

# Krystian Kleszewski, Andrzej Wałdowski

---

## "Le langage religieux a-t-il un sens?", Frédéric Ferré, Paris 1970 : [recenzja]

---

Studia Theologica Varsaviensia 10/1, 199-202

---

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

niu. Mnogość tych wypowiedzi jest tak wielka, że nieraz wręcz przytłaczająca, sprawiając trudności w uchwyceniu obrazu syntetycznego.

W pracy swej Špidlík okazuje dużo szacunku i pietyzmu zarówno dla autora jak i prawosławia. Jako dobry znawca starożytnej myśli Wschodu, zwłaszcza chrześcijańskiego, potrafi trafnie ukazać ściśle powiązania niektórych aspektów nauki Teofana właśnie z tym podłożem. Cenne jest również uwydatnienie pokrewieństwa jego nauki z tradycją rosyjskiej myśli ascetycznej.

Spis dzieł Teofana, który podaje Špidlík, zawiera ogromną większość jego prac, nie jest jednak kompletny. Do pełnego wykazu publikacji odsyła autor do artykułu B. Titlinowa w: *Russkij biograficzeskij słowar* (t. 25, S. Pietierburg 1913 s. 386—394). Szkoda, że nie podaje klucza, według którego dokonał tego zestawu bibliograficznego. Uderza bowiem przytoczenie nawet drobnych pozycji (np. *Diejanije i razum oraz Sowiest*), a pominięcie tego rodzaju książek jak zbiory: kazań wygłoszonych w okresie, gdy był rektorem w Petersburgu, które odznaczają się szczególną dojrzałością, bądź też kazań z okresu działalności biskupiej w Tambowie (2 tomy) i we Włodzimierzu (tom liczący 684 strony). Prawdopodobnie autor podał dzieła, do których udało mu się dotrzeć. Wątpliwości jedynie w tym kierunku może nasuwać pomyłka w podaniu tytułu czasopisma w którym miał być pierwotnie drukowany *Komentarz do pierwszego listu św. Pawła do Tessaloniczan*. Otóż ukazał się on nie w *Dussepoleznoje Cztienije*, jak podaje autor, lecz w *Tambowskich Wiadomościach Diecezjalnych*.

W sumie poważna rozprawa Špidlíka daje pełny wykład nauki bpa Teofana Pustelnika o życiu wewnętrznym i na tym przykładzie dobrze zaznajamia z duchowością prawosławną. Teofan bowiem jest uważany przez teologów rosyjskich za wiernego i czołowego wyraziciela ducha prawosławia, przy tym cieszył się dużą popularnością w społeczeństwie rosyjskim. Z drugiej strony, jak zauważa dobry znawca duchowości i moralistyki prawosławnej, S. Tyszkiewicz SJ, poglądy Teofana są szczególnie bliskie katolicyzmowi (por. *Moralistes de Russie*, Rome 1951 s. 125). Praca Špidlíka, która przedstawia doktrynę niemal wspólną obu wyznaniom chrześcijańskim, stanowi tym samym cenny wkład do zmniejszenia przedziału między prawosławiem i katolicyzmem.

Jan Pryszynt

Frédéric Ferré, *Le langage religieux a-t-il un sens?*, Paris 1970, Edition du Cerf, s. 192.

Zadanie, jakiego podjął się autor książki, określone zostało już w samym tytule. Pytając o sens języka religijnego, teologicznego, uważa za taki nie tylko język teologów-naukowców, ale także język wiernych, którzy przepowiadają, jak i tych, którzy słuchają. Bodźcem do podję-

cia tego rodzaju tematyki były zarzuty, jakie stawia się wobec języka teologicznego a formułowane głównie na polu współczesnej logiki. Zakwestionowanie sensowności języka teologicznego dotyczy najpierw przedmiotu tego języka, jakimi są fakty nadprzyrodzone. Mówiąc o tych faktach, nie mamy żadnego odniesienia poza zjawiskami naturalnymi. Z drugiej zaś strony, wyrażając *les vérités nécessaires*, czyli prawdy dotyczące Absolutu, zarzuca mu się, że nieodwołałnie pogrąża się w błędzie antropomorfizmu. Język człowieka powstał bowiem jako odpowiedź na zapotrzebowanie i doświadczenia życia codziennego. Stąd jest to język zabarwiony kategoriami ludzkimi i przeznaczony do mówienia o rzeczach skończonych. Jeżeli ten język będzie jednoznaczny, to przesiąknięty antropomorfizmem, nie może być odnoszony do Boga, a jako język dwuznaczny doprowadza do agnostycyzmu i wtedy nie mówi nic o Bogu.

Próbie dania odpowiedzi, czy też raczej włączenia się w dyskusję, znajdujemy głównie w drugiej części książki. Omawia tam autor możliwość przekazania prawdy o Bogu. Obok teorii analogii, która nadaje sens językowi teologicznemu i czyni go w jakiś sposób instrumentem zdolnym do odzwierciedlenia rzeczywistości boskiej, Ferré prezentuje dwa inne modele języka teologicznego. Najpierw jako język w *posłuszeństwie wiary*, i jako język *spotkania z Bogiem*. Nie są to z pewnością pionierskie odkrycia, wydają się jednak dość ciekawe, choćby ze względu na ciągłe poszukiwania w zakresie formy i sposobu przepowiadania Słowa Bożego.

Mówiąc o *logice posłuszeństwa*, rozumie przez nią autor zdolność języka do przekazywania prawdy o Bogu, ale w posłuszeństwie, w zależności od wiary. Słowo Boże nie jest złożone jedynie ze słów, to jest życie konkretne, wydarzenie, człowiek, nie zdanie, jakaś prawda, ale Jezus, Chrystus, Słowo Wcielone. W misterium Wcielenia związane zostały dwa bieguny (bosko-ludzki, czasowo-wieczny), w misterium, przed którym każde racjonalne podejście musi się okazać niewystarczające, potrzeba wiary.

Biblia dla *logiki posłuszeństwa* jest Słowem Bożym, ale tylko w pewnym znaczeniu. Po pierwsze, Biblia na tyle jest Słowem Bożym, na ile objawia Jezusa Chrystusa jako pierwotne i odwieczne Słowo Boże. Po drugie, Biblia staje się Słowem Bożym tylko wtedy, gdy przez niewytłumaczalny cud odwieczne Słowo wiąże się z ubogimi słowami tekstu skryptyurystycznego na sposób misterium Wcielenia. Jak Wcielenie było doskonałym Słowem Bożym, zaadresowanym do człowieka, tak samo słowa Pisma św., kiedy są natchnione, przemieniają się w Słowo, wymagające naszego posłuszeństwa w wierze. Dopiero jednak w Kościele ujawnia się całkowicie interpelacja, która łączy w jedność słowa zdarzenie osobowe, znak zapisany i słowo przepowiadane. W tym świetle proces przepowiadania zaczyna się z chwilą, gdy przepowiadający kieruje słowo ludzkie do grupy ludzi, którzy słuchają z większą lub mniej-

szą uwagą homilii opierającej się na perykopie Pisma św. Od tego momentu może się narodzić dzięki cudownej inspiracji Boga zdarzenie wyższego porządku, będące ogłoszeniem Słowa Bożego. Przepowiadający, lud, Biblia muszą być obecne jako formy zdolne do ożywienia przez Boga, ale żaden z nich nie może proklamować Boga, czy to sam przez siebie czy w połączeniu z innymi. W konkluzji omawiania *logiki posłuszeństwa* stwierdza: „jeżeli słowa przepowiadania mają stać się Słowem Bożym to nie jest możliwy żaden rozwód między Kościołem modlącym się a przepowiadającym, żadna separacja między przepowiadaniem a Pismem św. Przepowiadający nigdy nie jest pewien czy przepowiada Boga, czy jego język jest językiem wyrażającym Boga, ale może i musi przepowiadać w wierze i w nadziei, że cuda przeszłości, w których Bóg uczynił ze słabego języka ludzkiego instrument swojej boskości, że właśnie te cuda powtórzą się teraz i dla wspólnoty, w której się znajduje”.

Inne ujęcie języka teologicznego, przedstawione przez F. Ferré, oparte jest o doświadczenie *spotkania z Bogiem*. Zdaniem wielu teologów zajmujących się tym zagadnieniem, spotkanie z Bogiem jest kluczem, który pozwala zrozumieć język teologiczny. Chrześcijanin spotyka Boga Trójosobowego, adorując Go jest świadomy swej relacji z rzeczywistością, z którą może wejść w kontakt. Wówczas kwestia znaczenia naszego języka teologicznego nie będzie przedstawiała większego problemu. Nasze słownictwo, nie jest a priori po to, by wyrażać prawdy dotyczące Boga. Bóg jest unikalny i niemożliwy do sklasyfikowania. Bóg dał się jednak poznać człowiekowi przychodząc na spotkanie z nim. Choć teologowie *spotkania* podkreślają, że język teologiczny ma swoje źródło w przeżyciu indywidualnym, to logika spotkania uwypukla także społeczną rolę słownictwa teologicznego, podkreślając pozytywną rolę Kościoła i Pisma św. Biblia jest owocem spotkania z Bogiem. Została napisana, ponieważ ludzie przeżyli spotkanie z Bogiem. Zanotowała spotkania z przeszłości i przekazuje dalej poprzez pokolenia. Kościół z kolei wywodzi się z tej samej historii spotkań formułujących Biblię i z tego, że jego życie jest nieodłączne od Pisma św. Kiedy Kościół jest wierny sobie samemu, to wie, że nie istnieje tylko po to, żeby trwać, lecz po to, by Bóg przychodził na spotkanie swoich członków i dawał im siłę, aby mogli mówić językiem wiary i prowadzili życie pojednania i miłości.

Ta niewielka objętościowo książka, zaopatrzona w ciekawą bibliografię, nie wyczerpuje z pewnością wszystkich zagadnień związanych z dyskusją, jaka się toczy wokół języka teologicznego, a więc i języka w jakim przepowiadana jest Dobra Nowina. Ferré dał w oparciu o wypowiedzi licznie cytowanych teologów swoją próbę zrozumienia czym jest i czym powinien być dla chrześcijan zarówno tych słuchających, jak i przepowiadających, język religijny. Oddaje to dobrze cytowana w pracy wypowiedź G. S. Henr'y'ego: „Słowa przepowiadającego, choć naj-

lepiej wybrane, uporządkowane, najelokwentniej wypowiedziane, same ze siebie nie byłyby zdolne do zrealizowania celu, bo one próbują mówić to, co żadne słowo ludzkie nie może wypowiedzieć, potęgę i życie autentycznego Słowa Bożego, bardziej wyostrzoną niż miecz o podwójnym ostrzu”.

*Krystian Kleszewski i Andrzej Wałdowski*

Ceslaus Rychlicki, *Cristologia negli scritti di Andrea Frycz Modrzewski il precursore dell'ecumenismo*, Roma 1971 s. XVI + 54.

Andrzej Frycz Modrzewski (1503—1572) znany jest w Polsce głównie jako publicysta, pisarz polityczny i humanista, mniej natomiast jako teolog i człowiek Kościoła. Do takiego stanu rzeczy przyczyniło się między innymi długoletnie i — jak się okazało — pochopne wliczanie go w poczet heretyków, pociągające za sobą ograniczenie czytelnosci jego pism oraz z góry określoną postawę. Na szczęście sytuacja w tej dziedzinie uległa radykalnej zmianie. Wołanie o znajomość rodzimej teologii, a następnie nowe spojrzenie na ekumenizm kazały bliżej się przyjrzeć tej bądź co bądź niezwyklej postaci XVI w., poznać dokładniej jego pisma oraz zweryfikować istniejące na ten temat poglądy. W łańcuchu tak podjętych prac badawczych można wymienić studium Karola Górskiego (*Ewolucja poglądów religijnych A. F. Modrzewskiego*. W: *Studia nad arianizmem*, Warszawa 1959 s. 5—47), artykuł S. Rosy (*Koncepcja Soboru według A. F. Modrzewskiego*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL*, 14 (1967) nr 2, s. 83—105), oraz opublikowany w Rzymie fragment dysertacji doktorskiej Cz. Rychlickiego pt. *Chrystologia w pismach A. F. Modrzewskiego prekursora ekumenizmu*<sup>1</sup>.

Biorąc pod uwagę tę ostatnią pracę, należy stwierdzić, że dotyczy ona najbardziej zapalnego punktu dyskusji o Modrzewskim. W dotychczasowych bowiem sądach o tym autorze zbyt mało uwzględniano właściwą mu specyfikę myśli, dyktującą taką a nie inną postawę, a zbyt kurczowo trzymano się głoszonej przezeń nauki. Stąd w konsekwencji pomawiano go o herezję bez wysiłku wyjaśnienia motywów i racji takiego postępowania. Zaslugą pracy badawczej Cz. Rychlickiego jest właśnie ukazanie Modrzewskiego jako wielkiego irenisty XVI w., prekursora ekumenizmu, człowieka, który tak bardzo przejął się duchem zjednoczenia chrześcijan, że w niektórych punktach przeoczył granice ortodoksji.

Wzięcie na warsztat chrystologii Frycza wydaje się ze wszech miar słuszne. Ta bowiem dziedzina wiary była w XVI w. jedną z najbardziej

<sup>1</sup> Studia nad Modrzewskim ułatwia obecnie opracowana znakomicie bibliografia jego pism oraz bibliografia całego o nim piśmiennictwa. *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, t. 2, Warszawa 1964, s. 161—172.