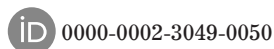


ks. Wojciech Baran

*Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paryż*

DOI: 10.15290/std.2021.07.02



# GRZECH PIERWORODNY DZIŚ. PRÓBA REINTERPRETACJI DOGMATU W OBLICZU WYZWAŃ WSPÓŁCZESNOŚCI

## THE ORIGINAL SIN TODAY. AN ATTEMPT AT REINTERPRETATION OF DOGMA IN THE FACE OF THE CHALLENGES OF MODERNITY

The Catholic doctrine on original sin was dogmatized in the 16th century at the Council of Trent. Since then a lot has changed: the way of interpreting the first chapters of the Book of Genesis, the scientific paradigm describing the beginning of the world and human existence on earth, and finally the philosophical paradigm. This situation has contributed to various contemporary reinterpretations of the truth about original sin, despite the conservative position of the Church's Magisterium. Among the various trends of contemporary reinterpretations of the doctrine of original sin, the author puts himself in the trend of reinterpretation based on the redemption story and tries to present the dogmatized teaching of the Church, taking into account the problems of the contemporary vision of the world and the scientific paradigm.

**Key words:** original sin, contemporary theology, dogma's reinterpretation, biblical hermeneutics.

## Sobór Trydencki

Ostatnią uroczystą wypowiedzią Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat grzechu pierwotnego jest Dekret o grzechu pierwotnym, ogłoszony przez Sobór Trydencki 17 lipca 1546 roku (DH 1510-1516). Przytoczę pięć twierdzeń tego dekretu, które anatematyzują negujących soborowe deklaracje, gdyż jest on swoistym wytyczeniem granic uprawiania teologii grzechu pierwotnego, które obowiązują także w dzisiejszych próbach reinterpretacji tej prawdy wiary<sup>1</sup>:

1. Pierwszy człowiek, Adam, złamał przykazanie Boże i przez to utracił świętość i sprawiedliwość (*sanctitas et iustitia*), w której został ustanowiony i ściągnął na siebie gniew Boży, a przez to śmierć. Przez to cały Adam, na duszy i na ciele, zmienił się na gorsze.
2. Grzech Adama wpłynął także na jego potomstwo. Cały rodzaj ludzki pozbawiony jest pierwotnej świętości i sprawiedliwości.
3. Grzech Adama przekazywany jest każdemu człowiekowi *propagatione non imitatione* i w każdym człowieku staje się jego własnym grzechem. Usunięty jest jedynie przez zasługi Jezusa Chrystusa udzielane w sakramencie chrztu, także dzieciom.
4. Dzieci także potrzebują chrztu na odpuszczenie grzechu pierwotnego, by otrzymać życie wieczne.
5. Łaska Chrystusa odpuszcza w chrzcie winę grzechu pierwotnego. Niemniej jednak w ochrzczonej pozostaje pożądliwość lub zarzewie (*concupiscentia vel fomes*), które jest z grzechu i skłania do grzechu (*ex peccato est et ad peccatum inclinat*).

Warto zauważyć, że Sobór Trydencki pozostawia szerokie pole do interpretacji teologicznej, która w poszczególnych szkołach teologicznych była inna: czym jest utracona świętość i sprawiedliwość? Co konkretnie znaczy, że cały Adam zmienił się na gorsze? Jaki był wcześniej? Co to znaczy przekazywać grzech *propagatione*? Co to znaczy, że grzech Adama staje się własnym grzechem? Czym jest wina, która jest gładzona w chrzcie, a czym pożądliwość, która pozostaje mimo przyjęcia tego sakramentu?

<sup>1</sup> Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, opr. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2004, s. 234-241; J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems von Ursprung des Übels*, t. 3, München – Basel 1972, s. 105-118; *Człowiek i jego zbawienie: Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierwotny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne: etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, tłum. P. Rak, (red.) V. Grossi i inni, (red. nauk. wyd. pol.) T. Dzidek, [w:] *Historia dogmatów*, t. 2, (red.) B. Sesbüé, Kraków 2001, s. 193-213; L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, s. 98-106.

## Kontekst współczesny

Od czasu Soboru Trydenckiego minęło prawie 500 lat, człowiek i wiara Kościoła pozostały te same, niemniej jednak zmienił się kontekst rozważań teologicznych na temat grzechu pierworodnego i istoty człowieczeństwa. Do XIX w. w myśli europejskiej historyczność sześciodniowego stworzenia świata, opisana na kartach biblijnej Księgi Rodzaju, była powszechnie przyjmowana. Niemniej jednak prace Karola Darwina na temat ewolucji gatunków, a potem dzieła Alberta Einsteina, Aleksandra Friedmana i Georges'a Lemaître'a, Edwina Hubble'a opisujące model rozszerzenia się wszechświata zmieniły ten stan. W ten sposób statyczny obraz świata wyparty został przez model dynamiczno-ewolucyjny. Nauki empiryczne mówią więc, że o początku istnienia naszego świata można mówić ok. 13,8 mld lat temu, a planeta Ziemia ukształtowała się ok. 4,6 mld lat temu. Pierwsze ślady paleoantropologiczne na temat istnienia hominidów sięgają ok. 5-4 mln lat temu, niemniej jednak najstarsze ślady potwierdzające istnienie *homo sapiens* wskazują, że ten gatunek wyłonił się ok. 330 tys. lat temu<sup>2</sup>. Taki stan rzeczy rodzi pytania, które nie istniały w dobie Soboru Trydenckiego: jak mówić o stworzeniu człowieka? Czym był zatem grzech rajski? Czy na pewno wszyscy pochodzą od jednego prarodzica? Literalna interpretacja stworzenia świata i człowieka z Księgi Rodzaju, na której oparty był dogmat o grzechu pierworodnym, nie jest już kompatybilna z powszechnym przekonaniem nauk empirycznych.

Drugim istotnym czynnikiem kształtującym nasz namysł na temat samych siebie jest prawie 500 lat refleksji filozoficznej, absolutnie nieznannej twórcom trydenckiego dekretu o grzechu pierworodnym. Kolejne etapy myśli ludzkiej sprawiają, że adekwatna refleksja teologiczna nad pytaniami antropologicznymi nie może nie wejść w dialog ze współczesną myślą filozoficzną.

Przed teologią stoi więc, jeszcze bardziej niż kiedykolwiek, zadanie racjonalnej obrony „tej nadziei, która w nas jest” (1 P 3, 15-18). Bez solidnej teologii człowieka, łaski i grzechu pierworodnego współczesny człowiek z trudem przyjmie prawdę o zbawieniu udzielonym w Jezusie Chrystusie. A to jest ciągle zadanie teologii: wyrazić wiarę Kościoła w formie dostosowanej do współczesnego człowieka<sup>3</sup>, by na Areopagu współczesności nie usłyszeć słynnego: „Posłuchamy Cię innym razem”, które wynikałoby z naiwności i nieracjonalności naszych twierdzeń.

<sup>2</sup> Zob. M. Brenton, *The History of Life. A Very Short Introduction*, New York 2008; K. Fox, *The Big Bang Theory. What it is, Where it came from and why it works*, New York 2002; *Encyklopedia historyczna świata*, t. 1, opr. nauk. J.K. Kozłowski, Kraków 1999, s. 33-121.

<sup>3</sup> Por. Jan XXIII, *Allocutio in solemni ss. concilii inauguratione*, 11 października 1962, „Acta Apostolicae Sedis” 1962, Vol. 54, s. 781-792.

Święty Hieronim, w swoim wstępie do Pięcioksięgu, zwróciwszy uwagę na niedoskonałości przekładu greckiej Septuaginty z tekstu hebrajskiego, uzasadnia potrzebę swojego łacińskiego przekładu z tekstu hebrajskiego w następujący sposób: *Quid igitur? Damnamus veteres? Minime. Sed post priorum studia in domo Domini quod possumus, laboramus. Quod melius intelligimus, melius et proferimus*<sup>4</sup> – „Cóż więc? Potępiamy poprzedników? Żadną miarą. Lecz po ich studiach w domu Pańskim co możemy, robimy. Co lepiej rozumiemy, lepiej też przekazujemy”. Niech ta intuicja nas prowadzi w refleksji nad współczesną teologią grzechu pierwotnego.

### Magisterium Kościoła

Zanim spróbujemy zaprezentować refleksję systematyczną nad grzechem pierwotnym, przyglądnijmy się kilku najważniejszym wypowiedziom Urzędu Nauczycielskiego ostatniej doby, poruszającym kwestię grzechu pierwotnego, rozpoczynając od encykliki *Humani Generis* Piusa XII.

Papież Pacelli w swoim dokumencie porusza kwestię grzechu pierwotnego, ewolucji i poligenizmu. Pius XII wprost krytykuje odrzucenie pojęcia grzechu pierwotnego na rzecz jednego jedyne go grzechu świata (*unaque simul peccati in universum*)<sup>5</sup>. W kwestii ewolucji Ojciec Święty zauważa, że teologia nie orzeka ani na jej korzyść, ani na niekorzyść, natomiast zajmuje stanowisko w kwestii bezpośredniego stworzenia duszy przez Boga. Dla Papieża bowiem problematyczna jest nie tyle kwestia naukowej ewolucji, ile filozofii ewolucyjnej, która neguje istnienie Boga. Z kolei w kwestii poligenizmu papież stwierdza, że dzieci Kościoła nie mają tak wielkiej wolności jak w kwestii przyjęcia teorii ewolucji<sup>6</sup>. Według papieża Pacellego przyjęcie poligenizmu podważa naukę o grzechu pierwotnym, który zgodnie z ujęciem Soboru Trydenckiego przekazywany jest przez zrodzenie i pochodzi od Adama i Ewy<sup>7</sup>. *Humani Generis* w zamyśle swojego autora ma być swoistą latarnią morską, oświecającą mielizny i skały herezji, o które może rozbić się teolog. Mimo tak zachowawczego stanowiska

<sup>4</sup> Hieronymus, *Prologus in Pentateucho*, [w:] *Biblia Sacra Vulgata*, (red.) R. Gryson, R. Webers, ed. 5, Stuttgart 2007, s. 4.

<sup>5</sup> DH 3891: *Nec satis; nam peccati originalis notio, defnitionibus Tridentinis posthabitis, pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae.*

<sup>6</sup> DH 3897: *Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur.*

<sup>7</sup> DH 3897: *Cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium.*

akceptacja ewolucji biologicznej przez Urząd Nauczycielski jest już ogromnym skokiem milowym w stanowisku Magisterium Kościoła.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II znajdujemy tradycyjną, augustyńsko-scholastyczną naukę na temat grzechu pierworodnego. Warto zwrócić uwagę na konstytucję *Gaudium et Spes*, która wskazuje, że to dopiero Chrystus w pełni objawia człowiekowi prawdę o nim samym i to On przywraca człowiekowi podobieństwo do Boga, które zostało zniekształcone przez grzech pierworodny<sup>8</sup>. Prawda o człowieku i prawda o grzechu pierworodnym zostaje ściślej związana z osobą Chrystusa i zostaje to wyraźnie wyeksponowane.

W czerwcu 1966 r. w Rzymie odbyło się sympozjum naukowe poświęcone grzechowi pierworodnemu<sup>9</sup>, na którym głos zabrał sam Paweł VI<sup>10</sup>. Papież przytacza klasyczną wykładnię na temat grzechu pierworodnego sformułowaną przez Sobór Trydencki, jest ostrożny wobec poligenizmu i powtarza konieczność uznania stworzoneści duszy nawet przy użyciu modelu ewolucyjnego rozwoju ciała człowieka. Podobnie zachowawczy ton wypowiedzi dostrzegamy w Wyznaniu Wiary Ludu Bożego papieża Montiniego z 1968 r.<sup>11</sup>

W 1993 r. opublikowany zostaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który także podejmuje problem grzechu pierworodnego<sup>12</sup>. Katechizm prezentuje również klasyczną naukę Soboru Trydenckiego, w ogóle nie porusza kwestii ewolucji czy poligenizmu. Katechizm podkreśla historyczny wymiar pierwszego grzechu i ostrzega przed redukcją rozumienia grzechu pierworodnego jedynie do słabości psychicznych czy nieodpowiednich struktur społecznych (KKK 387).

Na podstawie wspomnianych wypowiedzi można stwierdzić, że Magisterium Kościoła ostatniej doby jest bardzo zachowawcze w kwestii reinterpretacji

<sup>8</sup> GeS 22, DH 4322: *Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit. Nil igitur mirum in Eo praedictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium. Qui est „imago Dei invisibilis” [Col 1, 15], Ipse est homo perfectus, qui Adae filii similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit.*

<sup>9</sup> Frapujący jest fakt, że nie sposób dowiedzieć się dziś, którzy teologowie uczestniczyli w tym sympozjum i co przedstawili w swoich wystąpieniach, por. M. Salamolard, *En finir avec le « péché originel » ?*, Paris 2015, s. 179-181.

<sup>10</sup> Zob. Paweł VI, *Discorso ai partecipanti al simposio sul mistero del peccato originale*, 11 czerwca 1966 r., „Acta Apostolicae Sedis” 1966, Vol. 58, s. 649-655.

<sup>11</sup> Zob. Paweł VI, *Sollemnis professio fidei*, 20 czerwca 1968 r., „Acta Apostolicae Sedis” 1968, Vol. 60, s. 439. Por. J.A. Sayés, *Antropología del hombre caído: el pecado original*, Valencia 2013, s. 222-230. Por. E. Castellucci, *Il peccato originale alla prova delle scienze naturali: gli orientamenti del Magisterio*, [w:] *Il peccato originale tra teologia e scienza*, (red.) A. Olmi, Bologna 2008, s. 212-213. Por. P.J. Flaman, *Evolution, the Origin of Human Persons, and Original Sin: Physical Continuity with an Ontological Leap*, „The Heythrop Journal” 2016, Vol. 57, s. 571.

<sup>12</sup> KKK 385-421. Por. J. Sayés, dz. cyt., s. 230-236.

grzechu pierwotnego i prezentuje „naukę bezpieczną”, która ma na celu przekaz nienaruszonego depozytu wiary, a nie odpowiedź na współczesne problemy antropologii teologicznej.

### Klasyfikacje reinterpretacji

W XX wieku liczni teologowie prezentowali rozmaite reinterpretacje teologii grzechu pierwotnego. By nieco te stanowiska uporządkować, przytoczmy trzy klasyfikacje nurtów reinterpretacji grzechu pierwotnego we współczesnej teologii.

Ojciec Tadeusz Łukaszuk podzielił istniejące reinterpretacje na trzy kategorie w zależności od ich stosunku do monogenizmu. W jego ujęciu pierwszą grupę stanowią teorie domagające się monogenizmu; drugą teorię domagającą się jednego grzechu na początku istnienia ludzkości, a ostatnią grupą są teorie nie-domagające się jednostkowego grzechu jako źródła grzesznego stanu ludzkości. Ten nurt *de facto* ruguje ze swojej refleksji kwestię *peccatum originale originans*<sup>13</sup>.

Inny podział zaprezentował holenderski badacz George Vandervelde. Uważa on, iż można wyróżnić we współczesnej teologii dwa główne nurty reinterpretacji nauki o grzechu pierwotnym: sytuacjonizm, który próbuje ukazać stan grzechu pierwotnego jako sytuację, w której znajduje się współczesny człowiek, oraz personalizm, w którym grzech pierwotny interpretowany jest z perspektywy konkretnego człowieka, dla którego grzech jest nieuchronną rzeczywistością istnienia. W tym nurcie biblijny opis upadku Adama to opis historii każdego z nas<sup>14</sup>.

Jeszcze inny, bogatszy podział prezentuje ks. Czesław Bartnik. Wyróżnia on 5 nurtów reinterpretacyjnych teologii grzechu pierwotnego:

1. Tradycyjny i skrajnie realistyczny, reprezentowany przez współczesne Magisterium Kościoła.
2. Mityczny, który całkowicie neguje historyczny walor opisu upadku Adama i Ewy i jego skutku. Takie podejście reprezentują Julius Gross, wspomniany już Urs Baumann, Eugen Drewermann. W tym nurcie grzech Adama i Ewy zredukowany jest do symbolu, który nie ma żadnej wartości historiozbowczej. Nauka o grzechu pierwotnym staje się nauką o złu w ogólności.
3. Ewolucyjny i egzystencjalny, który reprezentują Teilhard de Chardin, Piet Schoonenberg, Henri De Lubac, Henri Rondet. Nurt ten reprezentuje

<sup>13</sup> Zob. T.B. Łukaszuk, *Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, Warszawa 1976.

<sup>14</sup> Zob. G. Vandervelde, *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Amsterdam 1975.

pierwsze pokolenie teologów w XX w., które próbuje zmierzyć się z problemem dostosowania nauki o grzechu pierworodnym do współczesnego paradygmatu naukowego. I choć pewne ich interpretacje poszły zbyt daleko, były istotnym otwarciem antropologii teologicznej na antropologię nauk ścisłych i są próbą odpowiedzi na problem, którego dłużej nie dało się przemilczeć w teologii.

4. Historiozbawczy w ścisłym znaczeniu, reprezentowany przez takich teologów, jak Karl Rahner, Pierre Grelot, Zoltan Alscegy i Maurice Flick, Joseph Ratzinger, André-Marie Dubarle, Tadeusz Łukaszuk, Ignacy Różycki, a także Gerhard Müller. Teologowie ci ściśle łączą rozważania o grzechu pierworodnym z pragrzechem rozumianym historycznie. Wydaje się, że właśnie ten nurt jest swoistą *via media* między Scyllą tradycyjnej, dosłownej interpretacji Księgi Rodzaju a Charybdą odrzucenia jakiegokolwiek waloru historycznego opisu upadku pierwszego człowieka.
5. Personalistyczny, do którego zalicza się ks. Bartnik, a także Heinrich Köster i ks. Krzysztof Góźdź. Choć ks. Bartnik wyróżnia ten nurt personalistyczny jako osobny prąd, wydaje się, że jest on naturalną kontynuacją nurtu historiozbawczego i jest od niego nierozdzielny<sup>15</sup>.

Przytoczone podziały wskazują na bogactwo rozmaitych prób reinterpretacji grzechu pierworodnego we współczesnej teologii i pozwalają nieco uporządkować *grosso modo* rozmaite, nieraz sprzeczne twierdzenia teologiczne. W moim artykule przedstawię reinterpretację w duchu historiozbawczym, która uznaje historyczność pragrzechu i wydaje mi się najbardziej adekwatną odpowiedzią współczesnej teologii. Przy kolejnych zagadnieniach będę wskazywać, dlaczego inne interpretacje wykraczają poza dopuszczalne granice reinterpretacji dogmatu o grzechu pierworodnym.

## Hermeneutyka biblijna

Tradycyjna egzegeza w średniowieczu wyróżniała cztery sensory tekstu biblijnego: dosłowny, alegoryczny, moralny i anagogiczny. Dogmat o grzechu pierworodnym bazował na dosłownej, historycznej interpretacji grzechu rajskiego, którego skutków doświadcza cała ludzkość. Nie traktujemy już dziś pierwszych rozdziałów *Genesis* jako historii *sensu stricto*. Czym jest więc opis upadku Adama i Ewy? Czy rezygnacja z interpretacji dosłownej upadku prarodziców nie sprawia, że cały misternie utkany dogmat o grzechu pierworodnym okazuje się kolosem na glinianych nogach? By dogmat o grzechu pierworodnym pozostał racjonalny dla dzisiejszego odbiorcy, współczesna teologia nie może nie zmierzyć się z kwestią adekwatnej hermeneutyki biblijnej.

<sup>15</sup> Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka. Tom I. Traktaty I-VI*, Lublin 2012, s. 356-361.

Czy można powiedzieć, że pod względem gatunku literackiego opowieść o raju i upadku Adama i Ewy jest mitem? Przedpojęciowe rozumienie słowa „mit” kojarzy nam się jednak bardziej z nierealnymi opowieściami o bogach olimpijskich. Czy na takich mitach założycielskich można budować teologię grzechu pierworodnego, stanu pierwotnego, ontologicznej zmiany, jaka dokonała się po upadku prarodzców?

Trafną intuicję daje nam Paul Ricoeur, gdy pochyla się nad samym pojęciem mitu. Oczyszcza on bowiem rozumienie mitu z naszych pozytywistycznych interpretacji, zgodnie z którymi to, co nie jest opisem historycznym, jest w pełni fałszem. Mit bowiem w paradoksalny sposób mówi o całej historii ludzkości przy pomocy konkretnego obrazu, próbując ukazać poprawny sens istotnego problemu ludzkości. W ten sposób jest nośnikiem pewnej prawdy, jest jakąś próbą wyrażenia etiologicznego wyjaśnienia kondycji, w jakiej znajdujemy się historycznie<sup>16</sup>.

Tę intuicję rozwija francuski teolog André-Marie Dubarle, który podkreśla, że choć opowieść o Adamie i Ewie pod względem gatunku jest historią mitologiczną (*le récit mythologique*), która przypomina inne mity starożytne, to pod względem treści różni się on od nich całkowicie. Naród izraelski w swoich świętych księgach opowiada cały czas o działaniu Boga w historii. Nie znając jednak kronikarskiego przekazu o początku świata, autor natchniony używa tej właśnie formy literackiej, by przekazać fundamentalną prawdę wiary, jaką jest aksjomat pochodzenia zła od wolnego ludzkiego czynu, a nie od Boga. Dubarle podkreśla niewystarczalność interpretacji czysto mitologicznej i wskazuje, że historia ta ma na celu ukazanie skutków jednego czynu ludzkości, który staje się nieuchronnym dziedzictwem całego rodzaju ludzkiego<sup>17</sup>.

Pojawiają się bowiem dziś interpretacje oparte na hebrajskim znaczeniu imienia Adam, zgodnie z którym Adam jest nie tyle konkretnym człowiekiem, ile symbolem każdego z nas. Taka wykładnia odchodzi więc od interpretacji dosłownej na rzecz interpretacji alegorycznej i nie wyciąga żadnych wniosków ontologicznych. Warto wspomnieć, że tego typu interpretacje znajdujemy już u Augustyna czy scholastyków, niemniej jednak występują one jako dodatek do interpretacji dosłownej. Jeśli reinterpretacja dogmatu o grzechu pierworodnym odrzuci jakikolwiek walor historyczny grzechu Adama i Ewy i jego uniwersalne skutki, niepotrzebne są ani odkupienie, ani Odkupiciel. Ucieczka od mówienia od historycznego *peccatum originale originans* jawi się jako ślepa uliczka dla teologii.

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. T. II Finitude et culpabilité*, Paris 2009, s. 371-385, P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 2004, s. 19-56. J.-M. Maldamé, *Le péché originel. Foi chrétienne mythe et métaphysique*, Paris 2008, s. 279-290.

<sup>17</sup> A.-M. Dubarle, *Le péché originel. Ecriture et Tradition*, Paris 1999, s. 45-60.



W ten sposób należałoby powiedzieć, że upadek Adama i Ewy nie jest historią *sensu stricto*, ale *sensu largo*. Hermeneutyka katolicka interpretuje więc tę historię mitologiczną jako wydarzenie, które zaistniało w czasie i przestrzeni i ma wpływ na ontologiczną przemianę w istnieniu rodzaju ludzkiego. Interpretacje mitologiczne tego fragmentu Księgi Rodzaju<sup>18</sup> nie wyrażają wiary Kościoła.

### Wobec nauk szczegółowych

Przejdźmy do zasygnalizowania problemów w rozumieniu *peccatum originale originans* w kontekście ewolucji i odkryć paleoantropologicznych. Jednym z pierwszych teologów, którzy zaproponowali reinterpretację antropologii teologicznej z uwzględnieniem poligenizmu i ewolucjonizmu był Pierre Teilhard de Chardin. Francuski jezuita przedstawia wizję dziejów kosmosu jako proces ewolucji od materii i punktu Alfa do ducha i punktu Omega, jakim jest Chrystus kosmiczny. W myśli de Chardina grzech pierworodny został zredukowany do pewnej niedoskonałości ewolucji, nieuniknionej możliwości wystąpienia zła, przeszkody zamknięcia się w skończoności, która uniemożliwia dopełnienie i realizację swojego istnienia w punkcie Omega<sup>19</sup>. De Chardin w swojej interpretacji całkowicie odchodzi od teologii pierwotnej świętości i sprawiedliwości i późniejszego upadku, a tym samym od właściwego rozumienia łaski i stworzoneości. Jego interpretacja staje się więc redukcją antropologii teologicznej do antropologii ewolucjonistycznej. Choć w ostatecznym rozrachunku jego teoria nie wyraża wiary Kościoła, niewątpliwie należy zauważyć wartość próby poszukiwania nowego rozwiązania w nowym paradygmacie obrazu świata.

W przypadku uznania historyczności praupadku, rodzi się pytanie, gdzie w historii świata umiejscowić upadek ludzkości. Niektórzy autorzy próbują umieścić ten moment w konkretnym czasie prehistorii hominidów, wyjaśniając, że praprzeczu dopuścił się już *homo habilis* albo dopiero *homo erectus*. W związku z tym pojawia się jednak istotne pytanie epistemologiczne, na jakiej podstawie budowane są takie twierdzenia. Takie „konkordystyczne” interpretacje należy odrzucić, gdyż tego rodzaju „mezaliansy” nauki i wiary nie dość, że nie dają właściwego rozwiązania, to narażają wiarę na śmieszność. Refleksja teologiczna powinna nie tyle skupić się na poszukiwaniu czasu i przestrzeni praupadku, ile na stwierdzeniu, że praprzeczek miał miejsce w historii ludzkości, został dokonany przez prawdziwego człowieka, mającego rozum, wolę i samoświadomość

<sup>18</sup> D. Sendrez, *Le péché originel*, Paris 2018, s. 46-51.

<sup>19</sup> Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 174-175. J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Marki – Warszawa 2005, s. 70-72. L.F. Ladaría, dz. cyt., s. 122-124. J.-M. Maldamé, dz. cyt., s. 265-271.

swojego ukierunkowania „na Boga jako podstawę i cel ich egzystencji”<sup>20</sup>. Przy takim podejściu refleksja teologiczna zachowuje swoją słuszną autonomię, nie podważając wartości twierdzeń nauki. Nauki szczegółowe bowiem nie są dziś już służebnicami teologii, ale partnerami dialogu w celu lepszego zrozumienia człowieka. Ich deprecjacja wyklucza teologię z poważnego dyskursu naukowego.

Na podstawie powyższych refleksji można wysnuć wniosek, że należałoby postulować dziś mówienie o teologii fundamentalnej grzechu pierworodnego, w skład której wchodziłaby refleksja nad adekwatną hermeneutyką Księgi Rodzaju oraz nad relacją wiara – nauka w kwestiach protologii i antropologii. Ta refleksja stanowi istotną *praeambula fidei*, niemniej jednak nie wyczerpuje systematycznej refleksji nad problemem grzechu pierworodnego, do której chciałbym teraz przejść.

### Pragrzech i grzech pierworodny

Dogmat o grzechu pierworodnym podkreśla ważną rolę pierwszego grzechu, który zaistniał w historii, a który ma wpływ na całą ludzkość. Istotność pierwszego grzechu podkreśla kard. Müller, mówiąc, że wynika to z faktu, iż pierwsze pokolenie ludzkości nie jest uwarunkowane wcześniejszą historią. Początek ludzkości jest bowiem „narodzeniem się historii z transcendentalnej i apriorycznej wolności człowieka i dlatego jest on momentem towarzyszącym całej ludzkiej historii kategoryjnej i jej współczesnym”<sup>21</sup>. Ten moment transcendentally-aprioryczny nie jest więc zwykłym punktem w historii zbawienia, ale momentem decydującym i mającym wpływ na całą historię. Pierwszy grzech nie może więc być rozważany jedynie jako pierwszy z serii, ale jako czyn, który ma wpływ na realną, ontologiczną zmianę (*un cambiamento reale, ontologico*) w rodzaju ludzkim. Pierluigi Cacciapuoti stwierdza, iż w kontekście antropologii teologicznej należy wręcz mówić o kondycji człowieka jako kondycji istotowo esencjalno-dynamicznej (*una condizione essenziale dinamica*)<sup>22</sup>.

Jeśli chodzi o grzech rajski, autor natchniony zauważa, że pierwsi ludzie popełnili go z pragnienia bycia jak Bóg, co Augustyn interpretuje jako przejaw pychy pierwszego człowieka. Ksiądz Ignacy Różycki określił pragrzech mianem powszechnej apostazji, która dokonana została przez pierwszego człowieka albo przez grupę ludzi<sup>23</sup>. Z kolei Karl Rahner w swoim charakterystycznym języku

<sup>20</sup> G.L. Müller, dz. cyt., s. 175.

<sup>21</sup> Tamże, s. 161.

<sup>22</sup> P. Cacciapuoti, *La natura del peccato originale. Tra Paolo di Tarso e Agostino d'Ipbona*, Milano 2017, s. 277-281. Por. J.-M. Maldamé, dz. cyt., s. 215-223.

<sup>23</sup> I. Różycki, *Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto: zagadnienie nieśmiertelności w stanie sprawiedliwości pierwotnej*, „Analecta Cracoviensia” 1973-1974, t. 5-6, s. 507. A.-M. Dubarle,

teologicznym grzech rajski definiuje jako „odrzućenie absolutnego samoofiarcowania się Boga w absolutnym udzieleniu swego boskiego życia”<sup>24</sup>. Obaj autorzy wskazują więc, iż grzech rajski jest radykalnym i totalnym odwróceniem się człowieka od Boga.

Według mnie najtrafniejszą redefinicję grzechu pierworodnego ukuł kard. Gerhard Müller. Swoje rozumienie grzechu rajskiego bazuje na pojęciu stworzoności, którą rozumie jako „transcendentalna i powszechna relacja do Boga”<sup>25</sup>. Grzech rajski w jego ujęciu „polega na dobrowolnym, dokonanym w obliczu łaski, odrzuceniu stworzoności jako transcendentalnej, podstawowej relacji do Boga”<sup>26</sup>. Jeśli pragrzechem jest negacja stworzoności, to jest to *de facto* negacja konstytutywnego elementu natury człowieka. Grzech rajski sprawia więc, że człowiek przestał być w pełni sobą, zanegował, „amputował” istotny element swojego człowieczeństwa, jakim jest relacja do Boga, i wykreował w człowieku opozycję nie tylko do Stwórcy, lecz także do siebie samego. Tę definicję można uzupełnić o intuicję Josepha Ratzingera, który to snując refleksję nad grzechem pierworodnym, stwierdza, że każdy grzech jest destrukcją relacyjności, wpisanej w naturę człowieka i powoduje swoistą alienację człowieka. Bez tego wymiaru relacyjności człowieczeństwa człowiek nie może być sam sobą. Zbawienie jest więc na nowo wejściem w relację z Bogiem, jest tak naprawdę staniem się sobą w kontekście stworzoności<sup>27</sup>. Oparcie rozumienia grzechu pierworodnego na pojęciu relacji wydaje się też interesującą propozycją w kontekście współczesnych antropocentrycznych nurtów filozoficznych.

We współczesnej teologii istnieją też tendencje do deprecjacji tego grzechu, reinterpretujące grzech rajski jako pierwszy grzech z serii. Jest to związane z próbą przekucia niewystępującego w Biblii pojęcia grzechu pierworodnego na rzecz biblijnego określenia grzechu świata. Jedną z takich prób podjął Piet Schoonenberg. W jego ujęciu grzech świata jest sumą wszystkich grzechów i każdy człowiek, rodząc się na tym świecie, wchodzi w tę grzeszną spuściznę i grzeszne struktury, dokładając do niej swoje osobiste grzechy. Wydaje się, że interpretacja Schoonenberga w kontekście możliwej w granicach wiary Kościoła reinterpretacji dekretu o grzechu pierworodnym jest możliwa jedynie jako uzupełnienie rozważań na temat skutków *peccatum originale originans*, a nie

dz. cyt., Paris 1999, s. 278.

<sup>24</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 97.

<sup>25</sup> G.L. Müller, dz. cyt., s. 157.

<sup>26</sup> Tamże, s. 164.

<sup>27</sup> J. Ratzinger, *'In the Beginning...'. A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, tłum. B. Ramsey, Grand Rapids 1996, s. 71-74. G. Bachanek, *Tajemnica grzechu pierworodnego w ujęciu Josepha Ratzingera*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2011, t. 49, nr 1, s. 179-180.

zastąpienie doktryny o grzechu rajsłym, który w każdym człowieku manifestuje się jako grzech pierworodny<sup>28</sup>. Prawda o grzechu dokonanym na początku istnienia ludzkości, który ma swoje skutki dla całej ludzkości, przynależy do depozytu wiary i jej negacja jest wyjściem poza ramy wiary Kościoła.

### Eony i stan pierwotny

Refleksja teologiczna nad grzechem pierworodnym nierozłącznie związana była z soteriologią i teologią chrztu. To z kolei doprowadziło Augustyna do refleksji nad czterema stanami występowania w historii natury ludzkiej w zależności od jej relacji do możliwości grzeszenia i możliwości śmierci: w stanie natury zintegrowanej (*status naturae integrae*), po upadku (*status naturae lapsae*), po odkupieniu (*status naturae reparatae*) i w chwale (*status naturae glorificatae*). Kardynał Müller określa te eony mianem czterech sposobów realizacji ludzkiej stworzoneości, czyli realizacji transcendentnej i powszechnej relacji do Boga<sup>29</sup>.

Wydaje się, że we współczesnej refleksji teologicznej jeszcze bardziej trzeba walczyć o stałą obecność opisu tych czterech stanów realizacji ludzkiej stworzoneości, by ukazać z pełną mocą, że relacja człowieka z Bogiem nie ma jedynie charakteru personalistyczno-moralnego, ale także ontologiczno-istotowy<sup>30</sup>. Relacja do Boga nie jest bowiem jedynie dodatkowym wymiarem istnienia człowieka, ale ma konstytutywny wymiar dla natury ludzkiej. Nauka ta stoi na straży transcendentnego wymiaru ludzkiej egzystencji i ukazuje także istotną rolę chrztu świętego, który nie jest wyłącznie zewnętrznym rytuałem włączającym w Kościół, ale celebracją zmieniającą sam rdzeń ludzkiego istnienia<sup>31</sup>. Właśnie to istotowe odniesienie do Boga, który udziela się człowiekowi przez swoją łaskę, stanowi zwornik antropologii teologicznej i chroni ją przed redukcjonizmem<sup>32</sup>.

Wydaje się, że we współczesnej teologii spośród tych czterech stanów największy problem sprawia stan natury pierwotnej i niektórzy teolodzy po prostu tę kwestię przemilczają. Niemniej jednak, ks. Różycki, interpretując dekret soboru trydenckiego dotyczący grzechu pierworodnego, stwierdza, iż fakt istnienia w czasie i przestrzeni historycznej człowieka przed grzechem

<sup>28</sup> L.F. Ladaria, dz. cyt., s. 113-122.

<sup>29</sup> G.L. Müller, dz. cyt., s. 158.

<sup>30</sup> P. Cacciapuoti, dz. cyt., s. 20.

<sup>31</sup> Tamże, s. 50-52, 108-109, 167-168.

<sup>32</sup> H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Lethielleux 2010, s. 140.

pierworodnym jest treścią dogmatyczną<sup>33</sup>, choć szczegółowy opis tego stanu nie jest dogmatycznie sprecyzowany. Dekret o grzechu pierworodnym lakonicznie stwierdza, że człowiek pozbawiony został „sprawiedliwości i świętości”, w której został ustanowiony, i nie precyzuje, na czym one szczegółowo polegały. Niemniej jednak, jak zauważa ks. Różycki: „rzeczywiste posiadanie darów łaski przed upadkiem jest jednym z najkonieczniejszych składników do zrozumienia istoty grzechu pierworodnego”<sup>34</sup>.

Tradycyjna teologia rozwijała refleksje redukcyjną nad tym, jak wyglądał stan natury pierwotnej, wychodząc do stanu natury upadłej. W stanie natury pierwotnej rozróżniano dary *super naturam* i *praeter naturam*. O ile refleksja nad darami *super naturam*, nad łaską uświęcającą, może być kompatybilna z ewolucyjnym obrazem świata, o tyle tradycyjna refleksja nad darami *praeter naturam*, czyli nadzwyczajnej wiedzy, prawości i stałości woli, niecierpięliwości i nieśmiertelności ciała w kontekście antropogenezy nauk szczegółowych sprawia nie lada problem i wydaje się dziś *theology fiction*<sup>35</sup>, która żadną miarą nie może być zweryfikowana.

W kwestii darów *praeter naturam* współcześni autorzy są bardziej zachowawczy niż scholastycy<sup>36</sup>. W swoich reinterpretacjach stanu natury pierwotnej tacy autorzy, jak ks. Ignacy Różycki, Louis Ladaria, Gerhard Müller czy Jean-Michel Maldamé skłaniają się ku możliwości odrzucenia nieśmiertelności biologicznej<sup>37</sup>, rozumiejąc śmierć związaną z grzechem rajskim raczej jako śmierć duszy, odłączenie od źródła życia, jakim jest Bóg Stwórca, a nieśmiertelność jako trwanie w przymierzu z Bogiem.

Jak wskazuje kard. Louis Ladaria, dzisiejsza refleksja teologiczna na temat stanu pierwotnego i darów *praeter naturam* powinna skupić się przede wszystkim na kwestii *liberum arbitrium*, wolnej woli, która przed pragrzechem była wolna od pożądlivosti<sup>38</sup>. Ten problem z kolei w dalszych rozważaniach doprowadziłby nas do całej ogromnej kwestii relacji między naturą a łaską oraz teologii woli i wolnej woli (*voluntas et liberum arbitrium*), na którą w tym miejscu nie ma czasu. Niewątpliwie należy być bardzo roztropnym w proponowaniu rozwiniętej

<sup>33</sup> I. Różycki, *Tradycja jako norma bliska: nowa interpretacja orzeczeń trydenckich w sprawie grzechu pierworodnego*, „Analecta Cracoviensia” 1973-1974, t. 5-6, s. 446. I. Różycki, *Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto...*, s. 465-508.

<sup>34</sup> I. Różycki, *Tradycja jako norma bliska...*, s. 447.

<sup>35</sup> D. Sendrez, dz. cyt., s. 135-140, 219.

<sup>36</sup> L.F. Ladaria, dz. cyt., s. 43-51.

<sup>37</sup> I. Różycki, *Tradycja jako norma bliska...*, s. 445, 448-449. L.F. Ladaria, dz. cyt., s. 44-47; G.L. Müller, dz. cyt., s. 167, D. Sendrez, dz. cyt., s. 125-141, J.-M. Maldamé, dz. cyt., s. 274-277.

<sup>38</sup> L.F. Ladaria, dz. cyt., s. 47-51.

refleksji na temat stanu pierwotnego. Nie to jest bowiem najważniejsze w nauce o grzechu pierworodnym, a przesadna refleksja nad opisem stanu pierwotnego powoduje odwrócenie uwagi od najważniejszego elementu nauki o grzechu pierworodnym, jakim jest grzech pierworodny w nas – *peccatum originale originatum*.

### Grzech pierworodny w nas

Augustyn uważał, że istotą grzechu pierworodnego w nas, *peccatum originale originatum*, jest pożądliwość: swoisty trwały uszczerbek wolnej woli, który prowadzi ją do złego. Z kolei Tomasz z Akwinu skłania się ku tezie, że pożądliwość jest jedynie materialnym wymiarem grzechu pierworodnego, podczas gdy jego formalnym elementem jest brak łaski uświęcającej, którą człowiek powinien mieć, na co wskazywał już Anzelm z Cantenbury. Tak rozumianą definicję grzechu pierworodnego przyjmują choćby Gerhard Müller i Louis Ladaria<sup>39</sup>.

Karl Rahner, korzystając z pojęć filozofii Heideggerowskiej, proponuje, by określić grzech pierworodny w nas mianem egzystencjału<sup>40</sup>. Definiuje on grzech pierworodny jako „powszechne, trwałe i nieusuwalne współokreślenie przez winę sytuacji wolności każdego człowieka”. Jest „egzystencjalnym «nie» osobowej transcendencji wobec Boga czy przeciw Bogu”. Wydaje się, że wykorzystanie nomenklatury Heideggerowskiej jest interesującą propozycją dla współczesnego odbiorcy i wchodzi w twórczy dialog z filozofią współczesną. W swoich rozważaniach Rahner od razu dodaje, że obok nadprzyrodzonego egzystencjału grzechu pierworodnego człowiek „jest wrzucony w życie” równocześnie z nadprzyrodzonym egzystencjałem wolnego samoudzielenia się Boga każdemu człowiekowi, które człowiek może przyjąć lub odrzucić. W ten sposób człowiek może odpowiednio „ratyfikować” egzystencjał grzechu bądź łaski<sup>41</sup>. Taka reinterpretacja grzechu pierworodnego i łaski pozwala na ukazanie wszechogarniającej rzeczywistości grzechu, która dotyka całego człowieka w samym rdzeniu jego istoty w kontekście jeszcze potężniejszego, nadprzyrodzonego egzystencjału boskiego zamiaru zbawczego. Do tej Rahnerowskiej interpretacji warto dodać uwagę Müllera, który doprecyzowuje, że ta sytuacja grzechu jest równocześnie „uprzedzającą transcendentalną relacją do Boga”<sup>42</sup>. Zerwana

<sup>39</sup> L.F. Ladaria, dz. cyt., s. 124-129.

<sup>40</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...*, s. 92-100, por. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998, s. 185-188, J. Bolewski, *Grzech jako pierworodny?*, „Collectanea Theologica” 1994, t. 63, nr 3, s. 20-23.

<sup>41</sup> K. Rahner, *The Sin of Adam*, [w:] *Theological Investigations*, tłum. D. Bourke, t. 11, London 1974, s. 258-260.

<sup>42</sup> G.L. Müller, dz. cyt., s. 167.

relacja stworzoneści konstytuuje bowiem uprzednią sytuację człowieka w jego odniesieniu do Stwórcy.

Dla właściwego rozumienia pojęcia grzechu pierworodnego w nas niezmiernie istotne jest podkreślenie analogiczności pojęcia „grzech pierworodny”<sup>43</sup>. Jeżeli bowiem grzech pierworodny w nas, jak podkreśla Kościół, jest nie tylko stanem oskarżenia (*reatus*) za pragrzech (jak chciał Abelard i co zostało potępione w Sens w 1140 r., DH 728), ale rzeczywiście jest winą i karą, powstaje pytanie, jak należy to rozumieć. Z racji tego, że wina grzechu pierworodnego sprawia współczesnemu odbiorcy spory problem, tym bardziej należy się pochylić nad kwestią analogicznego rozumienia pojęcia grzechu pierworodnego.

W powszechnym rozumieniu współczesnej antropologii wina jest odpowiedzialnością za zły czyn. Ale przecież człowiek, rodząc się z grzechem pierworodnym, nie jest odpowiedzialny za ten stan, w którym się urodził. Jeśli jednak rozumiemy winę grzechu pierworodnego analogicznie do winy grzechu osobistego, dostrzeżemy te same skutki jednego i drugiego przy innej przyczynie. Jak grzech osobisty skutkuje pozbawieniem łaski uświęcającej, która *de facto* jest zaciągnięciem winy grzechu, tak też sytuacja grzechu pierworodnego jest brakiem łaski uświęcającej, która była przewidziana dla ludzkości w stwórczym zamyśle Boga i dlatego też można ją nazwać winą pierworodną. Takie rozumienie winy jako braku łaski uświęcającej, sytuacji negacji stworzoneści chroni przed teoriami imputacji grzechu pierworodnego, zgodnie z którymi Bóg swoją decyzją przypisuje człowiekowi winę grzechu pierworodnego, co jawiłoby się jako przejaw niesprawiedliwości Boga.

Z racji tej kłopotliwości pojęcia grzechu pierworodnego Rahner uważa, że „w przepowiadaniu i nauczaniu nie powinno się jednak wychodzić bezpośrednio od tego słowa, żeby później nie trudzić się z wprowadzaniem koniecznych modyfikacji”<sup>44</sup>. Na problematyczność terminu zwraca uwagę także Joseph Ratzinger, niemniej jednak podkreśla konieczność zachowania ostrożności w próbach modyfikacji tego pojęcia, gdyż, jak zauważa, problem nie leży tylko na poziomie semantycznym<sup>45</sup>. Wyłuszczenie pojęcia analogii jest więc niezbędne do właściwego rozumienia używanego przez nas terminu.

<sup>43</sup> K. Rahner, *The Sin of Adam...*, s. 251.

<sup>44</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary...*, s. 97.

<sup>45</sup> J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary...*, s. 70-72. G. Bachanek, dz. cyt., s. 185-186.

## Jedność rodzaju ludzkiego i przekazywanie grzechu pierworodnego

Powiązanie sytuacji grzechu pierworodnego z prągrzechem stawia nas wobec pytania o przekazywanie i uniwersalność grzechu pierworodnego. Augustyn w sporze z Pelagiuszem podkreślał, że grzech pierworodny przekazywany jest *generatione et non imitatione*, co powtarza Sobór Trydencki. W ten sposób teologia uzasadniała uniwersalny charakter grzechu pierworodnego, który dotyka każdego człowieka i domaga się zbawienia każdego. Jak jednak należałoby dziś rozumieć to *generatione*?

Pierwszą próbą odpowiedzi współczesnej teologii na ten problem jest próba rozszerzenia wąskiego, biologicznego rozumienia terminu *generatio*. Jak zauważa kard. Müller, Augustyn rozumiał owo *generatione* w sposób bardzo dosłowny. Niemiecki teolog podkreśla, że szersze pole interpretacji daje przyjęcie w średniowieczu Arystotelesowskiego pojęcia natury, dzięki któremu można mówić o metafizycznej jedności rodzaju ludzkiego<sup>46</sup>. Z kolei Jean-Michel Maldamé w reinterpretacji owego *generatione* dostrzega możliwość rozszerzenia jego rozumienia o wymiar relacyjny, wbrew tendencji naukowo-genetycznego rozumienia pojęcia dziedziczności<sup>47</sup>. Teolog zwraca uwagę na kwestię dziedziczenia tendencji psychologicznych, które uzewnętrzniają się w przejmowaniu przez potomków złych tendencji i nawyków psychicznych przodków<sup>48</sup>.

Wydaje się zatem, że przekazywanie grzechu pierworodnego *generatione* należy rozumieć w sensie szerokim, nie tyle w sensie biologicznym, ile ontologicznym z uwzględnieniem wymiaru psychiczno-duchowego. Bazując więc na metafizycznej jedności ludzkości i uwzględniając relacyjność każdego grzechu, wydaje się możliwe odejście od wąskiego, dosłownego rozumienia pochodzenia całej ludzkości od jednej pary prarodzców. W ten sposób sama przynależność do rodzaju ludzkiego, którego pierwszy przedstawiciel zgrzeszył, negując relację stworzonności, byłaby wystarczającym uzasadnieniem bycia w sytuacji grzechu przez cały rodzaj ludzki<sup>49</sup>. Takie podejście chroni z jednej strony uniwersalność stanu grzechu pierworodnego, którego broni stwierdzenie *generatione et non imitatione*, a z drugiej strony pozostawia przestrzeń dla wyników badań antropogenezy nauk szczegółowych i uniezależnia od nich rozważania teologiczne.

Drugą intuicję w ukazaniu jedności rodzaju ludzkiego pogrążonego w grzechu pierworodnym prezentuje choćby kard. Louis Ladaria, który sugeruje,

<sup>46</sup> G.L. Müller, dz. cyt., s. 181.

<sup>47</sup> J.-M. Maldamé, dz. cyt., s. 195-196.

<sup>48</sup> A.-M. Dubarle, dz. cyt., s. 205-211.

<sup>49</sup> K. Rahner, *Theological Reflexions on Monogenism*, [w:] *Theological Investigations*, tłum. D. Bourke, t. 1, London 1965, s. 270. M. Salamolard, dz. cyt., s. 75-79.



żeby wskazywać jako zwornik jedności rodzaju ludzkiego nie tyle Adama, ile Chrystusa, „Pierworodnego spośród stworzeń” (Kol 1, 15), w którym wszystko zostało stworzone<sup>50</sup>, w ten sposób przenosząc akcent z biologicznego pochodzenia każdego człowieka od jednej prapary na rzecz pochodzenia całej ludzkości od jedyne Stwórcy. Przyjmując te dwie powyższe intuicje, teologia unika konieczności apologii pochodzenia rodzaju ludzkiego od jednej prapary i harmonizuje teologię grzechu pierworodnego ze współczesną hermeneutyką biblijną.

W kontekście rozważań o sposobie przekazywania grzechu pierworodnego wydaje się, że rozumienie grzechu pierworodnego jedynie jako grzechu świata może doprowadzić do redukcji owego *generatione* do *imitatione*, do wyłączonego naśladowania tego, co zaistniało w przeszłości bez odniesienia do grzechu pierworodnego, *peccatum originale originatum*, rozumianego jako ontologicznie apriorycznej sytuacji. Taka interpretacja ma wymiar redukcjonistyczny w stosunku do tego, w co wierzy Kościół i prezentuje dekret Soboru Trydenckiego.

### Podsumowanie

Grzech pierworodny stawia nas wobec fundamentalnego problemu relacji ludzkości do Boga w boskim zamiarze stwórczym, która zostaje utracona przez prągrzech, przywrócona przez Chrystusa, udzielana jest w chrzcie i doprowadza do pełnego przeobstwienia człowieka w wieczności. Antropologia teologiczna ufundowana jest na pojęciu stworzoneości, relacji do samoudzielającego się Boga Jezusa Chrystusa i właśnie to odniesienie do Stwórcy jest wyjątkową i niepowtarzalną cechą antropologii teologicznej, bez której człowiek nie jest w stanie zrozumieć samego siebie i bez której antropologia teologiczna redukuje się do antropologii filozoficznej.

Dogmat o grzechu pierworodnym ma dziś więc ogromne znaczenie jako konstytutywny element antropologii teologicznej. Z jednej strony chroni przed przesadnie optymistycznymi redukcjonistycznymi antropologiami, a z drugiej przed przesadnym pesymizmem antropologicznym. Propozycja katolicka jest więc przejawem pełnej nadziei antropologii realistycznej.

W ten sposób katolicka antropologia teologiczna, z ciemną stroną rozumienia ludzkości, jaką jest grzech pierworodny, i jasną stroną, jaką jest miłosierne samoudzielenie się Boga i przeznaczenie ludzkości do wiecznej relacji ze Stwórcą, jest dobrą nowiną, która nie neguje obecności zła w świecie, ale „całemu stworzeniu, które jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22) daje nadzieję, „która zawieść nie może” (Rz 5, 5).

<sup>50</sup> L.F. Ladaria, dz. cyt., s. 108-111.

**Słowa kluczowe:** grzech pierworodny, współczesna teologia, reinterpretacja dogmatu, hermeneutyka biblijna.

## Bibliografia:

### Pismo Święte i Magisterium Kościoła

1. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opr. Zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich – „Biblia Tysiąclecia”, wyd. 5, Poznań 2000.
2. Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. Latin-English*, (ed.) P. Hünermann, (ed. eng.) R. Fastiggi, A.E. Nash, wyd. 43, Ignatius, San Francisco 2012.
3. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, opr. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2004.
4. Jan XXIII, *Allocutio in solemni ss. concilii inauguratione*, 11 października 1962, „Acta Apostolicae Sedis” 1962, Vol. 54, s. 781-792.
5. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2, popr., Poznań 2009.
6. Paweł VI, *Discorso ai partecipanti al simposio sul mistero del peccato originale*, 11 czerwca 1966 r., „Acta Apostolicae Sedis” 1966, Vol. 58, s. 649-655.
7. Paweł VI, *Sollemnis professio fidei*, 20 czerwca 1968 r., „Acta Apostolicae Sedis” 1968, Vol. 60, s. 433-435.

### Literatura

1. Bachanek G., *Tajemnica grzechu pierworodnego w ujęciu Josepha Ratzingera*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2011, t. 49, nr 1, s. 171-190.
2. Barnik Cz.S., *Dogmatyka katolicka. Tom I. Traktaty I-VI*, Lublin 2012.
3. Bolewski J., *Grzech jako pierworodny?*, „Collectanea Theologica” 1994, t. 64, nr 3, s. 11-26.
4. Brenton M., *The History of Life. A Very Short Introduction*, Oxford 2008.
5. Cacciapuoti P., *La natura del peccato originale. Tra Paolo di Tarso e Agostino d'Ippona*, Milano 2017.
6. Castellucci E., *Il peccato originale alla prova delle scienze naturali: gli orientamenti del Magisterio*, [w:] *Il peccato originale tra teologia e scienza*, (red.) Olmi A., Bologna 2008, s. 195-227.
7. *Człowiek i jego zbawienie: antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne: etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, (red.) V. Grossi i inni, tłum. P. Rak, (red. nauk. wyd. pol.) T. Dzidek, [w:] *Historia dogmatów*, t. 2, (red.) B. Sesboüé, Kraków 2001.
8. de Lubac H., *Surmaturel. Études historiques*, Lethielleux 2010.
9. Dubarle A.-M., *Le péché originel. Ecriture et Tradition*, Paris 1999.
10. *Encyklopedia historyczna świata*, t. 1, opr. J.K. Kozłowski, Kraków 1999.

11. Flaman P.J., *Evolution, the Origin of Human Persons, and Original Sin: Physical Continuity with an Ontological Leap*, „The Heythrop Journal” 2016, t. 57, s. 568-583.
12. Fox K., *The Big Bang Theory. What it is, Where it came from and why it works*, New York 2002.
13. Gross J., *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems von Ursprung des Übels*, t. 3, München – Basel 1972.
14. Hieronymus, *Prologus in Pentateucho*, [w:] *Biblia Sacra Vulgata*, (red.) R. Gryson, R. Webers, ed. 5, Stuttgart 2007, s. 3-4.
15. Ladaria L.F., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993.
16. Łukaszuk T.B., *Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, Warszawa 1976.
17. Maldamé J.-M., *Le péché originel. Foi chrétienne mythe et métaphysique*, Paris 2008.
18. Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
19. Oko D., *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998.
20. Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
21. Rahner K., *The Sin of Adam*, [w:] *Theological Investigations*, tłum. D. Bourke, t. 11, London 1974, s. 247-262.
22. Rahner K., *Theological Reflexions on Monogenism*, [w:] *Theological Investigations*, tłum. D. Bourke, t. 1, London 1965, s. 229-295.
23. Ratzinger J., *‘In the Beginning...’. A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, tłum. B. Ramsey, Grand Rapids 1996.
24. Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Marki – Warszawa 2005.
25. Ricoeur P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 2004.
26. Ricoeur P., *Philosophie de la volonté. T. II Finitude et culpabilité*, Paris 2009.
27. Różycki I., *Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto: zagadnienie nieśmiertelności w stanie sprawiedliwości pierwotnej*, „Analecta Cracoviensia” 1976-1974, t. 5-6, s. 465-508.
28. Różycki I., *Tradycja jako norma bliska: nowa interpretacja orzeczeń trydenckich w sprawie grzechu pierworodnego*, „Analecta Cracoviensia” 1973-1974, t. 5-6, s. 421-450.
29. Salamolard M., *En finir avec le « péché originel » ?*, Paris 2015.
30. Sayés J.A., *Antropología del hombre caído: el pecado original*, Valencia 2013.
31. Sendrez D., *Le péché originel*, Paris 2018.
32. Vandervelde G., *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Amsterdam 1975.