

Ignacy Bieda

"Die Lehre der hochmittelalterlichen
Theologen von der vollkommenen
Erkenntnis Christi", Jan Th. Ernst,
Freiburg im Breisgau 1971 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 42/4, 240-242

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.

kie problemy nurtujące dzisiejszą myśl teologiczną autor stara się wyrazić w ten sposób, by nie odstępować od wiążącej nauki wiary. Pragnie, by jego dzieło było przepojone nauką i duchem ostatniego soboru. Podręcznik ma katolicką naukę uprzystępnąć dzisiejszemu człowiekowi, ma być dogmatyką „nowoczesną”.

Autor odstępuje od powszechnie przyjętego układu traktatów, u podstaw którego leżało ściśle określone pojęcie teologii, którą można by nazwać teologią pojęciową względnie istotową (*Begriffs- oder Wesenstheologie*). Chodziło w niej o odpowiedź na pytanie, czym jest Bóg, Chrystus, człowiek, łaska, sakramenty itd. Taką teologię narzucało myślenie urobione na filozofii greckiej, będącej filozofią ontyczną. Obecnie zdobywa uznanie teologia „realistyczna” tj. egzystencjalno-egzystencjalna (*existential-existentielle Theologie*), która nie pomijając odpowiedzi, czym są dane tajemnice w sobie, na pierwszym jednak miejscu interpretuje Boże objawienie w jego stosunku do człowieka, pyta się o znaczenie i doniosłość, jaką przedstawia ono dzisiaj w ludzkim życiu. Autor uważa, że uprawianie takiej teologii jest nawiązaniem do wielkiej tradycji teologicznej, której przedstawicielami są myśliciele tej miary jak Augustyn, Bonawentura i Newman.

Jest rzeczą zrozumiałą, że tego rodzaju podejście do teologii domaga się nieco odmiennego ułożenia traktatów i innej ich kolejności. Chodzi bowiem o taki układ, który by więcej miał na uwadze człowieka, do którego Bóg kieruje swoje objawienie. Ponieważ pełnią i szczytem objawienia jest Jezus Chrystus, stąd też główny nacisk kładzie się na Jego naukę, czyny i istotę, by przy tej okazji naszkicować naukę o Trójcy Przenajświętszej i o stworzeniu. Po chrystologii omawia autor zbawczy wpływ, jaki Chrystus Pan wywiera na wszystkie pokolenia aż do końca świata. Tu jest miejsce na naukę o Kościele, który z woli Chrystusa jest instytucją i głosicielem zbawienia. W związku z nauką o Kościele podaje autor tajemnicę łaski i usprawiedliwienia (antropologia teologiczna). Najbardziej uderza czytelnika przywykłego do innej kolejności traktatów sakramentologia. Sakramenty są omawiane częściowo w antropologii teologicznej, a wszystkie brane są jako swego rodzaju odgałęzienia i zaktualizowania jednego zasadniczego i podstawowego sakramentu, jakim jest Kościół.

Autor na ogół trzyma się rozwiązań tradycyjnych; do nowych kierunków i teorii podchodzi ostrożnie, z umiarem, wydając o nich ocenę bardzo wyważoną. Dogmatyka M. Schmausa jest zaopatrzona w bogatą bibliografię i dość szczegółowy indeks rzeczowy, który bardzo pomaga czytelnikowi zorientować się w poszczególnych zagadnieniach. Napisana jest przy tym językiem łatwym, płynnym, przejrzystym, co bardzo ułatwia lekturę.

Ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa

Jan Th. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, Freiburg im Breisgau 1971, Verlag Herder, s. 317.

Książka jest monografią na temat doskonałości ludzkiej wiedzy Chrystusa w ujęciu teologów średniowiecza. W rozdziale I podaje autor krótką syntezę nauki ojców zachodnich (Ambroży, Augustyn, Fulgencjusz, Beda, Alkuin), która w zasadzie broni pełnej doskonałości tej wiedzy. Tekstu Łk 2,52 ojcowie ci na ogół nie biorą dosłownie, ale interpretują go jako stopniowe ujawnianie na zewnątrz wiedzy boskiej i doskonałej wiedzy ludzkiej, chociaż nie brak wypadków przyjmowania znaczenia dosłownego w celu wykazania prawdziwości duszy Chrystusowej. Tekst zaś Mk 13,32 rozumieją jako odmowę objawienia ludziom tego, co według planów bożych miało pozostać przed nimi zakryte.

Rozdział II obejmuje okres aż do Piotra Abelarda i Piotra Lombarda włącznie. Wyróżnia się już jasno dwie wiedze Chrystusa, tj. wiedzę

„niestworzoną” (*scientia increata*) i wiedzę „stworzoną” (*scientia creata*), oraz występuje tendencja nie zestawiania z sobą tych dwóch rodzajów wiedzy, a nawet zaciera się między nimi różnica. O postępie zaś Chrystusa „w mądrości” (Łk 2,52) można jedynie mówić od strony ludzi, o ile odkrywali oni w Chrystusie ciągle nowe skarby wiedzy, które On posiadał od samego początku, a jedynie stopniowo ujawniał na zewnątrz. Przypisuje się również Chrystusowi widzenie Boga (*visio Dei*), którego nie pojmuje się jednakowoż jako szczególnego sposobu poznania, ale jako szczyt (ukoronowanie) Jego najdoskonalszej wiedzy. Mimo wszystko Ryszard ze Św. Wiktora podchodzi do tekstu Łukasowego rzetelniej, uznając rozwój Chrystusa w wiedzy ludzkiej, a niektórzy mówią o poznaniu zdobywanym doświadczalnie.

W rozdziale III śledzi autor interpretację augustyńskiego modelu *scientia matutina — vespertina* przez Wilhelma z Auxerre, Wilhelma z Auvergne, Hugona z St. Cher i Aleksandra z Hales. Model ten stosowany pierwotnie w angelologii i teologicznej antropologii wprowadzają oni do chrystologii, by przy jego pomocy zróżnicować i wyjaśnić tradycyjną tezę o doskonałej wiedzy Chrystusa. Ponieważ Pismo św. mówi wyraźnie, że Chrystus, „choć był Synem, nauczył się posłuszeństwa z tego, co wycierpiał” (Hbr 5,8), dlatego w ramach *cognitio vespertina* znajdują oni miejsce na *cognitio experimentalis*. Tak więc *cognitio vespertina* obejmowałaby wiedzę „wlaną” (*scientia infusa*) i wiedzę nabytą, która jednak przy absolutnym priorytecie wiedzy wlanej nie posiada właściwie żadnego znaczenia.

W rozdziale IV omawia autor utrwalanie się podziału ludzkiej wiedzy Chrystusa na wiedzę widzenia (*scientia visionis*), wiedzę „wlaną” (*scientia infusa*) i na wiedzę nabytą (*scientia acquisita*). Jest to zasługa Alberta Wielkiego, Bonawentury, a zwłaszcza Tomasza z Akwinu, który po pewnych wahaniach się, występujących jeszcze w Komentarzu do Lombarda, dokonuje w *Compendium* i w *Summie Teologicznej* ostatecznych poprawek pod tym względem. Jako teolog przyjmuje on arystotelesowskie założenia psychologiczne, nie bojąc się, że w ten sposób uwłacza priorytetowi Boga w dziedzinie ludzkiego poznania Chrystusa Pana. Panującą dotychczas w teologii augustyńską tezę o Bogu jako o *primum cognitum* zachowuje Tomasz w tym znaczeniu, że przypisuje Chrystusowi widzenie uszczęśliwiającej (*visio beatifica*). Dotychczasowe założenia, że Bóg jest również pierwszym źródłem wiedzy o świecie, ujmuje jako wiedzę „wlaną” (*scientia infusa*), by w końcu zdobywanie przez Chrystusa wiedzy, o czym niektóre teksty Pisma św. mówią wyraźnie, odnieść do wiedzy nabytej (*scientia acquisita*). Nie oznacza to jednak, że jest on zwolennikiem jakichś „pięter” w psychologii Zbawiciela; jako teolog pragnie doskonałość wiedzy Chrystusa Pana wyrazić przy pomocy tradycyjnych wzajemnie się uzupełniających elementów, które zastał. Dla Tomasza wiedza Jezusa jest zawsze pod każdym względem doskonała, obojętnie czy chodzi o poznanie Boga czy świata, o wiedzę otrzymaną bezpośrednio od Boga czy też zdobytą własnym wysiłkiem.

W rozdziale V mamy analizę poglądów zawartych w licznych komentarzach do *Sentencji*, które ukazały się w latach 1230—1310. Okazuje się bowiem, że mimo nieznaczących wariantów przyjmowano nadal zasadnicze założenia modelu *cognitio matutina — vespertina*, a myśl augustyńska cieszyła się mimo wszystko wzięciem. Tylko Johannes Theutonicus opowiada się za rozwiązaniem Tomaszowym, natomiast wszyscy inni odrzucają jego wiedzę nabytą (*scientia acquisita*). Piotr z Palude wprowadza jeszcze podział na *scientia infusa per se — per accidens*: Chrystus mógł wprawdzie zdobywać wiedzę sposobem ludzkim, tj. w oparciu o doświadczenie, ale *de facto* wszelkie poznanie otrzymywał wprost od Boga, (*scientia infusa per accidens*). Autorzy tego okresu podtrzymują wiedzę „wlaną” (*scientia infusa*), a doświadczenie jest warunkiem jej uaktywnienia albo po prostu jej stwierdzeniem. W każdym razie nie ma u nich zastosowania tak mocno podkreślana przez Tomasa zasada, że ludzkie poznanie zaczyna się od zmysłów. Auto-

rzy tego okresu również przyjmują zgodnie, że Chrystus posiadał bezpośrednie poznanie Boga, dyskutują jedynie nad jego zasięgiem i czy dokonywało się przy pomocy pojęć (*species*). Psychologia augustyńska ze swym modelem *scientia matutina — vespertina* stwarzała zatem ciągle napięcie między doskonałością poznania, jakie przypisywano Chrystusowi-człowiekowi a Jego prawdziwym człowieczeństwem. Dopiero przyjęcie Tomaszowego rozwiązania, będącego równocześnie niedwuznacznym odrzuceniem modelu augustyńskiego, otworzyło przed teologią drogę umożliwiającą jej pogodzenie ludzkich doskonałości Chrystusa Pana z Jego prawdziwie ludzkim sposobem bytowania.

Ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa

Diskussion um die Taufe. Mit Arbeitshilfen für eine erneuerte Praxis der Kindertaufe, wyd. Waldemar Moliński, München 1971, Verlag J. Pfeiffer, s. 273.

Książka jest zbiorową pracą wielu autorów katolickich i protestanckich na temat chrztu małych dzieci. Zagadnienie bywa omawiane na ogół w krótkich artykułach i pod różnymi aspektami jak biblijnym, historycznym, dogmatycznym, pastoralnym, religijno-pedagogicznym i liturgicznym. Mając na uwadze tak szeroki wachlarz problematyki i wyznaniowe różnice autorów, trudno się dziwić, że różni się podejście do praktyki udzielania chrztu małym dzieciom. Autorzy ewangelicy skłaniają się coraz bardziej do tezy K. Bartha: decydującym czynnikiem usprawiedliwienia są subiektywne akty poszczególnego człowieka, czyli jego wiara; dlatego też z chrztem należy poczekać aż do chwili, kiedy człowiek do tego rodzaju aktu będzie zdolny, tzn. będzie w stanie z pełnym osobistym zaangażowaniem się przyjąć zbawienie ofiarowane mu przez Chrystusa. Idzie to zresztą po linii protestanckiej sakramentologii, według której jedyną funkcją sakramentu jest rozbudzanie i podtrzymywanie ufności w Boże obietnice. Tylko mocą jakiejś niekonsekwencji Luter i Kalwin przyjmują chrzest małych dzieci, nie mając odwagi przeciwstawić się długowiecznej i silnie zakorzenionej tradycji.

Stanowisko autorów katolickich jest w znacznej mierze odmienne. Jakkolwiek między wiarą i sakramentem zachodzi ścisły związek (bez wiary sakrament chrztu nie będzie u osoby dorosłej owocny), jednak Kościół stale wierzył, że skuteczność sakramentów jest w pierwszym rzędzie obiektywna (*ex opere operato*). Z tej też racji, chociaż w pierwszych wiekach przeważał zasadniczo chrzest dorosłych, jednak występowała także praktyka udzielania chrztu małym dzieciom, co z czasem stało się powszechną regułą. Dla nich bowiem z chwilą przyjęcia chrztu zaczyna się ich osobista historia zbawienia. Pamiętać bowiem należy, że łaska chrztu nie jest rzeczą (*Sache*), ale ubóstwieniem człowieka jako osoby, jest czymś dynamicznym, wywierając na jego religijne życie nader potężny wpływ. Dlaczego dzieci przez 10—12 lat miałyby być wyjęte spod jej wpływu? Jest delikatną i coraz to bardziej aktualną sprawą pastoralną, w jaki sposób zapewnić ochrzczonym dzieciom chrześcijańskie wychowanie, kiedy ich rodzice np. są religijnie oziębli lub nawet niewierzący. Z zachowaniem duszpasterskiej roztropności należy jednakowoż unikać przesadnego pod tym względem rygoryzmu, który w swych skutkach przynieść może rezultaty wręcz przeciwne tym, jakich się spodziewano. Dowodem tego są te wspólnoty ewangelickie, które odkładając chrzest dzieci do lat późniejszych stanęły wobec faktu gwałtownie rosnącej liczby niewierzących. Nierzadkie są bowiem wypadki, że dzieci rodziców niereligijnych są nieraz bardzo religijne i niejednokrotnie mogą być wzorem życia głęboko chrześcijańskiego. Chociaż książka uwzględnia zasadniczo stosunki zachodnio-niemieckie, to jednak pod względem merytorycznym posiada znaczenie ogólne, ponieważ porusza problem, który w dzisiejszych czasach postępującej sekularyzacji jest wszędzie w większym lub mniejszym stopniu na czasie.

Ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa