

Ignacy Bieda

"Ist Adam an allem Schuld?",
Ferdinand Dexinger, Ferdinand
Staudinger, Hedwig Wahle, Josef
Weismayer,
Innsbruck-Wien-München 1971 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 42/3, 225-229

1972

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Książka ta daje przede wszystkim wnikliwą analizę wzajemnych powiązań zachodzących między odnową liturgiczną, a odnową myśli biblijno-teologicznej, zwłaszcza na terenie eklezjologii. Równocześnie ukazuje ona rolę odnowy liturgicznej w życiu Kościoła oraz w jego misji wobec świata.

Publikacja ta zawiera ponadto bogaty wykaz literatury przedmiotu (na 20 stronach!), głównie w języku niemieckim i francuskim.

Ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

Ferdinand DEXINGER — Ferdinand STAUDINGER — Hedwig WAHLE — Josef WEISMAYER, *Ist Adam an allem schuld?*, Innsbruck—Wien—München 1971, Tyrolia Verlag, s. 416.

Mamy przed sobą dzieło zbiorowe, które jest chyba najobszerniejszą publikacją, jaka ostatnio ukazała się na temat grzechu pierworodnego. J. Weismayer podaje najpierw metodę, której autorzy będą się trzymać. Za punkt wyjścia bierze się Pismo św., którego właściwe znaczenie ustala egzegeta (teolog), by w jego świetle spojrzeć na dogmat i określić jego treść. Nie pominie się przy tym tradycji i orzeczeń Kościoła, ale rezultatem tych wszystkich badań i analiz będzie stwierdzenie, że historia dogmatu o grzechu pierworodnym nie utożsamia się z tradycyjną nauką Kościoła pod tym względem. Już na samym początku (s. 23) wyrażenie grzech pierworodny (*Erbsünde*) uważa się za określenie niewłaściwe i zastępuje się je słowem *Sündenverflochtenheit* (uwikłanie grzechowe), które stwarza mniej dwuznaczności i lepiej odpowiada danym Pisma św.

F. Dexinger przeprowadza analizę tekstów Starego Testamentu (s. 24—116) i dochodzi do wniosku, że tradycyjna nauka o grzechu pierworodnym nie posiada żadnego oparcia (*keine Basis*) w Biblii (s. 115). Opowiadanie Księgi Rodzaju o upadku Adama nie podaje jakiegos faktu historycznego. Hagiograf, zużytkowując mitologiczny materiał przedstawia, w formie paraboli czyli obrazu jedynie to, co dokonuje się w każdym człowieku, względnie maluje faktyczny stan ludzkości, na jaki patrzy. Upadek Adama jest czystym pouczeniem, że każdy człowiek jest wobec Boga winowajcą, bo swym faktycznym, postępowaniem zakłóca swoje stosunki z Bogiem. Raj czyli stan pierwotnej niewinności, w jakim się człowiek miał znajdować przed swym grzechem, jest tak nierealny jak nierealną jest bezgrzeszna ludzkość. Trzeba jednak przyznać, że Stary Testament zawiera pewne elementy, które mogły wpłynąć na dotychczasową naukę o grzechu pierworodnym, jakimi są np. klanowe myślenie, pojęcie kolektywnej osobowości, przedmiotowe a nie osobowe patrzenie na grzech oraz związek między grzechem i karą. Wszystko to jednak należy do już przeżytego teologicznego horyzontu myślenia i nie jest przedmiotem, o którym pragnie nas Pismo św. pouczyć.

H. Wahle omawiając judaistyczną literaturę między 170 r. przed Chrystusem a 100 r. po Chrystusie, przyznaje, że w upadku Adama w takiej czy innej formie widziano przyczynę ludzkich nieszcześć zwłaszcza moralnych słabości (skłonności do złego). Mimo to każdy człowiek ponosi odpowiedzialność całkowitą za własne postępowanie. W pismach tych nie ma żadnego echa jakiegos grzechu pierworodnego, chociaż wszędzie przebija świadomość powszechnej grzeszności wszystkich ludzi.

F. Staudinger rozważa tradycyjną naukę o grzechu pierworodnym w świetle Nowego Testamentu (s. 182—276). Szczególnie zaś wiele miejsca poświęca perykopie Rz 5, 12—20. Idąc za niektórymi autorami przyjmuje jako rzecz pewną, że słowa „wszyscy zgrzeszyli” oznaczają osobiste grzechy popełniane przez ludzi, tym bardziej, że u św. Pawła słowo *hamartanein* oznacza grzeszyć osobiście. Każdy człowiek wszystkich okresów historii zbawienia włącza się w łańcuch grzechów, którego pierwszym ogniwem jest Adam, o ile

grzesząc kontynuuje dzieło Adama i w nim uczestniczy. Adam nie jest osobą historyczną, ale korporacyjną i oznacza po prostu pierwszych ludzi. W oparciu o tekst P a w ł o w y nie można się zgodzić, że Apostoł przyjmuje dziedzicznie śmierci jako kary, która z winy Adama przechodzi razem z grzechem na wszystkich. Słowo *kathistemi* (Rz 5, 19), na które powołują się zwolennicy klasycznej nauki o grzechu pierwotnym, ma znaczenie jurydyczne: jak Bóg znajdując grzech w każdym człowieku uznaje oficjalnie wszystkich ludzi za grzeszników (*hat... sie sozusagen öffentlich als Sünder eingesetzt*, s. 254), tak też ze względu na Chrystusa uznani będą za sprawiedliwych ci wszyscy, którzy uwierzą w Jego zbawcze dzieło. Tradycyjna nauka, o ile P a w ł o w y m tekstem uzasadnia konieczność chrztu małych dzieci, względnie o ile wyzyskuje go w mariologii, wychodzi poza myśl P a w ł o w ą (*unseren Text überinterpretiert*).

J. Weismayer omawia z kolei grzech pierwotny w tradycji patrystycznej i teologicznej oraz w orzeczeniach Kościoła (s. 281—360). Według niego ojcowie przedaugustyńscy nie widzą w grzechu Adama najważniejszej przyczyny nieszczęść fizycznych i moralnych, pod jakimi ugina się ludzkość, a jego upadek uważają raczej za prototyp grzechu i grzesznika. Są tu i ówdzie wzmianki o jakimś zgrzeszeniu wszystkich w Adamie, ale równocześnie podkreśla się z naciskiem, że grzech jest czymś osobistym każdego człowieka i nie może przechodzić na drugich. Konsekwencją adamowego grzechu widzą najczęściej w utracie nieśmiertelności. Adama uważają oni już to za osobę jednostkową, już to po prostu za człowieka tj. za ludzkość. Jest rzeczą pewną, że w teologii greckiej nie występuje idea dziedziczenia grzechu Adama (s. 301). Tym właśnie różni się teologia wschodnia od augustyńskiej, a konsekwentnie obecny stan ludzkości pojmuje raczej jako *depravatio* niż jako *depravatio*.

Ujęcie grzechu pierwotnego przez tradycję łacińską znalazło echo w orzeczeniach magisterium, począwszy od synodu kartagińskiego aż do Soboru Watykańskiego II i przemówienia P a w ł a VI z r. 1966 (J. Weismayer nie przytacza Pawłowego *Credo*). Wyrazem tradycji łacińskiej jest przede wszystkim Sobór Trydencki. Jednakowoż wypowiedzi Kościoła trzeba należyście zinterpretować, odróżniając pilnie model myślenia przy pomocy którego np. ojcowie trydenccy wyrazili prawdę objawioną, a który nie jest wiążący, od jej treści; ta zaś zawarta jest w Piśmie św. — odczytuje ją egzegeta, który w świetle swoich osiągnięć patrzy na dogmat ustalając jego treść.

Książka napisana jest w sposób żywy i przystępny oraz zawiera wiele ciekawego materiału i odnośników do najnowszej literatury. Pod względem merytorycznym nasuwa jednak wiele wątpliwości, przede wszystkim metodologicznych. Pismo św. jest księgą natchnioną daną Kościołowi, którą nauczycielski urząd z woli Chrystusa wyklada autentycznie i nieomylnie. Depozytem wiary nie jest samo Pismo św., ale łącznie z Tradycją. Dogmat podany przez Kościół do wierzenia jest nieomylnym orzeczeniem, że jego treść jest przez Boga objawiona. Stąd też przy ustalaniu nauki Pisma św. egzegeta i teolog muszą mieć stale przed oczyma analogię wiary, naukę ojców, definicje soborów i orzeczenia Stolicy Apostolskiej (przemówienie P a w ł a VI z r. 1966). Czytając książkę *Ist Adam an allem schuld?*, można mieć poważne wątpliwości, czy jej autorzy zawsze o tym pamiętali.

Czy nie twierdzi się zbyt pochopnie, że opis upadku Adama nie ma nic wspólnego z historycznym wydarzeniem? Księga Rodzaju począwszy od 12 rozdziału podaje nam historię, której prawdziwość potwierdzają najnowsze odkrycia; również 12 początkowych rozdziałów zawiera jakąś prehistorię i nie ma poważnej racji twierdzić, że opisem stworzenia człowieka i jego upadku nie rozpoczyna hagiograf historii zbawienia. Zbyt dużo miejsca poświęca się na to, by wykaazać, że w Starym Testamencie nie znajdujemy nauki o grzechu pierwotnym (*peccatum originale originatum*). Żaden autor nie udowadnia tej prawdy wiary tylko na podstawie Starego Testamentu, a powszechnie przyjmuje się, że istnienie grzechu pierwotnego w Starym Testamencie

było nieznanne i zostało objawione dopiero w Nowym. Niepoważnie wygląda twierdzenie, że stan pierwotnej niewinności nigdy nie istniał, gdyż nie jest zgodny z osiągnięciami najnowszej egzegezy, a i nauki przyrodnicze wykazują jego bezpodstawność (!). Tzw. najnowsza egzegeza ogranicza się właściwie do grupy pewnych autorów (np. Goss, Haag, Baumann, Schoonenberg, Weger); nauki zaś przyrodnicze o stanie tym nic nam nie mówią, bo po prostu powiedzieć nie mogą. Chodzi tu bowiem o dary człowiekowi nienależne i nadprzyrodzone, których istnienia nie da się doświadczalnie zweryfikować (antropologia czy paleontologia mają do czynienia zawsze z człowiekiem upadłym); nadto stan ten trwał chyba krótko, dotyczył dziedziny religijno-etycznej, z którą niekoniecznie musiała iść w parze jakaś wysoka stopa materialnej kultury. Pismo św. zwłaszcza Nowego Testamentu przedstawia nam zawsze fizyczną śmierć człowieka jako owoc grzechu, jako dzieło i narzędzie szatana, jako wroga Boga, a Vaticanum II podaje jako naukę wiary, że człowiek nie podlegałby śmierci fizycznej, gdyby nie zgrzeszył (KDK 18). Szokuje twierdzenie Staudingera, że Chrystus nie zwyciężył śmierci fizycznej, bo ludzie mimo Jego zbawczego dzieła padają nadal jej ofiarą (s. 257). Chrystus zmartwychwstając zwyciężył najpierw śmierć własną, a uczestnikami wspólnego nad nią zwycięstwa staniemy się przy końcu świata, kiedy zmartwychwstając na wzór Chrystusa i dzięki Jego zasługom zostanie pokonany „ostatni wróg” (Rz 8, 23; 1 Kor 15, 20—27. 53—56).

Komentarz perykopy Pawłowej budzi również zastrzeżenia. Autorzy książki wiedzą chyba dobrze o tym, że jest to tekst (Rz 5, 12—20) nader trudny, a egzegeta zdany na własne siły z pewnością nie potrafi się z nim uporać. Stąd też niemile uderza czytelnika fakt, że autorzy, wysuwając własne koncepcje, raz po raz posługują się takimi wyrażeniami jak *ohne Zweifel*, *ganz sicher*, *ganz klar*, *ganz offen* itd.

Zakłada się również niedwuznacznie, że Apostoł (Rz 5, 12—20) nie wychodzi poza pojęcia starozakonnego i współczesnego sobie judaizmu. Boże objawienie przecież wzrastało osiągając swój szczyt w Nowym Testamencie. Dlaczego św. Paweł oświecony wiarą nie mógł stać się narzędziem Ducha Świętego do objawienia Kościołowi prawdy o grzechu pierwotnym? Prawdą jest, że słowo *hamartanein* znaczy popełniać grzechy uczynkowe a *hamartia* oznacza zasadniczo grzech osobisty. Jednakże o konkretnym jego znaczeniu nie decyduje sama tylko filologia, lecz także kontekst, zwłaszcza gdy się go weźmie w świetle późniejszej Tradycji i orzeczeń Kościoła. Trudno się zgodzić z twierdzeniem, że *kathistemi* (Rz 5, 19) posiada znaczenie jurydyczne. Jeżeli ze względu na zasługi Chrystusa Pana stajemy się sprawiedliwymi wewnętrznie przez prawdziwe odrodzenie z Ducha Świętego (Tł 3, 5—6), to chyba wskutek grzechu Adama stali się również wszyscy grzesznikami wewnętrznie; dlaczego to samo słowo w tym samym zdaniu, będącym dowodem *a pari*, ma mieć różne znaczenia?

Twierdzi się, że wschodnia teologia (teologia grecka) nie posiada śladów nauki o grzechu pierwotnym, którą rozwinęła tradycja łacińska, szczególnie św. Augustyn. Przesadny jest zarzut jakoby na łacińskiej tradycji zaciążył fałszywy przekład greckiego *eph ho* przez *in quo*, ponieważ według opinii znawców także łacińskie *in quo* posiada wydzźwięk przyczynowy. Zresztą także u pisarzy i ojców Wschodu spotykamy się z podobną interpretacją (Meliton z Sardes, Ireneusz, Afraates, Efrem, Atanazy, Bazyl W., Dydim Al., Cyryl Al.). Jedyną powagą, na którą powołuje się Staudinger, są publikacje Gossa i H. Rondeta, z których jeden (Goss) jest wyraźnie stronniczy, a H. Rondet wykazuje dość znaczne luki. Istotnie nauka o grzechu pierwotnym nie została należycie rozwinięta w okresie przedaugustyńskim, zwłaszcza na Wschodzie. Dziwić się temu nie można. Pelagianizm szerzył się przede wszystkim na Zachodzie i w pierwszym rzędzie Zachód musiał mu stawić czoło. Pojawienie się jakiejś herezji najczęściej było dla Kościoła okazją do głębszego wnikięcia w depozyt objawienia

i jaśniejszego wyłożenia zagrożonej prawdy wiary. Ma to również miejsce i w naszym wypadku, jak to już zauważył św. Wincenty z Lerynu (Comm. 24). Jakkolwiek niektórzy z ojców greckich komentują nieco inaczej tekst Rz 5, 12—20, to jednak nie za nimi poszedł Kościół, do którego należy orzekać, który nurt w tradycji jest właściwym i trafnym wyrazem wiary.

Nie wszystko co Sobór Trydencki podaje w dekreście o grzechu pierwotnym jest dogmatem. Co właściwie w tych definicjach stanowi naukę „katolickiej wiary”, którą sobór pragnie wyłożyć w jej czystości i nienaruszalności w oparciu o Pismo św., świadectwa ojców, naukę soborów i zgodnie z przekonaniem całego Kościoła (DS 1510)? Według autorów książki *Ist Adam an allem schuld?* nie jest tym utrata stanu świętości i sprawiedliwości, w którym człowiek znajdował się przed grzechem, bo ojcowie soborowi nie zdawali sobie nawet należycie sprawy ze znaczenia tych słów (?). Nie jest upadek Adama, ponieważ nie jest to wydarzenie historyczne; nie jest także przekazanie wszystkim ludziom cierpienia i śmierci fizycznej, bo tzw. dary ponadnaturalne nigdy nie istniały, a nadto sprzeciwia się im dzisiejsza nauka. Paweł VI mylił się zatem, kiedy w swoim *Credo* istnienie jakiegoś stanu, w którym człowiek obdarzony łaską był wolny od zła i śmierci, czyni przedmiotem wiary. Adam nie przekazuje wszystkim grzechu, który jest „śmiercią duszy”, bo o przechodzeniu jakiegoś grzechowego stanu Apostoł, na którego się sobór powołuje, nigdy nie myślał. Wyrażenie „wszyscy zgrzeszyli” nie oznacza upadku rodzaju ludzkiego w Adamie, ale osobiste grzechy każdego człowieka. Wprawdzie sobór potępia między innymi Erasma z Rotterdamu, który tak twierdził (s. 342), mimo to można, owszem trzeba tak twierdzić. Sobór naucza, że grzech pierwotny posiada jeden początek (*unum origine*), ale jest to wtórę bez znaczenia, tym bardziej że nowsza egzegeza wykazuje, że Adam to ludzkość ustawicznie grzesząca. Grzech pierwotny jest wejściem każdego człowieka w „grzech świata”, tj. w świat grzeszników, włączeniem się każdego z nas w „grzechowe uwikłanie”, które każdy własnym postępowaniem wewnętrznie zdeterminowany zewnętrznym otoczeniem musi nieuchronnie ratyfikować. Tymczasem sobór jasno naucza, że grzech ten obciąża każdego wewnętrznie nie wskutek naśladowania grzeszącego Adama, ale przez rozmnażanie (*propagatio*). Zresztą nie wiadomo, co ojcowie soborowi chcieli tym słowem wyrazić, mimo że od przeszło 1500 lat posługiwano się nim w Kościele, a Paweł VI w swoim *Credo* przypomina naukę Soboru Trydenckiego, że grzech pierwotny bywa przekazywany razem z ludzką naturą przez rozmnażanie (*una cum natura humana transfunditur propagatione*). Małe dzieci trzeba wprawdzie chrzcić, ale nie na odpuszczenie grzechów, nie dla zgładzenia zaciągniętej winy, mającej charakter właściwego i prawdziwego grzechu (DS 1515), ponieważ podobne twierdzenie nie ma żadnego oparcia w słowach Apostoła, na które się sobór powołuje deklarując autentycznie ich znaczenie (DS 1514). Przyjmując nadto powszechność grzechu pierwotnego w znaczeniu klasycznym, sprzeciwiałoby się według autorów Pismo św., nauczającemu, że Chrystus Pan potężniejszy jest w sprowadzaniu na ludzi zbawienia i życia niż Adam zguby i śmierci. Stara to trudność i głęboko odpowiada na nią św. Augustyn (*De pecc. mercede*, I, 15): jak Adam jest protoplastą ludzkości obciążonej grzechem i śmiercią, tak Chrystus Pan jest protoplastą ludzkości obdarowanej życiem i łaską; kogo dosięga Adam swym wpływem, temu przekazuje grzech śmierć, podobnie kogo dosięga Chrystus swym zbawczym działaniem, temu udziela sprawiedliwości i życia.

Wprawdzie Sobór Trydencki nigdzie nie zdefiniował istoty grzechu pierwotnego ani nawet zdefiniować nie mógł, gdyż nie chciał rozstrzygać pewnych spornych kwestii między katolickimi teologami, to jednak dał dość wyraźnie do poznania, co ten grzech musi oznaczać: jest on nieprawością (*iniustia*), którą każdy zaciąga w chwili poczęcia, a którą przez odrodzenie w Chrystusie gładzi łaska czyniąca człowieka sprawiedliwym (DS 1515, 1523), a obda-

rowanie chrześcijańską sprawiedliwością (łaską uświęcającą) jest przywróceniem owej „białej szaty”, którą nam Adam utracił (DS 1531).

Nie brak ostatnio autorów, dla których w teologii jedynie to jest pewne, co jest dogmatem. Natomiast wszelka inna nauka Kościoła dotycząca bezpośrednio prawd wiary i głoszona przez Kościół nawet przez dziesiątki wieków nie jest już nieomylna i podlega swobodnej dyskusji. Takie postawienie sprawy miesza ze sobą dwie rzeczy: nieomylność czyli przedmiotową prawdziwość jakiegoś orzeczenia i naszą pewność, jaką mamy o tej prawdziwości. Pewność wiary jest jednym i najważniejszym rodzajem pewności w teologii, ale nie jedynym! Prawdy wiary trzeba w miarę możliwości zgłębiać, trzeba je ludziom każdej epoki uprzystępniać, ale bez zniekształcania ich treści; znaczenie, jakie Kościół raz nadał prawdom wiary czyli swoim dogmatycznym definicjom, pozostaje na zawsze wiążące (DS 3043). Rozwój dogmatu istnieje ale rozwój homogeniczny, ale „in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia” (DS 3020; KDK 62).

Ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa

Hubert MÜLLER, *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung*, Wien 1971, Verlag Herder, s. 456.

Stosunek między episkopatem i prezbiteratem jest jednym z trudniejszych i dotąd jeszcze należycie nie opracowanym zagadnieniem teologicznym. H. Müller stara się w swej książce problem ten naświetlić w perspektywie nauki ostatniego Soboru, mając przed oczyma przede wszystkim konstytucję o Kościele oraz dekrety o pasterskich zadaniach biskupów i o posłudze i życiu kapłańskim. Wprowadzeniem do problematyki episkopat-prezbiterat jest krótkie przedstawienie ważniejszych nurtów i opinii pod tym względem, począwszy od czasów apostoelskich aż po nasze dni. Tego rodzaju wstęp uwydatnia od razu sedno zagadnienia, a równocześnie podaje nam źródła, na które powołuje się Sobór. Ten ogólny historyczny przegląd pozwala dostrzec, jak przekonanie o sakramentalności święceń biskupich coraz bardziej brało w Kościele górę, do czego w znacznej mierze przyczyniła się zmiana podejścia. Zamiast wychodzić od prezbiteratu, by następnie określać to, co nowego dodaje episkopat, za punkt wyjścia bierze się biskupów jako następców Apostołów, by potem odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób prezbiterzy uczestniczą w ich misji.

Pomijamy tu historię losów odnośnych dokumentów soborowych, którą autor dość szczegółowo analizuje, tj. koleję, jakie one przechodziły, zanim otrzymały definitywną formę, jakkolwiek i to jest bardzo interesujące, pozwala bowiem zorientować się w tendencjach występujących wśród ojców soborowych, które znowu są odbiciem szkół teologicznych. Chociaż autor zaznacza, że stosunek między episkopatem i prezbiteratem nie należał do wielkich tematów, którym Sobór poświęcał uwagę, to jednak wypowiedzi soboru posiadają dla powyższej tematyki doniosłe znaczenie; nauka soboru rzuca bowiem niemało światła na prezbiterat, na który wielu ojców patrzyło z początku w jego stosunku do episkopatu. Wysuwało się to tak dalece na pierwszy plan, że groziło niebezpieczeństwo przyćmienia bezpośredniej odnośni prezbiteratu do Chrystusa Pana i uważania episkopatu za źródło prezbiteratu. Potrzeba było stosunkowo wiele czasu i niemało wyjaśnień, by nieporozumienie to usunąć, a stosunek episkopat-prezbiterat ująć jako hierarchiczną wspólnotę opartą na sakramencie święceń, które w stopniu hierarchicznym czynią biskupów i prezbiterów uczestnikami kapłańskiej misji Chrystusa Pana.

Pod względem teologicznym największe znaczenie posiada część druga