

Lech Stachowiak

Objawienie i tradycja w dialogu ekumenicznym

Studia Theologica Varsaviensia 11/2, 322-333

1973

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.

Reasumując powyższe uwagi, należy stwierdzić, że w kwestiach „ekonomii kościelnej” tak strona prawosławna jak i katolicka mają sobie dużo do powiedzenia. Nie jest to wprawdzie zagadnienie kluczowe dla tych wyznań, tym niemniej pozostaje otwarte i nie może być pominięte w ekumenicznym dialogu. Należy się przeto wdzięczność tłumaczowi, wydawnictwu, a przede wszystkim samemu czcigodnemu Autorowi za włożony trud w realizację tak szlachetnego celu.

Edward Ozorowski

OBJAWIENIE I TRADYCJA W DIALOGU EKUMENICZNYM

W wydawanej przez E. Schlicka serii *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie* ukazała się praca G. Bluma, omawiająca zagadnienie objawienia i tradycji w konstytucji *Dei Verbum* z protestanckiego punktu widzenia¹. Stanowi ona dowód życzliwego zainteresowania Soborem Watykańskim II ze strony teologów ewangelickich o nastawieniu ekumenicznym. Jednocześnie jest cennym przyczynkiem do poznania ewolucji, jaka się dokonuje ostatnio wśród samych protestantów pod wpływem teologii prawosławnej.

Autor wspomina, że jeszcze na trzeciej światowej konferencji ekumenicznej w N. Delhi w 1961 r. głos delegatów prawosławnych na temat tradycji apostołskiej nie został uwzględniony (s. 220 Nota 4). Natomiast na czwartej konferencji w Montrealu w 1963 r. sformułowano pojęcie tradycji w duchu chrystologiczno — pneumatologicznym reprezentowanym przez teologów prawosławnych, nawiązujących do myśli wschodnich OO. Kościoła (s. 70—85). Uchwały konferencji, poddawane krytyce przez niektórych teologów protestanckich, skłoniły autora do studiów patrystycznych nad problemem tradycji oraz sukcesji apostołskiej, zwłaszcza u Ireneusza, Tertuliana i Hipolita².

Po ogłoszeniu soborowej konstytucji o Bożym objawieniu w 1965 r. wielu teologów stwierdziło zbieżność jej stanowiska ze sformułowaniami konferencji w Montrealu (s. 75). Nasunęło to autorowi myśl przeprowadzenia szczegółowej konfrontacji nauki Soboru z poglądami Ojców

¹ G. G. Blum, *Offenbarung und Ueberlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 28), Göttingen 1971.

² G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus*, Berlin-Hamburg 1963; *Der Begriff des Apostolischen im theologischen Denken Tertullians*, Kerygma und Dogma 9 (1963) s. 102—121; *Apostolische Tradition und Sukzession bei Hippolyt*, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 55 (1964) s. 95—110.

wczesnochrześcijańskich dla sprawdzenia jej historycznej ciągłości. Autor podkreśla, że wśród licznych publikacji posoborowych (niemieckich, francuskich, hiszpańskich, nie tylko protestanckich, lecz także prawosławnych i katolickich, do końca 1969 r.) tak postawiony problem nie został jeszcze podjęty (s. 7 n.).

W pierwszym z ośmiu rozdziałów G. G. Blum nazywa konstytucję *Dei Verbum* najważniejszym dokumentem soborowym, któremu zarówno rzeczowo jak i logicznie należy podporządkować konstytucję o Kościele, uwagi na centralne miejsce, jakie we współczesnej teologii ekumenicznej zajmuje problem objawienia. Przypomina pastoralno-teologiczne nastawienie Soboru, który nie miał na celu podawania nowych definicji wiary, lecz zamierzał raczej otworzyć szersze perspektywy przed teologią i ułatwić dialog między rozdzielonymi Kościołami. Uzasadnia też obraną przez siebie metodę, która ma przezwyciężyć jednostronność stosowanych dotychczas metod interpretacji dokumentów soborowych. Teologowie katoliccy ograniczają się do wyjaśniania genezy ostatecznego tekstu konstytucji porównując go ze schematami roboczymi. Protestanci widzą w nim naturalny etap historycznego rozwoju katolickiej teologii przedsoborowej. Autor wytyka im jednak uproszczenia, np. wyprowadzanie współczesnego pojęcia tradycji z dogmatu maryjnego ogłoszonego w 1950 r.³ Inni, zachowując metodę historyczno-teologiczną, dokonują bezpośredniego porównywania konstytucji z doktryną protestancką, w szczególności z pochodzącą od samego Lutra teologią słowa Bożego. Również jednak nie mogą się wyzwolić od tendencji polemicznych⁴. Kongenialna — jak się Blum wyraża — egzegeza dokumentu soborowego wymaga podejścia niewyznaniowego, lecz ekumenicznego, ogólnokościelnego, a zarazem wybiegającego w przyszłość. Stąd właśnie poprawną metodą odczytania myśli soborowej może być tylko krytyczne i systematyczne zestawienie jej z nauką Ojców, zwłaszcza Ireneusza, którego wpływ w okresie poapostolskim zaznaczył się najsilniej.

Przechodząc do szczegółowej analizy autor bada najpierw — w rozdziale II — wypowiedzi Soboru odnośnie do natury objawienia. Kolejne schematy konstytucyjny ukazują stopniowe przechodzenie od dotychczasowego, intelektualistycznego pojmowania objawienia do ujęcia całościowego, tj. historiozbawczego, trynitarnego i dialogowego. To ostatnie ujęcie wykazuje uderzającą zbieżność z *traditio ab Apostolis* Ireneusza, z tym jedynie zastrzeżeniem, że — w przekonaniu autora — konstytucja

³ Por. R. Bceckler, *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff. Vorgeschichte, Diskussion um das Assumptio-Dogma, Zweites Vatikanisches Konzil*, Göttingen 1967. Cytując go autor powołuje się na swoją recenzję zamieszczoną w Quatember 33 (1968/69) s. 36 n.

⁴ Por. G. Maron, *Kirche und Rechtfertigung. Eine kontrovers-theologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Göttingen 1969. G. G. Blum powołuje się znowu na swoją recenzję w Quatember 34 (1969/70) s. 98 nn.

za mało podkreśla działanie i rolę Chrystusa oraz Ducha Św. w St. Testamencie.

Z kolei bada G. G. Blum (r. III), o ile nowemu pojęciu objawienia odpowiada w konstytucji całościowe, realne i dynamiczne ujęcie tradycji, rozumianej we wczesnym chrześcijaństwie jako historyczne przekazywanie objawienia. W wyniku procesu dezintegracji i zacieśniania pierwotnego pojęcia tradycji, który w Kościele łacińskim zaczął się w okresie średniowiecza, powiększał się coraz bardziej rozdział między Pismem św. a Kościołem, w czym autor upatruje jedną z najgłębszych przyczyn reformacji. Ani protestantom, ani katolikom nie udało się przewyciężyć tej rozbieżności i powrócić do wczesnochrześcijańskiego, szerokiego ujęcia, które w rezultacie polemik teologicznych XVI i XVII w. zostało całkowicie zatraczone. Obie strony zajęły wykluczające się nawzajem, wyznaniowe pozycje, na co autor wskazywał już przy omawianiu metody swej pracy (por. s. 14). Ponowne odkrycie tego pojęcia w Kościele łacińskim nastąpiło dopiero w XIX w., głównie dzięki zasługom J. S. Drey'a, założyciela katolickiej szkoły tybińskiej. Przeciwwstawiając się deizmowi pojmował Drey tradycję w duchu romantycznym jako dynamiczne samoprzekazywanie się objawienia na wzór żywego organizmu, w którym pomimo procesów wzrostu pozostaje niezmienna identyczność istoty. Myśl tę rozwinął jego uczeń, J. A. Möhler, zwracając uwagę na immanentną, pneumatologiczną zasadę ciągłości tradycji. Następnie na pogłębienie tradycji wpłynął J. H. Newman rozumiejąc ją jako konieczny rozwój objawienia wśród zmieniających się okoliczności historycznych. Blum przypomina również zasługi M. Blondela, a ze współczesnych autorów zwłaszcza Y. Congara i J. Ratzingera. Natomiast w Kościele wschodnim utrzymywało się przez cały czas pierwotne ujęcie tradycji. Występowało ono nie tylko u Ireneusza, lecz także u Tertuliana, Hipolita, Cypriana, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesza, Atanazego i Bazylego z Cezarei, podczas gdy przedsoborowe ujęcie objawienia nawiązywało jedynie do Wincentego z Lerynu.

Z nowym pojęciem tradycji wiąże się stosunek objawienia do historii, tj. problem wzrostu samego objawienia (r. IV). Konstytucja ograniczyła się jedynie do stwierdzenia, że w ciągu wieków wzrasta zrozumienie zarówno rzeczy jak i słów przekazanych. Zdaniem jednak autora, w sformułowaniu tym Sobór jest niekonsekwentny, skoro w tymże kontekście wspomina o eschatologicznej perspektywie Kościoła, o której szerzej mówi konstytucja *Lumen gentium*. Należało wyraźnie uznać rozwój objawienia w Kościele, dopuszczający zatem możliwość zahamowań, cofnięć, a nawet błędów, co nie podważa faktu, że Kościół jest stale kierowany przez Ducha Św. Z drugiej strony autor ocenia krytycznie próby teologów ewangelickich (R. Bultmann, K. E. Skjoldsgaard, F. Kinder, H. G. Gadamer, J. Moltmann, W. Pannenberg), wyjaśniających stosunek objawienia do historii w oparciu o egzystencjalną interpretację

Biblii. Zarzuca im uleganie zachodnio-europejskiej mentalności utrudniającej zrozumienie działania Ducha Św. w historii, które stanowi specyficzną cechę starochrześcijańskiego i prawosławnego pojmowania tradycji.

Osobno zajmuje się autor wypowiedzią konstytucji na temat powstania kanonu N. Testamentu, którego ustalenie zostało słusznie — jak podkreśla — przypisane samemu procesowi żywej, apostołskiej tradycji, nie zaś autorytetowi Kościoła (r. V). Poważnym jednak brakiem konstytucji jest według Bluma ograniczenie roli tradycji do tego jednorazowego aktu, podczas gdy powinna ona być w Kościele zawsze czynnikiem rozstrzygającym. Przy tej okazji autor przypomina, że w II w., kiedy powstawał kanon, przez „kanon wiary” względnie „regułę wiary”, o jakiej mówi Ireneusz, rozumiano całość prawd objawionych jako najwyższe i ostateczne kryterium wiary. Dzięki niemu można było rozpoznać zgodność między kościelnym nauczaniem a istotną treścią Pisma św., tj. między wciąż aktualną a spisaną formą tradycji.

Wzajemny więc stosunek tradycji i Pisma św., jak przyznaje Blum, został przedstawiony w konstytucji poprawnie i zgodnie z nauką Ireneusza (r. VI). Natomiast potwierdzona w konstytucji dotychczasowa doktryna Kościoła rzymskokatolickiego o stosunku tradycji i Pisma św. do magisterium wydaje się autorowi poważnym odstępstwem od nauki Ireneusza (r. VII). Wprawdzie Sobór nie podtrzymuje określenia Urzędu nauczycielskiego jako *norma proxima*, którego użył Pius XII w encyklice *Humani generis* (w odróżnieniu od Pisma św. i tradycji które według terminologii szkoły rzymskiej z XIX w. stanowią *regula fidei remota*), to jednak stawia w istocie rzeczy hierarchię ponad społeczność wierzących. Blum widzi w tym zresztą niekonsekwencję także w stosunku do dekretu o ekumenizmie, gdzie jest mowa o stałej potrzebie reformy w Kościele pielgrzymującym jako ludzkiej, doczesnej instytucji. Potrzeba ta rozciągać się powinna i na nauczanie Kościoła. Urząd nauczycielski stanowi jedynie pneumatologiczny organ całego Ludu Bożego, implikowany w totalnym, dynamicznym pojęciu tradycji. W tym też duchu, jak sądzi Blum, należałoby interpretować jeszcze bardziej hierarchicznie zorientowane wypowiedzi konstytucji *Lumen gentium*. W szczególności przeciwstawia autor soborowej eklezjologii odmienne rozumienie prymatu biskupa rzymskiego przez Ireneusza. W słynnym, choć niejasnym i wciąż dyskutowanym zdaniu (*Ad hanc enim ecclesiam...*) przypisuje Ireneusz Kościołowi rzymskiemu tylko wyższy stopień pierwotnej apostołskości (*potentiolem principalitatem*), ponieważ został założony nie przez jednego, lecz przez dwóch apostołów. Dopiero w III w. (Tertulian) pojawia się formalnohistoryczne wyprowadzanie sukcesji apostołskiej od Piotra, skąd się zrodziła późniejsza idea prymacjalna. Najsilniejszym argumentem przeciwko wyłącznie monarchiczno-hierarchicznej relacji między Piotrem a kolegium apostołów jest dla autora wyjątkowe powołanie apostołskie Pawła. Idea prymacjalna nie

może być też uznana za prawowite i logiczne rozwinięcie pierwotnej tradycji, ponieważ nigdy nie była przejawem świadomości wiary całego Kościoła, lecz związana jest wyłącznie z historią Kościoła zachodniego. Rzym ma prawo reprezentować inne Kościoły jedynie jako punkt ośrodkowy ich wspólnoty w wierze, czyli zgodnie z eklezjologią prawosławną (*primus inter pares*).

W ostatnim rozdziale, który spełnia rolę zakończenia, podsumowuje Blum swoje teoretyczne rozważania wnioskami praktycznymi. Korelatem nowego pojęcia objawienia i tradycji nie może być wiara ujmowana czysto intelektualistycznie, jak to miało miejsce dotychczas w Kościele rzymskokatolickim, ani też wyłącznie egzystencjalistycznie, jak przyjmuje współczesny protestantyzm. Autor sugeruje, aby zarówno sam akt wiary jak i jej treść rozumieć w kategoriach wschodniej „anamnezy”. Przez wiarę bowiem przypominamy sobie Boże obietnice wypełnione w Jezusie Chrystusie, a zarazem otwieramy się aktywnie ku przyszłości, która wciąż prowokuje do nowych poszukiwań. Jednocześnie wielką nadzieją naszych czasów nazywa autor zarysowującą się realną możliwość ekumenicznego porozumienia wyznań na podłożu starochrześcijańskiej koncepcji objawienia i tradycji. Dlatego mimo wysuniętych w pracy zastrzeżeń uznaje konstytucję *Dei Verbum* za doniosły i decydujący krok ze strony Kościoła katolickiego otwierający drogę ku przyszłości wiary i jedności Kościoła.

Niewątpliwą zasługą G. G. Bluma jest obiektywne odczytanie treści oraz intencji soborowego dokumentu, potwierdzające znany powszechnie fakt o wpływie myśli protestanckiej i prawosławnej na uchwały ostatniego Soboru. W pracy daje się też zauważyć pozytywny stosunek zarówno do wypowiedzi magisterium jak i autorów katolickich, świadczący o przełamywaniu dotychczasowych uprzedzeń i niechęci ze strony protestanckiej. Krytycznie przy tym ustosunkowuje się Blum do wielu teologów protestanckich zarzucając im nastawienie polemiczne i wyznaniową jednostronność. Autor pozostał wierny przyjętej przez siebie metodzie ekumenicznej podyktowanej rzetelną troską o przyszłość chrześcijaństwa. Godny uznania jest również optymizm, z jakim autor ocenia ekumeniczną przydatność wyników przeprowadzonej analizy porównawczej trzech odmiennych stanowisk konfesyjnych na temat objawienia i tradycji.

Pomimo to wydaje się, że G. G. Blum nie uniknął pewnych uproszczeń, które nieco podważają jego optymistyczną ocenę co do skuteczności zaproponowanej formuły ekumenii. Blum wyraża przekonanie, że wystarczy po prostu wyciągnąć pełne konsekwencje z nauki soborowej. Ponieważ jednak za kryterium prawdziwości wiary przyjął jej wierność wobec myśli patrystycznej, wypracowana formuła jest tylko pozornie kompromisowa, w rzeczywistości zaś pokrywa się raczej ze stanowiskiem teologii prawosławnej na temat Kościoła i tradycji. Zarzucając soborowej eklezjologii wysuwanie na plan pierwszy monarchiczno-

-hierarchicznej struktury Kościoła, autor nie docenia przemian, jakie się dokonały na samym Soborze także w tym zakresie. Dogmatów o prymacie i nieomyślności biskupa rzymskiego nie można dzisiaj oddzielać od nauki o kolegializmie, o służebnym charakterze władzy, o nauczycielskiej funkcji hierarchii itp. Sugerując, aby zbyt hierarchiczne — w jego rozumieniu — wypowiedzi Soboru odczytywać w świetle konstytucji o Bożym objawieniu, autor nie uwzględnia doniosłości całościowego spojrzenia na Kościół Chrystusa, jakie znalazło wyraz przede wszystkim w konstytucji *Lumen gentium*.

Podobnie postulat, aby teologia katolicka powróciła do wczesnochrześcijańskiej pneumatologii, nie jest bynajmniej obcy współczesnej myśli eklezjologicznej. Dowodem tego są najnowsze publikacje cenionego przez Bluma Y. Congara, który nie tylko Chrystusa, lecz również Ducha Św. uznaje za podstawową zasadę jedności Kościoła⁵. Wiadomo też, że obecny papież w swej ekumenicznej działalności bardziej liczy na ingerencję Ducha Św. w dzieje ludzkości niż na konkretny program zjednoczenia chrześcijaństwa.

Tadeusz Gogolewski

F. Dexinger - F. Staudinger - H. Wahle - J. Weismayer, *Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit?*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1971 ss. 379, indeksy z przedmową K. H. Schelkego.

Jednym z głównych rysów posoborowej odnowy w teologii katolickiej jest całościowe ujmowanie zagadnień, traktowanych poprzednio oddzielnie — często dość rozbieżnie — przez biblistykę, teologię dogmatyczną i moralną. Ma to nie tylko ujednoczyć spojrzenie teologiczne na ważniejsze zagadnienia, ale również uprzystępnić naukę objawioną najszerszym rzeszom chrześcijan. Omawiana książka zasługuje przede wszystkim na uwagę ze strony metodologicznej i stanowi niewątpliwie przykład współczesnego ujęcia dyskusowanych wśród teologów zagadnień. Dwa znaki zapytania umieszczone w tytule pracy zbiorowej świadczą nie tylko o złożoności i trudności omawianego problemu, ale i o tym, że będzie chodziło tu jedynie o próbę nowej interpretacji, przedłożoną autorytatywnym czynnikiem kościelnym oraz zainteresowanym teologom.

Tematyka grzechu pierworodnego nie jest obca polskiej posoborowej literaturze biblijnej. Ze stanowiska biblisty rozważa upadek człowieka ks. Cz. Jakubiec (*Pradzieje biblijne*, Poznań 1968 s. 50 nn), bardziej teologicznie natomiast ks. A. Klawek (*Spór o grzech pierworodny*, Znak 19 (1967) 1378—1396). W artykule ks. Klawka chodzi jednak bardziej o informację o toczącej się dyskusji niż o próbę własnej interpretacji. Nie wolno też zapominać, iż przez cztery lata dyskusje

⁵ H. Janus, *Il Cristo e lo Spirito Santo come principi dell'unità della Chiesa. Studio sull'ecclesiologia di Y. M. — J. Congar*. Pars dissertationis ad lauream in facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Romae 1972.

przybrały na sile, osiągając niekiedy postać i ton niepokojący a nawet wręcz kontestacyjny. Omawiana książka jest wprawdzie wolna od takich akcentów, chce raczej pogłębić refleksję niż dać definitywne rozwiązania, tym niemniej pozwala dostrzec w argumentacji ślady ścierających się poglądów hyperkrytycznych z bardziej umiarkowanymi. Nadto tylko czytelnik wtajemniczony w zasady współczesnej krytyki historycznej i literackiej danych biblijnych, będzie mógł ocenić stopień prawdopodobieństwa przesłanek argumentacji: co stanowi hipotezę roboczą, co zaś ogólnie przyjęty fakt aprobowany formalnie lub milcząco przez Urząd Nauczycielski. Dlatego lektura omawianej pracy wymaga nie tylko sporego zasobu wiedzy egzegetycznej, ale i ogólnoteologicznej. Czytelnik polski ze zdziwieniem przeczyta jej dedykację *Theologischen Kursen für Laien*, popularnych w krajach języka niemieckiego, ale utrzymanych na wysokim poziomie teologicznym. Ponieważ chodzi o zupełnie odmienny krąg zainteresowań rozwoju historycznego oraz problematyki teologicznej, przejmowanie bezpośrednio i bezkrytycznie podanych tu dowodzeń i tez byłoby całkowitym nieporozumieniem na naszym terenie w analogicznej sytuacji. Tym niemniej wiele uwag i refleksji, a nade wszystko metoda zasługują na baczną uwagę.

Praca składa się z czterech zasadniczych części, opracowanych przez odrębnych autorów, związanych z uniwersytetem wiedeńskim. Część starotestamentalną opracował młody uczony austriacki F. Dexinger, autor kilku pozycji monograficznych, m. i. *Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut* (1966) oraz *Das Buch Daniel und seine Probleme* (Stuttgart 1969). Literaturę starotestamentalną, dotyczącą grzechu Adama przedstawiła S. dr J. Wahle ze Zgromadzenia N. M. P. z Sion; ta część niewątpliwie bardzo ważna dla zrozumienia problematyki nowotestamentalnej (s. 116—181) wykazuje bardzo umiarkowany ton i ogranicza się przede wszystkim do realiów. Najważniejszą, nowotestamentalną, część dociekań prezentuje Dr Staudinger, specjalista od zagadnień pawłowych, komentując najważniejsze teksty (zwł. Rz 5, 12nn; 7, 7—12; 1 Kor 15, 21—22; Ef 2, 3). Próbę dogmatycznego podsumowania dyskusji, zawierającą próbę interpretacji dogmatu o grzechu pierworodnym w świetle poprzedzających dociekań biblijnych, podjął dogmatyk dr J. Weismayer, należący także do katolickiego środowiska naukowego wiedeńskiego.

Zasadnicze różnice między współczesnym ujęciem zagadnienia grzechu pierworodnego w sensie tradycyjnym (najpełniejszy wykład ogólny podaje S. Lyonnet, *Péché* IV, Dict. de la Bible, Suppl. VII, 509—563) a nową próbą jego uzasadnienia i interpretacji w nowej, zbiorowej pracy austriackich teologów można sprowadzić do dwóch punktów: metody i krytycznej oceny dotychczasowych badań biblijnych oraz historycznogiologicznych.

1) Metoda. Tradycyjnie punktem wyjścia dociekań dogmatycznych lub też ogólnoteologicznych było zawsze orzeczenie kościelne, dogma-

tyczne lub zbliżone do domatu (*fidei proximum, sent. certa, communis* itd.), które uzasadniano kolejno danymi historycznymi biblijnymi, patrystycznymi, filozoficznymi. Opierając się na dokumentach Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza na *Konstytucji o Objawieniu*, wielu teologów współczesnych zarzuciło tę metodę. Opierają się oni na przeświadczeniu, iż objawienie w swoim najgłębszym znaczeniu jest orędziem Boga udzielającego się ludziom w Chrystusie przez Ducha św. (*Selbsterschliessung und Selbstmitteilung Gottes durch Christus im Heiligen Geist*). Duch św. zapewnia głębsze zrozumienie i utrwalenie bliskości Boga, w którą wprowadził nowego człowieka Chrystus. Kościół wyraża tak rozumiane objawienie w swoich orzeczeniach: nawiązuje On zawsze do treści, wypowiedzianych przez Jezusa Chrystusa i przekazuje je nieomylnie. Akt wiary nie dotyczy jednak formuły orzeczenia dogmatycznego, ale rzeczywistości, jaką ona wyraża, jak stwierdzają autorzy w hermeneutycznych rozważaniach wstępnych powołując się na wypowiedź św. Tomasa (s. 20 uw. 28). Tę rzeczywistość wyraził niedwuznacznie w oparciu o dekret soboru Trydenckiego Paweł VI w swoim *Credo*, cytowanym na s. 17. Zdaniem autorów wymaga ona jednak interpretacji (s. 17), która ma być zadaniem omawianej książki. Zdaniem autorów wszelkie formuły stanowią jedynie ujęcie niewyczerpanej treści objawienia Bożego w słowa ludzkie i jako takie z konieczności zacieśniają treść objawienia (konieczność doktrynalna, dydaktyczna itd.). Przystępując do interpretacji dogmatu o grzechu pierworodnym autorzy nie chcą ograniczać się więc do interpretacji i analizy samej formuły, jej okoliczności historycznych, ale poprzez nią dotrzeć i zrozumieć — na ile to jest możliwe — samą treść wyrażoną przez Słowo Wcielone. Tym samym chcą oni rozważać dogmat Soboru Trydenckiego jako jeden z przejawów działalności zbawczej Chrystusa. Ta działalność zaś uchwytna jest przede wszystkim (ale nie tylko!) w Piśmie św. będącym albo przygotowaniem do wystąpienia Chrystusa (ST), albo bliższym lub dalszym opisem Jego działalności. Dlatego Pismo św. jest punktem wyjścia rozprawy, orzeczenie Kościoła — punktem docelowym.

Wymienione założenia metodyczno-hermeneutyczne autorów wymagałyby obszerniejszej dyskusji w wielu punktach. Mimo rzetelnego potraktowania wypowiedzi Magisterium kościelnego ostatnich lat (encyklika *Humani Generis*, dokumenty soborowe itd.), rola Urzędu Nauczycielskiego w tym procesie interpretacji lub nowego („wolnego od powiązań historycznych formuł”) wykładu o grzechu pierworodnym nie występuje dość jasno. Chociaż praca stanowi właśnie próbę interpretacji wysuwaną zapewne i pod rozwagę tego Magisterium, jego pozytywna rola winna być jaśniej i wyraźniej uwydatniona w podstawowych założeniach metodycznych pracy, niż to czynią autorzy.

2) *O c e n a d a n y c h.* Autorzy opierają się na danych współczesnych z wszystkich omawianych dziedzin (biblistyka, patrologia, dogmatyka

a nawet filozofia). Niemały wpływ na stanowisko krytyczne mają stwierdzenia J. Weismayera, że zasadnicze spekulacje Ojców Kościoła pierwszych wieków (używanych potem jako świadectwo tradycji) na temat grzechu pierworodnego pochodzą nie z refleksji nad Pismem św. Starego lub Nowego Testamentu, ale ze środowiska żydowsko-aleksandryjskiego reprezentowanego przez Filona z Aleksandrii (s. 290), gdzie cytuje znany przyczynek H. Rondeta, *Péché originel et baptême des enfants*, oraz tegoż książkę (przy współpracy dwóch innych autorów): *Péché originel et péché d'Adam*, Paris 1969 i zależnych od tej szkoły uczonych chrześcijańskich. Tradycyjne zrozumienie tekstu Rz 5,12 oparte na łacińskim tłumaczeniu *in quo omnes peccaverunt* reprezentuje komentarz Ambrosiastra i opierający się na nim św. Augustyn: tę linię podejmuje zasadniczo — choć nie we wszystkich punktach — Magisterium Kościoła.

Część starotestamentalna (s. 24—115) pokazuje, na ile jest uzasadnione powoływanie się na odnośne teksty Rdz 2—3 i inne jako świadectwa o grzechu przekazywanym z pokolenia na pokolenie. Ks. Dexinger bada przede wszystkim formy kolektywizmu biblijnego, a więc koncepcje zbiorowości klanowej i korporatywnej (*Corporate Personality*). Dochodzi on do wniosku, że te dane ST mogą być pewną podporą klasycznej nauki dogmatycznej o grzechu pierworodnym: mentalność klanowa i osobowość zbiorowa, w której jednostka pełni jedynie określoną funkcję, obiektywne pojęcie grzechu i kary, nie zawsze odpowiadające subiektywnej winie. Te wartości są już w ST poddawane krytyce lub nawet odrzucane (np. zagadnienie odpowiedzialności zbiorowej, grzechu obiektywnego bez udziału złej woli jednostki itp.), trudno więc przytaczać je do wyjaśnienia dogmatu o grzechu pierworodnym w sensie współczesnym, któremu takie koncepcje zbiorowości i grzechu są obce. Jednak już tutaj należałoby wysunąć pod adresem autorów omawianej książki, a zwłaszcza F. Dexingera pytanie, czy taka konkluzja nie jest zbyt ogólna i czy wszystkie odnośne wypowiedzi są dezaktualizowane nawet w świetle najnowszej krytyki i hermeneutyki ST?

Opis raju ma — zdaniem Dexingera — charakter etiologiczny i chce w sposób psychologiczny opisać faktyczny stan świata, w którym żył i działał autor opisu jahwistycznego z przełomu w. X i IX w. przed Chr. (czasy Dawida lub Salomona). Ponad smutną rzeczywistością grzechu, do której przyznaje się autor bez zastrzeżeń, chce on podkreślić rzeczywistość zbawczego przymierza Bożego, udzielanego ludziom w coraz to nowych przejawach miłosierdzia. Główną cechą upadku Adama jest podobieństwo między jego grzechem a grzechem kolejnych pokoleń wśród rozwijającej się historii zbawienia; ST nie zawiera wskazówek o przejściu grzechu historycznego Adama na innych ludzi. Gdyby przyjąć sposób myślenia klanowy, można by mówić co najwyżej o „dziedzicznej karze” nie zaś o grzechu pierworodnym. Choć wzrastający indywidualizm religijno-moralny dezaktualizował stopniowo tę zbiorową

koncepcję, nie wygasła ona nigdy ani w Starym ani w Nowym Testamencie. Indywidualna koncepcja grzechu wraz z pojęciem Przymierza przyczyniła się zasadniczo do rozwoju świadomości, że mimo odpowiedzialności indywidualnej ludzie żyją we wzajemnych powiązaniach grzechu (*Sündenverflochtenheit*). Konkluzja Dexingera jest pesymistyczna: nauka o grzechu pierwotnym rozumiana w sensie współczesnym nie znajduje podstaw w Starym Testamencie (s. 115, konkl. 10).

Literatura międzytestamentalna jest nader doniosłym, choć niedocenianym niekiedy ogniwem między ST a NT. W tym okresie apokaliptyki i eschatologii postać Adama cieszy się wielkim zainteresowaniem: pisma apokryficzne przedstawiają go często jako króla rodzaju ludzkiego zdetronizowanego następnie przez grzech ze swego uprzywilejowanego stanowiska (*Henoch etiop.*). Adam nabiera cech coraz bardziej indywidualnych; grzech jego łączy niektóre pisma z upadkiem części aniołów (por. ślady tej koncepcji w Rdz 6,1—4), inne wskazują na Ewę jako źródło grzechu (*Życie Adama i Ewy, Apokal. Mojżesza*). Zróżnicowanie koncepcji grzechu świadczy o niezbyt jeszcze ukształtowanej nauce o pierwszym upadku i przekazywaniu go na potomstwo. Bardziej technicznie mówią te pisma o przekazywaniu przez Adama „przewrotnego serca” lub „złego popędu” (jeser hara’). Człowiek staje się terenem walki między dobrem a złem, rozumianym często mniej lub więcej osobowo. Tylko bardzo rzadko może się własnymi siłami uporać z grzechem; zwycięstwo jest praktycznie zawsze dziełem Boga (u Hen. etip.: Syn Człowieczy).

Najważniejszą częścią rozprawy jest oczywiście część nowotestamentalna. Wychodzi ona z założenia, iż grzech i zbawienie należą obok konieczności pokuty i nadejścia Królestwa Bożego do najważniejszych i decydujących tematów wczesnochrześcijańskiej katechezy, odzwierciedlającej nauczanie Chrystusa. Choć NT mówi często o grzechu i grzesznikach, określenie „grzech pierwotny” nie występuje w NT. Grzech ma tu zdecydowanie społeczny a nawet eklezjalny sens: przewzięcia go jednoznacznie sam Chrystus. Dialog między zbawczą wolą Bożą ofiarowaną człowiekowi przez Jezusa Chrystusa, a złowieszczą sytuacją uwikłania człowieka w grzech (*Sündenverflochtenheit*) powoduje ustawicznie stan krytyki domagający się decyzji.

Pawłowe pojęcie „grzechu pierwotnego” należy rozumieć w kontekście całej jego nauki o usprawiedliwieniu, o apokaliptycznych dwu epokach: dawnej, grzesznej, i nowej, zbawczej, i wreszcie w kontekście jego teologii obrazu i podobieństwa między pierwszym a drugim Adamem. Pierwszy Adam służy mu jedynie jako negatywne tło, jako typ pierwszego Adama. Postać pierwszego Adama jest zrozumiała, jeśli zastosować do niej pojęcie osobowości korporatywnej, łączącej lud historyczny, teraźniejszy i przyszły w jedną całość, niejako realną osobę, jednak tak, że w każdym punkcie historycznym przejście między jednostką a społecznością jest możliwe. W każdym razie św. Paweł inte-

resuje się przede wszystkim zbawczą działalnością Chrystusa, grzechem zaś jedynie w jej kontekście. Zagadnienie biologicznego przekazywania grzechu jest natomiast św. Pawłowi zupełnie obce.

Podstawowy tekst Rz 5,12—21 jest w tym sensie kunsztowną, antyteyczną konstrukcją wysławiającą zbawczy czyn Boży w Chrystusie. Począwszy od Adama, tj. od początków ludzkości, występuje na każdym odcinku historii zbawienie, grzech i śmierć. Każdy człowiek ratyfikuje niejako przez własne postępowanie grzeszne grzech Adama; śmierć oznacza w tym kontekście śmierć wieczną. Ks. Staudinger stwierdza wreszcie, że określenie „grzech pierworodny” (*Erbsünde*) oraz „dziedziczna śmierć” (*Erbtod*) nie oddają dokładnie wypowiedzi pawłowej, stanowią natomiast podstawę, by mówić o „powiązaniach grzechowych” (*Sündenverflochtenheit*) wszystkich ludzi. Ale zarówno św. Paweł jak i inni autorzy ksiąg świętych NT wiedzą o wiele więcej o „zbawczych powiązaniach” (*Heilsverflochtenheit*) niż o grzechowych. Pożądlivość nie występuje nigdzie jako „grzech pierworodny”, a tekst nie mówi nic o utracie tzw. *dona praeternaturalia* pierwszego człowieka ani o monogenizmie czy stanie pierwotnym w raju. Dla św. Pawła człowiek już przed jakąkolwiek swoją osobistą decyzją podlega grzechowi i śmierci. Podobnie jak usprawiedliwienie i zbawienie następuje drogą nie pochodzenia z określonego rodzaju ludzi, ale przez wolną decyzję wiary, tak samo i grzech oraz powiązania grzechowe nabierają mocy na skutek własnej decyzji, stanowiącej uczestnictwo w przyczynowości prowadzącej do Adama. Śmierć rozumie NT jako karę, ale zwłaszcza jako unaocznienie powiązań grzechowych między ludźmi. Wszędzie jednak chodzi św. Pawłowi bardziej o zbawienie człowieka w Chrystusie niż o historię Adama i jego grzechu.

Konkluzje dogmatyczne, stanowiące czwartą część pracy stanowią zadanie najbardziej delikatne. Człowiek rodząc się wchodzi w grzeszny świat. „Grzech świata” stanowi dla niego sytuację egzystencjalną; kontakty z otoczeniem stają się z konieczności kontaktami grzechu, z odrzucającym zbawienie światem. Ten radykalny stan grzeszności, uniemożliwiający osiągnięcie zbawienia, nazwał Sobór Trydencki grzechem pierworodnym. Weismayer postuluje unikanie w praktyce określenia *Erbsünde* i zastąpienia go przez *Sündenverflochtenheit* (powiązanie grzechowe). Ostatni termin wyraża bardziej przynależność do grzesznej ludzkości i złowieszczy wpływ grzechu świata na każdego, jeszcze przed jego osobistą decyzją na grzech. To powiązanie grzechowe traci swoją moc z chwilą wolnej decyzji wiary i przyjęciem zbawczej inicjatywy Bożej. Przy chrzcie św. człowiek zostaje wyjęty spod sfery grzechu świata, tj. uzdolniony do miłości Boga i bliźniego, jeśli tylko nie powróci dobrowolnie i świadomie do dawnej sfery grzechu. Maria została wyjęta od pierwszej chwili swej egzystencji z tych powiązań grzechowych tytułem zbawczego daru Chrystusa.

Całość pracy przedstawiono niezwykle przejrzysto; konkluzje umiesz-

czone przy końcu każdej z części ułatwiają orientację w dość trudnym niekiedy biegu myśli autorów. Zwłaszcza interesujące są końcowe tezy czwartej części, podsumowującej całą pracę. Choć trudno odmówić autorom wnikliwości i szerokiej wiedzy historycznej, teologicznej a nawet filologicznej, zasadnicza teza zmierzająca do rozumienia „grzechu pierwotnego” uświęconego nie tylko tradycją ale dogmatyczną decyzją Urzędu Nauczycielskiego, za pomocą określenia „powiązanie grzechowe” (*Sündenverflochtenheit*) jest niełatwa do przyjęcia, szczególnie w świetle *Credo* Pawła VI. Niektóre założenia wprowadzone do dowodzenia egzegetycznego mają wartość nie przekraczającą hipotezy roboczej, inne punkty są jeszcze sporne i gorąco dyskutowane wśród egzegetów. Jako próba rozwiązania tego bardzo trudnego problemu współczesnego zrozumienia nauki o grzechu pierwotnym, próba na pewno nie definitywna ani ostatnia, zasługuje na uznanie. Przede wszystkim godna podkreślenia jest metoda harmonijnej współpracy między poszczególnymi dziedzinami teologii (brak może tylko wypowiedzi teologa-moralisty) oraz gorliwość w uprzystępnieniu współczesnemu wierzącemu niezmiernych głębin słowa Bożego objawionego w Biblii i przekazywanego przez Urząd Nauczycielski.

Lech Stachowiak

Zygmunt Poniąkowski, *Nowy Testament w świetle statystyki językowej*, Wrocław 1971, Ossolineum, ss. 202.

Interesująca nas tu książka ukazała się jako jedna z pozycji naukowych Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Cel, jaki przyświecał Autorowi, który jest religioznawcą stojącym na stanowisku filozofii marksistowskiej, to przede wszystkim rozbudzić zainteresowanie dla rozwijającej się dziś coraz bardziej metody ilościowego podejścia do dzieł literackich. Autor już przedtem przedstawiał poszczególne zagadnienia nowotestamentowe w ujęciu statystycznym w artykułach drukowanych na łamach *Euhemera* i *Studiów Religioznawczych*. W prezentowanej książce zebrał je w całość obejmującą Nowy Testament grecki. Jak sam przyznaje, wykorzystał wyniki badań zebrane przez R. Morgenthala (por. *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, z 1958 r. lub *Statistische Synopse* z 1970 r.) i starał się posunąć je naprzód. Na uwagę miał nie tylko profesjonalnych biblistów, lecz szerszy krąg czytelników zainteresowanych badaniami biblijnymi, dlatego, jak wyjaśnia, podał wyrazy greckie grafia łącińską oraz objaśniał wiele podstawowych pojęć.

Jak widać z literatury przedmiotu i z przypisów, korzystał Autor z pozycji naukowych zachodnich, radzieckich i polskich, nie pomijając wydawnictw katolickich, co świadczy chyba o jego otwartej postawie naukowej. W bibliografii wyróżnił pozycje dotyczące samej metody