

Ryszard Rubinkiewicz

"Le vie selon l'Esprit, condition de chretien", J. de la Potterie, Paris 1965 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 7/1, 329-332

1969

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.

J. de la Potterie — St. Lyonnet, *Le vie selon l'Esprit, condition du chretien*, Paris 1965.

Zaansonowane wyżej dzieło, które ukazało się jako 55 tom eklezjologicznej serii *Unam Sanctam*, stanowi wybór artykułów uprzednio drukowanych w różnych czasopismach w latach 1954—1965 przez dwóch znanych egzegetów, aktualnie profesorów Papieskiego Instytutu Biblijnego: Ignace de la Potterie — specjalisty od zagadnień teologii św. Jana¹ i Stanislas Lyonnet — interesującego się szczególnie teologią św. Pawła.²

Książkę otwiera rozdział I, de la Potterie zatytułowany „Pochodzenie i pierwotne znaczenie słowa „laik”. Naogół wyprowadzono sowo „laik” od greckiego przymiotnika laikos, który z kolei pochodzi od rzeczownika laos. Chcąc sformułować definicję nominalną słowa laik rozumowano w ten sposób: skoro laikos pochodzi od laos to w takim razie ideę świętości, związaną z pojęciem laos jako ludu Bożego można aplikować również do przymiotnika laikos a w konsekwencji i do pojęcia „laik”. I de la Potterie badając historię tworzenia się przymiotnika laikos i analizując jego znaczenie w papiirusach, inskrypcjach, tłumaczeniach greckich Pisma św. oraz w najstarszych tekstach chrześcijańskich zauważa, że chociaż przymiotnik laikos faktycznie powstał z rzeczownika laos to jednak pojęcie, którym oznacza to, co laickie, nie może być utożsamiane z pojęciem laos jako ludu Bożego. Z punktu widzenia semantyki nie można mówić o jakimś rozwoju znaczenia słowa „laik” jako takim. Oba słowa laikos i laos miały od początku swe autonomiczne znaczenie i laickim nazywano to wszystko i wszystkie te osoby, które nie miały związku z kultem i czynnościami sakralnymi. Sam wyraz zatem nie pozwala na sformułowanie definicji nominalnej pojęcia „laik”, która by zaspokoila wymogi dzisiejszej teologii laikatu, co wszakże nie przekreśla faktu, że można tego dokonać na innej drodze, choćby przez umowne sformułowanie takiej definicji.

W rozdziale drugim ten sam Autor analizuje tekst z J. 3,5: „Odrodzić się z wody i Ducha”. W J 3,5 istotnym pytaniem jest dokładne określenie relacji pomiędzy Duchem a wodą. Jak przy każdej trudnej kwestii tak i tutaj istnieje kilka interpretacji. Pierwsza odczytuje ten wiersz jako powiedzenie, że Duch św. udzielany jest przez wodę chrztu. Inna wyjaśnia, że Duch jest przyczyną główną ponownego narodzenia, woda zaś przyczynę instrumentalną. Jednakże szeroka tradycja egzegetyczna bardziej oddziela wodę od Ducha. „Narodziny z wody” odnosi się do chrztu, „narodziny z Ducha” natomiast do odrodzenia przez wiarę. Wreszcie trzecia interpretacja uważa, że termin „woda” nie należał do tekstu w jego pierwotnym stadium. I. de la Potterie analizując całość rozmowy Pana Jezusa z Nikodemem stwierdza, że J 3,5 należy odczytać jako tekst przedstawiający dwa następujące po sobie stadia tradycji. Pierwotną formułę „narodzony z Ducha” należy rozumieć w świetle bardzo podobnego logionu u Mt 18,3 oraz paralel Janowych J 1, 13;

¹ Swą rozprawę doktorską obronioną na Papieskim Instytucie Biblijnym pisał na temat: *Aletheia, la notion johannique de verité et des antecedents historiques*.

² Z ważniejszych jego dzieł wymienić należy: „*Les origines de la version armenienne de l'Évangile et le Diatessaron (1950), Les épître aux Galates, aux Romains; De peccato et redemptione I: de notion peccati (1957)*.”

1J 5, 1. 4 tzn. w sensie „narodzony do życia wiary poprzez działanie Ducha”. Przez dodanie wzmianki o wadzie (*hydatos kai*) św. Jan chciał wskazać na dwa podstawowe warunki wymagane by wejść do Królestwa Bożego: wiarę i chrzest (por. Mk 16, 16; Dz 8, 12; Ef 1, 13). Ta interpretacja J 3,5 sięgająca II w. szeroko była rozpowszechniona w partystyce oraz w tradycji średniowiecznej.

W następnym rozdziale I. de la Potterie analizując bardzo trudny tekst z 1J 3,4: Każdy, kto grzeszy, popełnia bezprawie (*ten anomian*), ponieważ grzech (*he hamartia*) jest bezprawiem (*he anomia*). Autor nie tyle daje nową interpretację tego tekstu, ile przyjmując tłumaczenie podane przez R. Schnackenburga (w: *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1963, s. 185—187) poszerza ją, daje nowe argumenty, a przede wszystkim wykazuje, że taka interpretacja odpowiada nie tylko słownictwu epoki nowotestamentalnej, lecz również kontekstowi listu oraz całokształtowi myśli św. Jana o grzechu. W języku greckim słowo *nomia* oznaczało pierwotnie przekroczenie prawa, później doszło do niego pojęcie anarchii, nieporządku. W języku greckim biblijnym słowo to praktycznie stało się synonimem grzechu — *hamartia*. W judaizmie otrzymuje ono nowe zabarwienie — eschatologicznego dualizmu, gdzie prawda i nieprawość są charakterystycznymi cechami dwóch wrogich sobie obozów. W nowym Testamencie sens eschatologiczny słowa *nomia* (Mt 7,23; 13,41 i inne), zanika idea przekroczenia prawa, natomiast bunt „nieprawość” skierowany jest przeciwko Bożej woli. Ponadto „nieprawość” w większości tekstów przedstawiana jest w aspekcie satanicznym. W 1J 3,4 słowo to ma sens eschatologiczny i służy do opisanego rzeczywistości duchowej grzesznika, jego wewnętrznego stanu, a nie tylko złego aktu, który popełnia. O jaki tu grzech chodzi? Według R. Schnackenburga tekst skierowany jest przeciwko chrześcijanom, którzy popadli w grzech. Według I. de la Potterie natomiast, św. Jan zwraca się do wiernych chrześcijan, ale grzech, przed którym chce ich przestrzec to grzech heretyków, o których wyraźnie myśli. Św. Jan ma na myśli przede wszystkim niewiarę, odrzucenie prawdy. I tutaj należy szukać eschatologicznego pogłębienia tego pojęcia: *anomia* — bezprawie to odrzucenie Mesjasza, Syna Bożego, całego zbawienia.

Rozdział czwarty nosi tytuł „Paraklet”. Na podstawie tekstów z J 13,31—16,33 mówiących o Paraklecie I. de la Potterie omawia działalność Ducha św. względem chrześcijan. W pożegnalnej mowie Jezusa wyszczególnić należy pięć obietnic odnoszących się do Parakleta: pierwsza (J 14, 15—20) podkreśla przeciwieństwa zachodzące pomiędzy światem a wierzącymi, druga (J 14,26) i piąta (J 16, 13—15) mówi o roli nauczycielskiej Ducha św., trzecia (J 15, 26—27) i czwarta (J 16, 7—15) o działalności jurydycznej w wielkim procesie pomiędzy Jezusem a światem. Według tych tekstów właściwym zadaniem Ducha św. jest pogłębienie wiary uczniów czy to przez danie im wewnętrznego zrozumienia życia i posłannictwa Jezusa, czy przez utwierdzenie ich wiary przeciw atakom świata. Stąd Duch św. nosi tytuł Ducha Prawdy (14, 17; 15, 26; 16, 13). Określenie „prawdy” ma charakteryzować domenę działalności Ducha św. W teologii św. Jana funkcją Ducha św. jest komunikowanie nam prawdy, uczenie nas od wewnątrz. W ten właśnie sposób dzięki tajemniczej działalności Parakleta zapewniona jest w Kościele na zawsze trwałość i skuteczność słów Jezusa.

Inny aspekt działalności Ducha św. w duszy chrześcijanina objawia nam rozdział zatytułowany „Namaszczenie chrześcijanina przez wiarę”. I. de la Potterie analizuje dwa teksty: 2Kor 1, 21—22 i 1J 2, 20. 27.

Oba teksty porównuje, robi dokładną ich egzegezę jak również bada historię ich interpretacji. W wyniku przeprowadzonych analiz dochodzi do wniosku, że w badanych tekstach aluzja o namaszczeniu nie oznacza ani chrztu ani bierzmowania ale ma związek ze słowem Ewangelii. W 2 Kor 1,21 oznacza ono działanie Ducha św., który wzbudza u katechumena przyłgnięcie wiarą do słów prawdy. Według 1J 2, 20. 27 olej namaszczenia jest samym słowem Chrystusa przyjętego w wierze. Św. Jan idzie nawet dalej. Ten olej namaszczenia jest trwałą rzeczywistością w życiu wierzących. Zatem temat namaszczenia chrześcijanina tak dla św. Pawła jak i św. Jana oznacza zarówno słowo przychodzące od Chrystusa jak i czynność obecnego w duszy ludzkiej Ducha św. Egzegezę taką potwierdza tradycja (Klemens Al., Orygenes, Cyryl Al., Dydy i inni).

Następny rozdział napisany przez St. Lyonnet'a nosi tytuł „Wolność chrześcijanina a prawo Ducha według św. Pawła”. Zdawałoby się, że kiedy św. Paweł mówi o wolności spod prawa (por. np. Gal 5, 13 n) to polemizuje z żydującymi i ma na myśli przepisy prawa Mojżeszowego. Stąd sam problem wolności głoszonej przez apostoła byłby już dziś nieaktualny. Tymczasem św. Paweł nie przeciwstawia starego prawa nowemu, ale łasce. Człowiek ożywiony łaską Ducha św. jest wyzwolony w Chrystusie nie tylko spod prawa mojszeszowego ale spod wszelkiego prawa wiążącego człowieka z zewnątrz. Kierowany łaską, Duchem św. zdolny jest jednak wyczuć czego ma unikać (Gal 5, 19 n) a co pełnić. Kto popełnia czyny niezgodne z Duchem daje znak, że nie jest Nim ożywiony. Siła usprawiedliwiająca chrześcijanina tkwi w tej wewnętrznej działalności Ducha św. a nie w kodeksie moralnym, którym kieruje się chrześcijanin. Kodeks pomaga najwyższej odróżnić uczynki dobre od złych.

Jednym z najtrudniejszych tekstów w piśmiennictwie św. Jana to 1J 3, 6—9. I. de la Potterie analizuje go w rozdziale zatytułowanym „Bezgrzeszność chrześcijanina wg 1J 3, 6—9”. Ogranicza się on do podania syntezy dotyczącej rozważań, a za to zwraca uwagę na kontekst historyczny i literacki tych wierszy. Wykazuje, że nauka o bezgrzeszności chrześcijanina należy do tradycji sapiencjalnej i eschatologicznej. Bezgrzeszność jest jednym z dóbr zbawczych obiecanych na czasy mesjańskie. Jego pełna realizacja będzie w czasie ostatniej paruzji, ale już się ona aktualizuje w życiu chrześcijanina, gdyż podstawa tej bezgrzeszności — życie Boże i poznanie Boga, dana nam jest obecnie. A zatem chrześcijanin może zwyciężyć grzech jeśli złączony jest z Chrystusem, jeśli pozwala działać w sobie Słowu. Zgrzeszy, jeśli przestanie być posłuszny prawdzie.

Ostatnie trzy rozdziały napisane przez St. Lyonnet'a dotyczą problemu doskonałości chrześcijanina oraz jego apostołskiej działalności. Z rozdziału „Powołanie chrześcijańskie do doskonałości według św. Pawła” dowiadujemy się, że zasadniczym motorem uświęcenia człowieka jest Duch św. Św. Paweł wyróżnia chrześcijan doskonałych (*teleioi*) i dzieci (*nepioi*). Jaka jest cecha wyróżniająca człowieka doskonałego? Otóż być człowiekiem duchowym doskonałym to czynić wolę Bożą (RZ 12,2) a wolą Bożą jest miłowanie bliźniego (1Tes 2,9). Zdawałoby się, że raz jeden św. Paweł robi w tym względzie wyjątek, gdy mówi o doskonałości dziewictwa i małżeństwa. Tymczasem św. Pawłowi nie tyle chodzi w tym wypadku o doskonałość jednego nad drugim ale o wzrost w miłości, którą każde z tych powołań daje.

Na pytanie jaką jest doskonałość chrześcijanina „ożywionego Duchem”

otrzymujemy odpowiedź w rozdziale, w którym St. Lyonnet analizuje trzy główne teksty z listów św. Pawła, które jego zdaniem rzucają światło na problem doskonałości laika. Są to 1 Kor 8-, Kol 3, 1—2 i Rz 8, 19—23. Z tekstów tych płyną następujące wnioski: każdy ma się uświęcać w stanie do jakiego został powołany; dążąc do rzeczy wyższych ma nie tyle wzgardzić kulturą doczesną ile wyzuć się z wad moralnych i ubogacać duszę onotami; tekst trzeci zwraca naszą uwagę na wartość ludzkiej pracy w przemienianiu świata, rzutującego na nasze przyszłe szczęście w niebie.

Na koniec w rozdziale X „Podstawowe prawo apostołatu sformułowane i przeżyte przez św. Pawła (2 Kor 12,9)” St. Lyonnet wychodząc ze znanego tekstu „wystarczy ci łaski mojej, moc bowiem w słabości się doskonali” wykazuje jak w życiu św. Pawła pomimo rozlicznych trudności i słabości Apostoła rozrasało się dzieło Chrystusowe właśnie dzięki łasce Ducha św., która złączona z wysiłkiem apostołskim prowadzi do tak olbrzymich wyników.

Artykuł naukowy publikowany osobno stanowi określoną całość. Z chwilą jednak, gdy zostaje włączony do zbioru opatrzonego jednym tytułem spełnia rolę integralnej części danego dzieła. W omawianej przez nas książce wszystkie rozdziały za wyjątkiem pierwszego analizują różne aspekty działalności Ducha św. w życiu chrześcijanina. I może właśnie tylko ten pierwszy rozdział psuje harmonię całego dzieła. Ten mały mankament nie narusza jednak wartości całej pracy. Wszystkie artykuły przy ponownym druku zostały na nowo przejrzone, każdy zaopatrzone jest w notę w jakim czasopiśmie ukazał się po raz pierwszy i czy przy ponownym opublikowaniu zaszyły jakieś zmiany w treści. Porównując tekst drukowany w czasopiśmie i w obecnej formie, możemy stwierdzić, że te artykuły, które były opublikowane przedtem bez dopisków, teraz zostały w nie zaopatrzone nowszą literaturą, łącznie z cytowaniem nawet najnowszych dekretów soborowych (por. s. 195). Punktem dodatnim omawianego dzieła jest to, że w sposób jasny i przystępny, choć, co należy szczególnie podkreślić, bez rezygnowania ze ścisłości i dokładności naukowej porusza sprawy, które dotyczą problemu współpracy człowieka z łaską Ducha św. Zagadnienie to, mimo że tak bezpośrednio dotyczy życiowych problemów każdego chrześcijanina, jego życia na codzień Bożą Prawdą, do tej pory nie doczekało się monograficznego opracowania. Ukazujące się prace o Duchu św., z których dla przykładu wymienimy H. Mühlen, *Der H. Geist als Person*, Münster 1963, O. Betz, *Der Paraklet, Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*, Köln 1963, czy też H. Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium* (w: *Besinnung auf Neue Testament*, Freiburg 1964, s. 264—271) lub niedawno wydana P. Pietrafera, *Il Dio uno e trino. Teologia biblica su Dio*, Napoli 1965 poruszają tematykę relacji Trzeciej Osoby Trójcy św. do Ojca i Syna. Są to zatem zagadnienia natury dogmatycznej dotyczącej Trójcy św. Sama natomiast działalność Ducha św. w duszy człowieka, Jego rola kierująca postępowaniem chrześcijanina pozostaje nadal problemem otwartym do opracowania. I dobrze się stało, że dwóch znakomitych egzegetów swymi wnikliwymi przyczynkami zwróciło nań uwagę.

Ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB