

Michał Horoszewicz

"Dieu: experience et mystere",
Werner Jeanrond, Christoph
Theobald, "Revue Internationale de
Theologie Concilium", z. 289 (2001) :
[recenzja]

Collectanea Theologica 73/1, 256-262

2003

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.

blikowania przez Uniwersytet Katolicki w Słowacji, co może świadczyć o wystarczająco już zorganizowanej strukturze studiów kościelnych w kraju, który dopiero od kilku lat cieszy się prawdziwą wolnością religijną.

ks. Czesław Rychlicki, Płock

Werner JEANROND, Christoph THEOBALD (red.), *Dieu: expérience et mystère*, Revue Internationale de Théologie „Concilium”, zesz. 289, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 2001, ss. 164.

Bóg to Byt najwyższy, któremu chrześcijanie winni okazywać cześć, a którego wedle tradycji monoteistycznej uznaje się za Stwórcę osobowego i wiecznego, wszechwiedzącego i wszechmocnego. Od trzydziestu lat sposób pojmowania Boga w różnych kontekstach chrześcijaństwa ulegał zasadniczym zmianom – w edytoriale do zeszytu międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium” zatytułowanego *Bóg: doświadczenie i tajemnica* stwierdzają Werner J e a n r o n d (teologia systematyczna, Lund – Szwecja) i Christoph T h e o b a l d (teologia fundamentalna i dogmatyczna, Paryż). Do nowych percepcji tajemniczej osobowości Boga w naszym świecie odwoływały się: teologia polityczna, radykalna, wyzwolenia, kontekstualna, postkolonialna, feministyczna i inne teologiczne rysy emancypatorskie. Zmieniały się wyobrażenia i koncepcja Boga; kwestionowano tradycyjne atrybuty Boga jak wszechpotęga i niezdołność do cierpienia; reinterpretowano pojęcie trynitarności. Odzyskiwano pewne aspekty teologii apofatycznych i mistycznych, doszukując się ich korelacji krytycznej z postnowoczesną myślą filozoficzną i współczesnym doświadczeniem religijnym.

Zeszyt stawia sobie za zadanie przebadanie kilku z aktualnych doświadczeń chrześcijańskich odnoszących się do Boga – zwłaszcza ich potencjału odnowy wiary chrześcijańskiej u progu nowego milenium. Czternaście przeważnie krótkich studiów zgromadzono w trzech częściach: *Aktualne doświadczenia Boga w różnych kontekstach Kościoła i społeczeństwa*, *Zmiany percepcji Boga w interpretacji Biblii oraz tradycji chrześcijańskiej*, *Boże objawienie, hermeneutyka i prawda*.

Ostatnio niektórzy wyraziciele teologii liturgii utrzymywali, że w teologii fundamentalnej winno znaleźć się miejsce dla liturgii uważanej – w życiu Kościoła – za uprzywilejowany obszar pośredniczenia łaski dla wiernych oraz za wyraz przeżywanej formy wiary i wspólnoty Kościoła z Bogiem. W czynności liturgicznej – utrzymuje David P o w e r, emerytowany profesor uniwersytetu katolickiego Ameryki w Waszyngtonie – zawiera się nie tylko doświadczenie Boga, ale też interpretacja krytyczna form liturgicznych. Zależność między doświadczeniem liturgicz-

nym i rozleglejszym doświadczeniem ludzkiego bytowania wydaje się stanowić najowocniejszą drogę do zrozumienia dzisiaj doświadczenia Boga, jakie wierni odnoszą w liturgii i przez nią. Wśród spraw, za jakie szuka się przebaczenia w Jubileuszowym Roku 2000, znajduje się lekceważenie historii i kultur ludów, które zostały ewangelizowane; odnosi się to zwłaszcza do ewangelizacji na kontynentach latynoamerykańskim, afrykańskim i azjatyckim. Wszelkie uznanie czynów i obecności Boga w tych historiach i przez te formy kulturowe nie tylko lekceważono, ale wręcz uznawano za niegodne. Nie wystarczy naprawienie tego przez zadowalanie się zgodą na pewną transpozycję liturgii łacińskiej w językowych i kulturowych wyobrażeniach tych ludów.

Myśl zachodnioeuropejskich kobiet-teologów feministycznych, jak również myśl kobiet nie-białych i kobiet walczących o sprawiedliwość na świecie były pobudzone przez literaturę katalizującą opór wobec potężnego zagarnięcia przez patriarchat symboli i wyobrażeń w kulturze – w studium *Namiętność życia i sprawiedliwość. Płeć i doświadczenie Boga* pisze Mary Grey, profesor teologii na uniwersytecie kornwalijskim (Anglia). Uwidocznilo to sposób, w jaki tradycyjny symbolizm Boga-Ojca oddziaływał na rzecz wykluczenia wyobraźni kobiecej i symbolizacji Boskości. Wzmocniał on presupozycje, jakoby męskość miała być normatywna dla ludzkości: w chrześcijańskich terminach teologicznych oznaczało to, że kobiety nie miały żadnej roli jako modele, by okazać się w pełni kobietami, kwestionując integralne znaczenie Tajemnicy Wcielenia dla kobiet – ponadto wyobrażenia wyłącznie mężczyźniane Boga (Ojciec, Sędzia, Władca, Pan, Monarcha) były uprawomocniane strukturami władzy społeczeństwa patriarchalnego czy kyriarchalnego (neologizm Schüssler Fiorenzy, oznaczający władzę quasi-feudalną i mający skupiać ciemienie o podłożu płciowym, rasowym oraz klasowym). Domagając się obrazu „dobrego ojca”, teologia może obecnie zastanawiać się, czy Bóg-Ojciec, którego funkcja jest wykluczanie pełnego stawania się kobiet, nie tylko nie jest autentycznym Bogiem judaizmu i chrześcijaństwa, ale ponadto stanowi deformację w społeczeństwach usprawiedliwiających panowanie i władzę. Istnieje dziś – utrzymuje Grey – wielki entuzjazm dla ponownego odkrywania tradycji starożytnej bogini jako legitymującego pełne stawanie się kobiet. Liczne kobiety porzuciły tradycyjne chrześcijaństwo, by „podążać za boginią”. Centralny charakter kobiecych wyobrażeń Boskości kompensuje ich brak w chrześcijaństwie. W teologii feministycznej walka o sprawiedliwość stała się jedynym źródłem wyobrażeń Boga pochodzących z różnych kontekstów. Grey przywołuje obraz Boga jako Mądrości: „Jam wyszła z ust Najwyższego (...) moim działem jest dziedzictwo Pana” (Syr 24,3.12). Mądrość – osobowość biblijna, wyjaśnia autorka – „jest twórczą energią wraz z Bogiem przy poranku Świata. (...) Przez postać Ducha-Sofii, Boga-Sofii, teologia feministyczna proponuje profetyczne wyzwanie kulturze oznakowanej przez idolatrię władzy i pieniądza”.

Teologowie prawosławni podejmują niekiedy tajemnicę trynitarną, wychodząc wyłącznie z własnej tradycji: ograniczają swe poszukiwania do klasycznych sformułowań ojców kapadockich i ich sukcesorów patrystycznych, do definicji pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych, do bizantyjskich kontrowersji wokół *Filioque* oraz palamizmu, do poglądów współczesnych teologów prawosławnych. Teologia prawosławna zawsze wywodziła się z tych źródeł – wskazuje Nonna Verna Harrison z Instytutu Chrześcijańskich Studiów Prawosławnych w Cambridge, rozważając prawosławne podejście do tajemnicy Trójcy Świętej – ale w praktyce zawsze utrzymywała więzi z teologią i kulturą zachodnią. By zrozumieć teologię prawosławną i kontynuować jej dzieło, należy dostrzec, jak teologie prawosławne przeszłości i obecne odpowiadały twórczo na palące kwestie ich czasów w dialogu z kulturami współczesnymi. Od ćwierćwiecza daje się zauważyć u teologów zachodnich niemałe zainteresowanie Trójcą Świętą. Dwudziestowiecze dyskusje o tajemnicy Trójcy Świętej koncentrowały się na tematach wspólnych dla teologów Kościołów tak wschodnich, jak zachodnich; były to: pojęcie osoby jako podstawowej kategorii ontologicznej w pojmowaniu Boga i ludzkości, Trójca Święta jako międzyzależność, kenoza i cierpienie boskie. Niektórzy pisarze rosyjscy – „być może zainspirowani przez Hegla”, zaznacza Harrison – sugerowali, że w wieczności Bóg-Ojciec zaprzecza sam sobie i cierpi, dając się całkowicie Synowi, tak więc „życie Trójcy Świętej jest wewnętrznie tragedią”. Ale autorka uważa, iż pogląd ten opiera się na podstawowym nieporozumieniu osobowości: osoby Boskie są doskonałe jako osoby właśnie we wzajemnym oddawaniu się jedne drugim. „Ponieważ Bóg jest miłością, ich kenoza wzajemna jest ich radością wieczystą w ich wzajemnym uwielbieniu. Życie Trójcy Świętej, które jest doskonałą miłością wzajemną, nie może być przyczyną cierpienia w Bogu” – utrzymuje Harrison.

O naturze monoteizmu biblijnego pisze Mark O'Brien OP, były prowincjał dominikańskiej Prowincji Wniebowzięcia (Australia). Teologia inspiracji Kościoła pierwotnego modelowała się ściśle na pojmowaniu prorocтва. Kościół potrzebował wyjaśnić swego Założyciela i siebie samego przez odniesienie do ST jako ustanowionego tekstu sakralnego. Zgłębiano teksty ST, by odnaleźć prorocтва kierujące ku Jezusowi i Kościołowi, także opisy ilustrujące, choćby załączkowo, tematy chrześcijańskie. W odniesieniu do monoteizmu opis biblijny przyjmowano jako historycznie dokładny. Jahwe, Boga jedyne, znali przodkowie Izraela sprzed potopu, a po potopie ten sam Jahwe wezwał Abrahama i jego żonę Sarę, by udzielić błogosławieństwa wszystkim rodzinom Ziemi (Rdz 12, 1-3). „Czytając biblijny opis więzi Izraela z Bogiem i zastanawiając się nad nim, chrześcijanie mniemali, że Bóg przemawiał także do nich”. Analiza historyczna – stwierdza O'Brien – wskazuje Pwt 32, 8-9 jako dowód pierwotnego politeizmu izraelskiego: Jahwe jest Bogiem wśród bogów, a działem Jahwe z przyznania Najwyższego jest lud Jakuba. Należy

wnioskować, że teolog układający te wersety pojmował Boga całkiem odmiennie niż teologia monoteistyczna, dominująca nad tekstem obecnym. Za dowody politeizmu uchodziły również Ps 106, 28 i Oz 9, 10 („... ledwo przybyli do Baal-Peor, oddali się tej hańbie i stali się godnymi pogardy”).

Studia historyczne rozwarły rozziew między historią Izraela zrekonstruowaną przez badaczy a „historią” opisaną w tekście ST: w wielu punktach są one wzajemnie niezgodne. ST przedstawia jak Izrael zboczył ze swego podstawowego przywiązania do Boga jedyne i wykoleił się w politeizm. Wedle analizy krytycznej Izrael zapoczątkował się prawdopodobnie jako społeczeństwo politeistyczne, tak jak inne ludy starożytnego Bliskiego Wschodu – i rozwinął swój monoteizm dopiero po długiej walce prowadzonej przez stronnictwa pobudzające cześć Bogu Jahwe. Wygnanie w 587 r. przed Chr. wyznacza linię dzielącą we wznoszeniu się monoteizmu, którego głównym rzecznikiem miał być „drugi Izajasz”. W nawiązaniu do tego rozziewu między tekstem a historią, autorów biblijnych należałoby uznać raczej za twórczych teologów, w których słowach dałoby się widzieć bardziej dyskursy teologiczne niż dokumenty historyczne.

W 1985 r. na stadionie w Casablance Jan Paweł II obwieścił młodym Marokańczykom: „Wierzymy w tego samego Boga, Boga jedyne, Boga żywego, Boga, który tworzy światy...” Jednakże – w studium *Bóg jedyny islamu i monoteizm trynitarny* wskazuje Claude G e f f r é OP, były dyrektor francuskiej szkoły biblijnej i archeologicznej w Jerozolimie – chrześcijanie i muzułmanie czczą tego samego Boga wedle bardzo odmiennych koncepcji jedyności: „Można byłoby nawet powiedzieć, że monoteizm stanowiący wspólne dziedzictwo wszystkich synów Abrahama jest równocześnie tym, co ich dzieli od stuleci”. W rzeczy samej muzułmanie nie mogą przystać na monoteizm chrześcijański jako monoteizm trynitarny i to stanowi bezpośrednie następstwo ich odmowy boskiego pochodzenia Jezusa. Dlatego DRN nr 3 ostrożniej mówi, że Kościół spogląda z szacunkiem „na muzułmanów oddających cześć jednemu Bogu żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu”. Monoteizm Izraela był przede wszystkim soteriologiczny: „... oprócz mnie nie istnieje Bóg sprawiedliwy i zbawca” (Iz 45, 21; podobnie Oz 13, 4) – Jahwe jest nierozłączny od jedyne przymierza zawartego z ludem wybranym.

Natomiast monoteizm muzułmański jest zasadniczo ontologiczny i dogmatyczny bez bezpośredniej więzi z sojuszem historycznym: objawienie koraniczne jest bez związku z historią świętą, w której Bóg byłby podmiotem. Islam radykalnie zaprzecza dogmatowi o Trójcy Świętej: Trójosobowość jest dla islamu sprzeczna z absolutną jednością Boga nie tylko zewnętrzną (bez innego bóstwa), ale wewnętrzną, gdzie Bóg jest niepodzielny i nierozdzielny – „islam jako objawienie i jako postawa praktyczna zachowuje rolę ostrzegacza w odniesieniu do niewystarczających koncepcji i praktyk chrześcijańskich w sprawie monoteizmu”. Stwierdzić

trzeba – uważa Geffré – że teologia chrześcijańska nigdy nie ukończyła swych wysiłków, by pogodzić jedyność Boga z trynitarnością; teologowie z trudem unikali dwóch symetrycznych niebezpieczeństw, a mianowicie modalizmu oraz triteizmu.

Teologia feministyczna – uważa Elaine W a i n r i g h t, Amerykanka pochodzenia anglo-irlandzkiego, wykładowca studia biblijne i feministyczne w teologicznym koledżu w Brisbane (Australia) – nie jest pojedyncza czy jednolita: to polifoniczny szlak wypracowania teologicznego dialogujący z wszelkimi przeszłymi i aktualnymi źródłami mówienia o Bogu na tysiąc sposobów u progu nowego milenium. W drugiej połowie XX w. ruchy feministyczne spowodowały, że kobiety zaczęły dostrzegać zarówno ujmowanie Boga przez wyłącznie męzczyzniany język i wyobrażeniowość w teologicznej tradycji chrześcijańskiej i kulcie, jak też niesprawiedliwe struktury Kościołów przez funkcję płci. „Bóg-Ojciec” to nie tylko częste nazewnictwo Boskości, ale ponadto struktura stosunków bosko-ludzkich i człowieczo-człowieczych w ramach patriarchalnych. Język i struktury dominująco męzczyzniane wywierają niszczyielski wpływ na wyobrażenia duchowe posiadane o sobie przez kobiety i zniekształcają więź między kobietami a Bogiem oraz między kobietami a chrześcijanami-mężczyznami. Dla feministek Bóg patriarchalny oznakowujący judaizm oraz chrześcijaństwo ściśle wiąże się z sytuacją władzy męzczyzn w społeczeństwie, a tradycyjny dyskurs o Bogu jest „człowieczo ciemniejszy” i religijnie idolatryczny”. Jeśli chce się, by Ewangelia przemówiła do XXI w., to analizy teologii feministycznej winny być poważnie rozważone przez wszystkich odpowiedzialnych teologów chrześcijańskich, a kwestia doświadczenia jako źródła refleksji teologicznej winna być przebadana wszystkich teologii chrześcijańskich.

Większość kobiet pojmuje, że projekt mówienia o Bogu i kierowania się doń na sposób nowy będzie długotrwały i będzie charakteryzował się uciążliwą walką oraz stałym wykluczeniem języka oficjalnych liturgii; opracowały więc rytuały czczące ich życie religijne, podtrzymujące ich szlaki duchowe, podsycające ich wyobrażeniowości religijne. W tych kontekstach kobiety afrykańskie i azjatyckie mogą mówić o Bogu przez obrazy, język oraz symbole swych starodawnych kultur i przez swe doświadczenia życia współczesnego. Kobiety tubylcze z różnych kultur mogą tańczyć, śpiewać, zwracać się do swego Boga wedle reguł wywodzących się z głębin ich bytu i ich dawnych kultur.

Pod tytułem *Międzyreligijne spotkanie i wycinkowe doświadczenie Boga* Christoph S c h w ö b e l, profesor teologii systematycznej na uniwersytecie w Heidelbergu, wskazuje, że w minionym ćwierćwieczu dokonano się znamienne przeobrażenie postaw w odniesieniu do religii. Do połowy lat 70. XX w. dla wielu w Kościele i poza nim za słowo kluczowe w interpretacji sytuacji religijnej uchodziła sekularyzacja. Uznawano, że strefy życia uprzednio ukształtowane w ramach religijnych miały wywalać się spod opiekuńczości ich interpretacji religijnej. Większość

pojmowała ten proces jako przejście jednolite, nieodwracalne i globalne od religii ku laickości, obejmujące wszystkie wymiary kultury. Odnowa orientacji religijnych wykazała głęboki wpływ religii na wszystkie kwestie polityczne i społeczne. Wzrost religijności postsekularyzacyjnych w krajach uprzemysłowionych łączył się z aspiracjami do powrotu ku mniej wyobcowanym formom życia, odnajdywanym w religiach tradycyjnych i w tradycyjnych sposobach życia; wbrew przewidywaniom wiek XXI zapowiada się jako stulecie charakteryzujące się potężną odnową zainteresowań religijnych: „Sekularyzacja zachowuje wpływ na sytuację religijną, ale nie jest to tendencja jednolita czy nieodwracalna. (...). Dekanonizacja założeń oświeceniowych pociąga rekanonizację tradycji religijnych”. Spotkań międzyreligijnych nie można już pozostawiać na uboczu: innych religii nie można uznawać za abstrakcyjne systemy wierzeniowe w obcych kulturach i za praktyki dokonywane w dalekich krajach – mają one ludzkie oblicza naszych sąsiadów.

Istnieje niebezpieczeństwo, utrzymuje Schwöbel, przeobrażenia wszechmocnego Boga, Stwórcy nieba i ziemi, w plemienne bóstwo Kościoła chrześcijańskiego – przeobrażenia Boga, który jest miłością, w idola naszego sentymentalizmu. Skłonność do wierzenia w Boga Kościoła i do przyjęcia postawy praktycznego ateizmu wobec wszystkiego, co poza Kościołem, zdecydowanie zaprzecza biblijnym intuicjom uniwersalności Boga. „Wierzyć w Boga, który jest obecny tylko w Kościele, nie zaś w świecie, obecny tylko we wspólnocie chrześcijańskiej, nie zaś w religiach – to rażące zaprzeczenie wiary w Boga będącego Stwórcą i wsparciem świata; w Boga, który pojednał świat z sobą”.

W końcowym studium *W związku z aktualnością teologii negatywnej* Hermann Häring – profesor teologii dogmatycznej na katolickim uniwersytecie w Nijmegen – wskazuje, że „teologia negatywna nie jest szczególnym założeniem Biblii bądź chrześcijaństwa”. W tradycyjnym rozumieniu swej nazwy zyskała na aktualności: wszędzie pojawia się kwestia Boga, który przewyższa wszelkie pojmowanie. Obecne społeczeństwa zachodnie są coraz bardziej oznakowane przez naukę i technologię, natomiast dyskurs o Bogu pozostaje głęboko przepojony symbolami społeczeństwa feudalnego i agrarnego, doświadczeniem życia związanego z problemami natury oraz pierwotnych potrzeb. Bóg ujawniał się jako Ojciec (czy Matka) i Władca, jako niosący ochronę wobec sił przyrody: „Boga przywoływano w razie chorób i głodów, wojen i wielkich klęsk”. Za to w obecnych czasach pewne doświadczenia demokracji i sukcesów naukowych, ewolucji technologicznych i życia odpowiedzialnego nie znalazły jeszcze miejsca w języku religijnym. „Społeczeństwa o wysokim stopniu technicyzowania rozwinęły systemy naukowe i technologiczne, które przejęły funkcje quasi-boskie”. Lekarze i specjaliści gromadzą dziś nieporównanie więcej wiedzy niż niegdysiejsze pokolenia oczekiwały od Boga; w porównaniu z bibliotekami współczesnego świata – twierdzi Häring – mądrości

biblijne redukują się do skromnego zbioru kilku tekstów. „Wszyscy żyjemy na sposób naturalny w nowych przestrzeniach oczekiwań i osiągnięć: eschatologia realizuje się w pracowniach genetyki. Technologia ściągnęła na siebie fascynację symbolami religijnymi. (...) Nawet kres apokaliptyczny stanowi dziś odpowiedzialność ludzką”.

Jeśli popadamy w uogólnioną ignorancję dotyczącą wszelkich religii, to nie dlatego, że ich treści stały się nieinteresujące, ale dlatego, że sam język religijny, symbol „Bóg”, traci swą niezastępowalną siłę ukierunkowującą i oziębia się. Zachodzi potrzeba nowej teologii negatywnej w ramach teologii kultury. Prawdziwa teologia negatywna rozpoczyna się wraz z odkryciem, że utrata Boga idzie w parze z utratą człowieka, z uogólnionym zobojętnieniem. Być może, Bóg daje się ponownie odnaleźć tam, gdzie dochodzi się w poszukiwaniu prawdy, w proteście przeciw niesprawiedliwości i w okrzyku bólu. „Dziś wiara w Boga winna rozpoczynać się na sposób równie skromny i podstawowy”, uważa Häring.

W prezentowanym zeszycie uwzględniono charakter monoteizmu biblijnego (O'Brien), komparatystykę monoteizmu islamskiego i monoteizmu trynitarnego (Geffré) oraz prawosławne podejście trynitarne (Harrison); nie pominięto ujęć teologiczno-feministycznych (Grey oraz Wainwright) i zagadnień liturgii (Power); zawarto spotkania międzyreligijne (Schwöbel) i teologię negatywną (Häring). Nie zapewniono tak tam potrzebnego słowa finalnego, co jest szczególnie dotkliwe wobec skrajnej zwięzłości edytorialu.

Warto dorzucić, że w zeszycie pojawia się wiele określeń subdyscyplin teologicznych, nie figurujących np. w *Zwięzłym słowniku teologicznym* (G. Collins i E. G. Farugia, Kraków 1993) czy w *Małym słowniku teologicznym* (K. Rahner i H. Vorgrimler, Warszawa 1987). Oto przykładowo: teologia ekologiczna, kontekstualna, gejoska i lesbijska, liturgii, wyjaśniająca, teologia postkolonialna, hegemoniczna, środka, ludowa, kultury, klasyczna zachodnia, teologia Ducha Świętego, metaforyczna, „mujerista” (feministyczna latynoamerykańska); także w liczbie mnogiej: teologie neokolonialne, tradycyjne, radykalne, rezygnacji, pluralistyczne religii (religii w liczbie mnogiej), ludowe wyzwolenia, feministyczne teologie wyzwolenia, teologie nowotestamentalne.

Zeszyt wydrukowano z wielomiesięcznym opóźnieniem, a rozprawdzono w połowie 2002 r.

Michał Horoszewicz, Warszawa