

# Józef Wiesław Rosłon

---

## "Biblischer Glaube ohne Wunder?", Richard Glöckner, Einsiedeln 1979 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 51/1, 211-214

---

1981

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ści wspólnoty mniszej. Hume przedstawia, w jaki sposób życie zakonne odpowiada religijnemu instynktowi człowieka i jak jest ono przede wszystkim zagłębieniem się w Bożym misterium. Analizuje również postawy i cnoty życia zakonnego: wytrwałość, posłuszeństwo, ofiarowanie siebie, pokorę, dyspozycyjność. Poświęca też sporo uwagi wychowaniu młodego pokolenia w szkole powierzanej opiece zakonników.

Czas wygłoszenia konferencji wypada na okres posoborowego wrzenia także wśród zakonników. Autor nie chce być zamknięty na pozytywne zmiany, jest głęboko poruszony nowymi ruchami w Kościele, jak charyzmatycy, pozwala na tworzenie grup modlitewnych w obrębie wspólnoty zakonnej. Jednakże wszystko to, co młode i witalne, pragnie włączyć w zasadniczy nurt Kościoła i szuka tego, co może naprawdę wzbogacić wspólnotę kościelną.

Druga część książki ma bardziej ogólne znaczenie i pomaga w kształtowaniu się postawy każdego chrześcijanina, a nie tylko zakonnika. Mowa tu jest między innymi o modlitwie, jej rodzajach i sposobach praktykowania. Zwraca szczególną uwagę to, co autor pisze o „modlitwie niekompetencji”. Tą nazwą obejmuje każdą modlitwę, która napotyka na szczególne trudności, jak brak doświadczenia religijnego czy obrazów, które by pomagały w rozważaniu. Powstaje poczucie, że nic się w mojej modlitwie nie dzieje. Jest to czas szczególnego oczekiwania na Boga.

Książka zawiera oryginalną i mocną duchowość, mimo że nie jest usystematyzowanym traktatem teologicznym czy ascetycznym. Będzie bardzo pożyteczna zarówno dla tych, którzy sami szukają solidnego materiału do rozważań i modlitwy, jak też dla ludzi, którzy bliżnim w tym pomagają przez konferencje i inne posługi duchowe.

ks. Stefan Moysa SJ, Warszawa

Richard GLÖCKNER, *Biblischer Glaube ohne Wunder?*, Einsiedeln 1979, Johannes Verlag, s. 132 (*Sammlung Horizonte, Neue Folge* 14).

Motto do swej książki wziął autor z dzieła C. S. Lewisa (*Wunder*, Köln-Olten 1952, s. 57 n.): „Zawsze wiedzieliśmy, że one (tj. cuda) przeciwstawiają się naturalnemu biegowi rzeczy; także obecnie wiemy, że są one możliwe, gdy dzieje się coś poza naturą. To jest nagi szkielet zagadnienia. Nie zmieniły go w niczym ani trochę czas, postęp, wiedza ani cywilizacja. Podstawy wiary i niewiary są dzisiaj takie same jak przed dwoma i trzema tysiąceciami. Gdyby św. Józefowi zabrakło wiary, by zaufać Bogu, czy pokory, by uznać świętość swej Oblubienicy, to mógłby on równie łatwo wątpić w cudowny początek jej Syna, jak każdy nowoczesny człowiek; z kolei każdy nowoczesny człowiek, który wierzy w Boga, może cud równie łatwo przyjąć, jak uczynił to św. Józef. Ty i ja możemy się aż do końca tej książki nie zgadzać, czy są cuda, czy ich nie ma. Ale przynajmniej jednak nie mówimy o głupstwie...”

Chodzi o wiarę, z jaką chrześcijanin przyjmuje teksty biblijne, Dobrą Nowinę ewangeliczną. Bezsprzecznie dużą rolę odgrywają w niej opisy wydarzeń cudownych. Nie da się ich pominąć, są ściśle związane z osobą i czynami Jezusa Chrystusa, a także z Jego nauką. Jednocześnie liczyć się trzeba z wynikami współczesnej egzegezy, które nie mogą pozostać rozważaniami czysto teoretycznymi, bo trzeba o cudach mówić przy głoszeniu Ewangelii, w kazaniu i katechezie. Coraz częściej wciska się tu pogląd, że cuda trzeba interpretować w sposób obrazowo-symboliczny, jako wyidealizowane i ujęte w sposób typowy codzienne przeżycia podniesione do rangi wyznania teologiczno-chrystologicznego w oparciu o pewne schematy i formy literackie, pozwalające lepiej i dobitniej przedstawić religijne przeżycia wewnętrzne.

Autor, kierując się celem raczej katechetycznym, nie zamierza pomnażać w dyskusji istniejących hipotez i wchodzić w szczegółowe rozważania historyczne i filologiczne, lecz po prostu wskazać na filozoficzno-światopoglądowe założenia, z których wyrasta współczesna postawa krytyczna wobec cudów biblijnych i dać czytelnikowi ogólne zasady, w oparciu o które potrafi ocenić spotykane hipotezy i proponowane wyjaśnienia. To wydaje się dużo prostsze i bardziej zasadnicze. Trzeba w końcu postawić sobie pytanie, czy faktycznie my obecnie możemy lepiej rozumieć Jezusa Chrystusa niż ewangelisti, czy nasze nowe metodyczne podejścia do interpretacji ewangelii są wystarczająco bezstronne, gdy chcemy nadawać „właściwe” znaczenie tekstom wbrew ich narzucającemu się pierwotnemu sensowi.

Jeżeli należyte miejsce ma się przyznać egzegezie i teologii przy interpretacji tekstów o Jezusie Chrystusie ziemskim, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, nie mogą hipotezy z zakresu krytyki literackiej, krytyki form i redakcji tak dalece wysuwać się na plan pierwszy, że problematycznym staje się w ogóle przepowiadanie Chrystusa. Jeżeli egzegeza krytyczna nie pozostaje w sobie właściwych granicach, zajmowanie się Pismem Świętym stanie się pierwszym lepszym rozdziałem dziejów literatury starożytnej. Przy interpretacji biblijnych tekstów w ramach nowoczesnych metod musi pozostać zawsze miejsce na jakiś stopień niepewności związanych z pojęciami wiary. Egzegeza ma stanowić pomoc dla objaśnienia i znalezienia właściwego rozstrzygnięcia, ale nie może stwarzać wrażenia, że wszystko jest możliwe, a przy tym jednakowo mało ważne.

W pierwszym rozdziale autor pokazuje, że spostrzeżenia i opinie co do tekstów biblijnych uzależnione są w dużej mierze od wyznawanych światopoglądów filozoficznych i wynikających z nich założeń. Wyraźnie widać to na omawianej postawie Augustyna i Spinozy. Pierwszy z nich przyjąwszy przez wiarę, że Bóg działa w Jezusie Chrystusie, nie ma trudności w przyjęciu istnienia cudów biblijnych, bo są one jednym z przejawów ustawicznej cudownej działalności Boga w kierowaniu światem, a tylko ich szczególna „intensywność” ma być znakiem dla pobudzenia wiary w zbawcze posłannictwo Chrystusa. Istotnym problemem pozostaje właściwe odczytanie tego znaku, a nie jego możliwość zaistnienia. Dla Barucha Spinozy natomiast, przyjmującego założenie, że Bóg swoje wszystkie możliwości zawarł i zamknął w prawach naturalnych, które są wynikiem samej Jego istoty, wszelki cud, jako pogwałcenie tych odwiecznych i niezmiennych praw, godzi w samą naturę Boga i jest czymś wewnętrznym sprzecznym, zatem może to pojęcie panoszyć się tylko wśród prostego nieoświeconego ludu, w podaniach ludowych. Natomiast biblijne cuda należy tłumaczyć w sposób zgodny z prawami natury, a gdzie to się nie da, widzieć artystyczną formę literacką lub nawet zafałszowanie tekstu. Ta postawa panteistyczna, w gruncie rzeczy granicząca z ateistyczną, gdzie Bóg nie może nic wbrew prawom przyrody, tak skrajnie różna od swobody i niezależności Boga wobec stworzonego świata w kreacjonistycznym ujęciu Augustyna, do dzisiaj obciąża krytyków i pokutuje nadal nawet, gdy nie wyznaje się ściśle światopoglądu Spinozy. Świadczy o tym traktowanie cudownych opisów w Nowym Testamencie przez J. Jeremiasa czy W. Kasperra.

W drugim rozdziale, zatytułowanym *Znaczenie i sposób przedstawiania cudów Jezusa w Ewangeliach*, analizuje się dokładniej przeświadczenie oparte na wierze u autorów nowotestamentowych, gdy przekazywali perykopy o cudach. Musi ono obiektywnie rzecz biorąc stanowić dla nas jakąś miarę przy ocenie tych perykop, mimo że nawet nie da się podać jakiegos ostatecznego kryterium wiarygodności tych opowiadań. We wszystkich ewangeliach (kanonicznych) są opowiadania o cudach, mające wskazywać na ścisły związek między słowem i czynem w Jezusowym przepowiadaniu mesjańskim. Widział On nadejście królestwa Bożego w bezpośrednim odniesieniu do własnej osoby i związku z nią. Jego czyny miały być znakami legitymującymi

przez znaki mocy samą moc i siłę głoszonej nauki. Autor pokazuje, jak to wygląda w oparciu o teksty każdej z czterech ewangelii. Owe znaki stanowią istotną część przekazu o mesjańsko-eschatologicznym przepowiadaniu i działaniu Jezusa Chrystusa, bowiem stoją one u podstaw koniecznej wiary i zaufania głosicielowi nowej zbawczej nauki. Nie dadzą się więc od niej oddzielić. Przy tym według relacji ewangelistów widać, że nie chodzi tu o wiarę opartą na subiektywnie błędnych ocenach faktów cudownych przez ówczesnych ich świadków na skutek niskiego jeszcze stosunkowo poziomu wiedzy przyrodniczej czy innej, lecz na przekonaniu, że mają do czynienia z absolutnie przekraczającym wszelkie granice działaniem. Mamy relacje o fenomenach od tych, co je głęboko przeżywali i spontanicznie przekazali. To, że wiele z nich zostało w redakcji późniejszej ujętych w określone formy schematyczne, miało na celu podkreślić ich powszechną ważność wznoszącą się ponad szczegóły historyczne jednorazowego zdarzenia. Próby wyprowadzenia cudów biblijnych z opowiadań hellenistycznych (m. in. S. Schulz) wykazują małą siłę dowodową. Podobnie wyjaśnianie skłonnością ówczesnych ludzi do dopatrywania się sił animistycznych i demonicznych w otaczającym świecie znajduje wyraźne zaprzeczenie w biblijnym ścisłym rozgraniczeniu Boga od świata i odmawianiu wszystkim istotom stworzonym, łącznie z ciałami niebieskimi, cech boskich.

W trzecim rozdziale przypatrujemy się z autorem starożytnemu światu, by porównać cuda opisane w Nowym Testamencie z takimiż wspomnianymi na kartach Starego Przymierza oraz z cudownymi opowiadaniem żydowskimi i hellenistycznymi. Jeśli zapowiedzi cudowne Starego Testamentu zostały w Nowym potraktowane jako wypełnione przez zdarzenia rzeczywiste, to jednak trzeba powiedzieć, że powiązanie ze Starym Testamentem dla uwierzytelnienia mesjańskich roszczeń nie musiało się oprzeć na cudach, bo istniały możliwości i powiązania wystarczająco legitymujące je. Cuda hellenistyczne i żydowskie raczej podretuszowane mogły być na modłę cudów ewangelijnych, niż odwrotnie. Mogły być w późniejszych relacjach o cudach nowotestamentowych lekkie uzupełnienia i retusze, ale jest znamienne, że w ramach ksiąg kanonicznych nie przejawiają one normalnej w wypadkach opowieści ludowych tendencji do rozrastania się ilościowego i jakościowego. Spotkanie się z cudownymi czynami Jezusa było tak jedyne i niepowtarzalne, że potrafiło w powiązaniu z Jego nauczaniem oraz wydarzeniami śmierci i zmartwychwstania rozbudzić wiarę w Niego jako Mesjasza, Kyriosa i Syna Bożego.

Ale też spotkanie z relacjami o tych sprawach ma wzbudzać i naszą wiarę. Trzeba dojść do wniosku za autorem, że w każdym czasie i sytuacji różnej opowiadania o cudach Jezusa mogą być przyjmowane i rozumiane tylko w wierze. Stąd też rozdział czwarty został poświęcony funkcji i konieczności wiary w kontakcie z cudami Jezusa. Ale wykazuje autor, że mimo konieczności wiary dla przeżywania cudów jako znaków zbawczych nie może być mowy o zależności samych cudów od wiary, bowiem cud już w relacjach ewangelijnych następuje także przed wszelką wiarą, wywołuje ją i utwierdza. W ostatnim wreszcie rozdziale (*Znaki zbawcze w dziejach*) zostały zinterpretowane niektóre perykopy, mianowicie o Jezusie Synu Bożym i Słudze Bożym (Mt 3,13—17), o opiniach co do Jezusa (Mk 3,27—38), o zbawieniu Bożym jako darze i zadaniu (Mk 6,32—44) oraz o wyniesieniu poniżonej (Łk 13,10—17) jako mające szczególny związek z wiarą w Jezusa Chrystusa w związku z cudownymi znakami. Przypisy do wszystkich rozdziałów zebrano na końcu książki.

Książka wskazuje praktycznie, jakie punkty widzenia odnośnie cudów przy współczesnym stanie egzegezy krytycznej dadzą się wskazać w szkole, w katechezie i kazaniu, oraz jak można połączyć konkretne objaśnienie tekstu przy użyciu metod krytycznych z głoszeniem wiary, ażeby perykopy o cudach również i naszą wiarę były w stanie umacniać i rozwijać.

Bardzo praktyczne wskazania znajdujemy w rozdziale ostatnim (czwartym). Książka zaleca się ujęciem krótkim, zwięzłym i jasnym.

o. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

Wilhelm MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979, Johannes Verlag, s. 336.

Autor w książce, którą przedłożył jako rozprawę habilitacyjną Wydziałowi Teologicznemu uniwersytetu we Fryburgu, omawia prawdę wiary poniekąd przez teologów pomijaną i uważaną czasem za marginesową, tj. zstąpienie Chrystusa Pana do piekieł (*Höllenaabstieg*). Okazją, jeśli nie powodem do zajęcia się tym zagadnieniem były dyskusje wśród członków ALT (*Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte der Kirchen des deutschen Sprachgebietes*) nad trafnym przetłumaczeniem rzymskiego sformułowania *descendit ad inferos*, co stanowiło *die grösste crux der Übersetzer* (s. 20).

Po krótkim przedstawieniu ważniejszych dotychczasowych monografii na ten temat stawia sobie autor pytanie, co nowego one wnoszą i czy otwierają jakiegś perspektywy pod względem historycznym, egzegetycznym i systematycznym. Przy czym nie ogranicza się do zreferowania dotychczasowego stanu badań, ale stara się naświetlić problem pod różnymi aspektami wzajemnie się dopełniającymi. W tym celu przeprowadza najpierw egzegezę odnośnych tekstów Pisma Świętego (1 P 3,19; Mt 12,40; Mt 27,51 b-53), nie pomijając międzytestamentowej literatury rabinistycznej. Dla otrzymania bardziej całościowej wizji autor zastanawia się nad implikacjami starotestamentowych wyobrażeń o szeolu, zaznaczając nadto, że bez eschatologiczno-apokaliptycznej perspektywy nie można dostrzec istotnych elementów zstąpienia Chrystusa do otchłani.

Jeśli chodzi o Tradycję, autor ogranicza się do 359 r., tzn. do synodu w Sirmium, na którym zstąpienie Chrystusa do piekieł włączono do symbolu zwanego Składem Apostolskim. Przykładowo poświęca więcej uwagi Orygenesowi, Grzegorzowi z Nyssy, szczególnie zaś Afraatesowi zasługującemu na obszerniejsze uwzględnienie.

Omawia też autor zstąpienie do piekieł jako problem hermeneutyczny; w tym wypadku chodzi mu o zestawienie starowschodnich mitologii z Pismem Świętym, tj. o wykazanie podobieństw i różnic. W związku z tym wysuwa szereg krytycznych uwag pod adresem demitologizacji bultmanowskiej. Pod względem antropologicznym i językowo-filozoficznym niemałe znaczenie według autora odgrywają tu między innymi przestrzenność istnienia (*Raumlichkeit des Daseins*), związek między wyobrażeniem i symbolem, zwłaszcza zaś stosunek języka teologicznego do interpretacji symbolu. Nie pomija także krytycznego omówienia nowszych interpretacji zstąpienia Chrystusa do otchłani podanych przez teologów protestanckich i katolickich (np. J. Ratzingera, J. B. Metz, K. Rahnera), rozwodząc się szerzej nad interpretacją H. U. von Balthasara, u którego prawda ta zajmuje centralne miejsce (*die Mitte und eigentlich der ganze wesentliche Inhalt seiner Theologie*, s. 245).

Reasumując swoje studium dochodzi autor do wniosku, że tajemnica zstąpienia Chrystusa do piekieł nie jest peryferyczna, ale znajduje się w samym centrum teologii. Mityczne zaś staroorientalne względnie grecko-rzymskie opowiadania o różnych bóstwach zstępujących do Hadesu, poza samą nazwą nie mają treściowo nic wspólnego z prawdą chrześcijańską. Autor powołując się na niemal zgodną opinię dzisiejszych egzegetów, jest zdania, że *descensus ad inferos* nie był prowadzeniem przez Chrystusa jakiegś zbawczej działalności w krainie zmarłych. Natomiast mimo przestrzennych kategorii, nieodłącznych od naszego sposobu myślenia i mówienia, zstąpienie to było zejściem Chrystusa na samo dno kenozy. Chrystus Pan, solidaryzując