

Czesław Bartnik

"Nadzieja zawieść nie może", Stefan Moysa, Warszawa 1981 : [recenzja]

Collectanea Theologica 53/3, 179-181

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.

RECENZJE

ks. Stefan MOYSA SJ, *Nadzieja zawieść nie może*, Warszawa 1981, s. 170 (*Seria „Bobolanum”*).

Z punktu widzenia teologii historii niektóre prawdy chrześcijańskie, jakkolwiek skądinąd powszechne, wiążą się jednak niekiedy w szczególny sposób z jakąś jedną epoką. Na przykład od dawna i wielokrotnie dzielono historię chrześcijańską na epokę Ojca, epokę Syna Bożego i epokę Ducha Świętego. Nawet pozytywizm widział tryptyk historyczny: epokę religii, rozumu i faktów pozytywnych. Praca ks. prof. Stefana Moysy nasuwa od razu nieodparcie myśl, że jesteśmy u zarania jakiejś epoki nadziei. Chyba w pierwszych wiekach życie chrześcijańskie koncentrowało się głównie wokół wiary, w średniowieczu próbowano już więcej budować na miłości społecznej, obecnie zaś otwiera się jakaś epoka nadziei, dokładniej: potrzeby nadziei. Życie nasze okręca się jakby coraz ściślej wokół tej prawdy o nadziei. Nadzieja coraz mocniej narzuca się naszej refleksji chrześcijańskiej, zwłaszcza na płaszczyźnie społecznej. Toteż mnożą się prace na jej temat. Praca o. Moysy jest jedną z pierwszych na gruncie polskim z tej dziedziny, jakkolwiek były już pewne u nas publikacje drobniejsze, których autor nie uwzględnił.

Przed wszystkim ludzkość dzisiejsza uświadamia sobie doniosłość, wartość i ogromną potrzebę nadziei już na gruncie czysto doczesnym. Nadzieja okazuje się dziś jakąś konieczną wprost strukturą społeczną, jakimś tlenem społecznego życia. Wspominałem i ja już o potrzebie rozwinięcia specjalnej dyscypliny, która z greckiego nazywałaby się elpidologią. W każdym razie każdy musi się zgodzić z autorem, że życie człowieka, także niewierzącego, opiera się na nadziei rozumianej naturalnie, docześnie, empirycznie. W tym aspekcie nadzieja jest duchową dyspozycją i postawą, indywidualną i społeczną, zwróconą ku dobru przyszłemu, szlachetnemu i trudnemu, wyrastającą z samego bytu ludzkiego, doskonalącą go, związaną z jakimś zaufaniem przede wszystkim do historii ludzkiej, pełną mocy ducha i aktywności, napełnioną realistycznym optymizmem, który otwiera człowieka na transcendencję (s. 3nn). Jest to — jak widzimy — rzeczywistość bardzo złożona.

Chrześcijaństwo chciało od początku uświęcić nadzieję w sposób szczególny, przede wszystkim podnosząc ją do rzędu najwyższych trzech cnót teologicznych, które daje nam Bóg i które ostatecznie do Niego się odnoszą. Cnoty te są swoistym obrazem Trójcy Świętej w ludzkości, przyporządkowanym Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, choć razem stanowią jeden i ten sam Dar Boży, na podobieństwo jednej Natury Boga. Stąd nadzieja stanowiąca jeden byt chrześcijański wraz z wiarą i miłością jest szczególnym technieniem Ducha Wiecznego Dobra, stającego się w dziejach zbawienia (s. 33n). W chrześcijańskim rozumieniu przychodzą także pewne nowe aspekty: niezawodność — ze strony Boga (por. tytuł), charakter zbawczy, moc kreacyjna, ukierunkowanie eschatologiczne i wiązanie — w wymiarze społecznym — z Kościołem. Kościół chrześcijański jest znakiem nadziei (s. 24). Chciałoby się też dodać, że nadzieja uosabia się w misteryjny sposób w Maryi, Matce Chrystusa, Matce Eschatologicznej.

Nasuwa się trudność: czy nadzieja może być wiązana z eschatologią? Potocznie eschatologię rozumie się nieraz jako przerwanie planów ludzkich, kres, grozę. Ale autor rozwiązuje słusznie tę trudność, podkreślając, że pozytywna eschatologia jest najbardziej właściwym przedmiotem nadziei chrześcijańskiej: Niebo, Społeczność Zbawionych, Wspólnota Miłości, Królestwo Boże, Współprzebywanie z Chrystusem, Komunia z Bogiem (s. 53 nn.). Czło-

wiek jednak nie przestaje pytać, czy nie przynosi zawodu eschatologia w znaczeniu negatywnym — przegranie Miłości, odrzucenie od Boga, nonsens ziemskiego życia?

Jeden z tych paradoksów jest rozwiązywany. A mianowicie do owocu nadziei chrześcijańskiej dochodzi się tylko przez śmierć, oczywiście, przez „śmierć w Panu” (Ap 14,13; 1 Kor 15,18; 1 Tes 4,16), przez śmierć odkupieńczą (s. 81 nn). Teza ta idzie po linii chrystianizacji śmierci, jakiegoś jej usensownienia. Autor jednak za łagodnie potraktował w tym względzie sensacyjno-brukową pracę Moody'ego *Life after Life*, która przez rzekome widzenie Chrystusa w śmierci klinicznej (nie śmierci w ostatecznym znaczeniu!) chce nadać śmierci taki charakter, który wyklucza potrzebę Ewangelii. Na właściwe tory teologii wracamy, gdy mówimy, że motywem nadziei nie są żadne widziadła, lecz zmartwychwstanie Chrystusa (s. 108 nn). Prawda o Zmartwychwstaniu staje się dziś właśnie najbliższym korelatem nauki o nadziei chrześcijańskiej. I zmartwychwstanie wydaje się mieć zakres tak szeroki, jak i sama śmierć.

Nadzieja wiąże się nie tyle z przyrodą, ile raczej z historią (s. 137 nn). Dodałbym, że głównie z historią społeczną. Odgrywa ona istotną rolę w życiu socjalnym, w kulturze, w moralności społecznej, w postępie ludzkim. Słowem, dla życia społecznego jest ona istotna. Bez niej też nie byłoby działalności społecznej ani zaangażowania w świat. Słusznie wszakże zastrzega się autor, że pomiędzy nadzieją chrześcijańską a nadzieją społeczną, naturalną, zachodzi dialektyka ciągłości i nieciągłości, krzyża i zmartwychwstania. Nadzieja ma zawsze jakąś sferę immanentną (E. Bloch) i transcendentną, jest darem Bożym z góry i owocem czynu ludzkiego. Ta dialektyka odnosi się głównie do działalności: jak tworzyć świat, jak się angażować w działanie socjalne, jak się ustawić do futurologii? Problem jest, rzeczywiście, niezwykle trudny. Autor chce tu wykorzystać ignacjańską regułę *discretio spirituum* — rozróżniania duchów. Trzeba światła i mocy od Ducha Świętego, żeby ominąć mamidła fałszywej nadziei, a obrać drogę nadziei, która w niczym nie zawiedzie.

Wydaje mi się, że do koncepcji nadziei, wypracowanej zresztą zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy teologicznej, trzeba by dodać jeszcze jeden ważny aspekt. Weźmy analogię z profetyzmem biblijnego. Kiedyś w proctwie biblijnym widziano tylko przewidywanie zdarzeń, które nastąpią w przyszłości. Z czasem dostrzeżono, że prorok „widzi” także rzeczy obecne, widzi rzeczy kryjące się gdzieś w głębi. Coś podobnego można by powiedzieć o nadziei. Jest ona nie tylko spodziewaniem się dobra, mającego się zdarzyć w przyszłości, ale także jakimś odkrywaniem dobra, kryjącego się już obecnie pod powierzchnią, która nam zakrywa widzenie głębi rzeczy, sensu pod pozornym zbiorem nonsensów, znaku dobroci Bożej pod splotem zdarzeń na pozór niepomyślnych dla nas w całości. Innymi słowy, historia doczesna otrzymuje jakby nowy język na siatce Bożej Ekonomii i dzięki „logice Bożej” może być, że rzeczy lub sprawy niepomyślne kryją w sobie już obecnie jakieś istotne dobro dla nas, choć tego nie widzimy „gołym okiem”. Nie jestem też pewny, czy autor przyjmuje dawną tezę teologiczną, że śmierć fizyczna jest skutkiem grzechu pierworodnego (s. 90), czy też że i pierwotny człowiek miał umierać i bez grzechu (s. 91), co coraz częściej przyjmuje nowa teologia. Wydaje mi się, że pierwsze stanowisko jest już dziś przyjmowane w mniejszości, gdyż człowiek nie mógł być nigdy przeznaczony na wieczne życie na tej ziemi. Takie życie zresztą byłoby przekleństwem. Śmierć jest jedyną bramą do życia prawdziwie wiecznego. Zresztą być może, że jesteśmy zgodni z autorem. Ponadto na korzyść pracy wyszłoby jeszcze szersze uwzględnienie nadziei w aspekcie czysto doczesnym.

Praca ks. Moysy ma wszystkie walory żywej myśli inkarnacyjnej, personalistycznej, historycznej, a nawet i socjologicznej. Niekiedy przypomina chrześcijańską historiozofię opartą na motywie nadziei, nawiązującą do wątków Ernesta Blocha. Ważne jest podkreślenie społecznego i społecznotwórczego charakteru nadziei (s. 48 nn). Słuszne jest też łagodzenie

modnej tezy, jakoby Biblia uczyła o człowieku jako monolicie, a nie bycie złożonym z dwóch pierwiastków, duszy i ciała (s. 92 nn). Oczywiście, całą moc spraw bardziej szczegółowych pominąłem. W całości publikacja o nadziei jest pełna chrześcijańskiej mądrości i trafia — zresztą jak i wiele innych prac o. prof. S. Moysy — w samo sedno intelektualnych i duchowych potrzeb współczesnego chrześcijanina.

ks. Czesław Bartnik, Lublin

Hans L. MARTENSEN, *Baptême et vie chrétienne*, Paris 1982, Editions du Cerf, s. 304.

Autor pracy jest członkiem Towarzystwa Jezusowego, a od 1965 r. — biskupem Kopenhagi. Pełni także rolę przewodniczącego Komisji Mieszanej Katolickich i Luteranckich Teologów. Od roku 1970 jest członkiem Sekretariatu dla Spraw Jedności Chrześcijan. Na początku zamieszczam tę krótką notkę biograficzną, określa ona bowiem charakter ujęcia sakramentu chrztu przez autora. Dania — środowisko, w którym Martensen żyje i działa — jest krajem w znakomitej części luteranckim. Nic więc dziwnego, że istniejący tam dialog międzykonfesyjny znalazł wyraźne i głębokie odbicie w problematyce chrztu. Autor wprost pisze, że „cel tej książki jest ekumeniczny” (s. 8). Odpowiada trosce chrześcijan o jedność w Kościele. Autor wspomina wprawdzie przeszłe kontrowersje, nie czyni jednak z nich zarzutu. Chce podkreślać to, co łączy. Nie omija różnic, ale czyni to tylko tam, gdzie one są nie do uniknięcia. „Żaden chrześcijanin nie może, pisze Martensen, mieć dziś innego ważniejszego zadania, jak pozytywne przyczynianie się do tego, aby Kościół wypełniał jak najlepiej zadanie przepowiadania i udzielania sakramentów wszystkim ludziom” (s. 9).

Adresatem pracy są przede wszystkim rodzice katolicy i protestanci, którzy myślą o chrzcie swoich dzieci. Praca ta zrodziła się właśnie z kontaktu z tymi rodzinami, a niektóre z artykułów były częściowo ogłoszone. Nic dziwnego, że zarzutom przeciw chrzczeniu niemowląt, zarzutom najczęściej stawianym, poświęca autor wiele stron (s. 201—249). Podejmuje także odpowiedź na następujące zarzuty: moje dziecko samo podejmie decyzję o chrzcie; chrzest bez wiary nie ma sensu; chrzest dzieci może prowadzić do nadużyć „środków łaski”. Odpowiedź, jaką daje, jest głęboko teologiczna i niełatwa do zrozumienia. Decyzja za chrztem niemowląt, zdaniem autora jest wyrazem, że rodzice „nie posiadają na własność dzieci”, że są one darem Najwyższego. Rodzice też nie potrafią im pomóc w zakresie najgłębszych problemów ich bytu, tam gdzie rodzi się wolność i tworzą się osobowe decyzje. Nikt też, z drugiej strony, nie może obciążać siebie wolnością drugiego (s. 246). Decyzja za chrztem dziecka nie oznacza decydowania za nie, lecz jest podjęciem decyzji dla dziecka. W ten sposób rodzice wyrażają prośbę, by Bóg obdarzył niemowlę wolnością czynienia dobra i tego, co sam Pan nauczał ludzi w słowach i czynach. Decyzja za chrztem jest równocześnie zgodą na udzielenie dziecku ostatecznego przejścia przez śmierć w jedności z Chrystusem, by otrzymać udział w zmartwychwstaniu (s. 247).

Sakrament chrztu ujmuje autor w sposób dynamiczny, ukazując go jako sakrament nawrócenia, odpuszczenia grzechów (s. 59—88), wyzwolenia (s. 89—112), jako sakrament wiary (s. 113—149). Nie pomija także związku tego sakramentu z Kościołem (s. 149—185).

Przed wszystkim trzeba jednak podkreślić, że praca stanowi ważny przyczynek mistagogiczny dla zrozumienia związków chrztu z życiem i to życiem współczesnym. Najwięcej miejsca poświęca autor wskazaniu, że chrzest — „suma i streszczenie chrześcijaństwa” (s. 16) — jest permanentnym wezwaniem do konfrontacji z sytuacjami współcześnie przeżywanymi. Ochrzczone nie może być konformistą i żyć w izolacji od współczesnych problemów. Chrzest nakazuje „wejście”, „zanurzenie się prawdziwie” w walkę o wyzwolenie, o prawa człowieka, w budowanie jedności. Chrzest jest sa-