

# Józef Wiesław Rosłon

---

"Gott in allen Dingen finden.  
Schöpfung und Gotteserfahrung",  
Gisbert Greshake,  
Freiburg-Basel-Wien 1986 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 57/4, 184-186

---

1987

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.

Gisbert GRESHAKE, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg-Basel-Wien 1986, Verlag Herder, s. 94.

Autor jest profesorem dogmatyki i teologii ekumenicznej we Fryburgu Badeńskim. Interesuje się żywo zagadnieniem ochrony środowiska. Uważa, że nowe całościowe ujęcie relacji stworzenia i Boga-Stwórcy może uwrażliwić człowieka na przyrodę, obudzić w nim poczucie odpowiedzialności za nią i natchnąć go miłością ku niej. Chodzi o to, by człowiek potrafił dostrzegać Boga we wszystkich rzeczach. Jest to wezwanie do jakiegoś Franciszkowego spojrzenia na otaczający świat stworzeń, do swoistej mistyki chrześcijańskiej. Jest to zrozumienie w praktyce także słów Pawła z mowy na Areopagu: „w Nim żyjemy, poruszamy się i trwamy” (Dz 17, 27 n.). Omawiane dziełko stanowi jakby „afisz”, który ma wzbudzić zainteresowanie dla zagadnienia, bez pretensji do naukowego wyczerpania go.

We *Wprowadzeniu* (I) został postawiony problem dezintegracji wiary i przeżywania współczesnego świata wobec kryzysu środowiskowego oraz rola w tym wiary i teologii. Specyficzny dla teologii stworzenia i zupełnie oryginalny wkład, idący po linii myśli biblijnej obu Testamentów, widzi autor w ukazywaniu, że istoty stworzone są „sakramentem” samo-objawiania się i samo-ofiarowywania się Boga-Stwórcy. Rozwija ten temat w czterech rozdziałach: (II) *Ciało jako symbol człowieka*, (III) *Stworzenie jako symbol i „sakrament” Boga*, (IV) *Stworzenie jako „świat” — zmienny symboliczny charakter rzeczy*, (V) *Forma wyobcowanego świata jako sakrament (ukrzyżowanego) Boga*, (VI) *Co znaczy „odnajdywanie Boga we wszystkich rzeczach”*? W dodatku dochodzą jeszcze trzy ekskursy. Przypisy umieszczone są na końcu, po dodatku.

W miarę, jak człowiek uzyskiwał świadomość coraz większej autonomii, patrzył na świat coraz bardziej jako na rzeczy, jako na swe narzędzie do tworzenia własnego niezależnego świata. Stworzenia przestawał widzieć jako objawianie się Boga. Zadaniem wiary jest odtworzenie integracji Boga i świata w przeżyciu ludzkim. Tu pomocą może służyć dla pogłębienia tej myśli ekskurs I: *O znaczeniu wiary dla przeżywania doświadczalnie Boga*. Formalną podstawową strukturę wiary stanowi wolność osobista, albowiem zarówno w kontaktach z innymi ludźmi, jak i z objawiającym się Bogiem nie ma całkowitej pewności, lecz otrzymuje się tyle światła, by rozpoznać wyraz czy symbol przekazany mimo wieloznaczności i wątpliwości towarzyszącej.

Aby lepiej ukazać relację między Bogiem i światem stworzonym, za paradygmat bierze autor fenomenologię wolności ludzkiej w rozdziale pierwszym (II. *Ciało jako symbol człowieka*). Wolność istnieje tylko, o ile wyrazić się może w symbolu zewnętrznym. Prawyrazem i symbolem własnej wolności jest ciało ludzkie z jego przejawami przez zmysły, jako narzędzie komunikowania się z otoczeniem. Po obu stronach potrzebny jest wolny akt uznania. Gdy wolny podmiot jest uznawany w swym symbolicznym wyrażeniu się, może nastąpić spotkanie z nim samym bezpośrednio czy to w pozdrawiającym podaniu ręki, czy też w małżeńskim oddaniu się wzajemnym. Tu materiałem pomocniczym służy ekskurs II: *Ciało jako wyraz wolności i natury bytu*. Przez przejawy zewnętrzne rozpoznaje się naturę każdego bytu — jego „mowę”, jak również symbol wolnego podmiotu — Boga, przekazującego przez rzeczy swoją „pieśń” osobie ludzkiej.

Przez ciało człowiek jednocześnie przynależy do całego „stworzenia” i wyróżnia się z intersubiektywnie pojmowanej „ludzkości”.

Dwa zagadnienia poruszone zostały w rozdziale drugim (*Stworzenie jako symbol i „sakrament” Boga*): 1° Istoty objawieniem się i samoofiarowaniem się Boga, oraz 2° Bóg jako *aliud* i *non aliud* stworzenia. Co do pierwszego: teza wyjściowa, że wolność istnieje tylko wtedy, gdy otrzymuje wyraz zewnętrzny, odnosi się do ludzkiej wolności. Jest cechą słabości bytów skończonych istnienie różnicy między wolnością i jej ze-

wnętrznym wyrazem. Wyrazem istoty nieskończonego Boga jest jedynie Boży Logos. Stworzenie jest zaledwie znikomo-skończonym symbolem Boga odległym od Niego nieskończenie. Bóg, chociaż objawia się w stworzeniu, pozostaje istotnie w nim ukryty. Podobieństwo leży natomiast w tym, że stworzenie jako *verbum Verbi* pozostaje sakramentem Bożej wolności, uosobionym znakiem i narzędziem Jego najgłębszej istoty. On sam okazuje się i ofiarowuje w bytach stworzonych. Teksty biblijne stawiają na równi przejawy słowa Bożego i Bożej Mądrości w widzialnym świecie z ogłoszonym uroczyscie i spisaniem Prawem Bożym w Starym Testamencie, jak i w nauce Chrystusa. „Ziemia jest napełniona chwałą Pana” (Ps 33, 5) — stworzenie jest teofaniczne. Bóg jest obecny w dziele stworzenia ponadto poprzez ożywiającego Ducha, tego samego, który wiąże w życiu trynitarnym odrębność Syna z Prapoczątkiem Ojca. Wspaniałość Boża w stworzeniach jest inna niż w życiu i śmierci Syna Bożego, ale jest to istotnie ta sama „chwała” (*doksa*). Wiara zatem uczy czcić stworzenie jako „symbol” i „słowo” Boga interesującego się człowiekiem w miłości.

Co do drugiego zagadnienia: już scholastycy, m.in. św. Tomasz z Akwinu, powiadali, że Bóg mieszka w świecie, jak dusza w ciele *praesentia, potentia, substantia* — przez swoją obecność, moc i istotę. Bóg może mówić do stworzenia przez stworzenie, nie tracąc Swjej transcendencji. Bóg jest nie tylko czymś „innym” (*aliud*) niż świat stworzony, ale zarówno czymś „nie innym” (*non aliud*). Gdyby był oddzielony od stworzeń jako całkiem inny, nie byłby Bogiem wszystko obejmującym i we wszystkim obecnym. Przy jednostronnym rozwinięciu tej myśli zagrażają dwie skrajności: jeśli się przesadnie pojmuje transcendencję i odrębność Boga — popadnięcie w deizm, a nawet w ateizm; przy przesadnym podkreśleniu immanencji Boga w świecie — panteizm. Integrującym ujęciem jest rozumienie świata sakramentalne: nie jest on tylko rzeczą daną człowiekowi do wykorzystania, lecz wyrazem zewnętrznym Bożego podmiotu, którego człowiek ma słuchać i który winien uznawać. Bóg wszystko czyni *ad sui manifestationem*, jak powiedział św. Bonawentura (*In II Sent.*, 16, 1, 1).

W następnym rozdziale (Stworzenie jako „świat”...) jest mowa o zmienności świata i symbolicznym charakterze rzeczy. Skoro świat jest czymś wciąż realizującym się, polem różnych energii, systemem otwartym, podobnie jak ludzka wolność, powstaje pytanie, czy przejawianie się Bożej chwały (*doksa*) odnosi się tylko do świata w stanie dziewiczym, czy także do „naruszonego”, przetwarzanego przez ludzi. Świat został dany ludziom jako dar i „błogosławieństwo” (Rdz 1, 28). Pozostanie takim, jeśli człowiek go nie będzie gwałcił, plądrował i niszczył. Należy, jak wskazuje Martin Heidegger (*Brief über den Humanismus*, Frankfurt 1965, s. 5), doskonalić rzeczy i doprowadzać do ich pełnego rozwoju. Z pomocą przychodzi tu materiał z ekskursu III dotyczącego przyrody jako „wyrazu Boga”, niszczącej i niszczonej. Autor nie daje własnej odpowiedzi, ale wskazuje na trzy możliwe rozwiązania. W każdym z nich dopiero przez Wcielenie Jezusa Chrystusa, który przyjął na siebie zło fizyczne, otrzymał zepsuty i prowadzący do zepsucia świat nową symbolikę.

Jak człowiek wyraża sam siebie także przez swobodny dobór przyjaciół, których sposoby wyrażania istnienia uznaje za swoje, podobnie Bóg wybrał człowieka za przyjaciela i swego reprezentanta, by był dla innych stworzeń obrazem Boga. Dopóki człowiek pozostaje przyjacielem Boga, Bóg akceptuje jego wyrażanie wolności w świecie, staje się on sakramentem dla przekazywania bezpośredniej bliskości Boga. Zatem świat stworzony, jako całość, jest wyrazem Boga także tam, gdzie wchodzi w grę przyczyny wtórne.

W rozdziale *Forma wyobcowanego świata jako sakrament (ukrzyżowanego) Boga* szuka autor odpowiedzi, co się dzieje, gdy wolny człowiek przestaje być przyjacielem Boga. Odpowiedź przychodzi od Jezusa Chrystusa, który jako Syn Boży „ogócił samego siebie” przez śmierć krzyżową. Sa-

kramentalne rozumienie świata przez objawienie Chrystusa rozwiązuje aporie teodycei. Tak pozytywne, jak i negatywne przejawy stworzeń są wyrazem obecności Boga w świecie, nawet przeżywanie Jego nieobecności w tzw. „ciemnej nocy” u mistyków. Nie ma sprzeczności teologii stworzenia z teologią krzyża.

W ostatnim rozdziale (VI) dwie sprawy są poruszone: 1° Zostaliśmy już znalezieni przez Boga (Dz 17, 27 n.) zanim odkrywamy Jego ślady, bo objawił się w mądrości wcielonej w stworzeniach i oczekującej przed naszymi drzwiami (Syr 15, 21; Md 6, 14; Rz 1, 18 nn.) oraz 2° konieczność stosowania nowej pedagogiki, by otaczający świat przestał być czymś bezosobowym, narzędziowym, do którego podchodzi się tylko konsumpcyjnie.

Symboliczne widzenie rzeczywistości gwarantuje, zdaniem autora, troskliwe, pełne szacunku i odpowiedzialności obchodzenie się z nią. Wzorem takiego podejścia do świata był św. Franciszek, według relacji Tomasza z Celano: „Po drodze znaków, które są wyciśnięte na rzeczach, szedł on, Franciszek, wszędzie za umiłowanym Panem i ze wszystkiego czynił drabinę, by przy jej pomocy dojść do Jego tronu” (*Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi*, w: *Franziskanische Quellenschriften*, t. V). A Ernesto Cardenal mawiał, że wszędzie znajdujemy „inicjały Boga, a wszystkie istoty stworzone są miłosnymi listami Boga do nas” (*Das Buch von der Liebe*, Wuppertal 1985, 28).

Książka jest niewielka, lecz zawiera wiele głębokich i skondensowanych myśli, będących oryginalnymi przemyśleniami autora, który obok głębokiego zaangażowania wewnętrznego potrafi mieć wnikliwe i obiektywne spojrzenie na rozważane zagadnienia.

o. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

Alexander RONAI, Hedwig WAHLE, *Das Evangelium ein jüdisches Buch? Eine Einführung in die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments*, Freiburg-Basel-Wien 1986, s. 190 (*Herderbucherei*, t. 1298).

Książka w wydaniu kieszonkowym jest interesująca zarówno ze względu na autorów, jak i układ treści. Napisało ją dwoje ludzi pochodzenia żydowskiego, pracujących od lat w Wiedniu, zajmujących się relacjami między chrześcijaństwem i żydostwem, a jednak reprezentujących osobście dwie odrębne strony w dialogu, zgodnie ze swoimi przekonaniem: on — żydowską, ona — chrześcijańską. Aleksander Ronai urodzony na Węgrzech, z zawodu kupiec, z wykształceniem rabińskim we Frankfurcie n. Menem, przeżył czasy hitlerowskie w Anglii, „odkrył” na studiach „żydowskiego” Jezusa i nici wiążące chrześcijaństwo z judaizmem, napisał tekst do filmu o Jezusie wyreżyserowanego dla telewizji austriackiej przez jezuitę Reinholda Iblackera z Monachium i wyświetlanego w 1983—1984. Natomiast siostra Hedwig Wahle, wiedenka, również od 1938 r. w Anglii, matematyczka i fizyczka, wychowana po katolicku, wstąpiła w 1955 r. do zgromadzenia zakonnego NMP z Syjonu, zdobyła doktorat z judaistyki, od 1974 r. jest dyrektorką administracyjną Komisji Koordynującej dla Wspólnoty Chrześcijańsko-Żydowskiej w Wiedniu.

Książka napisana została w dwugłosie żydowsko-chrześcijańskim, z osobnym omówieniem każdego tematu z punktu widzenia żydowskiego czytelnika Nowego Testamentu przez A. Ronai i z punktu widzenia odbiorcy chrześcijańskiego, wierzącego, przez H. Wahle. Ma to być przyczynkiem do wzajemnego lepszego poznania i zrozumienia się. Żydowskie rozumienie poszczególnego tematu jest podawane w pierwszej kolejności, następnie objaśnienie chrześcijańskie (katolickie), które nie jest repliką na poprzednie, lecz uwydatnieniem zwykle innych aspektów interesujących odbiorców orędzia chrześcijańskiego Ewangelii. W ten sposób rozszerza się horyzont i wzbogaca o różne sposoby patrzenia na księgi.