

Stanisław Frankl

"Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium", Gottlieb Söhngen, Bonn 1937; "Der Wesenbau des Mysteriums", Gottlieb Söhngen, Bonn 1938 : [recenzja]

Collectanea Theologica 19/4, 536-541

1938

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.

Söhngen Gottlieb, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie IV, Bonn 1937, Hanstein str. 101.

Der Wesensbau des Mysteriums, ibid. VI, Bonn 1938, str. 103.

Do najżywoźniejszych i najważniejszych współczesnych sporów teologicznych należy kwestia o metafizycznej istocie mszy św. Do najważniejszych, gdyż w ostatnim półwieczu sprawa istoty mszy św. jest ciągle przedmiotem dyskusyj teologicznych, czego najlepszym wyrazem jest olbrzymia wprost literatura teologiczna w różnych europejskich językach. Do najważniejszych, gdyż zagadnienie mszy św. jako centralnego punktu kultu chrześcijańskiego łączy się ściśle z życiem chrześcijanina, a odpowiednie przedstawienie metafizycznej istoty mszy św. jest podstawą stosunku wiernych do Najśw. Ofiary i ich czynnego w niej uczestniczenia, co znów jest ośrodkiem tak rozwijającego się dziś ruchu liturgicznego.

Ponieważ promotorami ruchu liturgicznego w znaczeniu dzisiejszym są przeważnie zwolennicy t. zw. Szkoły Benedyktynskiej, której punktem wyjścia i podstawą zarazem co do tłumaczenia metafizycznej istoty mszy św. jest t. zw. Kultmysterium wzgl. Mysterientheorie, dlatego też samo pojęcie *mysterion* w kulcie chrześcijańskim wymagało dokładniejszego opracowania i określenia, zwłaszcza że sami twórcy i propagatorowie tej teorii nie sprecyzowali ściśle swych zasadniczych pojęć. Lukę tę mają wypełnić dwa omawiane dziełka Söhngena, od zeszłego roku profesora Państwowej Akademii w Braunsberdze, który pod kątem widzenia Analogia Fidei, o czym zresztą opublikował już szereg artykułów na łamach kwartalników *Catholica* i *Wissenschaft und Weisheit*, stara się całą kwestię naświetlić.

Pierwszą swoją rozprawę, w której Autor wychodząc z tomistycznego pojęcia sakramentu i urabiając w ten sposób ideę *mysterion* zachodzącą u św. Pawła i Ojców Kościoła stara się uzasadnić prawo traktowania w dziedzinie sakramentologii zagadnienia „Mysteriengegenwart“, dzieli na cztery części. W pierwszej części „Kultgemeinschaft“ kreśli A. podmiot i czynnik materialny w obrębie Kościoła Chrystusowego; zastanawia się nad rzeczywistością tego kultu, którą upatruje w sakramentach i nauce kościelnej, następnie przedstawia wyniki czynności kultycznej, czyli istotny skutek tej rzeczywistości, czym jest łaska Boża. W części drugiej „Mysterienfeier“, która dla omawianego zagadnienia jest zasadniczą przedstawia i rozwija A. fundamentalne pojęcia teorii misteryjnej. W części następnej „Symbol-wirklichkeit“ rozpatruje S. Element wewnętrzny i zewnętrzny w sakramentach, wreszcie w ostatniej części „Sakramentale Christusnachnehmung“ przedstawia znaczenie bezpośredniego

skutku sakramentalnego *res et sacramentum* jako też jego łączność z czynnością zbawczą Chrystusa i ostatecznym sakramentalnym skutkiem.

Rozprawa druga, w której A. poprzez ideę *mysterion* dochodzi do pojęcia sakramentu, jest poświęcona przede wszystkim wszechstronnemu omówieniu w granicach badania teologicznego *pojęcia mysterion* i obejmuje cztery części. Najpierw zastanawia się A. nad pojęciem *mysterion* w świetle religioznawstwa. Następnie w części drugiej, która jest ośrodkiem całości, omawia to zagadnienie z punktu liturgicznego, gdzie przedstawia swój stosunek do teorii Casela. Część trzecią poświęca analizie stosunku *mysterion* do katolickiej teozofii. Wreszcie w części ostatniej bada S. sam jakgdyby architektoniczny układ w kosmosie *mysterion*.

Ponieważ obie rozprawy poświęca Söhngen temu samemu zagadnieniu, badając je z różnych punktów widzenia, dlatego przy omawianiu ich traktujemy je łącznie¹⁾.

Celem jasnego sprecyzowania swojego stanowiska i zaznaczenia różnicy poglądów między zapatrywaniem Casela a własnymi pojęciami ujmuje A. poglądy uczonego benedyktyna w formie czterech twierdzeń, którym przeciwstawia swą własną naukę. Nie wchodząc w dokładność przedstawienia tych poglądów i ścisłość rozprawienia się z nimi ze strony profesora braunsherskiego, czemu wiele trudu i miejsca poświęcił ostatnio V. Warnach O. S. B. na łamach miesięcznika *Liturgisches Leben* (1938, str. 9—39), ograniczam się do zwrócenia uwagi na zagadnienie centralne odnośnie do pojęcia *Mysteriengegenwart*. W tej materii znajdujemy u Autora (I, 92 i n.) następujące twierdzenia:

1. Sakrament w pełnym tego słowa znaczeniu jest analogiczną jednością, powstającą z połączenia elementu zewnętrznego, mianowicie sakramentalnych znaków (*sacramentum tantum*) z elementem wewnętrznym, czyli skutkiem bezpośrednim, wypływającym z wykonania znaków zewnętrznych (*res et sacramentum*).

2. Zewnętrznemu elementowi sakramentalnemu odpowiada element sakramentalny wewnętrzny i to nie tylko przez swoją rzeczywistość wewnętrzną lecz też i przez treść symbolu wewnętrznego, który jest nieodzielny od wewnętrznej rzeczywistości. I tak przy sakramencie chrztu św. odpowiada zewnętrznemu elementowi sakramentalnemu mianowicie czynności zanurzenia i wynurzenia człowieka z wody wewnątrzno-duchowe i rzeczywiste uobecnienie śmierci i zmartwychwstania chrzczonego z Chrystusem. Podobnie też przy Sakramencie Ołtarza a zwłaszcza przy

¹⁾ Celem ułatwienia rozprawę pierwszą wzgl. drugą oznaczamy I wzgl. II.

konsekracji odpowiada zewnętrznemu uobecnieniu przez oddzielne postacie chleba i wina duchowo-rzeczywiste uobecnienie ofiarnej śmierci Chrystusa przez rzeczywistą obecność Jego ciała i krwi w stanie ofiarnym.

3. To wewnętrzne uobecnienie odbywa się drogą duchowo-rzeczywistego naśladowania dzieł, którymi nas P. Jezus odkupił, a przede wszystkim Jego męki i śmierci. Stąd chrzest św. jest odzwierciedleniem śmierci i pogrzebania Zbawiciela, gdyż udziela nam nowego życia przez uśmiercenie u nas starego Adama. Podobnie ma się sprawa z innymi sakramentami.

4. Atoli to sakramentalne naśladowanie Chrystusa w Jego dziele odkupienia odbywa się nie przez jakieś naśladownictwo zewnętrzne między krzyżową śmiercią Zbawiciela a działaniem sakramentalnym, lecz polega na samym działaniu poszczególnych sakramentów, które jest działaniem przez upodobnienie się (effectus per imitationem).

Dla uniknięcia ewentualnego nieporozumienia dodaje Söhngen, że to duchowo-rzeczywiste uobecnienie zbawczych czynności Chrystusa Pana w sakramentach nie należy rozumieć w tym znaczeniu, jakgdyby — co mogłoby wynikać z Pawłowej nauki o chrzcie św. (Rzym 6, 3—11) — powinno się odróżniać potrójną śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela, mianowicie najpierw sam historyczny fakt w życiu ziemskim P. Jezusa, następnie powtarzanie się tego faktu w trakcie duchowego życia ochrzczonego i wreszcie śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa w symbolu sakramentalnym, ale trzeba je pojmować w tym sensie, że umieranie i zmartwychwstanie Odkupiciela w sakramencie jest Jego umieraniem i zmartwychwstaniem o tyle o ile odbywa się ono zewnętrznie i wewnętrznie na ochrzczonego i to — jeżeli chodzi o proces wewnętrzny — nie tylko w etycznym naśladowaniu życia Chrystusa, lecz przede wszystkim w jakimś sakramentalnym upodobnieniu się do P. Jezusa i jego zbawczych czynności, które występują jako duchowa siła twórcza (I, 93 i n.). Jednak te czynności Chrystusa, występujące w symbolu sakramentalnym nie dotyczą samego Zbawiciela w Jego ciele realnym, lecz tylko odnoszą się do Jego ciała mistycznego. Chrystus bowiem już więcej nie umiera ani w swym ziemskim życiu, ani w życiu uwielbionym, lecz tylko umiera i zmartwychwstaje w procesie sakramentalnym, który jest udziałem Jego ciała mistycznego (I, 94).

Powyższe myśli stara się Söhngen uzasadnić przede wszystkim w drugiej rozprawie, gdzie pojęcie chrześcijańskiego misterion odnosi się do tych Bożych czynności, w których tajemnica naszego zbawienia ukryta w Bogu, drogą Bożego działania staje się udziałem człowieka (II, 9). Ponieważ ta droga Bożego działania realizuje się w dziele odkupienia, stąd pojęcie misterion zawiera trzy składowe czynniki: historyczne czynności Zbawi-

ciela podlegające prawom czasu a więc niepowtarzalne, zbawcze czynności Chrystusa, w których objawiła się zbawcza wola Boża i przez które zostało dokonane nasze zbawienie (Ef 1, 4—14) trwające na wieki i niepodlegające prawom historii, siła i działanie wychowawcze tych zbawczych czynności (II, 9—27). Z tego pojęcia misterion wysuwa też S. pewne wnioski. Ponieważ czynności historyczne Zbawiciela są niepowtarzalne dlatego *repraesentatio mortis Christi* nie może oznaczać uobecnienia tej śmierci jako samego faktu historycznego, gdyż Chrystus więcej nie umiera, ^{U.} wyraża tylko uobecnienie skutków, których przyczyną i źródłem zarazem jest śmierć Chrystusa Pana. Nadto w Sakramencie Ołtarza nie występują jedynie same skutki, lecz jest to samo ciało i ta sama krew, którą Zbawiciel ofiarował za nas na krzyżu. Wobec jednak faktu, że sakramenta są *mysterium crucis*, nie mogą być one tylko samym skutkiem męki Chrystusowej, ale też — jako *mysterium Christi* — zawierają i samego Chrystusa. Atoli przy funkcjach sakramentalnych nie występuje już Chrystus historyczny. „Und wie der irdische Jesus — powiada Söhngen — einmal der geschichtliche Träger war für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an Christus selbst, so ist nunmehr seine Kirche der geschichtliche Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an den Gläubigen. Denn die Kirche ist „Leib Christi“ (1 Kor 12, 27; Eph 5, 30), und zwar der durch die Geschichte in dieser Zeitlichkeit pilgernde Leib des himmlischen Christus. So ist die Kirche jetzt auch der geschichtliche Leib des Kreuzesmysteriums“ (II, 33 i n.). Reasumując swoje poglądy na istotną treść sakramentalnego misterium, podkreśla S., że „Gegenwärtig gesetzt wird der am Kreuze ein für allemal vollbrachte Opfertod des Herrn in einem nachahmenden Gedächtnis, das an und von seinem mystischen Leibe vollzogen wird durch die wesenhafte Gegenwärtigsetzung des Opferleibes und Opferblutes Christi“ (II, 36).

Obie rozprawy, w których Autor nie zdradza niestety łatwości i ściślej precyzji w przedstawieniu trudnego zresztą zagadnienia, posiadają dla samej sakramentologii wielkie znaczenie, gdyż stanowią pierwszą naukową próbę w formie dzisiejszej, poświęconą opracowaniu pojęcia i roli idei misterion w sakramentologii katolickiej. Dotychczasowy bowiem dorobek katolickiej sakramentologii poświęcony był głównie badaniu działalności sakramentalnej drogą należytego przedstawienia stosunku zewnętrznego sakramentalnego elementu (*sacramentum tantum*) do bezpośredniego skutku, wpływającego z sakramentu ważnie udzielonego (*res et sacramentum*). Natomiast S. w swych badaniach zdąży do tego, ażeby przy rozpatrywaniu bezpośredniego skutku sakramentalnego podkreślić znaczenie i rolę tego elementu wewnętrznego dla pełniejszego i głębszego zrozumienia

symboliki sakramentalnej. Dlatego sądzi, że właśnie w tym sakramentalnym skutku sprawczość i symbolika sakramentalna zrastają się celem stworzenia pewnej jedności lub rzeczywistości sakramentalnego symbolu (Sakramentale Symbolwirklichkeit). W ten sposób przychodzi do wniosku o sakramentalnej działalności drogą naśladowania (effectus per imitationem), co właściwie jest tylko ostateczną konsekwencją teorii intencjonalno-dyspozycyjnej sprawczości sakramentalnej w sensie Billota. Naukę tego francuskiego kardynała o naturze i działaniu znaku praktycznego w zastosowaniu do sakramentów uzupełnia podkreśleniem roli samej symboliki sakramentalnej, wprowadzając w ten sposób obok pojęć arystotelesowskich pewne elementy platońskie.

Atoli jak przy każdej próbie tak i w rozprawach omawianych nie brak twierdzeń, które mogą wywołać pewne zastrzeżenia.

Przeciwstawiając się teorii t. zw. Szkoły Benedyktyńskiej, sądzi Söhngen, że właściwie obecnie we wszystkich sakramentach a przede wszystkim w Sakramencie Ołtarza uobecnia się wprawdzie ofiara krzyżowa Zbawiciela, ale jako element aktywny nie występuje tu Chrystus historyczny, lecz tylko mistyczny, dzięki czemu może być zachowana tożsamość ofiary krzyża i ołtarza. Czy jednak można mówić o ofierze samego Chrystusa we mszy św., skoro msza św. ma być tylko przedstawieniem na wiernych i przez wiernych ofiary krzyżowej? Czyż samo pojęcie przedstawienia (repraesentatio) wystarczająco wyraża dogmat o charakterze ofiarniczym mszy św.? Wprawdzie Söhngen podkreśla i to zupełnie słusznie, że uwielbiony Chrystus już więcej nie umiera, dlatego w żaden sposób nie może być mowy o jakimś powtórzeniu albo przedstawieniu historycznego aktu krwawej ofiary krzyżowej. Czy jednak wynika z tego, że ten sam Chrystus jako element aktywny nie odgrywa już w ofierze mszy świętej żadnej roli? Przecież sobór trydencki — co znajduje oddźwięk i u samego Söhngena (I, 99) — jasno podkreśla tożsamość ofiarnika krzyża i ołtarza. Zresztą abstrahując od teorii o ofierze Zbawiciela w niebie w sensie Thalhofera i in., nie można przeoczyć istotnego momentu w kulcie chrześcijańskim, mianowicie wiecznego kapłaństwa Chrystusowego, którego podstawą jest wieczna unia hipostatyczna. Jakkolwiek bowiem Chrystus nie wykonuje już więcej historycznych aktów ofiary, nie mniej jednak zachowuje ciągłość swego ofiarniczego usposobienia nawet w swym chwalebnyim życiu „gdyż zawsze żyje, aby wstawić się za nami“ (Żyd 7, 25). Stąd wynika, że przesunięcie elementu aktywnego w czynnościach kultycznych a głównie w ofierze mszy św. na ciało mistyczne Chrystusa napotyka na poważne trudności teologiczne, które przeciwko nielicznym zwolennikom tego zapatrywania wysuwano już w czasie soboru trydenckiego.

Również pojęcie o sakramentalnej sprawczości przez upodobnienie się do Zbawiciela czyli o sakramentalnym naśladowaniu Chrystusa domaga się pewnego uzupełnienia a może nawet i korekty. „Sakramentale Christusbildung“ polega — według Söhnгена — nie tylko na wywołaniu skutków sakramentalnych, upodabniających się do sakramentalnej przyczyny, lecz cała działalność sakramentalna w swojej istocie polega na upodobnieniu się do Chrystusa w Jego zbawczych czynnościach do tego stopnia, „dass das Sein der Wirkung als Sein durch Gleichgestaltung bestimmt werden muss“ (I, 95). Rzecz ma się podobnie jak przy wykonywaniu autoportretu, gdzie dzieło powstaje i istnieje drogą upodabniania się do malarza. Atoli na czym to podobieństwo polega przy Sakramencie Ołtarza, A. bliżej nie wyjaśnia, gdyż pewne tłumaczenia (I, 39, 64 i 99), których Autor używa nie są m. zd. wystarczające i samego centralnego zagadnienia co do metafizycznej istoty mszy św. nie rozwiązują. W związku z powyższym podkreśla S. z całym naciskiem, że Chrystus jest obecny w ofierze eucharystycznej „auch in derselben Opfertat wie am Kreuze, sola offerendi ratione diversa“ (I, 99). W jaki sposób można pogodzić tożsamość (numeryczną?) z pojęciem upodabniania się, które — jak z przytoczonego przez Autora przykładu z autoportretem wynika — zakłada różnicę między samą rzeczą a jej podobieństwem?

Zresztą sama metoda jaką zastosował Söhngen, mianowicie wybranie drogi środkowej pomiędzy tradycyjną nauką scholastycznych dogmatyków a zapatrywaniem Szkoły Benedyktyńskiej, już z góry powoduje pewne nastawienie krytyczne do poglądów Autora, czego są wyrazem niektóre recenzje. Sądzę, że może skłonią one Autora do poddania ścisłej rewizji swych zapatrywań i wzbogacenia katolickiej sakramentologii nowym przyczynkiem.

W każdym razie trzeba stwierdzić, że omawiane rozprawy należą do tych dzieł, nad którymi teolog zajmujący się sakramentologią nie może przejść do porządku dziennego i z tego względu zasługuje na szczere polecenie.

Lwów

Ks. Stanisław Frankl.

Giuseppe Messina S. J., Inizi di lirica ascetica e mistica persiana (Sacra Script. Antiquit. Orient. Illustrata, Biblica et Orientalia, n. 7), Roma 1938 (Pont, Istit. Bibl.), str. 53, cena Lit. 10.

W serii prac znanego specjalisty od historii porównawczej religii najwybitniejszego znawcy iranizmu, O. Prof. Messiny S. J., ukazała się w r. 1938 rzecz nowa, wydana jako tom 7 *Biblica et Orientalia*, omawiająca początki liryki ascetycznej i mistycznej.