

Słowa kluczowe: wina, grzech pierworodny, zbawienie, soteriologia, Augustyn, Tomasz z Akwinu

Keywords: guilt, original sin, redemption, soteriology, Augustine, Thomas Aquinas

O. Michał Paluch OP

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

WINA JAKO DAR? KILKA TEOLOGICZNYCH OBSERWACJI¹

Żyjemy w czasach, które są głęboko naznaczone próbami wyeliminowania z naszego myślenia problematyki winy i grzechu jako złej świadomości, zaciemniającej adekwatny stosunek do rzeczywistości. Z drugiej jednak strony co krok – i w życiu indywidualnym, i w życiu społecznym – potykamy się o problem nieporadności naszych reakcji i procedur w artykułowaniu odpowiedzialności za zło. Dyskusje na temat lustracji w Polsce są tego bardzo dobrym przykładem. Nietrudno jednak rozszerzyć perspektywę – Niemcy nie bez poważnych problemów rozliczały się z nazizmem, Rosja chyba w ogóle nie podjęła poważnej próby krytycznego odniesienia się do komunizmu, a decyzje międzynarodowych instytucji rodzą się nierzadko w miotaniu się najsilniejszych graczy między troską o własne interesy, zamiataniem swoich dawnych grzechów pod dywan a uznawaniem pod naciskiem ofiar i mediów swojej odpowiedzialności za rozmaite niesprawiedliwości.

W takim kontekście chrześcijańska nauka o winie pozostaje wciąż niedocenioną i niewykorzystaną szansą. Spróbuję zdać z tego sprawę. W pierwszej części postaram się przypomnieć najważniejsze, strukturalnie nośne elementy chrześci-

1 Jest to tekst wykładu wygłoszonego na konferencji „Uzdrawiające doświadczenie winy w psychoterapii i spowiedzi” organizowanej przez Fundację Pomocy Psychologicznej Pracownia Dialogu i Klasztor Dominikanów Freta 10, 19 III 2016 r.

jańskiej narracji o winie i odkupieniu. Potem zasygnalizuję krótko najważniejsze kierunki kontestacji, by na końcu spróbować wskazać, które elementy chrześcijańskiego przesłania mogą pomóc nam w kształtowaniu właściwego stosunek do winy.

JAK ZDEFINIOWAĆ WINĘ?

Zwraca się często uwagę na to, że religie – nie jest to cecha wyłącznie chrześcijaństwa – ściśle łączą ze sobą winę i grzech (D. Sitzler-Osing, 1999). Terminologia ich dotycząca jest często wspólna, chodzi o dwie strony jednej rzeczywistości. Jeśli chcemy odwołać się do tej powszechnej intuicji i określić, na czym polega wina, możemy sięgnąć w tym celu po słynną definicję grzechu mającą swój początek w dziele Augustyna, powtarzaną potem konsekwentnie przez chrześcijańską tradycję. Grzech jest według niej „odwróceniem się od Boga i nieuporządkowanym zwróceniem się do stworzeń” (*aversio a Deo et inordinata conversio ad creaturas*)². Odwołując się do tej definicji, można powiedzieć, że grzech jest tak określonym aktem, natomiast wina jest tak określonym stanem. Między czynem i stanem panuje zaś interakcja. Czyn prowadzi do stanu, stan rodzi kolejne czyny.

Warto przy tym zauważyć, że w takim określeniu grzechu i winy zawiera się więcej, niż na pierwszy rzut oka zwykle widzimy. Po pierwsze, jest to definicja, którą łatwo uzmiennić, odnieść także do czynów i stanów, które nie dotyczą wyłącznie i wprost Boga³. Jeśli bowiem Bóg jest miłością, to wszelkie odwrócenie się od tego, kto jest bądź powinien być przez nas w Bogu kochany, okazuje się realizacją opisanego w taki sposób grzechu. Po drugie, tak rozumiana istota grzechu i winy będzie wiązała się zawsze z jakąś degradacją – zastępujemy więź z kimś relacją z czymś albo przynajmniej więź w pełni osobową przez relację pod tym względem jakoś kulejącą. Po trzecie wreszcie, ta degradacja w relacji niesie w sobie zaburzenie harmonii, które destabilizuje cały układ relacji. Jeśli chcielibyśmy zilustrować wymienione aspekty jakimś przykładem, możemy pomyśleć o zdradzie małżeńskiej, zdradzie osoby, która powinna być kochana w Bogu, przez co zdrada dotyczy i Boga, i człowieka. Taka zdrada niesie w sobie z pewnością degradację osobowego wymiaru więzi małżonków, czasem trudną do odbudowania przez miesiące, i kładzie się cieniem na całość porządku wzajemnych odniesień.

2 Por. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* (dalej: STh), III, q. 86, a. 4, ad 1; III, 88, a. 1, corp.

3 Czasami zresztą ta definicja będzie formułowana jako odwrócenie się od niezmiennego dobra i zwrócenie do zmiennego. Zob. np. tenże, *De veritate*, q. 25, a. 5, ad 10; *De potentia*, q. 5, a. 4, ad 6; STh, II-II, q. 162, a. 6, corp.; *De malo*, q. 5, a. 2, corp.; q. 8, a. 2, ad 12. W tej właśnie wersji pojawia się u Augustyna; zob. Augustinus, *De libero arbitrio*, 2, 19, 53.

Jeśli wszystkie te elementy weźmiemy pod uwagę, widzimy, że zaproponowana przez Augustyna definicja zawiera w załączku teologię grzechu i winy. Nie jest to jednak oczywiście całość. Równie istotne do zrozumienia chrześcijańskiej perspektywy na temat winy jest nauczanie na temat grzechu pierworodnego i odkupienia.

PIERWSZY UPADEK

Dogmat o grzechu pierworodnym, który ma swoją podstawę biblijną zarówno w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju, jak i głównie w piątym rozdziale Listu do Rzymian i który dojrzał pod wpływem augustyńskiej teologii aż po najbardziej rozbudowaną wypowiedź Magisterium Kościoła na ten temat na Soborze Trydenckim (Głowa, Bieda, 1988, s. 191–207), mówi nam o tym, że człowiek znajdował się najpierw w stanie przyjaźni z Bogiem – w stanie łaski. Za sprawą wolnej decyzji pierwszych rodziców – przekroczenia Bożego zakazu – pozbawił się jednak tego stanu. Człowiek przed upadkiem, tak za św. Augustynem będzie powtarzać całą tradycją teologiczną Zachodu, mógł nie zgrzeszyć i nie umrzeć dzięki nadprzyrodzonym darom (*posse non peccare et mori*⁴), a potem dojść do stanu, zgodnie z którym grzech i śmierć nie byłyby już możliwe (*non posse peccare et mori*). Człowiek po upadku musi umrzeć (*non posse non peccare et mori*), pozbawił się bowiem Bożych darów powstrzymujących siły cielesne zmierzające do naturalnego rozkładu, wraz z nimi zaś stracił zdolność do powstrzymania się od grzechu. Ograbiony z darów nadprzyrodzonych i zraniony w tym, co naturalne (*spoliatus in gratuitis et vulneratus in naturalibus*⁵), zostaje intelektualnie rozbity i moralnie, by tak powiedzieć, „rozstrojony” – o ile wcześniej wszelkie decyzje o wierności Bogu mogły przyjść mu bez wysiłku, po upadku stają się trudne i nieoczywiste.

Skoro zaś, jak będzie pisał potem św. Tomasz, „wszystkich ludzi rodzących się z Adama można uważać za jednego człowieka”⁶, konsekwencje decyzji pierwszych rodziców dotyczą całą ludzkość. Grzech pierworodny przechodzi na potomków Adama i Ewy za sprawą rodzenia – przekazywania ludzkiej natury. Oczywiście, teologowie będą klasyfikowali go jako *peccatum naturae*, szczególny rodzaj grzechu, o którym mówimy jako o grzechu właściwie tylko w sensie analogicznym i który nie wiąże się wprost z osobistą odpowiedzialnością. By to wyartykułować, św. Tomasz będzie rozwijał ideę *limbus puerorum*, specjalnego „miejsca” między

4 Ten cytat i następane z: Augustinus, *De correptione et gratia*, (12) 33; PL 44, 936.

5 Zob. Thomae Aquinatis, *Scriptum super II librum Sententiarum* (dalej: *In II Sent.*), d. 29, a. 2, sc 1. Tomasz powołuje się na głosę do Łk 10.

6 Zob. STh, I-II, q. 81, a. 1, ad 1.

rajem a piekłem, gdzie trafiają dzieci bez chrztu, które nie zostają obdarowane pełnią życia, ale także nie są poddawane żadnym cierpieniom⁷. Będzie też podkreślał, że potrzebny jest pierwszy ludzki akt po przebudzeniu rozumu, w którym nie zwracamy się do należnego celu, by niejako aktywować grzech pierworodny, uczynić go w ten sposób własnym⁸.

Dla nas jednak najistotniejsze jest uchwycenie statusu grzechu i winy pierwszych ludzi. Robert Spaemann próbował go zwięźle wyrazić, nazywając naukę o grzechu pierworodnym nauką o podwójnej przygodności (Schönborn, Görres, Spaemann, 1997, s. 36). O co chodzi?

Musimy pamiętać, że jedną z najważniejszych prawd, fundujących chrześcijańskie rozumienie rzeczywistości stworzonej, jest prawda o *creatio ex nihilo*. Pozwala ona ukazać, że świat nie jest ani stworzony z Boga i, co za tym idzie, nie jest Bogiem, ale nie jest też stworzony z jakiejś niezależnej od Boga materii, a więc jest od Niego zależny i Mu poddany. Taki świat nie wyczerpuje doskonałości Stwórcy i przede wszystkim mogłoby go w ogóle nie być. To właśnie zresztą możliwość nieistnienia nazywana jest w języku filozoficznym przygodnością.

Ta dość spekulatywnie i technicznie brzmiąca doktryna jest niesłychanie istotna do właściwego ukierunkowania naszej refleksji o relacji Bóg – człowiek. Właśnie przygodność pozwala bowiem ufundować dwie prawdy, które są absolutnie kluczowe dla naszego odniesienia do Boga: Bóg nie musiał stworzyć świata, ale tego chciał – świat jest więc dziełem Jego bezinteresownej miłości; świat stworzony przez Boga jako Jego dzieło jest u swojego źródła dobry, jako stworzony z niczego nie jest absolutnie doskonały – może osuwać się w rozmaite formy nieistnienia.

Rozumiemy więc już teraz, na czym polega pierwsza przygodność. Zdaniem Spaemanna, do tej pierwszej podstawowej przygodności, która każe nam uznać, że świata mogłoby nie być, ale skoro jest, to jest wyrazem miłości Boga i dziełem fundamentalnie dobrym, mamy dodać drugą przygodność – ufundowaną na tej pierwszej, a nawet wręcz wynikającą z niej (Schönborn i in., 1997, s. 47)⁹ – związaną z grzechem i winą. Otóż, grzechu i winy także mogłoby nie być. Innymi słowy, są one wynikiem

7 Zob. na ten temat: In II Sent., d. 33, q. 2, a. 1-2; *De malo*, q. 5, a. 1; q. 5, a. 3. Ta doktryna miała swoją podstawę w dziele Augustyna; mówił on o *mitissima poena* (*Enchiridion*, c. 93, no. 23), czy też *levissima damnatio* (*Contra Julianum libri sex*, 5, 11, 44) dzieci, które umierały bez chrztu. Z drugiej jednak strony (*De praedestinatione sanctorum*, 13, 25), wyklucza taki pomysł jako pelagiański i odwołuje się do przypadku małych dzieci, by podkreślać darmość łaski (*De praedestinatione sanctorum*, 12, 24–14, 29; *De dono perseverantiae*, 12, 31). Zob. Bonino, 2001. Kościół wycofuje się dziś z tej hipotezy teologicznej, zob. dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej: *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu* (2007).

8 Zob. STh, I-II, q. 89, a. 6, corp.

9 Wynikająca – zdaniem Spaemanna – wiara w stworzenie domaga się doktryny wyjaśniającej, dlaczego świat nie jest taki, jakim jako „czyste” stworzenie być nie powinien.

wyborów ludzkiej wolności (choć oczywiście nie bez udziału duchowej, ponadludzkiej istoty symbolizowanej w opowiadaniu z Księgi Rodzaju przez węża).

Pewnie nie narzuca się nam doniosłość tego wniosku, być może zbyt jesteśmy przyzwyczajeni już do poddawanej przez chrześcijaństwo od wieków perspektywy. Dlatego odświeżająco działa sięgnięcie po inne narracje, które powstawały w basenie Morza Śródziemnego mniej więcej w tym czasie. Okazuje się wtedy, jak bardzo wyjątkowa jest opowieść Księgi Rodzaju. W świetle mitów innych religii człowiek stworzony nie jest kimś chcianym i kochanym dla niego samego, jest często, jak to dosadnie określa Jacek Salij, „metafizycznym śmietnikiem”, wynikiem rozpadu prajedni. Zło zaś przedstawiane jest jako nieodłączny, konstytutywny element ludzkiej natury, który jest wynikiem konfliktu w świecie bogów (J. Salij, 1997, s. 79–81). Trudno się dziwić, że na takim tle badacz, tak ważący słowa i oceny jak Norbert Lohfink, nie wahał się pisać w odniesieniu do opowieści z trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju o fundamentalnym odmitologizowaniu narracji o ludzkich winie i grzechu, które nie biorą się z woli bogów, ale są wynikiem wyborów ludzkiej wolności (Lohfink, 1982, s. 59).

Prowadzi mnie to zresztą do drugiego istotnego elementu, który uważne przestudiowanie biblijnej opowieści o grzechu pierwszych rodziców może pomóc nam wydobyć. Czy zestawienie biblijnej opowieści z mitami innych religii nie nasuwa wniosku, że do istoty mechanizmu grzechu ujawnianej przez opowieść Księgi Rodzaju należy podtrzymywanie tezy o własnej niewinności i wypieranie bolesnej prawdy o winie? Jacek Salij tak o tym pisze:

Mity w sposób zdumiewająco trafny odsłaniają faktyczną ułomność naszego człowieczego losu, natomiast w różnorodnych wyjaśnieniach źródeł tej ułomności mity przejawiają to charakterystyczne dla grzeszników poczucie własnej niewinności, na które z psychologiczną przenikliwością zwraca uwagę Biblia, opisując zachowanie pierwszych grzeszników (Rdz 3,12–13). [...] Łatwiej nam było zapomnieć gruntownie o naszej ludzkiej, niewiarygodnie wręcz wysokiej godności stworzeń powołanych do przyjaźni z samym Bogiem, niż wyrzec się fałszywego przeświadczenia o naszej niewinności, niż zdobyć się na uznanie naszej własnej winy za zło, w którym jesteśmy pogrążeni (Salij, 1997, s. 84–85).

Taka interpretacja kazałaby widzieć w odważnym podjęciu tematu ludzkiej winy przełomowe osiągnięcie tradycji biblijnej, a w wypieraniu się winy przez pierwszych rodziców najistotniejszy problem duchowy ludzkości, który będzie domagał się długiej i bolesnej terapii znanej nam jako historia zbawienia.

WYBAWIENIE: „BÓG PIERWSZY UMIŁOWAŁ”

Być może jednak najbardziej niezwykły teologicznie temat związany z grzechem pierwородnym i dotyczący winy to sama sprawa objawienia – sprecyzowania – tej doktryny. Otóż, jak wiadomo, a podkreśla to także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, prawda o grzechu pierwородnym stała się zrozumiała dopiero w świetle tajemnicy Chrystusa (por. KKK, nr 388).

Oczywiście, narzucają nam się w związku z tym pytania historyczne (Lohfink, 1982, s. 63; Bird, 1994, s. 24)¹⁰. Dla nas jednak nie tyle i nie przede wszystkim strona historyczna jest ważna. Objawienie istoty nauki o upadku człowieka dopiero w Chrystusie oznacza, że Bóg odkrywa przed nami głębię naszego grzechu i winy dopiero wtedy, gdy może ofiarować nam nań lekarstwo i, co za tym idzie, to sam Bóg jedna nas ze sobą – wyzwolenie człowieka z winy jest boską inicjatywą (zob. np. 2 Kor 5,19) (por. KKK, nr 388).

Jak rozumiemy, obydwie te prawdy mają zasadnicze znaczenie dla klimatu chrześcijańskiego podejścia do grzechu i winy. W ich świetle okazuje się bowiem, że człowiek ze swą winą nigdy nie zostaje pozostawiony sam. Mówiąc obrazowo, nie jest tak, że Bóg ustawia nas przed jakimś niemożliwym do przeskoczenia murem po to, by – gdy już upokorzy nas naszą słabością i niemocą – ofiarować wielkoduszne rozwiązanie. Jest raczej tak, że dopiero wtedy, gdy już został przygotowany stół operacyjny i zaplanowana cała terapia, informowani jesteśmy o powadze choroby, na którą zapadliśmy. I choć nikt nie odbiera nam ostatecznej decyzji o skorzystaniu bądź nie z możliwości leczenia, wiemy, że obsługa medyczna robi wszystko, co w jej mocy, by nam pomóc – chce zająć się nami sam właściciel szpitala i najlepszy lekarz w nim zatrudniony...

Trzeba podkreślić, że chrześcijańska nauka o wyzwoleniu człowieka przez Chrystusa z winy i grzechu jest niezwykle bogata i wielowymiarowa. Artykułuje ją splot wielu modeli, które nawzajem się uzupełniają i oświetlają. Niektóre z nich kładą akcent na wyzwolenie z tego, co negatywne, np. ofiara, zastępstwo, zadośćuczynienie, odkupienie, usprawiedliwienie, inne wydobywają lepiej stronę pozytywną, np. przebóstwienie, objawienie. Razem stanowią jednak centralny zbiór idei, które na najbardziej podstawowym poziomie regulują odniesienie między wierzącym a Chrystusem i Ojcem (Sesboüé, 2015; Paluch, 2006, s. 287–434).

10 Opis grzechu pierwородnego zawarty w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju jest tekstem pisany zarówno z intencją historyczną – opowiedzenia o jednostkowym fakcie na początku dziejów, ważnym dla spójnej teologii historii – jak i z intencją mityczną – oświetlenia mechanizmów ludzkiego upadku w taki sposób, by odnosiły się one do wszystkich ludzi wszystkich czasów. Przedstawiona opowieść jest więc empirycznie nieweryfikowalna – nie można faktyczności wydarzenia ani potwierdzić, ani odrzucić, natomiast ogląd wiary każe nam uznać jakiś rodzaj historycznej podstawy opowieści.

Oczywiście nie sposób tu wejść w szczegóły poszczególnych modeli wyjaśniania zbawienia, które razem wyznaczają podstawową przestrzeń chrześcijańskiej refleksji. Chciałbym jednak wskazać przynajmniej na cztery aspekty, które mają zasadnicze znaczenie dla właściwego kierunku interpretacji chrześcijańskiego przesłania.

Po pierwsze, nauka o wyzwoleniu człowieka z winy przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa jest traktowana od początku jako dowód miłości Boga do człowieka (zob. J 3,16). Chrześcijanin, spoglądając na krzyż, widzi więc spektakularny wyraz boskiej miłości i wierności do końca (zob. J 13,1). Trzeba tu wspomnieć, że ten podstawowy ton ewangelicznego przesłania bywał, niestety, czasami nieco zaburzony przez nietrafne egzegetycznie i toksyczne – z punktu widzenia teologii – próby interpretowania śmierci Jezusa jako wyniku agresji Boga Ojca. Były one jednak – jeśli popatrzyć na całość tradycji – marginalnymi i niereprezentatywnymi zniekształceniami głównego nurtu chrześcijańskiej refleksji (Paluch, 2006, s. 280–285).

Po drugie, Pismo Święte wielokrotnie podkreśla, że człowiek jest kochany przez Boga bez warunków wstępnych, czyli także – a może nawet przede wszystkim – jako obarczony swoją winą grzesznik. „Może nawet przede wszystkim”, wiele tekstów ukazuje bowiem Jezusa jako kogoś, kto czuje się posłany w sposób szczególny do grzeszników, kto przede wszystkim do nich adresuje swoją misję (zob. Mt 9,13; Mk 2,17; Łk 5,31-32; J 8,1-11 itp.). Chciała – bez wątpienia – przez Boga dla człowieka świętość i sprawiedliwość (Mt 5,48; Ef 5,1; 1P 1,16) nie jest więc warunkiem Bożej miłości, ale ma być jej owocem. To oczywiście prawda dobrze znana chrześcijanom, ale bynajmniej wcale niełatwa do wprowadzenia w życie zarówno wobec siebie, jak i innych.

Po trzecie, istotą dzieła pojednania jest wypowiedzenie przez Chrystusa słowem i czynem „tak” wobec Boga Ojca i Jego woli. Integralność „tak” Chrystusa, który jest bez grzechu (zob. Rz 8,3; Hbr 4,15), stanowi decydującą przeciwwagę dla „nie” Adama (Rz 5, 12-21). Należy dobrze usłyszeć tę prawdę i pamiętać o jej konsekwencjach: zbawia nas płynące z miłości, wolne posłuszeństwo Jezusa, a nie Jego cierpienie jako takie. Kiedy więc czasami mówimy bądź śpiewamy, że „zbawienie przyszło przez krzyż”, używamy skrótu myślowego, który powinniśmy jako chrześcijanie potrafić dobrze rozwinąć. Nie chcemy bowiem głosić, że zbawiło nas cierpienie jako takie (!), ale że zbawiła nas miłość, która nie boi się cierpieć – ponieść konsekwencje swej wierności.

Po czwarte, uznanie znaczenia Chrystusowego posłuszeństwa dla nas jest możliwe tylko dzięki ontycznej solidarności między Chrystusem a nami. O co chodzi? Wspomniałem już wyżej o tym, że św. Tomasz pisał, iż „wszystkich

ludzi rodzących się z Adama można uważać za jednego człowieka”. W naszych głęboko naznaczonych indywidualizmem czasach nie jest to prawda, która z łatwością przebija się do serc i głów, mimo że przecież na różne sposoby wciąż przekonujemy się, iż jesteśmy jak naczynia połączone... W przypadku Chrystusa kluczowe znaczenie ma oczywiście związek Jego człowieczeństwa z boską osobą Słowa, w którym – jak głosi nam Nowy Testament – wszystko zostało stworzone (zob. Kol 1,15-16; J 1,3). To dzięki temu związkowi Paweł będzie mógł, odwołując się do obrazu głowa – ciało (zob. np. Ef 1,10; Kol 1,18), wskazywać nie tylko na zewnętrzną zależność – jakby Jezus był dla nas np. wyłącznie wzorem dobrego postępowania – ale na głęboko wewnętrzną więź, której chyba najmocniejszym wyrazem będzie wyrażona w Liście do Efezjan teza o tym, że w Chrystusie zostaliśmy wybrani do usynowienia przed założeniem świata (zob. Ef 1,4–7). Tradycja Janowa z kolei, odwołując się do nieco innego języka, będzie roztaczać przed nami perspektywę stawania się dziećmi Bożymi (słowo „syn” zarezerwowane jest tylko dla Jezusa), mającymi uczestniczyć w miłości, którą Ojciec kocha Syna (zob. J 17,26).

Ostatni ze wspomnianych aspektów rodzi pytanie, które bezpośrednio dotyczy winy. Jeśli Chrystus jest kimś, kogo dzieło pojednania ma znaczenie dla nas, a jest tak dzięki fundamentalnej – ontycznej – więzi z nami, to trudno nie zastanawiać się, jak ma się Jego solidarność do naszej winy. Czy przejmuje nasz grzech i naszą winę?

Odpowiadając na to pytanie, chrześcijańska tradycja nie zawsze była jednoznaczna. Od czasów reformacji, głównie za sprawą dwóch tekstów biblijnych nietrafnie interpretowanych, czasem odpowiadała na to pytanie twierdząco (por. Lyonnet, Sabourin, 1970, s. 236, 250–253; Paluch, 2006, s. 354–356, 347–350)¹¹. Główny nurt tradycji – artykułowany na przykład przez św. Tomasza – będzie jednak mówił jasno o przyjęciu przez Chrystusa konsekwencji cielesnych wynikających z grzechu wspólnego całej natury ludzkiej w Adamie (a więc śmiertelności, głodu, pragnienia itp.)¹², ale bez przyjęcia samego grzechu i, co za tym idzie, winy¹³. Powód takiego ujęcia będzie oczywisty: przejście winy bądź grzechu nie pomogłoby w dziele zbawienia – wyzwalania się od grzechu i winy. Właśnie dlatego, że

11 Chodzi o 2Kor 5,21 („On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą”) i Ga 3,13–14 („Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem”). W pierwszym przypadku chodzi o „ofiara za grzech”, nazywaną czasem skrótowo grzechem w Kpł 4,21.24; 5,9.12. W drugim przypadku chodzi o przekleństwo „w oczach Izraela”, a nie absolutne przekleństwo „w oczach Boga”.

12 Zob. STh, III, q. 14, a. 4.

13 Tamże, q. 15, a. 1.

Jezus jest bez grzechu i winy może Bogu w wolności z miłości powiedzieć całym sobą „tak”.

Tak rozumiana rola Chrystusa miała zresztą swoją znakomitą starotestamentalną zapowiedź – zgodnie z instytucją Izraela najbliższy krewny rodziny, *go'el*¹⁴, sam pozostając bez winy za popełnione zło, przejmował odpowiedzialność za nie – musiał podjąć zaproponowane przez stronę poszkodowaną zadośćuczynienie za wyrządzone zło.

INSPIRACJA DLA WSPÓŁCZESNYCH DYSKUSJI?

Przedstawiona wyżej, w ogólnym zarysie, chrześcijańska nauka o grzechu i przebaczeniu została na rozmaite sposoby zakwestionowana w świecie nowożytnym, co owocowało czasem kontestacją winy jako takiej. W świecie, który zaczął tracić wiarę w Boga, wierząc przy tym bezkrytycznie w naukę, wydawało się, że wina jest rodzajem toksycznego fantomu ludzkiej wyobraźni, który należy racjonalizować i przekroczyć. Albo człowiek, będąc pionkiem w grze niezależnych od siebie przyczyn, jest poddany konieczności i nie jest wolny – winę należy wtedy sprowadzić do wyniku oddziaływania genów bądź środowiska, albo człowiek ma szansę na wolność, ale wina nakłada mu kajdany – winę należy wtedy filozoficznie (F. Nietzsche) bądź psychologicznie (Z. Freud) rozbroić. Nowożytność rozwinęła rozmaite strategie dekonstruowania winy. Nie czas tu i miejsce na ich analizy (Beintker, 1994; Condrau, Böckle, 1981; Genest, 1999). Warto może jednak podkreślić, że nie powinny one dziwić chrześcijanina: w świecie tracącym wiarę w boskiego sędziego, przed którym (nie przed ludźmi!) człowiek ma ostatecznie stanąć i który może człowiekowi winę ostatecznie odpuścić, należało spodziewać się rozwoju rozmaitych pomysłów na dekonstruowanie i racjonalizowanie winy. Czy jest bowiem coś bardziej upokarzającego nas niż wina, która nigdy nie zostanie ostatecznie zgładzona?

Może jednak jest jakaś szansa, że wyciągniemy wnioski z niedanych, jak się wydaje prób pozbycia się winy w epoce nowożytnej? Leszek Kołakowski tak pisał już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku:

...zdolność do poczucia winy jest warunkiem bycia człowieka. Ta zdolność czyni nas istotami ludzkimi, mówi Księga Rodzaju, i słusznie. Słusznie dlatego, że nie mamy żadnej znajomości dobra i zła, jeśli nie od-

14 Zob. Kpł 25,25; 25,48; Lb 35,19; Pwt 19,12; Rt 2,20; 4,3nn. Sam Bóg jest nazywany *go'elem* Izraela: Iz 41,14; Ps 19 [18],15.

czuwamy ich w sobie; tak więc doświadczać zła jako stanu własnej duszy to czuć się winnym. Jeśli nie umiemy czuć się winni, nie jesteśmy zdolni do odróżniania dobra od zła. Nieumiejętność czynienia tego odróżnienia byłaby dla ludzkości samobójstwem (Kołakowski, 2014, s. 26).

W pilnowaniu nas przed samobójstwem, o którym wspomina Kołakowski, biblijna i chrześcijańska nauka o winie i przebaczeniu ma do odegrania wciąż podstawową rolę. I to bynajmniej nie tylko dlatego – o co pewnie przede wszystkim chodziło polskiemu filozofowi – że stanowi podstawę dla rozróżnienia na dobro i zło, ale także dlatego, że – jeśli nie zostanie zniekształcona – podpowiada nam także, jak przeżywać konfrontacje z winą.

Uwzględniając to, co wynika z przedstawionego wyżej zarysu chrześcijańskiej nauki o winie i jej odkupieniu, na koniec zaproponuję kilka zasad, które mogą stanowić pomoc w formułowaniu właściwych strategii w podejściu do winy.

I. Wina jest wynikiem wyborów ludzkiej wolności. Człowiek nie został stworzony z natury winnym – świat, który wyszedł z ręki Boga, jest fundamentalnie dobry. Wina nie ma innego źródła niż ludzkie wybory. Jak widzieliśmy, taka perspektywa wyróżnia biblijną tradycję na tle mitologicznych rozwiązań starożytnego Wschodu.

II. Bez uznania winy nie ma jej odpuszczenia. Człowiek musi osobiście – w pierwszej osobie – uznać swoją odpowiedzialność za popełnione zło. Bez takiej wolnej, autonomicznej decyzji nie ma szans na odpuszczenie winy. W świetle opowieści z Księgi Rodzaju właśnie niezdolność do uniesienia swojej odpowiedzialności za grzech, ucieczka w poszukiwanie winnych poza sobą wydaje się jednym z najważniejszych problemów pierwszych ludzi po upadku.

III. Odkrywaniu winy powinno zawsze towarzyszyć przesłanie o możliwości jej odpuszczenia. Nauka o grzechu pierworodnym zostaje w pełni sformułowana dopiero wtedy, gdy człowiek otrzymał w Chrystusie pomoc, by się ze skutków grzechu wyzwalać. Jesteśmy wezwani, by naśladować tę Bożą pedagogię. Obnażanie ludzkiej winy bez wskazywania drogi wyzwolenia odziera z godności, zabija i niszczy. Pomoc w uznaniu winy z zarysowaniem horyzontu wyzwolenia przywraca godność, stanowi pierwszy krok w powrocie do moralnej integralności (rozdzielania między dobrem i złem).

IV. Jesteśmy wspólnotą winowajców w drodze do pojednania. Nasze przeżywanie winy ma wymiar wspólnotowy. Wszyscy uczestniczymy w skutkach grzechu pierworodnego, Chrystus pozostaje związany z każdym człowiekiem (zob. np. *Gaudium et spes*, 22), umarł na krzyżu za wszystkich ludzi (zob. J 1,7; 3,16-17; 1J 2,2; 1Tt 4,10). Oczywiście, wymiar wspólnotowy nie znosi potrzeby osobistej

konfrontacji z własną winą (zob. II) i nie powinien stawać się wygodnym sposobem na relatywizowanie odpowiedzialności za popełnione przez siebie zło (w stylu: nie ma już bieli i czerni, wszystko jest szare i wszyscy w tym na różne sposoby uczestniczymy). Może i powinien jednak tworzyć przestrzeń wsparcia dla każdego, kto chce zmierzyć się z własną winą.

Przedstawione cztery zasady wydają mi się trzonem chrześcijańskiego podejścia do winy. Jeśli uwzględnimy je wszystkie, możemy liczyć na to, że nasze przeżywanie winy będzie zdrowe, to znaczy, że będzie ono umacniało lub odbudowywało naszą godność, prowadziło do budowania dojrzałych relacji między nami. Jeśli jednak któryś ze wspomnianych elementów zostanie zlekceważony lub zaniedbany, możemy spodziewać się kłopotów: chronicznego pesymizmu w ocenie ludzkiej natury (ad I); bardziej lub mniej wymyślnych racjonalizacji własnej winy (ad II); wynikającej z rozpaczliwej agresji wobec siebie, innych, lub i siebie, i innych (ad III); ucieczki w samotność i izolację (ad IV). A to z pewnością tylko kilka oczywistych przykładów chorób naszego przeżywania winy.

Wina jest z pewnością jednym z najważniejszych darów, które otrzymaliśmy od Stwórcy jako pomoc w drodze ku Niemu. Ma przywracać nas rzeczywistości czy też – jeśli przywołać tu raz jeszcze myśl Leszka Kołakowskiego – bronić przed duchowym samobójstwem, które byłoby wynikiem próby wyjścia w naszym działaniu poza dobro i zło. Jak to jednak z wielkimi darami bywa, musimy obchodzić się z nią uważnie. Tylko wtedy spełni swoją funkcję.

Bibliografia:

- Augustyn, Święty (1999). *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Beintker, M. (1994). Schuld und Verstrickung in der Neuzeit. W: I. Baldermann i in. (red.), *Sünde und Gericht* (s. 219–234). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Bird, Ph. A. (1994). Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung. W: I. Baldermann i in. (red.), *Sünde und Gericht* (s. 3–24). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Bonino, S.-Th. (2001). La théorie des limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin. *Revue Thomiste*, 101, 131-166.
- Condrau, G., Böckle, F. (1981). Schuld und Sünde. W: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. T. 12 (s. 94–115). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Genest, H. (1999). Schuld III. Praktisch-theologisch. W: *Theologische Realenzyklopädie*. T. 30 (s. 586–591). Berlin: W. de Gruyter.

- Głowa, S., Bieda, I. (red.) (1988). *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia świętego Wojciecha.
- Kołodowski, L. (2014). *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lohfink, N. (1982). Opowiadanie o grzechu pierworodnym. W: tenże, *Pieśń chwały. Chrześcijanin a Stary Testament* (s. 54–68). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Lyonnnet, S., Sabourin, L. (1970). *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*. Rome: Biblical Institute Press.
- Paluch, M. (2006). Traktat o zbawieniu. W: *Dogmatyka*. T. 3 (s. 233–502). Warszawa: Więź.
- Salij, J. (1997). Posłowie. Godność człowieka w perspektywie prawdy o grzechu pierworodnym. W: Ch. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła* (s. 79–91). Poznań: W drodze.
- Sesboüé, B. (2015). *Jezus Chrystus jedyny pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*. Poznań: W drodze.
- Schönborn, Ch., Görres, A., Spaemann, R. (1997). *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła. Głos psychologa, filozofa, teologa*. Poznań: W drodze.
- Sitzler-Osing, D. (1999). Schuld I. Religionsgeschichtlich. W: *Theologische Realenzyklopädie*. T. 30 (s. 572–586). Berlin: W. de Gruyter.
- Thomae Aquinatis (1882-). *Opera omnia*. Roma: Commissio Leonina.

GUILT AS A GIFT ? SOME THEOLOGICAL INSIGHTS

SUMMARY

The paper was presented at the conference on the healing experience of guilt in psychotherapy and confession. The first part is a concise presentation of the Catholic doctrine of original sin and redemption with the stress on the free character of both of them. The original sin is a result of double contingency (R. Spaemann): after the creation of the world that might have not been created, the first parents commit a sin that might have not been committed. The redemptive response of God in Christ is a generous reaction that might have not been undertaken (at least, in such a way). This free relationship between God and humanity is inspired and conducted by love. God's love finds one of its expressions in the history of the revelation of the original sin: we are able to discover the significance and burden of the original sin only through Christ (Catechism of the Catholic Church, no. 388), i.e. we are confronted with the depth of our guilt when the remedy for that has been already prepared.

The presentation of the crucial elements of the Christian narrative about sin and guilt leads to a formulation of the four rules that are important in the search for adequate strategies to deal with guilt. 1. Guilt is a result of human free choices. 2. Guilt must be personally admitted in order to be remitted. 3. Confrontation with guilt should be accompanied by a message indicating some way to repent it and to be freed of it. 4. Guilt should be experienced in a supportive community. If all these elements are taken into account in our strategies developed to deal with guilt in our various communities, we can hope that we will be able to experience guilt as one of God's gifts.