

Kluczowe punkty moralnej nauki św. Augustyna

Key points of the moral teaching of St. Augustine

Krzysztof Gryz

Wydział Teologiczny,

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska

krzysztof.gryz@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-7311-9780>

Abstract: Reflections of Saint Augustine's teachings on moral issues fit into the tradition of eudaimonistic ethics, the aim of which is the search for and achievement of happiness. Man can achieve this happiness only in union with God, who is his highest good. Man achieves this goal thanks to obedience to God's law, in which the human will, guided by sanctifying grace, is able to overcome the negative effects of original sin and live with love, which is the dominant force in doing good. These fundamental assumptions of St. Augustine apply to all dimensions of human life.

Keywords: moral law; grace; sin; freedom; happiness; love; virtues; salvation

Abstrakt: Refleksje św. Augustyna, dotyczące kwestii moralnych, wpisują się w tradycję etyki eudajmonistycznej, której celem jest poszukiwanie i osiągnięcie szczęścia. To szczęście człowiek może osiągnąć tylko w zjednoczeniu z Bogiem, który jest jego najwyższym dobrem. Człowiek osiąga ten cel dzięki posłuszeństwu prawu Bożemu, w którym ludzka wola, kierowana łaską uświęcającą, jest w stanie przezwyciężyć negatywne skutki grzechu pierworodnego i żyć miłością, która jest dominującą siłą w czynieniu dobra. Te fundamentalne założenia św. Augustyn aplikuje do wszystkich wymiarów ludzkiego życia.

Słowa kluczowe: prawo moralne; łaska; grzech; wolność; szczęście; miłość; cnoty; zbawienie

Niewątpliwie człowiekiem, który odcisnął największe piętno na teologii na przełomie starożytności i wczesnego średniowiecza był św. Augustyn (354–430). Już w latach młodości pod wpływem lektury Cyserona *Hortensjusz* (dzieło zaginione) zrodziło się w nim pragnienie poszukiwania prawdy i mądrości

(Augustyn 1978, 37; Augustyn 1953, 10–12), które towarzyszyć mu będzie przez całe życie i doprowadzi go w końcu do chrześcijaństwa. Wszystkie propozycje filozoficzne, z jakimi się zetknął, nie zaspakajały go ani intelektualnie, ani duchowo i nie dawały właściwej odpowiedzi na wewnętrzne rozterki i problemy moralne, z którymi się borykał. Augustyn szukał bowiem takiej prawdy, która pozwoliłaby odpowiedzieć na zasadnicze pytania, dotyczące życia człowieka i jego moralnych wyborów. Odnalazł ją w Chrystusie, Jego objawionym Słowie i w Jego miłosnej obecności w świecie poprzez łaskę. Stąd też zyskał tytuł *Doctor gratiae*.

Święty Augustyn był wszechstronnym myślicielem i teologiem, który wniósł swój oryginalny wkład w rozwój wielu dziedzin teologicznych. Niemniej jednak nie można wskazać szczególnie uprzywilejowanej dziedziny, która stanowiłaby zasadniczy temat jego teologicznych dokonań. Jak ocenia o. Servais Pinckaers OP, w dziełach Augustyna odnajdujemy wszystkie te elementy jednocześnie, które wzajemnie się przenikają, warunkując jedna drugą, a zarazem dopełniając (Pinckaers 1994; Kowalczyk 1987; Trapè 1987)¹.

Celem artykułu jest skoncentrowanie się na jednej z nich, teologii moralnej, poprzez analizę centralnych punktów moralnego nauczania św. Augustyna zestawionych w pary tematów (pojęć), które same w sobie zdają się być wobec siebie w opozycji. Augustyn po mistrzowsku rozwiązuje tę pozorną antynomię, budując spójną koncepcję chrześcijańskiej moralności.

I. Prawo moralne i miłość

Punktem wyjścia dla refleksji nad porządkiem ludzkiego działania jest stwierdzenie, że jego celem jest poszukiwanie szczęścia: „Nie z innej przecież pobudki człowiek filozofię uprawia, jeno by być szczęśliwym” (Augustyn 2002, 759). Tak określone poszukiwanie ludzkiej mądrości posiada swój cel, a zarazem określa metodę. Celem jest Bóg, a drogą do szczęścia jest poznanie Boga i realizacja Jego woli. Bóg jest celem człowieka, ale zarazem stoi u jego początku, jest blisko człowieka: *interior intimo meo et superior summo meo* (Augustyn 1978, 40)². Stąd spotykając Boga człowiek odnajduje także siebie, co więcej tylko w Bogu człowiek realizuje się w pełni jako człowiek: „Człowiek, który

¹ „Myśl św. Augustyna ma swój własny rytm, który można by ująć w obrazie kuli: każdy punkt na jej powierzchni leży w tej samej odległości od ukrytego w jej wnętrzu środka i przez swoje z nim powiązanie stale go ukazuje. Praktycznie jest więc niemożliwe ukazać teologię św. Augustyna w syntezie linearnej na podstawie analitycznego podziału i linearnego postępu, do czego przyzwyczailiśmy się od czasu św. Tomasza”.

² „Ty byłeś bardziej wewnątrz mnie, niż to, co we mnie najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną, niż mogłem myślał sięgnąć kiedykolwiek”.

jest daleko od Boga – komentuje Benedykt XVI – jest również daleko od samego siebie, wyobcowany z samego siebie, i może odnaleźć się tylko wtedy, gdy spotka Boga. W ten sposób znajduje również siebie, swoje prawdziwe *ja*, swoją prawdziwą tożsamość” (Benedykt XVI 2008, 229).

W traktacie *De beata vita* (Augustyn 1953), inspirowanym dziełem Seneki *De vita beata* (Seneka 1965), podejmując to zagadnienie Augustyn stwierdza najpierw, że „nikt nie może być szczęśliwy, jeżeli nie posiada tego, co chce, a także, że nie każdy posiadając to, co chce, jest tym samym szczęśliwy” (Augustyn 1953, 17), dlatego że towarzyszy mu świadomość, iż łatwo może utracić dobra, które posiada, bo są one z natury nietrwałe. Chcąc być szczęśliwym człowiek winien zatem „zdobyć sobie to, co trwa zawsze i czego żadne okrucieństwo losu nie może go pozbawić” (Augustyn 1953, 19). Takim dobrem może być jedynie Bóg, a więc „szczęśliwym jest ten, kto Boga posiada” (Augustyn 1953, 20). Boga zaś posiada ten, kto czyni Jego wolę, żyje cnotliwie i nie ma ducha nieczystego w sobie, czyli wolny jest od przywiązania do grzechu.

Człowiek rozpoznaje wolę Bożą dzięki sumieniu, które jest oświecane Bożym prawem. Augustyn buduje hierarchię prawa, poczynając od prawa wiecznego, które jest samą mądrością albo wolą Boga, nakazującą zachować porządek natury, tzn. porządek stworzenia i zakazuje naruszać go: prawem wiecznym nazywamy „rozum lub wolę Bożą, która pozwala zachować porządek naturalny i zabrania go naruszać” (Augustyn 1991, 26). To odwieczne prawo, które utożsamia się z samym Bogiem, oświeca ludzkie sumienie, dając mu wiedzę o pierwszych zasadach moralności, które są oczywiste dla ludzkiego rozumu (Augustyn 1986, 378)³. Na nich zbudowane jest prawo naturalne, które jest rodzajem transkrypcji w ludzkiej duszy prawa wiecznego istniejącego niezmiennie w Bogu (Augustyn 1996, 450)⁴. Podstawowe wymaganie prawa naturalnego, odnoszące się do całego świata, a w szczególności do człowieka jest takie, aby wszystko było doskonale uporządkowane (Augustyn 1999, 506), co oznacza, że to, co niższe winno być podporządkowane temu, co wyższe. Wszystko, co Bóg stworzył jest dobre, jednak nie wszystko posiada taką samą hierarchię i od człowieka zależy to, żeby wybrał między tym co dobre, a tym co

³ „Ręka bowiem Stwórcy naszego na naszych sercach wypisała prawdę: «Nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe» (1 Kor 13,12). Zanim jeszcze zostało ogłoszone prawo, nikomu nie wolno było o tym zapominać, żeby były podstawy wszelkiego sądu nawet wobec tych, którym prawo nie zostało nadane. Ażebym ludzie nie skarżyli się, że im czegoś brak, zapisane zostało na tablicach to, czego w sercach nie odczytali. Nie znaczy to, że nie mieli napisane, ale że czytać nie chcieli. Podstawiono im przed oczy to, co musieli spostrzec w sumieniu”.

⁴ „Gdzież są zapisane [te prawa] jeśli nie w księdze światłości, która zwie się Prawdą? Tutaj jest zapisane wszelkie sprawiedliwe prawo. Stąd przenika do serca człowieka sprawiedliwie postępującego, lecz nie przenosi się stąd przy tym, ale jakby na duszy odciska. Jak na wosku wyciska się obraz sygnetu, który i na wosk przechodzi i pierścień nie opuszcza”.

lepsze. Grzech polega właśnie na tym, że człowiek dokonuje wyboru niezgodnie z owym porządkiem dobra, które ustanawia prawo Boże. Jest on czynem, słowem lub pragnieniem, sprzecznym z prawem wiecznym: „grzechem jest słowo, czyn lub pragnienie przeciwne prawu Bożemu” (Augustyn 1991, 26; *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, 1849), określenie, które przyjęto w teologii jako jedną z definicji grzechu.

Ten porządek prawa Bożego pomagają zachować cnoty, które są jakby narzędziami, pozwalającymi realizować nakazy prawa w praktyce. Początek i źródło tych cnót ma miejsce w Bogu, w Jego Prawdzie i Mądrości. Zarówno cnoty teologalne, jak też cztery cnoty kardynalne nie mają innego początku jak tylko w Bogu (Augustyn 1999, 576–577).

Stworzenia nierozumne podporządkowują się prawu Bożemu w sposób konieczny, natomiast ludzkie działanie zależy od wolnej woli. Będąc wolną nie podlega ona z konieczności Bożemu porządkowi, ale decyduje o tym sama wola człowieka. Jest ona swobodnym poruszeniem duszy mającym na celu zdobycie lub zachowanie jakiegoś dobra (Augustyn 1990, 79)⁵. Wszystkie poruszenia duszy są uzależnione od postanowień woli. Zaś jej siłą sprawczą i poruszającą jest miłość, a zatem całe działanie człowieka i w efekcie to, kim on jest, zależy od jakości owej miłości: „Powiedz mi co ty miłujesz, a ja ci powiem kim jesteś. Jeśli niebo miłujesz, niebem jesteś; jeśli ziemię miłujesz, ziemią jesteś; jeśli Boga miłujesz, Bogiem jesteś” (Augustyn 2002, 516). Ona jest siłą sprawczą ludzkiego działania.

Czynnikiem ogniskującym życie moralne jest dla Augustyna bez wątpienia miłość *caritas*, która jest uczestnictwem człowieka w miłości Bożej. Jest ona Jego darem i stanowi centrum doskonałości człowieka, dlatego że Bóg jest dla człowieka najwyższym dobrem uszczęśliwiającym: *bonum beneficium* a zarazem *beatificum*. Jest ona nie tylko najwyższą cnotą, w pewnym znaczeniu pełnią cnót, ale stanowi właściwie istotę moralności. Wszystkie inne cnoty są w jakiś sposób odbiciem i wyrazem miłości. Miłość stanowi źródło i siłę działania moralnego, a także wyraz i miernik doskonałości naszego odniesienia do Boga i człowieka (Augustyn, PL 32, 1330–1331). Augustyn porównuje ją do siły ciężenia, która steruje każdym ciałem, zmuszając je do zajęcia naturalnego dla niego miejsca spoczynku: „Kaźda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca. (...) Moją siłą ciężenia jest miłość moja; dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi” (Augustyn 1978, 276). To ciężenie może zwracać się w dwu przeciwnych kierunkach, które określają i znamionują w sposób fundamentalny orientację ludzkiego życia: miłość do Boga i miłość do samego siebie. W dziele *De civitate Dei* kreśli wizję dwóch

⁵ „Wola to akt umysłu pozbawiony wszelkiego przymusu ażeby coś osiągnąć albo do czegoś nie dopuścić”.

mistycznych państw: Bożego i ziemskiego – ludzkiego. Państwo Boże to zbiorowość ludzi żyjących Bożą miłością i zgodnie z jej prawami. Urzeczywistnia się ono na ziemi tak w jednostkach, jak i społeczeństwach, wtedy gdy człowiek w swej duszy i w swych uczynkach, a społeczeństwo w swoich instytucjach, prawach, zwyczajach, kulturze i sztuce, dostosowują się do nakazów Chrystusa, natomiast ziemskie państwo człowieka wyrasta z pychy i nieposłuszeństwa wobec Boga.

„Dwojaka tedy miłość dwojakie państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta (*amor sui usque ad contemptum Dei*); niebieskie państwo uczyniła miłość Boga aż do pogardy siebie samego posunięta (*amor Dei usque ad contemptum sui*). Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu” (Augustyn 2002, 546).

Wynika stąd, że wartość aktu woli zależy od wartości miłości, która ją inspiruje i porusza: „prawa przeto wola jest miłością dobrą, a wola przewrotna – miłością złą” (Augustyn 2002, 516), a skoro wola określa działanie, to jego jakość zależy od miłości. Stąd wszystko zależy od miłości, z jaką człowiek podejmuje działanie. Zło aktu nie zależy zatem od tego dobra, który przedmiot ma w sobie, ale od przewrotności miłości. Również w odniesieniu do cnót, miłość jest z nich największa i jest zwornikiem wszystkich, można nawet powiedzieć, że wszystkie one są pewną odmianą miłości.

Miłością dobra najwyższego jest *caritas*, jest to taka miłość, którą się kocha to, co powinno być kochane: *caritas [est] virtus, qua id quod diligendum est diligitur* (Augustyn PL 33, 739). A kochać powinien człowiek przede wszystkim Boga, który jest jego najwyższym dobrem – do Niego zatem odnosi się przede wszystkim *caritas*, a zarazem od Niego bierze swój początek (Kowalczyk 1984, 187–207). Taka miłość wymaga całkowitości, zgodnie z przykazaniem objawionym już w Starym Testamencie: „z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił” (Pwt 6,5): „*Ex toto* – mówi Bóg. Ten, który cię stworzył, wymaga całego ciebie od ciebie (*totum exigit te, qui fecit te*)” (Augustyn 1992, 96). To zaś przekłada się na życie moralne, co trafnie zauważa Étienne Gilson:

„Jeśli taki jest absolutny charakter Jego wymagania, to miłość nie jest jednym z czynników życia moralnego, jest natomiast samym życiem moralnym. (...) Jest to tak prawdziwe, że miłość Boga doprowadzona do szczytu doskonałości zajęłaby i zapełniła całą duszę. Z samego określenia wynika, że nie byłoby w niej miejsca dla niczego innego: każdy z jej aktów, jakkolwiek, pochodziłby z doskonałej i absolutnej miłości Boga, tak, że wszystko, co by czyniła, byłoby dobre dobrocią nieomylną. *Dilige et quod vis fac*. Kochaj więc – mówi nam święty Augustyn – a potem czyń, co chcesz” (Gilson 1953, 181).

Tak rozumiana miłość nie usuwa, ani nie zastępuje moralności, wręcz przeciwnie – jako że z natury jest czynna – inspiruje i popycha do działania i rodzi wszystkie inne cnoty. Nie można zatem posądzać Augustyna – jak to czasem starano się czynić – o żaden kwietyzm. Miłość *caritas* wyraża się także w miłości bliźniego. Bliźnich powinniśmy kochać inaczej niż rzeczy, które kochamy ze względu na siebie, natomiast osoby powinniśmy kochać ze względu na nie same. Kochamy je miłością *caritas*, jeśli czynimy to ze względu na Boga.

2. Wolność i łaska

Doświadczenie pokazuje, że w człowieku istnieje zło. Jak jednak pogodzić niedoskonałość stworzenia z doskonałością Boga, który jest jego Stwórcą? To zagadnienie nurtowało Augustyna jeszcze przed nawróceniem. Rozwiązując ten problem Augustyn odwołuje się do metafizyki i, w przeciwieństwie do manichejczyków, przyjmuje, że zło nie jest bytem, ale jest brakiem dobra danego bytu, tego dobra, które powinno być obecne zgodnie z jego własną naturą. Zło zatem zawsze współistnieje z dobrem, jako jego uszczerbek. Podobnie rzecz się ma ze złem moralnym, którym jest grzech. Wolna wola, odpowiedzialna za moralne wybory, nie jest sama z siebie zła (Augustyn 2002, 525–527), ale staje się zła wybierając przeciwnie do swojej natury, czyli nie wybierając dobra. Bóg dał człowiekowi wolną wolę, bo bez niej nie mógłby on czynić dobra, w ostateczności nie mógłby Boga kochać i zjednoczyć się z Nim przez miłość. Ponieważ jest ona wolna, sposób jej użycia zależy wyłącznie od niej samej, wola jest panią samej siebie (Augustyn 1999, 576)⁶.

Prawdą jest to, że łaska poprzedza zawsze wolne działanie człowieka ukierunkowując je na dobro. Nie jest zaś owocem, skutkiem wolnego wyboru dobra, bo wtedy byłaby nagrodą za zasługi, a to zaprzecza samej naturze łaski, która jest darem darmo danym, bez żadnej zasługi ze strony człowieka. Niemniej łaska, mimo iż jest uprzednia, nie ogranicza wolnej woli, która ostatecznie sama dokonuje wyboru, ale ukierunkowuje jej naturalne dążenie do przyjemności, które rodzi się z posiadania przedmiotu swego chcenia, i prowadzi w stronę dobra. Owo „ciężenie miłości” staje się ciężeniem ku dobru, zmienia przedmiot pragnienia woli i daje siłę do jego osiągnięcia. Wówczas człowiek osiąga wolność. Wolnością (*libertas*) jest tylko dobre użycie wolnego sądu (*liberum arbitrium*).

⁶ „Jak rozum, poznając wszystko, poznaje także siebie, tak samo wolna wola, która używa innych rzeczy, posługuje się też w pewien sposób sama sobą”.

„Tych, którzy nie mają łaski – pisze Gilson – poznaje się po tym, że ich wola nie pracuje nad chceniem dobra, albo jeśli go chcą, to nie są zdolni do jego pełnienia. Ci zaś, którzy mają łaskę, przeciwnie, chcą dobrze czynić i czynią. Można więc określić łaskę jako to, co daje woli siłę do chcenia dobra albo siłę do wykonania go. Otóż ta podwójna siła jest również określeniem wolności” (Gilson 1953, 206).

Najpierw jednak wola musi uwolnić się od tego wszystkiego co ją krępuje w skierowaniu się ku dobru. To jest tzw. „pierwsza wolność” lub, jak ją dzisiaj określamy – „wolność od”. Natomiast wolność pełną posiada człowiek wtedy, kiedy całkowicie poddaje się woli Bożej: otwiera się na dobro, w tym to najwyższe, którym jest Bóg. To jest tak zwana wolność pozytywna, „wolność do”. Warto w całości zacytować ten fragment z komentarza do Ewangelii św. Jana, mimo jego obszerności.

„Pierwsza wolność polega na niepopelnianiu przestępstw (...), takich jak zabójstwo, cudzołóstwo, rozpusta, kradzież, oszustwo, świętokradztwo i tym podobne. Gdy człowiek zaczyna unikać tych przestępstw (a nie powinien ich popełniać żaden chrześcijanin), zaczyna podnosić wzrok ku wolności, ale jest to dopiero początek wolności, a nie doskonała wolność. Dlaczego – zapyta ktoś – jeszcze niedoskonałej? Ponieważ „w członkach moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu” (...). Częściowa wolność, częściowa niewola: wolność na razie nie jest całkowita, nie jest czysta, nie jest pełna, bo nie osiągnęliśmy jeszcze wieczności. Po części podlegamy nadal słabości, a po części zyskaliśmy już wolność. Wszystkie nasze grzechy zostały zgładzone przez chrzest, czy jednak wraz ze zniszczeniem niegodziwości zniknęła także słabość? Gdyby ona zniknęła, żylibyśmy na ziemi bez grzechu. Któż ośmieli się powiedzieć, że tak jest, jeśli nie człowiek pełen pychy, niegodny miłosierdzia wyzwolicieła? (...) Ponieważ więc nadal podlegamy słabości, śmiem twierdzić, że jesteśmy wolni w takiej mierze, w jakiej służymy Bogu, o ile zaś idziemy za prawem grzechu, o tyle jesteśmy niewolnikami” (Augustyn 1975, 499–500).

Ostatecznie zaś prawdziwa wolność jest służbą Bogu: Będziesz wolny, jeśli staniesz się niewolnikiem wolnym od grzechu, niewolnikiem sprawiedliwości. Komentując werset Ps 100,2 *Służcie Panu z weselem* Augustyn pisze:

„W domu Pańskim niewolnicy są wolni. Wolni, ponieważ służba nie nakłada przymusu, ale nakazuje miłość (...). Miłość niech cię uczyni sługą, tak jak prawda uczyniła cię wolnym (...). Jesteś zarazem sługą i wolnym: sługą, ponieważ nim się stałeś; wolnym, ponieważ umiłował cię Bóg, twój Stwórca; więcej – jesteś wolny, bo możesz kochać swojego Stwórcę (...). Jesteś sługą Pana i jesteś wolny w Panu. Nie szukaj wyzwolenia, które oddaliłoby cię od domu twego wyzwolicieła!” (Augustyn 1975, 499–500).

3. Grzech i łaska

Tematem grzechu i łaski Augustyn szczególnie zajmuje się w dziełach: *De gratia et libero arbitrio* (Augustyn 1971c), *De natura et gratia* (Augustyn PL 44a, 247–290), *De gratia Christi et de peccato originali* (Augustyn PL 44b, 359–410), *De correptione et gratia* (Augustyn 1971a). Teologia Augustyna mistrzowsko znajduje równowagę między dwoma nieortodoksyjnymi tendencjami: manichejską i pelagiańską, przeciwko którym zdecydowanie oponuje. Wobec manichejczyków stanowczo broni wolności człowieka, wobec pelagianizmu przeciwnie, potrzeby łaski (z tej też racji nazwany został tytułem *Doctor gratiae*) (Lorda 2012, 177–193).

Augustyn opisuje stan pierwotnej szczęśliwości człowieka jako tego, który żył w przyjaźni z Bogiem, cieszył się jasnym światłem umysłu, a ponieważ nie grzeszył nie podlegał żadnemu złu, był zatem nieśmiertelny (Augustyn 2002, 524–525). Sprzeciwił się jednak Bogu, czego wyrazem było złamanie danego zakazu i w ten sposób utracił swój stan pierwotny. Przyczyną grzechu była tylko wola człowieka – co mocno podkreśla Augustyn – a szczególnie jego pycha (Augustyn 2002, 528–530). Konsekwencją grzechu była zaś pożądlivość i zaciemnienie umysłu, co nie należało do pierwotnego uposażenia człowieka, a zatem natura ludzka uległa skażeniu, stała się zepsuta (*vitius*) i upadła, występna (*obnoxious*):

„Natura człowieka została na początku stworzona bezgrzeszną i bez żadnych ułomności, natomiast aktualna natura człowieka, w jakiej każdy rodzi się z Adama, potrzebuje lekarza, gdyż nie jest zdrowa” (Augustyn PL 44a, 247–290).

„Wykonanie dobra nie leży w naszej mocy, jest to skutkiem grzechu pierworodnego. Nie jest to bowiem właściwością natury pierwotnej człowieka, lecz karą za grzech, przez którą sama [nawet] śmiertelność stała się jakby drugą naturą” (Augustyn 1989, 138).

Nie oznacza to jednak całkowitego zniszczenia natury, bo wraz z jej zniszczeniem przestałby także istnieć człowiek (Augustyn 2002, 948–953). Natura, choć zraniona, zachowuje możliwość spełniania cnotliwych czynów (by pobudzić człowieka do szukania pełnego dobra), choć nie mają one znaczenia dla zbawienia człowieka, a nawet mogą być przyczyną próżnej chwały, czyli grzechem.

W tym stanie upadku Bóg przychodzi z pomocą przez swoją łaskę, jest ona nadnaturalnym (innego rodzaju niż dary naturalne) darem Boga, aby człowiek mógł przezwyciężyć grzech i zwrócić się na powrót do Niego. Potrzebna jest Boża interwencja, bo człowiek nie dokona tego własną wolą – aby upaść

człowiekowi wystarczyło tylko chcieć, ale nie wystarczy chcieć, aby się podnieść: „ponieważ z własnej woli, czyli z wolnej woli, człowiek potrafił upaść, ale sam podnieść się nie mógł” (Augustyn 1979, 203). Łaska jest darmo danym darem Boga, a nie zasługą człowieka, ona poprzedza każdy dobry czyn, a więc także i zasługę (Augustyn 1989, 144).

Nauczanie o grzechu i łasce wypracował Augustyn szczególnie w trakcie polemiki z Pelagiuszem, który w swoich naukach akcentował naturalną dobroć stworzenia, będącą darem Bożym oraz wartość wolności człowieka, zdolnej samodzielnie doprowadzić go do zbawienia. Jego celem było zwrócenie uwagi na konieczność podejmowania trudu i osobistych wysiłków ascetycznych, by żyć według wskazań Chrystusa w sytuacji coraz powszechniejszego rozprzężenia moralnego panującego w Rzymie. Kładąc większy nacisk na osobiste zaangażowanie i mobilizację woli do walki z grzechem minimalizował rolę łaski. Ponieważ człowiek posiada wolną wolę, to w jego mocy jest czynić dobro i unikać zła, a zatem może nie grzeszyć. Grzech jest bowiem zawsze aktem osobistego wyboru, aktem wolności.

Według Pelagiusza, upadek Adama posiadał jedynie moralny wpływ na człowieka i uwolnienie się od niego nie jest związane w konieczny sposób z odkupieńczą interwencją Chrystusa. Wystarczały naturalne dyspozycje człowieka, by przewyciężyć zło i żyć cnotą, i nie potrzeba szczególnej interwencji Boga – czemu zdecydowanie sprzeciwiał się Augustyn:

„Nie wierzy [Pelagiusz], że nasza wolność i działanie są wspomagane przez Bożą pomoc, lecz twierdzi, że jedyne, co otrzymaliśmy od Boga to możliwość woli i działania (...); nie wspomaga nas, byśmy tego pragnęli, ani byśmy to wykonywali, lecz jedynie byśmy byli zdolni chcieć i działać. Natomiast Apostoł głosi coś przeciwnego: «to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą» (Flp 2,13)” (Augustyn PL 44b, 359–410).

Nie oznacza to, że Pelagiusz jest w ogóle przeciwnikiem łaski lub że jest zwolennikiem pełnej autonomii człowieka wobec Boga. Dla niego już sama możliwość wolnego wyboru jest łaską, czyli darem, którego Bóg udzielił człowiekowi. Akcentując rolę wolności, Pelagiusz odrzuca możliwość dziedziczenia grzechu. Wybór Adama miał wpływ tylko na jego osobowość i wolność, ale nie na całą naturę ludzką, gdyż jego czyn nie należy do sfery natury, lecz woli. Każdy zatem naśladuje Adama przez swoją własną wolność, własny wybór.

W trakcie eskalacji polemiki Augustyn precyzuje pojęcie grzechu pierworodnego, i to właśnie jego uważa się za autora pojęcia *peccatum originale*. Nowością, jaka wyłania się z twierdzeń Augustyna, jest przejście od koncepcji „śmierci” czy „zepsucia” do koncepcji grzechu pierworodnego. Jest jasne, że wszyscy ludzie znajdują się w sytuacji pewnego zepsucia, co dla Augustyna

oznacza, że wszyscy są w stanie grzechu. Na podstawie interpretacji Rz 5,12 (w wersji, jaką znał z Wulgaty) utożsamia grzech pierworodny z grzechem Adama, który jest przekazywany wszystkim ludziom przez zrodzenie. Przez ten pierwszy grzech cały rodzaj ludzki stał się tłumem skazanym na zagładę (*massa perditionis*) bądź potępionym (*massa damnata*) (Augustyn 2002, 877). Dlatego Kościół udziela małym dzieciom chrztu (sakramentu, w którym grzechy zostają odpuszczone) – nie po to, żeby uwolnić je od grzechów osobistych, których mieć nie mogą, ale po to, by zmazać ów grzech pierworodny (Augustyn, PL 44c, 131).

Augustyn traktuje karę za grzech (nieporządek natury, deprawacja pragnienia i woli) na równi z grzechem. Pożądliwość jako skutek grzechu już jest grzechem, bo jest owocem grzechu i prowadzi do grzechu. Augustyn jest świadomy, że istnieje różnica między grzechem rozumianym jako akt, który jest owocem wyboru, a grzechem jako stanem, który jest owocem grzesznego aktu, jego skutkiem, zepsuciem, śmiercią. Jednak w miarę rozwoju polemiki ten drugi wymiar także zacznie określać pojęciem grzechu (Ladaria 1997, 90)⁷.

Augustyn wprowadził także rozróżnienie na piętno kary (*reatus poenae*) i piętno winy (*reatus culpae*). Według niego, obie te rzeczywistości są obecne w każdym grzechu, także w grzechu pierworodnym. Zatem każdy człowiek naznaczony grzechem pierworodnym nie tylko dźwiga jego skutki, ale także obciążony jest winą. Od Adama dziedziczymy „naturę zepsutą” (*natura viciata*), co u przeciwników Augustyna było interpretowane jako jej zniszczenie, a tym samym rozumiano to jako zanegowanie wolności. Wreszcie Augustyn, odrzucając pelagiańską tezę, że grzech Adama przenosi się na wszystkie pokolenia przez naśladownictwo (*imitatione, non propagatione*), twierdzi, że grzech zostaje zaciągnięty przez rozpowszechnianie (*propagatione*) i na drodze zrodzenia (*generatione*) (Augustyn 1971, 198; Augustyn 1977, 225–228). Wywodzi ten wniosek, opierając się na św. Pawle, z przekonania o istnieniu głębokiej solidarności całej ludzkości z Adamem, która jest niejako lustrzanym odbiciem solidarności wszystkich z Chrystusem. Podstawą tej solidarności jest z jednej strony zrodzenie, które czyni nas ludźmi, z drugiej zaś odrodzenie, które czyni nas sprawiedliwymi (Augustyn PL 44d, 119).

⁷ Trzeba dodać, iż współczesna teologia mocno podkreśla, że pojęcia grzechu pierworodnego używamy w znaczeniu analogicznym do pojęcia grzechu osobistego. Analogia dotyczy nie tyle aktu ludzkiej wolności, który jest przyczyną grzechu osobowego i źródłem indywidualnej odpowiedzialności, ile stanu grzesznego, w którym obecnie wszyscy się znajdujemy, niezależnie od naszej woli. „Używanie pojęcia grzechu w sensie jednoznacznym doprowadziło w przeszłości do nieprzezwycięzalnych trudności, kiedy na przykład chciano określić, na ile grzech pierworodny jest dobrowolny, skoro dobrowolność stanowi istotny element pojęcia grzechu osobistego. Dzisiaj w tej kwestii panuje ogólna zgoda pomiędzy teologami”.

Augustyn chciał przez to powiedzieć, że dziedzicząc przez zrodzenie naturę ludzką, dziedziczymy jednocześnie – niczym zakaźną chorobę – jej rany, będące skutkiem grzechu. W każdym pokoleniu jest przekazywana natura odarta z łaski uświęcającej.

Myśl Augustyna została podjęta przez synod w Orange w 529 roku, który mówi o konsekwencjach grzechu Adama dla każdego człowieka. Są one zarówno natury cielesnej, jak i duchowej, gdyż cały człowiek został dotknięty zepsuciem⁸. Wiele wieków później orzeczenie to przejmie i potwierdzi na Zachodzie Sobór Trydencki (sesja V, 1546) w *Decretum super peccato originali*: „(...) ten grzech Adama – który pod względem powstania jest jeden, przekazywany wszystkim przez pochodzenie, a nie naśladowanie (*propagatione, non imitatione*), będący w każdym jako jego własny (...)” (*Dokumenty Soborów Powszechnych* 2005, 237)⁹.

Wyrażona w taki właśnie sposób nauka o grzechu pierworodnym była krytykowana przez tych, którzy uważają grzech Adama za jego, i tylko jego osobisty grzech i dlatego nie można mówić o żadnym dziedziczeniu grzechu, chociaż można i trzeba mówić o dziedziczeniu jego konsekwencji, których doświadcza natura ludzka. W wyważony sposób przedstawia tę kwestię *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Odwołuje się on do tradycyjnych orzeczeń Kościoła (bardziej niż do samego Augustyna), a jednocześnie uwzględnia misterium obecności grzechu.

Katechizm stwierdza, że w Adamie cały rodzaj ludzki stanowi jedność i z tego względu wszyscy są uwikłani w grzech Adama, choć przekazywanie tego grzechu jest tajemnicą, której nie możemy zrozumieć. Adam i Ewa popełnili grzech osobisty, ale ten grzech dotyka całej natury ludzkiej. Grzech ten jest przekazywany przez zrodzenie i dlatego dziedziczymy ludzką naturę pozbawioną pierwotnej świętości i sprawiedliwości. Ten sposób dziedziczenia grzechu pierworodnego oznacza, że „jest nazywany «grzechem» w sposób analogiczny; jest grzechem «zaciągniętym», a nie «popełnionym», jest stanem, a nie aktem” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, 404).

⁸ „Jeśli ktoś twierdzi, że wykroczenie Adama zaszkodziło tylko jemu samemu, a nie także jego potomstwu albo zapewnia, że tylko śmierć ciała, która jest karą za grzech, nie zaś i grzech, który jest śmiercią duszy, przez jednego człowieka przeszedł na cały rodzaj ludzki – to będzie przypisywał Bogu niesprawiedliwość, ponieważ sprzeciwia się Apostołowi, który mówi: «Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli»” (*Breviarium Fidei* 2007, 77).

⁹ Redaktorzy wyjaśniają, że istnieją różne interpretacje pojęcia *propagatio*. Jedni tłumaczą je jako „rodzenie”, inni jako „rozszerzanie się”. Jednak w tym kontekście należy przyjąć pierwszą wersję. „*Propagatio* w aspekcie przekazywania życia oznacza «rozmnazanie się»; krótko mówiąc, jeśli ktoś jest potomkiem Adama, posiada grzech pierworodny na zasadzie pochodzenia od niego, a nie naśladowania rodzica, dotyczy to także dzieci nienarodzonych”.

5. Zakończenie

Owocem konsekwentnej obrony nauki chrześcijańskiej wobec błędnych doktryn filozoficznych, także tych o korzeniach chrześcijańskich, jest sprecyzowanie przez św. Augustyna wielu pojęć teologicznych, które w jego czasach nie były jeszcze jasno określone, dotyczących kluczowych zagadnień, określających chrześcijańską drogę do zbawienia, czyli tego, co określamy pojęciem teologii moralnej. Wychodząc od powszechnego doświadczenia każdego człowieka, jakim jest pragnienie bycia szczęśliwym, św. Augustyn buduje jasną i spójną wizję całej ekonomii zbawienia, która jest egzystencjalnie istotna dla człowieka: dar łaski uświęcającej, który jest nadprzyrodzoną miłością Boga, uzdrawia zranioną przez grzech wolę, sprawiając, że jest ona zdolna przyjąć prawo Boże, które prowadzi człowieka do osiągnięcia celu ostatecznego, jakim jest Bóg, a tym samym osiągnięcia najwyższego i niekończącego się szczęścia. Prawo moralne, łaska i miłość Boża stanowią skuteczne antidotum dla zranionej wolności i choroby grzechu.

Mimo iż Kościół przejął wiele ze stwierdzeń Augustyna, to jednak „nie kanonizował” całości jego teologii we wszystkich jej punktach. Sam Augustyn, na krótko przed śmiercią, wyraził pragnienie, aby jego nauki traktować z należytą roztropnością: „Nie chcę, by każdy przyjmował wszystkie moje opinie i był ich zwolennikiem, z wyjątkiem moich na pewno prawdziwych poglądów” (Augustyn 1971b, 376). Wcześniej zaś, w latach 426–427 napisał dzieło *Retractationes*, w którym odnosi się do całej swojej twórczości i poszczególnych traktatów, ściśle przestrzegając chronologii ich ukazania się, prostując pewne kwestie lub wyjaśniając wątpliwości:

„Postanowiłem napisać te słowa, ażeby dostały się do rąk tych ludzi, u których oświecenie nie potrafię ani odwołać, ani poprawić tego, co już ogłosiłem. (...) Dlatego też ci, którzy te pisma będą czytać, niech nie naśladować moich błędów, ale raczej niechaj mnie naśladować, kiedy postępowałem lepiej. Być może, iż ktoś czytający moje pisma w takim porządku, w jakim zostały napisane, dostrzeże, jak pisząc robiłem postępy” (Augustyn 1979, 182–183).

BIBLIOGRAFIA

Dzieła św. Augustyna:

Augustyn. 1953. *De beata vita*, wyd. pol., *O życiu szczęśliwym. Dialogi filozoficzne*, t. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Augustyn. 1971a. *De correptione et gratia*, wyd. pol., *Nagana a łaską*. W: *Traktaty o łasce*, red. Wacław Eborowicz. *Pisma Ojców Kościoła*, 27: 169–203. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.

- Augustyn. 1971b. *De dono perseverantiae*, wyd. pol., *Dar wytrwania*. W: *Traktaty o łasce*, red. Wacław Eborowicz. *Pisma Ojców Kościoła*, 27: 335–386. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Augustyn. 1971c. *De gratia et libero arbitrio*, wyd. pol., *Łaska a wolna wola*. W: *Traktaty o łasce*, red. Wacław Eborowicz. *Pisma Ojców Kościoła*, 27: 51–148. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Augustyn. 1975. *In evangelium Ioannis tractatus*, wyd. pol., *Homilie na Ewangelię i pierwszy list św. Jana*. W: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 15, cz. 1: 27–551; cz. 2: 9–379. Warszawa: ATK.
- Augustyn. 1977. *Contra Iulianum*, wyd. pol., *Przeciw Julianowi*. Warszawa: ATK.
- Augustyn. 1978. *Wyznania*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Augustyn. 1979. *Retractiones*, wyd. pol., *Sprostowania*. W: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 22: 181–287. Warszawa: ATK.
- Augustyn. 1989. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, wyd. pol., *Do Symplicjana o różnych problemach*. W: *O kazaniu Pana na Górze, Do Symplicjana o różnych problemach, Problemy ewangeliczne*, 131–192. Warszawa: ATK.
- Augustyn. 1990. *De duabus animabus contra Manichaeos*, wyd. pol., *Pisma przeciw manichejzkom*. Warszawa: ATK.
- Augustyn. 1991. *Contra Faustum Manichaeum*, wyd. pol., *Przeciw Faustusowi*. Warszawa: ATK.
- Augustyn. 1996. *De Trinitate*, wyd. pol., *O Trójcy Świętej*. Kraków: Znak.
- Augustyn. 1999. *De libero arbitrio*, wyd. pol., *O wolnej woli*. W: Augustyn. *Dialogi filozoficzne*, 493–649. Kraków: Znak.
- Augustyn. 2002. *De civitate Dei*, wyd. pol., *Państwo Boże*. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Augustyn. PL 32. *De moribus Ecclesiae Catholicae et moribus Manichaeorum*. W: *Patrologia Latina*, 32: 1309–1378.
- Augustyn. PL 33. *De sententia Iacobi, Epistola 167*. W: *Patrologia Latina*, 33: 739.
- Augustyn. PL 44a. *De natura et gratia*. W: *Patrologia Latina*, 44: 247–290.
- Augustyn. PL 44b. *De gratia Christi et de peccato originali*. W: *Patrologia Latina*, 44: 359–410.
- Augustyn. PL 44d. *De peccatorum meritis et remissione*. W: *Patrologia Latina*, 44: 109–131.

Literatura przedmiotu:

- Benedykt XVI. 2008. *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*. Poznań: „W drodze”.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. Ignacy Bokwa. 2007. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras, t. 4, 2005. Kraków: WAM.
- Gilson, Étienne. 1953. *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Kowalczyk, Stanisław. 1987. *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*. Warszawa: Wydawnictwo KUL.
- Ladaria, Luis F. 1997. *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. Arkadiusz Baron. Kraków: WAM.
- Lorda, Juan Luis. 2012. *Łaska Boża*, tłum. Janusz Lekan. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pinckaers, Servais Théodore. 1994. *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. Agnieszka Kuryś. Poznań: „W drodze”.
- Pius XI. 1986. *Encyklika „Ad salutem humani generis na 1500 rocznicę śmierci św. Augustyna”*.
- Sayes, José Antonio. 1991. *Antropología del hombre caído. El pecado original*. Madrid: BAC.
- Seneka. 1965. *De vita beata*, wyd. pol., *O życiu szczęśliwym*. W: *Pisma filozoficzne*, t. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Trapè, Agostino. 1987. *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia*, t. 1: *Natura e grazia*; t. 2: *Grazia e libertà*. Roma: Città Nuova.
- Trapè, Agostino. 1987. *Święty Augustyn. Człowiek, duszpasterz, mistyk*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

KRZYSZTOF GRYZ – ksiądz, dr hab., pracownik naukowy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, od 1996 roku adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości.