadprzyrodzonym, ponieważ należy do dziedziny wymagań natury. To zaś sprzeciwiałoby się temu, co w pierwszej zaraz prelekcji wyłożyłem, że ściśle nadprzyrodzonym jest to tylko, co przechodzi absolutnie wszelkie wymagania natury. – Jeżeli dalej natura ludzka tak jest ułomną, że nawet tych rzeczy dokonać nie może, które do jej zadań należą, to prawdą będzie, co Kalwiniści mówią, że natura wskutek grzechu jest radykalnie zepsuta. Można by dalsze jeszcze postawić pytanie, na czym właściwie ta niemoc polega, bo przecież każdą z osobna prawdę naturalną, tym samym, że jest naturalną, rozumem poznać można. Owszem, Sobór Watykański orzeka, że nawet istnienie Boga prawdziwego naturalnym światłem rozumu poznać można bez pomocy nadprzyrodzonej. Podobnie też każdą z osobna pokusę można zwyciężyć siłami naturalnymi, inaczej bowiem nie byłoby grzechu, bo gdzie zachodzi niemożność, tam nie ma grzechu. W końcu każde z osobna przykazanie prawa natury można wypełnić, inaczej nie byłoby prawem naturalnym, ponieważ zakon przyrodzony jest to po prostu wymaganie moralne, które jest uzasadnione w rozumnej naturze ludzkiej. Gdzież więc jest ta niemożność natury, jak ją pojąć mamy?

Otóż, moi Panowie, z tych właśnie powodów przychodzimy do wniosku, że naprzód ta niemożność, o której co dopiero była mowa, to nie jest niemożność absolutna, fizyczna, lecz tylko niemoc **moralna**, jak się zwyczajnie mówi, czyli wielka trudność, wychodząca na rodzaj niemożności praktycznej. Po wtóre, ta niemożność moralna nie dotyczy poszczególnych prawd, ani poszczególnych przykazań; każdą bowiem z osobna prawdę naturalną można poznać i każde z osobna przykazanie prawa naturalnego można w danym razie i w zwyczajnych warunkach zachować (4); ale moralnie niemożliwym jest poznanie **całego kompleksu** prawd religijnych, zachowanie całego kompleksu praw etycznych, przestrzeganie wszystkich przykazań zakonu naturalnego przez całe życie. W zestawieniu zatem dwóch twierdzeń powyższych nie ma żadnej

sprzeczności. – W analogicznym wypadku, gdy chodzi o grzechy powszednie, to w stanie łaski poświęcającej możemy, według nauki Kościoła, oprzeć się każdemu z osobna grzechowi powszedniemu, ale nie możemy uniknąć wszystkich razem. Otóż tak samo w stanie upadku bez pomocy łaski leczącej możemy wprowadzić każdą z osobna prawdę poznać, każde z osobna przykazanie zachować, ale moralnie niemożliwym jest poznać wszystkie prawdy i zachować cały kompleks przykazań. Synod Koloński w 1860 r. doskonale ujął tę naukę przeciw zwolennikom Günthera i wszystkim ówczesnym błędom, ucząc, że człowiek w stanie upadku może wprowadzić wykonywać pewne dobre uczynki i poznawać pewne prawdy religijne, lecz, że nie stać go na zachowanie całego prawa moralnego i poznanie wszystkich prawd religijnych (cz. I, tyt. 4, rozdz. 17, *Collectio Lacensis*, t. V, str. 299 n.). Sobór Watykański orzekł dogmatycznie, że objawieniu Bożemu przypisać należy, że te prawdy religijne, które same z siebie są rozumowi dostępne, mogą być w obecnym stanie rodzaju ludzkiego przez wszystkich poznane łatwo, na pewno i bez przymieszki błędu. Dodaje jednak Sobór, że dlatego jeszcze Objawienie nie jest absolutnie konieczne (sesja III, rozdz. 2). Jest tu zatem mowa o niemożności tylko moralnej i względnej, która bynajmniej nie znosi pojęcia łaski, ani też nie przypuszcza radykalnego zepsucia natury ludzkiej. W ogóle łaska lecząca właściwie nie zapobiega istotnym wymaganiom natury, ale tylko zaradza jej nędzy; natura tęskni wprowadzić za tą pomocą Bożą, ale nie ma właściwego do niej prawa (5). W stanie natury czystej Opatrzność Boża nie dopuściłaby zapewne, aby natura ludzka doszła do takiego stanu nędzy moralnej i umysłowej, do jakiego spadła obecnie, nie dopuściłaby bowiem tak ciężkich pokus ani interwencji złego ducha, który jest przyczyną tylu zła na świecie (6). Obecnie Pan Bóg dopuszcza wzmożone trudności, bo z jednej strony gniewa się na naturę ludzką skażoną grzechem pierwotnym (por. Efez. 2, 3: "*byliśmy z przyrodzenia synami gniewu*"), a z drugiej strony ze względu na Odkupiciela trzyma w pogotowiu łaskę uczynkową, która każdej chwili zaradzić może tym trudnościom i ułomnościami, skoro człowiek po nią rękę wyciągnie...

W końcu takie pojęcie niemożności moralnej jest najwidoczniejszym wnioskiem z **historii** ludzkości i myśli ludzkiej. Wprowadzić filozofie i religie pogańskie wiele odkrywały prawd, można nawet powiedzieć, że, z wyjątkiem pojęcia o stworzeniu świata z nicości, wszystkie prawdy religii naturalnej znaleźć można rozproszone to w tej, to w owej religii czy filozofii, ale w każdym z tych systemów filozoficznych, w każdej religii pogańskiej obok wielu prawd bywały wielkie, grube i bardzo szkodliwe błędy. Chociaż też nie brak

między poganami mężów zacnych, wielkich cnót, heroiczych nawet czynów, wszelako spostrzegamy zwyczajnie w tych samych ludziach wielkie niedostatki moralne i ciężkie nawet występki przeciw prawu naturalnemu. U filozofów greckich bywała, jak wiadomo, pederastia, niektórzy się nawet z tego otwarcie chlubili, jak Plato; u stoików rzymskich razi pycha i egoizm niezrównany, w całym w ogóle społeczeństwie panowało okrutne niewolnictwo, haniebne sponiewieranie kobiety, a nierządu nie uznawano wcale za występki; różne też inne, grube występki przeciw prawu naturalnemu były zupełnie na porządku dziennym. Z drugiej strony próżno byśmy szukali takich postaci zupełnie czystych i świetlanych, jakimi są święci chrześcijańscy; takich w całej starożytności pogańskiej nie ma wcale, lubo pewne czyny heroiczne nieraz się zdarzały. – Zwracam jeszcze na to uwagę, że prawdopodobnie ci filozofowie, w ogóle ci poganie mieli przecież prócz światła rozumu i jakieś ślady, jakieś szczątki objawienia, mieli nadto pewne, jakkolwiek szczupłe, łaski uczynkowe, a jednak faktycznie nie doszli do poznania kompleksu prawd religijnych i zachowania całego zakonu przyrodzonego. Ten fakt potwierdza dobitnie naukę katolicką, że człowiek bez pomocy łaski jest w moralnej niemożności dojścia do tego ideału religijno-etycznego.

Tym samym teza Pelagianów i racjonalistów jest uchylona ze samego świadectwa historii. Na skrajnie przeciwnym stanowisku stają znani nam już **nadnaturaliści**, tj. protestanci, Bajus, Janseniści i te wszystkie szkoły, w których odzywały się echa protestantyzmu w następnych wiekach. Ci powiadają, że człowiek w stanie natury upadłej bez łaski absolutnie nic dobrego uczynić nie może, owszem, że wszystkie wysiłki naturalne, zmierzające ku dobru etycznemu, są grzeszne, że wszystkie cnoty pogan są występkami; wedle pierwotnych protestantów nawet ludzie usprawiedliwieni wciąż grzeszą, cokolwiek by czynili i tylko grzechy te nie są im poczytane dla zasług Jezusa Chrystusa. Janseniści nie posuwają się tak daleko, lecz powiadają, że wszystkie dobre sprawy niewiernych są grzechami; w szczególności Quesnel twierdzi, że wola ludzka sama z siebie do żadnego dobra nie jest zdolną i tylko grzeszyć może (zdanie 39 potępione przez Klemensa XI). Niektórzy też teologowie katoliccy, zwłaszcza w XVIII wieku, pod wpływem błędnego pojęcia o grzechu pierwotnym, o którym w wykładzie 5-tym mówiliśmy, bardzo się zbliżali do tej doktryny.

Dziś wszyscy teologowie katoliccy jednomyślnie nauczają co następuje: mianowicie, że człowiek może nawet w obecnym stanie upadłym bez łaski



poznać wiele prawd religijnych, wiele dobrych uczynków wykonywać i opierać się lżejszym przynajmniej pokusom, jednym słowem, że wiele dobra naturalnego bez łaski uczynić zdoła. – Jest to zupełnie zgodne z nauką Pisma i dawnych Ojców Kościoła. Naprzód co do **prawd**, które przyrodzonym światłem rozumu poznać możemy, poucza nas Pismo w dwóch klasycznych tekstach, które już kilka razy cytowałem. W Księdze Mądrości (rozdz. 13) Mędrzec wyrzuca poganom, że są głupi (*máthajoj*), ponieważ nie poznali Boga z Jego stworzeń, a w liście do Rzymian (1, 20) Apostoł mówi wyraźnie, że poganie poznawali Boga ze stworzeń, lecz chwały Mu nie oddawali. Co się zaś tyczy **dobrych uczynków**, Pismo nie odmawia ich wcale poganom w ogólności. Chrystus Pan, porównywając wiernych z poganami, powiada (Mt. 5, 47): "*jeślibyście pozdrawiali tylko bracię waszą, azaż i poganie tego nie czynią?*"; wymaga tedy od wiernych, aby coś więcej czynili niż poganie, nie przeczy jednak, że i poganie, miłując swych bliskich, dobrze postępują. Paweł św. pisze w liście do Rzymian (2, 14) te znane słowa: "*poganie, którzy nie mają zakonu, z przyrodzenia czynią, co zakon ma*". – Już w Starym Zakonie Daniel namawia Nabuchodonozora, aby jałmużnami grzechy swoje okupywał (Dan. 4, 24). – Janseniści wprawdzie powiadają, że ci wszyscy poganie, o których mowa, mieli wówczas łaskę uczynkową, lecz Suarez słusznie zauważa, że należałoby tego dowieść, a nie z góry tak twierdzić. Kiedy Pismo chrześcijanom przeciwstawia pogan, to przeciwstawia ich raczej jako ludzi pozbawionych pomocy nadprzyrodzonej i wnosi niejako: jeżeli oni mogli dobrze czynić, to i wy tym bardziej możecie i powinniście i tamto spełnić i to, co doskonalsze, wykonać.

Co się tyczy **tradycji**, na pozór zachodzi tu trudność niemała. Augustyn św. i towarzysze jego w walce z Pelagianami, musieli przede wszystkim dowodzić potrzeby łaski, którą Pelagianie odrzucali. Otóż podówczas różnica pomiędzy łaską leczącą, a zbawienną, czyli między potrzebą łaski dla **uleczenia** natury, a jej potrzebą dla **uświęcenia** czynu nie była jeszcze jasno sformułowana. Polemizując zatem z Pelagianami, którzy wynosili nadmiernie doskonałość natury ludzkiej, aby dowieść, że nie potrzeba żadnej łaski, zapędzili się znów Ojcowie Kościoła bardzo daleko w przeciwnym kierunku. Tak np. drugi Sobór w Orange w r. 529, który pozostawał pod natchnieniem Augustyna, wydaje taki dekret: "*nikt nie ma ze siebie niczego, prócz kłamstwa i grzechu*" (kan. 22); byłoby to na pozór przeciwne naszemu twierdzeniu, że natura ludzka może sama z siebie wydać niejedno dobre. – Augustyn św. w dziele *De civitate Dei* i w wielu innych pismach dowodzi różnymi sposobami, że wszystkie cnoty pogan były skażone przynajmniej brakiem dobrego zamiaru, bo poganie swoją

tylko chwałę mieli na celu lub inną jakąś zdrożną pobudkę. Z drugiej jednak strony każdy musi przyznać, że św. Augustyn nigdzie nie powiada, że poganie absolutnie nic dobrego uczynić nie mogli, że nie mogli absolutnie mieć czystej intencji, a niekiedy wyraźnie przyznaje im tę możliwość. Rozbierając np. przytoczone wyżej słowa Apostoła do Rzymian (2, 14) powiada, że wśród pogan zdarzają się wprawdzie dobre uczynki, choć *"roztrząsając pobudkę tych czynów ledwie się kto znajdzie, co by zasłużył na sprawiedliwą pochwałę"* (*O duchu a literze*, r. 27, n. 48). Skoro więc **ledwie** się tacy znajdują, to mogą się przynajmniej tacy znaleźć. Klasyczny tekst odnośny w tym samym dziele (r. 28, n. 48) opiewa: *"nie do tego stopnia skażona miłość doczesna zatarła w duszy ludzkiej obraz Boży, aby w niej żadne jego zarysy nie pozostały; dlatego też można powiedzieć, że nawet w stanie niezbożności swej (dusza taka) coś z zakonu (przyrodzonego) czyni i rozumie... Albowiem i oni (poganie) ludźmi byli i była w nich zdolność przyrodzona, przez którą dusza rozumna czuje i czyni, co sprawiedliwe... ku żywotowi wiecznemu (jednak) niepożyteczne są bezbożnemu te niejaki dobre uczynki, których i życie najgorszego człowieka nie jest pozbawione"*. Augustyn więc, który się najdalej w przeciwnym do Pelagian kierunku zapędza, uznaje jednak możliwość dobrego działania bez łaski (7). Dobrze zauważa św. Bonawentura, że św. Augustyn, aby Pelagianów pociągnąć do prawdy, która jest zawsze pomiędzy skrajnościami, ciągnął ich w kierunku skrajnie przeciwnym, by ich w środku osadzić.

Jeżeli zatem w walce z Pelagianami nie uwydatniała się wyraźnie różnica pomiędzy łaską leczącą a zbawienną, bo po stronie katolickiej akcentowano tylko silnie potrzebę łaski w ogóle, to znowu w miarę, jak pojawiały się herezje i różne błędy skrajnie przeciwne Pelagianizmowi, tj. takie, które odmawiały naturze ludzkiej i tego, co się jej słusznie należy, wówczas Ojcowie i Kościół potępiali natychmiast te błędy jedne po drugich i w ten sposób tradycja Kościoła z biegiem czasu bardzo się uwydatniła. Już w Konstancji w 1418 r. jasno sformułowano przeciw Wikleffowi tę naukę, którą później Sobór Trydencki przeciwko protestantom określił w sesji VI, kan. 7: *"Gdyby kto rzekł, że wszystkie uczynki dokonane przed usprawiedliwieniem, jakimkolwiek bądź sposobem działane, są prawdziwie grzechami... niech będzie wyklęty"*. Następnie papież potępił zdania Bajusa i Jansenistów, którzy twierdzili między innymi, że *"wolna wola bez pomocy łaski Bożej tylko grzeszyć zdoła"*, albo, że *"wszystkie uczynki pogan są grzechami, a cnoty filozofów są wadami"* (Bajusa zdanie 27 i 25; por. też zdanie Quesnela, wyżej przytoczone). Więc w myśl nauki Kościoła człowiek może bez pomocy łaski uczynkowej wykonać niektóre

dobrze uczynki, niektóre lżejsze pokusy zwyciężyć, może poznać wiele prawd naturalnych, jednym słowem natura ludzka nie jest radykalnie zepsutą przez grzech pierworodny. Lecz to wszystko, jak powiedziałem, tyczy się łaski, o ile **leczy** niedomagania natury ludzkiej; do nadania bowiem naszym czynom charakteru **nadprzyrodzonego** funkcja **zbawienna** łaski uczynkowej jest bezwarunkowo **konieczna**, jak o tym na przyszły raz mówić będziemy. Bez łaski możemy wprowadzić niejedno dobre uczynić, ale to dobro nie będzie miało charakteru nadprzyrodzonego, będzie zasługą tylko naturalną, jak np. jałmużna lub inne dzieła miłosierdzia, wykonane czysto po ludzku; aby te uczynki miały jakąkolwiek wartość na żywot wieczny, trzeba koniecznie łaski zbawiennej. Że jednak jeszcze do dziś dnia nie rozróżnia się nieraz dostatecznie potrzeby łaski leczącej a zbawiennej, rodzi się stąd pewne zamieszanie. Kiedy się np. mówi, że bez łaski nie można nic dobrego uczynić, że bez niej nie można żadnej pokusy zwyciężyć, należy to rozumieć o łasce, o ile ma być czyn zbawienny, nie zaś o łasce tylko leczącej. Rozróżnienie to jest ważne, bo z jednej strony nie uszczupla zdolności natury, a z drugiej wykazuje jej bezwzględną niemożność w dziedzinie nadprzyrodzonej.

---

### **Przypisy:**

- (1) Ilekroć tu mowa o mieszkaniu czy działaniu Ducha Świętego w duszach ludzkich, rozumie się czynność **przypisywaną** Duchowi Świętemu, bo wszystkie czynności Boże na zewnątrz są wspólne wszystkim trzem Osobom Bożym.
- (2) Druga zasadnicza różnica jest w tym, że czyny sprawiedliwego mają wartość zasługi na żywot wieczny, zbawienne zaś uczynki grzesznika nie są w tej mierze zasługujące.
- (3) "*Do całego*", bo zachowanie tego czy owego przykazania naturalnego jest w zwykłych warunkach bez szczególnej łaski możliwe.
- (4) Z wyjątkiem chyba naturalnej, a skutecznej miłości Boga nade wszystko, o ile włącza stanowczą wolę zachowania wszystkich Jego przykazań.
- (5) Uwaga: Aby to lepiej zrozumieć, zważmy, że zachowanie całego zakonu przyrodzonego i w stanie natury czystej nie obeszłoby się bez szczególnej pomocy Bożej, innego wprowadzić rzędu niż łaska obecna, bo przyrodzonej i należącej się naturze nieskażonej, lecz zawsze darmowej ze względu na poszczególnych ludzi. Może bowiem coś należeć się naturze, jako takiej, a nie należeć się temu raczej niż innemu osobnikowi. Jak bowiem natura sama z siebie nie domaga się, aby była urzeczywistniona w tym raczej czy innym osobniku i dlatego słusznie dziękujemy Bogu za przyrodzone dobrodziejstwa, bośmy na nie osobiście nie zasłużyli, tak też dobro religijne i etyczne, pojęte jako kompletne zrealizowanie ideału, wchodzącego w obręb aspiracji naturalnych, nie domaga się samo z siebie ziszczenia w tej

raczej czy innej jednostce, lecz tylko, by jako dobro naturze właściwe, w niektórych jej członkach było urzeczywistnione (natura bowiem, jako taka, istnieć i działać nie może). Dlatego Bóg udzieli niekiedy owej szczególnej pomocy, potrzebnej do zrealizowania rzeczonoego ideału, ludziom, którzy wzbijają się na szczyty, faktycznie niedostępne ogółowi ludzkości. Coś podobnego widzimy w dziedzinie czysto doczesnej, nie etycznej zatem ani religijnej, na polu nauki, sztuki, przemysłu itp. I tu w pochodzie ludzkości ku wyżynom przodują geniusze, dar uprzejmej Opatrzności Bożej, zarządzającej nie tylko istotnym brakiom i potrzebom, lecz zapobiegającej też aspiracjom idealnym i okrasie życia. Ten nierówny podział darów wychodzi oczywiście na korzyść ogółu, ma znaczenie społeczne, owszem jest niekiedy pewnym naddatkiem, ku któremu natura "tęskni", jak się autor trafnie wyraża, lecz którego ściśle się nie domaga. Mając przed oczyma to rozróżnienie, łatwo nam będzie zrozumieć w jakim znaczeniu przyrodzona pomoc Boża do czynów, objętych zadaniem naturze właściwym, jest łaską, a w jakim nie jest. Dla natury jako takiej nie jest właściwie łaską, jest nią zaś dla poszczególnych ludzi, o ile osobiste zasługi nie spowodowały w pewnej mierze jej rozdawnictwa.

Przenosząc to wszystko do obecnego stanu natury upadłej, zachodzi pytanie, o ile owa pomoc należąca naturze czystej, należy się upadłej. Pytanie to bardzo trudne, na które różnie odpowiadają teologowie, zależnie od zapatrywania się na istotę grzechu pierworodnego. Pomijając różne w tej mierze zdania, przytaczamy tylko dwa, które oznaczają się większą konsekwencją. Ci zatem, którzy, jak autor, upatrują istotę grzechu pierworodnego tylko w odjęciu darów naturze nienależnych, powinni konsekwentnie powiedzieć (w tym autor zbacza od swej myśli przewodniej), że ta sama pomoc Boża, która służyłaby ludziom w osiągnięciu ich celu przyrodzonego, i teraz stanowi postulat natury, choć ze względu na poszczególnych ludzi będzie w powyższym sensie darmową. Owszem, będzie podwójnie darmową, o ile ci sami autorowie (niektórzy z tej grupy) przypuszczają, że w obecnym porządku wszelkie etyczne współdziałanie Boże jest zarazem ściśle nadprzyrodzonym, lub przynajmniej zmierza w kierunku nadprzyrodzonym. W myśl tych teologów trzeba by zatem powiedzieć, że łaska Boża, o ile zastępuje ową przyrodzoną pomoc Bożą do zachowania zakonu naturalnego, **należy** się naturze, a o ile **uświęca** czyny, tj. podnosi je do porządku nadprzyrodzonego, naturze się nie należy. To stanowisko nie schodzi się z Pelagianizmem, bo ten nie wymagał łaski nawet do osiągnięcia żywota wiecznego. – Inne jest zdanie św. Tomasza, który uznaje wprawdzie, że natura nie została spaczona przez grzech pierworodny, lecz powiada, że jej skłonność do dobra etycznego jest mniejsza niż byłaby w stanie natury czystej. Twierdzenie swoje popiera dowodem, że człowiek w stanie upadłym rodzi się odwrócony od Boga, podczas gdy w stanie natury czystej nie byłoby tego odwrócenia. Bliższe uzasadnienie tej tezy wymagałoby długich wywodów o istocie łaski poświęcającej, o organicznym związku między prawością naturalną, a stanem nadprzyrodzonym itp., które tu pominąć musimy. W każdym razie wynika z tego poglądu, że naturze upadłej nie należy się łaska z żadnego tytułu. Najwyżej można przypuścić pewien przyrodzony wpływ Boży na uczynki etyczne, pozostające w obrębie natury, nie dosięgające jednak celu ostatecznego i ten wpływ można by położyć między zasadnicze postulaty natury. Byłoby tedy prawdą, że człowiek bez łaski może pewne, łatwiejsze dobre uczynki wykonywać i lżejsze pokusy zwyciężać, zgodnie z tym, co autor za nauką Kościoła wykląda. W poglądzie św. Tomasza tłumaczy się dalej doskonale

owa "tęsknota" za utraconym ideałem, który po grzechu już tylko z pomocą szczególnej łaski urzeczywistniony być może.

(6) Por. uwagi na str. 99 i nn. (Zob. Wykład VI. *Skutki grzechu pierworodnego. – Odkupienie.* – Przep. red. *Ultra montes*).

(7) Jeżeli św. Augustyn powiada, że człowiek sam z siebie nie ma nic prócz grzechu, to rozumie naprzód, że jedynie grzech jest wyłącznym dziełem człowieka, bo Bóg żadną miarą do zła moralnego się nie przyczynia. Albo też bierze grzech w szerszym znaczeniu, jako uczynek pozbawiony uświęcenia nadprzyrodzonego, które z woli Bożej mieć powinien. W końcu wini uczynki ludzkie z powodu braku dostatecznego odniesienia ich do Boga, choćby i przedmiot takiego czynu i bliższy zamiar działającego były nienaganne. Ten zaś brak jest w każdym człowieku, który nie jest w stanie łaski poświęcającej i nie ma miłości Bożej, wlanej przez Ducha Świętego. Tego rodzaju uczynki nie zasługują na żywot wieczny, choć z pomocą łaski uczynkowej mogą człowieka przysposobić do usprawiedliwienia.

(a) Por. tłumaczenie ks. Wujka w wersji uwspółcześnionej: "*myśli ludzkie są bojaźliwe i niepewne przewidywania nasze*" (wydanie krakowskie z 1935 r.). – Przep. red. *Ultra montes*.



## WYKŁAD IX.

### POTRZEBA ŁASKI ZBAWIENNEJ

Widzieliśmy przeszłym razem, moi Panowie, że potrzeba łaski leczącej, czyli jaśniej mówiąc, potrzeba, aby łaska Boża leczyła nasze niedomagania moralne, jest tylko względną, że bez tej łaski możemy działać niejedno dobro etyczne, niejedną pokusę zwyciężyć, niejedną prawdę religijną poznać. Przekonaliśmy się, że ta nauka niewątpliwie zawiera się w Piśmie świętym i w dawnej tradycji Kościoła. Zresztą powód tego twierdzenia jest bardzo prosty; wynika to bezpośrednio z doświadczenia, że w sferze moralnej wiele jest takich rzeczy, które wcale nie przewyższają naszych zwyczajnych sił moralnych, np. ulitować się nad ubogim, wyrządzić sprawiedliwość, uczcić swoich rodziców. Powiedzieć zaś, że tego rodzaju uczynki są grzechami, jeżeli bez pomocy łaski są dokonane, to jest taką samą niedorzecznością jak twierdzić, że wolna wola sama przez się nic dobrego zrobić nie może. Równałoby się to chyba zaprzeczeniu wolnej woli i odmówieniu naturze ludzkiej rzeczywistych sił moralnych. Potrzeba zatem, aby nas łaska leczyła, jest potrzebą tylko względną.

Lecz z drugiej strony wiara nas poucza, że bez łaski **nic zgoła dobrego** uczynić nie możemy. "*Beze mnie nic czynić nie możecie*" (Jan. 15, 5). Te dwie nauki na pozór sprzeczne godzą się w ten sposób, że w pierwszym wypadku jest mowa o potrzebie łaski dla **uleczenia** naszej niemocy, w drugim o potrzebie łaski dla **podniesienia** naszych czynów do sfery nadprzyrodzonej, dla nadania im charakteru nadprzyrodzonego. Pierwsza potrzeba, powtarzam raz jeszcze, jest tylko moralna i względna, druga zaś potrzeba jest fizyczna i absolutna. Innymi słowy, kiedy chodzi po prostu o wykonanie jakiegoś czynu moralnego, potrzeba łaski jest tylko względna, tj. w pewnych wypadkach trudniejszych, ale kiedy chodzi o to, aby ten czyn miał charakter nadprzyrodzony, aby był uświęcony, aby był wykonany w sposób zbawienny, potrzeba łaski jest absolutną. Nie wynika stąd jeszcze, że łaska lecząca a zbawienna to dwie łaski różne, ale w każdym razie są to dwie funkcje łaski uczynkowej, dwa różne tytuły, dla których ta łaska jest potrzebna.

Tekst klasyczny do kwestii, która nas dzisiaj zajmuje, tj. do **bezwzględnej potrzeby łaski zbawiennej** (*elevans*), jest u św. Jana na początku rozdziału XV-go. – W każdej ważniejszej kwestii zwracam waszą uwagę na jeden tekst klasyczny, bo na dowód każdego niemal dogmatu można przytoczyć takie

miejsce z Pisma św., gdzie Pan Bóg zamierzył nam szczególnie tę prawdę objawić; dokoła tego tekstu grupuje się zwyczajnie cała tradycja kościelna i toczą się walki z heretykami. Takim tekstem jest w naszym wypadku przypowieść Pana Jezusa o winnej macicy i latoroślach (Jan. 15, 1-6). W tym miejscu Pan Jezus jak to zwykł czynić, łączy naukę dogmatyczną z moralną; jest tu wiele rzeczy, odnoszących się do nauki moralnej; dana jest jednak i pewna treść dogmatyczna, mianowicie wiersz 5: *"Jam jest winna macica, wyście latorośle. Kto we mnie mieszka a ja w nim, ten siła owocu przynosi, bo beze mnie nic uczynić nie możecie"*. Otóż ten wiersz zawiera całą naukę, o której teraz mówić chcemy. W tych słowach Pan Jezus przedkłada nie tylko potrzebę łaski, ale i powód tej potrzeby, a to za pomocą ślicznego porównania z winną macicą. Według nauki, zawartej w tej przypowieści, Pan Jezus sam, On Bóg Wcielony, jest ostatecznym pierwiastkiem (1) życia nadprzyrodzonego i udziela nam tego życia, ale daje je nie tylko jako Stwórca, tworząc je z niczego, lecz udziela, wlewa, wsącza je, jeżeli się tak mogę wyrazić, przez organiczną, życiową spójnię ze swymi wiernymi, a wiernych z Nim samym. – Przed wszystkim nie ma wątpliwości, że w tym tekście jest mowa o udzielaniu życia nadprzyrodzonego i darów nadprzyrodzonych, bo siłą samego porównania nacisk położony jest właśnie na spójnię żywotną z Chrystusem przez łaskę. Najdobitniej wyraża się tu owo uczestnictwo w naturze Bożej, o którym mówi nam św. Piotr, a które jest pierwowzorem i szczytem tego, co nadprzyrodzone. Nie ma też wątpliwości, że Pan Jezus poucza nas tu nie tylko o konieczności łaski poświęcającej, lecz w szczególności o potrzebie łaski uczynkowej do każdego czynu zbawiennego, ponieważ wnosi końcowo: *"beze mnie nic czynić nie możecie"*. Nie tylko *"trwać"* w Nim potrzeba przez łaskę poświęcającą i miłość wlaną (w. 4, 6), ale i mocą Jego działać, aby siła owocu przynieść, owocu na żywot wieczny, bo bez tej mocy nic zbawiennego uczynić niepodobna.

Oprócz tego miejsca klasycznego jest w Piśmie św. wiele innych tekstów, gdzie Duch Święty poucza nas szczegółowo o tej powszechnej potrzebie łaski, wymieniając rzeczy na pozór **najłatwiejsze** i mówiąc, że i te bez łaski należycie nie mogą być wykonane, np. *"nie żebyśmy byli dostateczni sami z siebie co myśleć, jako sami z siebie, ale dostateczność nasza z Boga jest"* (II Kor. 3, 5). Więc sami z siebie nawet pomyśleć nic zbawiennego nie możemy, lecz tylko mocą łaski uczynkowej. Dalej czytamy w liście do Filipensów (2, 13): *"Albowiem Bóg jest, który sprawuje w was i chceć i wykonać, wedle dobrej woli"*. Więc nie tylko wykonanie uczynków, które może być trudne, ale samo

nawet pragnienie czegoś zbawiennego (chcieć) jest niemożliwe, jeśli go Pan Bóg w duszy nie sprawi. Nie możemy nawet prosić Pana Boga, aby nam dał swoją łaskę, jak tylko pod wpływem Ducha Świętego: "*Albowiem, o co byśmy prosić mieli, jako potrzeba, nie wiemy; ale sam Duch prosi za nami wzdychaniem niewymownym*" (Rzym. 8, 26). Samego nawet Imienia Jezus wymówić nie możemy bez łaski w sposób zbawienny: "*A żaden nie może rzecz «Pan Jezus», jedno w Duchu Świętym*" (I Kor. 12, 3). Jak widzimy, Pismo św. obfite zawiera dane o koniecznej potrzebie łaski zbawiennej do każdego czynu nadprzyrodzonego.

Ojcowie Kościoła, zwłaszcza począwszy od walki z Pelagianizmem, z wielkim naciskiem podnoszą tę prawdę. Między innymi św. Augustyn, objaśniając te słowa: "*beze mnie nic czynić nie możecie*", pisze (*trakt. 81, n. 3*) "*Aby kto nie mniemał, że przynajmniej mały jakiś owoc może latorośl sama z siebie przynieść... nie mówi (Zbawiciel): Bo beze mnie **mało** uczynić możecie, lecz **nic** czynić nie możecie. Ani mało zatem, ani wiele bezeń stać się nie może, bez którego nic stać się nie może*". – Wobec jednomyślnej nauki Ojców w okresie walk pelagiańskich, mogła zresztą wątpliwość zachodzić tylko co do Ojców dawniejszych, przed Augustynem. Pelagianie, jak już wspominałem, nieraz oskarżali Augustyna, że on sobie całą tę teorię o łasce sam stworzył, więc Augustyn, o ile mógł, zbierał świadectwa dawnych Ojców o potrzebie łaski i rzeczywiście dosyć ich przytacza, aby wykazać, że w Kościele była od początku ta sama tradycja. I tak np. Ireneusz, męczennik z II wieku, powiada (*Adv. haer., ks. 3, r. 17, n. 2*): "*Jak sucha ziemia, niezroszona, nie może przynieść owocu, tak i my, suchym drzewem będąc, nigdy byśmy nie ożyli bez niebieskiej rosy łaski*". Podobnie wyrażają się w III wieku Origenes i Cyprian kartagiński i Hilary z Poitiers. Nawet u św. Jana Chryzostoma, na którego Pelagianie najchętniej się powoływali, znajduje św. Augustyn zdania w tym rodzaju, jak to: "*Nie jest bowiem rzeczą możliwą, abyśmy cokolwiek dobrego należycie uczynili bez pomocy łaski niebieskiej*" (*Hom. 25. o Gen., n. 7*). Jakkolwiek więc Chryzostom, walcząc z heretykami, którzy zaprzeczali wolnej woli, jak np. Manichejczycy, w różnych innych miejscach na pozór inaczej się wyraża, jednakże gdy wprost mówi o łasce, jak wyżej, bardzo dobitnie wypowiada zdania zgodne z całą tradycją katolicką. – Na koniec liczne synody, za czasów Augustyna odbywane, zwłaszcza afrykańskie, stwierdziły bardzo jasno tę naukę Kościoła, a z późniejszych najdobitniej drugi synod w Orange w r. 529, którego powaga w tym przedmiocie jest pierwszorzędną, który też ostatecznie zakończył cały spór z Pelagianami. Ten synod orzekł między innymi: "*Jeżeli kto utrzymuje, że przez*



*zdolność przyrodzoną można cośkolwiek dobrego, co się odnosi do zbawienia wiecznego, pomyśleć, jak należy, lub obrać... bez oświecenia i natchnienia Ducha Świętego ...heretyckim duchem jest uwiedziony".* Dodaje synod, że bez łaski nie można nawet uwierzyć opowiadaniu Ewangelii (kan. 7). Nareszcie Sobór Trydencki orzekł bardzo stanowczo: *"Jeśliby kto powiedział, że dlatego tylko daje się łaska Boża przez Jezusa Chrystusa, aby człowiek mógł łatwiej żyć sprawiedliwie i zasłużyć sobie na żywot wieczny... niech będzie wyklęty"* (sesja 6, kan. 2). Sobór mówi anatema temu, kto twierdzi, że łaska jest na to tylko potrzebna, ażeby człowiek mógł **łatwiej** żywot wieczny osiągnąć, jak gdyby bez łaski można go było w ogóle dopiąć. Kanon następujący (3) potwierdza zresztą orzeczenie synodu w Orange.

Jest zatem, moi Panowie, nauką wiary, że człowiek bez łaski zbawiennej nie może wykonać żadnego, najmniejszego nawet nadprzyrodzonego czynu, że nie może powziąć żadnej dobrej chęci ni myśli, odnoszącej się *"jak należy"* do żywota wiecznego. Do tego wszystkiego absolutnie konieczna jest łaska zbawienna, która do tych czynów pobudza i nadaje im charakter nadprzyrodzony. – Teologiczne uzasadnienie tej prawdy nieraz już było przez nas poruszane, a sprowadza się do tego, że musi zachodzić **wewnętrzna proporcja** między przyczyną, istotą i celem czynu nadprzyrodzonego. Celem zaś czyli kresem, do którego taki czyn ostatecznie zmierza, jest uczestnictwo Boskiej natury i widzenie Boga twarzą w twarz. Ponieważ ten kres jest absolutnie nadnaturalny, przeto czyn zmierzający proporcjonalnie do tego celu powinien też być istotnie nadprzyrodzonym. A że skutek nie może przewyższać przyczyny, przeto naturalne nasze zdolności i siły do wykonania takiego czynu nie wystarczają, lecz muszą być podniesione do wyższego rzędu i uświęcone przez łaskę zbawienną.

Znając już właściwy powód potrzeby łaski, możemy przystąpić do rozwiązania pewnych trudności, jakie już Pelagianie stawiali. Ojcowie ówczesni nieraz biedzili się z rozwiązaniem tych trudności, ponieważ podówczas terminologia, odróżniająca łaskę leczącą od zbawiennej, nie była jeszcze ustalona.

Zarzucono, że Pan Bóg każe nam przecież zachować zakon przyrodzony czyli przykazania naturalne, więc widocznie możemy je o własnych siłach zachować. Odpowiadam, że Pan Bóg, każąc zachować przykazania, daje nam zarazem moc do tego potrzebną, ale daje nam ją w obecnym porządku sposobem nadprzyrodzonym, bo samo zachowanie przykazań ma nas nadprzyrodzonym

sposobem uświęcać i wieść do żywota wiecznego. Z powyższego założenia nie wynika zatem wcale, aby nasza natura miała sama z siebie moc do zachowania przykazań sposobem należyтым, lub żeby ta moc nam się należała. Rozkaz Boży pociąga za sobą tylko tę konieczność, aby nam Pan Bóg jakąkolwiek drogą dawał możliwość do przestrzegania Jego przykazań (2). – Zarzucano jednak dalej, że jeżeli każde stworzenie ma w swojej naturze środki i siły odpowiednie, aby dopięło swego celu, to i człowiek mieć je powinien. – Na tę trudność należy odpowiedzieć takim rozróżnieniem: gdyby chodziło o cel tylko naturalny, zapewne nie brakłoby środków do jego osiągnięcia, skoro nas jednak Bóg wyniósł do sfery nadnaturalnej i wyznaczył nam cel nadprzyrodzony, to natura sama z siebie już nie jest zdolną dopiąć tego celu, lecz w zamian obdarza ją Pan Bóg zdolnością i siłą naturalną, aby do niego dojść mogła. Stąd na pytanie, czy **możemy** zachować przykazania Boże, odpowiedź różnie wypadnie, zależnie od tego, jak się tę możliwość rozumie. Jeżeli jest mowa o możliwości konkretnej, jaką Bóg daje przez łaskę, to tę możliwość wszyscy posiadamy (3). – Jeżeli znów chodzi o możliwość samej natury, własnym siłom pozostawionej, to zachowanie przykazań "*jak należy*", tj. nadprzyrodzonym sposobem, jest niepodobieństwem, a twierdzenie przeciwne jest herezją, Pelagianizmem. Dalej nie mamy możliwości moralnej do zachowania całego zakonu przyrodzonego bez pomocy łaski, jak to wyżej wytłumaczyłem. Powiedzieć natomiast trzeba, że i bez łaski można niejedyn dobry uczynek wykonać, ale bez wartości nadprzyrodzonej i bez zasługi na żywot wieczny.

Dotąd omawialiśmy ogólną część dogmatu katolickiego o potrzebie łaski do wszystkich uczynków nadprzyrodzonych. Teraz przechodzimy do szczegółów, mianowicie do pytania, czy ta potrzeba łaski rozciąga się także na **sprawiedliwych**, którzy już mają w sobie stały pierwiastek życia nadprzyrodzonego, łaskę poświęcającą (po cóż im jeszcze łaski uczynkowej?); a następnie czy łaska, potrzebna jest także do pierwszego zwrócenia się ku Bogu, skoro Pan Bóg zdaje się wzywać nas do tego, abyśmy pierwsi poczynali nawracać się do Niego: "*Nawróćcie się do mnie, a nawrócę się do was*" (Zach. 1, 3).

Co do sprawiedliwych, teksty Pisma i Ojców, które ogółem stwierdzają potrzebę łaski uczynkowej, obejmują wszystkich zarówno, nie wyjmując i sprawiedliwych, a niektóre teksty odnoszą się właśnie do nich w szczególności, jak np. przytoczone już słowa Apostoła: "*Bóg jest, który sprawuje w was i chceć i wykonać*" (Filip. 2, 13). Te słowa odnoszą się w pierwszym rzędzie do

sprawiedliwych, bo św. Paweł przemawia tu do chrześcijan, o których się przypuszcza, że są w stanie łaski i napomina ich, aby z bojaźnią i drżeniem zbawienie swe sprawowali, więc przedkłada im niejako: jakkolwiek macie łaskę poświęcającą, jakkolwiek jesteście odrodzeni ku żywotowi wiecznemu, pamiętajcie jednak, że jest to jedynie dziełem mocy Bożej dać wam każdej chwili chcieć i wykonać czyny zbawienne ("*wedle dobrej woli*" swojej, tj. woli Boga). Apostoł stwierdza tu wyraźnie potrzebę łaski uczynkowej także dla sprawiedliwych. – Stare synody afrykańskie, mówiąc o łasce uczynkowej, rozciągają jej potrzebę ogólnie i na sprawiedliwych. Papież Zosimus w swym słynnym "traktacie" dogmatycznym, który wydał pod koniec sporu z Pelagianami w r. 418, powiada: "*Jakaż to jest chwila, w której nie potrzebujemy Jego (Bożej) pomocy? We wszystkich tedy czynach, sprawach, myślach, poruszeniach należy wzywać Go na pomoc*". Kościół też prosi o tę pomoc, i wszystkim, nie wyjąwszy sprawiedliwych, każe się modlić: "*Sprawy nasze, prosimy Cię, Panie, natchnieniem swym uprzedzaj i pomocą prowadź*". Jest tedy ogólną nauką Kościoła, że nawet sprawiedliwym potrzeba tej łaski uczynkowej i takie też jest wyraźne orzeczenie trydenckie: "*Sam Chrystus, jako głowa na członki i jako winna macica na latorośle, ustawicznie wpływa na usprawiedliwionych, a ten wpływ zawsze wyprzedza ich dobre uczynki i towarzyszy im i następuje po nich, a bezeń te uczynki żadną miarą nie mogłyby być Bogu miłe i zasługujące*" (sesja 6, rozdz. 16). Bardzo by trudno było ograniczyć to orzeczenie do samej łaski poświęcającej, ponieważ jest tu mowa o takiej łasce, która uprzedza dobre uczynki sprawiedliwych, towarzyszy im i następuje po nich, co wyraża raczej wpływ czynny, niż stan łaski.

Zachodzić jednak może pytanie, jaki właściwie może być powód stanowienia potrzeby łaski uczynkowej dla sprawiedliwych, skoro oni mają w sobie stały pierwiastek życia nadprzyrodzonego i stałą możliwość działania zbawienego? Powód jest ten, że chociaż sprawiedliwi są już w stanie uświęcenia, choć mają cnoty wlane, więc stałą zdolność działania zbawienego, przecież ta zdolność nie odejmuje im możliwości działania także sposobem naturalnym, kierowania się np. pobudkami doczesnymi, takimi, które wpływ łaski wyłączają. Nadto wolna wola sama przez się nie może o tym decydować, czy się posłużyć tymi zdolnościami nadprzyrodzonymi, które dusza ma w sobie; lecz trzeba, aby Pan Bóg bezpośrednio poruszył te nadprzyrodzone siły do działania. Ostatecznym powodem tego jest, że sfera naturalna żadną miarą nie może sama z siebie oddziaływać na nadprzyrodzoną. – Drugi powód jest natury ogólniejszej. Ponieważ żadna zdolność, nawet przyrodzona, nie może przejść w

stan czynu bez współdziałania Bożego, przeto i cnota nadprzyrodzona, dająca tylko możliwość działania, domaga się odpowiedniego współdziałania nadprzyrodzonego ze strony Boga, tj. łaski uczynkowej, by czyn zbawienny wykonać.

Daleko donioślejszą w teologii i historii dogmatu jest druga kwestia, dotycząca **początku wiary**. Była ona okazją powstania **Semipelagianizmu**. Zwracałem już uwagę Panów na to, co się nieraz zdarza w historii dogmatu, mianowicie, że po pogromie herezji przez dekry kościelne, wnet jakieś jej odzywa się echo, w którym ta sama herezja w złagodzonej formie pokutuje jeszcze przez czas jakiś. Podobnie też po pogromie Pelagianizmu pojawił się tzw. Semipelagianizm (tj. pół-pelagianizm). Niektórzy z mężów, którzy byli wmieszani w spór pelagiański, przekonani ostatecznie przez Augustyna, przyjęli potrzebę łaski Bożej do każdego czynu zbawiennego. Wnet jednak wymyślili, jak zaraz wyjaśnię, pewien złagodzony sposób częściowego obejścia tego dogmatu inną drogą. Rzecz cała rozwinęła się głównie we Francji, w diecezji marsylskiej, wśród kleru prowansalskiego i dlatego nazwano zwolenników tej teorii *Massilienses* (Marsylińczykami). Przywódcą tego kierunku teologicznego był między innymi opat Jan Kasjan, mnich ze Wschodu, wysłany do Rzymu przez kler konstantynopoliński, celem obrony św. Jana Chryzostoma, którego podówczas wygnano z jego siedziby biskupiej. Kasjan, dowiedziawszy się, że Chryzostom tymczasem zmarł, pozostał na Zachodzie i założył w Marsylii dwa klasztory, które zasłynęły niebawem wielką świątobliwością swych mnichów. Wówczas biskup polecił mu opisać sposób życia i nauki moralne mnichów wschodnich. Kasjan wywiązał się z tego zadania w obszernym dziele pt. *Collationes*, rozprawy, czyli rozmowy duchowne różnych mnichów wschodnich. W tym dziele pojawiają się pewne błędy do Pelagiańskich zbliżone, a zwłaszcza 13-ta kolacja zajmuje dosyć wyraźnie stanowisko semipelagiańskie.

Ten pelagianizm umiarkowany uznawał wprawdzie potrzebę łaski wewnętrznej do każdego czynu nadprzyrodzonego, chcąc jednak człowiekowi przyznać pewne pierwszeństwo w dziele zbawienia, twierdził, że rzeczą człowieka jest zwracać się naprzód ku Bogu o własnych siłach i przez to skłonić Go niejako do udzielenia łaski. Ten pierwszy krok do Boga, który Semipelagianie nazywali "*początkiem wiary*", obejmował według nich skłonność do wierzenia, pragnienie zbawienia i modlitwę. Tych pierwszych zbawiennych poczynań Semipelagianie nie wciągali w sferę nadprzyrodzoną i

mniemali, że zupełnie zadość czynią dogmatowi orzeczonemu na dawnych soborach, przyjmując potrzebę łaski dopiero do następnych czynów zbawiennych. Zdawało się im, że słusność wymaga, aby człowiek sam rozpoczął dzieło swego zbawienia. Zresztą ta teoria była w ich przekonaniu potrzebną do zrozumienia, że Pan Bóg sprawiedliwie swe łaski rozdaje, dla wytłumaczenia dlaczego np. Bóg jednego powołuje do wiary, a drugiego nie. To wszystko bardzo po prostu tłumaczyło się tym, że jeden zasłużył sobie na łaskę, sam się pierwszy ku Bogu zwracając, podczas gdy drugi tego pierwszego kroku nie uczynił. Za tym twierdzeniem snują się inne pokrewne, np. że Bóg w ogóle rozdaje swe łaski w miarę wysiłków naturalnych, którymi człowiek sam stara się je sobie wyjednać. Semipelagianie nauczali nadto, że rozdawnictwo łask Bożych jest zależne od przewidzianych zasług ludzkich: jeżeli np. w jednych krajach Ewangelia jest opowiadana, a do innych nie dochodzi, dzieje się to regularnie i zasadniczo dlatego, iż Bóg przewidział wiarę jednych, a niewiarę drugich. W ten sam sposób tłumaczyli, dlaczego jedne dzieci przed śmiercią chrzest otrzymują, a inne przed przyjęciem chrztu umierają, nawet bez winy rodziców. Otóż, powiadają, Pan Bóg przewidział, że tamci byliby korzystali z łaski, gdyby pozostali przy życiu przez czas dłuższy, a ci nie byliby z nią współdziałali. Zasługi zatem hipotetyczne, które nigdy miejsca mieć nie będą, byłyby dla Pana Boga motywem dlaczego jednym łaski udziela, a drugiem jej odmawia. W końcu nauczali Semipelagianie, że wytrwanie w dobrym do śmierci jest wyłącznie dziełem człowieka. Ostatecznie zatem cała predestynacja, czyli przeznaczenie do łaski i do zbawienia byłoby skutkiem zasługi naturalnej, więc nie darmową. Jednym słowem, jak Panowie widzicie, Pelagianie odrzucali absolutnie potrzebę łaski, Semipelagianie zaś uznawali tę potrzebę, lecz dodawali, że łaska jest spowodowaną przez wysiłki naturalne, że więc można na nią zasłużyć sposobem naturalnym, że zatem łaska nie jest absolutnie darmową. Kto zaś przeczy darmowości łaski, tym samym przyznaje, że łaska nie jest absolutnie nadprzyrodzoną, a w ten sposób częściowo przynajmniej powraca ostatecznie do tej samej konkluzji, co Pelagianie, mianowicie do zaprzeczenia porządku nadprzyrodzonego.

Ojcowie Kościoła w ogóle bardzo gwałtownie przeciw Semipelagianom powstawali. Augustyn św., żyjący jeszcze podówczas, napisał przeciw nim kilka mniejszych rozpraw, które dedykował Prosperowi akwitańskiemu i Hilaremu (4). Byli to dwaj ludzie świeccy, ale Prosper, jako tęgi teolog i osobisty uczeń Augustyna, doskonale znał jego naukę i bardzo dzielnie piórem jej bronił. Po śmierci Augustyna, pisarze katoliccy, pod przewodnictwem Hilarego i Prospera,

zwalczali Semipelagianizm, który ostatecznie został stanowczo potępiony przez drugi synod w Orange w r. 529. Semipelagianie poddali się orzeczeniu Kościoła i dlatego nigdy heretykami we właściwym znaczeniu nie byli, bo w dobrej wierze bładzili.

Jaka jest nauka **Pisma świętego** co do pierwszych zbawiennych poczynąń? Zauważyć należy, że teksty już poprzednio przytoczone, które ogólnie stwierdzają potrzebę łaski dla każdego czynu zbawiennego, obejmują zarazem i czyn pierwszy, który tym samym, że ma wewnętrzny istotny związek z ostatecznym celem życia wiecznego i do niego wiedzie, nie może być dokonany bez łaski, owszem jako pierwszy krok w pochodzie do celu nadprzyrodzonego tym bardziej jej się domaga. Poza tym, są jednak pewne teksty, które właśnie szczególnie na to nacisk kładą, że nie tylko wykonanie czynu, ale i **chęć początkowa** jest skutkiem daru Bożego: Jeżeli św. Paweł uczy, że "*Bóg jest, który sprawuje w was i chce i wykonać*" (Filip. 2, 13), to widocznie w całym dziele naszego pochodzenia od Boga i pierwsza część zbawienna jest z daru Bożego. – Tekst klasyczny, na który w czasie sporów o łaskę często się powoływano, jest u św. Pawła w liście do Koryntian (IV, 7): "*Albowiem któż cię rozsądza? A co masz, czegoś nie wziął? A jeśliś wziął, przeczże się chlubisz, jakobyś nie wziął?*". Św. Paweł powiada tu, że chrześcijanie, do których pisze, nie mają żadnego prawa chlępienia się, przypisywania sobie czegokolwiek w sprawie zbawienia, bo powód, że oni raczej znajdują się w liczbie tych, którzy uwierzyli, aniżeli tych, którzy nie uwierzyli i idą na zatracenie, nie leży w nich samych, lecz jest czysto dziełem miłosierdzia Boskiego (5). Pan Bóg więc tym, który wyróżnia, mówi z naciskiem Apostoła, nie ty sam się wyróżniłeś. Otóż gdyby Semipelagianizm miał słuszność, tj. gdyby Pan Bóg czekał tylko póki się kto pierwszy ku Niemu własnymi siłami nie zwróci i temu tylko swej łaski udzielał, wówczas segregacja jednych od drugich byłaby wyłącznie dziełem człowieka. – Augustyn św., objaśniając ten tekst, powiada, że on sam skłaniał się wprzód do Semipelagianizmu, ale że go ten tekst oświecił i nawrócił. W dziele "O przeznaczeniu świętych", które pisał w starości, powiada o sobie: "*To zwłaszcza świadectwo przekonało mię, gdym bładził, mniemając podobnie, że wiara, którą w Boga wierzymy, nie jest darem Bożym, lecz z nas samych w nas jest i że przez nią dostępujemy (innych) darów Bożych, za pomocą których wstrzeźliwie i sprawiedliwie i pobożnie żyjemy na tym świecie*" (r. 3, n. 7). Ten zatem tekst przekonał św. Augustyna, że tak nie jest i że początek zbawienia jest także od Pana Boga. Powodem teologicznym naszego dogmatu jest, że gdyby początek

wiary, lub jakikolwiek czyn, mający związek wewnętrzny z łaską i zbawieniem, był wyłącznym dziełem natury, to wówczas cała sfera nadprzyrodzona wchodziłaby w zakres natury, nie byłaby zatem ani prawdziwie darmową, ani prawdziwie nadprzyrodzoną; a to jest zupełnie sprzecznym z całym pojęciem porządku nadprzyrodzonego, jakie nam w ogólności nauka wiary podaje.

Dla uzupełnienia rzeczy o poczynaniach zbawiennych trzeba zwrócić uwagę, że Pismo św. zawiera dwojaką serię tekstów odnośnie do łaski Bożej. Raz nawołuje nas, abyśmy zwracali się do Pana Boga, upomina nas, abyśmy użyli wolnej woli naszej, nie wspominając wyraźnie o łasce, np. *"Nawróćcie się do mnie a nawrócę się do was, mówi Pan Zastępów"* (Zach. 1, 3). Albo: *"Człowieka jest (rzeczą) duszę przygotować"* (Przyp. 16, 1). W drugiej znów serii tekstów Pismo św. po prostu stwierdza absolutną potrzebę łaski świadcząc, że każde nadnaturalne dzieło poczyna się od Pana Boga i wtedy wyraża się przeciwnie: *"Nawróć nas Panie ku sobie, a nawrócimy się"* (Treny 5, 21). Sobór Trydencki ładnie zestawia te teksty jedne z drugimi: *"Jeżeli w Piśmie św. powiedziano: «Nawróćcie się do mnie, a nawrócę się do was», napomnienie to wolnej woli naszej, a jeżeli odpowiadamy: «Nawróć nas, Panie, ku sobie, a nawrócimy się», wyznajemy, że nas łaska Boża uprzedza"* (sesja 6, rozdz. 5). W końcu są niektóre teksty, gdzie właściwie jest tylko mowa o łasce **leczącej** nasze niedomagania moralne. Kiedy np. Paweł św. pisze w VII rozdziale do Rzymian (w. 18) *"Albowiem chcieć przy mnie jest: ale wykonać dobre nie znajduję"*, to nie ma bynajmniej na myśli, że pierwsze chcenie zbawienne jest w naszej mocy, lecz zupełnie co innego. Apostoł opisuje w tym miejscu walkę, jaką człowiek w obecnym stanie skażenia staczać musi z namiętnościami swoimi, aby zachować zakon Boży przyrodzony, i żaląc się na ułomność natury mówi: *chęć ku dobremu mam, ale nie staję mi sił do wykonania go; chce zatem po prostu powiedzieć, że do zachowania przykazań potrzeba łaski leczącej; czy zaś ta pierwsza chęć dobra jest naturalną, czy też nadprzyrodzoną, w to wcale nie wchodzi w tym miejscu. Stwierdza tylko nieudolność człowieka upadłego do wykonania w całej rozciągłości prawa etycznego, którego piękność zresztą poznają nawet poganie i tęsknią do jego zachowania.*

Jest jeszcze jedno zdanie trudne do wytłumaczenia, nie w Piśmie św. wprawdzie, ale w teologii często przytaczane: *"Temu, kto czyni co do niego należy, Bóg łaski nie odmawia"*. Ale długo byłoby mówić o tym i dlatego na przyszły raz nad tym się zastanowimy. Z tego jednak, cośmy dotąd powiedzieli, wynika, że nie można tego zdania tłumaczyć w ten sposób, jakoby wysiłki

naturalne jednały nam łaskę, to bowiem byłoby błędem pelagiańskim; zobaczymy zaś, że rozumienie tego zdania w pewnym znaczeniu może być pelagiańskie, w innym semipelagiańskie, a w dwóch innych katolickie.

---

**Przypisy:**

(1) W znaczeniu łacińskiego *principium*, początek.

(2) Por. uwagę do poprzedniego wykładu; w myśl autora należałoby powiedzieć, że łaska Boża potrzebna do zachowania przykazań należy się naturze ludzkiej o ile zastępuje pomoc przyrodzoną w porządku natury czystej, jest zaś darmową o ile nadaje czynom ludzkim charakter nadprzyrodzony.

(3) Bo Bóg nikomu łaski nie odmawia.

(4) Nie był to św. Hilary, biskup z Poitiers i Ojciec Kościoła, który już dawno nie żył, ale inny Hilary, człowiek świecki.

(5) Jest to tłumaczenie św. Augustyna.

---





## WYKŁAD X.

# ŁASKI SZCZEGÓLNE. – NAUKA KATOLICKA O ZGODNOŚCI ŁASKI Z WOLNĄ WOLĄ

Zanim przejdziemy do trudnego zagadnienia o stosunku łaski Bożej do wolnej woli człowieka i zgodności tych dwóch czynników, jeszcze jedną rzecz do poprzedniej rozprawy dodać muszę, mianowicie o pewnych łaskach szczególnych, nie objętych ogólnym łask rozdawnictwem (1). Mówiliśmy już o tym, że łaska potrzebną jest naprzód jako środek leczniczy do naprawienia skutków grzechu pierworodnego i że ta potrzeba jest tylko moralną, nie w każdym z osobna wypadku, ale w trudniejszych okolicznościach. Po wtóre łaska jest potrzebna jako środek zbawienny, dający naszym czynom charakter nadprzyrodzony i ta potrzeba jest bezwzględna dla wszystkich czynów moralnych, inaczej bowiem żadnej wartości na żywot wieczny mieć nie mogą, nie są zbawiennymi. Teraz kolej wspomnieć o niektórych łaskach szczególnych, którym Pismo św. i nauka Kościoła ten charakter przypisują. Bardzo krótko się sprawię, bo nie ma w tym wszystkim żadnej zawilej trudności dogmatycznej.

Naprzód potrzeba łaski szczególnej **do wytrwania** w łasce. Jest to powszechna nauka katolicka. Określa ją drugi Synod w Orange (kan. 10): *"Pomocy Bożej także odrodzeni i święci ustawicznie wzywać muszą, aby do dobrego końca dojść mogli"*. Podobnie wyraża się Sobór Trydencki (sesja 6, kan. 22): *"Jeśli by kto rzekł, że usprawiedliwiony może bez szczególnej pomocy Bożej wytrwać w otrzymanej sprawiedliwości lub że z nią wytrwać nie może, niech będzie wyklęty"*.

Cóż to jest wytrwanie? Wytrwanie w ogóle, według św. Tomasza, jest to utrzymanie się w łasce przez czas dłuższy. Rozróżniamy wytrwanie czynne i bierne. Wytrwanie czynne jest zależne od czynów człowieka, od stałego ćwiczenia się w cnocie; bierne jest od działalności człowieka niezależne, jak np. u małego dziecka. Jeżeli kto w stanie łaski Bożej schodzi z tego świata, nazywa się to wytrwaniem do końca. U jednych to wytrwanie jest tylko bierne, jak np. u dzieci nieletnich, które umierają po chrzcie, lub u dorosłych, których śmierć spotyka zaraz po nawróceniu się; u innych wytrwanie do końca jest zarazem czynne i bierne: Bóg kładzie kres ich życiu doczesnemu w chwili, kiedy trwają w łasce poświęcającej. Mówić naprzód będziemy o wytrwaniu **czynnym**, o utrzymaniu się przez czas dłuższy w łasce Bożej.

Pismo św. poucza nas, że stałe utrzymanie się w dobrym jest rzeczą szczególnie trudną. Charakterystyczne tego rodzaju upomnienia czytamy nieraz w Piśmie św. i tak np. pisze Paweł św. w I liście do Koryntian (10, 12): "*przeto kto mniema, żeby stał, niech patrzy, aby nie upadł*"; albo do Filipensów (2, 12): "*z bojaźnią i drżeniem zbawienie wasze sprawujcie*". Nawołuje nas dalej Pismo św., abyśmy prosili usilnie o łaskę wytrwania: "*iż się zawsze modlić trzeba, a nie ustawać*" (Łk. 18, 1); wiele też innych tego rodzaju jest tekstów. Jest tu mowa o szczególnej trudności wytrwania, a zarazem o potrzebie do tego szczególnej pomocy Bożej, o którą prosić należy. Oczywiście chodzi tu przede wszystkim o potrzebę łaski leczącej, ponieważ rzecz cała jest w przewyciężeniu szczególnej trudności moralnej, nie zaś w szczególnym uświęceniu czynu; przypuszcza się zresztą, że ta łaska jest zarazem zbawienną, odpowiednią stanowi synostwa, który wymaga nadprzyrodzonego działania Bożego (2).

Skądże ta trudność szczególna pochodzi? Z dwóch stron: naprzód z naszej ułomności, która jest skutkiem grzechu pierworodnego, a której, jeżeli trudnym jest jeden wysiłek, to szczególnie trudnym jest trwanie w wysiłku, jego ciągłość. Prawdy wiary, które nam przewodniczyć winny w zmaganiu się z trudnościami, łatwo się zacierają przed oczyma duszy i błędą; pobudki, które początkowo nakłaniały nas do wytrwania w dobrym, zacinają z czasem mniej robić wrażenia; zresztą opuszczanie się w dobrym jest to ułomność naszej naturze zupełnie właściwa, dlatego też wytrwanie sprawia trudność szczególną. Dalsza trudność pochodzi z zewnątrz, od świata przewrotnego i pokus, które na nas zewsząd czyhają; niepodobna prawie, żeby w przeciągu dłuższego czasu nie zdarzyła się jakaś cięższa pokusa, a to nieraz niespodziewanie i niepostrzeżenie, bez przygotowania z naszej strony. – Z tych wewnętrznych i zewnętrznych warunków życia naszego wynika, że wytrwanie w dobrym przez czas dłuższy przedstawia szczególne trudności, że więc potrzeba do tego szczególnej pomocy Bożej. Szczególność łaski wytrwania polega na tym, że Bóg nie tylko daje w każdym z osobna wypadku dostateczną łaskę uczynkową, ale daje za każdym razem łaski skuteczne, łączy te łaski w jedno pasmo, raczy je dawać w nieprzerwanym ciągu; raczy nadto zapobiegać niebezpieczeństwom, a w trudnościach szczególnych udzielać nam zawsze łask odpowiednich. Ten szereg łask, który sprawia, że trwamy w dobrym, jest szczególnym darem Bożym, szczególniejszym objawem Jego życzliwości, jest zatem szczególną łaską, której wysłużyć w ścisłym znaczeniu nie możemy (3), możemy ją tylko wysłużyć w

pewnym szerszym znaczeniu tego wyrazu, a zwłaszcza możemy ją sobie kornie wyprosić. Dlatego też Pismo św. i Ojcowie tak często nas upominają, abyśmy o wytrwanie prosili. Na razie wystarczy tych kilka słów o tym przedmiocie.

Jeszcze szczególniejszej łaski potrzeba **do wytrwania końcowego**, które Sobór Trydencki nazywa wielkim darem wytrwania do końca (sesja 6, kan. 16). W samej rzeczy ten wielki dar zawiera nie tylko wszystkie poprzednie łaski, potrzebne do czynnego trwania w dobrym, lecz dodaje nadto, że ten szereg łask ciągnie się aż do końca życia, czyli że śmierć nadchodzi w chwili, gdy człowiek trwa w dobrym. Że zaś zesłanie śmierci w tej lub owej chwili leży wyłącznie w rękach Bożych (z wszelką pewnością nie dzieje się przypadkiem, skoro nawet ptaszek z dachu nie spadnie bez woli Ojca Niebieskiego, por. Mt. 10, 29), przeto Bóg zsyłając śmierć w takiej chwili, kiedy człowiek znajduje się w stanie łaski, wyświadcza mu szczególniejsze dobrodziejstwo. Dając nam wytrwanie, Pan Bóg niejako jedną ręką utrzymuje nas w dobrym, a drugą ręką wszystkie okoliczności zewnętrzne tak zestraja, że śmierć nas spotyka w stanie łaski. Wyraża to św. Augustyn (*O darze wytrwania*, r. 13, n. 32): "*Widzicie już jak dalekim od prawdy jest przeczyć, że wytrwanie do końca tego życia jest darem Bożym, skoro Bóg kładzie kres temu życiu kiedy sam chce, a gdy go położy przed groźącym upadkiem, to sprawia, że człowiek trwa w dobrym do końca*". – Jeżeli śmierć się zdarzy w latach dziecińczych, kiedy nie ma jeszcze wytrwania czynnego, tylko biernego, toć i wówczas śmierć nie zdarza się przypadkiem, lecz pochodzi z miłościwego zamiaru Bożego uszczęśliwienia tej istoty na wieki.

Pismo św. uwydatnia to w kilku pięknych ustępach, że zesłanie śmierci w takich okolicznościach, jest szczególnym dowodem miłości Bożej. Znacnie niezawodnie ten ustęp z Księgi Mądrości (4, 10 n.): "*Podobając się Bogu, stał się umiłowanym i żyjąc między grzesznikami przeniesion jest. Pochwycon jest, aby złość nie odmieniła umysłu jego, albo obłudność aby nie oszukała duszy jego... Podobala się bowiem Bogu dusza jego: dlatego pokwapił się wywieść go z pośród nieprawości*". Powiada więc Pismo św., że powodem zesłania śmierci w danym czasie jest miłosierdzie Boże, aby uchylić od umiłowanych niebezpieczeństwo utraty zbawienia. – Jeżeli w końcu Pan Bóg zsyła na kogo śmierć bezpośrednio po jego nawróceniu, albo, co na jedno wychodzi, jeśli daje komu łaskę nawrócenia bezpośrednio przed śmiercią, jak dobremu łotrowi na krzyżu, wówczas jest to dar wytrwania do końca poniekąd jeszcze wyższego rzędu, bo nie tylko wcale niezasłużony, lecz uzyskany po grzesznym życiu. – Jakkolwiek więc rzecz rozważymy, zawsze łaska wytrwania do śmierci

przedstawia się jako bardzo szczególna, dlatego też Ojcowie Kościoła i Sobór Trydencki z największym naciskiem powtarzają, że trzeba ją sobie korną modlitwą wypraszać; bo na nią ściśle zasłużyć nie można.

Wspomnę jeszcze o trzeciej najszczególniejszej łasce, a raczej przywileju. Zachowanie się od zmazy grzechu ciężkiego przez czas dłuższy wymaga już szczególnej łaski, ale uchronienie się od wszelkich grzechów powszednich, nawet najdrobniejszych, wymaga jeszcze szczególniejszej. Wytrwanie czynne w stanie łaski jest w obecnym porządku dość częstym, jakby normalnym darem Bożym, który się dostaje wszystkim ludziom dobrej woli. Natomiast **dar nieskazitelnej świętości** jest wcale niezwykły, bo w obecnym stanie natury odkupionej nie jest objęty prawem zwyczajnej Opatrzności Bożej i dlatego jest przywilejem wyjątkowym i cudem nawet w sferze łaski. W samej rzeczy tylko o jednym przypadku udzielenia tego daru wiemy na pewno, o Matce Najświętszej, o żadnym zaś innym człowieku tego na pewno twierdzić nie możemy.

Pelagianie, a po nich Waldensi, Katarowie i inni heretycy utrzymywali, że człowiek może o zwyczajnych siłach dojść już w tym życiu do takiego stanu doskonałości, że staje się bezgrzesznym i żadnej winy nie popełnia. Ponieważ ta doktryna była w związku z zaprzeczeniem katolickiej nauki o grzechu pierworodnym, dlatego Kościół potępił ją wraz z innymi błędami Pelagiańskimi. Nauka katolicka w przeciwstawieniu do pelagiańskiej orzeczona jest na synodzie Milewitańskim w r. 416 (kan. 6), a Sobór Trydencki wyraża ją tymi słowami: "*Gdyby kto rzekł, że człowiek raz usprawiedliwiony... może przez całe życie uniknąć wszystkich grzechów, nawet powszednich, wyjąwszy ze szczególniejszego przywileju Bożego, jak to Kościół wierzy co do Najświętszej Panny, niech będzie wyklęty*" (sesja 6, kan. 23). Jak widzimy, Sobór nie wchodzi w to, czy komu innemu, prócz Najświętszej Maryi Panny, był dany taki przywilej, lecz stwierdza tylko, że w obecnym porządku łaski jest zupełnie wyjątkowym, wszyscy zatem ludzie popełniają przynajmniej grzechy powszednie i przez dłuższy czas nie mogą być od nich wolnymi.

W Piśmie i w nauce Ojców posiadamy liczne świadectwa do uzasadnienia tej nauki. Pismo św. Nowego Zakonu nieraz powtarza, że wszyscy ludzie są grzeszni. Św. Jan w pierwszym swym liście (1, 8) powiada: "*Jeślibyśmy rzekli, iż grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy, a prawdy w nas nie masz*". Św. Jakub wyraża się podobnie: "*albowiem w wielu upadamy wszyscy*" (3, 2). Nareszcie sam Chrystus Pan każe nam wszystkim mówić w pacierzu: "*odpuść nam nasze winy*"; każe więc wszystkim prosić o odpuszczenie grzechów swoich.

Ojcowie Kościoła, zwalczając Pelagianizm i przy wielu innych sposobnościach najwyraźniej tę samą naukę powtarzają. Św. Cyprian powiada nawet (*O uczynku i jałmużnie*, 3): "Nikt nie może być bez grzechu, a kto powiada o sobie, że jest bez winy, albo pyszny jest, albo głupi". Taka jest zatem powszechna nauka Kościoła.

Na pierwszy rzut oka zdawałoby się jednak, że w tym twierdzeniu tkwi nieomal jakaś sprzeczność. Jest bowiem rzeczą absolutnie pewną, że każdego z osobna grzechu powszedniego można uniknąć, bo inaczej nie byłby grzechem, jak nieraz powtarza św. Augustyn, a jeżeli tak jest, dlaczegożby wszystkich razem powszednich grzechów uniknąć nie było można? Otóż zważcie naprzód, że nie jest tu mowa o niemożności fizycznej, ale tylko o moralnej, a po wtóre jest to fakt doświadczalny, któremu każdy z nas świadectwo dać może, że każdego w szczególności grzechu powszedniego może uniknąć, ale wszystkich razem uchronić się nie może. Tłumaczy się to tym, cośmy już wyżej nadmienili, że ciągłość w wysiłku sprawia nam trudność szczególną. – Żeby to jeszcze bardziej wyjaśnić, bo to rzecz bardzo obchodząca ascezę, odróżnić nam wypada grzechy powszednie z pełną świadomością popełniane, które asceci nazywają "zupełnie dobrowolnymi" albo po prostu "dobrowolnymi" i grzechy popełniane z połowiczną tylko świadomością. Co do pierwszych nie ma wątpliwości, że podług obecnych praw łaski Bożej zdarzają się dusze, które przez długi czas, a nieraz i przez całe życie unikają wszystkich grzechów dobrowolnych, tj. grzechów popełnianych z pełną świadomością. Co do grzechów świadomości połowicznej, zauważyć należy, że w tej sferze psychicznej podobnie się dzieje, jak w sferze wzrokowej: jest jakieś pole, które zupełnie jasno widzimy, dalsza zaś sfera leży jakby w półmroku, gdzie widzenie coraz mniej jasne się staje; w ogóle im dalej od środkowego punktu widzenia znajdują się przedmioty, tym mniej wyraźnie i jasno się nam przedstawiają. Jeżeli jednak w tej mrocznej sferze coś się zdarzy, co na szczególną uwagę zasługuje, zwracamy natychmiast oko w tym kierunku i spostrzegamy dany przedmiot wyraźnie; jest to dowodem, żeśmy go już przedtem widzieli, choć niewyraźnie, inaczej bowiem nie zwrócilibyśmy tam uwagi. Tak samo jest w sferze psychicznej: kilka rzeczy zajmuje niejako środkowe pole widzenia i te są nam zupełnie świadome, inne zaś są poza ośrodkiem świadomości, w pół-świadomości, jakieśmy się wyrazili, tak jednak, że możemy na nie zwrócić uwagę, jeżeli nam bardzo na tym zależy. Oczywiście jest to rzeczą moralnie niepodobną mieć uwagę tak wytężoną, żeby ciągle baczyć na wszystko, co się w półświadomości odbywa. Jeżeli przy tym zważymy, że jesteśmy zewsząd nagabywani pokusami ciała, świata i złego

ducha, że pokusa zakrada się niepostrzeżenie, a kiedy wchodzi w mrok półświadości, bardzo nam trudno od razu zwrócić na nią uwagę, łatwo zrozumieć, że nawet święci "w wielu upadają" (Jak. 3, 2). Zdarza się bowiem, że kiedy pokusa przekracza próg świadomości, zajęci innymi rzeczami nie zaraz się ku niej zwracamy, żeby jej opór stawić, a ponieważ pokusa jakby odruchowo wywołuje pewne upodobanie, jeżeli wolna wola zawczasu temu nie zapobieży, dlatego tak łatwo zdarza się jakiś grzech niezupełnie świadomy i dobrowolny. Oczywiście ten grzech jest bardzo różny od tego, który się popełnia w środkowym polu świadomości, że się tak wyrażę, na który cała świadomość jest zwrócona i dlatego też zezwolenie woli jest pełne. Jednym słowem nasz gmach psychiczny i moralny jest w obecnym stanie tak ułomny, że jest moralnie niemożliwym uniknąć wszystkich grzechów powszednich, mianowicie tych, które się zdarzają w świadomości połowicznej. Jest ta ułomność skutkiem grzechu pierworodnego, bo w stanie niewinności bylibyśmy mocą darów nadprzyrodzonych bez porównania więcej panami wszystkiego, co się w nas dzieje i pokusa nie mogłaby się wkraść tak niepostrzeżenie. Łaska Odkupiciela nie uwolniła nas od tej ułomności. Dlaczego? Rozmaite tego powody być mogą. Z teologicznego stanowiska powiemy, że jest to naturalnym następstwem utraty darów pozanaturalnych, mianowicie panowania rozumu i woli nad niższą częścią natury.

Na tym więc kończę rzecz o szczególnych i najszczególniejszych darach łaski Bożej.

Przechodzimy teraz do ważnego a spornego zagadnienia o **skuteczności łaski** i jej zgodności z wolną wolą naszą. Zagadnienie to, jak Panowie widzicie, już na pierwszy rzut oka przedstawia się jako niełatwe, ponieważ tu chodzi o pogodzenie dwóch czynników, z których każdy wymaga właściwej sobie niezależności. Z jednej strony Bóg, Pan Najwyższy, nie może podlegać nikomu; jako Najwyższy Rządca wszechrzeczy musi mieć swobodę urzędzenia sobie wszystkiego na świecie według swojej woli, a do Jego zamiarów wszystko musi się dostrajać. Nie można zatem przypuścić, aby Pan Bóg w swym działaniu podlegał człowiekowi, by czynność Jego była zależną od stworzenia. Z drugiej strony wola ludzka, jako czynnik wolny, musi także być niezależną w swojej dziedzinie, musi mieć własną inicjatywę, inaczej przepadłaby jej odpowiedzialność i jej zasługa; owszem wolna wola człowieka jest podstawą porządku nadprzyrodzonego, jak dawniej mówiłem. Jakże zatem pogodzić te

dwa czynniki na pozór sprzeczne: wszechmoc łaski Bożej z wolną wolą człowieka?

**Dawni protestanci**, a zwłaszcza Kalwiniści, trudności, z jaką się katolicy tu spotykają, zupełnie nie znali; ze swej przesadnej doktryny o grzechu pierworodnym wyprowadzali absolutną negację wolnej woli: według nich łaska brutalnym sposobem pcha ludzi, jak sama chce tak, że nie mogą opierać się jej żadną miarą, lecz czynią to wszystko, do czego ich łaska prze i popycha, doprowadzając ostatecznie jednych do zbawienia z góry przeznaczonego, podczas gdy drudzy idą na potępienie również z góry przeznaczone; o żadnej wolnej woli, o właściwej poczytalności moralnej w tym systemie mowy być nie może. W samej rzeczy "konfesja augsburska" uznaje tylko wolność cywilną, w sprawach świeckich i doczesnych, odrzuca zaś wolność w dziedzinie religijnej i moralnej, a Luter pisze rozprawę: *De servo arbitrio* (O niewolnej woli), żeby przedrzeć naukę katolicką o *liberum arbitrium*, czyli o wolnej woli. Kalwin znów formułuje w najskrajniejszy sposób doktrynę nowatorską o predestynacji (przeznaczeniu) i reprobacji (odrzuconiu), z góry przez Boga orzeczonej; opinia ta jest ostatnim z absurdów, wynikających z błędów kacerskich o grzechu pierworodnym i o wolnej woli. – **Janseniści**, którzy, jak wiadomo, byli tylko plagiatorami protestantyzmu i powtarzali zwykle w zdrobniałej, złagodzonej formie to, co protestanci najpierw wymyślili, w tym punkcie tak samo postępują. Uczą mianowicie, że człowiek pozostaje pod wpływem dwóch wpływów: rozkoszy niebiańskiej (*delectatio coelestis*) czyli łaski i rozkoszy ziemskiej (*delectatio terrena*) czyli pożądliwości; który z tych wpływów jest silniejszy, ten bierze górę i przeciąga człowieka na swą stronę (4). Jeżeli łaska przewyższa pożądliwość, nazywa się "*łaską wielką*" (*gratia magna*) i ta jest absolutnie skuteczną; "*łaska mała*" (*gratia parva*) natomiast jest zawsze nieskuteczną, czy raczej, jak Janseniści mówią, jest względnie nieskuteczną. Powiadają bowiem, że "*łaska mała*" wprawdzie wystarczałaby człowiekowi, gdyby nie podlegał pożądliwości, ale ze względu na warunki obecne w samej rzeczy jest niedostateczną. Jansenius w słynnym swym dziele pt. *Augustinus*, utrzymuje nawet, że taka jest nauka św. Augustyna. Doktryna ta różni się od protestanckiej przez to, że według niej wola ludzka przynajmniej jest czynną, bo już nie ślepy mus ją prze, jak u protestantów, ale "*delektacja*" pociąga, ku której się wola sama skłania. Ponieważ jednak przemożna delektacja koniecznie musi zwyciężyć, przeto wola nie jest prawdziwie wolną.

Wolna wola jest to bowiem nie tylko możliwość i skłonność do **zrobienia** tego, co w danej chwili chcemy, ale jest to przede wszystkim sama możliwość **chcenia** i niechcenia, oraz możliwość **wyboru** pomiędzy tym lub owym przedmiotem chcenia, w tych samych warunkach. Wszak i wariat robi co chce, gdy nie jest związany, a przecież nie jest odpowiedzialny za swe czyny, bo nie ma wolnego wyboru chcenia i niechcenia, lecz jest w nim pewien mus psychiczny, który go determinuje. Zwierzę też robi co chce, kiedy jest swobodne, ale samo to chcenie podlega konieczności, przeto nie jest wolnym. Tam dopiero jest wolna wola, gdzie jest możliwość chcenia i niechcenia w tych samych warunkach. Możliwość bowiem chcenia i niechcenia w innych warunkach także nie dowodzi jeszcze wolności woli. Zwierzę nierozumne może też chcieć i nie chcieć po swojemu, ale jeżeli mu się przedstawiają takie np. okoliczności, to wywołają w nim konieczny odruch chcenia, jeżeli zaś znajdzie się w innych warunkach, nastąpi znów konieczny odruch niechcenia; nie jest to żaden wolny wybór, bo działanie pozostaje zawsze pod wpływem przymusu wewnętrznego. Dopiero wtedy objawia się wolna wola, gdy przy wszystkich warunkach potrzebnych do wykonania czynności pozostaje jeszcze możliwość chcenia i niechcenia; wtedy dopiero jest miejsce na inicjatywę i poczytalność, bo człowiek nie może już na dalsze przyczyny zrzucić odpowiedzialności za czyn swój, gdyż sam swoim własnym wyborem go determinuje.

Przede wszystkim uzasadnimy **dogmat katolicki**, że pod wpływem łaski wola ludzka pozostaje wolną w całym tego słowa znaczeniu, a tym samym obalimy twierdzenia protestantów i Jansenistów; później dopiero przejdziemy do wyłożenia rozmaitych zdań prawowiernych i sporów, jakie katolicy toczą między sobą co do sposobu, jak wpływ łaski pogodzić z wolną wolą.

Dogmat katolicki o wolności woli pod wpływem łaski jest wyraźnie zawarty w Piśmie św. Ewangelia nieraz to stwierdza, że Pan Bóg ze swej strony zrobił wszystko, co człowiekowi było potrzebne do wykonania dobrego czynu, że więc o nic innego nie chodzi, tylko o dobrą wolę człowieka. Ponieważ zaś do warunków dobrego uczynku należy też łaska wewnętrzna, więc zdarza się, że Pan Bóg daje łaskę, ale jeszcze w mocy naszej jest pójść za nią lub nie pójść, czyli swoboda wyboru. Gdzież jest tego rodzaju twierdzenie w Ewangelii? Co chwilę! Na przykład: "*Jeśli chcesz wniknąć do żywota, chowaj przykazania*" (Mt. 19, 17). Biorąc to zdanie po prostu, musimy je tak zrozumieć, że Pan Bóg ze swej strony wszystko uczynił, co potrzebne było do zachowania przykazań, bo mówi: "*Jeśli chcesz*". Widocznie zatem łaska Boża nie znosi wolności woli.



Gdzie indziej powiedziano to jeszcze wyraźniej. *"Jeruzalem – woła Chrystus Pan – ilekroć chciałem zgromadzić syny twoje... a nie chciałoś"* (Mt. 23, 37). Jeżeli rozważymy to słowo: ilekroć chciałem, jeżeli Pan Jezus mówi szczerze, a nie obłudnie, znaczy to, że Bóg dawał Jerozolimie wszystko, co potrzebne do jej nawrócenia, a więc i łaskę wewnętrzną. – Przechodząc do Listów Apostolskich, zwłaszcza św. Pawła, gdzie wprost już mowa o łasce, znajdujemy jeszcze wyraźniejsze ustępy, np.: *"napominamy was, abyście nadaremnie łaski Bożej nie przyjęli"* (II Kor. 6, 1). Sens naturalny tych słów jest, że można przyjąć łaskę na próżno, że łaska może w nas pozostać daremną, jeżeli z nią współdziałać nie będziemy, inaczej bowiem św. Paweł nie upominałby nas do korzystania z niej. Kiedy znów pisze do Tymoteusza (II list 1, 6): *"napominam cię, abyś wzniecał łaskę Bożą, która jest w tobie..."*, to przypuszcza, że jest w nim jakaś łaska, która nie wywiera całej swojej skuteczności. Mnóstwo podobnych tekstów znajduje się w Starym i Nowym Zakonie, mnóstwo tam nawoływań Bożych, żebyśmy nie byli głuchymi na głos łaski Jego. Bóg *"wola"*, *"wzywa"* (Mk 2, 17). Bóg *"kołace"* do serca (5), więc w możliwości człowieka jest pójść za tym głosem Bożym, otworzyć Bogu serce; a zdarzyć się może, że tego nie uczyni, więc może zająć wypadek, że Pan Bóg łaskę daje, ale człowiek z nią nie współdziała. Są wprawdzie miejsca na pozór z tym niezgodne, jak np.: *"Bóg jest, który w was sprawuje i chceć i wykonać"* (Filip. 2, 13); *"żaden do mnie przyjść nie może, jeśli go Ojciec... nie pociągnie"* (Jan. 6, 44); *"nie chcącego, ani bieżącego, ale litującego się Boga jest"* (Rzym. 9, 16). Ale co znaczą te słowa? Nic innego, tylko że łaska Boża jest konieczną do czynu zbawiennego; choć tedy w tych tekstach nie ma wzmianki o współdziałaniu człowieka, przecież przypuszcza się je tak samo, jak na odwrót przypuszcza się łaskę w ustępach, gdzie Bóg nawołuje nas do nawrócenia, nie wspominając o łasce swojej. W ten sposób te teksty wzajemnie się uzupełniają, w myśl tego co mówi Apostoł: *"nie ja, ale łaska Boża ze mną"* (I Kor. 15, 10).

Ojcowie św. przemawiają w tym samym duchu, np. Hieronim: *"Bóg dał nam wolną wolę, przecie ani wady, ani cnoty nie pociągają nas koniecznie; gdzie bowiem jest konieczność, tam nie ma więc (zasługi) ani potępienia"* (Przeciw Jowinianowi 2, 3). Z wielu innych przytoczę jeszcze Augustyna, który mówi (List 157, n. 2, 10): *"Pomoc (Boża) nie niweczy wolnej woli; owszem dlatego właśnie ją wspomaga, że jej nie niweczy"*. – Kończę na Soborze Trydenckim, który stanowi (sesja 6, kan. 4): *"Jeśliby kto rzekł, że wolna wola człowieka, poruszona i pobudzona przez Boga, wcale nie współdziała gdy Bogu przyzwala, który pobudza i wzywa, aby się przez to usposobić i przygotować do*

*otrzymania łaski usprawiedliwienia; i że nie może nie przyzwolić, jeżeli zechce, ale jakby rzecz martwa nic nie czyni i tylko biernie się zachowuje, niech będzie wyklęty".* Orzeka więc Sobór, że wola może nie przyzwolić łasce, jeżeli zechce, nawet wtedy, gdy Bóg ją porusza i pobudza. Herezję protestantów, że wola pod wpływem łaski jest jak martwa i zupełnie nieczynna, scharakteryzował Sobór dokładnie ich własnymi słowami, jak to zwykł był czynić w swych dekretach. Nareszcie między pięciu twierdzeniami Janseniusza drugie było takie: "*Łasce wewnętrznej w stanie natury upadłej oprzeć się nie można*" i to zdanie potępiono, jako heretyckie. Te są punkty wytyczne, którymi się dalej w tym przedmiocie kierować będziemy.

---

### **Przypisy:**

(1) Ponieważ Bóg współdziała z każdą naturą odpowiednio do jej zdolności i ta pomoc należy się naturze, choć względem jednostek jest darmową, jakżeśmy wyżej zauważyli, podobnie i naturze uświęconej przez łaskę synostwa należy się zwyczajna pomoc nadprzyrodzona, by odpowiednio do swego stanu działać mogła, z tym samym zastrzeżeniem co do jednostek, jak poprzednio. Te łaski uczynkowe są objęte ogólnym prawem współdziałania Bożego w porządku nadprzyrodzonym. Nadto są jednak pewne łaski szczególne, które nawet **naturze uświęconej** się nie należą i dlatego ze względu na jednostkę są podwójnie darmowe. O tych to łaskach będzie teraz mowa.

(2) Dlatego przewyciężenie tej szczególnej trudności wytrwania powoduje wzrost w miłości Bożej, jak zauważa św. Tomasz (w. 3, ks. Sentencyj dyst. 31, kw. 1, art. 3): "*Miłość, która jest małą z początku pokusy, może się oprzeć pokusom, bo na końcu pokusy staje się wielką, gdyż Bóg walczącemu zawsze dopomaga*".

(3) Na łaskę uczynkową w ogóle ściśle zasłużyć nie możemy, a łaska wytrwania składa się z szeregu łask uczynkowych.

(4) Wolność woli była według Jansenistów przed grzechem pierworodnym, ale w obecnym stanie wolności prawdziwej nie ma. Ta bowiem wolność jaką uznają, która nie wyklucza konieczności wewnętrznej lecz tylko przymus zewnętrzny, wolnością we właściwym znaczeniu nie jest.

(5) Apok. 3, 20: "*Oto stoję u drzwi i kolacę: jeśli by kto usłyszał głos mój i otworzył mi drzwi...*".



## WYKŁAD XI I XII <sup>(1)</sup>.

# TOMIZM A MOLINIZM O STOSUNKU ŁASKI DO WOLNEJ WOLI

Dziś, moi Panowie, mamy przejść do słynnego sporu **molinistów** z **tomistami** o zgodności łaski z wolną wolą. W przeszłym wykładzie wymieniłem pewne punkty zasadnicze w tym przedmiocie, które Kościół do wierzenia podaje. Szkoły teologiczne różnią się jedynie co do sposobu tłumaczenia zgodności wolnej woli z łaską, lecz zdania ich tak dalece się rozchodzą, że nieraz zarzucano sobie wzajemnie niezgodność z dogmatem. – Aby to należycie zrozumieć, uprzytomnijmy sobie, że kiedy między **katolikami** toczy się jakiś spór teologiczny, to wszyscy wprawdzie uznają jednomyślnie prawdy dogmatyczne, lecz mogą się zdarzać takie sposoby tłumaczenia tych prawd, które logicznie, w swych zasadach lub wnioskach, będą niezgodne z dogmatem; jeżeli jednak zwolennicy takich teoryj nie widzą tego związku logicznego, to pozostają katolikami, bo wprawdzie samej bynajmniej zaprzeczać nie chcą, choć może błędzą w tłumaczeniu (2). I tak np. w obecnej kwestii zarzucano niektórym tomistom, że ich tłumaczenie nie godzi się żadną miarą z wolną wolą i z orzeczeniami kościelnymi przeciw Kalwinizmowi; lecz tomiści z oburzeniem wypierali się tego rzekomego powinowactwa z herezją; pomawiano na odwrót molinistów, że ich zasady prowadzą do Pelagianizmu, lecz ci również energicznie protestowali przeciw temu przypuszczeniu. Tego rodzaju spory, toczone się w granicach dogmatem określonych, nie ujmują bynajmniej prawowierności zwalczających się teologów i o tym proszę zawsze dobrze pamiętać, cokolwiek bym mówił o przypuszczalnych następstwach pewnych zasad, które w danym przedmiocie spornym stawiają niektórzy teologowie lub nawet znakomite szkoły katolickie.

W czym leży punkt sporny? Właściwie trzeba by wprzód opowiedzieć historię tej walki, a później treść jej rozbierać; tu jednak tak jest powiązana historia z przedmiotem sporu, że póki nie dam pewnego pojęcia o przedmiocie sporu, sama historia nie będzie zrozumiałą (3). Otóż ponieważ jest dogmatem, że człowiek może się oprzeć łasce, wynika stąd, że zdarza się łaska, z którą człowiek współdziała, której się nie opiera, i zdarza się łaska, której człowiek się opiera, z którą nie współdziała. Stąd wzięła początek słynna dystynkcja pomiędzy **łaską skuteczną** a **łaską dostateczną**; skuteczną nazwano tę łaskę,

która rzeczywiście skutek odnosi; a łaską dostateczną – nie chciano jej bowiem nazwać nieskuteczną – nazwano tę drugą, która faktycznie skutku nie odnosi. Każda łaska, uważcie Panowie, jest z natury swojej w pewnym znaczeniu skuteczna, tj. dzielna, dąży bowiem z natury swojej do skutku, tj. do czynu zbawiennego, na to bowiem jest dana; a zresztą łaska zawsze jakiś skutek odnosi, jak o tym niżej powiemy. W utartym jednak sensie teologowie tę tylko łaskę nazywają skuteczną, która rzeczywiście jest połączona z dobrowolnym współdziałaniem i wraz z nim czyn zbawienny powoduje. Zachodzi tedy pytanie, skąd pochodzi **różnica** między łaską skuteczną a dostateczną? Czemu przypisać, że człowiek w niektórych wypadkach współdziała z łaską, a w innych nie współdziała? Odpowiedź, która się pierwsza narzuca, prosta i naturalna, jest, że różnica ta pochodzi od **wolnej woli** człowieka, że w pierwszym wypadku człowiek dobrowolnie współdziała z łaską, a w drugim wypadku nie współdziała z nią. Na tej prostej odpowiedzi zbudowany jest cały system, który później nazwano **molinizmem**, od Ludwika Moliny T. J., teologa hiszpańskiego z XVI wieku (4). Jednak zarówno Molina, jak wszyscy jego uczniowie utrzymują, że jest to system dawnych Ojców Kościoła, wyrażony zasadniczo już w Piśmie św. Powołują się nawet na powagę św. Tomasza. – Tymczasem szkoła, zwana **tomistyczną**, zupełnie inaczej przedstawia naukę Doktora Anielskiego. Podług niej różnica zasadnicza między łaską skuteczną a łaską dostateczną nie pochodzi ostatecznie od woli człowieka, lecz leży – uważcie to dobrze – w samej **naturze łaski**: jedna łaska z natury swojej jest skuteczna, tak, że ta łaska z góry, *a priori*, z istoty swojej skutek odniesie, a odniesie przez to, że powoduje, determinuje samo współdziałanie człowieka; druga łaska z natury swojej jest tego rodzaju, że skutku nie sprawi, i ta łaska nazywa się "*tylko dostateczną*" (*mere sufficiens*). – Żeby to rozróżnienie jeszcze dokładniej wyjaśnić, dodam, że łaska dostateczna według tej szkoły daje tylko **możność** czynu zbawiennego, podnosząc władze duszy i udzielając im zdolności do działania nadprzyrodzonego. Łaska skuteczna natomiast jest łaską czynu, bo mocą swoją ten czyn niechybnie sprawuje. – Posłuchajmy, jak sami tomiści tę różnicę tłumaczą. Billuart np. pisze (*de gratia*, diss. 5, a. 2, § 2): "*Konieczna jest dwojaka łaska zbawienna: jedna, która daje tylko możliwość, podnosząc i uzdalniając człowieka do czynu nadprzyrodzonego, nazywa się dostateczną; druga, doskonalsza i potężniejsza, która determinuje władzę i czyn sprowadza, nazywa się skuteczną. Nigdy się nie zdarza, aby ta zdolność, którą daje łaska dostateczna, działała, czyli osiągnęła swój skutek naczelny i ostateczny, bez pomocy łaski skutecznej*". Dlatego też powiada Alwarcz (disp. 108, n. 2):

*"Niemożliwą jest rzeczą, aby z dwóch ludzi, którzy otrzymują jednakową pomoc łaski, jeden się nawrócił a drugi nie; lecz zawsze ten, który się nawraca, otrzymuje większą pomoc łaski uprzedzającej, niżeli ten, który się nie nawraca".*

Podstawą filozoficzną tego systemu jest teoria tomistów o naturalnym współdziałaniu Bożym. Wedle niej wszystkie stworzenia rozumne potrzebują do dobrowolnego działania podwójnej pomocy Bożej: jednej, która działa bezpośrednio na wolę i daje jej możliwość czynu i drugiej, która za pośrednictwem woli wpływa na sam skutek, jest jakby ostatecznym potrąceniem woli do czynu i nazywa się "podniętą fizyczną" (*praemotio physica: praemotio*, ponieważ uprzedza czyn; *physica*, ponieważ potęgą wszechmocy Bożej determinuje każdą przyczynę stworzoną do czynu). Bez tej premocji, czyli podniety fizycznej, powiadają tomiści, żadne stworzenie działać nie może, a pod jej wpływem niechybnie czynu dokona. Otóż, stosując tę teorię do współdziałania Bożego w porządku nadprzyrodzonym, stawiają tomiści łaskę dostateczną w miejsce owego pierwszego mocodajnego wpływu Bożego, który daje samą tylko możliwość, a łaskę skuteczną uważają za premocję fizyczną do czynu zbawiennego. Ponieważ tedy łaska skuteczna jest według tomistów przyczyną fizyczną determinacji woli, dlatego mówią, że Bóg determinuje fizycznie wolę naszą do wszystkich czynów zbawiennych.

Ten pogląd pozostaje zresztą w ścisłym związku z ogólnymi zasadami tej szkoły o stosunku Boga do wszystkich w ogóle przyczyn podrzędnych, stworzonych. Powiadają, że Bóg, jako pierwsza przyczyna i pierwszy motor, dawać musi impuls do czynu wszystkim działaczom stworzonym. Przeciwnicy tomistów uznają tę prawdę, twierdzą jednak, że te działacze stworzone mogą impuls Boży zmodyfikować, stosownie do swojej natury, w prawo czy w lewo, do dobrego lub złego. Tomiści odpowiadają, że takie przypuszczenie byłoby wielką ujmą dla Pana Boga. Wpływ Boży, powiadają, jest powszechny i wszechmocny, dosięga przeto bezpośrednio każdego stworzenia i wywołuje w sposób nieomylny każdy jego czyn ze wszystkimi jego odmianami i modyfikacjami (5). – Ta jest nauka tomistów o współdziałaniu Bożym ze stworzeniem zarówno w porządku naturalnym, jak też w nadprzyrodzonym. W świetle tej teorii zrozumiałym jest, dlaczego wciąż powtarzają się u nich takie wyrażenia o łasce, że jest niechybna, wszechmocna itd.

Z kolei trzeba nam przejść do omówienia kwestii, jak wszechwiedza Boża dosięga każdego dobrowolnego czynu człowieka.

Tomiści mają w swej teorii dogodną podstawę do wytłumaczenia tej tajemnicy, bo jeśli żaden czyn stworzony zdarzyć się nie może bez uprzedniej determinacji Bożej, to Bóg, znając od wieków swe własne dekrety, wie zarazem o wszystkim, co się w czasie dzieć będzie, przewiduje też każdy dobrowolny uczynek człowieka. Dlatego też wiedza Boża jest absolutnie niezależna od stworzeń, bo dopiero mocą uprzedniego wyroku Bożego czyn stworzenia zdarzyć się może. Z własnego zatem dekretu wie Pan Bóg o wszystkim co stworzenie uczyni, niepodobna bowiem – mówią tomiści – żeby Pan Bóg dopiero ze stworzenia dowiadywał się, co ono w danych warunkach uczyni i niepodobna, żeby stworzenie mogło wszechmocną Jego wolę nakłaniać w tę raczej niż inną stronę, albo odmienić jakimkolwiek sposobem Jego odwieczne wyroki, "*bo któż się sprzeciwi woli Jego?*" (Rzym. 9, 19).

Taką jest w kilku słowach nauka szkoły tomistycznej, sformułowana głównie przez Baneza, Dominikanina hiszpańskiego, pod koniec XVI wieku.

Trzecia szkoła katolicka, znacznie późniejsza, która już po całej tej kontrowersji jezuicko-dominikańskiej powstała, nazywa się **augustiańską**. Wprawdzie my wszyscy, cokolwiek nauczamy o łasce, twierdzimy, że mamy św. Augustyna, Doktora łaski, za przewodnika, lecz ci teologowie uważają to za swoją specjalność. Używają nadto sposobu mówienia św. Augustyna, który zresztą o rzeczy nie stanowi, boć i Janseniści przywłaszczyli sobie jego wyrażenia (*delectatio coelestis et terrena*). Augustianie powiadają, że są pewne łaski z natury swojej skuteczne, które nazywają rozkoszą zwycięską (*delectatio victrix*), nie pojmują jednak rzeczy tak radykalnie jak Janseniści, ponieważ uznają prawdziwą możność działania wbrew tej łasce. Różnią się dalej od Dominikanów, ponieważ nie przyjmują premocji fizycznej, a skuteczność łaski tłumaczą przez wpływ tylko moralny (6). Twierdzą przy tym z Dominikanami, że łaska sama z siebie, z natury swojej, nieomylnie pociąga za sobą współdziałanie stworzenia, że łaska skuteczna swą mocą moralnie musi zwyciężyć złą pożądlivość (7). Objasniają to takim przykładem: Człowiek rozsądny, absolutnie rzecz biorąc, mógłby dla błażej przyczyny rzucić się z drugiego piętra i zabić się; jest jednak pewność moralna, że tego nie uczyni. Ten przykład ma wyjaśnić skuteczność łaski. Człowiek wprawdzie oprzeć się jej może, lecz pewną jest rzeczą, że potęgą łaski odniesie zwycięstwo. – Ta szkoła dzisiaj mało ma zwolenników. W samej rzeczy ten sposób tłumaczenia skuteczności łaski jest bardzo niedostateczny i nikogo nie zadowala. W przykładzie przytoczonym, na straży rozumnego działania (żeby się nie rzucić z

okna) stoją najsilniejsze pobudki, a przeciw nim są bardzo błahe, albo też żadne, więc zachodzi w tym wypadku nadzwyczajna nierówność wpływów. Kiedy natomiast łaska działa, to w największej ilości wypadków nie ma wcale tak gwałtownych pobudek, aby pójść za jej tchnieniem, a z drugiej strony nie brak bodźców, raczej gwałtownych, które nas do grzechu pociągają. Pozostaje zatem nierozstrzygnięte pytanie skąd się bierze niechybne działanie łaski. Tego przykład powyższy nie tłumaczy i tego żadną miarą zrozumieć nie można.

Wracam teraz do wymienionej na początku szkoły **molinistów**. Punktem wyjścia dla tej teorii jest wolna wola człowieka. Tomiści wychodzą z tego założenia, że łaska Boża musi być wszechmocną, a moliniści zaczynają od tego, że wolna wola ludzka musi być zachowaną. Powiadają, że z tego założenia wyjść należy, ponieważ wolność woli jest rzeczą zrozumialszą i przystępniejszą dla nas niż działanie łaski, łatwiej bowiem zrozumieć na czym wolność woli polega i czego potrzeba, ażeby była zachowaną, aniżeli pojąć działanie Boże i wytłumaczyć w jaki sposób Bóg poznaje rzeczy przyszłe. Moliniści chcą zatem objaśniać rzeczy nieznanne przez wiadome, a nie odwrotnie postępować. Uznają, że łaska jest głównym czynnikiem zbawczym, ale przeczą temu, aby była wyłącznym, podkreślając, że w dziele zbawienia wola jest współczynnikiem, lubo podrzędnym. Według molinistów łaska daje nam w każdym wypadku tylko **możność** czynu zbawiennego. Wpływając na wolną wolę (8), łaska czyni ją, że się tak wyrażę, bożomocną, tj. udziela jej zdolności nadprzyrodzonej do wykonania czynu zbawiennego, ale pozostawia zarazem pełną możliwość zaniechania tego czynu. Jeżeli zatem człowiek wykonywa czyn zbawienny, to działa tą nadprzyrodzoną zdolnością, jaką ma z łaski, jeżeli zaś go nie wykonywa, to działa oczywiście jedynie swą władzą naturalną. Więc nie należy rzeczy tak rozumieć, jak niektórzy fałszywie teorię molinistów tłumaczą, jakoby łaska działała z jednej strony, a równolegle wola współdziałała z nią naturalnym swym aktem. Naturalnym czynem wola z łaską współdziałać nie może (9), lecz w chwili, gdy ją łaska porusza, ma moc do wykonania czynu nadprzyrodzonego, zachowując równocześnie moc naturalną nie wykonania go. Jeżeli pod tchnieniem łaski człowiek czyni cokolwiek w kierunku nadprzyrodzonego dobra moralnego, to działa mocą łaski; jeżeli zaś postępuje przeciwnie, to działa jedynie swą mocą naturalną, którą łaska pozostawia nietkniętą. Różnica tedy między łaską skuteczną a dostateczną, w myśl tej teorii, nie pochodzi z istoty łaski, lecz jedynie z wolnej woli człowieka.

Moliniści twierdzą, że w ten jedynie sposób można zrozumieć przytoczone powyżej orzeczenie Soboru Trydenckiego (sesja 6, kan. 4), że możliwość oparcia się łasce Bożej pozostaje nawet wtedy, gdy łaska działa na wolę człowieka. – Tomiści zarzucają, że taki sposób pojmowania łaski, którą możemy dowolnie "*obracać*" w prawo i w lewo jest niegodny Pana Boga. Moliniści odpowiadają, że łaska nie da się obrócić ku złemu, dana jest tylko do czynu dobrego, ale wola może ją udaremnić, jak to na Soborze Trydenckim orzeczono, i w tym to znaczeniu można jej na złe użyć. Zresztą, dodają, i sakramenty są przecież naczyniami pełnymi łaski, a jednak Kościół uczy, że mogą być udaremnione przez brak odpowiedniego usposobienia ze strony człowieka; podobnie zatem i każda z osobna łaska uczynkowa może być udaremniona. – Na dalszy zarzut tomistów, że wówczas łaska byłaby "*służebna*" i zależna od skinienia człowieka, odpowiadają zwolennicy Moliny, że w pewnym znaczeniu łaska idzie za wolą człowieka, bo od woli człowieka zależy przyjąć ją lub odrzucić, ale ściśle mówiąc łaska służebną nie jest, bo jest głównym czynnikiem zbawczym i od niej zaczyna się dzieło zbawienia. – Na dowód, zaczerpnięty z Soboru Trydenckiego, że wola, nawet pod wpływem łaski pozostająca, może z nią nie współdziałać, tomiści najdawniejsi, w początkach tej polemiki, odpowiadali, że co innego jest nie zezwolić, a co innego oprzeć się, że Sobór umyślnie nie użył wyrażenia "*oprzeć się*", ale powiedział "*nie zezwolić*", aby zaznaczyć, że niemożliwym jest oprzeć się łasce skutecznej. Ale późniejsi tomiści uznali tę odpowiedź za niedostateczną, bo Sobór Watykański użył właśnie tego słowa "*oprzeć się*" (sesja 3, rozdz. 3), mówiąc o akcie wiary. Zresztą tomiści już dawno przed tym Soborem przerzucili się na inną jeszcze dystynkcję. Powiadają tedy, że "*w znaczeniu rozdzielnym*" (*in sensu diviso*) można się oprzeć łasce skutecznej, ale nie "*w znaczeniu złożonym*" (*in sensu composito*). To znaczy, że mamy zawsze możliwość oprzeć się łasce skutecznej, ale ta możliwość nie może przejść w czyn, póki pod wpływem tej łaski pozostajemy. Przykład rzecz objaśniający jest ten: kto siedzi, ten może wprawdzie stać w sensie rozdzielnym, tj. ma możliwość stania, ale w sensie złożonym, (póki siedzi) stać równocześnie nie może. Moliniści natomiast żądają, aby i w sensie złożonym, tzn. nawet pod wpływem łaski jakiegokolwiek pozostała możliwość równoczesnego czynnego oporu. Innymi słowy żadna łaska nie determinuje woli człowieka w ten sposób, aby wola nie mogła, zamiast być tej łasce powolną, wykonać czynu przeciwnego, czyli połączyć z aktualnym wpływem łaski aktu oporu.



Dalsza dyskusja toczy się dokoła pojęcia łaski dostatecznej. Zarzucano tomistom, że ich łaska "*dostateczna*" nie jest prawdziwie dostateczną, bo do czynu nie wystarcza. Tomiści odpowiadają przykładem: kapłan ma władzę konsekrowania, ale jeżeli nie ma hostii, to konsekrować nie może; ma wtedy zdolność, która w czyn przejść nie może. – Według molinistów jednak ten właśnie przykład jest dobrym poparciem ich własnej teorii. Jak kapłan, nie mający hostii, nie jest odpowiedzialny, jeżeli Mszy nie odprawi, bo wykonanie jego władzy jest wówczas niemożliwym, tak samo grzesznik, mający łaskę dostateczną w znaczeniu tomistycznym czyli samą tylko możliwość oparcia się pokusie, nie byłby odpowiedzialny za swój upadek, który bez łaski skutecznej jest nieuchronny (10).

Tu właśnie moliniści szukają nowego oparcia dla swej teorii, twierdząc, że w nauce tomistycznej odpowiedzialność za dobre i złe uczynki zdaje się spadać na Pana Boga. Nie tylko dlatego, że łaska skuteczna nie leży w mocy człowieka, ale przede wszystkim dlatego, że, według tomistów, Bóg determinuje człowieka do każdego czynu, choćby z tym czynem grzech był połączony. Tomiści uczą, że w grzechu trzeba odróżnić czyn fizyczny i zło moralne. Zło moralne nie jest jakimś bytem samoistnym, dołączającym się do czynu fizycznego, ale tylko niestosownością tego czynu ze względu na prawo moralne, o ile ten czyn jest z tym prawem niezgodny. Tomiści tedy utrzymują, że Pan Bóg determinuje człowieka tylko do fizycznej strony grzechu, a całe zło moralne jest wynikiem własnej ułomności moralnej człowieka. – Jest jednak w tym tłumaczeniu trudność poważna. Naprzód czyn fizyczny nieraz już sam przez się koniecznie pociąga za sobą zło moralne, jak np. w akcie bluźnienia Panu Bogu, o ile człowiek jest w stanie przytomnym. Taki czyn jest już z natury swojej absolutnie zły i nie może być żadną miarą odniesiony do Pana Boga. Z drugiej strony grzesznik zwyczajnie nic innego nie chce tylko czynu fizycznego, względnie przyjemności, jaką on mu sprawia, a zło moralne jest tylko następstwem tego czynu, o tyle zamierzonym, o ile sam czyn fizyczny był dobrowolny. Pijak np. upija się dla przyjemności, nie zaś, aby prawo moralne przekroczyć, ale grzech jest w tym, że ten właśnie czyn niezgodny jest z prawem moralnym. Jeżeli zatem Pan Bóg determinuje w sposób niechybny do każdego czynu fizycznego, to trudno zrozumieć dlaczego nie determinuje do grzechu, który od tego czynu jest nieodłączny?

Zachodzi dalsze pytanie, dlaczego Pan Bóg odmawia łaski skutecznej temu grzesznikowi, który bez niej grzechu uniknąć nie może? Tomiści

odpowiadają, że Pan Bóg odmawia człowiekowi łaski skutecznej dla jego grzechów dawniejszych. Przejdźmy zatem do tych grzechów dawniejszych i zapytajmy znowu, dlaczego Pan Bóg wówczas odmawiał człowiekowi łaski skutecznej, z której pomocą nie byłby tych grzechów popełnił? Tomiści odpowiadają, że sam grzech pierworodny jest dostatecznym powodem do tej odmowy, bo wskutek grzechu pierworodnego człowiek stał się niegodnym łaski Bożej. Otóż postawić by można naprzód tę samą kwestię co do grzechu pierworodnego, a po wtóre ludzie ochrzczeni grzechu pierworodnego nie mają, skutki bowiem materialne winy pierworodnej, które w nas po chrzcie pozostają, nie mają w oczach Boskich nic, co by zasługiwało na potępienie, jak orzeka Sobór Trydencki (sesja 5, kan. 5). Niepodobna zatem, aby Pan Bóg karał za grzech już nieistniejący, albo dla tego powodu jakichkolwiek łask potrzebnych odmawiał. – Tomiści podają inne jeszcze tłumaczenie: Bóg odmawia łaski skutecznej dlatego, że człowiek z łaską dostateczną nie współdziała. Wielu jednak teologów mniema, że, w myśl zasad tomistycznych, to tłumaczenie jest absolutnie niemożliwe i zawiera błędne koło, wówczas bowiem ta sama rzecz byłaby zarazem przyczyną i skutkiem. Wszak, wedle tomistów, łaska skuteczna sprowadza niechybnie nasze współdziałanie, jest przyczyną samego czynu zbawionego, jakżeż więc ten czyn, który następuje po premocji Bożej, który jest jej skutkiem niechybnym, albo też brak czynu, który jest skutkiem braku premocji, może być powodem dania lub odmówienia łaski skutecznej? (11). To nie jest zaiste łatwym do pojęcia.

Nadto wynika z nauki tomistów jeszcze inne, może niemniej trudne do przyjęcia następstwo, mianowicie konieczność **uprzedniej predestynacji** zbawczej i reprobacji, czyli przeznaczenia i odrzucenia uprzednio do przewidywanych zasług ludzkich. Ponieważ jednak ta kwestia jest poniekąd odrębna od tej, którą obecnie traktujemy, przeto później do niej wrócimy. Tymczasem zwracam tylko uwagę na to, że nawet zwolennicy molinizmu mają jeszcze wolny wybór w kwestii predestynacji: mogą albo przypuścić predestynację przed przewidywaniem zasług, jak to w samej rzeczy czyni poważny zastęp doktorów T. J., albo też trzymać się teorii przeciwnej, wraz z wielu innymi molinistami. Tomiści jednak, którzy przyjmują premocję fizyczną, muszą koniecznie bronić teorii przeznaczenia uprzedniego. Jeżeli bowiem łaska jest z natury swojej skuteczna, a Pan Bóg ją z góry człowiekowi przeznacza, począwszy od pierwszej a skończywszy na ostatniej w chwili śmierci, to oczywiście z góry postanawia kogo ma zbawić a kogo pominąć w swym zbawczym zamiarze.

Powstaje jednak pytanie, jak moliniści pojmują **przewidywanie Boże** i wszechmoc łaski. Jeżeli bowiem łaska nie jest z natury swojej skuteczna, to trzeba znaleźć jakiś sposób wytłumaczenia, jak Bóg przewiduje to współdziałanie, aby doń stosować rozdawnictwo swych łask. Tomiści, jak już wiemy, w tym punkcie trudności nie mają, wyprowadzają bowiem wszystko z uprzednich wyroków Bożych. Moliniści opierają swe tłumaczenie na teorii tak zwanej **wiedzy pośredniej** (*scientia media*). Trzeba wiedzieć, że teologowie rozróżniają we wszechwiedzy Bożej dwojaką funkcję: naprzód wiedzę wszystkich rzeczy, które były, są lub będą, czyli "*wiedzę rzeczywistości*" (*scientia visionis*), a po wtóre wiedzę wszystkich rzeczy możliwych, czyli "*wiedzę możliwości*" (*scientia simplicis intelligentiae*) (12). Na pierwszy rzut oka zdawałoby się, że ten podział jest kompletny. W przebiegu jednak naszego sporu teologicznego pokazało się, że są pewne przedmioty poznania, nie podpadające ściśle ani pod jedną ani pod drugą kategorię wiedzy Bożej. Są to mianowicie czyny stworzeń wolne, a z warunkowane (*libera conditionata*), czyli takie, które wprawdzie nigdy urzeczywistnione nie będą, które by jednak miały miejsce, gdyby były dane pewne warunki po temu; np. jakbym ja żył, gdybym był stworzony wśród pogan, albo co by uczynił jakiś X. Y., który nigdy istnieć nie będzie, gdyby otrzymał te łaski, które ja odbieram? Widzicie, Panowie, że są to przedmioty poznania nierzeczywiste, ponieważ nigdy istnieć nie będą, ale z drugiej strony nie chodzi tu znowu o samą tylko możliwość, lecz o to, jakby ktoś w danych warunkach rzeczywiście postąpił. Jest to poniekąd kwestia faktu na tle możliwości.

Nie ma wątpliwości, że ten dział wiedzy Bogu przysługuje, nieraz bowiem w Piśmie św. jest o tym mowa. Tak np. Dawid, uciekając przed Saulem, schronił się do miasteczka Kiilach i zapytał się Boga przez wyrocznię **Efod**, czy go Kiilici wydadzą Saulowi? Odpowiedział mu Pan: "*wydadzą*" – a Dawid, idąc za radą Bożą, uszedł z tego miejsca (I Król. 23, 1-13). Mamy więc wypadek, w którym Pan Bóg stanowczo przepowiada rzecz przyszłą, zależną od woli ludzkiej, która nigdy się spełnić nie miała. My taką rzecz możemy przepowiedzieć tylko koniekturalnie, z pewnym prawdopodobieństwem, znając np. usposobienie pewnych ludzi, ale Pan Bóg przepowiada ją nieomylnie. – Podobnie i Chrystus powiada (Łk. 10, 13): "*Biada tobie Korozain, biada tobie Betsaido: albowiem, gdyby w Tyrze i Sydonie cuda czynione były, jakie się w was działy, dawno by siedząc w włościennicy i popiele pokutowali*". W Tyrze i Sydonie takie cuda się nie działy, ani też pokuty nie czyniono, a przecież Pan

Jezus powiada z całą pewnością, co by tam ludzie czynili w danych warunkach. Powtarzam, że kaznodzieja może np. powiedzieć: "*poganie by się prędzej nawrócili, niż wy*" – jemu bowiem przystoi mówić koniekturalnie, ale Chrystus Pan mówił tylko na pewno, jeżeli zaś mógł taką rzecz powiedzieć, to musiał o niej wiedzieć na pewno.

Cały ten obszar wiedzy Bożej, o czynach wolnych zawarunkowanych, nazwali moliniści **wiedzą pośrednią** (*scientia media*), a to dlatego, że ma coś wspólnego z jednym i drugim klasycznym działem wiedzy Bożej. Otóż, według molinistów, Bóg przez tę właśnie wiedzę pośrednią wie z góry, co by każde ze stworzeń rozumnych dobrowolnie uczyniło we wszelkich możliwych warunkach, gdyby np. Bóg dał mu tę łaskę lub inną; gdy zatem Bóg postanawia dać człowiekowi jakąś łaskę, już z góry wie, czy i jak z nią będzie współdziałał. W ten sposób moliniści tłumaczą doskonałą wiedzę Bożą o wszystkich przyszłych czynach ludzkich, a zarazem wszechmoc łaski. Jakkolwiek bowiem człowiek danej łasce oprzeć się może, Pan Bóg jednak w nieprzebranym skarbie łask swoich ma w pogotowiu i takie, którymi każdego grzesznika nawrócić może: nie dlatego, że ta łaska będzie z natury swojej skuteczną, ale dlatego, że Bóg wie, jakiej łasce się człowiek nie oprze. Moliniści tedy przyznają, że Pan Bóg łaską swoją może zawsze dopiąć celu, który zamierza.

Pytają jednak tomiści, skąd Pan Bóg czerpie tę wiedzę pośrednią o czynach zawarunkowanych? Moliniści byli nieraz chwiejni w odpowiedzi na to pytanie. Jedni mówili, że Pan Bóg poznaje przyszłe czyny swych stworzeń w nich samych, że je od wieków ogląda, tak jak my patrzymy na przedmioty obecne. – Trzeba tu jednak zrobić pewne zastrzeżenie: nie chcemy bowiem twierdzić, że Pan Bóg w ten sam sposób poznaje to, co stworzenie uczyni w przyszłości, jak my poznajemy te rzeczy, które się dzieją obecnie. My bowiem poznajemy w ten sposób, że przedmioty determinują naszą wiedzę, wpływając przez zmysły i wyobraźnię na nasz umysł; Pan Bóg zaś nie może odbierać podobnej determinacji od stworzeń, lecz czerpie wszelką wiedzę z intuicji Swej własnej istoty, która jest typem i wzorem wszelkiej prawdy stworzonej. – Lecz tu nowa trudność powstaje: póki chodzi tylko o poznanie prawd koniecznych, jak np. prostej możliwości rzeczy, łatwo zrozumiemy, jak intuicja własnej istoty może być dla Boga źródłem wiedzy o tych prawdach; gdy jednak chodzi o fakty konkretne, zwłaszcza o fakty zależne jedynie od wolnej woli człowieka, które nie są koniecznie zawarte w swej przyczynie, lecz zależnie od wolnego wyboru człowieka mogą być albo nie być, na pierwszy rzut oka zdaje się nie do pojęcia

jak Bóg takie fakty poznawać może. Ponieważ bowiem istota Boża koniecznie i niezmiennie wzoruje wszelką prawdę, zdawałoby się, że nie może być dla umysłu Bożego źródłem wiedzy o fakcie przygodnym, który zależnie od swobodnej decyzji stworzenia mógłby nie istnieć; nie widać w ogóle jaki związek zachodzi między istotą Bożą, a tego rodzaju faktem. Otóż jest w tym wielka **trudność**, ale nie jest to trudność szczególna tej tylko kwestii; wszędzie bowiem, gdzie mamy wyjaśnić zetknięcie Boga, Absolutu ze stworzeniem, spotykamy się zawsze z tą samą trudnością, nie pojmując jakim sposobem Pan Bóg, istota absolutna, może, bez żadnej zmiany ze swej strony, wejść w nowy stosunek do stworzenia. Kiedy np. rozważamy akt twórczy, powstaje trudność, jakim sposobem ten akt odwieczny, który przecież w Bogu nie jest różny od samej Jego istoty, może mieć swój skutek dopiero w czasie, kiedy stworzenia zaczynają istnieć. Jakże dalej ten akt może być wolnym, nie wywołując żadnej zmiany w koniecznej istocie Bożej? – Chociaż te trudności zdają się niepokonalne dla naszego umysłu, najoczywistsze jednak pewniki filozoficzne i teologiczne upewniają nas o tym, że w samej rzeczy odwieczny a dobrowolny akt twórczy nie powoduje żadnej zmiany w Bogu i że skutek dopiero w czasie odnosi. Musimy zatem powiedzieć w ogóle, że widocznie jest to właściwością nieskończonego Boskiego absolutu, że pomiędzy Nim a stworzeniami może zachodzić pewien zmienny stosunek, który jednak nie przypuszcza żadnej zmiany ze strony Boga. Otóż to samo, co w sferze stworzenia, trzeba też przypuścić w sferze wiedzy Bożej; trzeba i tu powiedzieć, że istota Boża, jako pierwowzór wszelkiej prawdy, przedstawia umysłowi Bożemu nie tylko prawdy konieczne, ale i przypadkowe. Rzecz sama, choć niedostępna dla rozumu ludzkiego, jest niemniej pewna, jak ta prawda, że stworzenia nie mogą wywierać rzeczywistego wpływu na Boga. Mając to na uwadze, trzeba powiedzieć, że Pan Bóg przez intuicję swojej istoty poznaje takie czyny zawarunkowane, które są przedmiotem tzw. wiedzy pośredniej.

Tomiści, którzy nie przyjmują wiedzy pośredniej, zaliczyli ten dział poznawczy do wiedzy Bożej, obejmującej sferę możliwości (*simplicis intelligentiae*). Utworzyli następnie teorię dekretów warunkowych, jakie Pan Bóg stanowi odwiecznie co do wypadków, które wprawdzie nigdy istnieć nie będą, które by jednak w danych warunkach zaistniały. Dekrety te, według tomistów, są podmiotowo (ze strony Boga) absolutne, a przedmiotowo zawarunkowane różnymi możliwymi okolicznościami ze strony stworzeń. Tak np. Pan Bóg stanowi sobie absolutnie, że gdyby stworzył pewnego człowieka, to by nim tak a tak pokierował; albo, gdyby ktoś znalazł się w takich

okolicznościach, to by mu dał łaskę skuteczną, aby dany czyn zbawienny wykonał. W ten sposób dekrety Boskie wypełniałyby całą sferę możliwości. Według tomistów Bóg dlatego powziął o wszystkim tego rodzaju dekrety, aby mógł wiedzieć, co by stworzenie uczyniło w danych warunkach, tak samo jak człowiek, który pragnie wiedzieć jakby postąpił w danym wypadku, musi naprzód powziąć co do tego decyzję warunkową.

Byłoby wiele do powiedzenia o tych dekretach. Poważni teologowie utrzymują, że są niemożliwe, bo jeżeli Pan Bóg nie powziął dekretu co do samego warunku, np. co do stworzenia jakiegoś człowieka, to tym bardziej nic nie postanowił co do dalszych następstw faktu stworzenia, jaką mu np. da łaskę, jest to jednak rzecz podrzędna, nad którą obecnie dłużej się zatrzymywać nie będę (13). Na przyszły raz przejdę do ważnego zagadnienia o rozdawnictwie łask Bożych.

---

### **Przypisy:**

(1) Uwaga: Łączymy w jedno te dwa wykłady, które dotyczą tego samego przedmiotu, a pomijamy przestarzałe nieco wywody historyczne, stanowiące przeważną część wykładu 12-go.

(2) Co innego jest dogmat, a co innego teologiczne tłumaczenie dogmatu. Sam dogmat jest przedmiotem wiary, a tłumaczenie jego jest owocem rozumowania i spekulacji filozoficznej, której założenia mogą być błędne i prowadzić do wniosków niezgodnych z tym lub innym dogmatem. Wyniknie stąd brak precyzji w spekulatywnym ujęciu dogmatu i niekonsekwencja w systemie teologicznym, ale wiara pozostanie nietknięta, bo teologiczne tłumaczenie dogmatu nie wchodzi w zakres wiary, chyba że je Kościół określi. (Teologiczne tłumaczenie jest to, które się posługuje ścisłym rozumowaniem).

(3) Por. uwagę na wstępie tego wykładu.

(4) Wedle tego systemu zasadnicza różnica między łaską dostateczną a skuteczną pochodzi jedynie od wolnej woli człowieka. Tomiści nie przeczą temu, że pochodzi także od wolnej woli.

(5) Tj. odpowiednio do natury przyczyny stworzonej wywołuje zarówno czyny konieczne i dobrowolne; wywołuje je jako przyczyna pierwsza, która nie znosi działania przyczyn drugorzędnych, stworzonych. Zła, jako takiego, wpływ Boży nie dotyka; pochodzi ono z ułomności stworzenia.

(6) Tj. taki, który wolę nakłania, ale nie determinuje.

(7) Dalsza różnica tego systemu od tomistycznego jest w tym, że Augustianie przyznają łasce tylko względną skuteczność. Ta sama łaska może być w jednym wypadku skuteczną, a w drugim nie.

(8) Autor pomija uprzednie działanie łaski na umysł, jako nie należące do roztrząsanej tu kwestii zgodności łaski z wolą.

(9) Bo czyn zbawienny jest nierozdzielny: cały z łaski i cały od woli podniesionej pochodzi.

(10) Tomiści odpowiadają na to, że grzesznik zawsze sam sobie przypisać musi brak łaski skutecznej, bo mu jej Bóg dla jego grzechów odmawia.

(11) Uwaga: Autor chce powiedzieć: łaska dostateczna nie jest łaską czynu, lecz daje tylko możliwość czynu. Że zatem ktoś nie współdziała z łaską dostateczną, to nie może być powodem odmówienia mu łaski skutecznej, która dopiero czyn sprowadza.

(12) Oczywiście tego rozróżnienia nie ma w Bogu najprostszym, ponieważ jednak nie możemy jednym pojęciem wyczerpać doskonałości Jego poznania, przeto posługujemy się w teologii tym rozróżnieniem, któremu w Bogu odpowiada jedynie pełnia rzeczywistości.

(13) Teoria dekretów warunkowych jest prostym, logicznym następstwem teorii o premocji fizycznej. Na niej się opiera i z nią upada.



## WYKŁAD XIII.

### ROZDAWNICTWO ŁASK

Skończyliśmy właśnie, Panowie, kwestię zgodności wolnej woli z łaską uczynkową. Streszczając w dwóch słowach to, cośmy w ostatnich dwóch wykładach powiedzieli o sporze tomistów z molinizmem, sędzę, że trudno przystać na system tomistów, bo, po pierwsze, zdaje się podrywać wolną wolę ludzką, tłumacząc ją w ten sposób, że trudno zrozumieć na czym ona właściwie polega; bo, po wtóre, zdaje się człowiekowi odejmować odpowiedzialność za grzech i zwała ją poniekąd na Pana Boga, bo, po trzecie prowadzi z nieubłaganą konsekwencją do uprzedniej predestynacji zbawczej, bez względu na zasługi ludzkie, która przecież jest czymś bardzo twardym dla umysłu ludzkiego. Krótko mówiąc, wszystkie najtrudniejsze zagadnienia naszej wiary, kwestię wolnej woli, problem zła moralnego na świecie, kwestię predestynacji Bożej, nauka tomistów czyni jeszcze bez porównania trudniejszymi. Te są powody zasadnicze, dla których wielu teologom się zdaje, że od tej nauki należy odstąpić.

Przechodzę teraz do innego ważnego rozdziału, zapowiedzianego poprzednio w planie tego traktatu, mianowicie do **rozdawnictwa łask**. To także rzecz trudna, a niejedno w niej musi pozostać tajemnicą.

Pelagianie i Semipelagianie błędzili w tej kwestii, nauczając, konsekwentnie do swych założeń, że rozdawnictwo łask jest w ogóle proporcjonalne do naturalnych wysiłków i zasług człowieka; tym sposobem usuwali wszelką tajemnicę. Z drugiej strony protestanci i janseniści, zacieśniając hojność Bożą w rozdawnictwie łask, nauczali, że Pan Bóg daje łaski tylko wybranym, albo tylko wiernym, albo tylko pewnej liczbie ludzi, którą już z góry określił, że poganom wszelkiej nadprzyrodzonej pomocy odmawia itd., jak to w dalszym ciągu zobaczymy.

Żeby się w tej kwestii należycie zorientować, określimy naprzód niektóre główne prawa, którymi się Pan Bóg w rozdawnictwie łask posługuje, jak to wynika ze źródeł Objawienia, a potem z tych praw będziemy wysnuwali pewne wnioski, o ile nam logika i nauka Kościoła na to pozwala. Pierwszym prawem, pierwszą zasadą kierowniczą w tej kwestii jest to, że Bóg daje łaskę zupełnie **darmo**, zupełnie z łaski, nie zaś dla naszej zasługi, a to, jak już zaraz w pierwszych wykładach powiedziałem, wynika z samego pojęcia łaski. Ten jest sens całego listu do Rzymian, w którym św. Paweł wykazuje, że ani dobre



uczynki pogan, ani zachowanie Zakonu przez Żydów nie mogły być dla Pana Boga żadnym powodem udzielenia ludziom łaski. *"A jeśli z łaski, już nie z uczynków, bo inaczej łaska już nie jest łaską"* (Rzym. 11, 6). Cała polemika św. Augustyna przeciw Pelagianom głównie na tej zasadzie się opiera. – Trzeba to jednak należycie rozumieć: darmowość łaski nie wyklucza bynajmniej wysługiwania sobie, już z pomocą łaski uczynkowej, **pomnożenia** łaski poświęcającej i samego zbawienia wiecznego, bo Pismo św. przedstawia jedno i drugie jako rzecz zasługi, a zbawienie jako wieniec zwycięstwa. Z drugiej strony każda zasługa jest zarazem łaską, o ile opiera się na poprzedniej łasce uczynkowej, a ostatecznie wszystkie zasługi płyną z pierwszej łaski, która była dana zupełnie darmo. – Jedno i drugie wyraził pięknie Sobór Trydencki (sesja 6, rozdz. 16): *"Taka jest dobroć Boża względem ludzi, że chciał, aby ich było zasługą, co jest Jego darem"*. Pięknie też objaśnia tę prawdę św. Fulgencjusz, uczeń św. Augustyna, który przywodzi takie podobieństwo: jak przed urodzeniem człowieka wszechmoc Boża kształtuje jego organizm, aby człowiek mocą tego organizmu mógł żyć i działać, tak też w porządku nadprzyrodzonym wszechmoc Boża przez łaskę wprzód kształtuje zdolności nadprzyrodzone człowieka, aby ich mocą mógł działać sposobem zbawiennym i zasługiwać na żywot wieczny (List 17, rozdz. 24). Człowiek może tedy zdobywać prawdziwe zasługi, ale zawsze na podstawie łaski darmo danej.

Stąd wynika druga zasada, że Bóg rozdaje swe łaski z najzupełniejszą **swobodą**. Ponieważ bowiem daje je darmo, więc daje łaskę nie tylko tym, co ze swej strony wnoszą jakieś usposobienie, choćby negatywne, np. chronią się grzechu, ale i tym, którzy mają najgorsze usposobienie i najcięższe grzechy. Dalej, choć Pan Bóg nieraz udziela łaski proporcjonalnie do zasług poprzedzających, często jednak ją daje nie czekając zasług, lub nagradza nierównie obficie. W tym wszystkim postępuje Pan Bóg z największą swobodą. Przypomnijcie sobie, Panowie, przypowieść ewangeliczną o robotnikach w winnicy (Mt. 20, 1-16): gdy ostatni, którzy przez godzinę tylko pracowali, otrzymali pełną zapłatę dzienną, pierwsi, którzy pracowali 12 godzin, spodziewali się, że wezmą daleko więcej; otrzymali jednak także po denarze i powiedziano im: wam dano coście zasłużyli, a że mnie się podobało dać tamtym więcej, niż zasłużyli, to wam nic do tego: *"czyli oko twoje złośliwe jest, iżem ja jest dobry?"*. Tu właśnie wyrażona jest zasada tej zupełnej swobody Bożej w rozdawaniu łaski (1).

Klasyczny dowód tej prawdy z Pisma św. zawiera się w IX rozdziale listu św. Pawła do Rzymian. Apostoł przytacza fakt, że Pan zapowiedział Rebece,

zanim jeszcze wydała na świat Ezawa i Jakuba, "gdy się jeszcze nie narodzili, albo co dobrego albo złego uczynili...", że większy będzie służył mniejszemu", tj. Ezaw Jakubowi (Rzym. 9, 11-13). Po tym przykładzie przytacza Apostoł drugi o Faraonie, którego Pan Bóg "zatwardził" tj. odmówił mu łask obfitszych, aby był odstraszającym przykładem surowości i sprawiedliwości Bożej. Stąd tedy wnosi św. Paweł: "Nad kim tedy chce, lituje się, a kogo chce zatwardza" (Rzym. 9, 18).

Przy całej swobodzie Bożej w rozdawnictwie łask, mówić jednak można o dalszych jeszcze ogólnych prawidłach, które nam są także, po części przynajmniej, objawione. I tak możemy postawić jako trzecią zasadę, trzeci pewnik kierowniczy w rozdawnictwie łask Boskich, że Pan Bóg jest ogółem **bardzo hojny** w rozdawaniu łask swoich, że nie ogranicza się do ścisłych wymagań, do koniecznej potrzeby człowieka (2), ale daje mu obficie, nad miarę, jak to Pismo św. często powtarza, przytaczając zarazem powód tej hojności Bożej, którym jest obfitość Odkupienia Chrystusowego. Czytamy np. w liście do Rzymian (10, 12): "*tenże Pan wszystkich, bogaty na wszystkich, którzy Go wzywają*"; a w innym miejscu (5, 15): "*nie jako przestępstwo, tak i dar, albowiem jeśli przestępstwem jednego wiele ich pomarło, daleko więcej na wiele ich opłynęła łaska Boża i dar, w łasce jednego człowieka, Jezusa Chrystusa*". Daleko zatem hojniej spływa z Chrystusa na wszystkich łaska Odkupienia, aniżeli z Adama spłynął na wszystkich grzech pierworodny. Już w starym Zakonie bardzo często o tym jest mowa, że u Boga "*miłosierdzie przewyższa sąd*" czyli sprawiedliwość, jak się św. Jakub wyraża (2, 13). Oczywiście to miłosierdzie Boskie obejmuje w pierwszym rzędzie łaskę, od której zbawienie nasze zależy, bez której wszelkie inne miłosierdzie jest niepełne.

Czwartą zasadą w rozdawnictwie łask, i to bardzo ważną, jest, że Pan Bóg tak hojnym się okazuje względem ludzi, że nawet po grzechu pierworodnym chce szczerze zbawienia wszystkich żyjących, czyli ma **ogólną wolę zbawczą** (*voluntas salvifica*) względem wszystkich ludzi, nawet po upadku Adamowym. Najwyższym dowodem tego jest, że nam zesłał Odkupiciela, który przyszedł ten upadek naprawić i za wszystkich chciał umrzeć. – Chociaż w Piśmie św. powiedziano bardzo wyraźnie w wielu miejscach, że wola zbawcza Boga rozciąga się ogółem na wszystkich ludzi, przecież ta prawda niektórym ludziom tyle sprawiała trudności, że, jak zaraz zobaczymy, do niestworzonych uciekali się wykrętów, aby się spod tak pocieszającego dogmatu wyłamać. Otóż w Piśmie św. powiedziano naprzód wyraźnie, że Odkupienie Chrystusowe rozciąga się na wszystkich ludzi, czyli, że Chrystus za wszystkich umarł. Czyż potrzeba silniejszego dowodu, że zbawcza wola Boża odnosi się do wszystkich

ludzi bez wyjątku? że dosięga tych wszystkich, na których rozciąga się zbawcza śmierć Odkupiciela?

Czytamy więc naprzód w Ewangelii: *"Syn człowieczy przyszedł, aby zbawić co było zginęło"* (Mt. 18, 11). A cóż to było zginęło? Wszystko, wszystko bez wyjątku. Wszystko zatem, czyli cały rodzaj ludzki, przyszedł zbawić Pan Jezus. – Kilka wierszy dalej mówi Zbawiciel: *"Takci nie jest wola przed Ojcem waszym, który jest w niebiesiech, aby zginął jeden z tych małych"* (w. 14); skoro zatem Bóg nie chce, żeby choć jeden zginął, więc pragnie, aby wszyscy byli zbawieni. – Św. Piotr w drugim swym liście (3, 9) powiada: *"Pan... cierpliwie sobie poczyną dla was, nie chcąc, aby którzy zginęli, ale żeby się wszyscy do pokuty nawrócili"*. – Zresztą już w Starym Zakonie mówił Bóg przez proroka (Ezech. 33, 11): *"Żyję ja, mówi Pan Bóg, nie chcę śmierci niebożnego, ale żeby się nawrócił niebożny od drogi swej, a żył"*. – Przypominam następnie znany już tekst do Rzymian, gdzie powszechność upadku pierwotnego jest zestawiona z rozciągłością Odkupienia. Przeczytam wam ten tekst na nowo: *"nie jako przestępstwo tak i dar, albowiem jeśli przestępstwem jednego wiele ich pomarło, daleko więcej na wiele ich optynęła łaska Boża i dar, w łasce jednego człowieka, Jezusa Chrystusa"* (5, 15) (3). Nie tylko zatem powiedziano, że tak szeroko rozciąga się Odkupienie Chrystusowe, jak upadek Adama, lecz dodano nadto, że nierównie bardziej obfituje łaska Zbawiciela, niż grzech skaził rodzaj ludzki. *"Gdzie obfitowało przestępstwo, łaska więcej obfitowała"* (w. 20). – Klasyczne jednak świadectwo zawiera się w drugim rozdziale pierwszego listu do Tymoteusza (w. 1-6), który wam teraz przeczytam: *"Proszę tedy najpierw, aby były czynione prośby, modlitwy, przyczyniania, dziękowania za wszystkich ludzi: za królów i wszystkich, którzy są na wyższym miejscu: abyśmy cichy i spokojny żywot wiedli we wszelkiej pobożności i czystości. Albowiem to jest dobra i przyjemna rzecz przed Zbawicielem naszym Bogiem, który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli ku uznaniu prawdy. Bo jeden Bóg, jeden i pośrednik Boga i ludzi, człowiek Chrystus Jezus, który samego siebie dał odkupieniem za wszystkich"*. Apostoł przykazuje, aby odprawiano modlitwy za wszystkich ludzi, nie wyłączając pogan, a uzasadnia to tym, że *"Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni"*, a jako dalszy powód przytacza, że jeden jest Bóg i Odkupiciel wszystkich.

Mimo tak jasnego świadectwa Pisma św., stwierdzającego powszechność zbawczej woli Bożej, znaleźli się, jak powiedziałem, ludzie, którzy tej prawdy uznać nie chcieli. **Janseniści**, wbrew tym wszystkim tekstom Pisma św. i

następnym definicjom synodu w Chiersy (r. 853) i Soboru Trydenckiego (sesja 6, rozdz. 2), gdzie również orzeczono (mniej więcej tymi samymi słowy co św. Paweł), że Pan Bóg chce wszystkich ludzi zbawić, chcieli koniecznie zacieśnić miłosierdzie Boże. W tym celu zaczęli te teksty naciągać na różne sposoby, aby dowieść, że "wszyscy ludzie" mają się rozumieć w znaczeniu nieokreślonym. Mówili zatem, że Pan Bóg chce zbawić wszystkich ludzi o tyle, że ma swoich wybranych z pośród wszystkich klas ludzkości, twierdzili bowiem, że Pan Bóg tylko wybranych chce zbawić naprawdę. Inni znów utrzymywali, że tylko wiernych Pan Bóg szczerze chce zbawić. Powoływali się zaś w tej mierze na św. **Augustyna**. Niekiedy wprowadzając ten Doktor Kościoła na pozór tak samo się wyrażał, właściwie jednak, jak to z kontekstu i z innych słów jego wynika, chciał przez to powiedzieć, że tylko dla wybranych śmierć Zbawiciela będzie **skuteczną**. – Gdzie indziej zaś św. Augustyn stwierdza wyraźnie powszechność zbawczej woli Bożej. W polemice np. z Donatystami, którzy głosili, że Chrystus tylko za Afrykanów umarł – resztą bowiem świata, jako zacofańcami gardzili – powiada św. Augustyn: Patrzajcie co dał, a wedle tego oceńcie to, za co dał; dał Krew Swoją, a jakaż wartość tej krwi? tyle i więcej warta, niż cały świat. Stąd zaś wynika, że Chrystus umarł za cały świat. Podobnie wyraża się św. Augustyn w innych miejscach. Zdanie Janseniusza, że Chrystus nie umarł za wszystkich, nie zostało przez Kościół potępione absolutnie, lecz z pewną restrykcją.

Zdanie to opiewało: "*Semipelagianizmem jest twierdzić, że Chrystus za wszystkich w ogóle ludzi umarł i krew przelał*"; Kościół potępił to zdanie, o ile się je rozumie w ten sposób, że Chrystus umarł tylko za swoich wybranych (Innocenty X w r. 1653). Skoro tedy herezją jest ograniczać zbawczą wolę Bożą do samych tylko wybranych, to prawdą jest, że Pan Bóg chce także szczerze zbawienia innych. Drugie było przeczenie Aleksandra VIII (z r. 1690), który potępił twierdzenie, że Zbawiciel umarł tylko za wiernych i że zbawcza wola Boża ich tylko obejmuje. Stąd znów wynika, że wola zbawcza rozciąga się nie tylko poza sferę wybranych, ale i poza sferę wiernych w ogóle.

Pomiędzy świadectwami tradycji najwymowniejszą w tej mierze jest może **praktyka Kościoła**, która wszystkich ludzi, przynajmniej dorosłych, wzywa do nawrócenia się, która każe nam, kapłanom i kaznodziejom, do wszystkich bez wyjątku przemawiać: nawróćcie się, a Bóg was przyjmie łaskawie, bo Chrystus umarł za was na krzyżu. Ta powszechna praktyka przypuszcza, że w Kościele jest to przeświadczenie, ta pewność głęboka, że zbawcza wola Boża i Odkupienie rozciągają się na wszystkich ludzi, że Chrystus Pan umarł rzeczywiście za cały rodzaj ludzki. – Stąd też wynika

odnośnie do naszego przedmiotu, że Bóg dla wszystkich ludzi ma w pogotowiu środki do zbawienia potrzebne. Nie mówię, że "daje" od razu te środki każdemu z osobna, bo mogą zachodzić jakieś przeszkody, czy to z ich strony, czy też skądkolwiek – w to na razie nie wchodzę – ale że Pan Bóg jest **skłonny** dać wszystkim ludziom środki niezbędne do zbawienia, więc łaskę przede wszystkim. Ponieważ bowiem łaska jest do zbawienia koniecznie potrzebna i bez niej absolutnie zbawionym być nie można, więc z ogólnej woli zbawczej Boga i z powszechnego Odkupienia wnoszę, że Pan Bóg skłonny jest wszystkim ludziom bez wyjątku dać łaskę dostateczną do zbawienia.

Czy z tego wolno wnosić, że zbawcza wola Boża co do wszystkich ludzi bez wyjątku jest dogmatem wiary? Jeszcze niekoniecznie. Zachodzi bowiem specjalna trudność co do **dzieci**, które nie doszedłszy do używania rozumu bez chrztu umierają; o nich jednak później mówić będziemy, a zobaczymy, że w danym razie jest bardzo trudno wytłumaczyć, jak ich wola zbawcza dosięga. W samej rzeczy niektórzy teologowie katolicy utrzymują, że te dzieci nie są objęte zbawczą wolą Bożą, i że ta dotyczy jedynie ludzi, dochodzących do używania rozumu. – Zdaje mi się jednak, że ten pogląd niedobrze się godzi z ogólnymi zasadami rozdawnictwa łask, któreśmy wymienili wraz z tekstami, przytoczonymi na ich poparcie. Choć tedy ograniczenie zbawczej woli Bożej do samych dorosłych nie jest przeciwne wierze, przez Kościół określonej, przecież z Pisma św., z orzeczeń Kościoła, z nauki Ojców zdaje się wynikać na pewno, że zbawcza wola Boża rozciąga się ogółem na wszystkich ludzi.

Od tych zasad ogólnych przejdziemy teraz do praktycznych zastosowań. Zachodzi pytanie, czy i jak Pan Bóg daje łaskę wszystkim ludziom, czy i jak daje ją w szczególności grzesznikom, zwłaszcza zatwardziałym, czy i jak Pan Bóg udziela łaski poganom, a nareszcie, czy i jak Pan Bóg chce zbawienia i tych dzieci, które nie doszedłszy do używania rozumu umierają bez chrztu św.

Naprzód, co się tyczy **sprawiedliwych**, jest to tezą powszechnie przez teologów przyjętą, że Bóg wszystkim sprawiedliwym, usiłującym w miarę możliwości zachować przykazania Jego, daje potrzebną i dostateczną do tego łaskę. – Uważcie dobrze, Panowie, że mówię tu o łasce uczynkowej, która nie daje się każdej chwili, ale w czasie odpowiednim, kiedy jej potrzeba zachodzi. Stawmy więc sobie pytanie, czy są chwile, w których sprawiedliwi na pewno otrzymują łaskę uczynkową? Otóż wówczas, gdy zdarzy się jakiś obowiązek, do spełnienia którego szczególnej łaski potrzeba, Pan Bóg z pewnością wszystkim sprawiedliwym daje dostateczną do tego łaskę (4). Wynika to naprzód z powszechnej woli zbawczej; jeżeli bowiem komu, to przede wszystkim

sprawiedliwym chce Pan Bóg dać łaskę potrzebną do zachowania przykazań. Po wtóre wiemy z ogólnych orzeczeń Pisma, że zachowanie przykazań jest możliwe, więc przede wszystkim możliwym jest dla sprawiedliwych. Nareszcie potępił Kościół to zdanie Janseniusza, że *"niektóre przykazania Boże są niemożliwe do zachowania dla sprawiedliwych, chcących i usiłujących (je zachować) wedle sił, jakie mają obecnie; brak im też łaski, przez którą stałyby się możliwe"*. To zdanie potępiono jako heretyckie (w r. 1653), jest zatem prawdą wiary, że sprawiedliwi, przynajmniej wtedy, kiedy chcą naprawdę przykazania zachować, otrzymują dostateczną do tego łaskę. To jest jeden pewnik, który w tej mierze posiadamy.

Dalej zachodzi analogiczne pytanie co do **grzeszników** z pośród wiernych: czy mają ogółem łaskę potrzebną do nawrócenia się? Ponieważ bowiem Pan Bóg żąda od grzeszników przede wszystkim nawrócenia się, więc oczywiście łaska, jaką im daje, zmierzać będzie w pierwszym rzędzie do ich nawrócenia. Stawiamy więc naprzód kwestię, czy Pan Bóg wszystkim w ogóle grzesznikom daje łaskę do nawrócenia się. Czynie tu jednak to pewne zastrzeżenie: z ogólnego pewnika, że Pan Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi, jeszcze niekoniecznie wynika, aby **ciągle** dawał łaskę takim wiernym, którzy dobrowolnie trwają w stanie grzechu, bo powszechność zbawczej woli Boga tego nie domaga się; dość na tym, że im dawniej udzielał łask odpowiednich, mocą których usprawiedliwieni zostali i że im niekiedy łaski nawrócenia użycza. Jest to zresztą dość jasne i dalszego tłumaczenia nie potrzebuje.

Pan Bóg w Piśmie św. bardzo często i wyraźnie zaznacza swą wolę co do nawrócenia grzeszników. Już w Starym Zakonie woła przez Ezechiela (33, 11); *"Żyję ja, mówi Pan Bóg, nie chcę śmierci bezbożnego, ale żeby się nawrócił niebożny od drogi swej, a żył"*; a św. Piotr powiada (II Piotr. 3, 9): *"Pan... cierpliwie sobie poczyna dla was, nie chcąc, aby którzy zginęli, ale żeby się wszyscy do pokuty nawrócili"*. Przy tym Pan Bóg przez proroków tak często nawołuje grzeszników do nawrócenia, że jest to najlepszym dowodem, że chce im dać łaskę do tego potrzebną. W Księdze Mądrości długi o tym jest ustęp (12, 1-11), jak Bóg z wielką cierpliwością wyczekiwał nawrócenia Chananejczyków, jak wprzód zsyłał na nich rozliczne kary doczesne, jak szerszenie i dzikie zwierzęta, ażeby dać im czas i sposobność do opamiętania i nawrócenia się z tych strasznych zbrodni w jakich ugrzęźli, a dopiero wówczas, kiedy to wszystko nic nie pomagało, kiedy cierpliwość Boża została wyczerpaną, kazał Izraelitom wytepić ich do nogi. Z tego wszystkiego okazuje się, że Pan Bóg grzesznikom nie odmawia łaski potrzebnej do nawrócenia.

Jest jednak pewna szczególna trudność co do grzeszników **zatwardziałych** i **zaślepionych**. Niektóre bowiem teksty Pisma św. mówią wyraźnie, że Bóg takich ludzi już za ich życia swej łaski pozbawia. Przypominam znany ustęp z Izajasza (w V rozdziale), gdzie Pan Bóg sądzi się poniekąd ze swoją winnicą, tj. z ludem izraelskim i mówi: patrzcie ilum użył sposobów, aby ta winnica przyniosła mi owoce, ale na próżno; teraz zaś kiedy to wszystko pozostało bez skutku, *"ukazę wam co ja uczynię winnicy mojej: rozbiore plot jej i będzie na rozchwycenie; rozerwę parkan jej i będzie na podeptanie"*; a co najważniejsza: – *"obłokom przykażę, aby na nią dżdżu nie spuszczały"*, co zdaje się w figurze oznaczać wstrzymanie łask dalszych. – Porównajmy z tym co Paweł św. mówi (Rzym. 9, 17 n.) o zatwardzeniu serca Faraona, co także zdaje się wskazywać na zupełne pozbawienie go łask Bożych. – Ponieważ Pan Bóg nie każdemu grzesznikowi daje co chwilę nową łaskę uczynkową, moglibyśmy sobie przedstawić stan duszy zatwardziałej jak następuje: Pan Bóg postanowił dać jej jeszcze pewną ilość łask, gdy jednak ostatnia chwila łaski przeminie, znajdowałby się grzesznik już w absolutnej niemożności zbawienia i byłby już za życia ostatecznie odrzucony. Tego oczywiście nie twierdzę stanowczo, przedkładam wam tylko ten pogląd, w następnym zaś wykładzie zastanowimy się, jak trzeba naprawdę pojmować stan zatwardziałych grzeszników. Z góry jednak powiadam, że pewności zupełnej w tym przedmiocie mieć nie możemy.

---

### **Przypisy:**

- (1) Właściwie ta przypowieść odnosi się do zapłaty wiecznej, która istotnie dla wszystkich będzie ta sama, choć różna co do stopnia chwały.
- (2) Ze względu na cel nadprzyrodzony.
- (3) "*Wiele*" znaczy "*wszyscy*", bo w tekście greckim jest: *hoi polloi* tzn. całe mnóstwo (ludzi).
- (4) Mowa tu głównie o łasce leczniczej, łaska bowiem zbawienna, czyli nadprzyrodzone działanie Boże, nieustannie spływa na usprawiedliwionych, aby wszystkie ich dobre sprawy uświęcić i zasługującymi uczynić (por. Sobór Trydencki, sesja 6, rozdz. 16).



## WYKŁAD XIV.

# EKONOMIA ŁASKI WZGLĘDEM GRZESZNIKÓW I NIEWIERNYCH

Wymieniliśmy poprzednim razem pewne ogólne zasady odnośnie do rozdawnictwa łask i z nich wysnuliśmy naprzód ten wniosek, że Pan Bóg na pewno daje łaski sprawiedliwym wtedy, gdy zachodzi potrzeba wypełnienia jakiegoś przykazania; po wtóre rozciągnęliśmy to prawo i na grzeszników z pomiędzy wiernych, którzy, na ogół mówiąc, otrzymują na pewno łaskę do nawrócenia się. Zachodziła, jakżeśmy na końcu powiedzieli, pewna szczególna trudność co do zaślepionych i zatwardziałych na duszy grzeszników. Pismo św., jak widzieliśmy, powiada wprawdzie ogólnie, że Pan Bóg chce nawrócenia wszystkich grzeszników, nie rozróżniając pomiędzy zatwardziałymi i zwykłymi grzesznikami. Sobór Trydencki orzeka też ogólnie (sesja 6, rozdz. 14), że ci, którzy przez grzech utracili łaskę usprawiedliwienia, mogą ją za łaską Bożą, przez sakrament pokuty, na powrót odzyskać; stanowczo więc obiecuje grzesznikom możliwość powrócenia do Boga i łaskę do tego potrzebną. Jest jednak pewna kategoria grzeszników, tych właśnie, których nazwaliśmy zaślepionymi i zatwardziałymi, o których Pismo św. w niektórych miejscach inaczej wyrażać się zdaje.

Naprzód, którzy to ludzie są **zatwardziali** i **zaślepieni**? Zaślepienie, jak sama nazwa wskazuje, odnosi się do umysłu i jest przeciwstawieniem tego, co Sobór Trydencki nazwał "*oświeceniem umysłu*"; zatwardziałość zaś duszy odnosi się raczej do serca i jest przeciwstawieniem tego, co się w języku kościelnym nazywa "*poruszeniem woli*" (przez łaskę). Św. Bernard w wielu miejscach z ascetycznego stanowiska wymownie przedstawia ten opłakany stan duszy. Jest to stan, do którego człowiek stacza się powoli, skoro przez czas dłuższy gardzi łaską Bożą. Św. Tomasz powiada (*De Ver.*, kw. 24, art. 11), że człowiek serca zatwardziałego tak jest uparty w złem, że nader wątle tylko porywy ku dobremu pojawiają się w jego duszy; dodaje jednak, że i taki człowiek może dojść "*do łaski*", czyli do usprawiedliwienia, dlatego że w nim zdarzają się choć słabe porywy nadprzyrodzone. Wedle tych opisów zdawałoby się, że zatwardziałość serca zasadza się wyłącznie na uporze woli i dobrowolnym zaślepieniu umysłu.



Jednakże, moi Panowie, jest to rzeczą pewną, że ta zatwardziałość przypuszcza także coś ze strony Bożej, mianowicie, pewne cofnięcie się Pana Boga czyli, innymi słowy, pewne **odjęcie łaski Bożej**, tej łaski, która wprzódy oświecała rozum i sprawiała, że serce było miękkie i podatne na głos Boży. Pismo mówi wyraźnie, że Bóg "*nad kim chce, lituje się, a kogo chce, zatwardza*" (Rzym. 9, 18). W innych też miejscach przedstawia nam Pismo św. to zaślepienie i tę zatwardziałość, jako karę za grzechy. Przytaczałem Wam już klasyczny ustęp w tej materii z V rozdz. Izajasza, gdzie Pan Bóg porównywa starożytną Synagogę żydowską do winnicy i wymienia dobrodziejstwa, jakie tej winnicy wyświadczył, lecz na próżno, bo "*czekał, aby zrodziła jagody winne, alić zrodziła agrest*"; dlatego powiada w końcu: "*teraz ukażę wam, co ja uczynię winnicy mojej: rozbiorę płot jej i będzie na rozchwycenie, rozerwę parkan jej i będzie na podeptanie. I zostawię ją pustą: nie będą jej obrzeżywać ani kopać; i porośnie tarniem i cierniem, a obłokom przykażę, aby na nią dżdżu nie spuszczały*". Oczywiście ten opis, pod figurą materialną, przedstawia skutki opuszczenia duchowego, czyli cofnięcia łaski ze strony Bożej. To zaślepienie i zatwardziałość serca jest zatem straszliwym sądem Bożym, dokonany już za życia. Zaślepienie umysłu sprawia, że taka dusza niepomną jest na przyszłość, na wieczność i nie zdaje sobie już sprawy, co się w niej dzieje; prawdy wiary zacierają się przed jej oczyma i dochodzi do tego, że nazywa "*złe dobrem, a dobre złem*", jak się prorok skarży (Izaj. 5, 20). Zatwardziałość serca sprawia, że prawie żadne dobre porywy w duszy nie powstają lub niկle tylko, że trwa uparta jak kamień na błędnej swej drodze, którą raz obrała. Otóż to wszystko Pismo św. przedstawia, jako karę przez Boga wymierzoną; jest więc ten stan w pewnej mierze także spowodowany przez Pana Boga; oczywiście nie przez jakieś pozytywne działanie Boże, lecz przez proste nie danie łaski.

Trzeba jednak zaznaczyć, że to odjęcie łaski dla umysłu i woli nigdy **nie jest zupełne**. Do tego twierdzenia skłaniają nas naprzód owe pocieszające teksty Pisma św., świadczące o szczególnej woli Bożej odnośnie do nawrócenia grzeszników; zdaje się zatem, że miłosierdzie Boże jakimś sposobem i zatwardziałych grzeszników dosięga. Dalej nauka Ojców stwierdza to bardzo wyraźnie. Przytoczę jednego tylko, św. Augustyna, który na ogół najdalej w surowości się posuwa i zatwardziałym grzesznikom nieraz wszelkiej łaski odmawiać się zdaje. Traktując jednak ten przedmiot *ex professo*, powiada: "*Ta jest ślepotą umysłu: kto w nią popadnie, jest odłączony od wewnętrznej światłości Bożej, nie zupełnie jednak, dopóki trwa w tym życiu*" (Enarr. in Ps. 6, n. 8). Nikt zatem za życia nie jest odrzucony i całkowicie pozbawiony łaski

Bożej. Dlatego dodaje św. Augustyn gdzie indziej (*Retrakt.*, ks. I, r. 19, n. 7): "*o nikim, choćby najgorszym, póki żyje, rozpaczać nie należy*". Przypuszcza więc Doktor łaski, że i zatwardziali grzesznicy jakąś łaskę do nawrócenia się otrzymują. – Trzeci powód tego twierdzenia, że nawet zatwardziały grzesznik nie jest poza sferą miłosierdzia Bożego, opiera się na powszechnej praktyce Kościoła, który przez usta kapłanów wzywa wszystkich grzeszników: nawróćcie się, a Pan Bóg was przyjmie do łaski swojej. Owszem, Kościół śle kapłanów do łoża konających, którzy aż do tej chwili rozmyślnie w grzechu trwali i wówczas jeszcze każe głosić pokutę z ufnością w miłosierdzie Boże. Ta praktyka Kościoła wynika oczywiście z przekonania, że i ci grzesznicy otrzymują łaskę dostateczną do nawrócenia się, że zatem zatwardziałość za życia nie jest nigdy tak bezwzględna, aby Pan Bóg absolutnie odmawiał miłosierdzia takiemu grzesznikowi i żadnej już łaski udzielić mu nie chciał.

Jak tedy pojąć to niezupełne odjęcie łaski Bożej? Można by je pojąć naprzód w ten sposób, że Pan Bóg **gotów jest** dać grzesznikowi zatwardzialemu łaskę uczynkową, wiodącą go do nawrócenia i dałby mu ją niechybnie, skoroby tylko ujrzał w nim uchylenie przeszkody, czyli uporu grzechowego. Gdyby zatem taki grzesznik zechciał zaprzestać grzeszyć, nie zasługiwałby wprowadzić jeszcze na łaskę, bo naturalne czyny łaski wyjednać nie mogą, ale uchyliłby przynajmniej walną jej przeszkodę, jak to niebawem dokładniej wytłumaczę, a wówczas łaska Boża spłynęłaby na nowo do takiej duszy. Inaczej można to wyrazić w ten sposób, że Pan Bóg nie znajduje odpowiedniej chwili, aby zakołatać do serc zatwardziałych i dlatego w samej rzeczy do nich nie kołace; byłby jednak gotów zakołatać, czyli dać łaskę, gdyby chwila odpowiednia nastąpiła, tj. gdyby grzesznicy zaniechali swego uporu. Absolutnie mówiąc jest to możebnym, bo grzesznik wolnej woli nie traci, ale z powodu nabytej skłonności do złego rzecz jest moralnie niemożliwa.

Dlatego pytamy po wtóre, czy takim grzesznikom Pan Bóg nie daje choć czasem pewnych łask uczynkowych, które by rzeczywiście do ich serc kołatały. Teologowie, za św. Tomaszem, przyjmują ogólnie i jest to bardzo prawdopodobne, że Bóg grzesznikom zatwardziałym **daje niekiedy** łaski uczynkowe. Każdy bowiem człowiek, póki żyje, znajduje się w stanie pielgrzymstwa (*viator*), wypada zatem, aby miał pewną możliwość dojścia do swego celu ostatecznego. Lecz, uważcie to dobrze, Bóg z pewnością swej łaski nie daje im ciągle, gdyż nawet sprawiedliwym nie daje jej każdej chwili; z pewnością także nie daje im jej często i łaska na ogół dzielnie się w nich nie

odzywa, bo właśnie na tym polega stan ich zatwardziałości i opuszczenia, że hojniejsza łaska jest im odjęta, że dostaje im się w nikłej tylko mierze i w rzadkich odstępach. Można jednak śmiało twierdzić, że w chwilach, kiedy Pan Bóg darzy ich jakąś **łaską zewnętrzną**, kiedy np. śle do nich kapłana, to i wewnętrzną łaskę im daje, bo teologowie w ogólności przyjmują zasadę, że udzielenie łaski zewnętrznej, jak posłanie kapłana do chorego, jest ze strony Pana Boga znakiem, że chce zarazem dać i łaskę wewnętrzną, która towarzyszy zazwyczaj słowom tego wysłannika Bożego. Jeżeli zatem kiedy daje Bóg grzesznikowi zatwardzialemu jakąś łaskę, to szczególnie w takich chwilach, gdy go przez słowa kapłana do pokuty zachęca. W ogóle jednak nie mamy całkowitej pewności pod tym względem, jak często i jak wiele łaski Pan Bóg im udziela. Być może, że taki grzesznik zatwardziały, taki renegat np., zanurzony w złem, uparty w fałszu, może żyć lata całe, nie doznając w sobie żadnego, dzielniejszego przynajmniej, poruszenia łaski; może mu Pan Bóg zachowa jeszcze jaką łaskę uczynkową na chwilę śmierci; może jednak właśnie śmierć spotka go nagle w stanie grzechu, a wtedy, pomiędzy chwilą, kiedy otrzymał ostatnią łaskę uczynkową, a chwilą śmierci może czas dłuższy upłynąć; w tym nie ma żadnego niepodobieństwa; dlatego też, jak mówiłem, to wewnętrzne opuszczenie przez Pana Boga, ta zatwardziałość serca, jest jedną z najstraszniejszych kar Bożych, którą Bóg grozi za upór w sprzeciwianiu się łasce.

Przeciwko naszemu twierdzeniu, że Bóg nie odmawia łask grzesznikom zatwardziałym, można by zarzucić, że, według św. Pawła, jest niepodobieństwem, ażeby ktoś, co zgrzeszył w Nowym Zakonie, znowu się nawrócił. *"Albowiem niepodobna jest, aby ci, którzy raz są oświeceni, skosztowali też daru niebieskiego i uczestnikami się stali Ducha Świętego, skosztowali niemniej dobrego słowa Bożego i mocy przyszłego wieku, a upadli: aby zaś byli odnowieni ku pokucie"* (Żyd. 6, 4 nn.); *"bo jeślibyśmy umyślnie grzeszyli po wzięciu znajomości prawdy, już nie zostawa ofiara za grzech"* (10, 26). Znane też jest miejsce w Ewangelii, gdzie Pan Jezus powiada o grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, że ten grzech ani w tym życiu, ani w przyszłym nie może być odpuszczonym (Mt. 12, 32). Ponieważ jednak Kościół, opierając się na pewnych danych Objawienia, uczy, że wszystkie grzechy w tym życiu mogą być odpuszczone, więc nie można tych tekstów Pisma św. rozumieć w takim znaczeniu, które by absolutnie wyłączało możliwość nawrócenia się; nie ma zatem powodu zachwiania się w pewności całej tej tezy, którąśmy postawili. – Co do pierwszego tekstu (Żyd. 6, 4 nn.) trzeba zaznaczyć, że św. Paweł nieraz

przez niemożność rozumie niemożebność moralną, tj. wielką trudność. W miejscu zaś przytoczonym chce powiedzieć, że jest niemożebną rzeczą chrzcić się powtórnie, albo też, że po grzechu niepodobna powrócić do tej czystości duszy, jaką chrzest daje. Jeżeli dalej mówi, że "*nie zostawa ofiara za grzech*", to zestawia w myśli Nowy Zakon ze Starym. W Starym Zakonie był cały szereg różnych ofiar, lecz w Nowym Zakonie jest tylko jedna ofiara Chrystusa; jeżeli tedy kto odstąpi od Chrystusa, już drugiej ofiary poza Nim szukać nie może. Przez to jednak nie wyklucza Apostoł, że przez tę samą jedyną ofiarę Chrystusową możemy nie tylko raz, ale częściej uzyskać łaskę usprawiedliwienia. – Co się znów tyczy grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, o którym mówi Pan Jezus, teologowie zgodnie tłumaczą, że powstanie z tego grzechu jest moralnym tylko niepodobieństwem, a to dlatego, że grzech ten podobne sprawia skutki jak zatwardziałość serca; każdy bowiem taki grzech w szczególniejszy sposób sprzeciwia się łasce Bożej. Pan Jezus mówi w tym miejscu o uporczywym sprzeciwianiu się jasno poznanej prawdzie ewangelicznej. Ten upór zamyka drogę do nawrócenia, nawrócenie zaczyna się od wiary, która jest korzeniem i fundamentem usprawiedliwienia, jak orzeka Sobór Trydencki (sesja. 6, rozdz. 8). (1)

Przechodzimy teraz do kwestii jeszcze trudniejszej, do ekonomii łaski względem **niewiernych**. Zaznaczyłem już, że janseniści, a zwłaszcza Quesnel, utrzymywali, że poza Kościołem Pan Bóg żadnej łaski nie daje, że niewierni nie doznają żadnego wpływu Chrystusa Pana. Kościół, jak zaraz zobaczymy, kilkakrotnie potępił to zdanie, które uwłacza powszechnej zbawczej woli Bożej. Jasno w tej mierze wypowiada się Pismo św. w ustępach, które się wprost do niewiernych odnoszą, np. "*Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody...*" (Mt. 28, 19). Jeżeli zaś Zbawiciel posyłał swych uczniów, aby pogan nawracali, to z pewnością z tą łaską zewnętrzną łączył i wewnętrzną. Kiedy św. Paweł pisał do Tymoteusza (I Tym. 2, 4): że "*Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni*", to miał na myśli i pogan, który jeszcze "*nie przyszli do poznania prawdy*". – Rzecz ta zresztą, sądzę, jest oczywista, gdyby bowiem Pan Bóg poganom nie chciał wcale łask dawać, Kościół nie mógłby się szerzyć; Kościół bowiem szerzy się przez nawracanie pogan, a ci bez łaski nie mogliby się nawrócić. Nedorzecznością zatem jest twierdzić, że Bóg poganom łaski odmawia. Toteż Kościół potępił cały szereg zdań, które nie przyznają poganom udziału w łasce Chrystusowej. Aleksander VIII (w r. 1690) potępił zdanie, które głosi, że poganie, żydzi i heretycy żadnego wpływu Chrystusa nie doznają; Klemens XI w bulli *Unigenitus* między błędami Ouesnela piętnuje i ten, że wiara jest

pierwszą łaską i ten drugi, że poza Kościołem Bóg żadnej łaski nie udziela. Z tych orzeczeń Kościoła wynika jasno, że i poganie łask Bożych dostępują.

Lecz to ogólne twierdzenie wymaga bliższego wyjaśnienia. W tym celu musimy podzielić pogan (w ogóle niewiernych) na dwie klasy. Do pierwszej kategorii należą tacy, którzy usłyszeli już naukę wiary i albo wcale uwierzyć nie chcieli, albo też uwierzywszy, względnie otrzymawszy wiarę wlaną przez chrzest w latach dziecięcych, później wiarę porzucili i stali się znowu niewiernymi. W tym wypadku łatwo wytłumaczyć, jak zbawcza wola Boża takich ludzi dosięga: Pan Bóg dał im przecież łaskę wiary, więc szczerze chciał ich zbawienia; skoro zaś odrzucili tę łaskę, to może powstać dalsza kwestia, czy tacy ludzie mogą się jeszcze nawrócić, czy też nie, lecz ta kwestia schodzi się z omówionym powyżej zagadnieniem ekonomii łaski względem grzeszników, tak samo bowiem wypada sądzić o tych, którzy wiarę odrzucili.

Trudność jednak zachodzi co do tych, do których przepowiadanie wiary nigdy nie doszło, a trudność powstaje stąd, że, jak Paweł św. mówi, "*wiara ze słuchania*", bo "*jako uwierzą temu, którego nie słyszeli? A jako usłyszą bez przepowiadającego?*" (Rzym. 10, 17. 14). Niepodobna zatem dojść do wiary bez jej przepowiadania, a przecież są poganie, którzy o Ewangelii nigdy nie słyszeli. Ponieważ tedy bez wiary nikt zbawionym być nie może, zachodzi pytanie w jaki sposób zbawcza wola Boża dosięga takich pogan. Otóż podawano cały szereg sposobów rozwiązywania tej zagadki, ale dziś już nie wszystkie te sposoby tłumaczenia są możliwe do przyjęcia, zwłaszcza po Soborze Watykańskim, który niektóre z nich odrzucił.

Pierwsza teoria wychodzi z tego założenia, że Bóg złożył środki zbawienia świata w ręce ludzi. Pan Bóg objawił wiarę prawdziwą przez Chrystusa i apostołów i założył przez nich Kościół, który ma w sobie sprężystość potrzebną do rozszerzania się; ustanowił nadto łatwe do sprawowania sakramenty święte, zwłaszcza chrzest, zrobił zatem ze swojej strony co potrzeba, aby wiara doszła do wszystkich ludzi; jeżeli zaś do niektórych nie dociera, jest to wina tych, którym depozyt wiary dostał się do przechowania i krzewienia. To tłumaczenie dziś nie ma już zwolenników i utrzymać się nie da z tego prostego powodu, że tu nie chodzi o to, aby Pana Boga zwolnić od jakiejś odpowiedzialności, ale żeby wykazać jak ta odpowiedzialność ciąży wyłącznie na tym człowieku, który wiary jest pozbawiony i jak on sam ponosi winę swej niewiary. Jeżeli poganin, do którego przepowiadanie Ewangelii nie doszło z winy innych ludzi (misjonarzy,

biskupów, papieży), nie posiada żadnego innego sposobu zbawienia, to oczywiście za brak wiary nie odpowiada, nie można mu bowiem poczytać winy innych ludzi, w której on sam udziału żadnego nie ma. Możemy jeszcze do pewnego stopnia zrozumieć tę solidarność, jaka zachodzi co do grzechu pierwotnego między każdym człowiekiem a Adamem, ponieważ Adam był głową i przedstawicielem całego rodzaju ludzkiego, ale nie ma przecież żadnego związku między jakimś poganinem a misjonarzem, który mógł do niego dojechać, a z własnej winy nie dojechał. Zasada, że każdy z osobna człowiek dorosły musi mieć zdolność osobistą odpowiadania za siebie, nie dopuszcza wyjątków. Jeżeli zatem Pan Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi, to musi dać każdemu możliwość osiągnięcia tego zbawienia; jeżeli zaś komu tej możliwości nie daje, to widocznie nie chce szczerze jego zbawienia. Dlatego też zdanie powyższe utrzymać się nie da. – Zupełnie też przeciwne stanowisko zajmuje autor znakomitego dzieła z V wieku *De vocatione gentium*, które przypisywano niekiedy, choć niesłusznie, Prosperowi. Dzieło to, napisane przez jednego z uczniów św. Augustyna, tłumaczy bardzo głęboko zagadnienie zbawienia pogan, a zarazem bardzo stanowczo sprzeciwia się powyższej teorii. Na dowód tego jeden tylko ustęp przeczytam: "*niewymowna dobroć Boża tak opatrnie zaradzała zawsze i zaradza potrzebom rodzaju ludzkiego, że nikomu z ginących (potępionych) nie przysługuje wymówka, jakoby mu odmówiono światła wiary*" (Ks. 2, r. 29). A więc, zdaniem autora (którego papież Gelazy nazwał *lumen Ecclesiae*), powołanie do wiary dosięga wszystkich, a jeżeli tej wiary nie posiadają, to jakaś wina osobista musiała ten brak spowodować.

Drugie zdanie głosi, że każdemu człowiekowi, który jest pozbawiony nauczyciela wiary, Pan Bóg w pewnej chwili życia **objawia** to wszystko, co jest potrzebne do zbawienia; jeżeli ten człowiek aktem wiary przystanie na to objawienie, wówczas zaczyna się pochód jego usprawiedliwienia; jeżeli zaś nie da wiary, sam sobie winę przypisać musi. – Suarez zauważa, że ta teoria jest wprawdzie bardzo ładna i pobożna, ale dowolna, żadne bowiem doświadczenie jej nie potwierdza. W samej rzeczy misjonarze nie napotykają nigdzie śladu wypadku, aby ludzie nagle dowiadawali się w sposób nadprzyrodzony o sprawach dotyczących zbawienia; a przecież choć jakiś fakt tego rodzaju byłby w pamięci ludu pozostał; mówiono by o tym, zapamiętano by jakąś naukę z takich oświeceń, jest to zatem nie poparte niczym twierdzenie. Nadto sprzeciwia się temu zdaniu św. Paweł, mówiąc, że "*wiara ze słuchania*" (Rzym. 10, 17), tzn., że przynajmniej z reguły wiara dostaje się do umysłu przez przepowiadanie wysłanników Chrystusowych. Według tej teorii zaś z reguły, lub przynajmniej

bardzo często, wiara byłaby przez bezpośrednie objawienie. Z reguły tam, gdzie misjonarze nie dotarli, a bardzo często w pomyślniejszych nawet dla wiary warunkach.

Trzecie tłumaczenie opiera się na przypuszczeniu, że Pan Bóg wszystkim ludziom, nawet poganom, daje łaski uczynkowe ściśle nadprzyrodzone do wszystkich ich spraw naturalnie dobrych. W myśl tej teorii nie ma żadnych dobrych uczynków czysto naturalnych, ale każdej dobrej sprawie, jak np. aktom miłosierdzia, czci rodziców itp. towarzyszy zawsze jakaś łaska nadprzyrodzona. Ponieważ zaś poganie, jak wiara uczy, mogą do pewnego stopnia poznać Pana Boga ze stworzeń, więc łaska nadprzyrodzona oświeca ich rozum, aby to poznanie, ta wiedza o Bogu, stała się nadprzyrodzoną. To nadprzyrodzone poznanie Boga ze stworzeń, powiadają zwolennicy tej hipotezy, jest **wiarą w szerszym znaczeniu**, która wystarcza do zbawienia. – Ale i ta teoria żadną miarą nie da się utrzymać. Już papież Innocenty XI (w r. 1679) potępił twierdzenie, że *"wiara w szerszym znaczeniu ze świadectwa stworzeń albo z podobnej pobudki, wystarcza do usprawiedliwienia"*, a Sobór Watykański, określając istotę wiary, która jest konieczną do zbawienia, wyraźnie orzeka, że jest to wiara w słowo Boże dla powagi Boga objawiającego (sesja 3, rozdz. 3). Wiara tedy w ścisłym znaczeniu ma za przedmiot słowo Boże i polega na powadze Bożej; ta zaś wiara w ścisłym znaczeniu, czyli wiara Boska, jest bezwarunkowo do zbawienia potrzebna. Nie wystarcza zatem poznanie Boga ze stworzeń, bo to jest właściwie wiedza a nie wiara. Tego więc zdania o wierze *"w szerszym znaczeniu"*, w żaden sposób trzymać się nie można.

Inni nieco inaczej przedstawiają tę teorię mówiąc, że dobre uczynki pogan, wykonane z pomocą łaski nadprzyrodzonej, **zasługują** w pewnej mierze na łaskę wiary, którą im następnie Pan Bóg daje jakim bądź sposobem, czy to posyłając im apostoła czy w inny sposób. – Ten pogląd nie da się utrzymać dla dwóch powodów. Naprzód jest to przynajmniej wątpliwe, czy Pan Bóg do wszystkich dobrych uczynków daje nadprzyrodzoną łaskę uczynkową, nie ma zatem dostatecznego powodu do twierdzenia, że wszystkie dobre uczynki są zarazem nadprzyrodzone; w tym względzie teologowie są zgodni i Kościół zaznaczył to nieraz dosyć wyraźnie (2). Nie jest też prawdą, aby wiarę uprzedzały jakieś uczynki na wiarę zasługujące, bo wiara, według Soboru Trydenckiego, jest początkiem, fundamentem i pierwiastkiem usprawiedliwienia, a przed początkiem innego początku być nie może. Wiara wprawdzie nie jest pierwszą łaską (3), bo uprzedza ją łaska powołania do wiary,

ale ta łaska jest zupełnie darmowa, a powiedzieć, że z jej pomocą człowiek sobie zasługuje na łaskę wiary, to jest zupełnie niezgodnym z całą nauką Ojców Kościoła o wierze, jako początku życia nadprzyrodzonego.

Czwarte nareszcie zdanie głosi, że poganie nie mogą wprawdzie zasłużyć na łaskę wiary, ale mogą zasłużyć na jej pozbawienie, tj. mogą grzechami swymi sprawić, że Pan Bóg odmówi im łaski; jeżeli zaś nie zawiną takiego ukrócenia łaski Bożej nad sobą, wówczas przynajmniej **nie stawiają łasce przeszkód** szczególnych. Innymi słowy, jeżeli poganie przy pewnej przyrodzonej pomocy Bożej zachowują prawo naturalne według wskazań swego sumienia, nie zasługują wprawdzie przez to na łaskę, ale uchylają przynajmniej, o ile to od nich zależy, walną przeszkodę, a wówczas Pan Bóg, który skłonny jest dać łaskę każdemu, w którym znajduje takie usposobienie, nie odmówi dalszej pomocy, lecz skieruje opatrzenie misjonarza do takiej krainy i da łaskę wewnętrzną, aby ci ludzie uwierzyli przepowiadaniu Ewangelii. (W nadzwyczajnych wypadkach, zwłaszcza w chwili śmierci, można też przyjąć oświecenie wewnętrzne). – To **usposobienie negatywne**, które, jak powiedziałem, nie czyni pogan bynajmniej godnymi łaski, ale uchyla tylko jej szczególną niegodność, nie jest warunkiem koniecznym do otrzymania łaski, ponieważ Pan Bóg często daje swą łaskę i największym nawet grzesznikom, lecz gdzie łaska Boża nie napotyka przeszkód szczególnych, tam przypuszczalnie miłosierna Jego wola częściej się ziści. – Wychodząc z tego założenia, mielibyśmy pewne wytłumaczenie, dlaczego Pan Bóg łaski nawrócenia niektórym ludziom nie daje, dlaczego do pewnych krain apostołów nie posyła, chociaż z drugiej strony podoba się nieraz Jego miłosierdziu, bez względu na ów brak usposobienia, przewyciężyć swą łaską wszelkie przeszkody (4).

To tłumaczenie prowadzi nas dalej do wyjaśnienia pewnej zasady teologicznej, która z nim w ścisłym pozostaje związku. Zasada ta, o której już wprzód wspomniałem, opiewa: "*Bóg temu, kto czyni co do niego należy, łaski nie odmawia*". Choć ta zasada nie jest dogmatem, ani nauką Kościoła i nie znajdujemy jej tak wyrażonej u żadnego Ojca Kościoła, przecież utrzymuje się powszechnie wśród teologów katolickich. W tłumaczeniu jej trzeba być bardzo ostrożnym, bo nieogłędne jej stosowanie naraża na błędy rozliczne. Należy tedy dobrze rozróżnić w jakim znaczeniu twierdzenie jest prawdziwym, a w jakim fałszywym. Zasada, rozumiana w ten sposób, że wysiłki naturalne zasługują na łaskę, jest Pelagianizmem. – Tłumaczenie jej choćby w ten sposób, że Pan Bóg



rozdaje łaski w ścisłej proporcji do naturalnych wysiłków, jest w myśl Semipelagianizmu. Odrzuciwszy jedną i drugą interpretację, przechodzimy do katolickich. – Niektórzy poprzestają na prostym stwierdzeniu, że Pan Bóg daje łaskę poświęcającą tym, którzy współdziałają z łaską uczynkową. Tak rozumie ów pewnik św. Tomasz w miejscach, gdzie tej formułki używa. W tym tłumaczeniu nie ma żadnej trudności, wszyscy bowiem zgadzają się na to, że przez dobre uczynki, dokonane z pomocą łaski uczynkowej, usposabiamy się do otrzymania łaski poświęcającej. Można też śmiało powiedzieć, że, jeśli chodzi o spełnienie obowiązku, Pan Bóg jest tak skłonny do udzielenia łaski, że powinniśmy się tylko starać to czynić, co możemy, a Pan Bóg ze swej strony będzie dopomagał tym słabym wysiłkom naszym. To tłumaczenie jest katolickie i w ten sposób kaznodzieje i asceci często przemawiają: czyn tylko, co do ciebie należy, a Pan Bóg z pewnością ci pomoże. Nie ulega też wątpliwości, że kto należycie współdziała z łaską obecną, zasługuje w pewnej mierze na to, aby mu w dalszym ciągu Pan Bóg dawał łaski obfitsze; takie znaczenie naszej zasady jest także ściśle katolickie, używa się go bowiem powszechnie w kaznodziejstwie, ascetyce itd. Nareszcie mogłoby to zdanie, "*czyn co możesz, a Bóg ci łaski nie odmówi*", oznaczać, że jeśli człowiek przez **naturalne** swe wysiłki usposabia się **negatywnie** do łaski, tj. jeżeli o ile możliwości zachowuje prawo naturalne i żyje według sumienia, to Pan Bóg da mu łaskę nadprzyrodzoną. Da mu ją nie dla jego zasług naturalnych, ale jedynie z miłosierdzia swego, które skłonne jest dawać łaskę wszystkim, lecz zwłaszcza tym, którzy jej przeszkód nie stawiają. Ta interpretacja (5) stanowi klucz do zrozumienia kwestii, którą obecnie dyskutuję. Poganin, który wedle możliwości zachowuje prawo naturalne, nie stawia przynajmniej łasce takiej przeszkody, jak drugi występny, więc jest poniekąd sposobniejszym do jej otrzymania.

Zapytajmy teraz **w jaki sposób** Pan Bóg doprowadza pogan do wiary? Trzeba nam tu odróżnić Opatrzność Bożą względem jednostek i względem całych narodów. Gdzie misjonarze dochodzą, tam wiara udziela się zazwyczaj nie tylko tym, którzy mają jakieś usposobienie negatywne, ale i wielu innym, którzy są najgorzej usposobieni. Dlatego bardzo wiele na tym zależy, aby wszędzie misjonarze dotarli. Dlatego też Chrystus Pan napomina (Mt. 9, 38): "*proścież tedy Pana żniwa, aby wysłał robotniki na żniwo swoje*". Dlatego i Kościół takie czyni wysiłki, aby Ewangelia wszędzie była opowiadana i dlatego Święci tak ochoczo na misje dążyli. Co się zaś tyczy jednostek w miejscach, gdzie wiara nie jest przepowiadana, to z pewnością inną drogą da im możliwość zbawienia, mianowicie da im łaskę uczynkową, która ich do wiary przygotowuje, a

potem albo skieruje do nich misjonarza, jak św. Piotra do Korneliusza (Dz. Ap. 10) albo, jak Augustyn św. powiada, choćby miał anioła z nieba posłać, to pośle, ażeby takiego człowieka dobrej woli pouczyć, choć o najpotrzebniejszych rzeczach wiary. A nadto może Bóg w nadzwyczajnych wypadkach, przez wewnętrzne oświecenie naprowadzić duszę na drogę zbawienia. W każdym razie nigdy takiej duszy nie opuści, a zbawcza woła Boża ni czasem, ni miejscem nie jest ograniczona.

Pozostaje nam jeszcze do omówienia ekonomia łaski Bożej względem dzieci, umierających bez chrztu, lecz o tym na przyszły raz.

---

### **Przypisy:**

- (1) Papież św. Gelazy I, tłumaczy słowa Zbawiciela o takich, którzy rozmyślnie trwają w grzechu i dlatego łasce przystępu do siebie nie dają.
- (2) Np. przeciwko Bajusowi, Quesnelowi.
- (3) Por. 27 zdanie Quesnela potępione przez Klemensa XI i 22 twierdzenie synodu w Pistoii, potępione przez Piusa VI.
- (4) Całe to tłumaczenie, jak też następujące, jest właściwe szkole Moliny. Tomiści odrzucają jedno i drugie, upatrując w rozdawnictwie łask tajemnicę niezbadaną.
- (5) Molinistyczna.



## WYKŁAD XV.

# JAK ZBAWCZA WOLA BOŻA DOSIĘGA DZIECI BEZ CHRZTU UMIERAJĄCYCH

W rozpoczętej rzeczy o zbawczej woli Bożej i związanym z nią rozdawnictwie łask, został mi jeszcze jeden punkt do omówienia, mianowicie czy i jak ta wola zbawcza rozciąga się i **na dzieci**, które giną przed przyjściem na świat, nie mając możliwości przyjęcia chrztu świętego, tego niezbędnego środka zbawienia. Łatwa odpowiedź, która się nasuwa, że te dzieci nie są bezwonne, ponieważ mają grzech pierworodny, nie jest wystarczająca, widzieliśmy bowiem, że powszechna zbawcza wola Boża trwa nawet po grzechu Adamowym, że Odkupienie Chrystusowe rozciąga się na cały rodzaj ludzki. Grzech pierworodny nie może zatem być brany w rachubę, jako powód uchylający zbawczą wolę Bożą odnośnie do dzieci przedwcześnie ginących. Nie wystarczy też powiedzieć, że te dzieci, jakkolwiek bez chrztu umierają, zażywają jednak po śmierci pewnego szczęścia naturalnego, bo to tłumaczy wprawdzie, dlaczego nie ma w tym żadnej niesprawiedliwości, że te dzieci nie posiadały środka dostąpienia szczęścia nadprzyrodzonego, ale nie tłumaczy tego, o co właściwie tu chodzi, mianowicie, że Pan Bóg także te dusze chce zbawić, czyli doprowadzić je do szczęścia nadprzyrodzonego.

Trzy są sposoby tłumaczenia jak zbawcza wola Boża dosięga dzieci przedwcześnie umierających. Najprostsza z tych teoryj **na naturę**, że się tak wyrażę, składa winę za to, że wielka ilość dzieci nie dochodzi do możliwości zbawienia. Powiadają, że Pan Bóg, jako Stwórca, dostatecznie naturę wyposażył, aby każdy człowiek poczęty przychodził zdrowy na świat; jako Zbawca ludzi i Rozdawca łask, ustanowił znów środek łaski bardzo łatwo dla wszystkich dostępny, mianowicie chrzest. Bóg zatem ze swej strony czyni wszystko, co wystarcza, ażeby wszystkim dzieciom dać możliwość przyjęcia chrztu, lubo przewiduje, że w wielu wypadkach ta możliwość do skutku nie dojdzie. Przykład ma rzecz wyjaśnić: pan, który chce wesprzeć ubogiego, istotnie świadczy mu miłosierdzie, skoro mu jałmużnę przez służącego posyła, lubo wie, że posłaniec może w drodze pieniądze stracić, bo ze swej strony pokazuje chęć szczerą już przez to, że daje pieniądze, które do ubogiego dojść mogą i powinny. Podobnie też – mówią – Pan Bóg dał naturze siły odpowiednie, ażeby zdrowe dzieci na świat wydawała, dał też rodzajowi ludzkiemu łatwy środek po temu, aby wszystkie dzieci mogły się odradzać na żywot wieczny

przez chrzest; a że te środki w niektórych wypadkach skutku nie osiągają, to pochodzi po prostu z ułomności natury, z rozmaitych przygodnych kolizyj, które w naturze się zdarzają, a którym zapobiegać Opatrzność Boża nie jest obowiązana. Że im w każdym wypadku z osobna nie zapobiega, to nie jest dowodem, że Bóg nie ma szczerzej woli zbawczej względem wszystkich; może jej nie ma w bardzo wysokim stopniu, skoro nie używa wszystkich środków możliwych, w każdym jednak razie dostateczne jej daje dowody.

Teoria ta bez wątpienia uchyla niektóre trudności, ale, jak Panowie widzicie, zostawia pole otwarte dla różnych zarzutów. Zarzucano mianowicie, że cały bieg natury, który przecież w rękach Bożych jest tylko środkiem dla dobra człowieka, powinien być tak zestrojonym, ażeby rzeczywiście każdemu człowiekowi dał możność dojścia do źródła łaski, czyli możność przyjscia na świat, aby dostąpić zbawienia przez chrzest, jeżeli zaś przyczyny fizyczne, od których zbawienie ludzi także zależy, nie układają się dla nich pomyślnie, to widocznie Pan Bóg nie ma szczerzej woli zbawienia tych ludzi. – Zarzucić też można, że Opatrzność Boża dosięga nie tylko ogółu, ale i szczegółów i drobnostek nawet: Chrystus Pan powiada, że i wróbel z dachu nie spadnie bez woli Ojca niebieskiego (Mt. 10, 29) i dodaje: "*a wasze włosy wszystkie na głowie są policzone*" (w. 30). Jeżeli zatem Opatrzność Boża już w naturalnym porządku tak zapobiegliwą się okazuje, to tym bardziej w sferze zbawienia. Jeżeli więc Pan Bóg chce szczerze zbawienia wszystkich ludzi, musi każdemu dać przynajmniej możność fizyczną dojścia do jedyne go źródła zbawienia, jakim jest chrzest.

Toteż druga teoria szuka punktu oparcia w **porządku moralnym**; już nie na karb przyczyn fizycznych, ale na winę ludzką składa odpowiedzialność za zgubę dzieci, które giną przedwcześnie, nie osiągnąwszy możności zbawienia. To zdanie kładzie nacisk na **solidarność moralną**, jaka zachodzi między dziecięciem a jego rodzicami i innymi osobami, które mają z nim jakikolwiek związek moralny. Powiadają zatem, że jest to zazwyczaj w możności moralnej rodziców, aby każde dziecko poczęte przyszło na świat a jeżeli w pewnych wypadkach nie od samych rodziców to zależy, to w każdym razie od tych wszystkich, którzy są z dziecięciem moralnie związani, choćby to był cały naród lub nawet Kościół powszechny. Wedle tej teorii zatem Pan Bóg, ze swojej strony, jest gotów skutecznie pomagać naturze, aby każde dziecko było na świat wydane, byleby Go do tego skłoniły modlitwy i zasługi rodziców, krewnych, kraju, Kościoła całego, jeżeli więc niektóre dzieci giną przedwcześnie, jest to zawsze skutek pewnej moralnej winy rodziców, owszem w pewnym znaczeniu

może to być winą całego Kościoła, który nie tak się Bogu podobał, jak należało, nie taką sumę modlitw i dobrych uczynków ofiarował, jakiej było potrzeba, aby i na to dziecko spłynął owoc Odkupienia.

Jak Panowie widzicie, ta teoria uzupełnia braki poprzedniej, ponieważ wprowadza moment moralny oparty na solidarności ludzkości odkupionej; daleko też łatwiej nam w tym zdaniu zrozumieć, dlaczego Pan Bóg nie jest odpowiedzialny za zgubę dziecka, skoro zawsze odpowiedzialność spada na jakiegoś człowieka, albo w pewnej mierze na całe zgromadzenie ludzi, – a wiemy, że w sferze moralnej i w sferze łaski, zachodzi istotnie pewna solidarność pomiędzy ludźmi. To zdanie bardzo wyraźnie zaznacza starożytny autor wspomnianego już dzieła "O powołaniu narodów". – Cóż powiedzieć o tej teorii? Niewątpliwie usilne modlitwy i odpowiednie zasługi ze strony rodziców, krewnych i Kościoła, mogłyby w danym razie wyprosić i wyjednać szczęśliwe narodzenie dziecka, bo powiedziano przecież: "*proście, a weźmiecie*" (Jan. 16, 24), ale stąd jeszcze nie wynika, aby rodzice, krewni lub Kościół byli **odpowiedzialni** za zgubę dzieci bez chrztu umierających. Weźmy naprzód pod uwagę, że na ogół rodzice, nawet pobożni, nie poczuwają się do tego rodzaju odpowiedzialności, owszem często nawet o dziecku nie wiedzą, zwłaszcza kiedy ginie już w pierwszych porach po swym poczęciu. – Kościół wprawdzie modli się o zbawienie wszystkich ludzi, a w szczególności też o nawrócenie pogan, ale nie poczuwa się odnośnie do chrztu dzieci do jakiegoś szczególnego obowiązku. Gdyby zaś Pan Bóg był zawarunkował Swą wolę zbawczą względem dzieci modlitwami rodziców i Kościoła, to wypadałoby, aby ten obowiązek był jasno wyraził i należycie go ogłosił, ponieważ chodziłoby tu przecież o środek niezbędny do zbawienia. Tymczasem ani Objawienie Boże ani nauka Kościoła takiego obowiązku nie nakłada. Zresztą doświadczenie poucza, że i u najpobożniejszych rodziców zdarzają się nieszczęśliwe porody i że dzieci giną przedwcześnie, a byłoby to przecież bardzo dotkliwym i żaden z nas, sądząc, nie zdobyłby się na to, aby tym strapiionym rodzicom powiedzieć, że to nieszczęście stało się z ich własnej winy.

Trzecie zdanie łączy dwie poprzednie teorie w jedną. Wedle tej hipotezy narodzenie dzieci ma bezpośrednio zależeć od przyczyn fizycznych, jak pierwsza teoria głosi, ale te przyczyny fizyczne mają znów zależeć pośrednio od **dalszych przyczyn moralnych**, czyli wolnych czynów ludzkich. Jeżeli np. dziecko jakieś ginie w żywocie matki, to przyczyny fizyczne tej śmierci przedwczesnej są zawsze w bliższym lub dalszym związku z pewnymi wolnymi czynami ludzkimi. Jeżeli, dajmy na to, tygrys pożarł matkę, pochodzi to stąd, że

mieszkańcy tej krainy nie dość opanowali dzikie zwierzęta, jak to powinni byli uczynić; kiedy indziej znów dom się zawali i matkę wraz z dzieckiem zabije; przyczyna w tym, że ludzie dom źle zbudowali; czasem śmierć dziecka w żywocie matki jest spowodowana niezdrowym klimatem: otóż ludzie powinni byli zawczasu złemu zaradzić, postarać się o zdrowotne warunki, albo wcale się tam nie osiedlać. Jeżeli tedy ludzie nie czynią, co do nich należy, aby dzieciom zapewnić możliwość zbawienia, sami są przyczyną, że wiele dzieci zginie przedwcześnie i zbawienia nie osiągnie. Owszem godzi się przypuszczać, że Bóg ze szczerzej woli zbawienia takich dzieci, dawał ich przodkom różne natchnienia, aby swoją powinność spełnili, lecz ich lekkomyślność udaremniła Jego miłosierne zamiary.

To zdanie łączy wprawdzie niektóre zalety pierwszego i drugiego tłumaczenia, ale nie jest wolne od ich niedostatków, owszem niewiele od nich jest lepsze. Naprzód bardzo dowolnym jest przypuszczenie owych natchnień Bożych, dawanych już na wiele pokoleń naprzód, ze względu na dziecko mające przyjść na świat; a po wtóre te natchnienia odnosiłyby się często do spraw zupełnie doczesnych, które nie podpadają pod żaden obowiązek moralny. Owi ludzie nie mieliby zatem żadnego powodu żeby brać takie myśli za natchnienia Boże i być im powolnymi. Jeżeli zaś te natchnienia nie obowiązywałyby ich wyraźnie, to powraca trudność, którą poruszyłem przy drugim zdaniu, że wówczas Pan Bóg nie objawiłby dostatecznie swej szczerzej woli zbawienia dzieci przedwcześnie ginących. – Wracam do danego przykładu. Przypuśćmy, że ludzie osiedlili się w kraju, gdzie są dzikie zwierzęta i nie dość starają się o to, aby je wyplenić. Trudno przecież powiedzieć, że powinni byli pod grozą grzechu śmiertelnego wziąć się do tego natychmiast. A choćby im kiedy na myśl przyszło, że jeśli tępienie dzikich zwierząt odkładać będą, to może niejedna matka przy nadziei pożartą zostanie, nie byłoby jeszcze powodu brać tej myśli za natchnienie Boże, bo związek tego rodzaju jest bardzo daleki i przygodny. Nie byłoby zatem ze strony Pana Boga skutecznego pchnięcia w kierunku obowiązku, wskazanego przez zwolenników tego zdania. Rzekome natchnienia mogłyby co najwyżej zwrócić cokolwiek uwagę w tę stronę, byłyby jakby radą wewnętrzną, którą jednak ludzie za własną myśl mogliby poczytać. Jednym słowem zdaje mi się, że to zdanie rzeczy nie tłumaczy dostatecznie.

Pominąwszy te teorie i przyjmąwszy jako pewnik, że dzieci przedwcześnie ginące są w jakiś sposób objęte zbawczą wolą Bożą, można by, zdaniem moim, wywiązać się z trudności, na podstawie zasady niewątpliwej, że wola zbawcza **ma stopnie**, tj., że względem jednych Pan Bóg ma skuteczniejszą wolę

doprowadzenia ich do zbawienia niż względem innych. Mówię oczywiście o woli "uprzedniej", która nie ma względu na jakiegokolwiek zasługi ludzkie, lecz z góry jednym przeznacza więcej środków zbawienia niż drugim. Wskutek tej nierównej woli zbawczej jedne dzieci rodzą się na łonie Kościoła i opływają w środki zbawcze, drugie znów przychodzą na świat poza Kościołem, gdzie jednak pozostały pewne wiadomości o Chrystusie i chrzest, jak u protestantów i schizmatyków; inne wreszcie rodzą się wśród pogan, gdzie, pominiawszy indywidualną Opatrzność Bożą, ogólna możność zbawienia jest bez porównania mniejszą. Otóż na ostatnim stopniu, pod samym rąbkiem, że tak powiem, zbawczej woli Bożej są dzieci, które bez chrztu umierają.

Teorie powyższe, choć nie tłumaczą dostatecznie woli zbawczej indywidualnej, dosięgającej każdego z osobna człowieka, wskazują przynajmniej ogólne środki zbawienia, które Bóg dał wszystkim ludziom w porządku fizycznym i moralnym. Tłumaczą także w jaki sposób pod tą ogólną wolą zbawczą mieszczą się dzieci zgasłe przedwcześnie. Nasze zdanie obejmuje i pierwszą i drugą, a jeżeli chcecie i trzecią teorię, dodając jednak, że wola zbawcza nie dosięga tych dzieci w ten sposób indywidualny jak innych ludzi, ponieważ nie daje im środków skutecznych, które by ich indywidualnie dochodziły. W każdym razie jest to rzecz bardzo trudna do wytłumaczenia, co już wspomniany autor dzieła *de vocatione gentium* przyznaje, a sam św. Augustyn potyka się w tej sprawie z różnymi trudnościami.

Skończywszy na tym rzecz o powszechnej zbawczej woli Bożej, przechodzimy teraz do omówienia ostatniego punktu rozdawnictwa łask, do kwestii przeznaczenia czyli predestynacji (1).

---

### **Przypisy:**

(1) Następujące wstępne wiadomości o przeznaczeniu łączymy z wykładem następnym.



## WYKŁAD XVI (uzupełniony) <sup>(1)</sup>.

### O PRZEZNACZENIU

Dotychczas widzieliśmy, moi Panowie, jak Pan Bóg rozdziela swe łaski w doczesności; teraz powstaje pytanie, jak je Pan Bóg w **wieczności** swojej zamierza, przygotowuje, przeznaczają.

W ogólności mówiąc, nie ma wątpliwości, że Pan Bóg z góry i odwiecznie zamierza, przeznaczają to wszystko, co w czasie sprawuje, wynika to bowiem z samego pojęcia wszechwiedzy i wieczności Bożej. W szczególności więc pewnym jest, że Bóg odwiecznie zamierza dać łaskę i chwałę niebieską tym wszystkim, którym je potem w swoim czasie rzeczywiście daje. Otóż ten zamiar Boży odnośnie do łaski i do chwały wybranych, rozważany w wieczności, nazywa się **predestynacją**, przeznaczeniem. – Każde stworzenie, nawet nierozumne, ma w pewnym znaczeniu swoje przeznaczenie, gdyż Pan Bóg od wieków przejrzał los jego; w teologicznym jednak i chrześcijańskim znaczeniu przeznaczenie odnosi się tylko do darów nadprzyrodzonych, udzielanych istotom rozumnym, a w szczególności człowiekowi, to jest **do łaski i chwały** niebieskiej. Przeznaczenie jest to zatem, jak Panowie widzicie, część Opatrzności Boskiej. Opatrzność Boska w ogóle zakreśla wszystkim stworzeniom ich cele i środki do ich osiągnięcia, których im potem w czasie udziela. O ile ta Opatrzność dotyczy celu życia wiecznego i darów nadprzyrodzonych, do niego doprowadzających, nazywa się predestynacją. Predestynacja zawiera zatem w swoim pojęciu akt wiedzy Boskiej, **przejrzanie**, a zarazem akt Jego woli, czyli **wyrok** udzielenia darów łaski i chwały niebieskiej pewnym wybranym ludziom.

W Piśmie św., zwłaszcza w Nowym Testamencie, o przeznaczeniu często jest mowa. Nazywa się albo wprost przeznaczeniem (Rzym. 8, 29) albo postanowieniem Bożym (2 Tym. 1, 9), upodobaniem Bożym (Efez. 1, 9), wybraniem (Rzym. 9, 11). – Rzeczywistość przeznaczenia nie ulega wątpliwości. Chrystus Pan, zapowiadając sąd swój nad światem, mówi (Mt. 25, 34), że wezwani do nieba usłyszą te słowa: "*pójdźcie błogosławieni Ojca mego, otrzymajcie królestwo, zgotowane wam od założenia świata*". Jak widzicie, jest tu mowa o odwiecznym przygotowaniu chwały niebieskiej dla wybranych.

Św. Augustyn określa (*O darze wytrwania*, 14, 35) predestynację tymi słowy: "*przeznaczenie jest to przejrzanie i przygotowanie dobrodziejstw Bożych*,



*mocą których niezawodnie wyzwolenia dostępują, którzykolwiek wyzwalani bywają*". Wymienione tu wyraźnie owe dwa momenty: przejrzenie i przygotowanie łask, mocą których predestynacja niechybnie dosięgnie tych, do których się odnosi. – Św. Tomasz podaje (1, kw. 23, art. 2, odp. 4) definicję następującą: *"przeznaczenie jest to przygotowanie łask na teraz, a chwały na przyszłość"*. Według św. Tomasza zatem (jak później zobaczymy, jest to nauka św. Pawła) predestynacja ze względu na przedmiot obejmuje przeznaczenie do łaski i do chwały niebieskiej. – W późniejszych czasach niektórzy teologowie, zwłaszcza jansenistowscy, zaczęli nazywać predestynacją wyłącznie przeznaczenie **do chwały** niebieskiej, tak, że kiedy u nich była mowa o predestynacji, znaczyło to zawsze przeznaczenie do zbawienia. Stąd, jak Panowie widzicie, zaraz mogło powstać pomieszanie pojęć, bo teksty Pisma św., mówiące o przeznaczeniu do łaski, tłumaczono o przeznaczeniu do chwały niebieskiej. Kiedy zatem Pismo mówiło, że przeznaczenie jest bez względu na uczynki i zasługi ludzkie, a rozumiało przez to przeznaczenie do łaski, ci teologowie stosowali to do zbawienia wiecznego.

Dzisiejsi teologowie rozróżniają dla jasności przeznaczenie podwójne: **niezupełne** i **zupełne**. Predestynacja w znaczeniu niezupełnym jest to przeznaczenie do samej tylko łaski, albo do samej tylko chwały, a przeznaczenie zupełne obejmuje jedno i drugie, tj. łaskę i chwałę zarazem, tak jak powiedziano w definicji św. Tomasza. To rozróżnienie jest bardzo ważne dla zrozumienia odnośnych do przeznaczenia tekstów Pisma św.

W związku z pojęciem przeznaczenia jest przenośnia *"księgi żywota"*, o której też raz po raz jest mowa w Piśmie św., w liturgii kościelnej i w pismach Ojców. Cóż to jest ta księga żywota? Jak św. Tomasz dobrze tłumaczy, jest to po prostu przeznaczenie, o ile, po naszymu mówiąc, jest jakby w pamięci Bożej wyryte. Przeczytam wam ten ustęp (1, kw. 24, art. 1). *"Księga żywota jest to przenośnia zaczerpnięta ze spraw ludzkich. Ludzie bowiem zwykli tych, których do czegoś wybierają, wpisywać do księgi, jak np. żołnierzy... Z tego zaś, cośmy wyżej powiedzieli (kw. 23, art. 4) jawnym jest, że Bóg wybiera wszystkich przeznaczonych, aby mieli żywot wieczny. Spis zatem przeznaczonych nazywa się księgą żywota. Mówi się zaś przenośnie, że coś jest zapisane w czyimś umyśle, co mocno tkwi w jego pamięci... Albowiem i do ksiąg materialnych zapisuje się coś dla pamięci. Dlatego ta właśnie wiedza Boża, którą Bóg pamięta, że niektórych przeznaczył do żywota wiecznego, nazywa się księgą żywota"*.

Można więc tę księgę żywota odróżnić od przeznaczenia w ten sposób, że przez przeznaczenie rozumie się sam wybór Boży, dotyczący powołania niektórych do łaski i doprowadzenia ich do zbawienia; zachowanie zaś tego przeznaczenia w pamięci Bożej nazywa się księgą żywota. Stąd tak samo, jak predestynacji używa się w podwójnym znaczeniu, zupełnym lub niezupełnym, można też księgę żywota dwojako pojmować: albo jako spis przeznaczonych do samej tylko łaski, albo też do łaski i chwały zarazem. Dlatego też o tej księdze żywota czytamy nieraz sprzeczne na pozór orzeczenia; w jednych bowiem miejscach powiedziane, że może ktoś być wymazany z księgi żywota, w innych znowu, że ta księga żadnej zmianie nie podlega. Tak np. Mojżesz zanosi do Boga tę prośbę za ludem występny: *"albo im odpuść tę winę, albo, jeśli nie uczynisz, wymaż mię z ksiąg Twoich, któreś napisał"* (Wyjśc. 32, 32). A w psalmie 68, 29 powiedziano: *"Niechaj (grzesznicy) będą wymazani z ksiąg żyjących, a niech ze sprawiedliwymi nie będą wpisani"*. Gdzie indziej znów, zwłaszcza u św. Augustyna, czytamy, że z księgi żywota nic wymazany być nie może. Otóż jeżeli się księgę żywota rozumie w pierwszym znaczeniu, niezupełnym, o ile zawiera wszystkich w ogóle, którzy do łaski są powołani, to oczywiście mogą być z niej wymazani ci, którzy łaskę utracą i do żywota wiecznego nie dojdą. Jeżeli zaś bierze się księgę żywota w znaczeniu ściślejszym, tj. o ile obejmuje tych tylko, którzy dojdą ostatecznie do żywota wiecznego, to księga żywota zmianie żadnej nie podlega, liczba bowiem wybranych nie może być ani zwiększona, ani zmniejszona, ponieważ predestynacja jest tak nieodmienna jak sama wszechwiedza Boża.

Co do **istnienia predestynacji** w ogóle, nie ma żadnego sporu w Kościele. Jakiśmy widzieli, jest to prawda zawarta wyraźnie w samej Ewangelii. Paweł św. bardzo często o niej rozprawia, najpiękniej może w liście do Efezów (1, 4 n.): *"jako nas (Bóg) wybrał w nim (w Chrystusie) przed założeniem świata, abyśmy byli świętymi i niepokalanymi przed oczyma Jego w miłości. Który nas przeznaczył ku przysposobieniu za syny przez Jezusa Chrystusa ku sobie: wedle postanowienia woli swojej"*. W wielu innych miejscach Apostoł narodów podobnie przemawia.

Gdy jednak chodzi o powód predestynacji i sposób jej wytłumaczenia, nie brak zdań rozbieżnych, a są między nimi i heretyckie. Pelagianie uczyli, że predestynacja w ogóle nie jest z łaski, ale skutkiem naturalnych zasług ludzkich; Semipelagianie na swój sposób złagodzili nieco to twierdzenie. Przeciwnie uczą Kalwiniści, że Pan Bóg z góry jednych postanowił zbawić bez względu na ich

zasługi, a drugich także z góry, bez względu na ich winy, odrzucił i potępił. Surowi Kalwiniści utrzymywali, że Pan Bóg powziął ten dekret uprzednio do grzechu pierworodnego, łagodniejsi zaś twierdzą, że przejrzenie tego grzechu logicznie poprzedza predestynację. Cała ta okropna nauka została przez Sobór Trydencki potępiona.

Między katolikami toczy się dotąd spór bardzo doniosły, czy predestynacja do chwały **uprzedza** logicznie przejrzenie dobrych uczynków, czy też **następuje** po nim. Z tym zagadnieniem wiąże się znów ściśle kwestia, czy odnośnie do tych, którzy będą potępieni, można mówić o jakimś uprzednim odrzuceniu negatywnym (nie pozytywnym, jak Kalwiniści uczą) czyli **pominięciu**. Wielu bowiem katolickich teologów przypuszcza, że Pan Bóg względem niektórych nie powziął po prostu łaskawego wyroku zbawczego i przez to zostawił ich własnemu losowi. Inni znów twierdzą, że wszelkie odrzucenie jest następstwem uprzedniego przewidzenia złych uczynków (2).

Zanim przystąpimy do rozstrzygnięcia tej spornej kwestii, przedstawimy **naukę katolicką** o przeznaczeniu i jego przymiotach. Powiedzieliśmy już, że przeznaczenie zupełne obejmuje wszystkie dary łaski łącznie z chwałą niebieską, a predestynacja niezupełna tyczy się albo samej tylko łaski, albo samego tylko zbawienia. Nie wchodząc na razie w kwestię, czy to rozróżnienie jest uzasadnione w źródłach Objawienia, posługiwac się nim będziemy dla ustalenia pewnych pojęć, a dla krótkości ten trojaki wzgląd w przeznaczeniu nazywać będziemy predestynacją zupełną, łaskawą i zbawczą. Zaczniemy od przeznaczenia **do łaski**.

Kościół uczy, że predestynacja łaskawa, o ile obejmuje skuteczne powołanie do pierwszej łaski, jest zupełnie **niezależna** od wszelkich zasług ludzkich. Cały spór z Pelagianami i Semipelagianami toczył się właśnie o potrzebę i darmowość łaski Bożej. Jeżeli zaś łaska jest darmowa i Bóg daje ją bez względu na zasługi naturalne, to tym samym i przeznaczenie do łaski nikomu się nie należy. Przypominam dalej, że w liście św. Pawła do Rzymian, który ten przedmiot obszernie omawia, zachodzi niejednokrotnie ten zwrot, że z łaski, darmo usprawiedliwieni jesteśmy. Dlatego też św. Paweł zwykł wszystkich chrześcijan nazywać "*wybranymi*". – Św. Augustyn w walce z Pelagianami bardzo często powtarza, że łaska poprzedza wszelką zasługę, inaczej bowiem nie byłaby łaską, czyli darem darmowym (*gratia – gratis*). – Tę samą prawdę orzekł drugi Synod w Orange, a Sobór Trydencki uczy (sesja 6, rozdz. 5), że usprawiedliwienie dorosłych poczyną się od łaski uprzedzającej,

którą ich Bóg powołuje bez żadnej z ich strony zasługi. – Teologowie wyprowadzają darmość łaski i przeznaczenia do niej z zasady, że łaska, jako źródło i współczynnik zasługi, nie może być przedmiotem zasługi, bo ją zawsze uprzedza. Wynika to zresztą z istoty porządku nadprzyrodzonego, który, jak widzieliśmy, włącza jakieś bezpośrednie połączenie z Bogiem w sferze Jemu wyłącznie właściwej, a dlatego przewyższa wszelkie aspiracje stworzenia, nawet niewinnego, a tym bardziej upadłego.

Wszyscy zatem katolicy zgadzają się na to, że predestynacja łaskawa jest bezwzględna, czyli niezależna od zasług ludzkich, bo łaska jest początkiem zbawienia, a dzieło zbawienia nadprzyrodzonego nie może się poczynać od człowieka. W związku z tą prawdą wiary stoi ten pewnik teologiczny, że predestynacja **zupelna**, obejmująca i łaskę i chwałę niebieską, nie jest przedmiotem zasługi. Jeżeli bowiem pierwsza łaska jest niezasłużona, to tym bardziej cały szereg łask skutecznych, łącznie z wytrwaniem do końca, które ostatecznie doprowadzają człowieka do zbawienia. Choćby nawet w tym szeregu każdą z osobna łaskę, prócz pierwszej, można było w jakiś sposób sobie wysłużyć (*de congruo*), to jednak zasługa taka przypuszczałaby zawsze łaskę uprzedzającą, darmo daną, a ostatecznie wszystkie zasługi opierałyby się na łasce pierwszej, na pierwszym początku usprawiedliwienia, który, jak widzieliśmy, jest jedynie owocem zmiłowania Bożego (3).

Chociaż tedy zarówno predestynacja łaskawa, jak predestynacja **zupelna** nie przypuszczają żadnej zasługi ze strony człowieka, którego jedna lub druga predestynacja się tyczy, przecież wszystkie łaski, wchodzące w zakres przeznaczenia, są owocem zasług Chrystusa Pana, w którym Bóg "*nas wybrał przed założeniem świata*" i "*przeznaczył ku przysposobieniu za syny*" (Efez. 1, 4 n.). Chrystus bowiem wysłużył nam wszelką łaskę w obecnym porządku natury upadłej i naprawionej. "*Z pełności Jego myśmy wszyscy wzięli, i łaskę za łaskę*" (Jan 1, 16); "*albowiem nie jest pod niebem inne imię dane ludziom, w którym byśmy mieli być zbawieni*" (Dz. Ap. 4, 12). Dlatego święci w niebie śpiewają Barankowi: "*Odkupiłeś nas Bogu przez Krew Twoją ze wszelakiego pokolenia i ludu i narodu*" (Apok. 5, 9).

Przejdźmy teraz do predestynacji **zbawczej**. Zanim odpowiemy na pytanie czy przeznaczenie do zbawienia jest skutkiem przejranych zasług czy też bezwzględne, o co właśnie spór teologiczny się toczy, omówimy pewne przymioty tego przeznaczenia, które wątpliwości nie podlegają. Teologowie powszechnie zgadzają się na to, że predestynacja zbawcza jest **niezawodna** i

**nieodmienna**, tak ze względu na osoby, jak i na liczbę wybranych. Wynika to z pewności i nieodmienności wszechwiedzy Bożej: "*zna Pan, którzy są Jego*" (II Tym. 2, 19). Świadczy o tym Pismo w miejscach, gdzie mówi o księdze żywota, jako spisie przeznaczonych do chwały niebieskiej (Apok. 21, 27). Taka jest nauka św. Augustyna, który mówi o "*niewzruszonej prawdzie przeznaczenia*". Nie przesądza to oczywiście, powtarzam, zagadnienia czy przeznaczenie zbawcze uprzedza logicznie przewidzenie dobrych uczynków, czy też następuje po nim, ten bowiem logiczny porządek w niczym nie narusza nieodmienności wiedzy Bożej.

Co do **liczby** wybranych, to tylko na pewno powiedzieć można że samemu jednemu Bogu jest wiadoma. Kościół modli się: "*Boże, który sam znasz liczbę wybranych, którzy do szczęścia niebieskiego domieszczeni być mają...*". W tym względzie czyniono różne przypuszczenia. Niektórzy Ojcowie, jak św. Augustyn, św. Grzegorz, św. Bernard, mniemali, że liczba wybranych dorówna ilości upadłych aniołów; inni przypuszczali, że wyższą należy przyjąć proporcję ludzi zbawionych. Św. Tomasz wstrzymuje się od takich dowolnych kombinacji i poprzestaje na stwierdzeniu, że liczba wybranych samemu tylko Bogu jest znana.

Co do **stosunku ilościowego** pomiędzy wybranymi a odrzuconymi także nic pewnego powiedzieć nie można. Św. Tomasz, opierając się na słowach Zbawiciela, wypowiedzianych na końcu przypowieści o godach weselnych: "*wielu jest wezwanych, lecz mało wybranych*" (Mt. 22, 14), przypuszcza, że więcej będzie ludzi odrzuconych, niż zbawionych (1, kw. 23, art. 7). Chociaż to zdanie nie jest na ogół przyjęte, nie wyda się może przesadnym, jeżeli się je odniesie do całego rodzaju ludzkiego, który na początku był wezwany przez Boga na gody niebieskie, przez wiarę w zapowiedzianego Odkupiciela świata, a który, jak wiemy z Pisma, wezwania nie posłuchał. Pomyślmy dalej, ile dzieci w Nowym Zakonie umiera bez chrztu odradzającego na żywot wieczny. Chociaż, jak już powiedzieliśmy, losu ich w życiu przyszłym nie można nazwać nieszczęśliwym, przecież nie zażywają szczęścia nadprzyrodzonego i w tym znaczeniu są w liczbie odrzuconych. – Co się tyczy **chrześcijan**, teologowie przeważnie mniemają, że większość z pośród nich się zbawia. Zdaje się to dosyć prawdopodobnym, choćby ze względu na wielką ilość dzieci, umierających po przyjęciu chrztu św. a przed dojściem do używania rozumu. Są i tacy, którzy twierdzą, że większość dorosłych katolików osiągnie zbawienie wieczne. Powołują się w tej mierze chętnie na św. Pawła, który w I liście do Tymoteusza

(4, 10) pisze: "*nadzieję pokładamy w Bogu żywym, który jest Zbawicielem wszystkich ludzi, a najwięcej wiernych*". Zbawcza wola Boża, która, jak wiemy, w różnym stopniu ludzi dosięga, z pewnością najskuteczniej działa w Kościele prawdziwym, gdzie się nieomylnie przechowuje i głosi cała nauka Chrystusa, gdzie się sprawują wszystkie środki zbawcze, przez Chrystusa ustanowione, gdzie wszyscy węzłem społecznej miłości i nadprzyrodzonej wymiany dóbr duchownych związani, ulegają widzialnemu Namiestnikowi najwyższego Pasterza dusz ludzkich.

Jakkolwiek ma się rzecz z liczbą wybranych, niezawodnie prawdą wiary jest, że żaden z ludzi żyjących, bez szczególnego objawienia Bożego **nie może być pewnym** swej predestynacji. Jeżeli już obecna predestynacja łaskawa jest dla każdego z nas tajemnicą, w tym życiu zakrytą, to tym bardziej predestynacja zbawcza, która dopiero w przyszłości się ziści.

Predestynacja łaskawa jest dla nas **tajemnicą**, bo łaska jako taka, jako ściśle nadprzyrodzony stan duszy i nadprzyrodzone działanie Boże, nie podpada pod świadomość naszą. Poznajemy ją tylko przez wiarę, której jedynym przedmiotem jest Objawienie Boże. Otóż Objawienie Boże mówi nam wprawdzie немало o łasce i jej przymiotach w ogólności, lecz nie podaje nam jakichś **nieomylnych** znaków, z których moglibyśmy poznać na pewno, że jesteśmy w stanie łaski poświęcającej lub że łaska uczynkowa w nas działa. Toteż Kaznodzieja Pański ostrzega (9, 1 n.): "*Nie wie człowiek jeśli jest miłości czyli nienawiści godzien, ale wszystkie rzeczy na przyszły czas zachowane są niepewne*". Możemy tylko z pewnym, niekiedy nawet dość dużym, **prawdopodobieństwem** wnosić, że miłymi Bogu jesteśmy, jeżeli mianowicie sumienie wydaje nam świadectwo, że szczerze do Boga dążymy przez naśladowanie Chrystusa Pana. – Św. Paweł w 8 rozdz. listu do Rzymian podaje na pociechę chrześcijan pewne w tym względzie wskazówki. "*Teraz tedy nie masz żadnego potępienia tym, którzy są w Chrystusie Jezusie: którzy nie wedle ciała chodzą... Albowiem jeśli podług ciała żyć będziecie, pomrzecie; ale jeśli Duchem sprawy ciała umartwicie, żyć będziecie. Bo którzykolwiek Duchem Bożym rządzeni są, ci są synami Bożymi... Albowiem ten Duch świadectwo daje duchowi naszemu, iż jesteśmy synami Bożymi*" (w. 1, 13 nn.).

Cośmy tu powiedzieli o predestynacji łaskawej, w wyższej jeszcze mierze tyczy się **predestynacji zbawczej**. Choćbyśmy nawet wiedzieli na pewno, że się znajdujemy w stanie łaski, przecież, póki wędrujemy w tej doczesności, łaskę utracić możemy, czego ze względu na ułomność ludzką zawsze obawiać się

powinniśmy. Dlatego Apostoł upomina nas (Filip. 2, 12): *"z bojaźnią i ze drżeniem zbawienie wasze sprawujcie"* i sam mówi o sobie: *"karzę ciało moje i w niewolę podbijam, bym snadź innym przepowiadając, sam się nie stał odrzuconym"* (I Kor. 9, 27). – Sobór Trydencki orzekł dogmatycznie (sesja 6, rozdz. 12), że *"nikt, póki w tej śmertelności żyje, nie powinien tak zuchwale dufać o zakrytej tajemnicy Bożego przeznaczenia, aby pewnie u siebie stanowią, że niezawodnie jest z liczby przeznaczonych. Albowiem bez szczególnego objawienia Bożego wiedzieć nie można, których Bóg sobie wybrał"*. W kanonie 15 i 16 Sobór stanowczo potępił przeciwną naukę kalwińską.

Chociaż tedy żaden z nas nie może wiedzieć na pewno, że wytrwa w łasce Bożej do końca i zbawienie wieczne osiągnie, to przecież teologowie za Ojcami wymieniają pewne **znaki**, z których z niejakim **prawdopodobieństwem** wnosić możemy, że Bóg nam w końcu miłosierdzie okaże. – Przede wszystkim sam Zbawiciel w ośmiu błogosławieństwach (Mt. 5, 3-12) podaje pewne znamiona predestynacji zbawczej. Takim znamieniem jest naprzód: pokora, *"ubóstwo duchem"*, która ma być zasadniczą cnotą moralną chrześcijanina, podczas gdy pycha jest znakiem, że ktoś *"wpadł w sąd diabelski"*, jak się wyraża św. Paweł w I liście do Tymoteusza (3, 6). – Drugim piętnem wybrania jest *"cichość"*, której łącznie z pokorą Zbawiciel każe nam uczyć się od siebie: *"uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca, a najdziecie odpoczynek duszom waszym"* (Mt. 11, 29). Ta cichość sprawia, że, jak powiada Apostoł (Rzym. 12, 21), nie dajemy się zwyciężyć złemu, ale zwyciężamy zło w dobrem. – Następnym znakiem predestynacji jest głęboka skrucha, skłaniająca do pokuty za grzechy: *"błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni"*, tj. wówczas, gdy sam Bóg *"otrze wszelką łzę z oczu ich"* (Apok. 21, 4). – *"Łaknienie i pragnienie sprawiedliwości"* wymienia Zbawiciel na czwartym miejscu, jako zapowiedź wiecznego nasycenia, gdy, jak tęskni Psalmista (Ps. 16, 15), okaże się chwała Boża. Ten głód, to pragnienie sprawiedliwości przejawia się w nieustannym dążeniu do coraz większej doskonałości, w myśl słów Apostoła (Filip. 3, 13 n.): *"Bracia, jać nie rozumiem, iżbym uchwycił. Lecz jedno tego, co nazad jest, zapominając, a do tego wprzód wyciągając się, bieję do kresu, ku zakładowi wysokiego wezwania Bożego w Chrystusie Jezusie"*. Apostoł zatem nie mniemał, aby już doskonałym był i kres postępu duchowego osiągnął, lecz starał się usilnie stać się coraz podobiejszym do Chrystusa Pana. Zwyczajnym objawem tego gorącego pragnienia sprawiedliwości jest gorliwa i wytrwała **modlitwa**, której, zdaniem św. Augustyna, najprzedniejszy dar wytrwania w łasce jest zachowany. Toteż Kościół, w Pozdrowieniu Anielskim, kładzie w usta

wszystkich wiernych codzienną modlitwę o dar końcowego wytrwania. – W piątym błogosławieństwie Pan Jezus obiecuje miłosierdzie Boże tym, którzy bliźnim miłosierdzie świadczą, a w zapowiedzi sądu ostatecznego właśnie uczynki miłosierne wynagradza żywotem wiecznym (Mt. 25, 34-40). – Szóstym znakiem wybrania jest "czystość serca", która czyni człowieka godnym towarzystwa aniołów i poufałej zażyłości z Barankiem bez zmały (Apok. 14, 4). – W końcu przyrzeka Zbawiciel, że "pokój czyniący" nazwani będą synami Bożymi, tj. tacy, którzy sami cieszą się pokojem duszy, zrodzonym "z czystego serca i sumienia dobrego i wiary nieobłudnej" (I Tym. 1, 5) i w drugich wedle możliwości go sprawują. – Pan Jezus przydaje w ostatnim błogosławieństwie pewne znamię przeznaczenia, którym sam świat piętnuje niejako naśladowców Chrystusa: "błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości". Kto bowiem chce stać się uczestnikiem błogosławieństw Chrystusowych, musi się narazić na reakcję ze strony świata, którego zasady ewangelicznym wręcz są przeciwne. Toteż po wszystkie czasy sprawdzało się słowo Zbawiciela (Jan 15, 20): "Nie jest sługa większy nad pana swego. Jeśli mię prześladowali, i was prześladować będą". Apostoł też powiada z naciskiem (II Tymot. 3, 12): "Wszyscy, którzy chcą pobożnie żyć w Chrystusie Jezusie, prześladowanie będą cierpieć". To dziwne dla świata błogosławieństwo nie zawiera zatem jakiegoś osobnego znaku wybrania, lecz raczej towarzyszy wszystkim poprzednim, jako nieodłączna od nich odpowiedź świata na wyzwanie rzucone jego zasadom przez uczniów Chrystusowych, jest to **piętno krzyża**, właściwe naśladowcom Ukrzyżowanego, najpewniejszy znak wybrania. Wiemy, jak wielką wagę kładzie Zbawiciel na ten znak przynależności do Jego Królestwa, jak usilnie śś. Piotr i Paweł zachęcają wiernych do ochotnego dźwigania krzyża. Że tylko św. Piotra przytoczę (I list. 4, 12 nn.): "Najmilsi, nie bądźcie gośćmi w upaleniu, które was spotyka ku doświadczeniu, jakoby co nowego na was przychodziło; ale się weselcie, uczestnikami będąc Chrystusowych ucisków, abyście się i w objawieniu chwały Jego radując weselili. Jeśli was sromocą dla imienia Chrystusowego, błogosławieni będziecie: gdyż co jest czci i chwały i mocy Bożej, i który jest Duch Jego, na was odpoczywa. A żaden z was niechaj nie cierpi jako mężobójca albo złodziej albo złomówca albo jako cudzego pragnący. Lecz jeśli jako chrześcijanin, niech się nie sroma i niech chwali Boga w tym imieniu". – Ta sama jest nauka Ojców Kościoła.

Widzimy, że przytoczone znamiona zbawczej predestynacji przypuszczają usilne ćwiczenie się w cnotach chrześcijańskich. Czy jednak są niezawodne? Są tylko prawdopodobne, bo ostatecznego wytrwania nie poręczają. Czy z drugiej



strony grzesznicy, którzy żadnego z tych znaków w sobie nie odkrywają, mają porzucić nadzieję i poddać się rozpacz? Bynajmniej. Póki człowiek żyje na ziemi, póki trwa stan jego wędrówki, powinien pokładać nadzieję we wszechmocnym miłosierdziu Bożym i nie przestawać się modlić. Ojcowie Kościoła uważają **nabożeństwo do Matki Najświętszej** za jeden ze znaków przeznaczenia i to dla wszystkich, nie wyjmując grzeszników. Nie darmo Kościół związał prośbę o dobrą śmierć, czyli o wytrwanie końcowe i zbawienie wieczne, z Pozdrowieniem Anielskim, które jest na ustach wszystkich wiernych.

Cóż z tego za wniosek? Że z jednej strony powinniśmy całą ufność położyć w miłosierdziu Bożym, a z drugiej strony usilnie o to się starać, abyśmy, jak Piotr św. upomina, "*przez dobre uczynki pewne czynili wezwanie i wybranie nasze*" (II List 1, 10). Niektórzy tak rozumują: albo jestem przeznaczony, albo nie, więc cokolwiek uczynię, nie wpłynie to na los mój w wieczności. Banalne to rozumowanie nie powinno mieć tu miejsca, bo kto by na tym złudnym dylemacie oparł swe postępowanie i brał zeń pochop do grzeszenia, samby się odsądził od zbawienia i przeciąłby sobie doń drogę. Odsądziłby się od zbawienia, bo zadałby kłam prawdzie objawionej, którą Augustyn św. wyraża słowy: "*кто тебя stworzył без тебя, не zbawi тебя без тебя*". Przeciąłby sobie drogę do zbawienia, porzucając nadzieję chrześcijańską, która w tym życiu doczesnym jest, jak widzieliśmy, ostatecznym jego zakładem i jedyną poręką. Cóż bowiem powiada ów dylemat? W pierwszym jego członie zawiera się zuchwałe dufanie w miłosierdzie Boże, a w drugim wyraża się rozpacz. Otóż przez te właśnie dwa grzechy traci się nadzieję chrześcijańską. Co więcej, póki kto trwa w takim usposobieniu, wprost uniemożliwia sobie powrót na drogę zbawienia, bo grzeszy przeciwko Duchowi Świętemu, a ten grzech, jak świadczy Zbawiciel (Mt. 12, 31 n.), nie będzie odpuszczony, bo z niepokuty czyni zasadę i tym samym zawiera szczególny opór przeciwko Dawcy łask. Wprawdzie ze zmianą usposobienia i ten grzech, jak wszystkie inne, odpuszczony być może, lecz taka zmiana nader jest trudna, jakieś to wyżej wyłożyli, mówiąc o zatwardziałości serca. – Dla uspokojenia jednak nieuzasadnionych obaw dodać tu należy, że sama wątpliwość, jaka się komuś nasunąć może w kwestii własnego przeznaczenia – a wątpliwości tego rodzaju często przybierają formę rzeczzonego dylematu – bynajmniej grzechem nie jest. Grzechem byłoby dopiero rozmyślne podeptanie obowiązków chrześcijańskich dla zuchwałego dufania w swoje przeznaczenie lub dla rozpacz o miłosierdziu Bożym.

Z nauką o predestynacji zbawczej łączy się ściśle nauka o reprobacji czyli **odrzuconiu**. Spór teologiczny o przeznaczenie, do którego niebawem przystąpimy, rozciąga się też na pojęcie odrzucenia. Zaczniemy od tego, co w tym przedmiocie jest niewątpliwym i przez wszystkich katolików zgodnie przyjętym. Możemy się tu krótko sprawić, bo pewniki teologiczne o odrzuceniu są po prostu odwróceniem nauki o przeznaczeniu.

Cóż to jest odrzucenie? Jest to odwieczny wyrok Boży wyłączenia niektórych istot rozumnych (aniołów i ludzi) z powodu ich grzechów z chwały niebieskiej. Jak św. Tomasz tłumaczy (1, kw. 23, art. 3), ten wyrok zawiera podwójny akt woli Bożej: dopust grzechu i karę zań. Że taki odwieczny wyrok w Bogu **istnieje**, o tym upewnia nas z jednej strony fakt odrzucenia wielu aniołów i ludzi (por. opis sądu ostatecznego), a z drugiej strony odwieczność wiedzy i wyroków Bożych. – Nie ulega dalej wątpliwości, że wyrok odrzucenia jest tak samo niezawodny i **nieodmienny**, jak przeznaczenie zbawcze. – Co do **ilości** odrzuconych nic pewnego powiedzieć nie można, a kombinacje odnośne przytoczyliśmy wyżej. – W każdym razie o żadnym z ludzi żyjących, choćby największym grzeszniku, nie można twierdzić na pewno, że jest odrzuconym, owszem praktycznie tak powinniśmy postępować, jakby wszyscy byli przeznaczeni do zbawienia i niczego nie zaniechać, aby sobie i drugim zbawienie zapewnić. Wszystko to jasno wynika z tego, cośmy powiedzieli o przeznaczeniu zbawczym i nie ma w tym sporu żadnego.

Pierwsze odgłosy **sporu** w sprawie przeznaczenia i odrzucenia dochodzą nas z w. V. Wszczął go niejaki Lucidus, który na synodzie Arelateńskim, odbytym około r. 475, błędy swoje, do późniejszych luterskich zbliżone, odwołał i między innymi potępił to zdanie, że niektórzy ludzie z **góry** na potępienie są skazani. Wielka wrzawa powstała w w. IX, gdy saksoński mnich Gottschalk począł głosić błędy podobne. Niebawem dwa synody, odbyte w Chiersy (853 r.) i w Valence (855 r.) orzekły, że Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi, że nikogo na potępienie nie przeznacza, że *"w wyborze tych, którzy zbawieni być mają, miłosierdzie Boże uprzedza dobrą zasługę, lecz w potępieniu tych, którzy idą na zgubę, zła zasługa uprzedza sprawiedliwy sąd Boży"* (Syn. w Valence, kan. 3). Fatalistyczny pogląd na przeznaczenie Wicliffa, Husa i Kalwina, że Bóg jednych bezwzględnie zbawić postanowił a innych z góry skazał na potępienie, spowodował orzeczenie Soboru Trydenckiego (sesja 6, kan. 17): *"jeśliby kto rzekł, że łaska usprawiedliwienia tylko tym dostaje się w udziale, którzy są przeznaczeni do żywota, a wszyscy inni, którzy wzywani*

bywają, są wprawdzie wezwani, lecz łaski nie otrzymują, jakoby mocą Bożą do złego przeznaczeni, niech będzie wyklęty". Jest zatem prawdą wiary, że Bóg nikogo z góry, bezwarunkowo i bez względu na jego winę przejrzaną, na potępienie nie skazuje, lecz wyrok potępienia jest zawsze **następstwem** rozpoznania grzechów, które na potępienie zasługują.

Ta prawda mieści się wyraźnie w Piśmie św., które, jak widzieliśmy nieraz, podnosi zbawczą wolę Bożą względem wszystkich ludzi, nawet zatwardziałych grzeszników. Św. Augustyn i jego uczniowie, Prosper i Fulgencjusz, z oburzeniem odpierają samo przypuszczenie, jakoby Bóg mógł czyjaś zgubę zamierzać i piętnują je jako sprzeczne ze sprawiedliwością Bożą. Św. Fulgencjusz napisał nawet osobną księgę o tym przedmiocie (*I do Monima*). Św. Jan Damasceński, nauczyciel wschodniego Kościoła, powiada pięknie (*O wierze* II, 29), że Bóg sam ze siebie skłania się ku miłosierdziu, a jedynie wina nie odpokutowana zniewala Go niejako do ukarania przestępcy. – Zresztą fatalistyczna nauka o uprzednim przeznaczeniu do piekła musi konsekwentnie przyjąć przeznaczenie do grzechu, co jest w rażącej sprzeczności ze świętością Bożą i znosi wolną wolę człowieka, a tym samym burzy podstawy porządku moralnego.

Dotąd wyłożyliśmy katolicką naukę o przeznaczeniu i odrzuceniu, a teraz przystępujemy do pewnej kwestii **spornej**, która dzieli teologów katolickich na dwa obozy. Spór toczy się o **przeznaczenie zbawcze** i związany z nim pogląd na odrzucenie. Powiedzieliśmy już, że przeznaczenie zbawcze oznacza miłosierny zamiar Boży domieszczenia kogoś do żywota wiecznego, do chwały niebieskiej. – Wszyscy teologowie zgadzają się na to, że **doczesne** wykonanie tego zamiaru, czyli obdarzenie kogoś niebem jest następstwem zasług ludzkich, z pomocą łaski Bożej nabytych, o tym bowiem wyraźnie świadczą źródła Objawienia, które zawsze przedstawiają zbawienie dorosłych jako koronę, wieniec zwycięstwa, nagrodę za dobre uczynki. – Nie trzeba tego obszernie dowodzić, całe bowiem Pismo św. Nowego Zakonu pełne jest tego rodzaju zachęt i obietnic. Wystarczy przytoczyć słowa Zbawiciela do "sługi wiernego" (Mt. 25, 21): "*Dobrzeć sługo dobry i wierny: gdyżżeś nad małym był wiernym, nad wielom cię postanowię: wnijdź do wesela Pana twego*". Przypomnijmy sobie dalej opis sądu ostatecznego, gdzie królestwo niebieskie przedstawione jest jako nagroda za uczynki miłosierne. Św. Paweł chlubi się w Panu: "*Potykaniem dobrym potykałem się, zawodum dokonał, wiarę zachował. Na ostatek odłożon mi jest wieniec sprawiedliwości, który mi odda Pan, Sędzia*

*sprawiedliwy, w on dzień*" (II Tym. 4, 7 n.). Nie ulega więc wątpliwości, że doczesne urzeczywistnienie zbawczego zamiaru Bożego nastąpi wskutek zasług ludzkich, że będzie wymiarem sprawiedliwości nagradzającej.

Taka też bezsprzecznie jest nauka Ojców Kościoła, w której przejawia się już, wyrobione później, rozróżnienie pomiędzy przeznaczeniem łaskawym a zbawczym. Tak np. św. Fulgencjusz, wierny uczeń św. Augustyna, który właśnie w sprawie przeznaczenia bronił zasad swego mistrza przeciw "potwarzającym" go, pisze (*O prawdzie przeznaczenia*, ks. 3, rozdz. 5): "tak jako (Bóg) miłosiernie przygotował darmo łaskę usprawiedliwienia, tak sprawiedliwie przysposobił nagrodę wiecznego usprawiedliwienia". Kościół też modli się (po litanii do Wszystkich Świętych): "Boże, który litujesz się nad wszystkimi, których przejrzałeś, że przez wiarę i uczynki Twoimi być mają". Nauka ta jest na ustach wszystkich kaznodziei i głoszą ją katechizmy całego świata katolickiego.

O cóż to zatem spierają się teologowie? Otóż jedno jeszcze zagadnienie stoi otworem, a mianowicie czy sam **odwieczny** zamiar Boży zbawienia wybranych – nie o ile urzeczywistnia się w czasie, ale o ile od wieków jest w Bogu poczęty – jest logicznym **następstwem** przejrzenia ich dobrych uczynków, czy też **uprzedza** rozpoznanie zasług ludzkich. Innymi słowy, czy Bóg naprzód postanawia zbawić pewną ilość ludzi, wybranych z pomiędzy upadłej masy ludzkości i konsekwentnie tak wszystko urządza, aby ich doprowadzić do chwały wiekuistej; czy też przeciwnie wprzód przewiduje ich zasługi z pomocą łaski zdobyte, a dopiero w następstwie do tego przejrzenia dekretuje ich zbawienie. Oczywiście żaden z teologów nie przypuszcza, aby to następstwo w Bogu było czasowe, bo wiedza i wola Boża w Nim samym są równie wieczne, jak Jego Istota, lecz chodzi tu jedynie o **związek logiczny** zamiarów Bożych, o ile dotyczą stworzenia. – Nie od rzeczy tu będzie przytoczyć głęboką uwagę św. Tomasza, że "*Bóg nie chce czegoś dla czegoś innego, ale chce, aby coś **było** dla czegoś innego*" (1, kw. 19, art. 5). Znaczy to, że w Bogu samym nie ma żadnego przyczynowego powiązania pomiędzy aktami Jego woli, która sama dla siebie jest ostatecznym powodem wszystkiego, co swobodnie sprawuje, ale taki związek zachodzi w tym, co ta wola Boża zamierza w stworzeniu. Na przykład ostatecznym powodem stworzenia świata jest swobodnie poczęty zamiar Boży objawienia na zewnątrz swej rozlewnej dobroci, ale sam fakt zaistnienia świata pociąga za sobą rozliczne związki

przyczynowe pomiędzy stworzeniem a Stwórcą, bardzo rozgałęzioną hierarchię celów podporządkowanych, wpływów wzajemnych itd.

Podobnie zatem i w sprawie przeznaczenia pytać możemy: co jest dla czego: czy zasługi są zamierzone dla chwały, czy chwała dla zasług? Wedle odpowiedzi na to pytanie różnie też wypadnie pogląd na przeznaczenie. Jeżeli Bóg z góry przeznaczył niektórym chwałę niebieską i konsekwentnie przygotował tym wybranym szereg łask skutecznych wraz z końcowym wytrwaniem, to wniosek oczywisty, że inni, których Bóg w tym wyborze pomiął, zbawienia wiecznego nie osiągną. Ponieważ zaś wybór zbawczy dokonany był uprzednio do rozpoznania zasług, to tym samym ci drudzy pominięci zostali przed przejrzeniem ich win osobistych (4).

Kto zatem przyjmuje zdanie o uprzednim przeznaczeniu zbawczym, musi też przypuścić **odrzucenie uprzednie**. W samej rzeczy teologowie w tej mierze są zgodni i łącznie obydwie te zdania utrzymują, względnie zwalczają. Nasuwa się tu przede wszystkim trudność, jak można przypuszczać odrzucenie uprzednie, skoro Kościół potępił naukę kalwińską, że Bóg z góry skazał na potępienie tych wszystkich, których nie objął swym zbawczym wyrokiem. Katolicy zwolennicy uprzedniej predestynacji zbawczej wprowadzają tu ważne rozróżnienie, dzięki któremu ich zdanie odcina się zasadniczo od herezji kalwińskiej. Dwojakie, powiadają, jest odrzucenie: jedno negatywne, drugie pozytywne. Odrzucenie negatywne jest to dopust Boży, aby niektórzy z własnej winy utracili zbawienie wieczne. Odrzucenie pozytywne dodaje do poprzedniego wyrok Boży, skazujący winnych na potępienie wieczne. W pierwszym wypadku zachodzi tylko przewidywanie i dopust winy oraz utraty zbawienia, a w drugim dołącza się zamiar Boży karania winnych piekłem. Tomiści i teologowie ze szkół pokrewnych, którzy piszą się na teorię przeznaczenia uprzedniego, zgodnie z logiką, przyjmują też odrzucenie uprzednie, lecz **negatywne** tylko, które pojęciowo zupełnie jest różnym od pozytywnego, nie zawiera bowiem dekretu potępienia. Ten dekret, powiadają ci teologowie, dołącza się dopiero wówczas, gdy osobiste grzechy się go domagają.

Jakże tedy w myśl tej teorii przedstawia się zbawcza ekonomia Boża? Oto Bóg od wieków postanowił świat stworzyć i podnieść cały rodzaj ludzki do porządku nadprzyrodzonego. Przewidział jednak, że człowiek z własnej winy utraci łaskę poświęcającą i tym samym uczyni się niegodnym zbawienia. Otóż Bóg wybiera z tej upadłej masy ludzkości pewną ilość jednostek i postanawia

ich doprowadzić do zbawienia, tak wszystko rozporządzając, aby skorzystali z łaski Odkupienia i w stanie łaski zeszli z tego świata. Resztę zaś ludzi Pan Bóg w wyborze pomija, dopuszczając, aby ci z łaską nie współdziałali i tym samym do zbawienia nie doszli. W tym wszystkim, dodają teologowie tej szkoły, nie ma żadnej niesprawiedliwości, bo zbawienie, jako dobro nadprzyrodzone, nikomu się nie należy i jedynie od upodobania Bożego zawisło, komu skutecznie do niego dopomóc, a kogo pozostawić jego własnemu zawinionemu losowi. Nie przeczą dalej, że Bóg chce szczerze zbawienia wszystkich ludzi, że Chrystus umarł za cały rodzaj ludzki, że Bóg żadnemu człowiekowi nie odmawia łaski dostatecznej do zbawienia, lecz z naciskiem podnoszą tę prawdę, iż łaska skuteczna, jako szczególne dobrodziejstwo Boże, a tym bardziej łaska ostatecznego w dobrym wytrwania, przechodzą zakres tego, co z tytułu ogólnej zbawczej woli każdemu z osobna przysługuje (5).

Ten pogląd na przeznaczenie uzasadniają jego zwolennicy na podstawie Pisma św. i rozumowania teologicznego i usiłują go poprzeć powagą św. Augustyna oraz św. Tomasza.

Przejdźmy teraz do drugiej teorii. Wielu nowszych teologów ze szkoły Moliny i pokrewnych kierunków, odwraca całkowicie ten porządek logiczny, jaki tomiści stanowią pomiędzy zamiarami Bożymi odnośnie do przeznaczenia. Zdaniem ich porządek logiczny dekretów Bożych odpowiada zupełnie ich doczesnemu urzeczywistnieniu. To znaczy, że tak samo jak na sądzie Bóg nagradzać będzie niebem za dobre uczynki, odwiecznie też postanowił dać chwałę wiekiustą w **następstwie** do zasług przejranych. Nie uznają tedy ci teologowie żadnego uprzedniego przeznaczenia zbawczego, a tym samym nie godzą się na odrzucenie negatywne. W myśl tej teorii logiczny pochod zbawczej ekonomii jest następujący: Bóg odwiecznie postanowił świat stworzyć i ustanowić porządek nadprzyrodzony. Przewidział upadek pierwszego człowieka i postanowił zesłać Odkupiciela w osobie Chrystusa, który wysłużyć miał rodzajowi ludzkiemu wszystkie łaski, potrzebne do zbawienia. Za pomocą wiedzy pośredniej, której przedmiotem, jak powiedzieliśmy wyżej, są dobrowolne uczynki ludzkie, przewiduje Bóg od wieków, jak każdy z osobna człowiek z łaską współdziałać będzie. Konsekwentnie do tego rozpoznania zasług i win, Bóg postanawia jednym dać niebo, a drugich skazać na potępienie. Widzimy, że w tej teorii nie może być mowy o przeznaczeniu zbawczym uprzednio do zasług, ani o odrzuceniu negatywnym. Pozostaje natomiast katolicka prawda o darmości predestynacji zupełnej, bo ostatecznie zamiar

Boży stworzenia tego świata i tego porządku nadprzyrodzonego, w którym tacy a tacy dostępują zbawienia, jest niezawisłym od wszelkich zasług przejranych i tym samym jest dowodem szczególnej łaskowości Bożej względem wybranych. Kto nadto z molinistów godzi się na zdanie Suareza, że łaska skuteczna jest szczególnym dobrodziejstwem, przewyższającym – wprawdzie nie z istoty, lecz ze względu na okoliczności – łaskę dostateczną, ten przyznać musi, że i w zbawczym przeznaczeniu przejawia się szczególne miłosierdzie Boże nad wybranymi.

Nakreśliwszy pokrótce te dwa poglądy na tajemnicę zbawczego przeznaczenia, wypada nam z kolei zastanowić się nad tym, który z nich da się lepiej uzasadnić ze źródeł Objawienia. Zwolennicy teorii o przeznaczeniu następczym (po przejrzeniu zasług) powołują się na wszystkie te teksty, któreśmy wyżej przytoczyli na dowód, że doczesny wymiar sprawiedliwości Bożej wynagradzającej i karzącej jest następstwem zdobytych zasług lub popełnionych grzechów. Powiadają dalej, że nie ma żadnego powodu odwracania tego następstwa w samychże odwiecznych wyrokach Bożych, logicznie bowiem w tym samym porządku Bóg stanowi chwałę jako nagrodę za zasługi, jakim rzeczywiście daje niebo za dobre uczynki. Tomiści zarzucają, że inny jest porządek w zamiarach a inny w rzeczywistości, bo w zamiarze pierwotnym jest cel, a potem dopiero następuje dobór środków do celu wiodących, podczas gdy w wykonaniu zamiaru najprzód używa się środków, a później dopiero cel się osiąga. Powołują się w tej mierze na pewnik metafizyczny, że cel w zamiarze jest pierwszym, a w wykonaniu ostatnim. Otóż chwała niebieska, zamierzona dla wybranych, jest celem, a zasługi środkami do niej. Więc Bóg wprzód postanawia dać chwałę wybranym, a następnie przygotowuje łaski odpowiednie, by ich do tego celu doprowadzić. W przeprowadzeniu zaś tego zamiaru rzecz ma się odwrotnie. Wybrani naprzód muszą zdobyć zasługę na niebo, a potem dopiero posiedzą je tytułem nagrody za dobre uczynki. Moliniści odpowiadają na tę trudność, że to rozumowanie byłoby słuszne, gdyby chodziło o cel własny, dla siebie zamierzony. Jeżeli zaś cel jest zamierzony dla kogoś innego, który ma go osiągnąć przez własne usiłowanie i współpracę, to jest zamierzony tylko warunkowo, to znaczy o tyle, o ile ten drugi dobrowolnie doń zdążać będzie. W ogóle trzeba zauważyć, że na drodze rozumowania teologicznego trudno ten spór rozstrzygnąć, bo przedstawiciele obu zwalczających się obozów z przeciwnych wychodzą założeń w poglądzie na wiedzę Bożą, na łaskę i związane z tym kwestie.

Przejdźmy tedy do źródeł Objawienia. Tomiści przytaczają cały szereg tekstów z Pisma św., które mają przemawiać za ich teorią, lecz najchętniej powołują się na **list do Rzymian**, zwłaszcza na jego rozdział 9-ty. Zanim ten ustęp wyjaśnimy, słów kilka o myśli naczelnej listu do Rzymian, zwłaszcza pierwszej jego części dogmatycznej. Św. Paweł wyklada tu jeden z zasadniczych rozdziałów swego przepowiadania, swojej "Ewangelii", a mianowicie, że Bóg **darmo usprawiedliwia** Żydów i pogan przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Jest to główna teza listu do Rzymian, którą sam Apostoł wygłasza na początku, mówiąc, że Ewangelia *"jest mocą Bożą, na zbawienie każdemu wierzącemu, Żydowi naprzód i Greczynowi"* (1, 16). Następnie przeprowadza dowód tej tezy, wykazując, że zarówno poganie, jak chlubiący się w swym Zakonie Żydzi *"zgrzeszyli i niedostawa im chwały Bożej"* (3, 23). Nie z uczynków tedy naturalnych ani z uczynków Zakonu bywa człowiek usprawiedliwiony przed Bogiem, lecz *"przez łaskę Jego, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie"* (3, 24). Tę prawdę objaśnia Apostoł na przykładzie Abrahama, ojca ludu wybranego, który długo przed ogłoszeniem Zakonu *"uwierzył Bogu i poczytano mu jest ku sprawiedliwości"* (4, 3). Dalej podnosi św. Paweł obfitość Odkupienia Chrystusowego, przeprowadzając wspaniałą paralelę i antytezę zarazem pomiędzy grzechem pierworodnym a łaską, wysłużoną przez drugiego Adama, Chrystusa: *"Gdzie obfitowało przestępstwo"* kończy, *"łaska więcej obfitowała"* (5, 20). Nawiązuje do tego refleksje moralne, aby umrzeć grzechowi i żyć jedynie dla *"sprawiedliwości"*. *"A teraz będąc wyzwoleni od grzechu, a stawszy się niewolnikami Boga, macie owoc wasz ku poświęceniu, a koniec żywot wieczny"* (6, 22). W rozdziale 7-ym kreśli Apostoł wymowny w swym tragizmie obraz człowieka, który poznawszy *"święte, sprawiedliwe i dobre"* przykazanie Boże, nie znajduje sam w sobie siły moralnej do jego zachowania, bo *"widzę"*, woła, *"inszy zakon w członkach moich, sprzeciwiający się zakonowi umysłu mego i biorący mię w niewolę w zakonie grzechu"*. Rozpaczny okrzyk wśród tych daremnych zmagania: *"nieszczęsny ja człowiek, kto mię wybawi od ciała tej śmierci"*, kończy się nagle kornym zwrotem ku ufności: *"łaska Boża przez Jezusa Chrystusa Pana naszego"*. Ta łaska Boża, jak św. Paweł wyklada w 8-ym rozdziale, niesie z sobą to, czego Zakon dać nie zdołał, *"wyzwolenie od zakonu grzechu i śmierci"* daje *"ducha przywłaszczenia za syny"* i napęlnia słodką ufnością zbawienia, bo jej mocą *"wszystko przewyciężamy"*, co by nas chciało *"odłączyć od miłości Bożej"*.

Przechodzimy do **rozdziału 9-go**. Św. Paweł roztkliwia się na myśl, że Żydzi, bracia jego, *"którzy są krewni moi według ciała, którzy są Izraelczycy,*



których jest przywłaszczenie synowskie (6) i chwała (7) i testament (8) i Zakonu danie (9) i służba (10) i obietnice (11) których Ojcowie (12) i z których jest Chrystus wedle ciała (13)", że ci uprzywilejowani dotąd wybrańcy Boży nie stali się w pierwszym rzędzie uczestnikami obietnicy danej Abrahamowi, a spełnionej w Chrystusie Jezusie. Rozważając tę tajemnicę, że nie Żydzi ale poganie pierwsze zajęli miejsce w przyobiecany potomstwu Abrahama królestwie Bożym, Apostoł obwieszcza, że tam, gdzie chodzi o dobra **nadprzyrodzone**, żaden tytuł naturalny nie może uzasadniać prawa do ich uzyskania, lecz miarodajnym jest tu jedynie **swobodny wybór Boży**. "*Nie którzy synowie ciała*", powiada Apostoł, "*ci synami Bożymi, ale którzy są synami obietnicy, są w nasieniu poczytani*" (w. 8). To znaczy, że pochodzenie cielesne od Abrahama, którym się Żydzi chlubili i które, ich zdaniem, dawało im prawo do pierwszeństwa w królestwie Mesjanicznym, nie może mieć żadnego wpływu na wezwanie do łaski. Łaska bowiem, jak św. Paweł wyżej był powiedział, jest czymś zupełnie darmowym i nikomu się nie należącym. Innymi słowy zawiera się tu katolicka nauka o uprzedzającym wszelką zasługę przeznaczeniu **do łaski**. Jest to uwaga bardzo doniosła. Jeśliby kto ten rozdział 9-ty czytał bez względu na kontekst i z góry przyjął za pewne, że jest w nim mowa nie o przeznaczeniu łaskawym, lecz **zbawczym**, to wówczas nie tylko mógłby łatwo z niektórych wyrażeń Apostoła wywieść naukę tomistów o przeznaczeniu i odrzuceniu, lecz mógłby nawet brać z nich pochop do kalwińskiej doktryny o przeznaczeniu. Weźmy tylko pod uwagę wiersz 18-ty, gdzie powiedziano: "*nad kim tedy chce, lituje się, a kogo chce, zatwardza*"; lub wiersz 21-szy, gdzie Apostoł pyta: "*zali lepiarz gliny w mocy nie ma, aby z tejże bryły uczynił jedno naczynie ku uczciwości, a drugie ku zelżywości?*". Prawdziwe znaczenie tych i tym podobnych wyrażeń odsłoni się nam dopiero wtedy, gdy pamiętać będziemy, że mowa tu nie o przeznaczeniu do zbawienia i odrzucenia, lecz o **doczesnym wezwaniu pogan do łaski** z pominięciem Żydów. Lecz bliższe tego omówienie i uzasadnienie, zostawiam na przyszły raz (14).

---

### **Przypisy:**

(1) Por. przedmowę od Wydawnictwa.

(2) Co następuje, uzupełniono.

(3) Dwojaka jest zasługa: sprawiedliwa (*de condigno*), dająca ścisłe prawo do nagrody – i godziwa (*de congruo*), stanowiąca niejaki tytuł do odpłaty z hojności dawcy.

(4) Ich win **osobistych** powiadam, bo trzeba pamiętać, że cała ta zbawcza ekonomia, dokonywa się w tym konkretnym porządku, w którym zdarzył się grzech pierworodny. Rozumie się przeto, że przejrzanie grzechu pierworodnego poprzedza wszystko, co wchodzi w zakres predestynacji, lub z nią się wiąże, lecz w tym momencie logicznym, w którym Bóg przewiduje grzech pierworodny, nie zawiera się jeszcze wzgląd na grzechy osobiste.

(5) Wprawdzie w szczegółowym przeprowadzeniu tej teorii są pewne, nawet dość znaczne, różnice, między szkołami, lecz w ogólnych zarysach zgadzają się wszyscy.

(6) Żydzi byli w Starym Zakonie narodem wybranym.

(7) Boża, unosząca się w obłoku nad arką przymierza.

(8) Zawarty z Abrahamem.

(9) Przez Mojżesza.

(10) Kult Boży sprawowany w świątyni jerozolimskiej.

(11) Mesjaniczne.

(12) Patriarchowie.

(13) Natury ludzkiej.

(14) Koniec rzeczy uzupełnionej.



## WYKŁAD XVII.

# O PRZEZNACZENIU

(Ciąg dalszy)

Zaczęliśmy, moi Panowie, ostatnim razem czytać najtrudniejsze pewnie miejsce z Pisma św. odnośnie do przeznaczenia i odrzucenia przed czy po rozpoznaniu zasług i win naszych. Zwróciłem już waszą uwagę na to, że na pierwszy rzut oka ten IX rozdział z listu św. Pawła do Rzymian wygląda zupełnie po kalwińsku. Św. Paweł zdaje się mówić, że Pan Bóg, jak garncarz z gliny, zupełnie dowolnie, nie oglądając się na żadne inne względy ani zasługi, li tylko według swojego kaprysu tworzy sobie z ludzi jedno naczynie na pohańbienie, a drugie na chwałę i nikt w świecie nie ma prawa pytać się Go, dlaczego tak czynisz? – bo jest Panem najwyższym. I tak zdawałoby się, jakoby Pan Bóg z góry przeznaczał jednych na zbawienie, a drugich na potępienie. – Właściwe rozwiązanie zagadki leży w tym, że, jak powiedziałem, św. Paweł w tym miejscu nie mówi wcale o przeznaczeniu do chwały niebieskiej, czyli do zbawienia jako takiego, ale o **przeznaczeniu do łaski**, o tej łasce uprzedzającej, przez którą Pan Bóg jednych wprowadza do Kościoła, podczas gdy inni do Kościoła nie wchodzi. Zaznaczyłem też, że to jest sens nie tylko tego tekstu, ale myśl przewodnia całego listu do Rzymian. – Już na początku tego listu powiedział był św. Paweł, że przed przyjściem Chrystusa cały świat w grzechach był pogrążony. Wśród pogan nawet najbardziej oświeceni nurzali się w ohydnych występkach, które Paweł św. szczegółowo wymienia (1, 18-32); Żydzi także bardzo mało korzystali ze swego Zakonu, a duchownego odrodzenia wcale w nim nie znajdowali. Jedni i drudzy byli zatem godni gniewu Bożego. Z tą tedy grzeszną masą ludzkości postępuje Bóg wedle swego upodobania: niektórym Pan Bóg daje większe łaski i doprowadza ich do nawrócenia, drugim znów mniej łask udziela, innym w końcu, dla wiadomych sobie powodów, skutecznej łaski odmawia, i ci do nawrócenia się nie dochodzą. O tym to św. Paweł rozprawia, a nie o przeznaczeniu do zbawienia, a tym mniej o uprzednim odrzuceniu.

Aby wykazać tę prawdę, że łaska Boska jest **darmo dana**, przedkłada Apostoł w rozdziale 9-ym kilka przykładów ze Starego Zakonu. Oto z dwóch synów Izaaka, którzy jako bliźniacy w równych warunkach przyszli na świat, zanim się jeszcze narodzili, więc zanim mieli jakiegokolwiek zasługi, Pan Bóg w

jednym, w Jakubie, szczególnie sobie upodobał: "*Jakubam umiłował, a Ezawa miałem w nienawiści*" (Rzym. 9, 13; por. Rodz. 25, 23; Mal. 1, 2). Jak to rozumieć? Czy Pan Bóg uprzednio do przejrzenia zasług postanowił Jakuba zbawić, a Ezawa odrzucić? Bynajmniej. Przede wszystkim św. Paweł cytuje tu proroka Malachiasza, u którego antyteza: "*umiłowałem – miałem w nienawiści*" może być hebrajską hiperbolą poetycką i znaczyć: Jakuba daleko bardziej umiłowałem, niż Ezawa. W samej rzeczy w Piśmie św. nic nie czytamy o potępieniu Ezawa, lecz tylko, że "*starszy (Ezaw) będzie służył młodszemu (Jakubowi)*" (Rodz. 25, 23); że Ezaw postradał doczesne błogosławieństwo pierworodztwa (Rodz. 27), chociaż i jemu Izaak pobłogosławił; a co najważniejsza, Jakub miał stać się patriarchą izraelskim i przodkiem Zbawiciela. Bóg z góry postanowił to wszystko, "*aby się zostało postanowienie Boże według wybrania*" (w. 11), aby się okazało, że łaskawy wybór Boży do godności nadprzyrodzonej i w ogóle do uczestnictwa w łasce jest jedynie dziełem niezasłużonego miłosierdzia Bożego. – Pyta św. Paweł w wierszu następnym (14) czy to jest niesprawiedliwością? "*Boże uchowaj*", odpowiada i przechodzi zaraz od przykładów do kategoriycznych zdań Pisma św., gdzie ta sama myśl jest wypowiedziana. "*Albowiem Mojżeszowi mówi: zmiłuję się nad tym, komu jest miłościw, a miłosierdzie uczynię, nad kim się zlituję*" (w. 15). Cóż to znaczy? Apostoł odwołuje się tu do wypadku, opowiedzianego w Księdze Wyjścia (33, 19), kiedy to Pan Bóg chciał w szczególniejszy sposób objawić się Mojżeszowi. Gdy Mojżesz prosił "*Ukaż mi chwałę Twoją*", odpowiedział mu Bóg: "*Ja wszystko dobre tobie pokażę... i zlituję się nad kim będę chciał i będę miłościw komu mi się podobać będzie*". Powiada zatem Pismo, że Bóg okazuje łaskę wedle upodobania swego, a Apostoł dodaje od siebie: "*a przeto nie chcącego ani bieżącego, ale litującego się Boga jest*" (w. 16), bo otrzymać łaskę nie jest rzeczą wysiłków naszych, lecz jedynie skutkiem miłosierdzia Bożego. Przytoczywszy ten przykład pewnej szczególnej łaski Boskiej, Apostoł z drugiej strony podaje w wierszu następnym odstrasżający przykład odmówienia łaski i następującej zatwardziałości serca: "*albowiem mówi Pismo Faraonowi: zem cię na to samo wzbudził, abym pokazał moc moją na tobie i żeby było opowiadane Imię Moje po wszystkiej ziemi*" (w. 17). To miejsce, wyjęte z Księgi Wyjścia (9, 16), nie znaczy wcale, że jest jakieś odrzucenie uprzednie, lecz po prostu, że łaska, doznając w Faraonie człowieka w złem zaciętego, odwróciła się odeń i tym samym pozostawiła go w stanie zatwardziałości serca. Pan Bóg tedy, przewidziawszy występki Faraona, obrał niejako tę jego złość, aby w nim już nie miłosierdzie, ale sprawiedliwość swoją wobec całego świata okazać, przez

wymiar należnej mu kary. Uważcie więc, Panowie, że podmiotem tego dopustu Bożego nie jest bynajmniej człowiek z góry skazany na potępienie, ani nawet człowiek bezwzględnie pominięty w wyborze zbawczym, lecz człowiek grzeszny i uparty w złem, którego by wprawdzie Pan Bóg absolutnie mógł swoją łaską nawrócić, któremu jednak dla słusznych powodów tej łaski odmawia. Dodaje znów św. Paweł od siebie (w. 18) "*nad kim tedy chce, lituje się, a kogo chce, zatwardza*": zmiłuje się nad kim zechce, jak nad Mojżeszem, zatwardza zaś kogo chce, jak Faraona, rozumie się z pośród grzeszników; zatwardza oczywiście nie jakimś aktem pozytywnym, ale po prostu ujęciem łaski; podobnie, jak słońce, cofając swe promienie zatwardza wosk i żywicę, które pod wpływem słońca były miękkie, a potem, zostawione samym sobie, twardestwają. "*Rzeczysz mi tedy:*" – powiada dalej Apostoł (w. 19) – "*Przeczcze się tedy uskarża? bo któż się sprzeciwi woli Jego?*". Św. Paweł stawia sobie tu zarzut: Dlaczegoż tedy Bóg skarży się (przez proroków) na grzeszników i grozi im karami, że się nie nawracają, skoro wedle upodobania swego jednych darzy łaskami, a drugim ich odmawia? Odpowiada na to: "*O człowiecze, coś ty jest, który odpowiadasz Bogu? Zali rzecz lepiona mówi temu, który ją ulepił: Przeczcześ mię tak uczynił?*" (w. 20). Czy zlepek gliny może powiedzieć Bogu, jakim prawem takim mię uczyniłeś?

Następuje to sławne miejsce: "*Zali lepiarz gliny w mocy nie ma, aby z tejże bryły uczynił jedno naczynie ku uczciwości, a drugie ku zelżywości?*" (w. 21). Tych właśnie słów nadużywa Kalwin, aby wykazać, że Pan Bóg, jak ów garncarz, stwarza dowolnie jednych ludzi na zbawienie, drugich na potępienie. Zwracam przede wszystkim uwagę waszą, że glina, o której tu mówi Apostoł, to nie jest człowiek w pierwotnym stanie sprawiedliwości rajskiej, ale masa ludzka znajdująca się już w stanie upadku wskutek grzechu pierworodnego i tych wszystkich występków, które św. Paweł wyżej był wymienił, która to ludzkość cała zasługuje na potępienie. O tym upadłym rodzaju ludzkim powiada Apostoł, że jest w mocy Boskiego garncarza uczynić z niektórych naczyńia ku ozdobie, innych zaś jako naczyńia plugawe odrzucić. Po wtóre trzeba zauważyć, że św. Paweł nie mówi tu bezpośrednio o chwale niebieskiej ani o odrzuceniu na wieczne potępienie, ale o nawróceniu lub pozostawieniu w pogaństwie, o przystąpieniu jednych do Chrystusa i przyjęciu przez nich łaski chrztu, a pozostawieniu innych w masie grzesznej ludzkości. Apostoł ciągnie dalej: "*A jeśli Bóg, chcąc gniew okazać i oznajmić możność swoją, znosił w wielkiej cierpliwości naczynia gniewu, na stracenie zgotowane, iżby okazał bogactwo chwały swej nad naczyniem miłosierdzia, które ku chwale przygotował*" (w. 22

n.). Nie znaczy to, że Bóg dlatego jedynie znosił grzeszników z wielką cierpliwością, że chciał na nich gniew swój wyrzucić, bo w tym byłaby pewna sprzeczność. Jak z miejsc równorzędnych wynika, któreśmy omawiali w wykładzie o zatwardziałych grzesznikach, sens jest, że Pan Bóg czekał cierpliwie na poprawę grzeszników, dając im możliwość i czas do nawrócenia, zanimby w ich odrzuceniu swój straszliwy majestat objawił. Podobne miejsce jest w Księdze Mądrości (12, 3 nn.), gdzie powiedziane o narodach zamieszkujących, przed przyjściem Żydów, ziemię Kanaan, że choć zbrodniami strasznymi zasłużyły na surowy wymiar sprawiedliwości Bożej, przecież Bóg nie dopuścił od razu ich zagłady, ale, życząc im dobrze, powoli, częściowymi klęskami starał się przywieść ich do upamiętania. Mędrzec dodaje, że Bóg tak łaskawie sobie z nimi poczynał, choć wiedział, *"iż zły jest naród ich i wrodzona złość ich, a iż myśl ich nie mogła się odmienić na wieki"* (w. 10). Dopiero gdy to wszystko nic nie skutkowało, posłał Bóg wojsko izraelskie ku pełnej zaturacji i zglądzeniu tych ludów. W podobny sposób wyraża się tu św. Paweł o wszystkich naczyniach gniewu Bożego w ogólności, które już same przez się, z winy swojej były godne zaturacji, że Pan Bóg znosił je cierpliwie, czekając ich nawrócenia, aby w końcu *"gniew okazać i oznajmić im możliwość swoją"*. Apostoł wymienia i drugi powód tej cierpliwości Bożej względem zatwardziałych grzeszników, mianowicie ten, aby przez kontrast sprawiedliwości i miłosierdzia okazać tym więcej potęgę i hojność swojej łaski oraz bogactwo swej chwały *"nad naczyniem miłosierdzia, które ku chwale przygotował"*. Tymi naczyniami miłosierdzia nie są w pierwszym rzędzie ci tylko, którzy ostatecznie będą zbawieni, ale ci wszyscy, którzy należą do Kościoła, którzy przez chrzest stali się uczestnikami odrodzenia synowskiego z Ducha Świętego. Wynika to z dalszych słów Apostoła (w. 24): *"nas, których też wezwał, nie tylko z Żydów ale i z pogan"*. Mowa tu oczywiście o wszystkich chrześcijanach, o tych wszystkich, których Bóg powołał do wiary, tak z Żydów jako i z pogan, aby przez chrzest stali się członkami Kościoła. Trudno zaś przypuścić, aby św. Paweł tym wszystkim zapowiadał wieczne zbawienie. – Powołuje się dalej na proroków, którzy przepowiadali, że w nadchodzącym czasie mesjanicznym wielka część Izraela będzie odrzucona, a mała tylko garstka będzie wybrana i wprowadzona do Kościoła. *"Jako u Ozeasza mówi: Nazwę lud nie mój ludem moim; a nie umiłowaną, umiłowaną; a która była miłosierdzia nie otrzymała, miłosierdzie otrzymała"* (w. 25). Słowa te wyjęte z proroctwa Ozeasza (2, 23 n.) znaczą, według wykładu Apostoła, że w Nowym Zakonie Bóg tych, którzy dawniej nie byli ludem Bożym, tj. pogan, nazwie ludem swoim, że ich umiłuje i miłosierdzie

im okaże, przez wezwanie ich do Królestwa Syna Swojego czyli do Kościoła i przybranie ich za syny. Następuje drugie proroctwo z Ozeasza (1, 10) do pogan wprzódy odepchniętych, a potem miłosierdziem Bożym obdarzonych. *"A będzie: na miejscu, gdzie im powiadano: Nie lud mój wy: tam nazwani będą synami Bożymi"* (w. 26). – Wreszcie przytacza Apostoł proroctwo Izajasza (10, 20), że wielka część Izraela będzie odrzucona: *"By liczba synów Izraelskich była jako piasek morski, ostatek zachowan będzie"* (w. 27); to znaczy, jakkolwiek wielka byłaby liczba Izraela, tylko garstka ich będzie zachowaną, czyli otrzyma wiarę, która jest początkiem zbawienia. Cytując dalej Izajasza (w. 28), *"iż słowo skrócone uczyni Pan ziemi"*, czyli uszczupli liczbę wiernych z pośród Izraela, przydaje św. Paweł inny tekst z tegoż proroka (1, 9): *"By był Pan Zastępów nasienia nam nie zostawił, stalibyśmy się byli jako Sodomia i bylibyśmy Gomorze podobni"* (w. 29). W myśl Apostoła znaczy to proroctwo: gdyby Bóg nie był zlitował się nad małą garstką z Izraela, która będzie wybrana, aby wejść do Kościoła, byliby wszyscy Żydzi ulegli losowi Sodomy i Gomory, które w całości odrzucono. Uważmy jak mocno tu odparte uroszczenia Żydów do jakiegoś uprzywilejowanego stanowiska w królestwie Mesjasza.

Po tych wszystkich przykładach i przytoczeniach kończy Apostoł konkluzją: *"Cóż tedy rzecemy? Iż poganie, którzy nie naśladowali sprawiedliwości, dostąpili sprawiedliwości, a sprawiedliwości, która jest z wiary"* (w. 30). Uważcie w jakim to sensie reasumuje poprzednie wywody. Oto nie odnośnie do wiecznego zbawienia jednych a potępienia drugich, ale odnośnie do wprowadzenia jednych do Kościoła, a odrzucenia, czyli pominięcia innych. Posłuchajmy co następuje (w. 31): *"A Izrael, naśladować zakonu sprawiedliwości, nie doszedł do zakonu sprawiedliwości"*. Oto Żydzi, idąc za prawem Mojżeszowym, które miało być dla nich prawem sprawiedliwości, nie doszli jednak do prawdziwej sprawiedliwości przez wiarę, którą daje Nowy Zakon. To stanowi już konkluzję całego rozdziału, a zarazem jeden z naczelných punktów przepowiadania św. Pawła, że usprawiedliwienia nie dostępuje się przez uczynki Zakonu, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa. *"Dlaczego"*, pyta Apostoł, *"Izrael nie doszedł do Zakonu sprawiedliwości?"*. Odpowiada: *"Iż nie z wiary, ale jako z uczynków"* (w. 32). Żydzi zasadzali całą swoją sprawiedliwość na pełnieniu litery prawa Mojżeszowego, jak ów faryzeusz ewangeliczny (Łk. 18, 11), jakoby te zewnętrzne czynności mogły ich przed Bogiem usprawiedliwić, bez wiary w Zbawiciela świata, którego Zakon był tylko figuralną zapowiedzią. – Gdy tedy Chrystus przyszedł do Żydów, nie przyjęli Go, *"albowiem się obrazili o kamień"*

*obrażenia, jako jest napisano: Oto kładę w Syjonie kamień obrażenia i skałę zgorszenia: a wszelki, który weń wierzy, zawstydzon nie będzie"* (w. 33, por. Izaj. 8, 13 n.). Powiada Apostoł, że poganie przyjęli wiarę, ponieważ przystępowali do niej z prostotą i pokorą, a Żydzi po największej części odrzuceni zostali, ponieważ nie chcieli z pokorną wiarą poddać się Ewangelii, ale woleli się oprzeć na swoich rzekomych zasługach zakonnych, mniemając, że zewnętrzne obrządki, przekazane im od ojców, dają im prawo do pierwszeństwa w Królestwie Mesjanicznym. W tym jednak pycha ich zawiodła, żadne bowiem uczynki naturalne nie mogą zasługiwać na łaskę. Ta pycha rodowa Żydów, to ich ślepe dufanie w Zakonie, były dla nich powodem odstępstwa i dlatego *"obrazili się o kamień obrażenia"*, jak już Izajasz był przepowiedział. Wiecie zapewne, że tym kamieniem obrazy jest sam Jezus Chrystus, o którym już Symeon był powiedział, że *"położon jest na upadek i powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwiać się będą"* (Łk. 2, 34). Toteż Zbawiciel mówi o sobie (Mt. 21, 44): *"A kto padnie na ten kamień, będzie skruszon, a na kogo by upadł, zetrze go"*. Innymi słowy Chrystus staje się powodem upadku dla tych, którzy nie przystępują doń w duchu pokory i wiary.

Tak się tłumaczy najtrudniejsze bezsprzecznie miejsce w Piśmie św. odnośnie do kwestii przeznaczenia, a tym samym zachwiany jest główny argument zwolenników uprzedniego przeznaczenia zbawczego. Żadnej zresztą większej trudności w Piśmie św. i w źródłach podania pod tym względem nie znajdujemy.

Pozostaje jeszcze jeden i to najważniejszy argument, który moliniści przytaczają przeciwko teorii o uprzednim przeznaczeniu zbawczym. Dowód zasadza się na tym, że kto przyjmuje przeznaczenie uprzednie do zbawienia, ten konsekwentnie musi przyjąć i **odrzućcie uprzednie**, bo jedno z drugim logicznie jest związane. Powiedzieliśmy już dlaczego. Jeżeli jedni są w umyśle Bożym z góry przeznaczeni do zbawienia, uprzednio do przewidzenia wszelkich ich zasług i tylko ci zbawienie osiągnąć mogą, to reszta, tą liczbą wybranych nie objęta, jest tym samym niejako z góry skazaną na potępienie. W obecnej bowiem ekonomii łaski, każdy człowiek może być tylko zbawionym albo potępionym; ponieważ zatem nie ma nic pośredniego pomiędzy zbawieniem a potępieniem, więc Pan Bóg, przeznaczając z góry jednych do zbawienia, tym samym drugich niejako z góry skazuje na potępienie. Aby to lepiej zrozumieć, przypomnijmy sobie, że odrzućcie uprzednie może być pojęte w dwojaki sposób: albo **pozytywnie**, w ten sposób, że Pan Bóg z góry niektórych



przeznacza wprost na potępienie; jest to herezja kalwińska, wręcz przeciwna całej nauce Pisma, powszechnemu podaniu Kościoła, pojęciu jakie wszyscy mamy o Bogu. Drugi Synod w Orange i Sobór Trydencki potępiły ten błąd bardzo kategorycznie. Drugi sposób pojęcia tego odrzucenia uprzedniego nazywa się odrzuceniem **negatywnym** i zależy na tym, że Pan Bóg tych ludzi, których nie przeznacza do chwały, nie skazuje wprawdzie z góry na potępienie, ale po prostu **pomija** ich w wyborze zbawczym, czyli dopuszcza, aby, z własnej winy oczywiście, nie doszli do zbawienia, do którego zresztą po grzechu pierworodnym nie mają prawa. Jak Panowie widzicie, różni się to zdanie zasadniczo od poprzedniego i wielu doktorów katolickich je utrzymuje, np. wszyscy tomiści i augustianie, większość skotystów, najwybitniejsi moliniści dawniejsi, jak Suarez, Bellarmin, Ruiz, de Lugo, Salmeron, Estius, dalej św. Alfons Liguori i inni; jednym słowem ci wszyscy teologowie katolicy, którzy przypuszczają wybór zbawczy uprzedni do przejrzenia zasług. Wszyscy ci teologowie uznają bowiem siłę tego logicznego wniosku, że skoro wybranie jest uprzednie, to i odrzucenie uprzednim być musi, a że nie chcą i nie mogą przyjąć odrzucenia pozytywnego, więc przyjmują negatywne. – Jednak to odrzucenie negatywne, choć pojęciowo różne od pozytywnego, w samej rzeczy zdaje się schodzić na to samo. Dlaczego? bo konkretnie tylko w tym razie czym innym byłoby odrzucenie pozytywne a negatywne, gdyby te rzeczy dały się rozdzielić, gdyby ktoś mógł nie otrzymać zbawienia a nie być tym samym pozytywnie odrzuconym, ale w dzisiejszej ekonomii dzieł Bożych nie ma tej dystynkcji, bo kto nie będzie zbawiony, ten niechybnie będzie potępiony. Jeżeli zatem Pan Bóg uprzednio do rozpoznania winy stanowi, że pewnych ludzi nie doprowadzi do zbawienia, że nie da im skutecznych środków zbawienia, to faktycznie skazuje ich na potępienie i dlatego nie ma w gruncie rzeczy dość widocznej różnicy między odrzuceniem pozytywnym a negatywnym (1).

Przeciwko odrzuceniu uprzedniemu zdaje się dalej przemawiać ten powód, że powszechna wola zbawcza, która, jak już powiedziałem, odnośnie do dorosłych jest prawdą objawioną, nie łatwo da się pogodzić z takim dekretem uprzednim. Jeżeli Pan Bóg ma uprzednią wolę zbawczą względem wszystkich ludzi oraz zamierza im wszystkim dać dostateczne środki zbawienia, potem jednak przewiduje, że ci a ci z łask tych korzystać nie będą i wskutek tego dekretuje im potępienie, to rozumiemy doskonale, że odwiecznie i ta uprzednia wola zbawcza i ten wyrok następczy mogą się razem mieścić w Sercu Bożym. Ale jeżeli odrzucenie niektórych, choćby negatywne, jest z góry postanowione,

gdzież miejsce na wolę zbawczą powszechną? Wówczas to zbawcza wola zdaje się schodzić na pewną chęć tylko, na jakieś bezskuteczne pragnienie.

Posłuchajmy teraz, jak zwolennicy odrzucenia uprzedniego odpowiadają na tę trudność. Tomiści tłumaczą się w ten sposób: Powiadają, że ostatecznym powodem zbawienia jednych, a odrzucenia drugich jest wzgląd na piękność wszechświata, która wymaga, aby w nim przejawiały się doskonałości Boże: nie tylko miłosierdzie względem jednych, ale też sprawiedliwość względem drugich, czyli aby jedni z łaski byli zbawieni, a drudzy z własnej winy odrzuceni zostali. Aby więc uwydatnić cenę swej łaski w zbawieniu wybranych, Pan Bóg z góry pomija niektórych ludzi w wyborze do zbawienia, odmawiając im łaski skutecznej, która im się zresztą wcale nie należy. Dodają, że nie uwłacza to bynajmniej sprawiedliwości Bożej, bo po grzechu pierworodnym wszyscy zasługują na potępienie, a że Bóg nad jednymi się zmiłuje, drugich zaś pozostawi ich losowi, który sobie sami obrali, trwając dobrowolnie w grzechu, to tajemnica niedocieczona i powód obawy dla każdego z nas, abyśmy "*z bojaźnią i drżeniem zbawienie nasze sprawowali*" (Filip. 2, 12).

Otóż trudno pogodzić z pojęciem o dobroci Boskiej, aby Bóg szczęście indywidualne jednostek poświęcał dla piękności wszechświata; po wtóre trudno pojąć, aby piękność świata wymagała odrzucenia tak wielkiej ilości ludzi, jak to jest prawdopodobnym; po trzecie to tłumaczenie nie odpowiada na pytanie, jakim sposobem w Panu Bogu może być szczerą wola zbawczą. Jeżeli bowiem w dziele przeznaczenia czy odrzucenia wchodzi inna wola prócz Bożej, rozumiemy dobrze, że zbawczą wola Bożą, uwzględniając tę drugą wolę, tj. wolną wolę człowieka, która odmawia współdziałania łasce, może przejść w wolę przeciwną, czyli w dekret potępienia, a to, jak powiedziałem, wskutek przejrzenia tego, co ta druga wola dobrowolnie zechce uczynić. Otóż w systemie tomistycznym ta druga wola (ludzka) zdaje się wcale nie wchodzić w rachubę, tylko uprzedni dekret Boży i kwestia piękności wszechświata, które ostatecznie rozstrzygają w sprawie wyboru jednych a odrzuceniu drugich (2). Zbawczą wola Pana Boga nie byłaby szczerą względem wszystkich, gdyby ją Pan Bóg był powziął uwzględniając te tylko czynniki, które jedynie od Niego samego zależą, jak piękność wszechświata, nie oglądając się na wolę istot, o których los wieczny chodzi (3). Nareszcie powiedziałbym śmiało, że Ojcowie Kościoła, tłumacząc kwestię przeznaczenia, niemal jednomyślnie uchylają nie tylko odrzucenie pozytywne, ale i negatywne i powiadają, że wszelkie odrzucenie jest konsekwentne, tj. po przewidzeniu winy. Czytamy w tej mierze u uczniów św.

Augustyna, jak Prospera i Fulgencjusza niedwuznaczne zdania. Św. Prosper w odpowiedzi na zarzuty "potwarców", przypisujących św. Augustynowi fałszywą naukę o przeznaczeniu, mówi o odrzuconych: "*Dlatego nie są przeznaczeni (do nieba), że Bóg przewidział ich złość*" (rozd. 3). Św. Fulgencjusz, jak widzieliśmy, odróżnia doskonale przeznaczenie do łaski i do chwały i powiada, że tanto jest darmowe, to zaś jest sprawiedliwą zapłatą za dobre uczynki. W myśl tej nauki trzeba powiedzieć, że tym bardziej dekret odrzucenia następuje po przejrzeniu grzechów.

Nareszcie Ojcowie i Sobory wyrażają się nieraz w ten sposób, że predestynacja do zbawienia jest uprzednia, a odrzucenie jest następstwem przewidzenia winy. Np. III Synod w Valence w r. 855 orzeka (Kan. 3), że "*w wyborze tych, którzy mają być zbawieni, miłosierdzie Boże uprzedza zasługę, ale w potępieniu tych, którzy idą na zgubę, wina uprzedza sprawiedliwy sąd Boży*". To i temu podobne orzeczenia trzeba rozumieć w ten sposób, że tu mowa o przeznaczeniu **zupelnym**, obejmującym i łaskę i zbawienie. To przeznaczenie niezawodnie jest darmowe, ponieważ opiera się ostatecznie na pierwszej łasce, którą Pan Bóg daje zupełnie darmo, bez względu na zasługi, a po wtóre przypuszcza cały szereg łask szczególnych oraz wytrwanie do końca, co wszystko jest całkowicie darmowe. Odnośnie jednak do potępienia wyrok Boży jest tylko konsekwentny (następczy), bo zawsze przypuszcza przewidzenie winy (4).

Jeszcze słówko o kwestii ważnej, ale nietrudnej do rozwiązania, mianowicie o pogodzeniu tej prawdy, że Bóg przewiduje potępienie niektórych, ze zbawczą wolą Bożą. Kwestia ta należy raczej do traktatu o Bogu Jedynym, ale z natury rzeczy tu się także nawija. Jeżeli Pan Bóg od wieków przewidział, że ten a ten będzie potępiony, dlaczegoż go stwarza? Tak się zwykle stawia ten problem. Cóż na to odpowiedzieć? Odpowiedzieć trzeba, że kwestia jest źle postawiona; odwraca bowiem porządek zamiarów Bożych. Jest pewną rzeczą, że Pan Bóg odwiecznie wie, że ten lub ów będzie potępiony, ale z drugiej strony i dekret stworzenia takiego człowieka jest także w Bogu odwieczny; choć tedy jedno i drugie jest odwieczne jednak dekret stworzenia jest logicznie uprzedni do dekretu potępienia, bo pierwszym jest zamiar stworzenia, połączony z powszechną wolą zbawczą, potem następuje przewidzenie zasług lub win, a w końcu dopiero dekret zbawienia lub potępienia. Te wszystkie zamiary i wyroki Boże są wprawdzie odwieczne, lecz między nimi zachodzi pewne następstwo powodowe czyli logiczne. Rzecz ma się zupełnie tak samo, jak gdyby Pan Bóg

dopiero w czasie decydował się stworzyć jakiegoś człowieka, następnie przyglądał się jego uczynom, a wreszcie widząc jego upór w złem, wydał nań wyrok potępienia. Wówczas nie byłoby dla nas żadnej trudności. A przecież ten sam porządek, który się tu w czasie przed nami rozwija, jest w myśli i dekretach Bożych odwiecznie. Pierwszy jest miłosierny dekret stworzenia, powzięty z zamiarem, aby człowiek był szczęśliwy, potem przewidzenie jego występków, a dopiero w następstwie tego przewidzenia dekret potępienia. To, co temu logicznemu powiązaniu wyroków Bożych odpowiada, układa się w czasie przed naszymi oczyma. Właściwa tedy odpowiedź na powyższe pytanie jest taka: Pan Bóg przewidział wprawdzie, że ten lub ów człowiek będzie potępiony, ale uprzednio miał dekret stworzenia go, a wraz z tym dekretem stworzenia miał Pan Bóg wolę warunkową zbawienia go; dekret zaś potępienia powziął dopiero konsekwentnie do przewidzianych jego grzechów uczynkowych.

Na tym kończymy rzecz o łasce uczynkowej, a na przyszły raz przejdziemy do wyjaśnienia dogmatu o łasce poświęcającej.

---

### **Przypisy:**

- (1) Tomiści odpowiadają, że w pierwszym wypadku Bóg chce pozytywnie potępienia, w drugim je tylko dopuszcza (jak grzech).
- (2) Według tomistów wola ludzka o tyle wchodzi w rachubę, że i bez przewidzenia indywidualnych czynów ludzkich jest rzeczą pewną, iż po grzechu pierworodnym wszyscy pójną na potępienie, o ile ich szczególna łaska Boża, nikomu się nie należąca, nie wydzwignie z upadku.
- (3) Tomiści przeczą temu, aby nie była szczerą, bo Bóg wszystkim daje dostateczne środki zbawcze; przyznają jednak, że nie jest skuteczną co do wszystkich, bo nie wszystkim Bóg daje łaski skuteczne i ostateczne w dobrem wytrwanie.
- (4) Na takie sformułowanie wniosku zgodziliby się tomiści, z tym zastrzeżeniem, że wina rozumie się pierworodna.



## WYKŁAD XVIII.

# ŁASKA POŚWIĘCAJĄCA: USPRAWIEDLIWIENIE

Dotąd rozprawialiśmy o łasce uczynkowej, a teraz wypada nam przejść do innego ważnego przedmiotu z zakresu zbawczej ekonomii Bożej do **łaski poświęcającej**. Łaska ta jest celem nadprzyrodzonego działania Bożego w tym życiu. Jeżeli działanie łaski uczynkowej w duszy grzesznika można porównać do leczenia, to łaska poświęcająca jest zupełnym zdrowiem duszy. Podczas gdy łaska uczynkowa jest jakby podaniem ręki, dźwiganie nas przez Pana Boga, łaska poświęcająca jest wstąpieniem na tę wyżynę nadnaturalną, na której Pan Bóg chce nas stale widzieć. Rozumiecie więc, Panowie, ważność i doniosłość tego przedmiotu, który zresztą, jak zobaczymy, stanowi jeden z najtrudniejszych i dotąd najmniej wyjaśnionych rozdziałów w teologii. W Piśmie św. i w Podaniu kościelnym mamy wprawdzie wiele cennego materiału odnośnie do tej kwestii, ale trzeba go dopiero skrzętnie zebrać i złożyć w jedną całość, aby wytworzyć sobie jasne pojęcie o łasce poświęcającej. Potocznie nazywamy tę łaskę **poświęcającą** dlatego że, jak niebawem wyjaśnimy, ona właśnie wyłącza grzech i stanowi rzeczową świętość duszy, a przez to czyni ją miłym Panu Bogu przybytkiem. W Piśmie św. i u Ojców nazywa się ta łaska najczęściej usprawiedliwiającą, albo po prostu **usprawiedliwieniem**, czyli sprawiedliwością chrześcijańską. Ażeby to słowo należycie zrozumieć, trzeba sobie przypomnieć, że co innego jest sprawiedliwość, pojęta jako cnota moralna, tj. jako dobry nałóg, który skłania nas do oddania każdemu co mu się należy, – a co innego sprawiedliwość jako nadprzyrodzony stan duszy, uświęconej przez łaskę. Pismo św., używając często sprawiedliwość w tym drugim znaczeniu, wyraża przez to zasadniczą prawość nadprzyrodzoną duszy, w której wszystko jest należycie uporządkowane, najpierw odnośnie do Pana Boga, jako źródła życia nadprzyrodzonego, a konsekwentnie do wszystkich stworzeń. Otóż ta właśnie odnośnia duszy do Pana Boga, jako do źródła życia nadnaturalnego, stanowi istotne znamię łaski poświęcającej. Bez tej łaski dusza jest jakby skrzywiona i odwrócona od swego celu ostatecznego, jednym słowem jest nieprawą, jak ją też zwyczajnie będę nazywał.

Jakże się odbywa i na czym polega usprawiedliwienie człowieka według źródeł Objawienia? – Wiadomo wam, Panowie, że dogmat katolicki wyjaśniał się wśród walki z herezjami i zyskuje na wyrazistości przez zestawienie go z

przeciwnymi błędami. Wypada tedy zapytać, jakie to były herezje w przedmiocie łaski? **Pelagianizm**, choć w ogóle odrzucał wszystko, co jest prawdziwie nadnaturalne, a więc i łasce poświęcającej nadprzyrodzonego charakteru zaprzeczał, w szczególności jednak zwalczał tylko katolicki dogmat o łasce uczynkowej. Toteż w polemice z Pelagianizmem mowa jest tylko o szczególnym wpływie Bożym, który działa na duszę, aby ją nawrócić, albo, uczynkom jej nadać charakter nadnaturalny, a to jak wiemy, jest zadaniem łaski uczynkowej. – Dopiero **protestantyzm** wręcz wszczyna spór o łaskę poświęcającą, czyli o sam stan usprawiedliwienia, o to, co stanowi istotę sprawiedliwości chrześcijańskiej. Katolicy, zwalczający błędy protestantów, wyświetlili w owej epoce znakomicie cały ten przedmiot, a mianowicie uczynił to niezrównanie Sobór Trydencki na sesji VI, gdzie wykląda całą rzecz o usprawiedliwieniu grzesznika. Ta sesja może uchodzić za perłę całego Soboru, który zresztą tak jest bogaty w ścisłe orzeczenia dogmatyczne.

Naprzód słów kilka o poglądzie protestantów na stan usprawiedliwionego człowieka, ażeby na tym tle zarysowała się lepiej nauka Soboru i Kościoła katolickiego. Otóż protestanci mieli już o grzechu pierworodnym błędne i przesadne pojęcia; czyli, że natura ludzka wskutek pierwszego upadku tak radykalnie się popsuła, że grzech pierworodny nie mógł być w niej naprawiony; utrzymywali, że ten grzech nawet po chrzcie w człowieku pozostaje; nie odróżniali bowiem grzechu od pożądliwości, która w samej rzeczy w człowieku pokutuje, ale grzechem właściwie już nie jest, jakeśmy dawniej powiedzieli. Konsekwentnie do tej nauki o grzechu pierworodnym, protestanci nadzwyczaj powierzchownie pojmowali naukę o Odkupieniu rodzaju ludzkiego. Naprawa człowieka przez Odkupiciela nie jest, według nich, wewnętrzną, odmieniającą stan duszy, ale czysto zewnętrzną: przez chrzest grzechy nie są prawdziwie zgładzone ani odpuszczone w tym znaczeniu, żeby ich już w duszy nie było, ale są tylko "*pokryte*", jak się protestanci wyrażają; te grzechy istnieją nadal w człowieku, tylko nie są "*poczytane*"; odpuszczenie grzechu jest tedy jakby wyrokiem sądowym, który człowieka cywilnie uznaje za bezwinnego, lecz wcale winy nie gładzi, jeżeli się taka w nim znajduje. Protestanci powoływali się na słowa Psalmu 31-go: "*Błogosławieni, których odpuszczone są nieprawości, i których zakryte są grzechy*". – Nawiasem zauważę, że było to rzeczą nadzwyczaj powierzchowną i nieteologiczną konstruować taką doktrynę na jednym oderwanym tekście, podczas gdy w tylu innych miejscach jest mowa o zupełnym uwolnieniu człowieka od winy i bezpowrotnym zgładzeniu grzechów, o całkowitej wewnętrznej przemianie przez łaskę. Zresztą już św. Augustyn,

rozbierając ten tekst, pyta: cóż to ma znaczyć: "Zakryte są?". W oczach Boga, odpowiada, który wszystko widzi, tylko to może być zakryte, co już nie istnieje, a w oczach Tego, który jest nieskończenie sprawiedliwy, tylko to może być niepoczytane, co już jest zupełnie zgładzone, bo jeżeli kto winien, to Pan Bóg sprawiedliwy grzech mu poczytuje. Więc nawet ten tekst, należycie rozumiany, wcale nie wyraża tego, co w nim chcą upatrywać protestanci. – Jakże tedy według protestantów człowiek dostępuje odpuszczenia grzechów swoich? Usprawiedliwienie, po protestancku pojęte, odbywa się w ten sposób, że człowiek, przez wiarę, a raczej przez ufność, że Bóg mu odpuści dla zasług Jezusa Chrystusa, moralnie sobie przywłaszcza sprawiedliwość Chrystusową. Ta sprawiedliwość Chrystusowa nie dostaje się wcale do wnętrza grzesznika, nie w nim jest, lecz tylko w Chrystusie; ponieważ jednak grzesznik przez wiarę przyswaja ją sobie niejako, przeto ona go przed oczyma sprawiedliwości Boskiej poniekąd zasłania, pokrywając jego grzechy niby płaszczem, i w ten sposób rzekomo usprawiedliwia grzesznika. Łaska usprawiedliwienia tak pojęta wcale nie gładzi grzechów i nie poprawia grzesznika wewnętrznie, tylko go w rzeczony sposób "zasłania" i sprawia, że mu Bóg jego grzechów nie poczytuje, pokrywając je zewnętrznie zasługami Chrystusowymi. Jak widzicie, takie usprawiedliwienie nie sprawia żadnej przemiany wewnętrznej, ale zasada się po prostu na poczytaniu nam, grzesznikom, sprawiedliwości Chrystusowej, który sam jeden tylko jest rzeczywiście sprawiedliwy. – Kiedy zatem czytamy w Piśmie św., że Chrystus jest naszą sprawiedliwością, to, według protestantów, nie mamy tego rozumieć w ten sposób, że Chrystus jest źródłem naszej własnej sprawiedliwości, że z Jego zasług płynie nasze usprawiedliwienie wewnętrzne, ale znaczy to, że On nas, grzeszników, zasłania przed Bogiem, pokrywając nas niejako płaszczem swej własnej sprawiedliwości. Więc stan łaski czyli to, co my nazywamy łaską poświęcającą, po protestancku nie jest niczym w duszy człowieka, ale tylko łaskawością Bożą, która sprawia, że Pan Bóg przez wzgląd na Chrystusa nie gniewa się na człowieka, nie ma zamiaru go karać i jest mu życzliwy. Podobnie można w stosunkach ludzkich być w łasce u monarchy, bez żadnego wewnętrznego, dusznego z nim stosunku. – Wedle protestantów przyczyną usprawiedliwienia przed Bogiem jest nie miłość, nie skrucha, której wcale nie potrzeba, nie bojaźń Boża, która zdaniem wielu protestantów, jest nawet grzechem, ale jedynie wiara, wiara w to jedno, że Pan Bóg dla Chrystusa nie poczytuje mi moich grzechów.

Dziwna rzecz zaiste, że w głowach ludzkich pomieścić się mogła taka doktryna. Z jednej strony przedstawiali sobie protestanci grzech tak realnie i

konkretnie (niektórzy z nich utrzymywali nawet, iż jest substancją stworzoną przez diabła, która realnie w duszy istnieje), a z drugiej strony to wszystko, co Pan Bóg dla naprawy człowieka uczynił: usprawiedliwienie, łaskę, odpuszczenie grzechów, pojmowali w taki sposób, że się tak wyrażę, wietrzny, wiotki, nic nie znaczący, zewnętrzny.

**Sobór Trydencki**, występując przeciwko tej błędnej nauce, bierze stąd pochop, aby całą rzecz o usprawiedliwieniu **genetycznie**, ewolucyjnie przedstawić. Naprzód wykląda Sobór w sesji V naukę o grzechu pierworodnym, o czym już w swoim czasie mówiliśmy. W sesji VI przechodzi do usprawiedliwienia i postępuje takim porządkiem.

W rozdziale I przedstawia, że siły naturalne człowieka i prawo Mojżeszowe były zupełnie niedostateczne do naprawienia grzechu pierworodnego i do wydobycia się człowieka z upadku. – W drugim rozdziale wykląda, że Odkupiciel, Jezus Chrystus, z nieba przyszedł dla zbawienia wszystkich ludzi. – W trzecim ustępie wywodzi, że usprawiedliwienie przez Chrystusa nie spływa samo z siebie na wszystkich ludzi, ale tylko na tych, którzy się w Chrystusie odradzają. – W czwartym rozdziale daje Sobór wstępne pojęcie, na czym to odrodzenie w Chrystusie polega i powiada, że jest to *"przeniesienie człowieka z tego stanu, w którym się rodzi jako syn pierwszego Adama, do stanu łaski i «przywłaszczenia za synów» Bożych przez drugiego Adama Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego"*. – W piątym rozdziale mówi Sobór, że to odrodzenie wymaga u dorosłych pewnego przygotowania, które polega na współdziałaniu z uprzedzającą łaską Bożą.

W szóstym rozdziale przedkłada się szczegółowo sposób tego przygotowania do odrodzenia i ten ustęp już nas bliżej obchodzi. Wylicza tedy Sobór cały szereg etapów, przez jakie dusza grzesznika przechodzi, zanim dojdzie do usprawiedliwienia. Pierwszy moment: **Łaska** Boża uprzedza, pobudzając i dopomagając do całego tego zbawiennego dzieła. Drugi moment: ze słuchania słowa Bożego budzi się **skłonność do wierzenia**, że Pan Bóg te rzeczy, o których się słyszy, objawił, a stąd powstaje dobrowolne poruszenie i popęd ku Bogu: **wiara**, że prawdą jest, co Bóg objawił i co przyobiecał, a zwłaszcza i to, że Bóg grzesznika usprawiedliwia *"przez łaskę Jego, przez Odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie"* (Rzym. 3, 24). Trzeci moment: człowiek przychodzi do świadomości swoich grzechów, a ponieważ już wierzy, że Bóg jest sprawiedliwym sędzią, powstaje w nim zbawienna **bojaźń Boża**. Następuje moment czwarty: obok bojaźni Bożej budzi się **nadzieja** i ufność w miłosierdzie Boże. Piąty moment: z ufnością łączy się **zaczątek miłości Bożej**,



grzesznik zaczyna Boga miłować, jako źródło wszelkiego dobra swojego. Konsekwentnie (moment szósty) budzi się w nim **skrucha**, czyli obrzydzenie grzechu, który w sobie widzi. Proces usprawiedliwienia kończy się tym momentem, że grzesznik postanawia przyjąć chrzest i rozpocząć nowe życie przez zachowanie przykazań Bożych. Sobór wplata w swe orzeczenie różne teksty z Pisma św. na poparcie swej nauki.

Ta cała ewolucja wewnętrzna grzesznika, przechodzącego ze stanu grzechu do usprawiedliwienia, nie zawsze jest konieczną i jedyną drogą do usprawiedliwienia, co się już stąd okazuje, że dzieci, które przyjmują chrzest przed dojściem do używania rozumu, przez nią nie przechodzą. Możliwe też są różne inne wyjątki; św. Paweł np. jednym potężnym uderzeniem łaski został nawrócony, nie przechodząc kolejno przez te różne stany, które Sobór opisał (1). W każdym razie ta jest droga normalna usprawiedliwienia, oparta na tej nadnaturalnej psychologii duszy naszej, którą bardzo wyraźnie nakreśliło podanie Ojców, a którą Sobór prześlicznie sformułował.

W następnym, tj. siódmym rozdziale, opisuje Sobór na czym polega **istota** samego usprawiedliwienia. *"Po tym przygotowaniu"*, powiada, *"następuje samo usprawiedliwienie, które nie jest samym tylko odpuszczeniem grzechów, lecz zarazem uświęceniem i odnową wewnętrznego człowieka, przez dobrowolne przyjęcie (przezeń) łaski i darów"*. Więc usprawiedliwienie to nie tylko odpuszczenie grzechów, ale i **wewnętrzne przetworzenie** i przeobrażenie człowieka, przez przyjęcie w siebie łaski i darów Bożych. Co to za "dary" o tym później będziemy mówili – a teraz posłuchajmy co Sobór dalej orzeka: *"Dlatego człowiek z niesprawiedliwego staje się sprawiedliwym i z nieprzyjaciela przyjacielem, aby był «dziedzicem według nadziei żywota wiecznego» (Tyt. 3, 7)"*. Łaska usprawiedliwienia stanowi zatem człowieka sprawiedliwym i dziedzicem królestwa niebieskiego.

W dalszym ciągu tego (7-go) rozdziału, wylicza Sobór **przyczyny usprawiedliwienia**. Było to potrzebne, bo protestanci w tej mierze ciągle bałamucili, przytaczając za sobą różne miejsca z Pisma św. i bardzo trudno było się z nimi porozumieć. Mówili np., że przyczyną usprawiedliwienia naszego jest miłosierdzie Boże, co też jest prawdą; używali najchętniej formułki, że wiara usprawiedliwia, co, należycie zrozumiane, także jest prawdą. Sobór zatem, chcąc rzecz tę wyjaśnić w sposób nie pozostawiający żadnej wątpliwości, musiał się uciec do formuł scholastycznych; użył klasycznego podziału scholastycznego na cztery przyczyny i w dalszym ciągu wyklada, jakie są tego przyczyny odnośnie do usprawiedliwienia, aby tym samym przeciąć drogę

wszelkim możliwym nieporozumieniom. **Celem** tedy usprawiedliwienia jest, wedle Soboru, chwała Boża i Chrystusowa oraz żywot wieczny. Przyczyną **sprawczą** jest Bóg miłosierny i zasługa Chrystusa Pana, a **narzędziem** chrzest. Przyczyną **formalną** w końcu jest łaska usprawiedliwienia, przez którą Bóg nas wewnętrznie odnawia i uświęca.

Aby naukę Soboru lepiej zrozumieć, nie od rzeczy tu będzie wyjaśnić pokrótce filozoficzny podział na cztery przyczyny. Co do każdej rzeczy stworzonej możemy pytać o jej przyczyny. Pytamy tedy naprzód: co stanowi istotę tej rzeczy i odpowiadamy, przywołując przyczynę **formalną**, względnie i materialną, jeżeli rzecz jest złożona. Na przykład człowiek składa się z ciała (przyczyna materialna) i duszy (przyczyna formalna). Przyczyna formalna tedy albo sama przez się stanowi istotę rzeczy, lub łącznie z jakimś podłożem materialnym. Jeżeli rzecz, o którą chodzi, nie jest samoistna, lecz jest tylko stanem przygodnym lub przymiotem (np. wiedza lub cnota), wówczas domaga się oczywiście jakiegoś podmiotu bytowania, lecz nie wchodzi z nim w związek istotny (jak dusza z ciałem), ale tylko przygodny. Zobaczymy, że łaska jest właśnie bytem tego rodzaju.

Po wtóre pytamy: kto tę rzecz uczynił i odpowiadamy, wskazując na przyczynę **sprawczą**. Przyczyna sprawcza albo sama przez się dokonywa swego dzieła, albo w działaniu posługuje się jakimś narzędziem, które samo z siebie nie jest zdolne do wykonania danego skutku, ale tylko mocą przyczyny naczelnej, która nim włada. Wszyscy o tym wiemy, bo każdy z nas w życiu codziennym posługuje się całym mnóstwem narzędzi, choćby tym piórem, którego używa do pisania. My posługujemy się narzędziami z potrzeby, lecz jeśli Bóg używa niekiedy stworzenia do zdziałania pewnego skutku, czyni to oczywiście nie z potrzeby, lecz z innych powodów, godnych Jego mądrości. – Pytając zatem o przyczynę sprawczą, musimy w danym razie rozróżnić między przyczyną naczelną, a przyczyną narzędnią. Przyczyna naczelna znowu może być dwojaka: fizyczna, albo moralna. Sprawca fizyczny działa przez wpływ fizyczny, którym bezpośrednio lub pośrednio (za pomocą narzędzia) skutek wywołuje. Przyczyna moralna osiąga skutek przez wpływ tylko moralny. Wpływ moralny polega na tym, że ktoś przez rozkaz, namowę, prośbę, zasługę itp. oddziałuje na sprawcę fizycznego, aby ten dany skutek wywołał.

W końcu pytać możemy: dlaczego, na co ta rzecz jest zrobiona, albo z jakiego powodu stał się ten uczynek? Odpowiadamy, przywołując przyczynę **celową**, cel, czyli zamiar. Cel jest pierwszą przyczyną, bo żaden sprawca bez celu nie działa, a bez przyczyny sprawczej znów żaden skutek by nie powstał.

Przechodzę do wyjaśnienia przyczynowości łaski, którą Sobór w tym rozdziale 7-ym wyklada. Na pierwszym miejscu wymienia przyczynę celową: jest nią chwała Boża i Chrystusa Pana. – Celem ostatecznym wszystkich dzieł Bożych jest chwała Boża, w której uczestniczy Wcielony Syn Boży, Odnowiciel świata nadprzyrodzonego. Celem drugorzędny jest zbawienie ludzi, w którym chwała Boża najbardziej się przejawia. – Naczelnym sprawcą łaski jest Bóg miłosierny, który jej udziela dla zasług Chrystusa Pana, jako przyczyny moralnej. – Sakrament chrztu, który z ustanowienia Bożego ma moc odradzania ludzi na żywot wieczny, wcielając ich w mistyczne ciało Chrystusa, jest narzędziem usprawiedliwienia. – Przyczyną w końcu formalną, czyli tym, co stanowi istotę usprawiedliwienia, jest łaska poświęcająca. Sobór z naciskiem podnosi, że istoty sprawiedliwości chrześcijańskiej nie stanowi przyswojona nam przez wiarę sprawiedliwość Boża lub Chrystusowa, jak chcą protestanci, lecz wlana nam **własna sprawiedliwość**, *"przez którą to odnawiamy się duchem umysłu naszego i nie tylko za sprawiedliwych poczytani bywamy, lecz prawdziwie mianujemy się nimi i jesteśmy"*. Wprawdzie Sobór nie mówi w tym miejscu wyraźnie, że tą sprawiedliwością jest łaska poświęcająca, ale wynika z wszystkich poprzednich rozpraw Soboru i następujących kanonów, w których osobno jeszcze potępiono naukę protestantów. – Kościół, nazywając łaskę poświęcającą przyczyną formalną usprawiedliwienia, nie rozumie oczywiście, że łaska wchodzi z człowiekiem w związek istotny, jak np. dusza z ciałem, lecz tylko, że podnosi go do **stanu** wyższego, nadprzyrodzonego, do godności dziecięstwa Bożego i czyni go uczestnikiem natury Bożej, jak to niebawem wytłumaczymy. – Sobór dodaje, że sprawiedliwość, czyli łaska nie jest u wszystkich jednaka, ale różna wedle miary, jaką Duch Święty udziela *"z osobna każdemu, jako chce"* (I Kor. 12, 11), oraz wedle usposobienia i współdziałania każdego z nas. Nareszcie Sobór określa, że ta sprawiedliwość ma swoją siedzibę w duszy ludzkiej i że wraz z łaską poświęcającą Bóg wszczepia człowiekowi wiarę, nadzieję i miłość. *"Wiara bowiem sama, jeśli się z nią nadzieja i miłość nie połączy, nie jednoczy doskonale z Chrystusem, ani żywym członkiem Jego Ciała (mistycznego) nie czyni"*.

W ósmym rozdziale wyklada Sobór, w jakim znaczeniu **wiara** nazywa się u św. Pawła przyczyną usprawiedliwienia: oto dlatego, że wiara jest pierwszym krokiem do usprawiedliwienia, jego *"początkiem, podstawą i korzeniem"*; nie zaś w tym znaczeniu, jakoby wiara sama przez się była formą, czyli istotą sprawiedliwości i sama przez się usprawiedliwić mogła. – Dalej (w 9-ym rozdziale) zbija Sobór czczą pretensję heretyków, że sama wiara daje każdemu

pewność usprawiedliwienia; żaden bowiem człowiek nie może twierdzić z pewnością bezwzględną, że jest usprawiedliwiony, bo tego nikt wiedzieć nie może (2); każdy jednak może i powinien ufać miłosierdziu Bożemu.

W następnym, dziesiątym rozdziale, opisuje Sobór dalszy rozwój usprawiedliwienia, ucząc, że łaska poświęcająca, wlana na chrzcie św., wzrasta i pomnaża się przez dobre uczynki, przez życie chrześcijańskie wedle zasad wiary. – W jedenastym rozdziale mówi Sobór o konieczności i możliwości zachowania przykazań Bożych. Łaska poświęcająca daje każdemu stałą możliwość przestrzegania Zakonu Bożego, a miłość, wlana przez Ducha Świętego, skłania nas do tego, byśmy "*chowali moc Chrystusową*". Przez to zachowanie przykazań usprawiedliwiony rośnie w łasce poświęcającej i nabywa zasługi na żywot wieczny. – W dwunastym i trzynastym ustępie rozprawia Sobór o trudnych kwestiach predestynacji i wytrwania w łasce; ostrzega, aby lekkomyślnie w swoją predestynację nie dufać, lecz sprawować swe zbawienie "*z bojaźnią i ze drżeniem*" (Filip. 2, 12), bo wytrwanie w dobrem jest darem, którego wprawdzie kornie spodziewać się należy, którego jednak na pewno obiecywać sobie nie można. – W czternastym i w piętnastym rozdziale powiedziano, że łaskę usprawiedliwienia traci się przez każdy grzech śmiertelny, nie zaś przez samą tylko niewiarę, jak protestanci utrzymywali; że jednak można i powinno się powstać z upadku i naprawić go, czyli odzyskać usprawiedliwienie.

Wówczas to cały ów pochód usprawiedliwienia, który wedle nauki Soboru odbywał się przed chrztem, w ten sam mniej więcej sposób powtarza się przy odzyskaniu łaski poświęcającej. Kiedy człowiek po utracie łaski albo i wiary, z pomocą Bożą ma odbudować z ruiny albo z niczego cały gmach swego życia duchownego, wtedy na nowo łaska uprzedzająca rozpoczyna to dzieło, potem poprzez wiarę, bojaźń Bożą, nadzieję itd. człowiek dochodzi do usprawiedliwienia. Ta tylko jest różnica, że zamiast sakramentu chrztu, trzeba w ten pochód wstawić pokutę, zresztą bowiem wszystko tym samym porządkiem się odbywa. – Całą rzecz o usprawiedliwieniu kończy rozdział 16-ty, ostatni sesji 6-ej, w którym mowa o zasłudze dobrych uczynków na żywot wieczny.

Przedłożywszy pokrótce naukę Soboru Trydenckiego o usprawiedliwieniu, nie zamierzamy tu zastanawiać się obszerniej nad genetycznym jego rozwojem, to bowiem należy do innego traktatu; nam chodzi właściwie tylko o koniec tego procesu czyli o sam **stan łaski poświęcającej**: czym jest ta łaska, jakie skutki w duszy wywołuje, jakie ma następstwa itd. Przede wszystkim uzasadnić musimy ten pewnik, że stan usprawiedliwienia nie

jest zewnętrznym tylko faworem Boskim, że dalej nie polega tylko na odpuszczeniu grzechów, ale zawiera nadto pewien element pozytywny, tj. coś **realnego**, co Bóg duszy daje, czyli "*wlewa*", jak się teologowie wyrażają na wzór Pisma św., które mówi: "*iż miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego*" (Rzym. 5, 5).

Teologowie, nazywając łaskę poświęcającą "*nałogiem wlanym*", oznaczają przez to, że ta łaska jest czymś realnym, wszczepionym duszy w sposób nadnaturalny. Cóż to takiego ten "*nałóg wlanym*"? Nałóg (3) w języku teologicznym, przyjętym po części z filozofii scholastycznej, oznacza właściwie nawyknięcie, które wytwarza się z szeregu czynów powtarzanych i daje człowiekowi łatwość i skłonność do spełnienia czynów tego samego rodzaju. Nałogi mogą być złe i dobre, zależnie od tego w jakim kierunku te czyny zmierzają. Na przykład z ponawianych wykroczeń przeciwko wstrzeźliwości tworzy się nałóg pijaństwa. Z drugiej strony cnota naturalna czyli nabyta także niczym innym nie jest, jak dobrym nawyknięciem moralnym; z ponawiania bowiem dobrych uczynków pewnego rodzaju tworzy się w duszy pewna skłonność i łatwość do podobnego działania. Cnota jest tedy nabytym nałogiem, który daje człowiekowi skłonność i łatwość do wykonywania pewnych czynów etycznie dobrych. Otóż teologowie tego właśnie słowa "*nałóg*" używają także dla oznaczenia wlanych cnót nadprzyrodzonych. Trzeba jednak wiedzieć, że filozoficzne pojęcie nałogu da się tylko z pewnym zastrzeżeniem przenieść do cnót "*wlanych*". Te bowiem cnoty nadprzyrodzone już przez to samo różnią się od cnót naturalnych, że nie pochodzą z nawyknięcia, ale są, jak sama ich nazwa wskazuje, wlane, czyli duszy bezpośrednio przez Boga wszczepione. Podobne zaś są do cnót nabytych pod tym względem, że dają człowiekowi możliwość i skłonność do spełniania pewnych czynów, rozumie się nadprzyrodzonych (4).

Przejdźmy teraz do łaski poświęcającej. Przede wszystkim łaska poświęcająca nie jest cnotą właściwą nawet w nadprzyrodzonym znaczeniu, bo sama przez się nie daje bezpośrednio zdolności i skłonności do działania; to jednak ma wspólnego z cnotami, że stale w duszy przebywa, że jest jej realnym przymiotem, podobnie jak nauka, ćwiczeniem nabyta, staje się przymiotem umysłu, lub jak cnota przyrodzona, która ma swą siedzibę we woli. Chociaż tedy łaska poświęcająca nie jest przymiotem nabytym ani cnotą, przecież teologowie podciągają ją pod kategorię nałogu, ponieważ stale w duszy mieszka, jako jej przymiot nadprzyrodzony. Dodają jednak, że ten przymiot nie jest bezpośrednio czynny, jak cnota, lecz jest raczej **stanem** duszy nadprzyrodzonym, jakby **nową naturą**, która stanowi podstawę dla

nadprzyrodzonych władz i cnót duchownych (5). Łaską poświęcającą nazywamy zatem taki nałóg czyli przymiot wiany, który, jak Pismo świadczy, duszę uświęca, czyni ją Bogu miłą, stanowi człowieka przybranym synem Bożym, darzy go uczestnictwem Boskiej natury, czyni go dziedzicem królestwa niebieskiego i współdziedzicem Chrystusowym, zdobi duszę pięknnością nadnaturalną, sprawia, że żyje życiem nadprzyrodzonym, podczas gdy bez łaski byłaby duchownie martwą. Wiele jeszcze tego rodzaju przymiotów łaski można by wyliczyć i niejedno jeszcze później wymienię: wszystko to są różne sposoby, w jakie Pismo, Sobory, Ojcowie opisują jedną i tę samą istotę łaski poświęcającej. – Na przyszły raz bliżej się nad tym przedmiotem zastanowimy.

---

### Przypisy:

(1) W nagłych nawróceniach wszystkie momenty genetyczne usprawiedliwienia mogą się zdarzyć w okamgnieniu, te bowiem stany duszy mogą po sobie następować w jednej chwili.

(2) Chyba ze szczególnego objawienia Bożego.

(3) Polskie "nałóg" nie oddaje dokładnie łacińskiego *habitus*, który oznacza w ogóle stan bytowania, odpowiedni danej naturze lub przymiot czynny jakiejś władzy.

(4) Dla uwydatnienia różnicy i podobieństwa tych dwu kategorii cnót dodać jeszcze należy, że **zdolność** do pełnienia uczynków naturalnych etycznie dobrych mamy już z natury, bo te czyny odpowiadają rozumnej naturze człowieka i nie przechodzą zakresu jej możliwości. Cnota nabyta dodaje skłonność i łatwość do ich wykonywania, jak to wyżej wyjaśnione. Do pełnienia uczynków nadprzyrodzonych nie posiadamy z natury żadnej **zdolności**, lecz dopiero łaska wraz z cnotami wlanymi tę możliwość nam daje, a zarazem **skłania** dusze do odpowiedniego działania z pobudek nadnaturalnych. Co do **łatwości** w pełnieniu uczynków, cnota wiana, sama przez się, jej nie daje, lecz nabywa się jej stopniowo, w miarę wykonywania aktów danej cnoty. Pod tym względem cnoty wlane raczej są podobne do władz naturalnych, niż do cnót nabytych.

(5) Duchownemi nazywamy objawy życia nadprzyrodzonego w przeciwstawieniu do duchowych, naturalnych.



## WYKŁAD XIX.

# ISTOTA ŁASKI POŚWIĘCAJĄCEJ

Wypada nam dziś poruszyć bardzo trudne zagadnienie, mianowicie czym jest właściwie łaska poświęcająca, na czym polega jej istota. Jest to niezawodnie **tajemnicą wiary**, toteż zgłębić łaski do gruntu nie możemy; zestawiając jednak rozmaite dane z Pisma św., z Ojców i Soborów, możemy sobie jakieś przybliżone, o ile być może dokładne, a w każdym razie prawdziwe i wierne pojęcie o tym wyrobić. Mamy tedy, jak słyszeliśmy ostatnim razem, rozmaite o łasce orzeczenia, które teraz do pewnych punktów zbierzemy.

I tak naprzód nazywa Pismo łaskę poświęcającą **życiem**, mówi, że usprawiedliwienie w Chrystusie sprawia w nas nowe życie, które w nas mieszka, które w nas trwa. Na przykład Chrystus, u św. Jana w VI rozdziale (w. 55), powiada: *"Kto pożywa ciała mego i pije moją krew, ma żywot wieczny"*. Kto zatem łączy się z Chrystusem Eucharystycznym, już ma życie w sobie i życie to nazywa Chrystus żywotem wiecznym z powodu istotnej tożsamości stanu nadprzyrodzonego na ziemi i w niebie. Gdzie indziej znów św. Jan wyraża to samo za pomocą przeciwieństwa, mówiąc (I list 3, 15): *"Każdy, co nienawidzi brata swego, mężobójcą jest. A wiecie, że wszelki mężobójca nie ma żywota wiecznego w samym sobie trwającego"*. Inni zatem, którzy są w stanie łaski, mają żywot wieczny mieszkający w sobie. – Pismo św. uzupełniając jeszcze pojęcie tego życia nadprzyrodzonego nazywa jego nabycie **"odrodzeniem"**. Dlatego to chrzest nazywa się **"omyciem odrodzenia"** (Tyt. 3, 5); dlatego też Chrystus powiada (Jan 3, 5): *"Jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wniknąć do królestwa Bożego"*. – Odwrotnie znów utratę tego życia duchownego Pismo św. nazywa po prostu śmiercią. *"Masz imię, że żyjesz, aleś jest umarły"*, wyrzuca Chrystus Pan w Apokalipsie (3, 1) pewnemu biskupowi, który był w stanie niełaski. – Dalej jeszcze objaśnia nam Pismo to nadprzyrodzone życie duszy jako pewien wypływ z własnego życia Chrystusowego. To znaczy, że Zbawiciel nie tylko wysłużył nam łaskę, czyli jest jej przyczyną moralną, ale nadto jest w pewien sposób tajemniczy **źródłem**, z którego, o ile z nim duchownie połączeni jesteśmy, spływa na nas to życie, które w Nim jest w całej pełni. Chrystus Pan opisuje to w ślicznym podobieństwie o winnej macicy (Jan 15): *"Jam jest winna macica, wyście latorośle, kto mieszka we mnie a ja w nim, ten siła owocu przynosi, bo beze mnie nic czynić nie możecie"*. Jako latorośl żyje z pnia winogrodu i czerpie zeń soki

żywotne, tak i my mamy być zjednoczeni z Chrystusem przez łaskę poświęcającą i żyć pod tchnieniem tegoż Ducha, który ożywia uwielbione człowieczeństwo Chrystusa Pana. Paweł św. także tłumaczy pokrewieństwem organicznym nadnaturalny związek wiernych z Chrystusem, nazywając ich członkami mistycznymi ciała, którego głową jest Chrystus. Widzicie zatem, Panowie, że to życie nadprzyrodzone jest czymś **realnym**, mieszkającym w duszy, że odrodzenie na żywot wieczny sprawia w człowieku coś rzeczywistego, pewien stan duchowny, którego w nim przedtem nie było.

Ojcowie bardzo często w ten sam sposób się wyrażają, jak jeszcze zobaczymy. Sobór Trydencki orzekł na sesji VI (rozdz. 7), że człowiek nabywa usprawiedliwienia przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów, które Bóg w nim sprawuje mocą zasług Chrystusa Pana.

Przejdźmy do drugiej grupy orzeczeń o łasce. Pismo św. określa to nowe życie jako "**synostwo Boże**", oczywiście nie synostwo naturalne, które tylko Chrystusowi jest właściwe, ale "**synostwo przywłaszczenia**". Liczne mamy ustępy w Piśmie św., gdzie to bardzo kategorycznie powiedziano. Na przykład: "*Wzięliście Ducha przywłaszczenia za syny, przez którego wołamy Abba (Ojcze)*" (Rzym. 8, 15). Zaraz w wierszu następnym (17) przydaje św. Paweł rzecz, dopełniającą pojęcie synostwa przybranego: "*A jeśli synami, tedy i dziedzicami: dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusowymi*". Uwydatnia to ścisłość w jakiej to pojęcie adoptacji nadprzyrodzonej jest wzięte, jeżeli jesteśmy synami Bożymi, to przysługuje nam prawo do **dziedzictwa**, tzn. do pewnego uczestniczenia w chwale Ojca naszego w niebiesiech, która z natury należy się Chrystusowi "*pierworodnemu między wielą braci*" (Rzym. 8, 29). – Prawdę adoptacji Bożej wyraża pięknie św. Jan w pierwszym swoim liście (3, 1), mówiąc: "*Patrzcie, jaką miłość dał nam Ojciec, że nazwani jesteśmy synami Bożymi i jesteśmy*".

Adoptacja między ludźmi jest zewnętrznym aktem prawnym, który legalnie sprawia te same skutki, co rodzenie, ale sprawia je tylko powierzchownie, nie wywołując żadnej zmiany realnej w osobie adoptowanej. Przeciwnie adoptacja Boża nie tylko udziela nam prawa do dziedzictwa Bożego, tj. do oglądania Boga twarzą w twarz (1), ale to łaskawe usynowienie, jak Pismo i Ojcowie ciągle powtarzają, już tu na ziemi zasadza się na pewnych darach **wewnętrznych**, które nas realnie przeobrażają na podobieństwo Chrystusa i przez to właśnie stanowią dziedzicami Bożymi. Słyszeliśmy z jakim naciskiem św. Jan powiada, że nie tylko nazwani jesteśmy synami Bożymi, ale "*jesteśmy*"



rzeczywiście (2). Wyraźniej jeszcze św. Paweł w przytoczonym tekście listu do Rzymian (8, 15) głosi, żeśmy nie tylko jakkolwiek adoptowani, ale żeśmy "*wzięli ducha przywłaszczenia za syny*", który nam jest dany, który w nas mieszka i "*przez którego wołamy Abba (Ojczy)!*". Ten to Duch wytwarza w nas stan synowski i usposobienie synowskie. To jest drugi główny punkt orzeczeń Pisma o łasce poświęcającej, z którego tak samo, jak poprzednio wnosimy, że usprawiedliwienie jest realnym przymiotem duszy.

Po trzecie nazywa Pismo św. usprawiedliwienie **uświęceniem**, umiłowanie Boga, światłością: "*Albowiemście byli niekiedy ciemnością, lecz teraz światłością w Panu*" (Efez. 5, 8). Wspomniałem o tym w poprzednim wykładzie, a teraz nie ma potrzeby zastanawiać się dłużej nad tymi orzeczeniami, które są raczej opisaniem łaski, niż wyrażeniem jej istoty.

Św. Piotr przekazał nam słowo, które może najgłębiej wnika w pojęcie łaski poświęcającej, i o którym Ojcowie, jak Bazyli, Augustyn, najczęściej się rozpisują, kiedy chcą wytłumaczyć istotę stanu nadprzyrodzonego. Księżę Apostołów na początku drugiego swego listu (1, 4) pisze do wiernych, że Bóg przez Chrystusa "*największe i kosztowne obietnice nam darował, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiego przyrodzenia*". W samej rzeczy to **uczestnictwo w naturze Bożej** najgłębiej ujmuje treść łaski poświęcającej. Ojcowie Kościoła na podstawie tego tekstu, określają tę samą rzecz sposobem bardzo śmiałym, który niekiedy ma pozór panteizmu, mówiąc np. że łaska nas "*ubóstwia*", lub nawet, że nas czyni bogami.

Cóż to może znaczyć? Jak mamy pojąć to uczestniczenie w Boskiej naturze, to ubóstwienie człowieka? Oczywiście nie w sposób panteistyczny, jakby łaska dawała nam świadomość naszej identyczności z Bogiem. Ani na sposób osobowego zjednoczenia natury ludzkiej z Boską, jak przy Wcieleniu Syna Bożego. Z drugiej strony nie docenialibyśmy znaczenia słów św. Piotra, gdybyśmy to uczestnictwo w naturze Bożej chcieli sprowadzić do rzędu nikłego jakiegoś podobieństwa, jakie np. wynika ze samego faktu stworzenia, tym samym, że skutek zawsze jest w pewnej mierze podobny do swojej przyczyny.

Na ogół mówiąc, uczestniczenie w naturze drugiego jest to jakiś udział w tym, co temu drugiemu jest **właściwe**, a nie w tym tylko, co mu jest wspólne z innymi istotami. Tak np. kamień lub roślina nie uczestniczą w naturze ludzkiej, chociaż posiadają byt, jak natura ludzka, a roślinie przysługuje nawet życie wegetacyjne. Ta dopiero istota uczestniczyłaby w naturze ludzkiej, która by

miała rozum, albo jakkolwiek udział w rozumie, będącym właściwością natury ludzkiej. – Jeżeli więc powiedziano, że łaska daje nam uczestnictwo w Boskiej naturze wyrażono tym samym, że przez łaskę mamy jakiś udział w tym, co Bogu jest właściwym.

Niektórzy teologowie pojmowali nawet ten udział, to uczestnictwo w naturze Bożej, którym nas łaska darzy, jako pewne bezpośrednie połączenie z samą istotą Bożą, tak, że sama istota Boża stanowiłaby świętość duszy, a nie tylko byłaby jej przyczyną. O tym zaraz obszerniej pomówimy, a na razie powiadam, że to w żaden sposób pojąć się nie da. Pan Bóg żadną miarą nie może być przymiotem naszej duszy, bo przymiot zawiera w swoim pojęciu cechy sprzeczne z nieskończoną doskonałością Bożą. Być czyimś przymiotem, to znaczy być odeń zawisłym, tworzyć wraz z danym podmiotem jakiś byt złożony itp. Otóż Bóg, jako byt najwyższy i bezwzględny, nie może wchodzić ze stworzeniem w tego rodzaju stosunek.

To zatem co formalnie stanowi nasze uświęcenie, musi być jakimś przymiotem stworzonym, który Bóg sprawia w naszej duszy. Lecz z drugiej strony musi to być coś takiego, co by duszę ludzką jakimś sposobem upodobniło do tego, co jest Bogu najwłaściwsze, do tego w czym Pan Bóg nieskończenie **przewyższa** wszelkie stworzenie. Łaska zatem jako uczestnictwo w naturze Bożej upodabnia duszę do Boga nie tylko w ogólnie pojętym bycie, w działaniu i w tych wszystkich doskonałościach Bożych, których ślady przejawiają się w stworzeniu, ale w tym, co tak dalece jest samemu Bogu właściwym, że sam fakt stworzenia nie uzasadnia żadnego w tym względzie podobieństwa do Boga.

Otóż najłatwiej jeszcze zrozumieć, jak coś Bogu właściwego może udzielić się człowiekowi, jeżeli przeniesiemy się myślą do szczytu i celu porządku nadprzyrodzonego, do rzeczy skądinąd najnieдоступniejszej, tj. do stanu **chwały niebieskiej**. Tam bowiem jest najdoskonalsze zjednoczenie z Bogiem, polegające na posiadaniu Boga w sposób analogiczny, jak On sam się posiada, przez bezpośrednie widzenie Go twarzą w twarz. Oczywiście przewyższa ten stan absolutnie wszelką zdolność, wszelką siłę i aspirację stworzenia i ziścić się może tylko przez nadprzyrodzone wdanie się Boga, przez bezpośrednie i najściślejsze połączenie się Boga z duszą uwielbioną. To zatopienie się w kontemplacji Boga, ten wieczny zachwyty miłosny, jednym słowem przypuszczenie stworzenia do szczęścia Bogu właściwego, stanowi właśnie najwyższe uczestnictwo Bóstwa, to ubóstwienie, jakie czeka człowieka w życiu przyszłym. Uważcie jednak, Panowie, że samo to oglądanie Boga, które

nieskończenie przerasta naturalną możność stworzenia, suponuje podniesienie człowieka do sfery czynności Bogu właściwej. Toteż Bóg obdarza duszę uwielbioną czymś, co się nazywa w teologii "światłością chwały", co sprawia, że dusza staje się zdolną do oglądania Boga twarzą w twarz, do miłowania Go miłością nadprzyrodzoną i do cieszenia się tym szczęściem, które jest Bogu właściwe, do czego nikt, ani Serafini z natury swojej zdolności nie posiadają.

Z wyżyn tego stanu uwielbienia trzeba sądzić o stanie nadprzyrodzonym życia doczesnego i oceniać łaskę poświęcającą. Słyszeliśmy wyżej z ust Zbawiciela, że kto się z Nim jednoczy przez łaskę, ma żywot wieczny. To znaczy, że łaska poświęcająca jest zawiązkiem światłości chwały, że zatem jest analogicznym podniesieniem natury ludzkiej do sfery życia Bożego, jak stan uwielbienia w niebie. Chociaż tedy w tym życiu doczesnym łaska nie objawia swego oblicza, chociaż nie darzy widzeniem Boga, lecz pozostaje jakby w stanie utajenia, uzdalnia nas jednak do prawdziwej zasługi na żywot wieczny, do budowania sobie mieszkania w niebie. Łaska poświęcająca w tym życiu i w stanie uwielbienia, to jedna i ta sama rzecz, jeden i ten sam dar, tylko w dwóch stadiach swojego istnienia, tu w stadium zawiązku, wzrostu i rozwoju, lecz zawsze pod zasłoną, a tam w stadium pełnego rozkwitu i bez osłon; tu jak ziarenko w ziemi kielkujące, a tam jako roślina w pełnym rozwoju swej piękności. Wyraża to pięknie św. Jan w pierwszym liście (3, 2): *"Najmilejsi, teraz synami Bożymi jesteście, a jeszcze się nie okazało czym będziecie. Wiemy, iż gdy się okaże, podobni Mu będziemy: iż Go ujrzymy jako jest"*. Znane wam też są słowa św. Pawła (I Kor. 13, 12): *"Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo: lecz w on czas twarzą w twarz. Teraz znam po części, lecz w on czas poznam, jakom i poznany jest"*.

Z tego zatem stanowiska trzeba oceniać znaczenie łaski poświęcającej i synostwa Bożego. *"Żywot wieczny"*, powtarzam, oznacza w Piśmie szczęście wiekuiste oglądania Boga twarzą w twarz, a ten właśnie żywot wieczny, według słów Pana Jezusa, św. Jana i innych apostołów, przez łaskę już teraz zawiązkowo w nas mieszka, tak, że przejście z tego życia do nieba jest tylko jakby spadnięciem zasłony, która skrywa mieszkającego "w światłości nieprzystępnej" Boga (I Tymot. 6, 16) przed oczyma duszy.

Lecz na tym jeszcze nie koniec. Mówiliśmy, że posiadanie Boga przez jawną kontemplację jest zastrzeżone dla życia przyszłego. Czy jednak i w tym życiu nie posiadamy już Boga przez łaskę w jakiś sposób szczególny, właściwy synostwu przybrania? Niezawodnie. Lecz zanim przystąpię do tego przedmiotu,

który stanowi ostatni punkt tej rzeczy o łasce, muszę na jedno zwrócić uwagę. Mówiąc o łasce, trzeba ciągle odróżniać ten dar, który jest **przymiotem duszy** stworzonym, od tego daru, który jest **przedmiotem posiadania**. Tym przedmiotem, który przez łaskę posiadamy, jest **Pan Bóg**, a posiadamy Go jawnie w życiu przyszłym, a w pewien sposób tajemniczy, analogiczny jednak do tamtego, nawet w tym życiu doczesnym, jak wnet zobaczymy. – Pamiętajmy tedy, że to, co formalnie czyni nas uczestnikami Boskiej natury, nie może być Bogiem samym, ale tylko pewnym nadnaturalnym upodobnieniem nas do Niego, pewnym, jak powiadają Ojcowie, obrazem Bożym, ale to nieskończenie wyższego rzędu, niż ta podobizna, która jest wyciśnięta na duszy przez sam fakt stworzenia, przez to, że człowiek ma, podobnie jak Bóg, rozum i wolę, inicjatywę w działaniu. Łaska, jak to wynika z powyższych orzeczeń Pisma św., sprawuje w duszy podobieństwo Boże nieskończenie wyższego rzędu, bo nadprzyrodzone. W każdym razie i to przeobrażenie duszy na podobieństwo Boże jest jakimś własnym przymiotem duszy, a więc czymś stworzonym. – Prócz tego jednak posiadamy przez łaskę samego Boga, bo Bóg jest przedmiotem i celem naszego "*ubóstwienia*", jak Ojcowie Kościoła śmiało stan łaski mianują. Powiadam tedy, że łaska łączy nas z Bogiem już na ziemi i to właśnie nas przeprowadza do piątego punktu tej rozprawy, bodaj czy nie najtrudniejszego, tj. do **mieszkania Ducha Świętego** w duszy ludzkiej przez łaskę poświęcającą.

Pismo św. Nowego Zakonu bardzo często mówi o tej tajemnicy i to na różne sposoby. Sam Pan Jezus powiada do Apostołów (Jan 14, 16): "*A ja prosić będę Ojca, a innego Pocieszyciela da wam*", tj. Ducha Świętego i dodaje: "*wy poznacie Go, iż u was mieszkać będzie i w was będzie*" (w. 17); obiecuje więc Zbawiciel, że Duch Święty w nas zamieszka. Przytoczyłem już znany tekst św. Pawła (Rzym. 5, 5): "*Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dan*". W I liście do Koryntian (3, 16) pisze Apostoł: "*Nie wiecie, iż jesteście Kościołem Bożym, a Duch Boży mieszka w was?*" a dalej w VI rozdziale (w. 19): "*azaż nie wiecie, iż członki wasze są Kościołem Ducha Świętego, który w was jest?*" – Nie potrzebuję dodawać, że tradycyjne nauczanie Kościoła, przekazane przez Ojców, chętnie powraca do tych wyrażen i obszernie je omawia. – Stąd też teologowie, zwłaszcza po Soborze Trydenckim, zajmując się więcej tą rzeczą, poczynili rozmaite daleko idące przypuszczenia. Że jednak zaraz nadmienię, niektóre z tych teoryj nie dadzą się żadną miarą pogodzić z pewnikami teologicznymi znanymi skądinąd. I tak utrzymywali niektórzy, że łaska poświęcająca niczym innym nie jest, tylko samym Duchem Świętym w

nas mieszkającym, co, z pewną odmianą, twierdził już stary Lombardus, *magister sententiarum*, mówiąc, że nie istnieje żadna wlana cnota miłości, lecz sam Duch Święty jest tą miłością, którą Boga miłujemy. To zdanie Magistra zbijał już św. Tomasz. Inni znów twierdzą, że dana nam jest Osoba Ducha Świętego w pewien sposób zupełnie odrębny od zamieszkania w nas Syna i Ojca. Utrzymują dalej, że Duch Święty dany jest dopiero w Nowym Zakonie, że święci Starego Zakonu mieli wprowadzić łaskę, ale nie posiadali Ducha Świętego, który w nich tylko działał przechodnio, ale nie był im dany, jak świętym Nowego Zakonu. Aby tę całą rzecz wyjaśnić, trzeba odróżnić trzy zagadnienia, które się nieraz gmatwały.

Pierwsze tedy pytanie jest, czy Duch Święty **rzeczywiście** jest dany wraz z łaską poświęcającą, tj. czy oprócz darów Ducha Świętego i sama Jego Osoba w nas zamieszkuje. Drugie pytanie jest to, czy może sam Duch Święty jest formalnie łaską poświęcającą, bez innego daru stworzonego w duszy, czy też należy w niej przyjąć taki dar wlany? Po trzecie wreszcie można pytać, czy ten nadprzyrodzony stosunek duszy do Ducha Świętego, który Pismo nazywa zamieszkaniem w nas Ducha Świętego, jest wyłącznie właściwy Duchowi Świętemu, czy tylko Jemu przypisywany, a w samej rzeczy wspólny wszystkim trzem Osobom Trójcy Świętej. Oto trzy kwestie odrębne, z których każdą trzeba osobno przedyskutować.

Co się tyczy pierwszego pytania, czy Duch Święty jest nam dany, to wedle tekstów, które dopiero co przytoczyłem z Pisma św., jest to absolutnie niewątpliwym, bardzo kategorycznie bowiem powiedziano, że nie tylko dary, ale sama **Osoba Ducha Świętego** jest nam dana wraz z łaską. Św. Paweł mówi wyraźnie, że nie tylko "*miłość Boża rozlana jest w sercach naszych*", ale i Duch Święty nam jest dany (Rzym. 5, 5) i dlatego nazywa nasze ciało "*kościołem Ducha Świętego*" (I Kor. 6, 19). Kościołem nazywamy to, co jest miejscem mieszkania Boga; gdyby tedy same tylko dary Boże były w duszy naszej, to by się nie nazywała kościołem Ducha Świętego. Dlatego też Paweł św. powiada, że znieważenie ciała naszego jest ubliżeniem Bogu: "*A jeśli kto kościół Boży zgwałci, zatraci go Bóg. Albowiem kościół Boży święty jest, którym wy jesteście*" (I Kor. 3, 17). Nie ma zatem żadnej wątpliwości, że Osoba Ducha Świętego dana jest usprawiedliwionym i mieszka w nich, jako w swej świątyni. Pismo św. wyraża niekiedy tę samą prawdę mówiąc, że Duch Święty jest "posłany" do nas (np. Jan 16, 7).

Rozważmy teraz króciutko znaczenie tych słów, którymi Pismo św. określa ten tajemniczy stosunek duszy uświęconej do Ducha Świętego. Uważcie tedy, Panowie, że Objawienie nigdy nie wspomina o daniu, mieszkaniu albo posłaniu Osoby Boskiej, kiedy mówi o udzielaniu jakichś darów naturalnych. Nie ma o tym mowy przy stworzeniu ani w ogóle przy dziełach zwyczajnej Opatrzności Boskiej, która zresztą jest tylko konsekwencją i dopełnieniem samego aktu stworzenia. Dopiero przy darach ściśle **nadprzyrodzonych**, mówi Pismo św. o dawaniu Ducha Świętego, posłaniu, "przyjściu" i zamieszkaniu w nas Osób Bożych. Lecz i tu nie zawsze: nie znajdujemy o tym wzmianki przy darach nadprzyrodzonych przejściowych. Dopiero gdy mowa o łasce, o miłości, o siedmiu darach Ducha Świętego, jednym słowem o darach **stale** w duszy przebywających, wtedy słyszymy o dawaniu, posyłaniu i mieszkaniu w nas Osób Bożych. Dlaczego? Bo te słowa zdają się wyrażać jakiś trwały stosunek przyjazny pomiędzy Bogiem a człowiekiem, a wiemy, że właśnie łaska stanowi nas miłośnikami i przyjaciółmi Bożymi. W szczególności to słowo "mieszkać" wyraża już jakiś stosunek osobisty; w rzeczach martwych można "być", ale się "mieszka" u kogoś, albo tam się mieszka, gdzie jakiś osobisty stosunek zachodzi, gdzie się ma swoje rzeczy, swoje skarby. Otóż jeżeli powiedziano, że Duch Święty u nas mieszkać będzie, wyraża się przez to, że jest jakiś stosunek osobisty między Osobą Ducha Świętego a osobą usprawiedliwionego. Jakież to stosunek? Wyjaśnimy to odpowiadając na pozostałe dwie kwestie.

Zachodzi tedy drugie pytanie, czy Duch Święty stanowi **formalnie** świętość naszą, jak to utrzymywał Lombardus i niektórzy inni teologowie. Odpowiadam, że jest to absolutnym niepodobieństwem, albowiem, jak już powiedziałem, Bóg nie może być naszym przymiotem; po wtóre, gdyby łaska nic nowego w duszy nie sprawiała, to żaden nowy stosunek do Boga nie mógłby w nas powstawać. Weźmy pod uwagę chwilę powstania łaski poświęcającej: jeżeli w duszy nic się wtedy realnie nie zmienia, a z drugiej strony w Duchu Świętym nic się realnie zmienić nie może, to po prostu nic nowego nie powstanie (3). Na czym zależeć będzie to nowe połączenie z Bogiem, to danie Ducha Świętego, o którym Pismo mówi? Oczywiście jest rzeczą, że w Duchu Świętym nic realnie nowego powstać nie może, bo jest bytem absolutnym; jeżeli tedy i w nas nic się realnie nie zmienia, nic rzeczywistego nam nie przybywa, to żaden nowy stosunek między duszą a Duchem Świętym nie powstanie, a wówczas cały ten stan nadprzyrodzony byłby tylko czymś pomyślanym, lub dźwiękiem bez znaczenia. Jeżeli zatem, filozoficznie rzecz biorąc, każdy nowy stosunek rzeczywisty suponuje jakąś zmianę realną, a taka zmiana nie może

zająć w Duchu Świętym, to koniecznie w nas samych odbyć się musi. A więc i ta tajemnicza obecność Ducha Świętego w duszy uświęconej, prowadzi nas do tego samego wniosku, co poprzednie wywody, że łaska powoduje w duszy **zmianę realną**, że stan nadprzyrodzony jest pewnym realnym przymiotem duszy.

W samej rzeczy Pismo św., jak widzieliśmy, odróżnia w kilku miejscach dosyć wyraźnie danie Ducha Świętego od daru łaski poświęcającej. Stąd wynika, że teksty Pisma św. i Ojców, które zdają się mówić, że Duch Święty jest naszą świętością, trzeba brać nie w znaczeniu formalnym, ale przyczynowym albo też celowym, tj., że Duch Święty jest sprawcą naszej świętości, albo, że przez tę świętość łączymy się z Duchem Świętym – jedno bowiem i drugie jest prawdą. Podobnie też czytamy w Piśmie św., że Jezus jest naszym życiem, naszym zmartwychwstaniem, czego oczywiście nie można brać w znaczeniu formalnym, ale rozumieć, że On jest przyczyną i wzorem naszego zmartwychwstania, a zarazem źródłem naszego życia nadprzyrodzonego.

Nareszcie Sobór Trydencki bardzo wyraźnie to zaznaczył już przez to samo, że powiada (sesja VI, rozdz. 7): *"jedyną przyczyną formalną (usprawiedliwienia) jest sprawiedliwość Boża: nie ta, którą sam jest sprawiedliwy, lecz którą nas usprawiedliwia, którą to przezeń obdarzeni odnawiamy się duchem umysłu naszego i nie tylko za sprawiedliwych poczytani bywamy, ale nazywamy się i jesteśmy, biorąc każdy w siebie sprawiedliwość własną wedle miary, jaką Duch Święty każdemu udziela jako chce i wedle własnego każdemu usposobienia i współdziałania"*. Otóż gdyby Duch Święty był formą naszej świętości, gdyby On sam był łaską poświęcającą, to w takim razie bylibyśmy sprawiedliwi *"tą sprawiedliwością, którą Bóg jest sprawiedliwy"*, a to właśnie Sobór odrzuca, dodając, że tym co nas formalnie usprawiedliwia jest coś, co Duch Święty w nas sprawia.

Ojcowie Kościoła podobnie się wyrażają. Odróżniają zawsze dwie rzeczy, które otrzymujemy w naszym uświęceniu: **dar niestworzony**, tj. Ducha Świętego i **dar stworzony**, tj. łaskę poświęcającą. Otrzymujemy Ducha Świętego, który jest sprawcą i celem naszego uświęcenia, i łaskę, która jest istotą tego uświęcenia. – Św. Bazyli objaśnia to przykładem ognia: tak jak żar ognia inny jest w samym ogniu, a inny we wodzie, którą ogrzewa, tak też różnią się te dwa dary, których dostępujemy w uświęceniu naszym. Duch Święty, który sam w sobie ma życie Boże, udzielając się nam, sprawia tym samym w duszy stan nadprzyrodzony, przez który dostępujemy własnego udziału w tym życiu

Bożym. – Inne porównania Ojców wyrażają to samo. Obecność Ducha Świętego w nas zestawiają ze światłem, które ze świecy rozchodzi się po pokoju. Świeca ma przedstawiać obecność Ducha Świętego w duszy uświęconej, a promienie jej łaskę usprawiedliwiającą. Gdyby Duch Święty w duszy nie mieszkał, panowałaby w niej ciemność, a gdzie On jest, tam i światłość być musi. Tak jak żelazo, dodają Ojcowie, przestaje się żarzyć, jeżeli ogień oddalimy, tak jak podobizna wyciśnięta na miękkim wosku spływa po cofnięciu pieczęci, tak i żar miłości zanika i nadprzyrodzone podobieństwo do Boga ustaje, jeżeli Duch Święty ten słodki gość dusz naszych, oddali się od nas wskutek naszej winy. Widzimy, że wszędzie tu odróżniona sama obecność Ducha Świętego od tego stanu, który w nas sprawia przez swą łaskę, choć z drugiej strony te dwa dary są nierozdzielne, jak to z tych samych porównań wynika.

Wracam do przykładu **obrazu**. Obraz, jak wiemy, może być naszkicowany ołówkiem lub węglem: w konturach przejawia się już pewna podobizna. Takie to podobieństwo do Boga mają niższe stworzenia, noszące na sobie jakby ślady swego Stwórcy. Jeżeli obraz namalowano, to już doskonale przedstawia swój przedmiot. Najdoskonalszy bez wątpienia obraz odbija zwierciadło, które przedstawia swój przedmiot sposobem żywym, ale tego obrazu nie możemy zachować, jeżeli przedmiot się oddali. Otóż łaska jest właśnie tego rodzaju upodobnieniem do Boga, które wymaga obecności Ducha Świętego, tak jak odbicie w lustrze pochodzi z obecności osoby, która się w nim przegląda. – Teologowie usiłują to bliżej jeszcze wyjaśnić, zwracając uwagę na żywotność tego obrazu Bożego, który dusza przez łaskę w sobie odbija. Łaska bowiem jest jakby nową naturą, uczestnictwem w naturze Bożej, a tym samym jest pierwiastkiem życia nadprzyrodzonego przez wiarę i miłość. Przez te bowiem cnoty uczestniczymy poniekąd w życiu, które jest Bogu właściwe, poznając Go z Objawienia bezpośrednio, choć nie jawnie, i miłując Go dla Niego samego, jednym słowem żyjąc duchownie w sposób analogiczny, jak Bóg żywy sam siebie ogarnia umysłem i wolą. – Niektórzy teologowie, jak Scheeben, pogłębiają jeszcze to podobieństwo, uzasadniając je na podstawie pochodzenia Osób Bożych, lecz w to już wnikać nie możemy. – Możemy zaś objaśnić to podobieństwo Boże w duszy, analizując choćby pojęcie przyjaźni i miłości, które łaska w sobie zawiera. Miłość dąży do zjednoczenia osób kochających i sprawia je, o ile to jest w jej mocy. Otóż łaska poświęcająca jest bytem duchownym, który włącza zdolność do poznania i miłości (wiarę i miłość), a zarazem skłonność do zjednoczenia się w miarę możliwości z Bogiem, jako z przedmiotem tych władz nadprzyrodzonych, przez duchowne



odzwierciedlenie Go i upodobnienie się doń. Z pojęcia znów przyjaźni wynika pewien bezpośredni i osobisty z Bogiem stosunek. Dla uwydatnienia tej prawdy teologowie mówią, że gdyby nawet Pan Bóg nie był wszechobecny, to przecież mieszkałby w duszy łaską uświęconej.

Czas już skończyć. Słowem jeszcze odpowiedzmy na kwestię ostatnią: czy przez łaskę mamy jeszcze jakiś osobny stosunek do Ducha Świętego, jak utrzymywał Petawiusz i inni, czy też obecność Boga w duszy **przypisuje się** tylko Duchowi Świętemu, a w rzeczy samej jest wspólna wszystkim trzem Osobom Boskim. Bez wątpienia to drugie jest prawdą, bo skądinąd wiadomo, że wszelkie udzielanie się Boga na zewnątrz, prócz Wcielenia, jest wspólne wszystkim trzem Osobom Boskim. Pismo św. daje nam zresztą podstawę do tego twierdzenia, bo Pan Jezus, określając nadprzyrodzony stosunek duszy do Boga, powiada (Jan 14, 23): "*Jeśli mię kto miłuje, będzie chował mowę moją: a Ojciec mój umiłuje go, i do niego przyjdziemy i mieszkanie u niego uczynimy*". Nie ma więc żadnego powodu, aby wyłącznie Duchowi Świętemu przyznawać to zamieszkanie w duszy, jest jednak pewna podstawa do "przywłaszczenia" Mu, jak się teologowie wyrażają, tej funkcji. Zamieszkanie Boga w duszy ludzkiej wchodzi bowiem w zakres funkcji uświęcenia, a dzieła uświęcenia w ogóle przypisuje się Duchowi Świętemu, ponieważ świętość jest charakterystycznym znamieniem tej Osoby Boskiej, która pochodzi przez miłość i jest jej tchnieniem, a tym samym współistotną Ojcu i Synowi związką ich wzajemnej miłości. Łaska tedy, jako najprzedniejsze dzieło miłości Bożej, jako najwyższa łącznia pomiędzy stworzeniem a Bogiem, jest jakby podobizną, która w szczególniejszy sposób wyraża osobowy charakter Ducha Świętego; dlatego dziedzinę łaski przypisuje się raczej Jemu, niż innym Osobom Boskim, choć w samej rzeczy jest jednako wspólna Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu.

Na większą chwałę Bożą.

---

### **Przypisy:**

(1) "*Najmilejsi, teraz synami Bożymi jesteśmy: a jeszcze się nie okazało czym będziemy. Wiemy, iż gdy się okaże, podobni Mu będziemy: iż Go ujrzymy jako jest*" (I Jan. 3, 2).

(2) Wiadomo z Pisma św., że Bóg nadając komuś imię, wyrażające pewną godność nadprzyrodzoną, czyni go także realnie tej godności uczestnikiem. Imiona bowiem, przez Boga nadane, nie są pustym dźwiękiem, lub słowem nic nie znaczącym, lecz wyrażają istotę

rzeczy lub realny przymiot osoby nazwanej. Zresztą w hebrajskim języku "słowo" i rzecz albo czyn często są zamienne.

(3) Żaden bowiem nowy stosunek realny powstać nie może, jeżeli się jeden z podmiotów tego stosunku realnie nie zmienia.



Ks. Marian Morawski, *Dogmat łaski. 19 wykładów o "porządku nadprzyrodzonym"*. Z papierów pośmiertnych Autora. Kraków 1924. Wydawnictwo Księży Jezuitów, str. 319. (1)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).

---

Pozwolenie Władzy Duchownej:

NIHIL OBSTAT

*J. Urban S. J.*

*ensor*

MOŻNA DRUKOWAĆ

W Krakowie dnia 28 września 1924 r.

*Ks. Stanisław Sopuch T. J.*

Prowincjał Polskiej Prowincji

OO. Jezuitów.

L. 5196/24.

POZWALAMY DRUKOWAĆ

Z Książęco-Biskupiego Konsystorza

Kraków dnia 30 września 1924.

† *Anatol*

*biskup wik. gen.*

L. S.

*Ks. A. Obrubański*

*kanclerz*

## Przypisy:

(1) Por. 1) Ks. Marian Morawski SI, a) *Filozofia i jej zadanie. (Wydanie trzecie)*. b) *Kilka słów o książce "Filozofia i jej zadanie". (Polemika z ks. Stefanem Pawlickim CR)*. c) *"Spowiedź" Lwa Tolstoja*. d) *"Wyznania" liberała*. e) *Recenzja "Bez dogmatu" Henryka Sienkiewicza*. f) *Klasycyzm w szkołach średnich*. g) *U stóp Sfinksa*. h) *Rzym – Koloseum. (Wrażenia z podróży)*. i) *Narodowość wobec filozofii i wobec chrystianizmu*. j) *Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym*. k) *O nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusowego w stosunku do dogmatu i kultu katolickiego*. l) *Dziewięć nauk o Sercu Jezusowym, jako Sercu Kościoła*. m) *O Kościele jako znaku, któremu się sprzeciwiają*. n) *Świętych Obcowanie. Część pierwsza: Komunia między duszami*. o) *Wieczory nad Lemanem. Co robić*. p) *Podpieracz katolicyzmu*. q) *Asemityzm. Kwestia żydowska wobec chrześcijańskiej etyki*.

2) Ks. Józef Stanisław Adamski SI, *Łaska Boża czyli podniesienie człowieka do porządku nadprzyrodzonego*.

3) Ks. Maciej Józef Scheeben, O. Euzebiusz Nieremberg SI, *Uwielbienia łaski Bożej*.

4) Ks. Maciej Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*.

5) Ks. Jacek Tylka SI, *Dogmatyka katolicka*.

6) P. Hermannus Lange SI, *De gratia. Tractatus theologicus. Index thesium*.

7) Sac. Bernardus Jungmann, *Institutiones Theologiae dogmaticae specialis. Tractatus de Gratia*.

8) Dr. Leo Wałęga, Episcopus Tarnoviensis, *De hominis elevatione per gratiam sanctificantem dissertatio*.

(Przyp. red. *Ultra montes*).



( [HTM](#) )