

Jan Pryszynt

"Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologicznomoralne w świetle transcendentalnej antropologii K. Rahnera", Zbigniew Sareło, Warszawa 1992 : [recenzja]

Collectanea Theologica 64/2, 211-214

1994

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.

Rozdział szósty poświęcony jest analizie najważniejszej części liturgii, czyli liturgii ofiary. Autor przedstawia ceremonię „Wielkiego wejścia” czyli przeniesienie w uroczystej procesji darów ofiarnych z prothesis na ołtarz, ryt offertorium, pocałunek pokoju i wyznanie wiary. Następnie opisuje i analizuje anaforę, czyli Wielką Modlitwę Eucharystyczną w Liturgii św. Jana Chryzostoma i w Liturgii św. Bazylego Wielkiego. Rozdział kończy opis komunii i ceremonii zamykającej liturgię.

Na zakończenie, jako osobne aneksy, dołączono francuskie tłumaczenie Liturgii św. Jana Chryzostoma i Liturgii św. Bazylego Wielkiego według tekstu greckiego wydanego w r. 1730 przez J. Goara wraz z nowszymi poprawkami sygnalizowanymi w przypisach.

Bibliografia stanowi jeden z podstawowych walorów recenzowanej publikacji. Autor podzielił ją na dwie części: Źródła i Studia. W części drugiej można uzupełnić wykaz publikacji przedstawiony przez autora, o kilka nowych pozycji.

Przy omawianiu w rozdziale pierwszym związków między Eucharystią a ucztami miłości (agape) pożyteczne byłoby uwzględnienie publikacji: A. H a m m a n, *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres. Diaconie et diaconat. Agape et repas de charite. Offrande dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1968. W części rozdziału trzeciego, przy okazji omawiania okryć ołtarza, można zacytować: P. S p e c k, *Die Endyte. Literarische Quellen zur Bekleidung des Altars in der byzantinischen Kirche*, JbÖByz 15, 1966 s. 323-375. Podobnie przy okazji omawiania roli pastoforiów w liturgii bizantyjskiej trzeba zacytować: G. D e s c o e u d e r s, *Die Pastophorien in syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zur architektur – und liturgiegeschichtlichen Problem*, Wiesbaden 1983. Hymn syryjski opisujący kościół katedralny w Edessie i jego symbolikę doczekał się nowej interpretacji w artykule: K. E. M c V e y, *The Domed Church as Microcosm: Literery roots of an architectural symbolism*, DOP 37, 1983 s. 91-121. O przechowywaniu elementów eucharystycznych, także w Kościołach wschodnio-chrześcijańskich, traktuje książka: O. N u s s b a u m, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979.

Sumując podkreślić należy, iż książka ks. Henryka Paprockiego jest rzetelnym studium na temat liturgii bizantyjskiej i powinna służyć jako podstawowe narzędzie badawcze dla wszytkich zajmujących się Kościołem prawosławnym.

Należy mieć nadzieję, że ktośś z krajowych wydawnictw naukowych podejmie się wydania polskiej wersji tej ważnej książki. Tekst polski od dawna gotowy jest do publikacji, bowiem ks. Henryk Paprocki miał opublikować swą książkę w Instytucie Wydawniczym PAX w roku 1989. Niestety, ze względu na zaistniałą wtedy w kraju sytuację ekonomiczno-polityczną do wydania jej w Polsce nie doszło.

Tadeusz Gołowski, Warszawa

Ks. Zbigniew SAREŁO SAC, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologicznomoralne w świetle transcendentalnej antropologii K. Rahnera*, Warszawa 1992, ss. 285 (Biblioteka Instytutu Teologii Apostolstwa, 5).

Omawiana książka stanowi rozprawę habilitacyjną, a więc pracę, która ma stanowić o dojrzałości jej autora do samodzielnej pracy naukowej. Dobrze się stało, że „dojrzwanie” habilitanta znalazło swój wyraz już we wcześniejszych jego publikacjach. Prześledzić bowiem tam można, iż ks. Sareło, zajmując się zagadnieniami teologicznomoralnymi, nie poprzestawał na odnotowaniu pewnych zjawisk ani na ich opisie czy nawet analizie, lecz dobitnie wskazywał na trudności i problemy w nich występujące; co więcej, podejmował próby poszukiwania sposobów zaradzenia im. Tutaj zwłaszcza należy z uznaniem odnotować, iż wychodząc od doświadczenia, przede wszystkim religijnego, postulował on już uprzednio inne podejście w uprawianiu teologii moralnej, głównie w zakresie metodologii. Można więc w tym widzieć już zapowiedź tematyki stanowiącej przedmiot dociekań w pracy habilitacyjnej.

Przyjmując zasadnicze założenie, że istnieje ścisły związek między życiem moralnym i religijnym, ks. Sareło w swej rozprawie jako zadania problemowego podjął się zbadania wpływu tego ostatniego na postawy moralne człowieka. Pragnąc ująć tę kwestię w kategoriach bardziej naukowych, określił on bliżej, co rozumie przez życie religijne, ograniczając się przy tym do samego doświadczenia religijnego. Ponieważ to ostatnie, mimo znamion pojęcia ścisłego, bywa dość różnorodnie pojmowane, w podjętych badaniach uznał naprzód za

konieczne przedstawić jego koncepcję. Przy tym za punkt wyjścia przyjął ujęcie tej kategorii w świetle transcendentnej teologii K. Rahnera i w tym celu dokonał analizy jego założeń metodologicznych i podstawowych tez jego antropologii.

W tezie, że duchowa podmiotowość człowieka jest konstytuowana w samoudzielaniu się Boga stworzeniu, ks. Sareło dostrzegł ideę centralną analizowanej antropologii. Osoba ludzka jest więc w poglądach K. Rahnera tożsama z relacją. Zdolności poznawcze i wolitywne człowieka są nierozdzielnie związane z obecnością Boga u podstaw konstytuowania osoby. Każdy akt poznania zawierałby poza-refleksyjną wiedzę o Bogu i ustosunkowanie się do Niego. U podstaw życia moralnego, według tak ujętej antropologii, znajduje się pociągnięcie człowieka przez Boga ku sobie, które ujawnia się w dynamizmie „dążenia ku czemuś”. Ów dynamizm nie jest ślepią siłą poruszającą człowieka do jakichkolwiek działań. U podstaw dynamizmu dążenia „ku czemuś” dostrzega Rahner aprioryczną wiedzę człowieka o sobie i o Bogu, a także swego rodzaju intuicyjne zrozumienie, że w aktach miłości przyjmuje człowiek Boże samoudzielanie się i tym samym zmierza do własnej pełni. Inaczej mówiąc, niezbywalnym aspektem osobowej egzystencji człowieka byłby swego rodzaju ponadnaturalny instynkt moralny, będący podstawą możliwości życia moralnego w ogóle i zdolności dokonywania poprawnych osądów moralnych.

Gdy analiza ogólnych idei Rahnera pozwoliła stwierdzić przydatność antropologii transcendentnej do wyjaśnienia związku życia religijnego i moralnego, drugą część rozprawy poświęcił habilitant próbie ukazania zależności pomiędzy intensywnością życia religijnego a postawami moralnymi. W pierwszej kolejności dokonał analizy doświadczenia religijnego – w perspektywie transcendentnej antropologii. W analizie tej próbował uzasadnić tezę, że źródłem tego doświadczenia jest sam Bóg, który w wymiarze transcendentnym pociąga człowieka ku sobie. Z rozważań o źródłach doświadczenia religijnego wyprowadza ks. Sareło wniosek, że autentyczne życie religijne musi prowadzić do pogłębionych osądów moralnych.

Poczynione przez autora konstatacje na temat poznawania przez człowieka wiążących go wymogów etycznych stały się podstawą do wyciągnięcia wniosków metodologicznych. W końcowej partii swej rozprawy ks. S a r e ł o próbował zatem w świetle transcendentnej antropologii spojrzeć najpierw na źródła teologii moralnej, ukazując, że należałoby znaczną uwagę poświęcić tekstom mistyków oraz świadectwom nawróceń moralnych i religijnych. W nich bowiem można odnaleźć związki, jakie istnieją pomiędzy osądami moralnymi i zakresem i sposobami otwarcia się człowieka na transcendencję. Transcendentna hermeneutyka zaś, zdaniem autora, jest metodą, która umożliwiła eksplikację owych związków. Zastanawiając się nad jej istotą, autor stwierdził, że zastosowanie jej obok innych metod może wzbogacić wykład teologicznomoralny, czyniąc go bliższym doświadczeniom konkretnego człowieka.

Swego rodzaju zwieńczeniem rozprawy są wnioski o charakterze pastoralnym. Łączy je teza, że podstawą formacji moralnej winna stać się mistagogia.

Przechodząc do oceny rozprawy naprzód wypada zaznaczyć, że należy ją sytuować w linii poszukiwań ujęcia teologii moralnej bliższej życiu, której treści, a zwłaszcza wskazania, mogłyby skuteczniej docierać do człowieka współczesnego. Teologia moralna, która w swej podręcznikowej wersji była pierwotnie pomyślana jako pomoc dla spowiedników przy formowaniu pewnego sumienia przez określenie, co i jakim jest grzechem, dokonywała tego także na konkretnych przykładach omawiając obowiązki i ich podstawy. Takie założenia wpływały ją na parę dobrych wieków w kazuistykę. Nawet nowsze próby doskonalenia teologii moralnej nie szły gładko, bo jeszcze do niedawna główna uwaga była skupiona na określeniu i uzasadnianiu norm. Stąd myśl o nadaniu teologii moralnej w większej mierze profilu pełnej teorii życia chrześcijańskiego także poprzez sięgnięcie czy oparcie się na doświadczeniu religijnym jest najzupełniej słuszne i cenne. W ten sposób bowiem można jej zapewnić mocniejszy fundament i zarazem solidniejsze podejście metodologiczne, gdy za punkt wyjścia przyjmuje się podstawowe założenia antropologiczne, jak m.in. to, że „relacja Stwórcy i Zbawiciela konstytuuje byt osobowy człowieka”, a „przez to otwarcie się na Boga człowiek odnajduje siebie i rozumienie dla wartości moralnych” (s. 5).

Nie można też habilitantowi odmówić słuszności wyboru myśli Rahnerowskiej jako podstawy do realizacji podjętych badań. Wiadomo dobrze, w jakim stopniu znalazła ona uznanie u wielu teologów i wywarła zasadniczy wpływ na tzw. przełom antropologiczny

w nowszej teologii. Właśnie dla problematyki z rozprawy ks. Sareły teolog jezuicki wniósł szczególnie interesujący wkład i oryginalne, nowe idee. Przy tym trzeba podziwiać odwagę autora, którego nie odstraszyła już wręcz legendą obrosła zawilść myśli Rahnera, trudny jego język, niestabilny styl.

Habilitant nie uląkłszy się powyższych trudności zdołał dzielnie i dość szczęśliwie przedrzeć się przez meandry wykładu Rahnera, przedstawił tę myśl w sposób dość dostępny i komunikatywny w poprawnym i dojrzałym stylu, z dużą precyzją i ścisłością. Sunniennie też wskazuje, skąd czerpał poszczególne stwierdzenia teologa. Sprawdzić jednak poprawność oddania myśli autora w każdym wypadku wymagałoby wertowania obszernych dzieł Rahnera w takim wymiarze, że praktycznie przewyższałoby to możliwość nawet najbardziej gorliwego recenzenta.

Nasuwa się również pytanie, czy nie można by nieco klarowniej zapowiedzieć i ukazać toku i kierunku wywodów w rozprawie już w samym spisie treści. Może dałoby się to osiągnąć przez tytuły poszczególnych punktów, choćby nawet bardziej ogólne, ale jaśniej przedstawiające ich więź z całością rozprawy i z jej zasadniczym problemem. Można by np. ten postulat wysunąć wobec drugiej części pracy, by niektóre z jej punktów już swym tytułem sugerowały, ku czemu zmierza tok wywodów. Dotyczy to zwłaszcza ostatniego rozdziału, który w myśli autora miał zapewne być sumarycznym przedstawieniem praktycznych implikacji wypływających z przeprowadzonych badań dla uprawiania teologii moralnej.

Wydaje się, że w drugiej części pracy można by wziąć trochę większy dystans do koncepcji i sposobu myślenia Rahnera. Nieco dalsze wyjście poza krąg jego idei, a czasem i określeń mogłoby się przysłużyć w sposób bardziej przekonujący akceptacji jego idei, jak również wyraźniejszemu dostrzeżeniu doniosłości jego nauki.

Gdy sam autor zdecydowanie postuluje skuteczniejsze dotarcie w teologii moralnej do współczesnego człowieka, jego troska o optymalnie jasny wykład także w danym przypadku mogłaby być dobrym przykładem takiego otwarcia się na czytelnika.

Jest rzeczą oczywistą wielkość wkładu Rahnera, jego oryginalność, ale jest też rzeczą bezsporną, że dość często jego myśli nie są jasne, a niektóre wręcz wzbudzały kontrowersje. Stąd zyczyć by można nieco więcej i nieco ścisłej, krytycznej oceny pod jego adresem. Tymczasem w rozprawie chwilami wyczuwa się jakby zafascynowanie habilitanta swoim autorem, co zresztą nierzadko spotyka się w tego rodzaju pracach. Owe zafascynowanie można dostrzec choćby w podawaniu niektórych twierdzeń tego teologa w formie jakby pewników nie budzących wątpliwości.

Zasługuje na podkreślenie, że habilitant zebrał poważną literaturę przedmiotu dotyczącą Rahnera i starannie ją wykorzystał, i to sięgając do autorów, z których wielu cieszy się dużą powagą. To niechybnie pomogło mu w znacznej mierze przedrzeć się przez zawilść myśli teologa, jak również włączyć się w samo zagadnienie doświadczenia religijnego. Niewątpliwie stanowiły one poważną i wystarczającą pomoc ku temu. Publikacje przez ks. Sarełę zebrane w przytłaczającej większości są w języku niemieckim. A chyba przydałoby większej powagi rozprawie tego typu, jak habilitacja, powołanie się na pewne pozycje w tym temacie także w innych językach zachodnich.

I jeszcze drobna uwaga. Nie wydają się najszcześliwymi, a może i nie całkiem jednoznacznie sformułowania w języku polskim tego rodzaju, jak: „wiedza moralna”, „poznanie moralne”, „reakcja moralna”, „doświadczenie moralne”, chociaż w obcych językach podobne się przyjęły. Jeszcze większą wątpliwość budzą wyrażenia: „poglądy etyczne”, „wnioski etyczne”, a nawet wyrażenie zawarte w samym tytule: „etyczna doniosłość”. A już opór wywołuje powiedzenie: „w zakresie moralnym”.

Rodzi się pytanie, czy niektóre pojęcia w brzmieniu Rahnera w rodzaju: „absolutny Zbawiciel”, są wystarczająco wyjaśnione i dla czytelnika jednoznacznie zrozumiałe. Wydaje się, że nieco więcej cytatów mogłoby w pewnej mierze być pomocne w uchwyceniu zamierzonego przez jezuickiego teologa znaczenia lub sensu, zwłaszcza w zawilżonych wątkach i mniej jasnych sformułowaniach. Byłoby to może „grzeszenie” przez nadmiar i powiększyło objętość rozprawy, lecz mogłoby być dla czytelnika pożyteczne.

Wyżej podniesione zastrzeżenia, które w samej rzeczy są raczej wątpliwościami czy znakami zapytania, nie podważają zasadniczego waloru rozprawy ks. dr Sareły. Jest rzeczą zresztą zrozumiałą, że w każdej gotowej pracy ludzkiej łatwiej jest dostrzec pewne usterki. W danym zaś przypadku należy pamiętać, że autor miał wyjątkowe trudności do przezwyciężenia.

Warto jednak przede wszystkim uświadomić sobie poważne pozytywy tej rozprawy. Niewątpliwie są takimi: śmiały i frapujący wybór autora i problemu, rzetelność badań i wnikliwość analizy, umiejętność uchwycenia tego, co ważne i istotne, rzeczowość wykładu przejawiającego się także w wyważonych sądach i opiniach, na ogół czytelny i staranny styl wywodów.

Jan Pryszmont, Warszawa

Le messianisme dans l'histoire, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, (Beauchesne Editeur, Paris), 245 (1993), s. 169.

Przeświadczenia odnoszące się do postaci Mesjasza z Biblii Hebrajskiej, chrystologicznie odczytywane przez chrześcijaństwo, miał wytworzyć podstawę nadziei wspólnej dla pragnących wznieść wiarę religijną na Piśmie Świętym – stały się kłódą między chrześcijanami i Żydami aż po czasy obecne. Biblista Séan Freyne z Dublina, autor edytorialu w omawianym tu zeszycie międzynarodowego przeglądu teologicznego – powstałym we wspólnie działających sekcjach egzegezy oraz historii Kościoła (w Komitecie konsultacyjnym tej ostatniej znajduje się – obok Alberigo, Auberta, Dussela i Plongerona – prof. Jerzy Kłoczkowski z KUL) - przypomina: nie istniały możliwości rozpatrzenia form żydowskiego oczekiwania Mesjasza, póki historycy chrześcijańscy w większości posługiwali się stereotypem religii „wysuszonej”, wyzutej ze zdolności ożywienia jej przekazów założycielskich dla zaspokojenia nowych wymogów dziejowych. Dopiero dialog żydowsko-chrześcijański „w świetle postauschwitowskim” oraz akademickie studia nad judaizmem przełamały ów stereotyp, nauka żydowska zaś z ufnością przydała sobie nowe cele, opierając się na własnej świadomości historycznej i tożsamości. Chrześcijaństwo winno pojmować te rozwojowe linie biblistyczne i historyczne w czasie, gdy chrześcijańska teologia oraz praktyka szczególnie poprzez uwarunkowania trzecioświatowe poczynają „czynnie zawłaszczać przynależne im ujęcia mesjańskie założone na księgach Nowego Testamentu, zwłaszcza na Ewangeliach”.

W odniesieniu do części pierwszej *Biblia* edytorial przypomina, że nie należy oczekiwać zbienności wszystkich nurtów złożonego rozwoju historycznego. Willem Beuken SI, profesor egzegezy w Nijmegen i Louvain, w studium *Czy Izrael potrzebował Mesjasza?* przyjmuje perspektywę literacką i koncentruje się na sferze Biblii Hebrajskiej. Wiarę w Mesjasza zapoczątkowano w okresie przedwygnaczym; w przypadku królewskiego pomazańca namaszczenie odłączało go od profanów, czyniąc go pośrednikiem między ludem a Bogiem. Bez względu na głębię rozczarowania późniejszym uzewnętrznieniem historycznym Domu Dawidowego („moralne fiasko”), gwarancja odmiany sytuacji istniała w obietnicy Jahwe, którą przekazuje „*magna charta* teologii królewkości w Izraelu”, jak Beuken nazywa prorocтво Natana (2 Sm 7,5-16). Wybór Pomazańca Jahwe to decyzja Boża, którą ludzie winni uszanować, pozostawiając go w całkowitej dyspozycji Jahwe; jedynie pod takim symbolem idealnego potomka Dom Dawidowy mógł przetrwać własny upadek podczas załamania Jeruzolimy i uosabiać nadchodzenie Zbawienia Bożego. Psalmi Królewskie wnoszą zasadniczy element do obrazu Pomazańca z 1-2 Sm: jednoczą Jahwe i jego lud, gdy Izrael zostaje uciemiężony – światowa pożoga ma doprowadzić nie tylko do zbawienia Izraela, ale też do uznania nad Syjonem króla, którego Jahwe uczynił synem. „Czy Izrael Starego Testamentu potrzebował swego Syna Dawidowego, którego możemy nazwać «pomazańcem»? [...] Wspólnota ta odczuwała pilną potrzebę wyzwolenia. [...] Gwarancje tego oswobodzenia, skuteczne znaki zbawienia były również konieczne co samo oswobodzenie”.

„Wbrew tradycyjnym wyobrażeniom chrześcijańskim większość Żydów w czasach Jezusa po prostu nie oczekiwała nadejścia Mesjasza” – twierdzi Richard A. Horsley, profesor na wydziale filologii antycznej i religii University of Massachusetts (Boston, USA). Jego zdaniem, nawet samo pojęcie określające „Mesjasza” wywodzi się z teologicznej refleksji chrześcijańskiej. Dążąc do ukazania znaczenia Jezusa, pierwsi chrześcijanie przejęli wiele różnych tradycji odnoszących się do historycznych czy przyszłych podmiotów wyzwolenia; stopniowo liczne wyobrażenia stopiły się w dominujące pojęcie syntetyczne: w „Chrystusa”; ono z kolei miało wpływ decydujący na konstrukcję – zarówno „ludową”, jak też „uczoną” – nowożytnego żydowskiego oczekiwania „Mesjasza”. Horsley rozważa „ideologie intelektualistów”: w pismach późnobilijnych i w żydowskiej literaturze pozakanonicznej rzadkie