

Ignacy Bieda

"Die Ursünde neu Gesehen", Pierre Grelot, Graz-Wien-Köln 1970 : [recenzja]

Collectanea Theologica 41/4, 194-195

1971

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.

cia stwierdzić, że i w nich pominięto starannie wszystko, co mogłoby choć ubocznie świadczyć pochlebnie o żywotności i dynamice nie tylko chrześcijaństwa polskiego, ale także polskiej kultury. Niech za przykład posłużą wzmianki o „założonej przez ukraińskiego metropolitę Piotra Mohyłę” Akademii Kijowskiej czy o „napływie do Rosji kultury barokowej z Ukrainy” (s. 215). Natomiast o Akademii Wileńskiej, tam gdzie na 10 stronach mowa jest *ex professo* o katolickich uniwersytetach i akademiach w Europie (s. 589—597), wzmianki niestety nie znajdujemy. A szkoda! Była to przecież przez lat dwieście najdalej ku północy i wschodowi wysunięta wyższa uczelnia katolicka. Za to czytelnik dowie się, że ostatnim miejscem, w którym w Europie odbył się sąd nad czarownicą był Poznań (s. 602). Nazwiska Sobieskiego wprawdzie nie pominięto (s. 131, 138, 140, 145, 248, 531), ale też nie omieszkał pomniejszyć jego udziału w zwycięstwie wiedeńskim, mieniając jego dowództwo „nominalnym” i to jeszcze przez niego samego wymuszonym na cesarzu Leopoldzie I (s. 139).

J. K.

Pierre GRELOT, *Die Ursünde neu gesehen*, Graz-Wien-Köln 1970, Verlag Styria, s. 131.

W niewielkiej objętościowo książce autor wyraża w sposób bardziej systematyczny swe myśli, już przedtem ogłoszone w formie artykułów (*Nouvelle Revue Théologique* 1967). Jest to próba „przemyslenia” dotychczasowego ujęcia dogmatu o grzechu pierwotnym, by go wyratować „z groźnej sytuacji”, w jakiej się znalazł w obliczu dzisiejszej nauki. W swym studium autor ogranicza się przede wszystkim do omówienia rodzaju literackiego Księgi Rodzaju (r. 2 i 3), koncentrując swe rozważania głównie na „grzechu Adama” (*peccatum originale originans*).

Zdaniem autora opis początków i upadku pierwszego człowieka posiada charakter sapiencjalny (s. 34), tzn. jest on egzystencjalną pod kątem religijnym refleksją hagiografa nad człowiekiem i niedolą jego bytowania, zwłaszcza nad śmiercią, cierpieniem i grzechem. Trzymając się ówczesnych sobie wzorów, przerzuca hagiograf wyjaśnienie wszystkiego na eponima — protoplastę tj. Adama, którego grzech jest „prototypem ludzkiego grzechu we wszystkich swych aspektach obejmujących całą ludzkość” (s. 53). Wobec tego Księga Rodzaju (r. 2 i 3), jakkolwiek dotyczy historii zbawienia nie jest prawdziwą historią, a doszukiwanie się w niej nauki o monogenizmie byłoby bezprzedmiotowe. Autor, chociaż przyznaje plusy, jakie posiada monogenizm w wyjaśnianiu grzechu pierwotnego, mimo to opowiada się niemal bez zastrzeżeń za poligenizmem. Jedność rodzaju ludzkiego trzeba oczywiście przyjąć, domaga się jej nie tylko dogmat grzechu pierwotnego, ale w pierwszym rzędzie dogmat odkupienia. Jedności tej nie można pomyśleć bez jakiejś „bazy biologicznej” (s. 95), która znowu niekoniecznie musi polegać na pochodzeniu wszystkich ludzi od jednej pary. Pierwszy grzech (*peccatum originale originans*) da się w hipotezie poligenizmu wyjaśnić prawami socjologicznej solidarności, w rodzaju jakiegoś społecznego i łańcuchowego „zarażania się”. Konsekwentnie każdy staje się grzesznikiem, o ile będąc członkiem grzesznej rasy dziedziczy „ciężar grzechu, który bierze swój początek na tej płaszczyźnie, na jakiej rasa ta istnieje” (s. 100). Szkoda że autor nie rozwinął tego szerzej, ale ograniczył się tylko do dość enigmatycznej formuły. Nawet tego rodzaju poligeniczna koncepcja nie ułatwia dzisiaj szemu człowiekowi przyjęcia nauki o grzechu pierwotnym, gdyż pomijając już trudność racjonalnego wyjaśnienia owej dziwnej zgodności w grzechu początkowych par ludzkich, pozostaje nietknięty problem zasadniczy: jakim prawem pierwsze pokolenie (czy będzie ono jedną parą czy wieloma) tak sytuuje następne pokolenia, że przychodzą one na świat w stanie prawdziwego grzechu.

Pewne zastrzeżenia natury bardziej zasadniczej budzą inne wywody autora. Dlaczego człowiek nie może osiągnąć świadomości samego siebie jako osoby jak tylko w relacji do drugich ludzi? Rzecz ma się chyba odwrotnie: nie dlatego jesteśmy świadomymi samych siebie osobami, że zajmujemy stanowisko wobec innych, ale dlatego jesteśmy w stanie tego rodzaju stanowisko zająć, ponieważ jesteśmy osobami. Trochę szokująco brzmi twierdzenie autora, że powstawanie świadomości samego siebie (*Bewusswerdung seiner selbst*) może się urzeczywistnić tylko w ramach stosunku pciowego (*im Rahmen einer geschlechtlichen Beziehung*, s. 103).

Autor przyjmując teorię ewolucji w odniesieniu do człowieka odrzuca istnienie przed upadkiem jakiegoś stanu pierwotnej sprawiedliwości w dotychczasowym ujęciu. Jest on bowiem najpierw nie do przyjęcia z punktu naukowego (s. 113): człowiek jest owocem ewolucji, zatem jego somatyczna strona musi zachować ciągłość ze światem zwierzęcym, z którego wyszedł; nadto dary pierwotnej sprawiedliwości wymagałyby jakiejś „cudownej” interwencji Bożej, czego przyjąć nie można. Zresztą relacja Księgi Rodzaju jest opisem konwencjonalnym, a symbolika „raju” nosi charakter mityczny. Z tej też racji zdrowa krytyka nie zezwala na przyoblekanie go w kształty historyczne. Mimo wszystko posiada on pewne znaczenie, o ile jest „proroczym obrazem” (s. 127) projektującym w przeszłość to, co ma dopiero nastąpić w przyszłości, kiedy Bóg uczyni „nowe niebo i nową ziemię”. Nieśmiertelność, jaką miał się cieszyć pierwszy człowiek, nie polegała na niepodпадaniu pod prawo śmierci biologicznej, ale jedynie na innym jej sposobie — byłaby to śmierć wolna od lęku i udreń, jakie jej teraz wskutek grzechu towarzyszą. Czy tego rodzaju pojmowanie pierwotnej sprawiedliwości zgodne jest z tradycją chrześcijańską i z nauką Kościoła? Czy można sprawiedliwość tę ograniczyć wyłącznie do tego, że pierwszą swą decyzję podejmował człowiek bez żadnych dziedzicznych obciążeń?

Wszyscy przyjmują zgodnie, że egzegeza początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju jest nader trudna. Dlatego też poza arsenalem niezbędnej erudycji trzeba się do niej zabierać z uwzględnieniem depozytu objawienia, do którego należy także tradycja (Ojców Kościoła traktuje autor pobłażliwie współpracując ich naiwności). Trzeba mieć stale przed oczyma kryteria niezawodne poprawnej egzegezy, do których należą również doktrynalne orzeczenia Kościoła, któremu Zbawiciel powierzył swą Ewangelię i któremu zapewnił charzmat nieomyślności. Autor wprawdzie podaje swoją opinię jako dyskusyjną hipotezę (w tym wypadku należało zachować większą skromność w stawianiu swoich twierdzeń, gdyż zbyt często mają one charakter apodyktyczny), nie łudząc się, że zawiera ona wiele sprzeczności i słabych punktów (s. 130). Czy nie byłoby rzeczą wskazaną przedstawić tak swoje wywody, by przynajmniej wolne były od owych sprzeczności?

Ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa

Ks. Ignacy RÓŻYCKI, *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, Polskie Towarzystwo Teologiczne, s. 260.

Zadaniem książki jest przedstawić podstawowe zagadnienia katolickiej sakramentologii, którą autor określa jako „naukowe opracowanie treści katolickiej wiary, której przedmiotem jest istnienie, pochodzenie, składniki, działanie i skutki sakramentów” (s. 9). Wykład owych podstaw poprzedza wstęp, w którym autor wyjaśnia niektóre pojęcia posiadające niemalą wagę nie tylko w sakramentologii, ale w ogóle w teologii, jak pojęcie i rodzaje dowodzenia teologicznego, sposób zawierania się prawd wiary w depozycie objawienia i różne rodzaje pewności, jakie w teologii możemy uzyskać. Dwa pierwsze rozdziały mają charakter studium historycznego. Wychodząc od danych Pisma św. tak Starego, jak i Nowego Testamentu (czy Nowy Testament nie został zbyt krótko potraktowany?), śledzi autor powolne kształtowanie