

Krzysztof Gózdź

"Über Schau und Gegenwart dese unsichtbaren Gottes : Texte mit Einführung und Übersetzung", Augustinus, Erich Naab, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 37/2, 203-206

1999

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.

RECENZJE

Augustinus, *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes. Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab*, (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abteilung I: Christliche Mystik, hrsg. von Margot Schmidt und Helmut Riedlinger, Bd. 14), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, ss. 296.

W ostatnich dniach roku 1998 trafia do rąk wybornego czytelnika niezwykle dzieło młodego, wybitnego, świeckiego teologa, pracownika Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt w Niemczech, Dra Ericha Naaba, noszące równie oryginalny i ciekawy tytuł "O widzeniu i obecności niewidzialnego Boga" według św. Augustyna. Księga ta poświęcona jest Mistrzowi wspomnianego Autora, Prof. Drowi Michaelowi Seyboldowi, dogmatykowi w Teologicznym Fakultecie KUE, z okazji 65 rocznicy jego urodzin (1.10.1998).

Niezwykłość tej pracy polega przede wszystkim na wskazaniu nowej drogi dla interpretatorów myśli jednego z największych autorytetów chrześcijaństwa, Biskupa Hippony Afrykańskiej oraz na pierwszym oficjalnym przekładzie z łaciny (s. 78) dwóch ksiąg św. Augustyna: *De videndo Deo* i *De praesentia Dei* oraz *Commonitorium sancto fratri Fortunatiano* wraz z towarzyszącymi „Listami” (Ep. 92 i Ep. 92A). Nową drogą jest w rozumieniu Teologa z Eichstätt – struktura perspektywiczna tekstów Augustyna, które ukazują od strony chronologicznej subtelne wyjaśnienie rozwijania się jego myśli, szczególnie w kwestii „widzenia Boga”. Podczas gdy interpretatorzy tej myśli dostrzegają wspomnianą naukę „widzenia Boga” jedynie w *Liście* 147 i w 12. *Księdze Komentarza do Genesis (De Genesi ad litteram)*, to Naab rozwiewa ten problem i śledząc z niemiecką dokładnością całe dzieje rozwoju myśli Augustyna, polemizującego z tekstami przeciwników, podaje także nowe źródła jego nauki, dotąd nieznan.

Stąd i sam układ książki jest inny od dotychczas spotykanych w tej materii. Autor wprowadza czytelnika w samo dzieło Augustyna obszernym, ale z drugiej strony nieodzownym dla jego pełnego zrozumienia, „Wprowadzeniem” (s. 1-115). Rozpoczyna go, jak i całą dyskusję, listem do chrześcijanki, imieniem Italica (*List* 92), reprezentującej bliżej nieokreśloną grupę ludzi z Italii, którzy w swej nauce zdradzali, że są zwolennikami apolinaryzmu. Głosili oni w interesującej nas kwestii – że Bóg jest Duchem, a zatem ciało nie ma żadnego znaczenia w „widzeniu Boga” (s. 4nn).

Z kolei, z kręgów katolickich, m.in. od bliżej nieznanego biskupa afrykańskiego, zwolennika neoplatonickiej tradycji, zorientowanej ku nauce Orygenesa i św. Ambrożego, nadeszła wypowiedź, że ciało będzie miało znaczenie w „widzeniu Boga”, gdyż w zmartwychwstaniu zostanie przemienione przez Ducha Bożego. Reakcją Augustyna na taką dyskusję przeciw i za ciałem w „widzeniu Boga” była wypowiedź, zawarta w dwóch pismach, ujętych jako *Listy* 147 i 148 /*List* do bpa Fortunatianusa/ (s. 9nn; 12nn). Zawarta w nich nauka Augustyna streszcza się w słowach: ciało

zostanie po śmierci przemienione w ducha i wówczas Boga będzie oglądał duch, a nie ciało. Augustyn przyjmuje ciało przemienione, ale uważa, że ono samo nie jest zdolne do „widzenia Boga”, które jest widzeniem Jego Istoty.

Dyskusja rozszerza się na inne jeszcze osoby, co widać po *Listach* Augustyna do Evodiusa i Consentiusa (s. 25nn). W tym też czasie Augustyn pisze 12 Księgę *Komentarza do Genesis* (s. 27nn), która wnosi szersze spojrzenie na zasadniczy problem „widzenia Boga”. Oprócz mowy o raju i „trzecim niebie”, do którego został porwany Paweł (2 Kor 12, 2-4), są nakreślone trzy sposoby widzenia Boga, które pojęciowo jasno się różnią. Augustyn wylicza tu (s. 28):

1. „widzenie ciałem”, „przez oczy” (*corporalis, per oculos*);
2. „widzenie duchem” (*per spiritum*);
2. „widzenie rozumiejące” (*per contuitum mentis, intellectualis*).

Widzenie duchowe jest w pewien sposób określone przez obrazy cielesne. Widzenie rozumiejące nie używa tych obrazów. Widzenie cielesne ukierunkowane jest na widzenie duchowe i zostaje przeniesione do widzenia intelektualnego. Widać więc wyraźnie, że Augustyn odchodzi od wcześniejszego poglądu, że „ciało widzi tylko to, co cielesne” i teraz uważa, że Bóg, który jest Duchem, pozwala widzieć się nie tylko duchowi albo najwyższej jego zdolności – intelektowi, ale także i ciału.

Skąd ta „zmiana”? Naab stara się ją wytłumaczyć w prosty sposób: wcześniej uważał, że ciało przemienione nie było zdolne do widzenia Istoty Boga (s. 31n). Dopiero później, w „*De civitate Dei*” z 426 r., podaje Augustyn naukę o widzeniu Boga „przez ciało” (s. 34nn). Wprawdzie nadal pozostaje on przy wcześniejszym twierdzeniu, że ciało nie może oglądać „Istoty” Boga, ale teraz pojawia się głębsza nauka na temat samego ciała: jest ono pojmowane jako „narzędzie ducha” czy intelektu. Stąd nie może być ono po prostu pominięte, gdyż właśnie przez nie dokonuje się widzenie Boga.

Ukazanie widzenia Boga „przez ciało” nadało całej dyskusji nowy odcień. Zaczęto dopatrywać się podobieństwa między ostatecznym widzeniem Boga w ciele przemienionym, a teofaniami, które miały miejsce za życia ziemskiego. Augustyn wyraźnie różni między widzeniem Substancji Boga (Jego Istoty), a widzeniem Jego postaci, uformowanej nie ze strony natury (stworzenia), lecz ze strony woli Boga (s. 38-62). Pierwsze odnosi się do widzenia in gloria, ale wyjątkowo może dotyczyć też widzenia za życia, np. Mojżesz (Wj 33, 11) albo św. Paweł (Dz 9, 5; 22, 8), a drugie dotyczy teofanii ziemskiej. Inaczej mówiąc, teofanie, nie będąc w sposób konieczny wydarzeniami niebiańskimi, zależą od woli Boga, który przybiera różne postacie, aby się objawić człowiekowi. Przy tym nie ukazuje Bóg swojej Istoty. Natomiast widzenie Boga in statu gloriae, czyli „w niebie”, związane jest z widzeniem Jego Istoty. Jest zatem niezależne od przybieranych postaci (w teofaniach), lecz jest darem Bożym, który pozwala się widzieć człowiekowi „przez ciało”. Według Augustyna Mojżesz i św. Paweł mieli coś więcej niż zwykłą teofanię (np. Izajasz 6, 1-13). Widzieli oni Boga w Jego Istocie, a więc tak, jak chrześcijanin ma nadzieję ujrzeć Go po swoim zmartwychwstaniu.

Dyskusja wokół nauki Augustyna prowadzona była w następnych wiekach chrześcijaństwa (s. 62-75), głównie przez scholastyków, a zwłaszcza przez św. Tomasza, który ją całkowicie akceptował, choć ujął ją w swoją terminologię (s. 73n), np. widzenie Mojżesza i św. Pawła uważał za charyzmat (*gratia gratis data*), który służy budowaniu Ciała Chrystusa, Kościoła. Ale i ta idea nie była obca samemu Augustynowi (por. Ep. 147, 32).

Z kolei Naab kreśli równie wyczerpujące „Wprowadzenie” (s. 77-115) do innej księgi św. Augustyna, „O obecności Boga” (*De praesentia Dei*). Stawia kwestię: skoro Bóg zasadniczo nie może być widziany w tym świecie, to jak jest On w tym świecie obecny? otóż, pierwsza forma obecności to właśnie *in visione*. Oczywiście Bóg daje się widzieć – poza małymi wyjątkami – nie w swojej Substancji (Istocie), lecz jedynie w zwykłych teofaniach. Założeniem takiego widzenia jest „czyste serce” (Mt 5, 8), które przez wiarę i miłość przygotowywane jest do przyszłego upodobnienia się do postaci wcielonego Syna Bożego. Widzenie to dokonuje się na sposób arratyczny (tj. zadatkowy, antycypacyjny), przez miłość jako rękojmię, która upodobni nas do Syna i zjednoczy z Bogiem Ojcem. Miłość ta oczyszcza serce i otwiera widzenie Boga. Wtedy niewidzialny Bóg staje się bliższy kochającemu Go człowiekowi (s. 77). Tym samym otwiera się problem obecności Boga przez miłość, *in caritate* (*in amore*).

Augustyn najpierw wyróżnia obecność Boga jako wszechobecność stwórczą, a następnie obecność przez łaskę. Kwintesencja tej nauki zawarta jest w już w samym tytule księgi: *De praesentia dei scripsi librum, ubi nostra intentio contra heresim Pelagianam maxime uigilat non expresse nominatam. Sed in eo etiam de praesentia naturae quem deum summum et uerum dicimus et de templo eius operose ac subtiliter disputatur. Hic liber sic incipit: 'Fateor me, frater dilectissime Dardane. Tym samym zdradza jednocześnie powód jej napisania. Jest nim zapytanie Dardanusa (s. 78-86), wysokiego rangą urzędnika w Galii, o „miejsce” raju (zbawienia), które konający na krzyżu Jezus Chrystus przyrzekł łotrowi po prawicy (Łk 23, 42n) oraz szeroko dyskutowane pytanie o „radość” Jana Chrzciciela w łonie swej matki (Łk 1, 44).*

Odpowiedź Augustyna o miejsce raju składa się z dwóch części. W pierwszej, biorąc za podstawę wyobrażenia Dardanusa, miejscem zbawienia byłby świat podziemny (hades), dokąd idą po śmierci dusze wszystkich zmarłych. Nie jest to oczywiście miejsce ostatecznego spełnienia, czyli takie, gdzie można by oglądać Boga. Do „otchłani” zstąpił również i sam Chrystus. Dla Augustyna jest to bardzo ważne i oznacza, że Słowo nie przyjęło jedynie ciała, lecz także duszę i ducha ludzkiego, czyli *homo perfectus* (s. 88n). Takie rozumienie pozwoliło zdystansować całą jego naukę od różnych herezji, głównie arian i apolinarystów. Tym samym pozwoliło lepiej uchwycić i wyrazić jedność osoby Jezusa Chrystusa: *una enim persona est deus et homo et utrumque est unus Christus Jesus* (Ep. 187, 10; s. 92).

W drugiej części odpowiedzi do Dardanusa Augustyn rozważa kwestię obecności Boga w świecie. Rozwija ją na trzech płaszczyznach: najpierw jest to wszechobecność Boga, która odpowiada obecności stwórczej, następnie jest to obecność Boga w jego łasce i wreszcie jest to jedyna w swoim rodzaju obecność w Chrystusie (s. 90). Inaczej mówiąc, Augustyn rozumie obecność Boga na trzy sposoby albo stopnie „zjednoczenia z Bogiem”. Są nimi odpowiednio: powszechna immanencja Boga w Jego stworzeniu, dalej przepełniona łaską immanencja Boga w uzdolnionym przez rozum i wolną wolę człowieku i wreszcie najwyższa i jedyna w swoim rodzaju immanencja Boga w Jezusie Chrystusie (s. 93n).

Odnosząc tak pojmowaną obecność Boga do „łotra po prawicy” należy powiedzieć za Augustynem, że skoro Bóg nie tylko zamieszkuje w Chrystusie, lecz Chrystus jest tym Bogiem, stąd mógł Chrystus powiedzieć: *dziś jeszcze będziesz ze mną w raju*, czyli będzie z Nim u Niego czyli u Boga. Wtedy „niebo” staje się specjalnym „miejscem” dla przemienionego i obdarzonego łaską człowieka, a nie „miejscem” Boga,

który jest wszędzie. Człowiek w niebie jest więc u Boga ze swoim ciałem, w którym mieszka Bóg, bo On jest „ubique totus” (s. 95), ale nie w sensie wielkości przestrzeni, lecz jako stwórcza Substancja świata, która rozprzestrzeniła się na wszystko.

Po omówieniu problematyki „zamieszkania Boga” (s. 96-99) Naab odpowiada na pytanie: jak człowiek może ująć „zamieszkującą obecność Boga” (s. 99-115) i konkluduje swoje rozważania obietnicą Chrystusa wobec łotra. Augustyn rozumie tę obietnicę nie ze strony człowieczeństwa, lecz Bóstwa Chrystusa, które jest wszechobecne, podczas gdy Człowiek Jezus jest przyjęty do jedności odwiecznej osoby Słowa. Następnie Augustyn odróżnia jedność osoby (Unię Hipostatyczną) Jezusa Chrystusa od „zamieszkania” Boga w człowieku, z którym jednoczy się On w Chrystusie. Osoba Jezusa Chrystusa staje się świątynią i tworzy jedno Ciało, którego Głową jest sam Chrystus. Oznacza to, że uwidaczniająca się aktywność wypływa tu nie ze strony człowieczeństwa, lecz – formułując to antypelagiańsko – z samouniżenia się wcielonego Boga i uczestnictwa w Jego Ofierze (s. 114).

Początkiem poznania obecności Boga jest więc Jego „zamieszkująca obecność”, która stanowi bazę dla przemiany człowieka w procesie usprawiedliwienia. Trzeba zatem najpierw „mieć” Boga w sobie, aby Go następnie „poznać”. W ten sposób Boża gwarancja i zamieszkanie Boga w człowieku jest zadatkami poznania Jego miłości przez człowieka.

Po tym nadzwyczaj wyczerpującym i doskonale od strony teologicznej i filozoficznej wyłożonym „Wprowadzeniu” Autor zaprasza do tłumaczonego oficjalnie po raz pierwszy dwóch Ksiąg Augustyna, z podanym paralelnie tekstem łacińskim i niemieckim: *De videndo Deo Liber* (s. 118-191) i *De praesentia Dei Liber* (s. 214-259). Ponadto Naab podaje tłumaczenie *Commonitorium sancto fratri Fortunatiano* (s. 192-213) oraz dołącza równie solidne i doskonale tłumaczenie *Listu 92* („List do Italiki”; s. 260-269) jak też do niedawna w ogóle nieznaną list, opatrzony skrótem *Epistula 92A, Epistula ad conpresbyterum Cyprianum* („List do Cypriana”; s. 268-271). Pracę zwieńcza wyczerpująca literatura przedmiotu (s. 277-286) wraz ze „Spisem miejsc biblijnych”, występujących w tekście i „Spisie osób.”

Tematy „widzenia Boga” i „obecności Boga” są na nowo niezwykle aktualne w teologii współczesnej. W „widzeniu Boga” znamienne jest przypisanie przez Augustyna większej roli ciału ludzkiemu, a także przyznanie ogromnego znaczenia intelektowi (por. *Fides et ratio*). Jest interesujące – i nowe – jak polemizujący Augustyn docenia antropologię realistyczną i zarazem duchową. Wbrew swej nauce o łasce jest w tej antropologii optymizm chrześcijański i potęgą ducha (rozumu) ludzkiego. Z kolei „obecność Boga”, podnoszona dziś także przez Vaticanum II, odpowiada współczesnym problemom pojmowania immanencji Boga, charytologii realistycznej i chrystologii „antropologizującej”.

Całość dzieła jest znakomita. Wprowadzenia są bardzo głębokie, erudycyjne, doskonale porządkujące i systematyzujące całość problematyki. Kosztowało to Autora lata wyteżonej pracy, ale jakże dziś owocnej. Teksty są wydane według najnowszych prawideł edytorskich. Tłumaczenie jest wspaniałe, trafne, spójne, nowoczesne. Każdy, kto czyta teksty św. Augustyna w oryginale, wie dobrze, jak trudno jest oddać na język nowożytny tekst o tak różnej, żywej i nawet rozchwianej semantyce filozoficznej i teologicznej.