

ELEMENTY PERSONALIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W TEOLOGII GRZECHU

Do pojęć, które w teologii współczesnej pozwoliły ująć szereg zagadnień w nowy, pogłębiony sposób, należy niewątpliwie pojęcie osoby. Właśnie osobowe, personalistyczne podejście przyniosło nowe spojrzenie na klasyczny w teologii problem istoty wiary, zagadnienie sprawczości sakramentów, wzajemnej relacji jednostki i społeczności oraz inne¹. Pogłębionego spojrzenia należy również oczekiwać w teologii grzechu ujmującej człowieka konsekwentnie w świetle jego osobistego bytu.

Trzeba stwierdzić, że dotychczas w opracowaniach teologicznych, także najnowszych, personalistyczne naświetlenie problematyki grzechu zajmuje niewiele miejsca, często zawiera braki i niedomówienia, a niekiedy jest całkowicie nieobecne. Można to zauważyć u autorów reprezentujących różne orientacje i szkoły teologiczne². Zadanie, jakie tu sobie stawiamy, polega na wskazaniu znaczenia personalizmu chrześcijańskiego dla pełnego ujęcia rzeczywistości grzechu w teologii.

Zamierzeniem naszym jest także podkreślenie potrzeby i możliwości przekazywania wiedzy o grzechu w sposób bardziej skuteczny pedagogicznie i zaktualizowany kulturowo³. Chodzi tu

¹ Osobowe spojrzenie na akt wierzenia, pozwoliło uchwycić wyraźniej nie tylko poznawczy, noetyczny aspekt wiary chrześcijańskiej, lecz także jej bliski związek z nadzieją i ufnością. Wierzący staje przed Osobą Boga i poznając objawioną prawdę, powierza się ufnie Temu, w którego Dobroć i moc uwierzył. Na korzyści z takiego ujęcia wiary zbawczej wynikające dla dialogu ekumenicznego zwraca m. in. uwagę J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, tłum. P. Leszań, Warszawa 1975, s. 66—96.

² Przykładem może być, starannie skądinąd opracowany, podręcznik teologii moralnej A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, I — Morale generale*, Ed. Paoline 1974, a także nieco bardziej nastawiony na osobową treść moralności chrześcijańskiej podręcznik E. Chia-vacci, *Teologia morale, I — Morale generale*, Assisi 1976.

³ Chrześcijański przekaz moralny zawiera elementy uniwersalne, ale jego przyswojenie jest w znacznym stopniu zależne od zastanych postaw, ideałów i ocen określonego środowiska i czasu. W mentalności właściwej kulturze tzw. „zachodniej” odgrywa dużą rolę rozbudzone poczucie „godności człowieka”, „praw ludzkich”, „autonomii jednostki”, „wolności i odpowiedzialności”. Por. W. Ernst, *Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart*, Gregorianum 65/2-3/ 1984/231—270.

zwłaszcza o pogłębieniu treści niektórych obiegowych pojęć związanych z grzechem, a wywodzących się zarówno z intuicji potocznych, jak i z języka biblijnego, takich między innymi jak pojęcie „nieposłuszeństwa”, „obrazy”, „niegodziwości”, „bezprawia”, „upadku” i inne.

Pogłębienie ich rozumienia jest możliwe dzięki ujęciu personalistycznemu, w którym wydobywa się szczególnie prawdę o człowieku jako bycie osobowym. Prawda ta była obecna w pewien sposób w filozofii i teologii od dawna. Jednak okres filozofii nowożytnej, a zwłaszcza najnowszej, przyniósł szczególnie wnikliwe analizy złożonej rzeczywistości, jaką stanowi byt osobowy⁴. Dzięki nim jest możliwe wzbogacenie poszukiwań autentycznej, chrześcijańskiej prawdy o grzechu i o drogach jego przezwyciężania.

Teologiczna antropologia, to znaczy wiedza teologiczna o człowieku, może wnieść wiele światła w „tajemnicę grzechu” jako wiedza płynąca z poznania godności osobowej człowieka w świetle Objawienia, a jednocześnie w świetle racjonalnej, rozumowej refleksji nad osobą⁵. W fakcie grzechu ujawnia się człowiek-osoba, człowiek odpowiedzialny za swój czyn, choć jednocześnie uwikłany we wpływy środowiska i wymagania własnej osobowej struktury.

Zamierzamy tu wskazać istotne elementy personalizmu w jego chrześcijańskim ujęciu, a następnie ich znaczenie dla stworzenia integralnej, całościowej teologii grzechu. Charakter artykułu zmusza do zwięzłości i rezygnacji z obszerniejszych analiz i pełnej dokumentacji. Jego zadaniem nie jest również dokonanie przeglądu współczesnych koncepcji osoby lub aktualnych poglądów na istotę grzechu. Chodzi natomiast o takie powiązanie pojęć „osoby” i „grzechu”, które może wnieść wkład w rozwój teologii grzechu i w proces doskonalenia chrześcijańskiej pedagogiki⁶.

⁴ Okres ten przyniósł jednocześnie przesunięcie akcentu w ujęciu osoby z obiektywno-ontologicznego ku subiektywno-relacjonalnemu. Por. Ks. T. Wilski, *Tajemnica osoby — klucz do rozumienia siebie i Boga*, Communio 2/8/1982/24—44 (wersja polska).

⁵ Antropologia „teologiczna” oznacza nie tyle wiedzę o człowieku dotyczącą jego bytowej struktury, władz psychicznych itd., lecz przede wszystkim ukazanych dzięki Objawieniu relacji do Boga jako jego Stworzyciela, miłującego Ojca, wybawiciela z grzechu, ostatecznego celu życia. Por. np. takie jednoczesne widzenie człowieka jako „stworzonego”, „upadłego w grzech”, „obdarzonego łaską” — widzianego zawsze w Chrystusie, w pracy L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Analecta Gregoriana, Roma 1983.

⁶ Dowartościowanie teologii w dziedzinie nauki o moralności elementami personalistycznymi było postulowane już niejednokrotnie. Por. m. in. P. Delhaye, *La personne humaine comme sujet et comme objet de la mo-*

1. Personalizm chrześcijański

Mówiąc o personalizmie należy brać pod uwagę istnienie dwóch podstawowych znaczeń tego określenia. W pierwszym znaczeniu „personalizm” — to filozofia człowieka akcentująca jego szczególnie status jako osoby, jego duchowość, rozumność i wolność⁷. W drugim znaczeniu „personalizm” — to określona postawa względem jednostki ludzkiej jako osoby i względem społeczności jako wspólnoty osób. W tym znaczeniu określenie to obejmuje również płynący z tej postawy program społeczny i wychowawczy. Nie jest to zatem jedynie teoria człowieka, lecz sposób odnoszenia się do człowieka nacechowany troską o potwierdzenie i uszanowanie jego osobowej godności, jego potrzeb i uprawnień jako osoby⁸.

W podjętych tu rozważaniach chodzi przede wszystkim o sposób widzenia człowieka, o jego teorię jako bytu osobowego⁹. W konsekwencji jednak chodzić także będzie o „personalizm” w jego drugim znaczeniu, to znaczy o osobowe traktowanie człowieka w jego szczególnej sytuacji jako sprawcy grzechu. Grzech jest czynem osoby i w osobie trwają jego źródła oraz skutki.

Wskazanie elementów personalizmu mających istotne znaczenie dla teologii grzechu, wymaga dwóch kolejnych kroków: zestawienia podstawowych tez personalizmu w ogóle, a następnie podkreślenia swoistych cech personalizmu chrześcijańskiego. Do tez podstawowych należy zaliczyć następujące:

1. Człowiek jest bytem osobowym; jest istotą duchową, rozumną i wolną.
2. Człowiek jako osoba jest bytem samoistnym i „bytowo niezależnym” (*incommunicabilis*), jakkolwiek zdolnym do wielorakich kontaktów z innymi bytami, szczególnie osobowymi.
3. Człowiek konkretny jako osoba jest istotą niepowtarzalną, w najwyższym stopniu indywidualną, jakkolwiek przynależy do gatunku ludzkiego.
4. Człowiek jako osoba ma zdolność samokierowania i samo-

rale, RNS 3/1975/25—41; B. Häring, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1975.

⁷ W tym znaczeniu personalizm przyjmował również człowieka-osobę za pierwszy, a nawet jedyny przedmiot filozofii w ogóle.

⁸ Taki sens miał zwłaszcza „personalizm” głoszony przez E. Mounier i zespół skupiony wokół czasopisma „Esprit”. Po tej linii rozwinął się również ruch na rzecz „praw człowieka”.

⁹ Przez „teorię” rozumiemy zarówno opis struktury człowieka jako przedmiotu poznania, jak też wyjaśnienie tej struktury, w tym przypadku przez wskazanie jej cech tłumaczących ją ostatecznościowo.

posiadania; jest podmiotem moralnym odpowiedzialnym za własny czyn.

5. Jako osoba człowiek realizuje siebie i doskonali swój byt osobowy poprzez działanie i moralne decyzje.

6. Osoba realizuje się poprzez moralne zaangażowanie w dialogu międzyosobowym, w odpowiedzi przez miłość na moralną wartość i godność drugiej osoby; rozpoznanie godności osoby prowadzi do rozpoznania powinności moralnej uznawania tej godności, potwierdzenia jej przez miłość osoby i przyjętą za nią odpowiedzialność.

7. Osoba ludzka z samej swej struktury bytowej jest skierowana ku innym osobom i znajduje swoje spełnienie w ofiarnym samooddaniu siebie dla nich; jest włączona w swym działaniu w uczestnictwo osób i ze swej natury przynależy do wspólnoty osób.

Wskazane w tych tezach cechy osoby należy przyjąć w oparciu o dane samego fenomenu osoby oraz fenomenowi moralności. Tworzą one wieloaspektowy i komplementarny opis osoby. Spotykane natomiast niekiedy jednostronne i skrajne ujęcia osoby prowadzą do sprzeczności lub do likwidacji swoistości bytu osobowego. Ma to miejsce w przypadku teorii osoby, nacechowanych psychologizmem, socjologizmem lub biologizmem¹⁰.

Jakie treści natomiast wnosi do teorii osoby chrześcijańska antropologia, wiedza o człowieku płynąca z faktu Objawienia? W odpowiedzi należy przede wszystkim podkreślić, iż wiedza ta wykracza poza samego człowieka i jest najpierw wiedzą o Bogu Osobowym. Takim Bóg objawił siebie w swojej osobowej miłości i czynie, w dziele stwórczym i zbawczym. Chrześcijaństwo sytuuje człowieka w obecności Boga, ukazuje osobę człowieka w obliczu Osoby Boga. Wyjaśnia osobę ludzką w sposób ostateczny dzięki temu, że wskazuje na Osobę Transcendentną wobec człowieka i wobec świata, do którego człowiek przynależy i w którym żyje.

Chrześcijaństwo utwierdza i ostatecznie objawia prawdziwość religijnego poznania Bóstwa jako Ducha Osobowego. Utrwala przeświadczenie dla personalizmu podstawowe: „Duch może być tylko osobą” (I. Gobry). W ten sposób usunięta zostaje radykalnie groźba identyfikacji Bóstwa w jakiegokolwiek formie z nieosobowym kosmosem i niebezpieczeństwo utożsamiania człowieka z materialną tylko częścią kosmosu¹¹.

¹⁰ Do sprzeczności zdają się nieuchronnie prowadzić wszelkie próby „wywodzenia” duchowej, osobowej sfery człowieczeństwa z procesu ewolucyjnego rozwoju materii (np. w Teilhardyzmie). Wymienione zaś „monizmy” likwidują osobę samym jej „wyjaśnianiem”.

¹¹ Sobór Watykański II w szczególny sposób łączy naturalne prze-

Chrześcijańska antropologia zawiera w sobie i w nowym świetle ukazuje starotestamentową prawdę o godności człowieka jako „obrazu” Boga. Osobowo przedstawiony byt ludzki — to byt odbijający w sobie duchową wielkość Boga i Jego władanie światem¹². Jednocześnie jest to byt pochodny, przygodny i wobec Boga podporządkowany. Wolność osoby ludzkiej stanowi o jej wielkości, nie jest to jednak „wolność samokonstytuująca swe istnienie” (J. P. Sartre), lecz stworzona, a jednocześnie wezwana do aprobaty prawdy i dobra, których pełnią jest Bóg Osobowy. W tym znaczeniu osoba ludzka okazuje się paradoksalnie obdarzona wolnością i zarazem poddana Absolutowi Prawdy i Miłości.

Bytowa pochodność ludzkiej osoby i jej zależność wobec Absolutu Boga doznaje w chrześcijańskiej antropologii szczególnej jakby rekompensaty: „godność” i wielkość człowieka polega nie tylko na „podobieństwie” do Boga, lecz także na „partnerstwie” z Osobowym Bogiem we wzajemnej miłości (K. Rahner). W stworzonym dziele Boga człowiek został powołany do dialogu miłości z Nim¹³. W zbawczym zaś dziele Chrystusa człowiek odnajduje możliwość ostatecznego spełnienia tego bytowego powołania przez nadprzyrodzone udoskonalenie i obdarowanie łaską. Zbawcze obdarowanie i ubogacenie osoby przekracza możliwości osoby wyznaczone jej „naturą”. Tworzy jednak możliwości spełnienia się ludzkiej osoby w pełni zgodne z dynamizmem „natury”, ze skierowaniem ludzkiej osoby do osiągnięcia pełni istnienia w spotkaniu własnego „ja” z osobowym „ty”, w dialogu miłości z partnerem o najwyższej wartości i godności. Objawienie, zawarte w Bożych „słowach i czynach”, odsłania w osobie ludzkiej „Dziedzica Królestwa”, to znaczy osobę, której wartość i wielkość ukazuje się w perspektywie eschatologicznej, w jej przeznaczeniu do dialogu z „Ty” absolutnym i w fakcie ogarnięcia jej przez Miłość Nieskończoną i nieprzemijającą.

W świetle chrześcijańskiej antropologii, dodatkowej mocy i treści nabiera powołanie ludzkiej osoby do dialogu miłości z każdą osobą ludzką, która staje się przedmiotem umiłowania także ze

świadczanie o transcendencji człowieka w stosunku do świata materialnego z racją teologiczną, z poznaniem w Objawieniu uczestnictwem człowieka w „świecie”, którym jest Boża wiedza (por. KDK 15).

¹² Nawiązując do tekstu Ekl 17, 3-10, Sobór Wat. II podkreśla cały zakres treści zawartej w stworzeniu człowieka „na obraz Boży”: poznanie i miłość Stwórcy, władanie stworzeniami ziemskimi i oddanie przez to chwały Bogu (por. KDK 13). W ten sposób wykracza poza wąsko pojęte widzenie „podobieństwa” człowieka do Boga jedynie dzięki posiadanej i odrębnie rozpatrywanej „duszy”.

¹³ Por. KDK 19.

względu na związek z Chrystusem Odkupicielem. Dzięki Jego ofierze, przynoszącej powszechne pojednanie z Bogiem w miłości, każdy „ty” jest „bratem w Chrystusie”, ma udział w miłości, jaka jest należna każdemu bratu: bliskiemu i godnemu miłości ze względu na dobro, jakie w sobie objawia. Szczególny udział w świętości Chrystusa i w miłości, którą ogarnia On całą Wspólnotę zbawionych, jest nową podstawą do umiłowania innych jak braci, jest widzeniem „w Chrystusie” należnej im miłości i odpowiedzialności za nich.

Moralna powinność miłowania innych, w świetle chrześcijańskiego personalizmu uzyskuje nową moc i nowy, jeszcze bardziej autentyczny i zobowiązujący aspekt. Miłość osoby ludzkiej, która jawi się jako zobowiązanie moralne także czysto ludzkiemu poznaniu, okazuje się absolutnie wiążąca właśnie dlatego, że jest ostatecznie miłością Osoby Absolutnej, Boskiej, której osoba ludzka jest stworzonym odbiciem. Najwyższa i absolutna godność Boskiej Osoby, wymagająca uznania jej w akcie miłości, wyjaśnia i moralnie uzasadnia miłość należną osobom ludzkim. Chrystologiczny aspekt miłości chrześcijańskiej dopełnia ostatecznie to moralne uzasadnienie. Zostało nam bowiem objawione, iż Chrystus w pewien sposób „zjednoczył się z każdym człowiekiem”¹⁴.

Chrześcijańska „teoria osoby” nie tylko jednak wskazuje na ostateczną podstawę powinności miłowania, lecz rozwija także moralne wezwanie do miłości obdarzającej — i to obdarzającej w sposób możliwie najpełniejszy. Samospełnienie osoby może się dokonywać jedynie w dialogu międzyosobowym. Jego treścią jest uznanie w osobowym partnerze przedmiotu godnego miłości i wyjście ku niemu, aby zaświadczyć o jego wartości i godności aktem ofiarowania siebie w częściowym lub nawet całkowitym wyrzuceniu własnego dobra. Im głębiej zostaje rozpoznana wartość i godność partnera, im głębiej zostaje on dzięki temu umiłowany, tym głębszy budzi się impuls miłości bezinteresownej, ofiarującej siebie — aż do pragnienia całkowitego poświęcenia własnej egzystencji, jeśli może to przynieść ubogacenie partnera lub przynajmniej może o takim pragnieniu ubogacenia skutecznie zaświadczyć¹⁵.

Miłość międzyosobowa, będąca „wyjściem ku drugiemu”, przemienia także dążenie do samospełnienia i szczęścia właściwe każdej z osób. Sprawia bowiem, że nawet staranie o własny rozwój

¹⁴ KDK 22.

¹⁵ Przykładem szczególnie przekonującego ujęcia konieczności wzajemnej miłości ofiarnej wszystkich osób — jest artykuł J. H. Walgrave, *Personalisme et anthropologie chrétienne*, Gregorianum 65/2-3/1984/445—472.

i dobro są widziane w kontekście miłości względem partnera. To dla niego odtąd trwa staranie o wzbogacenie siebie, aby go tym bardziej sobą ubogacić i obdarować, aby tym bardziej spełnić jego pragnienie naszego dobra.

Personalizm chrześcijański nie tylko zawiera w sobie moralne wezwanie do wzrastania w miłości obdarzającej i ofiarnej, lecz odsłania ostateczną rację tego wezwania. Jest nią Nieskończona, obdarzająca Dobroć samego Boga, który trwa jako Miłość Osobowa, jako Ten, który uzdolnił człowieka do miłości Osoby Nieskończonej — w skończonej, stworzonej osobie ludzkiej.

Miłość „ekstazy”¹⁶, miłość podmiotu „wychodzącego ze siebie ku drugiemu”, w chrześcijańskim Objawieniu jest nie tylko wezwaniem, lecz jednocześnie faktem, trwającym zdarzeniem: w Chrystusie Jezusie, Bogu-Człowieku, trwa miłość nieskończona Syna do Ojca, który „wydał samego siebie”, aby oddać chwałę Ojcu, pojednać z Nim świat i obdarować człowieka zbawieniem w miłości. Chrystus urzeczywistnia w sobie w jedyny i najdoskonalszy sposób człowieczeństwo jako byt osoby skierowanej całkowicie ku Drugiemu, ku własnemu Ojcu. Jest całkowicie zarazem oddany w swym istnieniu nam, ludzkim osobom potrzebującym zbawienia w miłości. Ta doskonała *proegzystencja* Chrystusa jest dlatego konkretną, powszechną normą egzystencji każdej odkupionej, na nowo przez łaskę stworzonej osoby ludzkiej¹⁷. W Nim jest źródło odnowionego, moralnego powołania człowieka i w Nim jest wzór i miara miłości. On też jest Tym, „który przychodzi” jako Sędzia, mający najpełniejsze i najwyższe prawo „zbawienia” lub „potępienia” według miłości, do której moralnie wzywa Jego własna miłość ofiarna.

Chrześcijański personalizm w pełni akceptuje wizję osoby z jej dialogalną relacyjnością i dynamiką miłości, ale odsłania pełnię jej moralnych odniesień i ostateczne źródła jej moralnych zobowiązań. Nie tworzy odrębnych, nie powiązanych ze sobą zakresów: etyki „wewnątrzświatowej” i etyki otwartej na Transcendencję.

¹⁶ Istnienie koncepcji miłości, która jest „wyjściem” ku osobie miłowanej, wskazał w swej analizie mistyki cysterskiej E. Gilson, podkreślając jednak jej ciągłość z myślą średniowieczną, która przyswoiła sobie przede wszystkim pojęcie miłości „fizycznej”, wynikającej z „fizykalnego”, naturalnego dążenia każdego bytu do własnej doskonałości. Obie koncepcje miłości przekraczają swe przeciwieństwo dzięki chrześcijańskiej idei „podobieństwa człowieka do Boga”, który w każdej miłości jest ostateczną przyczyną miłowania. Por. *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 390—399.

¹⁷ Por. A. Nossol, *Christsein als radikale Proexistenz. Christologisch-ethische Erwägungen*, w: *Piegsa — Zeimentz, Person im Kontext des Sittlichen*.

dencję. Ukazuje ich ścisły związek i wzywa do nieustannego wzrostu osoby ¹⁸.

2. Integralna teologia grzechu

Jakie znaczenie mają przedstawione tutaj elementy chrześcijańskiego personalizmu w tworzeniu pełnej, integralnej teologii grzechu? W odpowiedzi na to pytanie należy przede wszystkim wskazać czym właściwie jest „teologia” grzechu. W odniesieniu bowiem do każdej rzeczywistości, która może być tematem teologii, rozstrzygające znaczenie ma sam sposób pojmowania teologii, jej istoty i zadań.

Definicja opisowa „teologii” jako wiedzy osiągananej dzięki wierze stwierdza, że przedmiotem jej twierdzeń jest szeroki i w założeniu otwarty zakres rzeczywistości, w którym tematami wyróżnionymi są: Bóg, człowiek i świat jako środowisko ludzkie. Tematy te jawią się w polu refleksji teologicznej, ponieważ one właśnie tworzą treść Objawienia, są składnikami prawdy i moralnego wezwania, które zostały udostępnione przez Boga człowiekowi żyjącemu w świecie ¹⁹. Te same tematy pojawiają się jednocześnie jako przedmiot refleksji również dlatego, że człowiek poszukuje prawdy o sobie w świecie i prawdy o moralnej wartości swego działania. W tym aspekcie „teologia” jest wiedzą pozwalającą odpowiadać na ludzkie poszukiwania w świetle Objawienia. Istotną cechą teologii jest przy tym możliwość korektury w świetle Objawienia nie tylko odpowiedzi na pytania człowieka, ale i samych pytań, stawianych niekiedy wadliwie, bez właściwej perspektywy rzeczywistości ludzkiej ²⁰.

¹⁸ Por. W. Principe, *The Dignity and Rights of the human Person as saved, as being saved, as to be saved by Christ*, *Gregorianum* 65/2-3/1984/415—421.

¹⁹ W tym aspekcie teologia zajmuje się problematyką wyznaczoną przez Objawienie, zawarte zwłaszcza w Piśmie Świętym. Stałe nawracanie do tej problematyki jest swego rodzaju gwarancją niezagubienia istotnych elementów prawdy o człowieku nawet wtedy, gdyby zostały one usunięte ze świadomości ogółu w określonych warunkach społecznych i kulturowych. Dotyczy to również świadomości grzechu.

²⁰ W dziedzinie poznania moralnego taka korektura zachodzi między innymi w tym znaczeniu, że pytanie: „jak osiągnąć uszczęśliwienie siebie samego”, zostaje uznane za niewłaściwe i zastąpione pytaniem: „jak upodobnić się do Chrystusa w Jego dążeniu do uszczęśliwienia wszystkich ludzi”. „Zbawienie” bowiem polega w swej istocie na odejściu od egocentryzmu i otwarciu się na dobro innych. Dopiero miłość nadaje wartość zbawczą i uszczęśliwiającą ludzkiemu działaniu. Por. P. Dalhaye, *La charité „super-vertu”*, *Seminarium* 3/1969/508—530.

Teologiczna wiedza o grzechu powstaje jako rezultat obydwu rodzajów refleksji, a leżące u jej podstaw pytania ludzkie doznają ważnej korektury. Teologia mająca być nie tylko usystematyzowanym opisem grzechu w świetle Objawienia, lecz także jego możliwie pełnym wyjaśnieniem, musi zawierać w sobie wszystkie aspekty tego osobowego fenomenu — zdarzenia, jakim jest grzech. Teologiczna, z Objawienia wyprowadzona wiedza o grzechu, wyjaśniająca jego istotę i źródła, będzie trafna, gdy będzie się odnosić do prawdziwego, autentycznego pojęcia grzechu, zaczerpniętego z ludzkiego doświadczenia, lub gdy dopomoże do utworzenia takiego pojęcia²¹. Z kolei filozoficzna interpretacja obrazu grzechu zawartego w przekazie Objawienia może być trafna, gdy bierze pod uwagę wielość aspektów grzechu i samej moralności. Sformułowania zmierzające do uchwycenia istoty grzechu, a zarazem do jego metafizycznego i ostatecznościowego wyjaśnienia, dokonują z konieczności eliminacji pewnych treści danych w doświadczeniu moralnym, ujmując czyn osoby jedynie w aspekcie jego relacji do „celu ostatecznego” człowieka, lub w aspekcie zgodności z abstrakcyjnie pojętym „ładem moralnym”.

Teologiczne zatem ujęcie grzechu, jego pełny opis i ostatecznościowe wyjaśnienie, powinny zawierać w sobie w końcowym rezultacie wszystkie dane podmiotowego doświadczenia grzechu i moralnego działania w ogóle — skonfrontowane z objawioną wiedzą o człowieku, szczególnie jako sprawcy grzechu. Wynikiem takiej konfrontacji jest stwierdzenie zasadniczej zgodności i „poświadczenie” prawdy o grzechu w jego autentycznym, osobowym ujęciu. Język biblijnych przekazicieli Objawienia nie zawiera większości terminów właściwych filozoficznym teoriom osoby. Zawiera jednak pojęcia w pełni odpowiadające osobowej wizji Boga, człowieka i ludzkiego działania²². Budować zatem teologię grzechu — to przedstawić potwierdzony w Objawieniu obraz grzechu jako działania podmiotowego, a aby go dopełnić i wyjaśnić w świetle teologicznej antropologii. Istotną rolę spełnią wówczas dane chrześcijańskiego personalizmu.

a. *Fenomenologia grzechu*

Jaki obraz grzechu i jakie wyjaśnienie tego fenomenu ukazuje zintegrowana w ten sposób teologia?

²¹ Objawienie ukazuje transcendentny wymiar grzechu i dopełnia dzięki temu takie koncepcje grzechu i winy, które dostrzegają tylko najbliższe, niepożądane skutki czynu, a pomijają jego wartość etyczną.

²² Por. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką a Bogiem*, w: *Logos i Ethos*, (zb.), Kraków 1971, s. 118.

Przede wszystkim grzech w swojej najgłębszej podmiotowej treści jest aktem samowładania osoby, samostanowienia o sobie. Jednak jednostkowe, jak też zbiorowe doświadczenie wskazuje na szeroką skalę w ustąpieniu zaangażowania się podmiotu we własne moralne decyzje. Stąd tak częste zjawisko poczucia połowiczności odpowiadania za własne działanie, poczucia niepełnej wolności i moralnej świadomości w działaniu. Ukryte ograniczenia samowładania osoby ludzkiej stają się widoczne w świetle psychologii indywidualnej i społecznej. Jednak stwierdzenie podstawowej zdolności do świadomych decyzji moralnych jako osobowego samowładania, należy do bazowych zdań moralnej antropologii zarówno rozumowej, jak i objawionej. Grzech jest fenomenem „człowieczeństwa realnego”; jako manifestacją przysługującej mu wolności wyboru wobec rozpoznanego dobra lub zła, wobec „wzywającej” go moralnej wartości. Podstawowym założeniem zbawczego objawienia się Boga jest prawda o człowieku zdolnym do wewnętrznego opowiedzenia się za tym co słuszne, moralnie prawe i wiodące do ostatecznego zbawienia w spotkaniu z Osobowym Bogiem²³. W tym „słowie” Pisma Św. wskazuje Sobór Watykański II streszczenie wiedzy o kondycji człowieka wobec Boga: „Bóg... zechciał człowieka pozostawić w rękę rady jego (por. 2 Kor 5, 10), żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości” (KDK 17). Grzech jest samostanowieniem przeciw takiemu ukierunkowaniu osobowej wolności.

W podmiotowym przeżyciu grzech jest zawsze w jakimś stopniu subiektywnym doświadczeniem wolności, doświadczeniem podwójnie tajemniczym. Tajemnicze bowiem wydaje się już to samoprzyczynowanie, samodeterminowanie siebie przez osobowy podmiot, nie mające żadnej analogii w świecie pozasobowym, dane jednakże w świadomości jako nie dająca się zaprzeczyć rzeczywistość. Tajemnicze również ukazuje się w moralnej refleksji opowiedzenie się we własnej decyzji po stronie takiego wyboru, który winien być i rzeczywiście został uznany za nie odpowiadający prawdzie o człowieku i sprzeczny z jego najgłębszym dążeniem do dobra. Objawiona antropologia jest przeniknięta w całej swojej osnowie „sprawą wolności” i tajemnicą wolności, która

²³ Zdolność odróżnienia dobra i zła moralnego przynajmniej w sposób najbardziej podstawowy, potwierdził Sobór Watykański II, dopełniając w ten sposób tradycyjną naukę Kościoła o zdolności rozumu ludzkiego do poznania wystarczających motywów wiary. Bóg objawia prawdę i płynące z niej moralne wezwania, które człowiek może zrozumieć i rozpoznać jako wiążące. Por. KO 6; KDK 13; 16.

musi być „zbawiona”, aby nie stała się dramatem wyboru osobowego przeciw osobie.

Grzech jest zaktualizowaniem osobowej wolności. Jaka jest treść aktu, w którym wolność zostaje zaangażowana? Co jest istotą tego aktu, rozstrzygającą o jego negatywnym charakterze? Dzieje teologii grzechu ukazują jak wiadomo, szeroki wachlarz stanowisk w tej sprawie. Dają się one sprowadzić do kilku podstawowych, wskazujących istotę grzechu w działaniu przeciw własnemu szczęściu człowieka, przeciw obowiązującemu go prawu, przeciw porządkowi natury, przeciw zobowiązującej wartości, przeciw wierności działającego w stosunku do siebie samego. Biorąc jeszcze bardziej generalnie, istotę grzechu stanowi działanie przeciwne szczęściu, albo działanie przeciwne ciężącej na człowieku powinności. W pierwszej z tych dwu możliwości grzech w filozofii i teologii nabiera przede wszystkim cech błędu popełnianego przez człowieka na własną niekorzyść. W drugiej zaś nosi na sobie przede wszystkim piętno „niegodziwości”, jaką jest niedopełnienie obowiązku²⁴.

W tworzeniu integralnej, nie jednostronnej teologii grzechu chrześcijański personalizm wnosi przede wszystkim podstawowe założenie, że grzech należy do dziedziny zjawisk autentycznie moralnych, to znaczy zjawisk zachodzących w podmiocie osobowym i wyrażających relację podmiotu względem innych osób. O grzechu można mówić w jego zasadniczym znaczeniu tylko jako o czynie osoby i tylko wtedy, gdy czyn ten jest odniesiony do osoby, gdy jest przeciw osobie²⁵. Stąd nie ma grzechów przeciwko rzeczom, a tylko przeciw osobom (J. Maritain). Mogą natomiast być grzechy w odniesieniu do rzeczy, na ile w tych czynach wyraża się postawa przeciw osobom.

Moralne wezwanie zawarte w Objawieniu jest skierowane do osób i obliczone na ich zdolność odbioru takiego wezwania, zawartego w słowach i czynach objawiającego się Boga²⁶. Jest to wezwanie do właściwej postawy wobec Osoby Ojca i wobec osób ludzi jako współbraci. Jest to także wezwanie do właściwej postawy wobec świata rzeczy — ze względu na Osobę Boga i osoby ludzi. Teologia grzechu jest zgodna z prawdą Objawienia i z prawdą moralności ludzkiej, gdy ujmuje grzech we wszystkich

²⁴ Odpowiada to dwu podstawowym koncepcjom normy moralnej, naruszonej przez grzech i dwu głównym „stylom” etyki: eudajmonizmowi i deontogizmowi. Właściwa, ontologiczna interpretacja „eudaimonii” pozwala jednak na zbliżenie tych stanowisk i utworzenie koncepcji grzechu wolnej od jednostronności i subiektywizmu.

²⁵ Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972, 142—150.

²⁶ Por. KO 2.

jego aspektach jako postawę i czyn przeciw osobie, przeciw uznaniu jej godności i zobowiązującej wartości.

W tworzeniu takiego obrazu grzechu zachodzi przy tym dwustronna zależność między pojęciowym ujęciem Objawienia i osobowo zorientowaną filozofią grzechu. Teoria bowiem osoby, opis i metafizyczne wyjaśnienie jej struktury i działań służy osobowemu odczytaniu i zinterpretowaniu treści Objawienia²⁷. Samo jednak Objawienie, szczególnie jego treść trynitarna i chrystologiczna, naprowadza na osobowe widzenie człowieka i umacnia przeświadczenie o jego osobowej godności²⁸. Podstawowe doświadczenie moralne człowieka, wskazujące na powinność uznania godności osoby i potwierdzenia miłości wobec niej w czynie — jest źródłem „przedrozumienia” moralnego pozwalającego rozpoznać moralną wymowę Objawienia²⁹, które ze swej strony umacnia osobową wizję moralności ludzkiej.

b. Interpretacja grzechu

W obydwu tych perspektywach, racjonalnej i objawionej, grzech ukazuje się jako manifestacja osoby w czynie, w decyzji i w przyjętej postawie. Ale jest to manifestacja negatywna, wyrażająca odmowę uznania zobowiązującej wartości osoby. Jest to odmowa „afirmowania”, potwierdzenia aksjologicznej godności osoby, odmowa zatem miłości należnej osobie ze względu na dobro, jakie reprezentuje³⁰.

„Afirmacja” aktem miłości nie jest tym samym, co wyłącznie teoretyczne „przyświadczenie” prawdzie o przysługującej osobie życzliwej miłości, które może mieć miejsce na przykład w czysto teoretycznych rozważaniach na temat statusu osoby, lub w konkretnym wyborze etycznym, gdy w pierwszej jego fazie pojawia się początkowa świadomość, że działanie skierowane będzie na osobę. Moralny sens „afirmacji” dotyczy nie poznania wartości, lecz zaangażowania wolności ze względu na poznaną wartość. Grzech jest aktem osoby, który ją czyni moralnie złą i „winną” wobec drugiej osoby. Grzech jest rozminięciem się z prawdą o osobie, jednak nie w formie omyłki, lecz w formie usiłowania

²⁷ Por. J. Nicolas, *De la dignité et de la responsabilité d'être un homme*, *Seminarium* 32 (1980) 204—226.

²⁸ Por. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, *Lectio Divina* 29, Paris 1961, 205—213.

²⁹ Por. C. Schönborn, *L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme*, *Gregorianum* 65/2-3/1984/353—355.

³⁰ Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 171—175.

ustanowienia własnym czynem „innej prawdy”, sprzecznej z rozpoznaną w sumieniu prawdą o sobie i o innych jako osobach ³¹.

Grzech jest zatem odmową uznania osoby za godny przedmiot miłości, jest „znieważeniem” dobra w osobie, domagającego się uznania i „uczczenia” odpowiednią postawą. Grzech jest „niewdzięcznością” wobec osoby, jeśli jej wartość moralna została szczególnie poznana poprzednio przez działającego w okazanej mu dobroci i życzliwości. W perspektywie Bożego dzieła stwórczego i Chrystusowego powszechnego obdarowania zbawczą Łaską, grzech ukazuje się z całą jasnością jako „nieuczczenie” Boga-Dawcy i jako „niewdzięczność” wobec Boga-Zbawcy, który nieustannym aktem miłości obdarzającej istnieniem i zbawczym uświęceniem, zaświadcza o nieskończonej miłości swej Osoby wobec człowieka ³².

Grzech jest odmową miłości należnej nie tylko ze względu na obdarowanie, które zobowiązuje do wdzięczności. Jest odmową miłości i „nieafirmacją” najwyższej osobowej godności Boga, rozważanej w sobie samej. Jest nieoddaniem tego, co każdej osobie, a w najwyższym stopniu Bożej Osobie, jest moralnie należne, „powinno”. Jest niedopełnieniem tego, co osobie „sprawiedliwie” przysługuje. Grzech zatem jawi się w tym aspekcie jako niedopełnienie słusznego „uprawnienia” osoby i niewypełnienie „prawa” wiążącego osobę ³³.

To szczególne powiązanie pomiędzy „miłością” i „prawem” wydaje się paradoksem, zwłaszcza w odniesieniu do biblijnego „przykazania miłości”, obejmującego moralną relację wobec Boga i wobec ludzi nazwanych „bliźnimi”. Dążenie do zachowania w miłości pełnego wyrazu oddającej siebie wolności, skłania do przyznania miłości pełni swobody, spontaniczności, niewymuszenia w jakiegokolwiek postaci, także w postaci moralnego prawa, nor-

³¹ Por. T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, *Communio* 2/8/1982/51—55 (wersja polska).

³² Por. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, I, Paris 1965, s. 41—43.

³³ W tym znaczeniu każdej osobie, szczególnie Bożej Osobie, „należy się” miłość nie tylko „pragnienia”, to znaczy pożądaną jej dla siebie ze względu na dobro, którym może być dla nas. Należna jest miłość „życzliwa”, to znaczy doceniająca dobro, jakie osoba przedstawia sama w sobie (*caritas* — od łac. *carere* = cenić) i życząca, by dobro to zostało uszanowane, zachowane i pomnożone. Posłuszeństwo wobec innej osoby, zwłaszcza Bożej, jest również formą potwierdzenia uznania godności osoby w specjalnym aspekcie: przysługującej jej „władzy” określania (rozumnie) naszych czynów, mających realizować dobro. „Nieposłuszeństwo” jest grzechem zawierającym specyficzne zło, jednak ostatecznie jest „nieafirmacją”, odmową miłości osoby, która właśnie ma szczególną podstawę, by ją cenić.

my — a tym bardziej nakazu zewnętrznego autorytetu. W rzeczywistości „prawo” ma swoje źródło i moralne uzasadnienie w miłości wobec osoby, wyraża powinnościowy aspekt miłości, gwarantuje niejako spełnienie wymagań miłości i precyzuje zakres tych wymagań w konkretnych warunkach. Dlatego grzech jako „przekroczenie prawa”, jako „nieposłuszeństwo prawu” jest wyrazem odmowy miłości osoby, wyrazem wolności nie chcącej zafirmować swego „poddania” prawdzie o dobru i wartości osoby. Również grzech nieposłuszeństwa prawu stanowionemu w społeczności jest odmową miłości osób, których dobro to prawo wyraża i gwarantuje³⁴. Grzech nie może wygrywać wolności i miłości przeciw prawu, ponieważ odrzucając prawo niszczy wolność prawdziwą i gubi miłość.

Biblijny, w tym także nowotestamentalny obraz grzechu, nawiązuje nie tylko ogólnie do „prawa”, lecz bardziej konkretnie do „woli Boga”, która winna być miarą i pobudką działania³⁵. Grzech w swej istocie jest działaniem sprzecznym z postanowieniem Bożym, rozpoznawanym albo jako zrządzenie Opatrzności, albo jako pozytywnie sformułowane przykazanie prawne. Ten obraz grzechu jako sprzeciwu wobec woli Najwyższego wykazuje, jak to wielokrotnie podkreślano, cechy wykroczenia przeciw ustalonemu i oczywistemu porządkowi społecznemu władzy i poddaństwa. „Pan” jest „właścicielem” i „zarządcą”, poddani są jego własnością i wykonawcami jego woli. Niespełnienie tej woli jest wykroczeniem obwarowanym „sądem” i karą.

Nie można jednak nie dostrzegać w tym obrazie rysów autentycznie moralnych o charakterze międzyosobowym. Nieposłuszeństwo jest nie tylko czynem obiektywnie niezgodnym z nakazem, lecz jednocześnie często jest ukazane jako „nieprawość”, „zdrada”, „niewdzięczność”, „niewierność w miłości”, „wiarołomstwo” wobec zobowiązań przyjętych w zawartym przymierzu. Opisy historycznych odstępstw Izraela i relacje o obyczajowych wykroczeniach jednostek zawierają bardzo często element autentycznie moralnego potępienia jako „niegodziwość”, „przewrotność”, „nieczystość serca”³⁶.

Teologia grzechu poszukująca zatem istoty „grzechu” w jego

³⁴ Dobro osób tworzących społeczność osobową nie jest przy tym przedmiotem dowolnej „umowy”, lecz przedmiotem troski wynikającej z należnej tym osobom miłości.

³⁵ Por. m. in. Rdz 2, 16 n; Kpl 26, 15-16; Łk 12, 41-48.

³⁶ Por. Rz 1, 18; Rz 2, 5-11. Por. F. Pineda, *El concepto teológico de pecado en la Epistola de San Pablo a los Romanos*, w: *Reconciliación y penitencia. V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (zb.), Pamplona 1983, s. 417—430.

biblijnym obrazie jako działania przeciw prawu i przeciw woli Boga, nie może zatrzymywać się na samej tylko zjawiskowej stronie biblijnych opisów i ocen oraz na samym ich słownym wyrazie. Winna unikać w swej interpretacji materiału biblijnego zarówno anachronizmu, jak też błędnego przenoszenia w tamto środowisko i kulturę pojęć obcych i z całością tej kultury niespójnych³⁷. Powinna jednak w Biblii jako całości odkrywać istniejące tam elementy moralności autentycznej, to znaczy moralności relacji międzyosobowych, ujmowanych niekiedy w sposób wyraźny, a często zawartych w sposób ukryty, jako moralne intuicje i nie dość precyzyjnie zwerbalizowane oceny. Wydobyć autentycznie moralnego sensu wielu form tworzących przekaz biblijny, takich jak przypowieści, historyczne relacje lub parenetyczne pouczenia, jest szczególnie ważnym zadaniem hermeneutyki moralnej³⁸.

W świetle tej hermeneutyki ukazuje się podstawowe założenie etyki biblijnej, a tym samym i chrześcijańskiej: „przemiana serca”, to znaczy przyjęcie nowego sposobu myślenia i wartościowania w stosunku do Boga i do ludzi oraz podjęcie nowego, moralnie właściwego postępowania³⁹. Nie sama zgodność działania z nakazem prawa czyni człowieka „sprawiedliwym”, lecz zgodność wewnętrzznego usposobienia i płynące z niego decyzje czynią człowieka dobrym. Wypełnienie prawa ma wartość zbawczą, gdy prawo to zostaje zaakceptowane w samym wnętrzu człowieka, gdy jest „umiłowane”⁴⁰.

To wymaganie, szczególnie właściwe etyce Nowego Testamentu, jest w pełni zgodne z postulatem internalizacji norm wysuwanych we współczesnej pedagogice i etyce wychowawczej⁴¹. Wewnętrzna akceptacja norm moralnych przyswojonych w procesie wychowawczym jest niezbędnym warunkiem integracji osobowości na właściwym poziomie. Grzech przeżywany jako „czyn zabroniony” bez żadnego, nawet pośredniego odniesienia do autentycznie moralnej motywacji, jest świadectwem niedojrzałości

³⁷ Istotne znaczenie ma zwłaszcza w Starym Testamencie występowanie pojęcia grzechu zawsze w kontekście religijnym, jako czynu mającego określoną relację do Boga.

³⁸ Por. T. Beemer, *Hermeneutyka i teologia moralna*, Concilium 1-5 (1969) 319—332. Autor słusznie podkreślił potrzebę wypracowania reguł hermeneutyki moralnej. Niektóre wskazania dotyczące konkretnych zastosowań są jednak dyskusyjne.

³⁹ Por. F. Montagnini, *Messaggio del Regno e appello morale nel Nuovo Testamento*, Brescia 1976, s. 124—134.

⁴⁰ Por. C. Caffarra — G. Piana, *Principi di morale religiosa*, Bologna 1972, s. 131; s. 135—139.

⁴¹ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, ss. 63, 65—68.

etycznej i źródłem agresywnych postaw społecznych. Podobnie należy również ocenić przeżywanie grzechu jako obiektywnego naruszenia „porządku moralnego”, ujmowanego bez żadnego odniesienia do motywacji autentycznie moralnej, międzyosobowej lub do motywacji opartej na rozpoznaniu godności osoby własnej.

c. *Integracja teologii grzechu*

Przesunięcie motywacji etycznej z zewnętrznie pojmowanego przymusu prawa i nakazu na osobę i związane z nią wartości pozwala na uformowanie właściwego pojęcia grzechu, gdy pojęcie to zachowa charakter osobowy. Mija się natomiast z perspektywą moralną taka koncepcja grzechu, która uznaje w nim tylko czyn „niewłaściwy”, ponieważ odwołuje się do działającego od jego ostatecznego celu⁴². Osiągnięcie tego celu stanowi kryterium dobra moralnego każdego czynu, jednak tylko w tym znaczeniu, że czyn „dobry” to taki, który stanowi spełnienie człowieczeństwa, jego udoskonalenie w konkretnej jednostce ludzkiej, w jej osobowym bycie i w dialogalnym ukierunkowaniu na drugą osobę. Autentycznie pojmowany cel ostateczny, będący spełnieniem osoby i jej „szczęściem”, to spotkanie i ostateczne zjednoczenie w miłości z Osobą o najwyższej godności i wartości. Na to bowiem nastawiona jest cała dynamika bytu osobowego człowieka⁴³.

Osiągnięcie tego stanu jest możliwe tylko jako dar Boga ofiarującego siebie i uzdalniającego do przyjęcia Go w miłości. Ostateczne udzielenie się Boga zakłada jednak zdolność moralną do takiego zjednoczenia, to znaczy uprzednie otwarcie się na wartość osób przez ich miłość. Stąd dążenie do osiągnięcia celu ostatecznego, w pełni uszczęśliwiającego, musi oznaczać czynne trwanie w miłości osób, nie zaś spełnianie „uczynków”, które mają być nagrodzone osiągnięciem szczęścia, dorzuconego niejako z zewnątrz⁴⁴. Grzech w tej perspektywie nie może być ujmowany jako czyn „fałszywy”, ponieważ nie przynosi obiecanego na końcu uszczęśliwienia. Nie przestaje być „grzechem” działalność dla do-

⁴² Czyny, których motywem było pragnienie osobistego szczęścia, mogą być oczywiście moralnie dobre i prowadzą do zrealizowania „doskonałości bytu osobowego” (obiektywnego celu ostatecznego). Motyw szczęścia nie jest jednak motywem etycznym, nie ujawnia bowiem właściwego odniesienia do osoby.

⁴³ Zjednoczenie to jest celem dążeń, a jednocześnie przedmiotem moralnej powinności.

⁴⁴ Dlatego bezpodstawny jest zarzut „interesownego”, „kupieckiego” czy nawet faryzejskiego charakteru etyki chrześcijańskiej, głoszącej — zgodnie z biblijnym orędziem — nadzieję ostatecznego uszczęśliwienia poprzez moralne działanie.

bra innych, jeśli towarzyszyłaby jej nienawiść wobec nich, lub w ogóle brak miłości w jakiegokolwiek formie. Biblijna, zwłaszcza nowotestamentalna teologia grzechu jest tu jednoznaczna.

Grzech pozbawia „szczęścia” nie dlatego, że wystawia człowieka na utratę wynagrodzenia za wyrzeczenia i spełnione czyny, lecz dlatego, że już teraz stawia go niżej na drodze ku pełni jego samospełnienia jako osoby, ku realizacji jego ludzkiej natury. Dozrucenie niejako z zewnątrz jego „uszcześliwienia” jest niemożliwe, ponieważ oznacza nie co innego, jak stan jego wewnętrznej spójności jako osoby. Grzech jest samodegradacją w skali godności osobowej i trwanie w nim oznacza własny wewnętrzny sprzeciw wobec postawy miłości względem osób: bliźnich, własnej i Boga.

Przez grzech człowiek zostaje „unieszczęśliwiony” w najbardziej radykalny sposób, bowiem wewnętrznemu rozbiciu ulega jego własna osobowa struktura⁴⁵. Następuje w nim rozłam, polegający na odrzuceniu w decyzji woli tego, co sam dla siebie uznał w sumieniu za wyraz prawdy i wiążącej go powinności. Jeśli sąd i postanowienie sumienia ukazuje mu właściwe konkretne działanie jako jedyną i bezwzględnie konieczną formę urzeczywistnienia swej osobowej natury, to decyzja i działanie przeciwne temu oznacza odebranie sobie własnym aktem tych atrybutów wolności, które go sytuowały w osobowej, ludzkiej naturze⁴⁶. W grzechu „działanie idzie za bytem” w tym znaczeniu, że odstawia wewnętrzne zwichnięcie osobowego bytu, nie idzie natomiast za bytem, nie jest wyznaczone bytem osobowym człowieka, ponieważ zaprzecza jego dynamice ku dobru i prawdzie.

Tajemniczym, paradoksalnym aspektem grzechu, także w jego obrazie biblijnym, jest często współistnienie „szczęścia” w jego subiektywnym odczuwaniu i najgłębszego „nieszczęścia”, niepowodzenia człowieka w świetle obiektywnej prawdy⁴⁷. Grzeszny czyn, nie dlatego jest zły (w sensie moralnym), że rodzi „zgryzotę i smutek”, lecz dlatego, że i wśród radości niesie klęskę osobowego bytu.

⁴⁵ Nie oznacza to zniszczenia osoby jako takiej, lecz wprowadzenie w niej podstawowej niespójności dążeń, wartościowania i działania, która decyduje o uniemożliwieniu wzrastania do poziomu pełnej ludzkiej „osobowości”.

⁴⁶ Jeśli każde zaktualizowanie wolności powinno być przejawem samostanowienia o sobie w świetle poznanej prawdy, to w grzechu ma miejsce świadomy akt sprzeciwu wobec własnej oceny i sądu: „to powinienem”.

⁴⁷ Ostrzeżenie przed złudnym i zwodniczym charakterem grzechu należy do stałej tematyki biblijnych pouczeń moralnych, łączonych z zapowiedzią Bożej kary. Por. Mdr 1, 6-11; 2, 10-12; Syr 16 11-14; Ps 4, 3-6; Am 6, 1-7; Łk 16, 19-31.

Definicje grzechu formułowane w aspekcie sprzeczności ze „szczęściem” człowieka i niezgodności działania z bytem (lub naturą) człowieka ujmują obiektywną prawdę o grzechu, wyrażoną w ogólnych kategoriach metafizycznych. Jednak kategorie te, właśnie z powodu stopnia swej ogólności, nie wyrażają treści „osobowych”, danych w doświadczeniu grzechu i ujmowanych jako „niegodziwość”, „podłość”, „zniewaga”, „upadek” i inne. Te podmiotowo zabarwione i wartościujące określenia wyrażają również obiektywną prawdę o grzechu, oglądaną jednak z perspektywy osoby jako wartości, jako bytu o szczególnej strukturze i „godności”⁴⁸.

Nieobecność tych określeń w definicjach grzechu jest uzasadniona wyborem ogólnego, metafizycznego punktu widzenia, jaki obiera się dla ostatecznościowego, a więc metafizycznego wyjaśnienia fenomenu grzechu i dla jego zdefiniowania. Ograniczenie się jednak do takiego ujęcia grzechu nie wystarcza, jeśli teologia ma objąć całą treść grzechu wyrażoną w Objawieniu biblijnym i w wywodzącej się z niego tradycji chrześcijańskiej⁴⁹.

Integralna, całościowa teologia grzechu powinna zawierać pełną treść biblijnych określeń grzechu, zarówno „prawną”, jak i moralną, osobowo-wartościującą. Tę treść powinna odczytywać i interpretować w świetle ludzkiego doświadczenia winy, w świetle etyki racjonalnej, wskazującej na osobę jako podmiot i „normę” moralnego działania.

Tylko w oparciu o taką teologię możliwe jest budowanie właściwej teologii „nawrócenia” i „pokuty”, jako osobowych aktów podmiotu zwracającego się pod działaniem łaski ku Osobie Boga i osobom ludzi, by podjąć wobec nich dialog i oddać wszystko, co

⁴⁸ Podobnie w świadomości moralnej odbija się jako „zniewaga” lub „zhańbienie” usiłowanie wymuszenia określonych działań wbrew prawu do wolności, bez liczenia się z godnością osoby jako moralnie odpowiedzialnego podmiotu. Grzech popełniany w stosunku do innych osób ludzkich jest zawsze jakąś formą „posłużenia się”, „użycia” ich jako „przedmiotów” służących realizacji własnych celów działającego. Jest to równoznaczne z zaprzeczeniem w czynie uznania ich godności jako osób, uznania ich prawa do samostanowienia o sobie zgodnie z własną strukturą bytową. Grzech wobec Boga jest „znieważającą” Go próbą zaprzeczenia Jego osobowej godności i wielkości, dobroci i stwórczej roli.

⁴⁹ W tradycji tej dokonuje się z jednej strony ostatecznościowych tłumaczeń i uzasadnień oceny określonych czynów jako grzechów. Z drugiej strony dokonuje się religijnego, teologicznego i najgłębszego wyjaśnienia moralności w tych punktach, w których filozoficzna etyka staje wobec tajemnicy Bożej Istoty i Bożego działania względem człowieka. W odniesieniu do grzechu dopiero objawienie się Bożej Miłości w Jezusie Chrystusie odsłania zarówno wielkość grzechu jak też wielkość jego przebaczenia i możliwość naprawienia.

im sprawiedliwie należne i co jest świadectwem właściwej miłości. Tylko taka wizja grzechu prowadzi bezpośrednio do rozpoznania w grzechu zarówno „niegodziwości” wobec innych, jak i „upadku” we własnym działaniu⁵⁰.

3. Wnioski

Nasuwają się wnioski dwojakiego rodzaju. Jedne dotyczą kozyści, jakie mogą przynieść teologii grzechu korektury i wyjaśnienia wniesione przez personalizm. Inne zaś wnioski odnoszą się do sposobu upowszechniania teologicznej wiedzy o grzechu.

1. Wieloaspektowe i osobowe spojrzenie na grzech umożliwia wyjaśnienie antynomii między „wolnością” a „prawem”, która wydaje się nieunikniona w próbach wyjaśnienia grzechu. Grzech nie jest zwykłą odmową uległości prawu ze strony wolności, która szuka swej autonomii przeciw prawu. Jest natomiast odmową uznania wartości osób i umiłowania ich, odmową troski i odpowiedzialności za ich dobro i ich potrzeby, które dla woli stają się oczywistymi wezwaniami i stanowią treść „prawa”. Wolność nie „łamie prawa”, ale odrzuca należną miłość. Tym samym staje w sprzeczności z własną potrzebą spełnienia dobra i prawdy, które w „prawie” sama odczytuje.

2. Osobowe spojrzenie na grzech pozwala również uniknąć przeciwstawiania „powinności” i „dobra”, które utrudnia spójne wyjaśnienie zjawisk moralnych, w tym także grzechu. Dobro, które staje się celem działania, nie jest „wrogiem” powinności i nie odbiera jej charakteru bezinteresownej, naciskającej siły. Chodzi jednak zawsze o spełnienie dobra nie „anonimowego”, lecz dotyczącego osoby (Bożej lub ludzkiej), której wartość została odczytana jako zobowiązująca do jej uznania i zaświadczenia o tym w czynie. Grzech nie polega na wyborze dobra zamiast powinności, lecz na odmowie miłości uznanej już za powinność wobec osoby. Jest „buntem”, lecz jednocześnie „podłością” i „upadkiem”

3. Teologiczne wyjaśnienie istoty grzechu jako odmowy miłości osób, a nie tylko jako niewypełnienie „woli Bożej” zmniejsza niebezpieczeństwo odczytania tradycyjnej nauki o grzechu w sensie woluntarystycznym, jako sprzeciwu wobec Bożego ustanowienia przykazań i arbitralnego uznania określonych czynów za „złe, ponieważ zabronione”. Taki heteronomizm, nie odpowiadający ani Objawieniu, ani elementarnemu odczuciu „niemoralności” czynów, jest odpowiedzialny w znacznym stopniu za powstające opo-

⁵⁰ Por. Encyklika *Dives in misericordia*, n. 13.

ry przeciw etyce chrześcijańskiej i za formację wielu osobowości moralnie niedojrzałych. Osobowa koncepcja moralności i grzechu, nie oznacza z drugiej strony uznania dla „autonomii” moralnej człowieka w sensie pozbawienia go jakichkolwiek kryteriów obiektywnych w ocenie moralnej własnego działania. Człowiek nie tylko „ustanawia i tworzy wartości”, lecz także rozpoznaje i afirmuje już istniejące.

4. W przekazie moralności chrześcijańskiej na poziomie teologicznym i pastoralnym, należy dobitniej akcentować jej osobową treść. Pozwoli to dostrzegać jej charakter w pełni humanistyczny, a jednocześnie zbawczy i doskonalący. Grzech „obraża” też człowieka.

5. Grzech winien być przedstawiany w pełnym kontekście objawionej antropologii, w pełni prawdy o człowieku. Jest sprzeciwem wobec wzywającej miłości Ojca, odmową miłości i współofiary wobec powołującego do świętości Syna i zdradą wierności wobec przyjętego i ofiarującego miłość Ducha. Jest „negacją” godności, absolutnej dobroci i świętości Osób, poznanych w wierze.

6. Przekaz pastoralny dotyczący grzechu powinien być dostosowany do mentalności i moralnego poziomu środowiska. Stąd niekiedy może wymagać eksponowania zwłaszcza momentu „kary”, „potępienia” i innych form zła związanych z przekraczaniem przykazań Bożych. Nie może to oznaczać jednak rezygnacji z autentycznie moralnego przekazu chrześcijańskiego orędzia etycznego i zbawczego, ze starania o rozbudzanie wrażliwości na wartości osobowe i przysługujące osobie uprawnienia moralne. Istotne znaczenie ma dążenie do rozbudzenia świadomości, iż grzech jest nie tylko sprzeciwem wobec „porządku” ustanowionego Bożym prawem, lecz jest sprzeciwem wobec Jego Osoby, wobec Jej wszystko przekraczającej godności i Dobroci.

7. Przechodzenie od motywacji prawno-karnej do autentycznie moralnej powinno być również celem oddziaływania pastoralnego w odniesieniu do żalu i pokuty. Ich sposób pojmowania i przeżywania jest uwarunkowany pojęciem grzechu, który trzeba „naprawić”. Tylko uchwycenie „niegodziwości” grzechu pozwala na rozbudzenie pragnienia autentycznego „przeproszenia” za winy i na powrót do gorliwości z autentycznie moralnych pobudek. Jest to również warunek wejścia na drogę nieustającego rozwoju miłości, która wykracza poza sferę działań „nakazanych”, aby szukać form wyrazu dla coraz hojniej ofiarującej się miłości wobec Osoby Boga i osób ludzi.

W podsumowaniu wypada podkreślić również wniosek nasu-

wający się w odniesieniu do pracy teologów moralistów w zakresie badawczym i dydaktycznym. Potrzebne jest ściślejsze współdziałanie z przedstawicielami innych dyscyplin w budowie osobowo pojętej antropologii, aby wraz z dogmatykami, biblistami i etykami przyczynić się do dalszych postępów w tej dziedzinie. Wydaje się również wskazane zwrócenie większej uwagi na przygotowanie studentów teologii w zakresie filozoficznej antropologii zorientowanej personalistycznie. Będzie to wkład w formowanie autentycznie chrześcijańskiej moralności i autentycznie ludzkiej, humanistycznej postawy wszystkich należących do Chrystusowej wspólnoty osób — Kościoła.