

FILOZOFOWIE A GRZECH PIERWORODNY

Goethe w liście do Herdera z 7 czerwca 1793 roku napisał: „także Kant, zużywszy całe długie ludzkie życie na czyszczenie swego filozoficznego płaszcza od różnorodnych niechlujnych uprzedzeń, zapaćkał go karygodnie hańbiącą plamą radykalnego zła, aby jednak przynęcić chrześcijan do ucałowania jego obrębka”¹. Niechęć Goethego odnosi się do opublikowanego właśnie eseju Kanta: „Religia w granicach samego rozumu” (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) — nieoczekiwanego suplementu do trzech *Krytyk*... Z nie mniejszym zdziwieniem wypowiedział się Schiller przeczytawszy arkusze drukarskie; pocieszał się jednak tym, że Kant obszedł się z chrześcijańskimi dogmatami tak dowolnie, jak greccy poeci i filozofowie ze swoją mitologią².

Obydwaj poeci pomylili się jednak w ocenie zamierzeń Kanta. Nie chodziło mu o ratowanie chrześcijańskiej tradycji przez przekształcenie jej w myśl filozoficzną — dogmat raczej pomógł mu w rozwikłaniu filozoficznej trudności, która wynikała z jego własnych przemyśleń i z myśli filozoficznej ostatnich 150 lat. Tylko w tym świetle esej o religii Kanta mógł stać się ostoją, do której odnosiły się potem główne kierunki rozwoju myśli pokantowskiej. Jeśli spróbujemy teraz nakreślić krótko zbieżne z kantowską nauką o grzechu pierworodnym oraz wypływające z niej kierunki rozwoju, nie znaczy to jeszcze, że podnosimy Kanta do rangi Doktora Kościoła. Na marginesie pozostawimy zgodność z chrześcijaństwem kantowskiego „radykalnego zła”. Uwypuklić chcemy tylko filozoficzną (a więc i antropologiczną) doniosłość nauki o grzechu pierworodnym.

Od Pascala do Rousseau

Ernst Cassirer w swojej *Filozofii oświecenia* (*Philosophie der Aufklärung*) określił myśl o grzechu pierworodnym jako „wspólnego przeciwnika, w którego zwalczaniu jednoczą się różne kierunki filozofii Oświecenia”³. Zwalczano tę myśl jednakże

1 *Goethes Briefe*, wyd. P. Stein, t. IV, Berlin 1903, s. 23.

2 *Schillers Briefe*, wyd. F. Jonas, t. III, Berlin 1893, s. 289.

3 E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* Tübingen 1932, s. 188.

w zasadzie tylko dlatego, że była powszechnie obecna. Już w XVI wieku nauka o grzechu pierworodnym podzieliła humanistów i reformatorów. Sto lat później Pascal uczynił ją osią swojej apologii chrześcijaństwa. Wychodząc od Augustyna oraz od nowoczesnej nauki, udowodnił, że fenomen „człowiek”, taki, jakiego ukazuje nam doświadczenie, może być odpowiednio wyjaśniony jedynie przez hipotezę o grzechu pierworodnym. W przeciwieństwie do swoich poprzedników, Pascal nie podejmuje próby wyjaśnienia nauki o grzechu pierworodnym na sposób ludzki, a tym samym uczynienia ją akceptowalną dla humanistów. Podkreśla on raczej jej tajemniczy charakter i opory, jakie stawia rozum przed jej przyjęciem⁴. A przecież właśnie w ten sposób służy ona rozjaśnieniu tego, co niepojęte w obrazie człowieka. „Ludzką naturę można pojąć dopiero przez to, co niepojęte, a co odkrywamy na jej dnie” — tak Cassirer podsumowuje bieg myśli Pascala⁵.

Dialektyka, której Pascal używa do przeprowadzenia dowodu, jest bardzo subtelna i ze względu na fragmentaryczny charakter *Myśli* można ją tylko w przybliżeniu nakreślić. W każdym razie nie zadowala się on zwykłym wyliczeniem przejawów ludzkiej nędzy i „zwodniczych sił” (jak zmysły, zwyczaje, wyobrażenia) lecz raczej uwidacznia w coraz to nowym „odwracaniu racji za i przeciw” ukrytą sprzeczność, kryjącą się w każdej sytuacji i postawie człowieka tak, że w nędzy objawia się wielkość, a w wielkości jego nędza. Ten niezniszczalny dualizm empirycznego człowieka wyjaśnia się tylko przez dualizm jego początku — pierwszego upadku pierwotnie dobrej natury. „Wielkość człowieka jest tak widoczna, iż wyłania się nawet z jego nędzy. To bowiem, co jest naturą u zwierząt, u człowieka nazywamy to nędzą; przez co uznajemy, iż jeśli natura jego jest dziś podobna naturze zwierząt, osunął się w nią z lepszej natury, która była mu właściwa niegdyś. Któż czuje się nieszczęśliwy, że nie jest królem, jeśli król wydziedziczony?”⁶.

Należy dodać tu dwie precyzujące uwagi. Pascal nie odkrywa upadłości i upadku z punktu widzenia fenomenologii konkretnego człowieka; dużo bardziej pomaga mu prawidłowo zrozumieć nędzę i wielkość człowieka znana z wiary nauka o grzechu pierworodnym. „Co do mnie wyznaje, iż z chwilą gdy religia chrześcijańska wskaże zasadę, że natura ludzka jest skażoną i oderwaną od

⁴ B. Pascal, *Myśli*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983, s. 108.

⁵ E. Cassirer, dz. cyt., s. 191.

⁶ B. Pascal, dz. cyt., s. 109.

Boga, otwiera to nam oczy, tak że wszędzie widzimy tę prawdę; natura bowiem jest taka, iż wszędzie ukazuje straconego Boga, i w człowieku, i poza człowiekiem, i skażoną naturę”⁷. I odwrotnie, objaśniająca moc nauki o grzechu pierworodnym nie służy tak po prostu do ukazania religii chrześcijańskiej jako jedynie prawdziwej — w tym sensie, że jako jedyna byłaby w stanie rozwiązać zagadkę, której na imię człowiek. Pascalowi chodzi raczej o praktyczną postawę: poprzez jego, dzięki nauce o grzechu pierworodnym, jaśniejsze zrozumienie dualizmu wielkości i nędzy, człowiek powinien zostać doprowadzony do przyjęcia postawy oczekiwania na obiecanego przez chrześcijaństwo Zbawiciela, który jako jedyny może znowu podnieść upadłą naturę. Pascalska apologetyka, wychodząca od nauki o grzechu pierworodnym, prowadzi prosto do Boga—Zbawiciela, a nie do deistycznej Najwyższej Zasady świata.

Właśnie przeciwko chrześcijaństwu jako religii zbawczej zwracają się ataki ludzi Oświecenia i wobec tego uderzają oni bezpośrednio w naukę o grzechu pierworodnym. Człowiek Oświecenia wierzy, że rozum ma moc udoskonalenia człowieka i dlatego nie może dopuścić do twierdzenia, że (jakoby) istnieje zbawienie pochodzące z zewnątrz, od Boga, i że człowiek w ogóle potrzebuje zbawienia, a nie jest po prostu sam z siebie zdolny do poprawy. Tutaj też leży główny powód deistycznej eliminacji historii zbawienia, albo jej moralno-pedagogicznej interpretacji (jak u Lessinga). Voltaire ze zwykłą sobie powierzchownością widział dowód na możliwość poprawy człowieka w postępie cywilizacyjnym (np. w wierszu *Le mondain* i w *Siecle de Louis XIV*); podobnie powierzchownie odrzucił antropologię Pascala mówiąc, że natura ludzka jest właśnie taka, jaka być musi, nie za szczęśliwa i niezbyt nędzna, a małe, powszednie szczęście jest dla niej zawsze możliwe⁸. A jednak *Myśli* Pascala musiały głębiej dotknąć Voltaire’a niż chciał to przyznać, inaczej nie wracałby do nich ciągle jeszcze przez ponad 50 lat⁹.

Przyczyną mógł być fakt, że — jak to ukazał Cassirer — odrzucenie grzechu pierworodnego łączy się z problemem teodycei, z którym Voltaire borykał się przez całe życie. Jeśli nie można

⁷ Tamże, s. 164.

⁸ Voltaire, *Lettres philosophiques*, XXV Lettre, w: *Sur les Pensées de M. Pascal*, t. III, wyd. La Pleiade 152: Melanges, Paris 1961, s. 106nn.

⁹ *Anty-Fascal* w pierwszym filozoficznym dziele Voltaire’a *Lettres philosophiques* z 1734 roku został uzupełniony i przeredagowany w latach 1739, 1742, 1748, 1752 i 1756, a jako swoje ostatnie dzieło filozoficzne Voltaire opublikował w 1778 roku 128 nowych *Remarques* o Pascalu.

zła wywieść od pierwszego grzechu, wówczas za dopuszczenie do niego odpowiedzialny jest sam Bóg. Leibniz, który jako pierwszy poruszył ten problem, w kilku przyczynkach rozwiązał go w tradycyjny teologiczny sposób w sensie *felix culpa*: Bóg mógł, a nawet musiał dopuścić do pierwszego upadku, gdyż tylko wtedy możliwe było zbawienie w Chrystusie i wobec tego najlepszy z możliwych światów. Optymizm Voltaire'a był tak daleki od głębi wiary Leibniza, że dopiero empiryczne doznanie, najpóźniej od chwili trzęsienia ziemi w Lizbonie (1755), skłoniło go do pesymizmu. Pozostał mu więc jedynie pogodny i pełen rezygnacji pesymizm małego szczęścia i Boga tak wyniosłego, że nie troszczy się On o losy świata: „Kiedy Jego Wysokość wysyła statek do Egiptu, czyż troszczy się wtedy o dobre i złe losy myszy pod jego pokładem?”¹⁰

Nieludzkość tego humanizmu bez zbawienia była tak wyraźna, że nie trzeba było długo czekać na sprzeciw. Taka reakcja została opublikowana, kiedy Voltaire pisał właśnie cytowane słowa, a jej autorem był Jean Jacques Rousseau. Wydaje się, że dla wielu cech jego obydwu *Discours* zwracających się przeciwko naiwnemu optymizmowi postępu inspiracją był Pascal¹¹. Także Rousseau widzi człowieka w stanie radykalnego upadku obyczajów i wewnętrznej rozpaczki właśnie wskutek grzechu pierworodnego. Jednakże, według niego, nie jest to grzech przed — czy prehistoryczny, lecz dzieje się on w trakcie historii i nie polega na nieposłuszeństwie jednostki wobec Boga, lecz na społecznym zachowaniu zakłóconym przez wprowadzenie własności prywatnej. Dzięki takiej interpretacji pierwszego upadku Rousseau może z jednej strony zachować twierdzenie o pierwotnie dobrej, zdolnej do poprawy naturze ludzkiej, także w człowieku upadłym, z drugiej zaś strony możliwe staje się samozbawienie człowieka przez odpowiednie wychowanie i umowę społeczną. Problem teodycei staje się wobec tego bezprzedmiotowy, gdyż człowiek widziany jest jako sam jeden odpowiedzialny za swoje zbawienie.

W ten sposób udaje się Rousseau przeprowadzić syntezę myśli oświeceniowej z nauką o grzechu pierworodnym, jednak za cenę przesunięcia pierwszego upadku w historię i wykluczenia wszelkiej transcendencji. Grzech pierworodny traci swój tajemniczy charakter i wymiar religijny; nie jest niczym więcej niż czynem historycznego człowieka, a dokładniej mówiąc określonym kierun-

¹⁰ Voltaire, *Candide, ou l'optimisme* (1759), w: *Conclusion*, wyd. La Pleiade 3: *Romans et contes*, Paris 1958, s. 236.

¹¹ J. J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1775).

kiem i postawą w jego czynach. W ten sposób zło może być i musi zostać przewyciężone przez samego człowieka, nie przez skrucę i nawrócenie, lecz poprzez inną, nową organizację społeczeństwa.

Historia zbawienia zbiega się u Rousseau z historią w ogóle. Jego zaś naukę o grzechu pierwotnym będzie kontynuował i pogłębiał Kant, wywierając miarodajny wpływ na myśl XIX wieku.

Nauka Kanta o złu radykalnym

Znany jest fakt, że Kant był wielbicielem Rousseau; mniej znane jest to, że przez całe życie borykał się z problemami Bożej Opatrzności i teodycei. Jego esej o religii trzeba widzieć też w tym świetle. Nie należy rozumieć go jako próby zjednoczenia kantowskiej filozofii z chrześcijaństwem; Kant nie był zainteresowany pojednaniem z Kościołem, a w piśmie *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w teodycei* (*Über des Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* — 1791) oficjalnie pożegnał się z problemem teodycei oznajmiając, że jest on częściowo źle sformułowany, a częściowo nierozwiązywalny. W eseju tym chciał raczej odpowiedzieć na dwa pytania, które jego filozofia praktyczna pozostawiła jeszcze otwarte. Swoją odpowiedzią Kant rozszerza problematykę rousseauwską i prezentuje nowe spojrzenie na Opatrzność.

Pierwsze, co rzuca się w oczy czytelnikowi „Religii w granicach samego rozumu”, to pozorna niezgodność pomiędzy jego definicją religii a omawianymi w eseju treściami. Kant definiuje religię jako „rozpoznanie wszystkich naszych obowiązków jako nakazów boskich”¹², wobec czego należałoby oczekiwać, że w swoim eseju o religii doda do imperatywu kategorycznego prostą motywację — potrzebną, ale nie niezbędną. Wbrew temu oczekiwaniu Kant zaczyna, zgodnie z augustyńsko-luterańską tradycją, od rozważania skażenia ludzkiej natury, od „radykalnego zła”, wskutek czego jego dalsze przemyślenia prowadzą do nauki o zbawieniu. Wprawdzie omawiana jest ona w kategoriach całkowicie etycznych, a nie ontologicznych, tym niemniej pogłębia się tu światopogląd Kanta i prowadzi go w nieprzewidziany sposób dalej niż Rousseau.

Kant stawia sobie podwójne pytanie: jak możliwe jest istnienie zła i w jaki sposób, mimo niego, może być urzeczywistniane dobro? Pytania te stanowią konieczny krok do konkretyzacji jego

¹² E. Kant, *Religia w granicach samego rozumu*, Warszawa 1957, s. 5.

filozofii praktycznej. Dotąd ukazał tylko, że możliwa jest zasadniczo dobra wola; teraz pyta, jak konkretna ludzka wola może być w tym konkretnym świecie rzeczywiście dobra. Odpowiedź brzmi, że dobra jest tylko jako przewyciężenie zła, które nieodwołalnie tkwi w człowieku. Pojęcie zła mógłby był Kant wyprowadzić analitycznie z pojęcia ludzkiej wolności, ponieważ człowiek byłby w swoim wyborze dobra tylko wtedy wolny, gdyby mógł zasadniczo wybrać zło. Jednakże nie chodzi tu Kantowi o pojęciowe wywody; widzi on zło jako doświadczalny fakt. W przeciwieństwie do Rousseau, Kant zdaje sobie sprawę, dzięki osobistym studiom etnologicznym, że człowiek także w tzw. naturalnym stanie jest zły, co przejawia się przede wszystkim w nieuzasadnionym jego okrucieństwie. Właściwym złem nie jest jednak zewnętrzny czyn lecz wewnętrzne nastawienie człowieka. W stylu Pascala Kant ujawnia „ułomność natury ludzkiej”, „nieuczciwość” i „zepsucie ludzkiego serca”¹³, które potrafią nawet zewnętrznie dobre czyny przekształcić w czyny wewnętrznie złe.

Następnie, wierny swojej wcześniejszej metodzie pyta, w jakich warunkach możliwe są te empiryczne fakty. Ponieważ zaś nie chodzi o moralne zło, jego przyczyny należy szukać w wolnej woli, a dokładniej w ukierunkowaniu tej woli (Kant mówi o jej „maksymach”). Tu Kant odkrywa „cechującą człowieka powszechną”, tzn. „naturalną” skłonność nadawania większej wagi „bodźcom zmysłowym” (tzn., w ostatecznym rozrachunku, miłości własnej) niż poszanowania nakazów rozumu. „Niegodziwość natury ludzkiej to nie tyle zło pojęte w całej surowości jego znaczenia, jako skłonność przyjęcia zła *jako zła* za pobudkę dla swoich zasad (gdyż to jest diabelskie), lecz raczej opatrność serca, które wskutek tego też jest złym sercem”¹⁴.

„Radykalne zło” Kanta odpowiada więc w terminologii teologicznej pożądliwości, którą rozumie się jako wypaczony stosunek pomiędzy zmysłową a duchową sferą człowieka¹⁵. Jednakże Kant nie stawia pożądliwości na miejscu grzechu pierworodnego; ma ona swe źródło, jako moralne zło, raczej w grzechu, który — zgodnie z kantowskim rozumieniem wolności noumenalnej — stoi odwiecznie na miejscu niewinności i przyniósł ze sobą skłon-

¹³ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cz. I: *Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur*, wyd. VII, s. 29—30.

¹⁴ I. Kant, dz. cyt., cz. III: *Der Mensch ist von Natur böse*, s. 37.

¹⁵ K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, w: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, s. 377—414.

ność do złego. Pytanie o przyczynę tego dobrowolnego nieuporządkowania, „tj. tej skłonności do zła pozostaje dla nas niezbadane, ponieważ musi ono być przypisane nam samym”¹⁶.

Biblijne opowiadanie o pierwszym upadku stanowi jednak adekwatne, literackie przedstawienie tego odwiecznego stosunku przyczynowo-skutkowego. Fakt, że opowiadanie to mówi o kusicielu, wskazuje na niepojętość zjawiska oraz na to, że człowiek popadł w zło tylko *przez pokusę*, a więc nie jest z natury swej zepsuty, lecz jeszcze zdolny do poprawy tak, że „pozostaje ciągle jeszcze nadzieja powrotu do dobra, od którego odstąpił”¹⁷. Głównym zadaniem eseju o religii jest wobec tego przedstawienie warunków umożliwiających konkretne nawrócenie od zła do dobra. Mimo że wywody te są bardzo interesujące (np. żądanie idealnego obrazu człowieka-Boga oraz zarówno widocznego jak i niewidzialnego Kościoła), nie możemy ich tutaj dokładniej przekazać; niech wystarczy tylko wskazówka, że religia zostaje postawiona ostatecznie w służbę moralności — zgodnie ze wspomnianą już definicją Kanta.

Porównanie z Rousseau pozwala na ponowne ujrzenie specyfiki myśli Kanta: człowiek jest wprawdzie zdolny do poprawy na podstawie zachowanej „pierwszej skłonności ku dobremu”, ale rzeczywiste nawrócenie może dokonać się tylko z Bożą pomocą. Poprawa, podobnie jak i zepsucie, odbywają się wprawdzie w historycznym „dzisiaj”, ale jako akty wolnej woli należy je umieścić zasadniczo w beczasowości tego, co noumenalne. Jednakże poprawa (i zepsucie) dokonują się też na płaszczyźnie doświadczalnej, a dokładniej w sferze ludzkiego współżycia; ale naprawa społeczeństwa nie polega, jak u Rousseau, na wychowaniu i umowie społecznej; wynika ona raczej z jednakowo naturalną koniecznością z samego zła.

Tutaj kantowska nauka o religii zbiega się z jego filozofią historii, którą rozwinął już dziesięć lat wcześniej w „*Idee historii powszechnej...*” (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* — 1748). Niedługo po opublikowaniu eseju o religii potwierdził go w dwóch rozprawach: *Zum ewigen Frieden* (1795) i *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Besseren sei* (1798). Rozwinięta w tych pismach wizja historii jest na swój sposób pełna wiary w Opatrzność, a nawet zdaje się odnawiać zasadniczą myśl teodycei Leibniza: w permanentnych i niszczycielskich wojnach prze-

¹⁶ I. Kant, dz. cyt., cz. IV: *Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur*, s. 43.

¹⁷ Tamże, s. 44.

jawiająca się ludzka skłonność do zła nakłoni w końcu państwa do wprowadzenia rozumnego porządku pokoju w związku państw. Ufność Kanta w tę przezorną „naturę”, która każe dobru wyrastać nawet ze zła, nie rodzi się jednak z wiary religijnej; opiera się raczej na moralnym obowiązku pielęgnowania nadziei na „zwycięstwo pierwiastka dobrego nad złym”¹⁸; a w świetle tej nadziei można faktycznie rozpoznać w biegu historii znaki jej spełnienia.

Właśnie tam, gdzie spotykają się filozofia religii i historii Kanta, najwyraźniej widać tendencje sekularyzacyjne jego myśli. Wprawdzie podważył optymizm Rousseau, pytając o głębsze uzasadnienie zarówno dobra jak i zła, jednak ostatnią instancją nie stał się osobowy Bóg lecz moralny porządek świata — jak Fichte rzeczowo i chyba poprawnie zinterpretował Kanta. W każdym bądź razie otwarta została droga do traktowania historii jako immanentnie koniecznego, dialektycznego i poprzez to opatrnościowego procesu. Na drogę tą wkroczył Hegel, Schelling natomiast podda ją w wątpliwość, szukając możliwości i konieczności zła w naturze samego Boga.

Od Hegla do Ricoeura

Pierwszym dziełem Kanta, które Hegel wnikliwie przestudiował zaraz po ukończeniu studiów teologii, był właśnie esej o religii. Prawdopodobnie zafascynowała go wtedy idea niewidocznego Kościoła, która miała stać się „punktem pojednania” z jego przyjaciółmi Hölderlinem i Schellingiem¹⁹. Początkowo niewiele może począć z nauką o „radikalnym złu”, zyska ona dla niego na ważności dopiero wówczas, gdy zacznie rozważać problem historycznego upadku państwa idealnego, greckiej *polis*. Tu może mu kantowski model dobra, które nieodwołalnie wynika nawet ze zła, pomóc w przekształceniu historii w dialektykę. W każdym razie Hegel w końcowym rozdziale swego pierwszego opublikowanego dzieła *Wiara i wiedza (Glauben und Wissen, 1802)* na wyeksponowanym miejscu cytuje myśl Pascala o grzechu pierworodnym²⁰. Ma ona wyjaśnić dialektyczną zasadę, że *Bóg musi umrzeć*, ponieważ tylko tak „może i musi jednocześnie wszystko ogarniając zmartwychwstać w najradośniejszej wolności (swojej) postaci”²¹.

¹⁸ Tytuł trzeciej części eseju o religii.

¹⁹ Hegel do Schellinga, koniec stycznia 1795 roku, w: *Briefe von und an Hegel*, wyd. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, s. 18.

²⁰ „La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme” (Pascal, *Pensées*, nr 441).

²¹ G. W. Hegel, *Werke I* (1832), s. 157.

Hegel wiąże swoją centralną i podstawową dialektykę śmierci i zmartwychwstania Boga z nauką o grzechu pierworodnym. Znaczący to, że rozumie on grzech jako konieczną, dialektyczną negację, która dopiero uzasadnia pozytyw w historii ludzkiej. Ten punkt widzenia potwierdzają inne miejsca, w których Hegel mówi o grzechu pierworodnym: jest on koniecznym wydarzeniem, dzięki któremu człowiek staje się dopiero człowiekiem²²; przedstawia on też w mitologiczno-religijnym obrazie konieczność zła²³. Ta konieczność nie oznacza jednak tego, że na złu należy poprzestać; stanowi ona dialektyczny warunek jego zniesienia. Co u Kanta było jeszcze odważną interpretacją historii, u Hegla staje się jej odwieczną zasadą: historia rozwija się z koniecznego, dialektycznego powiązania „grzechu” i „zbawienia”

Ten sam schemat, tylko nieco swobodniejszy, odnajdujemy u najbardziej wpływowego spadkobiercy Hegla, u Karola Marksa. Jego materializm historyczny należy czytać jako trawestację nauki o grzechu pierworodnym i zbawieniu. Po Marksie deterministyczne interpretacje historii stały się nieatrakcyjne, a jednak raz jeszcze migocze w New Age coś z heglowskiego ducha.

Radykalniej i konsekwentniej niż Hegel przemyślał kantowską naukę o grzechu pierworodnym Schelling. Już swoją pracę magisterską z teologii poświęcił filozoficznej interpretacji opowiadania o pierwszym upadku²⁴. W swoich *Badaniach o istocie ludzkiej wolności* (*Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* — 1809) pogłębił on pytanie Kanta o możliwość istnienia zła wierząc, że ostatecznego powodu umożliwiającego ludzką wolność wyboru, a co za tym idzie i zło, musi szukać w samym Bogu. Możliwość zła stanowi dla niego nie tyle skutek natury ludzkiej, co raczej dopiero *konstytuuje* tę naturę: tylko przez to, że jednostkowa wola może przeciwstawić się woli uniwersalnej, tzn. może być zła, człowiek różni się od Boga. Jeszcze wyraźniej niż u Hegla pierwszy upadek stanowi u Schellinga o właściwym „uczłowieczeniu” człowieka. Jeśli jednak zło jest dla procesu stawiania się człowiekiem do tego stopnia konstytutywne, to trzeba też wówczas zbawienie rozumieć radykalnie ontologicznie, tzn. jako nowe stawianie się człowieka Bogiem, a wobec tego osta-

²² W: *Phänomenologie des Geistes* (1807); E. Die Religion, C. Die offenbare Religion (*Werke II* — 1832), s. 580 i w: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 18 (*Werke VIII* — 1833), s. 54.

²³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 139, s. 184—188.

²⁴ F. W. J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum originis philosophematis Genes, III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792), w: *Werke I*, Stuttgart 1976, s. 59—100.

tecznie też jako wewnętrzny proces stawania się sobą Boga (*Gottwerdung Gottes*).

Zrozumiałe, że ten bieg myśli, prowadzący prosto do teozofii (jak to już opracowano w oparciu o teozofię Jakuba Böhme), historycznie znalazł niewielki oddźwięk. Za dużo tu spekulacji, za mało odniesienia do konkretnych doświadczeń.

Dlatego większy wpływ niż Schelling zdobył Kierkegaard, w którego myśli grzech pierworodny zajmuje także dominujące miejsce. Poświęcił mu dwa dzieła, a w dwóch innych odgrywa on fundamentalną rolę. Chrześcijańska nauka o grzechu pierworodnym służy Kierkegaardowi do dialektycznego wyjaśnienia istoty chrześcijaństwa. Johannes Climacus, wychodzący ze szkoły Hegla dialektyczny filozof pod pseudonimem Kierkegaarda, wyprowadza naukę o grzechu pierworodnym dialektycznie z chrystologii, przeciwstawiając za jej pomocą Chrystusa Zbawiciela zwykłemu nauczycielowi Sokratesowi. Tylko człowiek żyjący początkowo w nieprawdzie przyjmie nauczanie prawdy jako coś więcej niż przypomnienie. A przecież człowiek z natury nie może być w nieprawdzie (gdyż byłaby wtedy jego naturą); musiał więc sam wprowadzić się w ten stan przez pierwszy grzech.

Tej dialektycznej rekonstrukcji chrześcijaństwa z niepodzielnie filozoficznego punktu widzenia Kierkegaard przeciwstawia w dwóch innych pismach rozważanie o możliwości grzechu pierworodnego z chrześcijańskiej strony: Pojęcie strachu (*Der Begriff der Angst. Eine schlecht und recht psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis* — 1844) pogłębia pytanie Kanta o możność pierwszego upadku, który powtarza każdy człowiek w następstwie Adama. „Adam — wyjaśnia Kierkegaard — jest jednocześnie sobą i rodzajem ludzkim”²⁵. Możliwość popełnienia grzechu w stanie niewinności (i niewiedzy) dana jest wraz ze strachem, z przecuciem (własnej) nicości. Wzmocni się ono jeszcze po upadku, gdyż wówczas nicość staje się realną możliwością. W końcu *Anti-Climacus*, znakomity chrześcijański myśliciel, łączy w *Chorobie na śmierć* nieodwołalność grzechu z konstytucją samego człowieka. Jako relacja między duszą a ciałem, odnosząca się do siebie ze świadomością rozumu, człowiek jest nieodwołalnie postawiony w obliczu rozpacz. Tak samo rozpacza, kiedy chce siebie samego, jak i wtedy, gdy nie chce; a rozpacz jest przecież grzechem, o ile człowiek wątpi w swój grzech albo w odpuszczenie grzechów. Jedyna droga zbawienia prowadzi przez wiarę

²⁵ S. Kierkegaard, *Der Begriff de Angst*, München 1976, s. 471.

w Zbawiciela przewycięzającego rozpacz i zwątpienie. W ten też sposób *Anti-Climacus* używa filozoficznej analizy grzechu pierwородnego do wydobycia istoty wiary chrześcijańskiej, rozumianej teraz jako wewnętrznie dokonywany skok wiary. Do dzisiaj nie wykorzystano jeszcze, ani w teologii ani w antropologii, psychologicznego bogactwa i dialektycznej surowości tej oryginalnej nauki o grzechu pierwородnym.

Zresztą w ostatnim czasie, w dużym stopniu do antropologicznego opracowania tej wizji przyczynił się Paul Ricoeur. W swojej *Filozofii woli* podkreśla on skończoność ludzkiej woli i poświęca wskutek tego dwa tomy omówieniu grzeszności. Ponieważ grzechu nie można wywieść *a priori* lecz należy go wyjaśnić jako czysty ale i nieunikalny fakt, Ricoeur, zainspirowany Kantem, przeprowadza najpierw transcendentálną analizę ludzkiej możliwości grzeszenia (*L'homme faillible* — 1960), aby potem, hermeneutycznie interpretując mity protologiczne (pomiędzy którymi podstawowym jest mit adamiczny, zawierający elementy innych) bliżej opisać istotę zła (*Symbolique du mal* — 1960). Także i u niego znajdujemy impulsy, które myśl teologiczna mogłaby z korzyścią rozwinąć.

Nasz krótki przegląd wykazał co najmniej dwa fakty: trwałą obecność tematu grzechu pierwородnego w nowej i najnowszej filozofii oraz jego powiązania i implikacje z innymi podstawowymi tematami filozoficznymi. Nie po to, żeby te filozoficzne rozważania dawały teologicznie adekwatny rysunek czy wręcz objaśnienie nauki Kościoła. Nie to było ich celem. Chodziło raczej o przyjęcie zgorszenia (w sensie skandalu i bodźca), jakie wywołuje w myśli filozoficznej dogmat o grzechu pierwородnym, i o uczynienie go owocnym dla głębokiego, filozoficznego zrozumienia człowieka i historii. Z niektórymi przedstawionymi tu myślami trudno zgodzić się nie tylko z perspektywy teologii, ale i filozofii. A przecież wyzwanie, jakie one stanowią, jest tak bogate, i tak trudno z niego zrezygnować, że filozof powinien by skierować do teologów prośbę, by zbyt szybko nie zracjonalizowali nauki o grzechu pierwородnym; strata dla naszego rozumienia człowieka i historii byłaby wówczas nieobliczalna. Bo przecież tylko w całej kategoryczności swego tajemniczego charakteru dogmat ten może, zarówno teologii jak i filozofii, „dawać do myślenia”

tłum. Agata Parzonko