

Norman Kretzmann

## BÓG WŚRÓD PRZYCZYŃ ZŁA MORALNEGO – ZAŚLEPIANIE DUCHA, ZATWARDZANIE SERC\*

W swym najobszerniejszym omówieniu filozofii moralnej Tomasz z Akwinu zastanawia się nad możliwością spowodowania przez kogoś popełnienia moralnego zła przez kogoś innego. Przemyślenia te, stanowiące część szerszych rozważań nad przyczynami zła, znajdują się w kwestiach 79–81 w *Summa theologiae* IaIIae. W dwu spośród trzech wymienionych kwestii autor stara się ustalić, w jaki sposób dodatkowymi przyczynami czyjegoś grzechu mogą stać się inni ludzie lub Szatan. Kwestia 79 bierze jednak pod uwagę możliwość, że przyczynującą rolę w stosunku do popełnienia przez kogoś grzechu odgrywa Bóg – i ten właśnie problem mnie tu interesuje. Jak można przypuszczać, Akwinata bierze tę możliwość pod uwagę nie po to, by wyjaśnić, jak absolutnie dobry Bóg może być zewnętrznym sprawcą czyjegoś aktualnego grzechu, lecz by wykazać, że – bez względu na to, co nam się wydaje – Bóg nie powoduje tego grzechu w *żaden* sposób<sup>1</sup>.

\* *God Among the Causes of Moral Evil*, „Philosophical Topics”, 16(1988), nr 2, s. 189–214.

<sup>1</sup> William Mann zasugerował w komentarzu do mojego tekstu, że „gdy Tomasz pyta, czy Bóg jest przyczyną grzechu, nie jest zainteresowany odpowiedzią wyłącznie z punktu widzenia metafizyki. W równym stopniu chodzi o to, czy Bóg jest moralnie odpowiedzialny za grzech. Oba te pytania można umieścić pod nagłówkiem *Causa*. Łatwo je jednak pomylić. Nawet wybitny filozof mógłby pomylić (1) »Bóg w żaden sposób nie powoduje grzesznego aktu x« z (2) »Bóg nie jest moralnie odpowiedzialny za grzeszny akt x«” – i tę pomyłkę, według Manna, popełnia czasem Akwinata. Choć sądzę, że Mann ma w większości rację, skoncentrowałem swe rozważania na etiologicznej, a nie moralnej interpretacji pytania, czy Bóg jest przyczyną grzechu. Pierwotność etiologicznego aspektu tej kwestii wydaje się niewątpliwa w świetle faktu, że kwestie 75–78, otwierające omówienie przyczyn grzechu, zajmują się bezosobowymi przyczynami, a takim przyczynom nie da się przypisać odpowiedzialności moralnej za grzech, do którego mogą się przyczynić. Choć zaś kwestia 79 przenosi te rozważania na osoby jako przyczyny, nie zaznacza w wyraźny sposób, że chodzi o coś więcej niż etiologię. W miarę rozważań wyłania się czasem moralna interpretacja tej kwestii, lecz sądzę, że podstawową interpretacją pozostaje etiologiczna.

Ponieważ grzech jest złem, a kwestia 79 zajmuje się przyczynową relacją łączącą Boga i to zło, reprezentuje ona szczególny przypadek problemu zła. Zło, o którym mowa, jest jednak *ludzkim złem moralnym*, a więc chyba jedynym typem zła, który da się w pełni przypisać wolnemu wyborowi człowieka, zaś w pytaniu wyraźnie chodzi nie o to, dlaczego Bóg *zezwała* na ludzkie zło moralne, lecz raczej o to, czy ma cokolwiek wspólnego z jego *popętnieniem*. Dlatego ten szczególny przypadek problemu zła – który odtąd będę nazywać problemem popełnienia – na pierwszy rzut oka wydaje się łatwy do rozwiązania. Problem popełnienia można wyrazić jako podwójne pytanie: czy Bóg odgrywa jakąś rolę w popełnianiu przez człowieka zła moralnego, a *jeśli* tak, to jak może to być zgodne z jego dobrocią? Problem ten wydaje się nam banalny, bo skłonni jesteśmy sądzić, że żaden teista mający choć trochę wyobraźni nie mógłby udzielić pozytywnej odpowiedzi na pierwszą część tego pytania. Sposób ujęcia problemu popełnienia przez Akwinatę – w kwestii 79 i gdzie indziej – odsłania jednak idące za nim zawile konsekwencje, przez które staje się jednocześnie trudniejszy i bardziej istotny.

Rozpatrzę ten problem, podążając za jego opisem zawartym w czterech artykułach kwestii 79, robiąc okazjonalne wycieczki w stronę innych istotnych dla tematu rozważań Tomasza. Objaśnianie, krytykowanie i rozszerzanie tez Akwinaty nie są jednak celem moich badań, w których stanowią tylko środek; badania te skupiają się na problemach filozoficznych, które wyłaniają się z doktryny chrześcijańskiej niezależnie od konkretnej teologii Tomasza.

## 1. CZTERY PROSTE PRZYPADKI

Pytanie otwierające artykuł 1 – „Czy Bóg jest przyczyną grzechu?”<sup>2</sup> – wydaje się streszczać cały problem popełnienia zła w jednym zdaniu. Odpowiedź Akwinaty jeszcze wzmacnia to wrażenie, sugerując, że problem rozwiązuje się całkowicie jeszcze przed końcem 1 artykułu: „A zatem jest jasne, że Bóg *w żaden sposób* nie jest przyczyną grzechu”. Pozostałe trzy

<sup>2</sup> Ze względu na rozbieżności między angielskim przekładem Kretzmanna a istniejącymi przekładami polskimi cytaty z tekstów Tomasza podaję we własnym tłumaczeniu. Przy fragmentach dających się przełożyć w różny sposób trzymam się interpretacji Kretzmanna (przyp. tłum.).

artykuły kwestii 79 rozważają jednak różne znaczenia, w jakich można uważać Boga za przyczynę grzechu, i nie wszystkie z tych znaczeń zostają wyraźnie omówione w artykule 1. Wydaje się więc, że w artykule 1 Tomasz konkluduje tylko, że Bóg w żaden sposób nie jest *uznawany w tym artykule* za przyczynę grzechu. O jakie znaczenia chodzi?

Cztery z nich omówione są w czterech argumentach (zarzutach) wymienionych we wprowadzeniu, a także w odpowiedziach na nie, udzielanych przez Tomasza w dalszej części artykułu. W zarzucie 3 w pytaniu, czy Bóg jest przyczyną grzechu, skoro jest przyczyną ludzkiej wolności, zostaje wprowadzona prosta wersja problemu popełnienia zła: Na to pytanie Tomasz udziela później zwięzłej i zręcznej odpowiedzi<sup>3</sup>. Zarzut 2 przywołuje trudność tego samego typu, jeszcze prostszą do rozwiązania: czy Bóg jest przyczyną grzechu, skoro jest przyczyną stworzeń, stanowiących dla niektórych pokusę? – na którą także bez problemu znajduje się odpowiedź<sup>4</sup>.

W zarzucie 1 widoczna jest zapowiedź głębszej trudności, związanej z doktryną głoszącą przeznaczenie do potępienia. Jeśli, jak często się uważa, chodzi tu o potępienie odgórnie zarządzone przez Boga i jeśli potępienie zakłada aktualny grzech potępionej osoby, to z pewnością można odnieść wrażenie, że przeznaczając daną osobę na potępienie, Bóg uniemożliwia jej powstrzymanie się od grzechu – to zaś z pewnością sprawiałoby wrażenie, że to Bóg powoduje grzech. Tomasz co najmniej odsuwa tu tę trudność na później, wyjaśniając, że w cytowanym fragmencie (Rz 1, 28) św. Paweł mówi o ludziach, którzy wybrali już w wolny sposób ścieżkę wiodącą do potępienia, a rola, jaką w ich potępieniu odgrywa Bóg, ogranicza się do niewtrącania się w ich wolny wybór. Niezależnie jednak od problemów związanych z przeznaczeniem do potępie-

<sup>3</sup> Ad 3: „Skutek przyczyny pośredniej, wynikający z niej zgodnie z jej podporządkowaniem łaadowi pierwszej przyczyny, sprowadza się więc do tej ostatniej. Jeśli jednak wynika z przyczyny pośredniej pod względem jej odejścia od ładu pierwszej przyczyny, nie sprowadza się do pierwszej przyczyny – tak jak tego, co czyni służący wbrew poleceniu pana, nie sprowadza się do pana jako do przyczyny. Tak samo grzechu, który popełnia wolna wola wbrew nakazowi Boga, nie sprowadza się do Boga jako do przyczyny”. Fakt, że Tomasz uznaje tę odpowiedź za właściwą, potwierdza tezę, że główną interpretacją kwestii 79 pozostaje interpretacja etiologiczna, nie zaś moralna. Wykazanie, że pan nie jest związany *przyczynowo* z nieposłusznym działaniem swego podwładnego, wyraźnie nie wystarczy, by dowieść, że pan nie ponosi żadnej *moralnej odpowiedzialności* za to, co zostało zrobione, szczególnie jeśli pan był w pełni świadom czynu podwładnego i mógł mu bez wysiłku zapobiec.

<sup>4</sup> Ad 2: „Bóg nie uczynił stworzeń na szkodę człowieka – szkoda ta wynikła przez ludzką głupotę. [...] mianowicie [ludzie] przez swą głupotę posługują się stworzeniami w inny sposób niż ten, do którego zostały stworzone”.

nia odpowiedź Akwinaty na zarzut 1 zawiera sugestię, która w naszych dociekaniach odegra znaczną rolę, a która głosi, że Bożą beczynność – niewtrącanie się – można w uzasadniony sposób rozumieć jako powodowanie zmian w życiu ludzi, do których poczynają się nie wtrąca, „tak jak o nas mówi się, że wystawiamy na niebezpieczeństwo tych, których nie strzeżemy”<sup>5</sup>.

Zarzut 4 jest bardziej wyrafinowany, bo stara się wykazać nie tyle to, że Bóg *jest* w pewien sposób przyczyną zła, jakim jest grzech, ile jedynie to, że mimo jego absolutnej dobroci, która zdawałaby się wykluczać popełnienie przezeń jakiegokolwiek zła, *nie* jest to *niemożliwe*. Skoro Bóg jest bezdyskusyjnie przyczyną zła kary (*malum poenae*), powodowanie zła nie jest w ostatecznym rozrachunku niezgodne z jego dobrocią; „dlatego nie sprzeciwia się boskiej dobroci, że Bóg jest przyczyną winy”<sup>6</sup>. Odpowiedź Tomasza opiera się na rozróżnieniu między dwoma rodzajami zła. Każde zło przeciwstawia się dobru, lecz jedyne dobro, jakiemu przeciwstawia się zło kary, to dobro karanej osoby. Z drugiej strony, „wina sprzeciwia się dobru ukierunkowania [wszystkiego] ku Bogu i stąd bezpośrednio sprzeciwia się Bożej dobroci”<sup>7</sup>. Obecne w tej odpowiedzi rozumienie kary zyska jeszcze na znaczeniu w trakcie naszych dalszych rozważań. Na tym etapie bardziej istotne są oznaki, że Tomasz dostrzega zasadniczą niezgodność dobroci Boga z przyczynowaniem przezeń grzechu w taki sposób, w jaki przyczynuje karę – czyli bezpośrednio.

## 2. PIĄTY PROSTY PRZYPADEK – BÓG JAKO BEZPOŚREDNIA PRZYCZYNA GRZECHU

Odpowiedź Tomasza na pytanie z artykułu 1, przedstawiona w jego głównej części, wprowadza do koncepcji związku przyczynowego, którą posługuje się tu Akwinata, istotne udoskonalenie. Zaczyna on od wymienienia trzech znaczeń, w jakich poprawnie określa się człowieka jako przyczynę grzechu: (a) bezpośrednio – albo (a1) przez to, że skłania on swą wolę w kierunku grzechu, albo (a2) przez to, że robi, co może, by skłonić w kierunku grzechu cudzą wolę – i (b) pośrednio, „gdy mianowicie nie po-

<sup>5</sup> ST, IaIIae, q. 79, a. 1, ad 1.

<sup>6</sup> ST, IaIIae, q. 79, a. 1, arg. 4.

<sup>7</sup> ST, IaIIae, q. 79, a. 1, ad 4.

wstrzymuje innych od grzechu”<sup>8</sup> w przypadku, kiedy (najwyraźniej) zdaje sobie sprawę, że grozi im popełnienie grzechu, i jest przekonany, że może ich przed tym powstrzymać. Pierwsze z tych znaczeń, (a1), jest w przypadku Boga nieistotne – nie tylko dlatego, że Bóg jest absolutnie dobry, lecz także dlatego, że problem popełnienia wiąże się z rolą przyczynową odgrywaną przez Boga w zaistnieniu ludzkiego, nie Bożego, moralnego zła. Na poważne potraktowanie zasługują więc tylko (a2) i (b). Tomasz odrzuca (a2) na tej samej podstawie, na jakiej – jak widzieliśmy wcześniej – odrzucił zarzut 4: „każdy bowiem grzech odbywa się przez odstąpienie od ładu ukierunkowanego ku Bogu jako celowi, lecz Bóg wszystko nakłania i zwraca ku sobie samemu jako celowi ostatecznemu. [...] Dlatego jest niemożliwe, by był dla siebie lub innych przyczyną odłączenia się od ładu ukierunkowanego ku sobie. Stąd też nie może być przyczyną grzechu *bezpośrednio*”<sup>9</sup> – w taki sam sposób, w jaki jest przyczyną kary.

### 3. BÓG POŚREDNIĄ PRZYCZYNĄ GRZECHU

Możliwość najmniej nieprawdopodobna i, jak dotąd, najbardziej kłopotliwa to ta, zgodnie z którą Bóg powoduje grzech *pośrednio* – czyli, w oparciu o to, co wiemy do tej pory, wtedy, gdy „nie powstrzymuje kogoś od grzechu”. Omówienie tej sprawy przez Tomasza domaga się szczegółowego zbadania, lecz pewna szczególna, ważna cecha rozważań w artykule 1 jest widoczna od razu: rozważania te wydają się mianowicie raczej *usprawiedliwieniem* czy *uniewinnieniem* Boga niż *zaprzeczeniem* pośredniego przyczynowania przezeń grzechu. Tomasz przedstawia tu więc pewien powód do zaprzeczenia tezie, że Boga można *winić* za grzech, lecz mimo jego zdecydowanej odpowiedzi na pytanie z artykułu 1 – „Bóg *w żaden sposób* nie jest przyczyną grzechu” – wydaje się nie dawać żadnych podstaw do zaprzeczenia istnienia *pośredniego* związku przyczynowego między Bogiem a wystąpieniem grzechu<sup>10</sup>. Najtrafniejsza uwaga Akwi-

<sup>8</sup> ST, Iallae, q. 79, a. 1c.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tutaj zdaje się wyłaniać moralna interpretacja kwestii 79. W komentarzu do mojego tekstu William Mann mówi, że w tym punkcie Tomasz „uznaje uniewinnienie za zaprzeczenie pośredniego przyczynowania. Uważam ten jego manewr za oznakę mylenia (1) z (2)” (zob. przyp. 1 powyżej). Sądzę jednak, że uniewinnienie zaproponowane przez Tomasza bez wątpienia zakłada realność pośredniego związku przyczynowego.

naty przemawiająca za odrzuceniem tego związku wprowadza analogię między Bogiem a sternikiem statku – zaś najbardziej przydatna wersja tej analogii zawiera rozsądną obserwację, że w pewnych okolicznościach nieobecność sternika na stanowisku *nie* stanowi podstawy do nazwania go „przyczyną zatonięcia statku”. Analogia ta, jak zaraz zobaczymy, jest jednak do pewnego stopnia myląca.

Opierając się wyłącznie na rozumowaniu Tomasza w głównej części artykułu 1, bez brania pod uwagę wyraźnie wyciąganych przezeń wniosków, moglibyśmy odnieść wrażenie, że głównym celem Akwinaty nie jest rozwianie wszelkich podejrzeń wskazujących na pośredni związek przyczynowy między Bogiem a grzechem, lecz raczej ukazanie zgodności takiego związku z absolutną dobrocią Boga. Większość z tego, co mówi Tomasz, sugeruje, że jego główną troską w związku z problemem popełnienia zła jest nie etiologia, lecz teodycea, i że w związku z tym w odpowiedzi na pytanie z artykułu 1 nie powinien stwierdzać, że „Bóg w żaden sposób nie jest przyczyną grzechu”, a tylko, że „w żaden sposób nie należy winić Boga za grzech”.

Nasze rozważania nad tą kłopotliwą częścią artykułu 1 muszą się rozpocząć od uważnego przyjrzenia się zdaniom, które składają się na omówienie możliwości pośredniego przyczynowania grzechu przez Boga:

- Z1. [Bóg nie może być przyczyną grzechu] również pośrednio.
- Z2. Zdarza się bowiem, że Bóg nie udziela niektórym ludziom pomocy (*auxilium*) w unikaniu grzechów – a gdyby jej udzielił, nie grzeszyliby.
- Z3. Wszystko to jednak czyni zgodnie z ładem swej mądrości i sprawiedliwości, bo sam jest mądrością i sprawiedliwością.
- Z4. Dlatego nie przypisuje mu się tego, że grzeszy ktoś inny, jako przyczynie grzechu.
- Z5. Podobnie sternika nie nazywa się przyczyną zatonięcia statku dlatego, że nim nie sterował, chyba że odszedł od steru, choć mógł sterować i była to jego powinność.

Z1 stanowi wstępne ogłoszenie konkluzji. Z2 opisuje stan rzeczy, który, jak sądzi Tomasz, ma czasem miejsce, i który sugeruje, że Bóg bywa pośrednią przyczyną popełnienia przez kogoś grzechu. Z3 w żaden sposób nie przeczy pośredniemu przyczynowaniu, lecz sugeruje usprawiedliwiające wyjaśnienie bezczynności przypisanej Bogu w Z2. Z4 formułuje wniosek ostrożniej: nie jako jednoznaczne zaprzeczenie pośredniego przyczynowania (jak w Z1), lecz jako tezę, że grzechu popełnionego przez człowieka – najwyraźniej jednego z tych, o których mowa w Z2 – „nie przypisuje się Bogu” jako przyczynie. Z4 sugeruje również, że to właśnie

usprawiedliwienie przedstawione w Z3 sprawia, iż rozsądnie jest nie przypisywać grzechu Bogu jako jego (pośredniej) przyczynie. Z5 wreszcie, mające wzmacniać rozumowanie zawarte w Z2, Z3 i Z4, to właśnie analogia sternika, nad którą zastanowimy się później.

#### 4. *AUXILIUM*

O co właściwie chodzi w opisie z Z2? Pomoc niezsyłana niektórym ludziom przez Boga opisywana jest tak, jakby stanowiła wystarczający warunek niepopęłnienia przez nich grzechu: „gdyby jej udzielił, nie grzeszyliby”. Opis Tomasza jest jednak niedokładny. Jak zobaczymy, nie uważa on, że Boża pomoc przeważa nad ludzką wolnością, która musi przecież nieść ze sobą możliwość popełnienia grzechu nawet wtedy, gdy pomoc od Boga jest obecna. Jednocześnie – pozostaniemy na razie przy tym niedokładnym opisie – nawet gdyby Boża pomoc była wystarczająca, to jeśli nie była jednocześnie *koniecznym* warunkiem niepopęłnienia grzechu, wciąż byłby pewien powód do twierdzenia, że wstrzymanie jej przez Boga pewnym ludziom nie powinno być uznawane za powodowanie przez niego ich grzechu. To, że zjadłeś coś, co uchroniłoby mieszkańców Etiopii od śmierci głodowej (warunek wystarczający), nie znaczy, że pośrednio spowodowałeś jej śmierć – jeśli, oczywiście, to, co zjadłeś, nie było jedynym dostępnym dla niej pożywieniem (warunek konieczny). Ważne więc jest, by zrozumieć, czym dokładnie jest Boża pomoc i jaki jest jej efekt. Ponieważ koncepcja pomocy Bożej okaże się kluczowa nie tylko dla zrozumienia Z2, lecz dla całości tych dociekań, i ponieważ dla Tomasza jest to pojęcie techniczne, zaznaczę jej szczególny status przez użycie jej łacińskiej nazwy: od tej pory będę ją nazywać *auxilium*.

#### 5. ŁASKA JAKO SKŁADNIK *AUXILIUM*

W kontekście omawiania tych kwestii przez chrześcijańskiego filozofa takiego jak Tomasz z Akwinu rozsądnie będzie przyjąć roboczą hipotezę, że *auxilium* należy utożsamić po prostu z Bożą łaską. Omawiając w innym miejscu kwestię „konieczności łaski”, Tomasz pyta: „Czy człowiek

pozbawiony łaski może nie grzeszyć?”<sup>11</sup>. Odpowiedź, której udziela, jest zawiła i wsparta na kilku technicznych rozróżnieniach – lecz w tym momencie potrzebna jest nam tylko jej esencja, którą można podsumować kilkoma fragmentami: „zanim rozum człowieka, miejsce grzechu śmiertelnego, zostanie odnowiony przez łaskę usprawiedliwiającą, może uniknąć pojedynczych grzechów śmiertelnych – i to przez pewną ilość czasu – bo nie jest konieczne, by [będąc pozbawionym łaski] *ciagle* aktualnie grzeszył. Nie jest jednak możliwe, by [będąc pozbawionym łaski] pozostał bez grzechu śmiertelnego przez długi czas”. W rozważaniach Tomasa pojawia się jednak wprost oczywisty i ważny zarzut wymierzony w tę tezę: „Jeśli więc człowiek będący w stanie grzechu śmiertelnego *nie może uniknąć* grzechu, wydaje się, że grzesząc, nie grzeszy – to zaś nie miało by sensu”<sup>12</sup>. Akwinata odpowiada na ten problem w następujący sposób: „Człowiek [pozbawiony łaski] może uniknąć pojedynczych aktów grzechu, ale nie *wszystkich* – chyba że, jak już powiedziano, przez łaskę. Skoro jednak człowiek nie przygotowuje się do posiadania łaski z powodu własnych niedostatków, to, że bez łaski nie może uniknąć grzechu, nie może go z tego usprawiedliwić”<sup>13</sup>.

Na razie łaska sprawia wrażenie *zarówno* koniecznego, jak wystarczającego warunku *zdolności* do uniknięcia *każdego* śmiertelnego grzechu *przez dowolnie długi okres*; wydaje się więc, że przez niezsyłanie łaski Bóg rzeczywiście pośrednio powoduje grzech – lecz także, że przygotowanie danej osoby do przyjęcia łaski znajduje się całkowicie w obrębie jej kontroli, tak że nawet jeśli trzeba mieć *auxilium* łaski, by przez dłuższy czas unikać grzechu, to gdy brakuje przygotowania do łaski, błąd leży całkowicie po stronie człowieka, a nie Boga.

W innym jednak punkcie rozważań Akwinaty nad koniecznością łaski, gdy zarzut kończy się stwierdzeniem, iż „wydaje się, że człowiek może samodzielnie przygotować się na łaskę”, Tomasz koryguje to wrażenie: „rzeczą człowieka jest przygotować umysł, bo czyni to mocą wolnego wyboru – lecz nie czyni tego bez *auxilium* ze strony Boga, który nim porusza i pociąga go do siebie”<sup>14</sup>. „Zwrócenie się (*conversio*) człowieka do Boga dzieje się z pewnością mocą wolnego wyboru, i to przez nią człowiek wezwany jest do zwrócenia się do Boga. Wolny wybór nie może jednak zwrócić się do Boga, jeśli Bóg nie zwróci go do siebie”<sup>15</sup>; „dlatego

<sup>11</sup> ST, IaIIae, q. 109, a. 8.

<sup>12</sup> ST, IaIIae, q. 109, a. 8, ad 1.

<sup>13</sup> ST, IaIIae, q. 109, a. 8, ad 1.

<sup>14</sup> ST, IaIIae, q. 109, a. 6, arg. 4 i ad 4.

<sup>15</sup> ST, IaIIae, q. 109, a. 6, ad 1.

jest jasne, że człowiek nie może się przygotować na przyjęcie światła łaski inaczej niż przez niezasłużoną pomoc od Boga, poruszającego nim od wewnątrz<sup>16</sup>. Uniewinnienie Boga, które w rozważaniach o odpowiedzialności grzesznika za przygotowanie się na łaskę wydawało się możliwe, jest w ramach tej doktryny co najmniej osłabione. Odsłania ona inny krytyczny moment: czas, w którym dana osoba może zdecydować się przyjąć łaskę pozwalającą jej uniknąć popełnienia grzechu, a w którym Boża bezczynność – niezapewnianie *auxilium*, które jest konieczne, by grzesznik w wolny sposób zdecydował się zwrócić do Boga – najwyraźniej może być uznana za pośrednią przyczynę (ostatecznego) grzechu<sup>17</sup>.

## 6. INNE SKŁADNIKI *AUXILIUM*

Mamy teraz istotne świadectwa wskazujące na to, że do *auxilium* wspomnianego przez Tomasza w Z2 zalicza się łaska – lecz inne dostępne świadectwa przemawiają z kolei za tezą, że łaska nie jest jedynym składnikiem *auxilium*. Rozdział dzieła *Summa contra gentiles* zatytułowany *O tym, że Bóg nie jest dla nikogo przyczyną grzechu*<sup>18</sup> Akwinata zaczyna od słów: „Choć niektórych grzeszników Bóg nie nawraca do siebie, lecz, jak na to zasługują, pozostawia ich w ich grzechach, to jednak nie jest przyczyną ich grzechów”<sup>19</sup>. W drugiej części tego zdania rozpoznać można niezbyt kontrowersyjne odrzucenie *bezpośredniego* przyczynowania grzechu przez Boga. W pierwszej Tomasz wyraźnie wydaje się przyznawać, że w niektórych przypadkach, w których Boże *auxilium* potrzebne jest, by grzesznik zdecydował się zwrócić ku Bogu, Bóg pozostaje bezczynny. Skoro jednak tytuł rozdziału wyraża ogólne odrzucenie przyczynowania przez Boga *czyjegokolwiek* grzechu w *jakikolwiek* sposób, potwierdzenie przez Tomasza w pierwszej części zdania, że „niektórych grzeszników Bóg nie nawraca do siebie, lecz, jak na to zasługują, pozostawia ich w ich grzechach”, nie wydaje się według niego oznaczać, że Bóg choćby *pośred-*

<sup>16</sup> ST, Iallae, q. 109, a. 6c.

<sup>17</sup> Jeśli chodzi o omówienie problematycznego związku między Bożą łaską a ludzką wolnością w kontekście tego rodzaju wyborów, zob. E. Stump, *Atonement and Justification*, w: R.J. Feenstra i C. Plantinga Jr. (red.), *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1989, s. 178–209.

<sup>18</sup> ScG, III 162.

<sup>19</sup> ScG, III 162, n. 1.

nio przyczynuje grzech. Na podstawie wyłącznie tego fragmentu zaprzeczenie przez Tomasza istnieniu jakiegokolwiek związku przyczynowego między grzechem a Bożą beczynnością może się wydawać dość rozsądne, bo zgodnie z tym opisem Bóg po prostu *pozostawia* grzeszników w ich (popelnionych już) grzechach – grzechach, z którymi nie miał przypuszczalnie żadnego istotnego związku przyczynowego. Chodzi jednak o możliwość, że beczynność Boga w tego rodzaju sytuacji jest pośrednią przyczyną *późniejszego* popelnienia grzechu przez grzesznika, którego Bóg nie zwraca ku sobie, i nic, czego dotąd się dowiedzieliśmy, nie wyklucza takiej możliwości.

Po podaniu argumentów i fragmentów Pisma skierowanych przeciw możliwości *bezpośredniego* przyczynowania grzechu przez Boga, Tomasz kontynuuje: „W Piśmie znajdują się jednak fragmenty, na podstawie których może się *wydawać*, że Bóg *jest* dla niektórych ludzi przyczyną grzechu”<sup>20</sup>. Wymienione następnie fragmenty dotyczą zatwardzania serc i zaślepiania ducha; w ich kontekście Akwinata traktuje możliwość, że Bóg pośrednio powoduje grzech, znacznie bardziej poważnie. Tematy te omówię osobno w związku z artykułami 3 i 4 kwestii 79. Na tym etapie moich badań wyjaśnienie przez Tomasza tych fragmentów Pisma jest wyjątkowo pomocne dla uzupełnienia naszego obrazu *auxilium*: „Wszystkie te fragmenty należy rozumieć tak, że niektórym ludziom Bóg nie udziela pomocy do uniknięcia grzechu, zaś niektórym innym jej udziela. Pomoc ta zaś *nie jest tylko* wlewaniem łaski, lecz także *pilnowaniem* człowieka z *zewnątrz*, przez co mocą Bożej opatrności odbierane są okazje do grzechu, a to, co wzywa do grzechu, zostaje odsunięte. Bóg zaś wspomaga człowieka przeciw grzechom przez *naturalne światło rozumu i inne naturalne dobra*, których mu udziela. Gdy zaś niektórym odbiera tę pomoc [*auxilia*], odpowiednio do ich zasług i wymogów swej sprawiedliwości, mówi się, że ich zatwardza lub zaślepia”<sup>21</sup>. Zauważmy, że *auxilium* odbiera się ludziom na podstawie czegoś, co zrobili, *gdy jeszcze je otrzymywali* – co stanowi kolejne świadectwo za tym, że *auxilium* nie może być wystarczającym warunkiem do niepopelniania grzechu.

Do *auxilium* zaliczają się więc trzy czynniki: łaska, zewnętrzna ochrona i dobra naturalne<sup>22</sup>. We fragmentach, na których się opieram, Tomasz co najmniej raz określił wlanie łaski jako *niezasłużone auxilium*<sup>23</sup>. Ponie-

<sup>20</sup> ScG, III 162, n. 7.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Zakładam, że koncepcja *auxilium* uznawana przez Tomasza nie zmieniła się między napisaniem ScG i ST.

<sup>23</sup> ST, IaIIae, q. 109, a. 6c.

waż zewnętrzna ochrona, podobnie jak łaska, udzielana jest tylko niektórym, można ją określić jako *auxilium wybiórcze*. Wybiórcze *auxilium* przypomina moralny szczęśliwy traf. Naturalne światło rozumu i inne dobra naturalne można nazwać *zwykłym auxilium* – częścią naturalnego wyposażenia każdego normalnego człowieka. Nieobecność wybiórczego *auxilium* może być konsekwencją odebrania go przez Boga osobie, której pomagał, lecz można także złożyć to na karb tego, że istnieje wielu normalnych ludzi, którym Bóg go nie udziela. Jednocześnie nieobecność zwykłego *auxilium* będzie o wiele rzadsza jako konsekwencja jego wstrzymania (przy poczęciu lub narodzinach) albo wycofania go w późniejszej fazie życia – a obie te opcje mogą być równie częste. Jeśli za model zwykłego *auxilium* uznamy naturalne światło rozumu, możemy przeoczyć ten trzeci element: człowiekowi pozbawionemu naturalnego światła rozumu – nieważne, z jakiego powodu – towarzyszy teoretyczna niemożność moralnego działania, zarówno z punktu widzenia Tomasza, jak naszego. Podejrzewam jednak, że do wspomnianych „innych dóbr naturalnych” mają się zaliczać liczne aspekty normalnego stanu rzeczy, których nieobecność nie czyni moralnego życia niemożliwym, a tylko trudniejszym.

## 7. WSTRZYMYWANIE, UDZIELANIE I WYCOFYWANIE *AUXILIUM*

Odkąd w naszych rozważaniach nad rolą Boga jako jednej z przyczyn moralnego zła stało się jasne, że *auxilium* stanowi *konieczny* warunek, by dana osoba *zdolna* była unikać grzechu śmiertelnego przez w miarę długi czas, wstrzymywanie przez Boga *auxilium* sprawia wrażenie, jakby pośrednio przyczynował on grzech. Fakt, że wstrzymywanie (lub nieudzielanie) jest po prostu *zaniechaniem* przez Boga wykonania pewnego działania, które mógł wykonać, nawet według samego Tomasza nie wystarczy, by zerwać związek przyczynowy: przecież „wystawiamy na niebezpieczeństwo tych, których *nie* strzeżemy”<sup>24</sup>. Do tego, skoro w omawianych okolicznościach popełnienie grzechu jest nie tylko prawdopodobne, lecz także nieuniknione, „wystawianie na niebezpieczeństwo” nie wydaje się odpowiednim określeniem<sup>25</sup>. Teraz jednak chodzi nie tylko o *wstrzymywanie*

<sup>24</sup> ST, IaIIae, q. 79, a. 1, ad 1; zob. s. 172 powyżej.

<sup>25</sup> Istotne jest, by odróżnić dwie interpretacje tej tezy: (a) „Istnieje pewien grzech, którego popełnienia S pozbawiony *auxilium* nie może uniknąć” i (b) „S pozbawiony *auxilium*

*auxilium*, lecz także o *udzielanie wybiórczego auxilium* i *wycofywanie* dowolnego rodzaju *auxilium*, tak że nie da się już dłużej uznawać, że rola Boga sprowadza się do bezczynności. Mimo to Akwinata zaprzecza istnieniu związku przyczynowego w sposób kategoriyczny i powszechnie wiążący – mimo wszystkich wskazywanych przez niego świadectw przemawiających za przeciwnym poglądem. Zaprzeczenie to dziwi mnie tym bardziej, że Akwinata wyraźnie troszczy się o usprawiedliwienie Boga, podczas gdy w razie braku związku przyczynowego nie byłoby to w ogóle potrzebne. Choćby tylko z tego powodu powinniśmy przyrzeć się bliżej pośredniemu przyczynowaniu, zanim przejdziemy do innych artykułów kwestii 79.

## 8. POŚREDNIE PRZYZYNOWANIE W KOMENTARZU DO LISTU DO RZYMIAN

Rozważmy ten oto fragment komentarza Tomasza do Listu św. Pawła do Rzymian, odnoszący się do wersu 1, 24 – „Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości” – który wydaje się stanowić świadectwo potwierdzające moją sugestię, że w przypadku przedstawionym przez Tomasza w Z2 Bóg rzeczywiście powoduje pośrednio grzech: „Nie mówimy o Bogu, że wydaje ludzi nieczystości *bezpośrednio*, skłaniając ich uczucia do zła, bo Bóg wszystko kieruje ku samemu sobie, [...] grzech zaś jest czymś, co ma miejsce przez odwrócenie się od niego. *Wydaje* jednak ludzi grzechowi *pośrednio*, o ile sprawiedliwie wycofuje łaskę, przez którą ludzie trzymają się z dala od grzechu – tak jak o kimś, kto zabrał czyjąś podpórę, powiedziano by, że spowodował czyjś upadek. W ten sposób pierwszy grzech jest przyczyną kolejnego grzechu, kolejny zaś jest karą za pierwszy. [...] jeden grzech może być przyczyną innego pośrednio i bezpośrednio. [...] Pośrednio zaś [jest nią wtedy], gdy pierwszy grzech zasługuje na odebranie łaski, a po jej wycofaniu człowiek wpada w inny grzech. W ten sposób pierwszy grzech jest przyczyną drugiego pośrednio lub akcydentalnie – jako usuwający przeszkodę”<sup>26</sup>.

---

nie może uniknąć popełnienia jakiegoś grzechu”. Interpretacja (a) wyklucza wolny wybór ze strony S przynajmniej przy jednej przyszłej okazji popełnienia grzechu, co prowadzi do absurdu wskazanego w odpieranym przez Tomasza zarzucie (*ST*, IaIIae, q. 109, a. 8, ad 1; s. 176 powyżej). Jasne jest, że Tomasz ma na myśli interpretację (b), zgodną z wolnością wyboru esencjalną dla każdego przypadku grzechu.

<sup>26</sup> *Super Romanos* (SR), cap. I, lect. VII, n. 139.

Porównanie z powodowaniem czy przyczynowaniem (*facere*) czyjegoś upadku przez odbieranie mu wsparcia wydaje się nieodparcie sugerować, że Bóg rzeczywiście stanowi pośrednią przyczynę późniejszego popełnienia grzechu przez grzesznika – lecz, jak zobaczymy, porównanie to nie jest odpowiednie w sytuacji wycofania *auxilium*. Jedyny związek przyczynowy wyraźnie wspomniany w zacytowanym fragmencie po tym porównaniu to związek między grzechami. Zauważmy jednak, że wcześniejszy grzech pośrednio powoduje późniejszy przez *zasłużenie* (co w oczywisty sposób nie jest przyczynowaniem) na to, by Bóg wycofał *auxilium*. Samo wycofanie *auxilium* również nie powoduje *bezpośrednio* późniejszego grzechu; wydaje się ono jednak sprawiać, że dość wczesne pojawienie się grzechu staje się nieuniknione i w ten sposób wydaje się *pośrednio* je *powodować*. Tomasz kończy ten fragment określeniem pierwszego grzechu jako „*usuwającego przeszkodę*”. Czy grzech może tego dokonać, czy też może to zrobić tylko Bóg, ze względu na to, że sprawiedliwie zasługuje na to grzech wcześniejszy? Zaraz się przekonamy. Nawet jednak jeśli jest to czyn dokonany wyłącznie przez Boga, pośrednio przyczynowany byłby przezeń tylko *późniejszy* grzech, zaś Tomasz określa ten ostatni jako sprawiedliwą *karę* za grzech wcześniejszy. Czy uważa, że w ten sposób udało mu się zaliczyć późniejszy grzech do zła kary – zła, z którym absolutna dobroć Boga jest zgodna, co sprawia, że związek przyczynowy staje się do przyjęcia? Tego nie mówi, lecz nawet gdyby tak twierdził, kara zaprzyczynowana przez Boga wciąż oczywiście byłaby zaprzyczynowanym przez Boga grzechem. Stwierdzenie, że jest on przyczynowany jako kara, a nie jako grzech, z pewnością nie wystarczyłoby do wykazania, że Bóg, wycofując *auxilium*, w *żaden sposób* nie spowodował grzechu.

## 9. POŚREDNIE PRZYZCYNOWANIE W ANALOGII STERNIKA

W oparciu o te dodatkowe informacje na temat obecnych u Tomasza koncepcji *auxilium* i pośredniego przyczynowania chcę przyjrzeć się bliżej analogii sternika (z Z5), opisaney w artykule 1 kwestii 79. Tomasz mówi tam, że „sternika *nie* nazywa się przyczyną zatonięcia statku dlatego, że nim nie sterował, *chyba że* odszedł od steru, choć mógł sterować i była to jego powinność”. Sternik oczywiście jest kimś, kto posiada umiejętności konieczne do kierowania statkiem – umiejętności, bez których statek, niesiony groźnymi falami, niechybnie zatonie; w przeciwnym razie

w ogóle nie powstałoby pytanie, czy powstrzymywanie się przez sternika od sterowania statkiem jest pośrednią przyczyną jego zatonięcia. Jeśli jednak ograniczać się do tego, kwestia związku przyczynowego jest z góry ustalona, co jasno widać w poprzedzającym tę analogię przykładzie Arystotelesa z *Fizyki*: „nieobecność sternika jest przyczyną rozbicia okrętu, podczas gdy jego obecność jest przyczyną bezpieczeństwa okrętu”<sup>27</sup>. W swym komentarzu do tego fragmentu Akwinata akceptuje ten przykład i zawartą w nim tezę o pośrednim przyczynowaniu – z jednym tylko zastrzeżeniem, utożsamiającym przyczynę raczej ze sternikiem niż z jego obecnością czy nieobecnością: „jak przez swą obecność sternik jest przyczyną bezpieczeństwa okrętu, tak *przez swą nieobecność jest przyczyną jego zatonięcia*”<sup>28</sup>.

Druga część analogii ze sternikiem użytej przez Tomasza w Z5 przedstawia konsekwencje dramatycznego epizodu, dającego się wyjaśnić na co najmniej cztery alternatywne sposoby. Sternik zaprzestał kierowania statkiem, gdy groziło mu niebezpieczeństwo zatonięcia – i statek rzeczywiście zatonął. Dlaczego przestał udzielać potrzebnego wsparcia? (1) Nie był w żaden sposób pozbawiony możliwości czy zobowiązania do kierowania statkiem – chciał po prostu więcej pieniędzy. (2) Huk piorunów pozbawił go przytomności. (3) Odkrył, że podróż odbywa się w niegodziwym celu i nie powinna się powieść. (4) Został oficjalnie zwolniony z obowiązków przez kapitana statku, który nalegał, by wziąć ster we własne ręce. W oparciu o wyjaśnienie (1) – z chciwym sternikiem – każdy, łącznie z Tomaszem, zgodziłby się, że pośrednio spowodował on zatonięcie statku. Z drugiej strony, w przypadku sternika niezdolnego do pełnienia obowiązków, opisanego w (2), wydaje się, że powinniśmy być gotowi pójść tak daleko jak Tomasz i przyznać, że jeśli sternik nie mógł pełnić swych obowiązków, nie był (inaczej niż w wypadku nieobecności) nawet pośrednio przyczyną zatonięcia statku. Moje wyjaśnienie (3) – ze szlachetnym sternikiem – wymienia obowiązek nie tylko sprzeciwiający się pierwszemu, lecz także nad nim przeważający; wyjaśnienie to zwalnia sternika z jego pierwotnego zobowiązania i dlatego stanowi trafniejszą interpretację roli sternika jako analogicznej do roli Boga niż poprzednie wyjaśnienia. Wyjaśnienie (3) daje jednak dobre podstawy nie tylko do uniewinnienia sternika, lecz także do jego pochwały – co nie miałyby

<sup>27</sup> *Fizyka* II 3, 195a13–14. (Cyt. za: Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa: PWN 2003, s. 51).

<sup>28</sup> *In libros Physiconum*, lib. II, lect. V, n. 182 [7].

sensu, gdybyśmy nie uznali, że (3) zachowuje związek przyczynowy między sternikiem a zatonięciem statku. Wyjaśnienie (3) nie pasuje zatem do analogii Akwinaty. Wyjaśnienie (4) – sternik zwolniony z obowiązków – zapewnia pewne elementy, których brak w (3). W przypadku zwolnionego sternika słuszne wydaje się uznanie, że działanie kapitana uwolniło go od zobowiązania do kierowania statkiem, a sternik (inaczej niż w wypadku nieobecności) nawet pośrednio nie był przyczyną zatonięcia. (4), oczywiście, zyskuje też na trafności przez wprowadzenie samego grzesznika jako kapitana. Czy interpretacja ze zwolnionym sternikiem daje Akwinacie wszystko, czego potrzebuje?

Celem tej analogii jest nadanie wiarygodności konkluzji, że przez wycofanie *auxilium* Bóg nie staje się nawet pośrednią przyczyną grzechu. Jeśli chodzi o samą analogię, każdy mógłby się zgodzić, że niezdolność sternika do udzielania dalszego wsparcia może zapewnić dobrą podstawę do odrzucenia pośredniego przyczynowania, lecz nie jest nam znany przypadek, w którym wycofanie *auxilium* przez wszechmocnego Boga byłoby rezultatem Bożej niezdolności do jego dalszego udzielania – zresztą Tomasz nie daje jednoznacznych sygnałów wskazujących na tego rodzaju wyjaśnienie. Pozostajemy więc z przeważającym zobowiązaniem, jak w wyjaśnieniu (3), albo, jak w (4), z brakiem zobowiązań. Widzieliśmy już – szczególnie przy Z3 – pewne wskazówki, że Tomasz, wyjaśniając wycofanie przez Boga *auxilium*, odwołuje się do przeważającego Bożego zobowiązania do sprawiedliwości (lub przywiązania w pierwszym rzędzie do niej jako do aspektu jego własnej dobroci – jego samego<sup>29</sup>). Widzieliśmy też jednak, że takie wyjaśnienie nie tylko nie zrywa związku przyczynowego między Bogiem a grzechem, ale też wyraźnie od niego zależy – szczególnie w świetle doktryny traktującej późniejszy grzech jako karę za grzech zasługujący na wycofanie *auxilium*, które sprawia, że grzech późniejszy stawał się nieunikniony. Mimo że wyjaśnienie ze zwolnionym sternikiem wydaje się w większym stopniu zaspokajać potrzeby Tomasza, wyjaśnienie ze sternikiem szlachetnym lepiej pasuje do tego, co wiemy do tej pory o jego wyjaśnieniu wycofania *auxilium*.

Zamierzam posuwać się naprzód przy założeniu, że wciąż nie mamy dobrych podstaw, by odrzucić za Tomaszem pośrednie przyczynowanie grzechu przez Boga w związku z wycofaniem *auxilium*. Chcę teraz podejść do tej kwestii z innej strony, przyglądając się uważniej wysiłkom

<sup>29</sup> Jeśli chodzi o rozwinięcie tego poglądu na Boga i jego dobroć, zob. E. Stump, N. Kretzmann, *Being and Goodness*, w: Th.V. Morris (red.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Ithaca: Cornell University Press 1988, s. 281–312.

Akwinaty, by *usprawiedliwić* udzielanie, wstrzymywanie czy wycofywanie *auxilium*. Najlepszy kontekst dla tego etapu naszych rozważań tworzą artykuły 3 i 4 kwestii 79, w których Tomasz zastanawia się nad zatwardzaniem serc i zaślepieniem ducha – lecz zanim do nich dojdziemy, na chwilę uwagi zasługuje też artykuł 2.

## 10. SZÓSTY PROSTY PRZYPADEK – UNIWERSALNE WSPÓLDZIAŁAJĄCE PRZYCZYNOWANIE PRZEZ BOGA

Pytanie z artykułu 2 brzmi: „Czy akt grzechu pochodzi od Boga?”. Pozytywna odpowiedź Tomasza może zaskakiwać, dopóki nie pojmie się jej właściwie – jako rozpoznanie w Bogu pierwotnej (a nie najbliższej) bezpośredniej przyczyny *pozytywnego* aspektu grzesznego aktu (jego istnienia, tego, że aktualnie się zdarza). *Defekt* grzesznego aktu, który czyni go właśnie *grzesznym*, przypisuje się całkowicie jego najbliższemu sprawcy – grzesznikowi. Gdy artykuł 2 rozumie się w ten sposób, zaczyna pasować do reszty jako znajomy fragment metafizyki Tomasza, niezwiązany szczególnie z samym problemem popełnienia: ten ostatni nigdy by nie powstał, gdyby to bezpośrednio, uniwersalne, współdziałające Boże przyczynowanie było jedynym Bożym przyczynowaniem, jakie wchodzi tu w grę.

## 11. ZATWARDZIAŁOŚĆ SERC I DUCHOWE ZAŚLEPIENIE – ETIOLOGIA

Jak wyjaśnia artykuł 3, twardość serca i duchowa ślepotą to, odpowiednio, niedostatki emocjonalne i intelektualne. Podział ten nie jest jednak istotny w naszych rozważaniach, więc nie będę się zajmował zachodzącą między nimi różnicą, czasem – śladem samego Akwinaty – określając je łącznie po prostu jako zaślepienie.

W artykule 3 Tomasz zadaje pytanie, czy Bóg stanowi przyczynę duchowej ślepoty i twardości serc, na które odpowiada twierdząco. Taką odpowiedź nakazuje mu wiele fragmentów Biblii, w których Bóg jednoznacznie opisywany jest jako sprowadzający te stany. Te same fragmenty dostarczają też świadectw na korzyść tezy, że Bóg jest *bezpośrednią*

i *jedyną* przyczyną zaślepienia – lecz w artykule 3 Tomasz wykazuje co najmniej, że Bóg nie jest *jedyną* jego przyczyną. Zaślepienie ma dwie połączone ze sobą przyczyny; jako logicznie pierwotną przyczynę Tomasz podaje „poruszenie ludzkiego umysłu lgnącego do zła i odwracającego się od boskiego światła”<sup>30</sup>. Bóg nie ma żadnego istotnego związku z tą początkową przyczyną, przedstawioną w artykule 3 jako stawianie przez umysł przeszkód na drodze *auxilium*. „Inną [przyczyną] jest jednak wycofanie łaski, z którego wynika, że umysł nie jest oświecany przez Boga, tak by jasno widzieć, a ludzkie serce nie jest zmiękczone, tak by dobrze żyć – i pod tym względem Bóg jest przyczyną zaślepienia i zatwardziałości serca”<sup>31</sup>. W artykule 3 rola Boga jest pouczająco opisana jako podobna i niepodobna do roli słońca oświetlającego rzeczy i słońca niebędącego w stanie oświetlić niektórych z nich. Słońce wydaje z siebie światło rozchodzące się wszędzie wokół, bez wszechmocy i udziału woli; nie może wstrzymać swego światła, lecz nie może też oświetlić pokoju, jeśli jego promienie napotkają na swej drodze zawieszoną w oknie zasłonę. Bóg stanowi uniwersalne źródło duchowego światła, lecz jest to źródło wolitywne i wszechmocne. Zasłonięte okno umysłu mogłoby zostać – i *zostałoby* – oświetlone, lecz Bóg „na podstawie własnego osądu nie posyła światła łaski do tych, w których znajduje przeszkodę. Dlatego przyczyną wycofania łaski jest *nie tylko* ten, kto stawia łasce przeszkodę, lecz *także* Bóg, który z własnego osądu nie zapewnia jej”<sup>32</sup>. Na podstawie tego ujęcia można powiedzieć, że w tego rodzaju przypadkach osąd Boży jest dowodem na *szacunek* Boga w stosunku do ludzkiej wolności – że decyzja Boga, by nie oświecać zamkniętego umysłu siłą, zgadza się z jego celem, by z osobą, która obecnie odgradza się od niego spowodowaną przez siebie ciemnością, stworzyć ostatecznie kochający, dobrowolny związek. Tomasz nie przedstawia jednak tego osądu jako wymuszonego teoretyczną niemożliwością zmuszenia kogoś do wolnego wyboru – ani też nie przedstawia żadnych świadectw za warunkową Bożą niemożnością postąpienia inaczej.

Choć zgodnie z tym ujęciem Bóg nie jest *jedyną* przyczyną zaślepienia, wciąż nie jest jasne, czy związek przyczynowy między Bogiem a zaślepieniem jest pośredni, czy bezpośredni. Wycofanie łaski, bez wątpienia, bezpośrednio przyczynuje Bóg, a fakt, że zaślepienie ma *wynikać* z jej wycofania, sugeruje, że jest tu ono rozumiane jako przyczynowane przez Boga

<sup>30</sup> ST, IaIIae, q. 79, a. 3c.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

wyłącznie *pośrednio*. W komentarzu do Listu do Rzymian, napisanym mniej więcej w tym samym czasie co kwestia 79, Tomasz orzeka wprost, że przyczynowanie zaślepienia przez Boga jest tylko pośrednie. Odnosząc się do Rz 9, 18 – „A zatem komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym” – Akwinata mówi: „jeśli chodzi o zatwardzanie serc, wydaje się, że istnieje podwójna wątpliwość. Po pierwsze, ponieważ twardość serca wydaje się mieć związek z winą, zgodnie z tym, co mówi Eklezjasta (Syr 3, 27): »Serce zatwardziało obciąży się utrapieniami«, to, jeśli Bóg zatwardza serce, wynika z tego, że jest źródłem winy. [...] Należy na to odpowiedzieć, że o Bogu *nie* mówi się, iż zatwardza niektóre serca *bezpośrednio*, jakby powodował w nich złą wolę, lecz *pośrednio* – mianowicie z rzeczy, które czyni wewnątrz lub na zewnątrz człowieka, człowiek bierze okazję do grzechu, Bóg zaś na to zezwala. Dlatego nie mówi się o nim, że zatwardza serca, jakby napełniając je złą wolą, lecz [że czyni to] nie zapewniając łaski”<sup>33</sup>. (Pouczający jest także drugi problem wspomniany w tym fragmencie, lecz ponieważ bardziej istotny okaże się on później, na razie nie będę się nim zajmować).

Na razie zatem, szczególnie w świetle zacytowanego przed chwilą fragmentu komentarza do Listu do Rzymian, wydaje się jasne, że zaślepienie, rozpoczęte przez odwrócenie się grzesznika od Bożego światła, zostaje dopełnione wycofaniem przez Boga łaski, i że Boga uznaje się za przyczynę zaślepienia – choć przyczynę częściową i pośrednią. Jasne jednak wydaje się także to, że dopełniające zaślepienie wycofanie łaski jest przynajmniej w ogólności tym samym co wycofanie *auxilium* opisane w artykule 1, szczególnie w kontekście cytowanych już przeze mnie słów z dzieła *Summa contra gentiles*: „Gdy zaś odbiera niektórym tę pomoc [w wersji angielskiej: *auxilia* – przyp. tłum.], odpowiednio do ich zasług, według wymogów swej sprawiedliwości, mówi się, że ich zatwardza lub zaślepia”<sup>34</sup>. Co więcej, widzieliśmy już, że stan grzesznika, któremu wycofano *auxilium*, to stan, w którym późniejsze popełnienie grzechu jest nieuniknione, a w artykule 4, jak zobaczymy, zaślepienie opisane jest jako „przedsionek grzechu”. Takie rozważania pomogły mi wcześniej wesprzeć tezę, że wycofanie przez Boga *auxilium* w ujęciu przedstawionym w artykule 1 rzeczywiście należy uznać za pośrednio przyczynujące grzech.

Myślę jednak, że w przypadku zatwardziałości serc i zaślepienia ducha Tomasz ma podstawy do twierdzenia, że Bóg nawet pośrednio nie jest przyczyną popełnienia grzechu, nieuniknionej konsekwencji zaśle-

<sup>33</sup> SR, cap. IX, lect. III, n. 784.

<sup>34</sup> ScG, III 162, n. 8.

pienia – i są to lepsze podstawy niż te sugerowane przez analogię do światła słonecznego, która wydaje mi się uderzająco nietrafna. Gdyby przeszkody stawiane przez umysł na drodze *auxilium* przypominały zawieszoną w oknie zasłonę, czemu dla dobra tego umysłu nie oświecić go niezależnie od tego? Częściej jednak słyszymy od Tomasza – wtedy, gdy rozwija swój pogląd, a nie, kiedy go ilustruje – że przeszkoda, którą umysł stawia *auxilium*, to jego *odwrócenie*, zaprzestanie czynienia tego, w czym pomagał mu Bóg. W takich okolicznościach Bóg, oczywiście, mógłby nadal zapewniać pomoc, lecz jest teoretycznie niemożliwe, by nawet wszechmocny pomocnik pomógł komuś w czymś, czym ten się już nie zajmuje. Jeśli świeciłeś latarką, kiedy szukałem kluczy, a potem zauważyłeś, że odwróciłem się, żeby popatrzeć na sztuczne ognie, możesz oczywiście nadal oświetlać ziemię, na której szukałem, ale mi tym nie pomożesz. Jeśli nadal będę przyglądać się fajerwerkom, z pewnością nie znajdę kluczy – ale zgaszenie przez ciebie latarki nie będzie wtedy nawet pośrednio przyczyną mojej porażki. Zgaszenie latarki po tym, jak się odwróciłem, jest częściową przyczyną okoliczności, w których nieznanie przeze mnie kluczy staje się nieuniknione, lecz ponieważ samo moje odwrócenie się wystarczy, żeby ich nie znaleźć, wycofanie światła formalnie uzupełnia moją niezdolność do znalezienia kluczy, choć nawet pośrednio nie powoduje mej porażki.

Kiedykolwiek więc fakt, że ktoś się odwróci, stanowi okazję do wycofania *auxilium* – a wiele wskazuje na to, że Boże wycofanie *auxilium* zawsze pojawia się przy okazji odwrócenia się przez człowieka – wchodzi w grę pewien rodzaj warunkowej Bożej niemożności jego udzielania. Jak zobaczyliśmy, pomocnik, którego niemoc wynika z porzucenia projektu przez tego, któremu pomagał, nawet pośrednio nie jest przyczyną następującej porażki. Wydaje mi się więc, że Tomasz ma prawo mówić – jak w artykule 3 – że Bóg, jako bezpośrednia przyczyna wycofania *auxilium*, jest pośrednią przyczyną zaślepienia, nie będąc jednocześnie pośrednią przyczyną późniejszego nieuniknionego grzechu. Myślę też, że cokolwiek należy powiedzieć o wstrzymywaniu *auxilium*, to, co właśnie powiedziano o zaślepieniu, może się odnosić do każdego przypadku wycofania *auxilium* przez Boga<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Wydaje mi się więc, że analogia sternika, mimo całej pozornej wagi i elastyczności, odpowiada potrzebom Tomasza mniej niż przykład taki jak mój – z osobą, której nie da się pomóc po prostu dlatego, że nie wykonuje działań, w których trzeba i należałoby jej pomóc. Nawet interpretacja ze zwolnionym sternikiem nie jest trafna, bo kapitan czynnie odrzuca w niej pomoc sternika, co sprawia, że staje się zbyt wąska.

## 12. ZATWARDZIAŁOŚĆ SERCA I DUCHOWE ZAŚLEPIENIE – USPRAWIEDLIWIENIE INDYWIDUALNE

Pisząc o Bogu wycofującym *auxilium*, Tomasz często zauważa, że wycofanie to jest usprawiedliwione. Widzieliśmy już niejednego taki fragment: „zgodnie z ładem swej mądrości i sprawiedliwości”<sup>36</sup>; „jak na to zasługują, pozostawia ich w ich grzechach”<sup>37</sup>; „odpowiednio do ich zasług i wymogów swej sprawiedliwości”<sup>38</sup>; „sprawiedliwie wycofuje łaskę”<sup>39</sup>. Sposób, w jaki należy rozumieć to odwołanie się do sprawiedliwości (lub zasłużonej kary) w kontekście wycofania *auxilium*, wydaje się jasny: Tomasz mówi tu o sprawiedliwości retrybutywnej – karze, na którą zasługują grzechy karanej osoby. Ponieważ zaś zatwardziałość serc i zaślepianie ducha wydają się zawsze pojawiać w kontekście *wycofania auxilium* przez Boga (nie zaś jego wstrzymania czy po prostu nieudzielenia), tego typu indywidualne usprawiedliwienie wydaje się możliwe w każdym takim przypadku.

Indywidualne usprawiedliwienie rodzi jednak nowe pytania. Na przykład – zaślepianie pośrednio zaprzyczynowane przez Boga stanowi zło; lecz jest to zło kary, a nie samego grzechu, widzieliśmy zaś, że Tomasz uznaje zło kary za zgodne z dobrocią Boga – całkiem rozsądnie, jak sądzę. Oferuje także konkretne usprawiedliwienie zatwardzania serc i zaślepiania ducha jako kary, twierdząc, że „człowiek nie staje się od nich gorszy (*deterior*), lecz zaciąga je już pogorszony przez winę, podobnie jak inne kary”<sup>40</sup>. Czy osoba, która stała się gorsza, nie może stać się jeszcze gorsza? Chodzi tu wyraźnie o to, że podczas gdy kara pogarsza sytuację z punktu widzenia karanego (sprzeciwia się *jego* dobru, przynajmniej na krótką metę), nie czyni go gorszym moralnie. Przynajmniej powierzchownie wydaje się to do przyjęcia, jeśli karę stanowi chłosta, ścięcie czy wieczne męki. Kary, o których tu mówimy, to jednak duchowe ułomności, upośledzenia, które czynią *dalsze zło moralne* popełniane przez karanego *nieuniknionym*. Jak można usprawiedliwić karę, która z samej swej natury czyni nieuniknionym wywołanie kolejnego moralnego zła przez osobę karaną za zło moralne – szczególnie jeśli to kolejne zło prawdopodobnie skrzywdzi niewinne osoby?

<sup>36</sup> ST, IaIIae, q. 79, a. 1c; (Z3) na s. 174 powyżej.

<sup>37</sup> ScG, III 162, n. 1; s. 177 powyżej.

<sup>38</sup> ScG, III 162, n. 8; s. 186 powyżej.

<sup>39</sup> SR, I, lect. VII, n. 139; s. 180 powyżej.

<sup>40</sup> ST, IaIIae, q. 79, a. 3, ad 1.

Nie uważam, że mogę teraz udzielić na te pytania wyczerpującej odpowiedzi, ale myślę, że mogę zrobić to choć w niewielkim stopniu, wskazując, że, po pierwsze, nieuniknioność kolejnego zła moralnego w żaden sposób nie narusza wolności karanego i, po drugie, że zaślepienie jest nie tylko karą odpowiednią do przewinienia, lecz karą będącą przewinieniem, które sama karze. Jeśli uznamy nieznanie przeze mnie kluczy za karę, na którą zasłużyłem, zaprzestając poszukiwań, zbliżymy się do tego, co, jak sądzę, ma tu na myśli Tomasz. Gdyby zaślepienie było nałożone ekstra, jak zwykle bywa z karami, oburzenie widoczne w tych pytaniach mogłoby być zasłużone. Zaślepienie jest jednak takim typem kary, za jaki czasem uważa się piekło Dantego<sup>41</sup>: Bóg po prostu „pozostawia ich w ich grzechach”, co sami w sposób wolny wybrali.

### 13. ZATWARDZIAŁOŚĆ SERC I DUCHOWE ZAŚLEPIENIE – CEL

Interpretację artykułu 4 utrudniają dwa problemy – jeden mniejszy, językowy, a drugi doktrynalny i większy. Problem doktrynalny niebawem wyjdzie na jaw, lecz problem językowy wpływa na cały artykuł, poczynając od pytania: „Czy duchowe zaślepienie i zatwardziałość serc zawsze kierują się (*ordinentur ad*) ku zbawieniu tego, kto jest zaślepiiony i kogo serce jest zatwardziałe?”. *Ordinare ad*, jeden z ulubionych zwrotów Akwinaty, ma wiele znaczeń, w ramach których pojawiają się pewne rozróżnienia między jego formą czynną a bierną istotne dla artykułu 4. Jego standardowe angielskie odpowiedniki, *direct toward* (skierować w stronę) i *be directed toward* (kierować się w stronę) sugerują bezpośredni wpływ woli twynego sprawcy. Obecność takiego sprawcy można, ogólnie rzecz biorąc, przyjąć w przypadku form czynnych, lecz formy bierne (np. w zacytowanym przed chwilą pytaniu) mają często znaczenie bezosobowe typu „mieć naturalną skłonność do”, przy którym nie pojawia się odniesienie do sprawcy. Cytując artykuł 4, będę więc tłumaczyć łaciński zwrot, którego odpowiednikiem jest „kierować się” czy „być skierowanym”, w sposób elastyczny, zarówno w znaczeniu „być użytym przez woli twynego sprawcę jako środek do”, jak i w znaczeniu „mieć naturalną skłonność do”.

<sup>41</sup> Jeśli chodzi o idące tym tropem ujęcie piekła, zob. E. Stump, *Dante's Hell, Aquinas's Theory of Morality, and the Love of God*, „The Canadian Journal of Philosophy” 16(1986), nr 2, s. 181–198.

Odpowiedź Tomasza na pytanie z artykułu 4 jest zdecydowanie negatywna: bywa, że czyjeś zaślepienie *nie* kieruje się w stronę zbawienia dotkniętej nim osoby, lecz, przeciwnie, w stronę jej *potępienia*. Fakt, że artykuł 4 następuje zaraz po uznaniu Boga za *przyczynę* zaślepienia (w artykule 3), może sprawiać, że odpowiedź ta staje się wyraźnie niespójna z ortodoksyjnym ujęciem związku Boga ze złem. Zaślepienie jest złem i, jak wskazuje pierwszy zarzut w artykule 4, skoro Bóg nie *zezwala* na pojawienie się żadnego zła, z którego nie mógłby *wyprowadzić* dobra, to zło, którego *przyczyną* jest Bóg, musi on z pewnością *kierować* ku dobru<sup>42</sup>.

Gdyby jednak artykuł 3 był *jedyną* istotną podstawą do interpretacji poglądu Tomasza przedstawionego w artykule 4, złagodziłby jego najbardziej kłopotliwy aspekt, odpierając pierwszy zarzut jako oparty na błędnym rozumieniu roli Boga w przypadkach pojawienia się zaślepienia. Kłopot z zarzutem pierwszym wynika z koncepcji Boga jako wybiórczo zadającego i na różne sposoby stosującego zaślepienie jako karę. Rozważając artykuł 3, doszliśmy jednak do wniosku, że zaślepienie, jako kara, jest karą za zaślepienie, i że nie jest zadane, lecz uprawomocnione przez Boga, zaś wycofanie Bożej pomocy jest niezauważalną karą za to, że grzesznik zaprzestał korzystania z niej. Biorąc pod uwagę artykuł 3, pytanie w artykule 4 nie powinno zatem brzmieć: „Dlaczego Bóg robi coś takiego z ludźmi?“, lecz raczej: „Jakie rokowania ma ta ułomność, wybrana w przewrotny sposób, odkąd Bóg uznał wybór danej osoby i wycofał pomoc, która okazała się bezcelowa?“. Gdyby pogląd Tomasza wyrażony w artykule 4 czytać jako odpowiedź na to ostatnie pytanie, straciłby on swój najbardziej niepokojący aspekt, przechodząc w taką mniej więcej tezę: niektórzy ludzie dotknięci zaślepieniem wracają do zdrowia, inni nie.

Tomasz formułuje ten pogląd w taki sposób, że na początku można go tak odczytywać. Zaślepienie, jak mówi, jest przedsiönkiem grzechu – tzn. prowadzi do niego w nieunikniony sposób. Skoro zaś grzech stanowi odwrócenie się od Boga, naturalna tendencja do grzechu prowadzi do oddzielenia się od Boga, które, jeśli nie ustaje, kończy się potępieniem. Rokowania oparte na samej naturze zaślepienia wskazują więc na duchową

<sup>42</sup> ST, IaIIae, q. 79, a. 4, arg. 1: „Wydaje się, że zaślepienie i zatwardziałość serc zawsze kierują się ku zbawieniu tego, kto jest zaślepiiony i kogo serce jest zatwardziałe. Augustyn mówi bowiem w *Enchiridionie* (xi), że ponieważ Bóg, który jest w najwyższym stopniu dobry, w żaden sposób nie pozwala istnieć żadnemu złu – chyba że z każdego zła może wyprowadzić dobro. Tym bardziej kieruje więc ku dobru to zło, którego sam jest przyczyną. Bóg jednak, jak zostało już powiedziane, jest przyczyną zaślepienia i zatwardziałości serc – dlatego kierują się one ku zbawieniu tego, kto jest zaślepiiony lub kogo serce jest zatwardziałe”.

śmierć. Grzechowi, podobnie jak wirusowi polio, można jednak nadać cel różny od niego samego, choć zależny od jego naturalnych tendencji. Ten terapeutyczny cel może być mu nadany „przez miłosierną Bożą opatrność” – plan polega wtedy na tym, że grzesznik, staczając się w grzech, rozpozna w nim to, czym naprawdę jest, uzna go za własny, a to doświadczenie napełni go pokorą i zwróci na powrót do Boga<sup>43</sup>.

Przerwę teraz parafrazowanie poglądów Tomasza i, zanim do niego powrócę, dokonam ekstrapolacji tego, co już przedstawiłem. Powiedziałbym, że, biorąc pod uwagę ludzką przewrotność, opisana przed chwilą terapia nie może gwarantować sukcesu, lecz jako sposób wyprowadzania dobra ze zła zgodna jest z etiologią i naturą zaślepienia, tak jak niezgodna jest z nią sugestia Bożej manipulacji zawarta w pierwszym zarzucie. W tym moim ujęciu nie będzie potrzebne rozróżnienie między Bożymi intencjami w dwóch rodzajach przypadków zaślepienia. Intencję Boga, zupełnie jednorodną, można by streścić w zdaniu „Bóg chciałby, by wszyscy ludzie zostali zbawieni”, a ci, których zaślepienie doprowadziło do potępienia, to ci, w przypadku których nic nie dała powszechnie stosowana terapia.

Mojej ekstrapolacji nie należy jednak mylić z poglądem samego Tomasza na cele zaślepienia. Moje hipotetyczne ujęcie faktu, że zaślepienie ma dwa możliwe rezultaty, opiera się na moim rozumieniu poglądu Tomasza z artykułu 3 i części tego, co mówi w artykule 4 – i znamionuje je unikanie koncepcji mówiącej o bezpośrednim kierowaniu tymi rezultatami przez Boga. Z drugiej strony, pełna prezentacja poglądu Tomasza z artykułu 4 pokazuje, że koncepcja Boga aktywnie wpływającego na rezultaty zaślepienia znajduje się w centrum wyjaśnienia przez niego obu tych rezultatów. Zaślepienie tej osoby jest terapeutyczne, bo została przeznaczona przez Boga do zbawienia, a to, że w przypadku innej osoby zaślepienie jest narzędziem potępienia, jest skutkiem tego, że Bóg właśnie na potępienie tę osobę przeznaczył.

Nie mogę teraz wyjaśniać ani bronić doktryny predestynacji<sup>44</sup>, głoszącej, że Bóg przeznacza jednych do zbawienia, a innych na potępienie

<sup>43</sup> ST, IaIIae, q. 79, a. 4c: „Zaślepienie to przedsięwzięcie grzechu. Grzech zaś kieruje się w dwie strony: w jedną sam z siebie, mianowicie ku potępieniu, w inną zaś z miłosiernej opatrności Bożej, mianowicie ku uzdrowieniu – o tyle, o ile Bóg pozwala niektórym upaść w grzech, żeby, rozpoznawszy swój grzech, unieśli się i nawrócili (jak mówi Augustyn w księdze *O naturze i łasce*). Dlatego także zaślepienie ze swej natury kieruje się ku potępieniu zaślepionego, przez co jest uznawana za skutek przeznaczenia na potępienie, lecz z miłosierdzia Bożego do pewnego czasu kieruje się leczniczo ku zbawieniu zaślepionego”.

<sup>44</sup> Kretzmann używa określenia „predestynacja” (*predestination*) w znaczeniu „przeznaczenie do zbawienia”, zaś „przeznaczenie na potępienie” (negatywną predestynację)

– zaś niezależnie od tego nie chciałbym jej bronić w jej czasowej, wyprzedzającej fakty interpretacji – interpretacji, na którą nie ma miejsca w teologii takiej jak ta Akwinaty, zgodnie z którą sposób istnienia Boga jest pozaczasowy. Dla moich obecnych potrzeb problemów specyficznych dla tej doktryny da się jednak uniknąć, bo Tomasz uznaje przeznaczenie do zbawienia i potępienia za przypadki, odpowiednio, Bożego miłosierdzia i sprawiedliwości. Miłosierdzie i sprawiedliwość nie muszą pociągać za sobą problemów specyficznych dla samego przeznaczenia – i to właśnie miłosierdziem i sprawiedliwością muszę się na chwilę zająć przed zamknięciem tych rozważań.

#### 14. MIŁOSIĘRDZIE I SPRAWIEDLIWOŚĆ

Dobre wprowadzenie do tych krótkich rozważań zapewnia drugi problem, odłożony na później w trakcie namysłu nad fragmentem komentarza do Listu do Rzymian (s. 186 powyżej): „Drugi problem [związany z zatwardzaniem serc] jest następujący: ponieważ wydaje się, że samego utwardzenia nie można przypisać woli Bożej, bo napisane jest w Pierwszym Liście do Tesaloniczan (4, 3): »Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie«, a w Pierwszym Liście do Tymoteusza (2, 4): »[Zbawiciel nasz, Bóg,] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy«. Należy na to odpowiedzieć, że zarówno miłosierdzie, jak sprawiedliwość wymagają skłonności woli. Dlatego sprawiedliwość, tak samo jak litość, należy przypisać Bożej woli. Tak zatem należy rozumieć »zlituje się nad tymi, nad którymi chce« – mianowicie przez swe miłosierdzie, i »kogo zechce, zatwardzi« – przez swą sprawiedliwość; bo ci, których zatwardza, zasługują na to, by to zrobił”<sup>45</sup>.

Rozwiązanie drugiego problemu przez Tomasza wyraźnie rodzi oddzielny istotny problem związany z miłosierdziem i sprawiedliwością. Przyczynowa rola Boga w procesie wywoływania duchowej ułomności wyjaśniona jest w znanych kategoriach indywidualnego usprawiedliwienia, lecz jego przyczynową rolę w procesie zbawienia wyjaśnia się jako *miłosierdzie*, nie sprawiedliwość, co sugeruje, że ci, w których przypadku

---

nazywa „reprobacją” (*reprobation*). Mówiąc o doktrynie predestynacji, ma na myśli predestynację podwójną – pozytywną i negatywną (przyp. tłum.).

<sup>45</sup> SR, cap. IX, lect. III, n. 784.

rezultatem jest zbawienie, zasługują na jego przeciwieństwo. Jak można pogodzić tę Bożą rezygnację z fragmentem z Dz 10, 34: „Bóg naprawdę nie ma względu na osoby”, jeśli „wzgląd na osoby” to pozwalanie, by inne niż moralne cechy danej osoby wpływały na jej ocenę moralną?

Odpowiedź Tomasza na trzeci zarzut w atykule 4<sup>46</sup> to również jego odpowiedź na to pytanie: „to, że Bóg kieruje zaślepienie niektórych ludzi ku ich zbawieniu, należy przypisać *miłosierdziu*, to zaś, że zaślepienie innych skierowane jest ku ich potępieniu, należy przypisać *sprawiedliwości*. To zaś, że Bóg rozacza swe miłosierdzie na niektórych, a nie na wszystkich, nie sprawia, że ma wzgląd na osoby”<sup>47</sup>. Dlaczego nie?

Cała odpowiedź Tomasza na to pytanie to odwołanie się do pierwszej części ST, gdzie w wyjątkowo długiej odpowiedzi na zarzut (I, q. 23, a. 5, ad 3) przedstawia ujęcie Bożego rozdzielania miłosierdzia i sprawiedliwości (czasem mówiąc o przeznaczeniu do zbawienia i potępienia, co jest tematem kwestii 23). Pomocne będzie czytanie tego ujęcia jako próby znalezienia odpowiedzi na następujące dwa pytania:

(Ogólne) Dlaczego Bóg traktuje jednych sprawiedliwie, a innych miłosiernie?

(Szczegółowe) Dlaczego *ta* osoba została przez Boga potraktowana *sprawiedliwie*, a *tamta* – *miłosiernie*?

Odpowiedź Akwinaty na pytanie ogólne opiera się na jego ujęciu stworzenia: „Przeznaczenie jednych do zbawienia, a innych na potępienie można wyprowadzić z samej Bożej dobroci. O Bogu bowiem mówi się, że wszystko stworzył przez swą dobroć, po to, by w rzeczach przedstawiała się dobroć Boża. Konieczne jest zatem, by Boża dobroć, sama w sobie jedna i prosta, przedstawiała się w rzeczach na wiele sposobów – ponieważ rzeczy stworzone nie mogą osiągnąć Bożej prostoty. Dlatego też do kompletności świata potrzebna jest stopniowalność, tak że jedne rzeczy mają wysokie miejsce w świecie, a inne miejsce najniższe. Żeby zaś zachowana została w rzeczach różnorodność stopni, Bóg pozwala na niektóre złe rzeczy, by, jak powiedziano już wyżej, nie uniemożliwiać licznych rze-

<sup>46</sup> ST, Iallae, q. 79, a. 4, arg. 3: „Co więcej, Bóg nie ma względu na osoby, jak powiedziano w Dziejach Apostolskich (10, 34). Zaślepienie niektórych kieruje jednak ku ich zbawieniu – jak niektórych Żydów, którzy zostali zaślepieni, by nie uwierzyli w Chrystusa i by, nie wierząc, zabili go, a potem, zdjęci żalem, nawrócili się, co opowiadają o niektórych z nich Dzieje Apostolskie i co wyjaśnia Augustyn w księdze *De quaestionibus evangelionum* (III). Bóg więc zawsze obraca zaślepienie tych, którzy zostali nim dotknięci, w ich zbawienie”.

<sup>47</sup> ST, Iallae, q. 79, a. 4, ad 2.

czy dobrych. W taki właśnie sposób – podobnie jak cały świat – rozważamy cały rodzaj ludzki. Bóg zatem chciał, żeby w ludziach, jeśli chodzi o przeznaczonych do zbawienia, przedstawiało się jego dobro w aspekcie miłosierdzia, a jeśli chodzi o przeznaczonych na potępienie – jego dobro w aspekcie sprawiedliwości. Taka właśnie jest racja, dla której Bóg jednych wybiera do zbawienia, a innych – do potępienia”<sup>48</sup>.

Do czasoprzestrzennego odzwierciedlenia absolutnie prostego (nie-rozciągniętego, nieczasowego), absolutnie doskonałego bytu czy dobroci zaliczają się pierścienie Saturna, lód Antarktyki, piasek Sahary, ewolucja, trzęsienia ziemi, elektrony, podwójna helisa, czarne dziury, zorza polarna, tygrysy, tasiemce i wirusy. Analogicznie, jak słyszymy, odzwierciedlenie w stworzeniu tej samej Bożej dobroci w jej moralnym aspekcie wymaga miłosiernego wybaczenia grzechów jednym i sprawiedliwego potępienia innych. To rozszerzenie teorii stworzenia opartej na wielorakiej manifestacji to cała odpowiedź Tomasza na nasze ogólne pytanie. Dlaczego Bóg traktuje jednych sprawiedliwie, a innych miłosiernie? Tylko dlatego, by okazać swą dobroć na tyle, na ile pozwala na to środek, którym jest stworzenie. Tygrysy i tasiemce, jak możemy sądzić, nie mogą znać swego statusu jako detali boskiego płótna ani czuć w związku z nim urażenia – a niezależnie od tego ich udział w wielorakiej manifestacji nie wiąże się z ich nieśmiertelnymi duszami. Czy jednak ludzie mogą dowiedzieć się tego, czego naucza tu Akwinata, bez obrażenia się na Boga czy wręcz wyrzeknięcia się go? Mam w zanadrzu pewną łagodzącą sugestię, lecz odłożę ją do czasu, aż poznamy odpowiedź Tomasza na pytanie szczegółowe – jego sposób wykazania, że mimo wrażenia rezygnacji z Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia Bóg nie ma względu na osoby.

Ale to, że jednych wybrał do [wiecznej] chwały, a innych do potępienia, nie ma innej racji niż Boża wola. Dlatego Augustyn, za Janem, mówi: „nie osądzaj, dlaczego jednych [do siebie] pociąga, a innych nie, jeśli nie chcesz zbłądzić”. Podobnie można wskazać rację, dla której w rzeczach naturalnych, choć materia pierwsza jest w całości jednorodna, jedna część jest w formie ognia, a inna w formie ziemi, od początku ułożona tak przez Boga – jest tak mianowicie po to, by w rzeczach naturalnych była różnorodność rodzajów. To jednak, że ta część materii jest w takiej formie, a inna w innej, zależy od prostej woli Bożej. W ten sam sposób od prostej woli rzemieślnika zależy to, że ten kamień jest w tej części muru, a inny w innej, choć racja sztuki wymaga, by niektóre były w tej, a inne w tamtej<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> ST, I, q. 23, a. 5, ad 3.

<sup>49</sup> Tamże.

To, że również wola architekta określona jest jako prosta, pokazuje, że prostota Bożej woli nie jest Bożą prostotą, jednak, jak sądzę, prostotą niewytłumaczalną, lecz mądrą losowością. „Dlaczego położyłeś tu ten kamień?” „Dlaczego *nie*? Musiałem tu *jakiś* położyć”. Najwyraźniej więc to właśnie przez losowość swego rozdzielania miłosierdzia i sprawiedliwości Bóg „nie ma względu na osoby”.

Tomasz kończy, dowodząc, że samo to rozdzielanie nie jest niesprawiedliwe:

U Boga nie ma niesprawiedliwości przez to, że nierówne [losy] przygotowuje [ludziom], którzy nie są nierówni. Byłoby bowiem wbrew racji sprawiedliwości, by skutek przeznaczenia do zbawienia zależał od zasług, a nie był dawany z łaski. W tym bowiem, co dawane jest z łaski, można dać mniej lub więcej, wedle życzenia, komu się chce – byle tylko nikomu nie ujmować tego, co mu się należy<sup>50</sup>.

W drodze analizy sprawiedliwość definiuje się więc czasem jako (A) nietraktowanie nikogo gorzej niż zasługuje, czasem jako (B) – nietraktowanie nikogo lepiej niż zasługuje, a czasem jako (C): traktowanie podobnie podobnych przypadków<sup>51</sup>. Koncepcja sprawiedliwości, którą posługuje się tu Tomasz, w oczywisty sposób nie wlicza w nią (C) – traktowania podobnych przypadków w podobny sposób. Jedyne kryterium, jakie otwarcie podaje Akwinata, to niepozabawianie nikogo tego, co mu się należy, co wyraźnie interpretuje tylko w sensie (A) – jako nietraktowanie nikogo *gorzej* niż na to zasługuje. Jeśli zgodnie z koncepcją sprawiedliwości przyjętą przez Tomasza do sprawiedliwości ma zaliczać się także B – nietraktowanie nikogo *lepiej* niż na to zasługuje – to, jak można się było spodziewać, miłosierdzie czy łaska stanowi naruszenie sprawiedliwości. Niesprawiedliwość Bożego rozdzielania łaski nie została więc ostatecznie wykluczona na drodze tego argumentu.

Trudno uwierzyć, że wielu mogło – czy że ktokolwiek powinien – przyjąć ujęcie Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia, które zakłada, że Bóg przydziela jednym miłosierdzie, a innym sprawiedliwość tylko w celu osiągnięcia wielorakiej manifestacji, i określa przeznaczenie tej czy innej indywidualnej osoby w całkowicie losowy sposób. Trudno mi także uwierzyć, że poprawnie zrozumiałem pogląd Tomasza na tę ostatnią kwestię, lecz, choć z pewnym niepokojem, wierzę, że mi się to udało. To, co mogę

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Zob. np. M. McCord Adams, *Hell and the God of Justice*, „Religious Studies” 11(1975), nr 4, s. 433–447.

powiedzieć, by złagodzić ten niewesoły rezultat, nie jest konkluzywne, lecz sędzę, że prowadzi w dobrym kierunku. Dzieli się to na dwie części.

Oto część pierwsza. Wieloraka manifestacja wydaje mi się uderzająco ciekawą i atrakcyjną teorią fizycznego stworzenia<sup>52</sup>. Rozważania nad chrześcijańską doktryną, podobnie jak zdrowy rozsądek, wydają się jednak stać na drodze prób Tomasza, by rozszerzyć tę teorię na ujęcie problemu rozdzielania miłosierdzia i sprawiedliwości – przede wszystkim ponieważ *te* aspekty dobroci Bożej *nie* przejawiają się w stworzeniu, w tym (a przynajmniej niezbyt pewnie) w ludzkim wewnętrznym doświadczeniu zdobywanym w tym życiu. Każda teoria fizycznego stworzenia musi ocalić fenomeny; lecz nie ma żadnych fenomenów Bożego miłosierdzia i sprawiedliwości, które nasza teoria musiałaby ocalić czy choćby przywołać. To, że miłosierdzie i sprawiedliwość są aspektami Bożej dobroci i że są one w jakiś sposób rozdzielone między ludzi, możemy dla naszych obecnych potrzeb po prostu założyć. Z braku niepowątpiewalnych, dostępnych obecnie świadectw dotyczących charakteru tego rozdzielania ludzie nie mają jednak żadnych podstaw do jego wyjaśnienia. Nawet cytowane przez Tomasza świadectwa biblijne bardzo trudno jest zinterpretować. Jeśli filozoficzna (racjonalna) teologia ma być godna swej nazwy, musi wiedzieć, kiedy i gdzie należy się wycofać, a mamy pewne podstawy, by sądzić, że wyjaśnienie rozdzielania sprawiedliwości i miłosierdzia leży za samą jej granicą – co pociąga za sobą wariant ostrzeżenia Augustyna: nie osądzaj, jeśli nie chcesz zbłądzić.

Druga część mych końcowych rozważań jest wiarygodna i obiecująca, lecz przekazuję ją jako nie więcej niż sugestię. Odpowiedź Anzelma na to, co nazywam pytaniem szczegółowym, mówiłaby, że dana osoba została potraktowana miłosiernie przez Boga, bo w sposób wolny przyjęła Bożą łaskę i miłosierdzie, a inną Bóg potraktował sprawiedliwie, bo nie przyjęła Bożego miłosierdzia i łaski<sup>53</sup>. Dwa wieki po Anzelmie, w czasach Tomasza, odpowiedź Anzelma już dawno stała się częścią tła, na którym chrześcijańscy filozofowie prowadzili swe rozważania na ten temat. Być może więc pytanie, którym zajmuje się Tomasz, wygląda w rzeczywistości inaczej, niż może nam się wydawać, gdy tło to ignorujemy. Ktoś, kto

<sup>52</sup> Jeśli chodzi o omówienie i rozwinięcie tego ujęcia stworzenia, zob. N. Kretzmann, *A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All? i A Particular Problem of Creation: Why Would God Create This World?*, w: S. MacDonald (red.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca: Cornell University Press 1991, s. 208–228 i 229–249.

<sup>53</sup> *O upadku diabła*, przeł. A.P. Stefańczyk, w: Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2011, 2 i 3.

przyjął odpowiedź Anzelma, wciąż może mieć kłopot z widoczną porażką Bożego stworzenia, które miało być możliwie najpiękniejsze i które zaczęło się jako bardzo dobre. Skoro stworzeniom zdarza się uparcie ignorować miłosierdzie i łaskę albo odmawiać ich przyjęcia, czy powrót do Boga – krzywa wznosząca kosmicznego cyklu dobroci – nie zostaje zatrzymany, a przez to dobroć Boża nie przejawia się w pełni w stworzeniu? Jeśli można uważać, że Tomasz odpowiada na tę kwestię, to jego odpowiedź, inaczej niż ta, która oburzyła mnie w trakcie tych rozważań, raz jeszcze brzmi w moich uszach jak coś, co rzeczywiście mógł powiedzieć. Zgodnie z tym odczytaniem mówi się nam bowiem, że nawet w skutkach przewrotnych wyborów Bożych stworzeń przejawia się pewien aspekt Bożej dobroci i że w konsekwencji krzywa wznosząca wielkiego cyklu dobroci znajduje swą doskonałą kulminację w punkcie startu – a zatem, że Boże stworzenie jest, ostatecznie, najpiękniejsze<sup>54</sup>.

*Przełożyła Sylwia Wilczewska*

---

<sup>54</sup> Jestem wdzięczny Williamowi Mannowi za bardzo pomocne uwagi; w przypisach do tego tekstu wymieniłem tylko kilka z nich, lecz wszystkie wiele mi dały. Eleonore Stump pomogła mi ulepszyć ten tekst na wiele sposobów – jej uwagi przede wszystkim kazały mi uwzględnić w mojej wersji analogii sternika wariant ze zwolnionym sternikiem, a do rozważań nad poglądami Tomasza na Boże miłosierdzie i sprawiedliwość dodać tło anzelmiańskie. Dziękuję jej za wszelką pomoc.