

Paweł Stefanowski

Uniwersytet Szczeciński
pawel.stefanowski@phd.usz.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8200-4483

Grzech Pierworodny według nauki Kościoła prawosławnego

STRESZCZENIE

Przedmiotem artykułu jest zagadnienie grzechu pierworodnego, tj. grzechu pierwszych ludzi w tradycji prawosławnej – Adama i Ewy – zwanego upadkiem, zepsuciem lub najczęściej grzechem prarodziców. To brzemienne w skutki wydarzenie u zarania dziejów ludzkości przyniosło następstwa, które ludzkość odczuwa do dziś. Przez wieki pojęcie upadku Adama i Ewy zrodziło wiele różnych koncepcji. W artykule zajęto się pojęciem grzechu pierworodnego według nauki Kościoła prawosławnego i ukazaniu poglądów Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych na temat aktu stworzenia człowieka, stanu w jakim się znajdował przed upadkiem oraz charakterystyki natury ludzkiej. Człowiekowi, stworzonemu na obraz i podobieństwo Boże nie udało się osiągnąć zamierzonego celu, jakim było przeobóstwienie, co w efekcie prowadziło do upadku. Upadek przyniósł śmiertelność człowieka, co z kolei dało całej ludzkości określone skutki samego grzechu pierworodnego. Zrodziło to w ciągu wieków polemikę na ten temat. W odróżnieniu od poglądów teologów zachodnich, wśród których wyróżnić możemy twórcę doktryny o dziedziczności grzechu pierworodnego, czyli św. Augustyna, chrześcijański wschód, w opinii Ojców Kościoła oraz współczesnych teologów, stał zawsze na stanowisku, że grzech prarodziców jest grzechem osobistym Adama i Ewy, a ich potomkowie dziedziczą jedynie jego skutki. W artykule ukazano odmienną koncepcję na temat upadku pierwszych ludzi i przedstawiono alternatywny punkt widzenia na stan człowieka po upadku, a także wyjaśniono rozbieżności między innymi w kwestii dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Marii Panny, który to dogmat nie jest uznawany przez Kościół Prawosławny.

SŁOWA KLUCZOWE

Antropologia, człowiek, upadek, grzech, grzech pierworodny, zbawienie.

Original sin according to the teaching of the Orthodox Church

ABSTRACT

The subject of the article is the original sin, the sin of the first people – Adam and Eve – in the Orthodox tradition called the fall, corruption or most often the sin of the first parents. This fateful event, which took place at the dawn of human history, brought about repercussions that humanity still feels today.

Over the centuries, the concept of the fall of Adam and Eve has given rise to many different concepts. The article deals with the concept of original sin according to the teaching of the Orthodox Church and presents the views of the Fathers of the Church and church writers on the act of creation of man, the state of man before the fall and the characteristics of the created human nature. Man created in the image and likeness of God failed to achieve the intended goal, which was divinization, which ultimately led to the fall. The fall brought about the mortality of man, which in turn gave all mankind the certain consequences of original sin itself. This has given rise to polemics over the centuries. Unlike the views of Western theologians such as St. Augustine, the creator of the doctrine of the heredity of original sin, Christian east according to Church Fathers as well as contemporary theologians has always held the position that the sin of the first parents is a personal sin of Adam and Eve, and their descendants only inherit its effects. The purpose of this paper is to show a different concept on the fall of the first people and to present an alternative point of view on the state of man after the fall, as well as to explain the discrepancies, among others, regarding the dogma of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary, which is not recognized by the Orthodox Church.

KEYWORDS

Anthropology, man, fall, sin, original sin, salvation.

Wprowadzenie

Problem grzechu pierworodnego to niewątpliwie jedno z zagadnień, które przez prawie 2 tys. lat dały powód do powstania wielu różnych koncepcji. Zagadnieniem tym zajmowano się również w czasach starotestamentowych. Problematykę tę w czasach nowożytnych zgłębiali teologowie zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Próby wyjaśnienia doprowadziły do wielu rozbieżności pomiędzy Kościołami. Judaizm pośrednio zajmuje się tym zagadnieniem, choć oficjalnie nie zna pojęcia grzechu pierworodnego. Określenie grzech pierworodny (*peccatum oryginale*) wprowadziło w V wieku św. Augustyn¹, który nie był twórcą doktryny o zepsuciu ludzkiej natury przez upadek prarodziców, doktryna ta istniała bowiem wcześniej. Co ciekawe, w greckiej teologii do dzisiaj pojęcie grzechu pierworodnego jest jeśli nie nieznanne, to na pewno oficjalnie nieużywane. Grecy do dzisiaj na określenie tego brzemiennego w skutki wyboru pierwszych ludzi stosują takie określenia jak zepsucie, upadek czy też grzech przodków albo prarodziców. W odniesieniu jednak do potomków Adama i Ewy, czyli całej ludzkości, termin grzech pierworodny na Wschodzie zawsze odnosił się do skutków upadku, które były wynikiem osobistego grzechu pierwszych ludzi. Grzech pierworodny rozumiany jest więc zarówno jako przekroczenie przez prarodziców przykazania, jak i tego przekroczenia konsekwencje. Chociaż terminy grzech przodków i grzech pierworodny współcześnie bywają używane zamiennie, to jednak wschodnia tradycja odnosi pojęcia grzechu

1 Augustyn jest autorem określenia „grzech pierworodny”: Augustyn, *Do Symplicjusza o różnych problemach*, [w:] Augustyn, *O kazaniu Pana na górze. Do Symplicjusza o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*, tłum. S. Ryznar, J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 137.

prarodziców do osobistego grzechu przodków (Adama i Ewy), a terminy upadek, zepsucie czy też współcześnie używane określenie grzech pierworodny, do dziedzicznego grzesznego zepsucia ludzkiej natury.

bunt Adama i Ewy przeciwko Bogu można pojmować wyłącznie jako ich grzech osobowy; w takiej antropologii nie byłoby więc miejsca dla koncepcji dziedzicznego grzechu, czyli „grzechu natury”, chociaż przyznaje ona, że natura ludzka ponosi konsekwencje grzechu Adama².

Należy dodać, że termin grzech pierworodny pod wpływem zachodniej scholastyki przeniknął do terminologii teologów rosyjskich, niemniej pozostał do dzisiaj obcy greckiej myśli teologicznej i związanych z nią ośrodków.

Skutki grzechu pierworodnego, zgodnie z myślą wschodnich teologów są natomiast oddzielnym i niezwykle intrygującym zagadnieniem. Rozważania na ich temat doprowadziły do wielu polemik przez wieki. Niniejszy artykuł poświęcono temu zagadnieniu i jest to próba syntetycznego przedstawienia hamartiologii prawosławnej w nawiązaniu do zachodniej tradycji teologicznej oraz nakreślenia perspektywy wschodniej teologii na stan, w jakim człowiek trwa do dzisiaj.

1. Natura człowieka przed upadkiem

Natura człowieka przed upadkiem określana jest zgodnie przez wszystkich Ojców Kościoła, wschodnich i zachodnich, jako stworzona na obraz i podobieństwo Boże. Dopatrywano się w tym swoistej harmonii pomiędzy bytem stworzonym a Bytem Boskim. Odmienne w tradycji wschodniej i zachodniej pozostaje podejście do tej prawdy objawionej.

na Wschodzie związek człowieka z Bogiem rozumiano jako wspólnotę (*koinonia*) osoby ludzkiej z tym, co znajduje się ponad naturą. „Natura” zatem oznacza to, co w stworzeniu różni się od Boga. Ale naturę można i trzeba transcendować; jest to przywilejem i funkcją wolnego umysłu, „uczynionego na obraz Boga”³.

Wschodnia myśl, którą reprezentuje m.in. św. Grzegorz z Nysy, za punkt wyjścia przyjmie Boga, aby potem odnaleźć w człowieku to, co odpowiada w nim obrazowi Bożemu. Tak zapoczątkowano jedną z metod poznawania zależności między Bogiem i człowiekiem. Jej zwolennicy będą starali się poznać Boga, biorąc za punkt odniesienia człowieka, stworzonego na jego obraz⁴. Obraz Boży, według którego człowiek został stworzony nie jest jednak w pełni zdefiniowany przez żadnego z Ojców Kościoła.

2 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 186.

3 Tamże, s. 185.

4 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 2007, s. 100.

Cechy obrazu Bożego przypisywane są bowiem różnym cechom człowieka. Tak więc niektórzy twierdzą, że obraz Boży znajduje się w królewskiej godności jaką otrzymał Adam w poznawalnym zmysłowo kosmosie, innym razem ów obraz dostrzegany jest w naturze duchowej, duszy lub też w umyśle, który stanowi fundament ludzkiego bytu. Czasami obraz Boga utożsamia się z przymiotami duszy, jej prostotą, nieśmiertelnością, lub też z możliwością poznania Boga przez człowieka i zdolnością życia w jedność ze Stwórcą. Istnieje również teoria, że nie tylko dusza ludzka lecz również ciało stworzone jest na obraz Boży. Stanowisko takie zajęli m.in. św. Ireneusz z Lyonu, św. Grzegorz z Nyssy oraz św. Grzegorz Palamas, który twierdzi, że:

nazwa człowiek nie odnosi się oddzielnie do duszy i do ciała, lecz do obu na raz, gdyż zostały one stworzone na obraz Boga⁵.

Według św. Grzegorza Palamasa człowiek jest bliższy obrazowi bożemu niżli aniołowi⁶, albowiem duch ludzki złączony z ciałem, ma ożywczą energię, dzięki czemu ożywia ciało i może nim kierować. Zdolności tej pozbawione są duchy bezcielesne, aniołowie, aczkolwiek ze względu na swą prostotę duchowej natury są one bliższe Bogu⁷. Obraz Boga w człowieku jest doskonały. Odznacza się również cechą niepoznawalności, jaką ma jego Archetyp. Z tego też powodu nie sposób jest określić na czym polega obraz Boga w człowieku. Św. Grzegorz z Nyssy uważa, że można go pojąć tylko za pośrednictwem idei, uczestnictwa człowieka w dobrach Boga:

Bóg z natury swej jest samą dobrocią. Jest tak wielkim dobrem, jakie się tylko daje pomyśleć, a raczej przewyższa wszystko, co byśmy mogli o dobroci pomyśleć lub pojąć. Stwarza życie ludzkie tylko dlatego, że jest dobry, a nie z innej przyczyny. Będąc zaś taki i właśnie dlatego postanowiwszy ukształtować naturę ludzką, nie chciał połowicznie tylko okazać potęgi swej dobroci, darząc człowieka jedynie częścią swych dóbr i zazdrośnie strzegąc przed nim innych. Przeto doskonałość dobroci okazuje się w Nim i przez fakt powołania człowieka z nicości do bytu, i przez udarowanie go dobrem wszelakim. Dóbr tych jest tyle, że niepodobna ich wylizczyć. Dlatego to w skrócie wymienia się je wszystkie, mówiąc, że człowiek został uczyniony „na obraz Boży”. Równa się to bowiem stwierdzeniu, że Bóg dał ludzkiej naturze udział we wszystkich dobrach... Lecz gdyby obraz równał się piękności swego wzoru, nie byłby już obrazem, i można by go wziąć za jedno z samym wzorem. Jakąż więc różnicę widzimy pomiędzy tym co Boskie, a tym co do niego podobne? – Różnica polega na tym, że to, co Boskie jest niestworzone, podczas gdy człowiek istnieje jedynie dlatego, że został stworzony⁸.

5 *Prosopopeiae*, PG 150,1361C. Dzieło przypisywane Grzegorzowi Palamasowi, cyt. za W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989, s. 101–102.

6 Jan Anchimiuk (Abp Jeremiasz), *Aniołów sądzić będziemy*, Warszawa 1981, s. 17–18.

7 *Prosopopeiae*, PG 150,1361C, cyt. za W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 112.

8 Grzegorz z Nyssy św., *De hominis opificio* XVI; PG 44, 184AC, [w:] H. de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988; zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Kraków 2007, s. 115.

Obraz Boży w człowieku, jako uczestnictwo w dobrach Stwórcy, można odnaleźć w twórczości świętych katolickich:

Czemu to, proszę, obdarzyłeś człowieka tak wielką godnością? Niewątpliwie stało się tak dla jedynie niepojętej miłości, dzięki której dostrzegłeś Twe stworzenie w sobie samym i w nim się rozmiłowałeś... Bo z miłości stworzyłeś go i dałeś mu istnienie, by radował się Twoim najwyższym i wiecznym dobrem⁹.

Przez Boże dobro należy rozumieć łaskę jaką otrzymuje natura ludzka. Człowiek został nią obdarzony w samym akcie stworzenia. Tak więc łaska jest czynnikiem naturalnym w strukturze człowieka. W miarę zaś oddalania się od Boga, następuje stopniowe zanikanie łaski, lecz całkowity jej zanik jest niemożliwy, ponieważ „byłoby to spalenie, unicestwiająca samą naturę, równoznaczne z drugą śmiercią wspomnianą w Apokalipsie”¹⁰. Być stworzonym według obrazu Bożego, na Wschodzie zawsze znaczy mieć łaskę tego obrazu. Tak więc łaska jest współnaturalna, nadprzyrodzenie naturalne wobec natury, która to zawiera w sobie wrodzoną jej potrzebę.

Obraz Boga wielowarstwowemu życiu człowieka nadaje jednolitą całość. Wraz ze stworzeniem w świecie, pojawia się obraz Boga, a człowiek, jego nosiciel, stał się centrum duchowym świata. Adam został stworzony w końcowym etapie stworzenia, jako istota o najwyższej wartości i o szczególnym przeznaczeniu. Cechą, która najbardziej wyróżniała go spośród innych stworzeń była wolność. Bóg obdarzył człowieka: „wolną wolą, aby dobro należało nie mniej do tego, kto dokonuje wyboru, jak do tego, kto dostarcza nasion”¹¹, czyli do tego, który ustanowił początki dobra w naturze.

Adam – według św. Augustyna – miał wolność nie w znaczeniu niezdolności do grzechu, ale w znaczeniu możności niegrzeszenia. Uważał on również, że wola pierwszego człowieka była dobra, to znaczy oddana wykonywaniu nakazów Boga, ponieważ miała dar trwałej skłonności do cnót. W ten sposób, według św. Augustyna, ciało Adama podane było duszy, cielesne pragnienie – woli, a sama wola – Bogu. Św. Augustyn uważał też, że pierwotny stan w jakim wolna wola pierwszego człowieka, dzięki której mógł on trwać w stanie bezgrzesznym, była podtrzymywana poprzez „łaskę dostateczną”¹².

9 Katarzyna ze Sieny św., cyt. za *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 91, art. 356.

10 P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 112.

11 Grzegorz z Nazjanzu św., *Mowy wybrane*, Mowa 45, II Mowa na Święto Paschy PG 36, 632 C, Warszawa 1967, s. 534; zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Kraków 2007, s. 109–110.

12 „Łaska dostateczna” to jeden z terminów określających różne rodzaje łaski. Św. Augustyn stworzył teorię istnienia różnych rodzajów łaski. W swej teorii wyróżnił m.in. „Łaskę dostateczną”, o której wspomniałem wyżej, „Łaskę poprzedzającą”, dzięki której, Bóg daje początek w naszych duszach wszystkiemu, co dobrego myślimy, do czego dążymy lub czego chcemy, „Łaskę współdziałającą”, dzięki której Bóg pomaga naszej woli i współpracuje z nią, kiedy ona raz została już poruszona, „Łaskę skuteczną”, która udzielana jest świętym przeznaczonym do królestwa Bożego, aby umożliwić im zarówno pragnienia, jak i czynienia tego, czego Bóg od nich oczekuje.

Uważał również, że przychylności Bożej człowiek nie mógł zdobyć za pośrednictwem żadnego dobrego uczynku, ponieważ każdy taki uczynek jest skutkiem łaski. Żaden liczący się czyn nie może być zatem dokonany bez pomocy Boga, nawet każdy początkowy objaw wiary w naszych duszach jest wzbudzany przez Niego. Ujmując w taki sposób zbawczą działalność Boga w świecie, Augustyn spotkał się z wieloma problemami. Pierwszy z nich dotyczy wolnej woli, wynika z tego, śledząc teorię Augustyna, że łaska wyprzedza i zapoczątkowuje każdy akt ludzkiej woli w kierunku dobra, będąc wyrazem wszechmocnej woli Boga. Łaska ta ma moc przewyciężania wszelkich oporów. Nasuwa się więc pytanie, gdzie należy umieścić wolną wolę pierwszego człowieka.

Rozwiązanie Augustyna można przedstawiać stopniowo. Po pierwsze, jeśli chodzi o wolny wybór w ścisłym znaczeniu (*liberum arbitrium*), uważa on, że człowiek jest zawsze wolny, to znaczy, iż może dowolnie wybierać sposób postępowania taki, jaki chce; ale ponieważ jego wola działa pod wpływem motywów, a niektóre z nich mogą na nią wywierać nacisk nie do odparcia, skala czynów wybieranych, które są dla niego „dążeniami życia” jest ograniczona rodzajem człowieka, jakim jest. Upadły człowiek na przykład, oddychający atmosferą pożądlivosti, choć teoretycznie wolny, faktycznie wybiera jedynie grzeszne przedmioty. Z tego punktu widzenia łaska leczy i przywraca wolną wolę, nie tylko powiększając teren wyboru, ile zmieniając system motywacji wyboru dobrych czynów, zamiast złych. Po drugie Augustyn wyznaje, że wszechmocna wola Boga działająca na naszą wolę przez łaskę jest nie do odparcia. Ale wskazuje, że Bóg działa przez naszą wolę, skutkiem czego ona dobrowolnie i spontanicznie chce tego, co jest dobre. Żeby powiedzieć jaśniej – Bóg wie naprzód pod wpływem jakich motywów ta albo tamta poszczególna wola zgodzi się dobrowolnie na to, co on jej proponuje, i zgodnie z tym porządkuje sprawy. W ten sposób łaska przystosowuje się do każdej indywidualnej sytuacji i charakteru i dlatego Augustyn może twierdzić, że przy całej mocy przekazanej łaski, od woli zależy przyjęcie jej lub odrzucenie. Po trzecie, winniśmy jednak przypomnieć jego rozróżnienie między wolną wolą (*liberum arbitrium*) a wolnością (*libertas*). Wolność jest wolną wolą zastosowaną do dobrego celu i w pełnym znaczeniu wolny jest ten człowiek, który się wyzwolił od grzechu i pokusy; jest wolny, aby żyć takim życiem, jakiego Bóg pragnie od niego. Pierwszym stadium takiego życia, jakim cieszył się Adam, jest zdolność do niegrzeszenia. Kulminacyjnym etapem, którym cieszyć się będziemy w niebie, jest niezdolność do grzeszenia. W tym znaczeniu nie tylko nie może być przeciwieństwa między łaską a wolnością, gdyż to tylko łaska daje wolność¹³.

Wolność, według wschodnich teologów, wbrew temu, co uważał św. Augustyn, nie polega na tym, że jest ona wynikiem działania łaski. Człowiek, który urzeczywistnia się w wolności w sposób wolny, otwiera się na przyjęcie łaski, która w tajemniczy sposób pobudza jego duszę nie wywierając jednak na nią żadnej presji. „Duch nie rodzi żadnej woli, która mu się przeciwstawia. Przekształca przez przebóstwienie tylko tę, która tego pragnie”¹⁴.

13 J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 274.

14 Maksym Wyznawca św., *Questiones sđ Thalassium* 6; P.G. XC, 281 B, cyt. za P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 93.

Pierwotny stan człowieka przed upadkiem zdaniem św. Klemensa Aleksandryjskiego był dziecięcy i niewinny, a droga do doskonałości miała posuwać się stopniowo¹⁵. Jego zdaniem Adam nie był stworzony doskonały w swej istocie, lecz był odpowiednio przygotowany do zdobycia doskonałości. Twierdził, że Bóg pragnie, aby człowieczeństwo zostało zbawione za sprawą naszych własnych wysiłków. Uważając Adama zarówno za postać historyczną, jak i za symbol rodzaju ludzkiego, twierdził, że wszyscy ludzie są wolni w kwestii decyzji posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa Bożemu prawu, jednak za wyjątkiem wcielonego Słowa wszyscy są grzesznikami¹⁶. Był ponadto przekonany, że nasze fizyczne pochodzenie od prarodziców nie oznacza dziedziczenia: „winy i wyklęcia, ale dziedziczymy nieuporządkowaną zmysłowość, co pociąga za sobą panowanie irracjonalnego pierwiastka (*to alogon*) w naszej naturze”¹⁷.

Odminną koncepcję stworzenia reprezentuje Orygenes, którego zdaniem historii stworzenia człowieka zapisanej w Księdze Rodzaju nie należy traktować jako faktu historycznego, ale jako mit kosmiczny, w którym źródło ludzkiej grzeszności należy przenieść z płaszczyzny ziemskiej do transcendentalnej.

Orygenes jest zdecydowanym przedstawicielem (...) preegzystencji wszystkich pojedynczych dusz. Na początku – wyjaśnia – Bóg w swojej dobroci stworzył określoną liczbę racjonalnych bytów, wszystkie jednakowe (nie było powodu do różnorodności) i wszystkie obdarzył wolną wolą. (...) Skoro te dusze były wolne, pozostawało sprawą ich wolnej woli kroczyć naprzód w doskonałości przez naśladowanie Boga, albo przez zlekceważenie GO oddalić się od Boga, odejść od dobra, co jest równoznaczne z zanurzeniem się w zło¹⁸.

Poglądy Orygenesesa nie znalazły akceptacji i wzbudziły ostrą i bardzo krytyczną reakcję zdecydowanej większości wschodnich teologów. W większości byli oni przekonani, że opis w Księdze Rodzaju należy traktować dosłownie. Zgodnie z tymi poglądami, reprezentowanymi m.in. przez Metodego z Olimpu twierdzono, że pierwszy człowiek był stworzony nieśmiertelnym, otrzymawszy od Boga tchnienie życia i przed swoim upadkiem miał ciało takie jak nasze, czyli człowieka po upadku. Adam był istotą wolną, która za sprawą żądzy dopuściła się grzechu po zetknięciu się z Bożym zakazem. Odmienne od poglądów Orygenesesa Ojcowie widzą także związek duszy i ciała w człowieku, który określają jako jedność. Jest to zarazem przejaw odejścia od platońskiego spirytualizmu na rzecz poglądu biblijnego, w którym świat widzialny i jego historię uznano za godną zbawienia i odkupienia¹⁹.

15 J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej...*, s. 138.

16 Tamże, s. 139.

17 Tamże.

18 Tamże.

19 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 181.

Człowiek został stworzony jako doskonały, choć jego stan przed upadkiem nie osiągnął zamierzonego celu, którym miało być pełne zjednoczenie z Bogiem. Rajski Adam nie był człowiekiem przebóstwionym. Św. Jan z Damaszku przedstawia człowieka stworzonego jako tego, który dąży do przebóstwienia, zjednoczenia z Bogiem²⁰.

Doskonałość pierwszej natury wyraża się przede wszystkim w owej zdolności obcowania z Bogiem, osiągnięcia coraz ściślejszej łączności z pełnią Boskości, która miała przeniknąć i przemienić naturę stworzoną²¹.

Św. Grzegorz z Nazjanzu najwyższą zdolność ducha człowieka, obecną od początku w duszy ludzkiej, widzi w zdolności do przyjęcia i do przyswojenia sobie przebóstwiającej energii. Św. Maksym pisze, że osoba ludzka została powołana: „aby zjednoczyć przez miłość naturę stworzoną z naturą niestworzoną, ukazując je w jedności i tożsamości dzięki nabyciu łaski”²².

Włodzimierz Łoski konstatując powyższe, przy założeniu, że jedność i tożsamość odnoszą się do hipostazy ludzkiej, stwierdza, że człowiek miał przez łaskę połączyć dwie natury w swojej hipostazie i stać się „bogiem stworzonym”, „bogiem przez łaskę”²³.

Zdaniem większości greckich Ojców termin „obraz” i „podobieństwo” nie oznaczają tego samego²⁴. Św. Jan Damasceński tłumacząc powyższe stwierdza:

W tym więc stanie rzeczy tworzy [Bóg – dop. tłumacza B. Wojkowski] człowieka własnymi rękami z natury widzialnej i niewidzialnej na swój obraz i podobieństwo, przy czym ciało jego buduje z ziemi, a z własnego tchnienia wlewa weń duszę rozumną i myślącą, która przedstawia właśnie Boski obraz. Zwrot bowiem „na obraz” oznacza zdolność myślenia i stanowienia o sobie, a „na podobieństwo”, upodobnianie się [do Boga – dop. tłumacza B. Wojkowski] w miarę sił przez cnotę²⁵.

2. Upadek prarodziców

Ojcowie wschodni zgodnie twierdzą, że przyczyną upadku człowieka było dobrowolne przekroczenie prawa Boskiego. Człowiek odrzucając drogę prowadzącą wprost do Boga, odtrącił zatem możliwość stania się „Bogiem przez łaskę”. Kieruje on swoje siły w stronę świata, próbując zapanować nad nim poprzez siły natury materialnej.

20 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 121.

21 Tamże.

22 Maksym Wyznawca, *De ambiguis*, PG 91,1308, cyt. za W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 111.

23 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 111.

24 K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011, s. 243.

25 Jan Damasceński św., *Wykład Wiary Prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 94.

Wynika z tego, że człowiek mógł powiedzieć „Nie”, kuszącemu go szatanowi i pozostać w stanie naturalnym, w jakim został stworzony. Człowiek obdarzony wolną wolą mógł okazać swoją miłość i zaufanie do Boga poprzez dobrowolne podporządkowanie się jego woli. Stworzony w stanie świętości przeznaczony był do całkowitego „przebóstwienia”. Zwiedziony własną pychą, chęcią stania się podobnym Bogu, łamie jednak jedyne przykazanie dane mu przez Stwórcę i tym samym obraz, według którego został stworzony, ulega przyćmieniu. Człowiek pragnie stać się Bogiem, lecz „bez Boga i ponad Bogiem, a nie według Boga”²⁶. Istnienie zaś jakiegokolwiek przykazania, mówi o tym, że człowiek mógł pozostać bez grzechu.

Wszzechwiedzący Bóg wiedział jednak o upadku, który miał nastąpić i dlatego właśnie Objawienie mówi o przedwiecznym ofiarowaniu Syna Bożego za grzechy świata, jeszcze przed jego stworzeniem. Nie można wyjaśnić w pełni przyczyny pierworodnego grzechu, ponieważ był on wynikiem wolności, można jednak z całą pewnością stwierdzić, że nie był koniecznością w sensie predestynacji.

Niemalą rolę odegrał szatan, który w postaci biblijnego węża pobudza w człowieku ducha przeciwności i walki. Przede wszystkim działa on na podświadomość człowieka, ukazując mu, że drzewo poznania dobra i zła w zasadzie „nie jest takie złe”, przekonuje o najlepszych walorach smakowych, wyglądzie, jak również zapewnia, że poznanie rozszerza doświadczenie, pobudzając w ten sposób ciekawość wyobraźni. Szatan działa jednak jeszcze na poczucie wolności, która jest świadoma, podobna do Boskiej. Podsuwając myśl „będziecie jak Bogowie” podsyca chęć panowania i niezależności od jakichkolwiek zakonów.

Kłamstwo węża polegało na tym, że przedstawił sprawę tak, jak gdyby Bóg ustanowił uniwersalną normę zakazu, która nakładała obowiązek pojęty jako skrępowanie wolności. Wąż wmawia człowiekowi: „wam Bóg rzekł: Nie będziecie jedli z każdego drzewa sadu tego” (Rdz 3,1), a przecież naprawdę Bóg powiedział: „z każdego drzewa sadu jeść będziesz. Ale z drzewa wiadomości dobrego i złego, jeść z niego nie będziesz, albowiem dnia, którego jeść będziesz z niego śmiercią umrzesz” (Rdz 2,16–17).

Czym w istocie było drzewo poznania dobra i zła? Poznanie ma niewątpliwie znaczyć praktyczne doświadczenie drogi dobra i zła. Droga dobra była już znana prarodnicom, lecz nie w pełni uświadomiona. Pozostawała inna, zupełnie nieznaną drogą zła. Perspektywa ta, zdawała się być rozszerzeniem doświadczenia oraz wykorzystaniem innych możliwości jakie daje wolność. Tak za sprawą grzechu na świecie pojawiają się dwa przeciwstawne pierwiastki – dobra i zła. W miejsce początkowej „niestałej doskonałości”²⁷, zjawia się w świadomości człowieka zdolność rozróżniania dobra i zła. Przedtem znaliście tylko jedną drogę – mówi szatan – teraz poznacie dobro i zło.

26 Św. Maksym Wyznawca, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1156C, cyt. za *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, art. 398, s. 100.

27 Opinia wschodnich Ojców Kościoła, zob. K. Ware, *Kościół prawosławny...*, s. 244.

To iluzoryczne wzbogacenie bytu jest w istocie utratą ontologiczną bogactwa duchowego, a tym samym raj. Pozorne rozszerzenie wolności okazuje się jej utratą i początkiem władzy materii. Bóg dał prawo człowiekowi do jedzenia owoców z wszystkich drzew, ale zaznaczył też, że owoc z drzewa poznania dobra i zła prowadzi do śmierci (Rdz 2,16–17). Szatan natomiast sugeruje, że Bóg ustanowił nakaz i dalej zapewnia człowieka: „nie, nie umrzecie, oczy wasze się otworzą” (Rdz 4,5). Jest to zaprzeczenie prawdy, którą Bóg objawił człowiekowi, co prowadzi do zniszczenia i śmierci. Bóg powiedział – wszystko jest wam dozwolone ale nie wszystko jest wam pożyteczne. Wąż natomiast, w typowy sposób odwraca sytuację – wszystko wam wolno i w istocie jest wam pożyteczne.

Adam przez spożycie owocu zakazanego chciał osiągnąć moc i nieśmiertelność. W rezultacie osiągnął coś zupełnie przeciwnego. Życie zwierzęce, które pozostawało na zewnątrz człowieka przed upadkiem, ostatecznie staje się, w wyniku upadku, nierozdzielalną częścią bytu ludzkiego. Gdyby człowiek przyjął jedyne przykazanie w duchu synowskiej miłości, odpowiedziałby na wolę Bożą całkowitym poświęceniem, dobrowolnie odrzuciłby nie tylko zakazany owoc, ale również wszelkie zewnętrzne przedmioty, po to, aby żyć wyłącznie Bogiem i po to, aby się z Nim zjednoczyć.

Przykazanie Boże wskazywało pierwszemu człowiekowi drogę do przebóstwienia, drogę odrzucenia wszystkiego co ziemskie i co nie jest Bogiem. Wola ludzka wybrała jednak drogę przeciwną. Adam odstąpił od Boga i poddał się tyranii szatana.

Św. Grzegorz z Nyssy i św. Maksym Wyznawca zwracają szczególną uwagę na fizyczną stronę pierwszego grzechu²⁸. Człowiek zamiast w zgodzie ze swoją naturą dążyć do Boga, zwraca się w stronę świata. Miast uduchowić ciało, Adam sprowadza je do życia zwierzęcego i zmysłowego, poddając się zarazem uwarunkowaniom materialnym. Św. Symeon Nowy Teolog dopatruje się stopniowego rozwoju grzechu w tym, że pierwszy człowiek zamiast okazać skruchę za swoje przestępstwo, stara się siebie usprawiedliwić przed Bogiem, zrzucając winę na Ewę – „kobieta, którą mi dałeś” – a zarazem czyniąc z Boga pierwotną przyczynę własnego upadku. Ewa zaś, zapytana zrzuca winę na węża. Nie chcąc uznać oczywistego faktu, że źródłem zła była ich wolna wola, prarodzice wyrzekają się możliwości uwolnienia od zła²⁹. W ten sposób ludzka wola zaczyna twardnieć, zamykając się jednocześnie przed wolą Boga.

Zło zatem zaistniało w świecie za sprawą woli, i tylko ona je utrzymuje. Właśnie wola urzeczywistnia w pewien sposób zło. Jeżeli człowiek, który był przeznaczony do poznawania i kochania Boga, mógł skierować swoje kroki do jakiegoś nieistniejącego, złudnego celu, to można wytłumaczyć to tylko wpływem zewnętrznym, namową jakiegis

28 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 115.

29 Tamże, s. 115–116.

woli obcej, na którą wola ludzka wyraziła tylko zgodę. Cyryl Jerozolimski pisze: „Będąc oszukani, zostaliśmy zgubieni – upadliśmy... oślepliśmy”³⁰.

Przed zaistnieniem w świecie ziemskim, za sprawą upadku pierwszych ludzi, zło pojawiło się w świecie duchowym. Wola upadłych duchów, zdeterminowana odwiecznie na nienawiść do Boga, jako pierwsza daje początek złu, które za wszelką cenę próbuje zwrócić całe stworzenie na kurs przeciwny Woli Bożej. Upadli aniołowie, pozostając nieśmiertelnymi bytami, stworzonymi przez Boga, zaciekle walczą z dobrem, a ich jedynym celem jest pograżenie w nicości wszystko co Bóg stworzył wolnym³¹. Jeden z najbardziej znanych współcześnie mistyków św. Serafin z Sarowa o upadłych aniołach pisał tak:

Są ohydne, świadomy upór łasce Bożej zmienił ich w aniołów ciemności niewyobrażalnej grozy. Jako stworzenia anielskie posiadają ogromną moc. Najmniejszy z nich mógłby zniszczyć ziemię, gdyby łaska Boża nie czyniła bezsilną ich nienawiść do stworzenia Bożego. Próbują więc zniszczyć stworzenia od wewnątrz, nakłaniając wolność ludzką do zła³².

Św. Serafin twierdzi również, że w człowieku działają niezależnie od siebie trzy różne wole. Powołuje się na list ascetyczny, przypisywany św. Antoniemu Wielkiemu³³. Pierwsza wola, to wola Boża, doskonała i zbawcza, druga natomiast, to wola człowieka, która choć nie jest zgubną, nie jest też sama w sobie zbawczą oraz trzecia wola, diabelska, która pociąga nas do zguby.

Dusza ludzka, według św. Marka Eremity, wystawiona jest na działanie dwóch bodźców – jednym, za sprawą ludzkiej woli, są myśli czy też obrazy pochodzące z „podświadomości”. Drugim jest obecność myśli pochodzących z zewnątrz, wprowadzonych do naszej świadomości przez wolę szatana. Takiemu doświadczeniu prawdopodobnie poddany został pierwszy człowiek. Nie był to jednak jeszcze grzech, według św. Marka Eremity. Dopiero wtedy, gdy pojawiło się pierwsze zainteresowanie natrętną myślą lub obrazem, które zapoczątkowało zgodę na nieprzyjacielską wolę, zło wchodzi w duszę człowieka. Albowiem zło działa zawsze na wolność, ponieważ inaczej byłoby ono gwałtem, czymś narzuconym z zewnątrz³⁴.

30 J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej...*, s. 260.

31 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 114.

32 Tamże.

33 Fragment o trzech wolech znajduje się w liście XX, opublikowanym przez Gallanda, *Vet. Patrum.*, Venezia 1788, IV, s. 696.

34 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 115.

3. Skutki grzechu pierworodnego

W przekonaniu greckich Ojców Kościoła związek człowieka z Bogiem polegał na wspólnocie osoby ludzkiej z ponadnaturalnym Bogiem. Natura była więc tym, co odróżniało stworzenie od Stwórcy. Człowiek stworzony na obraz Boży, otrzymał przywilej wolnego umysłu. Tylko taki osobowy umysł mógł popełnić grzech i dopuścić się towarzyszącej mu winy. Grzech jest jednak zawsze aktem osobowym, a nie aktem natury. Zgodnie ze wschodnią myślą patrystyczną, bunt Adama i Ewy przeciwko Bogu zawsze pojmowano jako grzech osobowy. W tej nauce nie znalazłoby się oczywiście miejsce dla zachodniej koncepcji dziedzicznego grzechu, czyli grzechu natury³⁵, chociaż jej przedstawiciele przyznają, że natura ludzka ponosi konsekwencje grzechu Adama. Patriarcha Focjusz stwierdza nawet, komentując zachodnie doktryny, że wiara w „grzech natury jest herezją”³⁶.

Fragmentem, który odegrał bodaj największą rolę we wspomnianej wyżej polemice św. Augustyna z Pelagiuszem, był werset 12 piątego rozdziału listu św. Apostoła Pawła do Rzymian. We fragmencie tym św. Apostoł Paweł mówiąc o Adamie pisze: „Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli (gr. *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*)”. Największy spór toczył się odnośnie do przekładu tego fragmentu. Ostatni człon tego zdania przetłumaczono na łacinę w następujący sposób: „w którym [to jest w Adamie – dop. P.S.] wszyscy zgrzeszyli” (*in quo omnes peccaverunt*). Tym też przykładem posługiwał się cały Zachód tłumacząc jednocześnie doktrynę winy odziedziczonej przez ludzkość po Adamie. Oryginał grecki nie daje podstaw do takiej interpretacji. Formę *ἐφ' ᾧ* można przetłumaczyć jako „ponieważ”, co nie stwierdza, że potomkowie są „winni” tak samo, jak Adam³⁷.

Tego znaczenia używa też większość współczesnych teologów różnych wyznań. Uznając to tłumaczenie za prawdziwe, myśl Pawłowa przedstawiona w tym wersecie oznacza śmierć jako zapłatę za grzech³⁸, którego dopuścił się Adam. Śmiercią obarczeni są również jego potomkowie, którzy grzeszą podobnie jak on sam. To tłumaczenie nadaje grzechowi pierworodnemu znaczenie kosmiczne, jednak nie stwierdza, że następcy pierwszych ludzi są w równej mierze winni, tak jak ich prarodzice, jeżeli nie zgrzeszą, tak jak i oni zgrzeszyli.

35 Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, art. 404, s. 10, Poznań 1984; M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej: „Grzech pierworodny jest grzechem natury”*, Kraków 1929, s. 156.

36 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 186.

37 Ta interpretacja, powszechnie stosowana przez Greków, oparta jest na 2Kor 5,4; Flp 3,12; 4,10; gdzie *eph`ho* normalnie tłumaczy się jako „ponieważ”.

38 Wynika to Rz 6,23.

Interpretacja ta wynika oczywiście z dosłownego, gramatycznego znaczenia fragmentu Rz 5,12. Jeśli *eph`ho*, oznacza ‘ponieważ’, to *ho* jest zaimkiem rodzaju nijakiego; jednakże może być również zaimkiem rodzaju męskiego i odnosić się do poprzedzającego go bezpośrednio rzeczownika *thanatos* („śmierć”). Zdanie to może wówczas mieć znaczenie, które wydaje się nieprawdopodobne czytelnikowi odczytanemu w Augustynie, które jest jednak tym znaczeniem, które przejmuje większość Ojców greckich: Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć; i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi; a ze względu na śmierć wszyscy ludzie zgrzeszyli³⁹.

Pewna liczba wschodnich teologów uważała, że w tekście tym św. Apostoł Paweł chciał ukazać moralne podobieństwo między Adamem a innymi grzesznikami, przy czym śmierć stanowi tu naturalną karę za grzechy. W przekonaniu większości Ojców wschodnich, między Adamem i jego potomkami istnieje jednak solidarność w śmierci, tak jak istnieje solidarność między zmartwychwstałym Chrystusem, a ochrzczonymi⁴⁰.

Od starożytności śmiertelność, czyli po prostu śmierć, była uważana za kosmiczną chorobę, trzymającą ludzkość w swojej władzy, zarówno pod względem duchowym, jak i fizycznym. Śmierć jest narzędziem w ręku tego, który jest „zabójcą od początku” (J 8,44). Właśnie ona czyni grzech nieuniknionym i w tym sensie niszczy naturę.

Cyryl Aleksandryjski uważał, że po grzechu Adama ludzkość zapadła na chorobę zepsucia⁴¹. Jego przeciwnicy ze szkoły antiocheńskiej zgodni byli tylko co do skutków grzechu Adama. Zdaniem Teodora z Mopsuestii „stając się śmiertelnymi, zyskaliśmy większą skłonność do grzechu”⁴². Polega to na tym, że istoty śmiertelne w przeciwieństwie do istot nieśmiertelnych (człowiek przed upadkiem), obligowane są koniecznością zaspokajania potrzeb cielesnych, które stanowią nieodzowny element, do przetrwania w czasie. Konieczność zaspokajania tych potrzeb przez śmiertelników prowadzi zaś do „namiętności”⁴³.

Wynika z tego, że Wschód postrzegał upadek prarodzciców jako dziedziczenie śmiertelności, a nie grzeszności. Wschód, szczególnie św. Jan Chryzostom, sprzeciwia się przypisywaniu grzechu potomkom Adama, traktując go jedynie jako następstwo śmiertelności. Św. Maksym Wyznawca, mówiąc o skutkach grzechu pierworodnego, utożsamia go z podporządkowaniem umysłu ciała, a w prokreacji znajduje najbardziej oczywisty objaw pogodzenia się człowieka z instynktami zwierzęcymi. Dla św. Maksyma Wyznawcy jednak grzech pozostaje zawsze aktem osobowym, a dziedzictwo winy rzeczą niemożliwą. Twierdzi on, że „fałszywy wybór dokonany przez Adama

39 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 188.

40 Ojcowie ci interpretują werseł Rz. 5,12 w ścisłym związku z werselem 1Kor 15,22.

41 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 188.

42 Cyryl Aleksandryjski, cyt. za J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 188.

43 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 188.

przyniósł ze sobą namiętności, zepsucie i śmiertelność”⁴⁴, nie wspomina natomiast o dziedzictwie winy. Kontrast jaki zachodzi tutaj pomiędzy tradycją wschodnią i zachodnią ukazuje się najbardziej przy interpretacji chrztu. W swej argumentacji za chrztem dzieci Augustyn wykorzystał tekst *Credo* Niceo-konstantynopolitańskiego (Chrzest „na odpuszczenie grzechów”), swoją interpretację fragmentu z Dz 2,28 („Upamiętajcie się i niechaj się każdy z was da ochrzcić w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych...”) oraz fragment listu do Rzymian 5,12. W odniesieniu do dzieci uważał, że rodzą się one grzeszne nie z powodu grzechów osobistych ale dlatego, że zgrzeszyły „w Adamie”, co oznacza, że chrzest dzieci również jest sprawowany „na odpuszczenie grzechów”. Formuła „na odpuszczenie grzechów” dla Teodoret z Cyru była jedynie ubocznym efektem chrztu; była ona realna w stosunku do chrztu dorosłych, który był normą we wczesnym Kościele, i który rzeczywiście w takim wypadku miał moc odpuszczania grzechów. Według Teodoret z Cyru rzeczywiste znaczenie chrztu było nieco inne:

Gdyby jedynym znaczeniem chrztu było odpuszczenie grzechów to dlaczego mielibyśmy chrzcić dzieci, które jeszcze nie zaznały grzechu? Ale tajemnica (chrztu) nie ogranicza się do tego; jest on obietnicą większych i doskonalszych darów. W chrzcie zawierają się obietnice przyszłych rozkoszy; jest to obraz przyszłego zmartwychwstania, wspólnota z męką Pańską, udział w zmartwychwstaniu Chrystusa, płaszcz zbawienia, tunika szczęśliwości, szata światłości czy raczej sama światłość⁴⁵.

Z tego też powodu Kościół prawosławny chrzci dzieci nie po to, aby odpuścić im nieistniejący grzech, ale po to, by dać im nowe, nieśmiertelne życie, jakiego nie są w stanie przekazać im ich śmiertelni rodzice. Opozycję między upadłym Adamem a Jezusem Chrystusem postrzega się nie w kategorii winy i przebaczenia, lecz w kategorii życia i śmierci. „Pierwszy człowiek z prochu ziemi, ziemski jest; drugi człowiek jest z nieba. Jaki był ziemski człowiek, tacy są i ziemscy ludzie; jaki jest niebieski człowiek, tacy są i niebiescy” (1Kor 15,47–48).

W tej perspektywie śmierć i śmiertelność rozpatruje się nie tyle jako odpłatę za grzech (choć są one także sprawiedliwą odpłatą za grzechy osobiste), co środek za którego pomocą diabeł po grzechu Adama sprawuje zasadniczo niesprawiedliwą „tyranię” nad ludzkością. Chrzest uwalnia nas od tej tyranii, ponieważ daje nam dostęp do nowego nieśmiertelnego życia przyniesionego na świat dzięki Zmartwychwstaniu Chrystusa. Zmartwychwstanie to uwalnia ludzi od lęku przed śmiercią, a więc również konieczności walki o byt⁴⁶.

44 Maksym Wyznawca, cyt. za J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 189.

45 Teodoret z Cyru, cyt. za J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 189.

46 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 190.

Nie musimy bać się wtedy śmierci, albowiem otrzymujemy życie wieczne. Na tej podstawie możemy zrozumieć czego dotyczyły się słowa Chrystusa wypowiedziane podczas *Kazania na górze* („nie troszczcie się o życie swoje, co będziecie jedli albo co będziecie pili, ani o ciało swoje, czym się przyodziewać będziecie. Czyż życie nie jest czymś więcej niż pokarm, a ciało niż odzienie?” Mt 6,25).

Adam nie wypełnił swojego powołania. Nie zdołał dojść do zjednoczenia z Bogiem i zrealizować przebóstwienia całego stworzenia. To, do czego był przeznaczony stało się niemożliwe odkąd podporządkował się siłom zewnętrznym. Z tego też powodu od momentu upadku aż do dnia Zesłania Ducha Świętego łaska niestworzona i przebóstwiająca pozostaje obca ludzkiej naturze i oddziaływała na nią jedynie w sposób zewnętrzny, dla której prorocy i sprawiedliwi Starego Testamentu byli tylko narzędziami. Aż do dnia Pięćdziesiątnicy, łaska nie będzie przynależna ludzkiej naturze jako jej moc osobowa. Przebóstwienie, zjednoczenie się z Bogiem przez łaskę, będzie niemożliwe. Upadek człowieka nie unicestwił jednak planu Bożego, ponieważ to, czego nie dokonał pierwszy Adam, zostanie dopełnione przez drugiego Adama. Bóg stał się człowiekiem po to, aby człowiek mógł stać się Bogiem⁴⁷.

To nie usprawiedliwienie czy odpuszczenie odziedziczonej winy, lecz wspólnota w zmartwychwstałym ciele Chrystusa, udział w życiu Boskim, uświęconym przez energię Boga, przenikającą człowieczeństwo, przywracając je do stanu „naturalnego” stanowi centrum prawosławnego pojmowania Ewangelii.

Podsumowanie

Warto przypomnieć, że największą rozbieżność w nauce o grzechu pierworodnym i jego skutkach spowodowała polemika św. Augustyna z Pelagiuszem, dzięki czemu na zachodzie powstały dwa kierunki. Za poglądami św. Augustyna podążyła nauka Kościoła rzymskokatolickiego, poglądy Pelagiusza wyznaczyły kierunek Kościołów protestanckich. Wschód podąża swoją drogą, która doprowadzi w czasem do rozbieżności. Jedną z nich jest niewątpliwie bardzo złożona kwestia kultu Bogurodzicy. W związku z zachodnią doktryną o dziedziczności grzechu, oraz wierze w bezgrzeszność Maryi Matki Bożej, Kościół rzymskokatolicki, stosunkowo późno, bo dopiero w XIX wieku, wprowadził dogmat Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Przekonania o bezgrzeszności Bogurodzicy, które zgodnie dla obu tradycji wschodniej i zachodniej obecne jest od pierwszych wieków, nie dało się pogodzić z Augustyńską nauką

⁴⁷ Słowa św. Ireneusza i Atanazego, często powtarzane przez Ojców i teologów wszystkich wieków; zob. J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 17, 29.

o dziedziczności grzechu. Konieczne było dlatego znalezienie rozwiązania tej kwestii, które dałoby możliwość wyłączenia Maryi Matki Bożej spod tej dziedzicznej zależności. Zarysowane zaś powyżej podejście Wschodu, które wskazuje na dziedziczność jedynie skutków grzechu pierworodnego, pozwoliło uniknąć dysonansu w tej kwestii w odniesieniu do Bogurodzicy. To dlatego Wschód nigdy nie akceptował niepokalanego poczęcia, gdyż w myśl wschodniej mariologii Matka Boża pozostawała bezgrzeszną, bez jakichkolwiek dodatkowych dogmatycznych sformułowań. Niemniej kult Bożej Rodzicielki pozostał w obu tradycjach niezwykle silny, choć czasem brak uznania przez prawosławie dogmatu Niepokalanego Poczęcia błędnie odczytywany jest jako pomniejszanie znaczenia Matki Bożej i Jej kultu w Kościele wschodnim.

Grzech niewątpliwie stał się powodem upadku człowieka w aspekcie całej ludzkości⁴⁸.

Autentycznego obrazu Bożego nie stanowi wyizolowane indywiduum, ale człowiek we wspólnocie lub raczej wszyscy ludzie razem. Tego 'totalnego Adama', 'jedynego człowieka', widzimy jednak rozbitego i nieustannie go rozbijamy, ale Chrystus, 'Adam ostatni', odradza go jako jedynego i różnorodnego na obraz Trójcy⁴⁹.

Greccy i niektórzy łańscy Ojcowie Kościoła w stworzeniu człowieka i aniołów dostrzegali realne „ryzyko” podjęte przez Boga. Świadomi tego, starali się zawsze akcentować zbawienie przez miłość. „Bóg może wszystko, oprócz przymuszenia człowieka do kochania Go”⁵⁰. Byli przekonani, że od wiecznego potępienia za grzechy zbawić nas może jedynie Łaska Boża, ale tylko w spotkaniu miłości Boga i człowieka. Ostatecznie bowiem nie wierzymy w grzech jako taki, lecz w grzechów odpuszczenie, dlatego też w chrześcijaństwie nie ma miejsca na hamartiocentryzm⁵¹.

Bibliografia

- Anchimiuk Jan (ABP. Jeremiasz), *Aniołów sądzić będziemy*, Warszawa 1981.
- Augustyn św., *O kazaniu Pana na górze. Do Symplicjusza o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*, tłum. S. Ryznar, J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Clement O., *Źródła Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2013.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986.
- Grzegorz z Nazjanzu św., *Mowy wybrane*, Mowa 45, II Mowa na Święto Paschy PG 36, 632 C, Warszawa 1967.
- Grzegorz z Nyssy św., *De hominis opificio XVI*; PG 44, 184AC, [w:] H. de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.

48 Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Kraków 2009, s. 95–96.

49 O. Clement, *Źródła Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2013, s. 143.

50 Tamże, s. 142.

51 Zob. A. Nossol, *Hamartiocentryzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 519.

- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Kraków 2009.
- Jan Damasceński św., *Wykład Wiary Prawdziwej*, Warszawa 1969.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Naumowicz J., *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 17–30.
- Sieniatycki M., *Zarys dogmatyki katolickiej „Grzech pierworodny jest grzechem natury”*, Kraków 1929.
- Towarzystwo Naukowe KUL, *Encyklopedia Katolicka*, tom VI, Lublin 1993.
- Ware K., *Kościół prawosławny*, Białystok 2011.

CYTOWANIE

- P. Stefanowski, *Grzech pierworodny według nauki Kościoła prawosławnego*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), s. 207–223, DOI: 10.18276/sp.2023.33-13.