

KS. GRZEGORZ STRZELCZYK
ANETA KUBERSKA

KOŚCIÓŁ, ŚWIAT, REFORMA

ROZMOWY O WIERZE I SUMIENIU

© Wydawnictwo WAM, 2026

Opieka redakcyjna: Joanna Pakuza

Korekta: Katarzyna Onderka

Projekt okładki: Katarzyna Ewa Legendź

Zdjęcia na 1 stronie okładki: © Grażyna Makara

Skład: Lucyna Sterczewska

na podstawie projektu Dawida Adrjanczyka

ISBN 978-83-277-4647-4

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa: WYDAWNICZA • Kraków

Publikację wydrukowano na papierze Artis white 70g vol. 2.0

SPIS TREŚCI

SŁOWO WPROWADZENIA	9
--------------------	---

CZĘŚĆ 1: KOŚCIÓŁ A NAUKA

Rozdział 1. PO CO CHRZEŚCIJAŃSTWU TEOLOGIA?	13
Rozdział 2. GRZECH PIERWORODNY A WIEDZA O EWOLUCYJNYCH POCZĄTKACH CZŁOWIEKA	43
Rozdział 3. NEUROBIOLOGIA A NAUCZANIE NA TEMAT WOLNEJ WOLI I ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA SWOJE CZYNY	65
Rozdział 4. PATRYSTYKA, SCHOLASTYKA, PERSONALIZM, CZYLI JAKA FILOZOFIA RZĄDZI MYŚLENIEM KOŚCIOŁA	97
Rozdział 5. CZY PSYCHOLOGIA MOŻE BYĆ CHRZEŚCIJAŃSKA?	125
Rozdział 6. DLACZEGO KOŚCIOŁOWI TRUDNO NADAŻYĆ ZA NAUKĄ I CO Z TYM MOŻNA ZROBIĆ?	145

CZĘŚĆ 2: REFORMA KOŚCIOŁA

Rozdział 7. CZY JEZUS PRAGNĄŁ OFIARY I KAPŁANÓW, KTÓRZY BY JĄ SKŁADALI? CO POSZŁO NIE TAK Z ROZWOJEM WSPÓLNOTY ZAŁOŻONEJ PRZEZ JEZUSA Z NAZARETU?	173
--	-----

Rozdział 8. (NIE)ZMIENNOŚĆ DOKTRYNY	205
Rozdział 9. SYNODALNOŚĆ – MODA CZY KONSTYTUTYWNY WYMIAR KOŚCIOŁA?	235
Rozdział 10. WŁADZA I CELIBAT A PRZEMOC W KOŚCIELE	259
Rozdział 11. CZY PATRIARCHAT JEST USTROJEM KOŚCIOŁA I DLACZEGO MĘŻCZYŹNI W KOŚCIELE BOJĄ SIĘ WŁADZY KOBIET?	291
Rozdział 12. CZY SKANDALE SEKSUALNE ZNISZCZĄ KOŚCIÓŁ?	323
Rozdział 13. RUCHY RELIGIJNE I WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIE. DLACZEGO TO, CO MIAŁO BYĆ „WIOSNĄ KOŚCIOŁA”, TAK CZĘSTO OKAZUJE SIĘ ZBUDOWANE NA PRZEMOCY I DUCHOWEJ DYSFUNKCJI?	351
Rozdział 14. SOJUSZ OŁTARZA Z TRONEM. OKAZJA CZY POKUSA DLA KOŚCIOŁA?	371

CZĘŚĆ 3: KOŚCIÓŁ W ŚWIECIE

Rozdział 15. PO CO CZŁOWIEKOWI W XXI WIEKU KOŚCIÓŁ? CZY NADAŁ OBOWIĄZUJE PRZEKONANIE, ŻE POZA KOŚCIOŁEM NIE MA ZBAWIENIA?	397
Rozdział 16. CO TO ZNACZY WIERZYĆ PO CHRZEŚCIJAŃSKU. CZY DA SIĘ SFORMUŁOWAĆ JAKĄŚ UNIWERSALNĄ DEFINICJĘ, CZY RACZEJ OBOWIĄZUJE ZASADA: TYLE DRÓG DO BOGA, ILU LUDZI?	425

Rozdział 17. CZY KTOKOLWIEK JESZCZE INTERESUJE SIĘ JEDNOŚCIĄ CHRZEŚCIJAN?	451
Rozdział 18. ANTYKONCEPCJA, ABORCJA, EUTANAZJA – CZY KOŚCIÓŁ ZMIENI SWOJE NAUCZANIE NA TE TEMATY?	469
Rozdział 19. ROZWODNICY I LGBTQ+ – KATOLICY DZIESIĄTEJ KATEGORII?	489
Rozdział 20. CZY WARTO KŁÓCIĆ SIĘ O RELIGIĘ W SZKOLE? NA ILE WYGODA ŻYCIA W CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WSPIERA KOŚCIÓŁ W OSOBISTEJ EWANGELIZACJI LUDZI?	511

*Aneta dedykuje książkę swoim dzieciom:
Mikołajowi i Agacie – aby wiara była dla Was
przestrzenią wolności, odwagi i myślenia*

SŁOWO WPROWADZENIA

Publikacja, którą oddajemy w ręce czytelników, wyrasta z rozmowy, którą przeprowadziliśmy wiele lat temu. Kiedy w książce *Wolność, wiara, Bóg. Rozmowy o chrześcijaństwie* próbowaliśmy dotknąć tego, co w wierze najbardziej fundamentalne, poruszaliśmy się po obszarze treści dogmatów, pojęć i podstawowych intuicji teologicznych. Chodziło o to, by zapytać, w co właściwie wierzymy i jak Kościół opowiada o Bogu, człowieku i zbawieniu. Tamta rozmowa miała charakter porządkujący – była próbą uchwycenia rdzenia.

W naszej nowej książce nie zatrzymujemy się tym razem na pytaniu o treść wiary, lecz kierujemy uwagę ku jej konsekwencjom. Pytamy, jak wiara funkcjonuje w rzeczywistości, która coraz częściej stawia jej opór, oraz w jaki sposób Kościół mierzy się z wyzwaniem, które nie są już teoretyczne, lecz dotyczą codziennego doświadczenia wierzących.

Kościół w Polsce znalazł się w momencie głębokiego kryzysu zaufania. Ujawniane skandale przemocy, narastający rozdźwięk między hierarchią a świeckimi, instrumentalizacja religii

10 KOŚCIÓŁ, ŚWIAT, REFORMA. ROZMOWY...

w sporach politycznych, masowe odchodzenie ludzi od praktyk religijnych, trudność w dialogu z nauką i współczesną wiedzą o człowieku, systemowe marginalizowanie kobiet – wszystko to sprawia, że dla wielu katolików Kościół przestał być przestrzenią oczywistą. Coraz częściej jest miejscem pytań, napięć, niekiedy również bólu.

W tej sytuacji pytanie o reformę nie jest pytaniem o zdradę wiary, lecz o jej wiarygodność. O to, czy Kościół potrafi odróżnić to, co istotne, od tego, co historycznie uwarunkowane; czy umie słuchać doświadczenia ludzi, nie tracąc przy tym swojej tożsamości; czy potrafi przyjąć krytykę bez ucieczki w defensywę.

Nasze rozmowy nie są manifestem ani programem naprawczym. Są próbą wspólnego myślenia – spokojnego, nieuciekającego od trudnych tematów, ale też wolnego od pokusy łatwych rozstrzygnięć. Jeśli ta książka ma jakiś cel, to jest nim stworzenie przestrzeni, w której wiara może spotkać się z rzeczywistością bez lęku.

Nie po to, by się do niej dostosować, lecz by pozostać wierną Temu, od którego wszystko się zaczęło.

Aneta Kuberska
ks. Grzegorz Strzelczyk

CZĘŚĆ 1

KOŚCIÓŁ A NAUKA

ROZDZIAŁ 1

PO CO CHRZEŚCIJAŃSTWU TEOLOGIA?

Istnienie i wsparcie dla uniwersyteckiej teologii są cechą wyróżniającą chrześcijaństwo wśród innych religii. Jakie znaczenie dla zrozumienia chrześcijaństwa ma fakt, że próbuje ono doświadczenie religijne opisywać także w sposób naukowy?

To świetny punkt wyjścia, bo – jak sądzę – właśnie tu tkwi sens uprawiania teologii. Jeżeli w ogóle ma ona użyteczność jako nauka, to właśnie w tym, że wnosi racjonalność do religijnych przestrzeni, które mają tendencje do ujmowania rzeczywistości w sposób magiczny.

Religia bez teologii to magia?

Potrzeby religijne – na ile obecnie je rozumiemy – są częścią procesu ewolucyjnego, z którego jako ludzie się wyłaniamy. A proces ewolucyjny oczywiście nakierowany jest na przetrwanie. Na najbardziej podstawowym poziomie potrzeby religijne są próbą odpowiedzi na problem nieradzenia sobie z różnymi elementami rzeczywistości. Na strach przed światem, który otacza człowieka i którego on nie rozumie. Chodzi więc o to, aby jakoś zapanować nad siłami rządzącymi rzeczywistością. Albo przynajmniej wpłynąć na nie za pomocą różnych czynności, tak by je „oswoić”, by były po „naszej” stronie.

Tymczasem chrześcijaństwo we wczesnym okresie swojego istnienia sprzeciwia się takiej „magicznej” religijności i – zupełnie na przekór ówczesnej religijności – pierwsi chrześcijanie w ogóle nie sprawują kultu ofiarniczego. Podstawowe wyzwanie, które Jezus nam zostawia w Ewangeliach, brzmi „wydaj bezinteresownie swoje życie za drugiego”. I to jest bardzo areligijne.

Dlaczego?

Bo atawistyczna religia służy przetrwaniu i zabezpieczeniu bytu człowieka. Nawet jeszcze mnóstwo wątków Starego Testamentu idzie po tej linii: „Abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło”. Właśnie po to mamy spełniać przykazania, których elementem jest sprawowanie kultu.

A Jezus to dość radykalnie zmienia, co – moim zdaniem – generuje od samego początku napięcie pomiędzy religią i religijnością, a ewangelicznie rozumianym chrześcijaństwem.

Czyli chrześcijaństwo na początku nie było religią i w tym znaczeniu było kontrkulturowe wobec ówczesnej kultury, która w całości była religijna?

Tak, dopiero na Soborze Nicejskim (325) nastąpiło oficjalne włączenie chrześcijaństwa w obieg religii rzymskiej. Od tego mniej więcej momentu następuje jego instytucjonalne „ureligijnienie”.

Dzięki teologii uprawianej naukowo mamy dzisiaj narzędzia do tego, żeby stwierdzić, że oryginalny impuls Jezusa nie był tak bardzo religijny jak go od IV wieku w Kościele interpretujemy. Wiemy, że – używając współczesnych pojęć – był dużo bardziej teologią wyzwolenia niż scholastyką. Zatem jestem przekonany, że pewien rodzaj nawrócenia w Kościele jest możliwy wyłącznie dzięki naukowej teologii.

Na szczęście obecnie w Kościele występuje coraz powszechniej świadomość, że musimy zredukować całą tę atawistyczno-kulturową nadbudowę religijną z powrotem do relacji. Dokument końcowy drugiej sesji XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo, misja* (zatwierdzony 26 X 2024) wielokrotnie wskazuje, że relacyjność musi z powrotem stać się podstawą działania Kościoła.

Zredukowanie warstwy religijnej w praktyce oznacza poważne ograniczenie instytucjonalnego Kościoła. W obecnym ustroju Kościoła taka zmiana może zostać dokonana tylko rękami kościelnej hierarchii... Uważasz, że takie samoograniczenie jest możliwe?

Cóż... W czasie Soboru Trydenckiego (1545–1563) to także dotychczas nierezydujący w swoich diecezjach biskupi uchwalili obowiązkową odtąd również dla nich rezydencję. Cuda się zdarzają, choć oczywiście dużo musi się stać, żeby można było uruchomić ten kontrreligijny impuls. Ale przecież on podskórnie funkcjonuje

w chrześcijaństwie od czasów Jezusa. Obecnie obserwujemy np. ożywienie świeckich związane z ruchami i wspólnotami posoborowymi...

...w których nierzadko relacyjność zostaje wyparta przez hierarchizację i w praktyce odwzorowanie klerykalizmu, tyle że pomiędzy świeckimi. Nawet świeckim trudno w Kościele wytrzymać w modelu bez kościelnej elity.

To prawda, bo obecny w nas atawistyczny mechanizm zakłada pośrednictwo. Ciągłe chcemy mieć kogoś, kto będzie pomiędzy nami i Bogiem. Kto będzie dokonywał translacji pomiędzy bóstwem a nami. Im ten ktoś bardziej twierdzi, że bóstwo przez niego przemawia, tym wielu chętniej go słucha. Szamanizm jest ciągle żywy, bo jednym daje poczucie bezpieczeństwa w kontakcie z bóstwem, do którego nie trzeba się za bardzo zbliżać, a drugim możliwość sprawowania władzy. To perwersyjny układ pomiędzy tymi, którzy chcą wyzbyć się wolności, a tymi, którzy żywią się władzą.

I to jest drugi moment, w którym transfer racjonalności do religii jest niezwykle potrzebny. To jest bardzo ważne zadanie teologów, by uświadamiać Kościołowi i ludziom religijnym, na jakiej bombie cały czas tańczymy. Obecnie bowiem już wiemy, że opisane powyżej mechanizmy cały czas w nas działają. One działają we mnie jako księdzu i w tych, wobec których posługuję. Część z nich bardzo chętnie widziałaby mnie jako pośrednika. A i we mnie są pragnienia, które chętnie ustawiłyby mnie w tej perspektywie.

Racjonalność i krytyczne myślenie w Kościele bywają kontestowane. Pytania stawiane wobec tez przyjętych w przeszłości burzą złudzenie, że „zawsze tak było”. Przez to wywołują opór, bo w jakiś sposób odbierają poczucie bezpieczeństwa.

W tym napięciu pojawia się jeszcze inny problem. Kiedy dziś mówimy o teologii, mówimy o wielu wyspecjalizowanych dziedzinach. Komu więc właściwie powierzamy zadanie konfrontacji z rzeczywistością? Kto ma odpowiadać na wyzwania współczesności?

W kilku obszarach to napięcie jest szczególnie widoczne: w teologii moralnej, dogmatycznej i fundamentalnej. Coraz trudniej ogarnąć te trzy perspektywy łącznie. Dogmatyk rzadko zna dorobek moralistów, moralista nie śledzi dogmatyki. Specjalizacja oddala dyscypliny od siebie.

Najbardziej rozjeżdża się to w antropologii. Każda refleksja moralna zakłada pewną wizję człowieka – a teologia potrzebuje tu fundamentu filozoficznego. Tyle że trudno dziś mówić o jednej filozoficznej antropologii. Część filozofów abdykowała z pytania „kim jest człowiek”, kierując uwagę ku analizie języka czy epistemologii. Teologia została więc w pewnym sensie osierocona.

Nic dziwnego, że moralistom i dogmatykom trudno prowadzić dialog ze światem. Żeby teologicznie mówić o człowieku, trzeba zakładać jakieś wspólne przesłanki filozoficzne. Tymczasem współcześni odbiorcy reprezentują wiele odmiennych systemów

filozoficznych, czasem są eklektyczni, a czasem wręcz antysystemowi. To poważne wyzwanie komunikacyjne.

Na które jesteśmy skazani, bo nie da się ustalić raz na zawsze antropologii teologicznej. Nasza wiedza o człowieku ciągle się powiększa.

Rzeczywiście, na stałe można określić jedynie pewne warunki brzegowe, które wyznaczają dogmaty. A tych antropologicznych dogmatów jest bardzo niewiele.

Są takie, które dotyczą wprost antropologii?

Istnieje przekonanie, że człowiek jest stworzony i przez to posiada duchowy wymiar, nazywany tradycyjnie duszą. Ale nie ma jednego sformułowania, które wprost określałoby naturę duszy w sposób dogmatyczny. Mam przekonanie o grzeszności i zdogmatyzowaną naukę o grzechu pierwotnym. Problem leży w tym, że brak jednoznacznych definicji spójnych z tym, co o człowieku dowiedzieliśmy się dzięki naukom, a jednocześnie to właśnie w antropologii najmocniej ścierają się współczesne wizje człowieka.

Co właściwie nazywamy dogmatem? Czy każdą wypowiedź magisterium – czy tylko te prawdy, które Kościół określił formalnie jako nieomyłne? Jeśli przyjąć to pierwsze, swoboda myślenia szybko staje się iluzją.

W ścisłym sensie wiemy, czym jest dogmat, dopiero od nowożytności: chodzi o definicje papieskie lub soborowe rozstrzygające centralne spory. Dogmat oznacza to, co Kościół uznaje za nieomyłne, a zatem i co do uchwyconej w sformułowaniu prawdy – niezienne. To bardzo wąski zakres. Cała reszta należy do tradycji interpretacyjnej. Ale i same dogmaty podlegają interpretacji.

Zwłaszcza od początku epoki mediów, czyli czasów papieży ostatnich dekad, tekstów magisterium zwyczajnego, niedogmatycznego stale przybywa. Nastąpiła prawdziwa inflacja słów: encykliki, adhortacje, przemówienia – morze tekstu, ale bez nowych dogmatów. Ostatni ogłoszono w 1950 roku (Dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, ogłoszony przez papieża Piusa XII w konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*).

A jednak wierzący często traktują wszystkie papieskie dokumenty jak dogmaty.

Bo religijny człowiek lubi pewność, więc gdy brakuje pewniejszych rozstrzygnięć, łapie się po prostu dostępnych odpowiedzi. Ale trzeba pamiętać: nawet nauczanie obowiązujące „w sumieniu” pozostaje otwarte na głębsze rozumienie i rozwój. Dogmat to grama; interpretacja to zaś droga, którą Kościół idzie dalej.

Trochę jak w fizyce XX wieku: teoria względności wydawała się ostateczna, aż przyszła fizyka kwantowa i pokazała, że rzeczywistość można opisać bardziej adekwatnie. W teologii

również możemy dojść do momentu, w którym dotychczasowe interpretacje wymagają korekty?

Właśnie tak rozumiem perspektywę dogmatyczną: próbujemy opowiedzieć całość wiary w spójnej strukturze, która obejmuje sens i porządek całej rzeczywistości. To ambitne zadanie, ale po to istnieje teologia.

Różnimy się od filozofii przede wszystkim źródłem – teologia wychodzi z objawienia przyniesionego przez Chrystusa, choć posługuje się tym samym aparatem rozumu i odkrytych przez niego praw logiki. I ona również podlega zmianom paradygmatu. Wprowadzenie myślenia historycznego w nowożytności głęboko przeorało teologię i do dziś nie zostało w pełni przyswojone. W tym czasie pojawiły się kolejne zmiany metodologiczne, których także nie przepracowaliśmy jeszcze do końca.

W polskim Kościele widać to szczególnie. Kiedy zachodnia teologia mierzyła się z nowymi wyzwaniem, my byliśmy odcięci od komunikacji i pochłonięci innymi problemami. Jedynie nieliczni teologowie, jak np. abp Alfons Nossol (ur. 1932), o. Wacław Hryniewicz OMI (1936–2020), o. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv (1933–2020) – próbowali otwierać się na krytyczne myślenie. Główny nurt pozostał jednak dość odporny na ten ruch. Dlatego dziś tak trudno nam prowadzić rozmowę o wierze w sposób odpowiadający współczesnym pytaniom. Wiele procesów recepcji wciąż czeka na dokończenie.

Tamci teologowie działali w realnym zagrożeniu Kościoła. Dziś, po trzydziestu latach wolności, podobne zagrożenie już nie istnieje. Gdzie są więc teologowie, których głos byłby słyszalny?

Jest ich niewielu...

Zupełnie inaczej niż wydziałów teologicznych...

Tych też nie jest aż tak wiele, ale faktycznie ponad dziesięć. Problemem jest rozdrobnienie po 1989 roku – trzeba było szybko kształcić nauczycieli religii. Powstało mnóstwo nowych ośrodków.

Czyli to bardziej „szkoły zawodowe” niż placówki naukowe?

W praktyce tak. Potrzebne były kadry. W ekspresowym tempie promowano teologów, głównie księży. To spowodowało inflację jakości. Ludzie, którzy latami nie pisali, nagle musieli habilitować się, by zostać promotorami nowych doktorów...

Dodatkowo w teologii nie działa zwykła w naukach konkurencja – o zatrudnieniu decyduje dekret biskupa, nie jakość pracy. Wielu księży robi teologię tylko dlatego, że tak im polecono. Niektórzy godzą się na to, by nie być duszpasterzami parafialnymi. System działa patologicznie, przy milczącym, choć nie wiem czy w ogóle zreflektowanym, przyzwoleniu biskupów, którzy – przypominam – powinni czuwać i dbać, żeby teologia była jak

24 KOŚCIÓŁ, ŚWIAT, REFORMA. ROZMOWY...

najbardziej żywa i kreatywna. Biskup jest nauczycielem, który ma być stabilizatorem, a teolog jest od tego, żeby chodzić po grani i wyznaczać ścieżki, które nie są oczywiste.

Czy komuś dziś w Kościele w Polsce na tym zależy?

Znam teologów, którym zależy.

Takich, którzy „chodzą po grani”?

Tak.

A biskupom na tym zależy?

Usłyszałem kiedyś od swojego biskupa: „To twoje zadanie”. Raz, ale jednak. Zdarza się także, że biskup zwraca się do mnie o ekspertyzę, a potem widzę, że fragmenty mojej opinii znajdują gdzieś zastosowanie. To oczywiście nadal sytuacje rzadkie, ale się zdarzają.

Wciąż marzę, by przy Konferencji Episkopatu Polski powstał think tank teologiczny finansowany przez Konferencję. Zespół powiedzmy pięciu sprawnych teologów, stabilnie zatrudnionych, którzy tworzyliby intelektualne zaplecze działań Kościoła instytucjonalnego.

Coś w rodzaju polskiej komisji teologicznej – na wzór międzynarodowej, działającej przy Stolicy Apostolskiej – złożonej z przedstawicieli różnych środowisk i regionów?

Uważam, że to jest w zasięgu. Kiedy mówiłem o tym pierwszy raz dziesięć lat temu, pukano się w czoło. A w ostatnich latach od kilku biskupów usłyszałem, że to nie jest zły pomysł i że trzeba zacząć o nim poważnie myśleć.

Dlatego, że następuje zmiana pokoleniowa? Czy po prostu trzeba coś zrobić, ze względu na nasilający się kryzys Kościoła?

Myślę, że jedno i drugie. Zmiana pokoleniowa jest współwymuszona kryzysem. Jakość tej zmiany również. Część biskupów odpowiedzialnych za Kościół w Polsce zdaje sobie sprawę, że nie są w stanie osobiście ogarniać wszystkich tematów na odpowiednim poziomie. Dlatego zaczynają pytać. To już nie są triumfujący „książęta Kościoła”, którzy jakoby pokonali komunizm i w związku z tym są przekonani o swojej nieomylności.

Przeciętnie inteligentny człowiek orientuje się, że kryzys przyspiesza. Kto teraz obejmuje diecezję – albo objął ją 2–4 lata temu – ma świadomość, że wkrótce zmierzy się z całą serią problemów. I to tych najbardziej podstawowych, łącznie z brakiem pieniędzy. Więc np. pytanie o to, jak kształcić księży, by byli zdolni mierzyć się z kryzysem, jest stawiane realistycznie już od jakiegoś czasu.

Także dlatego, że przy obecnym poziomie powołań seminaria diecezjalne przestały mieć sens w dawnym kształcie. Rzeczywistość wymusza, żeby je przeorganizować.

Druga warstwa pytań brzmi: jak dotrzeć do księży, by byli zdolni modyfikować swoje podejście do rzeczywistości? To już pytanie pastoralne. Ale gdy dochodzi co do czego, okazuje się, że potrzebna jest teologia. Bo pojawia się pytanie: po co to robić? Dlaczego? Z jakimi priorytetami? To pytania o fundamenty teologiczne, które są formułowane coraz głośniej.

Ostatnio w pewnej diecezji – nie powiem w której – biskup poprosił mnie, żebym księżom wyjaśnił, o co chodzi z synodalnością. Mówiłem absolutnie podstawowe rzeczy, jak wtedy, gdy robiliśmy synod u nas w 2012 roku: wyjaśniałem pojęcia, skąd się wzięły i jak wpisują się w tradycję teologiczną. Jeden z księży powiedział potem: „Dlaczego ksiądz jest tu dopiero teraz? Synod o synodalności zaczął się cztery lata temu”.

To zaskakuje, bo żeby zostać księdzem, trzeba mieć magisterium z teologii, które – jak każde magisterium – nie czyni z człowieka naukowca, ale daje podstawowy, poważny zasób wiedzy teologicznej.

Zwykły student idzie na studia po wiedzę. A kandydat na księdza – po to, by zostać księdzem. Kiedy orientuje się, że wiedza teologiczna jest mu do czegoś potrzebna – a zwykle następuje to po święceniach – bywa za późno, żeby ją lepiej zrozumieć, pogłębić,

utrwalić. Albo już nie ma na to czasu, albo już mu się nie chce. Ale niektórzy księża nawet się nie orientują, że ta wiedza jest im potrzebna.

To brzmi dramatycznie: teologia jest konieczna chrześcijaństwu, a tymczasem ksiądz, który we wspólnocie ma nauczać i przewodzić, może jej nie znać.

I tu dochodzimy do przemian, od których zaczęliśmy – do ureligijnienia. Na początku chrześcijaństwa widzimy we wspólnocie starszych (*presbyteroi*) i nadzorców (*episkopoi*). Ich zadaniem było koordynowanie życia wspólnoty, przewodniczenie Eucharystii i głoszenie Słowa w niedzielę. To właściwie koniec ich roli. Synody odbywano w razie potrzeby, maksymalnie kilka razy w roku. Główne zadanie biskupa to głoszenie Ewangelii i przewodniczenie Eucharystii. Z czasem jednak głoszenie zanika do tego stopnia, że Sobór Trydencki (1545–1563) nakazuje duchownym głosić słowo Boże pod rygorem utraty dochodów.

Do wydania tak surowego dla duchownych prawa Kościół został de facto zmuszony przez wystąpienie Marcina Lutra (1483–1546). Luter mówił, że głoszenie jest pierwsze i najważniejsze. Bo to głoszenie wzbudza wiarę, a wiara daje usprawiedliwienie (Rz 10,17). Sobór Trydencki mówi dokładnie to samo, różniąc się tylko niuansami.

Ale jednocześnie Sobór Trydencki nie chce rozstać się z narracją o kapłanach składających ofiarę. Wręcz ją umacnia. Próbuje pożenić dwie koncepcje.

Nawet nie tyle Sobór Trydencki, co przede wszystkim powstały po nim *Katechizm rzymski*. W ślad za nim, aż do pierwszej połowy XX wieku, wszystkie katechizmy podkreślały najpierw godność kapłana. W Polsce jest to tak silna narracja, że jej powolna rewizja zaczyna się dopiero po opublikowaniu przez Jana Pawła II adhortacji *Pastores dabo vobis* (1992), gdzie w miejsce godności wchodzi na powrót służebność i pojawia się wątek relacyjnej tożsamości prezbitera.

Pomimo to, że mieliśmy narrację eklezjologiczną Soboru Watykańskiego II (1962–1965), w Polsce kwestia zrozumienia kapłaństwa pozostała jeszcze przez lata nietknięta. Nie poradziliśmy sobie z eklezjologią.

W 1971 roku Polskie Towarzystwo Teologiczne wydało książkę *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*. Widać w niej, jak autorzy zmagają się ze zrozumieniem konstytucji *Lumen gentium* (1964). Ten dokument Soboru Watykańskiego II dla polskich teologów był poważnym wyzwaniem, bo i co do formy, i co do rozłożenia akcentów jest bardzo daleki od neoscholastyki.

W praktyce wciąż mamy nieprzepracowaną tę eklezjologię, więc nieprzepracowana pozostaje także narracja tożsamości prezbitera. Ciągłe postrzega się go jako „kapłana”, a to oznacza tożsamość zrelacjonowaną do ołtarza i ofiary. A do samego odprawiania

mszy nie potrzeba przecież dużych zasobów intelektualnych, szczególnie dojrzałej osobowości ani zaawansowanej wiedzy teologicznej.

Tylko czy chrześcijaństwo potrzebuje ołtarza i kapłana, który na nim składa ofiarę?

I to jest niezwykle ważna kwestia! Jeśli nie przepracujemy tego tematu, zapadniemy się, bo religia – jako system zabezpieczeń przed niezrozumiałym – staje się coraz mniej ludziom potrzebna. I słusznie.

Rozwój nauki i powszechna edukacja sprawiają, że ludzie coraz lepiej rozumieją świat, więc bezpieczeństwa szukają gdzie indziej niż w religii.

A jeśli przeżywają potrzebę religijną, niekoniecznie potrzebują do tego instytucji.

Dla chrześcijaństwa to powinna być fantastyczna, wyzwalamąca wiadomość. „Zostałeś przez Chrystusa zbawiony, dzięki temu możesz żyć w relacji z Bogiem. I niczego więcej nie potrzebujesz”.

I jeszcze możesz kochać innych ludzi. To wystarczy.

Tylko spróbuj głosić z ambony w czasie niedzielnego kazania, że większość religijnych praktyk to niepotrzebny balast...

Cóż, mam doświadczenie bycia proboszczem i wiem, że trzeba postępować delikatnie. Nie ma treści bez formy. A niektóre formy są dla wielu ważne – gwałtowne ich odebranie może zranić. Ale można normalnie z ambony głosić Ewangelię i ona trafia do ludzi. I są takie miejsca w Polsce, gdzie to się na co dzień dzieje.

Ale też są w Polsce teologowie, którzy próbują zawracać kijem Wisłę. Jeszcze około 2000 roku jeden z polskich teologów napisał pełny podręcznik dogmatyki metodą scholastyczną. Wydało go jedno z diecezjalnych wydawnictw. A to oznacza, że w taki sposób prawdopodobnie uczono w tamtejszym seminarium. Czyli księża dziś z około dwudziestoletnim stażem nauczyli się teologii w jej scholastycznej wersji.

Na czym ta metoda polega?

Przed wszystkim ucząc tak teologii, odrzucamy świadomość historyczną. Teologia dzieli się na tezy, do których dobiera się wyrwane z kontekstu argumenty z różnych źródeł. Każda teza ma kwalifikację: dogmat lub blisko dogmatu, opinia powszechna lub teologiczna. Uczenie polega na zapamiętywaniu tez i argumentów. Zestaw jest stabilny, niezmienny.

Kiedy taki sposób rozumienia teologii w Kościele oficjalnie się zakończył?

On raczej umarł.

Czyli nie zakończył się formalnym dekretem, lecz obumarł „naturalnie”?

Formalny kres przyniosła konstytucja apostolska Jana Pawła II *Sapientia christiana* wydana w 1979 roku. Można uznać ją za uroczysty „pogrzeb” neoscholastycznej metody w teologii. Wcześniej było już „złożenie do trumny” przez Sobór Watykański II (1962-1965).

Jednak faktyczna śmierć scholastycznej teologii dokonała się na przełomie XIX i XX wieku. Za symboliczną datę ogłoszenia „zgonu” uznaje się wystąpienie Marie-Dominique’a Chenu OP (1895-1990), francuskiego mediewisty. W latach 30. XX wieku wskazał konieczność stosowania metod historycznych, w tym zwłaszcza w badaniach św. Tomasza, i zapowiedział koniec dominacji neoscholastyki (wygłoszony wtedy wykład ukazał się w książce: *Une école de théologie: Le Saulchoir - 1937*).

Na skutek rozwoju nauk?

Tak. Gdy nowa mentalność naukowa zaczęła wchodzić do humanistyki, Kościół próbował bronić się przed jej zastosowaniem,

zakazując metod historycznych w egzegezie Pisma Świętego i w badaniach nad dogmatem. Zakazu nie stosowano natomiast wobec ojców Kościoła. Zaczęto więc czytać ich pisma i to właśnie powrót do źródeł zaczął w XIX wieku „rozsadzać system”.

Czytano pisma ojców Kościoła metodą historyczno-krytyczną?

Wystarczyło nawet, że zaczęto czytać teksty w całości. Scholastyka dotąd korzystała jedynie z antologii cytatów przypisanych do określonych tez, nie z całości tradycji źródłowych. Był to system tez i argumentów.

Jeśli prześledzimy rozwój średniowiecznych „sum” teologicznych, zobaczymy, że z czasem zabrakło w nich nowych pytań – wszystkie zostały sformułowane i rozstrzygnięte w pierwszych dwóch czy trzech pokoleniach. Potem rozrastała się jedynie argumentacja: coraz więcej cytatów, coraz bardziej wyrwanych z kontekstu. Wraz z tym następowało oderwanie od pierwotnego znaczenia źródeł. Albo wymyślano pytania coraz bardziej oderwane od życia chrześcijańskiego i od rdzenia dogmatu, co przyspieszało wyobcowanie teologii.

Scholastyka była „wygodna”, bo zapewniała jednolitość nauczania. Kiedy zaczynamy stosować metody historyczne, wchodzimy w przestrzeń interpretacji, prawdopodobieństwa i niepewności. A to dla Kościoła trudne doświadczenie.

Dlaczego?

Nowożytna racjonalność wprowadza niepewność do instytucji, od której oczekuje się absolutnej stabilności, pewności i bezpieczeństwa. Tu znowu wracamy do oczekiwania człowieka religijnego wobec systemu religijnego.

Mam wrażenie, że obecnie to instytucja oczekuje tego przede wszystkim od siebie.

Nie tylko – wielu wierzących nadal oczekuje takiej niezmienności od Kościoła. A mam wrażenie, że w pewnym momencie Kościół w Polsce wręcz postawił na ludzi szukających bezpieczeństwa. Skutkuje to dziś sprzeciwem wobec zmian. Teologia, która stawia pytania – a jesteśmy w Polsce na etapie odkrycia i stawiania przez część wierzących mnóstwa pytań – budzi opór. Rzeczywistość jednak już dawno je sprowokowała i po prostu nie możemy ich pominąć. Czasem jednak mam poczucie, że moim zadaniem jako teologa w Polsce nie jest odpowiadanie na pytania, ale uświadamianie, że one w ogóle istnieją, zaś ignorowanie ich wcale nie sprawi, że znikną.

Skąd bierze się w chrześcijaństwie ta potrzeba tworzenia systemu? Jakbyśmy wciąż zapominali, że każdy system z czasem ujawnia luki i w końcu pęka.

Trzeba wiedzieć, czym jest system – to nowożytna kategoria, teoria systemów nie była znana starożytności. Jednak mamy jako ludzie potrzebę spójnego rozumienia rzeczywistości, a przecież chrześcijaństwo rodzi się jako opowieść interpretująca rzeczywistość. Już w końcówce II wieku w pismach św. Ireneusza z Lyonu widać próbę syntezy, Orygenes w *O zasadach* – w III wieku – też taką podejmuje.

Zanim chrześcijaństwo stworzyło dopracowany system, żywe było przekonanie, że przez chrzest dokonuje się oświecenie człowieka. Ten wątek jest bardzo istotny: otrzymujemy nowe oczy do rozumienia świata w Chrystusie. Z czasem jednak uległ on zatarciu, m.in. w związku z praktyką chrztu dzieci.

Ważniejsze jednak jest to, że wątek Logosu w Ewangelii wg św. Jana i zawarta w niej obietnica, że Duch doprowadzi nas do całej prawdy (J 16,13), ustawia całą refleksję. „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1,18). Pierwsze samookreślenie chrześcijan to „uczniowie”. To jest szkoła, która od samego początku próbuje dokonać syntezy obejmującej zrozumienie całej rzeczywistości.

Ludzie naprawdę pragną spójnej narracji – historii, wiary, sensu. Zatem potrzeba systemu wynika w Kościele z jednej strony z ludzkiego oczekiwania, z drugiej zaś – z impulsu wpisanego w chrześcijańskie rozumienie objawienia. Jeśli mówimy, że Chrystus przynosi światło nowego rozumienia rzeczywistości, nie można tego ignorować. Ewangelia domaga się przemyślenia świata wewnątrz horyzontu wyznaczonego przez objawienia. To imperatyw wyrastający z samej istoty wiary.

Spójny system można budować, tworząc całościową narrację, która ciągle będzie ujawniała luki. A te ciągle trzeba będzie łątać. Co ciągle będzie powodowało konflikty interpretacyjne wewnątrz Kościoła. Jednak zamiast tej syzyfowej pracy można też przyjąć, że – skoro chrześcijaństwo jest relacyjne – to odpowiedzi wyrastają z osobistej relacji z Bogiem.

Ojcowie Kościoła dużo wcześniej niż Marcin Luter mówili o „zmysł wiary” i o tym, że człowiek jest *capax Dei* – zdolny przyjąć Boga osobiście, nie tylko na poziomie instytucji. Ten nurt zaczęto gubić w Kościele, zwłaszcza od jego centralizacji w XI wieku.

Czyli po reformie gregoriańskiej?

Kościół łaciński, który odrodził się po tzw. ciemnych wiekach, był silnie zinstytucjonalizowany. Teologia jednak nigdy całkowicie nie wygasła nurtu osobistego doświadczenia wiary.

W naszych czasach do zmysłu wiary stale wracał papież Franciszek. Cała idea synodalności jest na nim osadzona. Zmysł wiary realizuje się również wtedy, gdy mała grupa wierzących rozeznaje i podejmuje decyzję dotyczącą własnego sposobu przeżywania wiary. To powrót do początku chrześcijaństwa, kiedy wspólnota rozeznawała razem.

Czy zatem potrzebny jest system? W pewnym sensie i tak, i nie. Dopóki pamiętać o Jezusie i żywe doświadczenie Jego życia są

punktem odniesienia, to one pozostają źródłem norm. Lecz świat się skomplikował i pojawiło się wiele pytań, na które trudno odpowiadać indywidualnie na podstawie Ewangelii. Mamy dwie możliwości: odpowiadać za każdym razem samodzielnie albo zaufać wspólnocie, z którą wierzymy.

Kłopot polega na tym, że Kościół zachęca, by bardziej zaufać instytucji niż własnemu rozeznaniu, nawet gdy doświadczają się z jej strony niezrozumienia czy krzywdy.

Mam wrażenie, że Kościół w Polsce ma szczególną trudność ze zrozumieniem relacji pomiędzy abstrakcyjnie formułowanymi normami wiary a ich osobistym stosowaniem w konkretnym miejscu i czasie. Środowiska tradycjonalizujące chętnie powołują się na Sobór Trydencki. A przecież to właśnie Ojcowie trydenccy w dekreście o spowiedzi nakazali penitentowi wyznanie okoliczności zmieniających rodzaj grzechu. To bardzo istotne dla relacji między doświadczeniem jednostki a instytucją. Norma ogólna to jedno, konkretna sytuacja osoby – drugie. Nie wolno ignorować różnicy.

Mimo nauczania Trydentu w Kościele zaprzestano formować sumienie do samodzielnego działania. Zaczęto nauczać: „nie ufaj sumieniu, słuchaj instytucji”. A to sprzeczne i z Trydentem, i z Ewangelią.

I z wiedzą współczesnych nauk o człowieku.

Dlatego powiedziałem, że teologia ma obowiązek być „pasem transmisyjnym” między racjonalnością a chrześcijaństwem.

W takim razie – żeby teorię przekuć na praktykę – co zrobić w sytuacji, w której osobiste doświadczenie wskazuje np. że spowiedź bywa traumatyzująca? Sądzę, że to wcale nie jest rzadkie doświadczenie wśród dorosłych katolików. W związku z tym rodzice mogą nie chcieć posyłać dziecka na indywidualną spowiedź z obcym księdzem, zwłaszcza w kontekście współczesnej refleksji nad bezpieczeństwem małoletnich. A Kościół odpowiada, że bez spowiedzi dziecko nie może przystąpić do pierwszej komunii świętej.

Nie potrafimy jeszcze powiedzieć wprost, że spowiedź dzieci wynika z przesunięcia przez Piusa X wieku pierwszej komunii ze starszego na młodszy. Miało to uprościć dostęp, lecz w połączeniu z ówczesnym przekonaniem, że nie wolno w ogóle iść do komunii bez spowiedzi, zaskutkowało automatycznie obowiązkową spowiedzią dzieci. Przez wieki małe dzieci się nie spowiadały.

Wątpliwości, o których wspominasz, są zasadne. Dlatego gdy w parafii, w której byłem proboszczem, przygotowywane były dzieci do spowiedzi przed komunią, to najpierw rozmawiałem z rodzicami, żeby umieli dzieciakom towarzyszyć w zmierzaniu się z kwestią dobra, zła i odpowiedzialności za nie. A potem

przychodzili do spowiedzi rodzinami. I to nieraz dzieci decydowały, czy one idą pierwsze, czy ich rodzice. Nie spowiadaliśmy też od razu w konfesjonale – to przychodziło później, po oswojeniu z „meblem”. Mam gdzieś nawet zdjęcie całej klasy, która zmieściła się w konfesjonale, po stronie penitenta. Zadbalem też o to, by konfesjonały w Kościele miały okno, a nawet miejsce na wózek dla niepełnosprawnych. To wszystko naprawdę można zorganizować z większą wrażliwością.

Ale nie da się uniknąć spowiedzi.

Jeśli dziecko lub rodzice odmówiliby, jako proboszcz zgodziłbym się po prostej deklaracji, że dziecko zrobiło rzetelnie „rachunek sumienia” i jest przekonane, że nie popełniło grzechu ciężkiego. To także kwestia relacji z rodzicami i przekazywanej przez księdza narracji. Często trzeba zacząć od podstaw: czym jest spowiedź? Bo forma to jedno, a potrzeba – drugie.

W tej formie, która praktykowana jest w katolicyzmie – wyznawania grzechów przed księdzem – spowiedź to praktyka wprost odwołująca się do potrzeby „pośrednika” przed Bogiem.

Tylko że w istocie w sakramencie pokuty i pojednania nie ma pośrednictwa.

Za to doświadcza się go w praktyce spowiedzi.

Tak, ze względu na formę i model konfesjonału, który przybrał charakter quasi-sądowniczy.

Ale Sobór Trydencki nauczał, że motorem odpuszczenia jest żal. Jeśli jest autentyczny, pojednuje grzesznika, zanim stanie przy konfesjonale.

Nie ma więc pośrednika w udzielaniu Bożego przebaczenia. Ksiądz w konfesjonale nie jest od tego. Jego obecność w sakramencie wynika z przekonania, że grzech wyłącza człowieka ze wspólnoty, a pokuta ma go tam z powrotem przyprowadzić. Skoro dotyczy to wspólnoty, osoba odpowiedzialna za wspólnotę odpowiada też za to przywrócenie.

Wyobrażam sobie praktykę, w której wyznajemy grzechy przed Bogiem, a ksiądz jedynie udziela rozgrzeszenia. I tak nie jest w stanie ocenić szczerości żalu. Wówczas relacja z Bogiem i wspólnotą mogłaby być budowana bez konieczności ujawniania najbardziej intymnych spraw obcemu mężczyźnie lub narażania dzieci na lęk związany ze spowiedzią.

Uważam, że powinniśmy się jednak trzymać słów z Janowej Ewangelii o odpuszczaniu lub zatrzymywaniu grzechów. I różnienia między darmowością chrztu, a wysiłkiem pokutnym spowiedzi. Natomiast praktyczna forma spowiedzi wielokrotnie

ulegała zmianie, więc tu warto poszukać możliwości. Niestety trudno wyjść z utrwalonych schematów. Jednym z elementów doświadczenia traumatyzującego jest właśnie obcość – brak realnej wspólnoty. Ona jest w pewnym sensie „wirtualna”, niekoniecznie praktycznie doświadczana.

Obowiązek corocznej spowiedzi narodził się z dobrej intuicji: niewielu wiernych przystępowało do komunii. Sobór Laterański IV (1215) nakazał komunię raz w roku – a wraz z nią spowiedź. Istotne, że spowiedź miała odbywać się u własnego proboszcza – we wspólnocie.

Forma sakramentu pokuty przeszła największą ewolucję spośród wszystkich sakramentów i ta ewolucja wcale się nie zakończyła. W mojej ocenie jesteśmy świadkami kolejnej zmiany. Współcześnie lepiej rozumiemy, jak skomplikowane jest rozróżnienie grzechu ciężkiego i lekkiego. Wiemy też, że wolność człowieka jest uwarunkowana bardziej, niż kiedykolwiek sądzono.

Cały czas chodzi o doświadczenie, w którym człowiek uznaje, że ponosi odpowiedzialność za zło i w związku z tym pojawia się w nim żal. W poważnych przypadkach potrzebna jest pokuta wobec wspólnoty. Pierwotna pokuta dotyczyła przecież głównie grzechów publicznych.

Sobór Trydencki (1545–1563) nauczał, że z zachowaniem istoty sakramentu Kościół ma prawo zmieniać wszystko stosownie do czasu, miejsca i pożytku wiernych. Stoimy więc wobec pytania: jak powinien wyglądać sakrament pokuty w obecnych okolicznościach? Teologia jest tu potrzebna, choćby do tego, by pokazać, że

stawianie tego pytania nie stanowi problemu – przeciwnie, należy je formułować. W centrum ortodoksji jest świadomość, że forma może się zmieniać.

Tymczasem w Kościele teologia bywa traktowana jako język apologii. Zadaniem teologa jest wyjaśniać światu, dlaczego „Kościół ma rację, a świat się myli”.

„Bo my mamy objawienie, zatem my nie możemy się mylić”. Rzekniewicie tak mówi wiele osób w Kościele. Jeśli pojmujemy teologię jako system dedukcyjny: mamy założenia – Pismo, Tradycję i jeszcze tzw. prawo naturalne, które jest bardzo bezpiecznym wytrychem – to możemy wydedukować z nich odpowiedzi na wszystkie pytania świata i będziemy przekonani, że mamy je z Objawienia. A skoro tak, to niech nam ktoś podskoczy... „My mamy odpowiedzi od Pana Boga! I tylko złym ludziom mogą się one nie podobać...”. To są fałszywe przekonania.

Owszem, chrześcijańska teologia mówi coś istotnego o tym, kim jest człowiek w relacji do Boga i do bliźnich. Przez to, że Jezus w konkretny sposób żył, umarł i zmartwychwstał, jako jego uczniowie mamy coś do powiedzenia na temat relacji człowieka do Boga. Ale to nam też stawia cały szereg pytań.

Nauczanie i doświadczenie Chrystusa dało nam pewien sposób rozumienia rzeczywistości. Oczywiście, z punktu widzenia świata to jedna z możliwych interpretacji. I naprawdę jako Kościół musimy zaakceptować, że świat tak to widzi. Bo inaczej nie

będziemy w stanie w ogóle z nikim podjąć dialogu. A bez tego nie można opowiadać Ewangelii. Szacunek do człowieka, z którym się rozmawia, jest pierwszym wymogiem dialogu.

To jest trudne chyba dla każdej religijnej instytucji. Bo myślenie religijne ma często totalitarne zapędy. Tymczasem chrześcijaństwo – idąc za Jezusem – powinno stale mówić: „schowaj miecz do pochwy” (J 18,11). Historia pokazuje, jak trudno było Kościołowi po ten miecz nie sięgać. Im mocniej wchodzimy w religię jako system, tym bardziej rośnie pokusa religijnego fundamentalizmu. Ale Ewangelia przypomina coś innego. Prawda nie potrzebuje przymusu, tylko czasu. I właśnie ta świadomość jest początkiem teologii.

ROZDZIAŁ 2

GRZECH PIERWORODNY A WIEDZA O EWOLUCYJNYCH POCZĄTKACH CZŁOWIEKA

Zacznijmy od tego, co teologii jest bliskie, czyli od samej koncepcji grzechu pierworodnego. Skąd się ona bierze i o co w niej chodzi?

Chodzi o koncepcję, która bierze się z idei starego i nowego Adama ujętej w Liście do Rzymian: „Jak w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (por. Rz 5,12-21). Jego autor, którym był św. Paweł, wyraźnie wyraża przekonanie, że istnieje pewna konsekwencja grzechu Adama, czyli grzechu pierwszych ludzi opisanego w Księdze Rodzaju, która dotyczy wszystkich i której prawo nie potrafi przewyciężyć. Ta konsekwencja zostaje przewyciężona dopiero w Chrystusie. Paweł pisze o tym z perspektywy swojego osobistego doświadczenia chrztu, czyli inicjacji w chrześcijaństwo. Dlatego w kolejnym rozdziale tego listu jest mowa o chrzcie. Chrzest jest zanurzeniem w Chrystusie – w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, które przynosi zupełnie nowe życie.

Ale to właśnie stwierdzenie, że „w Adamie wszyscy umierają”, staje się punktem wyjścia do rozwinięcia późniejszej doktryny o grzechu pierworodnym, który nie jest już tylko grzechem Adama i Ewy, czyli grzechem osobistym, ale przenosi się jako konsekwencja na wszystkich ludzi i generuje śmierć.

Czy mówimy tutaj o śmierci fizycznej?

W tym wypadku śmierć rozumiana jest dwojako. Po pierwsze, jako oddalenie od Boga – to jest wątek stricte teologiczny i dotyczy w zasadzie poziomu metafizycznego. Mówimy tu o pewnym braku, z którym człowiek przychodzi na świat. Wrócimy do tego za chwilę.

Ale dość wcześnie pojawia się też nauka o tym, że konsekwencją grzechu jest także śmierć fizyczna. Począwszy od II wieku, a szczególnie w IV i V wieku, ojcowie Kościoła wyrażają przekonanie, że gdyby nie grzech Adama, to ludzie żyliby wiecznie. Oczywiście ta idea wynikała z braku wiedzy biologicznej i z dość dosłownego podejścia do tekstów Pisma Świętego, które opisują długowieczność patriarchów.

Masz na myśli to, że historie patriarchów w Starym Testamencie podkreślają ich długowieczność, a śmierć przychodziła do nich późno lub w ogóle zdawała się ich nie dotyczyć?

Tak. Stary Testament pokazuje degenerację ludzkości również przez to, że długość życia stopniowo się skraca. To symboliczne wskazanie, że śmierć fizyczna jest efektem grzechu. Synod w Orange (529 r.) potwierdza to nauczanie. Od tego momentu właściwie uważa się za katolickie przekonanie, że nie umieralibyśmy fizycznie, gdyby nie grzech pierworodny. I to jest jedna z kwestii, z którymi na pewno dzisiaj trzeba się zmierzyć w Kościele.

Druga to trudność wynikająca z używania słowa „grzech” w odniesieniu do czegoś, co nie jest osobistą winą. Koncepcja grzechu pierworodnego jest trudna do zrozumienia, szczególnie kiedy chrzczymy dzieci. Obowiązujący Katechizm Kościoła Katolickiego radzi sobie z tym, stwierdzając, że grzech pierworodny nazywany jest „grzechem w sensie analogicznym” (por. KKK 404).

Co to znaczy?

To znaczy, że nazywamy „grzechem” coś, co w swojej istocie jest skutkiem grzechu, ale tam nie ma osobistej winy. Po Adamie dzieciemy pewien stan oddalenia od Boga, którego by nie było, gdyby Adam nie zgrzeszył.

Aby to wyjaśnić, np. w czasie katechez przedchrzcielnych, lubię używać metafory roweru elektrycznego. To rower, który ma silniczek w piastach i akumulator. Wyobraźmy sobie, że człowiek jest jak taki rower. I w podstawowym zestawie – bez akumulatora. Adam i Ewa dostali akumulator w promocji jako pierwsi użytkownicy, ale razem z nim dostali warunki tej promocji, w postaci zakazu jedzenia owocu z drzewa poznania dobra i zła (który też jest metaforą). Gdy złamali warunki, stracili akumulator. Zatem każdy następny rower powstaje już bez niego.

Grzech pierworodny jest więc sytuacją braku czegoś, co było dodatkiem, darem, który Bóg chciał dać ludziom, ale z powodu grzechu Adama i Ewy rodzimy się bez tego.

To bardzo ciekawa koncepcja, z którą jest jednak pewien kłopot... Skoro grzech pierworodny jest grzechem tylko „w sensie analogicznym”, za który jako ludzie nie ponosimy osobistej winy, dlaczego ponosimy jego konsekwencje? Trudno nie zapytać, jak to możliwe, że kochający Bóg mści się na wszystkich ludziach z powodu osobistego grzechu naszych przodków sprzed kilkuset tysięcy lat?

Musimy wrócić tutaj do różnicy między myśleniem starożytnym a współczesnym. To nowożytność, od XVI wieku, przewartościowała nasze myślenie i na piedestał wyniosła jednostkę. Współcześnie, kiedy mówimy „człowiek”, mamy na myśli jednostkę. Znacznie rzadziej myślimy w perspektywie wspólnoty, a jeszcze rzadziej o człowieczeństwie jako takim.

To po części też dziedzictwo wpływu chrześcijańskiej antropologii...

To prawda, jeśli chodzi o budowanie podmiotowości. Jednak zanim chrześcijaństwo wykształciło koncepcję podmiotowości, myślało raczej w kategoriach wspólnotowych. U ojców Kościoła powszechne było przekonanie, że istnieje jeden człowiek w sensie wspólnoty natury. Sobór Chalcedoński (451 r.) ogłosił m.in., że Chrystus jest „współistotny nam co do człowieczeństwa”. Przekonanie Ojców było takie, że między nami, ludźmi, istnieje jedność analogiczna do jedności w Trójcy.

Mówisz o jedności natury?

Tak i tu tkwi klucz do problemu. My pytamy: dlaczego coś, co zdarzyło się jednej osobie setki tysięcy lat temu (Adam), ale także dwa tysiące lat temu (Chrystus), miałoby dotyczyć nas wszystkich? Ojcowie Kościoła nie mieli z tym problemu, bo myśleli o człowieczeństwie jako o całości.

Czyli grzech pierworodny dotyczy nie tyle mnie jako jednostki, co naszego wspólnego człowieczeństwa?

Tak, to dotyczy człowieczeństwa, ale przez to dotyka wszystkich ludzi. Co jednak istotne, grzech Adama nie dotyka istoty natury ludzkiej. Wracając do metafory roweru elektrycznego, utrata dotyczy tego „akumulatora”, który był dodatkowym wyposażeniem. Jednak tak jak rower bez akumulatora dalej jest rowerem, tak człowiek bez tego daru dalej jest człowiekiem. Tyle że pod niektóre „górki” już nie wjedzie.

Mimo wszystko to znacznie bardziej optymistyczna interpretacja nauczania o grzechu pierworodnym niż ta, którą zwykle słyszy się w Kościele...

Zauważ, że punktem wyjścia jest „raj” – to, co nazywamy stanem pierwotnej szczęśliwości i harmonii z Bogiem. Jeśli opisujemy ten stan relacyjnie, to jest on czymś pozytywnym.

Straciliśmy coś, co było szczególnym obdarowaniem. Czyli mówiąc bardziej obrazowo, zesliśmy z poziomu „plus” na poziom „zero”, ale nie spadamy na „minus” – to się dzieje tylko przez osobistą winę.

Ale co najważniejsze, u św. Pawła mowa jest nie tylko o grzechu Adama, ale również o zbawieniu w Chrystusie. Punkt wyjścia św. Pawła, a potem także ojców Kościoła, był taki, że to, co dotyczy Chrystusa, dotyczy wszystkich ludzi – oczywiście z wyjątkiem samego wcielenia.

Bo wszyscy mamy jedną naturę.

Tak. Na przykład papież Leon Wielki (400–461) w Liście do Flawiana (449 r.) pisał, że grzech nie zmienia Bożego planu wobec człowieka – plan ten realizuje się jedynie w inny sposób z powodu grzechu.

Grzech nie zmienia Boga ani Jego miłości do nas. Wręcz przeciwnie – to szatan liczył na to, że Bóg okaże się „sprawiedliwy” w sensie odwetu, zmieniając swój stosunek do człowieka. Tymczasem miłość Boga jest niezmienna. Grzech skomplikował sprawę po naszej stronie, dlatego to, co Bóg realizuje, dzieje się inaczej. Jeśli połączymy to z nauką o grzechu pierwotnym i metafizyczną wrażliwością Ojców, mamy spójny obraz.

Kiedy jednak podkreślamy osobistą odpowiedzialność i nazywamy to „grzechem”, pojawia się dyskomfort. Żeby go przeżywać, trzeba zrozumieć, co chcieli wyrazić Ojcowie, i uwzględnić założenie, że Bóg w swojej miłości do nas pozostaje niezmienny.

Grzech zmienia nas, a skutki tej zmiany mogą dotyczyć także następnych pokoleń. Nie jesteśmy w stanie szczegółowo zweryfikować tego, co dokonało się metafizycznie. Tu musimy powiedzieć, że mamy do czynienia z tajemnicą wiary.

Zdajesz sobie sprawę, że kiedy teolog mówi: „to tajemnica wiary”, brzmi to tak samo mało przekonująco, jak wtedy, gdy na moich zajęciach z dogmatyki, kompletnie nieprzygotowani klerycy na każde moje pytanie odpowiadali: „to wielka tajemnica wiary”?

Tak, ale tutaj rzeczywiście tak jest. W punkcie wyjścia mamy List do Rzymian, jeden z najwcześniejszych tekstów Nowego Testamentu, niezwykle „gęsty” pod względem soteriologicznym, wyrażający fundamentalne przekonanie o zbawieniu. Tego nie da się w żaden sposób ominąć.

Unieważnienie nauczania św. Pawła w tym zakresie oznaczałoby unieważnienie znaczącej części soteriologii Nowego Testamentu. Jeśli jednak zaczynamy od tego metafizycznego przekonania o grzechu pierworodnym, musimy przejść do pytania o jego konsekwencje. Klasyczna teologia mówi tutaj o pożądliwości – czyli większej skłonności człowieka do grzechu.

Jeśli spojrzymy na to głębiej, widzimy, że wynika to z braku „dopalenia”, czyli szczególnej, intensywniej relacji z Bogiem, którą człowiek pierwotnie miał. Ten brak sprawia, że jesteśmy bardziej skłonni do zła.

Luteranie idą chyba jeszcze dalej, twierdząc, że w stanie grzechu człowiek nie potrafi odróżnić dobra od zła i w praktyce czyni jedynie zło. To bardzo radykalne stanowisko. Katolicy nie posuwają się tak daleko, ale również podkreślają, że jednym z efektów grzechu pierworodnego jest większa trudność w rozpoznawaniu i realizacji dobra – właśnie dlatego, że brak nam „akumulatora”.

To, co mówisz, brzmi spójnie na poziomie metafizycznym. Najtrudniejsze do zaakceptowania w perspektywie dzisiejszej wiedzy o biologii jest jednak nauczanie o fizycznych konsekwencjach grzechu. Dawniej dużo łatwiej było wierzyć, że cierpienie i fizyczna śmierć są skutkami grzechu pierworodnego.

Zgadza się. Biblijna scena wygnania z raju jest w dużej mierze etiologicalzna – próbuje wyjaśnić pewne ludzkie doświadczenia, które nie należą do duchowego, lecz do fizycznego porządku rzeczywistości. Dopóki nie mieliśmy nowoczesnej wiedzy o człowieku i biologii, nikt nie miał z tym większego problemu. Było to intuicyjne wyjaśnienie rzeczywistości, której realia dla ludzi jeszcze całkiem niedawno były naprawdę bardzo trudne do zniesienia. Ludzie więc dużo łatwiej interpretowali rzeczywistość w kategoriach winy i kary oraz konsekwencji, które dzieci ponoszą z powodu działań rodziców.

Życie dawało nam w kość, statystycznie trwało znacznie krócej niż obecnie, a odpowiedzialność zbiorowa była przez całe wieki normą społeczną...

Tak, i m.in. dlatego społeczeństwa starożytne i średniowieczne nie zauważały indywiduum. Kiedy nadchodzi nowożytność, dzieją się jednocześnie dwa procesy, które są ze sobą zbieżne. Po pierwsze, odkrywa się indywiduum i zaczyna się jego afirmacja. Po drugie, wiedza naukowa przekonuje, że śmierć istniała na długo przed pojawieniem się człowieka na świecie. Biologia pokazuje, że nasza konstrukcja nie wygląda tak, jakbyśmy mieli żyć wiecznie. Owszem, dzięki rozwojowi medycyny jesteśmy w stanie poprawiać jakość życia i nieco je wydłużyć. Ale to też ma swoje granice.

Te dwa procesy – odkrycie jednostki i postęp wiedzy naukowej – zbiegają się. I rzeczywiście Kościół katolicki szczególnie z tym drugim procesem, czyli z recepcją osiągnięć nauk biologicznych, nie radzi sobie najlepiej. Nawet współcześnie są teologowie, którzy nadal próbują zachować przekonanie Synodu w Orange – że śmierć fizyczna nie dotykałaby ludzi, gdyby nie grzech Adama – jako część nauczania katolickiego.

Mówisz o teologach katolickich?

Tak, o teologach katolickich. Tylko że bronią oni nauczania, które nie jest nam do niczego potrzebne. Wręcz przeciwnie – można je łatwo zakwestionować, zauważając, że Chrystus również był śmiertelny. I faktycznie umarł. Co więcej, gdyby nie umarł, nie byłoby naszego zbawienia. Bo żeby pokonać śmierć i zmartwychwstać, najpierw trzeba umrzeć. A to właśnie ze zmartwychwstania wynika ta nowość życia, którą chrześcijanie głoszą jako Dobrą

Nowinę. Cała idea nowości opiera się na tym, że Chrystus jako człowiek był śmiertelny i to będąc jednocześnie nieśmiertelnym Bogiem.

Jeśli jednak za wszelką cenę chcemy utrzymać tezę fizycznej śmiertelności człowieka dopiero jako skutku grzechu Adama, musimy założyć, że człowiek pod względem biologicznym jest absolutnym wyjątkiem.

Właściwie stać obok świata fizycznego...

I dopiero grzech miałby zniszczyć ten stan i sprowadzić ludzi do „normy biologicznej”. Takie tłumaczenie jest dość wygodne. Winę za cierpienie i śmierć można zrzucić na grzech Adama. Ale jeśli uznamy, że są one po prostu częścią stworzenia, to oznacza, że Bóg stworzył świat w taki sposób.

Więc to przekonanie, że fizyczne cierpienie wynika z grzechu Adama, chroniło nas przed pytaniem o odpowiedzialność Boga za istnienie cierpienia w świecie. Kiedy je odrzucimy, musimy zadać pytanie: dlaczego świat jest taki, jaki jest – pełen cierpienia? To pytanie, które czasami przeraża, bo nie mamy na nie adekwatnej odpowiedzi.

Jak to możliwe, że Bóg, którego chrześcijanie głoszą jako Miłość, stworzył świat, który oparty jest na dość okrutnym mechanizmie doboru naturalnego?

Ten mechanizm jest okrutny z punktu widzenia jednostki.

Tak, ale to przecież chrześcijaństwo tworzy i głosi obraz Boga, który wchodzi w bliską relację z każdą osobą, jest Bogiem relacyjnym.

W tym kontekście warto przywołać słowa arcykapłana: „Lepiej, żeby jeden człowiek umarł za naród” (por. J 11,50). To było rozumiane jako „proroctwo”. Ta logika poświęcenia się dla społeczności jest obecna w Nowym Testamencie. Chrystus wydaje życie za nas – ale jest to oglądane z perspektywy dobra wspólnoty, a nie jednostki.

Jeśli spojrzymy na mechanizmy ewolucji w ten sposób, czyli z perspektywy dobra gatunku, to one – choć kosztowne – mogą być uznane za pozytywne. W ostatecznym rachunku bilansują się na korzyść. I przez bardzo długi czas, choć o ewolucji jeszcze nie wiadomo, przekonanie, że jednostka powinna się, a wręcz można ją poświęcić dla wspólnoty, było bezproblemowo akceptowane.

Teoretycznie wyszliśmy już z takiego myślenia, ale kiedy dochodzi do wyjątkowych sytuacji, np. wojny, to co robimy? Wysyłamy ludzi na front. Pół biedy, jeśli wojna jest słuszna, np. zostaliśmy napadnięci i musimy się bronić. Ale kiedy tak nie jest?

Rosyjscy prawosławni radzą sobie z tym świetnie...

I to jest dramatyczne. Zwróć uwagę, że Kościół katolicki oficjalnie mówi: „Nie, nie wolno poświęcać jednostek w taki sposób”. Ale w sytuacjach skrajnych jednak to robimy.