


PISMA STAROCHRZEŚCIJAŃSKICH PISARZY

TOM XIX

Zeszyt 3

 5.12654
[19-3]

Św. AUGUSTYN

DUCH A LITERA



AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ

PISMA STAROCHRZEŚCIJAŃSKICH PISARZY

TOM XIX

Zeszyt 3

S. 12654
[19.3]

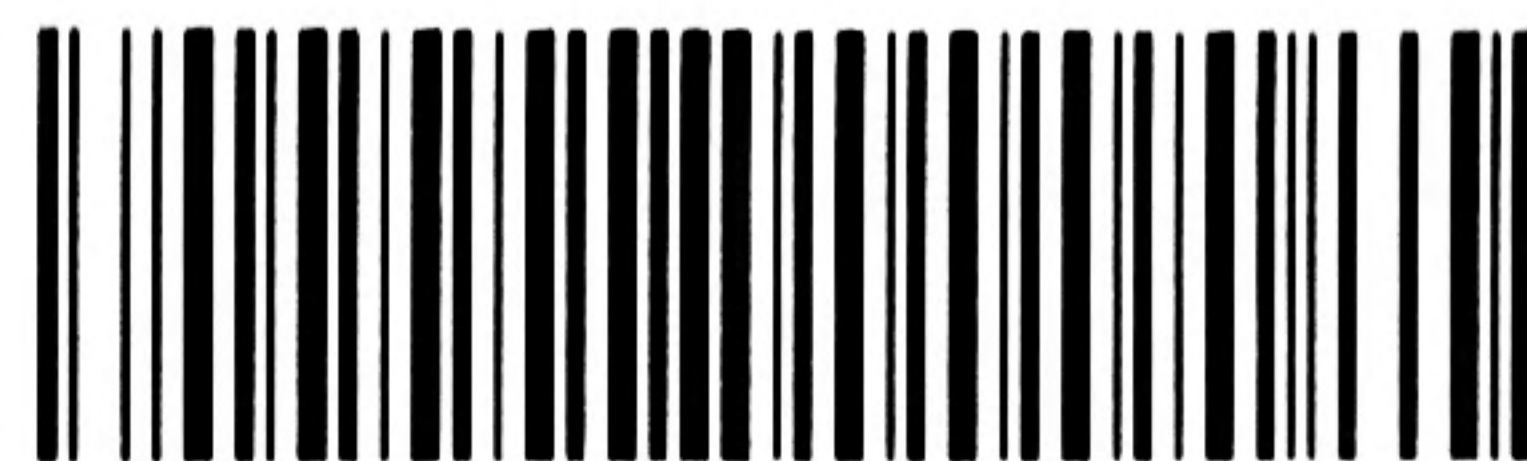
Św. AUGUSTYN

DUCH A LITERA

Tłumaczenie, wstęp: Ks. Wacław Eborowicz

Opracowanie: Ks. Wacław Eborowicz, ks. Emil Stanula

**Biblioteka Uniwersytecka
w Warszawie**



1000799991

**A K A D E M I A T E O L O G I I K A T O L I C K I E J
W A R S Z A W A 1 9 7 7**

Redaguje Zespół: Ks. Emil Stanula – przewodniczący
Ks. Wincenty Myszor, Stanisław Kalinkowski

S.12654

Tłumaczenia dokonano z Patrologia Latina T. 44, s. 641-874



Fotokopie, druk i oprawę
wykonano w Zakładzie Graficznym Politechniki Śląskiej w Gliwicach
Nakł. 1100+20 Ark. druk. 9,5 Papier offsetowy kl. V 70x100, 70 g
Zam. 645/77 F-24 Podpisano do druku 16. 5. 77

D U C H A L I T E R A

W S T Ę P

1. Adresat dzieła

Augustyn dedykuje przetłumaczony utwór swemu przyjacielowi Flawiuszowi Marcellinowi. Człowiek ten zasługuje na to, żeby się z nim nieco zapoznać.

Flawiusz Marcellin pojawił się w Afryce przy końcu roku 410, w każdym razie między 14 października 410, a 19 stycznia 411¹ w charakterze wysokiego urzędnika Cesarza Honoriusza², dla załagodzenia kryzysu religijnego, który trapił Afrykę od przeszło stu lat, czyli donatyzmu. Marcellin był notariuszem i trybunem³, tj. komisarzem cesarskim⁴. Wymieniony dostojnik wywiązując się ze swego zadania likwidacji schizmy donatystów wydał 19 stycznia 411 r. edykt zwołujący obie strony, a mianowicie donatystów i katolików na konferencję. Edykt był świadectwem umiarkowania i dobrej woli Marcellina⁵. Marcellin dał dowód swej bezstronności przyjmując, że obie strony żądały konferencji, choć żadna z nich nie była w prawnym znaczeniu powodem i pozwanym⁶. Marcellin dopuścił wprowadzić, by obie strony posłu-

¹ T. Kotula, *Afryka północna w starożytności*, Wrocław 1972; S. Lancel, *Actes de la conference de Carthage en 411*, Sc 194.

² E. Lamirande w: *B A*, 32 Desclee de Brouwer, 48-49.

³ Tak go tytułują Aureliusz, Sylwan i reszta biskupów afrykańskich w liście do niego skierowanym (list 128 wśród korespondencji Augustyna). Notariusz, czyli sekretarz cesarski, był wysokim urzędnikiem w epoce późnej starożytności. Dobierano go spośród członków klasy senatorskiej (zob. MEKA, 612).

⁴ A. Mandouze, *Saint Augustin*, Paris 1968, 562 uwaga 2.

⁵ Por. *Gesta collationis Carthaginensis* 1,5, PL 11, 1261-1263; W.H.C. Frend, *The donatist Church*, Oxford 1952, 276.

⁶ *Gesta col. Carth.* wyd. cyt. 1384.

giwały się argumentami biblijnymi i historycznymi, mimo to chciał, by wymieniona dyskusja odbyła się według przepisów prawa. Konferencja zakończyła się o świcie 9 czerwca 411 r. zwycięstwem katolików według wyroku Marcellina. Edykt jego świadczy o sukcesie katolików⁷. Donatyści zarzucali katolikom, że przekupili Marcellina⁸, jednak nie poparli dowodowo swych zarzutów, czyli uczciwość Marcellina jest niepodważana. Poglądy nowoczesnych badaczy, poza FrenDEM i Kotulą, potwierdzają bezstronność Marcellina. Wystarczy streścić poglądy angielskiego uczonego, gdyż Kotula szczegółowo nie przedstawia swych niezyczliwych dla Marcellina opinii⁹. FrenD w swojej znakomitej, ale nieprzychylniej Augustynowi książce o kościele donatystów uważa, że Marcellin mimo bezstronności w sprawach proceduralnych posiadał już wyrok na donatystów¹⁰. Miało tak być ze względu na przyjaźń z Augustynem, wyznanie katolickie Marcellina i decyzję powziętą przez cesarza poczynając od Konstantyna. Najpoważniejszy zarzut, ten ostatni, godzi w cesarza¹¹, a nie w Marcellina¹². Co do przyjaźni z Augustynem, to Marcellin był, jak zobaczymy, łącznikiem osób tak różnych, jak chrześcijanie katolicy - np. Augustyn - i poganie - np. Woluzjan. Jeżeli zgodnie z FrenDEM założymy, że wyznanie katolickie było przeszkodą w bezstronnej postawie Marcellina, to tak samo schizma przeszkadzała donatystom w ich pojednaniu z Kościołem katolickim.

Augustyn i Marcellin zaprzyjaźnili się właśnie w okresie schyłkowym donatyzmu, a nie wcześniej, jak zdaje się podsuwać

⁷ Augustinus, Breviculus collationis cum Donatistis 3, 43, BA 32, 240-242.

⁸ Augustinus, Ad Donatistas post collationem 1,1 wyd. cyt. 248-52: Ad donatistas - wśród listów Augustyna 141,1.

⁹ Kotula, dz.cyt. 240.

¹⁰ Dz.cyt. 275-276.

¹¹ Trzeba pamiętać, że "w okresie późnego cesarstwa ... wytworzyło się ... postępowanie reskryptowe oparte na wydanym przez cesarza reskrypcie ustalającym pogląd prawny wiążący sędziego wyrokującego" (W. Osuchowski, Zarys rzymskiego prawa prywatnego, Warszawa 1962, 133). Przeczy temu Steinwenter, bo reskrypt nie odpowiadał na skargę wniesioną przez powoda (Eine kirchliche Quelle des nachklassischen Zivilprozesses, w ACI 1934, 131).

¹² Por. reskrypt Honoriusza w: Gesta... Lancel, dz.cyt. 29-30.

Frend¹³. Marcellin pochodził z rodziny chrześcijańskiej i sam był gorliwym chrześcijaninem. Zjawiając się w Afryce rozpoznał kościelno-ideowy teren i uznał, że w sprawach doktrynalno-kościelnych najlepszym jego przewodnikiem będzie Augustyn z Hippony. Marcellin był człowiekiem inteligentnym, wykształconym, interesującym się zagadnieniami teologicznymi¹⁴. W duchu epoki studium Pisma św., któremu oddał się Marcellin, nasuwało inne, nie tylko biblijne zagadnienia, które pochłaniały uwagę Marcellina. Wspólna służba Marcellina i Augustyna Ludowi Bożemu skoncentrowała się na trzech zagadnieniach i wydała piękne owoce, a mianowicie rozproszenie uprzedzeń wykształconych pogan wobec chrześcijaństwa, pozyskanie dla Kościoła donatystów i złagodzenie grożących im sankcji karnych, a wreszcie uświadomienie Augustyna co do propagandy pelagiańskiej. W końcu, jak zobaczymy, tragiczny koniec Marcellina przedstawiony przez Augustyna w jego 151 liście jest pięknym pomnikiem przyjaźni biskupa z Hippony. Uprzedzenia inteligencji pogańskiej wobec chrześcijaństwa były i doktrynalne i praktyczne. Teoretyczne zarzuty wywodziły się z nieumiejętności uzgodnienia greckiej filozofii Boga z historią zbawienia i z tajemnicami wiary głoszonymi przez chrześcijaństwo¹⁵. Z praktycznych trudności poganie wysuwali na czoło rzekomą nieprzydatność, a nawet szkodliwość nauki chrześcijańskiej dla państwa¹⁶. Zarzuty te wyprowadzali zgodnie z zakazem odpłacania złem za zło¹⁷, polecenia "nadstawiania policzka uderzającemu" i "ofiarowania płaszcza temu, co żąda sukni"¹⁸.

¹³ Frend wyraża uznanie dla bystrości i zdolności politycznej Augustyna przejawiającej się w nominacji Marcellina (dz.cyt. 275), nie popierając tego komplementu żadnym źródłem. Lancel odrzuca tę opinię - dz.cyt. 61-62.

¹⁴ Był bardzo pilnym czytelnikiem Pisma św. (por. list Augustyna do Optata 190,20 z r. 418, oraz list Augustyna do Marcellina z r. 412 czyli list Augustyna 143,1, 8, 9-11; Frend nazywa go teologiem, dz.cyt. 275.

¹⁵ Zob. list Marcellina do Augustyna wśród listów Augustyna 136,2; Augustyna do Marcellina 138,2,6; list Woluzjana do Augustyna 135,2; Marcellina do Augustyna 136,2; Augustyna do Woluzjana 137,2.

¹⁶ List Marcellina do Augustyna 136,2; list Augustyna do Marcellina 138,9.

¹⁷ Rz 12,17.

¹⁸ Mt 5,39-41.

Korespondencja wyjaśniająca wymienione trudności nie wystarczała. Marcellin chciał czegoś więcej, a jego dezyderaty zmierzały do tego, by rozwiązanie trudności odznaczało się wykwitnym i wyszukany stylem. Augustyn dał zimą 411/412¹⁹, swemu ukochanemu synowi, pewną obietnicę napisania takiego dzieła²⁰. Napad Alaryka na Rzym był tylko sposobnością, że Augustyn przystąpił do pracy. Między miesiącami zimowymi 412 a wrześniem 413 r. Augustyn napisał i opublikował trzy pierwsze księgi "Państwa Bożego". Dedykował je właśnie Marcellinowi.

Chronologicznie pierwszą sprawą, która zbliżyła obu mężów był problem donatystów. Po odbyciu nakazanej przez Cesarza Honoriusza konferencji katolików z donatystami Augustyn prosił swego przyjaciela, by łagodnie stosowano na opornych donatystów kary przewidziane ustawodawstwem cesarskim. Augustynowi chodziło o to, żeby kary śmierci i inne cielesne katorgi zamieniono na ciężkie prace²¹. Marcellin brał udział, co więcej spowodował zaangażowanie się Augustyna w ostatnią, trzecią dyskusję jaka wypełniła ostatnie 18 lat jego życia. Dzięki tej polemie biskup Hippony zasłużył na tytuł doktora łaski.

Katastrofa Rzymu w r. 410 przyczyniła się do debaty z poganami, a ta była sposobnością do powstania sporu Augustyna z pelagianami. Przy końcu tegoż roku 410²² właśnie w Afryce, a nawet w Hipponie zjawił się sam Pelagiusz i w podanym okresie czasu wymienił z Augustynem listy²³. Biskup przelotnie ujrzał

¹⁹ A.Goldbacher, CSEL 58,37.

²⁰ List 138,20.

²¹ O karze śmierci pisze św. Augustyn w liście 139,2 a o torturach w liście 133,2.

²² Chronologia tego wydarzenia nie jest łatwa do ustalenia, bo waha się między jesienią 410, a zimą 411, por. A.Mondouze dz.cyt. 412, uw. 2 i 4.

²³ Co do pobytu Pelagiusza w Hipponie zob. Augustinus, De gestis Pelagii, 46. W tymże samym dziele (52) Augustyn przytacza swój list do Pelagiusza, który znajduje się również w zbiorze listów Augustyna (zob. CSEL 44, 273-4). List ten pochodzi z początków relacji Augustyna z Pelagiuszem 410/411. Przyjmujemy chronologię Mondouze, gdyż zgadza się z czasem augustyńskich dzieł przeciw pelagianizmowi. Chronologia ta różni się od zaproponowanej przez Goldbachera, który datuje ów list na 412/413 (CSEL 58, 39).

go w Kartaginie²⁴, ale krótkotrwały²⁵ pobyt Pelagiusza w bliższej i dalszej ojczyźnie Augustyna nie dostarczył nawet obu mężom okazji do osobistej wymiany zdań. Natomiast, jak wiadomo, uczeń Pelagiusza Celestiusz pozostał w Kartaginie i swą burzliwą propagandą oraz głoszeniem nie tylko niezwykłych poglądów, lecz również podważaniem ustalonej doktryny o chrzcie wywołał potępienie swych tez na synodzie kartagińskim odbytym jesienią 411 roku pod przewodnictwem Aureliusza. Augustyn nie brał w nim udziału²⁶, a jednak dzięki informacjom swego przyjaciela Marcellina był należycie zorientowany w zasadniczych poglądach Celestiusza. O słuszności relacji Marcellina możemy się przekonać porównując pytanie, jakie przesłał komisarz cesarski swemu przyjacielowi Augustynowi z twierdzeniami Celestiusza zawartymi w innych pismach Augustyna²⁷. Według wymienionych źródeł Celestiusz głosił naturalność śmierci, niewinność dzieci nie wykluczając przez to chrztu, bezgrzeszność ludzi przed przyjściem Chrystusa, oczywiście w znaczeniu wyjątkowych ludzi, co Pelagiusz rozciągnął jak później wskażemy i na świątobliwych chrześcijan. Zapytania Marcellina w sprawie poglądów pelagiańskich i odpowiedzi Augustyna znajdują się w pierwszym (z 411/12 roku) obszernym dziele antypelagiańskim biskupa Hippony²⁸, dedykowanym Marcellinowi. Dedykacja wymienionego utworu jest tym słuszniejsza, że dzieło to powstało z natchnienia cesarskiego komisarza²⁹. Nosi ono tytuł "De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum". Powyższe dzieło obejmuje trzy księgi - ostatnia jest listem Augustyna do Marcellina. Marcellin otrzymał dedykowane sobie dzieło, ale według świadectwa Au-

²⁴ De gestis Pelagii n. 46 według O. Perlera (Les voyages de st. Augustin, Paris 1969, 290) i Mandouze (dz.cyt. 393/4 uwaga 8), w drugiej połowie maja czy to przed konferencją, czy zaraz pod koniec maja lub w pierwszych dniach czerwca 411.

²⁵ Pelagiusz według wszelkiego prawdopodobieństwa opuścił Afrykę i pospieszył za morze (De gestis Pelagii 46) przed potępieniem Celestiusza (Mandouze, dz.cyt. 412 uwaga 2).

²⁶ De gestis... 23; Retr. 2,33 (60).

²⁷ Ekskurs nr 1.

²⁸ Por. list Augustyna 269, 13.

²⁹ De gestis 25.

Augustyna³⁰ znalazł w nim pewną niejasność. Augustyn bowiem twierdził³¹, że przy pomocy łaski Bożej wola może zapewnić człowiekowi bezgrzeszność, ale w rzeczywistości nikt tak doskonały nie jest. Marcellin zastanawiał się nad tą teoretyczną rzeczywistością, nigdy nie urzeczywistnioną w praktyce. Augustyn postanowił wyjaśnić przyjacielowi tę sprawę. Właśnie ta przyjacielska, doktrynalna usługa stała się sposobnością do napisania w roku 412 utworu pt. Duch a litera. Jest on również dedykowany Marcellinowi. Jest to trzecie pismo, jakie biskup poświęcił wysokiemu urzędnikowi. Zanim przejdziemy do przedstawienia nauki zawartej w przetłumaczonym traktacie, zapoznamy się z tragicznym końcem życia Marcellina³².

Było to w roku 413, w związku z rewoltą Herakliana, który od roku 408 był komesem w Afryce³³. Wprawdzie na ten sam rok był on wyznaczony konsulem, jednak nieoczekiwanie obrócił się przeciw cesarzowi Honoriuszowi, wstrzymał dostawy zboża do Rzymu, zebrał dużą flotę i popłynął do Rzymu. Wylądował on niedaleko ujścia Tybru. Wszakże w czasie marszu na Rawennę poniósł klęskę pod Otricholi - dzisiejsze Otricoli³⁴. Zadał mu ją Marinus comes domesticorum³⁵. Heraklian uciekł do Afryki, ale tam dosięga go ręka karzącego Marinusa, który polecił na Heraklianie wykonać wyrok skazujący go na karę śmierci za zdradę stanu. Następnie Marinus zabrał się do czystki³⁶, której ofiarą padli bliscy i przyjaciele Herakliana³⁷. Wśród nich byli wyżsi urzędnicy. Nic w tym dziwnego, bo Heraklian sprawował w Afryce swój urząd pięć lat. Wśród nich był Marcellin i jego brat Apringiusz.

³⁰ Retr. 2, 37.

³¹ De peccatorum meritis... 2, 7, 10-11.

³² P. Brown - J.H. Marrou, La vie de saint Augustin, Paris 1971, 399-400; Frend, dz.cyt. 293-294; M.A. McNamara - J. Boulangé et E. van Groenendael, L'amitié chez st. Augustin, Paris 1961, 118-121; Perler, dz.cyt. 318-321.

³³ Frend, dz.cyt. 272; Comes "osobisty" (cywilny lub wojskowy) przedstawiciel cesarza przebywający na prowincji jako stały lub nadzwyczajny w specjalnej misji wysłany urzędnik (M. Plezia, Słownik łacińsko-polski, t. I, Warszawa 1959, 588).

³⁴ Frend, dz.cyt. 293.

³⁵ Frend, dz.cyt. 399.

³⁶ Brown, dz.cyt. 399.

³⁷ List Augustyna do Ceoyliana 151, 4.

Przyczyny aresztowania Marcellina nie są nam dokładnie znane³⁸. Biskupi katoliccy poczynili wszystko co było w ich mocy, by ratować Marcellina. Wysłano biskupa do dworu cesarskiego z prośbą o ułaskawienie obu braci³⁹. Wszakże najgorsze było to, że biskupów łudzono, a oni dali się oszukać⁴⁰. Augustyn był w tym czasie w Kartaginie⁴¹. Święty robił co mógł, by ratować przyjaciela. Zwrócił się do Cecyliana, który był zaufanym Marinusa, o interwencję. Wszystko zawiodło⁴². W przeddzień egzekucji rozpuszczono pomyślnie wieści o wypuszczeniu Marcellina⁴³.

Augustyn odwiedzał w więzieniu przyjaciela. Biskup dowiedział się, że Marcellin powiedział bratu, iż traktuje swoje udręki jako karę za grzechy⁴⁴. Augustyn stąd wywnioskował, że Marcellin może ukrywać jakieś grzechy nieczyste. Wobec tego, będąc z nim sam na sam, zapytał go, czy ma na sumieniu grzechy wymagające surowszej i większej pokuty. Przyjaciel - biskup miał pociechę usłyszeć z ust więźnia zapewnienie z powołaniem się na święte tajemnice, że ani przed ślubem, ani po ślubie nie zbliżył się do innej kobiety poza żoną⁴⁵. Jednak Marinus, jak o tym rozeszła się wieść, wezwał obu braci, a po wysłuchaniu,

³⁸ Frend, dz.cyt. 294. Orozjusz podaje, że wieść publiczna obarczyła winą zazdrość Marinusa (Adv. paganos histor. 7) 42). Według Augustyna nieprzychylność kolegów Marcellina (List 151,4) odegrała swą rolę w tragedii jego przyjaciela, jak również nienawiść donatystów. Augustyn wskazuje na bezbożnych (tamże 10). Hieronim oskarża heretyków (Dial. przeciw pelag. 3,19), a Orozjusz upatruje w złocie donatystów czynnik decydujący o śmierci Marcellina (tamże).

³⁹ List 151, 5.

⁴⁰ List 151, 5-6.

⁴¹ Wynika to z chronologii 294 kazania, które Augustyn wygłosił 27.06.413 r. w Kartaginie (De gestis... 25, por. A.Kunzelmann Die Chronologie der Sermones hl Augustinus. MA 2, 468; Perler, dz.cyt. 318-319). Honoriusz skazał Herakliana na śmierć 5.07.413 r. (Frend, dz.cyt. 293 za O.Seeck, Die Geschichte des Unterganges der antiken Welt, t. VI, Berlin 1921, 52-53). Egzekucja odbyła się w lipcu 413 r. (Perler, dz.cyt. 318). Nie mamy dowodów źródłowych, by twierdzić, że Augustyn udał się do Kartaginy, by ratować przyjaciela, jak tego chce Frend (dz.cyt. 293). Ta podróż nie była potrzebna, gdyż Augustyn znajdował się już w Kartaginie (Perler, dz.cyt. 318-321).

⁴² List 151, 3,6.

⁴³ List 151, 5.

⁴⁴ List 151, 9.

⁴⁵ List 151,9.

skazał ich na śmierć i rozkazał wyrok wykonać przez ścięcie⁴⁶. Było to prawdopodobnie 13 września 413 roku⁴⁷. Augustyn wstrząśnięty tym wyrokiem natychmiast opuścił Kartaginę, by nie być nagabywany przez wiernych o interwencję. W takim razie musiałby się upakarzać przed zabójcą swego przyjaciela⁴⁸. W liście do Cecyliana dał piękną charakterystykę swego przyjaciela podnosząc jego wierność przyjaźni. P. Brown porównuje zachowanie Augustyna wobec Marinusa z postawą Ambrożego wobec Teodozjusza Wielkiego i wykorzystuje to porównanie przeciw Augustynowi⁴⁹. Na te zarzuty wystarczy odpowiedzieć, że wszelkie porównanie kuleje. A rzeczowo trzeba zwrócić uwagę, że Ambroży był biskupem dyplomata⁵⁰, umiejącym narzucać swój punkt widzenia moznym tego świata. Augustyn nie miał podobnych ambicji.

2. Geneza doktryny zawartej w traktacie "Duch a litera"

Augustyn po mistrzowsku dojrzał związek poszczególnych twierdzeń Celestiusza ze sobą, widząc łączność jaka zachodzi pomiędzy opinią o niewinności dzieci a teorią o bezgrzeszności, możliwej do osiągnięcia przez dorosłych⁵¹. Dlatego przypomnimy twierdzenie Celestiusza odnoszące się do obu wymienionych spraw, a mianowicie, że "przed przyjściem Chrystusa byli ludzie bez grzechu"⁵²; dopiero co narodzone dzieci są w tym stanie, co Adam przed upadkiem⁵³. Musimy jednak podkreślić, że Augustyn rozszerzył punkt widzenia Celestiusza i mówił o bezgrzeszności ludzi obecnie żyjących. Czy uczynił to samowolnie, albo tylko dla dobra polemiki? Jest to nauka mistrza Celestiu-

⁴⁶ List 151, 5.

⁴⁷ Jest to data ogólniej przyjęta - por. Perler, dz.cyt. 321-322.

⁴⁸ Perler, dz.cyt. 323.

⁴⁹ Dz. cyt. 400.

⁵⁰ P. de Labriolle - G. Bardy, *Historie de la Litterature latine Chretienne*, Paris³ 1947, t. I, 380.

⁵¹ Plinval, dz.cyt. 262.

⁵² De gestis... 23.

⁵³ De gestis... 23, 65; De peccato orig. 4.

sza, czyli Pelagiusza, autora listu o możliwości niegrzeszenia⁵⁴. Możliwość bezgrzeszności nie tylko interesowała miłośników Pisma św. czy starożytności, ale i duszpasterzy zajętych prowadzeniem dusz do Chrystusa. Augustyn zatem sięga poza sformułowania Celestiusza i dosięga samego Pelagiusza w tej pierwszej batalii antypelagianańskiej, której przedmiotem jest doskonałość⁵⁵. Dyskusja zakrzepła na kartach drugiej księgi "De peccatorum meritis", bo tam Augustyn rozwiązywał problem bezgrzeszności, z czym łączyło się pismo "Duch a litera". Augustyn, rozpatrując zagadnienie bezgrzeszności człowieka, która według pelagian jest osiągalna, zastanawia się najpierw, czy ona jest możliwa. Zdaniem Augustyna nie można takiej możliwości "natychmiast i lekkomyślnie zaprzeczyć"⁵⁶. Odmawiając bowiem człowiekowi tej możliwości "zapoznawalibyśmy wolną wolę, która swym pragnieniem kieruje się do ideału bezgrzeszności, umniejszalbymy moc i miłosierdzie Boże"⁵⁷. Augustyn więc stwierdza możliwość bezgrzeszności człowieka, ale pod warunkiem łaski Bożej i wolnej woli. Co więcej, święty biskup upatruje w wolnej woli dar Boży, w czym się zgadza z pelagianami, a to dlatego, że wolna wola nie tylko swe istnienie, ale i swe dobro zawdzięcza Bogu. Ten przymiot wolnej woli polega na przestrzeganiu przykazań Bożych. Wszakże wolna wola do tego jest zdolna dzięki pomocy łaski Bożej, w czym różni się Augustyn od pelagian. Natomiast Augustyn zaprzecza, by możliwość bezgrzeszności urzeczywistniała się w życiu ludzi. Święty uzasadnia to przekonanie tekstami Pisma św., jak: Ps 142,2, Jk 2,13; Ps 31,5-6; 1 J 1,3. Samo powoływanie się na urywki biblijne nie wystarczyło Augustynowi. Autor wyjaśnia swój pogląd w sposób następujący: "postępujemy ... w życiu nowym, w sprawiedliwości, jak długo jesteśmy synami Bożymi. Z tego względu nie możemy absolutnie grzeszyć, aby jednak ten cel się urzeczywistnił, synostwo Boże musi całą naszą istotę przemienić, nawet to, co sprawia, że jesteśmy jeszcze dziećmi świata. Jak długo jesteśmy dziećmi

54 (Epistola) de possibilitate non peccandi, PLS I, 1457-1464.

55 Plinval, dz.cyt. 227.

56 De peccatorum meritis 2,7.

57 De peccatorum meritis, 2, 7.

świata, tak długo możemy grzeszyć"⁵⁸. Augustyn jest zwolennikiem postępu w życiu duchowym, który stopniowo i powoli nas przemienia, a więc tak długo nie osiągnęliśmy owej doskonałości, jak długo nie urzeczywistniła się nasza nadzieja⁵⁹, która dopełni się w naszym zmartwychwstaniu.

Augustyn przytacza zarzut pelagian. Nie wiadomo, czy dowiedział się o nim od Marcellina, czy od innych informatorów, lecz przy całej ostrożności można przyjąć, że co najmniej jednym z nich był jego przyjaciel. Zarzut brzmi: "jeżeli grzesznik zrodził grzesznika, tak że ohrzest syna grzesznego ojca zgładził dziecku winę grzechu pierworodnego, to tak samo sprawiedliwy winien zrodzić sprawiedliwego"⁶⁰. Augustyn rozwiązuje ów zarzut odróżniając odrodzenie duchowe otrzymane na chrzcie od odrodzenia cielesnego poddanego pożądliwości ciała. Nawet chrześcijańscy rodzice rodząc dzieci są synami świata i są poddani pożądliwości cielesnej. Ich potomstwo przychodzi na świat obciążone winą pierworodną. W tym stanie rzeczy dzieci chrześcijan tak samo potrzebują chrztu, jak dzieci rodziców niechrześcijańskich⁶¹. Augustyn uznaje doskonałość odznaczających się gruntowną cnotą mężów i kobiet Starego i Nowego Przymierza⁶². Zdaniem Augustyna ta doskonałość była względna i nie wykluczała grzechów powszednich.

Biskup Hippony przy okazji odrzuca, posługując się tekstami biblijnymi, pelagiańską egzegezę następującej prośby Modlitwy Pańskiej "I odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom"⁶³. Pelagianie uważali, że święci i doskonali Apostołowie nie mając żadnego grzechu na sumieniu ... odmawiali za niedoskonałych jeszcze grzesznych cytowaną prośbę Mod-

58 De peccatorum meritis, 2, 10.

59 1 J 3,2.

60 De peccatorum meritis 2,11: Wydawcy omawianego traktatu w CSEL - Urba i Zycha podają ten zarzut jako obiekcję pelagiańską (p. 60, 82).

61 De peccatorum meritis, 2, 11.

62 Autor wymienia Noego, Daniela, Joba, Ezechiela, Zachariasza, Elżbietę, Pawła - tamże, 12-21.

63 Mt 6,12.

litwy Pańskiej"⁶⁴. Pelagianie, powołując się na Mt 5,48 zapytywali, dlaczego Bóg miałby wydawać rozkazy, o których wiedział, że są niemożliwe do wykonania⁶⁵. Augustyn odpowiada, że Bóg wydaje tego rodzaju rozkazy, aby Jego sprawiedliwość karząca miała uzasadnienie, oczywiście w wypadku nieposłuszeństwa. Natomiast Bóg zamierza postępujących w cnocie oczyścić z błędów zgodnie ze swym miłosierdziem.

Augustyn odpowiada następnie na kolejne pytanie, które brzmi: "Dlaczego ludzie mimo że wola przy pomocy łaski Bożej może ich uchronić przed grzechem, jednak faktycznie są grzesznikami"⁶⁶? Oto odpowiedź świętego: "Dlatego, że ludzie nie chcą czynić tego, co sprawiedliwe". Ten brak woli, by spełnić czynność dobrą, wywodzi się czy to z nieznaności dobrego czynu, czy to z braku przyjemności w dobru. O tyle bowiem mocniej chcemy jakiejś rzeczy, o ile pewniej znamy jej dobroć i jeżeli większą nam sprawia przyjemność. Przeto nieznanosc i słabość⁶⁷ są wadami, które przeszkadzają naszej woli, by skierować się do dobra albo powstrzymać się od zła. Augustyn również zastanawia się nad brakiem pomocy łaski Bożej dla woli. "Właściwym skutkiem łaski Bożej jest zapoznanie nas z przedmiotem dotąd nieznanym i wywołanie w nas przyjemności, choćby przedtem on nas nie pociągał... nie Bóg, lecz ludzie sami przyczyniają się do tego, że nie otrzymują pomocy łaski. Dzieje się to dlatego, że albo na skutek występku pychy są przeznaczeni na potępienie, albo, o ile są dziećmi zmiłowania Bożego, to muszą zaznać upokorzenia i pouczenia wobec niebezpieczeństwa pychy"⁶⁸.

W końcu Augustyn odpowiada na ostatnie pytanie: "Czy zdarzyło się w przeszłości, lub zdarzy się w przyszłości, względnie czy mogło być, lub czy może być, by ktoś z ludzi był bezgrzeszny"? Augustyn odpowiada na to pytanie, że poza Jezusem, nie było, ani nie będzie nikogo bez grzechu. A gdyby nawet

⁶⁴ De peccatorum meritis, 2,13.

⁶⁵ Tamże, 2,23.

⁶⁶ Tamże, 2,26.

⁶⁷ Augustyn w dialogu O wolnej woli (3,55) mówi o nieznaności i trudności.

⁶⁸ De peccatorum meritis, 2,26.

wzniósł się jakiś człowiek do tak wysokiej doskonałości, to nawet on jako dziecko, potrzebowałby pojednania z Bogiem, oczywiście ze względu na grzech pierworodny. Widać jak organicznie łączy się w myśli Augustyna i chrzest niemowląt wyzwalaający je z grzechu pierworodnego i bezgrzeszność dorosłych⁶⁹. Augustyn kończy swoje pierwsze, zasadnicze dzieło przeciw pelagianom uznaniem, że pożądaną jest bezgrzeszność. O jej urzeczywistnienie należy zabiegać i o nią się modlić. Nie wolno jednak zakładać, jakoby ona się urzeczywistniła w kimkolwiek poza Jezusem Chrystusem⁷⁰.

3. Problematyka doktrynalna utworu

Jak uprzednio powiedzieliśmy, analizując traktat "De peccatorum meritis", Augustyn zaprzeczył urzeczywistnieniu teoretycznie uznawanej przez siebie możliwości osiągnięcia na ziemi bezgrzesznego życia. Wiemy, że właśnie ta rozbieżność między teorią a praktyką w rozwiązaniu wymienionego zagadnienia obudziła trudności u Marcellina. Nie omieszkał się nią podzielić z Augustynem, a wówczas biskup uważał za stosowne wyjaśnić ją swemu przyjacielowi. Zatem omawiane pismo Augustyna "Duch a litera" jest jakby post scriptum⁷¹ pierwszego, dużego i zasadniczego traktatu antypelagiańskiego, który zawiera już podstawową naukę Augustyna o łasce. Wszakże ten niewielki zarzut stał się dla autora jakby pretekstem⁷² do krótkiego, ale bardzo cennego przedstawienia jego nauki o łasce⁷³. Czy dalej? - Oczywiście nie. Augustyn rozpatruje w badanym dziełku stosunek prawa do łaski, czyli Starego do Nowego Przymierza. Pytanie Marcellina było, jak powiedzieliśmy, pretekstem, a jednak św. Augustyn posłużył się nim do zbadania stosunku łaski do wolnej

69 Tamże, 2,34.

70 Tamże, 3,23.

71 J. Plagnieux, Le Chretien en face de la Loi d'après le De spiritu et littera, w: J. Auer und H. Volk, Theologie in Geschichte und Gegenwart, Michael Schmaus zum 60 Geburtstag dargebraucht, München 1957 (nadbitka) 1.

72 J.D. Burger, w: Saint Augustin, L'esprit et la Lettre, Neuchatel 18.

73 J.D. Burger, dz. cyt. 5.

woli. Autor podkreśla i uwypukla znaczenie bożej inicjatywy w sprawie zbawienia, a mimo to nie może się uwolnić od zastanawiania się nad tajemniczą racją Bożą, która wyjaśnia powszechną grzeszność.

Nie potrzeba dodawać, że przewodnikiem Augustyna jest w tym wypadku, jak w ogóle w teologii łaski, św. Paweł. Augustyn, stwierdza to miarodajny krytyk M.J.Lagrange, zgłębił jak żaden starochrześcijański pisarz myśl św. Pawła, jego naukę sobie przyswoił⁷⁴. A jednak ten sam znakomity biblista XX wieku zauważa dyskretnie, że Augustyn czasem zbyt zacieśnia znaczenie słów i zdań Pawłowych wyrwanych z ich kontekstu⁷⁵. Augustyn, jeżeli tak wolno powiedzieć, rozwijał myśli Pawłowe i dostosowywał je do problemów, które miał do rozwiązania.

Sam tytuł rozprawy mówi nam o Pawłowym przeciwstawianiu litery duchowi⁷⁶. Żydów obowiązywała litera Prawa Mojżeszowego. Prawo to było tylko literą, z której wywodził się grzech i śmierć, gdyż było ono tylko systemem nakazów i zakazów, a nie dawało mocy do zachowania pierwszych, a przestrzegania drugich. Natomiast Duch Boży, dający moc i życie, charakteryzuje nowe chrześcijańskie Przymierze. Paweł, jak cała pierwotna gmina chrześcijańska, dostosował do chrześcijaństwa prorocтва zapowiadające Nowe Przymierze, na przykład Jeremiasza⁷⁷ i Ezechiela⁷⁸. Przymierze to przewyższa Stare, dzięki Duchowi Św. Jest ono przymierzem Ducha a nie litery⁷⁹. Sam tytuł, jaki Augustyn wybrał dla przetłumaczonego dziełka już przypomina czytelnikowi tekst Pawłowy: "Litera zabija a Duch ożywia"⁸⁰. Autor omawianego utworu w swoich *Retractiones* wzmiankuje, że napisał książkę pt. "Duch a litera", w której rozpatrywał zda-

⁷⁴ M.J. Lagrange, *Saint Paul, Epitre aux Romains*, Paris 1922, IX.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ 2 Kor. 3,6.

⁷⁷ 31,31.

⁷⁸ 36,27 - por. 2 Kor 3,3.

⁷⁹ L.Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, wyd. II, Paris 1954, 218; *Le Chretien dans la theologie paulienne*, Paris 1962, 248-249.

⁸⁰ 2 Kor. 3,6.

nia Apostoła: "Litera zabija a Duch ożywia"⁸¹. Wydaje się, że Augustyn jako echo Pawła wraca do tak ważnego, żywotnego zagadnienia zarówno od strony teoretycznej i praktycznej, jakim była nauka i propaganda żydujących⁸². Wygląda, że powyższe sformułowanie jest anachronizmem, skoro poglądy żydujących były aktualne za czasów św. Pawła. Trudność się zmniejszy, skoro dopatrzymy się analogii między żydującymi a pelagianami⁸³. Polega ona na absolutyzowaniu przez żydujących i pelagian Prawa Bożego i wartości dobrych uczynków. Pierwsi i drudzy nie uznawali innej pomocy Bożej poza Prawem i wolną wolą⁸⁴. A jaka jest pozycja Augustyna w omawianiu relacji Prawa Starego i Nowego Przymierza, litery - ducha i łaski? Uwidacznia się w niej jego stanowisko, jego osobisty pogląd, chociaż jest on natchniony myślą Pawłową. Według przekonania Augustyna, Dekalog obowiązuje chrześcijanina. Wszakże i tu uwidacznia się różnica między Starym a Nowym Przymierzem, między Augustynem a Pelagiuszem, między prawowierną a nieprawowierną nauką. Inna była motywacja Żyda zachowującego Dekalog, a inna motywacja chrześcijanina posłusznego Przykazaniom Bożym. Chrześcijanin słucha Przykazań i urzeczywistnia je nie z powodu zewnętrznego nacisku Prawa, jak czynił Żyd, ale z wewnętrznego przekonania i miłości Bożej. Ale nie tylko zmieniła się motywacja - dla chrześcijanina samą zasadą moralnego działania jest Duch Św.⁸⁵. Skutkiem tego Prawo Boże zachowywane przez chrześcijanina sprawia mu największą przyjemność i rozkosz. Owa przyjemność jest darem Ducha Św.⁸⁶, który zapewnia zachowanie Prawa, oczywiście w granicach dostępnych dla danego człowieka. Dochodzimy tu do augustyńskiego rozwiązania zagadnienia bezgrzeszności ludzkiej. Sam problem w pewnym znaczeniu przekracza pytanie Marcellina⁸⁷. Augustyn na wstępie przetłumaczonego traktatu rozwiązuje krótko trudność

81 2, 37, 64.

82 L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de St. Paul* m.c.
F. Prat, *La théologie de St. Paul*, Paris (1961), 222.

83 J. Plagnieux, art. cyt. 3.

84 Zob. ekskurs 2.

85 Duch a litera, 5, 6, 25-26.

86 26, 28.

87 1.

Marcellina, odwołując się do tekstów Pisma św., które stwierdzają, że możliwość nie zawsze musi się urzeczywistnić. Natomiast w zakończeniu⁸⁸ biskup wraca do postawionego problemu. Wyjaśnienia w numerze 62 dają również odpowiedź na pytanie bardziej ogólne i ważniejsze, niż zarzut Marcellina, gdyż wywody Augustyna dotyczą możliwości istnienia człowieka nie dopuszczającego się grzechów. Autor cytuje urywek poprzednio przez nas streszczony "De peccatorum meritis..."⁸⁹ i potwierdza tam zamieszczoną wypowiedź. Zatem możliwość osiągnięcia bezgrzeszności zależy od woli ludzkiej wspomaganą przez Boga⁹⁰. Jest to tylko możliwość, która zdaniem Augustyna nigdy się nie urzeczywistniła, ani nigdy się nie urzeczywistni. Dlaczego? Dlatego, że doskonała sprawiedliwość zależy od doskonałej miłości⁹¹. Można zaś dojść do pełni miłości tylko w wypadku doskonałego poznania ukochanego przedmiotu. Tymczasem na ziemi nasze poznanie Boga jest niedoskonałe. Augustyn nie zapomina o czynnikach wolitywno-uczuciowych, tamujących dojście do doskonałej sprawiedliwości. "Urzeczywistniłaby się (ona), gdyby człowiek przyłożył się do dzieła sprawiedliwości z całą wolą potrzebną do tak wielkiej sprawy. Wola nasza podołałaby temu, gdyby to, co dotyczy sprawiedliwości, było nam wiadome, i o ile ona by tak radowała duszę, że owa rozkosz pokonałaby wszystkie przeszkody pochodzące z pożądlivosti czy z bólu"⁹². Zatem nasza sprawiedliwość na ziemi, według nomenklatury Augustyna, jest mniejsza⁹³.

Augustyn również zowie ją w przytoczonym późniejszym dziele "małą"⁹⁴. Wydawałoby się, że sprawa jest jasna, ale właśnie czytając przedostatni punkt (5) rozdz. 36 traktatu "Duch a litera" napotykamy pewne ostrożne⁹⁵ sformułowanie bezgrzeszności.

88 62.

89 2, 6-7.

90 62.

91 64.

92 63.

93 Nazwa ta dwukrotnie pojawia się w 65, jak również w dziele ok. 8 do 9 lat później pisanym: "Contra duas epist. Pelagian", 3,23.

94 Contra duas ep. pelag., 3,19.

95 Nie jest to niemądre twierdzenie - non absurde dicitur.

Ona należy do sprawiedliwości przysługującej temu życiu, którą można nazwać sprawiedliwością mniejszą. Czyż Augustyn, wbrew dowodom czerpanym z psychologii miłości, natychmiast przeczy swym słusznym twierdzeniom? Trudność powiększa dalszy ciąg wywodów zawarty właśnie w tymże nr 65. Augustyn tam po zacytowaniu tekstów biblijnych⁹⁶ wyprowadza taki wniosek: "Z prawdziwości wypowiedzi biblijnych wynika, że choćbyśmy mogli określać jakąkolwiek doczesną sprawiedliwość, w żadnym człowieku nie wyeliminuje ona grzechu". Skoro Augustyn na wstępie n. 65 pisze o mniejszej sprawiedliwości, stąd można wywnioskować, że istnieje doskonała sprawiedliwość⁹⁷. I rzeczywiście Augustyn w następnym zdaniu mówi o ukochaniu Boga⁹⁸ i o całej miłości⁹⁹. Doskonała sprawiedliwość będzie zero dla człowieka, gdy będzie on oglądał Boga¹⁰⁰. Podobna wyraża się ok. r. 415¹⁰¹ w swym piśmie "De perfectione iustitiae hominis". Doskonałość i pełnię sprawiedliwości osiągnie człowiek, oglądając chwałę Bożą¹⁰². Wymieniona doskonałość jest celem, do którego zdąża mała sprawiedliwość¹⁰³. Względna ziemską sprawiedliwość zbiera zasługi, a doskonała sprawiedliwość jest nagrodą¹⁰⁴.

Powyższe rozróżnienie nie usuwa wskazanej trudności, tym więcej, że na ziemi, ze względów natury metafizycznej i psychologicznej, tj. z powodów konstytucji człowieka, dostępna jest tylko sprawiedliwość względna. Mimo to w pewnym znaczeniu owa dystynkcja wskazuje nam drogę, na której będzie można znaleźć rozwiązanie pozornej trudności.

Co Augustyn rozumie przez grzech? Uważa on za grzech nie tylko przekroczenie przykazania Bożego, oczywiście świadome i

96 Mt 6,12; Ps 142,2; 1 J 8; 1 Kr 8,46; Koh 7,21.

97 N. Merlin, Saint Augustin et les dogmes du peche originel et de la grace, Paris 1930, 84-91.

98 W oryg.: Tanta dilectio Dei (Duch a litera) 65.

99 Tota caritas (tamże).

100 Tamże.

101 Perler, dz.cyt. 463.

102 De perfect. iustit. hom., 18.

103 Duch a litera, 64,65; Contra duas ep. pel. 3,18.

104 Contra duas ep. pel. 3,23.

dobrowolne, ale nawet niedoskonałości. Na przykład "Człowiek żyjący z wiary grzeszy nieraz przyzwoleniem na niegodziwą rozkosz... popełniając złe grzechy. Dzieje się to, gdy człowiek, np. nastawi ucha na słowa, których nie trzeba było słuchać, mówi to, czego nie należało powiedzieć, żywi w sercu taką myśl: wolałbym, by była dozwolona rozkosz zła, której niegodziwość, jak wiadomo, głosi nakaz Boży"¹⁰⁵. Niedoskonałości te są nieodłączne od istoty ludzkiej, która polega na związku duszy z ciałem, tym więcej po grzechu pierworodnym, ciężącym na potomstwie Adama¹⁰⁶. Bezgrzeszność więc dostępna na ziemi jest względna tak, jak i sprawiedliwość. Okupuje się ją ustawicznym wysiłkiem tak, że człowiek dzięki swemu postępowi pozraje jak daleko jest on od doskonałej sprawiedliwości.

Na zakończenie traktatu Augustyn zastanawia się nad pytaniem, dlaczego Bóg nie urzeczywistnia doskonałej sprawiedliwości na ziemi. Przecież takie dzieło nie jest niemożliwe dla sprawiedliwego Boga¹⁰⁷. Augustyn wyjaśnia, że człowiek może tylko częściowo zbadać pobudki działania Bożego. A jeśli chodzi o rzeczową odpowiedź to, powołując się na przykład na św. Pawła¹⁰⁸, Augustyn tłumaczy, że Bóg, obdarzając człowieka tylko względną sprawiedliwością, chce go uchronić od pokusy pychy, jaka by mu groziła w wypadku posiadania doskonałej sprawiedliwości już tu na ziemi.

4. Trudności i ich rozwiązania

W trzeciej części¹⁰⁹ Augustyn zastanawia się nad znaczeniem Prawa dla pogan i chrześcijan. Jak nieraz to bywa u Augustyna, zagadnienie powyższe wiąże się z tekstem biblijnym. W tym wypadku święty rozpatruje następujący tekst Pawłowy: "Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, z natury czynią, co Prawo nakazuje tak, że ci, którzy Prawa nie mają, sami sobie są Prawem i ujawniają treść Prawa wypisaną w swych sercach".

¹⁰⁵ Duch a litera, 65.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, 68.

¹⁰⁸ 2 Kor. 12, 7-9.

¹⁰⁹ 43-51.

Nie roszczoł sobie pretensji do przebadania egzegezy zacytowanych wierszy w całej literackiej działalności biskupa z Hippony, możemy jednak stwierdzić, że Augustyn stosunkowo rzadko przed napisaniem omawianego traktatu wyjaśniał Rz 2, 14-15. Zbadanie dziejów tej interpretacji daje odpowiedź, czy i o ile polemika z pelagianami wpłynęła na tłumaczenie wymienionych wierszy¹¹⁰.

Z przebadanych pism Augustyna z okresu przedpelagiańskiego wynika, że biskup Hippony nie bardzo interesował się Rz 2, 14-15, skoro nie wyjaśnił w swych komentarzach biblijnych listu do Rzymian wymienionych wierszy. Następnie Augustyn ostrożnie odróżniał adresatów wskazanych wersetów. Miał, jak się zdaje, na uwadze ludzi w ogólności, zarówno chrześcijan jak i pogan.

Podobnie nie otrzymujemy wyraźnej wskazówki co do przekonania religijnych ludzi, którzy są obrazem Bożym i dlatego są w stanie zachować Prawo Boże.

Powróćmy do dyskusji z pelagianami. W pismach tego okresu Augustyn wyjaśnia Rz 2, 14-15 tylko¹¹¹ dwa razy, tj. w "Duch a litera"¹¹² i "Przeciw Julianowi"¹¹³. Już ta bardzo ograniczona ilość cytatów wskazywałaby na mniejsze znaczenie, jakie przypisywał Augustyn tym zdaniom Pawłowym w swej polemice z pelagianami, a mimo to wskazane wersety są bardzo ważne, w przetłumaczonym traktacie. Dwie augustyńskie interpretacje: Rz 2, 14-15 z okresu antypelagiańskiego znajdowały u egzegetów¹¹⁴ i historyków dogmatu¹¹⁵ z wyjątkiem Platza¹¹⁶ rozpowszechnioną

¹¹⁰ Rz. 2, 14-15; Ekskurs 3.

¹¹¹ Jest to sformułowanie Platza (Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins, Würzburg, 1938, 126) i słuszne, potwierdzają je kazania Augustyna opublikowane po edycji Morina (por. P.L.S. 2, 743-840).

¹¹² 43-49.

¹¹³ 4, 23-25.

¹¹⁴ Np. Otto Kuss, Auslegung u. Verkündigung I Aufsätze zur Exegese des Neuen Testament, Regensburg 1963, 114.

¹¹⁵ Por. Riedl, Rom 2, 14 u. das Heil der heiden bei August. u. Thomas, Schol., 1965, 192, uwaga 9.

¹¹⁶ Dz. cyt. 128, uwaga 0 b.

opinię o decydującym wpływie pelagianizmu na powstanie dwóch wyjaśnień augustyńskich przytoczonych zdań Apostoła.

Zanim przejdziemy do przedstawienia obu wykładni Augustyna Rz 2,14-15, przypomnijmy sobie i cel traktatu, i kontekst numerów 43-49, w których Augustyn wyjaśnia wskazane wersety Pawłowe. Wiemy z poprzednich uwag odnoszących się do problematyki przetłumaczonego pisma, że Augustyn, krótko mówiąc, przeciwstawia pelagiańskiemu ujęciu usprawiedliwienia, którego twórcą jest sam człowiek¹¹⁷, prawowierną koncepcję usprawiedliwienia przez wiarę¹¹⁸. Uzasadnia ona Boże rozdawnictwo łaski, gdyż sama jest łaską¹¹⁹. Autor, pisząc omawiany traktat zna już pelagiańskie ujęcie łaski jako Prawa, nauki i przykazań¹²⁰. Prawo musi mieć pomoc ducha, by ożywiało, a nie zabijało¹²¹. Na dowód tego Augustyn przytacza Jr 31, 31-34. W tym tekście prorok mówi o Nowym Przymierzu i upatruje różnicę między nim a Starym Przymierzem w tym, że Nowe jest bardziej wewnętrzne, niż Stare. Boże Prawo pod panowaniem Nowego Przymierza jest zapisane w sercach ludzkich. Chrześcijanie otrzymują łaskę, aby mogli wykonać Prawo¹²². Wreszcie Nowe Przymierze różni się od Starego tym, że w mesjańskiej epoce następuje wylanie Ducha Św.¹²³.

Augustyn wyjaśnia Rz 2,14-15 przy pomocy cytowanego prorocstwa Jeremiasza¹²⁴. Augustyn¹²⁵ przytacza Rz 2,14-15; powtórzmy ten tekst, by skonfrontować wyjaśnienia biskupa z tekstem Pawłowym: "Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, z natury czynią to co Prawo nakazuje tak, że ci, którzy Prawa nie mają, sami sobie są Prawem i ujawniają treść Prawa wypisaną w swoich sercach". Cały problem polega na właściwym zrozumieniu łacińskie-

117 Duch a litera, 32.

118 Np. tamże, 22.

119 Tamże.

120 Tamże, 32, 42.

121 Tamże, 32.

122 Tamże, 34.

123 Tamże, 35.

124 Jer 31, 33-34, por. "Duch a litera", 42-43, 49.

125 Duch a litera, 43.

go przysłówka "naturaliter" - z natury¹²⁶. Święty powtarza wymienione słowo w III części utworu¹²⁷ pięciokrotnie¹²⁸ i jego synonim "natura"¹²⁹. Sam tekst Pawłowy wskazuje na znaczenie wymienionego przysłówka. Dla augustyńskiej teologii łaski, która właśnie zaczyna osiągać swój szczyt, powyższe sformułowanie Apostoła ma jeszcze większe znaczenie. Augustyn zaraz na początku swych rozważań chce zapobiec niezgodności, jakiej według niego będzie można się dopatrzeć między Pawłem a Jeremiašem, o ile się uzna, że "Bóg rozróżnił Stare Przymierze od Nowego przez to, że w Starym napisał Prawo na tablicach, a w Nowym w sercach"¹³⁰. Bóg zatem w epoce Nowego Przymierza pisze w sercach ludzi wierzących i tak samo zapisuje je w sercach pogan. Wobec tego czym się różnią pierwsi od drugich? Według Platza Augustyn zlikwidował wysunięty przez siebie problem¹³¹, wyrażając opinię, że Apostoł miał na myśli chrześcijan nawróconych z pogan. Wymieniony uczony przedstawił w ten sposób nie tylko pierwszą augustyńską wykładnię Rz 2,14-15, ale jeszcze bardziej interesująco naświetlił sposób dowodzenia zastosowany przez Augustyna. Niestety, nie udowodnił, że Augustyn chciał usunąć trudność, nie dopatrując się żadnej niejasności w twierdzeniu Apostoła. Święty Doktor utożsamia pogan¹³² z Grekami¹³³ i w ten sposób poganie są identyczni z Grekami nawróconymi na chrześcijaństwo¹³⁴. Augustyn następnie wyjaśnia jak rozumie wielokroć już przytoczone słowa Apostoła o poganach, czyli według pierwszej interpretacji bpa z Hippony z pe-

126 Augustyn, podając skrócony cytat w "Przeciw Julianowi" 4, 23 pomija tamże "naturaliter" tekst komentarza Pelagiusza prawie zgadza się z Wulgatą (P.L.S. 1,1025) i mało różni się od tekstu przytoczonego przez Augustyna w traktacie "Duch a litera" (43). Podnosimy znaczenie "naturaliter" - z natury, bo Platz nie docenił sensu tego słowa (m.c.). Lepiej je wyjaśnił Riedl (art. cyt. 190-192).

127 43-51.

128 43, 44, 46, 47, 49.

129 43.

130 Tamże.

131 Platz, dz.cyt. 126 uw. 1.

132 Rz 2, 14-15.

133 Rz 1,17; 2,9

134 46-47.

riodu antypelagianańskiego, o chrześcijanach nawróconych z pogan, że z natury czynią to, co Prawo nakazuje. Święty oryginalnie tłumaczy wyżej zacytowane wyrażenie "z natury". Dla niego natura w tym wypadku utożsamia się z podmiotem obrazu Bożego, który znajduje się w duszy ludzkiej.

Ściśle biorąc, godność obrazu Bożego należy do umysłu ludzkiego¹³⁵. Obraz ów stanowi naturalne wyposażenie duszy ludzkiej, a to dlatego, że każdy człowiek posiada umysł. Wobec tego wolno zapytać dlaczego Augustyn uważa, że przez grzech pierworodny człowiek nadwątlił ów obraz¹³⁶. Augustyn odpowiada na to pytanie właśnie w badanym traktacie. Wada naruszyła naturę, którą może uleczyć łaska. Co Augustyn rozumie¹³⁷ przez wadę - vitium¹³⁸? We wcześniejszym dziele "De peccatorum meritis"¹³⁹ przypomina najgłębsze mroki, w których pogrążona jest dusza niemowlęcia, dusza, która, jak podkreśla, jest duszą ludzką i rozumną, a mimo to jest niezdatna, by przyjąć jakieś pouczenie. W dalszym ciągu Augustyn zapytuje, że jeżeli tego rodzaju początki człowieka są zgodne z jego naturą, która zdaniem Pelagian nie jest wadliwą, to dlaczego w takim stanie Bóg nie stworzył Adama. Te rozstrząsania są argumentem augustyńskim, świadczącym o grzechu pierworodnym, czerpie on go z obecnego stanu ludzkości. Wszakże te wyjaśnienia nie tłumaczą nam czym jest dla Augustyna wada. W tym celu musimy sięgnąć do r. 1,10 Ks. Państwa Bożego napisanej w r. 417¹⁴⁰; tam czytamy co następuje: "wszelka wada szkodzi naturze i tym samym jest przeciw naturze. Taka więc wadliwa natura nie różni się swoją naturą, lecz wadą od tej (natury), która łączy się do Boga. Sama jednak

¹³⁵ 12 pierwszych ksiąg powstało mniej więcej w latach 399-400. W liście 143,4 do Marcellina Augustyn wspomina o nacisku, jaki na niego wywierali przyjaciele, by wydał dzieło "O Trójcy". Możemy zatem powoływać się na nie bez niebezpieczeństwa zamazania różnic chronologicznych między dziełem "O Trójcy" a omawianym traktatem (E.Hendrix, BA 15,12).

¹³⁶ Duch a litera, 47,48.

¹³⁷ 47.

¹³⁸ M.Strohm, Der Begriff der "natura vitiosa" bei Augustin, Theol. Qzartalschrift 1955, 184-203.

¹³⁹ 1,67.

¹⁴⁰ G.Bardy, BA 33,27.

wada okazuje wielkość natury i ją wychwala, bo jeśli się wytyka czyjeś wady, to niewątpliwie chwali się jego naturę"¹⁴¹.

Natura ludzka, zdaniem Augustyna, jest zatem znieprawiona, oczywiście na skutek grzechu pierworodnego. Znieprawiona natura ludzka zniekształca obraz Boży znajdujący się w duszy. Naprawić go może, jak słyszeliśmy, łaska. Czy wobec tego należy do natury duszy ludzkiej być obrazem Bożym, a może obraz Boży jest darem łaski? Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, musimy się odwołać do rozprawy Augustyna "O Trójcy"¹⁴². Mimo różnic chronologicznych zachodzących między dziełkiem "Duch a litera" a traktatem "O Trójcy" istnieje między nimi ciągłość doktrynalna co do tego, że grzech nie niszczy w duszy grzesznika obrazu Bożego, ale go zniekształca¹⁴³. Skoro zajrzemy do wymienionej księgi rozprawy "O Trójcy", to zrozumiemy, pod jakim względem obraz Boży należy do natury duszy ludzkiej, a jaki wpływ wywiera łaska na tenże obraz. Przez obraz Boży, który jest w najwyższej części duszy, poznaje ona Boga albo może Go poznać¹⁴⁴. Augustyn jeszcze wyraźniej stwierdza, że dusza z natury posiada obraz Boży¹⁴⁵. Augustyn odróżnia naturę od łaski w rozpatrywaniu naszkicowanego problemu, można nawet uznać, że czyni to bardzo ostro, szczególnie biorąc pod uwagę, że on nie posługuje się rozróżnieniami tak dokładnie jak św. Tomasz. Oto słowa Augustyna: "Najpierw trzeba się przyjrzeć samej duszy, jeszcze zanim uzyskuje uczestnictwo w Bogu, i w niej samej znaleźć obraz Boży"¹⁴⁶. Jest to zapoczątkowanie obrazu Bożego. Łaska sprawia i przed grzechem i po grzechu, że się aktualizuje zdolność duszy uczestniczenia w Bogu. Owa zdolność jest właśnie obrazem Boga. Dusza zdolna jest uczestniczyć w Bogu jedy-

¹⁴¹ Tłum. W. Kubicki, POK 12, s. 243.

¹⁴² Księga 14 pochodzi z lat 417-419 (zob. M. Meillet - Th. Camelot, Ba 15, 559).

¹⁴³ "Duch a litera", 48 i "O Trójcy" 14,6.

¹⁴⁴ "O Trójcy", tamże 11.

¹⁴⁵ "Obrazu tej najwyższej ze wszystkich natur należy szukać i odnajdywać w nas, w tym, co nasza natura ma najlepszego" (O Trójcy 14,11 - tłum. M. Stokowska, POK 25, s. 390).

¹⁴⁶ Tamże.

nie dlatego, że jest obrazem Bożym¹⁴⁷. Tak przedstawia się pierwsza augustyńska interpretacja Rzymian 2,14-15.

Jeżeli teraz wrócimy do postawionego uprzednio pytania, czy i o ile pelagianizm wpłynął na interpretację wskazanych wierszy Rz 2,14, to jak się zdaje wywarł on wpływ na powstanie dwóch wykładni cytowanych wierszy, które Augustyn przedkłada prawie równocześnie¹⁴⁸ w uprzyświeconym polskim miłośnikom Ojców dziełku. Augustynowi chodziło o to, by czytelnicy podanego urywku Rz 2, nie wyciągali wniosków przeciwnych nauce o działaniu Ducha św., wpływie wiary i łaski na zachowanie prawa¹⁴⁹. Dlatego w tłumaczonym dziełku autor na pierwszym miejscu stosuje rozpatrywany tekst Pawła do chrześcijan.

Krytycy Augustyna m.in. Burger uważają, że sam twórca tejże pierwszej egzegezy z okresu pelagiańskiego, czyli Augustyn, uznał, że można w poganach, o których pisze św. Paweł, widzieć politeistów pozbawionych łaski¹⁵⁰. Obie przedstawione interpretacje nadają bardziej surowe znaczenie słowom Pawła, niż egzegeza Augustyna z okresu przedpelagiańskiego. Od roku 412 Augustyn rozprawiając o naturze po dokonaniu dzieła odkupienia ma na myśli naturę odnowioną i zmierzającą dzięki łasce ku dobru.

5. Cnoty pogan

W związku z drugą wykładnią antypelagiańską Rz 2,14, Augustyn omawia¹⁵¹ zagadnienie cnót pogan. Wyraża się o tej sprawie w sposób następujący: "Czytaliśmy, albo dowiedzieliśmy się, albo słyszeliśmy o pewnych czynach pogan, których nie tylko nie możemy zgodnie z normą sprawiedliwości zganić, lecz nawet słusznie je chwalimy". Augustyn wymienia jako źródła informujące go o cnotach pogan lekturę, relacje i może osobiste kontakty. Jeśli chodzi o lekturę, to była ona związana z nauką i nau-

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Duch a litera 46,48.

¹⁴⁹ Tamże, 47.

¹⁵⁰ Tamże, 48; por. Burger, dz.cyt. 154, uwaga 1.

¹⁵¹ Duch a litera, 48.

czaniem w szkołach pogańskich¹⁵², a później z pilnym czytaniem Biblii. Rozpatrzmy najpierw cnoty indywidualne, a później społeczne, o których Augustyn dowiedział się właśnie ze szkoły. I tak Augustyn wymienia oierpliwość Katyliny¹⁵³. Augustyn z uznaniem wyraża się o Torkwacie jako wzorze karności, który nawet kazał zabić syna za złamanie rozkazu naczelnego wodza, którym był on sam¹⁵⁴. Oczywiście Augustyn przypomina męstwo Scewoli¹⁵⁵, niewzruszoność Pulwilusa¹⁵⁶, posłuszeństwo Kurcjusza¹⁵⁷, słowność Regulusa¹⁵⁸, dobrowolne ubóstwo Waleriusza¹⁵⁹ czy Fabrycjusza¹⁶⁰. A wreszcie Augustyn¹⁶¹ sięga do Cyncerona¹⁶², by przypomnieć, że Cezar daruje krzywdy. Augustyn przypomina również w liście 144,2 i "Przeciw Julianowi"¹⁶³ powrót do trzeźwego życia, jaki dokonał się w życiu Polemona pod wpływem Ksenokratesa¹⁶⁴.

Z cnot społecznych wymienimy miłość ojczyzny, jaką odznaczał się Brutus, poświęcając swoich synów, gdyż domagał się od nich karności¹⁶⁵. Augustyn sławi wierność Kamilusa wobec niewdzięcznej ojczyzny¹⁶⁶.

Z postaci biblijnych Augustyn wymienia odzyskaną pod wpływem Estery łagodność Asuerusa¹⁶⁷. Augustyn relacjonuje pochleb-

-
- 152 H.I.Marro, Paris 4.
153 St Augustin et la fin de la culture antique. De moribus manich. 2,28 - Epist. 167,7 - De patientia 5,4 - Przeciw Julianowi 4,19 por. III Mowa przeciw Katylinie 16.
154 P.B. 5,18 por. Liwiusz 8,7.
155 P.B. 5,18 por. Liwiusz 2,12.
156 P.B. 5,18 por. Liwiusz 7,6.
157 P.B. 5,18 por. Liwiusz 2,8 6-8.
158 P.B. 1,15,24 - 5,18 por. Eutropiusz 2,25,2.
159 P.B. 5,18 por. Eutropiusz 1,14,4.
160 P.B. 5,18 por. Eutropiusz 2,12,3.
161 Epist. 138,10.
162 Mowa o obronie Ligariusza 2,35.
163 1,12.
164 Diogenes Laertios, Żywoty 4,19.
165 P.B. 3,15-5,18 por. Wergiliusz Eneida 6,820-823.
166 P.B. 2,7-3,19 - 5,18 por. Liwiusz 5,22,23,32.
167 De gratia Christi, 25 - Contra duas epist. pelag. 4,38.

nie wierność małżeńską pogan¹⁶⁸. Augustyn jako duszpasterz obserwował "ludzi dobrze żyjących, chociaż nie byli oni chrześcijanami"¹⁶⁹.

Wracając do komentowanego tekstu¹⁷⁰, znajdujemy tam pochwale cnót pogan następujące stwierdzenie: "Jednak po zbadaniu motywu tych chwalebnych czynów okazałoby się, że ledwo można by znaleźć jakiś postępek godny pochwały, czy obrony należnej sprawiedliwości". W tym zdaniu mieści się uzasadnienie krytycznego stanowiska Augustyna wobec cnót pogan. Moralne dobre czynów ludzkich wymaga odpowiedniej motywacji. Aby czyn był dobry, musi być spełniony w dobrym celu. Intencja odróżnia cnoty od występków. "Tylko dobre lub złe zamiłowania powodują dobre lub złe obyczaje"¹⁷¹. Dlatego dla Augustyna "cnota jest ładem miłości"¹⁷². Najwyższym przedmiotem miłości, zapewniającym szczęście stworzeń jest dobro najwyższe, czyli Bóg. Zatem prawdziwa cnota musi się zwracać przy pomocy miłości do Boga. Widać stąd, że poganie z braku intencji skierowanej ku prawdziwemu Bogu, nie mogą mieć cnoty. Augustyn nie przeczy, że poganie posiadają pewne sprawności, ale kierują oni je do złego celu. Wówczas cnota jest fałszywa, pozytywnie oszukująca. Takimi są "przymioty epikurejczyków", którzy cztery cnoty kardynalne zakuwają w niewolę rozkoszy zmysłowej¹⁷³. Tak samo Augustyn ocenia sprawności stoików, które mają służyć pysze ludzkiej¹⁷⁴. Augustyn nie uznaje, by cnota była celem dla siebie z wykluczeniem odniesienia jej do Boga. Wobec tego wola byłaby między dobrem a złem. Pogląd powyższy Augustyn zdecydowanie odrzuca w pierwszym antypelagiańskim dziele "De peccator. merit."¹⁷⁵

168 De nuptiis et concup. 1,1 3-4.

169 Ser. 141,4.

170 Duch a litera 48.

171 Epist. 155,13.

172 De doctrina Christ. 1,20.

173 P.B. 5,20.

174 Tamże.

175 De peccat. merit. 2,30; De gratia Christi, 25.

Poza cnotami "fałszywymi" są cnoty pozorne, czyli sprawności moralne, skierowane ku jakiemuś dobru poszczególnemu, a nie odniesione do dobra najwyższego - na przykład łaskawość Asuerusa. Augustyn wyjaśnia genezę tych cnót. Wyprowadza on je z resztek obrazu Bożego, jakich nie mogła zniszczyć nawet bezbożność pogan z ich własnych dusz. Dzięki nim poganie mają pewne małe skłonności do prawdy i dobra¹⁷⁶. Idąc dalej, autor apeluje do rozumności duszy ludzkiej. Ten przymiot posiadają oczywiście poganie. Wobec tego nawet grzeszny poganin może i poprawnie osądzać to, co słuszne, i wykonywać poprawne czyny. Wreszcie Augustyn uznaje, że nawet najgorszy człowiek dokonuje pewnych dobrych uczynków, które w ocenie Św. Doktora są pozornymi cnotami¹⁷⁷.

Streszczone przez nas wywody biskupa z Hippony wprowadziły nas w świat jego myśli roztrząsających wymienione zagadnienie. Dla Augustyna nie wystarczy skierować sprawność ku Bogu jako najwyższemu dobru, by była ona prawdziwą cnotą. Należy jeszcze wierzyć w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, naszego Pośrednika u Ojca. W swej urzekającej autobiografii, która nie jest nią tylko, czyli w "Wyznaniach", Augustyn wyraźnie podnosi niezbędność Pośrednika, aby mieć siły, by zerwać z występnyim życiem¹⁷⁸. Wiara w Pośrednika Jezusa Chrystusa jest więc niezastąpionym warunkiem pełnienia cnót¹⁷⁹. W omawianym utworze¹⁸⁰ autor stwierdza, że łaskę, która jest zasadą odnowionego życia, zapewnia wiara w Jezusa Chrystusa. Do zaistnienia prawdziwych cnót należy odnosić sprawności do najwyższego dobra, czyli do Boga. Jednak zdobędziemy się na powyższą motywację tylko dzięki łasce Bożej otrzymanej przez Jezusa Chrystusa, któremu winien człowiek wierzyć. Augustyn przyswaja sobie naukę Pawła o wierze, która działa przez miłość¹⁸¹. Najgłębszą racją uzasadniającą konieczność wiary w Chrystusa jest nauka o Ciele Misty-

176 Duch a litera 48.

177 Tamże.

178 7,24.

179 O Trójcy 13,24.

180 Duch a litera 10.

181 Ga 5,6.

cznym. Miłość jest niezbędnie potrzebna do powstania cnót, a ta miłość jest darem wiary. Augustyn już w pierwszym dziele przeciwko pelagianom, czyli w obszernym piśmie "De peccat. merit." stwierdza, że Chrystus po to się wcielił i po to umarł na krzyżu, aby wszystkim udzielić swej najmiłosiernej łaski¹⁸². Pamiętajmy, że jesteśmy w początkach debaty Augustyna z pelagianami. Już wówczas spotykamy zasadnicze idee, z których w dyskusji z pelagianami wyprowadził on swoją doktrynę o cnotach pogan. O tych przesłankach Augustyna świadczą wczesne jego pisma, jak: "De moribus manichaeorum"¹⁸³. W rozprawie z pelagianami na temat cnót pogan jest wspólny punkt wyjścia u obu ideowych przeciwników. I pelagianie, i Augustyn mają na myśli pogan utożsamionych z niewierzącymi w ścisłym znaczeniu. Obu dyskutującym stronom chodzi o ludzi żyjących przed Chrystusem¹⁸⁴, do których nie dotarło Objawienie Boże, w następstwie czego uważa się ich za pozbawionych wiary w Chrystusa. Wspólny jest punkt wyjścia, ale wnioski zupełnie różne. Pelagianie rozumują w sposób następujący: przyznanie poganom, czyli pozbawionym wszelkiej wiary w Chrystusa cnót, dowiedzie zbędności łaski. Augustyn rozumuje przeciwnie: pozbawienie tych pogan cnót wykaże konieczność łaski dla posiadania prawdziwych sprawności. Pelagiusz posługuje się już w swym ujęciu argumentem cnót pogan w liście do Demedriady z lat 413-414 z powołaniem się na Rz 2,14. Widzieliśmy wyżej, jak Augustyn wyjaśnia powyższe zdanie Pawłowe.

182 1,39.

183 6,10 - 13,27 - 14,24.

184 Dlaczego mówimy o poganach, o których wspomina Biblia lub o politeistach z czasów starożytnych albo poprzedzających Augustyna, a nie bierzemy pod uwagę pogan współczesnych Augustynowi. Dlatego, że taka była perspektywa polemiczna i takie usytuowanie biskupa Hippony. Sami pelagianie opierali swój zarzut czerpany z cnót pogan na przymiotach dawno zmarłych ludzi. A dalej, poganie współcześni Augustynowi nie wysuwali trudności co do ograniczonego rozszerzenia się Ewangelii, a wreszcie praca duszpasterska nie skłaniała Augustyna do roztrząsania zagadnienia zbawienia poza Kościołem. Obumierający politeizm i jego kultury nie przyczyniały się do tego, by Augustyn miał optymistycznie spoglądać na współczesne mu pogaństwo. Por. De natura et gratia, 2; List 102,15.

Z powyższego przedstawienia - o ile nie mylimy się - wynika, że augustyńska nauka o cnotach pogan wskazuje, że już na początku dyskusji z pelagianami wielki ich przeciwnik miał co najmniej intuicje, które wskazywały mu drogę wiodącą do jego nauki o łasce.

Jaki był los pośmiertny cnotliwych pogan pozbawionych łaski i wiary? Odpowiedź jest łatwa, bez łaski nie ma mowy o zbawieniu. Praktycznie wypowiada powyższe twierdzenie prawda wiary o wytrwaniu w łasce aż do końca życia¹⁸⁵. Tutaj nie ma żadnych rozbieżności wśród katolików. Wyraźnie tego domaga się Augustyn w tłumaczonym dziełku¹⁸⁶. Wszakże według Augustyna potrzebna jest ponadto wiara i to wyraźna, w Chrystusa. Powołuje się Augustyn w tej sprawie na św. Pawła¹⁸⁷. W dalszym ciągu swych wywodów Augustyn głosi, że niezależnie od jakiegokolwiek wykładni Rz 2,14-15, Jeremiasz zapowiedział udzielenie łaski w Nowym Przymierzu¹⁸⁸. Ta jego zapowiedź wskazuje na wiarę w Jezusa Chrystusa. Uczynki nakazane przez Prawo usprawiedliwiają człowieka, o ile je spełnia z pomocą daru Bożego, który pochodzi z wiary w Jezusa Chrystusa¹⁸⁹. Przez wiarę otrzymuje się usprawiedliwienie¹⁹⁰. Wyraźniej jeszcze Augustyn formułuje powyższe swoje przekonanie w obszernym dziele "Przeciw Julianowi": "Jeżeli poganie, o których mówi Paweł, że Prawa nie mają, a z natury czynią to, co prawo nakazuje, lecz nie mają wiary w Chrystusa, nie są oni sprawiedliwi, ani Bogu się nie podobają¹⁹¹. Augustyn oczywiście cytuje na poparcie swej tezy list do Hebrajczyków "bez wiary nie można się Bogu podobać"¹⁹².

Wobec tego, w przekonaniu Augustyna, poganie nie dostąpili zbawienia, czy jednak ich dobre uczynki nie przyniosły im żadnej pociechy? Tak, na pewno, gdyż według Augustyna przyczy-

185 B.F. VII. 25,71.

186 Duch a litera 48.

187 1. Tm 2,5; por. Duch a litera 48.

188 Duch a litera 49.

189 Tamże 50.

190 Tamże 51.

191 4,25.

192 11,7.

niły się one do złagodzenia kar piekielnych¹⁹³. Nie utożsamia się ono z ulgą, jakiej zdaniem wielu teologów, nawet współczesnych Augustynowi, zaznają potępieni. Jest ono objawem miłosierdzia Bożego, nie spowodowanego ewentualnymi cnotami. A jednak mimo swej surowej nauki głoszącej ograniczoną Bożą wolę zbawczą¹⁹⁴ Augustyn przyjmuje istnienie u cnotliwych pogani resztek obrazu Bożego, co stanowi punkt wyjścia dla naszych bardziej szerokich ujęć w sprawie zbawienia pogan. W ten sposób doszliśmy do ostatniego zagadnienia w problematyce teologicznej badanego traktatu, do augustyńskiego poglądu o powszechnej Bożej woli zbawczej. Zobaczmy jak on go wyraził w tłumaczonym traktacie.

6. Boża wola zbawcza

W czwartej części¹⁹⁵ według zaadoptowanego podziału Augustyn rozstrząsa sprawy wielkiej wagi zarówno od strony systematycznej - w tym wypadku nie biorąc pod uwagę całości nauki świętego, jak również i przede wszystkim analizując ten problem właśnie w kontekście teologicznym biskupa z Hippony. Zagadnieniem tym jest powszechna Boża wola zbawcza. Przypominamy bieg myśli, w którym autor omawia tę kwestię. W pierwszej części przetłumaczonego traktatu Augustyn wykazał, że człowiek nie może czynić dobra nie mając wlanej miłości przez Ducha Świętego. Bez tej miłości litera prawa zabija czyny dobre.

Następnie Augustyn¹⁹⁶ zastanawia się, czy niemożność pełnienia dobra rozciąga się na porządek myśli w konkretnym wypadku czy do wiary, tak jak do dobrego działania potrzebna jest łaska. W numerze 57 w związku z cytowanym tekstem Pawłowym I Tm 2,4 rozpoczyna Augustyn rozpatrywać Bożą wolę zbawczą. Rozpoczęte rozważania snuje autor dalej¹⁹⁷ i podaje rozwiązanie zagadnienia¹⁹⁸, a zakończenie znajduje¹⁹⁹ u Augustyna swój

193 Duch a litera 48.

194 Zob. niżej: Wola zbawcza

195 Duch a litera 57-60.

196 Tamże 53-54.

197 Tamże 58.

198 Tamże 58.

199 Tamże 60.

finał w akcie uwielbienia zaczerpniętym z Rz 11,33 i z uznania sprawiedliwości Bożej, które jest ujęte w pytaniu Pawłowym: "Czy Bóg jest sprawiedliwy"²⁰⁰? Augustyn zastanawia się - taki jest kontekst problemu Bożej woli zbawczej - nad tym, czy wola wiary pochodzi z natury, czy jest darem Bożym²⁰¹. Augustyn odpowiada na to pytanie, że wola wiary jest darem Bożym, lecz człowiek może go przyjąć lub odrzucić. W ten sposób Augustyn podnosi znaczenie wolnej woli ludzkiej. Wszakże o ile człowiek odrzuci ten dar Boży, właśnie dlatego poniesie karę, czyli Bóg jest zawsze panem człowieka. Wchodząc w szczegóły stwierdzamy, że wola wiary, zdaniem Augustyna, jest darem Bożym, a to dlatego, że według Pawła²⁰² wszystko mamy od Boga²⁰³. Następnie Bóg ofiarował człowiekowi samą wolną wolę w chwili stworzenia²⁰⁴, wreszcie wola wiary powstaje za wezwaniem Bożym²⁰⁵. Człowiek jednak może przyjąć lub odrzucić ten dar Boży²⁰⁶. Tak Augustyn rozwiązuje wymienione zagadnienie od strony człowieka.

Zostaje trudniejszy problem, a mianowicie, naświetlić tę kwestię, o ile tak można się wyrazić, od strony Bożej. Wypada to tym bardziej uczynić, że Augustyn wyszedł od Pawłowego stwierdzenia, że Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi. Bóg chce urzeczywistnić swój plan, ale nie chce go realizować wbrew wolnej woli ludzkiej²⁰⁷. Bóg szanuje wymieniony przymiot woli, lecz właśnie dlatego będzie sędził ludzi z użycia wolnej woli, a za nadużycie jej będzie karał²⁰⁸. Ludzie, odrzuciwszy Boży dar wiary pozbawią się najwyższego dobra i będą musieli ponieść karę wieczną za to, że nie korzystali z miłosierdzia Bożego. W powyższy sposób usiłował Augustyn odpowiedzieć na dwie

-
- 200 Tamże 9,14.
201 Duch a litera 57 pocz.
202 1 Kor. 4,7.
203 Duch a litera 57.
204 Duch a litera 58.
205 Tamże 58.
206 Tamże 58.
207 Tamże 58.
208 Tamże 58.

trudności²⁰⁹. Pierwsza z nich polegała na tym, że przypisać zbawienie woli ludzkiej schlebiało pysze człowieka, natomiast druga, upatrując w Bogu przyczynę daru wiary była równoznaczna z uznaniem wymówek niewierzących, że nie otrzymali wymienionego daru Bożego.

Dotąd streszczaliśmy teksty Augustyna. Analizowane urywki z pisma "Duch a litera" od dawna interesowały teologów, którzy wykorzystywali dla swych celów wypowiedzi autora, tym samym naświetlając jego myśli. Przedstawimy te usiłowania, omawiając echa traktatu w dziejach teologii.

7. Echa traktatu "Duch a litera" i nauki w nim zawartej

Sam utwór nie wywołał tyle echa poza Lutrem, ile doktryna w nim zawarta. Wystarczy wymienić w porządku chronologicznym problemy interesujące następne pokolenia teologów:

1. Interpretacja Rz 2, 14-15.
2. Usprawiedliwienie według Lutera.
3. Zespół zagadnień wysuniętych przez augustynizm XVII-wieczny.
4. Różnica między Starym a Nowym Przymierzem u Quesnela.
5. Egzegeza Rz 2, 14 - Baius.
6. Cnoty pogan, Baius - Janseniusz.
7. Potępienie żalu doskonałego - Janseniusz.

Same sformułowania tych problemów przypominają nam wielką duchową batalię toczoną w Belgii i we Francji w XVI, a szczególnie XVII w. Na razie nie wypowiadamy się, czy i o ile augustynizm wyliczonych autorów zgadza się z autentyczną nauką biskupa z Hippony, w każdym razie jest on augustynizmem nie przyjętym przez Kościół. Zgodnie z zestawem kwestii związanych z omawianym traktatem i jego doktryną widzimy długofalowe echa teologii Augustyna zawartej w studiowanym utworze.

Najpierw myśl teologiczna i to już we wczesnej scholastyce zajęła się interpretacją Rz 2, 14²¹⁰. W ówczesnych dociekaniach obserwujemy postęp w rozwijaniu augustyńskiego wymagania

²⁰⁹ Tamże 57.

²¹⁰ J. Riedl, *Salus paganorum sec. Rom. 2*, VD 1964, 62-65.

wiary w sensie otwarcia szerszego dostępu poganom do zbawienia. Powoli zaczęła sobie torować drogę opinia, że skoro poga- nie wierzyli w Boga wynagrodziciela, to tym samym niewyraźnie uznawali Jezusa Chrystusa. Owa wiara w Boga polegała na zachowaniu prawa przyrodzonego. Pogląd powyższy o tyle był łatwiej- szy do przyjęcia, że chodziło o pogan żyjących przed narodze- niem Pana Jezusa. Ze scholastyków wymienimy najwybitniejszego z nich, czyli św. Tomasza²¹¹. Słusznie mniema on, że całe za- gadnienie, o ile chodzi o jego Pawłową podstawę²¹² sprowadza się do należytego wyjaśnienia przysłówka - naturaliter - z na- tury. Rozumie je w ten sposób, że prawo naturalne wskazywało poganom co trzeba czynić, nie wykluczając koniecznego wpływu łaski do obudzenia uczucia religijnego²¹³. Według św. Tomasza, człowiek dochodząc do Boga, tym samym zbliża się do wiary Chrystusowej. Dokonuje się to dzięki rozumowi przyrodzonemu²¹⁴. W wypadku pogan o tyle wymieniony sposób dojścia do Chrystusa był ważniejszy, o ile do nich nie miało dostępu ani świadec- two Prawa i Proroków²¹⁵ ani przepowiadanie Apostołów i innych głosicieli Ewangelii²¹⁶. Wszakże "wiara czerpie swą pewność ze światła, które Bóg wlewa"²¹⁷. Św. Tomasz w Summie teologicz- nej²¹⁸ nazywa niewyraźną wiarą uznanie Boga wyswobadzającego ludzi w sposób Jemu odpowiedni oraz poznanie prawdy z Objawie- nia Ducha Świętego.

W czasach odrodzenia, Kajetan²¹⁹ i św. Robert Bellarmin²²⁰ i inni wrócili do drugiej augustyńskiej wykładni Rz 2,14-15²²¹.

211 +1274.

212 Rz. 2,14.

213 Ad movendum effectum - ad R 2,14 lectio 3.

214 Rz. 1,20.

215 Tamże 3,21.

216 Tamże 10,14.

217 In J. 4 lect. 5.

218 II e II ae qu 2 art. 7 ad. 3.

219 +1534.

220 +1631.

221 Rz. 2,14-15.

Odkrycie nowych kontynentów powoli przyczyniło się do zastosowania wiary niewyraźnej do pogan żyjących po Chrystusie²²².

Na zakończenie wracając do Rz 2,14-15 trzeba stwierdzić, że dzisiejsi egzegeci katoliccy odrzucają pierwszą antypelagiańską interpretację augustyńską, jako sprzeczną z kontekstem Pawłowym.

Druga interpretacja augustyńska listu do Rzymian 2,14-15 została zdystansowana przez rozwój myśli teologicznej, a ściślej mówiąc przez zastosowanie wiary niewyraźnej. Wszakże, jeżeli chodzi o identyfikowanie pogan Pawłowych z poganami pozbawionymi łaski, to o ile się nie mylimy ostatnio wskazana augustyńska interpretacja, która bierze pod uwagę pogan, oczywiście nie oceniając ich stanu duszy ani nie rozważając zasięgu Bożej woli zbawczej, nie różni się od dzisiejszej. Stąd widać, że egzegeza biskupa Hippony odegrała pewną rolę w rozumieniu Rz 2,14-15. Stanowiła ona jeden z etapów rozwiązania problemu, który był i jest nader życiowy i aktualny. Wolno nawet powiedzieć, że była ona czymś więcej, a mianowicie stanowiła jedną z prób, choćby tylko częściowo udanych, podpatrzenia dróg Bożej mądrości.

Luter²²³ był członkiem zakonu eremitów św. Augustyna, a zatem rodziny zakonnej, żyjącej nauką augustyńską. A klasztor augustianów w Erfurcie, dokąd się zgłosił, był przodującym ogniskiem życia ascetycznego²²⁴. Luter podchodził bardzo poważnie do obowiązków życia zakonnego. Ale również Lutera napotkały wielkie trudności, bo przekonał się o nędzy swojej i rozpiętości między ideałem doskonałości z Kazania na Górze a swoją rzeczywistością. Wskazana przepaść stanowiła trudność psychiczną, której nie zawahano się nazwać obsesją²²⁵, była zasadniczą przeszkodą w życiu religijnym i ascetycznym. Luter żył przerażony surową Bożą sprawiedliwością karzącą. Kryzys ten osiągnął swój szczyt w okresie 1509-1510. Od załamania uratował Lutera jego prowincjał Staupitz. Wszakże rozwiązanie dała mu teologia

²²² Pius IX Encyklika do biskupów Włoch z 10.8.1863 r. DS 2866, Sobór Watykański II KK 16.

²²³ + 1546.

²²⁴ J.M.Todd., Marcin Luter, Warszawa 1970, 42.

²²⁵ Tamże 60.

usprawiedliwienia, a ściśle mówiąc, jego dogłębne studium listu św. Pawła do Rzymian. Z poważnej lektury tego listu Apostoła i z nastawienia psychicznego, które szukało ocalenia w Bogu, a wreszcie z chęci ucieczki przed straszliwą zmorą wywodzi się jeżeli się nie mylimy, koncepcja Lutera sprawiedliwości Bożej i usprawiedliwienia Lutera. Posłuchajmy jego własnych wyznań: "W końcu Bóg okazał miłosierdzie, gdy tak rozmyślałem dniem i nocą nad następującymi słowami: "Sprawiedliwość Boża objawia się w Ewangelii jak jest napisane: sprawiedliwy z wiary żyje, zacząłem pojmować sprawiedliwość Bożą jako coś, czym żyje człowiek sprawiedliwy, jak dar Boży, czyli wiarę i zrozumiałem, że w słowach sprawiedliwość Boża została objawiona w Ewangelii, chodzi o sprawiedliwość bierną, za pomocą której miłosierny Bóg usprawiedliwia nas przez wiarę, zgodnie ze słowami: sprawiedliwy człowiek z wiary żyje... I jak przedtem nienawidziłem tych słów: "Sprawiedliwość Boża", teraz tym silniej wysławiałem je przed sobą tak, że owo miejsce u Pawła było dla mnie niczym prawdziwe bramy raju. Później czytałem u Augustyna, gdzie niespodziewanie stwierdziłem, że on podobnie rozumiał sprawiedliwość Bożą jako coś, czego Bóg nam udziela, kiedy nas usprawiedliwia. I chociaż zostało to wyrażone w sposób niedoskonały i choć Augustyn nie wyraża się jasno na temat "imputacji", budzi zadowolenie fakt, że nauczał o sprawiedliwości Bożej za pomocą której dostępujemy usprawiedliwienia"²²⁶. Dla nas ważne jest to, co wydaje się być normalne u augustianina, że Luter powołuje się na Augustyna. - Czyni to wtedy, kiedy dokonało się jego tzw. odkrycie²²⁷. Jeszcze ważniejsze jest dla nas to, że Luter powołuje się na lekturę przetłumaczonego traktatu oraz na wpływ doktryny w nim zawartej. Było to na przełomie roku 1515/16. Zacytowana relacja Lutera stanowiąca pewnego rodzaju jego wyznanie pochodzi z r. 1545²²⁸.

Zajrzyjmy obecnie do komentarza Lutera do listu do Rzymian i przekonajmy się, jakie urywki badanego traktatu Luter zacy-

²²⁶ Wydanie z roku 1545, przedmowa nie paginowana, przekład za tłumaczeniem T. Szafrąńskiego Todd. dzieło cytowane, 85-86.

²²⁷ Zwane również "Przeżyciem na wieży", Turm-Erlebnis. Proponowano różne daty na oznaczenie czasu tego przeżycia, od 1512-1515 (por. J. Paquier, DTC, IX, 1 1207).

²²⁸ Zob. wyż. uwaga 120.

tował i jak się nimi posłużył, by wyjaśnić Pawła właśnie zgodnie ze swymi problemami. Musimy wziąć pod uwagę glosy i scholia listu do Rzymian znajdujące się w obu redakcjach własnych Lutera, które oznaczamy Kom. 1 i notatek studentów zwanych przez nas Kom. 2.

W Komentarzu pierwszym²²⁹ Luter cytuje 28 razy traktat Augustyna "Duch a litera". Ponadto znajdujemy w Kom. 1 pięć wzmianek, na które składają się streszczenia, aluzje a nawet krótki komentarz do 8, 13-21-25. W sumie mamy 33 odwołania się do wspomnianego dziełka. Luter w Kom. 1 najczęściej odwoływał się, jeżeli chodzi o pisma Augustyna, właśnie do studiowanego traktatu, bo z innych pism św. biskupa cytuje 88 utworów²³⁰.

W Kom. 2 studenci Lutera zanotowali 17 cytatów augustyńskich i jedno streszczenie na 45 przytoczeń innych pism św. Augustyna. I w tym wypadku trzeba podkreślić, że żadne inne pismo Augustyna nie osiągnęło wymienionej częstotliwości w cytowaniu przez przyszłego reformatora. Większe natomiast ma znaczenie przytaczanie przez Lutera cytatów zaczerpniętych z omawianego traktatu. W obfitości też teologicznych obrazujących doktrynę Lutera, a jakie zdaniem L.Cristianiego²³¹ znajdują się już w jego komentarzu do listu do Rzymian, jest pewna ilość twierdzeń na poparcie których przyszły reformator odwoływał się do dziełka "Duch a litera". Przekonajmy się jakie swoje twierdzenia popiera przyszły reformator tekstami i nauką zawartą w przetłumaczonym traktacie. Oba Komentarze obejmują glosy i scholia oraz komentarz i dalszy ciąg interpretacji continuationes listu do Rzymian. I tak oba komentarze w scholiach podają egzegezę Rz. 7,6: "Nie według przestarzałej literatury"²³².

²²⁹ Koment. do listu do Rzymian pochodzący bezpośrednio od Lutera, znajdujący się w 56 t. WA, natomiast komentarz opierający się na notatkach studentów Lutera zawarty jest w 57 t. WA.

²³⁰ Przekontrolowaliśmy zestaw dokonany przez J.Fickera WA t. 56 L-I. Zauważyliśmy, że Ficker unowocześnił lub poprawił oznaczenie roz. 11,18 9,15 (t. 56,36), wszakże uczynił to niekonsekwentnie oznaczając dwoma liczbami różnych rozdziałów (11 i 12) ten sam tekst. Natomiast wymienionych poprawek nie wprowadził do Kom. 2 (t. 57,49). Podzieliliśmy cytaty Augustyna zgodnie z większą lub mniejszą dokładnością Lutera w przytaczaniu Augustyna.

²³¹ L.Cristiani, Luther et st. Augustin, AM 2, 1033-1034.

²³² WA 56 Scholia, 336-338 57,182-183.

Luter w Kom. 1 wyjaśniając cytowane miejsce listu do Rzymian stwierdza, że próżną literą i śmiercią duszy jest nauka nakazująca wykonywanie dobrych uczynków i to obojętnie czy to jest doktryna Ewangelii czy Mojżesza. Na dowód swego twierdzenia Luter przytacza traktat "Duch a litera" 4,6. W Kom. 2 cytowany urywek ze studiowanego utworu jest wykorzystany dla podkreślenia przeciwstawienia litery i ducha z powołaniem się na 2 Kor. 3,6. Śledząc zapiski studentów Lutera przekonujemy się, że urywek 4,6 pisma "Duch a litera" ma w pewien sposób wyjaśnić Rz. 7,6.

Następnie w Kom. 1 znajduje się cytaty z r. 23 traktatu "Duch a litera". Można się dziwić, że studenci Lutera go opuścili. Ma on bowiem wielkie znaczenie dla bardzo krytycznej oceny uczynków, którą głosił Luter. Zdaniem Augustyna, Paweł uważa, że uczynki, które wykonuje człowiek sprawiedliwy utożsamiają się z prawem, które nie zapewnia usprawiedliwienia. Dalej (w tym wypadku oba Komentarze są zgodne) reformator powołuje się na n. 24, z którego wynika, że Augustyn nie tylko zakaz pożądania, ale w ogóle cały Dekalog uważał za zabijającą literę. Według Augustyna²³³ prawa Boże świadczą o obecności Ducha Świętego, który rozlewa miłość. Miłość jest pełnią Prawa i celem przykazania. Luter wyciąga stąd wniosek, który wskazuje na jego zasadniczą doktrynę. Duchowe zrozumienie Pisma św. nie odnosi się do uczynków uważanych za dobre, ale do umiłowania sprawiedliwości, według Kom. 1 i 2 i nienawiści zła, zgodnie z Kom. 1. Zarysowuje się tu minimalistyczna ocena uczynków. Dalej Luter odrzuca motywację pochodzącą z niewolniczego strachu²³⁴ i z wyrachowania²³⁵. Luter domaga się, by miłość do Boga była motorem spełniania przykazań lub przekraczania zakazów, co jest niemożliwe bez miłości jaką wylewa Duch Święty.

Zdumiewająca jest konkluzja, jaką Luter wyprowadza z tekstów Pawła²³⁶ i z Augustyna, w czym uwidacznia się ich zgodność, że tajemnice, cała Ewangelia, a nawet całe duchowe rozu-

233 3 cytaty - Duch a litera 21,36.

234 non timore pene serviliter - Kom. 1 i 2.

235 Neo cupiditate commodi Kom. 1 - affectu commodi, Kom. 2.

236 1 Kor. 13,2.

mienie Pisma św. jest literą²³⁷. Luter, jak widzieliśmy uprzednio podkreślał, że właśnie duchowe rozumienie Pisma św. odnosi się do umiłowania sprawiedliwości. Wygląda zatem, o ile się nie mylimy, że komentator listu do Rzymian ma na myśli w ostatnim wypadku duchowe rozumienie Pisma św., posługujące się rozumem a nie motywowane miłością. Dla nas ważniejsze jest, że u Lutra znajduje się niezwykła przesłanka, z której wyciągnął omawiany wniosek, a mianowicie zidentyfikowanie prawa Ewangelii z prawem Mojżesza. Dowody na to, przynajmniej w rozumieniu Lutra, dostarcza, jak przekonaliśmy się w rozdz. 4,6 traktatu "Duch a litera". Posłuchajmy Augustyna: "Zaiste nauka, która nam nakazuje żyć wstrzemięźliwie i pobożnie jest literą zabijającą, o ile nie ożywi nas duch. Nie należy rozumieć słów Apostoła: "Litera zabija, duch ożywia" tylko w znaczeniu przenośnym. Zachodzi ono wtedy, gdy dosłowne znaczenie jest bez sensu". Następnie reformator przytacza z tłumaczonego pisma Augustyna 14,23, gdzie czytamy: "Apostoł jednak chce, by rozumiano przez prawo, które nikogo nie usprawiedliwia, nie tylko owe sakramenty zawierające obraz obiecanych rzeczy, ale uczynki zapewniające prawość życia". Wreszcie Luter cytuje początek 24: "W tym samym urywku drugiego listu do Koryntian, w którym mówi: "Litera zabija a duch ożywia" Paweł jeszcze wyraźniej pragnie, by przez literę rozumiano cały dekalog spisany na dwóch tablicach". Luter jest przekonany, że dusza dzięki umartwieniu całkowicie się zmienia jeszcze przed waniem miłości.

W następnych wywodach Luter stwierdza, że Augustyn poniżej pisze, w tymże samym n.36 co następuje: "Czymże są więc nakazy prawa Bożego napisanego w sercach? Tylko samą obecnością Ducha Świętego, który jest palcem Bożym. Jego obecność rozlewa miłość w sercach naszych, która jest wypełnieniem prawa i celem przykazania". Nie jest jasne, czy pesymistyczna ocena tajemnic całej Ewangelii i duchowego zrozumienia pisma Świętego wywodzi się według pojmowania Lutra z tekstu²³⁸ Augustyna, który utożsamia prawa pisane ręką Bożą w obecności Ducha Świętego. Luter w pewnym stopniu odpowiedział na nasze niepokojące pytania. Według Lutra najlepszymi chrześcijanami są wykonawcy zleceń

237 Scholia do Kom. 1 WA 56, 337.

238 Kom. 1 Wyd. cyt. 56, 337; por. Duch a litera 38.

głoszonych przez uczonych. Mają je urzeczywistnić w sposób najbardziej dobrowolny²³⁹. Owa najbardziej nieskrępowana wola jest miłością, będącą darem Ducha Świętego. Następnie przyszedł reformator wyjaśnia, że Ewangelia i jak sądzimy tak samo tajemnice, są literą, o ile człowiek nie przyjmie łaski Jezusa Chrystusa, której nam udziela prawo Ewangelii. Odpowiedź Lutera zgadza się przynajmniej zasadniczo z rolą, jaką przypisuje Augustyn woli ludzkiej w przyjęciu i odrzuceniu wiary²⁴⁰. Ponadto musimy przypomnieć, że Luter, zgodnie z duchem i literą św. Augustyna podnosi znaczenie miłości w zachowaniu Prawa Bożego²⁴¹. Ex post w r. 1531, w czasie jednej ze swych rozmów przy stole²⁴², Luter stwierdził, że jego pierwsze walki były przeciw wierze w dobre uczynki. W innych uwagach wyjaśniających list do Rzymian Luter podkreśla bezwartościowość uczynków²⁴³. Przyszły reformator w scholiach²⁴⁴, dając streszczenie przewodniej myśli egzegezyzanego przez siebie listu zwraca uwagę, że Paweł postawił sobie za zadanie zniszczyć całą mądrość i sprawiedliwość ciała. Luter upatruje nawet cel listu do Rzymian w "zakorzenieniu, ustanowieniu i wysławieniu grzechu"²⁴⁵. Aby uzasadnić to paradoksalnie brzmiące zdanie Luter sięga do Augustyna²⁴⁶, według którego Paweł "dzielnie i ostro walczy z pyszałkami i zarozumiałcami bezczelnie opierającymi się na swych uczynkach". Augustyn²⁴⁷, a za nim Luter²⁴⁸ stwierdza, iż "prawie jedynym tematem listu do Rzymian jest problem łaski". Wielkość łaski wykazuje bezwartościowość uczynków. Jednak dla Augustyna bezwartościowość uczynków ze względu na ewentualny grzeszny motyw nie utożsamia czynu z grzechem, jak to czyni Luter²⁴⁹. Widać, że już w pierwszym okresie swej działalności,

239 Corollarium Kom. 1, wyd. cyt. 56,338.

240 Kom. 1, wyd. cyt. 56,300,38. Por. Duch a literatura 57-58.

241 Tamże.

242 Nr 1936.

243 Kom. 1, wyd. cyt. 56,335-336.

244 Kom. 1, wyd. cyt. 56,157.

245 Tamże.

246 Duch a literatura 12, 1-3.

247 Tamże, 12,12-16.

248 Kom. 1, wyd. cyt. 56,157.

249 Tamże 158.

przed zerwaniem z Kościołem, Luter różnił się w tej mierze od Augustyna. Natomiast komentując Rz. 6,1 Luter²⁵⁰ staje się echem Augustyna, gdyż przeciwstawia karom, na jakie zasłużył sobie Paweł, miłosierdzie, jakie mu okazał Pan i otrzymaną łaskę²⁵¹. W Kom. 1 Luter interpretuje Rz 2,23 i przytacza n. 13 z traktatu "Duch a litera". We wskazanym urywku Augustyn podkreśla, że niewolniczy strach może powodować rozdźwięk między grzesznym nastawieniem woli znanym tylko Bogu, a zewnętrznie wykonanym czynem. Augustyn uwypukla konieczność ducha łaski. W Kom. 2 listu do Rz. 2,21 spotykamy te same myśli u Lutera i ten sam tekst wyjęty z Augustyna. Również objaśnienia do Rz. 2,23 nie różnią się treściowo, choć reformator nie przytacza n. 13 badanego traktatu. Wyjątki te zgadzają się rzeczowo z poprzednio cytowanym tekstem Augustyna²⁵². Podobnie wyraża się Luter w Scholiach do Rz. 2,3 chwalać Augustyna i cytując bardzo swobodnie n. 13²⁵³. A wreszcie, interpretując Rz. 2,29 Luter rozwodzi się w obu komentarzach nad obrzezaniem serca i przytacza n. 13²⁵⁴. Luter powraca do problemu bojaźni. Reformator rozpatrując tę sprawę nie stosuje scholastycznego rozróżnienia bojaźni niewolniczej, powziętej z niewolniczego usposobienia od lęku niewolniczego, ale wykluczającego przywiązanie do zła. Ta pewna nieściskość otwiera drogę do odrzucenia żalu doskonałego, a to ze względu na specjalne ujęcie minionego stanu duszy grzesznika.

Luter, jak wiadomo, ujmuje usprawiedliwienie w znaczeniu przyobleczenia człowieka w sprawiedliwość Boga. Przyszły reformator dał w Kom. do Rzymian zapowiedź swojej doktryny i jej zarys: Luter objaśnia Rz. 3,21 i przytacza z omawianego traktatu n. 15, w. 6-7, 15-18²⁵⁵. Najbardziej ważne są w. 5-7, które brzmią: "Apostoł mówi o sprawiedliwości Bożej. Oczywiście nie chodziło mu o przymiot Boży, ale o tę sprawiedliwość, w którą przyobleka człowieka usprawiedliwiając grzesznika". Jest zdu-

250 Glossy, wyd. cyt. 56, 57 - tylko Kom. 1.

251 Duch a litera 12,4-7.

252 Kom. 1, wyd. cyt. 56,26 - Kom. 2, wyd. cyt. 57, 29.

253 Kom. 1, wyd. cyt. 56, 191.

254 Kom. 1, wyd. cyt. 56, 28.

255 Kom. 1 do Rz. 3,21, wyd. cyt. 56, 38.

miewające, że słuchacze Lutra ominęli ten właśnie urywek, a zanotowali następny wiersz²⁵⁶. Co prawda Luter przyznał, że jego imputacja nie utożsamia się z poglądem Augustyna, ale jest mu bliska. Luter powtarza swą opinię w scholiach²⁵⁷ i przytacza n. 2 oraz n. 34.

Przedstawiając w bardzo ogólnym i powierzchownym zarysie wpływ przedkładanego traktatu na komentarz Lutra szliśmy prawie za porządkiem jego wyjaśnień. Obecnie na zakończenie rzucając okiem na poruszone przez reformatora problemy, które rozwiązywał przy pomocy tekstu i myśli Augustyna, jakie uwidaczniają się w badanym utworze, stwierdzamy, że teoria imputacji, krytyka dobrych uczynków i moralności motywowanej lękiem, jak również stosunek litery do ducha znajdują swe odzwierciedlenie w komentarzu listu do Rzymian. Luter usiłował znaleźć u Augustyna oparcie dla swoich tez.

Wymieniony przedmiot woli Bożej, który głosi wiara, stanowi źródło naszej nadziei opartej na Bożej obietnicy²⁵⁸. Ojcowie Kościoła i późniejsi teolodzy zajmowali się powszechną Bożą wolą zbawczą. Wśród nich był również Augustyn²⁵⁹. Wszakże jego poglądy na ten temat stanowiły i stanowią przedmiot dociekań, a nawet sporów teologicznych. Aby ograniczyć się do najnowszej polskiej literatury teologicznej, wystarczy wymienić rzeczową krytykę ks. Dziaska²⁶⁰. Wymieniony teolog słusznie skrytykował Augustyna, ale niemniej przypisywał mu uznawanie badanego przymiotu woli Bożej właśnie w studiowanym traktacie. Historia badań myśli augustyńskiej w tym przedmiocie, jeżeli chodzi o czasy nowożytne, sięga teologów z Salamanki i ojca teologii pozytywnej, tj. jezuitę Petaviusa. Poglądy teologów z Salamanki zgadzają się z opinią Petaviusa i dlatego wystarczy nam przedstawić jego opinię. Jego zdaniem Augustyn w analizowanym utworze głosi istnienie prawdziwej i powszechnej Bożej Woli zbawczej. Nie jest ona absolutna, ale uwarunkowana i wola ludzka może nie dopuścić do zrealizowania zamiaru Boże-

256 Wyd. cyt. 57,39.

257 Kom. 1, wyd. cyt. 256,257.

258 1 Tym. 2,4.

259 Zob. wyż.

260 Księga Życia Bożego, Poznań 1969, 416-417.

go²⁶¹. Bossuet mniema, że właśnie w omawianych tekstach przetłumaczonego traktatu Augustyn stwierdza ofiarowanie wszystkim ludziom środków zbawienia zewnętrznych i wewnętrznych. Wymieniony znakomity kaznodzieja uznaje wielką trudność w poszczególnym rozróżnianiu wybranych przez Boga ludzi. Według Bossueta wierzący są wezwani w sposób szczególny, który doprowadza ich niechybnie do wiary²⁶². Zazwyczaj teolodzy do naszych czasów idą w ślady Petaviusa. Ogólnie rzecz biorąc oni wszyscy doszukują się w dziełku "Duch a litera"²⁶³ stwierdzenia, że Bóg ofiaruje każdemu człowiekowi posiadającemu dobrą wolę łaskę wiary i zbawienia. Jeżeli ktoś nie skorzysta z tych darów sam sobie jest winien.

W roku 1959 ukazała się śmiała pozycja, przeciwna temu, co wydawało się być ustalone, pewne i przyjęte przez wszystkich. Jest to artykuł J.Chenu'go²⁶⁴. Wymieniony augustynista podkreśla przede wszystkim, na co trzeba się zgodzić, że problem wysunięty przez Augustyna w przetłumaczonym traktacie²⁶⁵, a mianowicie czy woła wiary ma swe źródło w człowieku czy w Bogu, powstaje tylko w odniesieniu do ludzi, którzy zasłyszeli słowo Boże²⁶⁶. W innej perspektywie bowiem zagadnienie wysunięte przez Augustyna jest niezrozumiałe²⁶⁷. Z tego jednak założenia autor wyciąga wniosek, że Augustyn chciał tylko w wymienionych tekstach wyjaśnić Pawłowe orzeczenie. Autor stwierdza, że Bóg chce zbawić²⁶⁸. Można, idąc śladami Chenu'go pójść dalej i zapytać o los ludzi, do których nie dotarło słowo Boże²⁶⁹, ale Augustyn nie stawiał sobie takiego pytania w analizowanym piśmie i konsekwentnie na nie nie odpowiedział²⁷⁰.

261 Opus de theologicis dogmat., de Deo X, t.I Antverpiae 1700, 400-401, de incarnat. XIII, 3,2 t.V, 2 Antverpiae 1700, 160-161.

262 Defense de la Tradition et des St. Pères, 2 cz., ks. 13,9.

263 N. 57-60.

264 St. Augustin enseigne-t-il dans le De spiritu et littera l'universelle de la volonte salvifique de Dieu? Rech SC 1959, 215-224.

265 N. 57-58.

266 S. 222-223.

267 S. 222-223.

268 S. 223.

269 S. 224.

270 S. 223-224.

Dlaczego Chenu odrzuca przyjętą od czasów Petaviusa interpretację wskazanych tekstów, czyli dlaczego nie godzi się dopatrywać powszechnej woli zbawczej w badanym dziełku? Najpierw dlatego, że przyjęcie przez Augustyna powszechnej Bożej woli zbawczej w r. 412 i to właśnie w omawianym piśmie stanowiło by w poglądach św. doktora wyłom na tę sprawę. Jak wiadomo, Augustyn w innych dziełach opowiada się za ograniczonym rozdawnictwem łaski odkupieńczej. Na poparcie tego, francuski augustynista cytuje "De peccator. meritis"²⁷¹. Utwór ten, jak wiemy, bezpośrednio poprzedza analizowane przez nas pismo. Następnie w polemicznym dziele "De natura et gratia"²⁷², napisanym po omawianej odpowiedzi udzielonej Marcellinowi, Augustyn głosi surowe zdanie w sprawie powszechności Bożej woli zbawczej²⁷³. Wreszcie artykuł Chenu przypomina, na co już wskazaliśmy, że Augustyn ma na myśli²⁷⁴ słuchaczy słowa Bożego²⁷⁵. Wróćmy na chwilę do zasadniczego argumentu Chenu'go skierowanego przeciw Petaviusowi i jego następcom. Według Chenu nie można przyjmować wyłomu w poglądach Augustyna na powszechną wolę zbawczą. Wobec tego Chenu powołuje się, przypominamy to raz jeszcze, na n. 31,1 księgi "De peccatorum meritis". Niech nam wolno będzie wyrazić pewne zdziwienie, że Chenu nie wykorzystał argumentu najbardziej przemawiającego za jego interpretacją²⁷⁶. Przecież nie sięgając nawet do dzieła "De peccatorum meritis", dowiadujemy się właśnie z przetłumaczonego utworu, że Augustyn odmawia poganom zbawienia ze względu na brak wiary wyraźnej i łaski Chrystusa²⁷⁷.

Rozumiemy, że Chenu nie odwołał się do owych pogan, ponieważ byli to politeiści, do których nie dotarło słowo Boże. Mimo to już w tym piśmie napotykamy ograniczoną Bożą wolę zbawczą ze względu na potępienie pogan, nie znających słowa Bożego. W traktacie zatem "Duch a litera" przejawiają się zapowiedzi nauki

271 1,31.

272 4,4.

273 S. 221,222.

274 N. 57-58 utworu Duch a litera.

275 S. 222-223.

276 Duch a litera 57-58.

277 Tamże, 49-51.

św. Augustyna. Inna rzecz, że one nie wykluczają ewolucji poglądów. Przecież w innych tekstach, o ile się nie mylimy, Augustyn nie podnosi motywu woli, odrzucającej dar łaski. Z tego względu widać pewną odrębność w ujmowaniu wymienionej sprawy, właśnie w badanym utworze w stosunku do późniejszych pism antypelagiańskich.

Chenu co prawda, i to jest jego wielka zasługa, i w badanym artykule i gdzie indziej podnosi, że Augustyn przez ograniczone rozdawnictwo łaski chciał uwypuklić i wbić w przekonanie wiernych darmowość tejże łaski. Rzeczywiście, wysunięcie tego motywu jest słuszne. Wszakże ono nie wystarczy i to tym bardziej, że sam Święty podnosi w studiowanych tekstach wszechwładztwo Boże. Właśnie pełnia bytu Bożego, Jego niezbadana przewaga nad stworzeniem jest najgłębszym uzasadnieniem Augustyńskiego rozwiązania naszego problemu. Ponadto pamiętajmy, że Augustyn odznaczał się wielkim poczuciem zrozumienia i uznania tajemnicy religijnej.

Bardzo interesującą próbą nowego spojrzenia na zagadnienie zbawienia pogan w oparciu o zasady św. Augustyna, wyłożone we wszystkich jego dziełach, podał w r. 1938 chiński teolog J. Wang Tchang Tche TJ²⁷⁸. Podjął on się trudu wysnucia nie tylko z tekstu dzieł, co z ogólnych zasad Augustyna powszechnej Bożej woli zbawczej w aktualnym zrozumieniu tej woli. Zdaniem chińskiego teologa zabrakło teorii o wierze niewyraźnej i dlatego Augustyn zacieśnił Bożą wolę zbawczą. Oryginalną próbę rozwiązania wymienionej trudności przedłożoną przez ojca Wang'a jest odwołanie się do teorii oświecenia, której twórcą jest Augustyn. Oświeca Słowo, które jest Chrystusem²⁷⁹.

Skoro oświeca Chrystus czyli Słowo Woicelone, to iluminacja może zastąpić naukę o wierze niewyraźnej. Ponadto ojciec Wang odwołuje się do augustyńskiej nauki o Ciele Mistycznym. Pozwalamy sobie dodać, że także o. Wang nie zwrócił uwagi na opinię Augustyna o pozostaniu śladów obrazu Bożego w człowieku nawet pozbawionym łaski, o czym pisze Augustyn w badanym traktacie²⁸⁰. Znajduje się tu podstawa do wyprowadzenia z teologii Augustyna

278 St. Augustin, dzieło cytowane.

279 In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV 35,4.

280 47-48.

pewnych przesłanek do szerszego, niż to czynił biskup z Hippony pojmowania Bożej woli zbawczej. Wydaje się, że nie odchodząc od jego ducha, wolno nam to uczynić nawet wbrew rygorystycznym zastrzeżeniom Augustyna o konieczności motywu wiary dla uniknięcia grzechu.

Poglądy Quesnela przedstawimy, ze względu na większą dostępność, posługując się sformułowaniami bulli z r. 1713. Zagadnienie, jakie mamy rozpatrzyć, bulla ujmuje w sposób następujący: "różnica między żydowskim a chrześcijańskim przymierzem polega na tym, że w Starym Bóg wymagał, by grzesznik wyrzekł się grzechów i wypełniał Prawo, mimo to Bóg nie zaradzał brakowi sił u grzesznika. W nowym przymierzu Bóg daje grzesznikowi to, co nakazuje, oczyszczając go swą łaską²⁸¹. Słowa bulli streszczają komentarz Quesnela do Rz. 2, 27²⁸². Pogląd Quesnela wywodzi się z Rz. 7,7-25, w którym św. Paweł przedstawia położenie Żydów, którym Prawo nie dawało mocy zachowywania jego przepisów. Oczywiście wymieniony problem omawia Augustyn w przetłumaczonym dziełku²⁸³. Czy jednak ujemna ocena skuteczności Prawa doprowadziła Augustyna do przekonania, że Bóg wcale nie pomagał Żydom, by mogli zachować przepisy Prawa? Na to pytanie Quesnel dawał odpowiedź twierdzącą, czyli, że Żydzi byli pozbawieni tej pomocy Bożej. Za podtrzymywanie tego zdania Kościół potępił Quesnela. Nie wdając się w referowanie nauki Pawłowej przypominamy, że prawowierni nowocześni egzegeci²⁸⁴ uważają na podstawie całości teologii Apostoła Narodów, że on nie odrzucał wzmiankowanej pomocy, która jednak była czynnikiem zewnętrznym w stosunku do prawa. Obchodzi nas więcej św. Augustyn. W spolszczonym traktacie²⁸⁵ mówi Augustyn o łasce, która była ukryta w Starym Przymierzu, a wskazywała na jej ujawnienie w Nowym. Trzeba przyznać, że ta wzmianka jest dość ogólna. Natomiast w piśmie "De perfect. inst. hom." człowieka z r. 415/16 Augustyn wyraźnie pisze, że "dawnych sprawiedliwych wspomagała łaska Chrystusa"²⁸⁶.

281 Zdanie 6. DS 2406.

282 Le Nouveau Testament en français, Paris 1692.

283 Duch a litera 21-42.

284 F. Prat, La théologie de St. Paul, t.1, Paris 1961, 278.

285 N. 27.

286 N. 42.

W drugiej części tezy Quesnela znajdujemy augustyński akt strzelisty w lekkim przeredagowaniu: "daje co każe". Owa modlitwa Augustyna znana jest nie tylko z "Wyznań"²⁸⁷, ale i z traktatu "Duch a litera"²⁸⁸. Na pewno jednak nie można z wymienionej modlitwy Augustyna wyprowadzać wniosków, odnoszących się do zagadnień jakich Augustyn sobie nie stawiał, np. o stosunku łaski dostatecznej do skutecznej w Nowym Przymierzu. Oczywiście ten problem był znany Quesnelowi, który go rozwiązywał według zasad jansenistowskich.

Baius, który był najwcześniejszym przedstawicielem i ojcem augustynizmu siedemnastowiecznego sformułował w dziele "De prima hominis iustitia et virtutibus impiorum" 1. II, Lovanni 1565 swą egzegezę Rz. 2,14 w sposób następujący: "Z Pelagiuszem uczą ci wszyscy, co tekst Apostoła do Rz.2,14, bo "gdy poganie, którzy prawa nie mają, z natury czynią, co prawo nakazuje..." rozumieją o poganach nie posiadających łaski wiary"²⁸⁹. Krótko mówiąc, Baius przyjmował pierwszą antypelagianą interpretację Augustyna tekstu Rz. 2,14 i nie zainteresował się egzegezą tegoż zdania Pawłowego proponowaną przez Augustyna w okresie poprzedzającym dyskusję z pelagianami.

Janseniusz podtrzymywał w sprawie cnót pogan tezy augustyńskie w całej rozciągłości, streszczając odpowiednie wypowiedzi Augustyna²⁹⁰. Bardziej interesującą jest polemika Janseniusza ze Suarezem, który chciał osłabić twierdzenia Augustyna, krytykując je jako nawet niegodne tak wielkiego geniusza²⁹¹, albo zmniejszając odstęp między Augustynem a Julianem²⁹². Według interpretacji Suareza, Augustyn miał uznawać sprawności pogan nie za grzechy w ścisłym znaczeniu, ale jako dobre uczynki, a mimo to nie przynoszące zasług dla życia wiecznego. Janseniusz odrzuca owe złagodzenie opinii Augustyna dlatego, że jego zda-

288 N. 22.

289 Zdanie 22 DS 1922 w tłum. W. Granata, Dogm. katolicka, Lublin 1959, 93. Baius wyraża tę myśl pozytywnie głosząc, że Apostoł nauczał o poganach nawróconych na wiarę chrześcijańską. Baius powołuje się na nasz traktat 43-47, dz.cyt. 1,6.

290 Augustinus, t. II, Paris 1641, 228-242.

291 De gratia, o. 7, 10, 14.

292 Tamże, 21.

niem, owe usiłowania Suareza znieważają wielkiego Doktora, a co gorsze wynikają z nieznamości jego nauki. Historycznie rzecz biorąc Janseniusz ma rację, natomiast w teologii systematycznej Suarez pragnął zaktualizować teologię augustyńską dla potrzeb swej epoki, łagodząc skrajne wypowiedzi Augustyna.

Janseniusz odrzucał wartość żalu niedoskonałego za grzechy dla życia nadprzyrodzonego choćby nakazywała go wiara. Swoje stanowisko motywował tym, że żal poczęty z lęku nie wywodzi się z łaski Chrystusowej, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Janseniusz powoływał się między innymi na nasz traktat, z którego np. cytował następujące słowa: "Łaska ukrywa się przed bojącymi się kary"²⁹³. Jak widać z powyższego przedstawienia janseniści podtrzymywali wszystkie tezy Augustyna. Wyznawali oni skrajny augustynizm, czyli doktrynę wierną przede wszystkim literze swego mistrza. Czy odstąpili od jego ducha? Niech za odpowiedź wystarczy stwierdzenie, że Augustyn był synem Kościoła bezwzględnie mu posłusznym. Ponadto Augustyn do końca poprawiał swe poglądy, czego dowodem są jego *Retractationes*. Janseniusz nie chciał dostrzegać dwunastu wieków dzielących go od epoki Augustyna. Janseniści praktycznie nie uwzględniali dorobku tego okresu ani uściśleń dokonanych w teologii przy pomocy filozofii arystotelesowskiej. Trzymając się kurczowo litery Augustyna Janseniści nie liczyli się ani z sytuacją Augustyna, ani z pelagianizmem, z którym walczył Augustyn. Dlatego więc wugustynizm jansenistów w XVII w. przedstawia w wielkiej mierze przebrzmiałą postać doktryny swego autora.

8. Autentyczność dzieła "Duch a litera" i jego chronologia

Autentyczność przetłumaczonego dziełka jest dobrze poświadczona, zarówno przez Possidiusza, co stanowi dowód zewnętrzny, jak i przez samego autora, co jest dowodem wewnętrznym. Possidiusz umieścił w swym spisie dzieł św. Augustyna omawiany utwór jako drugi wśród pism przeciw pelagianom²⁹⁴. Tytuł dzieł-

²⁹³ N. 51, Janseniusz, dz.cyt. III 256.

²⁹⁴ *Operum S. Augustyni Elenchus...* a Possidio, WA 2, 172.

ka poświadczony przez Posidiusza jest identyczny z tytułem podanym w "Retractationes".

Sam Augustyn poświadcza autentyczność badanego utworu w dziełku pt. "Wiara i uczynki"; "Kiedy więc Apostoł powiada, że według jego sądu człowiek dostępuje usprawiedliwienia przez wiarę bez uczynków Prawa (Rz. 4), to nie wyraża przez to zdania, że po przyjęciu i wyznaniu wiary można pogardzić uczynkami sprawiedliwości, lecz że każdy powinien wiedzieć, iż przez wiarę można być usprawiedliwionym, chociaż by tego usprawiedliwienia nie poprzedziły uczynki Prawa. One bowiem idą za usprawiedliwionym, ale nie poprzedzają tego, który ma dostąpić usprawiedliwienia. Nie ma wszakże potrzeby w tym dziele sprawy tej szerzej omawiać, tym bardziej, że niedawno wydałem o niej obszerną księgę pod następującym tytułem: "O literze i duchu"²⁹⁵.

W latach 426/7 Augustyn dokończył swoje dzieło "De doctrina Christiana". Augustyn w III księdze n. 46 wymienionego pisma, wspominając trzecią regułę egzegetyczną Tychomiusza wspominał swój utwór "O duchu i literze" jak następuje: "Trzecia reguła ma za przedmiot - obietnice i Prawo. Można ją zatytułować "O duchu i literze" tak, jak myśmy ją nazwali, gdy pisaliśmy na ten temat. Można tę regułę nazwać o łasce i przykazaniach. Jest to, jak mnie się wydaje, poważniejsze zagadnienie, niż reguła służąca do rozwiązywania problemów egzegetycznych. Pelagianie, nie rozumiejąc tej kwestii, albo zapoczątkowali swoją herezję, albo ją powiększyli. Jak widać, Augustyn stwierdza swoje ojcostwo literackie i wskazuje przedmiot swego dziełka.

Ponadto w innych pismach Augustyna są wskazówki potrzebne do ustalenia chronologii przetłumaczonego dziełka. Augustyn napisał badany utwór parę miesięcy po ułożeniu pierwszego wielkiego dzieła antypelagiańskiego "De peccatorum meritis...", które powstało na przełomie 411/412²⁹⁶, a przed 13 IX 413, czyli dniem egzekucji Marcellina, gdyż jemu Augustyn dedykował

²⁹⁵ N. 21 tłum. W. Budzik, św. Augustyn, Pisma Katechetyczne, Warszawa 1952, 195.

²⁹⁶ A. Zumkeller, Schriften gegen die Pelag., Bd1, Würzburg 1971, 31-32.

omawiane dziełko. Proponowane daty wahają się od wczesnego lata 412 r.²⁹⁷ poprzez koniec 412 r.²⁹⁸, aż do wiosny 413 r.²⁹⁹.

W *Retractationes* ks. II r. 37 i 64 wspomina autor, że napisał: "O duchu i literze" do Marcellina jedną księgę.

Do Marcellina napisałem trzy księgi pod tytułem "De peccatorum meritis". W dziele tym rozprawałem także dokładnie o chrzcie dzieci. Marcellin odpisał mi, że poruszyły go moje słowa, jakie wyczytał w przytoczonym dziele. Chodziło mu o moje twierdzenie, że człowiek może być bez grzechu, o ile dopisuje mu wola wsparta łaską Bożą, choć nikt w tym życiu ani nie doszedł, ani nie dojdzie do tak doskonałej sprawiedliwości. Marcellin zapytywał mnie jak to jest możliwe, skoro nikt nie urzeczywistnił wymienionej doskonałości. Aby odpowiedzieć na wymienione pytanie napisałem książkę "O duchu i literze", w której zbadałem zdanie Apostoła: "Litera zabija a duch ożywia"³⁰⁰.

W książce, w miarę pomocy Bożej, gwałtownie rozprawałem z przeciwnikami łaski Bożej usprawiedliwiającej bezbożnego. W tym utworze napisałem, że Żydzi przestrzegali swych zwyczajów, powstrzymując się od pewnych potraw stosownie do przepisów starego Prawa. Wówczas wyraziłem się o "ceremoniach" dotyczących pewnych potraw (n. 36).

Nie spotykamy tej nazwy w Piśmie św., mimo to wydała mi się ona odpowiednia, bo pamiętałem, że słowo: ceremonie tak jak *carimoniae* (wymawiaj Karimonie) wywodzą się w języku łacińskim od czasownika *carere*³⁰¹, bo ludzie przestrzegający ceremonii dotyczących potraw pozbawiają się dóbr, których się wyrzekają. O ile istnieje inna etymologia słowa ceremonie niezgodna z prawdziwą wiarą, to ja do niej się nie stosowałem. Posłużyłem się poprzednio wskazaną.

Ta książka zaczyna się jak następuje: "Najdroższy Synu Marcellinie, przeczytałeś dziełko, które dla ciebie świeżo opracowałem".

297 O. Perler, *Les voyages*, 459.

298 S. Zarb, *Chronologia operum St. Augustini*, Romae 1934, 59-60; J. D. Burger, dz. cyt. Neuchatel, 6.

299 Dz. cyt. 39.

300 2 Kor. 3,6.

301 Pozbawiać.

E K S K U R S 1

Podamy tu źródłowe uzasadnienie wiarygodności relacji Marcellina przez porównanie ich z innymi tekstami augustyńskimi, omawiającymi zeznania Celestiusza wobec synodu.

Pytania Marcellina według pisma Augustyna: "De peccatorum meritis".

1. Marcellin słyszał następującą opinię: "Bóg stworzył tak Adama, że miał on umrzeć nie na skutek winy grzechu. Śmierć nie miała być karą za przestępstwo, lecz naturalną koniecznością"¹. Marcellin radził się Augustyna, co na to pytanie odpowiedzieć. Augustyn podsunął mu, by zadać zwolennikom powyższego poglądu pytanie, utożsamiające się z odpowiedzią na pytanie Marcellina: "Co oni odpowiadzą na słowa Pisma św.², że Bóg powiedział pierwszemu

Twierdzenia Celestiusza według sprawozdań synodu:

1. "Bóg stworzył Adama śmiertelnym. Miał on umrzeć niezależnie od dopuszczenia się grzechu"^{a)}. "Grzech Adama zaszkodził jemu samemu, a nie rodzajowi ludzkiemu"^{b)}. W Kartaginie przed sądem biskupa Aureliusza "przeczytano - twierdzenie Celestiusza - że grzech Adama jemu samemu zaszkodził, a nie rodzajowi ludzkiemu. Celestiusz, po przeczytaniu powyższego zarzutu wyjaśnił: powiedziałem o sposobie przekazywania grzechu drogą rodzenia"^{c)}.

¹ 1,2,2.

a) De gestis Pelagii 23, tamże 65.

² Rdz 3,19.

b) De gestis Pelagii 23, tamże 65.

c) De peccato originali 3, por. tamże 4.

człowiekowi łająco go za popełniony grzech: "ziemią jesteś i do ziemi pójdiesz". Adam był ziemią ze względu na swe ciało i miał iść do ziemi z powodu śmierci tegoż ciała"³.

2. "Powiadomiłeś mnie - zwraca się Augustyn do Marcellina w swym liście, że usiłują przekreślić słowa Apostoła: "Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć"⁴. W ten sposób pelagianie są twórcami nowej opinii. Przemilczałeś to, co się kryje w tych słowach. O ile od innych się dowiedziałem, pelagianie mniemają, że śmierć, o której Paweł wspomina, nie jest zgonem ciała. Nie chcą bowiem uznać, że Adam na nią zasłużył przez grzech. Ich zdaniem, Paweł pisał o śmierci duszy, która następuje na skutek grzechu. Sam grzech nie przeszedł z pierwszego człowieka na innych ludzi drogą rodzenia, lecz przez naśladowanie złego przykładu Adama⁵. W dalszym ciągu Augustyn odpowiada na pytanie Marcellina zawarte w jego sprawozdaniu, jak następuje: "Gdyby Apostoł chciał wspomnieć ów grzech, który wszedł na świat

³ 1, 2, 2.

⁴ Rz 5, 12.

⁵ De peccat. merit. 1, 9, 9.

nie drogą rodzenia, ale przez naśladowanie złego przykładu, to wskazałby nie na Adama, jako na początkodawcę grzechu, ale na diabła⁶. Augustyn tutaj powołuje się na Pismo św.⁷. Zatem trudności, z którymi spotykał się Marcellin wyjaśniały słowa Celestiusza, że grzech zaszkodził tylko Adamowi, czyli że nie przechodził na jego potomków drogą rodzenia.

3. Augustyn dopiero przy końcu pierwszej księgi⁸ i na początku III ks. dzieła "De peccatorum meritis..." wspomina relację Marcellina. Te sprawozdania wskazują na trudności, w jakie popadli pelagianie. Chwyтали się różnych rozwiązań, aby je ominąć, czy nawet rozwikłać. Pochodziły one z uznawania przez pelagian chrztu małych dzieci udzielanego na odpuszczenie grzechów. Różne próby rozwiązań wskazują na twierdzenie Celestiusza takie, jakie znamy za pośrednictwem sprawozdań synodu kartagińskiego. I tak Marcellin powiadamia Augustyna o pogłoskach, że dzieci otrzymują chrzest na odpuszczenie grze-

3. "Dopiero co narodzone dzieci są w tym stanie, co Adam przed upadkiem"^{d)}.

"Dzieci nawet nie ochrzczone otrzymują życie wieczne"^{e)}. Aureliusz bardzo dokładnie dopytywał się Celestiusza o to, co on rozumie przez stan dzieci, które obecnie mają być ochrzczone. "Czy on jest taki, jaki był stan Adama przed upadkiem, czy natomiast ich stan ściąga winę upadku od praojca grzechu, z którego dziecko się rodzi"^{f)}? Celestiusz ponowił zastrzeżenie co do grzechu przekazywanego drogą rodzenia, jednak powiedział, że "dzieci zawsze potrzebują

⁶ De peccat. merit. 1,9,9.

⁷ 1 J 3,8; Mdr 2,24 zob. De peccat. mer. 1,9,9.

⁸ 63.

d) De gestis 23,65.

e) Tamże 23.

f) De pecc. orig. 3.

chów popełnionych zaraz po urodzeniu⁹. Drudzy natomiast zgodnie z rozumem i doświadczeniem odrzucają grzechy osobiste u małych dzieci, ale również nie uznają grzechu pierworodnego¹⁰. Oczywiście pierwsi zgadzają się z Pismem św., powagą całego Kościoła i formą sakramentu uznając, że chrzest dzieci jest też na odpuszczenie grzechów.

chrztu i powinny przyjąć chrzest"^{g)}. Augustyn komentuje powyższe oświadczenie Celestiusza: "Celestiusz w powyższy sposób uznał chrzest dzieci, ponieważ nie chciał wyznać dziedziczenia przez nich grzechu pierwszego człowieka"^{h)}. Celestiusz nie śmiał zaprzeczyć temu grzechowi, a jednak żywiąc powyższe powątpiewanie nie potępił zwolenników poglądu, że grzech Adama jemu samemu zaszkodził, a nie rodzajowi ludzkiemu. Nie odrzucił również opinii, że nowo narodzone dzieci są w tym stanie, co Adam przed upadkiemⁱ⁾. "Celestiusz w dziełku wydanym w r. 417 w Rzymie za pontyfikatu papieża Zozyma wyjaśnił dlaczego mimo wszystko zatrzymał formułę na odpuszczenie grzechów w stosunku do małych dzieci: "Nie dlatego, naszym zdaniem, dzieci trzeba chrzcić na odpuszczenie grzechów, jakbyśmy potwierdzali przekazywanie grzechu drogą rodzenia, bo od tego poglądu oddala się poczucie katolickie..., ale ta-

g) Tamże.

9 De peccat. merit. 1,64.

h) De peccato orig. 4.

10 De peccat. merit. 1,64.

i) Tamże.

kie sformułowanie jest odpowiednie, aby się nie wydawało, że wprowadzamy różne rodzaje chrztu"j).

Zatem względy praktyczne skłoniły Celestiusza do zatrzymania formuły "na odpuszczenie grzechów", o ile chodzi o chrzest małych dzieci. Wszakże nie tylko praktyka spowodowała, że Celestiusz ustąpił co do słów, bo według niego chrzest jest potrzebny dzieciom, by weszły do Królestwa Niebieskiego^{k)}.

4. De peccat. merit. 2,
12-21.

4. Przed przyjściem Chrystusa żyli ludzie bez grzechu^{l)}.

E K S K U R S 2

Żydujący a pelagianie

Żydujący, jak wiadomo, domagali się obrzezania od nawróconych z Żydostwa, czy to jako istotnego warunku dla osiągnięcia zbawienia dla chrześcijan nawróconych z pogaństwa, czy to jako niezbędnego udoskonalenia chrześcijaństwa¹¹. Oczywiście na ten punkt nauki żydujących wskazujemy ze względu na ścisłość przedstawienia, bo nie łączy się z naszym tematem doszukiwania się analogii pomiędzy doktryną żydujących a teologią pelagian. Natomiast istotnym dla omawianego zagadnienia jest znaczenie prawa dla żydujących. To prawo zawarte w Pięcioksięgu było wielką kartą¹² ludu wybranego. Ponadto dzięki posłuszeństwu, jakie mieli Izraelici jemu okazywać stało się instytucją zbawienia¹³.

j) Tamże 6.

k) Tamże 3.

l) De peccato orig. 12; de gestis 23.

¹¹ Ga 3,3.

¹² L.Cerfaux, Le Chretien... 395.

¹³ Ga 4,21; Rz 3,31.

Żydujący, jak wynika z polemiki Pawłowej¹⁴ uznawali ponadczasowość prawa Mojżeszowego i jego znaczenie, obowiązujące po przyjściu Chrystusa Pana. Właśnie Prawo Mojżeszowe i jego instytucje miały, zdaniem żydujących, nadać doskonałość chrześcijańską.

A dlaczego mieli oni takie wysokie mniemanie o Prawie? By na to pytanie odpowiedzieć, wystarczy przypomnieć sobie sformułowania Pawłowe, które pośrednio świadczą o znaczeniu Prawa Starego Przymierza. Jest ono święte, przykazanie święte, sprawiedliwe i doskonałe¹⁵. Ono "miało prowadzić do życia"¹⁶. Ci, którzy pełnią Prawo, będą usprawiedliwieni¹⁷. Aniołowie ogłosili je za pośrednictwem Mojżesza¹⁸. Właśnie Prawo jest jednym z wielkich przywilejów Hebrajczyków¹⁹. Jest ono, w dwóch słowach streszczając jego chwałę, Prawem Bożym²⁰. Żydujący domagali się rozciągnięcia na chrześcijan całego Prawa Mojżeszowego, a w tym również rytualnego²¹. Kult Prawa Mojżeszowego, jak żywili żydujący, wyrażał się w uznaniu jego zbawczej wartości, bez uznawania potrzeby innej pomocy Bożej, nie mówiąc o inicjatywie Najwyższego w sprawie zbawienia.

Pelagiusz, jak wiadomo, chcąc przeprowadzić koniecznie uzdrowienie moralne rzesz, które z pobudek mniej szlachetnych nawracały się do Kościoła, musiał odwołać się do mocy obowiązującej Prawa Bożego²². I właśnie ten ogromny szacunek dla Prawa Bożego wraz z żądaniem poznania go²³, i oczywiście zachowania go możliwie jak najdokładniej, czyli z domaganiem się uczynków nakazanych przez Prawo stanowi rys charakterystyczny

¹⁴ Ga 3, 18, 21.

¹⁵ Rz 7, 12.

¹⁶ Rz 7, 10.

¹⁷ Rz 2, 13.

¹⁸ Ga 3, 19-20; 4, 9-11 zob. L. Cerfaux, *Le Chretien* 397-8.

¹⁹ Rz 9, 4.

²⁰ Rz 7, 22, 25; por. F. Prat, *dz.cyt.* t. I, 215.

²¹ Ga 2, 16.

²² Zob. odnośnie Rzymu Plinval, *dz.cyt.* 119-120, a co do Afryki Brown, *dz.cyt.* 294-295.

²³ Pelagius, *Epistola de divina lege.*

nauki Pelagiusza. Wszakże to jeszcze nie wszystko. Według Pelagiusza, wolna wola, będąc darem Bożym, zdolna jest spełnić wymagania Prawa i wznieść się aż do bezgrzeszności! Pelagiusz w swym liście o możliwości niegrzeszenia²⁴ stwierdza, że Bóg nie może wydać rozkazów niemożliwych do spełnienia, bo tak sądzić o Bogu byłoby szczytem przewrotności. Czy te cechy nauki pelagiańskiej spokrewniają się z doktryną żydujących? Na pierwszy rzut oka można mieć pewne wątpliwości spowodowane odrzuceniem przez pelagian żydowskiego Prawa rytualnego. Podnieśliśmy wyżej, że żydujący domagali się nie tylko zachowania Prawa obzędowego, ale i Prawa Mojżeszowego w ogólności. Oczywiście w obecnym stanie źródeł nie można przypisać żydującym analogii z pelagianami, o ile chodzi o znaczenie i wartość wolnej woli²⁵, co było uzasadnieniem teologicznym pelagiańskich poglądów, ale wydaje się, mówiąc bardzo ostrożnie, że właśnie absolutyzowanie prawa Bożego i wartości uczynków nakazanych przez Prawo upodabnia obie doktryny. Oczywiście nie wolno zapominać, że pelagianie podnoszą wartość prawa nie tylko Starego lecz i Nowego Przymierza. Ponad zaznaczoną wyżej analogią między nauką żydujących a pelagian jest jeszcze ważniejsze podobieństwo między tymi prądami. Jest ono naturalnie więcej zrozumiałe u żydujących, niż u pelagian, a mianowicie poza Prawem u pierwszych, a u drugich poza prawem i wolną wolą nie istnieje inna pomoc Boża. Nie widać Bożej inicjatywy urzeczywistniającej boski plan zbawienia wobec ludzi. Ponadto mając przed sobą dyskusję, a nawet początek antypelagiańskiej polemiki Augustyna, którą określa sam Biskup Hippony jako gwałtowną²⁶, musimy wziąć pod uwagę sposób jej prowadzenia. Augustyn odwoływał się do tekstów biblijnych, a przede wszystkim do św. Pawła. Apostoł Narodów spierał się również gwałtownie z absolutnymi czcicielami Prawa Mojżeszowego i z bezwzględnymi zwolennikami uczynków nakazanych przez Prawo, czyli z żydującymi. Stąd widać, jak Augus-

²⁴ Epistola de possibilitate non peccandi, 2.

²⁵ Pelagiusz cytowany przez Augustyna, De gratia Christi 1,45.

²⁶ W oryg.: acriter, Retr. 2,37,64.

tyn mógł antyżydzące wywody Pawła stosować do potrzeb swej dyskusji z pelagianami²⁷.

E K S K U R S 3

Rz. 2,14-15 w twórczości Augustyna przed polemiką z pelagianami oraz zagadnienie odwiecznego prawa Bożego wrytego w sercach ludzi

Najwcześniej zacytował Augustyn Rz. 2,15 b w kaznodziej-skim komentarzu do Psalmu 5,13 z roku 392²⁸. Trzeba jednak podnieść, wbrew hipotezie Riedla²⁹, że kaznodzieja stosował tekst Pawła do grzeszników, a nie do pogan. Augustyn w roku 394 poświęcił dwa dzieła listowi do Rzymian³⁰: "Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos", a nieco później, bo po "Epistolae ad Galatas expositionis liber unus", lecz jeszcze w tymże samym roku³¹ rozpoczął układać komentarz do listu do Rzymian. Nosi on tytuł: "Epistolae ad Romanos inchoata expositio". W żadnej z tych prac Augustyn nie wyjaśnia Rz.2,14-15.

Współczesnym prawie, bo pochodzącym z 393/4 r. jest dzieło Augustyna poświęcone kazaniu na Górze³². Jest to, o ile się nie mylimy, najwcześniejszy utwór, w którym Augustyn zacytował Rz. 2,14-15, a nie tylko jeden wiersz - 15 b, jak to widzieliśmy w kaznodziej-skim komentarzu do Ps. 5,13. Augustyn stwierdza w 2 księdze pisma De sermone Domini in monte³³, że nie ma duszy choćby pierwotnej, byleby była rozumna, w której świadomości Bóg by nie przemawiał. Prawo naturalne w sercach ludzkich zapisał tylko Bóg. Na dowód tego Augustyn cytuje Rz. 2,14-15. Augustyn nie wypowiada się, czy rozpatruje wypadek poganina czy chrześcijanina, ale roztrząsa sytuację grzesznika, któremu nie

²⁷ Brown, dz.cyt. 410-412.

²⁸ S. Zarb - E.Dekkers, CC 38, XV.

²⁹ Rom. 2,14 und das Heil art. cyt. 192 u. 9.

³⁰ J. Divjak, CSEL 84, VII.

³¹ Tamże, VIII-IX.

³² De sermone Domini in monte, CC 35.

³³ Tamże 52.

odmawia poznania prawdy. Kontekst wyraźnie mówi o heretyckich przeciwnikach Starego Przymierza, w których nawet bez podania nazwy można łatwo dostrzec manichejczyków³⁴. W każdym razie cytaty biblijny Augustyn stosowałby raczej do chrześcijan, natomiast związek z manichejczykami wskazywałby na niechrześcijan, choć Augustyn wysuwa pod adresem manichejczyków zarzut, że są sektą pogańską³⁵. Z tego wszystkiego wynika, że w badanym dziele autor aplikuje Rz. 2,14-15 do grzeszników. I tyle w pismach antymanichejskich³⁶. Augustyn w r. 395 zakończył "De diversis quaestionibus 83". Rozpatrywał w nich różne teksty wyjęte z listu do Rzymian, wszakże nie egzegezował 2,14-15. To samo odnosi się do "De diversis quaestionibus ad Simplicianum".

Już dawno wydawcy Wyznań - pochodzących z lat 397-400 - co najmniej Gibb i Montgomery³⁷, a za nimi, o ile mogliśmy sprawdzić, Skutella³⁸, odsyłali do Rz. 2,15 komentując "constientia scripta" - to, co jest napisane w sumieniu. Kardynał Pellegrino i C.Carena w rewizji tekstu Skutelli wprowadzają³⁹ Rz. 2,14, wyjaśniając: "Prawo wypisane w sercach ludzkich". Juergens i Schaub w II wydaniu⁴⁰ edycji Skutelli, w obu przytoczonych miejscach Wyznań podają odsyłacz do Rz. 2,15⁴¹. Przejdźmy od wymienionych danych bibliograficznych i szczegółów aparatu naukowego do związku rzeczowego Augustyna z Pawłem.

³⁴ Por. kaz. 12,1 z tego samego roku (zob. A.M. La Bonnardiere Biblia Augustianina, II, Paris 1960, s. 17, 123, a według Kunzelmana z r. 394/5 MA, II dz. cyt. 433); por. również Adnotationes in Jobe z r. 399.

³⁵ F.Decret, Aspecta du Manicheisme dans l'Afrique Romaine, Paris 1970, 198.

³⁶ O.Kuss (cyt. u Riedla, art. cyt. 190-191, uwaga 4) w swoich Auslegung dz.cyt., 114 uwaga 5 powołuje się na dzieło Augustyna "Contra Faustum" 19,2. Niestety, to nie Augustyn, ale jego przeciwnik manichejski, z którym Augustyn polemizuje, przytacza Rz 2,14 (CSEL 25, 1, 497). Riedl nie koryguje Kussa.

³⁷ CPT 30.

³⁸ W pierwszym wydaniu "Wyznań" w BT 1934, 22.

³⁹ NBA 45, 32.

⁴⁰ BT 22,30 natomiast aluzja ze strony 23 notowana w skorowidzu biblijnym odnosi się raczej do Tb 4,16.

⁴¹ Stutgardiae 1969.

Z pisma "De sermone Domini in monte" wynika, że tekst w. 15 a Rz. 2, którym się posługiwał biskup, był identyczny z Wulgatą: opus legis scriptum - treść Prawa wypisana w sercach. Autor Wyznań czyni aluzję do omawianego tekstu pawłowego⁴², wspominając swe lata szkolne. Starsi kazali młodzieży więcej dbać o piękno języka, niż o dobre obyczaje⁴³, co oczywiście spotyka się z potępieniem Augustyna⁴⁴. Na marginesie powyższych wspomnień i rozważań Augustyn czyni uwagę⁴⁵, że wiedza literacka nie jest bardziej wewnętrzna człowiekowi niż to, co jest zapisane w sumieniu⁴⁶. Uczniowie byli tak, jak i Augustyn katechumenami⁴⁷, może nie wszyscy, a wśród nauczycieli nie brakło pogan⁴⁸. Augustyn przenosząc wartość Prawa wypisanego w sercu nad poprawność literacką, mówi o tym Prawie, że ono jest udziałem wszystkich, nie uściślając, czy oni są chrześcijanami czy poganami. Może Augustyn pisze o wielbicielach literatury, dla których jej piękno ma większą wartość, niż Prawo wypisane w sercach. W tym wypadku wolno by dopatrzeć się raczej pogan, niż chrześcijan. Nie jest to jednak pewne, bo rodzice Augustyna za cenę wielkich ofiar⁴⁹ starali się, by ich syn był najwymowniejszy, oczywiście dzięki biegłości w literaturze i retoryce⁵⁰. Zatem Augustyn w badanym tekście Wyznań mówi o ludziach niezależnie od ich religii, będąc przekonany, że w ich sercach jest wypisane Prawo Boże.

To stwierdzenie prowadzi do drugiej aluzji do Rz. 2,15, od której zaczyna się znana relacja o kradzieży gruszek⁵¹. Biskup opisując swój młodzieńczy wyczyn surowo osądza motywy postępo-

42 "Wyznania" 1,29.

43 Tamże, 28-29.

44 Tamże.

45 29.

46 Tamże.

47 1,17.

48 H.I.Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris ed. V, 1960, 429.

49 "Wyznania" 2,5.

50 "O wielkości duszy" 33, 70.

51 "Wyznania" 2,4,9.

wania szesnastolatka⁵² w: "jakichś dwu tysiącach słów"⁵³. Autor, jak przypomnieliśmy, przytacza prawie Pawła, pisząc: "prawo wypisane w sercach ludzkich". Rozróżnia on jednak to prawo od Prawa, zwanego później pozytywnym, które określa zwracając się do Boga - Twoje Prawo⁵⁴. Nas oczywiście interesuje "prawo wypisane w sercach ludzi", czyli Prawo zwane później naturalnym. O nim wyraża się święty, że "ani nawet nieprawość nie wymazuje go". O.Solignac w swym komentarzu do analizowanego urywku Wyznań wskazał na Cyncerona jako na prawdopodobne źródło przyjętych przez Augustyna koncepcji stoickich o niezmiennym Prawie Bożym⁵⁵. Zwróćmy uwagę na podane przez O.Solignaca pisma św. Augustyna, ale bacząc na ich chronologię w związku z okresem przedpelagiańskim i pelagiańskim, czego wymieniony uczony nie czyni.

Trzymając się zatem porządku chronologicznego w przeciwstawieniu poglądów wyrażonych w dziełach przed rokiem 412 rozpoczynamy od dialogu "O porządku" ukończonego po nawróceniu, a przed chrztem z r. 386. Augustyn w tymże piśmie jest zdania, że wiedza, która nam uprzystępnia poznanie tajemniczego dla nas ładu Bożego⁵⁶ jest Prawem Bożym. Jest ono niejako wryte w duszach mędrców⁵⁷, czyli w duszach umysłowej elity. Wszakże autor podnosi, że ci mędracy nie zawsze muszą być doskonali pod względem moralnym.

Czy z zachęty skierowanej do młodzieńców wynikałoby, że ci mędracy są chrześcijanami? Autor bowiem pisze: "Niechaj (młodzieńcy) kochają Boga, myślą o Nim i szukają Go pełni wiary, nadziei i miłości"⁵⁸. Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, bo wystarczy cofnąć się do n. 16, by uznać, że i filozofowie

52 Tamże 10,18.

53 J.O'Meara - J.H.Marrou, La Jeunesse de St. Augustin, Paris 1958, 1961.

54 W cyt. włoskim wyd. tekstu Skutelli Kard. Pellegrino i C. Carena podają dokładnie (str. 45 uwaga 27) czego nie czynią Jürgens i Schaub, odnośnie źródła biblijne ze Starego i Nowego Przymierza.

55 BA 13,663; Wyznania 2,4,9.

56 2,24.

57 25.

58 Tamże.

mogą dojść do pewnej znajomości tajemnic wiary. "Filozofia wskazuje na rozum, lecz uwalnia zaledwie nielicznych; przy tym nie tylko nie zmusza ich do gardzenia tajemnicami chrześcijańskimi, lecz nakazuje im je rozumieć tak, jak je rozumieć należy. Żadnego innego zadania nie ma filozofia, ta filozofia prawdziwa - jeśli tak można się wyrazić - autentyczna, jak tylko to, by nauczyła, kto jest początkiem nie mającym początku i źródłem wszechrzeczy, jaki Rozum w nim tkwi, jak doskonała emanacja bez żadnego dla Niego uszczerbku spłynęła zeń dla naszego zbawienia: to Bóg Jedyny i Wszechmocny, Trójpotężny Ojciec, Syn i Duch Święty, jak nas uczą tajemnice wiary, a wiara w Niego, czysta i niezłomna wyzwala całe ludy bez żadnego zamętu, bez żadnej pychy - wbrew twierdzeniom niektórych ludzi"⁵⁹.

Widać, że owi mędracy dla Augustyna są z Ducha, ale nie z wyznania, chrześcijanami. Zatem ta mała grupa myślicieli zbliżonych do chrześcijaństwa jest świadoma Prawa Bożego, które w ich duszach jest wryte.

W latach 387/88 w pierwszej księdze dialogu "O wolnej woli" Augustyn uznaje, że ludzie mają wryte w sobie pojęcie odwiecznego Prawa⁶⁰. "To niezmiennie Prawo oświeca nasze sumienie, jak światło Boże oświeca nasz umysł"⁶¹. Kiedy zainteresujemy się tym, co dla naszego tematu jest najważniejsze, czy wywody Augustyna z 1 ks. dialogu "O wolnej woli" o prawie odwiecznym wrytym w człowieku odnoszą się do chrześcijan czy pogan, to musimy stwierdzić, że autor nie wyjaśnia tej sprawy. Wszakże z tego względu, że mówi nie tylko o Prawie zabezpieczającym życie⁶², niewinność⁶³, obronie społeczeństwa, lecz także o jego degeneracji⁶⁴, o władzy tyrana⁶⁵ wolno wnosić, że autor ogólnie roztrząsa wymienione zagadnienie. Jak oświecenie Boże, wed-

59 16.

60 15.

61 E. Gilson, "Wprowadzenie do nauki św. Augustyna", Warszawa 1953, 171.

62 O wolnej woli, 1, 11.

63 Tamże 12.

64 Tamże 14.

65 Tamże 12.

ług Augustyna, jest potrzebne dla poznania, tak oświecenie moralne jest niezbędne człowiekowi do działania⁶⁶.

Augustyn pisząc w r. 391 dzieło antymanichejskie "De duabus animabus"⁶⁷ sięga do argumentu odwołującego się do świadomości⁶⁸, która popiera jego określenie woli⁶⁹ i grzechu⁷⁰. Ponadto Augustyn odwołuje się do nadanych naturze przez Boga praw⁷¹. Można wnioskować, że święty w tym tekście ma na myśli prawo naturalne, o którym świadczy świadomość każdego człowieka, niezależnie od wyznawania takiej czy innej religii.

We wspomnianych wyżej "De diversis quaestionibus 83" ukończonych w roku 395, Augustyn w kwestii 31 cytuje Cyserona⁷² i przyswaja sobie cyserońską definicję prawa natury: "Prawem natury jest to, co nie mniemanie stworzyło, lecz wrodzona jakaś siła w duszę naszą wlała, jak np. religia, miłość, wdzięczność, pomsta, uszanowanie, prawdomówność"⁷³. Augustyn przejął cyserońską koncepcję prawa naturalnego wywodzącą się od stoików⁷⁴. Prawo natury pochodzące od wrodzonej siły obowiązuje wszystkich.

Zagłębmy do wielkiego dzieła antymanichejskiego "Contra Faustum"⁷⁵ z ok. roku 400. Naturalny porządek wymaga - takie myśli rozwija w wymienionym dziele św. Augustyn - by w człowieku była hierarchia między jego elementami, czyli ciałem, duszą, rozumem, który zawiera część kontemplacyjną i część czynną. Część kontemplacyjna rozumu posiada obraz Boży. Wiara odnawia ten obraz przygotowując człowieka na widzenie w niebie. W ten sposób zgodnie z obecną terminologią i pojmowaniem chodzi o obraz Nadprzyrodzony - Augustyn ma na myśli chrześcijan⁷⁶.

66 Gilson, dz.cyt. 170-171.

67 G.Bardy BA 12, 570.

68 Tamże 16.

69 Tamże 12, 14.

70 Tamże 15.

71 Tamże 16.

72 Cicero, De inventione II, 159-167, u Augustyna De diversis quaest. 31, 1-3; Retr. 1, 26, zob. Testard, dz.cyt. I, 319-328; II, 18-22.

73 Tłum. E.Rykaczewski, Pisma filozoficzne Cyserona II, Poznań 1879, 565.

74 G.Bardy, BA 10, 715.

75 Dekkers, dz.cyt. 63.

76 Contra Faustum, 22, 27.

W roku 403 Augustyn uskarżał się w kazaniu⁷⁷, które miało za temat Ps. 57, że ludzie nie zwracali i nie zwracają oczu, czyli uwagi na to, co mieli i mają zapisane w sercu, to jest, lekceważą prawo tamże wypisane⁷⁸. Kaznodzieja ma na myśli grzeszników. Tyle znaleźliśmy wypowiedzi na badany temat w okresie przedpelagiańskim. Jeszcze musimy rzucić okiem na zagadnienie obrazu Bożego. Obraz Boży bowiem, według traktatu "Duch a litera" warunkuje bodaj częściowe zachowanie prawa przez pogan. "Prawdą jest, że skala uczuć ludzkich nie zatarła całkowicie i zupełnie obrazu Bożego". Można zatem słusznie powiedzieć, że poganie mimo bezbożności swego życia wykonują lub znają pewne nakazy Prawa. Taki jest sens słów Pawłowych.

"Poganie, którzy Prawa nie mają, z natury czynią, co Prawo nakazuje i ci ludzie sami sobie są prawem i wypisaną treść Prawa mają w sercach swoich"⁷⁹.

Augustyn, oczekując w Rzymie na powrót do ojczyznej Afryki⁸⁰, układa dialog "O wielkości duszy". Autor, dyskutując z Ewodiuszem, porównuje duszę zwierzęcą i ludzką. W związku z tym "przestrzega... duszę ludzką, aby nie rozpływała się w zmysłach bardziej, niż musi, lecz przez odsunięcie się od nich, stała się na nowo dzieckiem Bożym"⁸¹. Aby stać się na nowo dzieckiem Bożym, należy się skupić w sobie, gdyż to skupienie - taki wniosek można wyprowadzić z rozumowania Augustyna - wiedzie do zachowania Prawa Bożego. Powrót do siebie jest równoznaczny z oddaniem się Bogu na własność. "To zaś może nastąpić jedynie w tym wypadku, jeśli przekształcimy się z powrotem na Jego podobieństwo, którego kazał nam strzec jak rzeczy najcenniejszej"⁸². Zatem, oczywiście⁸³ przy pomocy Bożej, człowiek dochodzi przez skupienie do zachowania Prawa Bożego, które odświe-

77 S.Zarb - E.Dekkers, dz.cyt. XV.

78 1, por. Rz 2,15.

79 Rz 2,15.

80 G.Green, CSEL 74, V.

81 55 Tłum. De Turkowska, w: św. Augustyn, Dialogi filozoficzne II, Warszawa 1953, 166.

82 Tamże.

83 Por. koniec 55.

za obraz Boży w duszy. Augustyn znowu jasno nie wypowiada się, czy jemu chodzi o chrześcijan, czy pogan, lecz nawet wzmianka o pomocy Bożej nie zciera kolorytu platońskiego z roztrząsań, których przedmiotem wydaje się być człowiek jako taki. I tyle. Widać stąd, że związek między obrazem Bożym w człowieku a zachowaniem prawa Bożego nie często przewija się u Augustyna, a w badanym tekście autor raczej ma na myśli ludzi branych w ogólności.

