

Marian Machinek

"Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes", Gerhard Lohfink, Freiburg 1998 : [recenzja]

Studia Warmińskie 37/1, 240-244

2000

Artykuł został 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.

Bunića *De vita et gestis Christi* (B. Pezo OFM), pieśni Kajetana Vičića o życiu Maryi (I. Golub), pismach chorwackich Sług Bożych (H.G. Jurišić OFM), literaturze chorwackiej (J. Bratulić). Na koniec kilka artykułów zbiorczych: Znaczenie Bogarodzicy dla duchowości Kościoła Chorwacji (M. Špechar), Różaniec u Chorwatów (M. Biskup OP), Pielgrzymka jako sposób uczenia Bogarodzicy (L. Marašić), wkład współczesnych teologów chorwackich do mariologii (A. Rebić), bibliografia Chorwackiego Instytutu Mariologicznego (V. Košić).

Dzieło kończą zestawienia: Członków Chorwackiego Instytutu Mariologicznego, nazwisk, miejscowości, autorów tomu, wydawnictw, wreszcie treści tomu, na szczęście z obcojęzycznymi przekładami tytułów, wskazującymi na język streszczeń, udostępniających istotną treść artykułów.

Trzeba podziwiać czteromilionowy naród chorwacki, skrwawiony i wyniszczony wojną, że był zdolny wydać tak obszerny tom przyczynków mariologicznych. Jubilat Ojciec Paweł Melada OFM w pełni nań zasłużył, a nawet jeszcze więcej.

Bp Julian Wojtkowski

Gerhard Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg 1998, ss. 398.

Czyż Bogu potrzebny jest Kościół? Tak sformułowany tytuł musi prowokować. Kto oczekiwałby jednak w kolejnej książce Gerharda Lohfinka, niezadkłej w niemieckojęzycznym obszarze, negatywnej krytyki Kościoła katolickiego, ten musi się rozczarować. Gerhard Lohfink nie jest w niemieckim środowisku teologicznym osobą nieznaną. Wśród wielu egzegetów uchodzi raczej za kogoś w rodzaju *enfant terrible*, ponieważ w roku 1986 dobrowolnie zrezygnował z katedry Nowego Testamentu na bodaj najbardziej renomowanym Fakultecie Teologicznym w Tybindze, aby żyć i pracować w tzw. Wspólnocie Zintegrowanej (*Integrierte Gemeinde*). Lohfink nie kryje, iż jego najnowsza książka powstała pod wpływem doświadczeń zdobytych właśnie w Zintegrowanej Wspólnocie i jest niejako dokończeniem (a poniekąd także korekturą) jego wizji odnowy podstawowych struktur Kościoła na wzór wspólnot nowotestamentalnych, przedstawionej w wydanej w 1982 r. i przełożonej na wiele języków, książce *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* (Jakiej wspólnoty chciał Jezus?).

Wizja Lohfinka jest o tyle interesująca, iż nie zajmuje się w ogóle planami i strategiami pastoralnymi. W zamian za to proponuje ona solidną teologię biblijną, opierającą się zarówno na Starym, jak i na Nowym Testamencie. Teologia ta nie jest dziełem jedynie Gerharda Lohfinka, lecz stoi za nią cała grupa takich znakomitych egzegetów jak: Norbert Lohfink (brat Gerharda), Georg Braulik czy Rudolph Pesch.

Trzeba przyznać, iż jest to niezwykle interesująca wizja, którą Lohfink zaczyna od pytania, po co Bogu potrzebny był Naród Wybrany? (*Wozu Gott ein eigenes Volk braucht*, s. 13–70). Monumentalny, być może miejscami nazbyt patetyczny obraz stworzenia i jego Stworzyciela, ukazuje Go jako Boga, który obdarzając człowieka wolnością, ryzykuje historię grzechu. Czytając interpretację historii grzechu, na przykładzie budowy wieży Babel (Rdz 11,1–9), napotykamy pojęcie, które może uzyskać miano słowa-kłucza teologii Lohfinka. Chodzi o pojęcie miasta, które jest szczyfrem dla pewnej formy społeczeństwa (s. 38). Klamra, którą Lohfink spina historię zbawienia, sięga od zuchwałej próby zbudowania sprawiedliwego społeczeństwa bez Boga (wieża Babel), aż po Nowe Jeruzalem z Apokalipsy Janowej, symbolizujące społeczeństwo, które będzie oparte na Bogu i będzie Jego darem (Ap 21). Ta wizja prowadzi Lohfinka do wniosku, iż doświadczenie zbawienia

potrzebuje odpowiedniej konstelacji kilku warunków: odpowiedniego miejsca, odpowiedniego czasu i odpowiednich osób. Miejsce to stwarza Bóg, rozpoczynając swe dzieło bardzo skromnie, od wyprowadzenia jednego człowieka z jego rodziną (Abrama) ze starego, opartego na przemocy, modelu społeczeństwa i doprowadzenia do powstania Izraela (s. 52). Od razu jednak Lohfink zaznacza, iż nie chodzi tu wcale o Izraela dla niego samego. Chodzi o cały świat i jego zbawienie. Bóg wybiera Izrael nie tyle spośród wszystkich narodów, ale ze względu na wszystkie inne narody.

W drugim rozdziale Lohfink analizuje cechy charakterystyczne dla Izraela jako ludu, wybranego przez Boga (*Kennzeichen Israels*, s. 71–152). Już na początku tego rozdziału czytelnik napotyka inne słowo-klucz teologii Lohfinka, mianowicie słowo zgromadzenie. Zdaniem Lohfinka, słowo gromadzić (hebr. *qbs*) ma w księgach prorockich rangę soteriologicznego *terminus technicus*. Bóg gromadzi swój lud po każdym rozproszeniu, aby uczynić zeń nowe społeczeństwo, oparte na pojednaniu. Jednocześnie jednak to społeczeństwo jest inne, niż otaczające go społeczne systemy. Jest *społeczeństwem bez państwa*, wypełniającym niejako lukę w innych, opartych na przemocy społeczeństwach. Izrael żyje początkowo w ramach rodzin i klanów, jest społeczeństwem akefaliczym (bez silnej władzy centralnej), posiada za to silną świadomość więzi, łączącej pokolenia oraz wspólny etos, ukazujący, *czego nie czyni się w Izraelu* (s. 78). To nowe społeczeństwo opiera się na porządku, zawartym w prawie (Tora). Lohfink zwraca tu uwagę na problem chrześcijańskiej recepcji Tory. Ponieważ recepcja ta opierała się często na wielkiej wybiórczości i pryncypialnym traktowaniu Starego Prawa jako „przestarzałego prawa”, doprowadzała do skrzywienia perspektywy i niezrozumienia treści, jak również zamiaru Tory, jakim było właśnie kształtowanie nowego społeczeństwa. W tym dowartościowaniu Starego Testamentu Lohfink nie jest odosobniony. Nie tylko teologowie, jak np. Erich Zenger¹, wolą mówić raczej o „Pierwszym”, niż o „Starym” Testamencie, lecz również wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jak i gesty i wypowiedzi Jana Pawła II w ostatnim czasie, zdają się dowartościowywać Izrael i jego teologiczną tradycję. Do zapoznanych wymiarów Tory Lohfink zalicza jej troskę nie tylko o wnętrze człowieka, ale także niejako o „materię”, o całe środowisko ludzkiego życia. Również podkreślenie czasów świętych, świąt i zgromadzeń świątecznych, począwszy od szabatu aż po lata jubileuszowe, pozwala Izraelowi ciągle na nowo zdać sobie sprawę z własnej identyczności, być sobą, czyli być takim, jakim go widzi i pragnie Bóg. I wreszcie Tora daży nie tylko do wychowania pojedynczych sprawiedliwych ludzi, lecz ma na celu sprawiedliwe społeczeństwo. Ten cel zachowuje ona również wobec faktu, iż Jezus w swojej autorytatywnej wykładni Tory, postawił ją niejako na nowym gruncie (s. 104–110). Historia Izraela jest jednak, jak podkreśla Lohfink, również historią buntu i powracających upadków, pragnieniem powrotu do starych struktur społecznych i starych bogów. Sedno grzechu Izraela Lohfink charakteryzuje jako pragnienie wykorzystania Boga i religii dla usankcjonowania własnych modeli społeczeństwa (jak to ma i miało miejsce we wszystkich religiach ościennych), zamiast pytania o Boży model społeczeństwa i Jego wolę. Historia Izraela odzwierciedla, według Lohfinka, nie tyle linearny rozwój od bardzo prymitywnych do bardziej zorganizowanych społeczności, lecz jest historią poszukiwania właściwego modelu społeczeństwa, właściwej formy ludu Bożego (s. 136–152). Relacjonując historię tych poszukiwań od dobrowolnej wspólnoty pokoleń, bez zewnętrznego przymusu, czyli bez własnego króla (*Stämmegesellschaft*), poprzez eksperyment z państwem (*Staat*), który kończy się katastrofą i niewolą zarówno Państwa Północnego (722 r.), jak i Południowego (586 r.), poprzez formę istnienia jako wspólnota zgromadzona wokół świątyni (*Tempelgemeinde*), Lohfink kreuje niejako alternatywną, w stosunku do dotychczasowych modeli, historię Izraela. Czwartą i ostateczną formą istnienia Ludu Bożego stał

¹ Zob. E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991; też N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg – Basel – Wien 1987.

ię, po zniszczeniu świątyni w r. 70, związek wspólnot synagogałnych. Właśnie ten model wspólnoty nazywa Lohfink najbardziej doniosłym i brzemiennym w skutkach odkryciem, dokonanym przez Izrael. Synagoga była nie tylko miejscem modlitwy, ale również miejscem, w którym kształtowało się życie społeczne, gdzie rozwiązywano kwestie sporne, karmiono ubogich, uczono, a nawet gdzie znajdowała się łaźnia i miejsce noclegowe dla będących w podróży współwyznawców (s. 148). Lohfink bardzo wyraźnie odróżnia pojęcie „stowarzyszenia” czy „klubu” od pojęcia „społeczności” czy „społeczeństwa”. Synagoga, zdaniem Lohfinka, obejmuje całość życia jej członków, a nie zajmuje się jedynie małą jego częścią. Synagoga nie chce zastępować państwa, przeciwnie, uznaje je i modli się za rządzącymi. Ale nie jest również jedynie *societas in cordibus*, lecz wspólnotą, która stanowi małą społeczność i tym samym staje się *politicum*. Taka forma życia stała się też podstawą egzystencji wspólnot chrześcijańskich.

Refleksja nad historią Izraela nie jest jednak celem rozważań Lohfinka, a raczej szerokim tłem, na którym może on ostatecznie sformułować odpowiedź na tytułowe pytanie książki. Lohfink widzi, bowiem dzieło Jezusa jako swoistą kontynuację i dopełnienie tego poszukiwania społeczeństwa, jakie pragnie mieć Bóg. Tym właśnie społeczeństwem ma się stać Kościół (*Jesus und die Figur der Zwölf*, s. 153–250). Poszukując kryterium, według którego są ułożone księgi Nowego Testamentu (nie chodzi tu o wiek ich powstania, lecz o ideę, stojącą za kompozycją całości), Lohfink dochodzi do wniosku, iż tak, jak w Starym Testamencie teksty pojawiające się po Księdze Powtórzonego Prawa są swego rodzaju komentarzem do Tory, tak i w Nowym Testamencie bazę stanowią Ewangelie, opisujące nauczanie i życie Jezusa, jego śmierć i zmartwychwstanie, a następujące po nich księgi są jakby komentarzem do tej bazy. Centrum nauczania Jezusa stanowi Dobra Nowina o tym, iż Bóg jest zdecydowany ostatecznie objawić swoje Królestwo i objąć panowanie, przy czym pojęcie *basileia* nie może być traktowane abstrakcyjnie. Jezus ustanawia Dwunastu jako realny znak, początek i centrum wzrostu odnowionego Izraela. To właśnie ponowne zgromadzenie Izraela, aby stał się wreszcie tym, czym zawsze już miał być, jest pierwszym celem działalności Jezusa. Dopiero wtedy, gdy pojedynczy ludzie, którzy dadzą wiarę przepowiadaniu Jezusa, będą gotowi do exodusu z ich starego modelu życia i do zgromadzenia się wokół Jezusa w nowej społeczności, w nowej rodzinie”, nadejście Królestwa Bożego stanie się widoczną rzeczywistością, bo nie przychodzi ono jako abstrakcyjna nauka, jako czysta idea, lecz jako konkretna osoba, osoba Jezusa Chrystusa. Głoszenie Królestwa nie ma nic wspólnego jedynie z pocieszaniem, wskazującym na możliwość zbawienia po drugiej stronie historii, lecz ma na celu również konkretną sprawiedliwość międzyludzką, która pojawia się tam, gdzie ludzie już tu, na ziemi, rozpoczynają żyć według reguł Królestwa, tworząc nową społeczność. Kościół pierwotny, jak go przedstawiają Dzieje Apostolskie, był wspólnotą, w której wypełniła się wreszcie Tora (Pwt 8,9): *Nikt z nich nie cierpiał niedostatku* (Dz 4,34). Wszystkie znaki, jakie czynił Jezus, miały na celu konkretne ustanowienie „nowej rodziny”. Są one jakby nowym aktem stworzenia, ustanawiającym Królowanie Boga, mające mieć swe przedłużenie w działaniu ludzi przezeń ogarniętych. Nie są one, więc jedynie demonstracją mocy, lecz początkiem nowego sposobu życia, który leży u podstaw nowego modelu społeczeństwa. W tym nowym społeczeństwie są różne rodzaje powołania, inne dla kręgu Dwunastu, inne dla kręgu uczniów, inne dla ludu, przyjmującego naukę Jezusa. Wszystkie one jednak tworzą razem „nową rodzinę” i są powołane do tego, aby być całością (s. 210). Podkreślając wagę tej jedności, Lohfink stawia tu zaskakującą dla wielu tezę: urząd apostołski, sprawowany najpierw przez Dwunastu, należy niejako do „genetycznej informacji” Kościoła. Jego wielkość, ale też jego upadek, związane były zawsze z odrodzeniem lub zaniebdaniem tego urzędu. Apostolska wspólnota życia została zobrazowana plastycznie podczas ostatniej wieczerzy. Połamany chleb i wino są nie tylko profetyczną antycypacją śmierci Jezusa, ale swego rodzaju „aktem erekcyjnym” odnowionego Izraela (paralelnie do wydarzeń z Wj 24,4–11). Na winę Izraela, która kondensuje się

niejako w śmierci Jezusa, Bóg odpowiada nie odebraniem Izraelowi jego wybrania, ale obdarowaniem go nowym Życiem (s. 243). W ten sposób Bóg przerywa łańcuch zła, który uosabia się również w niesprawiedliwych strukturach społecznych. W śmierci Jezusa Bóg ofiaruje światu „miejsce”, w którym grzech i jego skutki mogą być przezwyciężone.

Nie dziwi, iż centralnym pojęciem w ostatnim, czwartym rozdziale, analizującym cechy charakterystyczne Kościoła, (*Kennzeichen der Kirche*, s. 251–380) jest również pojęcie wspólnoty. Izrael otrzymuje nowe imię: *ekklesia* (zebranie, zgromadzenie). Również na początku tego ludu stoi doświadczenie wyjścia ze starego społeczeństwa i do zjednoczenia wszystkich płaszczyzn życia w nową społeczność. Lohfink jednak stanowczo sprzeciwia się taniej antyinstytucjonalnej czy anarchistycznej romantyce, (w czym tak bardzo odróżnia się na tle wielu tego typu opracowań) i stwierdza, iż Kościół pierwotny nie był, jak się często twierdzi, formą komunizmu. Jednak kształt życia wspólnotowego zapewniał każdemu z jego członków zabezpieczenie jego potrzeb. Właśnie ta cecha Kościoła w pierwszych wiekach stanowiła przekonujące świadectwo dla antycznego świata. Jak żywotna była ta tradycja „nowej rodziny”, rozumianej jako alternatywne układy społeczne, świadczy fakt, iż właśnie na czas, gdy Kościół tę tradycję zaniedbał, stając się oficjalnie popieranym Kościołem państwowym, przypada rozkwit życia monastycznego i zakonnego, pielęgnującego tradycję „nowej rodziny”. Jak Kościół pierwszych wieków dbał o swoją identyczność? Lohfink twierdzi, iż także tutaj podstawowym pojęciem jest pojęcie zgromadzenia. Właśnie ciągle odnawiające się zgromadzenie wspólnoty, które jest znakiem wspólnoty życia i w którym dokonuje się wspólne poszukiwanie woli Bożej, było i pozostaje warunkiem jej żywotności. Zgromadzenie wspólnoty, to według Lohfinka, miejsce, gdzie kult zbiega się z życiem i gdzie pojednanie przestaje być pustym słowem (s. 289). Tu ujawnia się „kolektywna pamięć Kościoła”, która gwarantuje wierność Temu, który jako pierwszy na nowo zgromadził Lud Boży.

W odróżnieniu od niektórych poglądów protestanckich, Lohfink nie idealizuje na tyle Kościoła pierwszych wieków, aby cała dalsza historia ujawniała się jedynie jako historia utraty pierwotnej świeżości. Kościół zdecydował się drugi raz przeprowadzić eksperyment z modelem egzystencji jako państwo lub w ścisłym związku z państwem (*Staatskirche*). Być może, jak zauważa Lohfink, było to niezbędne, aby Kościół nie stał się sektą, która wystarcza sama sobie i zapomina, że Bogu nie chodzi o nią samą, ale że z jej pomocą ma być zbawiony świat. To właśnie do zbawienia świata Bogu potrzebny jest Kościół. Jednak właśnie dzisiaj Kościół otrzymuje nową szansę, aby na nowo uzyskać taki kształt, jaki miał mieć od początku w zamiarze Boga. W całej książce Lohfink unika konsekwentnie, w odniesieniu do swego modelu Kościoła, pojęcia „społeczeństwo kontrastowe” (*Kontrastgesellschaft*), chociaż właśnie to pojęcie przewija się jak refren w jego poprzednich publikacjach². Być może czyni to pod wpływem ostrej krytyki, z jaką jego koncepcja Kościoła, jako społeczeństwa kontrastowego spotkała się w kręgach teologicznych. Mimo stawianych mu zarzutów swego rodzaju ekleziologicznego integryzmu czy nawet totalitaryzmu, Lohfink nie rezygnuje jednak wcale ze swojej wizji Kościoła³.

Przysłowiową kropką nad „i” jest dołączony do tekstu książki ostatni rozdział, rekapitułujący osobiste doświadczenia Lohfinka. Autor z dystansem patrzy również na niektóre swoje wcześniejsze wypowiedzi, odnoszące się do Kościoła, jego decyzji i jego Urzędu Nauczycielskiego. To osobiste wyznanie na pewno nie przysporzy mu sympatii w gronie teologów, stawiających siebie w opozycji wobec Kościoła i podkreślających swoją niezależność i niczym nie skrepowaną wolność własnych badań. Lohfink jednak zdaje się wcale o to

² Zob. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg – Basel – Wien⁹ 1991; Tenzel, *Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit der Christen*, Freiburg – Basel – Wien 1988.

³ Dość wspomnieć tutaj chociażby artykuł D. Seibera, *Kontrastgesellschaft*, *HerKor* 38: 1984, nr 2, s. 49–51 (replika braci Lohfinków w: *HerKor* 38:1984, nr 3, s. 189–192).

nie dbać. Z każdej strony książki przebija coś w rodzaju „zapalu neofity”, który zastępuje nierzadko chłodny i nie angażujący się ton badacza. Lohfink nie przedstawia tu wyników jakichś abstrakcyjnych badań, ale rzeczywistość, którą żyje i która go niezmiennie fascynuje. Znakomity warsztat i wykorzystanie najnowszych badań z zakresu egzegezy historyczno-krytycznej nie pozwala jednak na to, aby odmówić jego rozważaniom powagi naukowej. Mimo tej naukowej solidności, książkę czyta się jednym tchem, również wtedy, gdy czytelnik dysponuje tylko ogólną wiedzą teologiczną.

Wobec wielu zarzutów, iż jego koncepcja odnowy Kościoła, oparta na modelu wspólnot nowotestamentalnych, jest nierealna i nie została do dzisiaj zrealizowana, Lohfink zdaje się mieć tylko jedną odpowiedź (i tak też kończy się zasadniczy tekst książki): „Dzisiaj wszystko dopiero się zaczyna!”

Ks. Marian Machinek MSF

Géry Prouvost, *Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris 1996.

Mimo znacznego udziału współczesnej filozofii francuskiej dla odnowy zainteresowań św. Tomaszem z Akwinu, by wspomnieć jedynie dzieło Jacques'a Maritain, Etienne Gilsona czy ojca Marie-Dominique Chenu OP, to wpływ ten nie zaowocował równie donośnym przedłużeniem tych badań wśród młodszego pokolenia filozofów. Chciałoby się powiedzieć, że nastąpił, w pewien sposób naturalny proces regresu, gdy po „wielkich” przychodzi okres zastoju, swoisty odpoczynek intelektualny. Z drugiej strony, myśl tomistyczna nie była przecież nigdy nurtem dominującym w całości francuskiego krajobrazu filozoficznego, gdzie jeszcze w okresie międzywojennym obowiązywał niepisany zakaz zajmowania się „scholastyką”, wydany przez pozytywistyczny przesąd (V. Cousin). Owszem, istniały tradycyjne periodyki filozoficzne, które kojarzono z myślą tomistyczną, nie brakowało myślicieli przyznających się do, jak to określano, katolicyzmu intelektualnego, w sumie jednak wiązanie się filozofów z tomizmem nie należało do częstych zjawisk. Również współcześnie, najbardziej znani filozofujący chrześcijanie, tacy chociażby jak Claude Bruaire, Rémy Brague, a nade wszystko Jean-Luc Marion dystansują się od niego w sposób wyraźny. Z tym większym zainteresowaniem należy śledzić każdy ślad powrotu do myśli Tomaszowej, która, jak powiedzieliśmy, nigdy nie była dominująca, ale przecież zawsze obecna. Géry Prouvost należy do młodszego pokolenia filozofów francuskich nawiązujących do tej tradycji i jego najnowsza pozycja książkowa jest tego potwierdzeniem. Urodzony w 1964 r. ma już za sobą *Catholicité de l'intelligence métaphysique* wydaną w wydawnictwie Téqui w 1991 r. oraz redakcję listów Maritaina z Gilsonem z lat 1923–1971, która ukazała się w zasłużonej oficynie J. Vrin. Dał się też poznać z kilku artykułów zamieszczonych w „Revue Thomiste”, gdzie interesująco analizował współczesne interpretacje Tomaszowej próby godzenia porządku wiary i rozumu w nawiązaniu do hermeneutyki Paula Ricoeura.

Najnowsza pozycja Prouvosta *Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes* (Św. Tomasz a tomizmy) stoi na przedłużeniu wcześniejszych poszukiwań. Współczesne poszukiwanie ciągłości i różnic intelektualnych między oryginalnym tekstem Tomasza z Akwinu i jego licznymi następcami zostało zainspirowane przede wszystkim badaniami wspomnianego już Etienne Gilsona. Ten podjęty przez Prouvosta tok badawczy jest o tyle interesujący, że nie całkiem obcy polskim filozofom skupionym wokół „lubelskiej szkoły filozoficznej”. S. Swieżawski, M.A. Krapiec, L. Kuc oraz niezależnie od nich Z. Włodek, W. Seńko, twórczo i w znacznej części samodzielnie od gilsonowskiego