

STRUKTURA GRZECHU WEDŁUG PIETA SCHOONENBERGA

Artykuł ten stanowi próbę krytycznego odczytania specyficznego rozumienia grzechu i związanych z nim skutków przez P. Schoonenberga, holenderskiego teologa katolickiego, czołowego zarazem przedstawiciela „nowej teologii” holenderskiej¹. Stosownie do zamierzeń, pierwsza część artykułu poświęcona jest analizie właściwości Schoonenbergowego rozwiązania, w drugiej natomiast autor artykułu stara się ocenić to rozwiązanie w świetle przyjętej powszechnie w Kościele katolickim nauki o grzechu, wyrażonej w zwyczajnym i uroczystym nauczaniu.

Grzech, o którym mowa w tytule, zgodnie z intencją Schoonenberga, dotyczy grzechu, jaki popełnia jednostka — lub posługując się jego językiem — grzechu, „który dokonuje się w jednostce”; jednym słowem, dotyczy grzechu osobistego. Rozważania nad grzechem pierwotnym, a także nad wypracowanym przez uczonego tzw. „grzechem świata”, czyli grzechem społecznym, nie są w tym artykule uwzględnione.

Podstawowym dziełem, w którym Schoonenberg przedstawił swoje poglądy na grzech, jest książka *De macht der zonde* — Potęga grzechu (s'Hertogenbosch 1962), w przekładzie niemieckim nosząca tytuł *Theologie der Sünde* (Einsiedeln 1966). Podstawowym, ale nie jedynym. Autor

¹ Schoonenberg jest aktualnie profesorem dogmatyki na Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen. Jako „nowy teolog” wspólnie z innymi podjął się zadania dokonania przekładu nauki wiary z dotychczasowego języka teologicznego, opartego na filozofii tomistyczno-arystotelesowskiej, na język wsółczesnego człowieka, tzn. posługując się ideą ewolucjonizmu, a przede wszystkim filozoficznymi pojęciami typu „Heidegger Gadamer”.

bowiem wyraził swe poglądy również w szeregu artykułów, do których odwołanie się jest rzeczą pożyteczną, a niekiedy nawet niezbędną².

Analiza pojęcia grzechu

Na specyficzność Schoonenbergowego pojęcia grzechu pewne światło rzuca już samo słownictwo. Wyrażenie takie, jak: „jądro” grzechu, „wymiar” grzechu, „moc” grzechu, „rozwój” grzechu względnie „dokonywanie się” grzechu, grzech w „najgłębszej istocie” czy grzech w „zewnątrznej postaci” pokazują, że grzech według Schoonenberga jest czymś bardzo złożonym w sobie, jest rzeczywistością wielowarstwową. Wyrażony w jednym z artykułów postulat, stanowiący jednocześnie podstawową zasadę jego hamartologii, pozwala zorientować się, że autor nadaje grzechowi cechę dużego dynamizmu. „Nasz czas — pisze w nim — będzie musiał pojąć grzech w swoim obrazie świata, obrazie ewolucji kosmicznej i historii ludzkości”³.

W pełnym świetle stawiają to pojęcie dopiero jednak podane przez niego opisy grzechu w różnych jego konkretnych przejawach: w jego źródle, w zakresie jego oddziaływania, w jego skierowaniu przeciw Bogu, a także w wielkości jego skutków⁴. Analizy tych opisów — uszeregowanych przez autora artykułu według czterech zasadniczych aspektów: antropologiczno-psychologicznego, moralno-religijnego, teologicznego i

² Wymieniona książka stanowi 4 tom większego nieskończonego dzieła dogmatycznego *Het geloof van ons doopsel* (Wiara naszego chrztu), zawierającego wykład wiary katolickiej według schematu Credo. Dzieła tego autor nie skończył na skutek pogłębiającej się w nim radykalizacji własnej postawy teologicznej. Z zapowiedzianych 6 tomów ukazały się tylko 4. Jeśli chodzi o artykuły, to należy wymienić m.in.: *Zonde en verlossing als grondsituaties van het mensdom*. „*Annalen van het Thijmgenotschap*” R. 48: 1960 s. 136—151; *Zonde den dode, dodzonde en dagelijkse zonde*. „*Tijdschrift voor Theologie*” R. 1: 1961 s. 181—193; *De zonde in een wordende wereld*. „*Verbum*” R. 30: 1963 s. 42—49; *Sünde nud Schuld*. W: *Sacramentum Mundi* T. 4: 1964 s. 773—774; zob. też: *Dal peccato alla redenzione*. Brescia 1970 i *Boży świat w stwarzaniu*. Warszawa 1972.

³ *De zonde in een wordende wereld*, jw. s. 42.

⁴ Dla wyrażenia rzeczywistości grzechu Schoonenberg nie posługuje się definicją, lecz opisem. Za punkt wyjścia służą mu biblijne określenia, które stara się wyjaśnić. Ale nie zawsze. Niekiedy przedmiotem takiego opisu jest jedna z klasycznych definicji grzechu, z którą wchodzi w polemikę. Szybko jednak z tych pozycji przechodzi na teren „myśli współczesnej”, tzn. sięga do kategorii egzystencjalistycznych i ewolucjonistycznych, by przy ich pomocy lepiej i pełniej przedstawić swemu odbiorcy (nota bene jest nim w pierwszym rzędzie laik) całą złość grzechu.

sprawionych skutków — umożliwią wniknięcie w głąb tej złożonej struktury. Trzy pierwsze dotyczą samego grzechu w jego istocie, ostatni zajmuje się jego skutkami.

GRZECH W ASPEKTCIE ANTROPOLOGICZNO-PSYCHOLOGICZNYM

Charakterystyczny i zwięzły opis grzechu, podany w jednym z artykułów, brzmi: „Grzech jest w życiu każdego (człowieka) — używając słów współczesnych — czynem, postawą i sytuacją” (daad houding en situatie)⁵.

Słowem „czyn” określa grzech również klasyczna teologia katolicka. Ponieważ jednak stoi ono w kontekście dwu słów jej nieznanymi, a ponadto autor wyraźnie oświadcza, że ma na myśli słowa współczesne, dlatego należy przypuszczać, że i ono posiada własne znaczenie, różne od tego, jakie nadawała mu teologia klasyczna. Rzeczywiście, inne jego znaczenie można już odczytać w różnych obrazowych wypowiedziach autora. Na przykład: „Grzech jest bardziej zatwardziałością serca niż złym czynem własnych rąk”⁶ albo: „Nie właściwości i skutki ludzkiego działania dające się ustalić i wymierzyć na zewnątrz, czynią nas przed Bogiem, a więc w prawdzie, dobrymi lub złymi, ale ucieleśniona w tych czynach odpowiedź wolnej osoby”⁷. Wypowiedzi te wskazują na podwójność znaczenia „czynu”. Ponadto pokazują one inną perspektywę patrzenia przez autora na grzech.

Te obrazowe wyrażenia swą właściwą treść otrzymują w kontekście osoby ludzkiej, o której autor traktuje na różnych miejscach. Działanie bowiem osoby, czyli działanie osobowe, jest wiernym odbiciem jej własnej struktury.

Dla Schoonenberga osoba ludzka jest to „usytuowana wolność”⁸. Wolność, w myśl egzystencjalizmu, znaczy tyle co „osobowa decyzja” i oznacza możliwość ustawienia się całej naraz osoby albo ku dobru, albo ku złu. W poszukiwaniu zasady dobroci lub złości ludzkiego działania, sięgając do biblijnego „serca”, pisze: „Tą zasadą jest serce, centrum naszej osoby, wolna decyzja”⁹. Wolność ta, czyli osobowa decyzja, jest

⁵ *De zonde der wereld*. „Verbum” R. 27: 1960 s. 113; podobnie pisze w *De macht der zonde*: „De zonde is niet slechts gelegen in individualen daden, maar is een houding en schept een situatie voor wie haar doet voor dagenen tot wie zondaar betrokken” (jw. s. 11).

⁶ *Dal peccato alla redenzione* s. 13.

⁷ *Theologie der Sünde* s. 30; por. *De macht der zonde* s. 49.

⁸ Jw., dzieła cyt. s. 92 i 228.

⁹ *De macht der zonde* s. 46.

jednak zawsze usytuowana przez ciało osoby i przez „świat”, które to słowo w języku egzystencjalistów, i odpowiednio Schoonenberga, oznacza drugich ludzi. „Nasze ciało i świat, w którym jesteśmy przez to ciało zanurzeni — pisze — tworzą zakres, w którym wyraża się decyzja, kiedy staje się określonym czynem”¹⁰. Między wolnością a ciałem osoby zachodzi najściślejsze powiązanie. Wolna decyzja jest jej najgłębszą istotą, natomiast ciało stanowi jej znak urzeczywistniający. Spełnia ono dla osoby, czyli wolności, podwójną funkcję. Zakreśla jej własnemu Ja granice stanowiące obręb jego wyrażania się „na zewnątrz”, to jest w ciele, podczas gdy ono samo pozostaje „wewnątrz”, czyli w sobie; po drugie, ciało jest „miejszem spotkania” własnego Ja z otaczającym światem, ponieważ jest ono wspólne z innymi osobami.

W świetle kontekstu „osoby” można teraz z łatwością odczytać sens „czynu”. Słowo to oznacza zarówno wolną decyzję, jak i akt wyrażony w ciele. Użyte bez przymiotnika znaczy na ogół „czyn zewnętrzny”, tj. akt wyrażony w ciele, ale nie zawsze, jak zobaczymy¹¹. W odniesieniu do grzechu „czyn” oznacza zatem wolną decyzję ku złu, a także „określony zły czyn moralny”. Odpowiednio do tych dwóch znaczeń Schoonenberg pisze niekiedy o „grzechu wewnętrznym” i o „grzechu zewnętrznym” albo o grzechu „w najgłębszej istocie” i o grzechu „w zewnętrznej postaci”. Które z tych znaczeń jest dlań bardziej zasadnicze, wyjaśnia jego oświadczenie, w którym stwierdza, że rozumie grzech jako „osobową decyzję i oświadczenie przeciw Bogu” (en persoonlijke beslissing en uitspraak tegen God)¹². Tak pojęty grzech, jako osobową decyzję ku złu, odnosi nie tylko do grzechu ciężkiego, lecz także rozciąga na grzech lekki¹³.

Nasuwa się pytanie, czy według Schoonenberga u podstawy każdego nowego czynu (zewnętrznego) zachodzi nowa decyzja (wewnętrzna), czy nie? Trzeba powiedzieć, że na to pytanie ani w *De macht der zonde*, ani w *Theologie der Sünde* odpowiedzi jasnej wprost nie ma. Jednakże w jednym z artykułów znajduje się zdanie porównawcze, które dostarcza odpowiedzi, i to dość jednoznacznej. Główny człon tego zdania odnosi się co prawda do „grzechu świata”, ale pierwszy człon dotyczy interesującego nas pytania. Człon ten opiewa: „Jak w życiu każdego poszczególnego

¹⁰ „... unser Leib und die Welt, in die wir durch diesen Leib aufgenommen sind, den Bereich bilden, in dem sich die Entscheidung ausdrückt, indem sie zu einer bestimmten Tat wird”. *Theologie der Sünde* s. 36.

¹¹ Autor nie troszczy się w tym względzie o zbytnią precyzję, dlatego dokładne znaczenie trzeba odczytywać w świetle kontekstu.

¹² *De macht der zonde* s. 58; por. *Theologie der Sünde* s. 42.

¹³ Tamże.

(człowieka) wielkość grzechów jest wyrazem jednego odrzucenia, tak w grzechu świata... itd.¹⁴ Jak widać, autor przyjmuje jedną decyzję dla wielu różnych czynów (zewnątrznych).

Odkrycie to prowadzi do dalszego wniosku. Schoonenberg w rozumieniu grzechu sięga głębiej. Dla niego grzech w pierwszym rzędzie i przede wszystkim jest to zasadnicza decyzja ku złu, gdyż ona właśnie jest jedną ze swej natury. Jego wypowiedź z *Theologie der Sünde* (s. 221) potwierdza ten wniosek. Polemizując z protestanckim pojęciem grzechu pierwotnego dodaje, że „my katolicy musimy się jednak z tego uczyć, iż nasza zasadnicza postawa (die Grundhaltung) zarówno ku dobru, jak i ku złu jest ważniejsza niż poszczególne czyny”¹⁵.

Tak pojęty grzech podlega prawu rozwoju — „sama decyzja zna rozwój”¹⁶. „Rozwój” oznacza w kontekście coraz mocniejsze decydowanie się ku złu, a z drugiej strony coraz liczniejsze i coraz pełniejsze uzewnętrznianie się jej w określonych czynach. Ten właśnie „rozwój” zasadniczej decyzji stanowi dlań podstawę rozróżniania grzechów powszednich, grzechów śmiertelnych i tzw. grzechu śmierci, oznaczającego ostateczną zatwardziałość grzesznika wobec Boga, czyli najgłębsze oddalenie od Niego¹⁷.

„Czyn” jest pierwszym znaczeniem grzechu. Ale nie jedynym. Grzech jest także „postawą” i „sytuacją”.

„Postawę” określa następująco: „Postawa albo habitus (activus) nie jest to wynik czynu, lecz tenże czyn w jego trwającym elemencie”¹⁸. Spójnik „albo” posiada tu znaczenie wyjaśniające. Słowo „czyn” oznacza „decyzję”, gdyż tylko ona może stanowić „trwający element”, czyn bowiem cielesny zawsze jest przechodni. Postawa zatem grzechu, względnie grzech jako postawa, w przekładzie na język teologii klasycznej oznacza stan grzechu, w jaki stawia się osoba po podjętej decyzji. W odróżnieniu jednak od teologii klasycznej Schoonenberg pojmuje go czynnie. Dlatego woli mówić o „postawie”, a nie o „stanie” grzechu.

Co się tyczy „sytuacji” (dla podkreślenia, że chodzi o grzech, Schoonenberg niekiedy dodaje przymiotnik „grzeszna”) — to według własnego jego wyjaśnienia jest ona również stanem grzechu, lecz stanem czysto biernym — „situatio passive sumpta” i oznacza „wewnętrzne określenie osoby” przez grzech(y). Z tej racji nazywa ją inaczej „das Situiertsein

¹⁴ *Erbsünde und „Sünde der Welt”. „Orientierung” R. 26: 1962 s. 67.*

¹⁵ Na temat grzechu jako zasadniczej decyzji człowieka ku złu zob. A. K. R u f: *Sünde — was ist das?* München 1972.

¹⁶ *Theologie der Sünde* s. 37; por. *De macht der zonde* s. 52.

¹⁷ Tamże i nn.

¹⁸ Tamże s. 77; por. *De macht der zonde* s. 212.

der Person — usytuowane bytowanie osoby¹⁹. Schoonenberg zatem, jak widać, przyjmuje istnienie dwóch stanów grzechu w jednostce: czynnego i biernego. W oparciu o jego wywody można powiedzieć, że grzech jako postawa jest stanem sprawianym przez daną osobę dla siebie, natomiast jako sytuacja jest również stanem, ale sprawianym dla niej przez osoby drugie, przez społeczność „świata”. W stanowisku takim kryje się pewna niejasność, którą postaramy się wyklarować w części drugiej artykułu.

Zbierając dotychczasowe wyniki, można powiedzieć: u Schoonenberga grzech w aspekcie antropologiczno-psychologicznym oznacza zasadniczą i wolną decyzję osoby, podjętą w jej głębi ku złu i wyrażoną w dowolnej liczbie określonych czynów obejmujących jej sferę cielesną, które ją jednocześnie urzeczywistniają. Decyzja ta trwa jako postawa danej osoby i wytwarza poprzez czyny sytuację grzechu dla drugich. Może ona pogłębiać się na skutek coraz to nowych, określonych czynów moralnie złych, aż do ostatecznego oddalenia się od Boga.

Mówiąc o czynie moralnie złym i o Bogu dotykamy drugiego aspektu grzechu według Schoonenberga.

GRZECH W ASPEKCIE MORALNO-RELIGIJNYM

Opisy grzechu z punktu moralno-religijnego są nie mniej charakterystyczne od poprzednich opisów. W *Theologie der Sünde*, wyjaśniając czym jest grzech w porządku moralno-religijnym, pisze: „Jest on w nim czymś negatywnym, jest odrzuceniem i sprzeciwem, jest „nie” ludzkiej osoby, zamknięciem się w sobie i zatwardziałością siebie tam, gdzie wymagana jest otwartość i oddanie; w pojęciu biblijnym: jest skamieniałością serca”²⁰. Ten rozbudowany tu przez różne obrazowe wyrażenia, zaczerpnięte z egzystencjalizmu i Pisma św. opis, posiada w jednym z artykułów Schoonenberga swój zwięzły odpowiednik: „najgłębsze zło w dialogu”²¹.

Przystępując do analizy tych tekstów trzeba zaznaczyć na wstępie, że dla Schoonenberga zło w ogóle „bardziej jest nie niż nicość”²². Dlatego grzech jest najgłębszym złem w dialogu. Słowo „dialog” nie oznacza

¹⁹ Tamże s. 122. Należy w tym miejscu dopowiedzieć, że Schoonenberg pojęcie „sytuacji” stosuje także do innych rzeczywistości wiary, jak łaska, a nawet Eucharystia: „Diese Kategorie braucht nicht auf die Sünde beschränkt zu bleiben. Auch auf seiten des Heils können solche Formen des Situiert-seins aufgezeigt werden (...). Vielleicht könnten auch die „sakramentalen Merkmale” als ein Situiert-sein zum Heil beschrieben werden”. *Theologie der Sünde* s. 222.

²⁰ Jw. s. 31.

²¹ *Peccato e coscienza di Dio*. W: *Dal peccato alla redenzione* s. 11.

²² Tamże.

bynajmniej rozmowy słownej — jak to wynika z powyższych tekstów, określających sens przeczenia „nie” — lecz posiada znaczenie egzystencjalne. Wyraża ono pewien związek, jaki zachodzi między ludźmi jako osobami (usytuowanymi) — zobaczymy to jaśniej poniżej — i wskazuje, że osoba jest w swej głębi osobą moralną²³.

Przymiotnik „najgłębsze”, pokrywający się właściwie ze słowem „dialog”, jeszcze mocniej podkreśla ów charakter moralny grzechu, a zarazem pełni funkcję odróżniania grzechu jako zła od dwóch innych rodzajów zła: zła katastroficznego i zła tragicznego. Pierwsze jest wprawdzie przeciw osobie, ale jego źródłem jest zjawisko fizyczne; drugie jest od osoby. Jako przykład przytacza autor tragedię Edypa.

Dopiero zło moralne, które pochodzi od osoby i skierowane jest przeciw osobie, jest grzechem sensu stricto, czyli jest winą moralną²⁴.

Pojęcie grzechu jako zła moralnego otrzymuje u autora swe pełne znaczenie w kontekście rozumienia przezeń samego porządku moralnego. Otóż dla niego porządek ten nie jest li tylko zespołem praw i norm do zachowania, lecz jest „porządkiem działania i samowypowiadania siebie, w którym człowiek urzeczywistnia się jako osoba”²⁵. Z kolei — jak widać — pojęcie porządku moralnego jest znowu wzorowane na egzystencjalnym modelu osoby ludzkiej. Dlatego musimy ponownie zatrzymać się przy tym pojęciu. Tym razem jednak od innej strony.

„Człowiek — pisze Schoonenberg na jednym z miejsc — jest nie tylko postawiony w rzeczywistości, do której musi się dopasować, lecz będąc sam szczytem tej rzeczywistości, nosi na sobie zadanie budowania jej i nadawania jej postaci, co więcej, budowania siebie samego i nadawania sobie postaci”²⁶.

Dla Schoonenberga zatem człowiek w swej elementarnej strukturze nie jest osobą, ale staje się osobą. Zgodnie zresztą z całym światem, który jest „werdende wereld” — stającym się światem. W odniesieniu do moralności znaczy to, że osoba nie tylko ma zachowywać normy i prawa, lecz je także zasadza. Stają się one po prostu wraz ze stawianiem się samej osoby. To stawanie się osoby dokonuje się w powiązaniu ze „światem”.

U autora bowiem „osobowe” nie znaczy zwyczajnie „indywidualne”. Osobowość jest także zawsze międzyosobowością²⁷. Sens pojęcia „mię-

²³ Na temat sensu słowa „dialog” w egzystencjalizmie zob. W. Luijpen: *Fenomenologia egzystencjonalna*. Warszawa 1972 s. 40—44.

²⁴ *Peccato e coscienza di Dio* s. 13.

²⁵ *Theologie der Sünde* s. 34.

²⁶ Tamże.

²⁷ *Dal peccato alla redenzione* s. 131.

dzyosobowości” (hol. de intersubjectiviteit) tłumaczy on sam: „Człowiek pochodzi od (...) istnieje on o tyle, o ile tworzy się świat i o ile wchodzi on w komunikację z innymi, dając i otrzymując; jego egzystencja jest przeznaczona do stania się proegzystencją”²⁸.

Występujące w tym tekście słowa: „komunikacja”, „proegzystencja”, podobnie jak „dialog” czy „koegzystencja”, są synonimami „międzyosobowości” i służą na oznaczenie społecznego charakteru osoby w sensie egzystencjonalnym. Można nawet powiedzieć, że u Schoonenberga społeczność wchodzi niejako w definicję jednostkowej osoby, skoro związek jednostki ze społecznością jest tak ścisły²⁹. Powyższy tekst — będący wiernym odbiciem heideggerowskiego „Dasein ist Zusein” — wyjaśnia również, dlaczego autor rzadko pisze: „grzech jednostki”, a częściej — „grzech w jednostce”. Ponieważ jednostkę o perspektywie egzystencjalnej zawsze wyprzedza społeczność — osoba jest „usytuowaną wolnością” — dlatego zanim podejmie ona grzeszną decyzję, już jest objęta i zanurzona w grzechu, tzn. w grzesznej sytuacji.

Jak jednak przedstawia się konkretne zastosowanie takiego rozumienia osoby i porządku moralnego w odniesieniu do grzechu? Po pierwsze znaczy to, że człowiek dopuszczający się grzechu odmawia stawania się osobą, czyli urzeczywistniania siebie samego, co konkretnie oznacza pomniejszanie własnej osobowości. I nie tylko własnej.

Grzech jako zło sprawione ku względnie przeciw drugiej osobie „jest naruszeniem stosunku międzyosobowego, jest odrzuceniem miłości”³⁰.

Schoonenberg nie mówi, że grzech narusza stosunek międzyosobowy, ale że jest naruszeniem go. Zwrot taki nie jest bez znaczenia. Naruszenie bowiem międzyosobowego stosunku jest właśnie ową grzeszną sytuacją, o której była mowa poprzednio, nazwana przez niego po prostu grzechem. Jego konkretną treścią jest brak miłości drugim.

W powyższych tekstach nie ma wprawdzie mowy wyraźnie o tym, że każdy grzech jest naruszeniem międzyosobowego stosunku, ale nie ulega wątpliwości, że taka jest myśl autora, o czym zresztą przekonują inne teksty, zredagowane wyraźnie, jak chociażby ten: „Każdy grzech sytuuje każdego drugiego w złu”³¹. Z pewnych wypowiedzi wynikałoby nawet,

²⁸ Tamże s. 102.

²⁹ L. Bakker, bliski przyjaciel Schoonenberga, pojęcie „międzyosobowości” uznaje za klucz do rozumienia nie tylko jego teologii grzechu, ale całej jego teologii: „Deze theolog (...) betreft in zijn speculatieve denken (oczywiście teologicznym — E. G.) bijna uitsluitend een wijsbegeerte van intersubjectiviteit”. *Schoonenberg's theologie: spiegel van onze eigen ontwikkeling*. „Tijdschrift voor Theologie” R. 11: 1971 s. 369.

³⁰ *Dal peccato alla redenzione* s. 13.

³¹ *L'homme dans le péché*. W: „Mysterium Salutis” T. 8: 1970 s. 77.

że naruszenie międzyosobowego stosunku nie musi się wcale dokonywać w bezpośrednim związku czasowym. Autor pisze np.: „Grzech dzisiejszy może pociągnąć drugiego nie tylko w tym samym momencie, może tego dokonać również w przyszłym pokoleniu”³². Nie ma jednak potrzeby zajmowania się tym problemem bliżej, przynajmniej w tym miejscu.

Tymczasem podsumujmy wyniki analizy. U Schoonenberga grzech w aspekcie moralno-religijnym oznacza zahamowanie przez daną osobę rozwoju ku swemu pełnemu zintegrowaniu oraz naruszenie międzyosobowego stosunku z innymi, z którymi jest ona wewnętrznie powiązana, co konkretnie znaczy nierealizowanie wymaganej miłości wobec współosób, czyli hamowanie również ich rozwoju ku ostatecznemu wypełnieniu „świata”.

Wydobyte dotychczas cechy grzechu nabierają swej szczegółowej i pełnej treści we właściwej Schoonenbergowi teologii grzechu.

GRZECH W ASPEKTCIE TEOLOGICZNYM

Człowiek jako osoba urzeczywistnia się nie tylko w dialogu z innymi ludźmi, lecz również w „nadprzyrodzonym dialogu” z Bogiem³³. Dlatego grzech posiada także znaczenie religijne. Jest grzechem „przeciw Bogu”.

Schoonenberg przyjmuje nawet między moralnością a religią najściślejsze powiązanie. Do tego stopnia, że — jak spostrzega — „etyka jest w swej głębi religią”³⁴. Zasada ta pozwala mu postawić następujące twierdzenie:

Każdy grzech przeciwko Bogu jest także grzechem przeciwko człowiekowi i odwrotnie, każdy grzech przeciw człowiekowi obraca się ostatecznie przeciw Bogu³⁵.

Szczegółowa treść powyższej zasady oraz wydobytego z niej wniosku kryje się we właściwościach, jakie autor przypisuje każdemu grzechowi. Sprowadzają się one do czterech. Z tego trzy nazwane są przez niego imiennie jako „charakter” grzechu: antydziejowy, antychrystusowy i nadprzyrodzony. Czwarty jest jedynie opisany. Ale naśladując autora, można by tę właściwość nazwać charakterem antybosko-stworzeniowym, względnie totalnej negacji.

Polega on na tym, że grzech kieruje się przeciw całej naraz rzeczywistości, przeciw Bogu, przeciw współczłowiekowi i przeciw całemu stworzeniu. „Tym, przeciw którym grzech wypowiada swoje „nie”, jest

³² *Theologie der Sünde* s. 121.

³³ Tamże s. 31; por. *Dal peccato alla redenzione* s. 14.

³⁴ *Dal peccato alla redenzione* s. 15.

³⁵ Tamże.

Bóg, ale tak samo współczłowiek, owszem, całe stworzenie” — czytamy w *Theologie der Sünde* ³⁶. Schoonenberg pisze: „współczłowiek” (de medemens, niem. der Mitmensch), a nie zwyczajnie — „człowiek”, ażeby uwypuklić cechę międzyosobowościową grzechu. Mówiąc zaś o skierowaniu grzechu przeciw stworzeniu chce poprawić niedostatek klasycznej definicji grzechu jako „aversio a Deo et conversio ad creaturam”. Grzech bowiem jest nieuporządkowanym (podkr. autora) zwróceniem się do stworzeń, czyli jest w gruncie rzeczy przeciw stworzeniu, przeciw porządkowi wewnątrzświatowemu i przeciw jego przyporządkowaniu Bogu. Stąd odpowiada mu lepiej biblijne określenie grzechu — odwrócenie się od prawdziwego Boga, a zwrócenie się do bożków ³⁷.

Racjami przemawiającymi za jednoczesnym skierowaniem każdego grzechu przeciw całej rzeczywistości są: naturalne przyporządkowanie stworzeń Stwórcy, zrównanie przez Chrystusa przykazania miłości Boga i bliźniego oraz i przede wszystkim Wcielenie Syna Bożego.

Pierwsza racja jest jasna i nie wymaga komentarza. Co się tyczy zrównania przez Chrystusa przykazań miłości autor interpretuje je jako ich utożsamienie. „Przykazanie miłości bliźniego jest równe przykazaniu miłości Boga i wraz z tym sama miłość bliźniego jest równa miłości Boga” ³⁸. Wprawdzie na podstawie samego tego tekstu nie można by było mieć pewności co do zupełnego utożsamienia ich przez Schoonenberga. Użyte słowo „gleich” niekoniecznie znaczy „tożsamy”. Jeżeli jednak weźmie się pod uwagę teksty mówiące o miłości, nie ulega wątpliwości, że autorowi chodzi o ich tożsamość. Pisze on np.: „Jak jedna miłość kieruje się ku Bogu i stworzeniu, tak grzech, który jest zawsze odrzuceniem miłości, kieruje się przeciw całej rzeczywistości Boga i stworzenia” ³⁹, albo — „miłość, jedna miłość (die eine Liebe) ku Bogu i bliźniemu (...)” ⁴⁰.

Dopiero jednak Wcielenie Syna Bożego wyjaśnia ostatecznie naturę tego powiązania. Przez Wcielenie „nasz stosunek do Boga włącza stosunek do współczłowieka”, ponieważ Bóg, który chce być dla ludzi Ojcem, posyła swego Syna „jako rzeczywistego współczłowieka” ⁴¹. Nietrudno zauważyć, jak „bliźni” z przykazań miłości zostaje zamieniony przy Wcieleniu we „współczłowieka” w sensie egzystencjalnym. W tym kontekście staje się jasne, dlaczego grzech jest skierowany jednocześnie przeciw ca-

³⁶ Jw, s. 31.

³⁷ *Theologie der Sünde* s. 31.

³⁸ „Das Gebot der Nächstenliebe ist dem der Gottesliebe, und damit die Nächstenliebe selbst der Gottesliebe gleich”. Tamże s. 26.

³⁹ Tamże s. 31.

⁴⁰ Tamże s. 32.

⁴¹ Tamże s. 25.

łej rzeczywistości. Ponieważ jest on odrzuceniem jednej, osobowej miłości, zagwarantowanej „współczłowieczeństwem” Chrystusa.

Znaczenie antydziejowego charakteru grzechu przedstawia następujący tekst: „Grzech jest skierowany jednocześnie przeciw sensowi dziejów jako rozwinięciu wewnętrżności i stąd, całkiem słusznie, przeciw historii zbawienia. Chociaż przez swoje pochodzenie z wolności tkwi w historii, to jednak jest on antydziejowy”⁴².

Sens ogólny tego tekstu jest zrozumiały. Natomiast nie jest jasny sam związek obu historii ani jego natura. Schoonenberg tłumaczy go pewnym „procesem”. Polega on na tym, że grzech, który jest zawsze skierowany przeciwko Bogu, faktycznie jest skierowany przeciwko cnotom Boskim: wierze, nadziei i miłości. Z kolei cnoty te tworzą „formę” cnót moralnych. Te ostatnie znowu objawiają się w zachowaniu praw i norm moralnych. Stąd grzech jako naruszenie najpierw cnót Boskich, przez nie cnót moralnych, jest konkretnie „przekroczeniem prawa i odrzuceniem norm moralnych”⁴³. W innym tekście wyjaśnia: „Grzech nie jest w pierwszym rzędzie wykroczeniem przeciw tzw. „pozytywnym prawom”, lecz przeciw „istotnym prawom” naturalnej rzeczywistości i przeciw pozytywnym prawom”⁴⁴.

Proces ten pokazuje, jak u autora nadprzyrodzona historia zbawienia prawie że się zlewa w jedno z naturalną historią ludzkości. Mimo woli nasuwa się pytanie czy mamy tu do czynienia jedynie z nic nie znaczącym sposobem wyrażania się, czy też może z pewnym rzeczywistym problemem? — pytanie, na które trudno w tym miejscu odpowiedzieć zadowalająco. Dlatego trzeba badać nadal.

Jeżeli świat i człowiek rozwija się w swym dynamizmie, to oczywiście rozwija się ku Chrystusowi, który jest wypełnieniem ludzkich dziejów. Stąd każdy grzech posiada charakter antychrystusowy. Schoonenberg powołuje się w tym względzie na Janowe teksty o grzechu jako nieprawości, rozumianej jako odrzucenie Chrystusa⁴⁵. Należy powiedzieć, że zarówno tą cechą, jak i poprzednią autor przygotowuje czytelnika do natury „grzechu świata”.

Czas zająć się pozostałą właściwością grzechu, jego charakterem „nadprzyrodzonym”. Oto pełny tekst: „Sądzimy, że każdemu człowiekowi ofiarowana jest w jakiś sposób łaska; wynika to z powszechnej woli

⁴² *Theologie der Sünde* s. 34. Za tekstem tym — o czym świadczą słowa: „rozwiniecie wewnętrżności” — kryje się teilhardowska wizja powszechnej ewolucji kosmicznej z Chrystusem jako jej Omega, którą autor przejmuje do swej teologii. Zob. *Boży świat w stwarzaniu* s. 6.

⁴³ *Theologie der Sünde* s. 32.

⁴⁴ Tamże s. 33.

⁴⁵ Tamże s. 35.

zbawczej Boga, w każdym razie każdy człowiek jest ujęty w porządku łaski i skierowany do nadprzyrodzonego celu. Dlatego grzech w naszym świecie posiada zawsze charakter nadprzyrodzony; nawet jeżeli w swej treści można go nazwać naturalnym, to jednak jest on nadprzyrodzony jako (negatywna) odpowiedź ma nadprzyrodzone obdarowanie łaską”⁴⁶.

Jest rzeczą zastanawiającą, że autor nie mówi o antynadprzyrodzonym charakterze grzechu, lecz całkiem zwyczajnie o charakterze nadprzyrodzonym, co stanowi zupełną nowość w teologii katolickiej.

Jeżeli grzech jest naturalny w swej treści, to „nadprzyrodzony” może być jedynie w swej formie. Konkretny sens tego wniosku wyjaśniają dwa inne oświadczenia autora, różne w sformułowaniu, lecz te same w treści. W pierwszym orzeka, że „grzech jest faktycznie możliwy tylko wewnątrz historii zbawienia”⁴⁷. W drugim twierdzi: „Jeżeli chce się prowadzić spekulacje nie o rzeczywistym, lecz o możliwym stworzeniu, o „natura pura”, to musi się rozumieć „grzech”, przy całkowitej zgodności brzmienia, treściowo inaczej. Wówczas bowiem nie mogło być mowy o „dialogu”⁴⁸. Ogólnie zatem wiadomo, co Schoonenberg chce powiedzieć, mówiąc o „nadprzyrodzonym” charakterze grzechu. Natomiast pozostaje nie wyjaśnione dokonywanie się tej „nadprzyrodzonej” formy grzechu. Poza tym, formułując swe myśli w ten sposób, siłą rzeczy stawia odbiorcę przed pytaniem o rozumienie nadprzyrodzoneści łaski, przed pytaniem, które powtórzy się przy przedstawianiu skutków grzechu.

Spróbujmy tymczasem dokonać pewnego podsumowania dotychczasowych obserwacji. W wywodach autora o właściwościach grzechu powtarza się pewien identyczny schemat ich przedstawiania. Schoonenberg rozpoczyna zwykle od podkreślenia skierowania grzechu przeciw Bogu, lecz przy końcu okazuje się, że jest on skierowany przeciw naturalnej rzeczywistości. Czyli to, co grzech niszczy naprawdę, to naturalny dynamizm rozwoju świata (ludzi). Ponadto można zauważyć stałe podkreślanie znaczenia osoby ludzkiej. Jeżeli jeden i ten sam grzech, który jest odrzuceniem miłości, kieruje się jednocześnie przeciw Bogu i człowiekowi, to dzieje się tak nie dlatego, iż Bóg tak zagwarantował, lecz dlatego, że jest jedna miłość w osobie. Ale z kolei znowu, jeżeli jest jedna miłość w osobie, to nie z tej racji, że gwarancją tej jedności jest naprawdę zrównanie przez Chrystusa obu przykazań miłości — dla Schoonenberga jest to nawet utożsamienie — ale dlatego, że osoba posiada jedną miłość, jak jedno jest jej działanie. Autor bynajmniej nie troszczy się o wyka-

⁴⁶ Tamże s. 32; por. *De macht der zonde* s. 38.

⁴⁷ *Theologie der Sünde* s. 34.

⁴⁸ Tamże s. 32.

zywanie tożsamości obu miłości w oparciu o egzystencję słów Chrystusa, lecz czyni to w gruncie rzeczy na modelu osoby. Podobnie ma się rzecz z charakterem grzechu antychrytusowym. Jeżeli grzech kieruje się przeciw Chrystusowi, to bardziej przeciw Chrystusowi, który jest „współczłowiekiem” niż przeciw Chrystusowi, który jest Bogiem.

Nie znaczy to, że ukazane przez autora właściwości grzechu są błędne na gruncie teologii katolickiej, ale że przeziera przez nie pewien niedostatek, widoczny zwłaszcza przy przedstawianiu skutków grzechu, którymi mamy się teraz zająć.

GRZECH W ASPEKCIE SPRAWIONYCH SKUTKÓW

Stosownie do złożonej natury grzechu Schoonenberg rozróżnia dwójakiego rodzaju skutki — wynikające z treści określonych czynów, jak szkody na zdrowiu, w dobrach materialnych, na życiu własnym lub bliźniego oraz wynikające z najgłębszej istoty każdego grzechu. Są to: utrata łaski Bożej, niemoc do miłości, skłonność do złego oraz samotność i strach. Samotność i strach nie są dwoma różnymi skutkami, lecz jednym skutkiem o podwójnym aspekcie. Oznacza to, że Schoonenberg pozostaje ciągle na poziomie egzystencjalnym. Skutkami pierwszego rodzaju, poza wzmianką, że są takie, autor nie interesuje się. Całą natomiast uwagę skupia na skutkach drugiego rodzaju. Szczupłość artykułu nie pozwala na zajęcie się wszystkimi zasadniczymi skutkami. Zostaną tu rozpatrzone jedynie dwa pierwsze, przy których uczony przejawia największą oryginalność, tzn. utrata łaski Bożej i niemoc do miłości.

Co znaczy dla Schoonenberga utracić łaskę Bożą?

Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w kontekście „nadprzyrodzonego” charakteru grzechu. Prowadząc polemikę z pewnym popularnym poglądem, według którego grzesznik przez grzech traci łaskę, lecz zatrzymuje naturę, Schoonenberg wyjaśnia, iż taki pogląd nie jest prawdziwy. Faktycznie bowiem istniejąca natura ludzka jest wewnętrznie przyporządkowana łasce. Człowiek, który odwraca się od drugiego, skazuje siebie na samotność. Kiedy odwraca się od Boga, „ludzka osoba staje się osamotniona w sposób najbardziej zasadniczy, jej zaś natura została udaremniona w swym najgłębszym ukierunkowaniu do celu”⁴⁹. Przez to — wyjaśnia nadal — człowiek nie traci wprawdzie swego bytu, ale traci jego pełnię i sens.

Utracić zatem łaskę Bożą, albo wspólnotę z Bogiem — jak się niekiedy wyraża synonimicznie — znaczy to utracić pełny sens osobowej egzysten-

⁴⁹ Tamże s. 83.

cji. Dalszą specyfikację znaczenia „utruty łaski” znajdujemy w kontekście stosunku „natura—łaska” Autor zamienia klasyczny stosunek „natura—łaska” na stosunek „osoba—łaska”, ponieważ to, co nazywamy „naturą”, jest ludzką naturą ludzkiej osoby. Stąd osoba jest bardziej podstawowym podmiotem łaski. Natomiast „łaska” w swej pełnej konkretności „jest także udziałem w ludzkiej naturze, lecz obecnie w ludzkiej naturze Boskiej Osoby samego Syna Bożego”. I natychmiast wyjaśniając własną myśl dodaje: „Życie w łasce znaczy, tak samo jak życie naturalne, być człowiekiem (Menschsein), ale być człowiekiem z Wcielonego Słowa”⁵⁰.

Skoro „życie w łasce” znaczy „być człowiekiem z Wcielonego Słowa”, to utrata tego życia oznacza bycie człowiekiem bez Wcielonego Słowa. Można więc powiedzieć — rozwijając nadal powyższe obserwacje — że utracić łaskę Bożą znaczy według Schoonenberga również pozostać człowiekiem, ale bez Wcielonego Słowa.

A co oznacza dla Schoonenberga niemoc do miłości?

Szczegółową treść tego skutku wyrażają dwa twierdzenia. Pierwsze posiada podwójną postać: bezosobową i osobową. Postać bezosobowa opiewa: „Grzech wyklucza każdą miłość: nadprzyrodzoną i naturalną”⁵¹. Twierdzenie to wyrażone w formie osobowej brzmi: „Człowiek grzeszny bez łaski nie jest zdolny do żadnej miłości, ani do nadprzyrodzonej, ani do naturalnej”⁵².

Wziąwszy pod uwagę, że miłość jest formą cnót moralnych, stawia drugie twierdzenie: „Dla człowieka w grzechu żadna prawdziwa cnota nie jest możliwa”⁵³.

Człowiek grzeszny z pierwszego twierdzenia, względnie „człowiek w grzechu” — jak w twierdzeniu drugim, oznacza grzesznika w sensie właściwym, tzn. człowieka będącego w stanie grzechu śmiertelnego. Wynika to z bliższego określenia grzechu. „Grzech w swojej pełni, grzech śmiertelny, jest utratą życia łaski”⁵⁴.

Niemoc, o której mowa w określeniu skutku, znaczy niemożliwość, niezdolność, jak to wynika z treści twierdzeń, i oznacza niemożliwość moralną. Dla Schoonenberga jednak ta niemożliwość moralna jest nie-

⁵⁰ Tamże s. 84.

⁵¹ „Die Sünde schliesst jede Liebe aus (...) die übernatürliche (...) und die natürliche”. Tamże s. 85; *De macht der zonde* s 220.

⁵² „Die sündige Mensch ist ohne Gnade zu keiner einzigen Liebe fähig, zu keiner übernatürlichen und zu keiner natürlichen”. *Theologie der Sünde* s. 86; por. *De macht der zonde* s. 222.

⁵³ „Jede wirkliche Tugend für den Menschen in der Sünde unmöglich ist”. *Theologie der Sünde* s. 88; por. *De macht der zonde* s. 224.

⁵⁴ *Theologie der Sünde* s. 85.

możliwością absolutną. „Niemoc moralna do miłości — stwierdza w kontekście — jest sama absolutna”⁵⁵. Co więcej, z kontekstu tego wynika, że ma on na myśli miłość jako nie tylko cnotę, lecz również poszczególne jej akty. Mówiąc o teologach, którzy rozumieją niemoc do miłości jedynie jako wielką trudność w stałym jej pełnieniu, przy jednoczesnej możliwości jakiegoś pojedynczego aktu, dodaje: „Właściwy stosunek grzechu jest gorszy”⁵⁶. Czyli że autor wykluczałby nawet pojedyncze akty miłości.

Jak uzasadnia on tę absolutną niemożliwość do miłości i do każdej cnoty?

Uzasadnienie niezdolności do miłości nadprzyrodzonej jest proste. Utrata życia łaski wyklucza tym samym posiadanie zdolności do nadprzyrodzonej miłości. Ażeby z kolei dowieść niemocy o naturalnej miłości i odpowiednio, do każdej cnoty, Schoonenberg ucieka się do pojęcia osoby jako podmiotu jednego działania. „Człowiek — orzeka — nie może mówić nadprzyrodzenie „tak”, a naturalnie „nie” i odwrotnie”⁵⁷. Taki wniosek wynika z posiadania przez osobę jednej miłości, o czym przypomina ponownie. „Jest tylko jedna jedyna miłość, którą kocha się Boga i współczłowieka dla Jego woli”⁵⁸. Znaczy to, że faktyczną podstawą niemożliwości pełnienia przez grzesznika żadnej miłości jest nieposiadanie przezeń ontycznie jednej miłości, którą utracił przez grzech. Dowiódł zatem swego twierdzenia.

Przy takim jednak stanowisku powstaje zasadnicza trudność. Schoonenberg wyraża się wprawdzie tak, jakby przyjmował istnienie dwóch rzeczywiście różnych miłości, skoro jednak przechodzi do ich uzasadnienia, dowiadujemy się o istnieniu jednej tylko miłości w osobie i odpowiednio o jej nieistnieniu w grzesznej osobie. Jak wobec tego należy rozumieć nadprzyrodzoność miłości, o której mówi? Czy tak, jak przy grzechu i łasce, czy także inaczej? Na pytanie to, niestety, nie daje on jednoznacznej odpowiedzi.

Poza tym w stanowisku autora kryje się inna trudność, nie mniej zasadnicza niż poprzednia. Mówienie o absolutnej niemożliwości do miłości i do każdej innej cnoty obrazuje wprawdzie dobrze „potęgę” grzechu, co bez wątpienia jest jego zamiarem, ale jawnie przeciwstawia się głoszonej powszechnie nauce Kościoła o możliwości pełnienia przez grzesznika jakichś poszczególnych uczynków miłości oraz innych cnót⁵⁹.

⁵⁵ Tamże s. 93; *De macht der zonde* s. 229.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ *Theologie der Sünde* s. 85; *De macht der zonde* s. 221.

⁵⁸ *Theologie der Sünde* s. 87; *De macht der zonde* s. 223.

⁵⁹ Zob. orzeczenia papieskie potępiające niektóre poglądy M. Lutra oraz M. du Bay jako heretyckie i błędne. Dz. 771, 772, 1025, 1034.

Trudność tę zauważył już inny teolog holenderski A. Vanneste: „P. Schoonenberg używa niekiedy określeń, przy których nie widać absolutnie, jak je uzgodnić z nauką autentycznie chrześcijańską”⁶⁰. Trzeba jednak dodać, że Schoonenberg przy końcu swego wywodu o niemocy grzesznika do każdej prawdziwej cnoty złagodził ostrość brzmienia swych twierdzeń. Zaznacza bowiem, że grzesznik może wprowadzić także wybrać dobro ograniczone; takie, które nie jest przedmiotem doskonałej miłości, jak tego chciał Chrystus: „miłość (...), która nie zna granic”

Szkoda, że nie zaznaczył on tego na samym początku. Tego rodzaju niedopowiedzenia są, niestety częstym zjawiskiem, a raczej normalnym sposobem wyrażania się autora⁶¹. Tą uwagą przechodzimy do drugiej części artykułu.

Ocena poglądów autora

Przechodząc do oceny krytycznej pojęcia grzechu według Schoonenberga, spróbujmy najpierw popatrzeć na to rozwiązanie od strony zamierzonego przezeń celu. Nie jest on trudny do odszukania.

Na pewno autor chciał uniknąć tych jednostronności, które widział zawarte w klasycznych definicjach grzechu. Można to wnosić z jego polemiki z tymi określeniami. Niekiedy wyjaśnia wprost, dlaczego na przykład używa innego słowa, jak to ma miejsce przy „postawie”, pojętej jako stan grzechu. Po pierwsze, ponieważ „stan” nabrał popularnie znaczenia czysto prawnego, gdy tymczasem grzech ma charakter bytowy. Po drugie, w ziemskim życiu nie ma stanów stałych bez przeciwstanów. Nie ma stanu łaski bez pokusy, ale też nie ma stanu grzechu bez nacisku odkupieńczej łaski. Grzech zawsze jest objęty, ograniczony przez łaskę. Dlatego pojęcie postawy lepiej oddaje tę złożoną rzeczywistość.

Poza tym celem czysto naukowym Schoonenberg kierował się również celem naukowo-duszpasterskim. Chciał dać swemu odbiorcy (laikowi) pogłębione pojęcie grzechu, by tym sposobem uchronić go od bagatelizowania grzechu. W tym celu sięgnął do kategorii personalno-egzystencjonalnych, które, jego zdaniem, lepiej oddają rzeczywistość grzechu i łaski. A teraz popatrzmy na te cele od strony ich urzeczywistnienia.

⁶⁰ *Le dogme du péché originel*. Louvain 1971 s. 151.

⁶¹ M. Schoof zaznacza o stylu mówienia Schoonenberga: „Czytając jego prace trzeba pamiętać o jego tendencji do understatement”. *Przełom w teologii katolickiej*. Kraków 1972 s. 134.

Trzeba przyznać, że przedstawione pojęcie grzechu cechuje, przynajmniej w pierwszym odbiorze, pewna głębia. Sprawione przez grzech skutki, wyrażone w pojęciach personalno-egzystencjonalnych, ukazują ponadto całą jego wewnętrzną złość. Mogłoby się więc wydawać, że poglądy autora, poza wspomnianymi już usterkami, nie posiadają innych braków, a zatem zasługują na ich przyjęcie i szersze zastosowanie w teologii katolickiej. Jeżeli jednak przyjrzyć się tym poglądom uważniej, dochodzimy do innego wniosku.

Pierwsza poważna trudność, ukryta w tych poglądach, dotyczy grzechu powszedniego. Jak grzech, który na podstawie określenia: „jest zawsze skierowany przeciw Bogu”, może być grzechem powszednim, jaki Schoonenberg jednak uznaje? Stanowisko teologii klasycznej wydaje się być w tym względzie poprawniejsze, kiedy ujmuje ono grzech powszedni nie jako skierowanie przeciw woli Bożej, ale jako coś „*praeter voluntatem*” Boga. W przypadku teologa holenderskiego odpowiedniej byłoby uznawać same grzechy śmiertelne.

Ale w tym miejscu nowa trudność. Grzech jest to wolna decyzja osoby ku złu. Decyzja ta jednak, według jego własnych wyjaśnień, nigdy prawie nie uzewnętrznia się w całej pełni⁶². Przy jednoczesnym założeniu, że czyny zewnętrzne same urzeczywistniają tę decyzję, dochodzimy do wniosku, że możliwość popełnienia przez osobę grzechu śmiertelnego jest tu w sposób niewyraźny zakwestionowana. W jednym z późniejszych artykułów oświadcza on wręcz: „Grzech pierwotny (jak w ogóle jakikolwiek grzech, za wyjątkiem potępienia wiecznego) nigdy nie konkretyzuje w zupełności swojej definicji, nie urzeczywistnia nigdy w całej pełni swej istoty”⁶³. Znaczy to, że według Schoonenberga grzech śmiertelny nigdy nie jest właściwie śmiercią duszy, lecz tylko pewnym, dalszym lub bliższym, oddaleniem od Boga. Nie jest nigdy zupełnym brakiem życia łaski. Takie teoretyczne podważenie istoty grzechu śmiertelnego może spowodować w życiu praktycznym błędną opinię o niemożliwości popełnienia przez człowieka grzechu śmiertelnego w ogóle. Pewne symptomy takiej opinii są już, niestety, zauważane na Zachodzie.

Nie są to jedyne trudności, jakie można dostrzec w Schoonenbergowym pojęciu grzechu. Autor wyraża się o nim jak o osobie. W jego opisach grzech ma swoją duszę, swoje ciało, żyje, panuje nad człowiekiem i nad ludzkością, występuje przeciw Chrystusowi, objawia się, wypowiada swoje „nie”. Można oczywiście te wszystkie personifikacje grzechu

⁶² *Theologie der Sünde* s. 43—45.

⁶³ „Il peccato originale (come forse qualsiasi peccato, eccetto nella dannazione eterna) non concretizza mai per completo la sua definizione, non si realizza mai in tutta la pienezza della sua essenza”. *Dal peccato alla redenzione* s. 97.

przypisać jego językowi obrazu. Ale czy zupełnie? Określając grzech jako osobową decyzję mimo woli utożsamia go z samą osobą, której istotą jest właśnie wolna, osobowa decyzja. Taki obraz grzechu przypomina do złudzenia grzech pojęty po protestancku. A więc tak zrośnięty z osobą, że od niej nieoddzielny. Bóg natomiast tylko nie poczytuje go człowiekowi. Schoonenbergowi taki obraz grzechu zdaje się bardzo odpowiadać. Tylko że przy takim ujęciu zanika katolicka nauka o usprawiedliwieniu grzesznika jako jego wewnętrznej przemianie.

Jest także inna rzecz, którą trzeba w tym miejscu odnotować. Autor przyjął jako zasadę, że grzechem w sensie właściwym jest wina moralna najściślej pojęta. Dla niego zło tragiczne nie jest jeszcze grzechem. Z drugiej jednak strony pojęcie grzechu odnosi bez zastrzeżenia do pojęcia sytuacji, nazywając ją po prostu grzechem i tak ją ukazuje, jakby była ona rzeczywistym, prawdziwym grzechem. Dwuznaczność ta stanowi podstawowy niedostatek całej jego teologii grzechu.

Obok tego istnieje drugi niedostatek. Przy przedstawianiu samego grzechu nie jest on tak bardzo zauważalny. Natomiast przy przedstawianiu skutków grzechu niedostatek ten jawi się z całą ostrością. Dla Schoonenberga utracić łaskę Bożą znaczy utracić pełny sens osobowej egzystencji albo też — pozostać człowiekiem, ale bez Wcielonego Słowa. Wiadomo, że autor wyraża się w ten sposób ze swego egzystencjonalnego stanowiska. Określenia takie same w sobie nie są błędne i można by je przyjąć jako wyraz teologii katolickiej. Są jednak pewne racje, dla których nie można się zgodzić na nie bez zastrzeżeń, zwłaszcza że idąc po myśli autora, należałoby je przyjąć jako pełny wyraz, przełożonej na nowy język współczesnego człowieka, nauki katolickiej.

Wystarczy jedynie zapytać, jaki sens nadaje Schoonenberg łasce, o której uczy teologia katolicka w oparciu o naukę wiary, by ów niedostatek stał się widoczny. Łaska, według niego, jest to udział w ludzkiej naturze Chrystusa. A co z udziałem w Boskiej naturze? Schoonenberg nie twierdzi, że łaska nim nie jest. Ale też i nie stwierdza, że nim jest. Wprost przeciwnie, „łaska wczorajsza jest „naturą” lub „osobą dzisiaj” — jak się wyraża w późniejszym dziele⁶⁴. Widocznie użyte przez niego kategorie egzystencjonalne nie są w stanie wyrazić tej transcendentnej treści łaski. W stanowisku takim nietrudno się dopatrzeć pewnego naturalizmu teologicznego, tym niebezpieczniejszego — zwłaszcza dla mniej obytego z nauką katolicką — że przybranego w szatę religijnego języka, a zatem wydającego się pozostawać jej prawdziwą i pełną treścią. Rzutuje ono również na sam grzech, skoro jest on także „nadprzyrodzony”. Wobec tego można się pytać, czy Schoonenberg naprawdę dał swemu odbiorcy pogłębiony obraz grzechu?

⁶⁴ *Alliance et création*. Tours 1970 s. 220.

Jako wniosek ogólny z tych uwag można przyjąć następujące zdanie: przedstawiona przez Schoonenberga struktura grzechu i związanych z nim skutków zawiera z punktu widzenia nauki katolickiej braki w postaci jednostronności ujęć. Jednostronności te są wynikiem zastosowania bez zastrzeżeń filozoficznych pojęć egzystencjalizmu do treści nauki wiary i uczynienia osoby ludzkiej, pojętej również egzystencjonalnie, rzeczywistym ośrodkiem i podstawą orzekania w teologii. Wobec tego wydaje się niemożliwością przyjęcie i uznanie poglądów Schoonenberga na grzech i na jego skutki bez zastrzeżeń za pełny wyraz nauki katolickiej i a fortiori teologii katolickiej.

La structure du péché selon Piet Schoonenberg

RÉSUMÉ

Le présent article est un essai de l'examen critique d'une conception spécifique du péché et des conséquences qui en résultent, conception qui est représentée par P. Schoonenberg, théologien catholique hollandais. La première partie de l'étude est consacrée à l'analyse des idées de Schoonenberg, la deuxième partie examine ces idées par rapport à l'enseignement sur le péché, généralement admis dans l'Eglise Catholique.

Envisagé du point de vue la science catholique, la structure du péché et de ses conséquences présentée par Schoonenberg comporte des erreurs résultant d'une partialité en faveur de certaines idées. Ainsi, Schoonenberg applique sans objection les idées philosophiques de l'existentialisme à l'enseignement de la foi et fait de la personne humaine, comprise elle-même existentiellement aussi, le centre effectif et le fondement des énoncés théologiques. Il semble par conséquent impossible de s'associer sans restriction aux idées de Schoonenberg concernant le péché et ses conséquences, de les considérer comme représentatives de la science catholique et, à fortiori, de la théologie catholique.
