

Ludwik Stefaniak

"L'Inspiration de l'Eglise Sainte dans la Theologie de saint Bernard", D. Farkasfalvy, [w:] „Studia Anselmiana”, fasc. 53, Romae 1964 : [recenzja]

Collectanea Theologica 36/1-4, 251-254

1966

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.

D. FARKASFALVY, SO Cist., *L'Inspiration de l'Écriture Sainte dans la Théologie de saint BERNARD*, Studia Anselmiana, Fasc. 53, „I.B.C.” Libreria Herder, Romae 1964, 146.

Doceniając w pełni odnowę ruchu patrystycznego w dobie obecnej, powiedzieć trzeba, że jego wpływ na kształtowanie się współczesnej myśli chrześcijańskiej zdaje zapowiadać się obiecująco.

Dlatego też z radością powitać należy fakt coraz częstszego ukazywania się prac monograficznych czy artykułów specjalistycznych o tematyce biblijnej okresu patrystyki starożytnej czy średniowiecznej. Do bogatych myśli starożytności sięgają tej miary egzegeci co J. Vosté, C. van den Borne, M. Sales, G. Perella, P. Benoit i inni dając ciekawe opracowania typu monograficznego. Do rzędu tego rodzaju monografii należy również omawiana praca D. FARKASFALVY, poświęcona zagadnieniu „Natchnienia Pisma Świętego w Teologii św. Bernarda”.

Zanim przejdziemy do omówienia pojęcia natchnienia w pismach Opat z Clairvaux należy z góry zastrzec, że św. Bernardowi jest zupełnie obca metoda współczesnej egzegezy, polegająca na patrzeniu na dany tekst Pisma św. oczyma historyka. Opat z Clairvaux — to przede wszystkim teolog — m i s t y k i taką też będzie konsekwentnie jego metoda interpretacji Pisma św. Metoda ta jest nie tyle przydatną egzegezie naukowej, ile raczej historii egzegezy oraz sposobowi praktycznego przeżywania prawd Bożego Objawienia.

Św. Bernard dzieli pojęcia natchnienia na subiektywne (des auteurs bibliques) i 2) obiektywne (des textes bibliques). Przyjmując Boga jako autora pierwszorzędnego Pisma św. Opat z Clairvaux stwierdza, że Bóg przemawia do ludzkości za pośrednictwem Pisma, przy czym osobą mówiącą jest sam P. Bóg, którego „głos” dociera jednak do ludzkości tylko za pośrednictwem człowieka. Hagiografowie są zatem pośrednikami w przekazywaniu orędzia Bożego. Wychodząc z takiego założenia św. Bernard koncentruje swoją uwagę na osobie mówiącej czyli na Panu Bogu z jednej strony oraz na wypowiedzianych słowach z drugiej. Ze względu na powagę Boga „mówiącego” Bóg sam określa również sens wyrazowy poszczególnych słów. W ujęciu Opat z Cl. natchnienie boskie jest więc równoznaczne z natchnieniem werbalnym. — Nie zapomina on jednak i o współudziale autora ludzkiego, który, jego zdaniem, ma charakter czysto instrumentalny; hagiografowie są w jego ujęciu narzędziami pozostającymi pod działaniem stałej asystencji Parakleta. Wspomniane pośrednictwo ludzkie rozpatruje św. B. w aspekcie: 1) historycznym i 2) mistycznym. Ze względu na powagę Boga objawiającego się na przestrzeni wieków teksty proroków i apostołów posiadają autorytet boski i dlatego stawia je Opat z Cl. obok słów wypowiedzianych przez samo Słowo Wcielone.

O ile jednak pośrednictwo ludzkie w jego aspekcie historycznym jest w pismach Opat z Cl. tylko naszkicowane, o tyle jego aspekt mistyczny znajduje swe szerokie rozpracowanie. I jeżeli analiza porównawcza różnych etapów historii Objawienia Bożego pozostawia u św. B. dużo do życzenia, o tyle rozważania mistyczne stanowią trwałą i oryginalną wartość jego percepcji teologicznych, różną od pozostałych źródeł partystycznych.

Wspomniane wyżej oryginalne sformułowania Teologa-Mistyka w odniesieniu do Słowa Bożego dadzą się streścić następująco: Pan Bóg przemawia do człowieka p o ś r e d n i o (np. poprzez hagiografów) i b e z p o ś r e d n i o — w „skrytości serca”, nie posługując się żadnym stworzeniem. Owa komunikacja bezpośrednia, „sans mot et sans voix” (31) stanowi wyraz całkowitego duchownego kontaktu Słowa z duszą, jest niejako „pocałunkiem mistycznym” (baiser mystique). Lecz i tego rodzaju komunikacja nie może być pozbawiona perspektywy historycznej ekonomii zbawienia, ale punktem kulminacyjnym działania nie jest wcale działalność „ziemska” Chrystusa, lecz wszystko sprowadza się do duchownej aktualizacji faktów zbawczych w duszy wiernego. Zgodnie z założeniami św. B. jedynie w bezpośrednim

kontakcie dusz ze Słowem historia Objawienia, wyrażająca się zewnętrznie w faktach oraz słowach, osiąga swój cel ostateczny i pełny efekt (31). Innymi słowy P. Bóg doprowadza duszę przez znaki zewnętrzne do komunikacji intymnej, bezpośredniej. Lecz wspomniane znaki zewnętrzne są niejako tylko „biletem wizytowym”, zaproszeniem na o wiele większe spotkanie intymne, mianowicie zaproszeniem do zjednoczenia mistycznego z Bogiem.

Już ten szkic toku rozumowania św. B. jasno ukazuje z jednej strony preferencję aspektu mistycznego nad historycznym, a z drugiej obrazuje jak dalece jego teologia grawituje w kierunku mistyki. W oparciu o analizę pism Opat z Cl. Autor słuszny postuluje wniosek, że wszystkie tematy jego teologicznych rozważań ujmowane są w funkcji zjednoczenia mistycznego.

Rzecz jasna, że tego rodzaju ujęcie niejako eliminuje omówienie idei *causae instrumentalis*, tak istotnej w doktrynie tomistycznej. Lecz św. B. ma swoisty pogląd *quoad causam instrumentalem*. Jego interesuje nie to jak *transcendentna causa principalis* posługuje się stworzeniem, będącym jej narzędziem, lecz przeciwnie jak człowiek posługuje się słowem natchnionym jako narzędziem prowadzącym go do zjednoczenia duchowego i bezpośredniego z Bogiem.

Specyficzny pogląd ma Opat z Cl. także w odniesieniu do hagiografów, proroków, apostołów i ewangelistów traktuje on jako kaznodziejów, zwracających się z żywym słowem do wiernych. Również obrazy i figury spotykane stosunkowo często w tekście biblijnym służą, jego zdaniem, li tylko dla wyrażenia rzeczy duchowych. Nic zatem dziwnego, że w teologii św. B. zagadnienie natchnienia Pisma św. jest zawsze podporządkowywane jego egzegezie duchowej, którą on uważa za jedyną, dowodząc istnienia sensu duchowego dla wszystkich tekstów i ich poszczególnych części. I według Opat z Cl. tylko człowiek duchowy zdolny jest odkryć boskie bagactwa Pisma. Zaś jego lapidarna sentencja „*Spiritus est qui loquitur spiritualibus spiritualia comparans*” stanowi parafrazę tekstu 1 Kor 2, 13.

W teologii mistycznej św. B. dwa wyrażania zasługują na szczególną uwagę, a mianowicie 1) „*Inspiratio*” — podejmowane jako doświadczenie mistyczne oraz 2) „*In Spiritu*”, które posiada także znaczenie doświadczenia ściśle duchowego. Terminy zaś „*inspirare*” czy „*inspiratio*” stosowane nieraz w odniesieniu do autorów biblijnych wcale nie wyrażają jego zdaniem natchnienia biblijnego w egzegetycznym znaczeniu tego słowa, ale wskazują jedynie na kontakt duchowy między hagiografem a Bogiem, fakt poprzedzający działalność literacką wzgl. apostołską hagiografów. Treściowo obejmują one zatem tylko część procesu natchnienia biblijnego. Zaznaczyć nadto należy, że pojęcie doświadczenia mistycznego posiada w teologii św. B. przede wszystkim charakter eschatologiczny, zaś przy omawianiu terminu „*In Spiritu*” silnie akcentowany jest wymiar chrystologiczny tego doświadczenia.

Autor omawianej pracy analizując całokształt pism świętego Opat stwierdza, że nigdzie nie rozważa on problemu natchnienia biblijnego jako takiego. I chociaż św. B. niemal na każdym kroku podkreśla istnienie analogii między doświadczeniem hagiografa a doświadczeniem egzegety, to jednak pomija on całkowitym milczeniem różnice, które, jak wiemy, posiadają znaczenie pierwszorzędne w problematyce natchnienia. Podstawowym postulatem św. B. jest nadto stwierdzenie, że człowiek może mieć dostęp do autentycznego poznania Boga tylko za pośrednictwem Objawienia (114).

Poddając ramowej charakterystyce całokształt założeń egzegetycznych św. B. w oparciu o omawiane studium F. z naciskiem podkreślić należy aspekt chrystologiczny jego doktryny o natchnieniu, który to aspekt stanowi niejako punkt wyjściowy dla wszelkich twierdzeń Opat dotyczących boskiego powstawania i boskiej natury pism biblijnych. Biblię rozpatruje on przede wszystkim z punktu widzenia jej związków z Chrystusem. Opat z Cl. uznaje istnienie jednego tylko sensu duchowego w całej

Biblii i w poszczególnych jej częściach, przekazaną za pośrednictwem elementów cielesnych — obrazów i słów, — które stanowią literę.

Gdy chodzi o hagiografów (natchnienie subiektywne) — to uznaje on tylko tych autorów, którzy pisali pod wpływem doświadczenia duchowego, przy czym zaznaczyć należy, że doświadczenie duchowe i objawienie (brane w sensie subiektywnym) są w koncepcji św. Bernarda praktycznie utożsamiane. W jego zatem pismach napróżno poszukiwalibyśmy rozróżnienia między objawieniem udzielonym prorokom i apostołom, a natchnieniem w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Czytając z uwagą omawianą pracę nasuwa się mimo woli pytanie pod adresem Autora dlaczego zajął się on badaniem zagadnienia natchnienia biblijnego właśnie w pismach św. Bernarda z Clairvaux, a nie w bogatej spuściźnie literackiej np. św. Hieronima, św. Augustyna czy św. Grzegorza Wielkiego lub św. Bonawentury, którzy właśnie na obrany temat mają o wiele więcej do powiedzenia, torując drogę współczesnej bibliistyce?

W pełni popierając inicjatywę F. w kierunku ukazania pożyteczności, a nawet konieczności studium patrystycznych reprezentantów teologii monastycznej, nie bardzo rozumiem dlaczego F. szkicując aktualny stan dyskusji n. t. natchnienia biblijnego, doktryny tak szeroko już dyskutowanej w czasie obrad VATICANUM II, ogranicza się do poczynienia wzmianki jedynie prac K. Rahnera i Y. Congara w tym względzie? Wydaje się, że krytyczne omówienie konstruktywnej dyskusji na temat natchnienia biblijnego chociażby tej miary egzegetów co P. Benoit, K. Rahner, J. L. McKenzie, P. Grelot, A. M. Dubarle i innych ułatwiłoby Autorowi konfrontację aktualnego stanu badań w tym względzie z doktryną Opat z Clairvaux, ukazując w ten sposób pełny obraz oryginalnej metody egzegetycznej wzgl. specyficznych cech interpretacji tekstu przez św. Bernarda.

Na str. 25 Autor podkreśla, że Opat z Clairvaux nie pozostawił nam żadnego systematycznego wykładu na temat natchnienia biblijnego, a w jego pismach teologicznych i homiletycznych znajdujemy jedynie luźne, marginesowe i fragmentaryczne uwagi w tym względzie. W związku z tym należy Autora zapytać czy stwierdzenie jakoby wspomniane wyżej noty stanowiły mogły wystarczający materiał dla sformułowania jakichś „fundamentalnych zasad” w przedmiocie natchnienia tekstu biblijnego „... *quelques principes fondamentaux au sujet de l'inspiration du texte biblique*” (s. 25) nie jest stwierdzeniem zbyt daleko idącym? Otóż wydaje się, że wypracowanie owych „fundamentalnych zasad” utrudnia nadto fakt, że św. Bernard był aż nadto skłonny do identyfikowania pojęcia „natchnienia” z „senssem duchowym”. I właśnie ta metoda kładła silny, niemalże ekskluzywny, nacisk na wartość sensu typologicznego Starego Testamentu. Tymczasem biorąc pod uwagę ewolucję nauczania Kościoła, wiemy, że zawsze głosił on prymat przede wszystkim natchnienia sensu wyrazowego czyli literalnego mającego na celu uwydatnienie rozwoju planu Bożego, którego punktem kulminacyjnym jest Chrystus. Zaś metodzie egzegetycznej św. Bernarda i niektórym z jego poprzedników, brak niestety powyższego elementu hermeneutyki biblijnej, co w konsekwencji prowadziło do niepotrzebnego upraszczania problemu, mianowicie do rzutowania na Stary Testament takiego Chrystusa, jakiego nam objawia de facto dopiero Nowy Testament. Wspomniana metoda egzegetyczna św. Bernarda jest w swych założeniach istotnych co prawda autentyczną, lecz pomija ona moment ukazywania ewolucji Bożego Objawienia czyli nie dostrzega ona długiej drogi Boga do człowieka. — Na trudność powyższą wydaje się wskazywać także Dom J. Leclercq, autor przedmowy do niniejszego studium, stwierdzając, że aczkolwiek istnieje pewna analogia między natchnieniem a doświadczeniem mistycznym, to jednak sama analogia wcale nie upoważnia nas do utożsamiania dwu powyższych pojęć.

Nadto wydaje się, że Autor nie uwzględnił dostatecznie rozmiaru wpływów innych przedstawicieli teologii monastycznej epoki patrystycznej na teologię Opat z Clairvaux.

Studium powyższe zawiera również szereg błędów drukarskich. na str. 19: Egelberg zamiast Engelberg, Rielvaux zamiast Rievaulx, na str. 16 przy Revue Mabillon jest 37 (1957), a na str. 19 — 37 (1947). Nadto Autor cytuje dość dużo prac w notach bibliograficznych, których nie ma w spisie bibliografii i na odwrot.

Mimo kilku sugestii recenzenta pod adresem Autora stwierdzić należy, że całość studium F. jest bardzo pożyteczne ukazując nam zbawienne skutki współczesnej odnowy patrystycznej.

Bydgoszcz

KS. LUDWIK STEFANIAK

FRANZ HEINRICH KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlin 1966, Verlag Alfred Töpelmann, X + 56.

Zainteresowanie dziełami Orygenesu koncentruje się przede wszystkim wokół pism egzegetycznych i homiletycznych. Kettler usiłuje wykazać wartość Orygenesowego „Peri archón”, pierwszego podręcznika teologii dogmatycznej, poprzez analizę zastosowanej w nim metody teologicznej oraz wydobyć właściwego sensu tej „dogmatyki”.

System teologiczny Orygenesu dziś wydaje się nam mało rozumiały i obcy, lecz nie wywoływał takiego wrażenia u jego współczesnych, gdyż odpowiadał ich obrazowi świata i opierał się na uznawanych wówczas filozofiach religii (stoickiej, platońskiej, pitagorejskiej i gnostycznej). Orygenes kontynuując wysiłki swych żydowskich i chrześcijańskich poprzedników (zwłaszcza Filona, Justyna, Tacjana, Klemensa Aleksandryjskiego) usiłował przepoić ówczesny „naukowy” obraz świata treścią Pisma św. i w ten sposób przyswoić go chrześcijaństwu.

Śmiałość takiego zamiaru narażała Orygenesu na zarzuty. Stąd zdaniem Kettlera Orygenes ukrywa i maskuje swe poglądy, gdyż jest przekonany, że Kościół jeszcze nie dojrzał do przyjęcia pełnej prawdy. Choć sam nieustraszenie broni Kościoła przeciw pogaństwu i radykalnej heretyckiej gnozie, jednak zamierza tworzyć swe dzieła dla potrzeb przyszłego Kościoła, który swój szczytowy punkt osiągnie dopiero w końcowej apokatastasis. Kościół ziemski zdaniem Orygenesu nie zasługuje na pełne miano Kościoła, gdyż obejmuje również grzeszników. Prawdziwy Kościół stanowi obecnie tylko pewną wewnętrzną wielkość, która nie utożsamia się z Kościołem widzialnym, lecz składa się wyłącznie z „pneumatyków”. Kościół zaś widzialny, ziemski, jest w oczach Orygenesu tylko szkołą podstawową, zakładem wychowawczym dla nawróconych mas ludzkich. Dojrzały chrześcijanin winien wznieść się ponad ich poziom. Dopiero uszlachetnienie moralne daje podstawę dla zrozumienia teologii ezoterycznej i prowadzi do głębszego poznania Objawienia.

Już Apostołowie dostosowywali zdaniem Orygenesu swe nauczanie do potrzeb ogółu ludzi, przemilczali natomiast resztę nauki, pozostawiając jej zgłębienie „pneumatycznym” badaczom i nauczycielom. Udzielanie prawdy ogółowi trzeba dozować, a pełne jej ukazanie rezerwować dla niewielu chrześcijan posiadających przygotowanie filozoficzne.

Sposób przedstawienia pewnych zagadnień w „Peri archón” odpowiada tym teoretycznym założeniom. Na przykładzie kilku kwestii Kettler pokazuje, w jaki sposób Orygenes ukrywa swe właściwe poglądy przed oczyma niewyrobionego czytelnika, aby uniknąć niepotrzebnego zgorznięcia.

• Kettler wykazuje w swym dziełku wybitną znajomość twórczości Orygenesu i rzadko spotykana umiejętność zwiezłego a zrozumiałego przedłożenia niełatwych interpretacji zawikłanych tekstów.