

Ks. SEWERYN ROSIK

### GRZECH W ŚWIETLE ANTROPOLOGII BIBLIJNEJ

Zło, jawiące się w swej szczególnej postaci jako „grzech”, nie jest jedynie problemem teoretycznym. Jest rzeczywistością, która nakłada się niejako na ludzką egzystencję i określa ją nawet w pewnej mierze. Realne doświadczenie tego zła rodzi wewnętrzny zamęt i bolesne rozbitcie duchowej struktury człowieka. Powstaje zatem w sposób naturalny pytanie o istotę grzechu i jego źródła. Rodzi się także pytanie o możliwość przewyciężenia grzechu — owej ponurej „tajemnicy niegodziwości” w człowieku.

Pytania te podejmuje moralista-teolog, jako pytania szczególnie doniosłe dla człowieka. Odpowiedzi poszukuje, w sposób możliwie najpełniejszy, w prawdzie o człowieku jako sprawcy i nosicielu grzechu. Prawda ta ostatecznie nie jest dostępna w refleksji filozoficznej nad człowiekiem ani tym bardziej w samej tylko empirycznej wiedzy, opisującej ludzką egzystencję. Jest ostatecznie dostępna dzięki Objawieniu, w którym Bóg ukazuje Siebie, a jednocześnie odsłania człowiekowi najgłębszą prawdę o nim samym: o jego początku, miejscu w świecie i przeznaczeniu. Właśnie w świetle tej prawdy staje się możliwe poznanie istoty zła zawartego w grzechu, odkrycie jego źródła, wpływu na ludzką egzystencję i szansy przewyciężenia.

Takie teologiczne, najpełniejsze i ostateczne zrozumienie grzechu wymaga objęcia całej prawdy o człowieku, zawartej w trwającym w Kościele przekazie Objawienia. Przede wszystkim wymaga poznania prawdy o człowieku wyrażonej w przekazie biblijnym, w biblijnej „antropologii”. Dotyczy ona w pewnym zakresie struktury bytowej człowieka, a przede wszystkim jego miejsca w świecie i jego relacji do Boga. Zarysowanie głównych elementów biblijnej antropologii i ukazanie

ich znaczenia dla właściwego zrozumienia grzechu — jest zadaniem obecnego opracowania.

Podjmując tutaj rozważania związane z biblijnym obrazem człowieka, trzeba podkreślić, że chociaż Biblia zawiera właściwą sobie antropologię, nie oznacza to jednak, że widoczna jest w niej jednolita koncepcja człowieka, ujęta w ścisły język określonego systemu filozoficznego. Natchnieni autorzy Ksiąg Świętych ukazują człowieka w jego bycie, funkcjach i relacjach, ale obraz ten nie jest jednolity. Biblia jest bowiem księgą, którą ukształtowały różne tradycje na przestrzeni wieków i różne indywidualności twórcze autorów. Zamierzony tutaj zarys antropologii biblijnej może zatem polegać na uszeregowaniu biblijnych wypowiedzi w pewną hierarchię ważności antropologicznej i teologicznej<sup>1</sup>. Jest zrozumiałe, że zestawienie istotnych elementów biblijnej antropologii, ważnych dla utworzenia biblijnego obrazu grzechu, musi być oparte na wynikach prac egzegetów i przedstawicieli teologii biblijnej. Wykorzystanie wyników nauk biblijnych jest konieczne w poszczególnych dyscyplinach teologicznych, wśród nich także w teologii moralnej, która podejmuje wprawdzie właściwe sobie zagadnienia, ale ich rozwiązania musi poszukiwać między innymi w oparciu o zastane już kompetentne opracowania biblistów.

Podjęty temat opracowania zostanie rozwinięty w trzech jego częściach. Część I — zawiera zarys podstaw antropologii biblijnej, ujmujący łącznie elementy Starego i Nowego Testamentu. Zarys ten obejmuje podstawowe aspekty bytu człowieka, jego zaistnienie i elementy strukturalne, określające jego istotę i zadania, jego kształt oddający zamysł Boży<sup>2</sup>. Część II — zawiera analizę destrukcyjnej siły grzechu. Część III — soteriologiczny aspekt grzechu: upadek człowieka — przewyciężony w Chrystusowym dziele Zbawienia i Pojednania.

## CZĘŚĆ I — PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA ANTROPOLOGII BIBLIJNEJ

Na wstępie należy podkreślić, że zdaniem biblistów, w Piśmie św. występują dwie antropologie albo dwie koncepcje człowieka: hebrajska,

<sup>1</sup> Por. H. Muszyński: Bóg a zło w Piśmie Świętym. „Coll. Theol.” R. 49 - 1979 F. II, s. 23; L. Stachowiak: Biblijna koncepcja człowieka. Monizm czy dualizm. W: W nurcie zagadnień posoborowych. T. 2 (Red. Bp. Bohdan Bejze). Warszawa 1968, s. 209.

<sup>2</sup> Referat wyłącza z analizy aspekt biograficzny człowieka, a więc takie elementy jak czas, życie, śmierć, młodość, starość, praca, choroby itp. oraz aspekt socjologiczny, tzn. temat: mężczyzna — kobieta, dzieci, rodzice, przyjaciele — wrogowie, niewolnicy — panowie, nauczyciele — uczniowie, jednostka — wspólnota. Zob. Hans Walter Wolff: Antropologie de l'Ancien Testament (Tłum. z niem. Etienne de Peyer). Paris 1974.

monistyczna, właściwa niemal wszystkim księgom Starego Testamentu oraz antropologia Księgi Mądrości (9, 15; 8, 19-20), dualistyczna, o genezie hellenistycznej. Pierwsza uważa człowieka za niepodzielną całość, a wymienione organy człowieka — to nie jego części, ale jego funkcjonalne przejawy o określonym zasięgu działania. Druga oddziela ostro ciało, jako wykładnik materialnej i niższej strony ludzkiego jestestwa, od duszy, która ma pochodzenie boskie i pragnie się wyzwolić z więzów ciała. Należy wyjaśnić, że określenie „monizm” i „dualizm” w odniesieniu do Biblii nie są ściśle, ponieważ nakładają na człowieka kontekst filozoficzny, obcy ujęciu biblijnemu, które jest zawsze owocem doświadczenia religijnego<sup>3</sup>.

Założenia antropologii dzielą się na trzy następujące aspekty: 1. aspekt ontologiczny, 2. aspekt strukturalny, 3. aspekt relacyjny.

## 1. ASPEKT ONTOLOGICZNY ANTHROPOLOGII BIBLIJNEJ

Księga Rodzaju przekazuje potężną i wspaniałą wizję Boga Stwórcy wszystkich rzeczy. Wśród stworzeń, które zawdzięczają swe istnienie Bogu Jahwe, na szczególną uwagę zasługuje status ontyczny człowieka. Niezależnie od faktu, iż stworzenie świata i człowieka przekazują nam dwie tradycje: jahwistyczna (Rdz 2, 4b-25) i kapłańska (Rdz 1, 1-2, 4) — zamiarem ich jest przekazanie prawdy, że stworzenie świata było nie tylko dziełem potęgi Boga, ale i Jego miłości do człowieka<sup>4</sup>. Ustawia to ludzką istotę w szczególnym odniesieniu do Boga. Jest ona ostatnią w serii powstających bytów i ich ukoronowaniem. Przejiera z tego kapłańskiego opisu idea prymatu człowieka wśród innych bytów, a fakt ten ma walor teologiczny, a nie scjentystyczny. Nie oznacza jakiegoś finalnego rezultatu ewolucji biologicznej<sup>5</sup>. Słowo „bara” = stworzył wskazuje na wyjątkową interwencję stwórczą Boga względem człowieka, na pełnię sukcesu Bożej mocy<sup>6</sup>. Tekst powyższy ujawnia prawdę, że istnienie i działanie człowieka spoczywa całkowicie w rękach Bożych. Jest to więc prawda o całkowitej ontycznej zależności człowieka od swego Stwórcy. Zachodzi między nimi związek życia i śmierci. Bóg człowieka stworzył, dał mu wszystko dla życia, ale to życie jest możliwe za cenę posłuszeństwa, za cenę całkowitej przynależności do Boga. Opis jahwistyczny kładzie szczególny nacisk na bliskość Boga i człowieka.

<sup>3</sup> Por. A. Gelin: *Pismo św. o człowieku* (Tłum. z j. franc. Danuta Szumska). Paris 1971, s. 11 - 16; L. Stachowiak: *Biblijna koncepcja człowieka*, s. 210 nn.

<sup>4</sup> Por. A. Deissler: *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*. Freiburg im Breisgau 1972, s. 53 n.

<sup>5</sup> Por. M. Filipiak: *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*. Lublin 1979, s. 72.

<sup>6</sup> Por. G. Von Rad: *Genesi. Capitoli 1 - 11*. Brescia 1960, s. 65.

Antropomorfizm „lepienia” podkreśla zniszczalność człowieka, zwłaszcza że lepiący jest „z prochu ziemi” (afar). Wszystko, czym jest człowiek, jest dziełem Stwórcy i całe jego istnienie zależy od Boga<sup>7</sup>. U samych początków człowieka występuje więc w pełnym świetle całkowita ontologiczna zależność człowieka od Boga<sup>8</sup>. Nie chodzi przy tym tylko o ciało, ale o człowieka jako takiego. Wskazuje na to tekst Rdz 2, 7; zależność dotyczy więc i tej sfery, w której człowiek jest niezależny od reszty stworzeń, to jest — sfery duchowości. Król stworzenia jest całkowicie stworzeniem. Związek więc z Bogiem jest więzią podstawową i na tyle człowiek istnieje, na ile uznaje się za stworzenie Boga.

## 2. ASPEKT STRUKTURALNY ANTROPOLOGII BIBLIJNEJ

Podnosząc aspekt strukturalny w biblijnym widzeniu człowieka, dotykamy problemu jego istoty i jego godności. Nie może ująć naszej uwadze i ta okoliczność, że zagadnienie istoty interesuje również filozofię, którą w naszym wypadku z konieczności pozostawiamy na boku<sup>9</sup>.

Wszelkie całościowe (filozofia) czy cząstkowe (dyscypliny empiryczne) rozpoznania zyskują pełne i nowe naświetlenie w antropologii teologicznej, wyrastającej z Biblii. Rozpracowuje ona uzyskane w objawieniu Bożym dane na temat człowieka i wyjaśnia je pod kątem ich całościowego związku z historią zbawienia. Bodaj najistotniejszy moment tej pracy polega na tym, że doprowadza ona do ważkiego stwierdzenia, iż człowiek jest osobą. Pojęcie osoby było nieznane myśleniu przed- i pozachrześcijańskiemu. Nie dlatego, by osoba była rzeczywistością zamkniętą przed naturalnym światłem poznawczym (przynależy bowiem do porządku stwórczego), ale dopiero objawienie pozwoliło rozumowi ludzkiemu odkryć kategorię osoby i sposób osobowej egzystencji człowieka<sup>10</sup>.

Objawienie przekazuje prawdę, że Bóg otwiera przed człowiekiem tajemnicę swego Bóstwa, wkracza w obszar naszej egzystencji i nam się udziela. To samootwarcie się Boga dokonuje się nie tylko dla człowieka, ale także „poprzez” i „w” człowieku. Według wypowiedzi Pisma św., sam człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga.

<sup>7</sup> Por. M. Filipiak: j.w., s. 76. Myśl tę wyrażają także inne teksty Starego Testamentu: Jr 18, 5 - 6; Dz 45, 9; Syr 33, 13; Job 4, 17 - 19; 33, 4 - 6.

<sup>8</sup> Por. L. Stachowiak: Biblijna koncepcja człowieka, s. 213.

<sup>9</sup> Problem istoty i godności człowieka implikuje badania nie tylko filozoficzne, ale poruszają go również takie dyscypliny badawcze, jak etnologia, biologia, pedagogika, medycyna. Te gałęzie wiedzy wnoszą korzystne rozpoznania do wyjaśnienia ludzkiej istoty i jej egzystencji. Ani filozofia, ani teologia nie mogą lekceważyć ich dorobku. Por. G. Scherer: Der Mensch in Lichte der Philosophie und Theologie. W: Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht. Düsseldorf 1964, s. 45.

<sup>10</sup> Por. G. Scherer: j.w., s. 45.

## 1. GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ W UJĘCIU STAREGO TESTAMENTU

Rangę wysokiej godności osobowej człowieka uwydatnia zawarty w opisie stworzenia motyw człowieka jako obrazu Boga. Jest to jedna z najważniejszych wypowiedzi Starego Testamentu o człowieku. Twierdzenie to było wyjaśniane w tradycji chrześcijańskiej od początku. W nim dostrzegano podstawowy tytuł do szlachectwa i fundament wielkości.

Opis stworzenia człowieka zawarty jest w Rdz 1, 26-27; 5, 1 i 3; 9, 6. Adam (= człowiek) został stworzony na podobieństwo (damut) Elohim. Z kolei Adam rodzi syna (chodzi o Seta) również na swoje podobieństwo i obraz. Wynika z tego, że obraz jest przekazywany, jest pewnym dobrem stałym człowieka i trwa w każdym etapie jego historii (przed i po grzechu). Teksty powyższe dowodzą, że człowiek traktowany jest jako taki, posiada prawo nietykalności swego człowieczeństwa (obrazu) i uprawnienie to trwa mimo wszelkich zmian w jego historii. Obraz Boga w człowieku jest dobrem niezmiennym i niepodważalnym<sup>11</sup>.

Głębia tej prawdy ujęta została w Piśmie św. językiem właściwym kulturze semickiej tamtych czasów, obrazowym a nie filozoficznym. Obraz i podobieństwo Boże rozkłada się na trzy pojęcia, określające strukturę człowieka: Basar (powłoka cielesna, materialna), Nefesz (dusza, życie, osoba), Ruah (duch, tchnienie, siła witalna).

a) Basar — stanowi konkret cielesny, przez który może objawić się dusza. Podobnie jak cały człowiek, ciało pochodzi z aktu stwórczego Boga. Biblia upatruje w nim element mało podatny na działanie ducha. Bardzo wczesnie ulega ono skażeniu etycznemu i zasługuje na zagładę. Doznaje jednak łaski (potop: Noe i zwierzęta ochronione) i zostaje włączone w akt przymierza z Jahwe poprzez pośrednictwo ożywiającego ją pierwiastka (nefesz)<sup>12</sup>.

b) Nefesz — oznacza ośrodek świadomości, ośrodek skupiający siły vitalne człowieka. Jest więc desygnatem konkretnej osoby, ożywionej ziemską energią. Biblia nigdy nie filozofuje, podaje zawsze konkret, tzn. to, co rzeczywiście istnieje. Język francuski oddaje treść „nefesz” zaimkiem osobowym wzmocnionym: „moi — mème” (= ja sam), co należy rozumieć, jako cechę podmiotowości człowieka.

c) Ruah — składnik najbardziej interesujący w strukturze ludzkiej istoty. Bez „ruah” psycho-fizyczna złożoność: „basar — nefesz” nie mia-

<sup>11</sup> Por. A. Gelin: Pismo św. o człowieku..., s. 25 - 27.

<sup>12</sup> Por. A. Gelin: Pismo św. o człowieku, s. 12; L. Stachowiak: Biblijna koncepcja Boga, s. 216; J. Scharbert: Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch („Stuttgarter Bibel-Studien” 19). Stuttgart 1967, s. 55.

łaby życia, pozbawiona byłaby konsystencji. Jest to więc siła witalna, przychodząca z wysoka i formująca nefesz żyjącą, istotę żywą<sup>13</sup>. Ten element najwięcej wnosi w koncepcję biblijną człowieka. W tradycji kapłańskiej, silniej niż w jahwistycznej, „ruah” nie oznacza tylko istoty najdoskonalszej w szeregu stworzeń, obdarzonej „życiodajnym tchnieniem” (jahwista), ale istotę z natury swej wypsazoną w dar „ducha” (ruah). Idea „ruah” ma więc znaczenie pierwszorzędne, ponieważ wskazuje na istotną relację człowieka do Boga. Jego wysoka godność osobowa rodzi się dzięki więzom zależności od Boga<sup>14</sup>. „Ruah” jest taką mocą Bożą, która sprawia, że człowiek nosi znamię aksjologiczne, że może być święty (por. „Nie odbieraj mi świętego ducha Swego...” Ps 50, 13). Tkwi w tym implikacja pojęcia czegoś nadprzyrodzonego. Wymienienie dwóch tradycji biblijnych nie oznacza dwóch różnych systemów antropologicznych. „Duch” i „tchnienie” oddają tylko dwa aspekty tego samego życiodajnego pierwiastka, tajemniczej siły, która jest warunkiem jakiegokolwiek funkcji witalnej<sup>15</sup>.

Wszystkie te trzy elementy należy traktować łącznie, mimo że wskazują one na zróżnicowane płaszczyzny bytu ludzkiego. Człowiek jest jeden, a więc jest czymś więcej, niż wzajemne zestawienie tych strukturalnych elementów. Wzajemny ich stosunek jest o wiele głębszy, tak głęboki, że wytwarza podmiotowość, to znaczy zdolność bycia osobą, obejmującą pierwiastek ducha i pierwiastek ciała. Św. Tomasz określił tę zadziwiającą syntezę jako „imago creationis”, obraz stworzenia wskazującego na Boga. Jego właściwością ma być czynienie Boga widocznym w świecie, reprezentowania Go i niejako uobecniania<sup>16</sup>. Uprzedzająco można nawet stwierdzić, że tego podobieństwa i obrazu Boga w człowieku<sup>17</sup> nie zdołał zniszczyć nawet pierwszy upadek człowieka, godność osoby ludzkiej w swym naturalnym wymiarze zachowała nieuszczerplony swój walor.

---

<sup>13</sup> Por. A. Gelin: *Pismo św. o człowieku*, s. 14.

<sup>14</sup> Por. C. Tresmontant: *Essai sur la pensée hébraïque*. Paris 1966, s. 109 nn.

<sup>15</sup> Por. J. Schreiner: *Geistbegabung in der Gemeindē von Qumran*. „*Biblische Zeitschrift*”. „NF” 9 : 1965, s. 167 nn.

<sup>16</sup> Por. G. Scherer: *j.w.*, s. 52.

<sup>17</sup> A. Gelin podaje dwie teorie, wyjaśniające treść wyrażenia „obraz i podobieństwo Boga”: a) teorię protestanta Koelhera, który uważa, że „obraz Boga” wyraża postawę pionową człowieka, odróżniająca go od zwierząt, b) teorię E. Jacoba, który odcina się od fizycznej analogii, a „obraz i podobieństwo” dostrzega w funkcji królewskiej człowieka, w misji panowania nad światem zwierząt (por. Rdz 1, 26). Komentarzem do takiego rozumienia jest Ps 8, w którym podkreślona jest transcendentja Boga, Jego majestat i niejako zdumienie, że transcendentny Bóg — tak wywyższa człowieka i stawia go nad dziełami rąk Bożych. Por. *Pismo św. o człowieku*, s. 27 n.

## 2. GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ W UJĘCIU NOWEGO TESTAMENTU

Już Stary Testament dostarczył poważnych przesłanek, dowodzących szczególnej wielkości człowieka. Choć ontologicznie zależny od Boga, w swej strukturze — mógł być reprezentantem Jego wielkości i partycypować częściowo w akcie stwórczym. Ta godność doznała niebywałego wyniesienia poprzez zrealizowaną tajemnicę Chrystusa w toczącej się historii zbawczej.

### a) Chrystus — „obraz Boga Niewidzialnego”

W Jezusie Chrystusie dopiero spełnił się zamiar Boga Stwórcy, który nadał pełnię ostateczną stwórczemu dziełu ze względu na Drugą Osobę Trójcy Świętej. Dzięki tajemnicy Wcielenia — w Chrystusie nastąpiło ściśle zespolenie Boga z własnym stworzeniem. Chrystus jest „pierworodnym wszelkiego stworzenia... W Nim wszystkie rzeczy zostały stworzone na niebie i ziemi... wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 15). Toteż w Jezusie Chrystusie „obrazie niewidzialnego Boga” (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4) odkrywamy miarodajny prawzór całego człowieczeństwa, w którym w sposób stwórczy i historyczny objawiła się Istota Boga (2 Kor 3, 18; Rz 8, 29). Będąc prawdziwym człowiekiem równocześnie wiedział „co jest w człowieku” (J 2, 25), znał najgłębszą jego tajemnicę dobra i zła, ale los i przeznaczenie ludzkie wypełnił w sposób niepowtarzalny Swoją Boskością. Nic, co ludzkie, nie było Mu obce, wyróżniały Go jednak samoświadomość Boska i wzniosłość Boskiej Osoby. Zwał się „Synem człowieczym”, powiedziano o Nim „ecce Homo”, „Sługa Jahwe”, ale Jego Bóstwo przerastało pozytywne granice Jego człowieczeństwa<sup>18</sup>. „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy (o człowieku) znajdują swoje źródło i dosięgają szczytu...” (KDK 22).

Podstawową misją Chrystusa jest przemienić nas w „obrazy” Boże, ale na poziomie, który przewyższa jakąkolwiek możliwość człowieka, na

---

<sup>18</sup> Por. V. Warnach: Mensch. W: Handbuch. Theologischer Grundbegriffe (Hrsg. V. H. Fries), Bd II (L-Z). München 1963, s. 152.

poziomie łaski. „Obraz Boga” zawarty w Chrystusie ma charakter oryginału, równocześnie Chrystus ma moc upodobnienia nas do Siebie. „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). Człowiek — „obraz Boga” nabiera tu specyficznego znaczenia. W Księdze Rodzaju oznaczało to przyjęcie posłannictwa i panowanie nad światem, w Księdze Mądrości — obraz Boga wyrażały pojęcie „nefesz” i „ruah”, w antropologii Nowego Testamentu cechy „obrazu” weryfikuje w pełni Chrystus i przenosi je na swoich „braci”. Przywarcie do Chrystusa, zjednoczenie z Nim, czyni z nas „obrazy Boga”, wyrażające przemianę ontyczną<sup>19</sup>.

Chrystus włączył nas w Swoje przeznaczenie, w którym mamy uczestniczyć. Chrześcijaństwo nazwało to „koinonia” (kcmunia, wspólnota) szczególnej solidarności, oznaczanej przez św. Pawła formułą „w Chrystusie” (en Christō), przymierza z Jego ożywiającym Duchem. Jest ono możliwe, ponieważ Chrystus stał się dawcą Swego życia przez Ducha Świętego. Udzielając nam Ducha Bożego, którego Sam uwielbia, staje się Głową nowej ludzkości (Hbr 2, 10). Oczywiście osiągamy pełen kształt tego nowego bytu, jeżeli poddajemy naszą istotę Sądowi Boga i w Chrystusie „umieramy” dla Niego<sup>20</sup>. Przemiana człowieczeństwa, dokonana dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, daje człowiekowi zdolność do życia w nowy sposób, przede wszystkim uzdólnia go do miłości, która jest jego podstawowym powołaniem. Przemienione, odnowione człowieczeństwo staje się udziałem tych, którzy przyjęli zbawcze dzieło Chrystusowe. „Chrześcijanin zaś stawszy się podobnym do obrazu Syna, który jest Pierworodnym między wielu braćmi, otrzymuje 'pierwociny Ducha' (Rz 8, 23), które czynią go zdolnym do wypełnienia nowego prawa miłości” (KDK 22).

## b) Człowiek — „nowe stworzenie” w Chrystusie

Człowiek zjednoczony przez łaskę z Bogiem w terminologii św. Pawła nazwany jest „nowym stworzeniem”. Zaczyna on całkowicie nową egzystencję, gdyż w gruncie rzeczy korzysta z nadprzyrodzonego źródła życia<sup>21</sup>. Nowość tego życia polega na tym, że człowiek ma znów dostęp do Boga, w obecności Boga czuje się jak w domu własnego Ojca. „Ci, co byli daleko, stali się bliskimi przez Krew Chrystusa” (Ef 2, 13);

<sup>19</sup> Por. A. Gelin: Pismo św. o człowieku, s. 35.

<sup>20</sup> Por. G. Scherer: Der Mensch, s. 54.

<sup>21</sup> Por. J. Dey: Palingenesia. Marburg 1937; E. Sjöberg: Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum. „St. Th.” 4: 1951, s. 44 - 85; G. Wagner: Das Religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1 - 11. Zürich 1962.



ci, co byli kiedyś „obcymi i przechodniami, stali się współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2, 19)<sup>22</sup>.

Egzystencjalne osadzenie „nowego stworzenia” w strefie nadprzyrodzonej nie naruszyło podstawowych elementów strukturalnych jego istoty. Występują one, podobnie jak w Starym Testamencie, w tym samym układzie stopni bytowania, choć przenikająca je rzeczywistość Boskiego życia nadaje im cechy nadnaturalnej jakości. Charakterystyczna pod tym względem jest wypowiedź św. Pawła: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch (pneuma) wasz, dusza (psychē) i ciało (sōma) bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5, 2)<sup>23</sup>. Wszystkie te trzy elementy występując jako „części składowe” odkupionego człowieka obok siebie lub przeciwstawnie do siebie, przedstawiają rozmaite aspekty jednej, osobowej rzeczywistości ludzkiej istoty. Jest to zawsze pełny człowiek, który, egzystując w oparciu o najbardziej wewnętrzne centrum swego serca (pneuma) jako odpowiedzialna wobec Boga i świata osoba, daje się poznać w swej cielesności, w swych uczuciach, w swym aktywnym poznaniu i chceniu<sup>24</sup>.

1° „Soma” oznacza ciało ożywione (Rz 1, 24; Mk 5, 29). Antropologia Nowego Testamentu nawiązuje tu do sposobu wysławiania się w Starym Testamencie. Okazjonalnie utożsamia się z „sarx” (sarks), najczęściej oznacza ciało materialne. Mamy jednak też termin „soma psychikon” (1 Kor 15, 44): ciało organiczne, które samo w sobie poddane jest śmierci. Przeciwstawione jest mu „soma pneumatikon”, tzn. „ciało uwielbione”, które zdobywa zmartwychwstanie „ciała poniżonemu” (Flp 3, 21). „Soma” nie oznacza ciała fizycznego, ale „ciało” jako widzialny kształt lub widzialną emanację wewnętrznej, osobowej rzeczywistości<sup>25</sup>.

2° „Psyche” — treść tego pojęcia nie jest w Nowym Testamencie jednoznaczna. W zgodzie z całą Biblią św. Paweł rozumie je jako desygnat naturalnego życia jednostki (Rz 11, 3; 16, 4; Flp 2, 30) lub jako podmiot tego życia (2 Kor 12, 5; por. też 1 P 1, 9; J 1, 21). Niekiedy „psyche” uważa się za wewnętrzną zasadę życia i jego przejawów, niejako życiodajną siłę (por. 1 Tes 5, 23; Kol 3, 23; Mt 6, 25; Łk 12, 22), co zbliża ją do starotestamentalnego „nefesz”. Sens bardziej zbliżony do mentalności greckiej — zda się wskazywać na wyraźnie wyspecyfikowany sto-

<sup>22</sup> K. Romaniuk: Pokuta i pojednanie w Nowym Testamencie. „Coll. Theol.” R. 48 : 1978 F. IV, s. 25.

<sup>23</sup> Wypowiedź ta tkwi ściśle w kontekście ujęć biblijnych, a więc nie ma ona związku z hellenistyczną trychotomią, ani nie jest tego rodzaju pleonazmem, by zawiązała u św. Pawła świadomość różnicy między ciałem, duszą i duchem. Zob. V. Warnach: Mensch..., s. 152.

<sup>24</sup> Por. j.w., s. 155.

<sup>25</sup> Por. j.w., s. 153.

sunek dwóch pierwiastków w człowieku: „ciała” i „duszy”, np. Mt 10, 28: „Nie bójcie się tych, którzy zabić mogą ciało, lecz duszy zabić nie mogą...” Wyrażona tu została implicite nieśmiertelność duszy, wyższy stopień życia (religijny)<sup>26</sup>. Okoliczność oczekiwania przez duszę na zmartwychwstanie, wyrażona w niektórych tekstach (por. Łk 16, 19-31: opowiadanie o bogaczu i Łazarzu, który po śmierci przebywa na łonie Abrahama bez ciała; Łk 23, 43: „Dziś ze mną będziesz w raju...”; Flp 1, 23: „Pragnę odejść i być z Chrystusem...”) wskazuje, że pojęcie „psyche” nabrało określonej treści. Do antropologii hebrajskiej przeniknęło coś z ideologii greckiej, ale i fakt misterium Chrystusa wpłynął na podniesienie rangi duszy. Zmarły chrześcijanin przebywa „z Chrystusem” oczekując zmartwychwstania, które On wysłużył (Ap 6, 9)<sup>27</sup>. Różnica między biblijnym a greckim pojęciem duszy i ciała polega na tym, że Nowy Testament dowartościowuje oba pierwiastki<sup>28</sup>; w hellenizmie wartość ma tylko dusza.

3° „Pneuma” — w Nowym Testamencie, szczególnie u św. Pawła oznacza nadprzyrodzoną rzeczywistość u człowieka, ale też często samego człowieka w jego wewnętrznej integralności i jedyności. Sens antropologiczny tego słowa jest na ogół znany i zbliża się merytorycznie do hebrajskiego „ruah” — „ducha życia” (Mt 27, 50; Jk 2, 26), egzystującego w niebie (Hbr 12, 23; por. 1 P 3, 19). „Pneuma” orzeka o immanentnych czynnościach jaźni ludzkiej, jak poznanie (1 Kor 2, 11), chcenie (Dz 19, 21; por. Mk 14, 38). Często równoznaczne jest ze zdolnością duchowej percepcji (Gal 6, 1; 1 Kor 4, 21). Może też być równoznaczne z usposobieniem (1 Kor 2, 11) lub zmysłem społecznym (2 Kor 4, 13; 12, 28). Zastępuje niekiedy pojęcie człowieka jako „osoby” (Gal 6, 18), a w przeciwieństwie do „sarx” (1 Kor 5, 5; Kol 2, 5) lub „soma” (1 Kor 5, 3), a nawet „psyche” (Hbr 4, 12) — ujawnia głębię wewnętrznego bytu człowieka. W tym znaczeniu nakłada się „pneuma” na rzeczywistość „kardia” — (hebr. „leb”) jako wewnętrzne, transcendentne, ponadświadome centrum ludzkiej osoby. W tej głębi spełnia się istotowe odniesienie do Boga (Rz 1, 9) i wrażliwość na Jego wezwanie oraz interakcje (Rz 8, 16).

Dyspozycją funkcjonalną, zdolnością do aktów moralnych, owego ludzkiego „pneuma” — jest „serce” — „kardia” (Rz 10, 6; Mt 24, 48; 1 P 3, 4: „wnętrze serca człowieka”). Przeciwwstawiane często sferze zewnętrznej człowieka — jest ono nosicielem wszystkich ważnych funkcji człowieka: wegetatywno-zmysłowych (Dz 14, 17), intelektualnych (Mk 2, 6.8),

<sup>26</sup> Por. O. Schilling: *Jenseitsgedanke im Alten Testament*, Mainz 1951; tenże: *Geist und Materie in biblischer Sicht*. Stuttgart 1967, s. 59 nn.

<sup>27</sup> Por. A. Gelin: *Pismo św. o człowieku...*, s. 21.

<sup>28</sup> Por. A. M. Dubarle: *La Bible a-t-elle une doctrine sur l'âme et le corps?* W: „*Recherches et Débats*”, 35. Paris 1961, s. 192 n.

wolitywnych (1 Kor 4, 5; Rz 10, 1), emocjonalnych (Rz 9, 2; Kol 2, 2). Z „serca” wypływają złe myśli (Mk 15, 18), złe pragnienia (Rz 1, 24), tu rodzi się grzech (Mt 5, 28) oraz wszelki osobowy wybór (Mt 12, 34; 1 Kor 7, 37), gdyż „serce” oznacza po prostu funkcję sumienia (Rz 2, 15: „prawo w sercu”). „Świadectwo sumienia” — „serca” decyduje o zasadniczej postawie moralnej człowieka (Rz 9, 1; 13, 5; 1 Kor 10, 28). Może ona być „nienaganna” (1 Tes 3, 13), „czysta” (Ef 6, 5) albo „przewrotna” (Hbr 3, 12), „zaślepiąca” i „zatwardziała” (Rz 2, 5; Ef 4, 18). Właściwą ludzkiej osobie „prostotę” zdobywa „serce” na nowo (Kol 3, 22) oczyszczając się przez wiarę (Dz 15, 9) i uświęcając się przez pokonanie w sobie „człowieka grzesznego” (anēr dipsychos: Jk 4, 8).

Tę „ukrytą” wewnętrzną i indywidualność człowieka (1 Kor 14, 25) przenika i doświadcza Bóg (1 Tes 2, 4; Rz 8, 27). Z drugiej strony jest ona miejscem „oświecenia” przez światło prawdy Bożej (2 Kor 4, 6; Ef 1, 18; 1 P 1, 19), może się więc otworzyć na zbawczą nowinę (Dz 16, 14; Rz 10, 9). Z „serca” wypływa prawdziwe posłuszeństwo (Rz 6, 17) i szczere przeproszenie (Mt 18, 35), ponieważ „miłość Boga rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany” (Rz 5, 5; 1 P 1, 22). W obszarze „serca” następuje spotkanie z Bogiem i Chrystusem, który w nim „zamieszkuje” poprzez wiarę (Ef 3, 17). Właśnie w sercu dochodzi w pełni do znaczenia godność osobowa człowieka i jego relacja do Boga<sup>29</sup>.

### 3. ZDOLNOŚĆ SAMOOKREŚLANIA SIĘ OSOBY LUDZKIEJ

Dokonana analiza wizji antropologicznej w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu, pozwala stwierdzić, że człowiek wśród bytów stworzonych jest istotą wyjątkową. Przypisywane mu atrybuty dowodzą, że jest on bytem osobowym, podmiotowością, której przysługuje zdolność samookreślenia się w stosunku do wezwań i wymagań, jakie kieruje doń jego Stwórca. W świetle objawienia — człowiek jest istotą wolną, tzn. posiada „zdolność realizowania swej indywidualnej istoty w możliwości różnych wyborów, może bowiem wybierać wartości”<sup>30</sup>. Biblia ciągle apeluje do możności wybierania — podkreślając równocześnie, i to od samego początku (por. opowiadanie o grzechu pierworodnym: Rdz 2-3; 4, 7), wagę odpowiedzialności moralnej, którą człowiek ma odczuwać, decydując się na określony wybór. Do niego należy wybieranie pomiędzy błogosławieństwem a przekleństwem, pomiędzy ży-

<sup>29</sup> Por. V. Warnach: Mensch..., s. 154 n.

<sup>30</sup> Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej. I: Istota powołania chrześcijańskiego (Pr. zbior.), Częstochowa 1978<sup>3</sup>, s. 57.

ciem a śmiercią (por. Pp 11, 26 nn; 30, 15-20). On też dobrowolnie podejmuje podstawową decyzję nawrócenia ku Bogu i zmiany życia (Ez 18, 21-28; Rz 11, 22 n.; 1 Kor 9, 27). Na drodze wiodącej do życia wymaga się od niego osobistego, wolnego zaangażowania (Mt 7, 13).

Kiedy Bóg go stworzył, obdarzył go władzą nad innymi stworzeniami. Bez wolności i odpowiedzialności władza taka byłaby absurdem<sup>31</sup>. Tę wolność człowieka szanuje Bóg, gdyż chce istnienie człowieka jako osoby, a nie jako rzeczy. Nakaz czy zakaz, pochwała lub nagana, nagroda lub kara, z jakimi Bóg zwraca się do człowieka, stają się oczywiste w świetle jego wolności.

Wolność, jaką ukazuje Pismo św.<sup>32</sup>, zabarwia przede wszystkim relację człowieka do Boga. Jest to zdolność opowiedzenia się za lub przeciw Bogu (Pp 30, 19-20; Syr 15, 15-17). Podobieństwo człowieka do Boga ujawnia się również poprzez uczestnictwo w jego wolności. Dlatego najwyższy stopień tej wolności polega na działaniu całkowicie zgodnym z wolą Boga<sup>33</sup>. Autorzy biblijni nie ukrywali też pewnej pozornej sprzeczności, jaka zdaje się występować pomiędzy suwerennością Boga a wolnością człowieka. Ich wypowiedzi są na tyle jasne, by zrozumieć, że do zbawienia człowieka potrzebne są dwie rzeczy: łaska Boża i dobrowolne posłuszeństwo człowieka (Dz 22, 6-10; 1 Kor 15, 10; Flp 2, 12 n.). Jest jednak w tej prawdzie coś z tajemnicy, mianowicie sposób zsynchronizowania wpływu łaski, która nie jest przymusem, i aktu posłuszeństwa, które nie jest zniewoleniem<sup>34</sup>.

Stwierdzenie atrybutu wolności człowieka pozwala przejść do dalszej refleksji nad antropologią biblijną, mianowicie do ukazania aspektu relacyjnego, jaki pojawia się w związku ze strukturą osobową człowieka.

### 3. ASPEKT RELACJONALNY ANTROPOLOGII BIBLIJNEJ

Równolegle do omówionych wyżej aspektów antropologii biblijnej — występuje bardziej psychologiczny i etyczny jej wymiar. Elementy strukturalne ludzkiej osoby nie mogą być ani rozumiane, ani ujmowane statycznie. Ów twórczy „duch” („ruah”, „pneuma”) człowieka włączony

<sup>31</sup> Por. KDK 17; J. Endres: Die Aufwertung der Welt in „Gaudium et Spes”. „Studia Moralia” 4: 1966, s. 241 - 261.

<sup>32</sup> Należy tu wyróżnić tzw. „wolność dzieci Bożych”, która stanowi kategorię teologiczną, a polega na przyjęciu daru wolności od śmierci, grzechu i Starego Prawa jako konsekwencji zjednoczenia z Chrystusem przez łaskę. W referacie chodzi o kategorię wolności moralnej. Zob. Leon Roy OSB: Wyzwolenie — wolność. W: Słownik teologii biblijnej (Dzieło zbior. pod red. Xavier Léon — Dufour; tłum. Bp. K. Romaniuk). Poznań—Warszawa 1982, s. 1099, 1101 - 1103 (całość 1098 - 1103).

<sup>33</sup> Por. Powołanie chrześcijańskie. Zarys Teologii moralnej. I: Istota powołania chrześcijańskiego. Opole 1978, s. 57.

<sup>34</sup> Por. L. Roy OSB: Wyzwolenie — wolność, s. 1099.

jest w podstawowe relacje z otaczającą go rzeczywistością i musi kształtować na tej linii postępowanie moralne człowieka jako jednostki i jako społeczności<sup>35</sup>. W sposób naturalny narzuca się tu konieczność omówienia trzech podstawowych odniesień ludzkiego bytu, gdyż one to właśnie określają finalistyczne ukierunkowanie działań moralnych. Są to: a) relacja do Boga; b) relacja do drugiego człowieka, c) relacja do „świata” stworzeń niższych.

## 1. ODPOWIEDŹ NA DAR „PRZYMIERZA”

Idea człowieka, zarysowana w Piśmie św., prowadzi naszą refleksję do konstatacji faktu współdziałania człowieka z Bogiem. Współdziałanie to zawiera się w pojęciu „powołania”. Zakłada to zdolność prowadzenia dialogu z Bogiem, tzn. wchodzenia w osobową z Nim relację. Mamy więc egzemplifikacje biblijne indywidualnych posłannictw osób reprezentatywnych, takich jak Abraham i Mojżesz, wielkich proroków: Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela czy uprzywilejowanych indywidualności Nowego Testamentu: Maryja — Matka Chrystusa, św. Piotr i Paweł i inni<sup>36</sup>. Oprócz jednak selektywnie wymienionych jednostek, Pismo św. podkreśla powołanie całego Izraela jako ludu wybranego. Sens tego powołania zamknął Bóg w przymierzu, jakie zawarł z wybranym ludem<sup>37</sup>, który uczynił swoją „szczególną własnością spośród wszystkich narodów”, „Królestwem kapłanów, ludem świętym” (Wj 19, 3-6). Przymierze stanowi szczęśliwy układ Boga z człowiekiem, na mocy którego lud wybrany ma być Jego świadkiem i to w religijnym znaczeniu tego słowa. Ma więc prowadzić określony styl życia, za który sam Bóg czyni się odpowiedzialnym (Wj 19, 4-8; Pwt 7, 6).

Powołanie znajduje swą kontynuację również w Nowym Testamencie. Chrześcijanie stanowią „nowy lud”, według św. Pawła są również „Izraelem Boga”, a powierzone mu przymierze zyskuje z uwagi na związek z Chrystusem nieosiągalną dotąd głębię<sup>38</sup>. Zapowiedział je już Jeremiasz, prorokując o „nowym przymierzu”<sup>39</sup>. Choć wszyscy chrześcijanie powołani są jako wspólnota świętych, to jednak powołanie to ma rów-

<sup>35</sup> Por. P. van Imschott: *Geist*, 4. W: *Bibel-Lexikon*. Einsiedeln 1968<sup>2</sup>, s. 539 nn; W. Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments*. II/III. Göttingen 1961<sup>4</sup>, s. 34 nn.

<sup>36</sup> Por. A. Gelin: *Pismo św. o człowieku*, s. 73.

<sup>37</sup> Por. M. Filipiak: *Przymierze w Piśmie św. „RBL”* 25: 1972, s. 145 - 156; J. Kudasiewicz: *Historia i teologia przymierza*. W: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (Pr. zbior. pod red. S. Łacha i M. Filipiaka). Lublin 1975, s. 121 - 166.

<sup>38</sup> Por. A. Gelin: *Pismo św. o człowieku*, s. 71.

<sup>39</sup> Jer 31, 31 - 34: „Oto nadchodzą dni — wyrocznia Jahwe — gdy z domem Izraela się zwiąże przymierzem nowym... złożę me prawo w ich piersi, zapiszę na ich sercu. I Bogiem im będę, a oni będą moim ludem”.

nocześnie charakter indywidualny, ponieważ każdy ma do spełnienia określoną funkcję w Kościele; każdy ma swój własny charyzmat i indywidualną drogę do spełnienia (por. 1 Kor 1, 26-29; 1 Kor 12). Realizacja powołania jest służbą Bogu i w służbie Przymierza. Ostatecznym kressem ma być bezpośrednie spotkanie z Bogiem „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12). Do tego przeznaczenia trzeba jednak dorastać, tzn. człowiek ma progresywnie coraz bardziej stawać się podobny do Boga. Musi być więc aktywny, odpowiadać na wezwania różnych sytuacji, w których umieszcza go Bóg i doskonalić się w sensie indywidualnym, wspólnotowym, fizycznym i duchowym<sup>40</sup>.

Ukonkretniając ten nakaz rozwoju — w pierwszym rzędzie chodzi o to, by całym swym istnieniem wielbić Boga. Biblia wysuwa tu kilka motywów chwaleń Boga: a) wielkość Jego czynów (Wj 15, 1-21; 2 Sm 22; Iz 12, 4-5), b) „chwałę Jahwe” (Ez 1, 28), c) świadomość własnej niewystarczalności (Job 42, 1-6), d) uczucie wdzięczności za pomoc Bożą (Rdz 24, 48). Jest jeszcze motyw uniwersalny, zawarty w samej naturze człowieka: jest to otrzymana od Boga wielkość i ogromne możliwości, co w kontekście równoczesnej świadomości swej nędzy każe człowiekowi kierować się ku Bogu, od którego cała wielkość człowieka pochodzi<sup>41</sup> (zob. Ps 8, 2.10; Ps 145, 148).

Postawa czci i uwielbienia nie przekreśla głębokiego stosunku miłości i zażyłości ze swoim Stwórcą. Podobieństwo do Boga rodzi w pewnym, analogicznym sensie „partnerstwo” z Bogiem i obowiązek takiego życia, które by najbardziej do Boga zbliżało, mianowicie naśladowania Go (zob. Kpł 19, 2). Najwyższy stopień zażyłości wynika z godności człowieka jako dziecka Bożego. Zawdzięcza go człowiek paschalnemu przejściu Chrystusa, który włączył nas w Ofiarę „Nowego Przymierza” i uczynił nas „braćmi Boga”. Relacja z Bogiem ma tu charakter uczestnictwa w życiu samego Boga i stanowi szczyt możliwej z Nim jedności (por. J 15, 5; Ef 2, 18).

## 2. WSPÓŁŻYCIE Z BRAĆMI W MIŁOŚCI

W Biblii nie występuje nigdy człowiek jako taki, ale istnieją poszczególni ludzie, poszczególnie osoby, wszystkie stworzone na obraz i podobieństwo Boże, współdzielące ze sobą podobną ludzką naturę. Równocześnie nie są to jednostki odizolowane od siebie, ale współtworzące ze sobą duchową wspólnotę. Ontyczna relacja ludzkiego „ja” do Boskiego „Ty”, przekształcająca się we wzajemnej interakcji we wspól-

<sup>40</sup> Por. M. Filipiak. Biblia o człowieku, s. 103.

<sup>41</sup> Por. j.w., s. 105.

notę personalistyczną, stwarza podstawę do równie personalistycznych odniesień wobec ludzkiego „ty”. Jest to „konsekwencja naszej konstytucji osobowej i skłania do uznania bliźniego bez żadnego wyjątku za „drugiego samego siebie” (KDK 27). Ludzkie „ja” nie istnieje nigdy wyłącznie dla siebie, lecz jest tak mocno powiązane z innymi, że drudzy należą w pewien sposób do naszego własnego „ja”<sup>42</sup>.

Już Stary Testament dostarcza przesłanek dla prawdy, że „w działalności na świecie człowiek nie tylko urzeczywistnia swój duchowy dynamizm, nie tylko staje się coraz bardziej wolny i odpowiedzialny za siebie, ale również wytwarza dobra pomocne do rozwoju osobowego innych ludzi. „Czynić sobie ziemię poddaną” — znaczy nie tylko udoskonalić siebie, ale również realizować swe stosunki z innymi, przyczyniać się do ich postępu i szczęścia. A ponieważ cała ta aktywność kieruje się równocześnie „ku” człowiekowi obdarzonemu godnością „obrazu Bożego”, nigdy nie wolno w niej czynić drugiego człowieka narzędziem swojego dobra, ani używać go jako środka służącego postępowi ludzkości. Zresztą człowiek nie może osiągnąć pełni swego duchowego rozwoju bez wspólnoty z innymi ludźmi.

Podstawowym prawem, które leży u podstaw kontaktów międzyludzkich, jest prawo miłości bliźniego. Przynosi je już Stary Testament: „Nie żyw w sercu nienawiści do brata...<sup>43</sup> Nie bądź mściwy i nie chowaj urazy do współrodaków, ale miłuj bliźniego, jak samego siebie” (Kpł 19, 17-18; por. Pwp 10, 19). Ma to być miłość czynna, weryfikująca się w codziennym życiu<sup>44</sup>. Jakkolwiek miłość bliźniego w Starym Testamencie zacieśniona była do Izraela, to jednak sięgała również i do obcokrajowców, przebywających na terenie Izraela (Pwt 10, 19).

Pełnia odniesień do drugiego człowieka realizuje się jednak dopiero w płaszczyźnie nadprzyrodzonej, tzn. w istotowej chrystyfikacji chrześcijanina. Wspólnotowe powiązania stanowią treść miłości i łaski, płynącej z Ducha Świętego. Św. Paweł pisze: „Albowiem prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (Rz 8, 2). Jest to prawo łaski, które swe najprostsze, a zarazem najgłębsze wypełnienie znajduje w „nowym przykazaniu” (J 13, 34), w prawie miłości<sup>45</sup>. Miłość, którą obdarza swych braci Chrystus, przez Ducha Świętego wnosi w relacje do bliźniego nowy rodzaj ludzkiego doświadczenia. Jest ona miłością, jaką kocha nas Chrystus; jest to jednocześnie nasza miłość do Niego, nasza miłość do innych jako „dzieci

<sup>42</sup> Por. H. Juros: Chrześcijańska moralność relacji międzyosobowych. „Coll. Theol.” R. 40 : 1970 F. 3, s. 63 - 74.

<sup>43</sup> Zob. A.H. Gordon: Fratriarchy in the Old Testament. „JBL” 54 : 1935, s. 223 - 291.

<sup>44</sup> Por. St. Łach: Księga Kapłańska. Poznań 1970, s. 240 - 243.

<sup>45</sup> Por. M. Filipiak: Biblia o człowieku, s. 97 - 101.

Bożych"<sup>46</sup>. Ranga jej jest tak wysoka, że nie tylko „więcej znaczy, niż wszystkie całopalenia i ofiary” (Mk 12, 32-33), ale jest jedynym i ostatecznym kryterium sądu ostatecznego (Mt 25, 31-46). Ona jest tym punktem, który zwiera ze sobą dwa wymiary ludzkiej egzystencji: życie doczesne i wieczne<sup>47</sup>. „Miłość nigdy nie ustaje, nie jest jak prorocтва, które się kończą, albo jak dar języków, który zniknie, lub jak wiedza, której zabraknie” (1 Kor 13, 8).

### 3. TWÓRCZA POSTAWA WOBEC ŚWIATA

Świat domaga się obecności człowieka, aby za jego pośrednictwem rozwinąć niezmiernie bogactwo swej energii. Dlatego Bóg powołał człowieka, ażeby „rozwiął dzieło Stwórcy” (KDK 12) i „współdziałał w doskonaleniu rzeczy stworzonych przez Boga” (KDK 67). Nie jest to rola „współzawodnika” Boga, ale współtwórcy z racji swego do Boga podobieństwa i mandatu, jaki otrzymał. W tej funkcji doskonalili on sam siebie, gdy przekształca świat i kształtuje swego ducha w materii. W swym działaniu na świecie człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem, coraz bardziej „duchem w materii”, a materia staje się coraz bardziej „materią ku duchowi”.

Tę gigantyczną pracę spełnia człowiek w oparciu o otrzymaną od Boga władzę i zdolność do opanowania świata. Obraz Boży w człowieku i udzielone mu „tchnienie życia” sprawiają, że jest on zdolny do refleksji nad światem, do jego poznania i podporządkowywania sobie jego tajemnic. By mógł wykonać to zadanie, Bóg umieścił go w konkretnym miejscu w kosmosie i powierzył mu jego zaludnienie i kultywowanie<sup>48</sup>. Misja ta wyraża się więc w obowiązku pracy, w trosce o rozwój kultury i cywilizacji, w humanizowaniu świata<sup>49</sup>. Władza, jaką dysponuje człowiek nad ziemią, jest władzą pełnej dominacji. W Rdz 1, 28 nakaz: „kib<sup>e</sup>suha” — „ujarzmiajcie ją” wyraża ideę całkowitego podporządkowania (por. Lb 32, 22.29; 2 Sm 8, 1; Ne 5, 5). Nakaz ten dotyczy wszystkich ludzi i wszystkich czasów, i żadna z działalności twórczych człowieka nie jest spod niego wyjęta. Im bardziej człowiek uświadamia sobie swoje zadanie, tym bardziej wzrasta jego odpowiedzialność za świat. Im lepiej je wykonuje, tym bardziej objawia wielkość Boga

<sup>46</sup> Por. B. Cooke: *Kształtowanie wiary* (przekł. z j. ang.). Warszawa 1976, s. 28.

<sup>47</sup> Por. J. Egermann: *La carità nella Bibbia*. Bari 1971, s. 255 - 286.

<sup>48</sup> Por. J. Stępień: *Biblijna idea powołania człowieka*. W: *W kierunku człowieka* (Pr. zbior. pod red. B. Bejze). Warszawa 1971, s. 119 - 131; M. Filipiak: *Biblia o człowieku...*, s. 89 - 90.

<sup>49</sup> Por. E. Beaucamp: *La Bible et le sens religieux de l'univers*. Paris 1959. *Lectio divina* 25; M. Ziolkowski: *Teologia kosmosu*. Sandomierz 1971.



Stwórcy (KDK 34). Jego działalność włączona jest świadomie w realizowanie i wypełnienie pełnego swojego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie" (KDK 35)<sup>50</sup>.

Zarysowany tutaj został jedynie najogólniejszy szkic antropologicznych założeń, jakie można wydobyć z Biblii. Należy stwierdzić, że Biblia mówiąc o człowieku — całą swoją uwagę kieruje raczej na zagadnienia praktyczne, a podkreślając pewne aspekty antropologiczne pragnie ukazać głównie postępowanie etyczne człowieka. Autorzy biblijni liczą się z założeniami antropologicznymi, ale uważają je raczej za funkcję życia moralnego. Ma to dać obraz człowieka bliższy życiu. W każdym razie zarówno płaszczyzna ontyczna, strukturalna, jak i relacjonalna, które przezierają spoza olbrzymiego materiału biblijnego — pozwalają ukształtować pojęcie biblijnego „esse” człowieka i określić z dużą dozą pewności ludzkie „agere”, które powinno z tego „esse” wynikać. Tajemnicą jednak „niegodziwości” jest niezaprzeczalny fakt, że to „agere” może w życiu ludzkim pojawić się w postaci zła i grzechu. Oto problem II części tego opracowania.

## CZĘŚĆ II — GRZECH W ŚWIETLE PRZESŁANEK BIBLIJNYCH

Na wstępie należy podkreślić, że Biblia nie zawiera gotowej ani jednolitej teorii, która tłumaczyłaby bezspornie naturę i pochodzenie zła. Nie może więc być zakwalifikowana jako pewien system, tłumaczący tajemnicę zła obecnego w świecie. Ona ukazuje Boga, który znajduje się pośrodku tajemnicy dobra i zła, który uwalnia od zła, ale i może je dopuścić (Iz 45, 7: „Ja sprawiam pomyślność i tworzę niedolę”). Tak więc w sensie teologicznym dobro i zło pojawia się jedynie w relacji do Boga: „w obliczu Boga”, „w oczach Boga”. Bez tej relacji i bez Boga, jako racji ostatecznej dobra i zła, te dwie rzeczy się relatywizują<sup>51</sup>. Konieczna tu jest jeszcze jedna uwaga: rozterka etyczna człowieka spowodowana grzechem rzadko znajduje w Biblii antropologiczne uzasadnienie, o wiele częściej zachodzi rzecz odwrotna. Mianowicie, obserwacje etyczne autorów biblijnych skłaniają do refleksji nad ich antropologicznym kontekstem. Niemniej pewien zarys antropologii biblijnej pozwala zrozumieć specyficzne ujęcie ludzkiego grzechu<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Por. M. Filipiak: Biblia o człowieku, s. 91 - 93; Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej, s. 61 nn.

<sup>51</sup> Por. H. Muszyński Ks.: Bóg a zło w Piśmie św. „Coll. Theol.” 49:1970, f. II, s. 24.

<sup>52</sup> Por. L. Stachowiak: Biblijna koncepcja człowieka (Monizm czy dualizm). W: W nurcie zagadnień posoborowych. T. 2. (Red. Bp Bohdan Bejze). Warszawa 1968, s. 220.

## 1. FAKT I POWSZECHNOŚĆ GRZECHU

Już rozdział 3 Księgi Rodzaju przedstawia człowieka jako niepodzielną całość antropologiczną, poddaną najpierw rozterce między dobrem a złem, a następnie pogrążoną w upadku religijno-moralnym (por. Rdz 3, 1-24). To zło moralne zbiera swe złowrogie żniwo w życiu indywidualnym i wspólnotowym, przy czym człowiek jest terenem nieustannego ścierania się dobra i zła w sensie etycznym. Pierwszy upadek człowieka wprowadza w życie ludzkości erę niegodziwości (grzech). Grzech staje się zjawiskiem powszechnym, rozprzestrzenia się coraz bardziej, a w miarę jego wzrostu życie będzie się zmniejszało tak dalece, że w chwili potopu zniknie całkowicie (Rdz 6, 13 nn.).

Powszechność grzechu zasygnalizowana została w bardzo starych formułach antropomorficznych: Rdz 6, 5-6: „Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi i zasmucił się”; Rdz 8, 21: „...Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem”. Pierwszy tekst przedstawia stan zepsucia ludzkości przed potopem i podaje przyczynę tego stanu: „usposobienie” złe, tzn. skłonności do grzechu. Jest coś w osobowości człowieka, w jego charakterze, co zmierza do zakwestionowania istniejącego porządku<sup>53</sup>. Tym niemniej refleksja teologiczna Starego Testamentu daleka jest od tendencji pojmowania grzechu jako pierwiastka fatalistycznego lub niezależnego i istniejącego obok Boga. Sam opis Boga-Stwórcy i wolnego wyboru, jaki został zaproponowany Izraelowi, oznacza przewzięcie najszerzej pojętego dualizmu<sup>54</sup>. Tajemnica zła w dziejach stworzenia rozpoczyna się oznajmieniem w Piśmie św. o upadku pierwszej pary ludzkiej (Rdz 3), a Nowy Testament sięga do momentu tajemniczego „buntu aniołów” (Ap 12, 7). Stan, jaki te dwa akty wywarły, ma cechy takiej powszechności, że Nowy Testament mówi o „grzechu świata” (J 1, 29: „Pan Jezus przychodzi, aby zgładzić grzech świata”). Nie są to jedynie poszczególne akty grzeszne, ale tajemnicza rzeczywistość, z której rodzą się owe akty i która stanowi potęgę, sprzeciwiającą się Bogu i Jego Królestwu<sup>55</sup>. Toteż zamiast — zgodnie z zamysłem Bożym — cieszyć się dziedzictwem przyjaźni z Bogiem (por. Rdz 1, 26 n.; Mdr 2, 23), człowiek stał się spadkobiercą „prawiny” z wielkimi jej na-

<sup>53</sup> Por. j.w., s. 218; A. Clamer: Genèse. Paris 1953, s. 190.

<sup>54</sup> Por. G. Gloege: Dualismus. II. W: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 1957 - 1965<sup>3</sup>. Bd II, s. 274.

<sup>55</sup> Por. S. Lyonnet. Grzech. W: Słownik Teologii Biblijnej (Dzieło zbiorowe). Red. nac. X. L.-Dufour. Poznań—Warszawa 1982, s. 311.

stępstwami, tzn. skłonnością do zła, cierpieniem i śmiercią<sup>56</sup>. Historia Ludu Wybranego jest historią jego upadków i powstań, zdrad wobec Jahwe i powrotów do Niego. Oczywiście, pojęcie grzechu jest często prymitywne jako materialne przekroczenie przepisu; grzech jest „wyliczony” i „zważony”, przepis ujęty legalistycznie. Stąd pojawiają się w Biblii interwencje proroków, którzy korygują pojęcia, ukazują Boga jako „osobową” Istotę, a grzech jako nadużycie ludzkiej wolności<sup>57</sup>.

Powszechność stanu grzeszności sprowadzającego śmierć, tzn. oddzielenie od Boga, była tematem nasycającym teologię grzechu św. Pawła. Wiele miejsca poświęca on sytuacji człowieka „zaprzadanego mocy grzechu” (Rz 7, 14), choć nadal pragnącego dobra (Rz 7, 15-16.21-22). Pragnie on wykazać, że katastrofa człowieka jest tak głęboka, iż o własnych siłach nie może on przywrócić stanu „pierwotnego” (Rz 7, 18), wszystko w nim skazane jest na śmierć wieczną (Rz 7, 24), która jest „kresem” lub „dopełnieniem grzechu” (Rz 6, 21-23).

Posądza się św. Pawła o przesadę i pesymizm. Niesłusznie. Św. Paweł, zarysowując tak ostro stan grzeszności, świadomie abstrahuje od łaski Chrystusowej. Stwierdzenie powszechności i tyranii grzechu — pozwala mu uzasadnić nieskuteczność Prawa i konieczność łaski zbawczej. Mówiąc o ponurej solidarności wszystkich z upadłym Adamem, otwiera sobie pole do zarysowania o wiele wyższej solidarności wszystkich z Jezusem Chrystusem<sup>58</sup>.

Autora biblijnego (jahwistę) interesuje natura człowieka. Chce on wiedzieć, kim jest człowiek i skąd wzięło się w nim zło? Chodzi o zło konkretne, realizowane poprzez jego działanie. Interesuje go przy tym nie tyle aspekt ontyczny czy kosmiczny, co aspekt antropologiczny. Ta chęć zrozumienia natury człowieka, stworzenia Bożego, a podlegającego skażeniu grzechem, prowadzi do pytania o genezę grzechu w człowieku i w świecie.

Tylko istota autentycznie wolna i autonomiczna w swych moralnych poczynaniach godna była wszechmocy Bożej. Bóg nie chciał mieć niewolników, lecz rozumne osoby, dobrowolnie z Nim współdziałające w realizowaniu dobra. Jeśli ludzka wolność nie miała być fikcją czy groteską, to niezbędne było akceptowanie ryzyka nadużycia wolności poprzez wybór zła. Mimo podlegania determinizmom (biologiczny, socjologiczny), człowiek jest wolny w granicach swego skończonego bytu<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Por. Ig. Weilner: *Das Nein gegen Gott. W: Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht.* (Hrsg. von M. Schmaus und A. Läpple). Düsseldorf 1964, s. 771.

<sup>57</sup> Por. C. Tresmontant: *La doctrine morale de prophètes d'Israel.* Paris 1958; A. Descamps: *Le péché dans le Nouveau Testament.* W: *Théologie du péché.* Tournai 1960, s. 59.

<sup>58</sup> Por. S. Lyonnet: *Grzech*, s. 313.

<sup>59</sup> St. Kowalczyk: *Bóg a zło.* „Coll. Theol.” 45:1975 f. 4, s. 531.

Stwarzając człowieka Bóg uczynił możliwym wybór zła przez człowieka, jakkolwiek doskonała integracja moralno-duchowa ludzkiej osoby nie sugerowała takiej możliwości. Toteż — według Pisma św. — człowiek do grzechu został sprowokowany przez podszept Złego, występującego symbolicznie w postaci węża (Rdz 3, 1-5), który w późniejszych księgach (Job 1-6; Mdr 2, 24; J 8, 44; Ap 12, 9; 20, 2) tożsamy bywa z szatanem<sup>60</sup>. Bardzo silnie (silniej niż synoptycy) genezę dramatu odejścia od Boga podkreśla św. Jan. Jest ono poddaństwem osobowej, złej władzy szatana, którego człowiek staje się „dzieckiem” i „synem” (J 8, 44; 1 J 3, 8). Fakt ten nadaje grzechowi demoniczny charakter, choć nie oznacza to, że źródło grzechu tkwi w satanistycznym pierwiastku. Odpowiedzialność człowieka pozostaje nadal, ponieważ akt poddaństwa Złemu jest aktem dobrowolnym, tym znamiennejszym, że skontrastowanym przez zbawcze posłannictwo Chrystusa<sup>61</sup>.

Jednakże pokusa, wysunięta przez szatana, nie jest jedynym źródłem słabości moralnej człowieka. Biblia wskazuje na drugi czynnik, jakim jest skłonność samego człowieka do zła. Dlaczego? Ponieważ Biblia mówi o grzechu, jaki człowiek przynosi ze sobą na świat, nie zawsze rozumie go w kategoriach osobowych. Jest to więc wrodzona skłonność do zła i łatwość w jego urzeczywistnieniu. Biblia też nie wyjaśnia bliżej natury tej złej skłonności ani racji, dlaczego popełniony przez pierwszego człowieka grzech przechodzi na wszystkich jego potomków. Spekulacje na ten temat mają charakter czysto teologiczny<sup>62</sup>.

Interesującym szczegółem, jeśli chodzi o Stary Testament, jest sygnalizowanie o działaniu w świecie ducha Bożego (lub ducha „pochodzącego od Jahwe”) i ducha „przewrotności” lub „ducha złego” (np. 1 Sm 16, 14 nn.; 18, 10; także Sdz 9, 23), któremu przypisuje się poszczególne wady ludzkie, jako „duchowi zazdrości” (Lb 5, 14) lub „duchowi kłamstwa” (3 Krl 22, 21 nn.). Ponieważ duchy te nie posiadają cech osobowych, podmiotowych, a ukazane są jedynie w swej funkcji etycznej, należy rozumieć je jako dwie przeciwstawne w człowieku tendencje, immanentne siły ducha ludzkiego skłaniające do dobra i do zła. Duch Jahwe — działa w człowieku najczęściej charyzmatycznie i zyskuje aprobatę Boga, duch zły objawia się zawsze w kontekście występku religijno-moralnego (przykład Saula). Stąd wniosek, że jest to po prostu skłonność, by lekceważyć i odrzucać prawo Boże<sup>63</sup>. Nawet chytryść węża

<sup>60</sup> Por. H. Muszyński Ks.: Bóg a zło w Piśmie św., s. 25.

<sup>61</sup> Por. L. Scheffczyk: Sünde. W: Handbuch Theologischer Grundbegriffe (Hrsg. von H. Fries). Bd II (L - Z). München 1963, s. 599; S. Lyonnet: Grzech, s. 311; szatan jest „zabójcą i ojcem kłamstwa” (J 8, 44), skłania do bratobójstwa (1 J 3, 12-15), podusza Żydów do ukrzyżowania Chrystusa, tj. do czynu, który właściwy jest szatanowi (J 8, 39-44).

<sup>62</sup> Por. H. Muszyński Ks.: Bóg a zło w Piśmie św., s. 28.

<sup>63</sup> Por. L. Stachowiak: Biblijna koncepcja człowieka, s. 217.

w raju byłyby nieskuteczna, gdyby w człowieku nie było punktu styku pożądlivosti i nieposłuszeństwa. Wielokrotnie Pismo św. poświadcza tendencję człowieka do grzechu (Rdz 6, 5; 8, 21; Pwt 10, 16; Jer 17, 9; Job 25, 4-6), jako raczej tłumaczącą to zjawisko. Nie mówi jednak nigdy o totalnym zepsuciu ludzkiej natury. Tak więc człowiek nadal wyjaśnia się jako obraz Boga i chociaż wielką część swych zdolności zagubił, pozostał bytem odpowiedzialnym (zob. Ps 40, 13; 103, 14)<sup>64</sup>.

Ta próba wyjaśnienia w Biblii rozdzwiewu w postępowaniu etycznym poprzez zjawisko złych skłonności zasługuje na uwagę z tego powodu, że jest ona bezsporną własnością refleksji izraelskiej. Swoje echo znajduje ona nie tylko w tradycji mądrościowej (Prz 22, 15; Ps 103, 14 i prorockiej (Jer 17, 9), ale i nowotestamentalnej (J 20, 23; 1 J 2, 12; Rz 7, 14-22)<sup>65</sup>.

## 2. BIBLIJNE UJĘCIE NATURY GRZECHU

Zgodnie z nauką Pisma św., grzech w sensie ścisłym występuje tylko tam, gdzie stworzenie ma świadomość odpowiedzialności wobec swego Boga. Obraz grzechu jest więc współzależny od obrazu Boga. Objawienie poucza, że człowiek został powołany do bytu mocą „Słowa — czynu” jako wolna istota. Całe jego życie ma być wolną odpowiedzią, wypełnioną miłością i odpowiedzialnością. Wzbranianie się przed taką odpowiedzią jest grzechem<sup>66</sup>. Tak więc koncentrując się na naturze grzechu, uwzględniamy ściśle jego znaczenie religijne i moralne, zgodnie z Pismem św., gdzie zło jest grzechem „w obliczu Boga” czy „w oczach Boga” (Pwt 17, 2; Sdz 2, 11; 3, 7; 1 Krl 11, 6; 14, 9; 16, 30), a więc negacją Jego Świętej Woli.

### 1. SEMANTYKA GRZECHU W STARYM TESTAMENCIE

Stary Testament dysponuje wielką ilością pojęć, określających naturę grzechu<sup>67</sup>, z których podstawowe znaczenie w starotestamentalnej hamartologii posiadają trzy: „hattā't” (Ht'); „pesza' ” (ps'); „'awōn” ('wh). Są one nie tyle synonimami, ile pseudonimami, ponieważ różnica ich nie ma charakteru semiologicznego, ale czasowo-przestrzenny (występują w różnym czasie, miejscu, w specyficznym kontekście kulturowo-historycznym).

<sup>64</sup> Por. H. von Oyen: *Ethique de l'Ancien Testament*. Genève 1974, s. 67.

<sup>65</sup> Por. L. Stachowiak: *Biblijna koncepcja człowieka*, s. 219.

<sup>66</sup> Por. Ig. Weilner: *Das Nein gegen Gott*, s. 771.

<sup>67</sup> Zagadnienie to opracował doskonale R. Knierin: *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*. Gütersloh 1965; Tenże: *awōn ht' (=zgubić się)*. W: *Theologisches Handwörterbuch zum AT*. Wyd. E. Jenni, C. Westermann. München 1971. Bd I, s. 541 - 549.

Rdzeń „ht” (hattā-’t) = kroczyć błędnie, zbłądzić, zabląkać się — stosuje się najczęściej, by określić grzech<sup>68</sup>. Pochodzi z okresu prymitywnego, stosowany jest w mowie potocznej, znaczenie teologiczne ma przeważnie jego ujęcie rzeczownikowe hattāt’. Merytorycznie „ht’ ” oznacza konkretny czyn „zbłądzenia”, ale czyn ukierunkowany celowościowo, dzięki czemu można poznać zaistniałą relację społeczną<sup>69</sup>. Celowościowe ukierunkowanie działania widzimy np. w 1 Sm 2, 15: „Jeśli człowiek zawini przeciw człowiekowi, sprawę rozsądzi Bóg, lecz gdy człowiek zawini wobec Pana — któż się za nim będzie wstawiał?”. Ponieważ występują relacje między ludźmi i między ludźmi a Bogiem, zbłądzenie w ich ramach — jest możliwe. „Hattāt’ ” oznacza więc odejście od celu, pominięcie go w relacji: działający a jego cel. „Hattāt’ ”, jako pojęcie formalne, może być orzekane o wielu konkretnych zbłądzeniach, a w sensie teologicznym — wyraża odejście od przykazania Jahwe. Ponieważ łączy ono pewien odcień dyskwalifikujący, zawiera ono nie tylko treść czynu (= zbłądzenie), ale i jego ocenę<sup>70</sup>.

Sakralno-prawne wyznanie grzechu (hātā’ti = zbłądziłem; hātā’nu = zbłądziliśmy) jednostki lub narodu implikuje prośbę o przebaczenie i zapowiedź ekspiacji, ofiary i zbudowania ołtarza<sup>71</sup>. Wskazuje w każdym razie na sytuację potrzeby moralnej, wywołanej grzechem i świadomości nawrócenia się do Jahwe. „Zbłądzenie” jest obiektywną, niezaprzeczalną rzeczywistością, a zarazem poczuciem subiektywnej odpowiedzialności, osobistej winy<sup>72</sup>. Treść „zbłądzenia” i treść „winy” są w tym przypadku tożsame. Na mocy faktu zbłądzenia, wina nakłada się na działacza<sup>73</sup>. Choćby nawet zbłądzenie było nieświadome, podmiot zostaje subiektywnie pociągnięty do odpowiedzialności, co dowodzi, że ocena transcenduje tu ponad osobistą zdolnością kontroli swych czynów<sup>74</sup>.

Rdzeń „ps’ ” (pesza’ = czyn przestępczy) jest terminem z dziedziny prawa i oznacza przestępstwo typu społecznego<sup>75</sup>. Pierwotnie oznaczał

<sup>68</sup> Jako czasownik występuje 237 razy, jako rzeczownik — 358 razy. Por. Theologisches Handwörterbuch zum AT. Bd I, s. 542.

<sup>69</sup> Por. Rdz 40, 1; 42, 22; Wj 5, 16; Sdz 11, 27; 1 Sam 24, 12; 26, 21.

<sup>70</sup> Por. R. Knierin: Die Hauptbegriffe..., s. 59; F. Böckle: Fundamentalmoral. München 1977, s. 113 n.

<sup>71</sup> Aspekt sakralno-prawny posiada wyłącznie liczba mnoga tego czasownika. Por. 1 Sam 12, 1 nn.

<sup>72</sup> Rzeczywistość faktu zbłądzenia i świadomość subiektywnej za to odpowiedzialności: zob. Lb 5, 6. Por. R. Knierin: Die Hauptbegriffe, s. 33, 60, 68.

<sup>73</sup> Por. W. Eichrodt: Theologie des Alten Testaments. Bd III. Göttingen 1947, s. 266.

<sup>74</sup> Por. R. Knierin: Die Hauptbegriffe..., s. 70.

<sup>75</sup> L. Köhler w artykule pt. Zu Ex 22, 8. Ein Beitrag zur Kenntnis der hebraischen Rechts. „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” 46: 1928, s. 213 - 218 tłumaczy to słowo jako „protest”, „przekroczenie”, „rebelia”, co zdaniem R. Knierina nie jest uzasadnione. Zob. Die Hauptbegriffe..., s. 143 nn.; Tenże: Pesza’. W: Theologisches Handwörterbuch zum AT, s. 489.

konkretny czyn materialny, a nie psychiczną wewnętrzną postawę; a więc akt rabunku, kradzieży, skaleczenia, zabójstwa (Rdz 50, 12; Am 1, 3-2, 16). Wyraźnie więc określa załamanie stosunków społecznych, a działacz identyfikuje się integralnie ze swym czynem. W sensie formalnym pojęcie to wyraża „pobawienie się czegoś”, „uwolnienie się od kogoś”. H. Tahlgren tłumaczy ten rdzeń czasownikiem „wyłamać się” z czegoś. Syntetycznie — „wyłamać się”, „wyrzucić siebie” ze społeczności<sup>76</sup>.

W płaszczyźnie teologicznej sens pojęcia „pesza’” radykalizuje się i oznacza złamanie więzi z Bogiem, całkowite od Niego odejście. Stosunek między Izraelem a Jahwe określony był w kategoriach Prawa, a ponieważ Jahwe jest Dawcą prawa, „pesza’” zawsze jest skierowane przeciw Jahwe. Jest to więc najbardziej ostre i sprofilowane pojęcie grzechu, radykalniejsze od „hattā’t”, znamionuje całkowity rozłam jedności ze społecznością lub Bogiem.

Rdzeń „’āwōn” (’wh = pochylić, skrzywić, przekreślić)<sup>77</sup> występuje w tekstach wyznania, w zapewnieniach o niewinności, w prośbach o przebaczenie, w wyrokach Jahwe. Pierwotnie miał znaczenie świeckie, w tekstach późniejszych, młodszych nabiera sensu teologicznego jako stan niezgody między Bogiem a człowiekiem. W tym zakresie ujawnia postawę „zбочenia”, „odwrócenia”, „skrzywienia” o cechach dyskwalifikacji moralnej. Ciężar „’āwōn” mierzy się stopniem zamiaru działającego podmiotu, a także wielkością następstwa, jakie spowodował. Czyn taki wyzwala proces, prowadzący do odpowiadającego mu kresu i określa stan relacji społecznych. „’Awōn” jednostki oddziałuje na wspólnotę (Kpł 22, 16), a „’āwōn” wspólnoty muszą dźwigać poszczególne jednostki (Kpł 16, 22; Ez 4, 4 nn.; Iz 53, 5: Sługa Jahwe cierpi za winy wszystkich) Refleksja teologiczna dostrzega w tym pojęciu zintegrowaną całość „zбочenia — winy i kary”<sup>78</sup>. Najistotniejsze jest to, że świadomość rzeczywistości „’āwōn” łączy się ściśle ze świadomością obecności żyjącego Jahwe. Tam, gdzie człowiek poznaje, iż sprzeciwił się Jahwe, doświadcza on przygniatającego ciężaru „’āwōn”, który w tym przypadku objawia sąd Jahwe<sup>79</sup>.

Wniosek: wymienione trzy terminy nie stanowią jakiegoś zróżnicowanego ustąpienia ich teologicznej rangi. Zadaniem ich jest przybli-

<sup>76</sup> Por. K.H. Fahlgren: *S edāka nahegehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*. Uppsala 1932, s. 19; R. Knierin: *Die Hauptbegriffe...*, s. 178.

<sup>77</sup> Jako czasownik ’wh występuje w St. Testamencie 17 razy, a jako rzeczownik 231 razy. Zob. R. Knierin: art. ’Awōn. W: *Theologisches Handwörterbuch zum AT*, s. 243.

<sup>78</sup> Por. R. Knierin: art. ’Awōn. W: *Theologisches Handwörterbuch zum AT*, s. 251 n.

<sup>79</sup> Por. j.w., s. 256.

żyć kształt grzechu, który wywołuje reakcję Jahwe w postaci sądu nad grzesznikiem<sup>80</sup>.

## 2. GRZECH JAKO AKT SERCA I DUCHA W NOWYM TESTAMENCIE

Wspomniano już powyżej, że Biblia wyraźnie podkreśla powszechną skłonność człowieka do grzechu. Tym niemniej wyczuwa się wśród autorów chęć jednocześnie psychologicznego i antropologicznego wyjaśnienia tego stanu rzeczy. Pod tym względem najwięcej przesłanek dostarcza materiał Nowego Testamentu.

Semici na oznaczenie wewnętrznego „usposobienia” stosowali termin „serce”, ośrodek nie tylko uczuć, ale przede wszystkim myśli. Jeżeli więc mowa o grzechu, to Biblia ukazuje go nie tylko jako przekroczenie prawa, ale jako wewnętrzny nieporządek serca (por. Mt 15, 19 n.: „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa... To czyni człowieka nieczystym”). Starotestamentalne pojęcie grzechu zostało w Nowym Testamencie dalej rozwinięte<sup>81</sup>, choć istotę grzechu przenosi się tu na obszar wewnętrzny, aby z jednej strony uwydatnić transcendentne odniesienie grzechu, a z drugiej strony osobowe nastawienie ze strony grzesznika. Jeżeli Bóg w jednym akcie stworzył naturę człowieka i wyposażył ją we właściwą, wewnętrzną normę postępowania, to osobowościowa harmonia miała wyrazić się we wzajemnym ich zestrojeniu. Na tym polega istota porządku moralnego. Ten porządek został zniszczony przez przagrzech, a jego przywrócenie wymaga walki nie z potrzebami prawdziwej natury człowieka, ale z grzeszną skłonnością ludzkiego serca do anarchii<sup>82</sup>.

Chrystus nie zostawił żadnej usystematyzowanej nauki o grzechu, choć wypowiadał się nieraz, co sądzi o grzechu i jak zamierza go pokonać (Mk 2, 17; Łk 19, 10; Mt 26, 28)<sup>83</sup>. Synoptycy mówiąc o grzechu zakładają tradycyjny, w tym czasie przyjmowany, sens tego słowa jako przekroczenie Boskiego przykazania (np. Mt 3, 6; Mk 1, 5; 3, 28; 11, 25; Łk 11, 4), co ma posmak zewnętrzno-jurydyczny. Mimo to ich przekazy pozwalają stwierdzić, że Chrystus chciał uwolnić Jemu współczesnych od

<sup>80</sup> Por. j.w., s. 248 - 250.

<sup>81</sup> Por. A. Kirchgässner: *Erlösung und Sünde im Neuen Testament*. Freiburg i. Br. 1950; J. Haas: *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach der vier Evangelien*. W: *Studia Friburgensia*, 7. Freiburg 1953; R. Schnackenburg: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (Handbuch der Moraltheologie. Hrsg. von M. Reiding)*. München 1962<sup>2</sup>, Bd 6.

<sup>82</sup> Por. Ig. Weilner: *Das Nein gegen Gott*, s. 772.

<sup>83</sup> Por. W. Grundmann: *Hamartanō (Die Sünde im NT)*. W: *Theologisches Wörterbuch zum NT (Red. G. Kittel, G. Friedrich)*. Stuttgart 1933, Bd I, s. 305 - 320; K. H. Rengstorf: *Hamartōlos*. W: *Theologisches Wörterbuch zum NT*, Bd I, s. 320 - 337, tu s. 333.



takiego rozumienia i doprowadzić jego pojmowanie do kategorii tego, co wewnętrzne, do kategorii „serca”. W „sercu” jest człowiek „czysty” lub „nieczysty” wobec Boga (por. Mt 23). Radykalizm Chrystusowej miłości jest wyrokiem na legalizm, a w kontekście jej odrzucenia grzech ujawnia się jako postawa wewnętrzna niewiary.

Pogłębione podejście do zjawiska grzechu odnajdujemy w teologii św. Pawła i św. Jana. Mówią oni nie tyle o grzechach (liczba mnoga), co o grzechu (liczba pojedyncza) jako postawie, która się obiektywizuje w grzesznych uczynkach.

Słownictwo św. Pawła jest bogatsze niż synoptyków. Odróżnia on „grzech” (greckie: hamartia) od „grzesznych uczynków”, które oznacza poza tradycyjnymi formułami, takimi terminami jak „błąd” (= upadek, greckie: paráptoma) lub „wykroczenie” (gr. parábasis)<sup>84</sup>. Ma to na celu dotarcie poprzez grzeszne czyny do samego ich źródła. Są one bowiem wyrazem zewnętrznym tkwiącej wewnątrz człowieka siły, wrogiej Bogu i Królestwu Bożemu. Apostoł dokłada też starań, by opisać sposób powstania w nas tej mocy oraz, by wskazać na duchowe jej skutki. Jego analiza jest na tyle dokładna, że można ją potraktować jako zarys teologii grzechu.

Św. Paweł widzi Boga, człowieka i świat w perspektywie dokonanego w Chrystusie zbawienia. Świat przed Chrystusem i bez Chrystusa jest ciemnością i brakiem nadziei (Ef 2, 12), a w świetle jego Listu do Rzymian 1, 28-3, 20 wszyscy poddani są władzy grzechu (3, 9) i nikt nie jest sprawiedliwy (3, 10-11). Stan ten nie jest niezawiniony, ponieważ nawet poganom poprzez stworzenie Boże objawiła się istota Boga, nie można się więc usprawiedliwić (1, 20). Apostoł Narodów określa więc wyraźnie stosunek niewłaściwy człowieka wobec podstawowego powołania człowieka — poznania Boga — i przyjęcie moralnej odpowiedzialności za to w sumieniu<sup>85</sup>. Zdaniem św. Pawła wszyscy są winni, ale równocześnie poszkodowani, tzn. znajdują się w sytuacji zranienia, którego stali się ofiarą. Wielokrotnie grzeszne czyny stanowią symptomy fundamentalnej grzeszności człowieka, która stale się wylamuje spod kontroli niewystarczających sił moralnych<sup>86</sup>. Św. Paweł często podkreśla wzajemny związek grzechu jako czynu i grzechu jako nieszczęścia, tzn. stanu wynikłego z osobistego samookreślenia (np. Rz 8, 2; 7, 14.17 nn.). Występują u niego dwa konkurujące ze sobą poglądy: z jednej strony przekonanie, że człowiek jest panem swej decyzji, za którą ponosi odpowiedzialność i przyjmuje sankcję, z drugiej strony — przeświadczenie, że grzeszne

<sup>84</sup> Por. S. Lyonnet: Grzech. W: Słownik teologii biblijnej, s. 312.

<sup>85</sup> Por. R. Schnackenburg: Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes, s. 233 nn.

<sup>86</sup> Por. O. Kuss: Der Römerbrief, i. Regensburg 1957, s. 246.

czynny są wyrazem pewnego poddania się władzy grzechu i przecucie występującej tajemniczej solidarności grzeszników, wzajemnego związku obciążonych winą<sup>87</sup>.

Św. Jan również dostrzega poza pojedynczymi grzesznymi czynami — tajemniczą, przeciwną Bogu, niewolącą serce, moc, od której uwolnić może tylko bezgrzeszny Syn Boży (por. J 3, 5; 8, 46). Grzech, który odciął się od Chrystusa-Światła, osłania „Księcia tego świata” (J 12, 31), a równocześnie ujawnia się jako prawybór człowieka przeciwko Bogu. Jest niewiarą, którą demaskuje Duch Święty (J 8, 21.40; 16, 9)<sup>88</sup>.

Nowy Testament zna podwójne pojęcie grzechu: grzech jako odrzucenie Boga, który to grzech jako niesamowita moc opanowuje człowieka, utwierdza go w niewierze i czyni go grzesznikiem. Św. Jan określa go też jako świadome i dobrowolne odrzucenie światła. Jest on ciemnością (J 3, 19: „Światłość przyszła na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność, aniżeli Światłość, gdyż uczynki ich były złe”). Grzesznik przeciwstawia się światłu, bo lęka się, „ażeby nie stały się jawne jego uczynki”. On nawet światła nienawidzi: „każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światłości” (J 3, 20). Zaślepienie to jest świadomie pożądane i dobrowolne, dlatego jest w pełni zawinione (J 9, 41).

Poza wyróżnieniem „grzechu” jako opcji fundamentalnej przeciw Bogu, Nowy Testament wymienia „czyny grzeszne”, w których ta opcja się objawia. Zabójstwa i zakłamania tłumaczą się nienawiścią. Św. Jan stwierdza, że nienawiść skierowana przeciw Chrystusowi i Bogu pozostaje na usługach szatana i kończy się morderstwem Syna Bożego. Apostoł ten wymienia grzech, który jest przeciw Duchowi Św. (1 J 5, 16 b; zob. Mt 12, 31). Polega on na takim czynie, w którym człowiek wyraża się całkowicie, odcinając się tak radykalnie od Boga, że tym samym utwierdza siebie w śmierci. Nazwać go można „zatwardziałością”, posuniętą do karykaturalnej apoteozy swej przygodności i przypisywania sobie możliwości samozbawienia<sup>89</sup>. Grzech taki w Nowym Testamencie został uznany za „nieodpuszczalny” (Mt 12, 31), a to ze względu na jego aspekt wewnętrzny, przeobrażający negatywnie obraz Boga w człowieku (Mt 5, 21-32), ze względu na opór wobec eschatologicznej nauki o łasce Bożej w Chrystusie oraz z racji świadomego poddania się w niewolę diabła (Mt 13, 19; Łk 22, 3.31). Stary Testament nie znał tej kategorii grzechów (nieodpuszczalnych)<sup>90</sup>.

Podsumowując można stwierdzić, że biblijne dane dostarczają cały szereg ważnych aspektów zjawiska grzechu i winy. Nie zawierają one

<sup>87</sup> Por. F. Böckle: *Fundamentalmoral*, s. 119 n.

<sup>88</sup> Por. A. Vögtle: „Sünde” (IV. Im NT). W: *Lexikon für Theologie und Kirche* (Red. J. Höfer, K. Rahner). Freiburg 1957-67<sup>2</sup>. Bd IX, col. 1174-1177, 1176 n.

<sup>89</sup> Por. F. Böckle: *Fundamentalmoral*, s. 120.

<sup>90</sup> Por. L. Scheffczyk: *Sünde*, s. 599.

systematycznej, ściśle zarysowanej teorii na temat istoty grzechu, ale ogromna ilość wzmianek na temat „grzesznych uczynków” i „grzeszników” wyłania zjawisko grzechu jako osobistego zdarzenia, które zmierza ku formie wyznania<sup>91</sup>.

Biblia pokazuje więc nam praktyczny obraz walki wewnętrznej, toczonej w sercu człowieka między dwoma rodzajami życia moralnego (por. Rz 8, 4-14). Z jednej strony przybliża ona ducha „człowieka nowego”, który współdziała z Duchem Bożym i owocuje: miłością, radością, pokojem, cierpliwością, uprzejmością, dobrocią, wiernością, łagodnością, opanowaniem (Ga 5, 22 nn.)<sup>92</sup>, z drugiej strony mówi o „człowieku zewnętrznym”<sup>93</sup> (2 Kor 4, 16), który popełnia uczynki ciała. Dwa te czynniki antropologiczne są z istoty swej nieprzejednanymi przeciwnikami (Ga 5, 17: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody...”), a o walce między nimi wspomina również List św. Piotra (zob. 1 P 2, 11).

### 3. GRZECH JAKO ZAKŁÓCENIE PODSTAWOWYCH RELACJI

#### 1. ODEJŚCIE OD BOGA-STWÓRCY I ZBAWCY

Biblia, eksponując motyw „obrazu Boga” w człowieku, daje wyraz przekonaniu, że człowiek jest przedstawicielem Boga dlatego, że otrzymuje od Boga posłannictwo panowania nad zwierzętami, nad rozwijającym się światem, nad grzechem. Jest to równocześnie zaproszenie, by, będąc twórczy, pozostał na wyznaczonym mu ontycznie miejscu w ściślejszej relacji z Bogiem. „Obraz” nie jest więc tożsamy ze swoim Stwórcą, a próba takiego utożsamienia pociąga za sobą upadek<sup>94</sup>.

Nieszczęsną taką próbę podjęli pierwsi rodzice. Od momentu stworzenia dysponowali oni możliwością wyboru, decyzji na „ogień i wodę”, na życie i śmierć (por. Mdr 15, 14-17), ale pierwszy ich wybór stał się ich pierwszą klęską (por. Rdz 3, 5-6.22). Złudzenie pokusy, że świadomy i wolny akt przekroczenia zakazu pozwoli im poznać dobro i zło, tzn. osiągnąć stopień dojrzałości równej Bogu: (Rdz 3, 5) „będziecie jako Bóg — znając dobro i zło”), zrodziło postawę pychy, która zakwestiono-

<sup>91</sup> Por. G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments*. I. München 1969, s. 167.

<sup>92</sup> Por. W. Barclay: *Flesh and Spirit. An Examination of Galatians 5, 19-23*. London 1962.

<sup>93</sup> Por. W. D. Stacey: *The Pauline View of Man*. London 1956, s. 211 - 214. Antyteza św. Pawła, dotycząca „człowieka wewnętrznego” i „człowieka zewnętrznego” jest pochodzenia greckiego i związana jest z dualistycznym światopoglądem hellenistycznym.

<sup>94</sup> Por. A. Gelin: *Pismo św. o człowieku* (Tłum. z j. franc. Danuta Szumska). Paris 1971, s. 30.

wała ontyczną, podstawową relację Stworzenie — Stwórca<sup>95</sup>. „Poznanie” w Bibl'ii jest pojęciem dynamicznym, które mówi o doświadczeniu osobistym i wewnętrznym, a także o „mocy nad...”. Moc decydowania o dobru i złu jest to pełne pychy domaganie się autonomii etycznej. Przywiłej ten posiada Bóg, a Adam, zapomniawszy, jaki w nim kryje się mandat, zagarnął go, okradając tym samym Boga z czci. Pierwszy więc grzech człowieka polegał na pełnym pychy żądaniu autonomii etycznej, która przekraczała miarę właściwą stworzeniu. Decyzja rozstrzygnięcia o tym, co złe, a co dobre, bez odnoszenia się do norm Bożych, ma wymiary religijne, jest aktem duchowym, pozycją dobrowolnego odcięcia się od Boga<sup>96</sup>. Jest to odmowa wezwaniu dążenia do boskości zgodnie z wszczepioną w naturę ludzką przez Boga celowościową orientacją i pragnienie osiągnięcia tego celu poza Nim<sup>97</sup>.

Rozmiar i mrok tego grzechu dostrzega się w pełni w kontekście zawartego przymierza Boga z ludzkością. Jest on bowiem buntem i unikiem wobec cfiarującej się miłości Boga. Zerwanie przymierza — to krzywda wyrządzona „sercu” Jahwe, to zerwanie — mówiąc językiem proroków — węzła małżeńskiego (por. Ez 16; Jer 3 i 4), a służenie sobie lub bożkcm — cudzołóstwem<sup>98</sup>. Osobowy stosunek z Bogiem został zmacony, a obecność Boża potęguje w świadomości poczucie grzechu (por. Iz 6, 3 n.) i tendencję do unikania Boga (Rdz 3, 8). Oddalenie od Boga równa się odejściu od drogi uświęcenia, a więc zlekceważenie świętości Jahwe, przesunięcie jej na dalszy plan, wytyczenie sobie własnych dróg postępowania<sup>99</sup>.

Zgodnie z obrazową metodą przekazu biblijnego grzesznik pobudza Boga do gniewu<sup>100</sup>, gdyż grzech jest nienawiścią i atakiem przeciw Niemu<sup>101</sup>. Widać więc wyraźnie, że w grzechu kryje się irracjonalny, a zarazem tragiczny element, mianowicie właściwa mu „agresywność”, która naładowana jest realnie „nienawiścią” do Boga. Pełnia tej agresywności dotknęła osobę Jezusa Chrystusa. Ewangelia, dlatego jest tak nieustrasliwa wobec grzechu przeciw Duchowi Świętemu, ponieważ jest on niewiarą w Syna Człowieczego, który pragnie wypełnić Wolę Przymierza. Św. Paweł używa tu ostrych wyrażen: „podeptanie Syna

<sup>95</sup> Por. H. van Oyen: *Ethique de l'Ancien Testament*, s. 71.

<sup>96</sup> Por. Blanchet: *Doctrine chrétienne du péché*. W: *Monde Moderne et Sens du Péché*. (Pr. zbior.). Paris 1957, s. 41; A. Gelin: *Pismo św. o człowieku*, s. 122; H. van Oyen: *Ethique de l'Ancien Testament*, s. 71.

<sup>97</sup> Por. C. Bordet: *Sens grzechu?* „Znak” 14: 1962, nr 94, s. 504.

<sup>98</sup> Por. A. Gelin: *Pismo św. o człowieku*, s. 124 n.; H. van Oyen: *Ethique de l'Ancien Testament*, s. 69 n.; L. Scheffczyk: *Sünde*, s. 598.

<sup>99</sup> Por. H. van Oyen: *Ethique de l'Ancien Testament*, s. 66, 71.

<sup>100</sup> Por. Wj 4, 14; 15, 7; 22, 23; 32, 10; Lb 11, 1, 10; 12, 9; Pp 32, 21 itd.

<sup>101</sup> Por. Wj 20, 5; Pp 5, 9; Ps 139, 11; Ps 51, 6; A. Gelin: *Pismo św. o człowieku*, s. 126.

Bożego”, „zbezczeszczenie Krwi Przymierza”, „obelżywe zachowanie się wobec Ducha Łaski” (Hbr 10, 29-31) — oznacza agresję wobec Osoby Zbawiciela<sup>102</sup>. Św. Jan nie zawaha się nazwać ten stan radykalnego odcięcia się od Boga — aktem nienawiści (J 3, 19 n.). Od czasów wiekich proroków Izraela grzech i zło stały się synonimami, a w swej treści stanowią akt skierowany wprost przeciw Bogu, czyn godzący niejako wyłączenie w Boga (por. Ps 51, 6: „Przeciwko Tobie samemu zgrzeszyłem i uczyniłem co jest złe przed Tobą”). Psalmista wyraża swą wiarę w Jahwe jako jedyne Boga, który jest obrażony i tylko On może ukarać za grzech. U Łk 15, 21 spotykamy wyrażenie: „Ojczy, zgrzeszyłem przeciwko niebu i Tobie...” (eis ton ouranon = aż do nieba). „Aż do nieba” wyraża wielkość upadku<sup>103</sup>.

Tragizm sytuacji zerwania relacji z Bogiem polega na tym, że ani jednostka, ani społeczność nie jest w stanie przez ten akt buntu wyrządzić Bogu jakiegokolwiek krzywdę. Biblia stara się o tym nieustannie przekonywać, ukazując transcendencję Boga (por. Jer 7, 18 n.; Job 35, 6). Grzesząc przeciwko Bogu, człowiek niszczy ostatecznie samego siebie, ponieważ nie jest w stanie przekreślić swej ontycznej od Boga zależności, a w dodatku zrywa osobiste związki z Bogiem, który go kocha.

## 2. ZERWANIE WIĘZÓW MIĘDZYLUDZKICH

Grzech, który niweczy stosunek przymierza z Bogiem, pociąga za sobą również odwrócenie się człowieka od człowieka, przekreśla powołanie w jego aspekcie wspólnotowym. Zgodnie z nauką Biblii, Bóg w swym stwórczym zamiarze ogarniał całą ludzką egzystencję, tzn. wszystkie jednostki ludzkie jako byty osobowe i przeznaczył je, by, rozpoznając siebie w swej godności osobowej, tworzyły jedność wzajemną, która nakazuje uznać miłość drugich<sup>104</sup>.

Powołaniem więc człowieka było świadome tworzenie wspólnoty, obejmującej wszystkie pokolenia i jednostki ludzkie. Kierując się normą miłości, wspólnota ta miała zdążać do swego wspólnego i ostatecznego kresu, jakim miało być pełne i nadprzyrodzone uczestnictwo w życiu Boga. Grzech, jak stwierdza Biblia, nie tylko zmienił stosunek człowieka do Boga, ale również stosunek człowieka do człowieka. Dokonało się to już w kontaktach pierwszej pary ludzkiej. Adam odsuwa się od Ewy, oskarża ją (Rdz 2, 18), a kara, jaka na nich spada, dowodzi, że w miejsce personalistycznych odniesień wkracza reistyczne, instrumentalne i do-

<sup>102</sup> Por. A. Gelin: j.w., s. 126.

<sup>103</sup> Por. J. Coppens: *Le péché, offense de Dieu ou du prochain? Note sur le Ps 51, 6 et Lc 15, 18. 21.* W: *La notion biblique de Dieu* (Red. J. Coppens). Leuven 1976, s. 163; H. Muszyński: *Bóg a zło w Piśmie św.*, s. 29.

<sup>104</sup> Por. *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej. I: Istota powołania chrześcijańskiego* (Pr. zbior.). Częstochowa 1976<sup>9</sup>, s. 66.

minacyjne traktowanie drugiego człowieka. Skłócenie synów Adama (Kain i Abel) (por. Rdz 4, 8), okrucieństwo i gwałt (pieśń Lamecha, Rdz 4, 24), znieprawienie Sodomy i Gomory, to są symptomy faktu, że człowiek stał się zaprzeczeniem obrazu Boga. Nowe formy zła powodują coraz bardziej postępujące wyobcowanie z dobra i z więzi międzyludzkich (por. Rdz 1, 31), a dzieje ludzkości naznaczone są walką między dobrem a złem, przebiegającym przez serce człowieka. Wspomniany już tekst św. Pawła (Rz 3, 10-18), powołujący się na Ps 14, 2-3 o prawdzie powszechnej grzeszności dotyczy również załamania stosunków międzyludzkich<sup>105</sup>. Gdyby się jednak podjęło analizę terminu *hātāt* w Starym Testamencie, okazałoby się, że podkreśla on wymiar wspólnotowy, społeczny grzechu i przynajmniej w 18 wypadkach orzeka o grzeszności wobec bliźniego. Przymierze Jahwe z człowiekiem miało prowadzić do ukształtowania wspólnoty czcicieli Boga. Grzech godził w tę wspólnotę, a na potwierdzenie, że ma on charakter teologiczny, jak i społeczny, bibliści przytaczają trzy szczególne teksty: Rdz 20, 6; Wj 10, 16; Kpł 5, 21<sup>106</sup>.

Jeżeli grzech „rozprasza” Izraela, to w takim samym sensie jest on w okresie Nowego Testamentu również ciosem w Kościół, w „Nowy Lud Boży”. Ukrytym wyznacznikiem moralności jest stosunek do Boga, jawnym i rozstrzygającym kryterium tejże moralności jest stosunek do bliźniego. Dlatego w omawianym zagadnieniu ważne są słowa św. Jana z jego 1 Listu 4, 20: „jeśliby ktoś mówił, że miłuje Boga, którego nie widzi, a nie miłowałby brata, którego widzi, kłamcą jest”. Podobny walor ma wypowiedź u Mt 25, 34-46 na temat Sądu Ostatecznego.

Objawienie więc wystarczająco wskazuje, że grzech stanowi wyobcowanie, izolację społeczną, ściśle: odmowę miłości drugiemu. Jest to stan głębokiego rozdwojenia, które nie może być przewyciężone inaczej, jak przez oddanie. Na ile człowiek zapomina o sobie, na tyle siebie odnajduje, na ile udziela się innym, na tyle sam się wzbogaca. Grzech jest to ponawiane „nie”, wypowiedane przez miłość własną wezwaniu do oddania. Stan taki jest istotnie piekłem, gdyż jest stanem zewnętrznej samotności i wewnętrznego rozdarcia, bowiem tylko miłość<sup>107</sup> jednoczy (por. 1 Kor 13; 1 J 4, 7-18 — nakaz miłości).

<sup>105</sup> Por. H. Muszyński: Bóg a zło w Piśmie św., s. 26 n.

<sup>106</sup> Rdz 20, 6: „Wtedy Bóg rzekł do niego: I ja wiem, że uczyniłeś to w prostocie serca. Toteż sam ciebie powstrzymałem od wykroczenia przeciwko Mnie; dlatego nie dopuściłem, abyś się jej dotknął”. Wj 10, 16: „Co rychlej kazał faraon zawołać Mojżesza i Aarona, i rzekł: „Zgrzeszyłem przeciwko Panu, Bogu waszemu i przeciwko wam”. Kpł 5, 21: „Jeżeli zgrzeszy i popełni nieuczciwość względem Pana przez to, że zaprze się wobec bliźniego tego, co przyjął na przechowanie albo wziął w rękę jako zastaw, albo ukradł, albo wymusił na bliźnim”. Zob. J. Coppens: *Le péché, offense de Dieu ou du prochain?*, s. 163.

<sup>107</sup> Por. Ig. Weilner: *Das Nein gegen Gott*, s. 772 n.

### 3. ZNIEKSZTAŁCENIE STOSUNKU DO ŚWIATA

Biblia stwierdza, że całe stworzenie, jakie wyszło z ręki Boga, jest dobre (Rdz 1, 4-31). Świat jest mieszkaniem, a nie więzieniem człowieka, który poprzez swe ciało należy do materialnego świata. Zamiarem Boga jest, aby człowiek przekształcał świat, uczestnicząc twórczo w Boskiej czynności (Rdz 1, 28). A jednak, z drugiej strony, Pismo św. ujawnia stan pewnego napięcia między człowiekiem a światem materialnym; musi on pokonywać opór materii, zdobywać z wysiłkiem pożywienie, a ziemia rodzi mu ciernie i osty (Rdz 3, 17-19). Stan ten nie odpowiada pierwotnemu zamysłowi Boga, ale jest rezultatem grzechu człowieka. To grzech zniekształca stosunek człowieka do świata. Wytwarza się między człowiekiem a światem rodzaj antagonizmu, który ujawnia się nie tylko w oporze, jaki napotyka on w pracy, ale także w zwodniczej sile świata, która dąży do dehumanizacji obrazu Bożego w człowieku. Pokusa świata — jego dóbr — wyzwała egoizm i zachłanność nieograniczonej konsumpcji. Pismo św. przestrzega przed takim niebezpieczeństwem (por. Prz 11, 4; 19, 17; Ps 37, 16; Syr 5, 8; Mt 19, 23-24; Mk 12, 15-21; Jk 5, 1-6).

Bóg powołuje do siebie wszystko, co stwarza, a człowiek jest przesłaniem, które łączy Bóstwo ze stworzeniem. Stąd grzech człowieka wprowadził całe stworzenie w pewien stan bólu i udręki, bo poddał je „marności” (por. Rz 8, 20-22). Przed grzechem między przyrodą a człowiekiem panowała pełna harmonia, gdyż relacja ta zgodna była z Wolą Bożą. Natomiast po upadku zapada wyrok na ziemię i na człowieka (por. Rdz 3, 17: „Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu”). W miarę zaś pogłębiania się grzeszności człowieka wzrasta jak gdyby wrogość między przyrodą i ludźmi (Rdz 4, 12). Ekspozowanie prawdy o uczestnictwie przyrody w losach człowieka ma prowadzić do przeświadczenia, że grzech człowieka kładzie się złym cieniem na świat. Zagłada ludzi w potopie dotyka również niższego świata stworzonego, tak jakby i on ponosił ciężar winy moralnej człowieka (Rdz 6, 17).

Ta myśl powraca wyraźnie u św. Pawła w Rz 8, 18-23, gdzie wykazuje on, że grzech człowieka spowodował zło również na świat stworzony. Świat poddany jest marności „nie z własnej chęci” (Rz 8, 20), ale na zasadzie pewnej konieczności<sup>108</sup>, jakiej poddane jest stworzenie zależne od człowieka. Nie jest to stan ostateczny, gdyż istnieje nadzieja, że natura „zostanie wyzwolona z niewoli zepsucia” (Rz 8, 21). Ta „niewola zepsucia” ma sens jak najszerszy, tzn. oznacza konieczność umierania i podlegania człowiekowi, który poprzez swoje grzechy nadużywa stworzenia wbrew woli i zamiarom Stwórcy<sup>109</sup>.

<sup>108</sup> Por. S. Jankowski: Horyzonty kosmiczne odkupienia w teologii biblijnej, „RBL” 1 : 1966, s. 38.

<sup>109</sup> Por. J. Goldstain: La vocation de l'home. „VS” 120 : 1969, s. 5 - 20.

Mimo cienia, jaki grzech rzuca na relację człowieka do świata, wyznaczona mu przez Boga misja kosmiczna nie została anulowana. Ma on nadal angażować się w budowę coraz to lepszego świata, prowadzić ten świat do Boga. Ale w realizacji tej misji obowiązuje go czujność, aby zdobywanie świata nie oderwało go od Stwórcy, od bliźniego i nie zatrzymało w osobowościowym rozwoju. Pismo św. daje wiele przykładów takiego niebezpieczeństwa (por. Rdz 9, 21: grzech synów Noego; Rdz 11, 4: pycha budowniczych wieży Babel; Job 28, 1-11: tryumf techniki), aby podkreślić, że mądrość i inteligencja ludzka posiada określone granice. Stąd wniosek, że swoistym grzechem w tej relacji byłoby ujarznienie człowieka przez mit techniki i poddanie go przymusom technicznym, ekonomicznym, zmierzającym ku katastrofie<sup>110</sup>.

#### 4. ELEMENT OBIEKTYWNY I SUBIEKTYWNY W RZECZYWISTOŚCI GRZECHU

Destruktywny wpływ grzechu na zasadnicze relacje ludzkiego bytu zamyka w pewnym sensie horyzont podjętej problematyki. Wszystkie jej elementy składowe świadomie abstrahowały od aspektu psychologicznego, filozoficznego tegoż zagadnienia. Uwaga koncentrowała się na tym, co o człowieku i tajemnicy jego grzechu powiedzieć może wyłącznie Biblia. Odbiór przekazanych twierdzeń może więc cechować odczucie niedosytu, który jednak uzupełnić mogą spekulacje ściśle teologicznej natury. Końcowym akcentem niniejszej analizy wydaje się być przekonanie, że w świetle antropologii biblijnej — grzech ludzki wykracza ponad sferę etyczną i jest realnym wydarzeniem i faktem sfery religijnej, sakralnej. Cała ponura pełnia grzechu pojawia się tylko tam, gdzie dostrzega się jego odniesienie do Najwyższego Stwórcy, Boga. Ten związek z osobowym, Najwyższym i Świętym Bogiem, jest tak ścisły, że zniekształcenie Jego woli — nie tylko wypacza pojęcie grzechu<sup>111</sup>, ale niszczy konsekwentnie właściwy obraz i podobieństwo Boże w człowieku. O grzechu można mówić tylko w aspekcie najwyższej, Świętej Istoty.

Współczesna antropologia, nastawiona psychologicznie, socjologicznie, medycznie, posiłkująca się historią porównawczą religii, etnologią, filozofią moralną, może wiele wyjaśnić z rzeczywistości grzechu i winy. Ale w ujmowaniu tego tragicznego faktu czy stanu z punktu widzenia religijno-moralnego najbardziej kompetentna jest teologia moralna. Ujmuje ona bowiem grzech przez pryzmat światła objawionego i świadomości

<sup>110</sup> Por. M. Filipiak: Biblia o człowieku, Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu. Lublin 1979, s. 92 - 97; J. Alfaro: Teologia postępu ludzkiego, Warszawa 1971.

<sup>111</sup> Por. J. Hessen: Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik. Leiden 1958, s. 132; G. M. Garrone: Que faut-il croire? Tournai 1967, s. 190.



wiary Kościoła. Świadomość ta łączy to, co obiektywne i to, co osobowe w jedną całość. Obiektywne dobro staje się skuteczne tylko dzięki osobowemu spełnieniu. Jak przekazuje Biblia, obiektywna moralność ostatecznie jest moralnością osobową. Obiektywne naruszenie porządku moralnego staje się grzechem osobistym, gdy towarzyszy temu nastawienie „serca”<sup>112</sup>. Biblia daje podstawę do stwierdzenia, że prawidłowe ujęcie grzechu dokonuje się tylko w płaszczyźnie relacji osobowej, jaka istnieje między Stwórcą a stworzeniem (vide: relacja Przymierza), między Ojcem a dzieckiem (Bóg = Małżonek — Lud Boży = Oblubienica). Należy wszakże pamiętać, że podmioty tej relacji zestawione ze sobą, to nie istoty równorzędne, ale Stwórca i człowiek, którego On stworzył na Swój obraz i powołał do życia ze Sobą w przyjaźni i miłości<sup>113</sup>. Grzech więc jako ludzka wina wobec Boga jest aktem osobowo-egzystencjalnym.

Podkreśliwszy aspekt osobowy grzechu należy z kolei ująć szczególną tonację, jaką w życie moralne wnosi taki akt sprzeciwu wobec Boga. Jest on niewątpliwie zaprzeczeniem wymagań miłości, jest zdradą miłości. Poza klimatem dziecięcego stosunku do Boga, od którego pochodzi wszelkie dobro i do którego powinno wrócić, poza miłością braterską, która jest tej pierwszej odbiciem, nie można mówić o grzechu. Zdrada miłości — jest zdradą powołania i przymierza, jakie Bóg zawarł z człowiekiem. Treścią powołania jest przekształcenie siebie na obraz Boga, życie na sposób boski przez uczestniczenie w Jego miłości<sup>114</sup>. Biblia dostatecznie wyjaśnia, że przez grzech człowiek pragnie być boskim po swojemu, w sposób fikcyjny, pyszny i egoistyczny, chce być boski tylko własną mocą, a więc być Bogiem bez Boga. Ta forma moralnej i religijnej aberacji: uwolnienia się od Boga, znana jest całej tradycji teologicznej jako nieposłuszeństwo, które zapoczątkowane buntem anioła, poprzez upadek pierwszych ludzi i aktualne upadki każdego, korzeniami tkwi w najcięższym grzechu ducha: pysze. Ten pęd w człowieku do absolutnej autonomii prowadzi do zupełnego zafalszowania rzeczywistości<sup>115</sup>.

Analiza zagadnienia grzechu w świetle antropologii biblijnej z konieczności dotknęła najbardziej ogólnych elementów, określających tę rzeczywistość. Niemniej pozwoliła ona stwierdzić, że grzech jest rzeczywistością towarzyszącą ludzkiej egzystencji, że jego specyfika jest ściśle

<sup>112</sup> Por. M.L. Weber: *Das Objektive und das Personale (Zur Gegenwartsdiskussion über Sünde und Schuld)*. W: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung (Festschrift für Werner Schöllgen)*. Hrsg. von F. Böckle und F. Groner. Düsseldorf 1964, s. 450.

<sup>113</sup> Por. G.M. Garrone: *Que faut-il croire?*, s. 188.

<sup>114</sup> Por. C. Bordet: *Sens grzechu?*, s. 502 n.; G.M. Garrone: j.w., s. 188 n.

<sup>115</sup> Por. C. Bordet: j.w., s. 503; J. Hessen: j.w., s. 132 n.; R.P. Blond: *Péché et théologie*. W: *Les désordres de l'homme (Semaine des intellectuels catholiques, 9 a 15 novembre 1960)*. Paris 1961, s. 69 n. Nie przekreśla to faktu, iż pragnienie autonomii w człowieku nie zawsze musi być grzeszne i przeciwne Bogu. Może ono być też zgodne z Wolą Boga i stać się nośnikiem rozwoju i postępu.

religijno-moralna, a określenie merytorycznej zawartości tego pojęcia możliwe jest tylko na drodze zestawienia ludzkiego czynu (świadomego i wolnego) z wymaganiami, jakie stawia ontyczna, strukturalna i relacyjna kondycja człowieka. Sprostanie lub niedorastanie do tych wymagań warunkuje nasz status dziecka Bożego lub grzesznika.

### CZEŚĆ III — SOTERIOLOGICZNY ASPEKT GRZECHU

Grzech, popełniony przez człowieka, wywołał w jego życiu wiele tragicznych następstw. One to złożyły się na wyjątkowo bolesną sytuację egzystencjalną zarówno w sensie historycznym, społecznym, jak i przede wszystkim moralnym. Najogólniej mówiąc polegała ona na wewnętrznym rozdarciu człowieka tak w jego osobistym, jak i zbiorowym życiu. Odejście od Boga kładło się raną na całą ludzką egzystencję<sup>116</sup>. Teksty Pisma św. stanowią przekonywającą ilustrację pogłębiającej się dekompozycji moralnej ludzi po grzechu pierworodnym (np. bratobójstwo — Kain-Abel; pieśń zemsty Lamecha; pycha budowniczych wieży Babel; stan moralny przed potopem; zło Sodomy i Gomory; właśnie plemienne Narodu Wybranego i jego polityczna dekadencja). Swoistą rekapitulacją tego stanu jest wyznanie św. Pawła w Liście do Rzymian 7, 18 n: „jestem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro, bo łatwiej przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać — nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę”. Tak więc wskutek własnej winy człowiek stał się obcy Bogu i obcy współbrzoim, co św. Paweł określa mianem wrogości, uzewnętrznianej odtąd w aktach indywidualnego lub zbiorowego buntu względem Stwórcy. Powstaje wobec tego pytanie: jaką szansę miał człowiek, by się wydobyć z tak głębokiego moralnego poniżenia? Trudno bowiem przyjąć tezę, że w planach Bożej Opatrzności ostatnie słowo należało do człowieka i to w dodatku słowo destrukcyjne.

## 1. WYZWOLENIE Z GRZECHU JAKO DZIEŁO POJEDNANIA

### 1. DAR ŁASKI ZBAWCZEJ

Zamiary Bożej Opatrzności odczytujemy tylko wtedy, gdy przekazu objawionego nie traktujemy wycinkowo, ale dopuszczamy do pełnej jego wypowiedzi. Jeżeli Pismo św. tak wyraźnie ukazuje przytłaczającą po-

<sup>116</sup> Por. K. Romaniuk ks.: Pokuta i pojednanie w Nowym Testamencie. „Coll. Theol” 48:1978 F. IV, s. 23; zob. A. Jankowski: Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga. W: Drogi zbawienia. Pcznań 1970, s. 53 - 54.

tęę i tryumf zła nad dobrem, to czyni to w tym celu, aby ujawnić zbawczy zamiar Boga wobec człowieka. Moralna bezsilność tego ostatniego stanowi w Piśmie św. znamienne przesłankę, prowadzącą do wniosku, że tylko wszechmoc i miłosierdzie Boże zdolne są wyrwać grzesznika ze zgubnych objęć zła: „Albowiem poddał Bóg wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swoje miłosierdzie” (Rz 11, 32). Ks. K. Romaniuk podkreśla tę niezmierną inicjatywę Boga, który wprost poszukuje człowieka, by obdarzyć go łaską pojednania i uczestnictwem w swych niebieskich godach<sup>117</sup>. „Wszystko zaś pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą” (2 Kor 5, 18; por. Kol 1, 20; Ef 2, 16).

Ta Boża inicjatywa, zmierzająca ku pojednaniu, wpływała z absolutnie wolnej, niczym nie determinowanej Woli Bożej, której jedynym motywem była miłość do człowieka, w dodatku do człowieka grzesznego, nie zasługującego na wzgląd Boga, a tym bardziej na Jego Przebaczenie<sup>118</sup>. Bóg więc jest tym, który dopuszcza zło, ale i tym, który od niego wybawia. Jego Boska moc łamie niszczycielską siłę zła i ocala człowieka. Stanowi ona nadzieję każdego pojedynczego człowieka, ale i nadzieję Wybranego Narodu. W tym duchu wypowiada się doświadczony cierpieniem Hiob: „On zrani, On też uleczy, ale i ręką własną uzdrowi ...w nędzy wykupi od śmierci...” (Job 5, 18.20). U proroka Izajasza coraz wyraźniej ujawnia się miłość jako motyw pojednania oraz darmość łaski zbawczej, udzielanej człowiekowi: „Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością ciebie przygarnę. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swoje oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem — mówi Jahwe, twój Odkupiciel” (Iz 54, 7-8). Zbawcze działanie Boga jako Wybawiciela — stało się podstawowym doświadczeniem Ludu Wybranego, czego wyraźnym symptomem było wyzwolenie Izraela z niewoli egipskiej. Na fakt ten powołuje się prorok Samuel: „Tak mówi Jahwe, Bóg Izraela: Wyprowadziłem Izraelitów z Egiptu i z ręki wszystkich królestw, które was ciemniły. Lecz wy teraz odrzuciliście Boga waszego, który uwolnił was od wszystkich nieszczęść waszych i od wszystkich waszych ucisków” (1 Sm 10, 19; por. Wj 20, 20; Sdz 10, 16).

Niewyraźalne działanie Boga wobec grzeszników, przełamujące schematy ludzkich kategorii myślenia o winie i karze, o pojęciu sprawiedliwości Bożej<sup>119</sup>, już w historii Izraela zachwiało przyjmowaną jako niemal

---

<sup>117</sup> Pokuta i pojednanie..., s. 24; Tenże: *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*. Roma 1975<sup>2</sup>, s. 133-153, zob. też: A. Nygren: *Die Versöhnung als Gottestat*. Gütersloh 1932.

<sup>118</sup> „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8); „Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem, to tym bardziej, będąc już pojednanymi, dostąpimy zbawienia” (Rz 5, 10).

<sup>119</sup> Izrael przez wieki całe uważał, że sprawiedliwość Boga polega na tym, by

oczywistą zasadę odpłaty<sup>120</sup>, a relację Bóg — grzesznik postawiło w zupełnie nowym świetle. Grzech rani Boga nawet wtedy, gdy czynimy zło jednemu z naszych braci najmniejszych (Mt 25, 40), ponieważ wszystko ma człowiek od Boga, wszystkim też może Go zranić. Grzech jest więc nie tylko złem dla człowieka, ale także „złem dla Boga”. Szczyt miłości Bożej wobec człowieka grzesznego, to zamiar Boga, by dla zbawienia tych, których ukochał, przyjąć na Siebie ich grzech i ich zło. W ten sposób ludzkie zło i nienawiść stają się, zgodnie z logiką zbawczą Boga, instrumentem wyzwolenia. Ta logika doprowadza do ofiary Syna Bożego. Bóg tak umiłował ludzi, że dał im Swego Jedyne Syna. Według wielkości tej miłości należy mierzyć wielkość grzechu<sup>121</sup>. Bóg nie pozostawia jednak nas samych w kręgu moralnej słabości. Stoi On przy nas: od wewnątrz poprzez Swoją łaskę, od zewnątrz poprzez Swoje wezwania. W kontekście takiego daru jeszcze silniej uwydatnia się grzech jako naga bezrozumność, niedorzeczność i samobójstwo ducha. Zbawcza ekonomiczna Boga ułatwia nam poznanie, że osobowa godność człowieka dopełnia się przez łaskę i odzywa się zobowiązująco w dojrzałym sumieniu. Powstawanie z moralnej depresji uzależnione jest jednak od czynnika chrystologicznego<sup>122</sup>.

## 2. ROLA CHRYSYTA — ZBAWICIELA

Prorocza wizja Izajasza, kreśląc w czwartej pieśni obraz cierpiącego Sługi Jahwe (Iz 53, 13-53), dotkniętego przez Boga cierpieniem za grzechy innych ludzi (por. Iz 53, 3-5), zarysowuje zupełnie nowy, zadośćuczynny i zbawczy charakter cierpień, które nabierają cech niejako okupu za ogrom zła popełnionego przez ludzi<sup>123</sup>. Zapowiadany prorocznie „sługa Jahwe” — to Chrystus, Syn Boży, który ukazał się najpierw w postaci naszego uniżenia. Oznacza to, że przyjął On stan cierpienia i śmierci, powstały z powodu grzechu Adama. Św. Paweł określa człowieczeństwo poddane prawu grzechu terminem „ciało”, a więc nie traktuje on tego pojęcia jako przeciwstawianie ducha, ale wyraża nim

---

za dobre być wynagrodzonym, a za zło ukaranym. Wobec tego pomyślność była dlań znakiem Bożego błogosławieństwa, a nieszczęście karą za grzech. Grzech był złem, więc Bóg był niejako zobowiązany, by je ukarać. W tym kontekście zrozumiałe jest pytanie uczniów Chrystusa: „kto zgrzeszył, że się niewidomy narodził, on czy jego rodzice?” (J 9, 2).

<sup>120</sup> Zasadę odpłaty zakwestionowało zburzenie świątyni Salomona i świętego miasta Jeruzalem. Nieszczęście to było karą za grzech Judy i Izraela. Ale z grzesznikami zginęli również i sprawiedliwi dzieląc z bezbożnikami los wygnania i niewoli. To doświadczenie ukazało, że drogi i myśli Boże nie są drogami i myślami ludzkimi. Zob. Muszyński H. ks.: Bóg a zło w Piśmie św., s. 41 n.

<sup>121</sup> Por. Blanchet: *Doctrine chrétienne du péché*, s. 46.

<sup>122</sup> Por. Ig. Weilner: *Das Nein gegen Gott*, s. 772.

<sup>123</sup> Por. Muszyński H. ks.: Bóg a zło w Piśmie św., s. 42.

cały był człowieka, odwróconego od Boga. Uniżenie więc Chrystusa polega na tym, że Chrystus, choć był bez grzechu, przyjął stan ludzkiej słabości, prowadzącej do śmierci. W swej śmierci krzyżowej poddał się pod sąd Boży, aby przez to człowiek mógł wkroczyć w nowy sposób bytowania (nadprzyrodzony) i doświadczyć pełnego przekształcenia swego człowieczeństwa. Jest to narodzenie się „człowieka duchowego”. Zmartwychwstały Chrystus jest człowiekiem uwolnionym ze słabości grzechu i poddaństwa śmierci, pełnym Ducha Świętego (Rz 1, 3 nn; 1 P 3, 18)<sup>124</sup>. Tę myśl oddaje wiernie List do Kolosan 1, 21: „I was, którzyście byli niegdyś obcymi (dla Boga) i (Jego) wrogami przez sposób myślenia i wasze złe czyny, teraz znów pojednał w doczesnym Jego ciele przez śmierć, by stawić was wobec siebie jako świętych i nieskalanych i nienagannyh” (por. też Ef 2, 14-16).

Jeżeli św. Paweł dzieło pojednania przypisuje raz śmierci Chrystusa (Rz 5, 10), innym razem Jego Krwi (Rz 5, 9; Kol 1, 20), Jego krzyżowi (Ef 2, 16) lub ogólnie Jego ciału (Kol 1, 22), to są to tylko określenia integralnego aktu pośrednictwa zbawczego między Bogiem a grzesznym człowiekiem<sup>125</sup>. Charakter zbawczego posłannictwa został określony już przed Jego narodzeniem: „On zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1, 21). Chrystus przyszedł na świat jako Baranek, który gładzi grzechy świata, przyszedł, by szukać, co było zginęło, leczyć chorych i słabych, pojednać z Bogiem wszystko. Uwolnienie od grzechu możliwe i skuteczne jest tylko dlatego, że Jezus Chrystus stał się „ofiara przebłagalną za nasze grzechy i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (1 J 2, 2). A ten zbawczy czyn Chrystusa wypływał z bezinteresownej i uprzedzającej miłości Boga: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna Swego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10)<sup>126</sup>.

Syn Człowieczy został skazany na krzyż. Nie oznacza to absolutnie tryumfu zła. Przez tę bowiem śmierć przychodzi zbawienie. Bóg-Człowiek umiera, aby uwolnić człowieka od grzechu. W tym dramacie zawarta jest zarówno tajemnica zła i tajemnica człowieka, jak i tajemnica łaski, ponieważ w dramacie ten Bóg angażuje zarówno niewolników grzechu (= ludzi), jak i dzieło Swego Najświętszego Syna. Wskutek tego w osobistej i zbiorowej historii — grzech staje się „szczęśliwą winą” (felix culpa) — dającą nam takiego Odkupiciela! Następuje śmierć grzechu i życie łaski. Całe to bogactwo ofiary i wyzwolenia przybliżają

<sup>124</sup> Por. G. Scherer: *Der Mensch im Lichte der Philosophie und Theologie*, s. 54.

<sup>125</sup> Por. K. Romaniuk ks.: *Pokuta i pojednanie w Nowym Testamencie*, s. 25; K. Heim: *Die Haupttypen der Versöhnungslehre*. „ZTHK” 12: 1938, s. 304 - 326.

<sup>126</sup> Por. K. Romaniuk ks.: *J.w.*, s. 22.

nam dane biblijne<sup>127</sup>. U początków zła tkwiło nieposłuszeństwo pierwszego Adama. Zbawienie i ocalenie, dostęp do utraconej przyjaźni z Bogiem zdobył człowiek przez bezgraniczne posłuszeństwo Drugiego Adama, który stał się „posłuszny aż do śmierci i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8). W Chrystusowym krzyżu zawiera się jeden z największych paradoksów: oznacza on dopełnienie miary wszelkiego zła, a równocześnie największe zwycięstwo dobra nad złem. Victor quia Victima<sup>128</sup>. Wyzwolenie z grzechu nie jest jednak aktem tylko jednostronnym (tzn. dziełem jedynie Boga), w dziele tym konieczne jest współdziałanie grzesznika, który pragnie „wrócić do Ojca”.

## 2. WYZWOLENIE Z GRZECHU JAKO AKT NAWRÓCENIA I POJEDNANIA

Łaska czynu zbawczego stanowi obiektywny element pojednania grzesznika z Bogiem. Teologia pojednania znalazła swój bogaty wyraz w listach św. Pawła. Akt pojednania oddaje Apostoł Narodów czasownikiem *katallasso* (Rz 5, 10; 2 Kor 5, 18.19), a *po katallasso* (Ef 2, 16; Kol 1, 20.22) lub *di allasso* (1 Kor 7, 11)<sup>129</sup>. Obiektywne pojednanie, dokonane przez Chrystusa, wymaga jednak nieodzownie subiektywnej współpracy i osobistego wysiłku ze strony grzesznika. Innymi słowy do wyzwolenia z grzechu potrzebny jest osobisty akt nawrócenia.

### 1. ZMIANA WEWNĘTRZNEJ POSTAWY

Już tradycja prorocka w Starym Testamencie podkreśla, że wyzwajające działanie Boga powinno być podstawowym motywem nawrócenia. „Nawróćcie się do Jahwe — Boga waszego. On bowiem jest łaskawy i miłosierny, nieskory do gniewu, a wielki w łaskawości i lituje się na widok niedoli” (Jl 2, 13). Jedynie właściwą postawą człowieka błądzącego, to nie dalszy bunt przeciw Bogu, ale żal, pokuta, nawrócenie. Bez takiego kroku nie ma odpuszczenia grzechów. Wszelkie sugestie samowyzwolenia się człowieka są samooszustwem. Jedynie sam Bóg może uratować grzesznika i czyni to, o ile ten ostatni gotów jest czynnie odpowiedzieć na tę łaskę. Trwać w grzechu i liczyć tylko na miłosierdzie Boże oznaczałoby kusić Boga. Człowiek grzeszny ma jedno, proste i ważne przed sobą zadanie życiowe: przy pomocy Bożej łaski stale i we-

<sup>127</sup> Por. Blanchet: *Doctrine chrétienne du péché*, s. 42 n.

<sup>128</sup> Por. Muszyński H. ks.: *Bóg a zło w Piśmie św.*, s. 44.

<sup>129</sup> Por. J.w., s. 19.

wnętrze zwracać się do dobra. Nie wolno mu pozwolić sobie na stan bezczynności. „Skoro tylko powiesz: dość! — jesteś już zgubiony” (św. Augustyn)<sup>130</sup>.

Polski termin: „pokuta” posiada w Nowym Testamencie grecki odpowiednik: *metanoia*. Słowo to ostatnio coraz powszechniej tłumaczy się jako „nawrócenie”. Stosowność takiego przekładu uzasadniają dwie racje: 1° — etymologicznie „*metanoia*” wywodzi się z dwóch terminów: *meta* i *noein*, tzn. wznieść się ponad (*meta*) dotychczasowy sposób myślenia (*nous* = umysł, duch), myśleć inaczej, odmienić się; 2° — nawrócenie oznacza akt pokuty nie jako czystą praktykę pokutną, ale wewnętrzną przemianę umysłu i serca człowieka<sup>131</sup>.

Akt nawrócenia zawiera w sobie kilka istotnych elementów<sup>132</sup>. Pierwszy z nich — to powrót do Boga, Dawcy dobra i życia. Idea powrotu wypełnia całe nauczanie św. Pawła. Jeżeli grzech jest odejściem od Boga, nawrócenie jest całkowitą zmianą tego kierunku. Wzruszającą ilustracją tej idei jest Chrystusowa opowieść o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11-32). Następnym elementem jest odwrócenie się od zła. Znamienna jest w tym kontekście zachęta św. Pawła: „Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła. Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień i nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się o ciało dogadzając żądom” (Rz 13, 12-14). Z tekstu wynika, że odwrócenie od zła musi mieć charakter konkretnych czynów, a nie pustych deklaracji. Dalszym elementem to zmiana dotychczasowego sposobu myślenia, tzn. przemiana serca i ducha. Bez niej nie ma odpuszczenia grzechów. Św. Jan Chrzciciel przestrzega przed złudzeniem, że przynależność do Ludu Wybranego bez owoców nawrócenia może wyzwolić z grzechu (zob. Mt 3, 8). Przemiana bowiem musi być zasadnicza i rzeczywista. Ostatnim współczynnikiem nawrócenia ma być akt wiary. Dzieje Apostolskie dowodzą, że pierwsi nawróceni, a więc ci, którzy podjęli decyzję, by odwrócić się od pogaństwa lub mozaizmu, a przyjmując Chrystusa, poprzedzali tę opcję — wyznaniem wiary (zob. nawróceni przez Filipa: Dz 8, 12; nawróceni z Jafy: Dz 9, 42; nawrócenie prokonsula Sergiusza Pawła: Dz 13, 12; żydów i pogan w Ikonium: Dz 14, 1; w Berei: Dz 17, 12; w Atenach: Dz 17, 34; przełożonego synagogi w Koryncie, Krysposa: Dz 18, 8)<sup>133</sup>.

<sup>130</sup> Por. Ig. Weilner: *Das Nein gegen Gott*, s. 777 n.

<sup>131</sup> Por. K. Romaniuk ks.: *J.w.*, s. 16.

<sup>132</sup> Zob. R. Schnackenburg: *Typen der Metanoia-Predigt im Neuen Testament*. „MThZ” 1: 1950, s. 1 - 13; W. Trilling: *Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre*. „ThJ” 1: 1968, s. 66 - 76.

<sup>133</sup> Por. K. Romaniuk ks.: *J.w.*, s. 17 - 19.

## 2. FORMACJA „NOWEGO STWORZENIA”

Na Golgocie spełnił się sąd łaski i miłosierdzia. Wina człowieka została wymazana, a dotychczasowy grzesznik przez moc Chrystusowej łaski osiąga nową, nadprzyrodzoną jakość bytu i działania. Jego postępowanie staje się naśladowaniem Pana, wyzwolenie z grzechu równa się zdobywaniu „wolności dziecka Bożego”, a jedynym mianownikiem nawrócenia pozostaje miłość<sup>134</sup>. Miejsce dawnej „wrogości”, spowodowanej grzechem, zajmuje pokój: „Zechciał bowiem Bóg, aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 20; Rz 5, 1)<sup>135</sup>. W terminologii św. Pawła człowiek nawrócony i pojednany z Bogiem nazywa się „nowym stworzeniem”. Oznacza to, że źródłem jego osobowego i duchowego życia jest życie Boskiej Trójcy, a jego działania przeniknięte są boskim dynamizmem łaski<sup>136</sup>. Praktycznie nowość tego drugiego życia polega na tym, że człowiek ma znów pełny dostęp do Boga; przestał być obcym, czuje się w obecności Boga jak w domu własnego ojca. Ci, co byli daleko, „stali się bliskimi Bogu przez krew Chrystusa” (Ef 2, 13); ci, co byli kiedyś „obcymi i przechodniami, stali się współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2, 19), ci, co pozostawali na zewnątrz „znaleźli się obecnie wewnątrz” (1 Kor 5, 12)<sup>137</sup>.

## 3. SAKRAMENTALNY WYRAZ ZBAWCZEGO POŚREDNICTWA

Uprzednia refleksja dowiodła, że wyzwolenie z grzechów wymaga nie tylko daru łaski, ale żąda od człowieka wewnętrznej odmiany, skierowania umysłu i serca ku Bogu, nawrócenia subiektywnego, aby Boże miłosierdzie mogło być w nim skuteczne. Zgodnie jednak z ekonomią zbawczą Boga cały ten proces związany jest z sakramentalnym pośrednictwem wybranych przez Boga kapłanów. Świadomość tej sakramentalnej posługi była żywa od samych początków chrześcijaństwa. Św. Paweł wyraźnie stwierdza: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z Sobą i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze Sobą świat, nam zaś przekazał słowo jednania (logos

<sup>134</sup> Por. Ig. Weilner: *Das Nein gegen Gott*, s. 771.

<sup>135</sup> Por. K. Romaniuk ks.: *J.w.*, s. 26; zob. także H. Gross: *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*. Trier 1956; J. Comblin: *La paix dans la theologie de St. Luc*. „ETL” 32 : 1956, s. 439 - 480.

<sup>136</sup> Por. E. Sjöberg: *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*. „StTh” 4 : 1951, s. 44 - 85; O. Betz: *Von Gott gezeugt*. „ZNW” Beih. 26 : 1960, s. 3 - 23.

<sup>137</sup> K. Romaniuk ks.: *J.w.*, s. 25 n.



tes katallages”) (2 Kor 5, 18 n). Apostołowie, a potem kapłani, przedłużają dokonane przez Zbawiciela dzieło pojednania w tym sensie, że pośredniczą w rozdzielaniu Bożej łaski, pełniąc posługę sakramentalną. A czynią to na wyraźny rozkaz Chrystusowy: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem. A oto ja z wami jestem przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 18 nn.). Ponieważ to pośrednictwo obejmuje całość zbawczego dzieła Chrystusa, tym bardziej implikuje ono sakramentalną posługę pojednania. Słuszną więc jest rzeczą powołać się na słowa ustanowienia sakramentu pokuty, podane już to w wersji św. Jana o odpuszczaniu i zatrzymywaniu (J 20, 22), już to w wersji św. Mateusza, stosującego metaforę związowania i rozwiązywania (Mt 18, 18).

„Odpuszczać” lub „zatrzymywać” grzechy można dopiero wtedy, gdy człowiek obciążony winą nawiązuje kontakt z pośrednikiem, który może dokonać tych aktów po zapoznaniu się z przedmiotem winy, po postawieniu grzesznikowi określonych warunków, nałożeniu pewnych obowiązków, powierzeniu stosownych zadań i postanowień. Tak więc teksty biblijne dowodzą, że zawarta jest w nich implikacja sakramentalnej posługi. Wzmacnia tę tezę fakt, że Nowy Testament zna sposoby pozbywania się grzechów, które występują poza funkcją sakramentalną (np. 1 J 5, 16-17; Jk 5, 15 n)<sup>138</sup>.

Świadomość tej prawdy towarzyszyła Kościołowi Chrystusowemu od początku jego istnienia. Przejął On całe bogate dziedzictwo objawionej nauki na temat wielkości i dramatu człowieka i zgłębia nieustannie cud Bożego miłosierdzia wobec grzesznika. Uświadomiwszy sobie głębię antropologicznej wizji człowieka i mrok „tajemnicy nieprawości”, jaka go dotyka, prowadzi go do soteriologicznej nadziei wyzwolenia w Chrystusie Jezusie.

---

<sup>138</sup> Por. K. Romaniuk ks.: J.w., s. 26 - 29.