Czesław Bartnik

# "Das eine grosse Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804-1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule", Erich Naab, Regensburg 1985 : [recenzja]

Collectanea Theologica 56/2, 185-187

1986

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Collectanea Theologica
56 (1986) fasc. II

# RECENZJE

Erich NAAB, *Das eine grosse Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804—1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der vom ihm begründeten Schule*, Regensburg 1985, Verlag Friedrich Pustet, s. 322.

W założonym w 745 r. przez św. Bonifacego bawarskim biskupstwie Eichstätt już od XI w. rozwijała się szkoła katedralna, w w. XV przechodząca w znany ośrodek myśli z Mikołajem z Kuzy (od r. 1451), w w. XVI związana z pierwszym seminarium potrydenckim w Niemczech, a od r. 1843 wzmocniona Wyższą Szkołą Teologiczno-Filozoficzną, znaną z gorącego katolicyzmu i żywego związku z papiestwem. Od r. 1980 w Eichstätt istnieje Uniwersytet Katolicki, jedyny w niemieckim obszarze językowym. Teolog tego uniwersytetu, dr Erich Naab sięga do skarbca tradycji tego ośrodka i wydobywa na światło dzienne myśli eklezjologa i pastoralisty, profesora z Eichstätt, Józefa Ernsta (1804—1869), po którym pozostały rękopisy oraz notatki z wykładów, nie publikowane prawdopodobnie z obawy przed nieprzychylnym przyjęciem jego sakramentalnej, pneumatologicznej i charytologicznej koncepcji Kościoła. Tymczasem cała teologia J. Ernsta kształtowała się w opozycji do neoscholastyki i stanowiła raczej pewien pomost między J. A. Möhlerem a M. J. Scheebenem oraz Szkołą Rzymską. W aspekcie pneumatologicznym szła znacznie dalej niż Szkoła Tybińska, mimo iż Ernst studiował trochę w Rzymie, mając za mistrza G. Perronego (1794—1876), twórcę Szkoły Rzymskiej, do której należeli C. Passaglia, K. Schrader i inni. Poza tym można się dopatrywać pewnych wpływów J. H. Newmana oraz H. E. Manninga.

Praca składa się z wprowadzenia (s. 9—43), dwóch rozdziałów (s. 45—287) oraz ekskursu (s. 288—311), który tematycznie mógłby stanowić trzeci rozdział.

Rozdz. I (s. 45—212), a raczej część główna pracy, przedstawia Ernsta traktat dogmatyczny o Kościele. Kościół, według tego teologa, nie może być definiowany, lecz raczej winien być ujmowany przy pomocy metafor biblijnych: świętego zgromadzenia, ludu pielgrzymującego, Ciała Chrystusa, owczarni, winnicy, budowli świętej i innych. Metafory te razem dopiero tworzą misteryjny „wielki obraz Kościoła" jako Świętego Zwołania przez Chrystusa w Duchu Świętym. W swej istocie jest nadprzyrodzony, jest realizacją odkupienia Chrystusowego w czasie i wieczności (s. 54) i jako taki jawi się w swej genezie, bytowaniu konkretnym i w działaniu (s. 47—65).

Zasadą bytu i życia Kościoła jest Chrystus, Słowo Wcielone i Jego Duch. Akty konstytuujące Kościół i obietnice Ducha są zakotwiczone w Ofierze eucharystycznej. W niej warunkują się wzajemnie: obecność moralna Chrystusa (jako Nauczyciela, Kapłana i Pasterza) oraz obecność eucharystyczna. Kościół sprawujący Ofiarę Chrystusa w Duchu Świętym sam żyje z tej Ofiary i ona jest źródłem Ducha jako zasady jego kształtów i działań. Duch Święty jest obecny w Kościele na sposób osobowy. Przy tym przejawia się eklezjalnie dwojako: zewnętrznie, na sposób ziemski i historyczny, jako moc urzędu, przepowiadania, sakramentu i formowania instytucjonalnych struktur oraz wewnętrznie, na sposób boski, jako zamieszkiwanie w sprawiedliwych, sprawiające wiarę i usprawiedliwienie Boże. Przy tym sposób pierwszy pozostaje na służbie drugiego (s. 66—84).

Ernst nie dzieli Kościoła na ciało i duszę, lecz uważa, że Kościół jako

sakrament obejmujący całość życia ludzkiego uobecnia się w sferze „cielesnej", widzialnej, przez zasadę sakramentu, który zbawia całość bytu ludzkiego. Kościół jest nie tyle tam, gdzie dusza ludzka, ile raczej wszędzie tam, gdzie dokonuje się zbawienie człowieka. A w tym zbawieniu dzieje się już i Kościół niebieski. Kościół ziemski stanowi *sacramentum et res* nie tylko w odniesieniu do moralnego pojednania z Bogiem na ziemi, lecz także wobec uniwersalnego zbawienia bytu ludzkiego (s. 85—110).

Władza Kościoła ma trzy zasadnicze cechy: niezależność, nieustającą trwałość (*indefectibilitas*) oraz nieomylność. Przy tym władza w sensie czynnym jest ściśle sprzężona z władzą w sensie biernym. Wreszcie, wyraża się ona w trzech dziedzinach: w posługiwaniu (*ministerium*), nauczaniu (*magisterium*) oraz w rządzeniu (*regimen*); fundamentalne jest posługiwanie (s. 111—134).

Źródłem wszelkiej władzy w Kościele jest sakrament święceń. Biskupi na mocy konsekracji mają pełnię władzy sakramentalnej. Papież ma też coś z sakramentu. Władza papieska wiąże się — zdaniem Naaba — z samą istotą święceń biskupich oraz z sakramentalnością całego Kościoła. Ostatecznie przecież papież i biskupi tworzą „jedną moralną osobę", w której mieszka Duch Święty na sposób osobowy, nie tylko *per virtutem*, i On to jest zasadą władzy — sakramentu, a zarazem całego życia chrześcijańskiego. Budując Kościół w Duchu Świętym Chrystus związał w jedną całość trzy dzieła: prymat, hierarchię (biskupstwo i prezbiterat) oraz gminę chrześcijańską. Co do relacji między biskupami a papieżem Ernst zdaje się opowiadać za syntezą ośrodka rzymskiego z V w.: *ad apostolos per Petrum — Petro propter apostolos*. Jest to ujęcie wybiegające daleko poza swój czas, ale nie oddane zbyt wyraźnie (s. 135—205).

W nauce o znamionach Kościoła (s. 206—212) — jedność ma implikować Ducha Świętego jako jednoczącą zasadę życia w wolności chrześcijańskiej; katolickość ma być ukazaniem jedności Kościoła możliwie wszystkim ludziom i w samej głębi życia wspólnotowego; apostolskość oznacza wywodzenie się wiernych i władzy z bezpośredniego dzieła Chrystusa w Jego Duchu i przez Jego Ducha ku apostołom; świętość, wreszcie, jest przeniknięciem do dna jedności, powszechności i apostolskości przez tego Ducha Świętego, który uświęcał i człowieczeństwo Chrystusa.

Druga część pracy (s. 213—287) zajmuje się wpływami poglądów J. Ernsta na innych. Okazuje się, że prof. Józef Ernst wywierał znaczny wpływ, zwłaszcza w zakresie eklezjologii tworząc swoją szkołę sakramentalną. W tym duchu F. Fries przyjął jedność kolegialną episkopatu opartą na podstawach sakramentu święceń (s. 215—229). Michael Glossner (1837—1909) uczył — może także pod wpływem teologii rosyjskiej, z którą miał kontakt — o osobliwym charakterze władzy kościelnej, jakkolwiek w późniejszych latach pojął tę władzę mało pneumatologicznie, a nawet ją zreizował (s. 230—251). Franz von Paula Margott († 1900) rozpracował szerzej chrystologiczne aspekty Kościoła oraz rozwinął sakramentalny charakter urzędu kościelnego, łącznie z urzędem św. Piotra (s. 252—267). M. Grabmann († 1949) uczył o Kościele, że Duch Święty jest zasadą istoty Kościoła, Chrystus zasadą bytowania, a Eucharystia zasadą subsystencji; w rezultacie Kościół wyrasta nie tyle z wydarzeń paschalnych, ile raczej z unii hipostatycznej (s. 268—278). E. Commer († 1928) również podkreślał mieszkanie Ducha Świętego w Kościele, tyle że raczej już tylko *in gratia* i *per virtutem*, nie zaś *in persona*; było to zubożeniem pneumatologii (s. 279—287). Jednakże szkoła Ernsta — jak wykazał E. Naab — nie utrzymała swej oryginalności zbyt długo, rozpływając się całkowicie w neoscholastyce, zwłaszcza w neotomizmie.

Ostatnia część pracy *Duch a łaska* (s. 288—311) ukazuje, jak Ernst wyprowadza oryginalnie eklezjologię z chrystologii i doprowadza ją do pneumatologii. I tak Kościół spełnia się, historycznie i sakramentalnie, dzięki *in-*

*habitatio propria Spiritus Sancti*. Jest to niemal uprzedzenie pracy H. Mühlena: *Una mystica persona* (München 1964). A także przypomina po części pojęcie „łaski społecznej", sugerowane w pewien sposób przez teologię polską w XIX w.

W rezultacie autor przedstawił dzieło znakomite: źródłowe, osadzone historyczno-dogmatycznie, z darem syntezy i krytyczne. Wydobył na światło dzienne postać i szkołę zapomniane. Ukazał, jak wielkie magistrale myśli idą nie zawsze zgodnie z wielkimi nazwiskami i głośnymi szkołami. Często powtarzana teza, jakoby Kościół katolicki, zwłaszcza zachodni, zapomniał o Duchu Świętym w przeciwieństwie do Kościoła wschodniego, zwłaszcza prawosławnego, okazuje się jeszcze raz bezpodstawna, właśnie na przykładzie eklezjologii Ernsta. Zarzut braków pneumatologii można wysuwać raczej pod adresem neotomizmu, ale znowu tylko po części. Trzeba było — jak mi się wydaje — podkreślić, że u Ernsta wystąpiły pewne inne braki: brak pełniejszego pojmowania relacji Ducha Świętego do rzeczywistości historycznej, do egzystencji społecznej, do eklezjologii paschalnej, a nade wszystko do prakseologii eklezjalnej, co w Polsce rozwijał w tym czasie na szeroką skalę August Cieszkowski (1814—1894).

*ks. Czesław Bartnik, Lublin*

Karl-Heinz WEGER, *Wege zum theologischen Denken. Wie kann man Glaubensaussagen aus Erfahrung klären?* Freiburg-Basel-Wien 1984, Verlag Herder s. 128 (*Herderbücherei*, t. 970).

Książka zbiera różne filozoficzne i teologiczne przyczynki, w których w mniejszym lub większym stopniu ukazuje się zasadniczy, wyrażony w tytule, cel autora. Jest nim odpowiedź na pytanie, w jakiej mierze może doświadczenie człowieka pomóc do wyjaśnienia pewnych wypowiedzi wiary.

Podstawowa myśl Wegera zaznacza się najwyraźniej w przyczynku, który mówi o wierze niechrześcijan. Według autora wyznają oni wiarę, która nie w treści, ale w strukturze jest podobna do wiary chrześcijańskiej. Od czasu Soboru Watykańskiego II nie ulega wątpliwości, że tacy ludzie mogą być zbawieni. W czym więc wiara chrześcijańska miałaby wyższość nad postawą niechrześcijan? W swoich rozważaniach autor dochodzi do wniosku, że w wierze ważniejsza jest właśnie jej subiektywna struktura niż treść. Ta subiektywna struktura jest nadprzyrodzona, a więc niesiona przez łaskę. Wyższość wyraźnego przyznania się do Chrystusa ukazuje się w tym, że tylko On może odpowiedzieć na odwieczne pragnienie człowieka, który szuka sensu, sposobu uporania się z problemami życia, cierpienia i śmierci.

W innym przyczynku autor stawia proste pytanie, jak dochodzi się dzisiaj do wiary. Bezradny jest tu tak zwany naukowy sposób myślenia, uznający tylko rzeczywistość eksperymentalną. Droga do wiary rozpoczyna się od nawiązania do wewnętrznych pragnień człowieka, które mu ukazują sens jego istnienia. Ten sens może nadać tylko „ktoś", jakaś osoba. Wiara ma więc strukturę personalistyczną.

Religijny charakter rozważań ukazuje się najlepiej w przyczynku, który mówi o przeciętności. Autor skarży się na to, że przed sądem Boskim stanie w poczuciu swojej przeciętności, gdyż niczego niezwykłego w życiu nie dokonał. Jest to na pewno odczucie, które dzieli z wielu sobie współczesnymi. Pewne wyjście widzi w cnocie chrześcijańskiej pokory, dzięki której człowiek przyjmuje siebie takim, jakim jest, przy czym nie należy tego rozumieć jako aprobatę bezczynności.

Weger prowokuje do dyskusji. Wszystkie przyczynki do niej zmierzają. Czasami w tej prowokacji idzie trochę za daleko. Widoczne to jest szczególnie w eseju o zmartwychwstaniu, gdzie autor jako rację wiary w zmar-