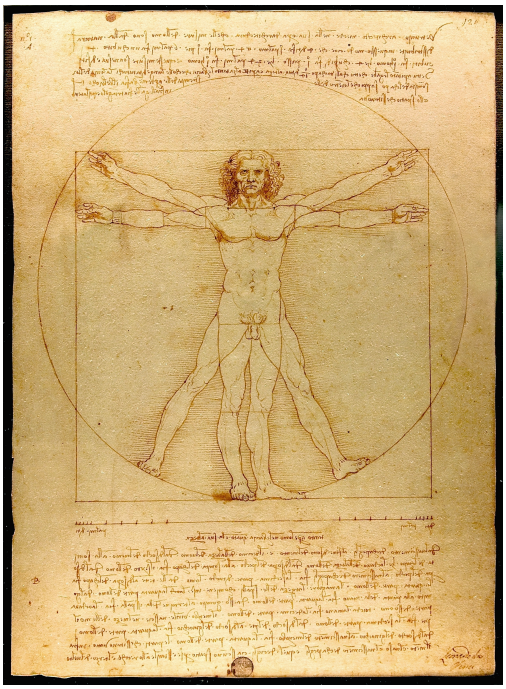


Natura i łaska

Człowiek jako mikrokosmos i stan pierwotny

o. Janusz Pyda OP • 5 listopada 2026

Spis treści

1. Człowiek jako mikrokosmos 2

2. Kosmiczny wymiar skutków upadku 4

3. Świętość i sprawiedliwość pierwotna 4

4. Cztery wymiary nadprzyrodzoności świętości 5

5. Darmowość stworzenia i darmowość łaski 7

6. Natura czysta i problem dwóch celów 8

7. Jeden cel człowieka i stworzenie w łasce 9

8. Augustyn i Tomasz: natura po upadku 10

9. Henri de Lubac i spór o nadprzyrodzoność 11

10. Pięć darów i właściwości stanu pierwotnego 14

11. Zarzewie grzechu i sytuacja człowieka po chrzcie 16

12. Stan natury Rousseau a stan pierwotnej sprawiedliwości 17

1. Człowiek jako mikrokosmos

1.1. Mikrokosmizm i antropocentryzm

Rozważanie grzechu pierworodnego wymaga uchwycenia związku między człowiekiem a całym stworzeniem. Poprzednie spotkanie zakończyło się omówieniem świata stworzonego ze względu na człowieka oraz antropologii mikrokosmicznej. Te dwa ujęcia pozostają powiązane, ale nie są tożsame. **Antropocentryzm** podkreśla szczególne miejsce człowieka i skierowanie ku niemu porządku stworzenia. **Mikrokosmizm** mówi przede wszystkim, że człowiek jest streszczeniem świata: w jego strukturze spotykają się różne poziomy rzeczywistości, a to, co dotyczy człowieka, ma znaczenie dla większej całości.

Człowiek jest w tym sensie *pars pro toto*, częścią reprezentującą całość. Nie chodzi wyłącznie o przyznanie mu najwyższej pozycji w hierarchii bytów materialnych. Istotna jest odpowiedniość między „małym światem", którym jest człowiek, a całym kosmosem. Bez odtworzenia tego sposobu myślenia wiele dawnych wypowiedzi o następstwach ludzkiego grzechu staje się niezrozumiałych lub wydaje się przesadną metaforą.

W przedstawionym na zajęciach ujęciu paradygmat mikrokosmiczny organizuje znaczną część dawnej antropologii aż do XVII wieku i przełomu kartezjańskiego. Przenika filozofię i teologię, ale również literaturę, poezję oraz architekturę. Nie jest własnością jednej szkoły. Nawet autorzy niechętni metaforycznemu językowi mikrokosmosu mogą zachowywać zasadniczą treść tego sposobu rozumienia człowieka.

1.2. Wspólny budulec i wspólna proporcja

Model mikrokosmiczny nie powstał dopiero w chrześcijaństwie. Jego wyraźne początki wykład wiąże z pitagorejczykami; następnie zostaje on podjęty w platonizmie i przekazany dalszym tradycjom. W dawnych interpretacjach cielesności człowieka występują dwa podstawowe wątki.

Pierwszy dotyczy wspólnego budulca człowieka i świata. Ciało ludzkie składa się z tych samych podstawowych składników co pozostała rzeczywistość materialna. W koncepcjach opartych na czterech elementach są to właśnie owe elementy; u Demokryta odpowiadają temu atomy. Człowiek nie jest zatem obcym przybyszem w kosmosie. Jego cielesność skupia w sobie to, z czego zbudowany jest świat.

Drugi wątekdotyczy proporcji i harmonii. W tradycji pitagorejskiej ciało człowieka odzwierciedla matematyczny porządek kosmosu. Przywołany został złoty podział i liczba φ, w przybliżeniu 1,618. W ramach tego historycznego modelu proporcje ciała odczytuje się jako szczególnie czytelny wyraz harmonii panującej w większej całości. Jest to sposób interpretowania porządku świata, a nie przedstawiony na zajęciach dowód, że każda proporcja każdego ludzkiego ciała ma tę samą wartość liczbową.

Ważnym przykładem jest **człowiek witruwiański**, znany z rysunku Leonarda da Vinci przedstawiającego postać wpisaną w okrąg i kwadrat. Witruwiusz, architekt z I wieku przed Chrystusem, zostaje przywołany jako autor zachowanego starożytnego dzieła o architekturze i szczegółowego opisu proporcji ciała. Na zajęciach przedstawiono je jako jedyne kompletne dzieło architektoniczne zachowane ze starożytności i wspomniano jego polski przekład. Ciało człowieka pełni tu funkcję „kamertonu":

architektura ma dostrajać się do porządku ujawniającego się w człowieku, ponieważ przez niego rozpoznaje harmonię świata. Związek antropologii z architekturą wynika zatem z przekonania o wspólnej strukturze obu porządków.

Cielesny wymiar mikrokosmosu zostaje uzupełniony przez refleksję nad duszą. W nawiązaniu do poprzednich zajęć chodzi o zróżnicowanie jej funkcji: pożądliwych, popędliwych, określanych pomocniczo jako ambicjonalne, oraz rozumnych. Wielość sposobów życia i działania nie występuje w człowieku jedynie obok siebie. Zostaje skupiona w jednej istocie, która przez swoje życie zmysłowe i rozumne odzwierciedla bogactwo świata ożywionego.

1.3. Chrześcijańskie rozszerzenie modelu

Chrześcijańskie przyswojenie mikrokosmizmu zostało zilustrowane interpretacją Grzegorza Wielkiego. Nakaz z Ewangelii według św. Marka, aby głosić Ewangelię całemu stworzeniu, można odnieść do człowieka jako tego, w którym spotykają się różne poziomy stworzonego bytu. Wyliczenie ma cztery człony: człowiek dzieli **istnienie z kamieniami, życie z roślinami, czucie ze zwierzętami i rozum z aniołami**. Objęcie człowieka głoszeniem Ewangelii dotyka więc tego, kto skupia w sobie odniesienie do całego stworzenia.

Ostatni człon jest szczególnie ważny. Mikrokosmos nie obejmuje wyłącznie przyrody materialnej. Rozumność człowieka wiąże go również ze światem stworzeń duchowych. Dzięki temu jego miejsce można opisywać jako punkt spotkania tego, co cielesne, i tego, co duchowe.

W XII i XIII wieku model rozwija się w średniowiecznym encyklopedyzmie. Wśród przykładów pojawiają się Hildegarda z Bingen oraz Honoriusz z Autun. Wykład przypisuje Honoriuszowi większe historyczne oddziaływanie, mimo dzisiejszej popularności Hildegardy. W tym nurcie spotyka się daleko idące analogie: włosy przyrównywane są do traw, oczy do jezior, a części ciała do elementów świata. Metaforyka wyraża przekonanie o odpowiedniości obu porządków, lecz jej swoboda może budzić zastrzeżenia autorów nastawionych na bardziej ścisły opis filozoficzny.

Taką nieufność wobec metaforycznego słownictwa wykład przypisuje Albertowi Wielkiemu i Tomaszowi z Akwinu. Zastrzeżenie do języka nie oznacza jednak odrzucenia całej treści. Pozostają określenia *parvus mundus* i *minor mundus*, czyli mały świat, oraz obraz człowieka jako swoistego horyzontu, na którym spotykają się rzeczywistość ziemska i niebieska. Podobne ograniczanie metaforyzmu występuje również w niechrześcijańskich i arabskich nurtach arystotelesowskich. Dla dalszej argumentacji decydująca jest trwałość samego schematu: człowiek skupia w sobie porządek stworzenia.

2. Kosmiczny wymiar skutków upadku

Antropologia mikrokosmiczna pozwala uchwycić, dlaczego grzech człowieka może być rozważany jako wydarzenie dotyczące całego stworzenia. Współczesne wyjaśnienie często biegnie drogą praktycznych następstw ludzkiego działania: człowiek po upadku niewłaściwie korzysta z przyrody, niszczy ją i podporządkowuje nieuporządkowanym dążeniom. Ten związek zostaje dopuszczony, ale nie wyczerpuje sposobu myślenia dawnych autorów.

W modelu mikrokosmicznym zmiana dotycząca człowieka, będącego streszczeniem stworzenia, odnosi się do całej rzeczywistości. Objaśnia to **analogia kokpitu samolotu**. To, co dzieje się w niewielkiej kabinie sterowniczej, wpływa na cały samolot. Podobnie człowiek zajmuje w stworzeniu miejsce, dzięki któremu jego stan nie pozostaje sprawą odizolowanej jednostki. Zmiana w „małej skali” ma konsekwencje dla większej całości.

Analogia nie opisuje fizycznego mechanizmu przenoszenia grzechu na przyrodę. Ukazuje sposób rozumienia związku człowieka ze światem. W tym ujęciu kosmiczne następstwa upadku nie sprowadzają się do sumy późniejszych szkodliwych zachowań. Samo zachwianie porządku w człowieku ma znaczenie dla stworzenia, którego jest on reprezentantem.

Ten szerszy zakres problemu jest widoczny w pytaniach dawnych teologów. Wykład wskazuje jego obecność u Ojców Kapadockich, w sumach XIII wieku i w późnej scholastyce, przeciwstawiając ją znacznie słabszej obecności tego wątku w wielu współczesnych podręcznikach. Obok wpływu upadku aniołów na człowieka rozważano wpływ ludzkiego upadku na zadania aniołów. Przykładem jest zagadnienie potrzeby anioła stróża przed grzechem człowieka. Podczas spotkania przywołano je jako świadectwo sposobu stawiania problemów, bez podania rozstrzygnięcia. Ważne jest samo przekroczenie perspektywy, w której wszystkie skutki grzechu zamykałyby się w historii ludzkiego postępowania.

Mikrokosmizm stanowi historyczny kontekst rozumienia i opracowywania doktryny. Nie jest jej samodzielnym źródłem ani podstawą tezy, że naukę o grzechu pierworodnym dopiero wymyślił Augustyn. Wykład wskazuje na jej zakorzenienie w Piśmie oraz obecność u wcześniejszych Ojców. Antropologiczny schemat pomaga zrozumieć, jak odczytywano znaczenie upadku, a nie zastępuje objawienia filozoficzną konstrukcją.

3. Świętość i sprawiedliwość pierwotna

3.1. Trzy rodzaje darów i sens świętości

Rozważania o stanie pierwotnym posługują się rozróżnieniem **darów naturalnych, pozaprzyrodzonych i nadprzyrodzonych**. Naturalne należą do wyposażenia człowieka jako człowieka. Pozaprzyrodzone doskonalą funkcjonowanie stworzonej natury ponad jej zwykłe możliwości. Nadprzyrodzone dotyczą dopuszczenia człowieka do uczestnictwa w życiu Boga. Wszystkie są darami Stwórcy, lecz nie odnoszą się do człowieka w taki sam sposób.

W centrum obecnego wywodu znajdują się świętość i sprawiedliwość pierwotna. **Świętość oznacza przede wszystkim uzdolnienie do wspólnoty życia z Bogiem.** Jej

sens nie wyczerpuje się w moralnej poprawności. Doskonałość moralna wiąże się z tym obdarowaniem, ale nie stanowi jego pełnej definicji. Chodzi o rzeczywistą relację do Boga, której ostatecznym spełnieniem jest *visio beatifica*, widzenie uszczęśliwiające.

Widzenie Boga „twarzą w twarz" albo „przez istotę" oznacza poznanie bezpośrednie. Zwykłe ludzkie poznanie korzysta z pośrednictwa zmysłów, obrazów i pojęć. Nawet przy kartezjańskim *ego cogito* pojawia się trudność: uchwycenie własnego istnienia bywa przedstawiane jako bezpośrednie, lecz samo rozpoznanie „ja" może już zakładać pojęcie „ja". Nie jest to zatem bezsporny przykład poznania całkowicie bezpojęciowego.

W perspektywie widzenia uszczęśliwiającego Bóg nie jest jedynie przedmiotem kolejnego, doskonalszego pojęcia. W Nim człowiek ma poznawać także siebie i pozostałą rzeczywistość. Łaska umożliwia wspólnotę z Bogiem już w życiu ziemskim, natomiast jej ostateczne spełnienie należy odróżnić od obecnego początku. Również pierwotne obdarowanie Adama nie oznacza, że znajdował się on już w definitywnym stanie widzenia uszczęśliwiającego.

3.2. Sprawiedliwość jako zgodność z Bożym zamysłem

Sprawiedliwość pierwotna oznacza, że człowiek pozostaje zgodny z zamysłem Boga: jest taki i działa w takim porządku, w jakim został przez Boga zamierzony. Pojęcie ma więc szerszy sens niż sprawiedliwe postępowanie wobec innych osób. Dotyczy właściwej relacji do Boga, porządku władz oraz harmonii całego człowieka.

W opisie pierwotnego obdarowania świętość i sprawiedliwość nie są dwoma niezależnymi dodatkami. Świętość wskazuje na wspólnotę z Bogiem, a sprawiedliwość na porządek odpowiadający tej relacji. Pozostają ze sobą nierozerwalnie związane. To powiązanie jest istotne dla dalszego pytania o upadek: utrata świętości może dotyczyć również uporządkowania naturalnych władz, choć sama łaska nie jest z nimi tożsama.

4. Cztery wymiary nadprzyrodzoności świętości

Slajd „Świętość jako dar darmowy i nadprzyrodzony" wyróżnia dokładnie **cztery odniesienia**, w których dar świętości przewyższa naturę ludzką: **istotę, władze, cel i możliwe zasługi**. Są to cztery aspekty nadprzyrodzoności daru, a nie cztery kolejne dary dodawane do wcześniejszego podziału.

4.1. Przewyższenie natury co do istoty

W samej naturze ludzkiej nie ma zasady, która pozwalałaby jej samodzielnie wytworzyć dar świętości. Nie jest on końcowym rezultatem rozwoju zdolności, które człowiek już posiada. Nie wystarczy podnieść naturalnej doskonałości do odpowiednio wysokiego stopnia, aby wynikło z niej uczestnictwo w życiu Boga.

Natura nie zapewnia również sama z siebie w pełni odpowiedniej odpowiedzi na ten dar. Dlatego potrzebne są **cnoty wlane**, a jako przykład wskazana została teologalna cnota wiary. Obdarowanie obejmuje nie tylko udzielenie dobra, lecz także uzdolnienie człowieka do odniesienia się do Boga w sposób odpowiadający temu dobru. Nie oznacza to usunięcia rozumu czy woli, ale wskazuje, że ich własna, naturalna sprawność nie wystarcza do działania na tym poziomie.

4.2. Przewyższenie naturalnych władz poznawczych

Nadprzyrodzoność świętości nie oznacza niemożliwości naturalnego poznania Boga. Wykład wskazuje na Rz 1,20 oraz na orzeczenie Soboru Watykańskiego I jako podstawy uznania, że człowiek może poznawać Boga za pośrednictwem rozumu i stworzenia. W Pawłowym obrazie odróżnione zostają dwa sposoby udzielenia poznania: Izrael otrzymuje objawienie przez Prawo i proroków, natomiast poganie mają dostęp do poznania Stwórcy przez Jego dzieła. Opis niewierności obu grup zakłada, że dar poznania został rzeczywiście udzielony.

Możliwość naturalnego poznania zostaje następnie zilustrowana historią filozofii. Pitagoras, Platon, Arystoteles i Plotyn nie dochodzą do identycznych ujęć, ale ich refleksja pokazuje realne poszukiwanie najwyższej zasady. Rozpoznanie nie jest doskonałe: łączy się z błędami, a u pitagorejczyków również z elementami religijnymi. Nie przestaje jednak przez to być poznaniem czegoś prawdziwego o Bogu.

Wśród osiągnięć wskazano jedność najwyższej zasady oraz jej duchowy charakter. Przy Plotynie pojawia się Jednia, a przy Arystotelesie Bóg jako myśl myśląca samą siebie, którego najbliższą dostępną człowiekowi analogią jest umysł. Jednocześnie filozoficzne określenie najwyższego bytu nie rozwiązuje automatycznie problemu jego stosunku do świata. U Arystotelesa pozostaje trudność relacji Boga do ludzkich spraw i opatrzności. U Platona związek najwyższych zasad ze światem również wymaga wyjaśnienia; Plotyn zostaje wspomniany jako autor podejmujący ten problem. Wykład nie rozwija tu osobnego systematycznego opisu każdej z tych metafizyk.

Chrześcijaństwo zastaje więc zarówno tradycję objawienia przekazanego Izraelowi, jak i dorobek naturalnego poznania wypracowany przez Greków i przejęty przez Rzymian. **Poznanie związane ze świętością ma jednak inny charakter niż samo filozoficzne wnioskowanie.** Zostało opisane jako poznanie przez doświadczenie i wspólnotę z Bogiem. Może oddziaływać na intelektualne rozumienie, ale nie daje się zredukować do zgromadzenia większej liczby pojęć. Jego możliwość zależy od łaski, a pełnię wyznacza perspektywa widzenia uszczęśliwiającego.

4.3. Przewyższenie naturalnego celu

Trzeci punkt otwiera trudność dotyczącą jedności ludzkiego celu. Rozróżnienie porządku naturalnego i nadprzyrodzonego może sugerować, że człowiek ma dwa cele: naturalne spełnienie oraz dodatkową, wyższą szczęśliwość. Z kolei stwierdzenie, że ostatecznie dąży do jednego szczęścia, nie wyjaśnia jeszcze sposobu powiązania obu porządków.

W dyskusji pojawiła się propozycja połączenia poszukiwania prawdy z poszukiwaniem Boga, zilustrowana przez słuchacza odniesieniem do Edyty Stein i uczenia się matematyki. Taka intuicja wskazuje kierunek myślenia o jedności, lecz sama nie usuwa napięcia między szczęściem doczesnym a wiecznym. Nie można go rozwiązać wyłącznie przez nadanie obu dążeniom wspólnej nazwy „szczęście”.

Gdy rozpatruje się dobrostan człowieka bez perspektywy wieczności, na pierwszy plan wysuwają się zachowanie biologicznego życia, zdrowie, podtrzymanie gatunku, przyjemność oraz życie społeczne: rodzina, ojczyzna i wspólnota. Wspomnienie piramidy Maslowa służyło przywołaniu potrzeb i warunków doczesnego spełnienia, nie ustanowieniu na zajęciach nowej, zamkniętej klasyfikacji celów naturalnych.

Chrześcijańskie wybory mogą ujawniać napięcie wobec tych dóbr. **Męczeństwo** pokazuje, że zachowanie życia biologicznego nie jest najwyższym dobrem za wszelką cenę. **Ubóstwo** podaje w wątpliwość utożsamienie spełnienia z posiadaniem i komfortem. **Eremityzm** nie odpowiada prostemu uznaniu zwyczajnej społeczności za jedyną możliwą formę dobrego życia. Przykłady nie oznaczają potępienia życia, dóbr materialnych czy wspólnoty. Pokazują potrzebę wyjaśnienia ich hierarchii i odniesienia do celu przekraczającego naturę.

Szczęście doczesne i wieczne nie muszą w każdej sytuacji się wykluczać, lecz mogą wymagać wyborów, których nie da się opisać jako prostego powiększania dobrostanu. Właśnie dlatego jedność celu człowieka staje się problemem teologicznym, a nie tylko językowym uzgodnieniem dwóch znaczeń szczęścia.

4.4. Przewyższenie możliwości zasługi

W porządku naturalnym „zasługa” może oznaczać dobrą konsekwencję odpowiedniego działania. Zdrowe odżywianie sprzyja lepszemu samopoczuciu, a uprawianie sportu mniejszej ospałości. Związek między działaniem i jego owocem nie musi być zewnętrzną zapłatą. Wynika z samego sposobu funkcjonowania człowieka. Nie jest też bezwarunkową gwarancją: inne czynniki mogą zakłócić spodziewany rezultat.

Przeniesienie tego schematu bez zmiany na łaskę prowadzi do trudności. **Łaska nie jest należnym skutkiem działania ani wynagrodzeniem, które człowiek może uzyskać własnym wysiłkiem.** Jeżeli człowiek rozumie swoje uczynki lub praktyki religijne jako świadczenie, za które Bóg powinien odpłacić zbawieniem, przekształca relację z Bogiem w wymianę: człowiek daje działanie, Bóg ma dać odpowiednią korzyść.

W tym kontekście została przywołana reformacyjna krytyka zasługi, zwłaszcza u Lutra. Wykład ocenia jej radykalność jako przesadną, ale zarazem przyznaje wagę dostrzeżonemu zagrożeniu: również katolicka praktyka może zacierać różnicę między zasługą naturalną a nadprzyrodzoną. Nie wystarczy jednak odrzucić wszelkiego pojęcia zasługi. Teologia katolicka je zachowuje, toteż wymaga wyjaśnienia, jak rzeczywista zasługa pozostaje możliwa w porządku, którego początkiem i podstawą jest darmowy dar. Spotkanie stawia ten problem, nie podając jeszcze jego pełnego rozwiązania.

5. Darmowość stworzenia i darmowość łaski

5.1. Stworzenie bez uprzedniego roszczenia

Samo stwierdzenie, że łaska jest darmowa, nie wystarcza do odróżnienia jej od darów naturalnych. Również stworzenie jest darmowe. Nikt nie zasłużył na swoje istnienie ani nie posiadał przed stworzeniem prawa, które Bóg byłby zobowiązany spełnić. Bóg nie jest dłużnikiem stworzenia i nie musi odpowiadać na uprzednie roszczenie człowieka.

Trudność pojawia się przy tradycyjnym rozróżnieniu: dary naturalne są udzielane „po sprawiedliwości”, natomiast nadprzyrodzone ze szczodrobliwości i całkowicie dobrowolnie. **Sprawiedliwość nie oznacza tutaj długu Boga wobec zewnętrznego podmiotu. Oznacza wierność Boga Jego własnemu zamysłowi.** Jeżeli Bóg zamierza określony rodzaj stworzenia, udziela mu tego, co odpowiada temu zamierzeniu.

5.2. Analogia krzesła i jej zastosowanie

Zależność tę ilustruje wykonanie krzesła. Rzemieślnik może zdecydować się na wytworzenie krzesła albo innego przedmiotu. Gdy wybiera krzesło, jego zamysł zakłada odpowiednie wyposażenie: siedzisko, oparcie i podstawę umożliwiającą używanie przedmiotu zgodnie z przeznaczeniem. Liczba nóg może się zmieniać; istotne jest zapewnienie funkcji wynikającej z przyjętego projektu. Pominięcie siedziska oznaczałoby niedochowanie własnego zamiaru, a nie niesprawiedliwość wobec istniejącego wcześniej krzesła.

Podobnie Bóg nie był zobowiązany stworzyć człowieka. Jeżeli jednak zamierza człowieka na swój obraz i podobieństwo, udziela mu rozumu i woli, należących do tak określonej natury. W tym ograniczonym i warunkowym znaczeniu dary naturalne są „należne”: ich udzielenie odpowiada realizacji wolno przyjętego Bożego zamysłu. Nie wynika stąd ani konieczność stworzenia świata, ani niezależne od Boga prawo stworzenia do zaistnienia.

Dar nadprzyrodzony przekracza natomiast to, czego wymaga tak rozpatrywana natura. W analogii jest nim dodana możliwość obracania krzesła. Krzesło może spełniać swoją podstawową funkcję bez niej, a obrotowość stanowi dodatkowe udoskonalenie. Obraz jasno pokazuje sens darmowego daru, ale zarazem przygotowuje trudność: odniesienie łaski do rzeczywistego człowieka nie musi dać się wyczerpująco opisać jako dodanie opcjonalnej funkcji do już samowystarczalnej całości.

6. Natura czysta i problem dwóch celów

6.1. Model podstawowy i dodatkowe udoskonalenie

Pojęcie **natura pura**, natury czystej, pozwala rozpatrywać naturalne wyposażenie człowieka bez nadprzyrodzonego daru. W uproszczonym modelu natura stanowiłaby kompletną całość z własnymi możliwościami i własnym celem, natomiast łaska byłaby dodatkowym udoskonaleniem. W języku analogii mielibyśmy „model podstawowy” oraz „model udoskonalony”.

Konsekwencją takiego ujęcia byłyby dwa porządki spełnienia. Człowiek osiągający cel naturalny mógłby być rzeczywiście szczęśliwy dzięki czynnościom odpowiadającym jego wyposażeniu, na przykład poznawaniu matematyki i muzyki. Człowiek obdarowany łaską osiągałby szczęście większe, lecz nie odbierałoby to pierwszemu pełnego zadowolenia na jego własnym poziomie. Istniałyby dwa cele, których nieosiągnięcie lub osiągnięcie można byłoby rozpatrywać odrębnie.

Jest to model poddawany analizie, a nie gotowe rozstrzygnięcie o dwóch niezależnych celach rzeczywistego człowieka. Natura czysta nie oznacza też z definicji natury ateistycznej: wcześniej wyraźnie uznano możliwość naturalnego poznania Boga. Rozróżnienie dotyczy braku daru nadprzyrodzonego, nie koniecznie braku wszelkiego odniesienia do Stwórcy.

6.2. Darmowość daru i zachowanie natury po jego utracie

Prosty model ma dwie wyraźne zalety objaśniające. **Po pierwsze, mocno podkreśla dobrowolność łaski.** Jeżeli natura jest kompletna w swoim porządku, dodatkowy dar nie wynika z żadnej jej należności. **Po drugie, pozwala łatwo odróżnić utratę nadprzyrodzonego dobra od unicestwienia natury.** Krzesło może utracić obrotowość, zachowując zdolność do pełnienia podstawowej funkcji.

W zastosowaniu do grzechu pierworodnego taka analogia może jednak zostać posunięta zbyt daleko. Prowadziłaby wówczas do wniosku, że utrata łaski pozostawia naturalne życie człowieka całkowicie nienaruszone: znika możliwość wyższego spełnienia, lecz na poziomie natury nic istotnego się nie zmienia. Tymczasem zagadnienie grzechu pierworodnego dotyczy właśnie również pogorszenia naturalnej kondycji człowieka.

Należy odróżnić ten zbyt mocny wniosek od precyzyjniejszej tezy zapisanej na slajdzie: **natura po utracie świętości nie jest całkowicie zepsuta, ponieważ zachowuje naturalne dary i właściwości**. Zachowanie natury nie oznacza jej całkowitej nietkniętości. Pozwala mówić o jej osłabieniu i nieporządku bez twierdzenia, że człowiek przestał posiadać właściwe sobie władze.

6.3. Bajus i Quesnel: świętość jako stan naturalny

Na tym samym slajdzie przedstawiono odrębne stanowisko **Bajusa, zapisanego jako Baius, oraz Quesnela**: stan świętości pierwszych rodziców był ich stanem naturalnym i wynikał z faktu stworzenia. Nie jest to kolejna zaleta modelu natury czystej, lecz inny sposób ujęcia związku stworzenia ze świętością.

Znaczenie tego stanowiska ujawnia się w napięciu między dwoma sposobami myślenia. Jeśli świętość jest tylko dodatkowym udoskonaleniem, łatwo pokazać jej darmowość, lecz trudniej wyjaśnić jej głęboki związek z ludzkim spełnieniem. Jeżeli natomiast stan świętości wynika z samego faktu stworzenia człowieka, trudniejsze staje się zachowanie różnicy między tym, co należy do natury, a tym, co zostaje udzielone jako nadprzyrodzony dar. Wzmianka o Bajusie i Quesnelu służy zarysowaniu tego sporu; nie stanowi jeszcze pełnego wykładu ich poglądów.

7. Jeden cel człowieka i stworzenie w łasce

7.1. Niespokojne serce i ostateczne spełnienie

Przeciw prostemu oddzieleniu dwóch samowystarczalnych porządków przemawia Augustynowy motyw niespokojnego serca, które znajduje spoczynek w Bogu. W tym kontekście nie jest on jedynie poetyckim opisem religijnego uczucia. Wyraża przekonanie, że człowiek ma **jeden ostateczny cel**. Nieosiągnięcie nadprzyrodzonego spełnienia nie pozostawiałoby obok niego drugiego, całkowicie zamkniętego i wystarczającego szczęścia naturalnego.

Łaska nie może być wówczas traktowana wyłącznie jako opcjonalny dodatek, który podnosi standard życia już w pełni spełnionego człowieka. Dotyczy jego rzeczywistego powołania i tożsamości. Właśnie tutaj powstaje zasadnicze napięcie: dar ma być całkowicie darmowy, a równocześnie tak głęboko związany z człowiekiem, że bez niego nie dochodzi on do ostatecznego spełnienia.

Samo odwołanie do miłości również nie usuwa problemu. Podczas dyskusji podkreślono, że istnieje miłość naturalna, toteż nazwanie celu „miłością Boga” nie rozstrzyga jeszcze, czy chodzi o działanie dostępne samej naturze, czy o nadprzyrodzone uczestnictwo w Bożym życiu. Rozróżnienie wymaga zachowania nawet wtedy, gdy szuka się jedności ludzkiego dążenia.

7.2. Stworzenie w łasce a odróżnienie natury od daru

Drugim punktem odniesienia jest ujęcie człowieka jako **stworzonego w łasce**. Wykład wraca do omawianej wcześniej formuły *in qua constitutus fuerat* i akcentuje, że pierwotnego obdarowania nie należy wyobrażać sobie jedynie jako późniejszego dołączenia dodatkowej funkcji. W rozpatrywanym ujęciu człowiek od początku istnieje w relacji do nadprzyrodzonego daru.

Należy zachować rozróżnienie między tym teologicznym ujęciem a samym brzmieniem formuły. *Constitutus* wskazuje na ustanowienie w określonym stanie; nie jest po prostu odpowiednikiem słowa „stworzony”. Poprzednie zajęcia przedstawiały różne stanowiska dotyczące kolejności stworzenia i udzielenia łaski. Obecne spotkanie wydobywa przede wszystkim znaczenie stworzenia w łasce dla problemu ludzkiego celu. Nie zamienia przez to każdego szczegółu historycznej dyskusji w jednoznaczną treść samego łacińskiego wyrażenia.

W dalszej części wykładu pojawia się również różnica między naturą czystą jako **pojęciem służącym analizie** a twierdzeniem, że istniał rzeczywisty historyczny etap natury bez łaski. Kajetan zostaje przywołany jako przykład pojęciowego posługiwania się tym rozróżnieniem. Możliwość analitycznego odróżnienia natury i łaski nie jest jeszcze opowieścią o dwóch kolejnych momentach dziejów człowieka.

Jeżeli konkretny człowiek od początku został zamierzony w łasce i do takiego spełnienia jest skierowany, powraca trudność dotycząca sprawiedliwości. Można bowiem zapytać o konsekwencję wcześniejszego rozumowania: czy udzielenie łaski nie wynikałoby wtedy z wierności Boga Jego własnemu zamysłowi, podobnie jak udzielenie rozumu i woli. Wykład pozostawia ten problem otwarty. Nie wyprowadza z jedności celu prostego wniosku, że łaska stała się czymś należnym człowiekowi z natury.

8. Augustyn i Tomasz: natura po upadku

Sposób określenia relacji natury i łaski wpływa bezpośrednio na rozumienie grzechu pierworodnego. Jeżeli utracone dobro pozostaje całkowicie zewnętrzne wobec natury, trudno wyjaśnić, dlaczego jego utrata zmienia samego człowieka. Jeżeli zaś łaska tak mocno wiąże się z jego powołaniem i uporządkowaniem, trzeba wskazać, co ulega naruszeniu, a co pozostaje zachowane.

W wykładowym zestawieniu **Augustyn** reprezentuje mocne podkreślenie następstw upadku dla natury. Grzech nie oznacza jedynie utraty dodatkowego wyposażenia, lecz głębokie pogorszenie kondycji człowieka. W odniesieniu do **Tomasza z Akwinu** zostaje natomiast uwydatnione rozróżnienie między osłabieniem naturalnych władz a ich zniszczeniem. Rozum i wola pozostają ludzkimi władzami, choć ich działanie podlega nieporządkowi i błędom.

Wola zachowuje skierowanie ku temu, co przedstawia się jako dobro. Kiedy wybiera zło moralne, nie wybiera go pod formalnym względem samego zła, lecz dostrzega w nim jakieś dobro lub korzyść. Rozpoznanie może być błędne, częściowe albo nieuporządkowane, lecz nie znosi sposobu, w jaki wola odnosi się do przedmiotu. **Pragnienie dobra pozornego nie jest tym samym co prawidłowy wybór dobra moralnego.**

Podobnie błąd poznawczy nie oznacza unicestwienia intelektu. W wykładzie przywołano trwałe znaczenie zasady niesprzeczności jako przykładu podstawowego porządku poznania. Człowiek może rozumować słabo lub fałszywie, zachowując jednak zdolność poznawczą, której działanie ma określoną strukturę.

Nie należy zatem utożsamiać zachowania natury z brakiem ran zadanych przez upadek. Nie należy też z mocnego opisu jej pogorszenia wyprowadzać tezy, że w człowieku nie zostało żadne dobro. To rozróżnienie przygotowuje późniejsze omówienie zarzewia grzechu: skłonność do zła nie jest równoznaczna z utratą wszelkiej możliwości dobrego działania.

9. Henri de Lubac i spór o nadprzyrodzoność

9.1. Krytyka nadmiernego rozdzielenia

Problem natury i łaski powraca w różnych okresach teologii. Obok Augustyna, Bajusa i Quesnela w wykładzie zostają wspomniani Luter i Kalwin, a w XX wieku szczególne miejsce zajmuje **Henri de Lubac** oraz jego książka *Surnaturel. Études historiques*, pokazana na slajdzie. Nie jest ona przedstawiona jako bezpośredni manifest, lecz jako opracowanie historyczne ukazujące dzieje rozumienia nadprzyrodzoności.

W prezentowanym ujęciu de Lubac kwestionuje zbyt radykalne rozdzielenie natury i nadnatury. Przedmiotem krytyki jest więcej niż samo przekonanie o realnym, historycznym istnieniu natury czystej. Chodzi o taki podział, w którym natura staje się autonomiczną, wystarczającą sobie dziedziną, a łaska odrębną nadbudową. Konsekwencje tej konstrukcji miałyby ujawniać się zarówno w myśleniu teologicznym, jak i w życiu społecznym oraz osobistym.

9.2. Cztery tezy przedstawione na slajdzie

Wykładowe przedstawienie kierunku myślenia de Lubaca zostało ujęte w **czterech tezach**. Trzeba zachować wszystkie cztery, a jednocześnie odróżnić omawiane stanowisko od późniejszej oceny jego trudności.

Pierwsza teza: łaska zawsze ma charakter daru. Krytyka ostrego rozdziału natury i nadnatury nie ma oznaczać porzucenia darmowości. Obdarowanie pozostaje podstawową kategorią opisu relacji Boga do człowieka. Ta teza wyznacza warunek, który dalsze ujęcie powinno zachować.

Druga teza: „Łaska nie jest w sensie ścisłym nadprzyrodzona”. Tak brzmi mocne sformułowanie slajdu. W ramach omawianego stanowiska uderza ono w pojmowanie łaski jako rzeczywistości zewnętrznej wobec pełnej i samowystarczalnej natury. Nie jest to ogłoszona podczas zajęć rezygnacja z rozróżnienia natury i łaski. Dalsza część

wykładu wyraźnie wskazuje, że rozróżnienie pozostaje potrzebne, a jego zatarcie rodzi nowe trudności.

Trzecia teza: natura ludzka może kochać Boga tylko w jeden sposób. Slajd odrzuca w tym ujęciu podział na dwa oddzielne sposoby miłowania Boga: przyrodzony i nadprzyrodzony. Teza służy podkreśleniu jedności ludzkiego odniesienia do Boga. Jednocześnie zaostrza problem wcześniej ujawniony w rozmowie o miłości naturalnej: trzeba wyjaśnić jedność bez utraty znaczenia nadprzyrodzonego obdarowania.

Czwarta teza: każdy moralnie dobry uczynek jest już w sferze łaski. W tej postaci związek natury i łaski obejmuje całe moralnie dobre działanie człowieka. W dalszym komentarzu wykładowym zostaje rozważona konsekwencja takiego ujęcia: przejście od dobra moralnego do uznania czynu za zasługujący. Właśnie ta konsekwencja będzie wymagała krytycznego rozpatrzenia.

9.3. Konsekwencje społeczne i osobiste

Pierwszą płaszczyzną krytyki nadmiernego rozdzielenia jest życie społeczne. Wykład wiąże ją z francuskim doświadczeniem de Lubaca. Przeniesienie ostrego podziału natury i nadnatury na rzeczywistość społeczną sprzyja przeciwstawieniu *sacrum* i *profanum*, tego, co religijne, oraz tego, co świeckie. Sfery te mogą zostać tak odseparowane, że ich relacja przybiera postać obojętności lub wzajemnej wrogości. Jest to wskazana na zajęciach motywacja krytyki, nie pełna historia stosunków państwa i religii.

Drugą płaszczyzną jest życie pojedynczego chrześcijanina. Schemat odseparowanych dziedzin może przyjmować postać: niedziela i kościół należą do religii, natomiast praca i codzienność podlegają innemu porządkowi. Podobnie „życie duchowe” bywa utożsamiane wyłącznie z modlitwą, podczas gdy czynności fizyczne uważa się za pozbawione wymiaru duchowego.

Taki podział nie odpowiada sposobowi działania łaski. **Sport może mieć wymiar duchowy**, jeśli staje się działaniem pod wpływem Ducha Świętego, na przykład formą ascezy. Fizyczna pomoc ubogim, opieka nad chorymi w szpitalu lub pielęgnowanie chorego członka rodziny nie są z samej swojej cielesności mniej otwarte na nadprzyrodzoność niż medytacja. Mycie chorego i inne zwyczajne czynności mogą należeć do życia w łasce, choć nie towarzyszy im zewnętrzna atmosfera religijnej wzniosłości.

Z drugiej strony sama forma czynności uznawanej za religijną nie gwarantuje jej nadprzyrodzonego charakteru. Modlitwa może stać się ucieczką od problemów albo ograniczyć się do autorefleksji. Nie wynika stąd utożsamienie sportu z modlitwą czy uznanie ich za zamienne. Chodzi o odrzucenie automatycznego przyporządkowania: fizyczne równa się pozbawione łaski, a zewnętrznie religijne równa się nadprzyrodzone. Rozstrzygające znaczenie ma relacja działania do Boga i Jego łaski.

W tym kontekście słowo „duchowe” ma inny zakres niż przy wcześniejszym opisie intelektu i woli jako władz duchowych. Tam dotyczyło naturalnego wyposażenia człowieka; tutaj odnosi się do działania pod wpływem Ducha Świętego. Odróżnienie tych znaczeń pozwala uniknąć pomieszania cielesności z brakiem nadprzyrodzonego wymiaru.

9.4. Dobro moralne a nadprzyrodzona zasługa

Krytyka zbyt ostrego rozdziału nie usuwa trudności pojawiających się po przeciwnej stronie. Jeżeli zatrze się różnicę między naturą i łaską, łatwo utożsamić każdy moralnie dobry czyn z czynem nadprzyrodzenie zasługującym. Wykład rozważa to jako następstwo **wyostrzonej koncepcji** przypisanej de Lubacowi, a nie jako bezwarunkowo przyjętą konkluzję.

Praktycznym przykładem jest przekonanie, że uczciwe życie czyni troskę o sakramenty i łaskę uświęcającą zbędną. Człowiek może uznać, że skoro postępuje dobrze, dodatkowe odniesienie do stanu łaski niczego już nie wnosi. W takiej perspektywie niezrozumiałe staje się rozróżnienie między moralną dobrocią działania a jego nadprzyrodzoną zasługą. W rozróżnieniu przywołanym podczas zajęć moralna dobroć czynu, także modlitwy, nie wystarcza do nadprzyrodzonej zasługi, jeżeli człowiek nie pozostaje w stanie łaski uświęcającej. Samo wykonywanie czynności religijnej nie rozstrzyga zatem jeszcze jej zasługującego charakteru.

Trudność ta nie oznacza, że dobry czyn poza stanem łaski uświęcającej zostaje uznany za pozbawiony wszelkiej wartości moralnej. Problem dotyczy właśnie **różnicy dobra naturalnego i zasługi w porządku łaski**. Jeżeli różnica zostaje całkowicie zniesiona, trudno zachować odrębne znaczenie łaski, sakramentów i nadprzyrodzonego celu.

W reakcji tomistycznej przywołanej na zajęciach uznanie wagi problemu podejmowanego przez de Lubaca łączy się więc z krytyką zbyt mocnych sformułowań. Historyczna forma wywodu nie usuwa jego teologicznych konsekwencji. Pozostaje podwójne wymaganie: nie izolować natury od łaski i nie zacierać różnicy między nimi.

9.5. Naturalne pragnienie nadprzyrodzonego poznania Boga

Najostrzejszą postać trudności wyraża **desiderium naturale**, naturalne pragnienie Boga. W omawianej interpretacji Augustynowego niespokojnego serca nie chodzi jedynie o pragnienie takiego poznania Boga, do jakiego może dojść filozoficzny rozum. Naturalne pragnienie zostaje odniesione do poznania nadprzyrodzonego, przekraczającego możliwości samej natury.

Powstaje napięcie między skierowaniem natury a darmowością daru. Jeżeli człowiek z natury pragnie nadprzyrodzonego spełnienia, trzeba wyjaśnić, dlaczego udzielenie go nie staje się należne. Jeśli natomiast nadprzyrodzone spełnienie zostanie potraktowane jako zupełnie zewnętrzna możliwość, trudniej zachować Augustynową tezę, że poza Bogiem serce nie znajduje ostatecznego spoczynku.

Dodatkową trudność ujawnia wiedza wlana o celu człowieka. W opisie stanu pierwotnego znajomość powołania do widzenia uszczęśliwiającego jest darem. Jeżeli człowiek poznaje ten cel dzięki obdarowaniu, trzeba wyjaśnić, w jakim sensie samo naturalne pragnienie jest już skierowane właśnie ku niemu. Wykład zestawia oba twierdzenia i wydobywa ich napięcie. Nie przedstawia jeszcze rozwiązania, które pozwalałoby po prostu utożsamić naturalne pragnienie, naturalną wiedzę o Bogu i wlaną znajomość nadprzyrodzonego powołania.

9.6. Odniesienie do tradycji wschodniej

W końcowej odpowiedzi na pytanie z sali pojawia się ostrożne odniesienie do tradycji wschodniej. Słabsze akcentowanie twardej granicy natury i nadnatury zostało powiązane z nieaugustyńskimi sposobami ujmowania relacji człowieka do Boga oraz z kategorią przebóstwienia. Jest to szerokie wskazanie pokrewieństwa problematyki, a nie utożsamienie de Lubaca z całą teologią prawosławną. Pełniejsze przedstawienie wschodniego ujęcia grzechu pierworodnego zostało zapowiedziane na dalsze zajęcia.

10. Pięć darów i właściwości stanu pierwotnego

Końcowy slajd zatytułowany „Dary pozaprzyrodzone” przedstawia **pięć osobnych punktów**: podporządkowanie zmysłowości władzom duchowym, wiedzę wlaną, nieśmiertelność ciała, niecierpiętliwość oraz ukierunkowanie woli ku dobru. Wyliczenie opisuje porządek stanu pierwotnego i pozwala zobaczyć, w jakim sensie utrata nadprzyrodzonego daru ma następstwa w funkcjonowaniu natury. Nie jest tym samym co wcześniejsze cztery wymiary przewyższania natury przez świętość.

10.1. Podporządkowanie zmysłowości rozumowi i woli

Pierwszą właściwością jest **subordynacja zmysłowości wobec władz duchowych**, czyli rozumu i woli. Na slajdzie pojawia się termin *immunitas a concupiscentia*, oznaczający wolność od pożądliwości. Władze niższe nie przeciwstawiają się właściwemu kierownictwu władz wyższych, lecz pozostają z nimi w harmonii.

Pożądliwości nie należy ograniczać do sfery seksualnej. Chodzi o szerszy nieporządek dążeń, w którym to, co zmysłowe, może przejmować kierowanie całą osobą. Wolność od tego nieporządku nie oznacza braku potrzeb cielesnych ani usunięcia zmysłowości. Nawiązując do wcześniejszych zajęć, harmonia polega na właściwym działaniu wszystkich władz, a nie na zniszczeniu którejś z nich.

10.2. Wiedza wlana w dwóch zakresach

Drugi punkt obejmuje **wiedzę wlaną**, wskazaną w dwóch odniesieniach. Pierwsze dotyczy celu człowieka stworzonego w łasce: powołania do widzenia uszczęśliwiającego. Drugie stanowi aspektowa znajomość świata stworzonego, potrzebna człowiekowi do życia i wykonania powierzonego mu zadania.

Znajomość nadprzyrodzonego celu nie zostaje tutaj przedstawiona jako proste przedłużenie naturalnej filozofii. Jest obdarowaniem pozwalającym człowiekowi rozpoznać własne powołanie. Z tego wynika opisane wcześniej napięcie: naturalne pragnienie nadprzyrodzonego poznania nie jest tym samym co posiadanie z natury wyraźnej wiedzy o udzielonym przez Boga celu.

Wiedza o stworzeniu ma natomiast zakres ograniczony do potrzebnego poznania. Jej przykładem pozostaje Adam nadający imiona zwierzętom. W nawiązaniu do poprzedniego spotkania chodzi o rozpoznawanie rzeczy, a nie jedynie dowolne ustanawianie nazw. **Aspektowość wyklucza utożsamienie tego daru z wszechwiedzą.** Człowiek nie zostaje opisany jako znający bez ograniczeń całą rzeczywistość.

Zestawienie obu odniesień pod jednym hasłem „wiedza wlana” nie usuwa różnicy ich przedmiotów. Poznanie świata stworzonego i poznanie nadprzyrodzonego powołania dotyczą różnych porządków. Sam fakt, że wiedza odnosi się do świata naturalnego, nie przesądza również, że została zdobyta zwykłym sposobem uczenia się. Trzeba odróżniać treść poznania od sposobu jego udzielenia.

10.3. Nieśmiertelność ciała

Trzeci punkt dotyczy **nieśmiertelności ciała**. Rozróżnienie przedmiotu daru jest niezbędne: dusza została wcześniej określona jako nieśmiertelna z natury, natomiast nieśmiertelność ciała należy do szczególnego obdarowania stanu pierwotnego. Nie chodzi więc o dwukrotne wymienienie tego samego dobra.

Wykład nie przedstawia biologicznego mechanizmu pierwotnej nieśmiertelności. Wskazuje na zachowanie ciała przed zupełnym rozpadem. Odwołanie do entropii służy temu obrazowi rozpadu, a nie ustanowieniu szczegółowej teorii przyrodniczej. Dostępny materiał nie pozwala opisać, jak miałyby przebiegać wszystkie procesy cielesne w takim stanie.

Przy tym punkcie slajd przywołuje **Teofila z Antiochii** i sformułowanie, że pierwszy człowiek został stworzony „ani nie jako śmiertelny, ani nie jako nieśmiertelny”. Wzmiankę tę należy zachować jako zaznaczenie odrębnego ujęcia problemu śmiertelności i nieśmiertelności. Podczas spotkania nie rozwinięto szerzej stanowiska Teofila ani warunków, od których uzależniałby oba stany; sama formuła nie daje podstaw do dopisania takiego rozwinięcia.

10.4. Niecierpiętliwość

Czwartą pozycję stanowi **niecierpiętliwość**, czyli wolność od cierpienia. W wypowiedzi ustnej została powiązana z nieśmiertelnością ciała, lecz na slajdzie występuje jako osobny punkt. Dotyczy zarówno cierpienia fizycznego, jak i duchowego.

Nieśmiertelność i niecierpiętliwość nie są synonimami. Pierwsza odnosi się do śmierci i rozpadu ciała, druga do doświadczenia cierpienia. Ich wspólne omawianie służy opisowi dobrostanu człowieka w stanie pierwotnym, ale zachowanie dwóch nazw pozwala uchwycić dwa różne aspekty tego obdarowania.

10.5. Zdolność wyboru i skłonność woli ku dobru

Piąty punkt dotyczy woli, która **była zdolna do wyboru dobra i zła, lecz pozostawała ukierunkowana ku dobru**. Trzeba rozdzielić zdolność dokonania określonego wyboru od skłonności, która ułatwia lub utrudnia jego podjęcie. Możliwość grzechu nie oznaczała, że dobro i zło przyciągały człowieka w takim samym stopniu.

Pierwotne ukierunkowanie ku dobru zostało przedstawione jako następstwo daru nadprzyrodzonego. Nie było tylko zwykłym wyposażeniem natury, które po upadku pozostałoby w tej samej postaci. Człowiek mógł wybrać zło, ale jego wewnętrzny porządek sprzyjał dobru. Ten opis dotyczy sytuacji Adama i nie stanowi ogólnej definicji wszelkiej wolności, również wolności w stanie ostatecznego spełnienia.

Należy także odróżnić tę skłonność od Tomaszowej tezy o woli pragnącej przedmiotu jako dobra. Formalne skierowanie woli ku dobru pozostaje również wtedy, gdy człowiek

wybiera dobro pozorne i popełnia zło moralne. Pierwotna skłonność ku dobru oznacza natomiast prawidłowe moralne uporządkowanie działania. Są to dwa różne poziomy opisu, dlatego zachowanie pierwszego po upadku nie oznacza zachowania drugiego.

11. Zarzewie grzechu i sytuacja człowieka po chrzcie

11.1. Usprawiedliwienie i pozostająca skłonność

Opis stanu pierwotnego pozwala uchwycić różnicę wobec obecnej kondycji. Po upadku człowiek nadal może wybierać dobro, ale doświadcza ciążenia ku złu. Nieporządek nie ogranicza się do zmysłowości ani do sfery seksualnej. Dotyczy szerszego ukierunkowania ludzkich dążeń i wyborów.

Chrzest przynosi usprawiedliwienie, lecz nie usuwa całkowicie zarzewia grzechu. Nie jest prostym odtworzeniem wszystkich właściwości stanu pierwotnego. Człowiek ochrzczony nadal rozpoznaje w sobie skłonność, której musi się przeciwstawiać. Dlatego życie w łasce nie znosi potrzeby dalszej przemiany ani realności moralnego zmagania.

Wykład wyraźnie wyklucza utożsamienie tej skłonności z całkowitym złem ludzkiej natury. Człowiek nie zostaje uznany za istotę pozbawioną wszelkiego dobra ani za niezdolnego do wyboru dobra. Zarzewie grzechu wskazuje na nieporządek i potrzebę łaski, a nie na mechaniczny przymus każdego złego działania. Właśnie rozróżnienie skłonności i zdolności wyboru pozwala mówić równocześnie o zranieniu oraz odpowiedzialności.

11.2. Obraz własnej dobroci i odpowiedzialność

Przekonanie o trwałej skłonności ku złu pozostaje trudne dla świadomości przyzwyczajonej do obrazu człowieka zasadniczo dobrego, któremu jedynie przydarzają się złe zachowania. Wykład wiąże upowszechnienie takiego optymizmu z oddziaływaniem Rousseau od połowy XVIII wieku. Jako doświadczenia podważające łatwą wiarę w naturalną dobroć wymienione zostały Holokaust i Gułag.

Problem został zilustrowany również językiem spowiedzi. Powtarzana formuła „zdarzyło mi się” może przedstawiać własny czyn na podobieństwo przypadkowego potknięcia. Wówczas z pola widzenia znika sprawstwo: człowiek myśli o sobie jako o kimś dobrym, któremu zewnętrzne okoliczności przynoszą niechciane epizody. Nie chodzi o osądzanie każdej osoby na podstawie pojedynczego zwrotu, lecz o możliwość ujawniania się w języku określonego obrazu siebie.

Uznanie własnego ciążenia ku złu nie prowadzi do rezygnacji z odpowiedzialności. Pozwala dostrzec, że problem nie sprowadza się do serii przypadków i że przeciwstawianie się nieporządkowi wymaga łaski. Zarazem zabezpieczenie przed tezą o całkowicie złej naturze chroni przed przeciwnym uproszczeniem: potraktowaniem zła jako nieuchronnego i niepodlegającego wolnemu sprzeciwowi.

12. Stan natury Rousseau a stan pierwotnej sprawiedliwości

12.1. Krytyka postępu nauk i sztuk

W zakończeniu wykładu powraca **Jean-Jacques Rousseau**, ponieważ jego koncepcja stanu natury może być mylona z teologicznym opisem pierwotnej niewinności. Podobieństwo języka początku i późniejszego zepsucia nie oznacza tożsamości obu ujęć.

Punktem odniesienia jest konkurs ogłoszony przez Akademię w Dijon w **1749 roku**, dotyczący wpływu rozwoju nauk i sztuk na moralne doskonalenie człowieka. Data odnosi się tutaj do ogłoszenia konkursu. Tłem jest oświeceniowe przekonanie o postępie: wzrost wiedzy i cywilizacji miałby przynosić również poprawę moralną. Wykładową ilustracją tego sposobu myślenia jest wartościujące przeciwstawienie mieszkańców nowo poznawanych krajów eleganckiemu przedstawicielowi francuskiego dworu, uznawanemu za człowieka wyżej rozwiniętego.

Rousseau udziela odpowiedzi przeciwnej: nauki i sztuki przyczyniły się do zepsucia człowieka. W prezentowanym ujęciu człowiek był dobry w stanie naturalnym, zanim rozwinęły się cywilizacja, nauka i sztuka. Rozwój nie musi być moralnym doskonaleniem; może dostarczać narzędzi do realizowania nieuporządkowanych pragnień.

W wykładzie zostały przywołane cztery przykłady tej krytyki. **Matematyka** służy określaniu własności, rozgraniczaniu pól i liczeniu pieniędzy. **Prawo** powstaje dla poskramiania złych tendencji, ale zarazem może je utrwalać. **Retoryka** dostarcza środków uwodzenia i manipulowania ludźmi. **Sztuka** może karmić pychę. Jest to przedstawienie argumentacji Rousseau, nie uniwersalna ocena każdej działalności matematycznej, prawnej, retorycznej czy artystycznej.

12.2. Społeczeństwo, potrzeby i konflikt

Również tworzenie społeczeństwa zostaje w tym opisie powiązane z narastaniem pragnień. Człowiek chce mieć więcej, niż potrzebuje i niż może samodzielnie wytworzyć. Współpraca oraz wymiana pozwalają powiększać zasoby, ale tworzą nowe zależności. Pojawiają się konflikty i formy ucisku, a zbiorowe życie przestaje być prostym pomnażaniem indywidualnego dobra.

Społeczeństwo zostaje określone jako zło konieczne, z którego nie da się po prostu wyjść i wrócić do pierwotnej sytuacji. W tak przedstawionym obrazie odchodzenie od stanu natury łączy się z narastającym zepsuciem. Stan natury ma trzy zasadnicze określenia: jest stanem **przed kulturą, przed cywilizacją i przed społeczeństwem**.

12.3. Trzy różne znaczenia stanu człowieka

Teologiczny stan pierwotnej sprawiedliwości jest określony przez relację do Boga, świętość, łaskę oraz właściwe uporządkowanie władz. Rousseauistyczny stan natury jest natomiast określony przez brak rozwiniętej kultury i więzi społecznych. Łaska nie stanowi zasady jego definicji. Różnica jest zasadnicza: teologiczne obdarowanie nadprzyrodzone nie jest tym samym co przedcywilizacyjna prostota życia.

Od obu tych ujęć trzeba jeszcze odróżnić **naturę czystą**. Jest ona rozpatrywaniem natury bez łaski, a nie nazwą społeczeństwa pierwotnego. Nie stanowi też synonimu

natury po upadku. Brak nadprzyrodzonego daru w modelu pojęciowym, pierwotne posiadanie tego daru oraz jego utrata w następstwie grzechu są różnymi sytuacjami. Łączenie ich pod jedną nazwą „naturalnego człowieka” zaciera problem, który wykład stara się odsłonić.

Rousseau i teologiczna nauka o grzechu pierworodnym mają wspólny punkt w postaci dystansu wobec automatycznej idei postępu moralnego. Nie wynika z tego jednak wspólne wyjaśnienie ludzkiego zła. W przedstawieniu Rousseau rozwój cywilizacji wiąże się z psuciem człowieka. Chrześcijański opis jest bardziej złożony: dopuszcza konkretne ulepszenia życia, ale nie uznaje, że sam rozwój wiedzy, organizacji społecznej czy sprawności działania usuwa zarzewie grzechu.

Na tym kończy się blok poświęcony stanowi pierwotnemu. Opis utraconego porządku przygotowuje rozważanie upadku, jego następstw i zbawienia. Nadal otwartym zagadnieniem pozostaje relacja natury i łaski: dar przekracza to, co naturalnie należne, a zarazem jego posiadanie i utrata mają znaczenie dla rzeczywistego funkcjonowania człowieka oraz jego ostatecznego spełnienia.

Materiały źródłowe

Podstawą opracowania są osobiste notatki wraz z czterema fotografiami slajdów w pliku. Materiał pochodzi wyłącznie z udostępnionych plików projektu. Przywołane stanowiska autorów przedstawiono w zakresie omówionym na zajęciach; zagadnień pozostawionych otwartych nie uzupełniano rozstrzygnięciami spoza źródeł.