

Jacek Salij

"Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ? : I. Problématique", G. Lafont, Paris 1969 : [recenzja]

Collectanea Theologica 42/3, 208-209

1972

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.

armii niemieckiej, że wojna jest objawieniem wielkości Boga, a oddziały kierowane przez Ducha Świętego gotowe są nawet na śmierć na polu bitwy, co ma być naśladowaniem dobrowolnej ofiary Jezusa na krzyżu... Uwaga autora, że po drugiej stronie frontów I wojny światowej teologia również służyła propagandzie wojennej, potęguje pesymizm w ocenie sytuacji. Podobne badania na temat zaangażowania teologii w problematykę wojenną powinny objąć również okres ostatniej wojny.

Ks. Henryk Bogacki SJ, Warszawa

G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ? I. Problématique*, Paris 1969, Cerf, s. 333 (*Cogitatio fidei* 44).

Książka jest krytyką całej ponicejskiej trynitologii, zarówno scholastycznej jak patrystycznej, zachodniej i wschodniej. Autor próbuje zarysować nowe ujęcie traktatu o Trójcy Świętej, w którym ortodoksja katolicka uwolniłaby się — jego zdaniem — od obciążeń i jednostronności, mających swe źródło jeszcze w reakcji antyariańskiej. Jednostronności te ujawniły się już w starożytnym podziale nauki świętej na teologię (prawda o Trójcy Świętej) i ekonomię (prawda o odkupieniu). Podział ten był świadectwem, że tajemnicą Trójcy Świętej zaczęto się zajmować samą w sobie, bardziej lub mniej abstrahując od jej perspektywy historyczno-zbawczej, w której została objawiona. Od błędu tego nie uchronili się również Ojcowie greccy, bo i oni byli zdeklarowanymi homouzjastami, akcentującymi współistotność Syna w sposób „teologiczny”, zamiast „ekonomiczny”. Począwszy od sporów z arianami i systematycznych ujęć trynitologii przez Ojców kappadockich nikomu nie udało się stworzyć ujęcia — twierdzi Lafont — które byłoby wierne ortodoksji nicejskiej, a zarazem zgodne z mentalnością przednicejską. Ontologiczne tylko ujmowanie tajemnicy Trójcy doprowadziło do tak rażących nieporozumień, jak anzelmiańska koncepcja, że również inna Osoba, a nie Syn, mogła przyjąć naturę ludzką (por. też św. Tomasz, *S. Th.* 3, q 3, a 5—8). W dopuszczeniu możliwości wcielenia innej Osoby widzi Lafont najbardziej uderzające ujawnienie skandalu, jakim jest tylko ontologiczne uprawianie trynitologii, i mimo że w tradycyjnej teologii jest to problem marginesowy, problem raczej logiczny niż realny, bo będący okazją do sprawdzenia wewnętrznej logiki całej metafizyki Trójcy, raz po raz jest przez Lafonta przypominany i wypominany.

Jaką trynitologię pozytywną proponuje krytyk tak nieprzejednany? Nowy traktat o Trójcy winien być oparty na misterium paschalnym Chrystusa, gdyż jest ono obrazem wiecznego współprzenikania Trójcy. Działanie Boga na zewnątrz nie może bowiem nie być refleksem życia wewnątrztrynitarnego. Również paschalne dzieło Chrystusa jest skierowanym do ludzi odzwierciedleniem tej miłości, jaka łączy Osoby Boskie. Tajemnica Trójcy została więc objawiona jako skierowana do nas, jako realizująca się w przyjściu i dziele Chrystusa dla naszego zbawienia. Właśnie dlatego skandalem jest zastanawianie się nad możliwością wcielenia innej Osoby niż Syn. Przedmiotem refleksji teologicznej nie powinna bowiem być tajemnica Trójcy sama w sobie, ale taka tajemnica Trójcy, jaka została nam objawiona, tajemnica Trójcy ukazana nam w odkupieńczym dziele Chrystusa.

Drugim punktem zwornikowym nowej trynitologii winna być bardziej prawidłowa koncepcja osoby. Koncepcja tradycyjna, która skryształizowała się w klasycznej definicji Boecjusza, podkreśla bowiem — zdaniem Lafonta — indywidualność osoby, jej zdeterminowanie i oddzielenie od innych. Tymczasem o osobie trzeba myśleć w kategoriach dynamicznych, jako o bycie działającym i przekazującym siebie. Według Lafonta, ta komunijność, zdolność udzielania się innym i poszerzania się o innych, jest głębszym fundamentem osobowości niż samoistność. Nie ma osoby tam, gdzie nie ma tego

nieutralnego zmysłu wzajemności. Samoistność jest jedynie fundamentem tego, co statyczne w bytowaniu osoby. Przynajmniej w Bogu dynamiczność jest pierwotna w stosunku do substancjalności. Jeśli można się posłużyć terminem ontologii Tomaszowej dla wyrażenia myśli Lafonta: Bóg dlatego jest w najwyższym stopniu substancją, że jest Czystą Aktualnością, a nie odwrotnie. Ujęcie osoby jako bytu z samej swojej istoty skierowanego ku innym pozwoliłoby niepomiarnie pogłębić tajemnicę Trójcy, prawdę o wzajemnym udzielaniu się osób i udzielaniu się Trójjedynemu stworzeniom.

Książka należy więc do dzieł, które programowo chcą być nowatorskie i już z tej racji może budzić pewne zażenowanie i nieufność. Tradycyjnym podejściem teologa katolickiego jest bowiem postawa przeciwna: zwykle teolog czuł się zobowiązany wykazywać, iż jego ujęcie mieści się całkowicie w wierze poprzednich pokoleń. Podejście takie mogło być przyczyną pewnego konserwatyizmu, ale przede wszystkim zapewniało identyczność wiary i katolickość teologii poprzez pokolenia, było gwarancją, że ujęcia nowe pójdą w kierunku pogłębienia lub dostosowania do czasu tego co ponadczasowe, nie zaś w kierunku zmiany i odejścia. Dopiero pod wpływem nowożytnej koncepcji nauki pojawił się w teologii kult oryginalności i nowatorstwa. Dzieło Lafonta jest jednym z owoców tego kultu, co zresztą nie powinno być powodem do odrzucania go z góry, bo dość często w dziełach tego rodzaju pod zewnętrzną szatą nowatorstwa kryje się solidna tradycyjna doktryna katolicka.

Oceniając ogólnie tę książkę: jest to próba ciekawa, a jej wartość należy mierzyć nie tylko ogólną poprawnością teologiczną. Dzieło należy do tych, które realizują praktycznie postulat kerygmaticzności teologii i może mieć wpływ na pogłębienie duchowości trynitarniej w Kościele współczesnym. Można natomiast mieć wątpliwości, czy było konieczne stawiać dawnym i późniejszym ojcom we wierze tak poważne, a przecież w dużym stopniu niesłuszne zarzuty. Czy nie byłoby raczej słusniejsze oprzeć się na eklezjologicznej zasadzie, sprawdzalnej przecież historycznie, że Kościół w każdym swoim pokoleniu zachowuje integralną wierność prawdzie objawionej, i nawet jeśli jakieś aspekty prawdy są w danym okresie czasu mniej dostrzegane i przeżywane, to przecież nigdy nie są nieobecne całkowicie. I wątpliwość druga: czy rzeczywiście trzeba było tak interesujące koncepcje na temat osoby ubierać w pretensjonalne szaty kiepskiej metafizyki?

O. Jacek Salij OP, Warszawa

Konfesja Augsburgska z 1530 r., Warszawa 1970, Wydawnictwo Zwiastun, s. 63.

Gdyby ktoś próbował zestawić symboliczne pięć ran, na które cierpi teologia polska, musiałby wymienić — zapewne nie na ostatnim miejscu — nasze nieprzyzwyczajenie do korzystania ze źródeł. Istnieją zresztą potężne, a bardzo realne bariery, które utrudniają nam szersze sięganie do tekstów źródłowych, choćby np. słabe wyposażenie w tym względzie naszych bibliotek. Doświadczył tego każdy, kto próbował dotrzeć np. do jakichś drugorzędnych mistrzów średniowiecza, do starych sakramentarzy czy do klasycznych teologów epoki potrydenckiej. W mniejszych ośrodkach teologicznych nawet Migne czy niektóre dzieła św. Tomasa są niekiedy praktycznie niedostępne.

Oddalenie od źródeł jest jedną z głównych przyczyn, z których płynie wtórność naszej teologii. Nasza łączność z tradycją teologiczną dokonuje się przede wszystkim poprzez współczesnych teologów zachodnich. Trudno się nawet zastanawiać, czy byłoby nas stać na swoje własne podejście do tradycji teologicznej i wydobywanie z niej własnymi oczyma tego co w niej ożywiające, skoro my z góry ustawiamy się w pozycji satelitów i nawet nie próbujemy — na liczącą się skalę — prowadzić samodzielnych badań opartych bezpośrednio na źródłach.