

KS. ALFONS NOSSOL

## WSPÓŁCZESNE POGLĄDY NA NATURE GRZECHU PIERWORODNEGO

Schopenhauer nazwał raz upadek grzechowy i grzech pierworodny „punktem centralnym oraz sercem chrześcijaństwa”<sup>1</sup>. Być może, iż właśnie Schopenhauerowska wizja tego egzystencjalnego zgrzytu natury ludzkiej u podstaw jej genezy, realizowana teoretycznie w konstrukcjach rozmaitych systemów teologicznych i stabilizowana czasem nawet praktycznie w działalności pastoralnej, skłoniła współczesnego protestanckiego historyka dogmatów J. Grossa do skreślenia dwutomowej Historii powstania dogmatu grzechu pierworodnego, namiętnie polemizującej z nauką tradycyjną<sup>2</sup>. Dzieło to ma, zgodnie z życzeniem autora, uwolnić współczesne umysły od gigantycznego nacisku lęku przed „samowolą” i karą „Boga pierworodnej winy”, uwolnić od paralizującego wyobrażenia: być uwikłanym w cudzy grzech i karę, od powszechnej i nieuchronnej klęski moralnej<sup>3</sup>. To wszakże wypowiedź chrześcijańskiego teologa. Ktoś powie — owszem, ale przede wszystkim wypowiedź historyka. Zgoda, w takim razie wsłuchajmy się jeszcze na chwilę w oświadczenie wielkiego przecież dogmatyka K. Bartha: „Grzech pierworodny ma posmak beznadziejnie naturalistyczny, deterministyczny lub nawet fatalistyczny. A wzięty pojęciowo dosłownie i na serio, w obu swoich składowych elementach [jako grzech i dziedzictwo], stanowi *contradictio in adiecto* [...]”<sup>4</sup>.

Czy w takim razie należy się znowu aż tak bardzo dziwić, kiedy w kręgach niechrześcijańskiego humanizmu, uważającego się niejednokrotnie nawet za namiastkę rzekomo „rozkładającego się chrześcijaństwa”, zaczyna się dziś krzewić przekonanie, że jakiś grzech pierwotny jest po prostu

---

1 *Sämtliche Werke*, (Brockhausausgabe) 1939, IV, 2, 412. Por. L. Schefczyk, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 17 (1965) 172.

2 *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas I—II*, München 1960—1963.

3 Por. tamże, I, s. 13.

4 *Kirchliche Dogmatik* IV, 1, Zürich 1953, s. 558.

„absurdem”. Więcej jeszcze, bo tutaj ma się nawet czelność nazywać go „sadyzmem”<sup>5</sup>.

To oczywiście skrajne przypadki, stąd tak radykalna nomenklatura. Nauka o grzechu pierworodnym zawsze już miała swoje trudności, a dziś może jest szczególnie „twardą mową” i dumny człowiek epoki kosmicznej nie bardzo jej chce słuchać.

Historyczno-krytyczna myśl nowożytności, następnie racjonalizm, a ostatnio jeszcze egzystencjalizm i personalizm oraz dialektyzm bynajmniej jej nie sprzyjają. Do tego dochodzi jeszcze desakralizacja, owo powolne „oddestylowanie Boga ze świata”, zrywanie z ludzkiej natury anten czułych na metafizyczne fale nieskończoności oraz pozbawianie człowieka zmysłu tajemnicy. Innymi słowy, naszemu światu wydaje się być tradycyjna nauka o grzechu pierworodnym nie do przyjęcia.

Teolodzy wskazują na kanwie dopiero co nąszkicowanego ducha czasu na trzy konkretne przyczyny tego faktu, a mianowicie:

1. na niemożność pogodzenia założeń tej nauki, wpływających jeszcze ze statycznego obrazu świata, z dzisiejszą, nowoczesną, ewolucjonistyczną wizją świata, wypracowaną przez nauki przyrodnicze;

2. na jej niezgodność ze współczesnym, personalistycznym sposobem myślenia;

3. wreszcie na zagubienie przez nią wszelkich związków z codziennym życiem człowieka, także chrześcijanina, czyli utracenie znaczenia egzystencjalnego<sup>6</sup>.

Z tego powodu podejmuje teologia katolicka — bo tylko o niej ma być mowa — najrozmaitsze próby nowego wyjaśnienia starego dogmatu: teorie czy hipotezy reinterpretacji natury grzechu pierworodnego na język współczesności<sup>7</sup>. Zanim scharakteryzujemy je bliżej, nie będzie chyba

<sup>5</sup> Por. K. Mouat, *Leben in dieser Welt. Philosophie und Moral eines nichtchristlichen Humanismus*, München 1964, s. 31 i 40.

<sup>6</sup> Por. K.-H. Weger SJ, *Erbsündentheologie heute*, „Stimmen der Zeit”, 93 (1968) 289—302; R. Schmid, E. Ruck, H. Vorgrimler, *Unheilslast und Erbschuld der Menschheit*, Luzern 1969, s. 117 n.

<sup>7</sup> Przegląd i próbę ich systematyzacji podają m. in. Ks. A. Klawek, „Znak”, nr 161, s. 1378—1396; Ks. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. IX: *Syn-teza*, Lublin 1967, s. 200—205; L. Scheffczyk, *Erbschuld zwischen Naturalismus und Existenzialismus*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 15 (1964) 17—57; *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit*, tamże, 17 (1966) 253—260; *Die kirchliche Lehre von der Erbsünde und die theologische Diskussion der Gegenwart*, [W:] *Wesen und Weisen der Religion* (wyd. Ch. Hörgl i inni), München 1969, s. 212—236; K.-H. Weger SJ, art. cyt.; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik I*, München 1969, s. 409—413; K. Schmitz - Moormann, *Die Erbsünde. Überholte, Vorstellung — bleibender Glaube*, Olten 1969, s. 27—75. Praca ta jest szczególnie ważna, ponieważ jej pozostałe rozdziały (II—IV) zajmują się nauką Teilharda de Chardin o grzechu pierworodnym.

od rzeczy naszkicować chociażby bardzo pobieżnie podstawowe zręby katolickiego dogmatu, zwłaszcza że ułatwi to w dużej mierze podanie w części trzeciej pewnej próby ich oceny.

## I

Nauka o grzechu pierworodnym opierała się biblijnie zawsze już na relacji Gen 1—2; 1 Kor 15, 21; a przede wszystkim na swoim *locus classicus* — Rz 5, 12-21; patrystycznie zaś decydującymi były dla niej właściwie wnikliwe dociekania św. Augustyna; a autorytatywnie określił ją Sobór Trydencki na sesji V. Dogmat katolicki głosi, że pierwsi rodzice łamiąc nakaz Boży ciężko zgrzeszyli, tracąc przez swój grzech osobisty łaskę uświęcającą, nieśmiertelność i zharmonizowanie natury, oraz że grzech Adama przechodzi, z wyjątkiem Bożej Rodzicielki, na jego wszystkich potomków naturalnie zeń zrodzonych i nazywa się grzechem pierworodnym. Jako taki implikuje zatem zerwanie u samych źródeł historii człowieka relacji z Bogiem jako celem nadprzyrodzonym, a istota jego polegałaby na braku świętości i sprawiedliwości pierwotnej, na braku spowodowanym przez nasz związek z Adamem<sup>8</sup>.

Katolicka eksplikacja teologiczna natury grzechu pierworodnego zawsze podkreśla analogiczny charakter tego grzechu. Nie jest on bowiem grzechem osobistym, ale dziedzicznym stanem grzechowym (*habitus privativus*) powodującym skutki ogólnospołeczne. A zatem nie jest on czymś złym pozytywnie w ludzkiej duszy, ale stanowi tylko brak dobra nadprzyrodzonego, tj. szczególniejszej przyjaźni z Bogiem. Można by także powiedzieć, że mamy tu do czynienia z jakąś „duchową plamą” w duszy ludzkiej, tj. brakiem w jej naturze, rozpatrywanym w aspekcie historycznym. Człowiek był przeznaczony do nadprzyrodzonego życia, a nie otrzymując go z winy Adama, znalazł się poza Królestwem Bożym, wchodząc w związek z królestwem „śmierci”<sup>9</sup>.

Najnowszym w tej chwili chyba wyrazem autentycznie katolickiego opisu teologicznego grzechu pierworodnego jest *passus* słynnego *Credo* Ojca św. Pawła VI z 30 czerwca 1968 r., który głosi: „Wierzimy, że w Adamie wszyscy zgrzeszyli, dlatego to natura ludzka, wspólna wszystkim ludziom, z powodu grzechu pierworodnego przezeń popełnionego, doprowadzona została do stanu, w którym ponosi szkody stąd wynikłe, nie jest ona tą naturą, którą posiadali pierwsi nasi rodzice, stworzeni w świę-

<sup>8</sup> Por. W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka*, t. II: *Bóg-Stwórca. Aniołowie-człowiek*, Lublin 1961, s. 362—400. Zob. także: Ch. B a u m g a r t n e r, *Le péché originel*, Paris 1969, s. 9—57. Łącznie z tradycyjną wizją grzechu pierworodnego traktuje autor także o nowych, współczesnych próbach ujęcia dogmatu.

<sup>9</sup> Por. tamże s. 362 i 377; oraz tom IX: *Synteza*, s. 198.

tości i sprawiedliwości, i w której człowiek wolny był od zła i śmierci. Tak więc upadła natura ludzka pozbawiona została daru, którym przedtem była ozdobiona, została zraniona w swoich siłach naturalnych, poddana władztwu śmierci, która przeszła na wszystkich ludzi, z tego powodu każdy człowiek rodzi się w grzechu. Utrzymujemy więc za Soborem Trydenckim, że grzech pierworodny wraz z naturą ludzką przekazywany jest przez zrodzenie, a nie przez naśladownictwo, i że jest on własnym grzechem każdego. Wierzimy, że Pan nasz Jezus Chrystus odkupił nas przez Ofiarę Krzyża od grzechu pierworodnego i od wszystkich grzechów osobistych przez każdego z nas popełnionych tak, że sprawdza się zdanie Apostoła: »[...] gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska«<sup>10</sup>.

Warto tu od razu przypomnieć, że Paweł VI zabierał już poprzednio głos w sprawie grzechu pierworodnego, kiedy to dnia 11 VII 1966 r. zaprosił grupę wybitnych teologów do siebie na audiencję, by z nimi omówić współczesne problemy dotyczące dogmatu o grzechu pierworodnym i jego stosunku do nauk przyrodniczych. Na tymże sympozjum teologicznym wypowiedział się Ojciec św. — podobnie jak w swoim *Credo* — za nauką tradycyjną i przeciwko skrajnie ewolucjonistycznym hipotezom lansującym dylemat: poligenizm albo tradycyjna nauka Kościoła. Przy tej okazji wspomniał również, że przed Soborem był nawet przygotowany osobny schemat o grzechu pierworodnym, który ostatecznie jednak nie został wprowadzony do obrad.

Aczkolwiek stanowisko Najwyższego Nauczyciela Kościoła co do radykalnie skrajnych nowoczesnych poglądów na naturę grzechu pierworodnego jest jednoznacznie negatywne, to fakt ten nie oznacza bynajmniej jeszcze, że myślał on w ogóle powstrzymać dalsze badania specjalistów tej dziedziny, prowadzone w ramach ortodoksji katolickiej. Wręcz przeciwnie. Ojciec św. zdaje się do nich nawet zachęcać, by mogły może kiedyś stać się wskazówką i pomocą dla ewentualnej deklaracji autentycznej Magisterium Kościoła<sup>11</sup>, jako że Kościół ma obowiązek podejmować stale wysiłki, by pogłębiano prawdy wiary, i głosić je w sposób coraz to lepiej przystosowany do mentalności nowych generacji, a równocześnie prowadzić dalsze badania i poszukiwania teologiczne. Kościół mu-

<sup>10</sup> Według tłum. „Tygodnika Powszechnego”, XXII (1968), nr 41.

<sup>11</sup> „La Documentation Catholique”, 48 (1966) 1345—1350; We wspomnianym sympozjum brało udział 13 profesorów, wśród których byli: rektor Uniwersytetu Gregoriańskiego, rektor Instytutu Biblijnego, jezuita: K. Rahner, Z. Alszeghy, M. Flick, dominikanin Benoît i prof. uniwersytetu lowańskiego Ch. Moeller. Por. Ks. A. K l a w e k, art. cyt., s. 1379 n.

<sup>12</sup> Por. Ks. A. B a r d e c k i, *Credo Pawła VI*, „Tygodnik Powszechny”, XXII (1968), nr 41.

si jednak — jak to podkreślił Papież — równocześnie czuwać z największą troską nad tym, by apostolski depozyt wiary nie doznał przy tym najmniejszego nawet uszczerbku<sup>12</sup>.

## II

Reasumując powyższe uwagi, można by chyba uważać taką konkluzję za poprawną, że kwestia bliższej precyzji natury grzechu pierworodnego — w ramach oczywiście ortodoksji katolickiej — jest nadal otwarta. W związku z tym miałyby zatem rację bytu tak liczne dzisiaj w tej materii nowe poglądy, konstruowane nie tylko w dziedzinie teologii, ale i filozofii, a nawet na terenie „teistycznego” przyrodoznawstwa. Podczas gdy w teologii systematycznej głównym przedmiotem zgłębiania, a w pewnym sensie także podstawowym tworzywem tych teorii, jest realnie lub przynajmniej w jakiś sposób być usiłuje depozyt objawienia, to wszelkie hipotezy filozoficzne, a zwłaszcza przyrodoznawcze, zacieśniają z istoty swej całokształt nauki Kościoła do pewnych tylko punktów styecznych, zachodzących niewątpliwie pomiędzy teologią a przyrodoznawstwem (np. wyłącznie do problemu monogenizmu). W wyniku takiego procesu postępowania kończą się przeto ich usiłowania przeważnie na próbach reinterpretacji biblijno-dogmatycznej prawdy na język nowoczesnego przyrodoznawstwa. W większości bodajże przypadków transponuje się tutaj mechanicznie tylko pojedyncze terminy na nowy język, bez równoczesnego przejęcia całego sensu oryginału. Rzecz zrozumiała, że takie zacieśnienie metodyczne i treściowe zarazem nie może w żaden sposób objąć całego bogactwa teologicznej prawdy, uwzględniającej wszakże zbawcze działanie Boga w całym stworzeniu<sup>13</sup>. Dlatego też zajmiemy się poglądami wyłącznie teologicznymi. Zresztą i tych już jest w tej chwili tak dużo, że trudno byłoby tu chociaż pobieżnie scharakteryzować i omówić wszystkie bez wyjątku. Dlatego też skierujemy naszą uwagę na podstawowe wśród nich, wnoszące lub przynajmniej zamierzające wnieść w teologiczną problematykę natury grzechu pierworodnego rzeczywiście coś oryginalnego. Ale i te należałoby jeszcze spróbować jakoś usystematyzować w „charakterologiczne” — że się tak wyrażę — grupy. A zdaje się, że taka właśnie systematyzacja, chociaż znowu niekoniecznie w pełni wiążąca, jest możliwa<sup>14</sup>. Wśród poglądów ściśle teologicznych można by wyróżnić 4 zasadnicze punkty wyjściowe czy elementy genetyczne, cha-

<sup>13</sup> Por. L. S c h e f f c z y k, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld*, s. 253 n.

<sup>14</sup> Wymienieni w przypisie 7 autorzy to właśnie czynią. Podana tutaj systematyzacja będzie jednak nieco inna, chociaż musi do nich nawiązywać.

rakteryzujące je następnie na całej przestrzeni. I tak elementami takimi są: bądź to Magisterium Kościoła, bądź to nowoczesny ewolucyjny obraz świata, bądź też egzystencjalistyczna tendencja filozoficzna i personalizm lub wreszcie dane egzegetyczne. Poglądy, dla których wiążącym się okazuje pierwszy element „charakterologiczny”, stanowiłyby grupę tradycyjną; drugi, o proveniencji bardziej biologicznej, wiązałyby dane hipotezy z sobą pod zbiorczym mianem „teologicznego” monogenizmu; trzeci decydowałby o grupie hipotez egzystencjalno-personalistycznej wizji grzechu pierworodnego, a czwarty — o jego biblijnej reinterpretacji.

### 1. POGLĄDY TRADYCYJNE

Wyrażają one w zasadzie katolicką naukę o grzechu pierworodnym w powyżej naszkicowanym ujęciu z silniejszym tylko uwydatnieniem monogenizmu jako podstawowego założenia, przy czym opierają się na przekonaniu, że została ona dostatecznie jasno określona przez takie synody, jak: Kartagiński (418), w Orange (525), w Toledo (618) oraz później przez Sobory: Florencki, a definitywnie przede wszystkim przez Trydencki. Niektórzy z najnowszych przedstawicieli tej grupy żywią silne przekonanie, że Sobór Trydencki sprecyzował w swoich określeniach jednoznacznie naturę grzechu pierworodnego jako zawiniony brak łaski uświęcającej, dając niejako skierowaną przeciwko reformatorom definicję dogmatyczną samego grzechu pierworodnego. A mógł to uczynić, bo nauka ta zawiera się formalnie w objawieniu. Jest bowiem kilkakrotnie w Piśmie św. jasno uwydatniona, zwłaszcza zaś w *Listach* św. Pawła do Rzymian i I do Koryntian. Dlatego też nie może tutaj w żadnym wypadku chodzić o pogląd konserwatywny lub postępowy, ale po prostu o podstawowy dogmat chrześcijaństwa. Owszem, dogmat ten, lub raczej wyrażana przezzeń prawda, stanowi zasadniczo tajemnicze tło lub motyw Chrystusowego odkupienia. To, że Chrystus stał się człowiekiem ze względu na nasze grzechy, zwłaszcza zaś grzech pierworodny i zań też umarł, nie podlega w chrześcijaństwie żadnej w ogóle dyskusji. Tak oto formułuje poglądy tradycyjne A. Spindeler, jeden z ich współczesnych zwolenników i namiętnych obrońców<sup>15</sup>.

### 2. „TEOLOGICZNY” MONOGENIZM

Zwolennicy drugiej grupy, stojąc pod silną presją nowoczesnego dynamicznego obrazu świata, zrywają ze statyczną wizją tradycyjnie poję-

<sup>15</sup> *Das Tridentinum und die neueren Erklärungsversuche zur Erbsündenlehre*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 19 (1968) 92—101.

tego makro- i mikrokosmosu, stosując ewolucję także w stosunku do człowieka. Zakładają po prostu, że aby wyjaśnić samo zaistnienie i przekazanie grzechu pierworodnego, nie jest wcale biologiczny monogenizm potrzebny. Rezygnując więc z niego, akcentują natomiast silnie nieodzowność funkcji zbawczej względnie funkcji zatraćania (Heils- bzw. Unheilfunktion) pierwszego człowieka lub pierwszej pary ludzi; konstruują w ten sposób właśnie swoistego rodzaju „teologiczny” monogenizm. Naczelna tendencja tego kierunku jest stosunkowo dość jasna. W ramach biologicznego poligenizmu usiłuje się tu wyjaśnić specyficzne znaczenie antropologiczne, szczególną historiozbawczą funkcję jednego człowieka, jednej pary ludzkiej i dlatego pozwala się pod pieczę i na łonie jednej populacji dojść jednemu pierwszemu człowiekowi do możliwości personalnej decyzji; grzech jego staje się następnie grzechem pierworodnym wszystkich ludzi.

W szczegółach pojmują teolodzy tę tendencję dość zróżnicowanie. Egzegeta francuski P. Grelot podkreśla np., iż jest to zupełnie możliwe, by w ramach jednej — stojącej u progu do hominizacji — populacji jedna jedyna tylko para ludzka osiągnęła w obustronnym oddziaływaniu na siebie i wzajemnej interkomunikacji poprzez wolną osobową decyzję ucłowieczenie, przy czym zwróciła się jednakowoż od razu w akcie tej właśnie pierwszej decyzji przeciwko Bogu, tym samym grzesząc. Kiedy weźmie się pod uwagę konstytutywne znaczenie socjalnej interkomunikacji dla budzenia się ludzkiej wolności, wówczas można sobie wyobrazić, że ta właśnie pierwsza para ludzka jako „inicjator” i „nauczyciel” wywołuje u reszty populacji coś w rodzaju „hominizacji łańcuchowej”, tzn. pozostali członkowie populacji stają się zdolni do personalnych decyzji — a dopiero przez to właściwie ludźmi — w interkomunikacji i spotkaniu z pierwszą, w tym czasie już grzeszną, parą ludzką. Ta właśnie pierwsza para ludzka byłaby wówczas parą „prarodzców” wszystkich pozostałych ludzi, oczywiście nie na drodze rodzenia, ale wskutek socjalnego i psychologicznego wpływu, umożliwiającego dopiero hominizację, i tak to cała pozostała ludzkość realizowałaby już wolne decyzje w powstałej przez pierwszy grzech sytuacji zatraćania (Unheilssituation)<sup>16</sup>.

Najbardziej bodajże zwartą postacią „teologicznego” monogenizmu jest hipoteza dwóch profesorów Gregorianum: Z. Alszeghy’ego i M. Flicka, łącząca — na pierwszy rzut oka zdaje się dość szczęśliwie — dzisiejszy sposób myślenia ewolucyjnego z tradycyjną nauką Kościoła, tworząc w sumie jakby teorię konkordancyjną (i to pod boki Papieża). Ponie-

<sup>16</sup> *Réflexions sur le problème du péché originel*, Paris 1968. Por. także K.-H. W e g e r, art. cyt., s. 293.

waż uczeni ci usiłują dość wyraźnie opisać całokształt natury grzechu pierwotnego, warto przeto omówić ich hipotezę nieco szczegółowiej.

Metodologicznie, chciałoby się rzec, uwzględniają nasi autorzy wpiersz specjalny rodzaj literacki *Księgi Genesis* utrzymując, że biblijne opowiadanie zamierza między innymi uwypuklić tę prawdę, iż rozszerzenie się zła w świecie, przede wszystkim moralnego, ma swe źródło w grzesznym sprzeciwie woli Bożej, jaki zaistniał w samych początkach historii. Paulińska zaś paralela: Adam-Chrystus kładzie główny nacisk na odkupienie dokonane przez Chrystusa, wyjaśniając tym samym biblijnie podstawową prawdę chrześcijaństwa. Nie chodziłoby w niej zatem o podkreślenie, że cała ludzkość stała się grzeszna przez grzech jednego historycznego Adama i przez fizyczne od niego pochodzenie. Biblijnie rzecz ujmując, nie zawsze przecież zależy wpływ solidarny dodatni czy ujemny od pochodzenia biologicznego od wspólnego ojca. Ponadto, wydaje im się, że w nauce Soboru Trydenckiego czymś mniej istotnym jest fakt przechodzenia grzechu od jednego Adama na wszystkich jego potomków, elementem znacznie istotniejszym, ważniejszym, byłby tutaj grzech, w którym wszyscy się rodzą.

Do ważnych szczegółów rzeczowych hipotezy obu profesorów rzymskich należy następnie twierdzenie ewolucjonistyczne, że pierwszy człowiek zjawił się na ziemi nie „gotowy”, ale jako jednostka podlegająca stopniowemu procesowi hominizacyjnemu. Ludzkość istniałaby przeto przez dłuższy okres czasu bez możliwości realizowania personalnych decyzji, bez używania rozumu i woli, jak tego zresztą domaga się teoria ewolucji. Zgodnie z tym założeniem nie istniałby także „rajski” stan pierwotny aktualnie, lecz tylko wirtualnie. Opowiadanie o rajku to właśnie obraz o wirtualnym, przyszłym posiadaniu doskonałości nadprzyrodzonych. Człowiek jako taki znajdowałby się zatem we wnętrzu ewolucyjnego nurtu, skierowanego ku nadprzyrodzoności. Nie byłby to w takim razie fakt aktualnego wyposażenia człowieka pierwotnego w nadprzyrodzone życie, w sprawiedliwość pierwotną, ile raczej tylko ukierunkowanie czy nastawienie go na łaskę, którą Bóg przeznaczył mu z chwilą osiągnięcia stanu (personalnej) wolności. Kiedy zaś człowiek doszedł faktycznie do tego momentu, że mógł wybierać między dobrem a złem, wybrał grzech, który wygnał go z „raju”. Fakt grzechu pierwotnego polegałby zatem konkretnie na samowolnym odrzuceniu ofiarowanej człowiekowi przez Boga łaski, co implikowało równocześnie rezygnację z dalszego kontynuowania ewolucji religijno-moralnej. Ta odmowa kontynuowania ewolucji nie zmieniła jednak w niczym zjawiskowego aspektu świata w ogóle, a w szczególności rozwoju ludzkości. W konsekwencji swej nie pozbawiałaby też człowieka łaski i „rajskich” darów, tylko gasiła istniejący w nim pierwotnie „nadprzyrodzony impuls do świadomego rozwoju



życia łaski". W sumie była jednak ta strata dla człowieka i świata bardzo brzemenna w następstwa, ponieważ zakłóciła i uniemożliwiła doskonale oraz nieograniczone rozwinięcie się człowieka w kierunku definitywnego docelowego stanu uczestnictwa w trynitarnym życiu Boga. Dopuszczając następnie poligenizm biologiczny, twierdzą Alszeghy-Flick, że niezależnie od tej pierwszej pary przebiegał proces ewolucji ku uczłowieczeniu wielu par zwierzęcych. W stosunku do nich posiada jednak pierwsza para swoje specyficzne historiozbawcze znaczenie, ponieważ zablokowała jak gdyby rozwój religijny w naturze ludzkiej. Wszyscy, którzy wchodzili w krąg tej natury, nie mogli już osiągnąć przywileju synostwa Bożego dzięki związkowi solidarnemu z pierwszą parą, która ten przywilej utraciła. Na tej drodze salwowano by jednak zasadę „teologicznego” monogenizmu niezależnie od możliwości istnienia koadamitów, innych ludzi nie pochodzących od niej biologicznie.

Ważny jest tu wreszcie ten szczegół, że po wyżej wymienionym fakcie „zablokowania” ewolucji musiał Bóg swój pierwotny, a nadal wciąż niezmienny, cel zrealizować na innej drodze, mianowicie w znaku Tajemnicy Paschalnej, która nakłada także na człowieka obowiązek przejścia cierpienia i śmierci na jego drodze ku dopełnieniu<sup>17</sup>.

### 3. EGZYSTENCJALNO-PERSONALISTYCZNA WIZJA GRZECHU PIERWORODNEGO

„Teologiczny” monogenizm nie jest niestety w stanie rozwiązać wszystkich trudności. Wielu teologów sądzi nawet, że w tej chwili budzi tradycyjna nauka o grzechu pierworodnym sprzeczny nie tylko ze względu na swą fundamentalną zasadę monogenizmu, ale jeszcze znacznie więcej aporii rodzi się z powodu jej na wskroś niepersonalistycznego sposobu myślenia, tak bardzo wszakże obcego dzisiejszemu światu. Współczesny, zdynamizowany człowiek myśli bowiem kategoriami wolności, odpowiedzialności i historii, a jako taki ma przede wszystkim zmysł dla tych faktów i zdarzeń, pojętych także ontologicznie, które są pisane w jakiś sposób jego własnym, egzystencjalnym zaangażowaniem, a którego żadną miarą nie sposób dopatrzeć się w spowodowanej przez Adama, obcej mu winie pierworodnej. Teologowie ci mniemają przeto, że postulatem chwili dla teologii na tym polu jest skonstruowanie nowej, egzystencjalno-personalistycznej wizji grzechu pierworodnego, w której analogiczna

<sup>17</sup> Z. Alszeghy M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva evolutivista*, „Gregorianum”, 47 (1966) 201—225. Por. Ks. W. Granat, *Synteza*, s. 202 nn.; K.-H. Weger, art cyt., s. 292 n.; L. Scheffczyk, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit*, s. 257; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, s. 409 n.

choćby własność podmiotowa tego grzechu lub egzystencjalne zaangażowanie weń doszło jednak wyraźniej do głosu. I wydaje się, że w związku z tym prawie wszyscy autorzy tej grupy nawiązują w jakiś sposób treściowo do wypracowanego przez K. Rahnera teologicznego pojęcia tzw. sytuacji zatracenia (Unheilssituation), która jako korelat sytuacji zbawczej (Heilssituation) byłaby mimo wszystko jeszcze historią, a nie jakimś tylko czysto esencjalnym stanem, po prostu wydarzeniem „spowodowanym” jakoś przez człowieka, a nie danym mu w samym fakcie stworzości, w chwili stworzenia<sup>18</sup>.

Wśród autorów hołdujących takiemu pogładowi wybija się wyraźnie holenderski teolog jezuicki, profesor z Nijmegen, Piet Schoonenberg<sup>19</sup>. Jego koncepcja chce wyraźnie pośredniczyć między naturalizmem i personalizmem z jednej strony oraz esencjalizmem i egzystencjalizmem z drugiej, innymi słowami zamierza ona zapobiec redukcji grzechu pierwotnego bądź to do osobistego grzechu habitualnego, bądź to do czystego tylko procesu natury. Pozostawiając go w sferze personalności, podkreśla jednak usilnie, że stanowi fakt leżący właściwie przed personalną decyzją człowieka<sup>20</sup>.

Chcąc to wykazać, wychodzi Schoonenberg treściowo z podstawowej idei biblijnej — z solidarności w grzechu, z której wyprowadza następnie pojęcie „grzechu wspólnoty” względnie „grzechu świata”, który — zgodnie z wizją św. Jana — oznaczałby w ogóle sumę wszystkich grzechów, a jako taki osiągnął ostatecznie w fakcie odrzucenia Chrystusa swój punkt kulminacyjny. Grzech świata manifestuje się na zewnątrz jako „grzeszna sytuacja”, a wewnątrz stanowi „grzeszne usytuowanie” człowieka. Z takim właśnie usytuowaniem można by — zdaniem autora — utożsamić grzech pierwotny, zwłaszcza jeśli uwzględni się, iż to usytuowanie jako wewnętrzne określenie ma charakter na wskroś egzystencjalny. Treściowo określa je Schoonenberg bliżej jako „niemożność kochania”, „skłonność do zła”, „osamotnienie i lęk” oraz „rozdarcie i beznadziejność świata”. Obok tych ujęć figurują również jeszcze takie określenia, jak „brak życia łaski” oraz „śmierć dla życia nadprzyrodzonego”, które po-

<sup>18</sup> K. Rahner w swoim artykule o monogenizmie pyta, co stanowiłoby owe „minimum”, według którego, w myśl Pisma św. i Tradycji oraz Soboru Trydenckiego, można by jeszcze w ogóle mówić o grzechu pierwotnym. Odpowiedź: „Eine allgemeine, alle Menschen im Voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist”. *Schriften zur Theologie* I, Freiburg 1964<sup>7</sup>, s. 306.

<sup>19</sup> *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln 1966, oraz: *Der Mensch in der Sünde* [W:] *Mysterium Salutis* II (Hrsg. J. Feiner und M. Löhrer), Einsiedeln 1967, s. 845—938.

<sup>20</sup> *Der Mensch in der Sünde*, s. 931.

krywają się prawie z tradycyjnym opisem istoty grzechu pierworodnego. Jeśli pojmie się teraz sytuację i usytuowanie jako normalną drogę wywierania wpływu jednego wolnego człowieka na wolność drugiego bez równoczesnego ograniczenia wolności tego pierwszego, wówczas w relacji do grzesznego usytuowania, określającego człowieka egzystencjalnie, wystąpi także wyraźniej na jaw aspekt personalny, który w nowej wizji grzechu pierworodnego jest tak bardzo ważny.

Drugim walorem takiego ujęcia natury grzechu pierworodnego jest również fakt odsunięcia monogenizmu i w ogóle całego problemu łańcuchowego dziedziczenia grzechu pierworodnego od Adama na plan dalszy. Zrodzenie bowiem daje tylko początek nowemu człowiekowi, którego grzeszny stan należy przypisać konkretnemu określeniu (usytuowaniu) historycznej ludzkości. Nie jest wcale oczywiste, dowodzi holenderski profesor, by dla powszechności grzechu pierworodnego miał być odpowiedzialny jeden tylko specyficzny grzech. Mogłoby wszakże i tak być, że grzechy wszystkich dotyczą jednego, i to mianowicie w tym znaczeniu, że po prostu już przed urodzeniem określają jego sytuację lub przynajmniej — sytuacja jego jest taka, iż spotyka się z nimi. Przy czym należałoby od razu podkreślić, że chrzest nie tylko grzech gładzi, ale chroni także przed spotkaniem z grzechami <sup>21</sup>.

Bardzo zbliżony pogląd do koncepcji Schoonenberga ma również szwajcarski teolog L. Boros z tym, że rozwijając go na tle swojej hipotezy o śmierci jako definitywnej decyzji eschatologicznej uwypukla więcej personalną aktualizację grzechu pierworodnego w akcie poszczególnych grzechów osobistych człowieka <sup>22</sup>.

K.-H. Weger natomiast wraz z innymi reprezentantami tego kierunku wnosi tu jeszcze dalsze modyfikacje <sup>23</sup>. Wszyscy nawiązują jednak zawsze w jakiś sposób do wspomnianej idei wyjściowej — „przedpersonalnej sytuacji zatracenia” (Vorpersonale Unheilssituation) <sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Obok wyżej wymienionych dwóch prac Schoonenberga por. jego pięciogodzinny wykład w ramach Salzburger Hochschulwochen 1967: *Erschaffung, Erbsünde, Erlösung* (powielany skrypt).

<sup>22</sup> *Mysterium mortis*, Freiburg 1967, s. 122—138.

<sup>23</sup> Art. cyt. „Stimmen der Zeit”, 93 (1968) 289—302.

<sup>24</sup> Por. np. H. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes. Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild*, Wien 1965. Czyni to nawet P. Lengsfeld, aczkolwiek zamierza się przeciwstawić Schoonenbergowi: por. *Adam und Christus. Die Adam-Christus Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth*, Essen 1965. Warto tutaj jeszcze zaznaczyć, że także nauka słynnego już Katechizmu holenderskiego o grzechu pierworodnym opiera się w zasadzie na koncepcji Schoonenberga.

## 4. BIBLIJNA REINTERPRETACJA GRZECHU PIERWORODNEGO

Choćby nawet zasadnicze opory w stosunku do tradycyjnej nauki o grzechu pierworodnym, jakie płyną ze strony współczesnego przyrodnictwa i aktualnych systemów filozoficznych, zostały w jakiś sposób teoretycznie przewyżnione lub przynajmniej złagodzone by ich „rażąca ostrość”, to jednak jeszcze i wtedy może nauka ta pozostać bez głębszego echa i nie mieć żadnego znaczenia egzystencjalnego w życiu codziennym chrześcijanina. Temu chcą zaradzić przychodzące z pomocą strapionemu teologowi najnowsza egzegeza i teologia biblijna. Tym mierzy się właśnie wagę i znaczenie poglądów czwartej grupy. Ale nie tylko i nie przede wszystkim. Grzech pierworodny jest wszakże historiozawcą rzeczywistością, a jako taki musi być najpełniej i najadekwatniej dostrzeżony z pozycji Słowa Bożego. Stąd też słusznie można by się od tego kierunku spodziewać przynajmniej nowego naświetlenia natury grzechu pierworodnego, jeśli już nie jakiegoś oryginalniejszego jej opisu i teologicznego ujęcia, skoro wspólnym elementem wszystkich nowszych teorii w tej dziedzinie jest właśnie tendencja do pewnej biblijnej reinterpretacji tradycyjnej nauki.

Profesor tybindzki H. Haag rozpatruje problem na tle biblijnej nauki o stworzeniu<sup>25</sup>. Poddawszy współczesną dogmatykę i katechetykę ostrej krytyce, dochodzi do wniosku, że zwłaszcza pierwszą cechuje wielka niepewność w zakresie określania istoty grzechu pierworodnego<sup>26</sup>. Płynie to jego zdaniem stąd, że dogmatyka w bardzo małym stopniu uwzględnia wyniki najnowszej egzegezy. Ta bowiem doszła dzisiaj do przekonania, iż nie tylko pisma Starego Testamentu, a szczególnie relacja Gen 1—3, nie znają wcale żadnej nauki o grzechu pierworodnym, ale że również Nowemu Testamentowi jest obca idea jakiegokolwiek dziedziczenia grzechu. Owszem, Pismo św. poucza jedynie, że po stworzeniu ludzkości wtargnął do niej grzech i krzewił się z tak niepojętą siłą i potęgą, że przy respektowaniu w pełni faktu osobistej wolności nie mógł jej się już właściwie żaden człowiek oprzeć. Przez to, że rodzi się wyposażony we własne tylko siły, czyli staje się członkiem grzesznej ludzkości, zostaje tym samym poddany mocy grzechu. W tym właśnie znaczeniu przekazał Adam grzech, będący śmiercią duszy, całemu rodzajowi ludzkiemu. W ujęciu św. Pawła stanowi „śmierć” (wieczna) eksplikację grzechu. Śmierć przyszła (poprzez Adama) do wszystkich, ponieważ wszyscy zgrzeszyli. Po Adamie nie było bowiem żadnej fazy w historii ludzkości, w której ludzie nie popełnialiby osobistych grzechów (w sensie *ἀμαρτήσαντας*). Złączona w nauce tradycyjnej z opisem natury grzechu pierworodnego teza o dziedzicznej śmierci nie miałaby zatem uzasadnienia biblijnego.

<sup>25</sup> *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1967.

<sup>26</sup> Haag, dz. cyt., s. 39.

Jakżeż inaczej wyglądałaby w takiej sytuacji katolicka nauka o naturze grzechu pierworodnego — stwierdza Haag — gdyby dogmatyka ze-  
 chciała przestrzegać zasady interpretacji nie Biblii w świetle dogmatu,  
 lecz dogmatu w świetle Biblii. Ponadto należałoby również pamiętać  
 o sensie chrystologicznym katolickiej nauki o grzechu pierworodnym,  
 która w takim ujęciu nie byłaby niczym innym, jak tylko próbą opisu  
 teologicznego stanu ludzkości poza Chrystusem<sup>27</sup>. Do stanu łaski i dzie-  
 cięstwa Bożego nie może bowiem człowiek dojść o własnej sile lub za po-  
 średnictwem innego środka zbawczego, jak tylko poprzez zasługi jednego  
 pośrednika, Syna Bożego. Zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, a nie grzech  
 Adama, stanowi centrum zarówno Pisma św., jak i nauki *Dekretu o grze-  
 chu pierworodnym* Soboru Trydenckiego<sup>28</sup>.

Podczas gdy Haag postuluje zasadniczo tylko — dość zresztą radykal-  
 nie — nowe wytyczne w biblijnej reinterpretacji tradycyjnej nauki, to  
 drugi z kolei egzegeta, jezuita P. Knauer, daje faktycznie oryginalny  
 przykład takiej właśnie reinterpretacji<sup>29</sup>.

Z zacytowanego przez Sobór Trydencki w kan. 1 *Dekretu o grzechu  
 pierworodnym* (Dz 788) fragmentu tekstu Hbr 2, 14 n. czyni po prostu  
 klucz do rozwikłania — *cruce exegetarum* — w „locus classicus” nauki  
 o grzechu pierworodnym (Rz 5, 12: ἐφ' ᾧ). Wychodzi przy tym z opinii G.  
 Lyonnet'a, dziś już dość powszechnie w egzegezie zadomowionej, że ἡμαρτον  
 odnosi się do osobistych grzechów każdego poszczególnego człowieka,  
 a nie do grzechu pierworodnego — grzechu Adama, jak dawniej mnie-  
 mano. Następnie przejmuje także jeszcze drugie spostrzeżenie francu-  
 skiego biblisty, zgodnie z którym słowo θάνατος nie oznacza wyłącznie  
 tylko fizycznej śmierci, ale również śmierć wieczną, która dzieli czło-  
 wieka od Boga. Dalej już jednak idzie własną drogą. Mianowicie słynne  
 ἐφ' ᾧ w Rz 5, 12 odnosi jako partykułę względną ̄po prostu do bezpo-  
 średnio poprzedzającego rzeczownika θάνατος. Sens danego zdania byłby  
 wtedy taki: jak przez jeden grzech pierwotny przyszła na świat śmierć  
 dzieląca od Boga, tak stała się ze swej strony przez to, że przeszła na  
 wszystkich ludzi — przyczyną dla grzechów osobistych każdego poszcze-

<sup>27</sup> Haag, dz. cyt., s. 40. Idea ta jest rzeczywiście dzisiaj mocno uwypuklona  
 i zdaje się, że słusznie, bo jeśli w ogóle można się spodziewać pełniejszego opisu  
 natury grzechu pierworodnego, to należy się go niewątpliwie spodziewać ze strony  
 historiozbowczego ujęcia, w którym na całej przestrzeni dominuje idea chrystocen-  
 tryzmu. O sensie chrystologicznym nauki o grzechu pierworodnym zob. także K. H.  
 Schelkle, *Schuld als Erbeil?* (Theologische Meditationen 20), Freiburg 1968,  
 s. 44.

<sup>28</sup> Tamże, s. 64 n., 69 nn.

<sup>29</sup> *Erbsünde und Todesverfallenheit. Eine Deutung von Röm. 5, 12 aus dem  
 Vergleich mit Hebr. 2, 14f.*, „Theologie und Glaube”, 58 (1968) 153—158.

gólnego człowieka. Wszyscy istnieją w stanie wydania na łup śmierci (in einer Todesverfallenheit), na podstawie którego (ἐφ' ᾧ) jednostka nie może przeciwstawić się grawitacji grzechu. Przekazanie grzechu pierwotnego byłoby zatem identyczne z przekazaniem władztwa śmierci. W ten sposób, ściśle rzecz ujmując, byłaby w wierszu 12 wina pierwotna określona słowem θάνατος, przy czym chodziłoby o wydanie na łup śmierci, o jej władztwo, które wyklucza wszelką w ogóle nadzieję. Autor zastrzega się mocno, że w Rz 5, 12 jest najpierw mowa o pierwotnym grzechu jednego człowieka, przez który to grzech człowiek został rzucony w czysto ziemskie istnienie i dlatego jedyną pewnością ostateczną może być dla niego już tylko śmierć. Poddanie jej władztwu, wydanie na łup śmierci (Todesverfallenheit), pozbawione jakiegokolwiek uzasadnionej nadziei jest tym, co właśnie stanowi czysto ludzką egzystencję, tę, która jest dziedziczona biologicznie. Jest zatem dziedzictwem wszystkich ludzi i staje się ze swej strony przyczyną, dla której każdy człowiek grzeszy także osobiście, zanim jeszcze osiągnął świadomość. Podobnie jak pierwszy grzech uczynił z władztwa śmierci, z wydania na jej łup ostateczną pewność, tak też on powoduje z kolei każdy dalszy grzech. Wydanie na łup śmierci (Todesverfallenheit) jako sytuacja pozbawiona wszelkiej nadziei jest dane z góry. Treściowo wyrażałoby zatem słowo θάνατος to wszystko, co w dogmatyce rozumie się dzisiaj pod pojęciem grzechu pierworodnego (peccatum haereditarium), tj. odziedziczony brak wspólnoty z Bogiem, odziedziczone skazanie na czysto ziemską egzystencję. Ważne byłoby tutaj niewątpliwie i to, że przy takim wyjaśnieniu Rz 5, 12 nie potrzebowałoby już dłużej sprawiać „biologiczno-teologicznych” trudności stwierdzenie Soboru Trydenckiego, że grzech pierworodny rozszerza się „propagatione, non imitatione” (Dz 790). To, że śmierć stałaby się dla nas ostatnią i definitywną pewnością, gdybyśmy abstrahowali od wiary, stanowi realność treściową, do której dochodzi się nie „imitatione”, ale jest ona po prostu już wpojona czysto ludzkiej egzystencji jako takiej. Wydanie na łup tej śmierci (die Verfallenheit an diesen Tod) pozbawionej nadziei byłoby zatem, według Knauera, identyczne z grzechem pierworodnym<sup>30</sup>.

Wybawienie z wydania na łup śmierci przychodzi od Chrystusa. Bo tak radykalna zmiana sensu śmierci, jakiej dokonuje Chrystus w wierze, jest jedynie ze strony samego Boga możliwa. Przez Jego śmierć przestaje śmierć być mrocznym murem, dzielącym człowieka od Boga. Dlatego też dla wiary ostatnim i decydującym słowem człowieka nie będzie już śmierć, ale Bóg<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Tamże, s. 157.

<sup>31</sup> Tamże, s. 156.

Pewną próbą reinterpretacji biblijnej, ale z pozycji Starego Testamentu, jest także pogląd cenionego powszechnie w biblistyce egzegety J. Scharberta<sup>32</sup>. Zgodnie z przekonaniem A.-M. Dubarle'a<sup>33</sup> twierdzi on, że traktując Stary Testament na serio jako dokument objawienia, należy przyznać — wbrew dość szeroko wśród dzisiejszych biblistów ugruntowanej opinii — że fakt grzechu pierworodnego jest przezeń jednak jednoznacznie poświadczony. Skoro dogmatykom wolno snuć wokół wyjaśnienia dogmatu grzechu pierworodnego częstokroć bardzo nawet odważne i ryzykowne hipotezy, w takim razie — sądzi Scharbert — nie będzie można tego prawa odmówić również starotestamentalistom. Swoje rozwiązanie opiera na specjalnie wypracowanej idei klanowego myślenia Izraela. Utrzymuje zatem takie ujęcie za możliwe: Kiedyś i gdzieś osiągnął gatunek *Anthropos* albo *Homo praesapiens* w jednym pierwszym indywiduum duchową doskonałość, wraz z którą istota ludzka została po raz pierwszy uzdolniona do moralnej decyzji. Chyba dopiero odtąd będzie można mówić o człowieku w pełnym tego słowa znaczeniu (jak to zresztą postuluje *Humani generis: veros homines*). Kiedy zatem ów pierwszy prawdziwy człowiek — *homo sapiens* — grzeszy, wtedy straciło po prostu wraz z nim — jako że jest szczytem stworzenia — dla Boga całe stworzenie swój sens, a więc także wszystkie pozostałe istoty, stojące na poziomie *Anthropos* albo *Homo praesapiens*, i zostało wydane na łup grzechu w starotestamentalnym znaczeniu, ponieważ razem z pierwszym człowiekiem traci całe stworzenie *šālôm*, zbawienie i życie w jedności z Bogiem. W tym przypadku nie odgrywałby fakt monogenizmu czy poligenizmu żadnej zupełnie roli. Pierwszy prawdziwy człowiek pozbawił już przez swoją fałszywą decyzję całe stworzenie właściwego mu charakteru zbawczego i postawił tym samym wszystkich późniejszych członków swojego gatunku pod władztwo grzechu i śmierci w starotestamentalnym znaczeniu. Bóg mógł pierwszy grzech obarczyć tak poważnym następstwem, taką karą, ponieważ oferowane człowiekowi zbawienie było przecież zupełnie darmowe.

Zamiast szukać rozwiązania tego problemu w salwowaniu personalnej godności ludzkiej, należałoby — zdaniem Scharberta — może więcej uwagi poświęcić Bożej wolności i na tej drodze bardziej respektować tajemnicę całego dogmatu grzechu pierworodnego. Tajemnicą jest bowiem nie tylko sam fakt zaistnienia pierworodnej winy, ale w jej cieniu stoi w ogóle wszystko, co się z nią łączy. Bóg nie chciał nam jej po prostu bliżej rozjaśnić. Nowy Testament potwierdza, że właściwym złem w świecie

<sup>32</sup> *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (Quaestiones Disputatae 37), Freiburg 1968.

<sup>33</sup> *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1958.

jest grzech, na pastwę którego byłby człowiek w zupełności wydany, jeśliby sam Bóg nie wyzwolił go z niego<sup>34</sup>.

### III

Powiedziano już, że usystematyzowane w schematyczne grupy i opisane tu bardzo pobieżnie próby rozwiązania trudności stawianych dzisiaj tradycyjnej nauce o naturze grzechu pierwородnego mają w pewnym przynajmniej sensie swoją rację bytu. Konstruowane zaś w ramach ortodoksji katolickiej znajdują poniekąd nawet aprobatę i poparcie ze strony Magisterium Kościoła czy — powiedzmy ostrożniej — Najwyższego Nauczyciela katolickiej prawdy. Że nauka ta zawsze już spotykała się z trudnościami i była twardą mową, a dzisiaj na skutek rewolucyjnego wprost przeobrażenia się naukowej wizji świata, jeśli ta w ogóle może kiedykolwiek być w pełni naukowa, i gwałtownych zmian, jakie dokonują się w mentalności całego Ludu Bożego, mogą powstać w stosunku do niej szczególne aporie, to też rozumiałe. Dlatego to Papież zainicjował u siebie specjalne sympozjum poświęcone problematyce grzechu pierwородnego, co w zasadzie było praktyką stosowaną w Kościele dość rzadko. Kościół epoki dialogu i Kościół, który chce być obecny we współczesnym świecie, musi patrzeć zyczliwie na szczerze próby teologów zmierzające do reinterpretacji, do unowocześnienia samego rozumienia i wykładu swoich podstawowych dogmatów. W pewnym sensie można by w tej materii nawet użyć pojęcia „korektury dogmatu” jako formuły niekoniecznie absolutnie nieprzydatnej lub niebezpiecznej, jeśliby tylko nie chciano przez nią rozumieć, że określony kiedyś w przeszłości przez Kościół dogmat jest nauką fałszywą i propagującą błąd w wierze<sup>35</sup>. Teologiczne unowocześnienie, reinterpretacja czy „korektura” nie może również w żadnym wypadku zmierzać do takiego przedstawienia kościelnego samozrozumienia określonej autorytatywnie prawdy, by ona zmieniła zupełnie swój sens. Czy jednak w wypadku grzechu pierwородnego nie byłoby wskazane bardziej uwypuklić leżące u podstaw trydenckich określeń i słownych sformułowań intencji? Nawet tak ortodoksyjny dogmatyk, za jakiego uchodzi M. Schmaus, jest np. zdania, że tezy o przekazywaniu grzechu pierwородnego przez rodzenie nie potrzeba chyba pomimo dosłownego brzmienia soborowego sformułowania uważać za pokrywającą się z samą nauką Soboru. Właśnie dystynkcja pomiędzy

<sup>34</sup> Scharbert, dz. cyt., s. 114 nn.

<sup>35</sup> Por. L. Scheffczyk, *Versuche zur Neuinterpretation der Erbschuld-wahrheit*, s. 259; tenże, *Die kirchliche Lehre von der Erbsünde und die theologische Diskussion der Gegenwart*, s. 225.



treścią a formą wypowiedzi prowadzi tutaj do wyraźnego wniosku, że Sobór zamierzał zdefiniować grzeszność potomków Adama na podstawie związku każdego z właściwym Adamowi stanem<sup>36</sup>. To tylko dla przykładu, bo reinterpretacja Soboru Trydenckiego nie jest naszym zadaniem.

Grupa tradycyjnych poglądów na naturę grzechu pierworodnego ma bezsprzecznie i dzisiaj swoje znaczenie, o czym jeszcze będzie mowa. I można nawet namiętnie bronić jej dawnych „zbawczo” spetryfikowanych ujęć pojęciowych i słownych. Chcieć jednak widzieć we wszelkich nowych, w większości przypadków przecież szczyrych, próbach odżywianie tradycyjnego nominalizmu, „owego rodzica herezji w Usprawiedliwieniu i Odkupieniu” pod postacią oczywiście modnego dzisiaj relatywizmu i aktualnej modernizacji, jak to właśnie czyni wspomniany już wyżej A. Spindeler<sup>37</sup>, wydaje się być już zanadto polemicznym tutoryzmem teologicznym.

Odnosnie do drugiej grupy poglądów, tzw. „teologicznego” monogenizmu — dałoby się ogólnie powiedzieć, że dzisiejsze przyrodoznawstwo przejawia rzeczywiście raczej poligenistyczne inklinacje i operuje ewolucją już nie tylko jako hipotezą roboczą, lecz — we własnym mniemaniu — jako stosunkowo dość pewną teorią naukową<sup>38</sup>. Na tym punkcie teologia niczego chyba nie zdoła zmienić. Wysuwany przez danych autorów postulat jakiegoś zbliżenia tradycyjnej nauki do nowoczesnego obrazu świata ma przeto swoje uzasadnienie. Nie jest jednak bynajmniej wolny od pewnego „ale”. Powiedzmy to sobie może od razu. Czy przypadkiem przesadne zaufanie do nowoczesnej wizji świata i konstruowanie specjalnie „pod nią” nowych teologicznych kategorii myślowych nie kryje w sobie pewnego niebezpieczeństwa? Cóż to bowiem jest „nowoczesny obraz świata”, skoro jesteśmy czasem skłonni czynić zeń antipodium dogmatu? Bardzo trafnie ujmuje ten problem K. Jaspers, podkreślając, że mamy w tym wypadku zawsze do czynienia z pewną „naukową mistyfikacją”, a nawet mitologizacją, co w epoce demitologizacji brzmi dość swoiście, ponieważ każdy obraz świata jako kategoria filozoficzna, w każdym ujęciu może być tylko „wycinkiem z rzeczywistości” i to jeszcze stale ewoluującym. Tzw. naukowy obraz świata byłby zatem za-

<sup>36</sup> *Einige Bemerkungen zur Lehre von der Erbsünde*, [W:] *Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr* (Hrsg. K. Rahner und B. Häring), Frankfurt 1968, s. 3.

<sup>37</sup> Art. cyt., s. 100.

<sup>38</sup> Por. P. Overhage — K. Rahner, *Das problem der Hominisation*, Freiburg 1961, s. 179. W związku z tym należy jednak mocno podkreślić, że podczas gdy sama ewolucja jest tutaj teorią naukową, to poligenizm pozostaje tylko „inklinacją”.

wsze tylko nową „mitologiczną” wizją świata, składającą się z elementów naukowych i treści mitycznych. Rezygnowanie więc z tradycyjnych form teologicznych wypowiedzi, i co więcej — treści, wyłącznie tylko w celu zbliżenia dogmatu w jakiś sposób do nowoczesnego obrazu świata, może przynieść wiele przykrych rozczarowań. Nowoczesne nauki przyrodnicze nie zmieniają ostatecznie i tak niczego w tajemnicach prawdy, a nawet w samym przyjmowaniu ich jako takich przez współczesne umysłowości. Jaspers pokazuje to nawet wyraźnie na przykładzie prawdy zmartwychwstania, która — jego zdaniem — już wówczas uchodziła dla świata za tak samo mało wiarygodną jak dzisiaj<sup>39</sup>. Podobnie nie warto zatem treściowo reinterpretować, i to za wszelką cenę, naszej prawdy w czasowo określonej wizję „naukowej” nowoczesności, jeśli to by i tak nie przybliżyło jej rozumności samego aktu wiary, zwłaszcza gdy po pewnym czasie potrzeba by znowu szukać innych, nowocześniejszych schematów jej wyrazu. Taka postać procesu modnego unowocześniania starych prawd musiałaby w końcu doprowadzić do transformacji samej zawartości treściowej, a wtedy nie byłaby już reinterpretacją i korektą dogmatu, ale jego zdradą. Szczegółowo można by jednak widzieć w hipotezie „teologicznego” monogenizmu, zwłaszcza w chęci jego treściowej harmonizacji z ortodoksyjną nauką Kościoła, dużo pozytywnych elementów. Czy by to była faktycznie zupełna zgodność, co do tego wolno nam nie podzielać optymistycznej opinii A. Michela<sup>40</sup>. Problem powszechności grzechu pierworodnego na tle implikowanego przez nią dodatkowo jeszcze koadamityzmu nie wydaje się być zbyt jasno rozwiązany. Ponadto budzi pewne zastrzeżenie także rzeczowa identyfikacja teologiczna „stanu łaski i świętości” (Dz 788) z samym tylko „nastawieniem” czy „ukierunkowaniem” na łaskę. Powołanie się na korelat — odkupienie, pojęte jako faktyczne przywrócenie i danie świętości, przemawia raczej contra<sup>41</sup>.

Wartościowe wydają się być poglądy trzeciej grupy, postulujące egzystencjalno-personalistyczną wizję winy pierworodnej. Czy jednak przedpersonalną sytuację zatracenia i wywołane przez nią usytuowanie będzie można w całej pełni utożsamić z bogactwem treściowym natury pierworodnej winy? W umiarkowanym w tym wypadku wydaniu Rah-

<sup>39</sup> K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1963, s. 75; tenże, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, s. 272; K. Jaspers — R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, s. 9n. Cyt. za Scheffczyk, *Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus*, s. 18. O aktualnym stanie problematyki poligenizmu w teologii zob. ks. W. Hryniewicz, *Współczesne dyskusje na temat poligenizmu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, XVI (1969), z. 2, s. 115—143.

<sup>40</sup> Por. ks. W. Granat, *Synteza*, s. 204.

<sup>41</sup> Por. Scheffczyk, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit*, s. 257.

nerowskim może tak, ale śmiała koncepcja Schoonenberga znowu nie będzie wolna od pewnych oporów. Krytycy są zdania, że do tezy holenderskiego teologa w ogóle trudno jest ustosunkować się, jako że ujmuje ją tylko w formie eseju<sup>42</sup>. Owszem, taka byłaby ona rzeczywiście w pierwszej całościowej relacji, ale skoro znalazła się obecnie w standardowym podręczniku dogmatyki, jakim jest *Mysterium Salutis*, t. II, to trzeba by jednak swoje krytyczne stanowisko sprecyzować nieco bliżej. Wydaje się, że idea „grzechu świata” manifestującego się na drodze wewnętrznego usytuowania, pojętego jako skutek grzechu pierworodnego, utożsamiałaby się rzeczowo z tym, co nauka tradycyjna rozumiała dotychczas przez pożądlivość. Taki opis natury grzechu pierworodnego nie miałby wtedy większego znaczenia. Bardzo zresztą często, jak można było zauważyć, podaje się tutaj same skutki grzechu pierworodnego za jego naturę. Gdyby jednak wewnętrzne usytuowanie egzystencjalne miało oznaczać formalnie brak łaski, to stara rzecz zostałaby po prostu nazwana tylko nowym słowem. Słowem być może dość szczęśliwym, jeśli chodziłoby o nowoczesne, egzystencjalistyczne rozumienie swoistej chociażby „personalności” grzechu pierworodnego i salwowanie w ten sposób godności człowieka. Problematyczna staje się tutaj jednak znowu kwestia samej powszechności grzechu pierworodnego, zacieśnionej do ludzkości po upadku bez objęcia ewentualnych praeadamitów. Tridentinum zdaje się bowiem pojmować Adama jednoznacznie jako historycznego praojca całej ludzkości<sup>43</sup>.

Najwięcej konstruktywnych ujęć dla integralniejszego opisu natury grzechu pierworodnego, jak i w ogóle sposobu nowszego wykładu tego dogmatu, mielibyśmy prawo spodziewać się od poglądów czwartej grupy, stojących na pozycji tzw. biblijnej reinterpretacji. Ale zapytajmy od razu, czy bazują one rzeczywiście na wynikach nowoczesnej egzegezy — jak sugerują — czy też tylko stanowią teorie względnie hipotezy niektórych egzegetów<sup>44</sup>.

Jakość odpowiedzi na to pytanie ma fundamentalne znaczenie dla biblijnej reinterpretacji dogmatu. Należy się zgodzić z postulatem Haa-ga — interpretacji dogmatu w świetle Biblii, a nie odwrotnie. Po lektu-

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 257. Za utożsamieniem „grzechu świata” z istotą grzechu pierworodnego jako interpretacją zgodną z nauką Kościoła — opowiada się G. Baum (*The Credibility of the Church Today*, New York 1968; por tłumaczenie: *Glaubwürdigkeit*, Freiburg 1969, s. 41—49).

<sup>43</sup> Szczegółowo precyzuje L. Scheffczyk swoją postawę krytyczną odnośnie do hipotez trzeciej grupy w art. *Die kirchliche Lehre von der Erbsünde und die theologische Diskussion der Gegenwart*, s. 227—232.

<sup>44</sup> Por. Spindeler, art. cyt., s. 98: „Die Einwände gegen die traditionelle Lehre von der Erbsünde kommen nicht »von der Exegese« sondern von einigen Exegeten und gläubigen Anhängern des Evolutionismus”.

rze jego rozprawy odnosi się jednak wrażenie, jakby Kościół nie mógł w ogóle więcej powiedzieć nad to, o czym mówi wyraźnie Pismo św., i to jeszcze w ustalonym przez egzegezę znaczeniu. Taki pogląd nie jest realistyczny, bo przecież prawie żaden z naszych zdefiniowanych dogmatów nie mieści się dokładnie w taki sam sposób w objawieniu, jak głosi go Kościół. Kościół, a nie dopiero dogmatyka, wypowiada przy autentycznym wykładzie i głoszeniu Pisma św. faktycznie „quo ad nos” więcej, aniżeli wyraża *explicite* Biblia, aczkolwiek to „więcej” nie stanowi znowu w rozumieniu Kościoła treściowego dopowiedzenia do objawienia i jego normatywnego świadectwa w Piśmie św., tylko jest eksplikacją jego treści. Poza tym „ubieranie” treści dogmatycznych wypowiedzi w szatę słowną teorii egzegetycznych mogłoby narazić na szwank samą niezmienność katolickiego dogmatu. Ileż wszakże z dawniejszych teorii musiała dzisiejsza właśnie egzegeza zarzucić?

W szczególności można by dojrzeć np. w koncepcji Knaüera wiele pozytywnych aspektów, zwłaszcza że określenie istoty grzechu — poza sporem o monogenizm i biologiczne dziedziczenie — jako pozbawionego wszelkiej nadziei „wydania na łup śmierci” (*Todesverfallenheit*) byłoby nawet bardzo bliskie odczuciu współczesnego egzystencjalizmu. O wartości tego rodzaju zabiegów egzegetyczno-dogmatycznych mogą jednak pierwszorzędnie zdecydować obiektywne wyniki współczesnej egzegezy. Natomiast w obecnym stanie mamy do czynienia tylko z hipotezami i teoriami egzegetów.

Na koniec jeszcze próba sformułowania kilku bardziej pozytywnych wytycznych metodologicznych i merytorycznych w historiozbowczym ujmowaniu natury grzechu pierwородnego, bo każda odnowa dogmatyczna musi dzisiaj chyba pójść jedynie w tym kierunku. Otóż byłoby zapewne dobrze wyraźniej wypointować charakter analogiczny samego grzechu pierwородnego, aniżeli to czyniono w dotychczasowej dogmatyce. Podobnie jak to ma miejsce na innych płaszczyznach *scientiae fidei*, można by i tutaj położyć większy akcent na moment niepodobieństwa aniżeli podobieństwa. Jeżeli podobieństwo do grzechu ogólnie pojętego krzyżowałoby się tutaj faktycznie z większym jeszcze właściwie niepodobieństwem, to moralne wysiłki teologicznych egzystencjalistów i radykalnych personalistów, chcących ocalić za wszelką cenę element osobistego angażu, swoistą chociażby wolność w zaciąganiu pierwородnej winy, trażyłyby dużo na znaczeniu.

W związku z elementem analogiczności dochodzi także do głosu zagadnienie samej nomenklatury tego grzechu. Trudno co prawda powiedzieć, by pojęcie „stan ogólnej grzeszności” lub „przedpersonalna sytuacja zatracenia” były doskonałym ekwiwalentem kościelnego zrozumienia

grzechu pierworodnego, ale nie od rzeczy byłoby chyba zastanowić się głębiej także i nad tym <sup>45</sup>.

Problem analogii wprowadza nas wprost w samą istotę zagadnienia. „Czym grzech pierworodny jest, odczuwamy bardziej przez fakt jego realności w nas samych, aniżeli jesteśmy w stanie wyrazić to w słowach” — powiedział legat papieski kard. Pole już na Soborze Trydenckim <sup>46</sup>. Rzadko który człowiek nie doświadczył wszakże egzystencjalnej dialektyki zmagania się dwóch zakonów w głębi swej osobowości lub też nie odczuł praktycznie Owidiuszowego: *video meliōra, proboque, deteriora sequor* względnie — dosadnie rzecz ujmując — przysłowiowego wyciągania ręki zawsze po brudny koniec kija. Wydaje się, że niedocenianie tego właśnie momentu zaciążyło trochę na wypaczeniu tajemnicy dogmatu grzechu pierworodnego także i w teologii. Czytając niektóre „wywody dogmatyczne” lub modernizujące w tym zakresie hipotezy teologiczne, odnosi się wrażenie, jak gdyby w przypadku grzechu pierworodnego nie chodziło wcale o *mysterium stricte dictum*, o *mysterium absolutum*. Wysiłkom i zmaganiom się z prawdą, spetryfikowanym m. in. także w omówionych poglądach, trzeba oddać sprawiedliwość. Czy jednakowoż coś przynajmniej z tej tendencji nie kryje się także na ich dnie? Warto by chyba w tym wypadku pamiętać trochę chociażby o przestrodze K. Jaspersa, któremu wcale znowu tak bardzo na salwowaniu dogmatu nie mogło zależeć. Można by także powołać się na zdanie Newmana, że nawet tysiąc trudności nie jest jeszcze w stanie zrodzić wątpliwości w wierze. Trzeba zatem uwypuklić więcej religijno-teologiczną wartość naszej prawdy, jej tajemnice i może większy nacisk położyć na aspekt pastoralny — budzenie u współczesnego człowieka zmysłu dla tajemnicy — aniżeli ściśle analityczno-dogmatyczny. Owszem, dogmatyk będzie musiał swoją drogą torować sobie teologicznie dostęp do tej tajemnicy. Ale czy w oparciu o Schopenhauerowską wizję grzechu pierworodnego jako „centralnego punktu i serca chrześcijaństwa” względnie „podstawowej kategorii religijnej egzystencji” <sup>47</sup> w ogóle? Wydaje się, że w żadnym wy-

<sup>45</sup> Schmaus proponował swego czasu nazwę „*Menschheitssünde*”, jako że łaciński odpowiednik niemieckiego „*Erbsünde*” — *peccatum haereditarium* nie przyjął się; por. Scheffczyk, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit*, s. 259. U nas w języku polskim sama nazwa może takich zastrzeżeń nie budzić. Na temat swoistego charakteru grzechu pierworodnego por. Schmaus, art. cyt., s. 45 n.; dz. cyt., s. 385 n. O ważności i roli charakteru analogicznego grzechu pierworodnego zob. także M. Flick, *De peccato originali in contextu historiae salutis considerato*, [W:] *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Romae 1968, s. 641 n.

<sup>46</sup> Por. Weger, art. cyt., s. 302.

<sup>47</sup> Tak mówił o grzechu pierworodnym w 1939 r. G. Siewerth; por. Scheffczyk, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit*, s. 253.

padku. Dzisiaj w podręcznikach teologii dogmatycznej, również w najnowszym polskim dziele tego typu, zdobywa hegemonię zbawcze przekonanie, że nauka o grzechu pierworodnym ani nie jest punktem centralnym, ani też fundamentem chrześcijaństwa, ale stanowi tylko jeden z elementów w jego fundamencie. W całokształcie chrystianizmu nie można przeto ani przesadzać, ani lekceważyć jej znaczenia. Bo gdyby nawet grzechu pierworodnego nie było, to i tak miałoby wybawienie od grzechów przez Jezusa Chrystusa swój głęboki sens, bo wówczas również mielibyśmy dojście do Boga jedynie przez Niego, z Nim i w Nim<sup>48</sup>. Największa zasługa wszelkich prób biblijnej reinterpretacji nauki o naturze grzechu pierworodnego leży w odkryciu na nowo tej właśnie prawdy. Tajemnica Chrystusa i prawda o odkupieniu stanowią pozytyw, którego tylko negatywem jest wina pierworodna. Powszechność grzechu wypływa dlatego w teologii św. Pawła ze zbawczego uniwersalizmu, z powszechności Chrystusowego odkupienia. Być w Chrystusie — znaczy dlań być zbawionym, być poza Chrystusem — oznacza po prostu trwać w grzechu<sup>49</sup>.

Z tego wynika końcowy, już jednoznaczny wniosek: analiza katolickiej prawdy o grzechu pierworodnym musi być w całej swej rozciągłości interpretacją chrystologiczną. W historiozbawczej dogmatyce dochodzi oczywiście do głosu obok teocentryzmu i antropocentryzm; chrystocentryzm zaś będzie jakby zwornikiem oraz syntezą — jeśli tak się wyrazić można — elementu antropologicznego i teistycznego w grzechu, a jako taki ustrzeże od polarnych wypaczeń naszej nauki: tragicznego pesymizmu lub immanentnego optymizmu, i zgodnie z duchem katolickiej biegunowości będzie stał na straży zdrowego realizmu wiary.

## DAS WESEN DER ERBSÜNDE IM LICHT E ZEITGENÖSSISCHER THEOLOGIE

### Zusammenfassung

Das Erbsündendogma galt immer schon als eine „harte Sprache“ und gerade als solche wird es insbesondere heute vom — durch den neuen Zeigeist geprägten — Menschen empfunden. Die Fachtheologen weisen in diesem Zusammenhang auf drei wichtige Faktoren bzw. Gründe hin, und zwar: die Unmöglichkeit einer Übereinstimmung der noch „statischen“ Erbsündenlehre mit dem dynamisch-evolutionistischen Weltbild von heute; ihren Widerspruch zum personalistischen Denken;

<sup>48</sup> Por. S c h m a u s, art. cyt., s. 45; dz. cyt., s. 388 nn.

<sup>49</sup> Por. E. G u t w e n g e r, *Die Erbsünde und das Konzil von Trident*, „Zeitschrift für katholische Theologie“, 89 (1967) 438; zob. także H. V o r g r i m l e r, *Die Erbsünde in der katholischen Glaubenslehre*, [W:] *Unheilslast und Erbschuld der Menschheit*, s. 127—137.

und endlich — ihren Verlust an jeglicher existentieller Bedeutung für das gegenwärtige Leben des Menschen. Das berücksichtigend, sind sie bemüht neue Interpretationsversuche des alten Dogmas aufzustellen.

Papst Paul VI scheint auch die Situation auf diesem Gebiet der Theologie ernst zu nehmen. Er veranstaltete nämlich schon im Juli 1966 ein spezielles Symposium, auf dem die neue Problematik der Erbsündenlehre zur Sprache gekommen ist und von seiten hervorragender zeitgenössischer Theologen behandelt wurde. Auch in seinem *Credo* nimmt er dazu Stellung, und obwohl er gegenüber radikalen Evolutionshypothesen den traditionellen Standpunkt der Kirche vertritt, lässt er die Frage nach einer theologischen Neuergründung des Wesens der Erbsünde offen.

Im allgemeinen wären heute unter allen Neuergründungsversuchen vier Haupttypen bzw. Gruppen zu unterscheiden: die traditionellen Anschauungen, der sog. „theologische“ Monogenismus, die existentiell-personalistische Vision der Erbsünde und die biblischen Reinterpretationsversuche des Erbsündendogmas.

Indem die erste Gruppe das Dogma als eine von seiten des Kirchlichen Lehramtes genügend deutlich herausgestellte Lehre betrachtet, ist die zweite Gruppe geneigt das Gegenteil zu behaupten. Im Rahmen eines biologischen Poligenismus versuchen hier manche Theologen (Z. Alszeghy, M. Flick, P. Grelot) die spezifische anthropologische und heilsgeschichtliche Funktion eines Menschen, bzw. Menschenpaares hervorzuheben und so eine Art vom theologischen Monogenismus aufzubauen. Theologen der dritten Gruppe (P. Schoonenberg) weisen darauf hin, dass der Mensch von heute vor allem in Kategorien der Freiheit, Verantwortung und Geschichte denkt und weit davon entfernt ist die Erbsünde als etwas „ontologisch“ Vorweggenommenes hinzunehmen. In der Ergründung ihres subjektiven Moments knüpfen fast alle an K. Rahners Begriff der Unheilssituation an, welche als Korrelat zur Heilssituation trotz allem noch Geschichte ist und nicht nur ein rein essentieller Zustand, aber ein irgendwie vom Menschen „verursachtes“ Ereignis, das ihm als solches nicht nur allein vermittelt seiner Geschöpflichkeit zu eigen wird.

Die vierte Gruppe der Anschauungen strebt eine biblische Neuinterpretation der Erbsündenlehre vom A. T. (H. Scharbert) oder vielmehr N. T. (H. Haag, P. Knauer) aus an. Indem die Sünde als eine heilsgeschichtliche Wirklichkeit hingestellt wird, soll ihr Wesen — abgesehen von der ganzen anthropologischen Diskussion — vorwiegend christologisch herausgestellt werden.

In der Kritik und Würdigung des zeitgenössischen Bemühens um eine theologische Neuergründung des Wesens der Erbsünde darf keineswegs das Positive einer eventuellen „Reinterpretation“ bzw. „Korrektur“ des alten Dogmas ausser Acht gelassen werden. Es darf jedoch zu keiner rein relativisierenden und zeitbedingten „Umdeutung“ des Wesens der Erbsünde vom Standpunkt eines neuzeitlichen dynamischen Weltbildes kommen.

In diesem Falle wäre nur ein „mythologisches“ Schema vom anderen, zur Zeit mehr „wissenschaftlichen“, abgelöst.

Alle zeitgenössischen theologischen Reinterpretationsversuche der kirchlichen Erbsündenlehre müssen heilsgeschichtlich ausgerichtet sein, weil sie sich nur dann fähig erweisen, eine nicht hamortiozentrische, sondern gemäss dem Geiste des Vaticanum II — genuin christozentrische Theologie aufzubauen.