

Ignacy Bieda

"Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus", Leo Scheffczyk, Freiburg-Basel-Wien 1981 : [recenzja]

Collectanea Theologica 53/1, 161-165

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RECENZJE

LEO SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, Freiburg-Basel-Wien 1981, Verlag Herder, s. 239 (*Handbuch der Dogmengeschichte*, wyd. Michael Schmaus, Alois Grillmeier SJ, Leo Scheffczyk i Michael Seybold, tom II, fasc. 3a — I część).

We wstępie autor zaznacza, że celem ubocznym książki jest wykazanie bezpodstawności wywodów J. Grossa, który w czterotomowym dziele *Geschichte des Ersündendognas* stwierdza nieobecność katolickiego dogmatu o grzechu pierworodnym w tradycji przed Augustynem, którego należy właściwie uważać za jego „wynałazcę”. Zdaniem autora J. Gross dopuszcza się wielu uproszczeń, nie ma właściwego pojęcia o rozwoju dogmatu i trudno się oprzeć wrażeniu, że do zagadnienia podchodzi z założeniami z góry powziętymi.

L. Sch. trzyma się metody historycznej. Począwszy od Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, poprzez Ojców Apostolskich, apologetów i późniejszych pisarzy greckich i łacińskich śledzi powolne kształtowanie się w Kościele nauki o grzechu pierworodnym, która u Augustyna osiąga już swego rodzaju szczyt i w zasadzie całościowo sformułowanie. Uwagę swą skupia autor głównie na dwóch prawdach: jakie miejsce zajmuje w piśmiennictwie omawianego okresu stan Adama przed upadkiem i przekazywanie przez niego konsekwencji tego upadku, szczególnie zaś grzechu. Świadomość o pierwotnym stanie, w którym Adam cieszył się szczególną przyjaźnią z Bogiem, wolny był od skazy i śmierci, oraz o utracie tych darów dla wszystkich ludzi jest w Kościele dość żywa od samego początku. Spotykamy się z nią u Pseudobarnaby, Justyna, Tacjana, zwłaszcza u Teofila Ant., chociaż brak tu jeszcze wyraźnej idei solidarności wszystkich w grzechu Adamowym. Jednak dziedziczenie przez rodzaj ludzki nie tylko nędzy Adamowej, ale i wewnętrznej nieprawości wyraża już stosunkowo jasno Melito z Sardes (s. 57).

Wielki krok naprzód w nauce o grzechu pierworodnym uczynił Ireneusz, „ojciec katolickiego dogmatu”. Dlatego też myśl chrześcijańska i tradycja począwszy od św. Augustyna uważa Ireneusza za „koronnego świadka” (*Kronzeuge*) nauki o grzechu pierworodnym i w świetle jego interpretacji widzi w Rz 5, 12—19 dowód z Pisma Świętego (s. 64—65).

Klemens Al. nie tylko że nie posuwa sprawy naprzód, ale w stosunku do Ireneusza oznacza zahamowanie, owszem cofnięcie. Wprawdzie mówi o jakiejś powszechnej grzeszności ciążyącej na ludzkości, jednakowoż nie wiąże jej bezpośrednio z grzechem Adama, którego wpływ zda się ograniczać do złego przykładu. Wypowiedzi Orygenes, który mniej lub więcej świadomie stara się być wiernym tradycji, w rzeczy samej z tradycją tą nie harmonizują i nie mogą uchodzić za jakieś dalsze etapy rozwoju dogmatu o grzechu pierworodnym. Nie można zaprzeczyć, że są u niego pewne elementy tradycyjne, ale nie dadzą się one zintegrować. Zaciążyła na nim platońska teoria o transempirycznym i przedhistorycznym grzechu dusz, które już jako grzeszne łączą się z ciałem, będącym nowym impulsem do grzechu. W ten sposób zachowuje wprawdzie Orygenes powszechną grzeszność wszystkich ludzi, ale niewiele ma to wspólnego z grzechem pierworodnym.

Metody z Olimpu odrzuca wyjaśnienia Orygenes, a podejmując ideę solidarności wszystkich ludzi z Adamem przyjmuje dziedziczenie przez nich grzechu Adama, ale grzech ten niestety utożsamia z pożądliwością, którą zwie „skazą wielu złości”. L. Sch. jest zdania, że podobne określenie nie wyklucza jakiegoś wewnętrznego stanu prawdziwie grzesznego, którego jednak Metody nie nazywa grzechem, ponieważ teologowie grecko-helleńscy przez „grzech” rozumieli grzech osobisty.

Tymczasem nauka św. Pawła i myśl Ireneusza trafiły na Zachodzie na grunt bardziej podatny niż na Wschodzie, zwłaszcza w Aleksandrii. Kiedy tu przeważały spekulacja, podejście mistyczne i teoretyczne ujmowanie wszystkiego w jakiejś jednoczącej idei, a upadek Adama miał raczej charakter pewnego epizodu, to chrześcijaństwo zachodnie pod wpływem pragmatycznej mentalności rzymskiej i realistycznego wartościowania prawa i ładu moralnego doszło do bardziej konkretnego ujmowania grzechu. Nie bez znaczenia były tu także prądy filozoficzne: na Wschodzie panował neoplatonizm, Zachodowi zaś odpowiadał więcej popularny stoicyzm, co niosło ze sobą nieco odmienny stosunek do Pisma Świętego i do obowiązującej normy wiary. Jednakowoż duchowy ruch w teologii rozpoczął się w Kościele łacińskim nie w Rzymie, ale w Afryce, gdzie nauka o grzechu pierworodnym znalazła swoje dalsze rozwinięcie. Inicjatywa przypada Tertulianowi, mimo że Augustyn nie zalicza go do najwybitniejszych świadków tradycji pod tym względem. W pismach Tertuliana znajdujemy całkiem nowe określenia jak *vitium originis*, *corruptio naturae*, *tradux peccati*, które zadomowiły się w późniejszej teologii zachodniej. Stan Adama przed grzechem zwie *integritas imaginis et similitudinis, innocentia et integritas conditionis*, a odkupienie według Tertuliana nie jest niczym innym jak przywróceniem tego stanu. Przestępstwo Adama uczyniło winnym cały rodzaj ludzki i każdy człowiek znalazł się na liście grzeszników — *siquidem transgressio quae perditionis humanae causa est totum hominem elogio transgressionis inscripsit* (s. 98). I tym właśnie Tertulian uzasadnia praktykę udzielania chrztu małym dzieciom.

Po tej samej zasadniczo linii idzie Cyprian, a jego nauka o winie pierworodnej nabiera nowej wyrazistości dzięki uchwałę przeprowadzonej na synodzie w Kartaginie (r. 251, 253?), nakazującej chrzcić małe dzieci, gdyż i one potrzebują oczyszczenia i łaski; uchwała ta dowodzi, że poglądy Cypriana podzielał Kościół afrykański. Hilary z Poitiers podkreśla dość jasno przekazywanie przez Adama prawdziwej grzeszności; wszystkich nieochrzczonych zwie Hilary synami gniewu (*filiis iracundiae*) i pozbawionymi przybranego synostwa Bożego. Chrzest jest dla nich odrodzeniem i usunięciem nieprzyjaźni z Bogiem i usprawiedliwieniem. Podobne wyrażenia oznaczają z całą pewnością coś więcej niż przekazywanie przez Adama pożądliwości, cierpienia i śmierci (s. 115).

Zenon z Werony (pierwszy na Zachodzie grzech Adama ma za grzech seksualny, na Wschodzie Klemens Al.) nie tylko mówi o dziedziczeniu po Adamie cierpienie, chorób i śmierci, ale i grzechu, jak to widać z homilii wygłoszonej do dzieci: „Byłyście winne (*eratis rei*) i nieczyste mocą doczesnego narodzenia” (s. 116); z tą winą i potępieniem duszy wiąże Zenon dość ściśle pożądliwość przekazywaną razem z winą, chociaż nie wyjaśnia bliżej ich wzajemnego do siebie stosunku. Tego samego naucza Pacjan z homilii o chrzcie, osnutej na kanwie paralelizmu Adam — Chrystus. Adam grzesząc popadł pod prawo wiecznej śmierci, a popadnięcie to przechodzi na cały rodzaj ludzki przez niego zrodzony. Zarządza temu chrzest, który człowieka oczyszcza i odnawia.

Ambrozjaster jasno stwierdza, że w Adamie wszyscy zgrzeszyli, że on grzechem zdeprawowany wszystkich, których rodzi, rodzi w grzechu, „z niego są wszyscy grzesznikami, bo wszyscy są z niego”. Słów tych nie można rozumieć po pelagiańsku, ponieważ Ambrozjaster dzieci nieochrzczone skazuje na wieczną otchłań i pozbawienie nieba.

Przechodząc do greckich autorów tego okresu L. Sch. zaznacza, że chociaż ich uwaga była przede wszystkim zaprzątnięta kontrowersjami trynitarnymi i chrystologicznymi, jednak chrystologią zajmowano się nie dla samej tylko spekulacji, ale z racji soteriologicznych, które musiały nasuwać problem grzechu i zbawienia. Mimo wszystko myśl grecka zajmowała się mniej zagadnieniami antropologicznymi, dlatego też w mniejszym stopniu interesowała się upadkiem Adama i grzechem pierworodnym. Mogłoby to robić wrażenie, że nie znała nauki o grzechu pierworodnym, względnie nie miała w swoim słownictwie jakiegoś jej ekwiwalentu odpowiadającego myśli łacińskiej. Jednakowoż braku wyraźnych wypowiedzi i sformułowań nie można utożsamiać z całkowitym brakiem znajomości odnośnej prawdy, związanej ściśle z nauką o zbawieniu i grzechu. Historyczne rozważanie rozwoju dogmatu nie może się przecież ograniczać do jasno już wyrażonych myśli i pojęć, ale musi uwzględniać także elementy leżące głębiej pod powierzchnią omawianych tematów, będące ich dalszym tłem i niejako glebą, w której dana prawda tkwi już swymi korzeniami, chociaż jeszcze nie wystąpiła na zewnątrz. Dotyczy to także nauki autorów greckich o grzechu pierworodnym.

Atanazy głosi wyraźnie, że we chrzcie dokonuje się przeciwieństwo tego, co nastąpiło w Adamie, że zbawcze dzieło Chrystusa poprzez chrzest przywraca człowiekowi to, co utracił w Adamie, tj. nieśmiertelność i drogę do nieba. Mamy w pismach Atanazego niektóre elementy, jakimi są jakiś grzeszny stan każdego człowieka i absolutna konieczność odkupienia z nędzy fizycznej i moralnej. Wprawdzie Atanazy nie mówi jeszcze jasno, że grzech przekazuje nam Adam, ale prawda ta zawiera się u niego embryonalnie, co nie tylko nie sprzeciwia się myśli łacińskiej, ale sprzyja dalszemu rozwojowi w tym kierunku (s. 128—130).

Jeszcze mocniej występują te elementy u Cyryla A.I., u którego wyczuwa się także nastawienie antypelagiańskie. Większe zainteresowanie się Chrystusem i Odkupieniem pozwala Cyrylowi wniknąć głębiej w powszechność grzechu. Idąc śladami Atanazego i mając przed oczyma „drugiego Adama”, patrzy też adekwatniej na „pierwszego Adama”, który grzesząc utracił nie tylko Ducha Świętego i synostwo Boże, ale nieśmiertelność i panowanie nad żądzami. Wskutek przestępstwa Adamowego „natura ludzka popadła w grzech i śmierć, do czego doszła jeszcze wielka skłonność do grzechu w ciele”. Chociaż Cyryl nie dopowiada wszystkiego do końca, jednak istotny zrąb nauki o grzechu pierworodnym nie jest mu obcy (s. 131—133).

Po linii Ireneusza, Orygenesa (z odrzuceniem preegzystencji dusz) i Atanazego idą Ojcowie kapadoccy, przedstawiciele tzw. neoaleksandryjskiej szkoły, włączając jednak w problematykę nowe elementy.

Bazyli Wielki omawia katastrofalne skutki grzechu Adama, chociaż zdaniem autora mimo pewnych pozorów brak u niego jasnej nauki o przekazywaniu przez niego grzechu wszystkim ludziom. Stąd konkluduje L. Sch., że Bazyli nie wyszedł poza Atanazego.

Grzegorz z Naz. podkreśla dobitnie solidarność wszystkich ludzi w grzechu Adama, chociaż bliżej nie wyjaśnia, na czym polega ta solidarność. Nie ulega wątpliwości, że Adam jest przyczyną zła w świecie i naszych grzechów z racji przekazanej nam przez niego pożądlivości. Czy przekazuje nam także grzech? Opinia Grzegorza o losie dzieci umarłych bez chrztu zawiera to *implicite*. Z jednej strony nie ponoszą one kary grzeszników, z drugiej zaś nie dostępują uwielbienia. W przeciwnym razie należałoby Grzegorzowi przypisać naukę o jakimś obojętnym stanie, w którym dzieci przychodzą na świat, a który nie byłby ani stanem grzechu, ani stanem łaski (s. 143).

Grzegorz z Nyssy zasługuje na szczególniejszą uwagę, ponieważ naucza przechodzenia zła z Adama na ludzkie pokolenia, zwłaszcza że

„umieranie” i „śmierć” bierze w znaczeniu adekwatnym, implikującym także „śmierć duszy”, tj. grzech. Dla Grzegorza chrzest dzieci jest także na odpuście grzechów, a dzieci nie mogły się przecież dopuścić grzechów osobistych. Jeżeli stanu dzieci przed chrztem nie nazywa stanem grzechu, to dlatego, że teologowie greccy przez grzech rozumieli zasadniczo grzech osobisty (s. 150).

L. Sch. przechodzi następnie do innej grupy autorów greckich. Więcej miejsca poświęca Cyrylowi Jer., który w swych katechezach mocno uwydatnia powszechność i potęgę grzechu. Jakkolwiek ma na uwadze grzechy osobiste, z jakimi dorośli przystępują do chrztu, jednak jego wypowiedzi o powszechnej grzeszności wszystkich ludzi zakładają milcząco jakiś szczególnie grzech, który przez Adama wszedł na świat. O tym grzechu nie traktuje wprawdzie Cyryl osobno, ale jako ponure tło zarysowuje się mu on w świetle Objawienia, którego owocem jest przywrócenie przez chrzest Bożego przybranego synostwa. Nadto w myśl Cyryla najgłębszym elementem śmierci przekazywanej przez Adama jest brak boskiego życia w duszy i to niezależnie od grzechów osobistych (s. 157).

Wypowiedzi Epifaniusza zasadniczo nie odchodzą od linii tradycyjnej, a nauka Diodora z Tarsu jest ambiwalentna. Autor nie ukrywa trudności, jakie stwarzają teksty Jana Chryzostoma. Mimo wszystko jest zdania, że Chryzostom przyjmuje grzeszny stan dzieci przychodzących na świat, rodzą się bowiem pozbawione świętości, przybranego synostwa, łączności z Chrystusem i przyjaźni z Bogiem. Istnienie takiego stanu zakłada również nauka Chryzostoma o losie dzieci umierających bez chrztu (s. 171). Natomiast Teodor z Mopswestii twierdzi, że skutkiem upadku Adamowego jest konieczność popełniania grzechów przez każdego człowieka, i tą powszechną i nieuchronną koniecznością grzeszenia uzasadnia powszechność i konieczność Odkupienia (s. 174).

Myśl Efrema nie jest wystarczająco skrytykowaną i nie osiągnęła zwartej jedności, mimo wszystko w dziedzictwie przekazywanym przez Adama nie brak elementu grzechu, którego nie da się utożsamiać ani z pożądlivością, ani z grzechem uczynkowym (s. 175).

Ambroży i Hieronim przygotowują syntezę zachodnią. Szczególną rolę odgrywa tu Ambroży, który nie tylko przekazuje tradycję łacińską, ale i w pewnej mierze myśl grecką poprzez Bazylego W., którego homilie uwzględnił w swym komentarzu do Heksaemeronu. Nie Augustyn, ale Ambroży rozprawia się wprawdzie z gnozą i manicheizmem, a kosmicznej sile zła przeciwstawia chrześcijańskie pojęcie grzechu i Odkupienia. Skutkami upadku Adam nie jest tylko kara w formie cierpienia, śmierci i pożałliwości, ale grzech, który mocą solidarności z Adamem obciąża każdego człowieka jako zawiniony przez niego brak łaski. Do takiego ujęcia naprowadza Ambroży paralelizm Adam — Chrystus (s. 193). Nie wszystkie kwestie dotyczące grzechu pierwotnego zdołał Ambroży należycie wyjaśnić, zwłaszcza że terminologia i precyzja pojęć pozostawiają jeszcze wiele do życzenia. Uwydatnił jednak sporo pozytywnych elementów, które należy uznać za ważny i wartościowy wkład w naukę o grzechu pierwotnym.

Hieronim pod tym względem nie dorównuje wprawdzie Ambrożemu, ale i u niego znajdujemy stosunkowo jasną ideę o grzechu przechodzącym z Adama na jego potomstwo. Chrzest bowiem uwalnia dziecko z więzów ojca Adama, uwalnia przyjmujących chrzest z więzów cudzych i własnych. Nie zawsze Hieronim należycie rozróżnia między pożądlivością i grzechem, ale ich z sobą nie utożsamia. Mówi bowiem wyraźnie, że chrzest oczyszcza człowieka, łaską Chrystusa, która przecież nie oczyszcza go z pożałliwości (s. 197).

Dochodzi w końcu autor do Augustyna, który szczególnie w kontrowersjach z pelagianizmem, powołując się na tradycję, jaką zastał w Kościele, w swych pismach egzegetycznych, polemicznych i dogmatycznych

tradycję tę kontynuuje i homogenicznie rozwija, i w pewnej mierze krystalizuje i utrwala (s. 228). W perspektywie nauki o łasce i Odkupieniu upadek Adama i grzech pierwородny harmonijnie umiejscawia w historii zbawienia. Patrząc na winę Adama i jej katastrofalne skutki w świetle dzieła drugiego Adama, tę bądź co bądź mroczną i trudną prawdę o grzechu pierwородnym integruje szczęśliwie z nadprzyrodzoną ekonomią zbawienia. Pawłowy antytetyczny paralelizm Adam — Chrystus jest niewzruszonym fundamentem całej teologicznej myśli i wiary Augustyna pod tym względem, co wyraża krótko w zdaniu: *In horum duorum hominum causa proprie fides christiana consistit* (*De pecc. orig.* 24, n. 28). W żaden sposób biskupa z Hippony nie można uważać za „wynalazcę” grzechu pierwородnego ani za twórcę nowej tradycji. Chyba sam Augustyn nie zdawał sobie sprawy, jak bardzo tradycyjne elementy w nowy sposób zaakcentował, nadał im nowy ciężar i wytyczył określony kierunek. Podkreślając teologiczne znaczenie grzechu Adama jako odwrócenie się od Boga i zwrócenie się ku doczesnym znikomosciom, kładąc nacisk na solidarność wszystkich ludzi z Adamem, a zwłaszcza charakter winy grzechu pierwородnego, w perspektywie Odkupienia tę ponurą prawdę wynosi na taki poziom teologiczny, jakiego ona przedtem nigdy nie osiągnęła (s. 225). Ale i Augustyn nie jest tutaj pionierem, bo *felix culpa* pojawia się już u Ambrożego. Chodzi tu o chrześcijańską myśl, która z jednej strony świadoma jest grozy grzechu obciążającego każdego człowieka, ale z drugiej uwydatnia przepiętne znaczenie Odkupienia. Ostatecznie cała ta dialektyka, znajdująca swe rozwiązanie w Chrystusie, w gruncie rzeczy opiera się na Pawłowej nauce o łasce, która w Augustynie znalazła żarliwego obrońcę. Wprawdzie nie wszystkie elementy, dotyczące grzechu pierwородnego, udało się Augustynowi naleźć do pracować i z sobą zharmonizować, z czego sobie zresztą Augustyn zdaje sprawę, ale ogólnie rzecz biorąc, tradycyjne elementy zsyntetyzował i wytyczył drogę, po której dalej kroczyć będzie zachodnia teologia.

W ostatnim paragrafie omawia autor pierwsze interwencje Kościoła, które w istotnych punktach potwierdzają myśl Augustyna: synod kartagiński (r. 411), synod kartagiński i w Milewie (r. 416), *Epistola tractatoria* papieża Zozyma (r. 418), synod kartagiński (r. 418), określający naukę o grzechu pierwородnym, którą Sobór Trydencki powtórzył i uczynił swoją, list papieża Celestyna I do biskupów Galii (r. 431), *Indiculus* (r. 430?) przypisywany dawniej Celestynowi I, obecnie zaś Leonowi I względnie Prosperowi Akwitaniańskiemu.

Książka L. Scheffczyka przedstawia pokazną wartość naukową. Autor umie się ograniczyć do tematu, nie jest rozwlekły i skupia się na istotnych zagadnieniach. Poszczególne rozdziały i paragrafy poprzedza bogatą i najnowszą bibliografią, w której się dobrze orientuje, jak to widać z licznych cytatów w tekście i z odnośników. W komentowaniu odnośnych wypowiedzi nie tylko daleki jest od „naciągania”, ale cechuje go ostrożność i powściągliwość. Szkoda tylko, że brakuje indeksu rzeczowego i imiennego. W czterech rozdziałach śledzi dobrze udokumentowany rozwój nauki o grzechu pierwородnym, wykazując, że nie narzucił jej katolickiej teologii Augustyna, ale tkwi ona głęboko swymi korzeniami w chrześcijańskiej Tradycji powołującej się na św. Pawła.

ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa

RICHARD SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1982, Verlag Herder, s. 126 (*Quaestiones disputatae*, t. 94).

Współczesna krytyka religii nie tyle stara się wykazać nieistnienie Boga, a więc fałszywość zdania „Bóg istnieje”, ile podtrzymuje, iż niepodobna mówić o Bogu w zdaniach sensownych. Według niej bowiem w kontekście