

KS. SEWERYN ROSIK

GRZECH W ŚWIETLE PRZESŁANEK BIBLIJNYCH

Ta postać zła, którą powszechnie nazywamy grzechem, stanowi nie tylko teoretyczny problem, zasługujący na analizę, ale jest r z e c z y w i s t o ś c i ą, nakładającą się lub raczej w pewnej mierze określającą ludzką egzystencję. To realne doświadczenie zła i jego rozmaitych form, jakie napotykamy, rodzi nie tylko bolesny zamęt w sferze ludzkiego ducha, ale wywołuje naturalne pytanie, skąd się ono bierze, jakie są szanse jego przewyciężenia? Ten fakt z kolei domaga się teoretycznego wyjaśnienia, tzn. przybliżenia na tyle, na ile można, owej ponurej tajemnicy. Teolog - moralista podejmując analizę takiego zagadnienia zwróci się przede wszystkim do podstawowego źródła, jakim jest Biblia, która zawiera objawioną prawdę Boga, naświetlającą wszystkie obszary ludzkiego życia, i to w ich ostatecznych wymiarach. Zamiarem więc niniejszego artykułu, jest naświetlenie tego "mysterium iniquitatis" przez pryzmat antropologii biblijnej, ukrytej w pewnym sensie w tekstach Pisma św.

Na wstępie należy podkreślić, że Biblia nie zawiera gotowej jednolitej teorii, która tłumaczyłaby bezspornie naturę i pochodzenie zła. Na tym zresztą polega jej siła. 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, biblijnie: "w obliczu Boga", "w oczach Boga". Bez tej relacji i bez Boga jako racji ostatecznej dobra i zła -

te dwie rzeczy się relatywizują¹. Należy dodać jeszcze jedną uwagę: 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 grzechu².

1. Fakt i powszechność grzechu

Już 3 rozdział 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 złowrogię żniwo w życiu indywidualnym i wspólnotowym, przy czym człowiek jest terenem nieustannego ściierania się dobra i zła w sensie etycznym. Pierwszy upadek człowieka wprowadza w życie ludzkości erę niegodziwości /grzech/. Grzech staje się z j a w i s k i e m p o w s z e c h n y m, rozprzestrzenia się coraz bardziej, a w miarę jego wzrostu życie będzie się zmniejszało tak dalece, że w cnwili potopu zniknie całkowicie /Rdz 6, 13 n./.

P o w s z e c h n o ś ć g r z e c h u zasygnalizowana została w bardzo starych formułach antropomorficznych - Rdz 6, 5-6: "Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że u s p o s o b i e n i e i c h j e s t w c i ą ż z ł e, załował, że stworzył ludzi na ziemi i zasmucił się"; Rdz 8, 21: "Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo u s p o s o b i e n i e c z ł o w i e k a j e s t z ł e już od młodości. Przeto już nigdy nie zglądzę 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 porządku³. 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 przewyż-

żenie najszerzej pojętego dualizmu⁴. Tajemnica zła w dziejach stworzenia rozpoczyna się oznajmieniem upadku pierwszej pary ludzkiej /Rdz 3/. 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 "zglądzić 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 królestwu⁵. Toteż - zgodnie z zamysłem Bożym - zamiast cieszyć się dziedzictwem przyjaźni z Bogiem /por. Rdz 1, 26 n.; Mdr 2. 23/, człowiek stał się spadkobiercą "prawiny" z wielkimi jej następstwami, tzn. skłonnością do zła, cierpieniem i śmiercią⁶. 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 pojęcie, ukazują Boga jako "osobową" istotę, a grzech jako nadużycie ludzkiej wolności⁷.

Powszechność stanu grzeszności prowadzącej śmierć, tzn. oddzielenie od Boga, była tematem nasycającym teologię grzechu św. Pawła. Wiele miejsca poświęca on sytuacji człowieka "zaprzędanego 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 przez to 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 Chrystusem⁸.

Autora bilijnego /jahnwistę/ interesuje natura człowieka. Chce on wiedzieć, kim jest człowiek i skąd wzięło się w nim zło? Chodzi o zło konkretne, realizowane przez jego działanie. Interesuje go przy tym nie tyle aspekt ontyczny czy kosmiczny, ile aspekt antropologiczny. Ta chęć zrozumienia natury człowieka stworzenia Bożego 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 przez wybór zła". Mimo podlegania determinizmom /biologiczny, socjologiczny/ człowiek jest wolny w granicach swego skończonego bytu⁹. Stwarzając człowieka Bóg zaryzykował 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 /Hi 1-6; Mdr 2, 24; J 8, 44; Ap 12, 9; 20, 2/ utożsamiany bywa z szatanem¹⁰. 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 bardziej znamienym, że skonstrastowanym przez zbawcze posłannictwo Chrystusa¹¹.

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 mówiąc o grzechu, jaki człowiek przynosi ze sobą na świat, nie zawsze rozumie go w kategoriach osobowych. Jest to więc wrodzona skłonność do zła i łańtwość w jego urzeczywistnianiu. 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 teologiczny¹².

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 n.; 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 n./. 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 religijnomoralnego /np. przykład Saula/. Stąd wniosek, że jest to po prostu skłonność, by lekceważyć i odrzucać prawo Boże¹³. Nawet chytróść węża w raju byłaby nieskuteczna, gdyby w człowieku nie było styku pożądliwości i nieposłuszeństwa. Wielokrotnie Pismo św. poświadcza tendencję człowieka do grzechu /Rdz 6, 5; 8, 21; Pwt 10, 16; Jr 17, 9; Hi 25, 4-6/ jako rację 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, 14/¹⁴.

Ta próba wyjaśnienia w Biblii rozdźwięku w postępowaniu etycznym przez 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 /Jr 17, 9/, ale i w nowotestamentowej /J 20, 23; 1 J 2, 12; Rz 7, 14-22/¹⁵.

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 grzechem¹⁶. 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.

a/ Semantyka grzechu w Starym Testamencie

W Starym Testamencie występuje wielka liczba pojęć określających naturę grzechu¹⁷, z których podstawowe znaczenie w starotestamentowej harmatologii mają trzy: ḥattā't /ht'/, paeša /pš/, 'āwōn /'wh/. Są one nie tyle synonimami, ile pseudonimami, ponieważ różnica ich nie ma charakteru semiologicznego, ale czasowo-przestrzenny /występują w różnym czasie, miejscu, specyficznym kontekście kulturowo-historycznym/.

Rdzeń ht' /ḥattā't/ - oznaczający kroczyć błędnie, zbłądzić, zabląkać się - stosuje się najczęściej, by określić grzech¹⁸. 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 społeczną¹⁹. 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. Słowo ḥattāt' oznacza więc odejście od celu, pominięcie go w relacji: działający a jego cel. Ḥattāt' 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 nie tylko treść czynu /zbłądzenie/, ale i jego ocenę²⁰.

Sakralnoprawne wyznanie grzechu /hātā'ti - zblądziłem; hātā'nû - zblądziliśmy/ jednostki lub narodu implikuje prośbę o przebaczenie i zapowiedź ekspiacji, ofiary i zbudowania ołtarza²¹. Wskazuje w każdym razie na sytuację potrzeby moralnej, wywołanej grzechem i świadomości nawrócenia się do Jahwe. "Zblądzenie" jest obiektywną, niezaprzeczalną rzeczywistością, a zarazem poczuciem subiektywnej odpowiedzialności, osobistej winy²². Treść "zblądzenia" i treść "winy" są w tym przypadku tożsame. Na mocy faktu zblądzenia wina nakłada się na działacza²³. Choćby nawet zblądzenie było nieświadome, podmiot zostaje subiektywnie pociągnięty do odpowiedzialności, co dowodzi, że ocena transcenduje tu ponad osobistą zdolność kontroli swych czynów²⁴.

Rdzeń pš' /paěša - czyn przestępczy/ jest terminem z dziedziny pisma i oznacza przestępstwo typu społecznego²⁵. Pierwotnie oznaczał 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 "pozbawienie się czegoś", "uwolnienie się od kogoś". K. H. Taalgren tłumaczy ten rdzeń czasownikiem "wyłamać się" z czegoś. Syntetycznie - "wyłamać się", "wyrzucić siebie" ze społeczności²⁶.

W płaszczyźnie teologicznej sens pojęcia paěša' 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, paěša' zawsze jest skierowana przeciw Jahwe. Jest to więc najbardziej ostre i sprofilowane pojęcie grzechu, radykalniejsze od hātā't; znamionuje całkowity rozłam jedności ze społecznością lub Bogiem.

Rdzeń 'awōn /'wh - pochylić, skrzywić, przekręcić/²⁷ występuje w tekstach wyznania, w zapewnieniach o niewinności, w prośbach o przebaczenie, w wyrokach Jahwe. Pierwotnie miał znaczenie świeckie, w tekstach późniejszych młodszymi nabiera sensu teologicznego jako stan niezgody między Bogiem a człowiekiem. W tym zakresie ujawnia postawę "zbożenia", "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 'awōn wspólnoty muszą dźwigać poszczególne jednostki /Kpł 16, 22; Ez 4, 4 n.; Iz 53, 5: Sługa Jahwy cierpi zawiny wszystkich/. Refleksja teologiczna dostrzega w tym pojęciu zintegrowaną całość: "zbożenia - winy i kary"²⁸. Najistotniejsze jest to, że świadomość rzeczywistości 'awōn łączy się ściśle ze świadomości obecności żyjącego Jahwe. Tam, gdzie człowiek poznaje, iż sprzeciwił się Jahwe, doświadcza przygniatającego ciężaru 'awōn, który w tym przypadku objawia sąd Jahwe²⁹.

Wniosek: wymienione trzy terminy nie stanowią jakiegoś zróżnicowanego ustopniowania ich teologicznej rangi. Zadaniem ich jest przybliżyć kształt grzechu, który wywołuje reakcję Jahwy w postaci sądu nad grzesznikiem³⁰.

b/ Grzech jako akt serca i ducha w Nowym Testamencie

Wspomniano już, 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 wiąże go nie tylko za przekroczenie prawa, ale za wewnętrzny **n i e - p o r z ą d e k s e r c a** /por. Mt 15, 19 n.: "Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa /.../. To czyni człowieka nieczystym"/. Starotestamentowe pojęcie grzechu zostało w Nowym Testamencie dalej rozwinięte³¹, choć istotę grzechu przenosi się tu na **o b s z a r w e w n ę t r z n y**, 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 oso-

bowościowa harmonia miała wyrazić się we wzajemnym ich zestrojeniu. Na tym polega istota porządku moralnego. Ten porządek został zniszczony przez prągrzech, a jego przywrócenie wymaga walki nie tyle z potrzebami prawdziwej natury człowieka, ale z grzeszną skłonnością ludzkiego serca do anarchii³².

Chrystus nie zostawił żadnej systematyzacji nauk, nauki o grzechu, choć wypowiadał się nieraz, co sądzi o grzechu i jak zamierza go pokonać /Mk 2, 17; Łk 19, 10; Mt 26, 28/³³. 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 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 **w e w n ę t r z n a n i e w i a r y**.

Pogłębione podejście do zjawiska grzechu odnajdujemy w teologii św. Pawła i św. Jana. Mówią oni nie tyle o grzechach /l. m./, co o grzechu /l. poj./ jako postawie, która się obiektywizuje w grzesznych uczynkach.

Słownictwo św. Pawła jest bogatsze od synoptyków. Od różnia on "grzech" /gr. hamartia/ od "grzesznych uczynków", które oznacza poza tradycyjnymi formułami, takimi terminami jak "błąd" /upadek, gr. paráptoma/ lub "wykroczenie" /gr. parábasis/³⁴. Ma to na celu dotrzeć przez 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 podda-

ni są władzy grzechu /3, 9/ i nikt nie jest sprawiedliwy /3, 10-11/. Stan ten nie jest nie zawiniony, ponieważ nawet poganom przez 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 sumieniu³⁵, zdaniem św. Pawła wszyscy są winni, ale równocześnie poszkodowani, tzn. znajdują się w sytuacji zranienia, którego stali się ofiarą. Wielokrotnie grzeszne czyny stanowią symptomy ku fundamentalnej grzeszności człowieka, która stale się wyłamuje spod kontroli niewystarczających sił moralnych³⁶. 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/. 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 czyny są wyrazem pewnego poddaństwa pod władzę grzechu i przecucie występującej tajemniczej solidarności grzeszników, wzajemnego związku obciążonych winą³⁷.

Św. Jan również dostrzega - poza pojedynczymi grzesznymi czynami - tajemniczą, przeciwną Bogu, niewolniczą 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, 9/³⁸.

Nowy Testament zna podwójne pojęcie grzechu: grzech jako odrzucenie Boga, czyli 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 pożądanе 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 n i e n a w i ś c i ą. Św. Jan stwierdza, że nienawiść skierowana przeciw Chrystusowi i Bogu pozostaje na usługach szatana i kończy się morderstwem Syna Bożego. Apostoł ten wymienia g r z e c h, który jest przeciw Duchowi Świętemu /1 J 5, 16b; 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 samozbawienia³⁹. 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/⁴⁰.

Podsumowując można stwierdzić, że biblia przedstawia cały szereg ważnych aspektów zjawiska grzechu i winy. Nie zawiera ona systematycznej, ściśle zarysowanej teorii na temat istoty grzechu, ale ogromna liczba wzmianek na temat "grzesznych uczynków" i "grzeszników" wyłania zjawisko grzechu jako osobistego zdarzenia, które zmierza ku formie wyznania⁴¹.

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 n./⁴², z drugiej strony mówi o "człowieku zewnętrznym"⁴³ /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

a/ Odejście od Boga Stwórcy i Zbawcy

Biblia eksponując motyw "obrazu Boga" w człowieku, daje wyraz przekonaniu, że człowiek dlatego jest przedstawicielem Boga, iż otrzymuje od Niego posłannictwo panowania nad zwierzętami, nad rozwijającym się światem, nad grzechem. Jest to równocześnie zaproszenie, by tworząc pozostał na wyznaczonym mu ontycznie miejscu w ścisłej relacji z Bogiem. "Obraz" nie jest więc tożsamy ze swoim Stwórcą, a próba takiego utożsamienia pociąga za sobą upadek⁴⁴.

Nieszczęsną taką próbę podjęli pierwsi rodzice. Od momentu stworzenia dysponowali oni możliwością wyboru, decyzją 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/. Złuczenie pokusy, że świadomy i wolny akt przekroczenia zakazu pozwoli im poznać dobro i zło, tzn. osiągnąć stopień dojrzałości równej Bogu /"będziecie jako Bóg - znając dobro i zło" Rdz 3, 5/, zrodziło postawę pychy, która zakwestionowała ontyczną, podstawową relację stworzenia - Stwórcą⁴⁵. "Poznanie" w Biblii 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 a u t o n o m i i e t y c z n e j. Przywilej 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 Boga⁴⁶. Jest to odmowa wezwaniu dążenia do boskości zgodnie z wszczepioną w naturę ludzką przez Boga celowo-

ciową orientacją i pragnienie osiągnięcia tego celu poza Nim⁴⁷.

Rozmiar i mrok tego grzechu dostrzega się w pełni w kontekście zawartego przymierza Boga z ludzkością. Jest on bowiem buntem i unikaniem wobec ofiarującej się miłości Boga. Zerwanie przymierza to krzywda wyrządzona "sercu" Jahwe, to zerwanie - mówiąc językiem proroków - węzła małżeńskiego /por. Ez 16; Jr 3, 4/, a służenie sobie lub bożkom - cudzołóstwem⁴⁸. Osobowy stosunek z Bogiem został zmaćony, 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 postępowania⁴⁹.

Zgodnie z obrazową metodą przekazu biblijnego grzesznik pobudza Boga do gniewu⁵⁰, gdyż grzech jest nienawiścią i atakiem przeciw Niemu⁵¹. 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 osoby Jezusa Chrystusa. Ewangelia dlatego jest tak nieustępliwa 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 Bożego", "zbezczeszczenie Krwi Przymierza", "obelżywe zachowanie się wobec Ducha Łaski" /Hbr 10, 29-31/ - oznacza agresję wobec osoby Zbawiciela⁵².

Św. Jan nie zawaha się nazwać ten stan radykalnego odcięcia się od Boga - aktem nienawiści /J 3, 19 n./. Od czasów wielkich proroków Izraela grzech i zło stały się synonimami, a w swej treści stanowią akt skierowany wprost przeciwko Bogu, czyn godzący niejako wyłącznie 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: "Pater, peccavi in coelum, et coram te" /eis tòn ouranón - aż do nieba/. Zwrot "aż do nieba" wyraża wielkość upadku⁵³.

Tragizm sytuacji zerwania relacji z Bogiem polega na tym,

że ani jednostka, ani społeczność nie jest w stanie przez ten akt buntu wyrzucić Bogu jakiegokolwiek krzywdy. Biblia stara się o tym nieustannie przekonywać ukazując transcendencję Boga /por. Jr 7, 18 n.; Hi 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.

b/ Zerwanie więzów międzyludzkich

Grzech, który niweczy przymierze 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 i przeznaczył ją, by rozpoznając siebie w swej godności osobowej tworzyły wzajemną jedność, która nakazuje uznać miłość drugich⁵⁴.

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 dominacyjne 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 /Rdz 3, 10-18/ powołującego się na Ps 14, 2-3 o prawdzie powszechnej grzeszności dotyczy również załamania się stosunków międzyludzkich⁵⁵.

Gdyby się jednak podjęło analizę terminu ḥāṭṭāt' występującego 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, 21⁵⁶.

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 dowodzi, że grzech stanowi wyobcowanie, izolację społeczną, ściśle - o d m o w ę m i - łą o ś c i 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, gdyż jednoczy tylko miłość⁵⁷ /por. 1 Kor 13; 1 J 4, 7-18 nakaz miłości/.

c/ 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 przez swe ciało należy do materialnego świata. Zamiarem Boga jest to, aby człowiek przekształcał świat uczestnicząc twórczo w Boskiej czynności /Rdz 1, 28/. A jednak z drugiej strony Pismo św. ujawnia stan pew-

nego 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 w zwodniczej sile świata, która dąży do dehumanizacji obrazu Bożego w człowieku. Pokusa świata, jego dóbr, wyzwala 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 udęki, 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/. Eksponowanie 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 niższy świat stworzony, 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 sprowadził zło również na świat stworzony. Świat poddany jest marności "nie z własnej chęci" /Rz 8, 20/, ale na zasadzie pewnej konieczności⁵⁸, 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 przez swoje grzechy nadużywa stworzenia wbrew woli i zamiarom Stwórcy⁵⁹.

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 ujarzmienie człowieka przez mit techniki i poddanie go przymusom technicznym, ekonomicznym, zmierzającym ku katastrofie⁶⁰.

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 natury ściśle teologicznej. Kończącym akcentem tej analizy wydaje się być przekonanie, że w świetle antropologii biblijnej grzech ludzki wykracza ponad sferę etyczną, a 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 grzechu⁶¹, 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 o rzeczywistości grzechu i winy. Ale w ujmowaniu tego tragicznego faktu czy stanu z punktu widzenia religijnomoralnego, najbardziej kompetentna jest teologia moralna. Ujmuje ona bowiem grzech przez pryzmat światła objawionego i świadomości wiary Kościoła. Świadomość ta łączy to, co obiektywne i to, co osobowe w jedną całość. Obiektywne dobro staje się skuteczne tylko dzięki osobowemu ich spełnieniu. Jak przekonuje Biblia, obiektywna moralność ostatecznie jest moralnością osobową. Obiektywne naruszenie porządku moralnego staje się grzechem osobistym, gdy towarzyszy temu nastawienie "serca"⁶². Biblia daje podstawę do stwierdzenia, że prawidłowe ujęcie grzechu dokonuje się tylko w płaszczyźnie relacji osobowej, jaka istnieje między Stwórcą a stworzeniem /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 miłości⁶³. Grzech więc jako ludzka wina wobec Boga jest aktem osobowo-egzystencjalnym.

Podkreśliwszy aspekt osobowy grzechu, należy z kolei ujawnić 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 - to przekształcenie siebie na obraz Boga, to życie na sposób boski przez uczestniczenie w Jego miłości⁶⁴. Biblia dostatecznie wyjaśniła, że grzech pragnie być boskim po swojemu, w sposób fikcyjny, pyszny i egoistyczny, chce być boskim tylko własną mocą, a więc być **B o g i e m b e z B o g a**. Ta forma moralnej i religijnej aberracji, 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 do absolutnej autonomii w człowieku prowadzi do zupełnego zafałszowania rzeczywistości⁶⁵.

x

W pobieżnej analizie zagadnienia grzechu w świetle antropologii biblijnej z konieczności poruszono najbardziej ogólne elementy określające tę rzeczywistość. Można stwierdzić, że grzech jest rzeczywistością towarzyszącą ludzkiej egzystencji, że jego specyfika jest ściśle religijnomoralna, a określenie merytorycznej zawartości tego pojęcia możliwe jest tylko na drodze zestawienia ludzkiego czynu /świadomego i wolnego/ z wymaganiami, jakie stawia ontyczna, strukturalna i racjonalna kondycja człowieka. Sprostanie lub niedorastanie do tych wymagań warunkuje nasz status - dziecka Bożego lub grzesznika.

Przypisy

- 1 Por. H. M u s z y ń s k i. Bóg a zło w Piśmie św. CT 49:1979 z. 2 s. 24.
- 2 Por. L. S t a c h o w i a k. Biblijna koncepcja człowieka /Monizm czy dualizm/. W: W nurcie zagadnień posoborowych. Pod red. B. Bejjego. T. 2. Warszawa 1968 s. 220.
- 3 Tamże s. 218; A. C l a m e r. Genèse. Paris 1953 s. 180.
- 4 Por. G. G l o e g e. Dualismus II. W: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Bd. 2 1957-1965 s. 274.
- 5 Por. S. L y o n n e t. Grzech, STB 311.
- 6 Por. I. W e i l n e r. Das Nein gegen Gott. W: Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in Theologischer Sicht. Hrsg. M. Schmaus, A. Läßle. Düsseldorf 1964 s. 771.
- 7 Por. C. T r e s m o n t a n t. La doctrine morale de prophètes d'Israel. Paris 1958; A. D e s c a m p s. Le peche dans le Nouveau Testament. W: Théologie du peche. Tournai 1960 s. 59.
- 8 Por. L y o n n e t. Grzech s. 313.
- 9 S. K o w a l c z y k. Bóg a zło. CT 45:1975 z. 4 s. 531.
- 10 M u s z y ń s k i. Bóg a zło s. 25.
- 11 Por. L. S c h e f f c z y k. Sünde. ITG 599; L y o n n e t. Grzech s. 311: szatan jest "zabójcą i ojcem kłamstwa" /J 8, 44/, skłania do bratobójstwa /1 J 3, 12-15/, podpuszcza Żydów do ukrzyżowania Chrystusa, tj. do czynu, który właściwy jest szatanowi /J 8, 39-44/.
- 12 Por. M u s z y ń s k i. Bóg a zło s. 28.
- 13 Por. S t a c h o w i a k. Biblijna koncepcja człowieka s. 217.
- 14 Por. H. v a n O y e n. Ethique de l'Ancien Testament. Genève 1974 s. 67.
- 15 Por. S t a c h o w i a k. Biblijna koncepcja człowieka s. 219.
- 16 Por. W e i l n e r. Das Nein gegen Gott s. 771.
- 17 Zagadnienie to opracował: R. K n i e r i n. Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament. Gütersloh 1965; t e n ż e. ht'. THAT II 243-249.
- 18 Jako czasownik występuje 237 razy, jako rzeczownik - 358 razy. Por. THAT I 542.
- 19 Por. Rdz 40, 1; 42, 22; Wj 5, 16; Sdz 11, 27; 1 Sm 24, 12; 26, 21.

- 20 Por. K n i e r i n. Die Hauptbegriffe s. 59;
F. B ö c k l e. Fundamentalmoral. München 1977 s. 113 n.
- 21 Aspekt sakralnoprawny posiada wyłącznie l.m. tego
czasownika. Por. 1 Sm 12, 1 n.
- 22 Rzeczywistość faktu zbłądzenia i świadomość subiek-
tywnej za to odpowiedzialności - zob. Lb 5, 6. Por. K n i e -
r i n. Die Hauptbegriffe s. 33, 60, 68.
- 23 Por. W. E i c h r o d t. Theologie des Alten Tes-
taments. Bd. 3. Göttingen 1947 s. 266.
- 24 Por. K n i e r i n. Die Hauptbegriffe s. 70.
- 25 L. K ö h l e r /Zu Ex 22, 8. Ein Beitrag zur
Kenntnis der hebraischen Rechts. ZAW 46:1928 s. 213-218/ tłu-
maczy to słowo jako "protest", "przekroczenie", "rebelia", co
zdaniem Knierina /Die Hauptbegriffe s. 143 n./ nie jest uzasa-
dnione; t e n ż e. ps'. THAT I 489.
- 26 Por. K. H. F a h l g r e n. S^edākā nahestehende
und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament. Uppsala 1932
s. 19; K n i e r i n. Die Hauptbegriffe s. 178.
- 27 Jako czasownik 'wh występuje w ST 17 razy, a jako
rzeczownik 231 razy. Zob. R. K n i e r i n. 'wh. THAT I 243.
- 28 Por. R. K n i e r i n. 'āwōn. THAT I 251 n.
- 29 Tamże 256.
- 30 Tamże s. 248-250.
- 31 Por. A. K i r c h g ä s s n e r. Erlösung und
Sünde im Neuen Testament. Freiburg i. Br. 1950; J. H a a s.
Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach der vier Evangelien.
W: Studia Friburgensia. Bd. 7. Fribourg 1953; R. S c h n a c -
k e n b u r g. Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments.
HdM.
- 32 Por. W e i l n e r. Das Nein gegen Gott s. 772.
- 33 Por. W. G r u n d m a n n. hamartáno. TWNT I
305-320; K. H. R e n g s t o r f. hamartolos. TWNT I 333.
- 34 Por. L y o n n e t. Grzech s. 312.
- 35 Por. S c h n a c k e n b u r g. Die sittliche Bot-
schaft s. 233.
- 36 Por. O. K u s s. Der Römerbrief. Regensburg 1958
s. 246.
- 37 Por. B ö c k l e. Fundamentalmoral s. 119 n.
- 38 Por. A. V ö g t l e. Sünde. LThK IX cd. 1174-1177,
1176 n.
- 39 Por. B ö c k l e. Fundamentalmoral s. 120.
- 40 Por. S c h e f f c z y k. Sünde s. 599.
- 41 Por. G. v o n R a d. Theologie des Alten Tes-
tamentes. Bd. 1. München 1969 s. 167.
- 42 Por. W. B a r c l a y. Flesh and Spirit. An

Examination of Galatians 5, 19-23. London 1962.

43 Por. W. D. S t a c e y. 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.

44 Por. A. G e l i n. Pismo św. o człowieku. Tłum. z jęz. franc. D. Szumska. Paris 1971 s. 30.

45 Por. v a n O y e n. Ethique de l'Ancien Testament s. 71.

46 Por. B l a n c h e t. Doctrine chrétienne du péché. W: Monde Moderne et Sens du Peché. Paris 1957 s. 41; G e l i n. Pismo św. o człowieku s. 122; v a n O y e n. Ethique de l'Ancien Testament s. 71.

47 Por. C. B o r d e t. Sens grzechu? "Znak" 14:1962 nr 94 s. 504.

48 Por. G e l i n. Pismo św. o człowieku s. 124 n.; v a n O y e n. Ethique de l'Ancien Testament s. 69 n.; S c h e f f c z y k. Sünde s. 598.

49 Por. v a n O y e n. Ethique de l'Ancien Testament s. 66, 71.

50 Por. Wj 4, 14; 15, 7; 22, 23; 32, 10; Lb 11, 1.10; 12, 9; Pnp 32, 21 itd.

51 Por. Wj 20, 5; Pnp 5, 9; Ps 139, 11; Ps 51, 6; G e l i n. Pismo św. o człowieku s. 126.

52 Tamże s. 126.

53 Por. J. C o p p e n s. 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; M u s z y ń s k i. Bóg a zło s. 29.

54 Por. Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej. T. 1: Istota powołania chrześcijańskiego. Częstochowa 1978 s. 66.

55 Por. M u s z y ń s k i. Bóg a zło s. 26 n.

56 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, abys 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 kto 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. C o p p e n s. Le peché s. 163.

57 W e i l n e r. Das Nein gegen Gott s. 772 n.

58 Por. S. J a n k o w s k i. Horyzonty kosmiczne odkupienia w teologii biblijnej. RBL 1:1966 s. 38.

59 Por. J. G o l d s t a i n. La vocation de l'homme. VS 120:1969 s. 5-20.

60 Por. M. F i l i p i a k. Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu. Lublin 1979 s. 92-97; J. A l f a r o. Teologia postępu ludzkiego. Warszawa 1971.

61 Por. J. H e s s e n. Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik. Leiden 1958 s. 132; G. M. G a r r o n e. Que faut-il croire? Tournai 1967 s. 190.

62 Por. M. L. W e b e r. Das Objektive und das Personale /Zur Gegenwartsdiskussion über Sünde und Schuld/. W: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen. Hrsg. F. Böckle, F. Groner, Düsseldorf 1964 s. 450.

63 Por. G a r r o n e. Que faut-il croire? s. 188.

64 Por. B o r d e t. Sens grzechu? s. 502 n.; G a r r o n e. Que faut-il croire? s. 188.

65 Por. B o r d e t. Sens grzechu s. 503; H e s s e n. Ethik s. 132 n.; R. P. B l o n d. Pêché 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.

DIE SÜNDE IM LICHT DER BIBLISCHEN PRÄMISSEN

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das mit dem Wort Sünde bezeichnete Übel meint nicht nur eine Wirklichkeit, die sich mit tragischem und düsterem Gewicht auf die menschliche Existenz legt, sondern weckt auch die Frage nach seiner Genese und der Chance seiner Überwindung. Der Autor des Artikels sucht die Antwort darauf in den biblischen Prämissen, die nicht direkt, aber mittelbar zur Abzeichnung einer bestimmten anthropologischen Vision dienen. Sowohl das Alte wie auch das Neue Testament stellen ganz ausdrücklich die Allgemeinheit der Sünde im menschlichen Leben fest, und zahlreiche Bibeltexte erblicken die Quelle der sittlichen Schwachheit im freien Willen des Menschen, der den eigenen schlechten Neigungen und Einflüsterungen des bösen Geistes unterliegt. Die "Urstände" der ersten Menschen verursachte eine ernsthafte Schwächung der menschlichen Natur, führte aber nicht zu ihrer totalen Verderbnis. Die Sünde bildet das Geheimnis des Unrechts, welches allein vom Geheimnis der Gnade Christi überwunden werden kann. Die Terminologie der Sünde im Alten Testament /ḥaṭṭā't, paeša, 'āwōn/ bringt sowohl die Haltung des Abbruchs der persönlichen Verbundenheit mit Gott als auch den juridischen Akt des Bruchs von Jahwes Befehl zum Ausdruck. Im Neuen Testament dagegen bildet die Sünde immer einen Akt des menschlichen Herzens und Geistes, der das Prinzip der Liebe negiert und die Finsternis der Lüge wählt.

Sie ist die Option teuflischen Hasses. In ihren Auswirkungen stellt sie eine Störung der Grundrelationen des Menschen dar: zu Gott, zu den Nächsten, zur Welt. In ihrem Inhalt verbindet sie den Schlag gegen die objektive sittliche Ordnung mit der subjektiven Last der persönlichen Schuld vor dem persönlichen Gott. Das bedeutet, dass die Sünde im Licht der Bibel immer eine religiös-sittliche Realität ist.

Übersetzung: Herbert Ulrich