

# Edward Ozorowski

---

## "Prinzip Liebe : Perspektiven der Theologie", Freiburg i. Br. 1975 : [recenzja]

---

Studia Theologica Varsaviensia 14/2, 310-314

---

1976

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

turze IV ewangelii, 1 J (s. 943—946. 988 n.) oraz Apokalipsy. Wbrew wielu opiniom uczonych, a nawet pewnej — jak to nazywa — frakcji ojców i pisarzy starożytnego Kościoła, uznaje Apokalipsę za dzieło tego samego autora czy też tej samej grupy autorów. Nie wyklucza to powstania jej z dwóch dzieł, jednego napisanego za czasów Nerona i drugiego za czasów Domicjana (s. 998).

Dzieło Harringtona zaopatrzone jest w dobrze dobraną bibliografię (s. 1035—1056), indeks analityczny (s. 1057—1084), indeks referencji biblijnych (s. 1085—1102) oraz mapy: 1) Palestyny i innych krajów biblijnych; 2) Palestyny ST; 3) Palestyny NT; 4) podróży św. Pawła Apostoła. Książkę zamyka krótka chronologia (s. 1109 n.), którą sporządził J. Winandy, tłumacz dzieła na język francuski, uzupełniając ją odniesieniami do szczegółowych chronologii rozrzuconych po całym dziele. R. de Vaux, zmarły niedawno światowej sławy biblista, uznał w przedmowie dzieło W. Harringtona za cenne i użyteczne tak dla tych, którzy studiują Pismo św., jak i dla tych wszystkich, którzy nim się posługują w przepowiadaniu lub szukają tam pokarmu duchowego. Warto byłoby, żeby książka Harringtona została przełożona również na język polski, a przy tym wydana w jednym tomie, tak jak to uczynili wydawcy francuskiego przekładu.

Jan Łach

*Prinzip Liebe, Perspektiven der Theologie*, Freiburg i. Br. 1975, Herder, ss. 172.

O miłości jako warunku poznania Boga pisał w swoim liście św. Jan Apostoł („Kto nie miłuje, nie zna Boga”. 1 J 4, 8). Rolę doskonale nia poznania wyznaczał jej św. Bonawentura (*Non est perfecta cognitio sine dilectione. In I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, 1). Praktycznie zaś o możliwościach poznawczych miłości pouczają nas świadectwa wielkich mistyków chrześcijańskich. Wszystkie te jednak wypowiedzi odnoszą się do innego porządku niż ten, którym rządzi się teologia jako nauka w klasycznym jej ujęciu. Zwykle miłości przypisuje się porządek serca, natomiast teologii — porządek umysłu. Pierwsza ujmuje swój przedmiot bezpośrednio, druga — za pośrednictwem naukowego aparatu. Tytuł interesującej nas tu pracy zbiorowej brzmi frapująco przez to, że wskazuje na wysiłek powiązania ze sobą tych dwóch różnych porządków, albo mówiąc inaczej, na zaangażowanie miłości w badaniach teologicznych. Zawarty w temacie problem można sformułować w pytaniu, czy miłość należy do konstrukcji metody teologicznej. Nie ulega wątpliwości, że jest to problem godny szerszego zainteresowania. Większą jeszcze ciekawość budzi jego rozwiązanie.

Zadania tego podjęło się pięciu niemieckich teologów różnych specjalności: fundamentalista, dogmatyk, egzegeta, moralista i pastoralista. Każdy z nich na swój sposób starał się mówić o związkach miłości z poznawaniem Boga przez ludzi. Pierwszy zabrał głos fundamentalista, E. Biser, który w studium pt. *Kirche — Liebesgemeinschaft oder Machinstitut?* starał się określić, czym jest wspólnota Kościoła, do jakich dąży celów i w jaki sposób weryfikuje swoją autentyczność. Autor kolejno przeanalizował na podstawie tekstów NT pojęcie miłości i władzy oraz relacje zachodzące między prawdą i miłością. Daleki był przy tym od jednoznacznych odpowiedzi. W miejsce np. opowiedzenia się za jedną z wymienionych w tytule alternatyw wskazał raczej na sposób, w jaki Kościół powinien na co dzień łączyć władzę z miłością. Uznał, że we właściwie pojętej wspólnocie kościelnej winno być więcej odpowiedzialności niż posłuszeństwa, solidarności niż dyscypliny, uczestnictwa niż lojalności oraz tyle dyrektyw, ile to jest konieczne, tyle kontroli, ile się jej wymaga, tyle instytucji, ile to niezbędne (s. 32). Miłość więc jest dla Bisera naczelnym prawem kościelnego życia, w którego służbie pozostają różne instytucje i inne środki władzy, a nawet jednym z kryteriów prawdy, w skutek czego bierze udział w procesie weryfikacji Kościoła.

Wiadomo, że prawdziwość Kościoła katolickiego uzasadnia się na dwojakiej drodze: historycznej i aksjologicznej. W pierwszym wypadku wykazuje się, że Kościół pochodzi od Chrystusa i że w swoim ziemskim trwaniu pozostaje niezafalszowany. W drugim podkreśla się niezbędną wartość Kościoła jako religii dla ludzkiego życia w myśl zasady *bonum et verum convertuntur*. E. Biser nie nazwał po imieniu proponowanej przez siebie metody. Wydaje się jednak, że jego stwierdzenie, iż miłość czyni Kościół wierogodnym, znajduje się na pograniczu wyżej wymienionych sposobów argumentacji. Z jednej bowiem strony jej istnienie w społeczności kościelnej świadczy, że Kościół jest wierny nauce Chrystusa, z drugiej — jej realizacja przez ludzi Kościoła przedstawia takie dobro, które jest zarazem świadectwem prawdy. Mamy tu więc pierwszy ślad związków miłości z badaniami teologicznymi. Szkoda tylko, że autor więcej uwagi zwrócił na praktyczną stronę zagadnienia, a mniej na jego aspekt metodologiczny.

To ostatnie zadanie przypadło w udziale dogmatykowi, A. Ganochemu, który w dwóch kolejnych studiach (*Liebe als Prinzip der Theologie* i *Warheitsfindung durch Liebe*) zajął się omówieniem relacji zachodzących między miłością a teologią. Punktem wyjścia było dla niego stwierdzenie, że każda nauka musi posługiwać się metodą odpowiednią do badanego przedmiotu. Ponieważ teologia mówi o Bogu, który jest miłością, w związku z tym miłość musi się stać składnikiem stosowanej przez tę gałąź wiedzy metody. Uzasadnienie samej

tezy zajęło Ganoczemu wiele miejsca. Szeroko dowodził, że formuły dogmatyczne nie mogą stać się doktryną w rodzaju spekulacji gno-  
stycznych lub racjonalistycznych, obcych codziennemu życiu. Wykazywał  
następnie wzajemne przyporządkowanie sobie prawdy i miłości. Miłość  
nie musi się przeciwstawiać rozumowi — twierdził — lecz przeciwnie,  
właściwie pojęta jest następstwem i funkcją poznania. Pozwala praw-  
dę nie tylko lepiej poznać, lecz i bardziej do niej się zbliżyć. Dlatego  
teologia chcąc wiarę chrześcijańską stosownie do sytuacji czasu prak-  
tycznie formułować, uzasadniać i tłumaczyć, musi miłość uczynić za-  
sadą własnych dociekań (s. 37). W ten sposób będzie mogła owocnie  
śledzić dzieje miłości Boga do ludzi w historii zbawienia. Jest to tzw.  
metoda korelacji, która w analizie tematów teologicznych nie tylko  
wykorzystuje dane filozofii, lecz nadto uwzględnia pytania i odpowie-  
dzi pochodzące od innych dyscyplin naukowych.

Jako trzeci z kolei wystąpił biblista R. Schnackenburg w stu-  
dium pt. *Die Forderung der Liebe in der Verkündigung und im  
Verhalten Jesu*. Jest to głos stosunkowo mało związany z tematem  
dzieła. Autor bowiem zajął się głównie analizą wypowiedzi biblijnych  
o stosunku Jezusa do problemu miłości, nie wchodził natomiast w kwe-  
stie metodologiczne. Obiektywnie rzecz biorąc, należy stwierdzić, że  
studium to sprawia lekkie rozczarowanie. Od tak wytrawnego bibli-  
sty jak Schnackenburg można było oczekiwać czegoś więcej, niż zesta-  
wienia obok siebie słów i czynów Chrystusa dotyczących miłości. Na-  
wet ukazanie oryginalności nauki Jezusa na tym odcinku nie wykracza  
poza to, co na ten temat powiedzieli już inni. W sumie jest to raczej  
szkolne opracowanie kwestii, dalekie od odkrywczych myśli.

Dwa kolejne artykuły należą do moralisty G. Teichtweiera.  
W pierwszym z nich (*Liebe als Grundlage und Ziel der christlichen  
Ethik*) autor przeanalizował biblijny model miłości w życiu ludzkim:  
augustyński, streszczający się w słowach *dilige et quod vis fac*, oraz  
proponowany przez przedstawicieli etyki sytuacyjnej (głównie J. A. T.  
Robinsona i J. Flechtera). Na tym szerokim tle zarysował następnie  
model miłości, kształtowany przez teologię moralną. Ta ostatnia  
uwzględnia miłość jako wolność pod prawem, wolność od prawa i wol-  
ność poza prawem. Drugi referat Teichtweiera (*Die Geschlechterliebe  
in der gegenwärtigen Diskussion der Moraltheologie*) dotyczy spraw  
określanych terminami *eros*, *sexus*, *agape* i wzajemnych między nimi  
powiązań. Krytyczną ocenę tych wywodów pozostawiamy teologom  
moralistom. Jedno tylko można stwierdzić, że teoretyczne ustawienie  
obok siebie problemu miłości i koncepcji teologii idzie po linii tematu  
całego dzieła.

Na ostatnim miejscu w książce znalazł się artykuł R. Zerfassa  
pt. *Liebe konkret: die Sterbenden beistehen, die Trauernden trösten*.

Zostały w nim uwzględnione dwie sprawy: miłość względem umierających i wobec tych, którzy pozostają w żałobie. Autor bardzo szczegółowo z różnych punktów widzenia opracował problem śmierci oraz starał się ukazać postawę, jaką chrześcijanie winni zająć wobec tego faktu. Być przy umierających oraz pocieszać strapiionych — to dwa sposoby praktykowania ewangelicznej miłości. Omawiany artykuł jest natury praktycznej i nie uwzględnia problematyki metodologicznej. Stąd nie wymaga szerszego komentarza. Jest raczej skierowany do duszpasterzy niż do teologów.

Po całościowej refleksji nad pracą nasuwają się następujące spostrzeżenia ogólne. Tylko częściowo udało się autorom zrealizować ambitny cel sformułowany w tytule dzieła. Większość zawartych w nim wywodów odnosi się do miłości jako takiej, a tylko niektóre mówią o jej związkach z metodą teologiczną. Czytelnik otrzymał dość pokaźną sumę wiadomości o znaczeniu i roli miłości w chrześcijańskim życiu, mniej natomiast informacji metodologicznych, potrzebnych w pracy teologicznej. W tym ostatnim wypadku można dostrzec wiele niejasności. Nie wiadomo dostatecznie, o jaką miłość autorom chodzi: czy o tę, którą ma się odznaczać teolog w prowadzeniu badań, czy o miłość Bożą, która stanowi przedmiot rozważań teologicznych. W odniesieniu do pierwszej trzeba stwierdzić, że wprawdzie może ona dużo pomóc teologowi w wykonywaniu należącej do niego pracy, ale nie może mu przesłonić obiektywności prawdy. Teologia jako nauka swą siłę czerpie z poprawnej analizy danych objawienia i z logiki formułowanych twierdzeń, a nie z uczuciowego zaangażowania jej przedstawicieli. Źródłem wiadomości teologicznych jest objawienie publiczne, a nie prywatne doświadczenie. Intuicja i przeżycia mistyczne mogą być jedynie pomocą w poznawaniu prawd objawionych. Gdy zaś ograniczymy się do drugiego pojęcia, tzn. miłości Bożej, wówczas wypadnie przypomnieć, że teologia nigdy nie zaprzestała się zajmować taką miłością. Zwłaszcza dogmatyka i teologia moralna wiele mówią o miłości Boga do ludzi i jej znaczeniu dla wspólnoty kościelnej.

Tym niemniej problem istnieje. Można nawet znaleźć w nim pewne podobieństwo do kwestii historii zbawienia, która jest zarazem przedmiotem teologii i składnikiem metody badań teologicznych. Tak samo zagadnienie miłości można traktować jako jeden z tematów teologicznych, a jednocześnie jako światło, pomagające dostrzec wiele prawd wyraźniej i dokładniej. Należy tylko sprecyzować, jak teolog ma posługiwać się tym światłem. Miłość niewątpliwie pomaga poznać prawdę, choć z drugiej strony na niej się opiera i jej się domaga. Trzeba przy tym pamiętać o biblijnym ujęciu prawdy, nieco różnym od filozoficznego. O ile filozofia przez prawdę rozumie zgodność rzeczy z umysłem (*adaequatio rei et intellectus*), przejrzystość przedmiotu dla umysłu,

o tyle Biblia w słowie *emet* wyraża trwałość i solidność czegoś, na czym można się oprzeć. Bóg prawdziwy — według Pisma św. — to tyle, co Bóg, na którym można się oprzeć, ponieważ jest wiarogodny i wier-ny. Podstawą biblijnego pojęcia prawdy — tłumaczy J. Danielou — nie jest oczywistość poznanej przedmiotu, lecz wiarogodność świadka, który daje poznać tę prawdę (*Bóg i my*, Kraków 1965 s. 71). Widzimy więc, jak blisko stoją obok siebie prawda i miłość, jak jedna właściwie nie może obejść się bez drugiej. Fakt ten posiada zasadnicze znaczenie dla teologii. Niestety, w prezentowanej tu pracy nie został on wystarczająco opracowany.

Mimo pewnego niedosytu, który pozostaje po lekturze, wymienione dzieło jest pożyteczne. Przede wszystkim bowiem zwraca uwagę na dziedziny niedoceniane we współczesnej teologii. Poza tym dostarcza wiele materiału do dalszych przemyśleń. Gdyby do tego wywołało szerszą dyskusję i kolejne opracowania, spełniłoby w pełni swoje zadanie.

Edward Ozorowski

Gisbert Greshake — Gerhard Lohfink, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*, Freiburg i. Br. 1975, Herder, ss. 160.

Tradycyjny traktat eschatologiczny w podręcznikach dogmatyki katolickiej był w ostatnich czasach przedmiotem wzmożonej krytyki zarówno ze strony teologów prawosławnych i protestanckich jak i katolickich. Zarzucano mu skostnienie oraz oderwanie od codziennej rzeczywistości. Dla wielu nie odpowiadał już sam tytuł *De novissimis*, sprowadzający eschatologię do nauki o rzeczach ostatecznych, tzn. o takich, które następują dopiero po śmierci człowieka i będą miały miejsce przy końcu świata. Inni podważali formę wykładu, tłumacząc, iż nie można mówić o sprawach dotyczących wieczności, czyli o tym, co jest niewidzialne i niedostępne ludzkiemu doświadczeniu, tak jak się mówi o wydarzeniach historycznych, uwarunkowanych miejscem i czasem. Wyjście z owego impasu widziano niekiedy w łączności eschatologii z innymi prawdami wiary, zwłaszcza z prawdą o stworzeniu, zbawieniu i o Duchu Św. Tego rodzaju ujęcie znalazło swój wyraz między innymi w 7 rozdz. konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, gdzie eschatologię przedstawiono jako organiczną część eklezjologii. Czasy ostateczne — stwierdzono na Soborze — to powszechne odnowienie świata, które rozpoczęło się w Chrystusie, postępuje dalej w Ze-