

Jan Łach

"Die Seligpreisungen. Ein Glaubensgespräch", Pinchas Lapide, Carl Friedrich von Weizsäcker, Stuttgart-München 1980 : [recenzja]

Collectanea Theologica 52/4, 187-189

1982

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.

doskonałą znajomość dotychczasowych badań i ich wyników oczywiście w ramach tej literatury, która była mu dostępna z racji językowych. Autor nie zna np. komentarza polskiego uczonego ks. A. Jankowskiego (Poznań 1959), nie cytuje również rozprawy habilitacyjnej ks. L. Stefaniaka (Poznań 1957).

Trudno spodziewać się, żeby dzieło Günthera doczekało się przekładu na język polski. Sam autor nie rości sobie zresztą pretensji do światowego zasięgu swej pracy. Ale ze względu na frapujący temat, sposób jego przedstawienia oraz z tej szczególnie racji, że rozprawa wzbudza nadzieje na dotarcie do częściowego chociaż zrozumienia Apokalipsy, będzie ona czytana i przyczyni się z pewnością do powstania innych dzieł o Apokalipsie.

ks. Jan Łach, Warszawa

Pinchas LAPIDE — Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, *Die Seligpreisungen. Ein Glaubensgespräch*, Stuttgart—München 1980, Calver Verlag — Kösel-Verlag, s. 102.

Niewielkie to dzieło zawiera przedruk zarejestrowanej na taśmie magnetofonowej rozmowy dwóch uczonych: katolickiego (C. F. von Weizsäcker) i żydowskiego (P. Lapide). Punktem wyjścia do dyskusji jest tekst błogosławieństw zawartych w ewangelii św. Mateusza (5,1—12). One też stanowią przedmiot rozważań. Początek rozmowy poprzedzono tekstem błogosławieństw ewangelijnych w dwóch wersjach: pierwsza jest przekładem C. F. von Weizsäckera, czyli jednego z rozmówców, druga natomiast jest dziełem jego pradziadka (Carl W.). Różnią się one w kilku szczegółach.

Rozmowę rozpoczyna Lapide, nawiązując do wcześniejszej pracy Weizsäckera, w której przyznał, że błogosławieństwa są punktem centralnym całego Kazania na górze. Do tego spostrzeżenia nawiązał w odpowiedzi Weizsäcker i wyznał, że — jeśli w ogóle tak można klasyfikować — Kazanie na górze posiada z całej Biblii najwyższą wagę i wartość, a to twierdzenie najbardziej odnosi się właśnie do błogosławieństw. W nich przecież nie ma nakazu: „powinieneś”, nie ma też twierdzenia „możesz, albowiem powinieneś”. Czytamy w nich natomiast: „jesteś błogosławiony, gdy wprowadzasz pokój, możesz być nazwany Synem Bożym”. Błogosławieństwa to nie obietnice — przyszłość, ale terażniejszość. Już zaraz we wstępie wskazuje na tę terażniejszość stwierdzenie, że „Jezus wstąpił na Górę”. Owo stwierdzenie jest zarazem świadectwem nadejścia nowej rzeczywistości w stosunku do starej, jaka się realizowała na Synaju. Ale choć ona jest nowa, nie przekreśla przecież starej, do której wyraźnie nawiązuje tym samym gestem wstąpienia na Górę.

Jak Izrael pod Synajem miał się stać elitą świata, tak również Jezus, swoich słuchaczy taką elitą zamierzył uczynić. Owi *ochloi* stać się mają — jak Lapide zauważa — solą ziemi, tą niewielką częścią, która nadaje smak całości. Przez tę niewielką część mówi jednak Jezus do wszystkich ludzi. Tak rozumiała i rozumie *ochloi* chrześcijańska tradycja. Ten cel wyznaczony został kiedyś narodowi izraelskiemu. On też miał — jak to przypomniał Lapide — zadanie wobec wszystkich ludzi: przekazać im etos biblijny. To mają w sposób doskonały spełniać wszyscy ludzie. Okazuje się, że nie jest to łatwe. O niektórych tylko się słyszy, że są bohaterami takiego odpowiedzialnego działania dla innych.

Dalsza dyskusja dwóch uczonych toczyła się wokół zaistnienia Królestwa Bożego. Lapide zauważył, że tylko w dwóch błogosławieństwach — w pierwszym i przedostatnim jest mowa o terażniejszości. Odnosi się to do terażniejszości Królestwa. Dodał również Lapide uwagę, że w języku hebrajskim nie kładzie się tak wielkiego nacisku na przeszłość, terażniejszość czy przyszłość. Jeśli jest mowa o terażniejszości, to właściwie można to rozumieć

w ten sposób, iż jest to coś ponadczasowego. Jest to coś, co trwa. To zdanie podtrzymuje też Weizsäcker.

Następne zagadnienie, jakie stało się przedmiotem dyskusji wiąże się z terminem *makarios* — szczęśliwy — błogosławiony. Ponieważ to słowo występuje dość często w Psalmach, Lapide je przytoczył (Ps 37,11; 41; 119); zauważył przy tym, że i to określenie dotyczy rzeczywistości, która ma miejsce teraz, a więc na ziemi. Królestwo niebieskie w ogóle realizuje się nie w odległej przyszłości, ale jest ono rzeczywistością czasu teraźniejszego.

Do powyższych problemów, związanych ściśle z treścią pierwszego zdania, wprowadzającego do błogosławieństw, znakomici dyskutanci dodali zasadniczy problem biblijny, który zawiera się w dwóch przykazaniach miłości. Wynika on z obecności Boga w świecie i w konsekwencji istnienia Jego Królestwa. Ta Boża obecność, szczególnie ochraniająca biednych, uciśnionych i smutnych stanowi motyw dla tych przykazań.

W drugiej części książki dwaj rozmówcy snują rozważania na temat poszczególnych błogosławieństw. Najwięcej miejsca poświęcają oni pierwszemu błogosławieństwu. W swym tłumaczeniu Weizsäcker zaproponował, aby wyrażenie *ptochoi* w tym błogosławieństwie zachodzące, przełożyć przez „zebrzący mnisi”. To zaskakujące rozumienie *ptochoi* starał się w prowadzonej z Lapide rozmowie uzasadnić tym, że owymi zebrzącymi mnichami byli sami apostołowie (Judasz nosił sakiewkę, do której zbierał datki dla swych towarzyszy). Takie rozumienie wyrażenia uznał za słuszne także Żyd Lapide, odwołując się nie tylko do tekstów Nowego Testamentu (Łk 1,53; Mt 19,24), ale również do wypowiedzi starotestamentalnych (Iz 11,4; 61).

Ciekawe uwagi poczynili rozmówcy na temat błogosławieństwa zasmuconych (będą oni pocieszeni). Zauważyli oni, że *passivum* tu występujące, tzw. *passivum divinum*, jest znamienne z powodu ukazania całkowitej zależności od Boga. Podobne, interesujące spostrzeżenia, snują oni wokół określeń *praeis* = cisi, oraz *peinontes...* *ten dikaiosynen* = łaknący sprawiedliwości. Obie te grupy ludzi są wielokrotnie razy wzmiankowane także w Starym Testamencie. Na ciekawe analogie zwrócił też uwagę Lapide w związku z błogosławieństwem miłosiernych. Znalazł je zwłaszcza w wypowiedziach Talmodu (*Sabbat* 151 b). Nie chodzi tu tylko o współczucie ale raczej o to, co mieści w sobie wyraz *reham* — wskazujące na stosunek matki do dziecka.

Dłuższą dyskusję prowadzili dwaj uczeni na temat błogosławieństwa tych, którzy są czysti w sercu i którzy w konsekwencji Boga oglądają. Obaj zwrócili tutaj uwagę na hebrajskie znaczenie wyrażenia *leb* — serce, które raczej jest siedliskiem myśli i woli, a nie uczucia.

Następnie uzgodnili swe stanowiska na temat oglądania Boga. Nie chodzi tu o eschatologiczne nadzieje przyszłej chwały, ani nawet o przebywanie w Bożej obecności, jak przed arką. Raczej chodzi o bardziej doskonale poznanie Boga tu na ziemi, szczególnie w ludzkich poczynaniach. Do takiego poznania dążyli filozofowie greccy.

Na temat błogosławieństwa za wprowadzanie pokoju obaj uczeni uzgodnili swoje stanowisko co do rozumienia samego terminu hebrajskiego *szalom*, który nie mieści w sobie tego, co oznacza greckie wyrażenie *eirene* lub łacińskie *pax*. W hebrajskim określeniu zawiera się bowiem pełna, integralna doskonałość we wszystkich dziedzinach: ciała, duszy, natury, kultury, polityki. Wprowadzanie pokoju w tym znaczeniu, jak to wyżej zaznaczyliśmy, jest niejako partycypacją w stworzeniu, które odznacza się w planach Boga największym porządkiem.

Wreszcie błogosławieństwo ostatnie, tyżące prześladowanych i uciśnionych. Wielu teologów sądziło, że Mateusz umieścił to błogosławieństwo ze względu na cierpiących prześladowanie chrześcijan pierwotnego Kościoła. Tymczasem nie chodzi tu tylko o tych ludzi. W ogóle wprowadzenie na świecie ładu i porządku w imię Bożej miłości stanowi przyczynę sprzeciwów, prześladowań czy nawet nienawiści. Ta perspektywa Jezusa sprawdziła się

nie tylko w godzinie Jego męki, ale sprawdza się w ciągu wszystkich wieków historii.

Postawiono sobie wreszcie pytanie, które nasuwało się w toku wszystkich dotychczasowych wyjaśnień: czy program nakreślony w błogosławieństwach może być programem życiowym, czy jest on utopią? Snując na ten temat swoje refleksje Lapide stwierdził, że stawianie wymagań czy formułowanie nadziei ponad miarę było czymś charakterystycznym dla całej historii Izraela. Wydaje się, jakoby niepoprawni pod tym względem Żydzi niczego się z historii nie nauczyli. A przecież jest inaczej. Chęć zmiany świata i człowieka na lepszy jest najbardziej realna.

Weizsäcker zgodził się na to spostrzeżenie i dodał, że rzeczywiście oczekiwania, nadzieje i plany płynące z dobrej woli w dużej mierze się realizują, choć kiedyś zdawały się być utopią. W ogóle w ramach ludzkiego bycia i całej natury jest możliwe dążenie, jakie zostało zarysowo podane w przykazaniu Kpł 19,2: „Bądźcie świętymi, gdyż ja, wasz Pan Bóg, jestem święty” oraz co czytamy w Mt 5,48: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”. Ta „niemożliwość”, „utopia” jest jednak możliwa, jest realna.

Z tego, co napisałem, wynika, że dokonałem raczej streszczenia wypowiedzi obu wspomnianych na początku uczonych. Usiłowałem w nich znaleźć to, co najbardziej charakterystyczne, co też może być punktem wyjścia naszych własnych refleksji na temat błogosławieństw. Myślę, że to wystarczy, aby można było wyrazić radość z powodu opublikowania odbytej rozmowy dwóch uczonych.

ks. Jan Łach, Warszawa

Hans-Peter ARENDT, *Bussakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bussakraments*, Freiburg-Basel-Wien 1981. Verlag Herder, s. 616 (*Freiburger theologische Studien*, t. 121).

Jeszcze przed soborem rozszerzyły się na Zachodzie nabożeństwa pokutne, które miały za zadanie pobudzić wiernych do głębszego żalu za grzechy i mocniej uwydatnić społeczny wymiar przebaczenia. Nierzadko uczestnicy takich nabożeństw otrzymywali rozgrzeszenie ogólne bez wyznania win przed kapłanem. Powstał zatem problem teologiczny, czy tego rodzaju nabożeństwa mają charakter sakramentalny i czy otrzymane w nich rozgrzeszenie wystarczy dla przebaczenia grzechów. W związku z tym pojawiły się też zdania, że nakazy Soboru Trydenckiego o wyznawaniu grzechów mają jedynie charakter dyscyplinarny i nie mogą stanowić podstawy dla absolutnego zobowiązania. Ten problem jest właśnie tematem recenzowanej dysertacji doktorskiej. Autor podejmuje go przede wszystkim w świetle wypowiedzi Soboru Trydenckiego, które zostają poddane szczegółowemu badaniu na tle teologii ówczesnych czasów, twierdzeń reformatorów, wypowiedzi ojców soboru i kolejnych schematów soborowych uchwał.

Pierwsza część książki poświęcona jest analizie bodźców, jakich współczesny rozwój teologii i liturgii uwieńczony Soborem Watykańskim II dostarczył dla reformy sakramentu pokuty. Autor stoi na stanowisku, że ta reforma jest konieczna i nakazana przez Kościół, ale posiada też swoje granice wyznaczone rozwojem nauki katolickiej i dogmatu.

Szczegółowej analizie orzeczeń Soboru Trydenckiego dotyczących sakramentu pokuty poświęcona jest druga i trzecia część książki, które stanowią jej właściwy trzon. Ośrodkiem rozważań autora jest tu zagadnienie, czy nakaz Soboru Trydenckiego wyznawania wszystkich grzechów ciężkich kapłanowi, jako warunek absolucji, należy do wiary czy też nie. Autor długo i szczegółowo dowodzi, że zamiarem soboru było przeciwstawienie się twier-