

# Jacek Bolewski

---

## Grzech jako pierworodny?

---

Collectanea Theologica 64/3, 11-26

---

1994

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JACEK BOLEWSKI SJ, WARSZAWA

## GRZECH JAKO PIERWORODNY?

Na początku – słowo o śp. o. Henryku Bogackim SJ. Należę do tych, którzy wiele Mu zawdzięczają. To On patronował pod wieloma względami mojej pierwszej książce<sup>1</sup>. Pod Jego kierunkiem powstał także mój najwcześniejszy artykuł teologiczny, wydrukowany następnie w niniejszym piśmie<sup>2</sup>. Z innych powodów do wdzięczności pragnę wymienić jeszcze prowadzone przez Niego wykłady z eklezjologii na jezuickim „Bobolanum”. Były one połączeniem tradycyjnej wiedzy z zachętą do nowego jej przemyślenia. Zwłaszcza to ostatnie stało się dla mnie istotną inspiracją w dalszej pracy teologicznej. Mam nadzieję, że mądry duch o. Bogackiego będzie mi towarzyszył – także w rozważaniach prezentowanych w tym miejscu. Tym bardziej, że decyduję się na poruszenie trudnego tematu – grzechu zwanego pierworodnym.

Wiadomo, że samo pojęcie „grzechu pierworodnego” nie pojawia się w Piśmie Świętym. Jego autorem jest św. Augustyn. Łacińskie *peccatum originalis* różnie bywa tłumaczone. W językach romańskich, najbliższych łaciny, brzmienie pojęcia jest podobne. Można je zatem przetłumaczyć wspólnie i dosłownie jako grzech związany z początkiem albo pochodzeniem... Pojęcie obejmuje zarówno pierwszy grzech (jako przyczynę – *peccatum originalis originans*) jak i jego skutek w ludziach (*peccatum originalis originatum*). W języku niemieckim przyjęło się słowo *Erbsünde*, które dosłownie znaczy „grzech dziedziczny”. Tym samym wyraźniejsze jest odniesienie do skutków pierwszego grzechu, który – jako przyczyna – określany jest także słowem *Ursünde* („pragrzech”). Natomiast przyjęte w naszym języku pojęcie „grzech pierworodny” może budzić dzisiaj wątpliwości. Sam przymiotnik wskazuje pierwsze, początkowe zrodzenie – przede wszystkim w odniesieniu do ludzi. W tym znaczeniu Pismo Święte określa także Jezusa jako pierworodnego, i to pod wieloma względami – w relacji do Maryi (Łk 2,7), w relacji do Ojca i zarazem do wszelkiego stworzenia (Kol 1,15). Co zatem oznacza „pierworodny” w zastosowaniu do grzechu? Pierwszy grzech, który zapoczątkował całą grzeszność w świecie?

<sup>1</sup> *Słowo Boże codziennej Mszy św.*, Warszawa 1980.

<sup>2</sup> *Problem autorstwa czwartej ewangelii*, „Collectanea Theologica” 48 (1978) fasc. III, s. 203–214.

### Problematyka pierwszego grzechu

Fundamentalna wypowiedź Starego Testamentu o pierwszym grzechu jest zawarta w Rdz 3. Opowiadanie o grzechu Adama-Człowieka stało się też podstawą Pawłowej nauki o powszechnej grzeszności (w Rz 5), która począwszy od Augustyna zyskała miano „grzechu pierworodnego”. Nic zatem dziwnego, że pogłębione spojrzenie na grzech Adama w świetle współczesnej egzegezy biblijnej może prowadzić do reinterpretacji tradycyjnej nauki.

Obecnie żaden poważny egzegeta nie będzie kwestionował mitycznego charakteru biblijnego opowiadania o początku<sup>3</sup>. Otwarte pozostaje najwyższe pytanie, w jakiej mierze biblijny autor korzystał z mitów kulturowego otoczenia na Bliskim Wschodzie – Babilonu, Kanaanu... Pytanie dotyczy użytych w opowiadaniu obrazów oraz wyrażonej w nich treści, w której istotne są elementy specyficzne dla Objawienia w Izraelu. Pytać trzeba jednak również o sens mitycznego myślenia o początku. Z jednej strony należy uwzględnić to, że opis posługuje się kategoriami zaczerpniętymi z późniejszych dziejów pojmowanych w łączności z działaniem Boga; w tym sensie pierwszy grzech człowieka został opisany zgodnie z tym, jak przejawiała się grzeszność Izraela „zawsze i wszędzie”. Z drugiej strony nie wolno zapominać, że intencją biblijnego autora jest ukazanie **p i e r w s z e g o** ludzkiego grzechu. Dlatego konieczne jest zwrócenie uwagi nie tylko na jego „typowe” aspekty, ale również na te, które w szczególny sposób go wyróżniają od innych, następujących po nim grzechów.

Specyfika biblijnego opowiadania na tle innych mitów o początku ludzkości przejawia się niewątpliwie w tym, że stworzony przez Boga człowiek – podobnie jak reszta stworzenia – jest z początku dobry. Zło pojawia się w stworzeniu dopiero później. Tymczasem w mitach z kulturowego otoczenia Izraela samo stworzenie jest z góry skażone złem, np. jako wynik uprzedniej walki w świecie bogów<sup>4</sup>. Zło nie tylko poprzedza powstanie człowieka, ale też determinuje na tyle silnie jego późniejsze postępowanie, że staje się *fatum*, od którego nie ma ucieczki. Człowiek w mitach pozabiblijnych ulega złu, gdyż jest ono wcześniejsze od niego, bardziej pierwotne – jakby „pierworodne” w stosunku do ludzkości. Na tym tle uderza swą odmiennością biblijna wypowiedź o początkowej, pierwotnej dobroci stworzenia. Czy jednak pierwszy grzech człowieka nie jest również tutaj poprzedzony złem, jakby bardziej pierwotnym, symbolizowanym w postaci węża-kusiciela?

Trzeba przyznać, że łączenie biblijnego węża ze złem (Złym), dokonanym już wcześniej i właśnie dlatego stanowiącym dodatkowe „uzasad-

<sup>3</sup> Przegląd rozmaitych ujęć współczesnej egzegezy na temat biblijnych opowiadań o początku można znaleźć w: Chr. D o h m e n, *Schöpfung und Tod*. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3, Stuttgart 1988.

<sup>4</sup> Por. P. R i c o e u r, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 166n.

nienie” pierwszego grzechu człowieka, jest obecne już w Piśmie Świętym. Wystarczy wskazać późniejszą wypowiedź (z ostatniej, najpóźniej napisanej starotestamentowej księgi), według której „śmierć weszła na świat przez zawiść diabła” (Mdr 2,24). W Nowym Testamencie nawiązują do tej interpretacji nie tylko apokaliptyczne obrazy (por. Ap 12,9), ale także Jezus w wizji przekazanej przez umiłowanego ucznia, gdy mówi o diable jako zabójcy i ojcu kłamstwa „od początku” (J 8,44). Tego rodzaju interpretacja może znaleźć oparcie także w biblijnym opowiadaniu o początku. Postać węża kojarzyła się nie tylko z zagrożeniem dla ludzkiego życia. W kulturach kanaanejskich był on zarazem symbolem płodności. Dla Izraelitów oznaczało to bałwochwalstwo, fundamentalny grzech wobec Boga, który ich wywiódł z ziemi egipskiej. Dlatego wprowadzenie węża jako kusiciela jest zarówno dla biblijnego autora jak i jego czytelnika odbiciem doświadczenia grzechu w dziejach narodu. Pokusa poprzedzająca grzech Izraela wynikała z popełnionego wcześniej grzechu (bałwochwalstwa innych narodów). Przeniesienie tego doświadczenia na opis grzechu Adama mogło zatem oznaczać, że w grzechu pierwszego człowieka odbija się struktura wszystkich późniejszych grzechów, poprzedzonych złem popełnionym już wcześniej. Czy zatem pierwszy grzech niczym się nie wyróżniał?

Według tradycyjnej interpretacji, która dostrzegała w wężu symbol złego ducha, odmiennosc pierwszego grzechu człowieka polegała na tym, że poprzedzające go zło nie pochodziło od ludzi, ale od „upadłych” aniołów. „Demonologiczna” interpretacja węża jest we współczesnej egzegezie biblijnej znowu kwestią otwartą<sup>5</sup>. Istotnie, opowiadanie w Rdz 3 odsłania dodatkowe elementy, zwłaszcza kiedy nie ograniczamy się do jego pierwotnej funkcji (w jahwistycznym dziele historycznym), lecz rozważamy je w całości, jaką tworzy w późniejszym połączeniu z kapłańskim opowiadaniem o początku (Rdz 1). W tym poszerzonym kontekście trzeba uwzględnić najpierw fakt, że fundamentalna wypowiedź Starego Testamentu o stworzeniu nie wdaje się w żadne spekulacje na temat duchów. Wprawdzie pojawiają się one (duchy) w innych miejscach Pisma, gdzie są wyraźniejsze nawiązania do mitów o początku (por. Ez 28,12-19; Ap 20,1-3). Jednak te inne wypowiedzi nie tyle wykładają biblijną wizję początku, jak to czynią autorzy Rdz 1-2, ile raczej zaskakują pewne obrazy, postępując się nimi jakby mimochodem do wyrażenia innych, istotniejszych treści. Wolno zatem przyjąć, że milczenie na ten temat w Rdz 1-2 ma większą wagę teologiczną niż marginalne wypowiedzi w pozostałych miejscach.

Jeśli zatem uwzględnimy nadto wyraźny akcent na dobroć Bożego stworzenia w Rdz 1, to pierwsza wzmianka o wężu w Rdz 3,1 może oznaczać bardziej szczegółową charakterystykę jednego ze stworzeń – jako „bardziej przebiegłego niż wszystkie zwierzęta łądowe, które pan Bóg

<sup>5</sup> Por. N. L o h f i n k, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg 1987, s. 188n.

stworzył”. Także szczególna „przebiegłość” (w przekładzie LXX: *Φρονημωτατος*) nie oznacza niczego złego, tym bardziej, że słowo może oznaczać po grecku „rozumność, roztropność”. Dlatego kiedy Jezus używa tego pojęcia (dokładniej: *Φρόνιμοι*) w odniesieniu do posłanych przez siebie uczniów, w wyraźnym nawiązaniu do Rdz 3,1, można tłumaczyć: „Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie” (Mt 10,16 – BT). A trudno przyjmować, że Jezus dawałby uczniom jako wzór do naśladowania postawę, która znaczyłaby coś złego! W tym sensie wolno powiedzieć, że wąż jest przedstawiony jako dobre stworzenie, które jednak – i w tym tkwi zagadka – staje się dla człowieka pokusą do złego – grzechu.

Zagadka pierwszego grzechu człowieka nie musi zatem polegać na tym, że zrodził się on z pokusy ze strony złego, który(e) nie wiadomo skąd – i właśnie stąd pochodziłby element zagadki – znalazł(o) się w dobrym stworzeniu. Grzech rodzi się raczej – z początku – w spotkaniu dobrego człowieka z dobrym stworzeniem. Sama możliwość grzechu wiąże się nie tylko z wolną wolą człowieka, ale także z ograniczonym charakterem dobra, z którym ma on konkretnie do czynienia w swoich wolnych decyzjach. Grzech pojawia się wówczas, gdy skończone dobro jest absolutyzowane, czyli stawiane na miejscu należnym jedynie Stwórcy – Dobru nieskończonemu. Chodzi tu zatem o grzech, który w Piśmie jest piętnowany jako bałwochwalstwo.

Ta charakterystyka pierwszego grzechu nabiera dodatkowego znaczenia w świetle, w jakim sam biblijny opis precyzuje postać pokusy ze strony węża. Fakt, że pokusa została przedstawiona w słowach wypowiedzianych przez zwierzę, świadczy o mitycznym, obrazowym charakterze opisu. Natomiast treść pokusy daje się istotnie sprowadzić do kłamstwa (jak w J 8,44). W opowiadaniu zostało ono odniesione do Bożego nakazu, który został przeinaczony – nie tylko przez rozszerzenie zakazu na wszystkie drzewa, ale przede wszystkim przez skupienie uwagi na samym zakazie, który pierwotnie był podporządkowany pozytywnemu przyzwoleniu na używanie stworzenia (por. Rdz 3,1 i 2,16n). Kłamstwo wiązało się zarazem z przeinaczonym obrazem Boga i świata. Jego konkretnym przejawem może być właśnie bałwochwalstwo. U pierwszego człowieka trudno je sobie wyobrazić jako sprzeniewierzenie się sformułowanemu wyraźnie Prawu, które pojawiło się w Izraelu później i jako takie posłużyło również do opisu pierwszego grzechu. Wolno raczej przyjąć, że bałwochwalstwo i kłamstwo pierwszego człowieka w relacji do stworzenia miały charakter egzystencjalny, tj. wyrażały się w postawie życiowej, która była zaprzeczeniem obiektywnego porządku (prawa–prawdy) związanego z woli Boga ze stworzeniem.

Spróbujmy jeszcze dokładniej określić różnicę między owym (bardziej rozpowszechnionym) spojrzeniem na pierwszy grzech, w którym jest on poprzedzony przez zło, a tym, w którym zło rodzi się dopiero jako owoc pierwszego grzechu. W pierwszej interpretacji mamy z góry do czynienia

z d i a b o l i c z n ą interpretacją węża. Oznacza ona, że stworzenie (wąż) jest postrzegane od początku człowieka jako coś o d d z i e l a j ą c e g o od Boga (od greckiego: *dia-ballein* – rozłączać). Natomiast drugą interpretację można określić jako s y m b o l i c z n ą (od: *symballein* – łączyć), czyli postrzegającą w stworzeniu jego ł ą c z n o ś ć z Bogiem, ze Stwórcą, od którego pochodzi i na którego wskazuje. Rozróżnienie obu rodzajów interpretacji jest istotne zwłaszcza w pojmowaniu pierwszego grzechu człowieka. Interpretacja diaboliczna nasuwa się wyraźniej p o grzechu już popełnionym. Świadczy o tym Rdz 4,7, gdzie pokusa przybrała już postać grzechu jakby upersonifikowanego, o którym Bóg mówi do Kaina, że „leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować”. Znamienne jest w tym kontekście, że demonizacja grzechu wiąże się dalej ze śmiercią, która następuje w opowiadaniu (w zabójstwie dokonanym przez Kaina) jako jego skutek. Dlatego widoczne później w Piśmie łączenie śmierci z panowaniem diabła (por. też Hbr 2,14n.) znajduje oparcie w biblijnym opowiadaniu o tyle, o ile opisuje ono skutki pierwszego grzechu człowieka. Jednak w świetle powyższych uwag trudno uznać za pewne, że diabła i jego panowanie należy włączyć również do sytuacji p r z e d pierwszym grzechem człowieka. Wolno przyjąć, że demonizowanie stworzenia oraz śmierci jest skutkiem pierwszego grzechu popełnionego przez człowieka – znakiem grzesznego spojrzenia na rzeczywistość pochodzącą od Boga, który „widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31).

### Znoszenie skutków grzechu Adama

Problem śmierci, dotknięty w związku z pierwszym grzechem, prowadzi do kolejnego pytania, które dotyczy skutków tego grzechu oraz ich zasięgu. Jeśli pierwszy grzech jest pierworodny także w tym sensie, że nie poprzedza go żadne wcześniejsze, niezależne od niego zło, to wszelkie zło w świecie musi być uznane za skutek grzechu pierwszego człowieka. Dodatkowym argumentem za takim właśnie spojrzeniem na pierwszy grzech może być słynny ustęp Listu do Rzymian, istotny dla tradycyjnej nauki o grzechu pierworodnym. Apostoł wychodzi tu od stwierdzenia, że „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć” (Rz 5,12). Owszem, rzeczywistość grzechu nie ogranicza się tu do pierwotnego złego czynu człowieka, lecz jest przedstawiona jako moc, która po wejściu na świat panuje odtąd także nad ludźmi. W tym sensie można mówić o niejako ponadosobowej, ponadludzkiej mocy zła–grzechu, której panowanie przejawia się głównie w śmierci. Jednak pozostaje faktem, że – przynajmniej w świetle Listu do Rzymian – to ponadosobowe zło jest w świecie obecne jedynie przez grzech (pierwszego) człowieka. Odtąd – po grzechu pierworodnym – wszyscy ludzie mają z tym złem–grzechem do czynienia, zwłaszcza przez śmierć, która właśnie przez pierwszy grzech „przeszła na wszystkich ludzi” (Rz 5,12).

Nie wchodząc dalej w całą skomplikowaną problematykę wersetu Rz 5,12, skupię się jedynie na wspomnianej wyżej relacji między powszechnoś-

cią grzechu wskutek upadku pierwszego człowieka a powszechnością śmierci. Dla Apostoła ta ostatnia stanowi szczególny argument na rzecz powszechnego zasięgu grzechu Adama. Czy Paweł mówi tu coś nowego? Już w ST istniał nurt, w którym śmierć była pojmowana jako powszechny skutek pierwszego grzechu<sup>6</sup>. Samo poczęcie i zrodzenie śmiertelnego człowieka mogło być uważane za początek grzeszności – znak grzechu pierworodnego<sup>7</sup>. W tym sensie nauka o grzechu pierworodnym nie została sformułowana przez św. Pawła, lecz stanowiła dla niego przejęte z wcześniejszej tradycji założenie, do którego odwołał się, aby wyłożyć istotną w jego mniemaniu naukę o powszechnym odkupieniu przez Jezusa Chrystusa. Na tej paraleli – Adama i Chrystusa – opiera się dalszy wywód Apostoła we wspomnianym Liście: „(...) jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5,18n.).

Powszechność Chrystusowego zbawienia jest niewątpliwie jedną z podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej. Apostoł, który tę prawdę głosił, łączy ją z przejętym przekonaniem o powszechnej grzeszności ludzi narodzonych przed Chrystusem. Używa argumentacji, która później została podjęta przez przeciwników niepokalanego poczęcia Maryi: powszechność zbawienia przez Chrystusa zakłada, że wszyscy ludzie – także Maryja – są z początku grzesznikami, których dopiero łaska może uwolnić od grzechu i obdarzyć życiem Bożym. Dzisiaj trudno się z tym zgodzić. Ale przejście do nowego spojrzenia wymagało czasu. Dopiero dzięki głębszemu pojmowaniu łaski i początku stworzenia w Chrystusie można było przyjąć, że zbawienie jest nie tylko uwolnieniem od grzechu, ale może oznaczać także zachowanie od niego. W ten sposób okazuje się, że głębsze spojrzenie na Chrystusowe zbawienie umożliwia także korektę przejętego założenia o powszechnej grzeszności, najpierw w przypadku Matki Bożej – w świetle dogmatu o jej niepokalanym poczęciu. Nie tylko nie wolno odtąd głosić, że powszechność Chrystusowego zbawienia z a k ł a d a powszechną grzeszność (grzechu pierworodnego). Więcej, trzeba raczej przyjąć, że właśnie tajemnica niepokalanego poczęcia objawia najgłębszą istotę zbawienia – jako początku w Chrystusie, który w Bożym planie zbawienia był wcześniej od ludzkiego grzechu i dlatego w każdym człowieku jest od początku bardziej pierworodny od grzechu...

To nowe spojrzenie na Chrystusowe zbawienie zostało zapoczątkowane w samym Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Wprawdzie List do Rzymian sprawia wrażenie, jakoby p r z e d przyjściem Jezusa pano-

<sup>6</sup> Por. Syr 25,24: „Początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy”. Więcej w: J. B o l e w s k i, *Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, „Horyzonty Wiary” 5/1990, s. 19–33.

<sup>7</sup> Np. Ps 51,7; por. N. L o h f i n k, *dz. cyt.*, s. 182n.

wała powszechna grzeszność, która dopiero po Jego zbawczej śmierci została ubogacona o sferę łaski. Jednak już tutaj znajdujemy wskazówki, że objawione obecnie zbawienie zostało zapoczątkowane wcześniej – w odwiecznym powołaniu wraz z Chrystusem. Tenże bowiem List mówi dalej o Bogu, że „tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29). Jeszcze wyraźniej formułują tę prawdę późniejsze Listy – do Efezjan i do Kolosan. W tym ostatnim zbawienie, które przyszło przez krzyż, zostało połączone z faktem, że już stworzenie dokonało się w Chrystusie: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone (...). On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim” (Kol 1,15n.18). A w paralelnym hymnie z Listu do Efezjan Apostoł mówi nadto o Chrystusie, że w Nim Bóg Ojciec „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem”<sup>8</sup>.

Tradycyjna doktryna o grzechu pierworodnym opiera się przede wszystkim na pierwszym z opisanych modeli zbawienia, w którym po powszechnej grzeszności w cieniu Adama przychodzi Jezus Chrystus ze swoim zbawczym dziełem skierowanym do wszystkich ludzi. Ta chronologia dotyczy nie tylko dziejów ludzkości, ale także dziejów jednostki, której początek jest najpierw zdominowany przez grzech pierworodny, podczas gdy łaska Chrystusa pojawia się dopiero po chrzcie świętym. Innymi słowy, cała uwaga w spojrzeniu na początek – czy to ludzkości, czy jednostki – skupia się w tym modelu na grzechu pierworodnym. Jest to m.in. spojrzenie Soboru Trydenckiego, gdzie jedynie w odniesieniu do Matki Najświętszej uczyniono wyjątek i stwierdzono niepełny charakter takiego podejścia<sup>9</sup>. Jednak nie tylko wobec Matki Bożej, ale i w spojrzeniu na początek innych ludzi trzeba uwzględnić n a d t o prawdę Pisma Świętego o tym, że pierworodnym wobec wszelkiego stworzenia był i jest nie Adam ze swoim grzechem, lecz Chrystus ze swoją łaską. Mówi o tym właśnie drugi model zbawienia – o tyle pełniejszy, że pozwala głębiej pojąć zarówno zbawcze dzieło Chrystusa dokonane w ludzkich dziejach (opisane w pierwszym modelu) jak i spojrzeć w tym świetle jeszcze raz na początek, by skorygować jego wcześniejszą wizję.

Pierwszym krokiem w uzupełnieniu dotychczasowej nauki o grzechu pierworodnym jest zatem zauważenie, że zakładany w niej model grzechu i zbawienia nie jest w Piśmie Świętym jedyny. Kolejny krok winien doprowadzić do uznania w y ż s z o ś c i drugiego modelu – jako tego, który w świetle Jezusa Chrystusa daje głębsze spojrzenie na początek i całość ludzkich dziejów. Nie wystarczy poprzestać na wielości modeli, gdyż taki pluralizm oznaczałby ostatecznie rezygnację z pytania o prawdę.

<sup>8</sup> Ef 1,4. Co do zamiany „nieskalani” (w tłumaczeniu BT) na „niepokalani” por. J. B o l e w s k i, *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*, Kraków 1994, s. 162 przyp. 8.

<sup>9</sup> Por. DS 1516 (BF VI, 83).



Głębsze spojrzenie na początek, możliwe dzięki drugiemu modelowi, jest dzisiaj potrzebne również w konfrontacji z innymi naukami, zwłaszcza przyrodniczymi. Przykładem może być znowu problematyka śmierci, tak istotna w tradycyjnej nauce o grzechu pierworodnym. Założenie przyjmowane w pierwszym modelu, według którego powszechność śmierci jest skutkiem grzechu pierwszego człowieka, budzi słuszne opory w świetle współczesnych nauk. Dlatego teologiczne zakwestionowanie tego założenia w świetle drugiego modelu może być dodatkową pomocą dla zrozumienia, że między wizją nauk i teologii nie ma sprzeczności, lecz jest głębsza komplementarność. Trzeba tylko przyjrzeć się śmierci w świetle, które płynie ze spojrzenia na początek (i na koniec) wraz z Jezusem Chrystusem.

Nowe spojrzenie przejawia się najwyraźniej w Ewangelii opartej na świadectwie umiłowanego ucznia i dlatego najgłębszej pod względem teologicznym. Jezus przeciwstawia się tu rozpowszechnionemu mniemaniu, że cierpienie, choroba (a w konsekwencji śmierć) są zawsze skutkiem grzechu<sup>10</sup>. Wskazuje głębszy, tajemniczy sens śmierci. Jest ona nieuchronnie związana z tajemnicą życia – najpierw w przyrodzie, a dalej również u człowieka, co Jezus ukazuje na swoim własnym przykładzie: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24). W tym duchu wolno powiedzieć, że śmierć nie jest czymś nienaturalnym, choć zarazem nie jest ona także czysto „naturalna”, skoro kryje w sobie „nadnaturalną” (nadprzyrodzoną) tajemnicę przejścia (Paschy!) do życia w samym Bogu. Przeczuwał to już Stary Testament w swych najwznioślejszych świadectwach<sup>11</sup>. Nie oznacza to, że śmierć nie wiązała się z grzechem. Przecież pierwszy jej przypadek opisany w Piśmie – zabójstwo dokonane na Abla – był wyraźnie skutkiem grzechu. Do tego właśnie grzesznego wymiaru śmierci Jezus wnosi szczególny, nowy element. Jego osobista śmierć była również skutkiem grzechu – jako zadany Mu gwałt, wymierzony przeciwko samemu Bogu. Przeistoczenie (zmiana istoty) związane z tajemnicą Jego śmierci dotyczy przede wszystkim jej grzesznego wymiaru: zmartwychwstanie jest znakiem, że Jezusowe utożsamienie się z grzechem (por. 2 Kor 5,21) nie oznacza odrzucenia Go przez Boga Ojca – jak to się wydawało krzyżującym Go Żydom – lecz prowadzi do przewyciężenia grzechu mocą Bożej miłości.

Na czym polega zatem nowe spojrzenie na znoszenie skutków grzechu Adama – w kontekście śmierci? Można w nim wyróżnić dwa elementy. Drugi, bardziej tajemniczy dotyczy tych przypadków, gdzie śmierć jest rzeczywiście skutkiem albo przejawem grzechu – osobistego czy innych ludzi (ostatecznie – pierwszego człowieka). Znoszenie tej grzeszności

<sup>10</sup> Por. J 9,3. Więcej na ten temat w: J. Bolewski, *Początek i śmierć człowieka w Nowym Testamencie*, „Horyzonty Wiary” 8/1991, s. 5–22.

<sup>11</sup> Np. Ps 73,25n.; por. komentarz w: J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, przeł. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 105n.

w śmierci wiąże się ściśle z tajemnicą krzyża Jezusa – tajemnicą zbawienia, wyrażoną może najpełniej w słowach odnoszących się specyficznie do krzyżowej śmierci Zbawiciela: „A ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). W tym miejscu nie mówię o tym wymiarze więcej...<sup>12</sup>. Skupiam się raczej na pierwszym, bezgrzesznym i w tym sensie „naturalnym” elemencie. Jeśli mianowicie wraz z Jezusem przyjmujemy, że nie każda śmierć jest skutkiem grzechu, to ośmieleni i oświeceni Jego słowem możemy dostrzec zaczątki tego spojrzenia w biblijnym opowiadaniu o początku. Wprawdzie znajdujemy tu echo pojmowania mitycznego, kiedy człowiek po grzechu zostaje wyrzucony z raju, aby nie sięgnął po owoce z drzewa życia zapewniające nieśmiertelność<sup>13</sup>. Na tym mitycznym obrazie oparło się tradycyjne wyobrażenie śmierci (wszelkiej!) jako skutku pierwszego grzechu. Istotne jest jednak, że opowiadanie umożliwia inną interpretację – bliższą wspomnianym słowom Jezusa. Śmierć bowiem, która tu jest zapowiedziana jako skutek – kara grzechu, oznacza gwałtowne pozbawienie życia, co potwierdza się w spełnieniu zapowiedzi – zabójstwie dokonany na Ablu. Natomiast śmierć jako „powrót do prochu ziemi” jest u człowieka (Adama – pochodzącego z ziemi) czymś naturalnym. Fakt, iż wzmianka o tej śmierci pojawia się dopiero po grzechu (Rdz 3,19), może oznaczać, że jedynie w spojrzeniu zniekształconym przez grzech – naturalny element dobrego stworzenia budzi w człowieku sprzeciw jako coś „nienaturalnego”<sup>14</sup>.

Nie twierdzą, że powyższa interpretacja skutków pierwszego grzechu była świadomą intencją biblijnego, starotestamentowego autora. Wystarczy, że jego opowiadanie jest obiektywnie otwarte na taką interpretacyjną możliwość. Jej dodatkowym potwierdzeniem mogą być wspomniane słowa samego Jezusa. W tym sensie wolno stwierdzić, że nowe spojrzenie na początek, bardziej otwarte od tego, które dominowało w tradycyjnej nauce o grzechu pierworodnym, jest owocem pełniejszej wizji teologicznej – w Chrystusie Jezusie. Znoszenie skutków grzechu Adama nabiera w ten sposób dodatkowego znaczenia – staje się t a k ż e nową interpretacją pierwszego człowieka, odmienną od wyidealizowanego obrazu tradycyjnej wizji. Warto zauważyć, że już u św. Pawła można znaleźć ślady podobnej reinterpretacji. Nawet przy założeniu, że wszelka śmierć pochodzi od Adama, Apostoł rozróżnia w biblijnym opowiadaniu o początku element związany z Adamem od elementu, który wiąże się z Chrystusem. Słowa mówiące o pierwszym człowieku, że otrzymał od Boga „tchnienie życia”, przez co stał się „istotą żywą” (Rdz 2,7), zostały przez Pawła zinterpretowane w ten sposób, iż ostatnie odniósł do Adama, zaś pierwsze – do Chrystusa: „Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni

<sup>12</sup> Więcej w: *Nie bać się nieba*, dz. cyt., s. 189n., 247n.

<sup>13</sup> Wyrzucenie z raju jest mitycznym obrazem stanu, w który wprowadza człowieka sam grzech – w zmienionym, grzesznym spojrzeniu rzeczywistość przestaje być rajem; por. *Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, art. cyt., s. 28.

<sup>14</sup> Por. *tamże*, s. 25n.

Adam duchem ożywiającym”<sup>15</sup>. To przykład, że w świetle prawdy o Chrystusie jawi się głębiej także prawda o pierwszym człowieku i jego grzechu.

### Propozycja Karla Rahnera

Jakie są teologiczne konsekwencje nowego spojrzenia na początek dla tradycyjnej nauki o grzechu pierwotnym? Chodzi o konsekwentne uwzględnienie prawdy o Chrystusie jako Początku i Pierworodnym wszelkiego stworzenia. Ważną próbą w tym kierunku była propozycja najwybitniejszego teologa XX w. – Karla Rahnera. Wiązała się ona z wprowadzonym przezeń pojęciem „nadprzyrodzonego egzystencjału”<sup>16</sup>. Nowe pojęcie miało wyrażać kilka istotnych faktów teologicznych. Po pierwsze to, że w konkretnej rzeczywistości człowiek nigdy nie da się ograniczyć do elementów czysto naturalnych, „przyrodzonych”, lecz kryje w sobie wymiar nadprzyrodzony, związany z łaską Chrystusa. Wczesnym przykładem takiego spojrzenia jest tekst pt. *Kapłańska egzystencja* z 1942 r., w którym Rahner tak opisuje najgłębszy wymiar ludzkiego wnętrza: „Ta głębia ludzkiej egzystencji, która dochodzi do świadomości w wierze, jest (...) ugruntowana tylko przez Chrystusa, zanim jeszcze dojdzie do człowieka słowo naszego przepowiadania”. I dodaje: „Ten najbardziej wewnętrzny nadprzyrodzony egzystencjalny obszar człowieka jawi się dla przedmiotowej refleksji człowieka, wyrażalnej w zdaniach, nie sam z siebie w przeżyciu ludzkim – to byłby błąd modernistyczny, który ostatecznie nie docenia nadprzyrodzonej głębi tego obszaru – lecz jego obecność jest poświadczona jednoznacznie tylko w mówionym słowie objawienia”<sup>17</sup>.

Po drugie, samo pojęcie „nadprzyrodzonego egzystencjału” pojawia się wyraźnie w kontekście zbawczego planu Boga, w którym już stworzenie zostało dokonane ze względu na przewidziane udzielenie mu Boskiego życia<sup>18</sup>. Stanowi to najgłębsze teologiczne uzasadnienie rzeczywistości, jaką nowe pojęcie ma wyrażać. W tym sensie Rahner określa później wprowadzone przez siebie pojęcie jako wyrażające „następujący stan rzeczy: zanim człowiek dostępuje usprawiedliwienia na mocy sakramentalnie albo pozasakramentalnie przyjętej łaski, jest już objęty powszechną wolą zbawczą Boga, jest już odkupiony i absolutnie zobowiązany do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Ta «sytuacja» (...) jest realnym prze-

<sup>15</sup> 1 Kor 15,45; por. B. R e y, *Creati in Cristo Gesu. La nuova creazione secondo San Paolo*, Roma 1968, s. 60n.

<sup>16</sup> Tak zwykle się tłumaczył niemieckie pojęcie *übernatürliches Existential*; por. K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 109n.

<sup>17</sup> K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, tom III, Einsiedeln 1956, s. 299n. (= III, 299n.). Por. N. S c h w e r d t f e g e r, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen»*, Freiburg 1982, s. 166n.

<sup>18</sup> K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, tom I, Einsiedeln 1954, s. 328 (= I, 328). Rahner przytacza tu również pozytywną reakcję L. M a l e v e z a, który nadto wskazał wcześniejszego rzecznika idei „nadprzyrodzonego egzystencjału” (jeszcze bez użycia tego pojęcia) w E. B r i s b o i s (1936); por. I, 323.

znaczeniem człowieka, które wprawdzie ujawnia się w jego naturze dzięki łasce (dlatego: nadprzyrodzone), ale faktycznie jest zawsze obecne w porządku realnym”<sup>19</sup>.

Po trzecie, nowe pojęcie służy Rahnerowi do przewyciężenia „ekstrynsecyzmu”, czyli zbyt zewnętrznego pojmowania relacji między naturą a łaską w potrydenckiej teologii. Zakładano milcząco, że tam, gdzie łaska nie objęła jeszcze swym usprawiedliwieniem człowieka, jego zobowiązujące ukierunkowanie do celu nadprzyrodzonego może się wyrażać tylko w dekrecie Bożym, czysto zewnętrznym wobec człowieka. Tymczasem już wcześniej należy przyjąć – w duchu powyższych uwag – istnienie w człowieku owego nadprzyrodzonego egzystencjału. Pozwala on dodatkowo pojąć, w jaki sposób człowiek jeszcze przed swym osobistym przyjęciem łaski uświęcającej jest przygotowany na jej przyjęcie. Zarazem Rahner podkreśla, że wprowadzone przez niego pojęcie nie służy do przerzucenia pomostu między naturą a łaską (nadprzyrodzoną), gdyż ono samo wyraża już element tej ostatniej<sup>20</sup>.

Po czwarte wreszcie, przyjęcie w człowieku istniejącej już od początku łaski w postaci nadprzyrodzonego egzystencjału domaga się nowego, dodatkowego spojrzenia na prawdę o grzechu pierworodnym. Pierwsze oznaki tego spojrzenia znajdujemy w rozważaniach, które Rahner podjął w kontekście maryjnej tajemnicy niepokalanego poczęcia. Postawił tu pytanie: „Czy różnica, jaką niepokalane poczęcie czyni między nami grzesznikami a Maryją, jest rzeczywiście tak wielka”? Zarys odpowiedzi sformułował – jak to miał w zwyczaju – w dalszych pytaniach: „Czy nie powinniśmy mówić «dialektyczniej» o grzechu pierworodnym, w ten sposób, że «b y ł b y» on czymś najniebezpieczniejszym i najbardziej beznadziejnym, g d y b y n i e b y ł o miłosierdzia Boga w Chrystusie jako najbardziej rzeczywistej rzeczywistości? Czy jako pierworodni grzesznicy nie jesteśmy już także m i ł o w a n y m i grzesznikami, poszukiwanymi, przeznaczonymi z góry do dziedzictwa? (...) Czy zatem nie jesteśmy zawsze i od początku: o d k u p i o n y m i grzesznikami? Czy więc w końcu nie pozostaje tylko pytanie: czy przyjmujemy to odkupienie jako łaskę w wolnym akcie wiary i w ten sposób przyznajemy, że sami z siebie bylibyśmy tylko – grzesznikami? I czy Maryja może czynić coś innego”<sup>21</sup>?

To „dialektyczniejsze” spojrzenie na początek człowieka było rozwijane przez Rahnera w dalszych wypowiedziach związanych z nauką o grzechu pierworodnym. Ważne dopowiedzenie nastąpiło znowu w kontekście tajemnicy niepokalanego poczęcia. Podkreślając jeszcze raz, że dziecko „jest już jako nieochrzczone przedmiotem nieskończonego miłosierdzia Bożego, mimo grzechu pierworodnego”, Rahner dodaje: „w tym przypadku (w odróżnieniu od winy osobowej albo usprawiedliwienia

<sup>19</sup> Hasło *Egzystencjał nadprzyrodzony* w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Maly słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 104.

<sup>20</sup> Por. I, 328.

<sup>21</sup> III, 158n.; podkreślenia Rahnera.

przyjętego w sposób wolny) jest poniekąd słuszne luterzańskie *simul iustus et peccator*. Ta koegzystencja prawdziwej woli zbawczej Boga i grzechu pierworodnego w nieochrzczonym dziecku stoi nad nim jakby ponadczasowo jako przestrzeń jego istnienia, i ponieważ należy do niego już zawsze łaskawa miłość Boga w Chrystusie, dlatego rozpoczynają się dzieje jego zbawienia uchwytne w sakramentalnej widzialności, kiedy w czasowym następstwie grzesznik staje się przez chrzest usprawiedliwionym. Ponieważ jednak łaska dana w obrębie czasu tego człowieka pochodzi z łaski, która obejmuje już cały jego czas, i jest jakby tylko jej czasową realizacją, co do której można by mieć wrażenie, że nie jest takie ważne, kiedy dokładnie się realizuje (czy ktoś poważnie żałował, że został ochrzczony dopiero po dwóch tygodniach a nie dwóch dniach?), dlatego cała tajemnica niepokalanego poczęcia Maryi nie może polegać tylko na tym, że została Ona ulaskawiona jedynie trochę wcześniej od nas<sup>22</sup>.

Później Rahner mówi jeszcze wyraźniej, że sytuacja każdego człowieka jest od początku „określona dialektycznie” – jako obciążonego grzechem pierworodnym przez Adama i obdarzonego zbawieniem przez Chrystusa<sup>23</sup>. Wspomina w tym kontekście także o „dialektycznej relacji dwóch egzystencjałów”, z których jeden jest nadprzyrodzony, a drugi – wiąże się z pierworodnym grzechem. Podkreśla, że przez decyzję człowieka (przyjęcie łaski albo jej odrzucenie – w różnych możliwych postaciach) początkowa sytuacja zmienia się, przestaje być dialektyczna i w zależności od decyzji przechodzi w stan łaski a l b o grzechu. Jednak nawet wówczas sytuacja jednostki pozostaje pod wpływem obu wielkości: przez decyzję w kierunku łaski albo grzechu „egzystencjał, przeciw któremu człowiek się zdecydował, nie zostaje całkiem i po prostu zniesiony (człowiek pozostaje tutaj zawsze w sytuacji pożądlivości i śmierci oraz w sytuacji zbawienia)”<sup>24</sup>. Niedialektyczny charakter ludzkiej sytuacji przejawia się także w tym, że wolna „ratyfikacja” jednego z obu egzystencjałów ma różny charakter w zależności od tego, czy chodzi o łaskę czy o grzech. „Nie” wobec łaski nie jest równorzędne z „tak”, gdyż „każde «nie» zawsze zapożycza swoje życie od «tak», ponieważ «nie» jest zrozumiałe tylko i zawsze wychodząc od «tak», a nie na odwrót”<sup>25</sup>.

Istotę powyższych rozważań Rahnera stanowi podkreślenie prymatu łaski nad grzechem, także w odniesieniu do grzechu pierworodnego. W tym sensie może on dodać, że „grzech został dopuszczony przez Boga jedynie w przestrzeni jego bezwarunkowej i silniejszej woli zbawienia, która od początku zmierzała do samoudzielenia Boga w Chrystusie”<sup>26</sup>. Bezwzględ-

<sup>22</sup> I, 230n. Rozumowanie to znalazło aprobatę w: J. R a t z i n g e r, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln 1977, s. 68.

<sup>23</sup> Hasło *Erbsünde* w: K. R a h n e r (wyd.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*. tom II, Freiburg 1972, s. 163 (= HTTL 2,163).

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 158, 163.

<sup>25</sup> K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt. s. 89.

<sup>26</sup> HTTL 2, 158. W tym stwierdzeniu kryje się opcja Rahnera na rzecz teologicznej wiedzy wizji błog. Jana Dunsza Szkota.

dny prymat Chrystusowej łaski przejawia się nie tylko w dziejach ludzkości, ale także w życiu jednostki. Świadczy o tym właśnie nadprzyrodzony egzystencjał, który w swym najbardziej pierwotnym znaczeniu jest znakiem zbawczej woli w Chrystusie wobec każdego człowieka. Dlatego Rahner nazywa Chrystusa „decydującym egzystencjałem ludzkiego istnienia”<sup>27</sup>. W swych wczesnych pismach odwołuje się do zaczerpniętego od mistyków obrazu ludzkiego wnętrza jako „szczytu”, „wierzchołka” albo „dna”, „podstawy” duszy, gdzie dokonuje się najwyższe-najgłębsze doświadczenie łaski jako samoudzielania się Boga<sup>28</sup>. Jest to, jak widzieliśmy w świetle wypowiedzi wokół niepokalanego poczęcia, realizacja możliwości kryjącej się już w początkowym darze nadprzyrodzonego egzystencjału. Rozwój tego daru dokonuje się mocą obecnej w nim dynamiki – samej łaski – i jest wydobywaniem jej z ukrycia związanego z bardziej powierzchowną sferą grzechu pierwородnego<sup>29</sup>.

### Sens łaski pierwородnej

Na tle propozycji Rahnera, przedstawionej nader skrótowo<sup>30</sup>, chciałbym na zakończenie wyraźniej sformułować pogłębione – także w świetle Pisma Świętego – spojrzenie na grzech pierwородny. Skoro trudno jest zrezygnować z tego pojęcia<sup>31</sup>, to przynajmniej należałoby – dla wyrażenia pełnej prawdy o ludzkim początku – wprowadzić jako uzupełnienie pojęcie „łaski pierwородnej”. Chodzi o rzeczywistość, którą wyraża już jedno ze znaczeń „nadprzyrodzonego egzystencjału” – element Chrystusowej łaski obecny od początku w każdym człowieku. W tym sensie pojęcie „łaski pierwородnej” można uznać także za bardziej szczęśliwy (niż „nadprzyrodzony egzystencjał”) polski odpowiednik pojęcia *übernatürliches Existential*. Ale istotniejsze jest oczywiście zwrócenie uwagi na teologiczny fakt wyrażony przez te pojęcia – na to, że jeszcze przed osobowym (także związanym z chrztem dziecka) przyjęciem łaski uświęcającej nie jest ona w człowieku całkowicie nieobecna.

Mogłoby się wydawać, że przyjęcie tego rodzaju łaski pierwородnej od początku ludzkiego życia nie jest zgodne z katolicką nauką o konieczności chrztu, także (zwłaszcza) w przypadku dzieci. Owszem niezgodność istnieje – ale w relacji do augustyńskiego pojmowania grzechu pierwородnego, od którego nauka Kościoła pod wieloma względami odeszła. Przyjmując

<sup>27</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, tom V, Einsiedeln 1962, s. 221; por. N. Schwardtfeffer, dz. cyt. s. 172.

<sup>28</sup> Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, tom II, Einsiedeln 1955, s. 284n; por. też: J. Bołewski, *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner*, Frankfurt am Main 1991, s. 190.

<sup>29</sup> Por. dodatkowe wypowiedzi R a h n e r a w tym duchu: *Schriften zur Theologie*, tom XIV, Einsiedeln 1980, s. 114n.

<sup>30</sup> Więcej w: *Der reine Anfang*, dz. cyt., passim.

<sup>31</sup> Sam R a h n e r postulował, by nie mówić o g r z e c h u pierwородnym w potomkach Adama ze względu na analogiczny charakter tej grzeszności, odmiennej niż w grzechu osobistym; por. *Der reine Anfang*, dz. cyt., s. 121n.

bowiem, jak to czynił Augustyn, że dziecko w grzechu pierworodnym jest absolutnie pozbawione łaski uświęcającej, trzeba k o n s e k w e n t n i e przyjąć, że wraz ze śmiercią idzie do piekła (dziecko, nie Augustyn!). Magisterium Kościoła próbowało najpierw złagodzić tę konsekwencję przez wskazanie w piekle mniej drastycznego miejsca (*limbusu*) dla dzieci. Tymczasem dzisiaj Kościół idzie dalej, porzucając spekulacje o „limbusie” i stwierdzając w nowym *Katechizmie* o dzieciach zmarłych bez chrztu: „Kościółowi nie pozostaje nic innego jak powierzyć je miłosierdziu Boga, podobnie jak to czyni w obrzędach na ich pogrzebie” (n. 1261). Wobec rozwoju, który już się w tej kwestii dokonał, trudno uznać to stwierdzenie za ostateczne. Pozostaje teologiczne zadanie dalszej precyzacji powyższej wypowiedzi. Właśnie wypowiedzi Pisma o Chrystusie jako początku każdego człowieka pozwalają dokładniej uzasadnić miłosierdzie Boga, któremu dzieci są oddane.

Także trydencka nauka o grzechu pierworodnym nie zakłada, ani tym bardziej nie wykląda niczego, co nakazywałoby przyjąć a b s o l u t n y brak łaski uświęcającej w początku ludzkiego życia. Tradycyjna doktryna skupia się raczej na braku łaski, którą miał przekazywać Adam. Nie wchodząc tutaj w kwestię dokładniejszej postaci tej łaski<sup>32</sup>, wystarczy zauważyć, że jej uświęcający wymiar pochodzi nie od Adama, lecz od Chrystusa, i dlatego przekazywanie go jest możliwe także po grzechu Adama, właśnie w nadprzyrodzonym egzystencjale<sup>33</sup>, czy raczej – w pierworodnej łasce. W tej sytuacji powstaje pytanie: skoro łaska uświęcająca była obecna w dziecku już wcześniej (jako łaska pierworodna), to jak należy pojmować sakramentalne udzielenie jej przez chrzest? W duchu wcześniejszych sugestii Rahnera można przyjąć najpierw, że łaska sakramentalna jest rozwinięciem daru udzielonego już wcześniej – nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do stworzonego w Chrystusie człowieka, lecz stanowi sakramentalne uzewnętrznienie Bożego daru. Warto przy tym zauważyć, iż podobnie jest w przypadku innych sakramentów, np. w chrzcie dorosłych. Człowiek przystępujący do tego sakramentu z wiarą jest pod działaniem łaski uświęcającej już przed „momentem” przyjęcia, w którym dokonuje się wyraźniejsze jej uzewnętrznienie a zarazem uwewnętrznienie. Konieczność sakramentu nie oznacza, że jedynie – albo dopiero – w nim Bóg udziela swojej łaski; jest raczej znakiem p e ł n e g o jej działania – w skuteczny sposób, który ją uzewnętrznia i utwierdza. Przyjmowanie sakramentu jest procesem, w którym łaska uświęcająca realizuje się w człowieku stopniowo, przez coraz pełniejsze wcielenie początkowego daru.

A jak pojmować w tym świetle „gładzenie” grzechu pierworodnego przez chrzest? Polskie pojęcie jest znowu mało szczęśliwe – może się kojarzyć z „głaskaniem”, choćby to było „zagłaskanie”... na śmierć

<sup>32</sup> Problem tzw. darów pozanaturalnych (*praeternaturales*) wiąże się np. z kwestią nieśmiertelności pierwszego człowieka, której problematyka ujawniła się już wyżej.

<sup>33</sup> Tak ujmuje sprawę Rahner np. w HTTL 2,160n.

(grzechu). Nowotestamentowym wyrazem prawdy związanej z tą kwestią są słowa o Jezusie jako Baranku Bożym w relacji do „grzechu świata”, który można uznać za biblijny odpowiednik pojęciowy grzechu pierworodnego. Wprawdzie popularne tłumaczenie mówi o Baranku Bożym, „który gładzi grzech świata”, ale raczej należałoby o Nim powiedzieć, że z n o s i grzech świata<sup>34</sup>. To znoszenie obejmuje dwa istotne znaczenia – najpierw cierpliwe wzięcie na siebie, a dalej, jako jego ostateczny owoc, przewyciężenie i likwidację. Oba elementy można odnaleźć już w chrzcie Jezusa, do którego powyższe słowa zostały po raz pierwszy odniesione. Wydarzenie to pokazało, w jaki sposób znoszenie ludzkiego grzechu przez Jezusa może doprowadzić do pełnego zniesienia, przewyciężenia go – mianowicie przez to, że grzech zostaje przyjęty przez człowieka bez grzechu (ostatecznie przez samego Boga). Chrzest pozostałych ludzi oznacza zanurzenie w Chrystusa Jezusa (por. Rz 6,3), czyli poddanie się Temu, który już od początku – przez stworzenie – kształtuje najgłębiej ludzką tożsamość. To On właśnie przez swoją pierworodną łaskę znosi w ochrzczonym grzech pierworodny. Najpierw likwiduje związany z nim brak łaski przez to, że uwewnętrznia i uwewnętrznia (rozwijając i wzmacniając) w sposób sakramentalny obecność łaski pierworodnej, a zarazem wskazuje drogę znoszenia pozostałych skutków grzechu Adama, nadal się przejawiających w „grzechu świata”. Drogą jest trwanie w Chrystusie – Drodze, Prawdzie i Życiu (J 14,6; por. J 15,5).

Stawanie się i bycie chrześcijaninem sprowadza się do jednego – do uznania we wszystkim prymatu łaski nad grzechem, także w odniesieniu do początku. Znakiem tego prymatu jest Jezus Chrystus – Początek i Pierworodny wszelkiego stworzenia. W niniejszych rozważaniach przedstawiłem tylko niektóre aspekty tego Początku – bardziej w formie pytań niż w postaci gotowych odpowiedzi. Najważniejszy jest postulat, aby w mówieniu o grzechu pierworodnym nie zapominać o innej, bardziej fundamentalnej i pierworodnej rzeczywistości – Chrystusowej łaski. Sens tej pierworodnej łaski wymaga dalszych (bliższych) badań i precyzacji. Pytanie o początek otwiera drogę do głębszego pojmowania – wszystkiego, skoro cała rzeczywistość jest rozwojem tego, co było na początku. Także koniec odsłania się pełniej w tym świetle. W tym duchu kończę, a raczej przerywam te rozważania – świadectwem z apokryficznej Ewangelii św. Tomasza, w słowach, o których K. Rahner zauważył, że choćby nawet nie pochodziły od Jezusa, są jednak prawdziwe: „Rzekli uczniowie do Jezusa: «Powiedz nam, w jaki sposób nastanie nasz koniec?» Odrzekł Jezus: «Czy odkryliście już początek, aby poszukać końca? Tam bowiem, gdzie jest początek, tam będzie i koniec. Błogosławiony, kto stanie na początku – pozna koniec i nie zakosztuje śmierci»”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Greckie „ho airon” w J 1,29 znaczy „znoszący”, co odpowiada łacińskiemu *qui tollit*.

<sup>35</sup> M. Starowieyski (red.). *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie apokryficzne*. Lublin 1980, s. 125. W jednym punkcie odszedłem od tego przekładu, oddając pierwszą część wypowiedzi Jezusa o początku w formie pytania. Por. K. R a h n e r, *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg 1966, s. 132.



### SÜNDE ALS ERBSÜNDE?

Der polnische Ausdruck für *peccatum originalis* unterscheidet nicht zwischen „Ursünde“ (p.o. *originans*) und „Erbsünde“ (p.o. *originatum*), sondern enthält beides in der Bezeichnung „erstgeborene Sünde“. Diese Bezeichnung wird zunächst durch eine Analyse der Ursünde in Gen 3 bestätigt. In der biblischen Schilderung dieser Sünde sind sowohl – „typische“ als auch jene Elemente zu berücksichtigen, die gerade die erste Sünde charakterisieren sollen. In der ersteren Hinsicht kann das Symbol der Schlange „diabolisch“ interpretiert werden, wie das meistens der Fall ist. Doch in der letzteren Hinsicht kann die Schlange einfach das gute Geschöpf bedeuten, das jedoch für den Menschen eine Versuchung zur Sünde darstellen kann. So wäre die erste menschliche Sünde in der Tat eine „erstgeborene“ Sünde in dem Sinne, daß ihr keine andere (diabolische) Sünde vorausgeht. Das „Mysterium des Bösen“ würde demnach nicht darin bestehen, daß es auch der ersten menschlichen Sünde vorausgeht, sondern darin, daß das (begrenzte) Gute zum Bösen (ver) führen kann. Dann werden zwei biblische Modelle der Folgen der „erstgeborenen“ Sünde unterschieden. Nach dem ersten steht am Anfang die Sünde Adams, der nachträglich die Erlösung durch Christus folgt. Nach dem zweiten, das von vornherein die Erlösung als Schöpfung in Christus betrachtet, steht am Anfang die Gnade Christi, die trotz der späteren Sünde nie ganz verloren geht. Es wird von der Schrift her für das zweite Modell plädiert. In Anlehnung an K. Rahner wird die menschliche Situation „dialektischer“ betrachtet, und zwar so, daß sie von Anfang an nicht nur durch die Erbsünde, sondern auch durch das übernatürliche Existential bestimmt wird. Es wird vorgeschlagen, das letztere als „erstgeborene Gnade“ (Christi – des Erstgeborenen der Schöpfung) zu bezeichnen. So kann deutlich werden, daß die Gnade Christi tiefer und weiter reicht als die „erstgeborene Sünde“. Diese Sicht besagt keinen Widerspruch, sondern eine Ergänzung zur tridentinischen Bestimmung der Erbsünde.