

Alfons Nossol

Grzech pierworodny w teologii protestanckiej

Collectanea Theologica 42/3, 5-25

1972

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ALFONS NOSSOL, LUBLIN

GRZECH PIERWORODNY W TEOLOGII PROTESTANCKIEJ

Podczas gdy na gruncie teologii katolickiej toczy się w tej chwili szeroko zakrojona debata na temat grzechu pierworodnego, w związku z czym można tutaj mówić nawet o bardzo żywym „sporze” o ten właśnie grzech¹, to we współczesnej teologii protestanckiej nie ma właściwie tego problemu. W ostatnim dziesięcioleciu przypada na około 70 katolickich pozycji specjalistycznych z tego zakresu zaledwie tylko jedna protestancka praca monograficzna². Skąd bierze się aż taka dysproporcja w aktualnym zainteresowaniu teologicznym? Między innymi zapewne dlatego, że teologia protestancka już prawie zawsze rozważała grzech pierworodny w ramach całokształtu historii zbawienia. Dzisiaj zaś wiąże go ściśle z problemem grzechu w ogóle, zrywając dość radykalnie z tradycyjną koncepcją stanu sprawiedliwości pierwotnej i pragrzechu³. Już choćby sam ten fakt zdaje się wystarczająco tłumaczyć potrzebę przynajmniej szkicowego spojrzenia na grzech pierworodny wyłącznie w ujęciu teologii protestanckiej, by wyrobić sobie ogólny pogląd jak do tego stanu rzeczy doszło. Nie bez znaczenia będzie następnie również to, że nowsze próby katolickiej

¹ Zob. A. Klawek, *Spór o grzech pierworodny*, Znak 19 (1967) 1379—1396.

² E. Kinder, *Die Erbsünde*, Stuttgart 1959. Praca ta stanowi referat autora wygłoszony na spotkaniu ekumenicznym. Por. U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg 1970, 92, 109.

³ Obrazem dokonanego tutaj radykalnego zwrotu może być choćby to, że najnowsze wydania protestanckich encyklopedii teologicznych *Evangelisches Kirchenlexikon*, t. I, Göttingen 1956 oraz *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. II, Tübingen 1958 — w ogóle rezygnują z hasła „grzech pierworodny”, mówiąc o nim tylko w ramach ogólnego hasła *grzech*; natomiast poprzednie wydania jeszcze operowały pierwszym hasłem.

reinterpretacji „pierworodnej winy” sięgają dzisiaj niejednokrotnie także do dziedzictwa protestanckiej myśli teologicznej.

Po nakreśleniu krótkiego zarysu rozwoju idei grzechu pierwotnego od reformacji począwszy, przyjrzymy się nieco bliżej nauce luteranckich ksiąg symbolicznych, następnie wskażemy na najbardziej typowe poglądy współczesnych teologów, by móc wreszcie rzucić okiem na teologiczne znaczenie protestanckiej nauki o problemie tak szeroko dyskutowanym w dzisiejszym katolicyzmie. Nie trzeba specjalnie zaznaczać, że będzie nam chodziło tylko o ogólne zasygnalizowanie zagadnienia, a nie o jego adekwatny opis i wyczerpującą analizę.

I. Zarys historycznego rozwoju idei grzechu pierwotnego

1. Reformacja rozpoczyna się wystąpieniem Marcina Lutra i głoszoną przezeń „nową” nauką, która określa grzech z perspektywy teocentrycznej jako całkowicie odwrócony i wypaczony stosunek człowieka do Boga. Taka postawa wynika z ludzkiej arogancji, a wyraża się konkretnie w odrzuceniu bojaźni, zaufania i miłości Bożej, czyli w samozamknięciu się człowieka, w poleganiu wyłącznie na sobie oraz szukaniu zbawienia w stworzeniach. Korzeń prągrzechu ma swą istotną siedzibę w wyższych władzach człowieka, przede wszystkim zaś w woli. Należy bowiem pamiętać, że Luter jako zwolennik franciszkańskiej szkoły teologicznej, w której zawsze dominował augustynizm, widzi naturę człowieka wyrażoną w woli. Zdeprawowana wola stanowi według niego właśnie o istocie grzechu pierwotnego, który jako taki wyraża się w korzystaniu ze zwróconej przeciwko Bogu wolności. Fakt ten określa człowieka radykalnie, to znaczy w całości jego istoty i dochodzi do głosu w ściśle teologicznie pojętej pożądlivosti, która jako swoistego rodzaju stan habitualny aktualizuje się w każdym grzechu uczynkowym. Człowiek nie jest przeto grzesznikiem dlatego, że grzeszy, ale grzeszy, ponieważ jest grzesznikiem. W tym grzesznym stanie już się człowiek rodzi, co wcale, według Lutra, nie pomniejsza jego winy. *Peccatum originale* jest co prawda ściśle powiązane z naturą człowieka, ale tym samym nie jest bynajmniej jeszcze pozbawione momentu personalnego⁴. Przeciwno charakterowi winy grzechu pierwot-

⁴ P. Jacobs, *Sünde und Schuld (dogmengeschichtlich)*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon*, t. III, Göttingen 1962, 1225 n.; E. Kinder, *Sünde und Schuld (dogmengeschichtlich)*, w: RGG VI, Tübingen 1962, 491 n.; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, Gütersloh 1968, 286 n. Por. także H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967, 201 n.

nego wypowiedział się dopiero Ulryk Zwi ngli. Grzech ten stanowi w jego ujęciu jak gdyby tylko „chorobliwy relik” złamanej natury ludzkiej. Wszyscy ludzie rodzą się pod względem etycznym ułomni. Sam grzech pierworodny jako stan naturalnej ułomności etycznej nie zasługuje jednak jeszcze w oczach Boga na potępienie, z niego wyrastają raczej poszczególne grzechy jakby gałęzie, dzięki którym staje się dopiero każdy człowiek z osobna winny i zasługuje na karę.

Jan K alwin jako teolog łaski przeznaczenia opowiada się za augustyńską nauką o grzechu pierworodnym, ponieważ widzi w niej bardzo jasno wyrażoną głębię grzechu. Podziela on w związku z tym w całej pełni hamartiologiczny rygoryzm L u t r a i utożsamia grzech sam w sobie z niewiarą, która wyraża się przede wszystkim w pysze i nieposłuszeństwie względem Boga. Grzech bierze w swoje władanie całego człowieka i koncentruje się w woli, przy czym przechodzi jednocześnie wszystkie podstawowe funkcje ludzkiego ducha, zwłaszcza zaś rozum. Nie niszczy on co prawda całkowicie obrazu Bożego w człowieku, ale zniekształca go aż do całkowitego przesłonięcia czy nawet „zamazania”, stając się w ten sposób właśnie winą przed Bogiem, drugim człowiekiem i własnym podobieństwem Bożym. Dlatego też czyny ludzkie nie mogą w żadnym wypadku uchodzić za absolutnie dobre i domagają się zawsze usprawiedliwienia ⁵.

2. Sobór Trydencki, dogmatyzując katolicką naukę o grzechu pierworodnym, zwracał się jednocześnie przeciwko hamartiologicznemu rygoryzmowi reformacji. Radykalizm ten znalazł najskrajniejszy wyraz w poglądach przyjaciela L u t r a i M e l a n c h t o n a — Macieja F l a c j u s z a, który określał grzech pierworodny wprost jako „substancję” i naturę człowieka upadłego. Zgodnie z tym ujęciem byłby cały człowiek zepsuty i zdeprawowany, a nie tylko określona część jego istoty. Jako taki nie mógłby też wcale współpracować z łaską nawrócenia. F l a c j u s z o w i chodziło w tym wypadku co prawda o teologiczne rozumienie substancji, zgodnie z którym o istocie człowieka decydowałoby jego personalne odniesienie do Boga, które grzech pierworodny rzeczywiście całkowicie przekreślił. Zaatakowany jednak z punktu scholastycznego pojęcia substancji, nie mógł on nawet w oczach swoich współwyznawców skutecznie obronić się przed zarzutem manicheizmu ⁶.

W okresie potrydenckim dochodziło w ramach staroprotestanckiej ortodoksji do nieistotnych szczegółowych sporów na temat natury grzechu pierworodnego. Starano się opisać ją przy pomocy ścisłych pojęć scholastycznych. Usiłowano również sprecyzować bliżej stosunek habitualnego grzechu pierworodnego do grzechów aktualnych. Destruktywnie decydująca okazała się jednak przede wszystkim traducjanistyczna tendencja w wyjaśnianiu grzechu pierworodnego

⁵ P. J a c o b s, dz. cyt., 1226.

⁶ G. B u t t l e r, *Flacius*, w: EKL I, Göttingen 1956, 1298 n.

jako dziedzicznej winy, która niejednokrotnie miała wprost naturalistyczny posmak. Z tego też m. in. względu przeczyli np. socynianie zepsuciu natury ludzkiej przez grzech Adama, przyjmując wyłącznie nieodzowność śmierci jako przechodzący na cały rodzaj ludzki jego skutek. Owszem, można również mówić o stopniowym deprawowaniu natury człowieka na skutek grzesznego przyzwyczajenia i trwania w grzechu, które utrudnia wolny wybór, tj. opowiedzenie się wolnej woli za dobrem. Arminianie zaś przeczyli dziedziczeniu tak winy jak kary, twierdząc iż grzeszna inklinacja wywodzi się nie od Adama lecz każdorazowo od bezpośrednich przodków człowieka ⁷.

3. Nowszym czasem rozwoju protestantyzmu przyświeca głębsza etyzacja idei grzechu w ogóle oraz zachodzi powolne odżegnywanie się od pojęcia grzechu pierworodnego. Racjonalizm oświecenia stwarza dogodne warunki po temu, by w opowiadaniu z Księgi Rodzaju upatrywać wyłącznie coś w rodzaju moralnej poezji dydaktycznej, przedstawiającej Adama jako prawzór, którego historia realizuje się teraz w jego potomkach. Nauka o dziedziczeniu grzechu uchodziła po prostu za religijnie i moralnie gorsząca teorię. Przeciwnie jej przemawiała zdecydowanie antyczna dobroć człowieka. I tak to miejsce grzechowego pesymizmu zajmuje stopniowo nieograniczona wiara w moralną zdolność wychowawczego kształtowania ludzkiej natury. Jedynie pietyzm nawiązywał do reformacyjnej hamartiologii, głosząc pesymizm i pogłębiając w pewnym sensie pierwotny radykalizm grzechu pierworodnego, który jednak wiązał ściśle ze zmysłowością oraz seksualnością w człowieku. Obiektywną formę kościelnej nauki o grzechu pierworodnym uważał natomiast za poważne osłabienie i spłylenie osobistego poczucia winy i odpowiedzialności. Próba przewyciężenia racjonalizujących tendencji w ujmowaniu grzechu była w tym czasie bezsprzecznie koncepcja Schleiermачera grzechu pierworodnego jako „wspólnego dzieła i wspólnej winy rodzaju ludzkiego” oraz nauka A. Ritschla o „królestwie grzechu”. Obu teologom chodziło o przewyciężenie statycznego moralizmu a przywrócenie pierwotnego pojęcia grzechu, stanowiącego zasadniczy moment ludzkiej egzystencji pojętej jako wrogie ustosunkowanie się do Boga. W miejsce dawnego traducjanistycznego związku przyczynowego wysuwali jednak związek socjalny, mający — ich zdaniem — najlepiej tłumaczyć powszechność grzechu pierworodnego. Równocześnie przez to zawęzali ściśle teologiczne wymiary tego grzechu. Inną drogę do przewyciężenia racjonalizmu i idealizmu w hamartiologii obiera S. Kierkegaard, dla którego pojęcie lęku stanowiło również klucz do teologicznego pogłębienia idei grzechu. Wszyscy ludzie trwają według niego w roz-

⁷ Por. E. Kinder, *art. cyt.*, 492.

paczy, a rozpacz jest właśnie grzechem, w którym odzywa się także wina pierworodna.

Pod koniec XIX stulecia przeważają w tłumaczeniu grzechu pierworodnego znów tendencje socjologizujące, do których dołączają się później, w okresie teologii liberalnej, tendencje psychologizujące oraz niemal wyłącznie antropologiczne nastawienie. Ten stan rzeczy został zażegnany i odparty dopiero przez K. B a r t h a oraz teologię dialektyczną, której tak bardzo zależało na pierwotnie luterzańskim podejściu, tj. na całościowym i egzystencjalnym sposobie ujmowania człowieka przede wszystkim w jego relacji do Boga⁸.

4. Współczesny okres rozwoju idei grzechu pierworodnego w teologii protestanckiej znamionuje z jednej strony powrót do „źródeł” reformacji, którego wyrazem są przede wszystkim sumienne studia nad L u t r e m, udzielające się — w ramach ogólnego nastawienia ekumenicznego — również współczesnej teologii katolickiej⁹. Z drugiej zaś strony cechuje współczesne rozważania nad grzechem pierworodnym — jak później jeszcze zobaczymy — zdecydowany zwrot od tradycyjnego naturalizmu ku egzystencjalizmowi¹⁰. W sumie jednak doprowadziły piętrzące się tutaj trudności, zwłaszcza w uzasadnianiu charakteru winy oraz historyczności faktu grzechu pierworodnego, współczesną teologię protestancką do dość daleko posuniętej rezygnacji z tej starej prawdy wiary lub przynajmniej do jej zasadniczego przetworzenia¹¹. Na szczególną uwagę zasługuje ścisła interpretacja chrystologiczna prawdy o grzechu pierworodnym, której ogólny kierunek rozwoju określa P. Ricoeur twierdząc, że my wierzymy nie w grzech, ale przede wszystkim w odpuszczenie grzechów.¹² I tak oto pod względem formalnym współczesna protestancka nauka o grzechu pierworodnym byłaby znowu całkowicie w pierwotnie protestanckich ramach podstawowego chrześcijańskiego dogmatu usprawiedliwienia, chociaż rzeczowo przechodzi bardzo zasadniczą transmutację.

⁸ Zob. *tamże*, 492—494; U. B a u m a n n, *dz. cyt.*, 59.

⁹ W ramach przyczynków do teologii ekumenicznej wydawanych przez H. Friesa, ukazały się dwie pod tym względem bardzo ważne prace: H. J. Mc Sorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, München 1967; A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern*, München 1968.

¹⁰ L. Scheffczyk, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus*, Münchener Theologische Zeitschrift 15(1965) 31—44.

¹¹ Zob. Piper, *Erbsünde*, w: RGG II (1928)224.

¹² Por. P. Watte, *Theologische Anthropologie und Hamartiologie im 20. Jahrhundert*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. III, Freiburg 1970, 81.

II. Nauka luteranckich ksiąg symbolicznych

Właściwe zrozumienie protestanckiej nauki o grzechu pierwotnym nie obejdzie się w żadnym wypadku bez bliższego zaznajomienia się z jej klasycznym i zarazem oficjalnym wykładem kościelnym, którego wyrazem są księgi symboliczne, uchodzące za „wspólne ujęcie najstarszego luteranizmu” oraz „pisma nie tylko poszczególnych teologów, lecz samego Kościoła”.¹³ Ukazują one jak rozumiano naukę Lutera w jemu współczesnych czasach, a jednocześnie uwidaczniają ewolucję tej nauki w kierunku protestanckiej ortodoksji. Polegając na opinii znawcy tego problemu, jakim niewątpliwie jest cytowany już powyżej E. Kinder, ograniczymy się wyłącznie do podstawowych luteranckich ksiąg symbolicznych, jako że późniejsze wyznania Kościołów reformowanych nie wnoszą zasadniczo w naszą problematykę już nic istotnie nowego.¹⁴ Mając na uwadze historyczny proces powstawania tych ksiąg oraz ich wzajemną zależność treściową, uwzględnimy zatem najważniejsze wypowiedzi *Konfesji augsburskiej* i jej *Apologii* z 1530 r., *Artykułów szmalkaldzkich* z 1537 r. oraz *Formuły konkordii* z 1577 r.

1. „Konfesja augsburska” i jej „Apologia”

Artykuł II wyznania augsburskiego jest w całości poświęcony prawdzie o grzechu pierwotnym: „Następnie naucza się u nas, że po upadku Adama wszyscy ludzie rodzący się w naturalny sposób, bywają poczęci i rodzą się w grzechu, to znaczy, że wszyscy od łona matki są pełni złej pożądlivosti i skłonności, i z natury nie mogą mieć prawdziwej bojaźni Bożej, prawdziwej wiary w Boga; że również to właśnie wrodzone skażenie i grzech pierwotny jest naprawdę grzechem i pociąga za sobą potępienie wszystkich, którzy podlegają wiecznemu gniewowi Bożemu, jeżeli się na nowo nie narodzą przez chrzest i Ducha Świętego. W związku z tym odrzuca się pelagian i innych, którzy grzechu pierwotnego nie uważają za grzech, pragnąc naturę uczynić prawą przez naturalne siły, ku pohańbieniu cierpienia i zasługi Chrystusa”¹⁵.

Jak z tenoru artykułu wynika, można egzystencję ludzką opisać przy pomocy pojęcia grzechu, jako że od pierwszego momentu nie tylko swojego urodzenia, ale nawet już poczęcia jest człowiek grzesznikiem. Od upadku Adama jest po prostu każdy z nas „zaprzędany” grzechowi¹⁶; co jednak bynajmniej nie oznacza, że fakt tej

¹³ H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529—1537*, Göttingen 1965, 9, 12.

¹⁴ E. Kinder, art. cyt., 491.

¹⁵ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Berlin, 5, 1960, 53; *Konfesja augsburska* (nowy przekład) Warszawa 1970, 11 n.

¹⁶ Por. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 1954, 46.

grzeszności tkwi już w samej stworzonosci człowieka i stanowi coś w rodzaju atawistycznej potęgi losu. *Konfesja* wyjaśnia bowiem w art. 19, poświęconym przyczynie grzechów: „że chociaż Bóg Wszechmogący całą naturę stworzył i utrzymuje, to jednak działa przewrotna wola, grzech, we wszystkich złych i pogardzających Bogiem”¹⁷. O grzeszności poszczególnego człowieka stanowi zatem nie co innego, jak jego wola. Co się zaś tyczy powszechnej grzeszności całego rodzaju ludzkiego to *Konfesja* konstatuje tylko fakt, że „po upadku Adama wszyscy ludzie... rodzą się z grzechem..”, wcale nie wyjaśniając bliżej związku pomiędzy grzechem Adama a grzechem pierworodnym. Nie ma tu przeto żadnej wzmianki o jakimkolwiek procesie biologicznym lub też nawiązywaniu do pożądlivosti seksualnej. Zarówno *Konfesja*, jak i *Apologia* unikają wszelkich fizykalno-biologicznych elementów w opisie grzechu pierworodnego¹⁸. By jednak nie myślano, że chodzi w tym przypadku jedynie o grzech aktualny, mówi *Apologia* wyraźnie o „wrodzonym złym sposobie (inklinacji) serca” (II, 3), tak że grzech nie stanowi realności wyłącznie poszczególnych czynów, lecz jest „ogólną postawą całej egzystencji”, rzeczywistym zdeprawowaniem, „brakiem bojaźni Bożej i wiary” (II, 7). Właściwa wina leżałaby zatem w teologicznie wypaczonej postawie, w odwróceniu się człowieka od Boga¹⁹. Bóg nie orzeka bynajmniej o człowieku, że jest winny z powodu „danego grzechu”, np. „ze względu na nieprzyjazny los matki” (II, 5)²⁰, dlatego nie sposób tutaj mówić o jakimś „automatyzmie dziedziczenia”. Jak w takim razie należy rozumieć charakter „winy” grzechu pierworodnego? Otóż wyłącznie „przez słowo Boże” (II, 13) można mieć w nią wgląd.

Jeżeli grzech ma być prawdziwą winą, nie może oczywiście polegać wyłącznie na nieszczęsnym braku, ale musi obejmować również „coś pozytywnego” (II, 27)²¹. Dlatego to *Apologia* nazywa prągrzech także złą pożądlivoscia, która na przekór słowu Bożemu szuka rzeczy ziemskich (*carnalia*). To jednakowoż znaczy: ona „szuka nie tylko rozkoszy cielesnej, ale tak samo ziemskiej mądrości i sprawiedliwosci, pokłada nadzieję w dobrach tego świata i nie zważa na Boga” (II, 26)²². Mamy tutaj zatem wyraźnie do czynienia z bardzo szerokim pojęciem pożądlivosti, bo zakresowo obejmującym zarówno zmysłową, jak i duchową sferę człowieka. Jako taka

¹⁷ *Bekennnisschriften*, 75, *Konfesja*, 24.

¹⁸ Por. E. Schlink, *dz. cyt.*, 46 nn.

¹⁹ *Bekennnisschriften*, 146, 148. Por. U. Baumann, *dz. cyt.*, 49.

²⁰ *Bekennnisschriften*, 147.

²¹ *Tamże*, 149, 152.

²² *Tamże*, 152.

„nie stanowi tylko pojedynczego aktu lub skutku..., lecz jest trwałą skłonnością natury” (II, 3)²³.

Apologia jest zdania, że pożądlivość i brak bojaźni Bożej jeszcze nie wyczerpują całej głębi treściowej pierworodnej winy, bowiem „stara definicja wyraża istotę grzechu w taki sposób: że jest brakiem sprawiedliwości” (II, 23). Chodzi tu o sprawiedliwość pierwotną, która była „nie tylko doskonałym zharmonizowaniem sił cielesnych, lecz równocześnie także darem, w sensie całkowitej pewności w poznaniu Boga, bojaźnią Bożą i zaufaniem, jak w ogóle zdecydowanym nastawieniem i niezawodnym uzdolnieniem na sprawy Boga. To samo poświadcza Pismo, kiedy mówi, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże” (II, 17—18)²⁴. Obraz Boży w człowieku polegałby zatem na sprawiedliwości pierwotnej człowieka względem Boga, czyli na jego właściwym ustosunkowaniu się do Stwórcy. Oczywiście, że należały tu również „pięknie doskonałe zdrowie i całkowicie czysta krew, niewypaczone siły ciała” (II, 17), ale *Apologia*, opisując sprawiedliwość pierwotną, interesuje się nie tyle jej momentem antropologicznym ile raczej soteriologicznym²⁵. Odwrócenie się człowieka od Boga pociągnęło za sobą całkowite zatracenie egzystencjalnej wspólnoty z nim. Spowodowane przez grzech zepsucie dotyczy w jakiś sposób także ludzkiej natury, chociaż *Apologia* uwydatnia przede wszystkim fakt wydania człowieka pod władztwo szatana, będące równocześnie karą i grzechem: „Brak pierwszej sprawiedliwości i zła pożądlivość są grzechem i karą. Jednakże śmierć i inne zła cielesne, tyrania i władztwo szatana stanowią właściwie karę grzechu pierworodnego” (II, 47).²⁶

Spod gniewu Bożego i od potępienia wyzwala człowieka jedynie odrodzenie w chrzcie i w Duchu Świętym — głosi art. II *Konfesji*. Zapytajmy jednak, co właściwie dzieje się z samym grzechem pierworodnym po chrzcie? Otóż „chrzest gładzi winę grzechu pierworodnego, przy czym materiał grzechu, jak to scholastycy określają, mianowicie pożądlivość, pozostaje nadal” (II, 35). Innymi słowy, zbawienie człowieka pozostaje również i po chrzcie zawsze i wyłącznie tylko dziełem Boga, czyli człowiek staje się sprawiedliwy tylko na mocy cudzej, Bożej sprawiedliwości. Odpuszczenie bowiem nie przekreśla samego faktu grzechu i „człowiek jest nadal jeszcze grzesznikiem, z tym tylko, że grzesznikiem usprawiedliwionym, w którym wraz z dziełem uświęcenia została zapoczątkowana moc Ducha Świętego. Duch Boży, a nie człowiek, odnosi zwycięstwo nad złą skłonnością i pożądlivością”²⁷.

²³ *Tamże*, 146.

²⁴ *Tamże*, 151, 150.

²⁵ *Tamże*, 150; por. U. Baumann, *dz. cyt.*, 53.

²⁶ *Tamże*, 157.

²⁷ *Tamże*, 153 n; U. Baumann, *dz. cyt.*, 54. Por. także H. Fagerberg, *dz. cyt.*, 148.

2. „Artykuły szmalkaldzkie”

Zgodnie z zamiarem Lutra mają *Artykuły* być interpretacją i wyakcentowaniem odpowiednich momentów *Konfesji* oraz zdecydowanym opowiedzeniem się za nie podlegającym dyskusji dziedzictwem wiary. Nauka o grzechu pierwородnym jest tu wyłożona dopiero po soteriologii²⁸. Fakt powszechnej grzeszności byłby zatem pomyślany jako wystarczające tło dla dzieła zbawienia, do którego pod koniec raz jeszcze nawiązują *Artykuły*. Nauka o usprawiedliwieniu okazuje się więc także tutaj podstawowym artykułem wiary ewangelickiej²⁹. Problem jakości i sposobu oraz pochodzenia i przyczyny grzesznego stanu ludzkiego mają dla Lutra podrzędniejsze znaczenie. Przez powiązanie nauki o grzechu pierwородnym z Prawem i Ewangelią podkreśla on natomiast bardziej sytuację grzesznika w obliczu Bożego objawienia.

Początek grzechu wiąże artykuły z Adamem, powołując się wyraźnie na 5 rozdział listu do Rzymian (C I, 1). Na szczególną uwagę zasługują tu stosowane przez Lutra dodatkowe nazwy grzechu pierwородnego jako „grzechu dziedzicznego i grzechu głównego” — *originale, haereditarium, principale et capitale peccatum* (C I, 1)³⁰. Przymiotnik „dziedziczny” występuje w księgach symbolicznych poza tym tylko jeszcze jeden raz, mianowicie w *Formule koncordii* — *morbis haereditarius* (I, 12), przy czym wyraża nie sam akt dziedziczności grzechu, ale stanowi opis jego istoty, jego głębi. Lutrowi chodzi bowiem pierwszorzędnie o opisanie przepastnego zagubienia człowieka przez grzech. Nawiązując do *Apologii konfesji augsburskiej* (II, 13) określa teraz istotę grzechu w innym wymiarze: „...Grzech pierwородny jest nawet głębokim złym wypaczeniem natury tak, że nie może go poznać rozum, ale trzeba weń wierzyć (w oparciu) o Objawienie Pisma” (C I, 3)³¹. W tym miejscu warto zaznaczyć, że księgi symboliczne rozumieją przez „naturę” całego człowieka, w związku z czym, należy ją po prostu utożsamiać z „osobą”³². Mając to ściśle biblijne ujęcie na uwadze, widać wyraźnie jak głębokie znaczenie mają słowa Lutra o całkowitym wypaczeniu człowieka przez grzech. Pesymizm tak pojętej antropologii łagodzi jedynie zdecydowanie uwypuklony fakt równoczesnego oczekiwania nowego stworzenia w dniu ostatecznym, mianowicie cielesnego zmartwychwstania wierzących do życia wiecznego³³.

²⁸ Zob. U. Baumann, *dz. cyt.*, 55. Niezależnie więc od nieosiągnięcia pierwotnego celu ich praktycznego przeznaczenia (ewangelicy postanowili bowiem nie brać udziału w soborze w Mantui, na który zostali zaproszeni przez papieża Pawła III), posiadają *Artykuły* i tak duże znaczenie.

²⁹ H. Schütte, *Protestantismus*, Essen-Werden 1967, 324.

³⁰ *Bekennnisschriften*, 433.

³¹ *Tamże*, 434.

³² E. Schlögl, *dz. cyt.*, 48.

³³ *Tamże*.

3. „Formuła konkordii”

Jak z samego tytułu drugiej części *Formuły* wynika, ma ona stanowić „ogólne, szczerze, prawdziwe i ostateczne powtórzenie oraz wyjaśnienie kilku artykułów konfesji augsburskiej”,³⁴ tych mianowicie, które już w łonie pierwotnego protestantyzmu doprowadziły do różnych sporów doktrynalnych. Do nich należy w zakresie nauki o grzechu pierworodnym przede wszystkim substancjalizująca teoria Flacjusza. Jak już wiemy, utożsamiała ona grzech pierworodny ze zdeprawowaną naturą, substancją oraz istotą człowieka. Uczeń Melanctona W. Striegel, domagał się w związku z tym wyraźnego rozróżniania pomiędzy stworzeniem (naturą) a grzechem, przy czym ten ostatni pojmował zdecydowanie tylko jako przypadłość. *Formuła konkordii* proponuje tu pozornie pośrednie rozwiązanie obu skrajności, w sumie jednak okazuje się ono ich treściowym przeinaczeniem i nowym ukierunkowaniem tradycyjnej nauki. Za Flacjusem twierdzi bowiem, że grzech pierworodny „jest tak głębokim zepsuciem natury ludzkiej, że nie pozostało nic zdrowego lub niewypaczonego na ciele, duszy człowieka, w jego wewnętrznych lub zewnętrznych siłach” (Ep I, 8)³⁵, ale „nie można i nie powinno się również pomiędzy grzechem pierworodnym i przezeń zdeprawowaną naturą tak rozróżniać, jakoby natura była w obliczu Boga czysta, dobra, święta oraz niewypaczona, a tylko mieszkający w niej grzech byłby zły” (SD I, 29)³⁶, jak tego domagał się Striegel. O tym, co w człowieku jest stworzone, a co stanowi grzech decyduje wyłącznie sam Bóg, a człowiekowi pozostaje po prostu wiara, że jest równocześnie sprawiedliwym i grzesznikiem, *simul iustus et peccator*, względnie — *simul creatus et peccator*, jeżeliby chodziło o ten właśnie szczegółowy przypadek. Jedynie w ten sposób pozostaje stwórcza moc Boga wolna od zarzutu zła, chociaż zdolność rozróżniania pomiędzy stworzoną przez Boga naturą a zepsuciem grzechu nie leży w mocy człowieka, to jednak taka zasadnicza różnica musi faktycznie istnieć, inaczej bowiem nie mógłby sam Chrystus stać się człowiekiem bez równoczesnego stania się grzesznikiem (SD I, 43).³⁷

„Teologiczna” treściowa transformacja stosowanych w sporach o grzech pierworodny filozoficznych pojęć: substancja — przypadłość polegałaby więc ostatecznie na tym, że substancja w ujęciu

³⁴ *Bekenntnisschriften*, 829. Część I *Formuły konkordii* (*epitome articulorum*) obejmuje krótki zbiór spornych kwestii ujętych w formę tez i antytez, a część II (*solida declaratio*) jest wyczerpującym przedstawieniem oraz umotywowaniem ustalonych rozstrzygnięć. Por. W. Gaspary, *Symbolika*, Warszawa 1963, 70 nn.

³⁵ *Bekenntnisschriften*, 772.

³⁶ *Tamże*, 853.

³⁷ *Tamże*, 857.

Formuły konkordii oznacza pochodzącą od Boga stworzoną, a przypadłość — zawinione przez człowieka zepsucie substancji. To precyzyjne rozróżnienie nie było jednak w stanie przekreślić podejrzania, że grzech pierworodny jest mimo wszystko czymś w rodzaju przychodzącego z zewnątrz elementu natury, zwłaszcza że *Formuła* nie stroni wcale od biologizującego wyjaśnienia przechodzenia grzechu na poszczególnego człowieka. Stwierdza mianowicie wyraźnie, że „...Bóg nie stwarza w nas grzechu, lecz razem z naturą także i dzisiaj jeszcze (w każdym) człowieku stwarzaną i sprawianą, jest przekazywany grzech pierworodny na drodze cielesnego poczęcia i zrodzenia przez ojca i matkę z grzesznego nasienia” (SD I, 7) ³⁸. W taki oto sposób odstępowano w miarę historycznego rozwoju protestantyzmu od pierwotnie czysto teologicznej wizji tajemnicy grzechu pierworodnego jako wypaczonego stosunku człowieka do Boga i usiłowano ją wyjaśnić przy pomocy różnych „empirycznych” teorii, zwłaszcza traducjanizmu i kreacjanizmu. Na tym właśnie quasi-teologicznym podejściu polegała główna aberacja późniejszego protestantyzmu ortodoksyjnego ³⁹.

III. Poglądy współczesnych teologów protestanckich

Wspomniano już, że współczesna teologia protestancka nie traktuje o grzechu pierworodnym „monograficznie”, ponieważ wspomina o nim stale w ścisłym powiązaniu z całokształtem chrześcijańskiej nauki o grzechu w ogóle. Niejednokrotnie zupełnie rezygnuje z tradycyjnego pojęcia tego grzechu, czego wyrazem może być przekonanie J. Grossa, do jakiego doszedł w dwutomowym studium z zakresu historii dogmatu grzechu pierworodnego. Według niego twórcą dogmatu grzechu pierworodnego jest Augustyn. Jako nawrócony manichejczyk widział w nim bowiem najlepszy sposób rozwiązania odwiecznej zagadki pochodzenia zła. Dogmat ten jako nauka zupełnie pozbawiona biblijnych (i tradycyjnych) podstaw jest jednak dowolną konstrukcją teologiczną. Jako taka zaś nie może stanowić podstawy wiary oraz „punktu centralnego i serca chrześcijaństwa”, chyba żeby chciano godzić się z przytłaczającym pesymizmem, w myśl którego „Bóg stworzył świat po to, by go diabli wzięli”. Dlatego też żywi autor nadzieję, że właśnie jego studium przyczyni się do tego, by na czytelnikach spełniły się słowa Pisma: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32); wyzwoli od zmyru lęku przed samowolą i karą Boga grzechu pierworodnego, od paraliżującego uwikłania w cudzy grzech i karę, od powszechnej i nieuchronnej

³⁸ *Tamże*, 847.

³⁹ F. Brunstädt, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, 61 n. Przytaczamy za U. Baumann, *dz. cyt.*, 58. Zob. tu również całokształt analizy nauki luteranckich ksiąg symbolicznych: 44—59.

kłęski moralnej. W to miejsce uzdolni ich do podjęcia napawającego nadzieją przekonania, że droga ludzkości całościowo ujęta bynajmniej nie prowadzi ku zagładzie, ale jest ustawicznym wznoszeniem się ku górze, które realizuje się nie prostolinijnie, lecz falowo⁴⁰. Wielki współczesny dogmatyk protestancki K. Barth jest znowu zdania, że „grzech pierwotny ma posmak beznadziejnie naturalistyczny, deterministyczny lub nawet fatalistyczny. Wzięty pojęciowo dosłownie i na serio, w obu swoich składowych elementach (jako grzech i dziedzictwo), stanowi *contradictio in adiecto*”⁴¹.

Czy w takim razie w ogóle warto się tutaj zajmować „ubocznymi” przecież poglądami współczesnych teologów protestanckich? Raczej tak, zwłaszcza że chociaż mają przeważnie tylko „peryferyjne” znaczenie, to jednak można w nich zauważyć wyraźny odwrót od tradycyjnego „naturalizmu”, a zdecydowany zwrot ku egzystencjalnemu ujęciu, modnemu zresztą dzisiaj również w aktualnej katolickiej nauce o grzechu pierwotnym. Ściślej rzecz ujmując, chodzi tu oczywiście tylko o ogólne naszkicowanie najbardziej typowych prób, zmierzających do przewyciężenia statyczno-substancjalnego pojęcia grzechu, czyli „naturalizmu”, do którego należy również zaliczyć tradycyjny historycyzm oraz egzegetyczny literalizm.

Proponowane we współczesnej teologii protestanckiej bardziej personalistyczne rozwiązania problematyki grzechu pierwotnego dałyby się — z pewnymi oczywiście zastrzeżeniami — schematycznie ugrupować i podzielić na interpretację: transempiryczną, czysto egzystencjalną, idealistyczną, irracjonalną oraz syntetyczną. Omówimy je tu ogólnie, przy czym dobór poszczególnych autorów będzie miał raczej tylko przykładowy charakter.⁴²

1. Interpretacja „transempiryczna”

Współczesna teologia protestancka stara się usilnie o bezpośredni kontakt z pierwotnym dziedzictwem myślowym Reformacji. Wśród teologów nawiązujących ten kontakt przede wszystkim za pośrednictwem ksiąg symbolicznych zasługuje na szczególną uwagę E. K i n d e r, zwłaszcza że on jeden jest tutaj autorem nowszej specjalnej monografii o grzechu pierwotnym.

⁴⁰ J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, München 1960; tenże, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas*, München 1963. Przekonanie autora, że Augustyn jest twórcą dogmatu grzechu pierwotnego, podziela ze współczesnych teologów katolickich U. Baumann, domagając się gruntownie nowego skonstruowania nauki o tym grzechu (zob. dz. cyt., 24—44: *Aurelius Augustinus. Vater der „Erbsündenlehre“?*).

⁴¹ *Kirchliche Dogmatik*, t. IV, 1, Zürich 1953, 558.

⁴² Ze względu na ogólną tylko charakterystykę zagadnienia, oprzemy się przede wszystkim na już istniejących w tym zakresie opracowaniach, zwłaszcza cytowanych powyżej dziełach L. Scheffczyka oraz U. Baumann.

W swoim opracowaniu wychodzi z założenia, że grzech jest faktem na wskroś teologicznym, a jako taki może być poznany wyłącznie z „objawienia”, tj. z perspektywy „dokonanego odkupienia”. Inaczej w ogóle nie sposób ani poznać, ani uznać wyroku Boga⁴³. Nie można przeto usiłować podejść do rzeczywistości grzechu na drodze jakiegoś ludzkiego doświadczenia; jedynie Słowo Boże może człowiekowi odsłonić bezmiar jego grzeszności, jako że zawsze ukrywa się ona za tym wszystkim, co jest doświadczalnie dostępne. Innymi słowy dostęp do rzeczywistości swojego grzechu ma człowiek wyłącznie na „transempirycznej” drodze wiary. To podejście charakteryzuje również rozważania K i n d e r a na temat grzechu pierwotnego, ponieważ przekazują je również księgi symboliczne, ale opisuje je treściowo w oparciu o nową nomenklaturę jako „głębinowy wymiar grzechu” oraz „totalność i uniwersalność grzechu”⁴⁴. Jeżeli pierwsze określenie chce uwypuklić ten fakt, iż grzech jako wypaczone odniesienie do Boga ma swój korzeń, swoją siedzibę w samym centrum ludzkiej istoty, w osobie, to drugie podkreśla „radykalność” grzechu w sensie całościowego opanowania człowieka, od pierwszej chwili jego poczęcia.

Tak pojęty grzech pierwotny nie wyraża wcale jakiegoś „anonimowego fatum” lub też „międzyludzkiego związku natury biologicznej względnie socjologicznej”. Nie określa on wcale ontycznego stanu człowieka, ale wyraża sąd Boga o nim, że jest mianowicie od Niego odwrócony. Bóg nie myśli bynajmniej wiązać człowieka z obcą winą lub losem, pozostawia go tylko swojemu grzechowi, wiążąc go w ten sposób z sobą samym. Człowiek musi wobec tego być grzesznikiem, ale wina jego grzeszności tkwi jedynie w tym, że jest nim właśnie „z rozkoszą” (Rz 1, 32). Jediną wystarczającą przyczyną grzechu człowieka jest wtedy on sam i dlatego nie może zrzucić swej winy na kogoś innego, ani na Boga, ani na szatana, ani na Adama. W taki oto sposób jest grzech równocześnie winą i przeznaczeniem, przyczynem i zmuszającym prawem. Grzech ludzki jest więc grzechem zarówno osobistym, jak też „pierworodnym”. Każdy poszczególny grzeszny czyn aktualizuje więc na nowo podstawową złą decyzję.

Można by nawet przyjąć, że między grzechem a łańcuchem rozrodzności lub też socjalnym powiązaniem z ludzkością istnieją jakieś związki. Ale i wtedy można by najwyżej mieć na uwadze związki przyczynowości personalnej, nigdy zaś biologicznej. Grzech jest bowiem wypaczoną relacją człowieka do Boga, dlatego też w żaden sposób nie można jego właściwego korzenia ująć empirycznie, ale wyłącznie „trans-empirycznie”⁴⁵.

⁴³ Zob. *Die Erbsünde*, Stuttgart 1959, 73—77.

⁴⁴ *Tamże*, 37/68.

⁴⁵ *Tamże*, 46—69. Por. U. B a u m a n n, *dz. cyt.*, 118 nn.

2. Interpretacja egzystencjalna

Do wielkich teologów protestanckich, powiązanych ostatnio bardzo ściśle z egzystencjalizmem, należał bezsprzecznie P. Tillich, który wyraził przekonanie, że właśnie „egzystencjalizm jest naturalnym sprzymierzeńcem chrześcijaństwa”, zwłaszcza że „większość jego spostrzeżeń można znaleźć w Biblii”⁴⁶. Nie trzeba się więc dziwić, że również na grzech pierworodny patrzy jako na problem związany ściśle z ludzką egzystencją, a nie z istotą człowieka, stąd też próbuje go wyjaśnić na drodze analizy egzystencjalnej. Wpierw jednak zrywa z wszelkim literalizmem i historycyzmem w rozumieniu biblijnych opisów grzechu. Adam jest dla niego wyłącznie symbolem upadku, a teologia mówiąc o nim, opisuje po prostu istotę człowieka w jego konkretnej sytuacji egzystencjalnej⁴⁷. Grzech Adama nie jest przeto zdarzeniem z zamierzchłej przeszłości oraz czymś związanym z ludzką naturą. Ma on jedynie symbolizować przejście „od esencji do egzystencji”, które stanowi uniwersalną jakość stworzonego bytu, nie związaną zupełnie kategorią czasu. Przez „esencję” rozumie Tillich fakt stworzonego, stan czystej możliwości i niezdecydowania; „egzystencja” zaś dotyczy świata realnego, stanu zawinionej decyzji, samookreślenia, aktualności i realności życia. Przejście od esencji do egzystencji kończy się dla człowieka osobistą winą i powszechnym tragizmem, ponieważ łączy się zawsze z alienacją, wyobcowaniem. Grzech jako akt indywidualny aktualizuje właśnie powszechny fakt wyobcowania⁴⁸. Jako osobisty akt jest on sprawą wolności, odpowiedzialności i winy. Ta jednakże wolność jest równocześnie objęta powszechnym losem wyobcowania. W wyniku ustawicznego napięcia pomiędzy wolnością a przeznaczeniem dochodzi ostatecznie do zgubnej swawoli, kończącej się samodestrukcją. Wyobcowanie odbija się nieodzownie na skończoności człowieka. „Przekształcenie esencjalnej skończoności w egzystencjalne zło jest bowiem powszechnym symptomem wyobcowania”⁴⁹.

Wyobcowanie w stosunku do podstawy bytu stanowi równocześnie zaprzecanie się człowieka skończoności. Naturalna konieczność śmierci dochodzi teraz do głosu jako śmiertelny lęk i męka. Przeżycie czasowości bez świadomości „wiecznego teraz” staje się doświadczeniem pożałowania godnej przeszłości. Cierpienie przekształca się w bezsensowną abstrakcję, a zwątpienie w rozpacz, która doprowadza człowieka do samego końca jego możliwości, od którego już nie sposób uciec. Tak oto staje się wyobcowanie samodestrukcją⁵⁰,

⁴⁶ *Systematische Theologie*, t. II, Stuttgart 1958, 33 n.

⁴⁷ *Tamże*, 35.

⁴⁸ *Tamże*, 65.

⁴⁹ *Tamże*, 77.

⁵⁰ *Tamże*, 76—87.

w której zachodzą na siebie wina osobista i kolektywna. Wina osobista wywiera bowiem zawsze wpływ na powszechny los ludzkości i szczególne przeznaczenie tej grupy socjalnej, do której przynależy dana osoba. Chociaż więc jednostka nie ponosi odpowiedzialności za przestępstwa, których nie popełniła, to jednak uczestniczy w przeznaczeniu ludzkości jako całości, zwłaszcza zaś w losie swojej grupy. Tu bowiem razem ze wszystkimi jej członkami nawet podświadomie stwarza warunki prowadzące faktycznie do przestępstw⁵¹. Indywidualny akt egzystencjalnego wyobcowania nie jest zatem nigdy tylko aktem jakiegś odizolowanej jednostki, ponieważ w nim urzeczywistnia się zawsze wyobcowany charakter bytu w ogóle. „Każda moralna decyzja jest równocześnie aktem indywidualnej wolności i powszechnego losu”⁵².

Powyższe wywody Tillicha wskazują na bardzo bliski związek pojęcia wyobcowania z tradycyjnym pojęciem grzechu w ogóle, zwłaszcza że mówi on m. in. również wyraźnie o wyobcowaniu jako niewierze, pysze (*hybris*) i pożądlivosti.⁵³ Wychodząc z tych samych założeń domaga się również gruntownej przebudowy starej nauki o grzechu pierwotnym. Implikuje ona jego zdaniem wybitnie negatywne wartościowanie człowieka. Nawet za cenę rezygnacji z samego pojęcia grzechu pierwotnego winno się tu zabiegać o realistyczną naukę o człowieku, w której przestrzeganoby równowagi pomiędzy przeznaczeniem a wolnością, osobistą odpowiedzialnością a tragiczną powszechnością wyobcowania. Miejsce więc dawnej nauki o grzechu pierwotnym winien zająć „opis wzajemnego przenikania się moralnych i tragicznych momentów w ludzkiej sytuacji”⁵⁴.

3. Interpretacja „idealistyczna”

Na wskroś personalistyczne i aktualistyczne jest także podejście E. Brunnera do zagadnienia grzechu pierwotnego. Podstawowe tezy jego hamartiologii brzmią następująco: grzech jest rebelią, jest personalistycznym aktem odwrócenia się od Boga, aktem totalnym, posiada uniwersalny charakter oraz jest powszechny w czasie⁵⁵. W augustyńskiej teorii grzechu pierwotnego widzi on po prostu sfalszowanie biblijnej nauki o grzechu, która przyczyniła się do powstania naturalistyczno-deterministycznej koncepcji pierwotnej winy. Idea grzechu, a zwłaszcza pierwotnego, oznacza dla Brunnera tylko „niemożność nie-grzeszenia” tj. *non posse non peccare* i właśnie jako taka jest wyrazem radykalnej grzeszności

⁵¹ *Tamże*, 68.

⁵² *Tamże*, 45.

⁵³ *Tamże*, 52—64.

⁵⁴ *Tamże*, 46. Por. także U. Baumann, *dz. cyt.*, 154—163; 179—181.

⁵⁵ *Dogmatik*, t. II, Zürich 1960, 5.

osoby, która zwraca się w grzechu przeciwko Bogu, zajmując w stosunku do Niego postawę negatywną. Wśród wszystkich stworzeń został jedynie człowiek ukonstytuowany jako byt „responsoryczny”, „udzielający odpowiedzi” i „odpowiedzialny”. Jego prawdziwe człowieczeństwo realizuje się przeto wyłącznie w ramach, które Biblia opisuje przy pomocy idei „podobieństwa Bożego”. Objawiający się nam w Chrystusie Bóg, objawia nam równocześnie nas samych, tzn. jakimi jesteśmy w obliczu Boga. Tkwiącemu już w swoim podobieństwie do Boga wiekiustemu przeznaczeniu przeciwstawia człowiek własne buntownicze samookreślenie, zaprzeczając tym samym źródło swego bytu. Przeciwestawiając się zaś Bogu, przeciwstawia się ostatecznie samemu sobie i tak oto istnieje w ustawicznej sprzeczności, jak głosi tytuł jednego z dzieł Brunnera⁵⁶.

Człowiek nie chce być zależny od Boga, podczas gdy ludzka wolność jest z istoty swej zawsze „teonomiczna”, a nie autonomiczna. Odrywając się od Boga porzucił swój stan pierwotny i odtąd przekreślona relacja do Stwórcy stawia pomiędzy nim samym a Bogiem winę, która zawsze aktualnie oddziałuje i nie daje się przekreślić.

Co do początków upadku grzechowego, odrzuca Brunner jego zaprzeczynowanie w Adamie. Przeciwny zresztą historycyzującym tendencjom upatruje w biblijnej relacji o Adamie podkreślenie nie historycznego faktu lecz samej tylko „idei upadku” w sensie „realnego *apriori*”, bez którego w ogóle nie można by było wierzyć po chrześcijańsku⁵⁷. „Adamem” jest jednak każdy poszczególny człowiek i dlatego też realizuje swój upadek na podstawie własnej decyzji. Teksty z listu do Rzymian chcą jedynie uwydatnić powszechność grzechu, która ze strony wiary wcale nie jest problematyzowana. W grzechu są wszyscy ludzie solidarnie ze sobą powiązani, podobnie jak w samym fakcie stworzenia, z tą tylko różnicą, że tej solidarności w grzechu nie chcemy przyjąć. Chodzi tu bowiem o „grzech ludzkości”, który w całej pełni zdemaskowany został dopiero w Chrystusie. W Nim stoimy przed Bogiem jako jeden Adam, jako ludzkość sądzona za niepodzielną identyczną winę. Jedność wszystkich ludzi w stworzeniu i grzechu wychodzi zatem na jaw jedynie i dopiero w Chrystusie. W obliczu Chrystusa przestajemy przeto grzech indywidualizować⁵⁸. Jak z tego wynika, bazując zatem nie na historycznym fakcie, ale samej tylko „idei upadku” koncepcja Brunnera ma ostatecznie jednak ściśle „chrystologiczny” wydźwięk.

⁵⁶ *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich 1965 (por. s. 100; *Dogmatik*, t. II, 86—88).

⁵⁷ L. Scheffczyk, *art. cyt.*, 34 n.

⁵⁸ *Dogmatik* t. II, 116, 108. Do całości zob. U. Baumann, *dz. cyt.* 138 — 146, 173—176; H. Volk, *Emil Brunners Lehre von der Sünde*, Regensburg 1950.

4. Interpretacja „irracjonalna”

Przeciwko „idealistycznemu” ujęciu upadku grzechowego wypowiedział się duński teolog R. Prenter, chociaż w zasadzie kontynuuje, wywodzące się z personalistycznego aktualizmu, rozważania Brunnera. Akcentując ideę jedności stworzenia i odkupienia nie można jednak jego zdaniem pomniejszać realizmu pragrzechu i pierwородnej winy⁵⁹. Ale nie można jej również tłumaczyć naturalistycznie jako ontycznie rozumianej korupcji, ponieważ grzech i jego władztwo wyraża się w tym, że jest „nieprzeniknioną zagadką” oraz czymś w absolutnym znaczeniu „irracjonalnym”. Co w takim razie z realizmem grzechu pierwородnego?

Otóż powołując się na księgi symboliczne, utożsamia Prenter grzech pierwородny po prostu z grzechem aktualnym. Grzech pierwородny dochodzi do głosu właśnie w grzechu aktualnym, dlatego też stanowi ten ostatni jego istotę⁶⁰. W takim ujęciu nie może idea grzechu pierwородnego mieć pozytywnego charakteru. Realnego znaczenia musi być pozbawiony przede wszystkim zawarty w niej modalny element „dziedzictwa”, ponieważ dziedziczony grzech nie byłby aktem personalnym, lecz tylko naturalnym defektem. Takiego zaś defektu nie można by nigdy związać z właściwie pojętą winą. Samo pojęcie grzechu pierwородnego Prenter jednak zatrzymuje, ponieważ pomaga ukazać grzech jako radykalne założenie ludzkiej egzystencji. Ponadto wyraża dobitnie niewyjaśnialną rzeczywistość grzechu. Choć ostatecznie nie stanowi nowego treściowego określenia w ogólnej nauce o grzechu, to jednak jest wyrazem tej zagadki, iż nikt w ogóle nie może mówić o powstaniu grzechu, nie zakładając go już uprzednio. Dogmatyka nie powinna w związku z tym grzechu pierwородnego wyjaśniać, lecz go princypialnie zakładać⁶¹.

5. Interpretacja „syntetyczna”

Wśród dotychczas analizowanych autorów protestanckich spotykaliśmy się zawsze ze stanowczym odżegnywaniem się od wszelkiego rodzaju „naturalistycznych” momentów w interpretacji grzechu pierwородnego. P. Althaus jest jednak zdania, że personalizm i naturalizm nie potrzebują w tym wypadku wcale stanowić wykluczających się wzajemnie przeciwieństw, zwłaszcza że natura realizuje się zawsze najpełniej w osobowości. Nauka o grzechu, oderwana całkowicie od naturalistycznych aspektów, nie miałaby przeto żadnego związku z rzeczywistością⁶². Aspekty te tłumaczą mianowicie

⁵⁹ *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, t. II, Göttingen 1958, 241.

⁶⁰ *Tamże*, 240, 266.

⁶¹ *Tamże*, 266 n. Por. L. Scheffczyk, *art. cyt.*, 37 n.

⁶² *Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1959, 369.

pierwotną jedność wszystkich ludzi w grzechu. Wylicza wśród nich szczególnie wspólne pochodzenie oraz rodzenie, w których nie można się jednakowoż dopatrywać kauzalnych zasad powstania grzechu pierwotnego. Dlatego też musi być z nim złączony w sposób najściślejszy element personalny, wyrażający to, że człowiek w jakiś sposób chce wspólnego grzechu i zań też odpowiada.

W związku z tym przyjmuje Althaus również realność pojęcia stanu pierwotnego, od którego człowiek odpadł, nie rozumie go jednak — podobnie jak upadku — historycznie, lecz egzystencjalnie. Stanem tym jest zawsze pochodzenie od Boga, pojęte równocześnie jako istotne przeznaczenie człowieka. Nowoczesna wizja świata oraz wyniki nauk przyrodniczych nie pozwalają zresztą na przestrzenno-czasowy schemat ujęcia stanu pierwotnego i upadku człowieka. „Adam” ma wyrazić pierwotną jedność wszystkich ludzi, jako że w grzechu naszym wszyscy jesteśmy „człowiekiem”. Egzystencjalna interpretacja nie ma tu jednak być aktualizmem w sensie utożsamiania grzechu pierwotnego z osobistymi grzechami aktualnymi. „Upadek”, o którym tu mowa, jak również i stan pierwotny był zarówno dla Adama, jak każdego innego człowieka czymś uprzedzającym. Fakt tego „uprzedzenia” trzeba jednak pojmować „istotowo”, a nie „czasowo”. Nasze konkretne historyczne bytowanie i działanie wywodzi się właśnie ze stanu pierwotnego i jest nacechowane grzechem⁶³. Zaden człowiek nie jest pierwszym grzesznikiem, ponieważ grzech ludzkości zawsze jest już obecny, a w konkretnym przypadku jedynie indywidualnie się realizuje. I tak oto schodzą się, „syntetyzują się” stale „prehistoria” człowieka z jego aktualnym życiem. Ostatecznie będzie więc pragrzech obecny w historycznych czynach, chociaż sam takim czynnem nie jest, bo posiada charakter „ponadhistoryczny”. „To co jest ponadhistoryczne jest jednak przede wszystkim i zawsze też historyczne” twierdzi Althaus⁶⁴.

Przy tak pojętej „syntetycznej” interpretacji, nie można też jego zdaniem zrezygnować z samego pojęcia i terminu „grzech pierwotny”, chociaż pojęcie to jest dzisiaj narażone na prawie powszechną krytykę. Jedynie bowiem przy jego pomocy ustrzeże się prawdę o człowieku będącym grzesznikiem już z natury, przed złym przykładem i przed uwiedzeniem lub wpływem otoczenia. Jego uzupełnieniem może być również pojęcie królestwa grzechu, ponieważ „Grzech pierwotny i królestwo grzechu — dopiero razem stanowią o całej rzeczywistości grzechu w życiu jednostki i ludzkości... Zło ludzkości jest bowiem wspólnym czynnem, w stosunku do którego każdy jest dogłębnie współwinnny przez swoją postawę, swoje działanie i zaniedbanie”⁶⁵.

⁶³ *Tamże*, 383—389.

⁶⁴ *Tamże*, 383, 39.

⁶⁵ *Tamże*, 375. Por. U. Baumann, dz. cyt., 168.

Trudno byłoby w tej chwili o szczegółową ocenę całokształtu protestanckiej nauki o grzechu pierworodnym na tle jej historycznego rozwoju, pogłębienia przez luterzańskie księgi symboliczne, oraz współczesnych teorii teologicznych. Dlatego też zapytamy pod koniec jedynie o jej ogólne znaczenie dla dzisiejszej teologii w ogóle.

Otóż na szczególną uwagę zasługuje tu niewątpliwie fakt radykalizacji fenomenu grzechu — jako zasadnicza tendencja protestanckiej nauki o grzechu pierworodnym. Podobnie jak w protestantyzmie ortodoksyjnym, tak też w ujęciach współczesnych teologów ma niejednokrotnie miejsce pewnego rodzaju „etyzacja” pojęcia grzechu, z którą łączą się bardzo często także „empiryczne zabiegi” bardziej historycznego, filozoficznego, biologicznego czy wreszcie socjologicznego opisu zjawiska grzechu pierworodnego. Szczegółowa analiza choćby tylko niektórych podobnych momentów w przytoczonych powyżej poglądach autorów dowiodłaby jasno jak bardzo teologicznie niespójne muszą być ostatecznie takie próby. Ich konsekwentnej realizacji na gruncie teologii protestanckiej stoi jednak na przeszkodzie ściśle „metaetyczna” wizja grzechu jako wypaczenie egzystencjalnego stosunku człowieka do Boga. Człowiek grzeszy, ponieważ jest grzesznikiem. Nieempiryczny, egzystencjalny stan ludzkiej grzeszności dochodzi do głosu w moralnie kwalifikowanych i empirycznie dowodliwych grzechach aktualnych.

Idea pragrzechu, względnie grzechu pierworodnego, usiłuje zatem wskazać na głębinowy wymiar grzechu uczynkowego w ogóle, na jego związek z całą egzystencją człowieka przed Bogiem, jego totalność, radykalność oraz uniwersalność. Ze współczesnych teologów protestanckich uwydatnił to najwyraźniej E. Kinder. Takie ujęcie musi siłą rzeczy abstrahować od wszelkich uzasadnień empirycznych, jako że stosunek do Boga, którego wypaczenie grzech implikuje, bynajmniej nie stanowi żadnej wielkości empirycznej w sensie np. historycznie dowodliwego zdarzenia. Takim jest człowiek po prostu już od samych początków swojego istnienia. Teologia protestancka wychodzi właśnie z powszechnej grzeszności jako faktu, który jedynie na drodze wiary można ująć jako wypowiedziany o nas sąd Boga. Fatalny początek ludzkości przekształca się w egzystencjalny wymiar głębinowy poszczególnych grzechów. Dlatego też współcześni teolodzy protestanccy akcentują tak bardzo personalistyczny moment grzechu, tj. odpowiedzialność każdego człowieka za stan swojej grzeszności i ogólny los świata.

Podobnie jak ostateczne poznanie grzechu dokonuje się w wierze w Chrystusa, tak też wybawienie zeń ma miejsce wyłącznie przez Niego: „Pismo poddało wszystko pod (władzę) grzechu, aby obietnica dostała się na drodze wiary w Jezusa Chrystusa tym, którzy wierzą” (Gal 3,22). Od samego początku potrzebuje zatem człowiek zbawienia i jest całkowicie zdany na dzieło Boga w Jezusie Chrystusie jako

swaim definitywnym i jedynym ratunku⁶⁶. Dochodzący tu do głosu aspekt chrystologiczny protestanckiej wizji grzechu pierworodnego jest nieodzownym elementem należycie pojętej radykalizacji fenomenu grzechu w ogóle. Oczywiście, że trudno byłoby orzekać o tej wizji, że jest całkowicie wolna od wszelkich trudności teologicznych, niemniej jednak pomaga jej konstruktywny chrystocentryzm w dużej mierze przewyciężyć w dzisiejszej teologii chrześcijańskiej zba- wiennie tak istotny zarzut, jakim jest bezsprzecznie jakakolwiek niezdrowa i całkowicie antyhumanitarna inklinacja hamartiocen- tryczna. Słuszność bowiem ma w całej pełni P. Ricoeur kiedy twierdzi, że my ostatecznie wierzymy nie w grzech, ale przede wszystkim w odpuszczenie grzechów w Jezusie Chrystusie.

⁶⁶ Zob. W. H. van de Pol, *Das Zeugnis der Reformation*, Essen 1963, 113 n; U. Baumann, *dz. cyt.*, 191 nn; W. Jetter, *Sünde*, w: *Theologie für Nichttheologen. ABC protestantischen Denkens* (wyd. H. J. Schultz), Stut- gart 1968, 332 nn.

DIE ERBSÜNDE IN DER PROTESTANTISCHEN THEOLOGIE

Während man gegenwärtig in der katholischen Theologie von einer wahren „Erbsündendebatte“ reden kann, wird dieses Problem von protes- tantischer Seite kaum monographisch behandelt. Jedenfalls kommt hier die Erbsünde ausschliesslich im Gesamtzusammenhang der Theologie zur Spra- che.

Die Reformation umschreibt die Ursünde gleich am Anfang aus einer theozentrischen Perspektive als verkehrtes Gottesverhältnis, als Selbstver- schliessung des Menschen, zumal Luther das Wesen des Menschen im Willen sieht. Der Mensch ist somit nicht Sünder, weil er Sünde tut, sondern er tut Sünde, weil er Sünder ist. Von Natur aus und ganzheitlich ist er in der Got- tesferne, und zwar in allen seinen Funktionen. Zwingli leugnet die Schuldhaftigkeit der Erbsünde indem er sie als „Bresten“ der zerbrochenen Natur versteht; aus ihr wachsen erst die einzelnen eigentlichen Sünden als Äste hervor, wodurch der Mensch schuldig und strafbar wird. Calvin stellt die Erbsünde mit Unglauben zusammen, der den Menschen in seinem Wesen bestimmt. Auf diese Weise wird seine Ebenbildlichkeit verzerrt. Erst die alt- protestantische Orthodoxie verfiel bei der Erbsündenerklärung in eine fort- schreitende Moralisierung und traduzianisch-naturalistische Neigung. Die Gegenreaktion führte im Rationalismus der Aufklärung zur allmählichen Ab- stossung des Erbsündenbegriffs. Der Gedanke und Glaube an eine ursprüngliche Gutheit und Bildungsfähigkeit des Menschen gewann die Oberhand. Im Pie- tismus dagegen kam es wieder zu einem unaussprechlichen Sündenernst und Pessimismus. Seit Schleiermacher wird die Erbsünde wieder als der Widerspruch der menschlichen Existenz gegen Gott begriffen. Soweit es um die lutherischen Bekenntnisschriften geht, gab erst die Konkordien- formel biologischen Vererbungs Vorstellungen der Ursünde Raum. Ritschl ersetzte sie jetzt durch eine Aufwertung des sozialen Zusammenhangs in der Sünde. In der liberalen Theologie treten dann noch psychologistische und sozio- logische Tendenzen auf. Eine scharfe Absage erfuhr dieser „Anthropologis- mus“ durch K. Barth und die dialektische Theologie.

Alle, in der zeitgenössischen protestantischen Theologie zum Vorschein tretenden Lösungsversuche der Erbsündenproblematik sind überwiegend existentiell und personalistisch ausgerichtet. In Details liessen sie sich verallgemeinernd und schematisch als eine transempirische (E. Kinder), rein existentielle (P. Tillich), idealistische (E. Brunner), irrationale (R. Prenter) und „synthetische“ (P. Althaus) Interpretation umschreiben. Ausschlaggebend ist hier jedenfalls überall eine meta-ethische und zutiefst „theologische“ Sicht der Ursünde, die auf eine Tiefendimension der, in den Tatsünden des Menschen existentiell zum Vorschein tretenden, allgemeinen Sündhaftigkeit hindeutet. Auch das sei noch hervorgehoben, dass die protestantische Theologie vor allem gewillt ist klarzulegen, dass wir nicht an die Sünde glauben, sondern an den Nachlass der Sünden.