

Lucjan Balter

"Neue Summe Theologie", t. III: "Der Dienst der Gemeinde", wyd. Peter Eicher, Freiburg-Basel-Wien 1989 : [recenzja]

Collectanea Theologica 61/1, 170-173

1991

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.

arcykapłanem. Kaifasz jest wzmiankowany także w J 18, 24.28. Znamienne jest także według Wagnera myśl teologiczna zamykająca się w wypowiedzi arcykapłana, odnosząca się do śmierci Jezusa za wszystkich ludzi, a nie tylko za naród izraelski.

Przytoczyłem tu powyżej niektóre spostrzeżenia J. Wagnera, dotyczące lektury omawianych tekstów. Jest tych spostrzeżeń znacznie więcej, a Autor dodaje, że dokładniejsza analiza pozwoliłaby jeszcze na pomnożenie tej liczby.

Napięcia, jakie powoduje lektura J 11, 1—12, 19, były dostrzegane i konstataowane już dawniej i nic dziwnego, że starano się wynikające z nich trudności rozwiązywać. Syntezę tych rozwiązań proponowanych przez różnych egzegetów, i starszych, i nam współczesnych J. Wagner zamieszcza na s. 43—87. Za najbardziej jednak prawdopodobne uznaje Wagner rozwiązania Richtera; jego też zdanie przyjmuje w odniesieniu do powstania omawianego tekstu. Sądzi więc, że najprzód uformowane zostało tzw. pismo pierwotne (G=*Grundschrift*), następnie dodano doń redakcję Ewangelisty (E=*Evangelist*), a na końcu — dzieło redaktora (R=*Redaktor*).

W dalszej części pracy J. Wagner przeprowadza analizę literacką tekstu, oraz próbuje ustalić etapy jego redakcji, biorąc oczywiście pod uwagę to, co ujawniła lektura poszczególnych fragmentów zapisu Janowej Ewangelii. Rezultatem analizy literacko-redakcyjnej jest to, co autor rozprawy zamieścił na s. 329—334. Z tego zestawienia powstała interesująca mozaika tekstu.

Rodzi się pytanie: co jest nowością w prezentowanej pracy J. Wagnera? Ogólnie stwierdzić można, że nie wychodzi on poza te osiągnięcia, jakie dostrzegamy w pracy G. Richtera. To on starał się udowodnić i — trzeba przyznać — uczynił to przekonywająco że w Janowej Ewangelii nie trzeba szukać jakiegoś źródła o znakach (*Semeia Quelle*), ale raczej przyjąć należy istnienie wcześniej — przed napisaniem Janowej Ewangelii — jakiegoś jednorodnego dzieła (*Grundschrift*), w którym opisy cudów stanowią tylko część całości. Dzieło to składa się z trzech lub też czterech warstw, które można odkryć w relacjach, jakie stanowią przedmiot refleksji naukowej Wagnera. Można też stwierdzić, a wynika to także z wcześniejszych analiz Richtera, że istnieje związek między opisami cudów a historią męki Jezusa opisaną w czwartej Ewangelii, a Jezus, charakteryzowany jako Mesjasz, stoi w rzędzie eschatologicznych proroków, szczególnie Mojżesza i Eliasza. Teologiczną treścią tej części Ewangelii, którą analizuje Wagner, jest chrystologia, która już bez zamiaru autora Ewangelii stała się podstawą chrześcijańskiego gnostycyzmu. Oczywiście autor Ewangelii jest przeciwny gnostycyzmowi, a dokładniej — doketyzmowi.

Trzeba przyznać, że Wagner, choć zbyt zależny od tez i interpretacji Richtera, daje swój własny pogląd na postać literacką i treść teologiczną tekstu, który stanowi przedmiot jego analiz. Jego inwestygacje przeprowadzane są bardzo skrupulatnie z zastosowaniem — wręcz doskonałym — metod badawczych, jakimi posługują się obecnie bibliści. Może to i dobrze, że pojawia się dzieło, które bardziej szczegółowo analizując fragment Ewangelii poddawany już „naukowej obróbce” dochodzi do tych samych wyników, z jakimi zapoznają nas inne, może mniej szczegółowe opracowania.

ks. Jan Łach, Warszawa

NEUE SUMME THEOLOGIE, tom III: *Der Dienst der Gemeinde*, wyd. Peter Eicher, Freiburg — Basel — Wien, Herder 1989, s. 528.

Zgodnie z wcześniejszymi zapowiedziami ukazał się w październiku 1989 r. trzeci i ostatni zarazem tom dzieła budzącego szereg wątpliwości i zastrzeżeń. Wątpliwości takie zdążyli już wysunąć teologowie niemieccy, omawiający w swych recenzjach tom 1 dzieła: F. Courth, R. Schulte, K. H. Neufeld i inni. R. Schulte (TPQ 137/1989/415-416) np. zarzuca wprost wydaw-

com wprowadzanie w błąd czytelnika poprzez szumny, obliczony tylko na propagandę tytuł oraz prezentację całości jako „Nowej Summy Teologicznej”. Do zastrzeżeń wyrażonych poprzednio przez piszącego te słowa dołącza jeszcze inne, dotyczące zwłaszcza nieścisłości i błędów w przekładzie poszczególnych artykułów na język niemiecki. Jedynie K. H. Neufeld wyraża się bardziej ogólnie, publikując swą recenzję w czasopiśmie drukowanym przez Herdera (Stimmen der Zeit 114/1989/213). Nie mógł oczywiście nie znać tych głosów krytycznych sam P. Eicher, który poprzedził omawiany tom III osobnym wprowadzeniem, datowanym 1 sierpnia 1989 r. (s. 19–22). Jest to, podobnie jak w poprzednich tomach, wprowadzenie do problematyki tego tomu; niemniej jednak niemiecki wydawca podręcznika francuskiego (określanego tutaj jako *Nowa Summa Teologiczna*) wypowiada zdania, które należałoby chyba, chcąc odkryć właściwy ich sens, czytać trochę między liniami. Pisze więc o „transferze kulturowym” polegającym na przekładzie, poszerzeniu i adaptacji teologii francuskiej do „niemieckiej przestrzeni językowej”, o „nieoczekiwanie dobrym przyjęciu obu pierwszych tomów”, o tym, że po 20 ostatnich latach narastającej wciąż izolacji językowej i kulturowej Kościołów nadszedł już czas przewyciężania granic także w Europie nie po to, by w procesie jej jednoczenia tworzyć nowy, eklezjalny alians siły, ale raczej by się uczyć tego, co faktycznie oznacza Kościół „katolicki”: „Kościół ludzi, którzy pozwalają się umacniać Ewangelią, aby być solidarnymi między sobą”; bez tej bowiem „solidarności francuskich kolegów, tłumaczy, wydawnictwa Herdera, współpracownic i współpracowników nie powstałoby to kompendium teologii”. Eicher wyraża się więc już skromniej: mówi o „kompodium”, a nie o „sumie”; stara się też wyjaśnić jakby na nowo fakt sięgnięcia po autorów francuskich, ale czyni to zgoła bałamutnie. Ileż bowiem dzieł francuskich (nie mówiąc już o wybitnych pracach Y. Congara) przetłumaczono na j. niemiecki, i odwrotnie, w okresie, który Eicher określa mianem „narastającej wciąż izolacji”. Czyż nie należało, już na wstępie, wyrazić to prościej i uczciwiej, mówiąc wprost, że chodzi o przekład jednego z nowszych francuskich podręczników teologii? Ale wtedy czy samo dzieło nie straciłoby już w przedbiegach na poczytności? Eicher wybrał więc drogę pewnego kamuflażu motywowanego zmianą kompozycji (ale czy właściwą?) i niewielką zresztą adaptacją treści „do niemieckiej przestrzeni językowej”. Te dwa właśnie elementy, zaledwie zarysowane w t. I i wyraźnie dostrzegalne w t. II, znajdują poniekąd swój klucz wyjaśniający w omawianym tomie III.

„Służbę gminy” redaktor podzielił na pięć części. Część I: *Pochodzenie i struktury Kościoła* Eicher przeniósł żywcem z III tomu podręcznika francuskiego (*Dogmatique II*). Składają się na nią dwa opracowania (dwa rozdziały): J. Hoffmanna o Kościołe w ogólności i H. Legrand a o urzeczywistnianiu się Kościoła w danym miejscu. W tym ostatnim opracowaniu redaktor tomu pominął jednak nie wiadomo dlaczego (może kierując się wspomnianą wyżej adaptacją niemiecką) rozważania dotyczące diakona, celibatu księży i biskupów, kapłaństwa kobiet, duchowości kapłanów oraz cały rozdział III (w wersji francuskiej) dotyczący łączności (i więzi) zachodzącej między poszczególnymi Kościołami lokalnymi.

Część II tomu, złożona także z dwóch rozdziałów, omawia *Zwrot ku ekumenii*. Rozdział I, napisany specjalnie do tomu przez profesora teologii ewangelickiej w Paderborn M. We in r i c h a, ukazuje „protestanckie aspekty eklezjologii ekumenicznej” (s. 185–215). Autorowi rozdziału chodzi konkretnie o ukazanie (ewentualnego) wkładu eklezjologii protestanckiej w dzieło jedności (zjednoczenia?) Kościoła. Rozdział II natomiast, pióra wzmiankowanego już wyżej J. Hoffmanna, został zaczerpnięty z III tomu podręcznika francuskiego z tym, że w wersji niemieckiej opuszczono jego zakończenie poświęcone wzajemnej relacji państwa i Kościoła. Autor ukazuje w nim do-

tychczasową drogę do przywrócenia naruszanej tak często, od pierwszych wieków Kościoła, jedności.

Postannictwo Kościoła — to tytuł III części tomu, podzielonej również na dwa rozdziały. Pierwszy z nich, autorstwa znanego teologa kanadyjskiego, J. M. R. Tillarda, omawia „sakramenty Kościoła”. W oryginalnej wersji francuskiej mieści się on także po opracowaniu J. Hoffmanna. P. Eicher zrezygnował natomiast całkowicie (pytanie: dlaczego?) z umieszczonej tuż po nim mariologii opracowanej przez jednego z najwybitniejszych mariologów współczesnych, R. Laurentina. *Nowa Summa Teologiczna* — jak wynika to choćby z jej regestrów rzeczowych — Maryją w ogóle się nie zajmuje. Dalsze zaś jej partie w omawianym tomie są zlepkiem utworzonym z artykułów zaczerpniętych z t. I (*Introduction*) i t. V (*Pratique*) podręcznika francuskiego. Z t. V zaczerpnięte zostało opracowanie dominikanina V. Cosmao, poświęcone służbie społecznej, które stanowiło tam logiczną kontynuację refleksji nad katechezą, przepowiadaniem Słowa Bożego, liturgią i animacją życia wewnątrzkościelnego, tutaj natomiast, wyrwane ze swego kontekstu, zawisło poniekąd w próżni teoretycznej. Przekład nie jest ponadto wierny. Świadczy o tym choćby to, że zasadnicze tezy autora, będące niejako wyznacznikami jego refleksji, zostały przekształcone w krótkie, nic nie mówiące tytuły kolejnych punktów rozdziału, a ich konkretyzacja, omówiona przez V. Cosmao w drugim punkcie jego refleksji — całkowicie pominięta.

Dwie ostatnie części tomu są dosyć luźno związane z prezentowaną w nim ekklezjologią. Można by więc postawić czysto teoretyczne pytanie: dlaczego się znalazły w tym, a nie innym miejscu? Pochodzą zresztą, jak już wspomniano, ze wstępu i poniekąd zakończenia francuskiego podręcznika. Część IV, której tytuł wskazuje na jakąś samokrytyczną refleksję (*Kritische Selbstbesinnung*), dzieli się na trzy rozdziały. Pierwszy został zaczerpnięty ze „Wstępu” francuskiego. C. Geffré omawia w nim wielość teologii i jedność wiary. W drugim, pochodzącym tym razem z t. V podręcznika francuskiego, Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu zajmuje się problematyką kobiecą, a dokładniej: „niewiastami, feminizmem i teologią”. Wreszcie r. III, noszący dosyć zagadkowy tytuł: *Religijno-krytyczne zadania*, który można by też po zapoznaniu się z jego treścią przetłumaczyć jako: „Pytania z zakresu krytyki religii”, składa się z dwóch opracowań zaczerpniętych z francuskiego tomu I. E. Brauns zajmuje się *Marksistowską krytyką* (w oryginale francuskim: „marksistowskie krytyki religii”), a Y. Lebeaux, psychoanalityk, przedstawia *Krytykę psychoanalityczną* (w oryginale francuskim: „psychoanalityczne krytyki religii”). I właśnie w tym miejscu zestawienie omawianego tomu z jego pierwowzorem francuskim wywołuje ponowne zdziwienie. Podręcznik francuski wprowadzał w teologię logicznie i systematycznie. Najpierw, w części I tomu I, mówiono o tym, jak „mieszkać na świecie i jak świat przekształcać”. Omawiano więc kolejno: wiedzę, ideologię, interpretację (J. Granier), poetykę i symbolikę (P. Ricoeur), mit i *sacrum* (M. Meslin) oraz poznanie wiary (J. F. Malherbe). Wszystkie te problemy pominał niemiecki wydawca dzieła. Część drugą *Wprowadzenia* poświęcono (w podręczniku francuskim) cechom charakterystycznym teologii, a więc wspomnianej już wyżej wielości teologii i jedności wiary (C. Geffré), prawdzie i tradycji historycznej (P. Gisel), teologii i życiu kościelnemu (J. M. Tillard) — objętym wspólnym tytułem: *Normy i kryteria*, w dalszym ciągu omawiano *Gałęzie teologii*, czyli: teologię biblijną (P. Beauchamp), teologię historyczną (Y. Congar), teologię dogmatyczną (A. Gesché), teologię praktyczną i duchową (R. Marlé) oraz praktykę interdyscyplinarności na dwóch przykładach podanych przez J. Delorme i A. Rouseau; w końcu zajęto się *Miejscami i środkami*, a więc formacją teologiczną w różnych środowiskach i krajach (kilku autorów), rolą czasopism w pracy teologicznej i kwerendą bibliograficzną (F. Refoulé i M. Albaric). Na tym dopiero

tle omówiono w części III *Chrześcijaństwo oglądane z zewnątrz*, a więc: 1° chrześcijaństwo wśród innych religii i 2° krytyki religii. Czyż nie jest więc czymś dziwnym i zaskakującym, że dopiero ta część, a właściwie większe jej fragmenty zainteresowały wydawcę niemieckiego? Dlaczego jednak ją rozbił, aplikując cały jej tytuł do części V omawianego tomu? — pozostanie to chyba nie wyjaśnioną zagadkę.

Ostatnia część tomu składa się z dwóch rozdziałów: A. Abécassis z Bordeaux ukazuje chrześcijaństwo oglądane przez judaizm, a Mohamed Talbi z Tunisu — chrześcijaństwo widziane przez islam. Wydawca niemiecki opuścił opracowanie Mohana Wiljeyaratna o chrześcijaństwie oglądanym przez buddyzm, ale to już nie jest istotne. Można by bowiem śmiało mnożyć tego typu spojrzenia.

Całość dzieła (i tomu) kończy epilog napisany oczywiście przez P. Eichera, którego sam tytuł (*Przyjdź Królestwo Twoje*, z podtytułem w cudzysłowie: „*Suma Ewangelii*”) i treść są poniekąd dalszym ciągiem usprawiedliwienia siebie i książki, zawartego w słowie wstępnym. Pojawia się też wreszcie (podawana w wersji francuskiej przy każdym większym opracowaniu, a tu wciąż nieobecna) bibliografia sporządzona przez Ch. Menza według specjalnego klucza (niezbyt zresztą obszerna, bo mieszcząca się na 15 stronach druku: 505—520), który wyjaśnia układ całości: tom I — Objawienie, Chrystologia (Mesjanizm, Eschatologia, Pneumatologia, Trójca); t. II — Stworzenie, nauka o łasce, etyka (ogólnie, seksualizm, gospodarka, ekologia), teologia wyzwolenia; t. III — Eklezjologia (pochodzenie, struktury Kościoła, sakramenty, służba, ekumenizm), teologia feministyczna, krytyka religii. Lektura całości potwierdza więc w pełni poczynione w odniesieniu do pierwszych dwu tomów zarzuty i prowadzi do nieuniknionego wprost wniosku, iż tzw. *Nowa Summa Teologiczna* nie jest ani tak bardzo „nowa”, ani prawdziwie „teologiczna” i nie jest po prostu „sumą”, ale zbiorem luźnych i niejednokrotnie niezbyt czytelnie zestawionych ze sobą opracowań. Jako taka nie zasługuje z pewnością na polecanie komukolwiek jej lektury, chyba że ten ktoś zechce sięgnąć do poszczególnych artykułów, które należałoby wówczas weryfikować każdorazowo z ich oryginałem francuskim, zasługującym w wielkiej mierze na uznanie i poznanie, choć niekoniecznie na pełny przekład np. na język polski.

ks. Lucjan Balter, Warszawa

Kirche in Europa. Herausgegeben von Friedrich Kardinal WETTER, Düsseldorf 1989, Patmos Verlag, s. 232.

Europa 1992 r. jawi się wobec świata jako nowa jakość gospodarcza, ekonomiczna, kulturalna i polityczna. Zaprogramowane procesy integracyjne nie będą obojętne dla całokształtu życia poszczególnych struktur państwowych, przynajmniej w ich tradycyjnym rozumieniu. Rok 1992 stawia zatem szczególne wyzwania, które trudno obecnie w pełni zaplanować i przewidzieć. Także w sferze życia religijnego, zwłaszcza na płaszczyźnie chrześcijańskiej, procesy te nie będą obojętne.

Publikacja przybliży cykl wykładów wygłoszonych w Paryżu w dniach 9—16 października 1988 r. pod ogólnym tytułem: *Jedność Europy — wyzwanie dla kościołów narodowych Europy*. Wystąpienia zaprezentowali prelegenci z Francji, Hiszpanii, Włoch, Holandii i RFN. Praca ukazała się jako 132 tom serii: *Pisma Akademii Katolickiej w Bawarii* redagowanej przez F. Heinricha.

Po słowie od wydawcy kard. F. Wettera (s. 7—8) zamieszczono teksty osiemnastu referatów: kard. J. M. Lustiger, arcybiskup Paryża: *Duchowy wymiar Europy*; kardynał F. Wetter, arcybiskup Monachium: *O sytuacji wiary w Republice Federalnej Niemiec*; H. Maier z Uniwersytetu Monachij-