

GŁÓWNE FORMY WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII GRZECHU PIERWORODNEGO

1. Stan aktualny i jego pradzieje

Aktualny stan teologii grzechu pierworodnego¹ jest niejasny. Ta zaś niejasność wiąże się ściśle z ogólnym rozwojem nowszej teologii katolickiej.

Kiedy w ramach historycznego i systematycznego potwierdzania się teologii jako takiej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych doszło do nowego spojrzenia na całość kościelnej i teologicznej tradycji oraz odkryto ponownie samodzielną, normatywną moc Pisma św., pojawiło się z konieczności również pytanie o tożsamość doktryny o grzechu pierworodnym: jaka jest istotna treść nauki Kościoła o tym grzechu, skoro pozornie pozaczasowe wypowiedzi teologii neoscholastycznej nie znajdują potwierdzenia ani w odkrywanej na nowo tradycji historycznej ani też w wyjaśnianym historyczno-krytycznie Piśmie św.? Znaczna część dyskusji w obu tych dziesięcioleciach dotyczyła właśnie wewnątrzteologicznego i wewnątrzkościelnego pytania o tożsamość, konieczność odnowy i o ciągłość nauki o grzechu pierworodnym. To nowe samo-potwierdzanie się teologii stało się konieczne także ze względu na zmianę kościelnych i teologicznych odniesień na zewnątrz, a zwłaszcza na postępującą wciąż wy-

¹ Por. zwłaszcza: J. L. Connor, *Original Sin. Contemporary Approaches*, w: *Theological Studies* 29 (1968) 215—240; H. Haag, *The Original Sin Discussion*, 1966—1971, w: *Journal of Ecumenical Studies* 10 (1973) 259—289; A. Vanneste, *Où en est le problème du péché originel?*, *Eph. Theol. Lov.* 52 (1976) 143—161; B. O. McDermott, *The Theology of Original Sin. Recent Developments*, w: *Theological Studies* 38 (1977) 478—512; S. Ubbiali, *Peccato personale e peccato originale*, w: *Scuola Cattolica* 107 (1977) 450—488; B. Mondin, *Il peccato originale nella teologia contemporanea*, w: *Euntes Docete* 30 (1977) 50—84; A. de Villalmonde, *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950—75)*, Salamanca 1978; W. Eichinger, *Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze*, Frankfurt etc. 1980; H. M. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983; M. Seybold, *Schwerpunkte der Erbsündendiskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik*, w: A. Ziegenaus i in. (wyd.), *Veritatis Catholicae*. FS Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, s. 265—280; S. Wiedenhofer, *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsünden-theologie*, w: *Theologische Revue* 83 (1987) 353—370.

mianę myśli z reprezentatywnymi siłami i zjawiskami świata współczesnego. W nauce o grzechu pierworodnym nowe zdobycze nauk przyrodniczych i nowe teorie zwłaszcza w zakresie biologii (teoria ewolucji) i paleontologii zmuszały teologów do zakwestionowania swych dotychczasowych ujęć jako nie harmonizujących z tymi zdobyczami.

Ten pierwszy etap nowszej teologii grzechu pierworodnego doprowadził zasadniczo do dwóch wyników. Z jednej strony — rzecz charakterystyczna dawniej dla opinii większościowej — doszło do teologiczno-systematycznej reinterpretacji nauki o grzechu pierworodnym, starającej się uwzględniać wyraźnie zarówno współczesne uwarunkowania myślowe, jak też dane tradycji biblijnej i dogmatycznej. Chyba najowocniejsza próba takiego nowego ujęcia teologii grzechu pierworodnego była dziełem holenderskiego teologa, Pieta Schoonenberga. Znalazła się ona zresztą w tłumaczonym na wiele języków, najobszerniejszym posoborowym wydaniu dogmatyki *Mysterium Salutis*². Schoonenberg starał się pojąć grzech pierworodny jako powszechną, uprzednią w stosunku do wszystkich grzechów aktualnych solidarność w grzechu i umieścić tę solidarność na płaszczyźnie personalnej i moralnej (a nie, jak dotąd, czysto naturalnej). Musiał jednak w tym celu rozwinąć nowe pojęcie: wewnętrznego usytuowania. Grzech pierworodny byłby w ostatecznym rozrachunku takim właśnie „grzesznym usytuowaniem” ludzkiej osoby, stanowiącym najpierw owoc dawnych dziejów, konkretnie zaś sytuacji wytworzonej przez dobrowolne czyny grzeszne innych, a nie wynikiem własnych grzechów osobistych, ani też określoną własną postawą: miałby zatem charakter odziedziczonej sytuacji. To usytuowanie, po wtóre, polegałoby na wewnętrznym określeniu osoby poprzez tę sytuację, a nie byłoby czysto mechanicznym przymusem czy gwałtem wywieranym przez środowisko zewnętrzne: ma zatem faktycznie charakter anty-zbawczy i grzeszny. Po trzecie, usytuowanie to jest wezwaniem, nie naruszającym przy tym wcale wolności osobistej decyzji, do jego egzystencjalnej aktualizacji. Z drugiej zaś strony — rzecz charakterystyczna dla ówczesnej mniejszości — pod wpływem nacisku wywieranego przez chęć historyczno-egzegetycznego ugruntowania i w kontekście myślenia zdecydowanie personalistycznego (związanego częściowo z pewnym optymizmem w podejściu do świata) doszło także do mniej lub bardziej wyraźnego zrezygnowania

² Por. P. Schoonenberg, *Der Mensch in der Sünde*, w: J. Feiner — M. Löhrer (wyd.), *Mysterium Salutis*, t. II, Einsiedeln etc. 1967, s. 845—938.

z nauki o grzechu pierworodnym, traktowanej jako przejaw błędnego rozwoju myśli teologicznej³.

Aktualne spojrzenie w przeszłość ukazuje nam ten pierwszy etap jako ambiwalentny. Z jednej strony ważne jest dla obecnej i przyszłościowej teologii grzechu pierworodnego to, iż powinna ona mieć zawsze charakter historyczno-teologiczny. Oznacza to konkretnie, że wyrażenia tradycji biblijnej i teologicznej nie mogą być traktowane wyłącznie funkcjonalnie w takiej czy innej dogmatyce, a poszczególnych elementów tej tradycji nie powinno się przyjmować wrywkowo (w odizolowaniu od innych). Cała tradycja i całe dzieje wiary Kościoła są źródłem i normą tej wiary. Z drugiej jednak strony stało się czymś jasnym, że taka historyczna poręka dokonuje się zawsze w ramach określonych założeń systematycznych i zainteresowań praktycznych. W historyczno-teologicznej krytyce eklezjalnej i teologicznej doktryny o grzechu pierworodnym z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych pojawiło się faktycznie (jak widać to dzisiaj jasno) wiele takich założeń, które należą do podstawowych warunków nowego, refleksyjnego myślenia: mieszczńska, optymistyczna wiara w postęp, jak też mieszczński indywidualizm, naukowo-techniczne rozumienie świata, oraz współczesny racjonalizm.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych następuje z kolei coś w rodzaju nowego odkrycia dogmatu o grzechu pierworodnym na szerokim froncie. A wiąże się to chyba z istotną zmianą w samej teologii. Skoro już bowiem usystematyzowano w dobie Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza z punktu widzenia wewnątrz-teologicznego i wewnątrzkościelnego, zagadnienia tożsamości teologii i Kościoła, to w okresie posoborowym nie dostrzegano wciąż tego, iż ta kwestia tożsamości wiąże się bardzo ściśle z rozdarciem między Kościołem a współczesnym społeczeństwem, między wiarą chrześcijańską a współczesną, zsekularyzowaną i pluralistyczną świadomością. W ramach narzucającej się teraz mocno konieczności przepracowania niejasnych relacji zewnętrznych teologii i Kościoła, w dialogu z różnymi formami filozofii współczesnej, z naukami humanistycznymi, przyrodniczymi, a także w pewnym zderzeniu ze społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturalnym kontekstem teologii i Kościoła, można było doświadczyć między innymi, że przynajmniej to, o czym mówi nauka o grzechu pierworodnym, stanowi wieloraką rzeczywistość

³ Por. H. Haag, *Geleitbrief*, w: U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg ect. 1970, s. 5—7; A. de Villalmonste, dz. cyt., s. 552n; tenże, *El pecado original: perspectivas teológicas*, w: *Naturaleza y Gracia* 30 (1983) 237—256.

ludzką i społeczną, której nie można nie dostrzegać czy też bagatelizować. Dlatego to w tej drugiej fazie dominują systematyczno-teologiczne próby nowego rozumienia nauki o grzechu pierwotnym w dialogu z nie-teologicznymi partnerami lub kontekstami, przy czym sama wewnątrzteologiczna problematyka nie schodzi żadną miarą na jakiś plan dalszy. O ile możliwy jest wgląd w tę dzisiejszą teologię grzechu pierwotnego, to rzuca się w oczy jako jej moment charakterystyczny wielkie zróżnicowanie propozycji i ujęć konkretnych.

2. Główne typy dzisiejszej teologii grzechu pierwotnego

a) *Grzech pierwotny jako solidarność w grzechu* (paradygmat teologiczny)

Istnieje, także obecnie, pewien typ teologii grzechu pierwotnego, którego nie interesuje za bardzo ukierunkowana na zewnątrz i dlatego ujmowana w sposób filozoficzno-naukowy nowa propozycja rozumienia nauki o grzechu pierwotnym, ale raczej nowy wykład dogmatu o tym grzechu, podejmowany ze względu na potrzebę samej wewnątrzkościelnej jasności, w której chodzi zwłaszcza o dostrzeżenie ciągłości i tożsamości wiary biblijnej i eklezjalnej. Z reguły zakłada się tutaj hermeneutykę teologiczną, pozwalającą na wyodrębnienie trwałej istoty dogmatu od jego przygodnych, historycznie uwarunkowanych przypadłości; przy czym hermeneutyka ta obsta je także za możliwością nowej interpretacji samej treści wiary, wydobywanej z całości kształtu wiary Kościoła. Przykładami uprawiania tego typu teologii grzechu są teologowie francuscy: G. Martelet i J. Bur, którzy w swej refleksji nad grzechem pierwotnym⁴ wychodzą z faktu, że zgodnie z dzisiejszym poznaniem naukowym pierwszym człowiekiem (znanym naukowo) nie może być Adam biblijny, w ramach zaś egzegezy dziejów tego pierwszego upadku nie da się go rozumieć czysto historycznie i dlatego dzisiejsza teologia odkrywa na nowo jedność Bożego planu zbawczego. Aby z kolei zachować, wobec takich danych wyjściowych, samą istotę dogmatu o grzechu pierwotnym z pominięciem nie dających się już dłużej utrzymać dodatkowych ujęć (neo-) scholastycznej teologii i tradycyjnego katechizmu, ujmuje się grzech pierwotny jako interpersonalną solidarność w grzechu, ugruntowaną fak-

⁴ For. G. Martelet, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris 1988⁴; J. Bur, *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit*, Paris 1988.

tycznie na jedności i tożsamości ludzkiej natury oraz sięgającą historycznie aż po same początki bytu ludzkiego (pra-grzech), o którym można jednak powiedzieć coś nieco tylko w ścisłym powiązaniu z chrystologią i soteriologią. Nauka o grzechu pierwotnym byłaby zatem wypowiedzią o istocie człowieka, a pra-grzech stanowiłby w jakiejś mierze ujawnioną (objawioną) głębię grzechu aktualnego, sam archetyp natury grzechu. Ujęcie to ma ten plus, że jest w stanie ukazać grzech pierwotny jako czysty początek dziejów całej grzesznej ludzkości, co sprawia, że ani Adam jako taki nie musi być istotnie odpowiedzialny za grzech pierwotny (wszyscy są współodpowiedzialni za narastający wciąż grzech świata), ani też jakaś pierwotna jedność biologiczna ludzkości w Adamie (a tym samym monogenizm) nie musi tu wchodzić koniecznie w rachubę (dogmat głosiłby jedynie jedność i solidarność ludzkości w grzechu i odkupieniu). Zgodnie z tym również tradycyjne ujęcia powołania człowieka do zbawienia i same skutki grzechu ulegają pewnej rekonstrukcji: raj jest — zgodnie z ukierunkowanym do tyłu prorocstwem — symboliczną zapowiedzią i odzwierciedleniem niebieskiego raju w życiu wiecznym; pożądliwość, śmierć i cierpienie należą do natury człowieka; otrzymują one jednak na skutek grzechu inne znaczenie. Ta nowa interpretacja zostaje nieco rozjaśniona poprzez zaakcentowanie jedności zbawczego planu Bożego z kosmicznie pojmowaną chrystologią (po linii, by tak powiedzieć, Ireneusza i Augustyna): miłość Boga, a nie grzech, stanowi samo centrum wiary, przeobstwienie zaś człowieka jest bardziej istotne od pojednania.

Kiedy ten teologiczny paradygmat odniesie się także na zewnątrz, i dostrzeże tym samym, że teoretyczne zespolenie jedności ludzkiej natury z wolnością i odpowiedzialnością jednostki w samym tylko pojęciu solidarności w grzechu pozostaje nadal nierozwikłanym problemem⁵, to trzeba będzie stwierdzić, iż to typowo wewnątrzteologiczne ujęcie, zmierzające do interpretowania grzechu jako takiego oraz grzechu pierwotnego od strony soteriologii, chrystologii i Bożej ekonomii zbawienia, ma ważne znaczenie dla każdej przyszłej teologii grzechu pierwotnego, a przynajmniej stanowi niezbędną poprawkę do teologii skoncentrowanej na grzechu (hamartiocentrycznej).

⁵ Por. w tej kwestii: W. Fannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 116—139. I dlatego to akcentuje się faktycznie raz jedną, a raz drugą stronę zagadnienia, jak widać to u Schoonenberga (dz. cyt.) i A. M. Dubarle (*Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris 1983, 89—165), którzy mówią o solidarności w grzechach, względnie w grzechu świata, podczas gdy drugi aspekt problemu akcentuje

b) *Grzech pierworodny jako skrępowanie strukturalnym bezprawiem społecznym (paradygmat socjologiczny)*

Pod wpływem doświadczeń ucisku politycznego, gospodarczego i kulturowego w Ameryce Łacińskiej, mającego charakter skrępowania czy przymusu, rozwijająca się w tamtych krajach teologia wyzwolenia poszerzyła w znacznym stopniu rozumienie grzechu (w stosunku do nazbyt personalistycznego jego traktowania w czasie poprzedzającym Sobór Watykański II). Skoro zaś odczytuje się na nowo w wyzwalającym świetle Ewangelii rzeczywistość wszechogarniającego bezprawia społecznego, trzeba niejako z konieczności uzupełnić naukę o grzechu osobistym dopowiedzeniem o grzechu społecznym. W takiej zaś teologiczno-wyzwoleńczej perspektywie usankcjonowane prawnie społeczne bezprawie, nierówność i przemoc, powodujące z jednej strony indywidualne grzeszne działania i będące z natury rzeczy przejawem lub owocem takich grzesznych działań, z drugiej natomiast usamodzielnione w pełni jako społeczne struktury i instytucje aż do tego stopnia, że określają i determinują taką działalność jednostek, stanowią istotną formę grzechu, grzech społeczny lub strukturalny. Temu podwójnemu grzechowi odpowiada podwójne wyzwolenie: nawrócenie jednostki i zmiana struktur społecznych⁶.

M. M. Labourdette, *Le péché originel*, w: *Revue Thomiste* 83 (1983) 357—393; tenże, *Le péché originel dans la tradition vivante de l'Église*, w: *Revue Thomiste* 84 (1984) 357—398; tenże, *Aux origines du péché de l'homme, d'après saint Thomas d'Aquin*, w: *Revue Thomiste* 85 (1985) 357—398. Por. także J. Nicolas, *Le péché originel et le problème du mal*, w: *Revue Thomiste* 89 (1989) 289—308.

⁶ Por. Dokument III Konferencji Episkopatu latynoamerykańskiego w Puebla w 1979 r. (nr 28—30, 487, 1258); G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976, s. 156nn; C. Boff — L. Christo, *Pecado social y conversión estructural*, Bogota 1978; L. Boff — C. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1988³, s. 76nn; J. Sobrino, *Leteinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung*, Concilium 22 (1986) 111—119; J. I. Gonzales Faus, *Pecado estructural. Pecado del mundo*, w: *Revista Latinoamericana de Teologia* 3 (1986) 83—102. Odnośnie do dyskusji: M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1983², 232—288; tenże, *Die „soziale Sünde“ und ihr Bekenntnis*, Concilium 23 (1987) 124—131; H. Kessler, *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*, Freiburg etc 1987, s. 22—32; J. Fuchs, *Strukturen der Sünde*, w: *Stimmen der Zeit* 113 (1988) 613—622; J. Gründel, *Schuld und Versöhnung*, Mainz 1985, s. 108—126; P. Watté (i inni), *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, 1986; M. Schooyans, *Dérives totalitaires et „structures de péché“*. A propos de l'encyclique „*Sollicitudo rei socialis*“, w: *Nouvelle Revue Théol.* 110 (1988) 481—502; P. T. McComick, *Human Sinfulness: Models for a Developing Moral Theology*, w: *Studia Moralia* 26 (1988) 61—100.

Teologiczne ujęcie społecznego charakteru bytu ludzkiego oraz doświadczenie skrępowania człowieka społecznymi strukturami przemocy i bezprawia prowadzą od mówienia o grzechu społecznym lub strukturalnym do ponownego odkrycia tego doświadczenia wiary, jakie leży także u samych podstaw doktryny o grzechu pierworodnym⁷.

Albowiem w nauce o grzechu pierworodnym i w dogmacie o tymże grzechu zawiera się w samym już pojęciu coś, co z jednej strony jest jedynie jakby splotem podstawowych doświadczeń związanych z grzechem, które w judaistycznej oraz chrześcijańskiej tradycji pokutnej odgrywały zawsze wielką rolę, a których nie da się dokładnie określić, albowiem są one (i bywają) udziałem każdego wierzącego. Chodzi tu najpierw o doświadczenie wiernego sumienia, które staje w obliczu żywego Boga i stwierdza, iż grzech, uchybienie odnosi się nie tylko do sumienia, ale także do całego jestestwa ludzkiego. Grzech ma wprowadzić do czynienia z rachunkiem subiektywnym (świadomość winy, sumienie), ale przekracza równocześnie czysto subiektywne spojrzenie na siebie: posiada własną głębię ontyczną. I dlatego byt grzeszny mierzy się nie tylko samym subiektywnym poczuciem winy. Przyznanie się do grzechu zakłada raczej zawsze nawrócenie i zmianę świadomości. Chodzi, po wtóre, o doświadczenie, że grzech, uchybienie stanowi nie tylko czyn indywidualnego podmiotu i nie wyczerpuje się siłą faktu w czysto indywidualnej winie, ale ma także wymiar kolektywny. Grzesznik jest nie tylko jednym (odosobnionym) „ja”, ale także wspólnym „my”. Byt grzeszny jest także zawsze — niekiedy wyraźnie, a niekiedy ukrycie — współdziałaniem, wplątaniem się i byciem wplątany. I wreszcie, po trzecie, chodzi o doświadczenie, że grzech, uchybienie jest nie tylko wolnym czynem osoby, względnie określoną przez człowieka sytuacją, ale także jakąś demoniczną siłą, która człowieka zwodzi, opanowuje i zniewala. Grzech ma zatem do czynienia także z tragicznym poplątaniem (pogmatwaniem)⁸.

Drugim aspektem rozumienia grzechu, odkrywany na nowo w mówieniu o grzechu społecznym lub strukturalnym, a obecnym już ongiś w wyobrażaniu sobie grzechu pierworodnego, jest ma-

⁷ Tak rozumeli to także teologowie wyzwolenia. Por. R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia et América latina*, Salamanca 1974, s. 102nn; J. Comblin, *Das Bild vom Menschen*, Düsseldorf 1987, s. 223nn.

⁸ Por. P. Ricoeur, *Die „Erbsünde“ — eine Bedeutungsstudie*, w: tenże, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, ss. 140—161, zwł. 156n; tenże, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986

terialny wymiar grzechu. Wbrew indywidualistycznemu, jednostronnie personalistycznemu i duchowemu rozumieniu grzechu, do jakiego prowadziło nieuchronnie dotychczasowe pojmowanie grzechu pierwotnego (choć w sposób w pełni nie uzasadniony), odkrywa się tutaj na nowo w nowych uwarunkowaniach społecznych to, co należało do pierwotnego doświadczenia grzechu: występki jako plama, skaza obejmująca, jak trąd czy brud, wszystkie dziedziny życia⁹.

Mówienie o społecznym lub strukturalnym grzechu, względnie o strukturach grzechu znalazło w tym czasie swój wyraz nie tylko w niektórych nowszych dokumentach Magisterium Kościoła¹⁰; także w całej teologii europejskiej podjęto wiele poszukiwań i badań w powiązaniu z teoriami społeczno-naukowymi, społeczno-filozoficznymi czy też etnologicznymi na temat zła społecznego, aby tą drogą dojść do ujęcia teologii grzechu pierwotnego w nowy paradygmat socjologiczny¹¹.

c) *Grzech pierwotny jako grzech patriarchatu i seksizmu
(paradygmat feministyczny)*

Skoro teologia feministyczna odniosła się krytycznie do uwy-puklanego coraz to bardziej przez ruch feministyczny patriarchatu

⁹ Por. P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen: Phänomenologie der Schuld I. Symbolik des Bösen: Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg — München 1989², t. II, s. 33—56. Tu można by zakotwiczyć w pełni sensowny dialog międzyreligijny i międzykulturowy z nastawionymi bardzo kosmicznie ujęciami grzechu w Afryce i Azji. Por. C. von Furer-Haimendorf, *The Sense of Sin in Cross-Cultural Perspective*, w: Man 9 (1974) 539—556; I. Lalèye, *La personnalité négro-africaine comme lieu d'interrogation sur la genèse de la faute et du péché*, w: K. J. Rivinius (wyd.), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, St. Augustin 1983, s. 126—146; S. Mbonyinkebe, *Faute, Péché, Pénitence et Reconciliation dans les Traditions de quelques sociétés d'Afrique Centrale*, w: tamże, s. 147—164.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et Paenitentia*, nr 16; tenże, *Enc. Sollicitudo rei socialis*, nr 36nn.

¹¹ N. Lohfink (*Das vorpersonale Böse. Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde*, w: tenże, *Das Jüdische am Christentum. Die Verlorene Dimension*, Freiburg etc. 1987, s. 167—199; „Gewalt” als Thema alttestamentlicher Forschung, w: tenże, *Gewalt und Gewallosigkeit im Alten Testament. FS Vinzenz Hamp*, Freiburg etc. 1983, s. 15—50) wiąże to np. z teorią społeczeństwa R. Girarda. Z analogiczną teorią Th. W. Adorno wiąże to G. Scherer (*Verblendung und Todeshorizont. Zum Denken Th. W. Adornos und G. Marceles im Hinblick auf das Problem der Erbsünde*, w: N. Lohfink, *Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche*, Essen 1981, s. 105—187) oraz M. Knapp („Wahr ist nur, was nicht in diese Welt passt”. *Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno*, Würzburg 1983).

jako społeczno-ekonomicznego i kulturalnego systemu hierarchii płciowej i wyraźnie negatywnych następstwach psycho-społecznych tak dla kobiet, jak i dla mężczyzn, dostrzegając jego negatywne skutki także w dziedzinie chrześcijańskiej wiary, historii Kościoła i dziejów teologii, sam zaś patriarchat jako taki doczekał się w ramach tej teologii nowej refleksji, pojawiła się (przynajmniej w pierwszych zarysach) nowa i inna zarazem postać teologii grzechu, zwłaszcza zaś grzechu pierworodnego.

Zgodnie z latyno-amerykańską teologią wyzwolenia i jej wypowiedziami na temat grzechu społecznego lub strukturalnego, można traktować również patriarchat, a zwłaszcza tzw. seksizm jako grzech strukturalny lub pierworodny¹². Patriarchat i seksizm pojmuje się w tym kontekście nie jako wynik konieczności natury, ale jako skutek ludzkiego grzesznego działania. To zaś grzeszne działanie rzutuje w dół na odpowiednio grzeszne struktury, na powstałe tą drogą odniesienia osobowe pomiędzy mężczyzną i kobietą oraz na różnorakie instytucje ukształtowanej w ten sposób hierarchii płci, która znów ze swej strony określa działanie jednostek. To, co określa ten strukturalny, seksistyczny grzech odniesienia kobiety i mężczyzny, ma charakter powszechny: każdy i każda są nim dotknięci, świadomie czy też nie. Jako taki, ten grzech strukturalny rozciąga się na wszystkie dziedziny życia ludzkiego, na społeczeństwo, politykę, kulturę, życie gospodarcze, a także na religię. Każdy i każda, choć w różnym stopniu, są tu ofiarami, a zarazem przestępcami.

Mimo wielkiej ograniczoności tego ujęcia, przynajmniej dwa spojrzenia, względnie dwie sugestie feministycznej teologii grzechu pierworodnego mogą być istotne dla każdej przyszłej teologii tegoż grzechu: po pierwsze, chodzi o to, że grzech pierworodny przenika wszystkie żywotne odniesienia człowieka, nie wyłączając religii. O ile bowiem słuszne i uzasadnione są także w odniesieniu

¹² Por. E. Schüssler-Fiorenza, *Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie*, Concilium 20 (1984) 31—38; R. R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, s. 193—230, zwł. s. 208nn; C. Schaumberger, *Subversive Bekehrung. Schuldenkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht: Irritierenrunde und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie*, w: C. Schaumberger — L. Schottroff, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988, ss. 153—288, a zwł. 158nn, 251nn; D. Strahm, *Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie*, Freiburg (Schweiz) 1987, ss. 108—119, 133—145; M. Dumais, *La conception du péché chez les théologues féministes*, w: A. Mettayer — J. Doyon (wyd.), *Culpabilité et péché Études anthropologiques, théologiques et pastorales*, Montréal 1986, s. 139—152.

do dziejów upadku grzesznego i teologii grzechu pierwotnego ujęcia seksistyczne i patriarchalne, to przed hermeneutyką teologiczną staje nowe zadanie wsłuchiwanie się w wyzwalające objawienie Boże nie od zewnątrz, ale w samej historii ludzkiej słabości, ograniczoności, nędzy i grzechu, jakie mimo szczególnie bliskiej obecności Boga w dziejach Ludu Bożego są szczególnie widoczne. Kościelne i teologiczne związanie się z tradycją winno zatem prowadzić do stałego, własnego nawrócenia oraz do stałego oczyszczania tejże tradycji. Jej apologia za wszelką cenę grzeszyłaby właśnie nastawieniem przeciwnym podstawowym dążeniom chrześcijańskiej tradycji pokutnej.

Po wtóre, ujęcie feministycznej teologii grzechu, zwłaszcza pierwotnego, może strzec przed izolowaniem określonych elementów tradycji wiary, a więc i tradycji teologicznej, oraz przed ich uogólnianiem. O ile bowiem w kontekście opanowującego wszystko patriarchy istotny grzech kobiety polegał nie na dumie, pysze, zarozumiałości i afirmacji siebie, ale na samozaparciu, bierności i samozatracie¹³, to przed przyszłą teologią grzechu pierwotnego staje zadanie konkretnego wydobycia i ukazania całej niszczyielskiej mocy grzechu. Stąd też i antropologia musiałaby ogarnąć wszystkie aspekty bytu ludzkiego oraz ująć je konkretnie w ich historyczno-społecznym urzeczywistnieniu.

Antropologia Kierkegaarda prowadzi na przykład do tego, że dostrzega się pełną realizację bytu ludzkiego jako samorealizację własnej wolności tylko wtedy, gdy udaje się człowiekowi zespolić w jednej syntezie przeciwstawne właściwości swej istoty, typowe dla człowieka (konieczność i wolność, skończoność i nieskończoność); dochodzi się też wraz z Kierkegaardem wówczas do tego, iż z takim samourzeczywistnieniem wiąże się z konieczności lęk i obawa, albowiem idzie tu wciąż o syntezę bardzo trudnych do zlepiania przeciwności pokrajanych jakby nożem, w realizowaniu której człowiek narażony jest faktycznie na wielorakie niepowodzenia. Zamiast uważać się za stworzenie Boże, a tym samym dochodzić z wdzięcznością do przekonania, że jest się niekoniecznym bytem złożonym z czasu i wieczności, konieczności i wolności w relacji do przyjęcia i zaakceptowania siebie jako takiego, człowiek traci siebie z chwilą, gdy traci Boga. Albowiem bez Boga człowiekowi nie pozostaje już nic innego, jak całkowita bojaźń i zwątpienie w obliczu idących parami przeciwności własnego bytu, prowadzące koniec końców do zamknięcia się w sobie i do zabsolutyzowania poszczególnych aspek-

¹³ Por. J. Plaskow, *Sex, Sin and Grace. Woman's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Washington 1980.

tów własnego bytu. Grzech lęku i zwątpienia prowadzi zatem albo do samobóstwienia albo też do wzgardzenia sobą, a więc do beznadziejnego przeceniania siebie w ubóstwianiu własnego „ja” lub do równie beznadziejnego niedoceniańia siebie i przebóstwiania kogoś innego, aby móc się w tym innym zanurzyć i niejako rozpląnąć¹⁴.

d) Grzech pierworodny jako lęk (paradygmat psychologiczny)

Często określa się czasy współczesne jako „okres lęku”, a społeczeństwo współczesne jako „społeczeństwo strachu”. Na tym tle jest rzeczą jasną, że filozofia Kierkegaarda z jednej strony, wraz z jego teologią grzechu pierworodnego, przeżywa obecnie swój nowy renesans¹⁵, z drugiej zaś patologia *psyche* staje się jakby nowym punktem wyjścia do rozważań nad grzechem pierworodnym¹⁶.

Oba te elementy zespala ze sobą E. Drewermann w trzytomowym dziele „Struktury zła”, które mimo swych okazałych rozmiarów (około 2000 stron druku) doczekało się w ostatnich dziesięciu latach aż pięciu czy sześciu wydań¹⁷. Główna teza, nacechowana w szczególny sposób sugestiami Kierkegaarda, głosi: Lęk jest przyczyną zła, przede wszystkim zaś duchowy lęk przed samym sobą, obawa na płaszczyźnie oddalenia się Boga. „Cała niniejsza praca zawiera zatem w trzech tomach jedną tylko

¹⁴ Por. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Teil 3 (zob. przyp. 17), s. 460—479.

¹⁵ Por. H. Deuser, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Darmstadt 1985; G. Freund, *Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre*, Stuttgart etc. 1979; R. L. Perkins (wyd.), *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, Macon 1985; L. Quinn, *Does Anxiety Explain Original Sin?*, w: *Noûs* 24 (1990) 227—244.

¹⁶ Por. E. Drewermann, *Psychoanalyse und Moraltheologie*, t. 1: *Angst und Schuld*, Mainz 1982; L. P. Bridgman — J. D. Carter, *Christianity and Psychoanalysis: Original Sin-Oedipal or Preoedipal?*, w: *Journal of Psychology and Theology* 17 (1989) 2—8; P. C. Vitz — J. Gartner, *Christianity and Psychoanalysis, Part 1: Jesus as the Anti-oedipus*, w: *Journal of Psychology and Theology* 12 (1984) 4—14; tenże, *The Vicissitudes of Original Sin: A Reply to Bridgman and Carter*, tamże 17 (1989) 9—15.

¹⁷ E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Teil 1: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn etc. 1987⁶ (1977¹); Teil 2: *Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*, Paderborn etc. 1985⁵ (1977¹); Teil 3: *Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*, München etc. 1986⁵ (1978¹). Osobne wydanie całości: Paderborn 1988.

myśl: że człowiek jako istota świadoma nie jest w stanie wytrzymać swego bytu bez Boga i że z tej niemożności wytrzymania muszą wyrastać wszelkie formy zła jako doświadczenie beznadziejnego samookaleczenia i samozniszczenia; że — ujmując to pozytywnie — jest jednym i tym samym wierzyć w Boga i dochodzić ponownie do równowagi z sobą samym, a przez to także ze wszystkimi innymi dookoła i z całym światem; ...i dlatego cała wina człowieka polega na tym, że marnieje on z lęku w życiu bez Boga i pozostaje na tym «poziomie» lęku swego jestestwa”¹⁸. Aby przywołać na nowo jahwistyczne pradzieje i ukazać teologicznie filozoficzny paradoks równoczesnego stwierdzenia powszechności grzechu oraz wynikającej stąd winy, po krytycznym ustosunkowaniu się do Hegla i Sartre’a, co stanowi tutaj dyspozycyjne *instrumentarium* myślowe jako oczyszczona na nowo dialektyka, formułuje się tutaj zadanie, w realizacji którego ma być właśnie pomocny wzmiankowany wyżej Kierkegaard: „Wszystko zależy od tego, by dzieje w Rdz 3, 1-7 tak odczytywać, jakby to były dzieje każdego człowieka, a więc jako dzieje, w których każdy jest winien wobec Boga. Zadanie zatem brzmi: fenomenalną konieczność zła z Rdz 3 należy zinterpretować, by ta konieczność wynikała niejako sama przez się z konieczności w łonie ludzkiej wolności, ale również tak, że samo istnienie tej konieczności — wbrew Heglowi — jest winą wobec Boga”¹⁹. Jeśli wraz z Kierkegaardem pojmie się grzech jako samounicestwienie wolności, jako ujarzmienie wolności w obawie przed wolnością, to — po pierwsze — zrozumie się *nie-konieczność* lęku (zwątpienia, grzechu): egzystencja rozstrzyga się w relacji do Boga; zwątpienie, rozpacz jako zapomnienie o Bogu jest winą, albowiem wypływa z realizacji siebie, swego ducha. Po wtóre, ujęcie Kierkegaarda pomaga rozumieć zwątpienie także jako konieczność: samounicestwienie wolności musi z konieczności nastąpić tam, gdzie człowiek nie odnosi siebie do Boga, albowiem odnosi się wyłącznie do siebie. Rozwiązanie jest zatem możliwe tylko na płaszczyźnie teologii i wiary: „to dopiero wiara ukazuje pozorną konieczność zwątpienia wynikającego z lęku jako winę, albowiem dopiero wiara pozwala człowiekowi pojąć, że w jego wątpieniu brakuje mu zawsze Boga i że tylko w tym braku Boga dochodzi z konieczności do braku siebie samego”²⁰.

Mimo fascynacji takim ujęciem, znana aporia dochodzi także tutaj do głosu: albo lęk poprzedza odejście od Boga, ale możliwe

¹⁸ E. Drewermann, *Strukturen des Bösen, Teil 3*, s. LXI.

¹⁹ Tamże, s. 427.

²⁰ Tamże, s. 502.

to jest pod warunkiem, że ścisły związek jest tu konieczny, co stawia pod znakiem zapytania samą grzeszność odejścia, albowiem przy warunku niekonieczności tego ścisłego związku powszechność odejścia staje się tylko zwykłą konstatacją. Jeżeli natomiast odejście jest uprzednie w stosunku do lęku, to także tylko pod pewnymi warunkami (jedność ludzkości) można dopiero dostrzec powszechność zwątpienia (rozpaczy), ale wówczas sama grzeszność zwątpienia staje się już problemem. Jeżeli wreszcie więź odejścia i lęku nie sytuuje się na początku dziejów człowieka, ale jedynie wiąże się z „każdym”, to problemem staje się sama powszechność odejścia.

e) *Grzech pierworodny jako rozdarcie i ociężałość
(paradygmat kosmologiczno-metafizyczny)*

Kiedy teologia współczesna wkracza w bezpośredni dialog z naukami przyrodniczymi albo też uświadamia sobie powszechne dążenie (i tęsknotę) do jedności całej rzeczywistości, musi wtedy natychmiast znaczną część swej refleksji nad grzechem pierworodnym potraktować jako coś nazbyt antropocentrycznego, subiektywistycznego, spirytualistycznego i indywidualistycznego. Chcąc zaś tę doświadczaną na nowo jedność rzeczywistości wszczepić w jedność antropologii, kosmologii i teologii, nadając jej zarazem teologiczny wymiar, trzeba także w nauce o grzechu pierworodnym uwzględnić jego charakter kosmologiczny, a zwłaszcza metafizyczny. Tą drogą powstał też osobny typ teologii grzechu pierworodnego.

Jeśli nawet traktuje się jako marginesową, jak dotąd (a tym samym nie przedyskutowaną jeszcze należycie) refleksję nad kosmicznym wymiarem zła i grzechu pierworodnego, to trzeba stwierdzić przecie, iż doprowadziła ona do ponownego odkrycia i przyjęcia nauki o aniołach i demonach²¹, o ile można by tak określić najbardziej zewnętrzny wymiar prac i poczynąń Teilharda de Chardin, a także do usytuowania kwestii grzechów oraz

²¹ Por. R. J. Pendergast. *The Shattered Mirror: Sin in the Cosmos*, w: *Sciences et Esprit* 22 (1970) 103—239; L. Oeing-Hanhoff, *Die Philosophie und das Phänomen des Bösen*, w: K. Forster (wyd.), *Realität und Wirksamkeit des Bösen*, Würzburg 1965. 37—68; tenże, *Negativität und Böses in philosophischer Sicht*, w: L. Oeing-Hanhoff — W. Kasper, *Negativität und Böses*, Freiburg etc. 1981, s. 150—175; A. Platina, *The Nature of Necessity*, London 1974, s. 191nn.

grzechu pierwotnego w ramach teorii ewolucji²². O ile mianowicie ujmuje się całościowo świat nieorganiczny, organiczny i duchowy pod jednoczącym je wszystkie wymiarem ewolucyjnym, to z konieczności trzeba też uwzględnić każdy element negatywny, nieporządek, cierpienie i grzech, sytuując je w ścisłym odniesieniu do tego rozwijającego się świata jako całości. I jeżeli zło tego rodzaju okaże się jakimś elementem tej ewoluującej całości, otrzymuje wówczas także charakter powszechny. Równocześnie, przy takim ewolucyjnym patrzeniu okazuje się w pewien sposób, że zło jest z jednej strony niespełoną jeszcze w całość wielością, która należy z konieczności do faktu stworzenia świata ewoluującego, z drugiej zaś staje się widoczne, że jest ono odmową, negacją, rozdarciem, cofaniem się i naruszaniem kosmicznego, stwórczego procesu scalania — połączonym z wzrastającą wciąż wolnością w ramach dziejów ewolucji. Jeżeli zaś Chrystus jest Alfą i Omegą tegoż procesu, to grzech stanowi zerwanie związku, względnie odniesienia do Chrystusa. I to właśnie ujęcie Teilharda de Chardin, które pojawiało się w rozmaitych odmianach aż do naszych czasów²³, ma także — podobnie jak inne paradygmaty — swoje ograniczenia i specyficzne, własne problemy²⁴. Nie powinno jednak ulegać wątpliwości, że to niemal wyłącznie antropocentryczne, indywidualistyczne, subiektywistyczne i spirytualistyczne ujęcie teologii grzechu pierwotnego kłóci się z podstawowym doświadczeniem poświadczonej Pismem św. historii wiary, niezależnie od tego, że akcentowana tu jedność Boga, jedność rzeczywistości stworzonej oraz jedność zła pozwalają „odkosmologizować” naukę o grzechu pierwotnym.

²² Por. w tej kwestii: K. Schmitz-Moomann, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung und bleibender Glaube*, Freiburg 1969; M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1983², s. 143—184.

²³ Por. przykładowo: Z. Alszeghy — M. Flick, *Die Erbsünde in evolutiver Sicht*, w: *Theologie der Gegenwart in Auswahl* 9 (1966) 151—159; K. Rahner, *Erbsünde und Evolution*, *Concilium* 3 (1967) 459—465; tenże, *Evolution — Freiheit — Erbsünde*, w: *Zeitwende* 56 (1985) 17—30. W innym kierunku rozwinął się ten sam problem w teologii amerykańskiej: J. B. Cobb — D. R. Griffin, *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen 1979, zwł. ss. 67—74; 117—123; D. R. Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia 1976; N. Pittenger, *Cosmic Love and Human Wrong*, New York 1978; B. L. Whitney, *Evil and the Process God*, Toronto 1985.

²⁴ Istotna krytyka u: F. Schupp, *Schöpfung und Sünde. Von der Verheissung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf 1990, ss. 501—587.

3. Widoki na przyszłość

O ile istotna treść doktryny o grzechu pierworodnym została odkryta na nowo i to w znacznie poszerzonym wymiarze przez teologię współczesną, o tyle trudno jest mówić o jakiejś jednolitej wykładni teologicznej tego wydarzenia. Wielość sposobów rozumienia i podejścia zdaje się świadczyć o niejasnej sytuacji metodologicznej. Szczególnie trudnym wydaje się pogodzenie różnych aspektów, wzorców i przyczynków, a tym bardziej zespolenie ich ze sobą. Albo podchodzi się do tej kwestii w sposób bardziej teologiczny i dostrzega się przy tym trudności od strony antropologicznej i kosmologicznej, albo też rzecz ma się odwrotnie. Jeżeli bowiem ujmuje się problem bardziej antropologicznie, jawi się wówczas niebezpieczeństwo „odkosmologizowania” człowieka i jego grzechu; jeżeli natomiast podchodzi się do kwestii kosmologicznie, wówczas grozi niebezpieczeństwo pominięcia (i niedostrzeżenia) człowieka. Jeżeli z kolei patrzy się na problem bardziej teologicznie-stwórczo, to traci się z oczu powagę grzechu i wielkość dzieła zbawienia. Jeżeli natomiast ustawia się kwestię hamartologicznie i soteriologicznie, wówczas grozi niebezpieczeństwo zagubienia jedności świata i dziejów. Jeżeli pozwala się przewodzić św. Augustynowi, wówczas pozostawia się na uboczu św. Ireneusza i Ojców greckich; jeżeli natomiast wychodzi się od nich to trudno jest zintegrować z nimi augustyński nurt tradycji.

Rozwiązanie tych problemów teologii grzechu pierworodnego nie jest możliwe bez odnowy podstaw i metod refleksji teologicznej. Prawdopodobnie powyższe alternatywy są wynikiem określonych założeń metodologicznych. I dlatego też chyba trzeba by najpierw się postarać o odpowiednią logikę, a zwłaszcza semiotykę wypowiedzi teologicznych, traktując ją jako podstawę bardziej złożonej hermeneutyki teologicznej. W każdym bądź razie trzeba będzie wyraźniej niż dotąd odróżniać różne płaszczyzny i poziomy: religijnego doświadczenia jako takiego, jego symbolicznych i praktycznych wyrazów oraz jego pojęciowych i teoretycznych przepracowań. Wypowiedź dogmatyczna w ujęciu teologii zachodniej jest taką właśnie złożoną formą wyrazu i dlatego pod wieloma względami może być niewłaściwie rozumiana. Należy też jaśniej odróżniać różnorodne funkcje wypowiedzi religijnych. Przede wszystkim zaś trzeba zwrócić baczniejszą uwagę na założenia historyczno-teoretyczne i poznawcze. Idzie na przykład o to, że w trakcie zachodnioeuropejskiego rozwoju pojawiły się podstawowe rozróżnienia, z których nie da się już wycofać,

albowiem traktuje się je jako coś zgoła naturalnego; są to takie pojęcia jak: wolność i jej brak, wina i nie-wina, zbawienie i nie-zbawienie, los i wolność, niedola i wina, itp. Wydaje mi się, że dopiero wtedy będzie można nie tylko semiotycznie, ale także istotnie ująć znacznie lepiej pojęciowy związek powszechnego udziału w winie z ludzką wolnością w samym pojęciu grzechu pierwotnego²⁵. Chodzi przy tym (na ile to możliwe) o komplementarną wielość możliwości poznawczych, a w jej ramach o specyficzną racjonalność i konieczność myślenia mitycznego²⁶, albowiem także „mityczne” elementy nauki o grzechu pierwotnym zachowują w niej teoretyczne znaczenie. Tak czy inaczej, bez istotnego odnowienia metodologii teologicznej nie pojawi się zadowolająca w pełni pod względem teoretycznym teologia grzechu pierwotnego.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁵ Taką próbę wykładu dogmatu grzechu pierwotnego podałem osobiście pt. *Erbsünde — eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas*, w: *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 30—44.

²⁶ Por. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.