

Ks. Józef WARZESZAK

GRZECH PIERWORODNY W UJĘCIU ROBERTA SPAEMANNA

Treść: 1. Wprowadzenie; 2. Czym jest grzech pierworodny?; 3. Przyczyny odrzucenia nauki o grzechu pierworodnym; 4. Zniekształcające formy interpretacji grzechu pierworodnego; 5. Grzech pierworodny jako brak jakości przynależności do ludu Bożego; 6. Podsumowanie.

Słowa kluczowe: grzech pierworodny; grzech pierworodny; protestantyzm, Spaemann Robert.

Keywords: Naturalism, Spiritualism, Original Sin, Protestantism, Spaemann Robert.

1. Wprowadzenie

Robert Spaemann urodził się 5 maja 1927 r. w Berlinie. Doktoryzował się w 1952 r. w Münster, a w 1962 r. habilitował się tam w dziedzinie filozofii i pedagogiki. Następnie był profesorem filozofii w Stuttgarcie, w Heidelbergu i w Monachium, a także wykładał gościnnie w Paryżu, Rio de Janeiro, Louvain-la-Neuve, w Pekinie. Opublikował wiele książek i artykułów z zakresu nowożytnej historii idei, filozofii przyrody, antropologii, etyki i filozofii politycznej, które zostały przetłumaczone na 14 języków, w tym również kilka książek i kilkanaście artykułów na język polski. Wśród nich ukazała się książka zatytułowana: *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*¹. W dziele tym autor porusza zagadnienia z zakresu współczesnej filozofii religii, teodycei, a także z pogranicza teologii i miejsca chrześcijaństwa we współczesnej Europie. Nie jest moim zamiarem przedstawiać całości problematyki poruszanej przez R. Spaemanna w wymienionej książce. Chciałem jedynie, jako teolog, odnieść się do tematu poświęconego dogmatowi grzechu pierworodnego: „O niektórych trudnościach z nauką o grzechu pierworodnym”². Choć książka ta została wydana w języku polskim w 2009 r., a tłumaczenie jest oparte na książce wydanej w Stuttgarcie w 2007 r., to jednak zagadnienie grzechu pierworodnego umieszczone w omawianej książce zostało opracowane przez R. Spaemanna wcześniej, jako że praktycznie ten sam tekst – z niewielkimi retuszami – został umieszczony w pracy zbiorowej na temat grzechu pierworodnego i wydany również w tłumaczeniu polskim w 1997 r.³ Trudno powiedzieć, które

¹ Tłum. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2009. Tytuł oryginału: *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007.

² *Tamże*, 229-260.

³ R. SPAEMANN, "Niektóre trudności, jakie sprawia nauka o grzechu pierworodnym", w: *Grzech pierworodny w nauce Kościoła. Głos psychologa, filozofa, teologa* (A. Görres, R. Spaemann, Ch. Schönborn), tłum. J. Zychowicz, Poznań: W drodze 1997, 29-50.

tłumaczenie jest lepsze, ale byłbym skłonny twierdzić, że to wcześniejsze jest miejscami bardziej klarowne.

R. Spaemann bardzo interesująco ukazuje filozoficzne przyczyny odrzucania przez współczesną mentalność nauki o grzechu pierworodnym, a co jest jeszcze cenniejsze, przedstawia własną interpretację powszechności grzechu pierworodnego, której osobiście nie spotkałem u żadnego współczesnego autora. Nie może być oczywiście traktowana jako wszystko wyjaśniająca i jako jedyna, wykluczająca inne, ale jako jedna spośród wielu.

2. Czym jest grzech pierworodny?

R. Spaemann jest oczywiście za katolicką nauką o grzechu pierworodnym, broni jej i ukazuje laickie formy jej deformacji. Nasz autor zdaje sobie sprawę, że odrzucenie nauki o grzechu pierworodnym oznaczałoby zburzenie spójności nauki o odkupieniu, bo gdyby nie było grzechu pierworodnego, gdyby na wszystkich on nie ciążył, to nie byłoby potrzeby odkupienia. Jest to myśl św. Pawła z Rz 5,12-21. A ponadto nauka o grzechu pierworodnym ma ogromną wartość dla samo zrozumienia człowieka. Kiedy ta nauka znika, to pojawiają się inne zamienniki, które nie wyjaśniają niczego⁴.

Przystępując do omówienia nauki o grzechu pierworodnym autor przypomina, że ten katolicki dogmat składa się z dwóch konstytutywnych części. Najpierw mówi o zerwaniu relacji człowieka z Bogiem, o utracie „przeznaczonej” dla niego pierwotnej świętości (sądzę, że ściślej byłoby powiedzieć udzielonej świętości, gdyż człowiek pierwotny faktycznie został nią obdarowany, choć nie wiadomo, jak długo ją posiadał), ale utraconej świętości oraz o tym, że człowiek rodzi się w formie egzystencji, w której jego pierwotne przeznaczenie zostało już utracone, tak że bez Bożej interwencji jego egzystencja byłaby bez wartości, o czym mówi *Exultet*: „Nic by nam nie przyszło z daru życia, gdybyśmy nie zostali odkupieni”. Zaznaczmy, że teologia określa te dwie części jako *peccatum originale originans*, czyli dający początek stanowi grzeszemu oraz *peccatum originale originatum* – stan grzeszny, powszechność grzeszności.

Do drugiej części tego traktatu autor zalicza interpretację empiryczną konstytuującą człowieka, czyli doświadczenie przez niego takiej a nie innej kondycji grzeszności oraz rozdźwięk pomiędzy tą konstytucją a obrazem doskonałości i szczęśliwości, który człowiek w sobie niesie, czyli doświadczenie różnicy pomiędzy tym, kim jest a tym, jakim powinien być i do czego jest przeznaczony. Ten rozdźwięk nie jest czymś normalnym dla kondycji ludzkiej, bo gdyby tak było to „wizja pełnego życia stałaby się pobożnym złudzeniem”⁵. Przyczynę tego rozdźwięku R. Spaemann widzi w „utracie świętości poprzez pierwotny czyn pierwszego człowieka”⁶.

⁴ Por. R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, dz. cyt., 230.

⁵ *Tamże*, 231.

⁶ *Tamże*, 231.

W tym sensie nauka o grzechu pierworodnym jest mitem etiologicznym⁷. Zakłócenie relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem ma swą przyczynę w pierwotnym czynie. To zakłócenie jest też przyczyną obecnej empirycznej konstytucji ludzkości. Chociaż te relacje zostały naprawione przez dzieło odkupienia dokonane przez Chrystusa i udzielone przez chrzest, to jednak zniesienie przyczyny, czyli naprawienie nieposłuszeństwa posłuszeństwem, nie likwiduje empirycznych skutków, to znaczy – mówiąc językiem Soboru Trydenckiego (BF V 50) – pozostaje w człowieku pożądlivość, czyli skłonność do grzechu; pozostawiona jest dla walki. R. Spaemann ilustruje to dwoma przykładami: kiedy Jezus odpuścił grzechy paralitykowi, to tym samym nie uzdrowił go, ale uczynił to osobnym aktem. Podobnie choroby cielesne wywołują dłuższe skutki niż trwająca choroba. Autor pisze, że „ponieważ wedle nauki katolickiej skutki grzechu pierworodnego nie zostają zgładzone”, ale tu należałoby doprecyzować, że niektóre, tj. nie zostają przywrócone dary pozanaturalne: dar nieśmiertelności i integralności ludzkiej natury. Natomiast dary nadprzyrodzone zostają przywrócone. Wskutek tego samo sedno dogmatu wymyka się weryfikacji empirycznej. Faktycznie, istota grzechu pierworodnego pozbawia rzeczywistości nadprzyrodzonej, choć dotyka także wymiaru empirycznego, gdyż dotyka nie tylko duszy człowieka, ale również jego ciała. Toteż R. Spaemann zgadza się z M. J. Scheebenem i teologami, którzy uważają, że nauka o grzechu pierworodnym należy do „tajemnic chrześcijańskich w ścisłym rozumieniu tego pojęcia”⁸.

3. Przyczyny odrzucenia nauki o grzechu pierworodnym

Skoro nauka o grzechu pierworodnym jest tajemnicą, to trzeba się zgodzić z tym, że nie da się jej dowieść, lub potwierdzić konkretnym doświadczeniem. Właśnie w niepełności R. Spaemann widzi pierwszą przyczynę „oporu wobec nauki o grzechu pierworodnym”. Tym bardziej, że jak słusznie zauważa, obserwując niektóre ruchy religijne czy pogoń za objawieniami prywatnymi, „mamy dzisiaj do czynienia z przesadnym podkreślaniami doświadczenia w dziedzinie wiary chrześcijańskiej. Ta przesada musi z kolei prowadzić do frustracji i rozczarowania. Wiara daje odpowiedź na istotny deficyt doświadczenia w stanie pielgrzymowania, choć nie znosi tego deficytu”⁹ – wyjaśnijmy: Boga, świętości, wymiaru nadprzyrodzonego.

Ta niemożność doświadczenia zmysłowego nadprzyrodzoności odnosi się zwłaszcza do świętości i grzechu. O grzechu przekonuje „duch” (por. J 16,8). Gdy chodzi o grzech, to doświadczamy skutków winy, ale „nie doświadczamy tak absolutnego wymiaru naszych przewinień, a co za tym idzie absolutnego wymiaru przebaczenia”. Nie doświadczamy zwłaszcza „oddalenia od Boga, którego przyczyną nie są nasze własne przewinienia, choć od pierwszej chwili naznacza ono naszą egzystencję”¹⁰. Z tych to m.in. względów współczesna świadomość zamyka się na ideę grzechu pierworodnego.

⁷ Por. *tamże*, 232. Na ten temat por. J. BOLEWSKI, „Grzech jako pierworodny?”, *Collectanea Theologica* 64(1994) nr 3, 12-15.

⁸ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., 232.

⁹ *Tamże*, 232.

¹⁰ *Tamże*, 233.

Jakie są inne przyczyny tego zamknięcia? R. Spaemann ukazuje cztery powody oporu współczesnej świadomości wobec grzechu pierworodnego. A jest tym to, co on nazywa naturalizmem, spirytualizmem, indywidualizmem i postulatem możliwości zapanowania nad wszelkimi okolicznościami ludzkiego życia.

Przechodząc do omówienia naturalizmu R. Spaemann zwraca uwagę, że współczesną świadomość określa potęga nowożytnej nauki, która nie zmierza do zrozumienia istoty tego, co jest, jak to było w przypadku Arystotelesa czy Tomasza, ale do zrozumienia, jak funkcjonują rzeczy materialne i do stworzenia możliwości wykorzystania ich dla swych celów. To ujmowanie rzeczywistości jest spojrzeniem *etsi Deus non daretur*, a tym samym nie może się w nim pojawiać coś takiego jak grzech. „Nauka o grzechu pierworodnym – jeśli ma być rozwinięta teoretycznie – zakłada metafizykę stworzenia”. Zaś dla metafizyki chrześcijańskiej ważna jest istota rzeczy i istnienie, natomiast empiryczna – zjawiskowa rzeczywistość jako całość jest czymś marginalnym. Zgodnie z Objawieniem Bożym istnienie świata pochodzi z wolnej woli Stwórcy. „Wszechświat mógłby również nie istnieć. Mógłby być inny niż jest”¹¹. Potwierdza to nauka o grzechu aniołów i niewierności człowieka, która uczy, że „pierwotnie świat był inny i miał być inny niż jest”. Gdy natomiast chodzi o jego obecne wyposażenie jakościowe, to jest ono „następstwem początkowej decyzji wolnych, duchowych istot”¹².

Z kolei według nowożytnej teorii ewolucji „natura jest wynikiem procesu ewolucyjnego, który ze swej strony może zostać ostatecznie sprowadzony do czynników fizycznych”¹³. Stąd nie możemy być zasadniczo lepsi niż jesteśmy. A o tym, czym jest „natura”, nie mówi nam rozumny wgląd, lecz „doświadczenie”. Teoria ewolucji sprowadza zatem istotę człowieka do procesu, który ze swej strony nie jest niczym innym, jak „wynikiem interferencji wielu opartych na prawach przyrody mikroprocesów”¹⁴. Dla takiego spojrzenia nie do przyjęcia jest „przekonanie, że całość ludzkiego świata, w którym realizuje się jego życie jest wynikiem początkowej decyzji podstawowej i że to, co nazywamy ‘normalnością’ *conditio humana* i zakorzenionej w niej praktyki życia, jest deformacją, która się opiera na poprzedzającej wszelką historię błędnej decyzji i na zakłóceniu relacji do Boga”¹⁵.

Drugim problemem, jaki wiąże się z grzechem pierworodnym i naturalizmem, to poligenizm. Jak zauważa R. Spaemann, dogmat o grzechu pierworodnym jest wewnętrznie związany z monogenizmem. Tak zresztą ustawia sprawę Pius XII w encyklice *Humani generis* (BF V 39). O ile dopuszcza on dyskusję nad pochodzeniem ciała ludzkiego na drodze rozwoju ewolucyjnego, o tyle nie dopuszcza dyskusji na temat poligenizmu, ponieważ gdyby przyjąć poligenizm, trudno byłoby wyjaśnić powszechność grzechu pierworodnego. Grzech pierworodny jest bowiem przekazywany przez zrodzenie, a nie przez naśladowanie. R. Spaemann ze swej strony zauważa, że jeśli „pierwotna wina przekazywana jest nie przez naśladowanie, lecz przez urodzenie się, to

¹¹ *Tamże*, 234n.

¹² *Tamże*, 235.

¹³ *Tamże*, 235.

¹⁴ *Tamże*, 236.

¹⁵ *Tamże*, 236n.

trudno utrzymać naturalistom ideę, wedle której w jednym człowieku zgrzeszyli wszyscy, jeśli nie wszyscy dzisiaj ludzie pochodzą od jednej pary”¹⁶. Wskazuje on na dylemat: jeśli nie chcemy wyeliminować grzechu pierworodnego, to trzeba by samego Stwórcę człowieka „obciążyć stworzeniem takiej jego konstytucji, którą dotąd jako winę przypisywano człowiekowi”¹⁷. Albo jeśli, jak twierdzi Kierkegaard, grzech pierworodny byłby tylko opisem niewinności, to trzeba by wyjaśnić, dlaczego człowiek ją traci. Wyjściem byłoby, zdaniem R. Spaemanna, „przeniesienie raju i grzechu pierworodnego w przestrzeń ściśle przedhistoryczną, przez co ziemską egzystencja człowieka od samego początku interpretowana jest jako forma egzystencji, która płynie z upadku”, jak to widział Orygenes¹⁸. Problem jednak w tym, że Orygenes był pod wpływem neoplatonizmu, według którego preegzystująca dusza miałaby być skazana na istnienie w ciele za jakiś występki. Tymczasem dla teologii katolickiej taka interpretacja jest nie do przyjęcia. Istnienie w ciele jest dobrem, a nie karą. Również autor natchniony – jak wskazują na to egzegeci – umiejscowił raj tu na ziemi, a nie w niebie, o czym świadczą nazwy rzek określające położenie geograficzne (Rdz 2,10-14) oraz fakt, że szczęście pierwotne człowieka obejmowało nie tylko duszę, ale i ciało.

Cenna jest uwaga R. Spaemanna, że monogenizm otrzymał wsparcie ze strony badań genetycznych, tak że okazało się, iż „nie należy go nazbyt szybko i lekkomyślnie odrzucać”. To zaś wskazuje, że teologia nie powinna unikać „takiego formułowania nauki chrześcijańskiej, które z góry wykluczałoby wszelkie możliwe konflikty z twierdzeniami empirycznymi”¹⁹. R. Spaemann nie jest za tym, aby unikanie konfliktów było priorytetem teologii przy obronie dogmatu o grzechu pierworodnym.

Sądzę, że te wypowiedzi niemieckiego filozofa są niezwykle cenne, jeśli się uwzględni, że teologowie niemieckojęzyczni są nieraz bardzo liberalni i w imię uzgodnienia prawd wiary z danymi nauk empirycznych domagają się rezygnacji z tych prawd. Tak na przykład G. Kraus w swej interesującej książce na temat stworzenia postuluje, by w imię zasady jedności prawdy zniwelować „sprzeczność pomiędzy uzasadnionym poznaniem przyrodniczym a teologicznymi wypowiedziami” i w tym celu zrewidować niektóre antropologiczne punkty nauczania tradycyjnej teologii, „które stoją w sprzeczności z danymi teorii ewolucji. Należą tu nauka o stanie pierwotnym, monogenizm i kreacjonizm”²⁰. R. Spaemann jest innego zdania. Jedyne co proponuje, jak zaznaczono, przenieść stan pierwotny w przestrzeń przedhistoryczną.

Inną przyczyną odrzucenia dogmatu o grzechu pierworodnym jest – zdaniem R. Spaemanna – spirytualizm świadomości nowożytnej. Sięga on Kartezjusza, który przeciwstawił „oderwaną od świata *res cogitans* całej światowej rzeczywistości, oddzielając ją od niej nieprzekraczalną przepaścią ontologiczną”²¹. Wyraża się to dzisiaj u nie-

¹⁶ *Tamże*, 239.

¹⁷ *Tamże*, 239.

¹⁸ *Tamże*, 240.

¹⁹ *Tamże*, 241.

²⁰ G. KRAUS, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*, Frankfurt am Main 1997, 372.

²¹ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., 241.

których teologów moralistów odrywaniem „pojęcia osoby od pojęcia ‘natury człowieka’” i przedmiotowym i instrumentalnym traktowaniem natury człowieka w odniesieniu do jego osobowości”. Z pewnością człowiek odnosi się do Boga osobowo. Kiedy zaś „osobowość i natura zostają oddzielone ontologiczną przepaścią, wówczas mało wiarygodne wydaje się takie pojmowanie relacji człowieka do Boga – czyli najgłębszego centrum jego osobowości, w którym jest ona negatywnie dotknięta przez sam fakt, że się urodził jako osobnik gatunku ludzkiego. Świętość osoby lub jej brak musi być raczej pojmowana jako coś niezależnego od wszystkiego, co może być przekazywane przez okoliczność zrodzenia”. Według tego ujęcia, uwikłanie kolektywne może być „przekazywane tylko osobowo, przez struktury komunikacyjne, czyli przez zarażenie, naśladowanie, uwiedzenie, przez sytuacje nie dopuszczające takich sposobów działania, w których nie ma winy”²². Oznacza to, że świętość lub jej brak nie może być przekazywana przez zrodzenie, ale osobowo, a więc wyłącznie przez naśladowanie wzorca pozytywnego lub negatywnego.

To rozdzielenie osoby od natury powoduje, że nie przyjmuje się skażenia natury przez grzech osobisty pierwszych ludzi. Można powiedzieć, że po tej linii interpretacji grzechu pierwotnego idzie J. Meyendorff²³, teolog prawosławny, który pisze, że grzech jako bunt przeciwko Bogu jest aktem woli i dlatego jest wyłącznie grzechem osobowym, a nie grzechem natury. A skoro tak, to aby mógł zaciążyć na kimsz grzech, ten ktoś musi go sam popełnić. Natomiast dziedziczenie winy nie jest możliwe. Tak zbawienie dokonane przez Chrystusa może się urzeczywistnić w konkretnym człowieku przez jego osobowe przyjęcie, jak i grzech pierwotny; trzeba by go ratyfikować własną wolą. Tymczasem teologia katolicka mówi, że o ile rzeczywiście człowiek przyjmuje w sposób wolny zbawienie, o tyle grzech pierwotny dziedziczy przez narodzenie. Co zaś do indywidualnej odpowiedzialności za grzech, to należy zaznaczyć, że w tekstach Nowego Testamentu mowa jest o odpowiedzialności indywidualnej za grzech, bo każdy będzie sądzony za własne wykroczenia (por. Mt 16,27; J 5,29; Rz 2,6), ale też o odpowiedzialności wspólnotowej; Chrystus piętnuje całe pokolenie, które Go nie przyjmuje (por. Mt 16,4 Łk 10,13-15; Mt 11,21-24; Mt 23,31-36; Mk 12,1-12; Dz 7,1-53).

Następną trudnością jest indywidualizm współczesny, który nie akceptuje „odpowiedzialności rodowej”, gdyż nie potrafi pogodzić powszechności grzechu pierwotnego z nowożytną ideą indywidualnych praw człowieka. Tymczasem prorok wypowiada przysłowie: „Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby” (Jr 31,29). Odpowiedzią na ten zarzut indywidualizmu jest „to, czego człowiek zostaje pozbawiony w wyniku pierwotnej winy, co od samego początku nie było mu należne, było wolnym darem i za odebranie go człowiekowi Bóg nie musi przed nikim odpowiadać”²⁴. Za to R. Spaemann przypomina krytyczne pytanie, jakie stawia indywidualizm: „Jeśli przyjaźń z Bogiem jest istotowym przeznaczeniem człowieka, to czy Bóg może powoływać do istnienia ludzi, którzy bez własnej winy od początku rozmijają się z tym

²² Trzy ostatnie cytaty w tym akapicie pochodzą z *dz. cyt.*, 242n.

²³ J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, 185-191.

²⁴ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska*, *dz. cyt.*, 243n.

przeznaczeniem?”²⁵. Możemy odpowiedzieć, że tak, bo daje szansę zrealizowania go dzięki odkupieniu i wsparciu przez swą łaskę.

Wreszcie czwarta trudność stojąca na przeszkodzie przyjęciu dogmatu o grzechu pierworodnym pochodzi z postulatu możliwości zapanowania nad okolicznościami ludzkiego życia. Otóż dla cywilizacji nowożytnej istotna jest postępująca przemiana i polepszenie warunków ludzkiego życia. Nowoczesna inżynieria genetyczna sprawiła, że ten postulat stał się bardziej realny. Tymczasem dogmat o grzechu pierworodnym staje na drodze takiemu programowi przemian. Ukazuje on, że jego braki moralne „nie powstały pierwotnie i wyłącznie z jego [człowieka] winy, lecz są rodzajem posagu”. Nieporozumienie tkwi w tym, że dogmat ten „nie umieszcza tych braków na płaszczyźnie genów, lecz rozumie jako uwikłanie w osobowy kontekst winy”. Z tego względu szkody tej nie da się usunąć interwencją w struktury fizyczne, jak by chciała inżynieria genetyczna ani przez rewolucję społeczną, jak by chciał marksizm, lecz jedynie przez zastępczy czyn o takiej samej reprezentatywnej mocy, jak czyn pierwszego człowieka, czyli czyn odkupieńczy Chrystusa. „Działanie tego zastępczego czynu nie jest jednak przekazywane przez zrodzenie, lecz przez wolny akt wiary i przez realne symboliczne, tj. sakramentalne działanie”, czyli przez chrzest. Właśnie ta „idea zastępstwa jest bardzo trudna do pogodzenia z nowożytnym indywidualizmem, jak idea uwikłania w winę przez czyn pierwszego człowieka”²⁶.

4. Zniekształcające formy interpretacji grzechu pierworodnego

Drugą część rozważań o grzechu pierworodnym autor poświęca różnym formom metamorfozy dogmatu o grzechu pierworodnym. Na początku zaznacza, że jedynie naturalistyczny materializm całkowicie odrzuca ten dogmat. Natomiast istnieją wysiłki zastąpienia dogmatu różnymi ekwiwalentami – na pozór bardziej wiarygodnymi, które „stawiają sobie za cel wyjaśnić fakt, iż człowiek nie znajduje powodu do zadowolenia z siebie i ze świata, ze swojej kultury i swojej utartej praktyki życiowej”²⁷, gdyż to, jakim w rzeczywistości jest nie odpowiada najwyraźniej obrazowi spełnionego człowieczeństwa, który nosi w sobie. Z tego względu nauka ta przechodzi wiele metamorfoz. Pierwszą z nich stanowi teza, że grzech pierworodny jest koniecznym krokiem ku wolności. Jej autorem jest J. J. Rousseau. Według niego, stan pierwotny nie byłby stanem świętości, lecz „stanem natury”, *status naturae purae*. Zaś człowiek naturalny byłby „samotną, pozbawioną rozumu i mowy istotą, która wegetowałaby w zwierzęcej niewinności”²⁸. Ten człowiek byłby niezwiązany z instynktami, które umożliwiłyby mu w pewnych przygodnych okolicznościach wejście w stan społeczny; tu dopiero rozwinąłby swój potencjał i stałby się „człowiekiem”. Miałby to uczynić na głos Boży, który by go wprowadzał ze stanu natury do wyższego przeznaczenia. Dla tego ujęcia „stan natury i stan historii są całkowicie niewspółmierne. W tej wizji stanie się człowiekiem, grzech

²⁵ *Tamże*, 244.

²⁶ Wszystkie trzy cytaty w tym akapicie pochodzą z *dz. cyt.*, 246.

²⁷ *Tamże*, 247.

²⁸ *Tamże*, 248.

pierworodny i powołanie do ‘nadprzyrodzonego życia’ staje się jednym i tym samym pojęciem. Pojęcie ‘nadprzyrodzoności’ utożsamiane jest przy tym z rozwojem ludzkiej osobowości”²⁹.

R. Spaemann odnosi się do tego ujęcia bardzo krytycznie. Podważając ten pogląd przywołuje tekst biblijny, z którego wynika, że „wyzwaniem człowieka do podjęcia wolnej decyzji był zakaz” (Rdz 2,16). Odpowiadając na pytanie, dlaczego Bóg dał taki zakaz, przywołuje wypowiedź św. Tomasza, który uważał, że „zakaz ten został ustanowiony dlatego, aby człowiek w jednej jedynej sytuacji czynił coś tylko dlatego, że tak nakazał Bóg. W raju naturalne prawo moralne nie ma dla człowieka charakteru nakazu. Wyraża po prostu jego istotę. Jego przestrzeganie nie opiera się na wolnej decyzji. Wolność zostaje wyzwana przez zakaz”³⁰. Ponadto nasz filozof uważa, że „zapoczątkowane przez Rousseau utożsamienie grzechu pierworodnego i dziejów wolności prowadzi oczywiście do zniszczenia pojęcia *peccatum originale*. Nie można żałować grzechu, przez który człowiek staje się człowiekiem. Nie musi też zostać zgładzony przez śmierć Chrystusa. Dzieje grzechu i odkupienia przemieniają się w logicznie konieczny dialektyczny proces”³¹.

Drugi rodzaj zsekularyzowanej metamorfozy grzechu pierworodnego R. Spaemann określa jako „niewłaściwość” skończonego jestestwa. Rozwinął ją Heidegger w formie fenomenologii „upadku” w *Bycie i czasie*. Nie wychodzi on „od początkowej niewinności każdego człowieka, która znika wraz z refleksją, lecz ludzkie jestestwo opisuje jako znajdujące się od samego początku w stanie „niewłaściwym”, z którego powraca do siebie dopiero przez *metanoia*. „*Metanoia* jest równoznaczna ze świadomym przyjęciem stanu upadku jako winy wraz z odkryciem upadku jako upadku. Odkrycie to jest możliwe dzięki uświadomieniu skończoności i konieczności śmierci. Jest to – zdaniem Heideggera – głęboka, ubogająca dzieje grzechu pierworodnego idea. Stwierdzenie, że ‘śmierć jest odpłatą za grzech’ ma również ten sens: Śmierć jest warunkiem ocalenia człowieka. Nieśmiertelność – jedzenie z drzewa życia – oddzielona od Boga byłaby ostateczną zatrącią człowieka. Śmierć przywraca człowiekowi prawdę”³².

U Heideggera upadek nie jest „przygodną, historyczną konstytucją człowieka, lecz ‘antropologiczną stałą’. To jednak znaczy, że ‘odkupienie’ jest niemożliwe. Powrót do właściwości nie ma charakteru przewyciężenia winy, ‘uświęcenia’, lecz jest tylko świadomym przyjęciem winy jako winy. Również tutaj mamy ostatecznie do czynienia z osobliwym pomieszaniem grzechu i odkupienia. Właściwość i ‘wola bycia winnym’ stają się czymś jednym. U św. Tomasza z Akwinu³³ jest zupełnie inaczej. Naucza on, że w chwili przebudzenia się rozumu każdy człowiek czyni grzech pierworodny swoim własnym grzechem przez *amor sui usque ad contemptum Dei*, żyjąc odtąd w stanie grzechu ciężkiego lub też, pod wpływem Bożej łaski, zwracając się ku światłu i wkraczając w krąg odkupienia, które gładzi grzech pierworodny”³⁴.

²⁹ *Tamże*, 248n.

³⁰ *Tamże*, 249n.

³¹ *Tamże*, 250.

³² *Tamże*, 251n.

³³ Por. Św. TOMASZ, *Summa Theologiae* I-II, q. 89, a. 6.

³⁴ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska, dz. cyt.*, 252n.

R. Spaemann uważa, że sekularyzację nauki o grzechu pierworodnym, o której była wyżej mowa, umożliwiła protestancka wersja tej nauki, tj. „nauka o całkowitym i radykalnym zniszczeniu ludzkiej natury”³⁵. Stało się tak, ponieważ przeniesiono naukę o grzechu pierworodnym w obszar zasad apriorycznych, który jest terenem filozofii. Ponadto w takim wydaniu nauka ta „nie nadaje się do interpretacji codziennego doświadczenia ludzkiego rozdarcia, słabości i tego zła, które ‘unosi się w powietrzu’”³⁶.

Szkoda, że tłumacz J. Merecki nie przytoczył w nawiasie niemieckiego słowa, które przetłumaczył terminem „zniszczenie”, ponieważ to samo zdanie tłumacz J. Zycho- wicz³⁷ oddał terminem „zepsucie”, co odpowiada bardziej współczesnej protestanckiej interpretacji grzechu pierworodnego. W tej chwili nie mam dostępu do tekstu niemieckiego, by rozstrzygnąć, którą wersję miał na myśli R. Spaemann, ale wspomnienie przez niego terenu filozofii, na którą przeniesiono naukę o grzechu pierworodnym sugeruje, że tłumacz J. Merecki oddał bardziej dosłownie myśl naszego filozofa, a tłumacz J. Zy- chowicz nagiął ją do współczesnej interpretacji. Rzeczywiście w dyskusjach z protestan- tami rozumiano ich ujęcie grzechu pierworodnego jako „naukę o całkowitym i radykal- nym zniszczeniu ludzkiej natury”. To zaś oznaczałoby zniszczenie w człowieku obrazu Bożego³⁸, a więc właściwie unicestwienie człowieka. Dzisiaj teologowie protestancy twierdzą, że nie należy tego zniszczenia rozumieć w sensie metafizycznym, ale egzy- stencjalnym, tj. w sensie całkowitej niemocy człowieka do sprawiedliwości przed Bogiem. Toteż dzisiaj teologowie w duchu ekumenicznym używają słowa „zepsucie”, a nie „zniszczenie”. W tym duchu określa również *Katechizm Kościoła Katolickiego* prote- stancką naukę o grzechu pierworodnym. Według niej: „człowiek jest radykalnie zepsu- ty, a jego wolność unicestwiona przez grzech pierworodny” (KKK 406).

Następnie R. Spaemann pisze, że dla protestanckiej nauki „stan człowieka po upadku jest całkowicie niewspółmierny z jego stanem przed upadkiem”³⁹. Takie zaś ujęcie wy- nika z faktu, że „w protestanckiej wersji nauki o grzechu pierworodnym rajskie wyposa- żenie człowieka nie składało się z ‘nadprzyrodzonych darów’, *dona praeternaturalis*, lecz definiowało jego naturę. Jeśli tak jest, to oznacza to, że obecna ‘natura’ człowieka jest inną niż jego natura rajska. Otwiera to jednak drogę do naturalizmu, który empi- ryczną normalność warunków ludzkiego życia uważa za nieprzekraczalną”⁴⁰.

Ośmielę się zwrócić uwagę, że w zacytowanym wyżej tekście zakradł się błąd. Po- winno być *dona praeternaturalia*, a nie *dona praeternaturalis*, gdyż słowo *dona* jest liczbą mnogą rodzaju nijakiego. Błąd ten może pochodzić stąd, że termin *praeternatu- ralis* słownik tłumaczy również „nadprzyrodzony”⁴¹, ale w teologii przyjęło się okre-

³⁵ *Tamże*, 253.

³⁶ *Tamże*, 253.

³⁷ Por. R. SPAEMANN, „Niektóre trudności, jakie sprawia nauka o grzechu pierworodnym”, *art. cyt.*, 45.

³⁸ Por. *Katolicki katechizm dorosłych: wyznanie wiary Kościoła*, wydany przez Niemiecką Konferencję Biskupów, Poznań 1987, s. 133, nr 232.

³⁹ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska*, *dz. cyt.*, 254.

⁴⁰ *Tamże*, 254.

⁴¹ Por. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań 1958, 535.

ślać tym pojęciem dary pozaprzyrodzone lub pozanaturalne⁴², a dary nadprzyrodzone słowem: *dona supranaturalia*. Gdyby więc R. Spaemannowi chodziło o dary nadprzyrodzone, to winien użyć tego ostatniego sformułowania. Jednak nasz filozof użył terminu *dona praeternaturalis*, co chyba tłumacz J. Zychowicz⁴³ słusznie poprawił na *dona praternaturalia* i miał na myśli dary pozanaturalne, jakimi są nieśmiertelność i integralność ludzkiej natury, a nie dary nadprzyrodzone.

W dalszej części artykułu R. Spaemann opisuje historię wpływu nauki protestanckiej na sekularyzację ujęcia grzechu pierwotnego. Otóż reformacja odrzuciła wolność woli w stanie po upadku twierdząc, że człowiek przez upadek utracił ją, przez co wolność woli została sprowadzona do naturalistycznego determinizmu. Wskutek tego – według protestantyzmu – „to, że pierwszy człowiek rzeczywiście był wolny i że pod wpływem łaski możliwa jest nowa wolność, nie ma żadnych konsekwencji dla interpretacji obecnego normalnego stanu”⁴⁴. Wyobcowania od Boga nie można odkryć jako wyobcowania. „Jeśli jednak zostaje odkryte w wierze, to nie znika. Lecz w perspektywie krzyża Chrystusa zostaje tylko pojęte jako wyobcowanie i grzech. Nie istnieje uzdrowienie człowieka, a jedynie wiara w zastępczą sprawiedliwość Boga”(…). „W ten sposób nauka o grzechu pierwotnym staje się czymś, w co można wierzyć lub nie wierzyć, ale jeśli się w nią wierzy, nie zmienia to wewnętrznie samo zrozumienia człowieka i jego relacji do świata”⁴⁵. Takie ujęcie zostało doprowadzone w XX w. *ad absurdum*, posługując się dialektyką „radikalnego wyobcowania i jego rewolucyjnego przewyciężania”. Pozostaje „alternatywa pomiędzy materialistycznym naturalizmem i konsekwentną wiarą w stworzenie. Wiara w stworzenie nie jest jednak możliwa bez doktryny, która wyjaśnia, dlaczego świat jest taki, jaki jako czyste stworzenie być powinien”⁴⁶.

5. Grzech pierwotny jako brak jakości przynależności do ludu Bożego

Postawmy pytanie: jakie R. Spaemann widzi warunki zrozumienia rzeczywistości grzechu pierwotnego przez współczesną świadomość naukową? Pierwszym warunkiem jest „przewyciężenie pojęcia osoby, które naturę interpretuje naturalistycznie, a podmiotowość spirytualistycznie, radykalnie je sobie przeciwstawiając”. Koniecznie należy sobie uświadomić, że „osoba ma wymiar naturalny, a natura wymiar duchowy”⁴⁷ – wtedy stanie się zrozumiałe, że wina może być dziedziczona.

W naszych rozważaniach dochodzimy do najważniejszego punktu uwag R. Spaemanna na temat grzechu pierwotnego; do własnej propozycji ujęcia tej nauki. Otóż uważa on, że pomocne w nowym zrozumieniu nauki o grzechu pierwotnym jest doceniane przez Sobór Watykański II pojęcie „Ludu Bożego”. Dzięki temu określeniu Kościoła „wzrosła świadomość solidarnej wspólnoty zbawienia, świadomość, że nikt nie może

⁴² Por. R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., 254.

⁴³ Por. R. SPAEMANN, „Niektóre trudności, jakie sprawia nauka o grzechu pierwotnym”, *art. cyt.*, 46.

⁴⁴ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., 254.

⁴⁵ *Tamże*, 255.

⁴⁶ *Tamże*, 255n.

⁴⁷ *Tamże*, 256.

zawdzięczać zbawienia sobie samemu”⁴⁸. To, że zbawienie każdego człowieka pochodzi z ofiary Chrystusa, jest dla człowieka przekonujące tylko wtedy, gdy „wiąże się z kolektywnym uwikłaniem w winę”. Jednak to kolektywne uwikłanie w winę nie polega na tym, że ludzkość jest swego rodzaju wspólnotą winy, lecz przeciwnie na tym, że „na mocy pierwotnej winy ludzkość przestała być taką wspólnotą”⁴⁹. Autor odwołuje się do słów św. Piotra, który napisał: „wy, którzyście byli nie-ludem” (1 P 2,10) oraz do Izajasza: „Wszyscyśmy pobłądzili jak owce, każdy z nas się odwrócił ku własnej drodze” (Iz 53,6).

A zatem, punktem wyjścia jest określenie Kościoła jako ludu Bożego, które eksponuje solidarną wspólnotę zbawienia oraz to, że nikt nie może zawdzięczać zbawienia samemu sobie. Następnie autor przypomina, że zbawienie pochodzi z ofiary Chrystusa. Zbawienie zaś jest zrozumiałe wtedy, gdy wiąże się z kolektywnym uwikłaniem w winę. To zaś nie polega na wspólnocie winy, a więc na tym, co trudno człowiekowi przyjąć, lecz na tym, że wskutek pierwotnej winy ludzkość przestała być taką solidarną wspólnotą.

R. Spaemann stwierdza dalej, że grzech pierworodny nie jest pozytywną jakością, którą każdy człowiek dziedziczy po swoich przodkach, lecz jest brakiem jakości, którą powinien był odziedziczyć. Zaś tą brakującą jakością jest przynależność do wspólnoty zbawienia. Bowiem ludzkość nie jest już taką wspólnotą zbawienia. Kiedy rodzi się człowiek – członek ludzkości, to nie rodzi się *ipso facto* członkiem wspólnoty zbawienia, członkiem ludu Bożego. Jakość przyswaja sobie każdy indywidualnie. Powstaje pytanie: dlaczego tej jakości, jaką jest przynależność do zbawienia, nie otrzymuje ktoś dlatego, że ktoś inny wcześniej ją utracił? Odpowiedzią na nie jest fakt, że „jakość przynależności do przekazującego zbawienie ludu Bożego nie może być przekazywana, jeśli lud ten nie istnieje”⁵⁰; po prostu trzeba go najpierw ustanowić, by później można byłoby do niego należeć. A zatem R. Spaemann definiuje grzech pierworodny jako „brak przynależności do Ludu Bożego”⁵¹. Trzeba było, aby Chrystus założył nowy lud Boży. Zaś przyłączenie do nowego Ludu Bożego nie dokonuje się przez narodzenie w społeczności ludzkiej, lecz przez wiarę i sakrament; trzeba uwierzyć w Chrystusa Odkupiciela i przyjąć „chrzest na odpuszczenie grzechów” włączający do ludu Bożego. Co prawda nowy Lud Boży utożsamia się potencjalnie z całą ludzkością, ale faktycznie jest z niej wyłączony. Toteż św. Piotr rozpoczyna swoje kazanie słowami: „Ratujcie się spośród tego przewrotnego pokolenia” (Dz 2,40). R. Spaemann zauważa, że indywidualistyczne opory przeciw dogmatowi o grzechu pierworodnym najłatwiej można przezwyciężyć w ten sposób. Zaznaczmy, że tę interpretację rozwija Ch. Schönborn, pisząc, że o ile grzech pierworodny stanowił rozbicie jedności pierwotnej ludzkości, o tyle Odkupienie jest przywróceniem utraconej jedności, a Kościół jest wielkim Bożym ruchem skupiania ludzi wokół Boga⁵².

⁴⁸ *Tamże*, 257.

⁴⁹ *Tamże*, 257.

⁵⁰ *Tamże*, 258.

⁵¹ *Tamże*, 258.

⁵² Por. Ch. SCHÖNBORN, "Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierworodnym", w: *Grzech pierworodny w nauce Kościoła*, dz. cyt., 74.

To wyjaśnienie R. Spaemanna wpisuje się w mozaikę różnych dotychczasowych prób wyjaśnienia powszechności grzechu pierworodnego. *Katechizm* przytacza uzasadnienie św. Tomasza, który rozumiał cały rodzaj ludzki w Adamie „jak jedno ciało jednego człowieka”⁵³. „Przez tę ‘jedność rodzaju ludzkiego’ wszyscy ludzie są uwikłani w grzech Adama, jak wszyscy są objęci sprawiedliwością Chrystusa. Przekazywanie grzechu pierworodnego jest jednak tajemnicą, której nie możemy w pełni zrozumieć”. I dalej *Katechizm* wyjaśnia: „Wiemy z Objawienia, że Adam otrzymał świętość i sprawiedliwość pierwotną nie dla siebie samego, ale dla całej natury ludzkiej; ulegając kusicielowi, Adam i Ewa popełnili grzech osobisty, ale ten grzech dotyczy natury ludzkiej, którą będą przekazywać w stanie upadku (DS 1511-1512). Grzech będzie przekazywany całej ludzkości przez zrodzenie, to znaczy przez przekazywanie natury ludzkiej pozbawionej pierwotnej świętości i sprawiedliwości. Dlatego grzech pierworodny jest nazywany ‘grzechem’ w sposób analogiczny; jest grzechem ‘zaciągniętym’, a nie ‘popełnionym’, jest stanem, a nie aktem” (KKK 404).

Oprócz tych wyjaśnień pojawiły się w XX wieku inne⁵⁴. Pierwszą z nich jest tzw. interpretacja prawna, to znaczy pierwszy człowiek jako moralna głowa rodzaju ludzkiego złamał przymierze zawarte z nim przez Boga, w oparciu o które otrzymał świętość stanu pierwotnego dla siebie i dla innych. Gdyby nie zgrzeszył przekazałby swym potomkom obok istnienia fizycznego również wyniesienie do porządku nadprzyrodzonego. Inne wyjaśnienie podaje B. Häring. Mianowicie solidarność ludzkości w dobru i złu tkwi w tym, że Bóg jest stwórcą wszystkich ludzi i wszyscy tworzą niejako jedną rodzinę Bożą. Stąd możliwa jest tylko albo solidarność zbawienia, albo wspólny los zatracenia; nie ma trzeciej drogi. Z kolei K. Rahner przyjmował, że ludzkość pierwotna miała pośredniczyć w przekazywaniu łaski, a wraz z grzechem utraciła tę możliwość i rozpoczęła historię grzechu. Podobnie W. Kasper uczy, że Bóg pozwolił człowiekowi pierwotnemu być pośrednikiem możliwości realizowania życia w zgodzie z planem Bożym, czyli w świętości. Przez grzech pierworodny człowiek odrzucił to zaoferowane pośrednictwo i przez to pozbawił się mocy, która prowadziła do dobra. Człowiek nie może już być pośrednikiem łaski zbawienia, które otrzymywałby przez sam fakt przyścia na świat, gdyby ludzkość pozostała wierna Bogu. W ten sposób pośrednictwo pozytywne przerodziło się w pośrednictwo negatywne, które stanowi przeszkodę dla prawdziwego rozwoju człowieka. Stąd konieczne stało się nowe pośrednictwo przez odkupienie dokonane przez Chrystusa. Do tych kilku interpretacji można dołączyć wyjaśnienie R. Spaemanna grzechu pierworodnego jako braku przynależności do społeczności zbawienia. Należy jednak pamiętać, że Sobór Trydencki mówi, iż pierwszy człowiek przekazuje „grzech, który jest śmiercią duszy” (BF V 47), a nie tylko „śmierć i cierpienie fizyczne” i że każdy dziedziczy go jako jego „własny grzech” (BF V 48). Grzech pierworodny dziedziczony jest „stanem grzechu, czyli odwrócenia się od Boga, sprowadzony na całą ludzkość przez grzech prarodzców, jaki miał miejsce na początku dziejów”⁵⁵.

⁵³ Św. TOMASZ, *Quaestiones disputatae de malo*, 4,1.

⁵⁴ Por. I. SANNA, "Una possibile esposizione sistematica del dogma del peccato originale", w: *Questioni sul peccato originale*, red. I. Sanna, Padova 1996, 239-252; J. WARZESZAK, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, 175-179.

⁵⁵ W. ŁYDKA, "Grzech pierworodny", w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, 191.

Nasz filozof poświęca też nieco uwagi odniesieniu pomiędzy teorią ewolucji a dogmatem o grzechu pierworodnym. W tej perspektywie interpretuje grzech pierworodny jako „pozostawanie człowieka w jego ‘naturalności’, która staje się nienaturalna właśnie przez to, że nie dokonuje transcendencji, do której jest powołana”⁵⁶. Istoty czysto naturalne są naznaczone przez *curvatio in seipsum*. Są zawsze centrum swego świata. Ale ta centryczna pozycja nie jest ich winą.

Człowiek dzięki swej rozumnej naturze jest przeznaczony do naturalnej centryczności, do pojmowania siebie jako części rzeczywistości i do „kochania Boga aż do pogardy siebie” (św. Augustyn). Faktycznie jednak człowiek żyje w napięciu pomiędzy swoją naturalną centrycznością i swoją rozumną autotranscendencją⁵⁷. Pytanie, co rozumie R. Spaemann przez „naturalną centryczność”: czy instynkt zachowania życia i zachowania gatunku, czy coś innego. Owszem człowiek doświadcza rozdzwiewu pomiędzy tym, kim jest, a tym, kim mógłby być⁵⁸.

Dalej autor pisze zdanie, które mogłoby nieco wyjaśnić tę „naturalną centryczność”. „Rozdzwiew pomiędzy empiryczną normalnością ludzkiego zachowania (sądzę, że rozumie przez to faktyczne zachowanie) i tym, co świadomość moralna przedstawia człowiekowi nie tylko jako ideał, ale również jako to, czego realizacja przyniosłaby wszystkim szczęście, ten rozdzwiew jest dla ludzkiej świadomości istotny”⁵⁹. Zdanie to wskazuje, że autorowi chodzi o postępowanie moralne człowieka.

Powstaje pytanie o „naturalność”. Dotykamy tu sporu o czystą naturę, naturalność, o stan pierwotny człowieka. Teologia przyjmuje, że człowiek został stworzony, a więc został obdarowany darami naturalnymi, a następnie obdarowany darami nadprzyrodzonymi i pozanaturalnymi – i to stanowiło stan pierwotny człowieka. Był to stan harmonii z Bogiem, harmonii w samym człowieku pomiędzy jego władzami, harmonii z bliźni i światem. Przez grzech pierworodny utracił ten stan integralności i weszła w niego dysharmonia, dezintegracja, pożądlivość. Ten rozdzwiew pomiędzy jego zachowaniem a ideałem jest wynikiem skażenia natury przez grzech pierworodny.

Ewolucjonistyczne tłumaczenie grzechu pierworodnego jest bardzo zbliżone do tłumaczenia M. Flicka i Z. Alszegehya⁶⁰. Otóż z punktu ewolucjonistycznego autor określa grzech jako „odmowę uczynienia kroku, którego należało dokonać w pewnym momencie i który stał się możliwy dzięki Bożemu wyzwaniu”⁶¹. Człowiek jednak tego kroku nie uczynił, nie podjął tego wyzwania i dlatego jest to *peccatum originale* – brzemienne w skutki wina człowieka. Na czym polegałby ten krok? „Polegałby na wyraźnym uznaniu Boga, które byłoby tożsame z uznaniem, że sam człowiek nie jest bogiem. Gdyby krok ów został uczyniony, ludzkość znalazłaby się w całkiem innym stanie niż ten, w którym znajduje się teraz”⁶².

⁵⁶ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., 258.

⁵⁷ *Tamże*, 259.

⁵⁸ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja O pojednaniu i pokucie*, 13.

⁵⁹ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., 259.

⁶⁰ Por. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972, 305nn.

⁶¹ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska*, dz. cyt., 260.

⁶² *Tamże*, 260.

Nasz filozof pisze, że być może stan obecny człowieka da się wyjaśnić naturalistycznie i ewolucjonistycznie. Jednak takie łatwe wyjaśnienie świadczy o tym, że nie odpowiada on prawdzie. Mimo to jednak nie da się wyjaśnić naturalistycznie problemu, dlaczego „człowiek tęskni za stanem w sensie właściwym godnym człowieka”. I nie da się też „ewolucjonistycznie wyprowadzić przestrzeni, w której wina człowieka zostaje zmazana: przestrzeni ludu Bożego”⁶³. Do jednego i drugiego konieczna jest ingerencja Boga: człowiek tęskni za stanem wyższym, gdyż Bóg wszczepił w niego tę tęsknotę. Również przestrzeń uwolnienia człowieka z winy grzechu pierworodnego jest stworzona przez Boga.

6. Podsumowanie

Z przedstawionego materiału widać, że R. Spaemann przyjmuje katolicki dogmat o grzechu pierworodnym i krytycznie podchodzi do ujęcia protestanckiego, a nawet dopatruje się w tym ujęciu źródła innych niewłaściwych ujęć. Oczywiście autor jako filozof nie miał zamiaru opracowywać tego zagadnienia w sposób systematyczny, ale z punktu widzenia przyczyn odrzucania tego dogmatu przez współczesnych ludzi o mentalności przyrodoznawczej. Niemniej jednak porusza niemal wszystkie istotne elementy tej nauki: stan pierwotny człowieka, choć byłby za umiejscowieniem go poza sferą historyczną, istota grzechu pierwszego człowieka (wykroczenie przez odrzucenie zakazu), przekazywanie grzechu, istota grzechu dziedzicznego (brak przynależności do wspólnoty zbawienia, jakim jest lud Boży, co jest bliskie temu, co przedstawił niegdyś św. Anzelm jako brak świętości i sprawiedliwości pierwotnej, a co przyjął później Sobór Trydencki), konieczność odkupienia przez Chrystusa, akt osobowy człowieka, przez który otwiera się na działanie odkupieńcze Chrystusa, jakie otrzymuje przez chrzest, udzielenie stanu świętości, a pozostawienie skłonności do zła. Autor nie jest za tym, by koniecznie rezygnować z monogenizmu, z tego względu, że trudno go uzgodnić z teorią ewolucji. Sądzę, że to ujęcie daje wiele do myślenia dogmatykowi i warto się z nim zapoznać.

THE ORIGINAL SIN ACCORDING TO ROBERT SPAEMANN

Summary

The author acquaints polish reader with the formulation of the original sin by the German philosopher Robert Spaemann, who introduced it in the book: *The Ancient rumour. Question about God and the illusion of modern times*. This philosopher presents the difficulty which have contemporary naturalists and spiritualists in accepting the dogma of the original sin. He criticizes the protestant formulation of the original sin. He thinks, the present man can accept the science of the original sin as the privation of being in the community of the salvation. The man is born as the member of the mankind, but not as the member of the community of the salvation. He must be introduced to this community by Christ in the sacrament of the baptism.

⁶³ *Tamże*, 260.