

Ignacy Bieda

"Theologie als Sakramententheologie.
Die Mysterientheologie Odo Casels",
Arno Schilson, Mainz 1982 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 53/3, 182-185

1983

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.

kramentem inicjacji, początku, ale bardziej jeszcze może być nazwany sakramentem przyszłości, która się już w nim zaczęła.

Autor nie pomija pewnych trudności i niejasności, jakie kryją się w stwierdzeniach o budowaniu przyszłości i współpracy z tworzącymi się ideologiami. Ostatecznym kryterium jest powrót do źródła, ale nie tyle w znaczeniu szerokiej rzeki historii, ile powrót do źródła, z którego ta rzeka bierze początek. Chrześcijanin nie powinien płynąć z prądem strumienia biorącego początek w źródle — tym samym oddalając się od źródła — lecz jego zadaniem jest dążyć jedynie do źródła (s. 265). Chrześcijaństwo więc trudne zadanie. Duchowość chrześcijańska nie jest tylko indywidualistyczna, lecz posiada wymiary typowo społeczne.

Chociaż autor pisał pracę z myślą o rodzicach, jednak służyć może ona równie dobrze katechetom oraz jest doskonałym materiałem do przeprowadzania pouczeń w ramach przygotowania rodziców naturalnych i chrześcijańskich do celebracji chrztu. Dodatkową zaletą pracy jest język komunikatywny, unikający żargonu teologicznego.

ks. Bogusław Nadolski TChr., Warszawa-Poznań

Arno SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie* Odo Casela, Mainz 1982, Matthias-Grünwald-Verlag, s. 356 (*Tübinger Theologische Studien*, t. 18).

Autor zaznacza, że zainteresowanie twórczością Casela było początkowo wielkie, później jednak w miarę upływu czasu zaczęło zanikać. Po krótkim omówieniu dotychczasowych publikacji poświęconych Caselowi podejmuje się autor bardziej systematycznego przedstawienia jego myśli. Chociaż w swej pracy nie pomija krytycznych uwag pod adresem Casela, to jednak gruntowniejszą ocenę jego teologii odkłada do następnego tomu, który dopiero zamierza napisać.

Chcąc zrozumieć Casela, należy mieć przed oczyma kryzys występujący dość ostro w Niemczech w latach dwudziestych. Materializm, antropocentryzm, subiektywizm, indywidualizm, racjonalizm nie oszczędziły także teologii i chrześcijańskiego życia. Środkiem zaradczym na różne bolączki ma być według Casela *Mysterientheologie* (teologia misteryjna), dla której podatny grunt stwarzał budzący się wówczas ruch liturgiczny. Teologia ta ma być radykalną odnową myśli teologicznej, jednostronnie (zdaniem Casela) zinterpretowanej i ujętej przez scholastykę i neoscholastykę. Odnowa ma się dokonać przez powrót do początków chrześcijaństwa i odkrycie wczesnochrześcijańskiej teologii, a tym samym antycyzności (*die Antike*).

Antycyzność zaś to nie tylko okres historyczny, ale określony sposób myślenia i patrzenia na świat; należy ją brać nie tyle pod kątem estetycznym i historycznym, ale w jej wymiarze ponadczasowym, ponadhistorycznym i duchowo-historycznym (*überhistorisch und geistesgeschichtlich*, s. 98). Wczesne chrześcijaństwo, nakrywające się praktycznie z okresem patrystycznym i stojące pod głębokim wpływem kultury i mentalności hellenistycznej, ma służyć za kamień probierczy (*Prüfstein*) wartościujący wszystkie późniejsze prądy w chrześcijaństwie. Nie jest ono wydarzeniem czysto historycznym, ale brane teologicznie jest formą, którą przybrało Boże objawienie w Jezusie Chrystusie. Bliskość bowiem i niemal bezpośrednia styczność z faktem objawienia nadaje temu chrześcijaństwu taką teologiczną wagę, do jakiej nie może pretendować żadna późniejsza epoka. Jakkolwiek jest to słuszne w rzeczach istotnych, to jednak Casel kontyngentne, względne i zewnętrzne formy wyrazu absolutyzuje, czego oczywiście przyjąć nie można. Hellenizm według Casela przedstawia poniekąd szczyt naturalnego rozwoju myśli ludzkiej i nie tyle Stary Testament, ile raczej hellenizm stał się opatrznosciowym przygotowaniem gruntu dla ewangelicznego orędzia (s. 99 n). Skutkiem tego chrześcijaństwo mimo swego ponadczasowego charakteru przekazuje siłą rzeczy elementy natury kulturowej i duchowej, wywodzące się ze świa-

ta hellenistycznego, dokonując przez to przedziwnej symbiozy objawienia z antycyznością. Stąd absolutne znaczenie antycznego ideału i jedynie (*allein*) jego reprystynacja może się przyczynić do odnowy chrześcijaństwa (s. 107). Wzrok bowiem człowieka antycznego za widzialnym światem dostrzegał świat wyższy, świat ducha, świat boski, którego widzialne rzeczy były symbolami, tj. rzeczywistymi odbiciami, a zarazem przekazynikami i nosicielami rzeczy duchowych. Z tej też racji myśl antyczna była równocześnie konkretna, gdyż obiektywna, i duchowa, bo nie zatrzymywała się na materii. Człowiekowi antycznemu nietrudno było uwierzyć w przekazywanie boskiego życia przez symbole religijne, a symboliczne obrzędy misteryjne jako obdarzone tego rodzaju mocą z istoty swej odpowiadały jego umysłowości.

Ponieważ Caselowi chodzi o powrót do początków chrześcijaństwa, dlatego przytacza mnóstwo tekstów z Ojców Kościoła, myślących po helleńsku i dobrze znających hellenistyczne misteria (s. 107). Teologia Casela nie jest teologią „naukową” i nie cechuje jej spekulacja, do której Casel odnosił się zawsze z niechęcią. Jego zdaniem teologia ma być powtórzeniem w formie i treści teologii wczesnochrześcijańskiej, ma być przeżywaniem „boskiego” i można ją nazwać gnozą w duchu Aleksandryjczyków. Jest ona teorią (*theorema*) w sensie platońskim jako intuicja jedynie prawdziwego bytu, tj. Boga. Dlatego też *Kyrios*, czyli Pneumatyczny Pan (*der pneumatische Herr*), Jezus Chrystus jest najwyższym kryterium wszelkiej wiedzy teologicznej, któremu teolog w swej pracy ma się dać unieść i oświecać. Dopiero kiedy teologa Boski Pneuma ogarnie i w tym jego właściwym subiektywnym doznaniu skieruje do Bożego Objawienia w Jezusie Chrystusie, dopiero wtedy urczywistnia się gnoza wiary (*Glaubens-Gnosis*), będąca z istoty swej teologią, a nawet prawdziwą chrześcijańską filozofią. Zatem intuicja wiary (*Glaubensschau*) pochodząca od Chrystusa czyni teologa teologiem (s. 111 n).

Takie postawienie sprawy niesie z sobą nieuchronnie odwrót od myślenia filozoficznego z równoczesną mimo to preferencją platonizmu, któremu Casel bezwiednie ulega. Teologia jest mistyką Chrystusa (*Christusmystik*) i swego rodzaju mistagogią. Teolog musi życiowo wrosnąć w Chrystusową rzeczywistość, a jego praca ma iść w parze z pobożnością, czerpiącą swą moc z liturgii. Uprawianie teologii w oderwaniu od życia kultycznego jest zajęciem płonnym, bo tylko uczestniczenie w misterium kultycznym umożliwia oglądanie Misterium. Dlatego teologia jest wiedzą praktyczną (s. 120), ponieważ Misterium Chrystusa staje się widzialne i skuteczne w misterium kultycznym, będącym niejako przedłużeniem i dalszym rozwojem i ciągiem zbawczej ekonomii Chrystusowej, która bez kultycznego misterium nie mogłaby się udzielać w czasie i w przestrzeni (s. 128). Przeto refleksja nad liturgią i sakramentami zajmuje centralne miejsce w całej teologii, jest jej filarem i konstrukcyjnym trzonem. Teologia zatem w swym ostatecznym początku i w swym najwyższym wyrazie jest teologią sakramentalną. Prawdy wiary w sposób szczególny wyraża Kościół w liturgii, a jej oczywistość (*Selbstverständnis*) można jednoznacznie ustalić i określić z modlitw towarzyszących obrzędowi. Tu w liturgii znajdują się główne źródła i świadectwa wiary, a tym samym i teologii. Fakt ten tłumaczy nam tak częste powoływanie się Casela na Ojców Kościoła, ograniczających się jego zdaniem do wyjaśniania centralnego misterium chrześcijaństwa, jakim jest misterium kultyczne, czyli liturgia i sakramenty.

Dzięki sakramentom teologia żyje z „teraźniejszości” objawienia i całego zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Pismo Święte i Tradycja nie znikają wprawdzie z pola widzenia, ale schodzą na dalszy plan i Casel ceni je mniej niż kultyczną obecność Chrystusa, którego Pismo Święte przypomina tylko jako postać z przeszłości (s. 130). Chrześcijaństwo jest religią mistyki Chrystusa, religią zjednoczenia z Pneumatycznym Panem (s. 154), które dokonuje się w sakramentach. W nich bowiem Odkupienie w całym swym misterium uobecnia się w sposób prawdziwy, rzeczywisty, ale metahistoryczny, metempiryczno-pneumatyczny. Zbawienie objawione w Chrystusie po-

siada znaczenie uniwersalne, dlatego też musi pokonywać czas i przestrzeń i uobecniać się każdemu człowiekowi. Tylko w bytowym uczestniczeniu (*in der seinsmäßigen Teilnahme*) w cierpieniu, śmierci i w zmartwychwstaniu Chrystusa staje się człowiek chrześcijaninem, osiągając swą tożsamość jako drugi Chrystus. W tym celu jest konieczne, ażeby zbawcze dzieło Chrystusa stawało się dla niego obecnością, która nie dokonuje się przez subiektywne przypomnienie sobie, ale przez obiektywne, rzeczywiste i aktualne odtworzenie i przedłożenie w sakramentach (*Mysteriengegenwart*). Nic dziwnego, że Casel odnosi się z wielką rezerwą do *Lebens-Jesu-Frömmigkeit*, ponieważ karmi się ona subiektywną pamięcią losów Zbawiciela, osiągając jedynie subiektywne uobecnienie przeszłego dzieła zbawczego. Tymczasem chodzi o obecność obiektywną, od subiektywnej wiary i pamięci konstytutywnie niezależną, która jedynie umożliwia i realizuje rzeczywiste i egzystencjalne włączenie się człowieka w to zbawcze dzieło, tj. w Pramisterium (Chrystusa). Tego zaś dokonuje misterium-liturgia (s. 163). Casel opowiada się dość zdecydowanie przeciw teorii skutku (*Effectustheorie*) w sakramentologii, czyli pojmowania sakramentów jako skutecznych znaków łaski, której udzielają. Cała ekonomia zbawienia (cała zbawcza działalność Chrystusa), chociaż mimo swego ziemskiego przebiegu należy do historii, musi się jednak tak uobecniać, aby pokolenia wszystkich czasów mogły mieć z nią bezpośredni kontakt i w niej się zanurzyć. I to właśnie jest pierwszym i zasadniczym celem sakramentów, z którego niejako wtórnie wypływa obdarowanie łaską. Konstytutywna wspólnota z Chrystusem, pełne stanie się kimś jednym z Chrystusem przez przeżywanie Jego życia, jest dopiero wtedy i tam możliwe, gdzie dzieło zbawcze w swej metahistorycznej rzeczywistości uobecnia się naprawdę i sam Chrystus dopuszcza człowieka do bezpośredniego udziału w swym życiu, śmierci i uwielbieniu (s. 172 n).

Jak widać, to aktualne uobecnienie całego dzieła zbawczego Chrystusa Pana w sakramentach-misteriach jest czymś niesłychanie istotnym w teologii Casela. Na poparcie tego powołuje się na Ojców, chociaż nie wszystkim przyznaje taką samą wagę (preferuje szkołę aleksandryjską), dostrzegających wielką analogie między hellenistycznymi misteriami i sakramentami, które mimo swej całkowitej od nich niezależności odpowiadają im jednak pod względem fenotypu i religijnej funkcji. Według Casela misteria i sakramenty mają dwa wspólne elementy: kategorię pamiętki osiągającej w misterium swój właściwy szczyt i kategorię dramatu, dostarczającego uczestnikom w *Kultus-Eidos-Mysterion* prawdziwego udziału w losach i czynach danego bóstwa. Tak więc losy i czyny danego bóstwa stawały się automatycznie losami i czynami wtajemniczonych, którzy w ten sposób dostępowali zjednoczenia z bóstwem i ubóstwienia (s. 250).

Autor podaje w wątpliwość istnienie takiego modelu względnie typu *Kultus-Eidos-Mysterion*, uważając go za sztuczny twór Casela, utkany z różnych heterogenicznych elementów. Liczne zaś wypowiedzi Ojców, przytaczane na potwierdzenie swej teorii, Casel segreguje dowolnie, narzucając im własną interpretację (s. 245). Praktycznie ogranicza się tylko do trzech sakramentów (chrztu z bierzmowaniem i Eucharystii), o pozostałych ledwo wspomina (s. 215—216). To, co mamy w Eucharystii, przenosi na wszystkie sakramenty, a nawet na sakramentalia, zacierając istotną różnicę między nimi (s. 213).

Egzegeza tekstu Rz 6,1—11, na którym przede wszystkim opiera swą *Mysteriengegenwart*, jest słaba i nie do utrzymania. Stanowczo za mało pod względem jakościowym i ilościowym docenia Stary Testament, wyolbrzymiając za to znaczenie hellenistycznych misteriów (s. 265). Uważa, że misteryjne myślenie i słownictwo unosiły się w powietrzu (*lagen in der Luft*), a pierwotne chrześcijaństwo uznało je za najbardziej odpowiednie do dalszego przekazywania Nowego i Niewypowiedzianego. Owe misteryjne formy przyjęły się niemal spontanicznie w chrześcijaństwie, w którym dopiero otrzymały właściwą sobie treść i dopełnienie tego, co było w nich przedtem

ledwo przeczuwane. Ponieważ podobne przecucie znajdujemy w hellenizmie, a nie w judaizmie, dlatego kultury misteryjne dostarczyły „złotej czary, do której Kościół nalał Chrystusowego wina” (s. 311).

Pod koniec swej książki Schilson podaje krótką charakterystykę *Mysterientheologie* Casela, wytykając mu braki, ale i podkreślając pewne pozytywne strony. Zaznacza, że teologia ta nie tylko się różni kategoriałnymi sformułowaniami, ale przede wszystkim podejściem, mającym na celu uczynienie ją teologią działania (*Handlungstheologie*). Wywody Casela wykazują poważne braki hermeneutyczne w odniesieniu tak do Pisma Świętego, jak i Tradycji. Reprystynacja teologii Ojców Kościoła i antyczności przedstawia się bardzo problematycznie, nie ma zrozumienia dla koniecznej historyczności chrześcijańskiej teologii, która wzbrania się przed podobnym archeologizmem. Twierdzeń swych nie udowadnia konkretnymi dowodami, ale jakimś ryczałkowym powoływaniem się na początki jako na jedyną normę obowiązującą po wieczne czasy. Uderza u Casela nieprzyznanie nastawienie do pracy rozumu w teologii, a tym samym do filozofii. Dlatego ostatnie słowo o jego teologii może powiedzieć „nie tyle rozum (*ratio*), ile raczej *Pneumatiker*” (s. 317).

Wiele jednostronnych i wadliwych wyjaśnień ma swe źródło w niedostatecznej refleksji filozoficznej. Stąd się bierze niewystarczające rozróżnianie między naturą i łaską, mieszanie przyrodzoności z nadprzyrodzonością i antropologią nie do przyjęcia z punktu filozoficznego. A przecież każda teologia zakłada w pewnej mierze jakąś filozofię, od której nie jest też wolna *Mysterientheologie*, w której tkwi utajony platonizm, uważany zresztą przez Casela za filozofię jedynie wskazaną dla chrześcijanina. Nie docenia wielkiego znaczenia Starego Testamentu w historii zbawienia, a na Nowy patrzy przez okulary platońskie, rzekomo przez okulary Ojców, nie dostrzegając historycznego wymiaru ich interpretacji. Nic dziwnego, że teologia Casela stoi w poprzek (*quer*) do historii, świata i czasu (s. 319). Zarzuca mu autor niejasną pneumatologię. Jakkolwiek słusznie podkreśla Casel powszechną obecność i działanie Ducha Świętego (*des Pneuma*), to bliżej tego nie precyzuje. Trynitarnie uzasadniona i chrystologicznie, antropologicznie, kosmologicznie rozwinięta pneumatologia ustrzegłaby go przed niektórymi niebezpiecznymi sformułowaniami.

Arno Schilson podkreśla także niewątpliwie pozytywne strony teologii Casela, kładące wielki nacisk na liturgię, a zwłaszcza na sakramenty. W liturgii bowiem i w sakramentach przejawia się Kościół jako podstawowy sakrament zbawienia, jakkolwiek Casel nie potrafił tego należycie dostrzec i umiejscowić sakramentów w rzeczywistości Kościoła. Mimo wszystko podkreślenie względnie przypomnienie obiektywnego znaczenia zbawczego sakramentów było na czasie wobec subiektywizmu i antropocentryzmu, szukającego zbawienia na własną rękę. Godną uznania jest również próba przedstawienia integrującej roli Ducha Świętego. W pneumatologii schodzą się (*sich treffen*) przecież nie tylko teologia i antropologia, chrystologia i eklezjologia, protologia i eschatologia, ale także słowo i sakrament, ziemska i eschatologiczna egzystencja chrześcijanina. Autor nie przekreśla całkowicie *Mysterientheologie*, chociaż przyznaje, że wymaga ona wielkiego dopracowania. Książka napisana jest z wielką erudycją (odwoływanie się do bogatej bibliografii) i wnikliwością. Zbyt wielkie różnicowanie zagadnień (liczne podziały i podpodziały) i drobiazgowa analiza nie ułatwią czytelnikowi utworzenia sobie syntetycznego obrazu o *Mysterientheologie*.

ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa