

# Stefan Moysar

---

## "Einführung in den Glauben", Walter Kasper, Mainz 1972 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 44/1, 231-232

---

1974

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

dyckiego rozszerzyła się dzięki pismom znanego filozofa Martina Bubera. Dziwić się należy, że ów wybitny filozof, od którego w znacznej mierze bierze początek współczesna filozofia dialogu, nie znalazł się w recenzowanym wyborze.

Książka jest pożyteczna dla poznania świata kultury judaistycznej, u nas prawie całkowicie nieznaney, której znajomość jednak jest potrzebna, zwłaszcza bibliście i teologowi.

Ks. Stefan Moysa SJ, Warszawa

Walter KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz<sup>2</sup> 1972, Matthias-Grünewald-Verlag, s. 169.

Jednym z ważnych objawów współczesnego rozwoju teologii jest zastanawianie się nad istotą wiary oraz usiłowanie pogłębienia jej znajomości w funkcji dzisiejszej sytuacji. Tego zadania podejmuje się jeden z wybitnych teologów młodego pokolenia, urodzony w 1933 roku, profesor Walter Kasper z Tybingi. Koncentruje się on przy tym nie nad treścią wiary, jak na przykład Ratzinger w *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*, ale nad samą wiarą, *fides qua creditur*.

Wykazuje więc wpraw, jak dzisiaj konieczna jest teologia naturalna (polemizuje w tym względzie z Barthem) usiłująca przede wszystkim odnaleźć sens życia, którego człowiek bardzo potrzebuje. Od tego problemu przechodzi Kasper wprost do wiarogodności chrześcijaństwa, przy czym za jego ręką uważa w pierwszym rzędzie samą osobę Chrystusa, który jest znakiem i świadkiem wiary. Wiarogodność tę tworzy treść Jezusowego posłannictwa, która się sprawdza w dwóch zasadniczych sprawach: oddaje bowiem sprawiedliwość zarówno wielkości, jak też nędzy człowieka. Tę wiarogodność tworzy w szczególności zmartwychwstanie Jezusa, które umożliwia doświadczenie wiary. Pamiętać jednak należy, że to doświadczenie może być dane jedynie ludziom, którzy się zaangażują na drodze wiary, bo tylko ten, kto czyni prawdę, dochodzi do światła.

Rozważania o wiarogodności wiary dają autorowi podstawę do zajęcia się aktem wiary i jego treścią. Szeroko mówi o biblijnym ujęciu wiary, która jest niczym innym jak ufnością w wierność Bożą. Wiara jest zawsze wiarą w Jezusa Chrystusa i wyraża się słowem „Amen”, które zawiera w sobie całą chryzologię, gdyż jest potwierdzeniem Bożej wierności. Wiara jest osobistym oddaniem się Bogu, całkowitym zakorzeniem swojej egzystencji właśnie w Nim. Najważniejszym zaś momentem, w którym okazuje się wiara, jest modlitwa.

Wiara tak pojęta ma znaczenie zbawcze, koncentruje się na osobie Jezusa Chrystusa jako źródle zbawienia. Wszelkie formuły wiary mają do tego zbawienia prowadzić. Te formuły wytworzyły się z biegiem historii Kościoła i były konieczne dla zapewnienia konsystencji wiary. Wszystkie jednak znajdują swój środek i organiczną jedność w Chrystusie. Sprowadzenie wszystkich dogmatów do tej jedności nie oznacza ich redukcji, ale konieczną koncentrację i pogłębienie.

Wiara chrześcijańska jest wiarą społeczną i kościelną. Żyje ona w społeczności Kościoła, której zadaniem jest utrzymanie jedności wiary. Do utrzymania jej konieczny jest urząd kościelny i na nim przede wszystkim ciąży ten obowiązek. Niemniej może on być należycie spełniony jedynie w dialogu z całą społecznością wierzących.

Największym zagadnieniem dla chrześcijanina żyjącego wiarą jest problem historii, która grozi relatywizacją wszystkiego. W tym jednak leży również szansa chrześcijaństwa, gdyż chrześcijaństwo jest religią historyczną, a chrześcijanin może być znakiem nadziei dla świata żyjącego w stałej zmienności i szukającego trwałych elementów. Aby jednak tak było, konieczne jest wyodrębnienie tego, co w chrześcijaństwie jest naprawdę niezmiennie.

Ostatni rozdział poświęcony jest eschatologicznym aspektom chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo jest religią przyszłości i to przyszłości absolutnej. Ta perspektywa kształtuje jego całą istotę i nadaje chrześcijaństwu nieodzowny dziś dynamizm.

Z książki bije optymizm, który opiera się zarówno na wierności katolickiemu dziedzictwu, jak niemniej na gruntownym przemyśleniu i nowym ujęciu tego, co dziś jest dla realizacji wiary konieczne.

Ks. Stefan Moysa SJ, Warszawa

Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, Chr. Kaiser Verlag, s. 31.

Znany głównie dzięki swojej teologii nadziei chrześcijańskiej, luteranin Jürgen Moltmann przedstawia tym razem teologię krzyża Chrystusowego. Tylko pozornie jest to przerwienie się z ekstremu w ekstrem, od tego, co w chrześcijaństwie radosne i krzepiące do tego, co stwarza cierpienie i normalnie człowieka odstręcza. Moltmann stara się cały czas wykazać, że teologia krzyża łączy się ściśle z teologią nadziei i jest jakby jej nieodzowną odwrotną stroną.

Plan autora jest ambitny. Pragnie on bowiem w oparciu o Lutera ukazać Chrystusa ukrzyżowanego jako zasadę formalną i ożywiająca teologii i przejawów życia chrześcijańskiego, jako „kryterium ich prawdziwości, a tym samym krytykę ich nieprawdziwości” (s. 8). Teologia taka nie może być czysto teoretyczna, ale od kontemplacji Jezusa Ukrzyżowanego musi przejść do praktyki. Podstawą tej teologii są słowa św. Pawła o krzyżu, który jest zgorzeniem dla Żydów i głupstwem dla pogan, ale dla powołanych — mocą Bożą i mądrością Bożą (por. 1 Kor 1, 23—24).

Chcąc swój plan przeprowadzić, autor postawiwszy parę podstawowych pytań dotyczących Jezusa Chrystusa, Jego bóstwa i człowieczeństwa, rozważa wydarzenie krzyża w kategoriach wpraw historycznych, a następnie eschatologicznych. Jezus umarł według orzeczeń sądowych jako „błuznierca”, jako „burzyciel porządku społecznego”, ale przede wszystkim jako opuszczony przez Boga, co ujawnia się w Jego ostatnim wołaniu na krzyżu. To opuszczenie przez Boga było największym cierpieniem Jezusa, nieporównywalnym z żadnym innym. W tym opuszczeniu widzi autor klucz do teologii krzyża, gdyż każda teologia w gruncie rzeczy musi odpowiedzieć świadomie czy nieświadomie na pytanie, „dlaczegoś mnie opuścił”. Teologia bowiem nie może przejść obojętnie wobec wołania cierpiącego świata, które jest refleksem wołania Chrystusa. Musi okazać solidarność Boga z cierpiącym światem. Cały więc problem leży w tym, czy cierpiał na krzyżu tylko człowiek Jezus, czy też w jakiś sposób Bóg brał udział w cierpieniu ludzkości? Autor jest świadomy problemów, które wynikają z takiego ujęcia sprawy, ale na podstawie znanej już w średniowieczu *communicatio idiomatum* twierdzi, że można w sposób prawdziwy powiedzieć, że cierpiał i umarł na krzyżu Bóg.

Takie ujęcie wyprowadza nas z ciasnego teizmu, z którego wypływa pojmowanie Boga jako powodującego i cieszącego się cierpieniem człowieka. Prawdziwie ujęta natomiast teologia krzyża, widzi skutki cierpienia Jezusa Chrystusa niejako w Bogu i w Trójcy Świętej, stawia więc Boga nie ponad cierpiącą ludzkością, ale w samym jej środku. Problem zła, który jest jednym z głównych źródeł ateizmu, uzyskuje w ten sposób nowe naświetlenie.

Nie można w krótkiej recenzji oddać pełnej sprawiedliwości myśli autora, która jest nieraz bardzo zawiła i wymagałaby doprecyzowania. Bezwzględnie nie ze wszystkim można się z nim zgodzić. Dotyczy to zwłaszcza jego wymijającej odpowiedzi dotyczącej bóstwa Chrystusa, jak też jego ujęcia zmartwychwstania. Można też zadać pytanie, czy rzeczywiście krzyż Chrystusowy jest absolutnie centralnym wydarzeniem objawienia chrześcijańskiego, do któ-