

Jean-Hervé Nicolas OP, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*. Editions Universitaires Fribourg Suisse, Beauchesne, Paris 1985 ss. 1248.

Okres posoborowy cechuje ożywiona działalność pisarska w teologii światowej. Powstało mnóstwo prac specjalistycznych, artykułów, książek, słowników teologicznych, nowych czasopism czy wydawnictw zwartych. Jedne starają się interpretować Sobór, inne odpowiadać na problemy, które stawia życie w dobie posoborowej, jeszcze inne przebudowywać traktaty teologiczne według dezyderatów soborowych, tj. ubiblijnienia i uhistorycznienia teologii. Są to najczęściej prace pogłębiające jakieś zagadnienia teologii, natomiast całościowych ujęć dogmatyki powstało nie za wiele w ostatnich latach. Z pewnością znakomitym dziełem dogmatycznym epoki posoborowej jest opracowane pod kierunkiem K. Rahnera wielotomowe dzieło *Mysterium Salutis*. Innym rodzajem całościowego ujęcia dogmatyki, ale już bardziej do użytku studentów, jest *Kleine Katholische Dogmatik* J. Apera i J. Ratzingera. Ukazują się też bardzo powoli zeszyty zakrojonego na szeroką skalę *Handbuch der Dogmengeschichte*, gdzie przedstawia się dość szczegółowo historię poszczególnych dogmatów. Są to wszystko prace zbiorowe. Żyjemy bowiem w dobie koniecznej specjalizacji zarówno w zakresie nauk świeckich, jak i teologicznych. Nie sposób jednemu człowiekowi ująć systematycznie wieloraką problematykę poruczaną dziś w dogmatyce, dając w ten sposób jakąś całościową syntezę.

Zaskoczyła mnie więc wystawiona na półce księgarskiej w Rzymie ogromna, bo licząca 1248 stron książka szwajcarskiego dominikanina Jean-Hervé Nicolasa, pt. *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*. Autor jej, urodzony w 1910 r., znany jest z wielu publikacji. Ostatnio wydane dzieło jako synteza dogmatyki uwzględni materiał, który dojrzał w ciągu 25 lat jego wykładów na Wydziale Teologicznym we Fryburgu szwajcarskim. Składa się ono z trzech części: Bóg jeden w Trójcy, Wcielenie Słowa oraz Kościół i sakramenty. Uważam, że bardzo dobrze rozpracowana jest część spekulatywna, o czym świadczy choćby rozpiętość materiału w książce. I tak: O Trójcy św. (strony od 87 do 204), o tajemnicy Wcielenia (272—442) i Odkupienia (498—550) i o sakramentach, tzw. sakramentologia szczegółowa (795—1156). Mariologię umieścił autor w ramach tajemnicy Wcielenia, pod tytu-

łem: „Zanurzenie Chrystusa w historię ludzką” (467—496). Do mariologii powraca krótko w rozdziale mówiącym o kapłaństwie Chrystusa (538—542), ukazując udział Maryi w odkupieniu dokonany przez Jej Syna oraz w traktacie o Kościele (719—725), gdzie omówił relacje istniejące pomiędzy Kościołem i Maryją, jako pierwszym jego członkiem oraz „figurą” lub „ikoną” Kościoła.

Chrystologię kończy eschatologią — ostatecznym jej uwieńczeniem. W tym kontekście temat: powrót Chrystusa — nie stanowi jednego z paragrafów eschatologii, ale jest jej otwarciem, punktem wyjścia. Od eschatologii ostatecznej przechodzi następnie do eschatologii pośredniej, tj. do kwestii nieśmiertelności duszy ludzkiej, śmierci i rzeczywistości ostatecznych.

Brak jest traktatów: *De Deo uno*, *De Deo Creatore*, *De gratia*. Sam autor tłumaczy, że byłoby mu trudno w krótkim czasie przygotować je do druku, ponieważ nie wykladał tych partii materiału w ostatnich latach. Pomimo braku tych traktatów można polecić pracę J. H. Nicolasa jako dobry podręcznik dogmatyki, służący zwłaszcza do przygotowania systematycznych wykładów. Jest w nim solidne, pozytywne, spekulatywne przedstawienie prawd wiary w ujęciu tomistycznym. O ile np. *Mysterium Salutis* trudno jest polecić jako podstawę do przygotowania wykładów, chociaż ta praca zbiorowa daje nowe, historyczno-zbawcze ale i może trochę subiektywne ujęcie dogmatyki, o tyle *Synthèse dogmatique* jest bardziej akademickim, spekulatywnym wykładem i stąd może służyć temu celowi.

Dla młodych teologów praca J. H. Nicolasa jest i z tego względu pożyteczna, że spotyka się tu krytyczne analizy wielu współczesnych rozwiązań teologicznych, co uczy trzeźwego spojrzenia na nowe kierunki. Wreszcie *Synthèse dogmatique* jest godna odnotowania i dlatego, że w epoce posoborowej, epoce częstego i nieraz głośnego odchodzenia od tomizmu, jest świadectwem trwałości w teologii katolickiej tego doniosłego kierunku, świadectwem otwierania się tomizmu na wartościowe ujęcia teologiczne.

Oto co pisze w tym względzie kard. J. Ratzinger w przedmowie: „To, co zaskakuje w książce O. Nicolasa, to przede wszystkim solidna erudycja w egzegezie i w historii dogmatów, a także nie mniejsza ścisłość ujęcia filozoficznego, jakiego nie spotyka się dzisiaj w podręcznikach nauczania dogmatyki, nadająca tej książce wewnętrzną głębię, jedność i jednocześnie siłę przekonania, która nigdy nie przebijalaby z więcej czy mniej pozytywistycznie uporządkowanych partii materiału” (s. V).

J. H. Nicolas jest całą duszą tomistą i taki też charakter ma jego dzieło. We wprowadzeniu metodologicznym sam rysuje swój portret jako tomisty: „Nie uważam, że św. Tomasz rozwiązał definitywnie, czy nawet postawił wszystkie problemy tak, by teologia miała się na nim

zatrzymać, ani że wszystkie rozwiązania problemów teologicznych, które przedstawił, są niepodważalne, niezmiennie. Interesuję się również problemami, które wyłoniły się po nim, a także interesuje mnie sposób, w jaki one dzisiaj się przedstawiają. Nie chcę w żaden sposób izolować się od współczesnych badań teologicznych, nie chcę ignorować wysiłków, założeń i wyników. Ale staram się, by te badania szły po linii badań św. Tomasza; nawet jeśli to kończy się znacznym poszerzeniem jego badań odnośnie nowych dziedzin i gdy podnoszone są problemy jemu samemu nieznanne, gdy wreszcie znajdują rozwiązania, które zmuszają do zmodyfikowania takiej czy innej jego konkluzji... Nie chodzi tu o samowolność, czy tylko dyscyplinarne poddanie się dyrektywom Magisterium Kościoła... Jestem tomistą, ponieważ jestem przekonany, że teologia św. Tomasza jest w sposób wyjątkowy prawdziwa, pozostaje w witalnej zgodności z prawdą objawioną i jest najbardziej zdolna ukazać jej zrozumienie, zapewnić interioryzację przez rozum, nie tracąc ze swej transcendencji. Potrafi najlepiej zintegrować — nie tak by się sama przez to nie poszerzała — i zaadaptować — nie zaprzeczając tym samym swej zasadzie organizacyjnej, metodzie i jedności — każdy wartościowy dorobek innych teologii” (s. 20).

Tomistyczny charakter dzieła tego dominikanina jest bardzo wyraźny. Przysłotem jego jest rygorystyczna spekulacja. Przeważającą część rozważań stanowią spekulatywne wyjaśnienia poszczególnych kwestii teologicznych. Chociaż, jak pisze we wstępie kard. J. Ratzinger, „cechą charakterystyczną tego dzieła jest oscylacja pomiędzy syntezą historyczną a refleksją filozoficzną, syntetyczne łączenie nauczania Kościoła z refleksją krytyczną, łączenie teorii z praktyką” (s. V), to jednak ośmielił się twierdzić, że nieproporcjonalnie przedstawia się część biblijna i historyczna w stosunku do części spekulatywnej. Nie można powiedzieć, że autor całkowicie pominął rozwój biblijno-historyczny rozumienia prawd wiary oraz że stosuje metodę neoscholastyczną, która używała tylko tekstów biblijnych i patrystycznych do podparcia udowodnianych tez. Chciałoby się jednak bogatszego przedstawienia teologii biblijnej i Ojców Kościoła, czy też obszerniejszego przedstawienia samego rozwoju nauki Magisterium Kościoła. I tak np. za mało miejsca poświęca kwestii starotestamentalnej personifikacji mądrości, Sługi Jahwe czy Ducha Jahwe. W zamian za to mamy bardzo dobrze, systematycznie ujęty wykład o Osobach Boskich.

*Synthèse dogmatique* jest nadto próbą syntezy doktrynalnej, opracowaną w oparciu o założenia wybranego przez autora systemu tomistycznego. Jak sam autor się zastrzega, nie jest to doskonała synteza, ponieważ synteza teologiczna „jest pewnym ideałem, ku któremu trzeba dążyć, ideałem, którego nie można nigdy zrealizować, ponieważ jego niedostępny model jest transcendentną, prostą i całkowitą Prawdą

Bożą" (s. 18). Jego dzieło to raczej system, który z kolei „jest tylko niedoskonałą realizacją idealnej syntezy; system zaś trzeba nieustannie udoskonalać, poprawiać, uzupełniać” (tamże).

Autor nie uważa, że przyjęty przez niego system jest wykończoną przez niego teologią. Nie wyklucza nowych poszukiwań. Nie uważa wszystkich części swego systemu za równie wartościowe, tzn. prawdziwe. Nie dyskwalifikuje innych systemów jako całkowicie fałszywych czy nadających się do odrzucenia. J. H. Nicolas wybrał ten właśnie system, ponieważ uważa go za najbardziej zdolny przedstawić prawdę objawioną w sposób najbliższy syntezie idealnej. Autor stwierdza następnie, że „systemy są różne i pluralizm teologiczny jest faktem... jest sytuacją nieuniknioną, ale samą z siebie prowizoryczną, która powinna zniknąć w *Doctrina sacra*. Ku niej dążą poszczególne systemy, w niej się zbiegają i ona je jednoczy jak kamień węgielny” (s. 19).

Przytaczam powyższą wypowiedź o „pluralizmie systemów teologicznych” również dlatego, że tak jak ostatni synod w dokumencie końcowym skrytykował używanie tego pojęcia w odniesieniu do relacji wewnętrznościelnych, tak też, moim zdaniem, nie powinno stosować się tego laickiego pojęcia w odniesieniu do ortodoksyjnych systemów teologicznych. Oto wypowiedź Ojców synodalnych, która domaga się zastąpienia pojęcia „pluralizm” pojęciem „różnorodność” (pluralismo — pluriformità), dając jednocześnie bardzo przekonujące uzasadnienie, które pokrywa się w jakiś sposób z wywodem ojca Nicolasa.

W relacji końcowej ostatniego synodu czytamy: „Tu mamy prawdziwą teologiczną podstawę różnorodności i wielości w jedności. Te różnorodność należy odróżnić od prostego pluralizmu. Będąc prawdziwym bogactwem i niosąc z sobą pełnię, różnorodność jest prawdziwą katolickością. Pluralizm zaś jako sztuczne połączenie stanowisk całkowicie przeciwstawnych prowadzi do rozkładu i zniszczenia oraz zagubienia identyczności” (nr 2).

W wypowiedzi naszego autora widzimy, że ma on przed oczyma właśnie taki model różnorodności ortodoksyjnych systemów teologicznych, które ze swej natury nie dążą do uszczuplenia w czymś bogactwa prawdy objawionej, ale do jej jak najlepszego wyrażenia, czy opisanie.

Ujęcie systemowe całej teologii zyskuje na organicznym jej obrazie, niestety niekiedy traci jednak na wyczerpującym przedstawieniu niektórych tematów, które trzeba podporządkować przyjętemu systemowi. I tak wydaje się, że np. autor przedstawia mariologię w nieco zawężonym wymiarze. Niewątpliwie nie jest to podręcznik mariologii, niemniej jednak powinno się dać większy wyraz współczesnemu dorobkowi w tej dziedzinie. Zaważył na tym zapewne systemowy i spekulatywny charakter całego dzieła. Mariologię wyprowadza w sposób spekulatywny z traktatu o Wcieleniu. Wychodzi z założenia, że „cały sens

teologiczny Dziewicy Maryi leży w tym, że przez Nią Słowo wcieliło się, stało się bytem ludzkim" (s. 367). Choć nie można powiedzieć, że autor ograniczył rolę Maryi do Jej udziału we Wcieleniu i choć wiadomo, że źródłem wszelkich przywilejów Maryi jest Jej Boskie macierzyństwo, to jednak przemilczenie miejsca Maryi w odwiecznym Bożym planie zbawienia ludzkości prowadzi do niezbyt dostatecznego naświetlenia Jej roli w dziele odkupienia oraz dziele uświęcenia Kościoła.

Uwaga co do niedostatecznego uwzględnienia współczesnego dorobku w mariologii nie powinna sugerować czytelnikowi, że autor nie ustosunkowuje się do współczesnych osiągnięć teologicznych. Przeciwnie, jak już zaznaczono, wartość tej książki nadają także krytyczne analizy wielu współczesnych rozwiązań. Trudno przytaczać je wszystkie. Ograniczmy się do dwóch: obrona rozdziału traktatów *De Deo uno* i *De Deo trino* przed krytyką K. Rahnera, oraz w traktacie o Eucharystii pojęcie nieustannej ofiary w niebie.

J. H. Nicolas nie zgadza się z K. Rahnerem w sugestii, by omawiać przymioty boskie jako atrybuty Boga Ojca, a dopiero później wyjaśniać, że Ojciec przekazuje je Synowi, nie pozbywając się ich, a następnie, że Ojciec i Syn przekazują naturę boską Duchowi św. Uważa to za „rozwiązanie fikcyjne”, sztuczne syntetyzowanie. „Jak można mówić o Ojcu nie mówiąc, że są dwie inne Osoby”? (s. 78). Podobnie przestawienie traktatu *De Deo uno* po traktacie *De Deo trino* jest jego zdaniem wysoce niewłaściwe, a to dlatego, ponieważ żeby wyjaśnić teologicznie pochodzenia, trzeba odwoływać się do poznania intelektualnego i do miłości jakie są w Bogu, tzn. do przymiotów operatywnych.

Autor ma rację, że proponowane przez K. Rahnera rozwiązania nie są najszcześniejsze. Trudno jednak nie przyznać słuszności K. Rahnerowi, kiedy twierdzi, że niewłaściwą jest rzeczą, iż człowiekowi wierzącemu słowo Bóg nie przywołuje na pamięć Boga rzeczywistości, Boga Trójosobowego, że w mentalności wielu chrześcijan jest tak silne rozdzielanie pomiędzy Bogiem jednym a Bogiem Trójosobowym, że są to jakby dwie odrębne rzeczywistości. Wydaje się, że ten żywy związek pomiędzy oboma częściami powinien być lepiej wyrażony, aniżeli to proponuje J. H. Nicolas, tj. że naturę Boską, poznaną w trakcie *De Deo uno*, Ojciec przekazuje dwom innym Osobom Boskim.

Dla uformowania pełnego i harmonijnego obrazu Boga u studentów teologii wydaje się właściwe, jeśli obu tych traktatów uczy ten sam wykładowca, ponieważ ma on większe możliwości żywego łączenia problematyki Boga Jednego i Trójosobowego. Następnie, dogmatycy powinni chyba bardziej oprzeć tę żywą łączność obu traktatów na rozróżnieniu św. Augustyna na przymioty absolutne i przymioty relatywne Boga; przymioty absolutne i przymioty relatywne są przymiotami tego samego Boga Trójjedynego. Konkretnie mogłoby to wyglądać

w ten sposób: po omówieniu pierwszej części traktatu *De Deo uno*, o istnieniu Boga, należałoby według metody historycznej ukazać obraz Boga jak: wyłania się z objawienia najpierw starotestamentalnego, a następnie nowotestamentalnego i wreszcie z nauki Ojców Kościoła oraz orzeczeń Magisterium, z tym, że zawsze omawiając ideę Boga Jedyne przed omówieniem idei Boga Trójosobowego. Gdy chodzi o orzeczenia Kościoła, to zazwyczaj mówią łącznie o przymiotach absolutnych i relatywnych, stwierdzając np., że trzy Osoby Boskie posiadają jedną i tę samą moc, wolę... Po części historycznej trzeba by pogłębić materiał poprzez ujęcie systematyczne, omawiając już oddzielnie przymioty absolutne a następnie przymioty relatywne. Dzięki takiemu studium biblijno-historycznemu byłoby można stworzyć syntetyczny obraz Boga Trójosobowego. Istnieje tu jednak niebezpieczeństwo powtarzania tekstów biblijnych czy orzeczeń Kościoła w części systematycznej, ale jest to chyba nieuniknione w większej czy mniejszej mierze przy jakimkolwiek ujęciu. W każdym bądź razie trzeba szukać jakiegoś rozwiązania tego problemu.

J. H. Nicolas odnosi się krytycznie do pojęcia nieustannej ofiary w niebie składanej przez Chrystusa Bogu Ojcu. Idea takiej ofiary opracowana została między innymi przez Maxa Thuriana i włączona do dokumentu ekumenicznego z Akry i Limy. Stanowi zatem ważny moment w dialogu ekumenicznym.

Zdaniem naszego autora miesza się tu pojęcia nieustannego wstawiennictwa z pojęciem ofiary. „Trudno pogodzić się z tym, by Chrystus, którego ofiara całkowicie i definitywnie została złożona na Kalwarii oraz całkowicie i definitywnie przyjęta przez Ojca (akceptacja została zmanifestowana zmartwychwstaniem), musiał jeszcze i nieustannie się ofiarować” (s. 933). Pojęcie ofiary w niebie nie ułatwia też wyjaśnienia Eucharystii jako pamiątki i ofiary, ponieważ, gdyby tak rzeczywiście było, byłyby to dwie różne, choć paralelne ofiary krzyża; ta w niebie — za pośrednictwem stygmatów zachowanych w niebie, druga — poprzez obecność pod dwiema postaciami (por. s. 934).

Kończąc to ogólne zapoznanie czytelnika z niezwykle wartościowym dziełem J. H. Nicolasa, warto może przytoczyć opinię kard. J. Ratzingera, który daje omówione dzieło za przykład autentycznej eklezyjalności każdej teologii, która ze swej natury nie stoi w sprzeczności z otwartością myśli i naukowości jego pracy.

J. Warzeszak