

## „UPADŁA” NATURA CZŁOWIEK I STWORZENIE W MOCY GRZECHU

Jakkolwiek wymaganie „całościowego myślenia i działania” stało się już wprost przysłowiowe, jak np. w medycynie czy duszpasterstwie, to raczej trudno byłoby się spotkać z podobnie całościowym, globalnym podejściem do grzechu. Można go oczywiście rozumieć jako jednostkowy czyn konkretnego człowieka, ale wielu ujmuje go także jako tę pierwotną siłę zła, która w postaci grzechu pierworodnego opanowuje *a priori* ludzi pochodzących od Adama, albo nawet dotyczy ludzkiej natury i kosmosu, o czym był zresztą przekonany św. Paweł i niektórzy inni autorzy biblijni. Są również i tacy, którzy utożsamiają grzech z naturą człowieka i starają się go wyjaśniać jako znak rozwijającego się świata.

Poniższe rozważania przypomną w pierwszej kolejności o trudnościach, jakie stają na drodze teologicznego rozumienia grzechu pierworodnego. Przydatne okaże się przy tym przypomnienie perspektyw umożliwiających przekonujące ukazanie faktu, iż to, co się dzieje między Bogiem a człowiekiem, jest zawsze wydarzeniem kosmicznym, a zatem i grzechowi pierworodnemu można by z pewnością przypisać jakiś wymiar kosmiczno-przyrodniczy. Krótko rzecz ujmując, chodzi o dwuczęściowe pytanie: W jaki sposób należy myśleć o „upadłym stworzeniu” i dlaczego należy w ogóle o nim myśleć?

### 1. Naturalizacja grzechu

Pierwsza trudność wynika z egzegezy. Wielu autorów wolałoby znieść „nadbudowę” teologii grzechu pierworodnego i w dalego idącym stopniu uwolnić Pismo święte od roli „dowodu rze-

\* Michael Schulz — ur. w 1960 r. w Wiesbaden, studiował w Moguncji i Rzymie, święcenia kapłańskie przyjął w roku 1984; rok później uzyskał tytuł licencjata teologii. Pracował w duszpasterstwie oraz formacji seminaryjnej. Od 1994 r. jest asystentem w Instytucie Dogmatyki Uniwersytetu w Monachium. W 1995 r. obronił pracę doktorską: „Byt i Trójca”. Obecnie jest w trakcie przygotowywania pracy habilitacyjnej, dotyczącej historyczności upadku i grzechu. Od jesieni 2001 r. jest wykładowcą dogmatyki na Wydziale Teologicznym w Lugano.

czowego” nauki o tym grzechu. Interpretacja taka umacnia — celowo i świadomie lub w sposób niewyraźny — koncepcję oświeceniową, zgodnie z którą grzech prezentował zawsze coś indywidualnego, co w sensie analogicznym może być przypisywane jedynie podmiotowi, a nie jego apriorycznej kondycji<sup>1</sup>. Nie ma więc tu mowy o kosmicznym wymiarze grzechu. Jahwistyczne opowiadanie o upadku ilustrowałoby — w tym ujęciu — wyłącznie to, co zdarza się zawsze i wszędzie, a nie raz jeden: każdy jest bezpośrednio Adamem, indywidualnym winowajcą i „pierwszym” grzesznikiem<sup>2</sup>. Również św. Paweł popierałby taki pogląd. W Rz 5, 12 wypowiada się on przecież przeciwko jednemu tylko grzechowi pierwotnemu, w nieunikniony sposób skutkującemu w każdym człowieku. Wprawdzie przyczynę nadejścia przynoszącej śmierć władzy grzechu dostrzega w nieposłuszeństwie Adama, ale faktyczne opanowanie przez nią konkretnego człowieka uzależnia od grzechu indywidualnego: „...ponieważ wszyscy zgrzeszyli”, grzech i śmierć przeszła na wszystkich ludzi. Upadła natura byłaby zatem konsekwencją czynów „konkretnych grzeszników”<sup>3</sup>.

Sprowadzenie nieodzowności zbawienia człowieka do osobistego grzechu narzuca jednak pytania nie tylko z dziedziny egzegezy. Przede wszystkim wynikają stąd konsekwencje systemowe. Chcąc bowiem stwierdzić, że Jezus jest zbawicielem wszystkich ludzi, odrzucając równocześnie upadek ludzkości, spowodowany grzechem Adama, należałoby także — *explicite* albo *implicite* — potwierdzić konieczność osobistego grzeszenia. Twierdzenie to przekreśla jednak wszelkie wysiłki zmierzające do podkreślenia rea-

<sup>1</sup> Por. R. Spaeman, *Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre*, w: Ch. Schönborn i in., *Zur kirchlichen Erbsündenlehre*, Freiburg 1994<sup>2</sup>, s. 41-53.

<sup>2</sup> Por. C. Westermann, *Der Mensch im Urgeschehen*, KuD 13 (1967) 231-246 — na s. 235: „Wszelkie wydarzenia prehistoryczne, względnie wszystkie prawdydarzenia odnoszą się do teraźniejszości, nawet z wyłączeniem tego, co nazywamy historią”. Por. tenże, *Genesis 1-11* (BK/AT), Neukirchen-Vluyn 1983<sup>3</sup>, s. 58, 90-95, 798-806. Podobnie wypowiadają się: N. Lohfink, *Das vorpersonale Böse. Das AT und der Begriff der Erbsünde*, w: tenże, *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg 1987, s. 167-199; J. A. Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997, 2; E. Zenger, *Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündenlehre*, w: *Erbsünde — was ist das?* (red. S. Wiedenhofer), Regensburg 1999, s. 9-34. Z interpretacją taką polemizował L. Ruppert, *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (SBAB 18), Stuttgart 1994, s. 66-88; tenże *Genesis*, 1. Teilband: Gen 1, 1-26 (FzB 70), Würzburg 1992, s. 531-536.

<sup>3</sup> Por. H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (SBS 10), Stuttgart 1966, s. 64 i 66. Z perspektywy systematycznej por. np. H. Hoping, *Freiheit im Widerspruch* (IST 30), Innsbruck 1990, s. 259-269.

lizmu indywidualnej wolności w obliczu myśli o „swoistym uzależnieniu”, kryjącej się za nauką o grzechu pierwotnym. Konieczność grzeszności rzuca poza tym cień na Stwórcę, który wraz z darem wolności *musiałby* w równie konieczny sposób *pozwolić* wszystkim ludziom pogrążyć się w grzechu. W sposób niezmierny wyłania się więc ponownie wizja upadłej natury człowieka, z dyskusyjnym jednakże uzupełnieniem, iż faktu stworzenia człowieka nie da się już adekwatnie odróżnić od jego grzeszności. Rozróżnienie pomiędzy człowiekiem a powszechną grzesznością stanie się w związku z tym przekonujące tylko wtedy, gdy wyjdziemy od historiozbowczej „modyfikacji” człowieka, która nie sprowadza go do jego stworzonej istoty, ale wyjaśnia, dlaczego każdy także przez swoje własne czyny „daje się poznać” jako grzesznik.

Wielu egzegetów głosi faktyczną konieczność grzechu osobistego, posługując się przy tym wyobrażeniem powszechnej mocy zła, która na kształt swego rodzaju lawiny niesie ze sobą liczne i wciąż przybywające grzechy każdego z ludzi, już przy pierwszym skorzystaniu przez nich z wolności; zaczyna się ponadto ona utrzymywać w ich wnętrzach<sup>4</sup>. Jeżeli jednak „zakażenie” grzechem pierwotnym uzależnimy od pierwszego wykorzystania wolności, to natychmiast powraca poruszany już problem faktycznej konieczności grzeszenia w formie wyrażenia zgody na władzę zła, co jest nie do pogodzenia z podkreślaną równocześnie pierwotną wolnością człowieka. Pozostaje zatem jeszcze jedna możliwość: osobista decyzja, by płynąć pod prąd tej „lawiny grzechu”. Pojawia się zresztą także pytanie: Dlaczego w podobny sposób nie mogłaby zaistnieć lawina dobra, przyjaźni z Boga? Pelagiańskie zabarwienie wyobrażenia, iż dopiero subiektywne opowiedzenie się za władzą grzechu uzasadnia bycie grzesznikiem, jest o tyle trudne do usunięcia, o ile mocniej się podkreśla, że cały ten kontekst zła i grzechu apriorycznie i *wewnętrznie*, a więc „odśrodkowo”, decyduje o realizacji wolności<sup>5</sup>. Równie ważne jest to, by

<sup>4</sup> Por. U. Baumann, *Erbsünde?*, Freiburg 1970, s. 252-267. Według Lohfinka (dz. cyt., s. 186n), grzech Adama symbolizuje tylko pierwszy grzech, który faktycznie pociągnął za sobą następne, tak że wszystkich ludzi możemy nazwać grzesznikami. Por. także koncepcje innych autorów (P. Schoonenberg, D. Fernandez, A. de Villalote, K. Schmitz-Moormann i in.), zebrane i skomentowane w: H. Köster, *Urstand. Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983, s. 154-157, 189-205, 209-212.

<sup>5</sup> Im bardziej Schoonenberg podkreślał wewnętrzność zła, tym lepiej mógł uchronić swoje poglądy na temat grzechu przed pewnymi ujęciami

nie łączyć wewnętrznej presji zła z przekazywaniem dalej „złych skłonności”. Istota grzechu pierwotnego tkwi bowiem w pewnym stanie braku, mianowicie byciu „poza” pierwotną mocą miłości Bożej, pozwalającej człowiekowi żyć dla Boga, Jego stworzeń i bliźnich, w której to miłości realizuje się w nieskończony sposób dobro. Chcąc zresztą uprawdopodobnić uniwersalność tego kontekstu zła i grzechu, należałoby ją skojarzyć z samym pochodzeniem człowieka <sup>6</sup>.

Niektórzy spośród uważających wszelkie wyobrazenie historycznego wymiaru grzechu pierwotnego jedynie za stylistyczny środek prezentacji indywidualnej grzeszności dochodzą również do identyfikacji nieodzowności zbawienia człowieka z jego skończonością i ograniczonością. W bardziej umiarkowanej formie tego poglądu dochodzi do głosu pewna dwuznaczność komponentów natury ludzkiej; mówi się mianowicie o autonomii człowieka, która niemal siłą rzeczy dąży do uniezależnienia się od Boga <sup>7</sup>, albo też bez żadnych szczególnych zastrzeżeń uznaje się, iż grzech i śmierć są typowymi cechami natury ludzkiej <sup>8</sup>. Ponownie nie została tu uwzględniona problematyka systemowa i nastąpiło usunięcie Stwórcy w cień. Dobro stworzenia oznacza tutaj bowiem zaledwie pewną powinność, ukierunkowanie, zmierzanie ku dobru, mające się urzeczywistnić dopiero w przyszłości.

Albo wreszcie tłumaczy się zło, chaos jako *contr-principium* Stwórcy, z którym musi On — jako Ten, który nadaje kosmosowi porządek — walczyć. Rezygnuje się więc z myśli o początkowo dobrym stworzeniu, w które zło zostało wprowadzone poprzez grzech (także pierwotny) człowieka. Każdy grzech byłby tutaj rozumiany jako swoisty sabotaż przeciwko porządkującemu działaniu Boga; grzech umożliwia bowiem pierwotnemu chaosowi ponowne wkroczenie w kosmos. Dopiero gdy nowe niebo i nowa ziemia staną się eschatologiczną rzeczywistością, Stwórca osiągnie

pelagiańskimi. Por. M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (FThSt 29), Frankfurt a. M., 1983<sup>2</sup>, s. 69-103; B. Ruhe, *Die Dialektik der Erbsünde*, Freiburg Schweiz 1997, s. 19-48.

<sup>6</sup> Taki punkt widzenia reprezentował K. Rahner (por. tenże, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 92-100).

<sup>7</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988, s. 454; tenże, *Systematische Theologie*, II, Göttingen 1990, s. 199n, 434; tenże, *Probleme einer trinitarischen Gotteslehre*, w: W. Baier (red.), *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt. FS für Joseph Kardinal Ratzinger*, I, St. Ottilien 1987, s. 329-341.

<sup>8</sup> Por. C. Westermann, *Genesis...*, dz. cyt., s. 805; H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen 1980<sup>2</sup>, s. 186.

swój cel. Koniec jednego z etapów na tej drodze wyznaczyło zmartwychwstanie Jezusa<sup>9</sup>.

Z drugiej strony trzeba rozważyć to, iż jedynie skończony, ograniczony Bóg mógłby mieć jakąś inną zasadę (*principium*) albo jakiegoś przeciwnika obok siebie. Tylko Bóg *tragiczny* mógłby istnieć jako „bratanek nicości”<sup>10</sup>. W równie *tragicznym* napięciu ze złem istniałby taki Bóg, który — już przed swą własną egzystencją — musiałby podjąć decyzję przeciwko zaistnieniu możliwości nicości i zła. Jednakże dzięki tej właśnie decyzji zostałyby one „uniesione”, zachowane, i stałyby się tym samym bezpośrednią pokusą dla człowieka, który nieuchronnie jej ulega<sup>11</sup>.

Chociaż te różnorodne formy nadania złu wymiaru kosmicznego obalają jednostronność indywidualizowania grzechu, to jednak — co było do zauważenia — ich metoda nie jest zbyt przekonująca. Odrzucić należy przede wszystkim deifikację zła i grzechu. Do absolutności Boga nic nie jest adekwatne; chyba że Bóg w ogóle nie istnieje! A przecież przekonanie to jest warunkiem kosmicznego pojęcia grzechu.

Niezwykle popularna stała się naturalizacja grzechu pierwotnego na gruncie teorii ewolucji. Jako „tak zwany grzech”<sup>12</sup> (czyli jako „genetyczny posag” instynktu samozachowawczego tego rodzaju, że zmusza on do indywidualnego i zbiorowego egoizmu) grzech pierwotny zyskał na sile przekonywania; stał się ponadto pojęciem biologicznym<sup>13</sup>. Wraz z rozwojem mózgu i inte-

<sup>9</sup> Interpretację taką proponuje K. Berger w książce: *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?* (Stuttgart 1996, s. 40-46), relatywizuje ją jednakże uwagą, że nie stoi ona za całym Starym Testamentem. Arystotelesowski „okruch” o nieufornowanej materii w Mdr 11, 17 jest zrozumiałe w kontekście pierwszego przykazania oraz słów: Iz 44, 6n. 24; 2 Mch 7, 28; J 1, 3; Kol 1. 15n; Rz 4, 17.

<sup>10</sup> E. Jüngel (*Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1992<sup>6</sup>, s. 303) określa byt Boga jako *a se in nihilum ek-sistere* („za-istnienie z siebie w nicości”). Bóg miałby istnieć w obliczu nieczulości, nicości i śmierci; dopiero tak okazałby się prawdziwą miłością i życiem wiecznym. To, co złe i bez znaczenia, dopomagałoby Bogu w osiągnięciu jego ostatecznej doskonałości.

<sup>11</sup> Koncepcję taką rozwija filozof Luigi Pareyson: *Ontologia della libertà*, Torino 1995, s. 166-198.

<sup>12</sup> Por. słynne studium *Zur Naturgeschichte der Aggression* K. Lorenza, *Das sogenannte Böse*, München 1995<sup>20</sup>, które odnalazło nowy fundament dzięki socjobiologii i etyce ewolucyjnej. Por. także Chr. Schönborn, *Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriß*, w: tenże, *Zur kirchlichen Erbsündenlehre*, dz. cyt., s. 80n.

<sup>13</sup> Por. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, Louisville—Kentucky 1993, s. 116. *Educated Christians*, czyli „wykształceni chrześcijanie”, powinni odrzucić naukę o grzechu pierwotnym, wiedzą wszak o jej mitycznym pochodzeniu. Mogą jednak się nauczyć rozumieć grzech pierwotny

ligencji wzrasta na przykład zdolność zapewniania sobie zapasów, a to dzięki coraz lepiej organizowanym wojnom eksterminacyjnym, prowadzonym przeciwko innym grupom ludzi. Idąc dalej za wątkami proponowanymi przez ewolucjonistów, trzeba by stwierdzić, iż *Homo sapiens* zachowuje w sobie genetyczną pamięć o Kalwarii tak gwałtownie przerwanej historii człowieka neandertalskiego. Społeczeństwo o ograniczonej swobodzie ruchów, globalizacja walki z konkurencją i biologiczne próby wyhodowania ludzi zdolniejszych, piękniejszych i zdrowszych powinny zasignalizować, że agresja pomiędzy grupami ludzkimi została zastąpiona toczoną w ramach jednego rodzaju ludzkiego walką o potrzebne do przeżycia zapasy i płynące już z tego przeżycia korzyści.

Chcąc nie chcąc, powraca w ten sposób kosmiczny wymiar grzechu; do ewolucyjnie pojętego świata należy także „tak zwany grzesznik”. Również zbawienie wpisuje się w biologiczny obraz świata. Oznacza ono bowiem moralną poprawę lub odmianę człowieka, która powinna być osiągnięta przez samą ewolucję, ingerencje genetyczne albo działania pedagogiczno-społeczne. Daremnie dotąd poszukiwanym „brakującym ogniwem”, *Missing Link*, pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem „doskonałym” jest dzisiejszy żywy człowiek. Niemniej właściwa hominizacja jest jeszcze przed nami; i to ona jest zbawieniem<sup>14</sup>. U podstaw tkwi tu jednak nadal motyw egoistyczny. Zbawienie staje się bowiem swoim „szyfrem” służącym do przeforsowania pewnych życiowych idei, do których należy teraz globalny altruizm i określona miara odpowiedzialności ekologicznej.

Zgodnie z tym poglądem „upadłe” stworzenie jest zjawiskiem naturalnym. Tak myślą również teologowie, którzy ludzką ograniczoność utożsamiają z grzesznością (i odwrotnie) albo też (*implicit*) potwierdzają faktyczną konieczność grzechu indywidualnego.

Z tych wszystkich trudności można wyjść, jedynie pojmując grzech pierwotny jako niekonieczny, pierwotny czyn człowieka, o charakterze jednorazowego wydarzenia, w którym się zakorzenia faktyczna nieuchronność grzechu osobistego. Przez odrzucenie przyjaźni z Bogiem człowiek traci swe dynamiczne ukierunkowanie na propozycję wychodzącego ku niemu Boga. Siłę tego ukierunkowania mógłby on podporządkować wszystkie swoje naturalne siły i cały swój „ewolucyjny spadek”; one same mogłyby

rodny jako genetyczne zaprogramowanie człowieka w tego rodzaju instynkt samozachowawczy, który nie jest możliwy bez egoizmu. Por. także R. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama*, Münster 1997, s. 58n, 66n, 73, 76.

<sup>14</sup> Por. K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, 1995, s. 282-286.

nawet służyć jego *teocentrycznej samorealizacji*. Skoro jednak tak się nie stało, ograniczone ziemskie rzeczywistości zyskują nieproporcjonalną wprost atrakcyjność, której człowiek ulega: a więc grzeszy. Takie rozumienie grzechu pierwotnego zawiera w sobie wymiar naturalny, nie będąc przy tym wizją naturalistyczną czy biologistyczną.

## 2. Grzech, który się wymyka

Oprócz zarysowanych powyżej problemów natury egzegetycznej i historyczno-duchowej, związanych z rozumieniem grzechu pierwotnego, należy jeszcze zwrócić uwagę na jego szatański charakter. To dzięki niemu grzech nie poddaje się próbom ujęcia go w sposób generalny, całościowy. W swej *diaboliczności* (gr. *diaballein* — porozrzucać, poprzewracać) grzech rozrzuca (dzieli) wszystko, niszczy wspólnotę i jedność (także intelektualną), prowadząc do tego, iż „oddziela się” sam od myślenia lub też daje się ująć tylko jako pewna pozorna całość, która równocześnie zasłania go *jako grzech* (jak na przykład w omawianym już zagadnieniu tożsamości natury i grzechu).

Przedstawione w historii zbawienia wyzwolenie z grzechu staje się więc *konieczne* również z przyczyn czysto *racjonalnych*. Umożliwia ono mianowicie powrót i skierowanie myśli ku sobie samej oraz pomaga w przeniknięciu ogólnych zarysów grzechu i jego zrównania się z naturą. Zetknięcie się z powszechnością zbawienia w Chrystusie umacnia myślenie w jego przyrodzonej zdolności do zdobycia ostatecznej, uniwersalnej całości wiedzy poprzez powiązanie poznania różnych rzeczy, w tym także grzechu. Według I. Kanta, łącząca, syntetyzująca działalność poznania i myślenia zakłada ogólną ideę wszelkich warunków poznania, która swą wewnętrzną jedność odnajduje w idei Boga<sup>15</sup>. Nawet bez konieczności rozkładania Kantowskiej teorii poznania na czynniki pierwsze zauważamy, że ogólne zrozumienie rzeczywistości jest osiągalne jedynie w odniesieniu do Boga. Jednakże grzech — jak twierdzi św. Paweł (Rz 1, 18) — „nakłada pęta prawdzie Bożej”, a tym samym swemu zdemaskowaniu, że mianowicie on sam w sobie jest niczym, nonsensowną pustką, która pragnie jedynie sprawiać wrażenie, iż czymś jest, co jednak z powodu swej bezsensowności nie może nawet zostać wyjaśnione — wszelkie bowiem próby jego wyjaśnienia zakładają wciąż coś nonsensownego.

<sup>15</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 359, 364, 379, 391, Warszawa 1986, t. II, s. 12n, 17n, 31, 43n.

Skoro samo tylko wydarzenie Jezusa Chrystusa jest w stanie rozświetlić otchłań grzechu, nie jest czymś zaskakującym, iż całościowa nauka o grzechu pierworodnym zyskuje stopniowo swoje zarysy dopiero dzięki głębszej refleksji soteriologicznej, w Nowym Testamencie zaś możemy ją znaleźć jedynie w formie zaczątkowej. Temu stanowi rzeczy można i dziś przypisać fakt, że zaniedbanie teologii grzechu pierworodnego musiało zaowocować koncepcyjnym zahamowaniem rozwoju chrystologii i soteriologii. Chrystus stał się jedynie pedagogicznym wzorem ludzkości dążącej do poprawy moralnej albo przykładem nowej (w sensie genetycznym) dyspozycji etycznej. Kto się zdecyduje w nowym świetle, tak jak Ewangelie oraz św. Paweł, myśleć o Dobrej Nowinie o królestwie Bożym i o wynikającej z niej praktyce życia codziennego, a także o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, ten dojdzie do dramatycznej wizji rzeczywistości. Soteriologiczny wymiar wydarzenia Chrystusa ukazuje nam bowiem, iż relacje pomiędzy Bogiem a człowiekiem określone są relacjami zachodzącymi między wolnością boską i ludzką, a stosunki te decydują też o rzeczywistości ostatecznej.

Śladem tego wniosku, iż relacja wolności między Bogiem a człowiekiem decyduje również o świecie, będziemy iść w dalszej części naszych rozważań.

### 3. Kosmos w człowieku

Można się pytać, czy koncentrowanie pełni rzeczywistości na człowieku nie jest wyrazem przesadnej dumy? Czy cała rzeczywistość da się pomieścić w opisie relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, czy też może jest ona szersza, pełniejsza albo bardziej rozległa? Należy jednak natychmiast wyjaśnić, iż w przypadku stosunku pomiędzy Bogiem a człowiekiem chodzi o taki rodzaj relacji, poza którą nie ma już pełniejszej, a przynajmniej nie sposób sobie jej wyobrazić. Albowiem dopiero w człowieku skończona rzeczywistość dochodzi wreszcie do siebie, staje wobec siebie samej i jako taka zostaje rozpoznana. Jedynie w ludzkim odniesieniu do nieskończonego Boga udaje się ująć to, co skończone. Zaś ów powrót tego, co skończone, do siebie samego w ludzkiej relacji do Boskiej nieskończoności stanowi z kolei warunek tego, że relacja wolności pomiędzy Bogiem a stworzeniem w ogóle zachodzi. Tak więc cała skończona rzeczywistość zespala się właśnie w człowieku. Świat sytuuje się tym samym w związku człowieka



z Bogiem; tutaj także znajduje miejsce swego określenia<sup>16</sup>. Poza tym miejscem nie ma w ogóle świata, nie ma stworzenia, nie ma tego, co skończone; istnieje tylko „ślepa egzystencja” i wegetacja, byt (werbalny) bez celu i zasad. W świetle tak ujętych relacji Bosko-ludzkich świat nie zdradza już żadnego fałszywego antropomorfizmu.

Nie bylibyśmy bardziej obiektywni, starając się zyskać neutralną, zewnętrzną perspektywę na to, co skończone, poprzez — teoriopoznawczo całkowicie niemożliwe — oderwanie się od ludzkiego podmiotu poznania. Jeśli bowiem kosmos *jako kosmos* można ująć dopiero w człowieku, a niezależnie od niego nie istnieje on nawet *jako kosmos*, to rozważanie o świecie z otwartej na Boga perspektywy człowieka stanie się jak najbardziej obiektywne: Umożliwia ono ujęcie kosmosu w jego pochodzeniu i celu, a tym samym ukazanie jego istotnej struktury bytowej. Jeśli zaś to ostatnie zależy od rzeczywistości ludzkiej, to kosmos z obecnym w nim człowiekiem jest jakościowo lepszy aniżeli bez niego.

Poznawalność samej istoty kosmosu przemawia za tym, iż realizacja tej poznawalności nie jest dla kosmosu czymś błahym, chociaż nie posiada on żadnego *ja*, które mogłoby to stwierdzić. Innymi słowy, to człowiek jest owym *ja* kosmosu, które jako „część” kosmosu umożliwia postawienie takiego stwierdzenia. Człowiek istnieje z powodu stwierdzenia o poznawalności kosmosu.

Za antropocentrycznym widzeniem kosmosu przemawia poza tym ewolucja. Nie trzeba być zwolennikiem idealistycznego pojmowania świata, by zgodzić się z twierdzeniem, iż rozwój ewolucyjny prowadzi do pojawiania się coraz bardziej skomplikowanych struktur. Stopień komplikacji i integracji rośnie tym bardziej, im więcej można znaleźć różnic między wewnątrz a „zewnątrz” danego stworzenia, a zatem im bardziej wykształciła się forma subiektywności. Subiektywność należy więc do ewoluującego kosmosu; jest ona jego celem. Wygląda to, jakby kosmos „chciał” być rozpoznany w człowieku i mocą jego wolności powrócić do swoich źródeł<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Por. R. Guardini, *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis Kapitel I-III*, Würzburg 1965, s. 56n.

<sup>17</sup> Por. L. Scheffczyk, *Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur*, Weilheim—Bierbronn 1992, s. 67-90. Można dyskutować np. także nad problemem, jak dalece inteligibilne *species* przynależą do działania danej rzeczy. Por. G. Siewerth, *Sein und Wahrheit*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, I, Düsseldorf 1975, s. 111-127; K. Rahner, *Geist in Welt*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, II, Freiburg 1996, 74nn.

Pogląd ten bywa częstokroć popierany rozważaniami uzasadniającymi tzw. zasadę antropiczną<sup>18</sup>. Zgodnie z nią ewolucja kosmosu i życia na Ziemi musiała przebiegać właśnie tak, jak przebiegła, aby możliwe było powstanie człowieka. Najmniejsze nawet odchylenia w rozwoju naszego Układu Słonecznego, albo wśród czterech kosmicznych żywiołów, oznaczałyby uniemożliwienie powstania znanego nam kosmosu, życia, a także człowieka. Wszystko zdaje się przebiegać w ten sposób, że mógł powstać człowiek, a rzeczywistość może się w nim „odbijać” oraz powracać do swego metafizycznego fundamentu.

Z kolei jak ważna jest dla człowieka jego relacja do Boga, wskazuje między innymi prowadzona wśród paleoantropologów dyskusja o kryteriach bycia człowiekiem. Wynika z niej, że pewną poszlaką przemawiającą za zaistnieniem człowieka jest samoświadomość zakładająca odniesienie do Transcendencji<sup>19</sup>. Odniesienie to mogą potwierdzać takie znaleziska archeologiczne, jak groby, nieznane w świecie zwierzęcym. Obecność grobów umożliwia wyciągnięcie wniosku, że pewna populacja wykształciła świadomość śmierci. A może się ona rozwijać tylko wtedy, gdy się ujmuje ograniczoność własnego życia i skończoność w perspektywie tego, co nieskończone. Człowiek powstaje niekoniecznie wraz z użyciem narzędzia, ale wraz z metafizyką.

Ta czysto fenomenologiczna kryteriologia paleoantropologii jest w stanie zagwarantować teoretyczną ważność refleksji filozoficznej. Warte uwagi jest to, iż człowiek tylko dlatego zachowuje względny dystans do rzeczy tego świata i dysponuje swoją wolnością, że duchowo przekracza on rzeczy skończone (jak na przykład własne życie), sięgając aż po absolut, i dlatego nie jest nimi całkowicie ograniczony, jak to się dzieje w przypadku zwierząt. Człowiek jest zatem istotą transcendentálną; jest oknem, przez które kosmos „widzi” swój początek.

Tak więc nawet z perspektywy nauk przyrodniczych czy filozofii przyrody postrzeganie kosmosu w świetle ludzkich relacji do źródła wszelkich bytów nie wydaje się nonsensem czy fantazją. Skoro kosmos osiąga swoje przeznaczenie dopiero w człowieku i jego stosunku do Stwórcy, nie sposób odrzucić wniosku, że ma on charakter historiozbowczy, to znaczy nosi on znamiona konkretnej postaci relacji między Bogiem i człowiekiem. Grzech człowieka decyduje zatem także o świecie. Upadły i umykający sa-

<sup>18</sup> Por. R. Breuer, *Das anthropische Prinzip*, Wien etc. 1981.

<sup>19</sup> Por. U. Luge, „*Als Anfang schuf Gott...*”. *Bio-Theologie*, Paderborn etc. 1997, s. 242-295.

memu sobie świat istnieje w koordynatach ludzkiej wolności, która odrzuca lub zamyka się na zwrócenie się skończoności na Boga <sup>20</sup>.

#### 4. Świat upadły w człowieku

Przez sprzeciwienie się człowieka realizowaniu kierowania wszystkich bytów ku Bogu pojawiła się na świecie sprzeczność. Świat stał się sprzeczny, zwłaszcza wobec człowieka i w nim samym. Świat stał się dla siebie zagadką, skomplikował się. Stworzenie jawi się jako natura rozdwojona, która z równą siłą umożliwia życie i je niweczy. Bez ruchów płyt tektonicznych oraz aktywności wulkanicznej nie byłoby życia na Ziemi. Równocześnie potęgi te potrafią w ciągu kilku sekund zniszczyć to, czego powstanie umożliwiły. Albo inny przykład: śmierć należy do życia. Bez śmierci życie nie może się dopełnić; bez śmierci tracą wartość wszelkie wolne decyzje. Bez śmierci wszystko byłoby jednakowo ważne: tak jak czas, który z kimś spędzamy. I chociaż śmierć konstytuuje życie jako całość, to przecież właśnie ona całość tę niszczy. Śmierć jest jedną wielką sprzecznością. Jako sprzecznych doświadczamy też naszych ludzkich sił, mobilizujących nas do życia. Z jednej strony są one ważne dla podtrzymania i pomnażania życia, ale z drugiej mogą zniewolić człowieka. Całkowite ich opanowanie i ukierunkowanie na dobro wydaje się prawie niemożliwe. Konstytutywne dla podmiotu skupienie się na sobie i „samoposiadanie” człowieka, które dopiero umożliwia udzielanie się innym i komunikację, wciąż się obraca w egoistyczne wpatrywanie się w siebie, co według źródeł biblijnych po raz pierwszy stało się widoczne w relacji między mężczyzną i kobietą (por. Rdz 3, 16). Stosunek do samego siebie stał się sprzeczny i ambi-

<sup>20</sup> By ukazać kosmiczny wymiar krzechu, można oczywiście zająć się także angelologią. Jeśli za K. Rahnerem (*Schriften zur Theologie* 12, Zürich 1978, s. 403nn, 415-428) w analogii do duszy ludzkiej, która „formuje” (konstytuuje) materię w ciało, bierzemy tu pod uwagę „czyste formy subsystencji”, to nie można także aniołom odmówić jakiegoś związku z ukształtowaniem materialnego kosmosu. Jako wolne istoty, mogą oni wspierać Boskie plany zbawcze lub im się sprzeciwiać. Stąd zaś jest już niedaleko do stwierdzenia, że te moce, które zwracają się przeciwko Bogu, mogą mieć także destrukcyjny wpływ na procesy fizyczne albo — poprzez materię — na ludzkiego ducha. Możemy również się zastanawiać, na ile człowiek — jako ogniwo łączące świat widzialny z niewidzialnym — odgrywa rolę uwożliwiająca wpływ aniołów. Por. Cl. S. Lewis, *Über den Schmerz*, München 1978, s. 157-160.

walentny, podobnie jak cały człowiek. Upadły świat jest więc światem ambiwalencji i sprzeczności<sup>21</sup>.

Powstaje tutaj pytanie, jak wyglądałoby dalsze doświadczenie świata, gdyby człowiek i kosmos nadal się rozwijały w swej pierwotnej relacji wobec Transcendencji. Albowiem duchowy i fizyczny postęp człowieka nie zasadza się jedynie na filogenetycznym rozwoju mózgu. Jeśli w istocie konstytutywnym aspektem człowieczeństwa jest odniesienie do Transcendencji, to rozwój duchowy musi się opierać właśnie na nim. Jak więc wyglądałby świat, gdyby człowiek w swej relacji do Boga nie skrócił zmierzania drogą swego pierwotnego powołania do świętości i sprawiedliwości? Odpowiedź na to pytanie nie jest nam po upadku w grzech dostępna bezpośrednio, lecz jedynie w spojrzeniu na ludzi, którzy dzięki łasce Chrystusa świecili przykładem życia w powołaniu do świętości, zwłaszcza zaś — „Świątemu Bożemu” (Mk 1, 24; J 6, 69) — Jezusowi.

Jak pokazuje historia Jego kuszenia, naturalne ludzkie siły i dążenia były w Nim całkowicie podporządkowane ich właściwemu celowi; mocą Ducha Świętego służą one bowiem samo-realizacji człowieka w ukierunkowaniu się na Boga. Życie wiedzione we wspólnocie z Bogiem promieniuje na resztę stworzenia. Zwierzęta, które po potopie musiały się bać i lękać człowieka (por. Rdz 9, 2), u nowego Adama miały przebywać w spokoju, czuć się wręcz „zaszczycone” Jego panowaniem (por. Mk 1, 13; Iz 11, 6-9). Podobnie gotowy do służby jawi się świat niewidzialny (por. Mk 1, 13; J 1, 51; Łk 22, 43). Rozmaite cuda, uzdrowienia pokazują, jak upadła natura odzyskuje swą przyćmioną dobroć (por. Mk 7, 37). Zmartwychwstanie niweczy dwuznaczność śmierci. Cała cudowność związana z postacią Jezusa okazuje się w najwyższym stopniu racjonalna, gdy tylko zdamy sobie do końca sprawę z antropocentryzmu kosmosu oraz kosmo- i teocentryzmu człowieka.

Także historie wielu świętych unaoczniają nam, zwłaszcza w swych legendarnych wręcz ujęciach, uświęcone stworzenie. Nie jest dziełem przypadku, że na przykład Hildegarda z Bingen — dzięki realizacji swej wolności w przyjęciu Bożego zbawienia w Chrystusie — mogła tak bardzo rozwinąć wrażliwość na obecność zbawczych sił w naturze. Święty (jak również kapłan) jest po prostu lekarzem. *Pieśń słoneczna* św. Franciszka, uzdrowienia,

<sup>21</sup> Na temat psychologii grzechu pierwotnego por. A. Görres, *Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen*, w: Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 12-35; Cl. S. Lewis, dz. cyt., s. 81-101.

które przez niego się dokonały, rany, które były mu zadawane (przypalanie spowodowane chorobą oczu), oraz kazanie do ptaków<sup>22</sup> ukazują nam, iż stworzenie — dzięki mocy łaski Chrystusa — może osiągnąć i rozwinąć skutecznie w człowieku oraz przez niego właściwy sobie stan pierwotnego dobra i świętości. Tak głęboko przeżywana i zgłębiana przez św. Pawła nieodzowność zbawienia doznaje w świętych oczekiwanego z upragnieniem objawienia się chwały „synów Bożych” (Rz 8, 19). Święci, pośrednicząc w drodze stworzenia do „zaczątków” zbawienia, przyczyniają się do osiągnięcia przez nie swego przeznaczenia.

Może to zabrzmieć fantastycznie — choć nie ma w tym zbyt wiele fantazji — gdy wyobrazimy sobie, że świat i społeczeństwo bez grzechu rozwijałyby się faktycznie znacznie efektywniej. Nie pojawiłyby się wiele form cierpienia. Można by było znacznie lepiej poznać siły przyrody i opanować ich moc sprzyjającą życiu. Śmierć, pozbawiona swej rozdzierającej dwuznaczności, byłaby wyraźnym opowiedzeniem się za Bogiem; byłaby jedynie chwilą w definitywnym „spełnianiu się” (czyli dochodzeniu do swej pełni) stworzonego z pyłu i gliny człowieka. Pawłowa wiedza, że „Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8, 28), byłaby codziennym doświadczeniem.

## 5. Antropodycea i teodycea

W tym miejscu nie lada lekkomyślnością byłoby, w kontekście problematyki teodycealnej, spłylenie całego potencjału wyjaśniającego nauki o grzechu pierwotnym do obiegowej „odpowiedzi standardowej”<sup>23</sup>. Wielorakie, również „niezawinionie”, cierpienia w historii ludzkości nie są zemstą czy karą Stwórcy znieważonego grzechem. Czynniki przyczyniające się do cierpienia w wyniku działania praw przyrody nie zmierzają wyłącznie do kształcenia w ludziach odpowiedzialnego korzystania z wolności, pozwalającego im uniknąć dalszych nieszczęść<sup>24</sup>. Cierpienie, jako kwestionowanie sensu wszelkiej egzystencji, pojawia się dopiero w relacji człowieka do Boga po upadku. Zanim grzech mógł w ogóle do-

<sup>22</sup> Por. Tomasz z Celano, *Życiorysy świętego Franciszka*, w: Salezy Kafel OFM Cap (red.), *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, Warszawa 1981, s. 50-52 i 167-171: „Wierzę, że on, który oswajał nieujarzmione żywioły, odzyskał pierwotną niewinność” (s. 168).

<sup>23</sup> Tak czyni jednak Armin Kreiner (*Gott und das Leid*, Paderborn 1995<sup>3</sup>, s. 22).

<sup>24</sup> Ten właśnie wątek rozwija A. Kreiner, *Gott im Leid* (QD 168), Freiburg 1997, s. 331-393.

prowadzić do zakwestionowania Boga, człowiek — a wraz z nim wszelkie inne byty — kwestionuje sam siebie. Teodycea nie jest zatem możliwa bez uprzedniej antropodycei przez zbawcze dzieło Boga.

Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego usprawiedliwienie człowieka przez łaskę samego Chrystusa stało się po raz pierwszy widoczne w Maryi — została Ona bowiem zachowana nawet od grzechu pierworodnego. Mocą tej łaski wypowiada Ona, jako nowa Ewa (myśl ta pojawia się najwcześniej u Ireneusza z Lyonu), bezgraniczne (bez skazy) „tak”, jako odpowiedź na Boże „tak” w Chrystusie. Jako teologiczne rozwinięcie zgody Maryi powstało m.in. przekonanie o Jej *virginitas in partu* (tzn. dziewictwie w czasie porodu)<sup>25</sup>. Dla pełniejszego zrozumienia tego twierdzenia trzeba tu przypomnieć, że zgodnie ze świadectwami biblijnymi śmierć, choroba i ból były uznawane za znaki oddalenia się człowieka od Boga: Źródła życia, zdrowia i zbawienia. Nie chodzi tu więc tyle o biologiczny aspekt cierpienia, co o związany z nim wymiar symboliczny, np. o całkowite opuszczenie w śmierci, która przypieczętowuje konsekwentnie to, co pociąga za sobą grzech: osamotnienie, izolację. Chodzi tu także o ten szczególny rodzaj zagrożenia życia, któremu musi się poddać — niezasłużenie? — podczas porodu kobieta chcąc wydać na świat *tylko* nowe życie; a wszystko to zgodnie z Bożym poleceniem współuczestniczenia w stwarzaniu świata. *Księga Rodzaju* opisuje godną uwagi ambiwalencję narodzin w kontekście grzechu pierworodnego (por. Rdz 3, 16). Gdyby człowiek był całkowicie (bez zmazy grzechu pierworodnego) zgodny z wolą Bożą, choroby i cierpienia nie musiałyby zmieniać swej natury; zmieniają jednak swój charakter realno-symboliczny, to znaczy swą obiektywną jakość w perspektywie relacji do Boga. A zatem cierpienia, które musiał znosić Jezus, w tym także Jego strach przed śmiercią, nie wyrażają oddalenia od Boga, będącego owocem grzechu pierworodnego; tym samym, w przypadku Jezusa, nie przypieczętowują one grzeszności. Cierpienia Jezusa i Jego lęk przed śmiercią zostają raczej zintegrowane z życiem, które nie zna przecież oderwania od Boga, ale w taki sposób, że należy je uznać za obiektywne znaki solidarności z grzesznikami, którzy od Niego odeszli. Również całkowita, dziewicza jedność Maryi z Bogiem Życia nie została dotknięta „scenariuszem grozy”, który — zwłaszcza po upadku — realizują związane z bólem narodziny każdego z ludzi. Ona, Maryja, pozostaje nienaruszona; upad-

<sup>25</sup> G. L. Müller, *Was heisst: Geboren von der Jungfrau Maria?* (QD 119), Freiburg 1989, s. 90-107.

ła natura zostaje w Niej „podniesiona”. Nowo stworzony przez Chrystusa człowiek: Jego Matka, jest pod każdym względem usprawiedliwiony: ustrzeżony tak przed pierworodnym, jak i przed każdym innym grzechem. Boże usprawiedliwienie dokonuje się w tym obejmującym wszystko usprawiedliwieniu człowieka.

## 6. Prehistoryczny „upadek” natury

Rozważając teocentryczną strukturę bytową człowieka, dostrzegamy także teologiczną jedność ludzkości, i to niezależnie od tego, w jaki sposób może ta jedność ujawniać się na płaszczyźnie horyzontalnej, ziemskiej. Grzech pierwszego człowieka (czy też praludzkości) przeciwko pierwotnemu — a przewidywanemu dla wszystkich ludzi za pośrednictwem pierwszego (pierwszych) z nich — samoudzielaniu się Boga wystarczył już do tego, by wpłynąć na relację pomiędzy ludzkością a Bogiem. W relację tę wchodzi natomiast każdy, kto został kiedykolwiek stworzony jako człowiek, i w niej także staje się sobą. Myślowy zwrot ku pierwszemu człowiekowi jest zresztą niezbędny, jeśli chcemy uczynić bardziej zrozumiałymi faktyczną powszechność niekoniecznego przecież odsunięcia się ludzi od Boga i ich równie powszechną, faktycznie nieuchronną, grzeszność. Spojrzenie na pierwszego „człowieka na Księżycu”, który swym przysłowiowym już małym krokiem uczynił wielki krok ludzkości, pozwala zrozumieć, że nawet w zatowizowanym i pokawałkowanym społeczeństwie nie znika wszelki ślad zastępczo-reprezentatywnego działania jednego człowieka dla wszystkich. Chociaż *jeden* tylko człowiek wylądował na Księżycu, to przecież *w nim* (Rz 5, 12) *wszyscy* tam dotarli. W Adamie wszyscy zrobili krok wstecz, ku oderwaniu się od Boga, co ponownie pokazuje osobista grzeszność, a czego następstwo sygnalizuje śmierć (Rz 5, 12). Ten krok wstecz nie pozwala posunąć się naprzód także poszczególnym ludziom.

Uwarunkowany w ten sposób historia zbawienia „krok wstecz” człowieka nie niszczy jego etycznej podmiotowości. Wszak tożsamość grzeszności i natury człowieka wtrąciłaby go w metafizyczną sprzeczność. Opisane w *Liście do Rzymian* rozdarcie między znajomością dobra a dążeniem do niego, równoczesne doświadczanie niezdolności do dobra oraz skłonności do zła (por. Rz 7, 14-21), byłoby niepodważalną prawdą o upadłym stworzeniu — *człowieku*. W konsekwencji, zbawienie musiałoby doprowadzić do zmiany istoty tegoż stworzenia, co jednakże zniweczyłoby tożsamość zbawionego. Zbawienie stałoby się więc kolejną sprzecznością. Zmiana człowieka „na gorsze”, widziana z perspektywy hi-

storii zbawienia, chroni przed taką właśnie metafizyczną sprzecznością.

Istotowe ukierunkowanie człowieka na dobro, na Boga, które ugruntowuje jego etyczną podmiotowość, oraz jego historiozbawczo rozumiana modyfikacja w wyniku grzechu pierworodnego stanowią warunek „wyobrażalności” zbawienia, choćby tylko w ramach tożsamości człowieka. *Historio-zbawczy* rozwój „ogólnej” kategorii „upadłego stworzenia (natury)” jest więc niezbędny do tego, by zbawienie świata i człowieka w Chrystusie stało się zrozumiałe.

tłum. Emil Mendyk, ks. Lucjan Balter SAC