

Ks. PIOTR JASKÓŁA

KIERUNKI ROZWOJU STAROCHRZEŚCIJAŃSKIEJ PROTOLOGII

I. Literatura wczesnopatrystyczna - II. Teologia Augustyna - III. Orzeczenia synodów V i VI w.

Podobnie jak przekazy biblijne, tak też świadectwa Tradycji zajmują się licznymi tematami związanymi z tajemnicą stworzenia. Są one odpowiedzią na pytania, z którymi z całą ostrością skonfrontowany został Kościół poapostolski. Ojcowie Kościoła pierwszych czterech wieków, a zwłaszcza później św. Augustyn, wytyczyli kierunki rozwoju chrześcijańskiej protologii. Ich ortodoksja weryfikowana była przez ówczesne sobory i synody.

I. LITERATURA WCZESNOPATRYSTYCZNA

Nauka o stworzeniu, podobnie jak nauka o Bogu, odnalazła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa swój specyficzny profil dzięki nawiązaniu do ówczesnych tradycji filozoficznych, jak i w sprzecznie wobec nich. Podłożem konfliktu była rosnąca rola spekulacji kosmologicznych, które wpływały na światopogląd, a tym samym na sposób życia ludzi. Współczesna literatura typu podręcznikowego dość jednoznacznie charakteryzuje wczesnochrześcijańskie kierunki protologicznych zainteresowań¹

1. Związek kosmologii z etyką

Chrześcijaństwo zapuszczało swe korzenie w obszarze kulturowym, gdzie szczególnie żywa była helleńska myśl filozoficzna. Jej główne prądy: stoicyzm, epikureizm i sceptycyzm starały się każdy na swój sposób wypracować pewien sposób życia, który mógłby uczynić człowieka szczęśliwym (eudaimonia). Pisarze chrześcijańscy pierwszego i drugiego stulecia korzystali przy tym zarówno z biblijnej myśli żydowskiej, jak i filozoficznej myśli helleńskiej. Już zresztą w późnych pismach Starego Testamentu ta swoista symbioza była widoczna. W duchu starożytnej myśli żydowskiej i greckich filozofów podziwiają więc Ojcowie Poapostolscy piękno, porządek i celowość kosmosu. Przykładem jest "Pierwszy List św. K l e m e n s a Rzymskiego do Koryntian" (ok. 100 r.). Zawiera on ideę stworzenia w formie pochwał liturgicznego hymnu. Ściśle biblijne myślenie widoczne jest w nim w osobowych ujęciach Boga-Stwórcy i w ujęciach chrystologicznych. Wpływów stoickich można się natomiast dopatrzeć w uwrażliwieniu na piękno, porządek i celowość stworzenia, oraz ujmowaniu tajemnicy

¹ Zob. D S a t t l e r T S c h n e i d e r, *Schöpfungslehre*, w: *Handbuch der Dogmatik*, red. T. Schneider, Düsseldorf 1992, I, 120 - 238; G. L. M ü l l e r, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1995, 106 - 223; *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, Paderborn 1995, I, 365 - 495; A. G a n o c z y, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf 1987

stworzenia w perspektywie etycznej. Charakterystyczne dla dzieł wczesnochrześcijańskich jest bowiem powiązanie teologicznych wypowiedzi o Stwórcy ze wskazaniami etycznymi. Jawi się ono jako wyraz przekonania, że prawdziwe poznanie Stwórcy musi prowadzić do etycznie dobrego zachowania, a tym samym — na co zwracali uwagę ówczesni filozofowie — służyć życiu.

Również dwa inne pisma powstałe na początku II wieku: "Didache" (ok. 100 r.) i "List Barnaby" (ok. 130 r.) ujmują ideę stworzenia w perspektywie etycznej, wiążą pierwsze przykazanie miłości z prawdą o Bogu Stwórcy. Wyraźnie rozgraniczają dwie drogi: drogę światła i życia od drogi ciemności i śmierci, nakazują człowiekowi miłować a zarazem lękać się Tego, który go stworzył. W bojaźni Bożej widzą drogę życia². Pisma te zaliczane są do literatury judeo-chrześcijańskiej, gdyż teologia stworzenia nosi w nich znamię raczej Starego niż Nowego Przymierza.

Jeżeli aż do drugiej połowy II wieku nie doszło ze strony wczesnochrześcijańskich pisarzy do wyraźnego konfliktu z poglądami filozofów greckich przekonanych o "wieczności" kosmosu, a tym samym "niestworzonności" materii, to przede wszystkim dlatego, że Ojcowie Apostolscy obojętnie odnosili się do teoretyczno-spekulatywnych kwestii, o wiele bardziej nawiązywali do tych filozoficznych prądów owego czasu, które zainteresowane były etyką i życiowo praktycznymi celami.

2. Historiozbawcze ujęcie stworzenia

W przeciągu II wieku poważnym wyzwaniem dla chrześcijańskiego światopoglądu były różnego rodzaju prądy gnostyckie. Radykalnie inaczej ujmowały one nie tylko boskość Boga, ale i człowieczeństwo człowieka. Ich ideałem było to, co duchowe. Zdaniem gnostyków, należy dążyć do coraz wyższego poznania, gdyż jedynie ono stwarza możliwość uwolnienia się od tego, co jest dziełem złego Demiurga. Wybawienie nie ma więc miejsca w świecie i poprzez historię, ale następuje przez *exodus* ze świata i historii. Odkupienie to wyzwolenie człowieka od materii dzięki niebiańskiej wiedzy (gnozie). Mistyczno-spirytualistyczny pogląd gnozy na stworzenie świata bliski był manichejskiemu dualizmowi i przeciwstawiał się nie tylko biblijnej prawdzie o stworzeniu, ale i o odkupieniu świata. Dla gnozy stworzenie i odkupienie stanowią dwie bardzo ostro oddzielone od siebie rzeczywistości. W dodatku gnostyk pragnie znaleźć swój *exodus, tu i teraz*, w ekstazie. Także Chrystusa pojmuje jako raczej bezcielesną istotę duchową lub istotę mającą tylko pozornie ciało ludzkie. Istota ta, właśnie tak doke-tycznie rozumiana, zdolna jest pomóc dążącym do właściwego poznania.

Gnoza pogłębiała poczucie indywidualności. Jednostka, która dzięki wtajemniczeniu dopracowała się ponadkosmicznego, transcendentalnego poznania, uważała się za człowieka wyższego porządku, za *pneumatyka, człowieka duchowego*, którego przeciwstawieniem jest *psychik* czy *somatyk*, czyli człowiek ograniczony do życia czysto zmysłowego *człowiek cielesny*. Istniejąca w kręgach gnostyckich świadomość wybrania

² Por. S a t t l e r - S c h n e i d e r, dz. cyt., 171 n., S. P i e s z c z o c h, *Patrologia*, Gniezno 1994, II, 7 i 15 nn.

i ezoterycznej wiedzy sprawiała, iż w wielu z nich silny był pociąg do sekciarstwa. Z tego też powodu stanowiły one niemałe zagrożenie dla Kościoła i społeczeństwa.

Walka z gnostykami była dla pierwotnego Kościoła w znacznej mierze walką wewnętrzną³ Głównym bohaterem walki z gnostycyzmem, walki o byt lub niebyt chrześcijaństwa, był św. Ireneusz z Lyonu (+ ok. 202). W pięciotomowym dziele "Adversus haereses"⁴ przeciwstawił on metafizycznemu dualizmowi gnostyków koncepcję dziejów zbawienia opartą na zasadach biblijnych. Dowodził, że nie istnieje zły bóg-stwórca, który dał początek temu, co materialne i złe, oraz dobry bóg-odkupiciel, który dał początek temu, co duchowe i dobre. Istnieje tylko jeden Bóg-Stwórca i Bóg-Zbawiciel, który w Jezusie Chrystusie, stwórczym i zbawiającym Słowie, w pełni się objawił. Istnieje też tylko jeden plan zbawczy obejmujący zarówno dzieło stworzenia, jak i odkupienia świata. Stworzenie i odkupienie są dwiema fazami tego samego planu. Istnienie takiego planu zakłada, iż Bóg jest absolutnym i suwerennym Panem wszechrzeczy. Ireneusz słusznie bowiem uważał, iż gdyby Bóg był bezsilny wobec odmiennej od siebie rzeczywistości, to należałoby tej rzeczywistości przyznać charakter boski. Tym samym znalazł on argument przekreślający możliwość istnienia odwiecznej materii, a także argument uzasadniający stworzenie wszystkiego z nicości.

Suwerenność Boga, Jego objawienie w Jezusie Chrystusie i istnienie jednego historio-zbawczego planu wpływa także na rozwiązanie zagadnienia celu stworzenia. W Chrystusie dostrzega Ireneusz cel historii, bo *ze względu na Niego wszystko zostało stworzone* (Kol 1,16). Jezus objawia sięgającą początków stworzenia miłość Boga do człowieka. Ta miłość drogą przebóstwiającej łaski pragnie doprowadzić ludzi do doskonałości i wspólnoty z życiem samego Boga.

Według Ireneusza, Boskie dzieło stworzenia w odniesieniu do ludzi ma w sobie coś *ewolucyjnego*, można je ująć jako proces dojrzewania, ustawicznego dorastania do pełni. W ten sposób tajemnica stworzenia stopniowo realizuje się jako historia zbawienia. Nawet istniejące w świecie sprzeczności, nie czynią jeszcze — zdaniem Ireneusza — świata złym, ale bardziej różnorodnym, kolorowym, pięknym. Zło w świecie nie wypływa z cielesnej natury człowieka, ale jest wyrazem nadużycia jego wolności i może być naprawione. W tym ustawicznym procesie dojrzewania jest, oczywiście, również miejsce na Kościół z jego apostołską tradycją i sukcesją. Kościół nie ma bowiem nic wspólnego z gnostycką sektą separującą się od świata: jest braterstwem wszystkich, ojczyzną dla każdego. Także jego sakramenty uobecniają i ucieleśniają uniwersalizm przyjaznego nastawienia Stwórcy do świata i człowieka.

W ostatecznej fazie procesów składających się na historię zbawienia wszyscy ludzie zjednoczą się w Chrystusie jako Głowie (*caput, kephale*). Historiozbawcza i bardzo optymistyczna wizja Ireneusza określana też słowami: *recapitulatio* czy *anakephalaisis* sięga w gruncie rzeczy do paulińskiej chrystologicznej eklezjologii⁵ Znajdu-

³ Gnoza jednak korzeniami swymi sięga już czasów przedchrześcijańskich. Powstała w środowisku późnożydowskiego synkretyzmu religijnego. Zob. G. Q u i s p e l, *Gnoza*, tł. B. Kita, Warszawa 1988.

⁴ PG 7, 9-1224.

⁵ Ef 1,10. Por. G a n o c z y, dz. cyt., 88.

je ona też po części swój wyraz w wyobrażeniach Soboru Watykańskiego II o zbawieniu jako zjednoczeniu i jedności⁶.

3. Stworzenie z nicości

Ojcowie Kościoła pierwszych czterech wieków zainteresowani byli tematem stworzenia świata z nicości. Nauka ta, którą zainspirowała polemika z helleńską filozofią, wychodzi poza sformułowania Starego i Nowego Testamentu. W dodatku dwa biblijne miejsca, gdzie mowa jest o *nicości*: 2 Mch 7,28 i Rz 4,17, nie znajdują się w kontekście, który podejmowałby refleksję filozoficzną czy metafizyczną. Nie chodzi w nich bowiem o przedstawienie stosunku między bytem a niebytem przy stworzeniu świata, ale raczej o zaznaczenie przeciwieństwa między śmiercią a powstaniem z martwych. Wykorzystano *nicość* — termin, który zasadniczo ma wymowę filozoficzną.

O stworzeniu świata z nicości rozumianej metafizycznie mówi po raz pierwszy jeszcze przed rokiem 150 H e r m a s. Od drugiej połowy II wieku nauka o stworzeniu świata z nicości, która w swych treściach odpowiada biblijnemu objawieniu, była tak intensywnie rozwijana przez J u s t y n a, T a c j a n a, A r y s t y d e s a, T e o f i l a Antiocheńskiego, że następnii Ojcowie Kościoła i pisarze starochrześcijańscy, a zwłaszcza I r e n e u s z i T e r t u l i a n, mogli ją już przyjąć jako dogmat wiary.

Opowiedzenie się za stworzeniem z *nicości* nie było przyjęciem spekulatywnej prawdy, ale odrzuceniem tezy o odwieczności materii. Wszystko, co istnieje wyszło z rąk Bożych. On jest ostateczną i wyłączną przyczynowością sprawczą wszelkiego bytu. Nic w żaden sposób nie może utożsamiać się z Nim.

Wykluczone zostaje przede wszystkim monistyczne utożsamianie świata z Bogiem. Pomiedzy Bogiem i światem nie ma żadnej formy tożsamości zniżającej Boga do stworzenia, odrzucony został panteizm. I na odwrót, nie ma też utożsamiania wynoszącego świat ku Bogu, odrzucone zostały panenteizm czy teofanizm. Nie ma żadnego ogniwa pośredniego pomiędzy Bogiem a światem. Świat ani nie emanuje z Boga, ani nie ewoluuje ku Bogu. Odrzucenie monizmu prowadzi do stwierdzenia transcendencji Boga, czyli do stwierdzenia Jego absolutnej ponadświatowości jako Stwórcy⁷

Akcentowanie przez apologetów transcendencji Boga doprowadziło do ujemnych konsekwencji w dziedzinie pojmowania celu stworzenia. Stoicka filozofia zrodziła w myśli apologetów zbyt jednostronne przekonanie, że świat został stworzony dla człowieka. Stąd też miejsce objawionego teocentryzmu i chrystocentryzmu zajął w pewnym stopniu stoicki antropocentryzm.

Ojcowie Kościoła opowiadając się za stworzeniem *ex nihilo* potwierdzają ponad wszelkimi kategoriami przeciwstawność: Stwórca — stworzenie, Bóg — świat. Wykluc-

⁶ Por LG 1 Por też R. S e e b e r g, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt 1965, I, 391 413.

⁷ Por L. S c h e f f c z y k, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1987, 28.

zają natomiast ontologiczny dualizm. Wszelką rzeczywistość stworzoną, zarówno materialną, jak i duchową, łączy bowiem jedność pochodzenia.

Wraz z odrzuceniem dualizmu ontologicznego upada również dualizm etyczny, który wyznawali gnostycy czy manichejczycy. Natura nie pochodzi od jakiejś zasady zła, przez co miałaby być skazana na pogardę, a godnym szacunku miałby być tylko duch. Przeciwnie, wszystko jest dobre, gdyż wszystko bierze swój początek w stworczym słowie Boga. Odrzucenie dualizmu podkreśla immanencję Boga, czyli wewnętrzną obecność działającego Boga w bytach stworzonych.

Prawda o stworzeniu *ex nihilo* stanowi też nie budzący wątpliwości wyraz monoteistycznego wyznania. Jest ona uwielbieniem Boga jako Pantokratora, który ma moc nad całą rzeczywistością. Jest ona uznaniem Jego wszechmocy. Można powiedzieć, że w swej istocie więcej mówi ona o Stwórcy niż o stworzeniu. Istotnym jest bowiem nie pytanie z czego Bóg stworzył kosmos, ale kto go stworzył, jak to uczynił i jaki jest stosunek Boga do kosmosu dziś.

4. Opatrzność Boża

Wczesny Kościół bronił się przed gnozą, stąd też nie ma zbyt wielu punktów zbieżnych między gnostyckim a chrześcijańskim światopoglądem. Niebezpieczeństwa tego nie odczuwali teologowie pierwszych czterech stuleci ze strony stoicyzmu. Ich zdaniem, ujęcia kosmologiczne oraz filozofia życia stoików po pewnych modyfikacjach nadawały się do wykorzystania. I tak, choć nie bez zastrzeżeń, chrześcijańscy pisarze dokonali recepcji pojęć: *pantokrator* (władca wszechświata) i *pronoia* (opatrność). Pragnęli bowiem wykształconym kręgom owego czasu uczynić zrozumiałym staro- i nowotestamentalne przekazy o opiece i trosce Niebieskiego Ojca oraz Pawłowe myśli o odwiecznym przeznaczeniu Bożym (Rz 8). Asymilacji słowa *opatrność* towarzyszyło pewne niebezpieczeństwo. Stoicy wiązali z pojęciem "pronoia" wyobrażenie o działaniu potężnej, nieosobowej siły, która wszystko przewiduje, utrzymuje świat w pewnym porządku, kieruje nim i doprowadza do celu, który pojedynczemu człowiekowi nie zawsze jest zrozumiały. Działanie praw natury miało przekonywać o sensowności przemian w świecie. W samym funkcjonowaniu praw można jednak dostrzec również rysy pewnego fatum, ślepego przeznaczenia, predestynacji. Tych treści Ojcowie Kościoła nie mogli zaakceptować. Prawdopodobnie z tego też powodu grecki Stary Testament, który skądinąd chętnie sięga do helleńskiej filozofii, tylko cztery razy używa słowa *pronoia*.

Apologeci krytykują wprawdzie stoicki fatalizm i związaną a nim przynajmniej wśród prostego ludu wiarę w działanie demonów, niemniej nie stronią w swej refleksji od słowa *pronoia*. J u s t y n (+ ok. 165) rozróżnia między Opatrznością, która towarzyszy życiu jednostki w najdrobniejszych wydarzeniach od powszechnej troski Boga o świat natury i jego prawa⁸ Specyficzny wyraz znajduje nauka o Opatrzności Bożej u A t e n a g o r a s a (+ ok. 200): Bóg troszczy się jedynie *o całość i to, co*

⁸ Por *Dialogus* 1,4, PG 6, 473 n.

wielkie, małe rzeczy i sprawy pozostawia aniołom⁹ Ireneusz w wielu kwestiach dotyczących celowości kosmosu myśli podobnie jak apologeci, choć jego pojęcie Opatrzności jest bliższe Biblii, uwzględnia wymiar chrystologiczny. Równie chrystologicznie zorientowana jest nauka o opatrznosci Klemensa Aleksandryjskiego (+ 215). Napisał on monografię o Opatrzności "Peri pronoias", w której wykazuje, że opatrnościowa troska jest zadaniem Logosu, gdyż On nie tylko zbawia, ale także wychowuje i prowadzi do pełni. Poza tym Aleksandryczyk rozumie zachowywanie kosmosu w istnieniu jako kontynuację aktu stworzenia¹⁰. Jest to dość charakterystyczna cecha rozumienia Opatrzności przez wschodnią tradycję teologiczną.

Ubogaceniem patrystycznej nauki o Opatrzności Bożej są myśli Bazylego (+ 379). Swoją refleksją obejmuje szczegółowe fakty z życia organicznego i biologicznego, jak np. wzrost drzewa figowego czy rozwój embrionu w łonie matki¹¹. Jan Chryzostom rozważa natomiast Opatrzność w szerokich kosmicznych perspektywach, aby później skoncentrować się na bardzo konkretnych pytaniach dotyczących sensu istnienia zła i cierpienia. Doszedł on przy tym do przekonania, iż skoro Opatrzność Boża tak pozytywnie oddziałuje w kosmosie, to także różne negatywne strony codziennego życia, cierpienie i zło otrzymują swój ostateczny sens od Tego, który obejmuje cały kosmos, nim rządzi i pozwala mu się rozwijać¹². Dziś w dobie uwrażliwienia na cierpienie jednostki taka uproszczona odpowiedź na stare jak ludzkość teodycealne pytanie wzbudzać może wiele wątpliwości. Współczesna teologia nie widzi możliwości sensownego mówienia o złu i cierpieniu bez odwołania się do osoby Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła.

5. Chrystologiczny wymiar aktu stworzenia

Wielkie znaczenie dla rozwoju myślenia teologicznego we wczesnym chrześcijaństwie miały wyznania wiary. W katechezie apostoelskiej pierwsze symbole wiary miały postać jedno- lub dwuczłonową. Wyznania jednoczłonowe: *Kyrios Iesous* (Rz 10,9), *Kyrios Xristos* (1 Kor 12,3; por. Kol 2,6; Hbr 4,14; 1 J 4,15) nie wyrażają wprawdzie wprost stwórczej roli Chrystusa Pana, ale mieści się ona w tytule *Kyrios*, oznaczającym absolutnego władcę świata. W najstarszej dwuczłonowej formie wyznania wiary występuje już wyraźnie pośrednictwo Chrystusa Pana w dziele stworzenia: *dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi [...] oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu my także jesteśmy* (1 Kor 8,6). Dwuczłonowe wyznania wiary późniejszego okresu zawarte np. w "Liście św. Polikarpa do Filipian" oraz w Ireneusza "Adversus haereses" także utrzymują chrystologiczny wymiar tajemnicy stworzenia. Z czasem jednak osłabł chrystologiczny wymiar dogmatu stworzenia i przestał występować w symbolach wiary. Przy-

⁹ *Supplicatio* 24, 3; PG 6, 946 n.

¹⁰ Por *Stromata* 6, 16; PG 9, 357-380.

¹¹ Por *Hexaameron* 5, 1; PG 29, 96.

¹² Por *Adversus Iudaeos* 1, 1; PG 48, 813 n.

czyną było zwycięstwo formuł trójczłonowych, dzielących funkcje pomiędzy poszczególne Osoby Boże Trójcy Świętej. Dzieło stworzenia przypisano Bogu Ojcu. Wpływ miała tu także i konfrontacja ze światem pogańskim, któremu trzeba było przeciwstawić wyraźną wiarę w jednego Boga — Stwórcę świata.

Cofanie się chrystologicznego charakteru wiary w dogmat stworzenia było znamienne zwłaszcza dla symboli zachodnich. Ujawnia się to wyraźnie w wyznaniach staro-rzymskich, mediolańskich, północno-afrykańskich i w samym tekście Symbolu Apostolskiego. Więcej stałości okazały symbole wschodnie. Potwierdzeniem mogą być reguły wiary: *O r y g e n e s a*, *G r z e g o r z a* Cudotwórcy, wyznania wiary przekazane przez *E u z e b i u s z a* z Cezarei i *C y r y l a* Jerozolimskiego, wreszcie Symbol Nicejski i tzw. Niceno-Konstantynopolski. Także i one cechuje jednak wyraźny patrocentryzm.

Chrystologiczne komponenty w tematyce stworzenia uwzględniała i rozwijała patrystyczna chrystologia Logosu, na której powstanie duży wpływ miał dialog z platońskimi myślicielami. Jednym z pierwszych apologetów, którzy rozwijali chrystologię Logosu był *A r y s t y d e s* (I/II wiek). Z cudownego ruchu wszechświata wnioskuje o istnieniu pierwszego *Poruszającego*, który jest zarazem Stwórcą i Zachowawcą świata. W przeciwieństwie do pogańskich pojęć różnego rodzaju bóstw, Arystydes ukazuje Boga Jedynego jako transcendentalnego Stwórcę, niezgłębionego i nieskończonego. Jawiła mu się jednak trudność: w jaki sposób możliwe było stworzenie świata a zarazem dalsze jego powiązanie z Bogiem Stwórcą tak bardzo transcendentnym? Trudność tę, podobnie jak i inni apologety, rozwiązuje właśnie teorią pośrednictwa Logosu.

Apologety pojęcie Logosu zaczerpnęli z Pisma Świętego, ale wielu z nich interpretowało je w znaczeniu neoplatońskim. Z tego też powodu nie wszystkim udało się tak, jak *I r e n e u s z o w i* z Lyonu, czy później Ojcom soboru z Nicei (325) i Konstantynopola (381), znaleźć teologicznie właściwą drogę między subordynacjonizmem a modalizmem. Błędy zarzuca się zwłaszcza *J u s t y n o w i*, *A t e n a g o r a s o w i* i *T a c j a n o w i*. Ich usiłowania, by chrześcijańską ideę Logosu ujmować w perspektywie filozofii platońskiej prowadziły w rezultacie do subordynacjonizmu i ograniczenia roli Bożego Słowa wyłącznie do dziedziny kosmologicznej¹³

Powyższe stwierdzenia skłaniają do opinii, że Ojcowie Kościoła pierwszych czterech wieków byli pod znacznym wpływem filozoficznych zainteresowań i rozwiązań swoich niechrześcijańskich rówieśników. Broniąc monoteizmu i w jego perspektywie rozwijając teologię stworzenia, nie potrafili w pełni rozwinąć chrystologicznych i pneumatologicznych implikacji tej teologii. Akcentując trójczłonowy podział zastosowany w Wyznaniach wiary, który dzieło stworzenia przypisywał Bogu Ojcu, odkupienie — Synowi, a w Duchu Świętym widział Parakleta, zabrakło im jednak wyraźnie skryształizowanej wizji o jedynym wspólnym, stwórczym, zbawczym i uświęcającym działaniu Ojca, Syna i Ducha Świętego. Na początku następnego wieku chrześcijańską naukę o stworzeniu, zwłaszcza w jej trynitarnym wymiarze, tworzył św. Augustyn.

¹³ Por *S a t t l e r S c h n e i d e r*, dz. cyt., 175 n.

II. TEOLOGIA AUGUSTYNA

Historia teologii olbrzymie zasługi Biskupa z Hippony (+430) widzi przede wszystkim w tym, iż próbował stworzyć syntezę wschodniej i zachodniej tradycji. Nie bez znaczenia są jego osiągnięcia w odkrywaniu alegorycznego sensu świadectw biblijnych. Pozostawił również po sobie zwarty system teologicznego i filozoficznego myślenia, na którego ostateczny kształt w znacznej mierze wywarły wpływ poglądy neoplatońskie, częściowo także stoickie, osobiste doświadczenie duchowe i biskupia troska o Kościół lokalny i powszechny. Ta krótka charakterystyka znajduje potwierdzenie w jego refleksji nad tajemnicą stworzenia i grzechu.

1. Początek świata

Pytanie o początek świata wiodło myśl Augustyna, z jednej strony, w kierunku filozoficznych rozważań nad istotą bytu i czasu, z drugiej — w kierunku ujęć teologicznych, które w Trójjedynym Bogu widziały absolutną przyczynę wszelkiego istnienia. Biblijną bazę stanowiły dla niego przede wszystkim opisy prehistorii z Księgi Rodzaju, których wyjaśnianiu poświęca wiele miejsca.

Polemika Augustyna z manicheizmem wpłynęła na ostateczny kształt jego nauki stworzenia. Ujawnia przy tym, iż ostatecznym podłożem manichejskiego dualizmu jest w gruncie rzeczy filozoficzny materializm, który przeczy istnieniu Ducha i jego inności w stosunku do materii. Bóg jest dla manichejczyków *światłem*, a więc materialną substancją, która nie różni się w zasadniczy sposób od świata. Nie można więc mówić o Jego wolności czy duchowości. Również człowiek nie jest dla nich istotą duchową. Człowiek partycypuje w *świetle*, ale jego dusza nie jest duchową i wolną zasadą życia. Zło można tylko naturalistycznie wyjaśnić jako związanie człowieka z materią — źródłem skończoności.

Sięgając do myśli neoplatońskiego filozofa P l o t y n a (+270), przede wszystkim do jego "Enead" odkrywa Augustyn prymat Ducha przed materią. Istnieje światło pozbawione ciała, będące horyzontem i przyczyną poznania wszelkiej prawdy. W nim jawi się mu Bóg jako czysty Duch. Zbliżenie się do Boga wymaga uwolnienia się z niewoli rzeczy materialnych. Jedynie odrywając się od rzeczy widzialnych, można dążyć do rzeczywiście niewidzialnych. W Bogu widzi Augustyn najwyższy Byt i Dobro¹⁴ Jedynie On jest pełnią bytu. Wszystko inne istnieje o tyle, o ile partycypuje w bycie Boga.

Wszelki byt jest dobry, także materia. Tak rozumując, dochodzi do wniosku, że byt i dobro są identyczne. Zło nie ma (dlatego) żadnego własnego bytu, jest tylko brakiem należnego dobra. Tego rodzaju myśli uwidoczniają fundamentalny, bo stwórczy optymizm biskupa z Hippony.

Jak neoplatonik mówi Augustyn o różnych stopniach bytu i dobra, do których Bóg powołał swe stworzenia, przy czym najniższy stopień graniczy z nicością¹⁵ Natomiast

¹⁴ *De natura boni* 19; PL 42, 537; *De Trinitate* VIII 3, 4; PL 42, 949.

¹⁵ *De genesi ad litteram imperfectus liber* 4, 11; PL 34, 224.

jako krytyk neoplatońskiej nauki o emanacji zaprzecza, jakoby to stwórcze udzielanie się Boga odbywać się miało na zasadzie koniecznych *wypływów* z boskiej pełni bytu i dobra. Bóg z nicości powołuje do istnienia. Przedwieczne istnienie materii sprzeciwiałoby się Jego suwerenności. Bóg będąc sam, jest prawdziwym, najwyższym i wiecznym Istnieniem, może również udzielać skończonego istnienia zarówno materii, jak i formom duchowym.

Augustyn stał na stanowisku pełnego kreacjonizmu. Zdanie Biblii, że *na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* rozumiał w sensie równoczesnego stworzenia świata duchów i materii. Uważał ponadto, że Bóg powołując w jednej chwili wszystkie byty do istnienia, nie stworzył ich wszystkich w stanie wykończonym (jak np. anioły, ziemia, ogień, powietrze, dusze ludzkie), ale w tzw. *zasadach nasiennych* (*creationes seminales*), które pojmował jako aktywne siły wszczepione w byty nieożywione. Z nich w odpowiednich warunkach i czasie wyłoniły się wszystkie formy żywe, z których najdoskonalszy jest człowiek. Biblijny opis stworzenia w sześciu dniach uważał za metaforę mającą pomóc zrozumieć cel opisu. Na pytanie, dlaczego Bóg stworzył niebo i ziemię, Augustyn daje krótką odpowiedź: *Ponieważ tak chciał*¹⁶. W Bogu nie ma jednak różnych motywów działania, gdyż jest On identyczny ze swoją wolą, stąd też pozostaje On dla nas w swej stwórczej wolności do końca niepoznawalny. Dodać można jedynie, że wola Boga jest identyczna z Jego dobrocią, dlatego — według Augustyna — Bóg stwarzając, obdarza dobrem i objawia siebie. Istnienie świata, jego porządek i ukierunkowanie na cel ostateczny są dla Afrykańczyka objawieniem darującej się miłości Boga.

Uwrażliwienie na odmiennosc bytów stworzonych w stosunku do Stwórcy czerpie Augustyn także z nauki trynitarnej. W tajemnicy Trójcy Świętej odróżniają się od siebie Osoby Ojca, Syna i Ducha Świętego, a zarazem łączą więzami wzajemnej miłości. W swym odwiecznym byciu sobą Osoby Trójcy Świętej kierując się miłością wspólnie stwarzają świat, tzn. stwórczo udzielają istnienia i dobra. W ten sposób zawdzięcza świat swoje istnienie wspólnemu dziełu Ojca, Syna i Ducha Świętego. Z tajemnicy trynitarnej wynika ostatecznie, że świat mimo istniejącego w nim zepsucia, nosi ślady trynitarnej wspólnoty. Jest to myśl, do której chętnie sięga Vaticanum II, gdy próbuje socjalny wymiar życia w rodzinie, społeczeństwie i Kościele odnieść do Stwórcy i Jego miłości.

2. Stworzenie z czasem i w czasie

Na pytanie manichejczyków, co czynił Bóg przed stworzeniem, odpowiada Augustyn, że właśnie przed stworzeniem nie było żadnego czasu ani przestrzeni. Czas istnieje dopiero od stworzenia świata i określa stworzone formy istnienia. Gdyby świat nie został stworzony, nie byłoby czasu. Świat został stworzony nie tylko w czasie, ale i *cum tempore*. Czas należy też do najbardziej wewnętrznych doświadczeń człowieka. Doświadczamy go przede wszystkim jako naszego osobistego doświadczenia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Mutatis mutandis można również stwierdzić, że czas

¹⁶ *De genesi contra Manichaeos* I 2, 4.

należy do wewnętrznej struktury wszelkiego bytu stworzonego, ponieważ nie potrafi on urzeczywistnić siebie w pełni w jednym momencie. Sposób istnienia Stwórcy różni się od sposobu istnienia stworzeń właśnie pod tym względem, iż nie podlega On uwarunkowaniom czasu i przestrzeni. On jest niepodzielną terażniejszością, stąd też ponadczasowy.

3. Wyższość duszy nad ciałem

Antropologia Biskupa Hippony była miarodajną przez wiele stuleci. Wchłonęła ona i przewyciężyła wiele elementów niechrześcijańskich z poprzednich wieków. Pokierowała ona całą filozofią zachodnią aż do wczesnej scholastyki XIII wieku, potem zaś była rozwijana przez szkołę franciszkańską, mistykę późnośredniowieczną, reformacyjną teologię Lutera, jansenistów oraz współczesną filozofię i teologię egzystencjalną.

Myśl Augustyna można uplasować w nurcie, któremu bliższy był helleński dualizm antropologiczny, niż biblijne ujęcia akcentujące jedność duchowo-cielesną człowieka. Nurt ten był reprezentowany na Wschodzie przez szkołę aleksandryjską z *Klemensem i Orygenesem* na czele. Zachodowi ujęcia dualistyczne przyswoił *Laktancjusz* (+ 330).

Człowiek — według Augustyna — jest jednością powstałą ze zjednoczenia duszy i ciała. Sam też wewnętrznie tak siebie doświadcza, zarówno w jedności, jak i odmienności duszy i ciała. Dusza posiada życie z mocy własnej natury, jej związek z ciałem jest zewnętrzny. Poprzez śmierć ciała, nie traci ona życia. Jedynie sam Bóg może odebrać duszy istnienie i unicestwić ją. Ujawnia się ona jako byt substancjalny, duchowy i nieśmiertelny.

Augustyn odrzucał błędy manichejskie i zwalczał je przy pomocy zasad zaczerpniętych z filozofii neoplatonickiej, co jednak nie przeszkodziło, iż mimo wszystko pozostał pod wpływem manicheizmu. Widoczne jest to zwłaszcza w jego ocenie duszy i ciała.

W pismach z młodości Augustyn twierdzi, że dusza stanowi istotę człowieka, będąc częścią życia Bożego. W okresie dojrzałym sprostował swe poglądy, twierdząc tylko, iż dusza jest stworzona przez Boga na obraz Trójcy Świętej. Przekonanie o wyższości duszy nad ciałem rzutuje także na rozumieniu stosunku duszy do ciała. Jej zadaniem jest panowanie nad ciałem i posługiwanie się nim jako narzędziem. Ciało jest natomiast siedliskiem grzechu. Ponieważ zjednoczenie duszy z ciałem ma charakter tylko przypadkowy i funkcjonalny, a nie substancjalny, stąd w miejsce pierwotnej harmonii duszy i ciała zaistniała po grzechu pierwotnym dysharmonia. Ciało obciążone pożądliwościami sprzeciwia się duszy i pociąga wolę do złego.

4. Zło i grzech pierwotny

Kiedy w powyższym kontekście zamierza się rozważyć augustiańskie rozumienie zła i grzechu pierwotnego, to nie oznacza to jeszcze koniecznie, że w Augustynie widzi się twórcę pesymistycznego obrazu świata. Z pewnością Biskup Hippony jako naoczny świadek rzymskiej dekadencji i wandalskiej przemocy szczególnie jaskrawo

widział potęgę zła. Nie zapomina on jednak w końcu słów św. Pawła z Listu do Rzymian, że łaska silniejsza jest od grzechu.

Istotę zła próbuje Augustyn wyjaśnić jako filozof. Rozróżnia zło fizyczne i moralne. Temu pierwszemu treściowo odpowiadają: cierpienie, choroba, wypadek, katastrofa naturalna, przedwczesna śmierć. U źródeł zła moralnego stoi wola ludzka lub szatańska, która sprzeciwia się właściwemu porządkowi. Metafizycznie obydwie formy zła wyjaśnia jako *brak bytu i dobra*¹⁷

Pytanie, dlaczego pewien *brak* może mieć czasami tak olbrzymią moc, nie znajduje u niego w pełni wyczerpującej odpowiedzi. Zło fizyczne nie musi – według niego – przeciwstawiać się woli Bożej, gdyż może ono być próbą Boga wobec człowieka, bądź po prostu nie zrozumiałym przez człowieka wyrazem harmonii całości. Inaczej jest ze złem moralnym. Ono nie jest chciane przez Stwórcę. Nie pochodzi jednak ono od jakiejś zasady zła, jakiegoś *antyboga*, jak uważali manichejczycy. Przyczyna tego zła leży zupełnie po stronie decyzji stworzenia, które odrzuca przez Boga chciany porządek, odrzuca dobro, bądź wybiera dobro mniejsze. Czyniąc zło, zbliżamy się niebezpiecznie do nicości, pozwalamy działać siłom niszczyielskim. Takie działanie było właściwe także Adamowi, a skutki jego czynu rozciągnęły się na całe potomstwo.

Podobnie jak Jahwista, Augustyn jest przekonany o zaistnieniu grzechu na samym początku ludzkiej historii. Myśląc o jego skutkach, ma przed oczyma zasady prawa rzymskiego, gdzie pozycja *ojca rodziny* (*pater familias*) określała status całej jego rodziny. Mogło to np. dotyczyć zasług lub winy, przyznania wolności lub zepchnięcia w stan niewoli. Los potomstwa mógł być przez to tak zdeterminowany – zarówno w dobrym, jak i złym – jakby ono samo prawnie działało. W tym duchu żali się już św. A m b r o ż y (+ 397), nauczyciel Augustyna, iż ma udział w grzechu Pra-ojca: *Lapsus sum in Adam mortus sum in Adam*¹⁸

Na powyższą interpretację grzechu pierwotnego decydujący wpływ mogło mieć starołacińskie tłumaczenie Rz 5,12. Gdzie grecki oryginał podaje *przez jednego człowieka grzech wszedł na świat [...] ponieważ (eph-ho) wszyscy zgrzeszyli* (lub *z tego powodu, że wszyscy zgrzeszyli*), tam starołacińska wersja *A m b r o ż j a s t r a* (nieznany z imienia pisarz z IV w.), jak i później także Wulgata, tłumaczy *przez jednego człowieka grzech wszedł na świat [...] w którym (in quo) wszyscy zgrzeszyli*¹⁹ W łacińskim tłumaczeniu bardziej została wyeksponowana solidarność ludzka w grzechu Adama. Właśnie to tłumaczenie przyjmuje Augustyn. W oparciu o tekst Rz 5,12 widzi jeden grzech. Grzech Adama (*peccatum originale originans*) stał się grzechem dziedzicznym (*peccatum originale originatum*). W Adamie-grzeszniku wszyscy ludzie bez wyjątku zgrzeszyli, przez jego grzech wszyscy stali się winni i godni potępienia. W ten też sposób grzech pierwotny stał się *grzechem dziedzicznym* ludzkości. I dzieje się to na zupełnie historycznej drodze. Augustyn nie odróżniał

¹⁷ *Confessiones* III 7, 12; PL 32, 688; *De natura boni* 17; PL 42, 556.

¹⁸ *De excessu fratris* 2, 6; PL 16, 1374.

¹⁹ Por. U. Wilkens, *Der Brief an die Römer* (Ewang.-Kath. Kommentar zum NT), Einsiedeln 1978, I, 316; H. Schlier, *Der Römerbrief* (Herders Theol. Kommentar zum NT), Freiburg i.B. 1979, 159-163.

bowiem, tak jak dzisiejsza egzegeza, prehistorii od historii. Czyn Adama z biblijnego opowiadania nie ma dla niego wartości prehistorycznego modelu, ale określa los wszystkich dzieci Adama w sposób historyczny. Na skutek grzechu natura ludzka nie tylko sama stała się grzeszna, ale wydaje z siebie grzeszników. Ludzie przez pochodzenie naturalne od Adama stają się grzesznikami. Grzech pierworodny przekazują nawet rodzice chrześcijańscy nie obciążeni tym grzechem po otrzymaniu chrztu św. Rozsadnikiem grzechu pierworodnego jest bowiem pożądlivość towarzysząca poczęciu się nowego człowieka. Pożądlivość – zdaniem Augustyna – pochodzi z grzechu i do grzechu prowadzi²⁰.

Wbrew pelagianom, którzy nie włączali nowonarodzonych i jeszcze nie ochrzczonych dzieci w uniwersalny krąg grzeszników i potępionych (uważali, że dzieci nieochrzczone mogą osiągać życie wieczne, ale nie mogą wejść do Królestwa niebieskiego), biskup Hippony twierdził, że pożądlivość czyni nieochrzczone dzieci winnymi i prowadzi je na potępienie, chociaż kary będą najłagodniejsze z możliwych. Inaczej niż później T o m a s z z Akwinu, Augustyn stara się o uściślenie różnicy pomiędzy grzechem pierworodnym a grzechem osobistym. Jeden i drugi traktuje jako rodzaj odwrócenia się od Boga. Z wielkim antypelagiańskim patosem twierdził, że grzech pierworodny jest już u nowonarodzonych dzieci prawdziwym grzechem, gdyż on polega na pożądlivości, a nie tylko na braku stanu łaski, którym Stwórca pierwotnie obdarzył człowieka²¹. W przeciwieństwie do C y p r i a n a, który w stosunku do małych dzieci nie mówił o własnej, lecz *tylko cudzej winie*, Augustyn obstaje zdecydowanie przy swojej bardzo naturalistycznej tezie – w momencie poczęcia w łonie matki zostaliśmy obciążeni *ojcowską winą, która mocą przekazanego nasienia i jego rozwoju staje się także naszą*. Dzieci tak samo jak dorośli, jeśli nie są ochrzczone, tworzą jedną wspólną *massa damnata*²². Zarysowanie katastrofalnej sytuacji ludzkości jako skutku zła, które tkwi w naturze człowieka, pozwoliło Augustynowi ująć sakrament chrztu jako prawdziwy akt nowego stworzenia.

Chrzest wyrzywa ochrzczonego z tyranii zła, udziela łaski, której mocą człowiek staje się dzieckiem Bożym. Problem chrztu dzieci bardzo absorbował biskupa Hippony. W tej praktyce Kościoła, która w tym czasie była już bardzo rozpowszechniona, dostrzega wyraźny dowód na istnienie grzechu pierworodnego. Ochrzczeni w przeciągu swego życia zostają obdarowani także innymi aktualnymi łaskami, które pomagają im uwalniać się z istniejących jeszcze skłonności do złego. Augustyn był przekonany o wielkości Bożej łaski i w różnych momentach swego życia wciąż próbował też uczyć, że łaska Boża w swym działaniu jest suwerenna i nie związana wyłącznie z sakramentami, tym niemniej uniwersalna zbawcza wola Boga wobec wszystkich ludzi pozostaje u niego – zwłaszcza u późniejszym okresie – niewidoczna.

Teologia soboru watykańskiego II dokonała wyraźnej korektury stanowiska Augustyna. Głębsza interpretacja biblijna pozwala mówić o możliwości zbawienia także

²⁰ Por. G a n o c z y, dz. cyt., 98 nn.

²¹ *De peccatorum meritis et remissione* II 4; PL 44, 109 nn.

²² *Epistola* 186, 6, 16; PL 33, 822 n.; *De corruptione et gratia* 7, 12; PL 44, 923.

poza strukturami widzialnego Kościoła²³. Poza tym w sakramencie chrztu widzi się nie tylko środek na zgładzenie grzechu pierworodnego, ale także akt włączenia w Kościół. Ta korektura pokazuje przykładowo, że różne nurty pobiblijnej tradycji wciąż potrzebują krytycznej recepcji przez Nauczycielski Urząd Kościoła, choć ten też musi orientować się na biblijnym Objawieniu, gdyż jedynie ono stanowi normę normans.

III. ORZECZENIA SYNODÓW Z V I VI WIEKU

W odniesieniu do zagadnień dotyczących teologii stworzenia i związanej z nią antropologią już w V i VI wieku. Kościół musiał zajmować oficjalne stanowisko. Niebezpieczeństwo dla prawdziwej wiary przyszło przede wszystkim z dwóch stron: ze strony pelagian, którzy zbyt wielkie znaczenie przypisywali naturalnym ludzkim możliwościom w dążeniu do zbawienia, oraz ze strony pryscylian, którzy pod wpływem manichejskiego myślenia, częściowo także augustiańskiego sprzeciwiali się uznaniu wartości tego, co ludzkie i cielesne. Znaczące stanowisko zajęły początkowo synody prowincjonalne w Kartaginie (418) i Braga (563). Ich postanowienia zostały przejęte przez późniejsze nauczanie Kościoła, otrzymując równocześnie bardziej uniwersalny charakter.

1. Przeciwno przecenianiu ludzkich możliwości

Współczesny człowiek ukierunkowuje swoją wiedzę i działania praktyczne mając na względzie zasadniczo ziemski dobrobyt²⁴. Z perspektywy człowieka XX wieku zainteresowanie może jednak budzić stanowisko chrześcijan w V wieku. Ich również nurtował problem ludzkich możliwości, lub ich braku, we właściwym ukształtowaniu własnego życia. Różnica między ówczesnym a dzisiejszym człowiekiem widoczna jest jednak już w tym, że wówczas mniej miano na względzie ziemski dobrobyt a więcej dobro wieczne. W czasach Augustyna etyczne pytania mieściły się w zakresie wyznaczonym przez pojęcia *ludzkiej natury* i *Bożej łaski*: Czy ludzka natura jest tak zepsuta, że musi grzeszyć? Czy nie czynimy zbyt mało, by wyzwolić Kościół i społeczeństwo od zła? Czy nie spoglądamy w kierunku Bożej łaski zbyt pasywnymi oczyma? Czy żyjemy ze świadomością, iż łaska pomaga temu, który gotowy jest czynić wszystko to, co z natury swej jest w stanie wykonać? Tego typu pytania poruszyły brytyjskiego mnicha Pelagiusza (+ 418), który na początku V wieku w Rzymie próbował radykalnymi wymaganiami etycznymi "nawracać" – jego zdaniem – ześwieczony aparat kościelny.

Pelagiusz, inaczej niż Augustyn, postawił na wolność ludzkiej woli. W jego przekonaniu Bóg dał człowiekowi wolną wolę, aby mógł w sposób naturalny wybierać dobro lub zło. Człowiek sam decyduje o swoim zbawieniu. Łaska jedynie ułatwia wybór dobra, które można osiągnąć własnymi siłami. Pelagiusz wierzył w etyczne

²³ Por *Lumen Gentium*, nr 16; *Nostra aetate*, nr 2/2.

²⁴ Z tego to powodu zagadnienie ludzkiej pracy wchodzi w zakres dzisiejszej teologii stworzenia Por *Gaudium et spes*, nr 33 39.

możliwości człowieka, w dobro, które jest on w stanie osiągnąć, jeśli tylko moc swojej woli konsekwentnie ukierunkuje na realizację Bożych przykazań. Nie istnieje obciążenie grzechem pierworodnym i jego skutkami. Łaska chrztu leczy z popełnionych grzechów i stanowi *ozdobę duchową*. Objawienie Boże i całe dzieło Chrystusa ma wartość tylko pouczenia i dobrego przykładu²⁵ Pelagiusz reprezentował poniekąd optymistyczny obraz człowieka, który stworzyła etyka starożytna. W jego poglądach odbija się stoicka nauka o cnotach: człowiek nie jest bezsilny wobec ideału w swoich możliwościach poznawczych i wolitywnych. Wprawdzie zło obecne jest wszędzie, w Kościele, społeczeństwie i węższych kręgach, ale zasadniczo rozprzestrzenia się przez zły przykład. Już przy grzechu Adama tak było; tak to jest – według opinii Pelagiusza – również w przypadku zeświecczonego duchowieństwa, które gorszy wiernych, żyjąc nieewangelicznie. Według niego, w międzyosobowych i socjalnych relacjach znajduje się istota zła. Nie trzeba jej tłumaczyć, jak Augustyn, istnieniem grzechu pierworodnego.

W gruncie rzeczy Pelagiusz był więcej religijnym działaczem niż głęboko myślącym teologiem. W przeciwieństwie do przypisanych mu przez Augustyna poglądów nie zaprzeczał on potrzeby łaski. Także uważał, że przez łaskę jesteśmy zbawieni. Rozumiał ją jednak w pierwszym rzędzie jako naturalną zdolność woli do czynienia dobra. Łaską jest dla niego cały przebieg historii zbawienia, w której Bóg początkowo poprzez prawo, później naukę proroków, a ostatecznie przez Jezusa Chrystusa wpływa na nas, nami kieruje i nas wychowuje. Różnica w stosunku do Augustyna polega na tym, że według niego już sam akt naszej woli, którym odpowiadamy na łaskę Bożą, również uwarunkowany jest łaską.

Nauka Pelagiusza znana jest głównie dzięki jego uczniowi *Celestiusowi*. Dwa synody w Kartaginie w latach 416 i 418 zajęły potępiające stanowisko wobec pelagiańskich tez spisanych przez Celestiusza²⁶ Nauka synodów w Kartaginie ujmuje chrześcijańską antropologię w wyraźnym świetle pojęcia łaski. Pod tym względem bardzo bliska jest ona teologii Augustyna, choć synody kartagińskie nie przyjmują jego nie-biblijnej nauki o pożądlivości jako istocie grzechu pierworodnego czy też o nieochrzczonych ludziach jako *przeklętej masie*. Myśl o uniwersalnej zbawczej woli Stwórcy zdaje się stanowić teologiczne podstawy uzgodnień z Kartaginy. Podobnie pozytywną orientację mają antypelagiańskie teksty II synodu prowincjalnego z Orange z 529 roku²⁷

2. W obronie cielesnej natury człowieka

Od samego początku gnostyckie rozumienie świata i człowieka stało w jaskrawej opozycji do poglądów chrześcijańskich. Gnostycy obawiali się, że chrześcijaństwo z mocno rozbudowaną strukturą zewnętrzną zepchnie na margines to, co duchowe.

²⁵ Zob. W Ł y d k a, *Pelagianizm*, w: Słownik Teologiczny, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, II, 69 nn.

²⁶ Tamże, 70 n., zob. też wypowiedzi Kościoła dotyczące grzechu pierworodnego i łaski Bożej zawarte w *Breviarium Fidei* (dalej skrót: BF).

²⁷ Zob. BF V 40-41, VII 1-5.

Kościółowi zarzucali zbyt cielesne, materialistyczne, światowe nastawienie, widząc w tym pozostałości judaizmu. Sprawujący władzę w Kościele i w państwie w okresie pokonstantyńskim dawali zresztą okazję do tego typu myślenia, gdyż często bardziej widoczne było ich dążenie do zdobycia bogactwa i władzy niż gotowa do ofiar ewangeliczna troska o dusze. Co P e l a g i u s z z woluntarystycznymi akcentami głosił w Rzymie, to samo świecki kaznodzieja P r y s c y l i a n (+ 385) próbował robić w Hiszpanii i Galii, choć jego upomnienia bliższe były poglądom gnostyckim i manichejskim. Czy Pryscylian głosił nauki heretyckie, pozostaje dla dzisiejszych badaczy sprawą dyskusyjną²⁸; jego pisma zostały zniszczone a on sam posadzony o *maleficium* w formie magii i czarodziejstwa zgładzony. Po jego śmierci, ponad sześćdziesiąt lat później, lokalny Kościół w Hiszpanii musiał jednak ustosunkować się do przypisanych Pryscylianowi poglądów manichejskich, jako że w międzyczasie wzrosła tam liczba jego zwolenników. I tak na synodzie w Toledo (477) potępiono wszelką astrologicznie ukierunkowaną i skoncentrowaną tylko o świecie duchowym – duszach, aniołach i demonach – naukę o stworzeniu.

Dla dalszego rozwoju teologii istotne znaczenie posiadał też synod w Braga (561), który ogłosił cały szereg anatematem, najczęściej skierowanych przeciwko Pryscylianowi, manichejczykom i gnostykom. Ważny jest zwłaszcza kanon 1, który podobnie jak Augustyn akt stworzenia przypisuje Trójcy Świętej; odrzucony zostaje tym samym pogląd przeciwników, iż Bóg jest *solitaria persona*. Kanon 4 staje w obronie inkarnacji i prawdziwości ludzkiej natury Chrystusa; tym samym odrzuca się obraz Boga jako absolutnego, dalekiego od świata duchowego indywiduum, które w swej samotnej wieczności tylko dusze i aniołów stworzyło, a ukazuje się ową Trójcę, która w tajemnicy stworzenia i wcielenia zniżyła się do naszego świata związanego z materią. Aniołowie i ludzkie dusze nie powstały w żadnym wypadku jako wpływ boskiej duchowej substancji, ale są stworzeniami Trójjedynego Boga. Wyraźnie potępiono (odrzucono) też wymyśloną przez manichejczyków teologię diabła: *kto twierdzi, że diabeł nie był na początku stworzony przez Boga jako dobry anioł [...], ale uważa, iż wyłonił się z ciemności i nie ma żadnego Stwórcy, ale on sam jest zasadą i substancją złego [...] niech będzie wyłączony*.

Pozostałe kanony odrzucały poglądy dopatrujące się działania szatana w tym, co materialne i cielesne, m.in. szatanowi przypisywano takie *materialne* wydarzenia, jak: grzmot, błyskawica, niepogoda (A u g u s t y n zalicza to do *malum physicum*), *stworzenie całej cielesności*, małżeństwo i płodzenie dzieci. Antropologicznie szczególnie ważna jest tutaj obrona prawdy o zmartwychwstaniu ciał. W człowieku dobra jest tylko duchowa część – dusza, ale także ciało godne jest wiecznego przebywania z Bogiem²⁹

Niezależnie od tego, czy P r y s c y l i u s z, asceta i krytyk Kościoła, uczył wszystkiego, o co go posadzano, to odrzucona przez synod w Braga wroga ciała i pesymistyczna koncepcja człowieka była i ustawicznie pozostaje wyzwaniem dla chrześcijaństwa. Zwłaszcza w dziedzinie antropologii chrześcijanin wciąż musi czuwać,

²⁸ G a n o c z y, dz. cyt., 104 nn.

²⁹ Zob. BF V(2), 2-8.

by pozostać wiernym biblijnym źródłom. Łatwo bowiem ulec tendencjom platonizującym, czy to przez teoretyczne i praktyczne niedostrzeganie roli cielesnej natury człowieka, zwłaszcza jej seksualnego wymiaru, czy też przez tak jednostronne podkreślanie znaczenia duszy, jej nieśmiertelności, iż w cieniu pozostaje wielkanocna tajemnica wskrzeszenia ciała. Z drugiej strony, myślenie kategoriami ciała, praktyczny materializm w zachowaniu chrześcijan sprzeczny jest z biblijnym ideałem powołania człowieka, będąc równocześnie pożywką dla spirytualistycznego protestu ze strony różnego rodzaju sekt.